

CUSANUS-GESELLSCHAFT  
Vereinigung zur Förderung der Cusanus-Forschung e.V.  
Bernkastel-Kues  
*Mitteilungen und Forschungsbeiträge*

In Verbindung mit dem Vorstand der Cusanus-Gesellschaft

herausgegeben von WALTER ANDREAS EULER

unter Mitwirkung von

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

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

MITTEILUNGEN UND FORSCHUNGSBEITRÄGE  
DER CUSANUS-GESELLSCHAFT

34

Akten des Forschungskolloquiums  
in Freising vom 8. bis 11. November 2012

Herausgegeben von Walter Andreas Euler  
unter Mitarbeit von  
Alexandra Geissler

2016

PAULINUS

© 2016 Cusanus-Institut Trier

ISBN 978-3-7902-1595-3

Satz Cusanus-Institut, Alexandra Geissler M. A.

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

Druck Krüger-Druck, Dilligen/Saar

# INHALT

Vorwort	XI
JOHANNES HELMRATH, Nachruf auf Hermann Hallauer	XIII
WALTER ANDREAS EULER, Nachruf auf Klaus Reinhardt	XIX
THOMAS M. IZBICKI und WALTER ANDREAS EULER, Nachruf auf Paul E. Sigmund	XXIII

## HAUPTREFERATE

DAVID ALBERTSON, The Beauty of the Trinity: Achard of St. Victor as a Forgotten Precursor of Nicholas of Cusa	3
WERNER BEIERWALTES, IDEM ABSOLUTUM	21
HUBERT BENZ, Selbsttranszendenz des Geistes zum Einen in der cusanischen Philosophie	49
GIANLUCA CUOZZO, Die Figur P bei Nikolaus von Kues und Leonardo da Vinci	89
ALBERT DAHM, Jesus Christus – Inbegriff der <i>coincidentia oppositorum</i>	109
DONALD F. DUCLOW, Cusanus' Clock. Time and Eternity in <i>De visione Dei</i>	135
JOSÉ GONZÁLEZ RÍOS, Die Metaphysik der Sprache. Das Problem der Sprache bei Nikolaus von Kues	147
KARL-HERMANN KANDLER, Nikolaus von Kues und Bernhard von Waging über die Mystik	177
JEAN-MARIE NICOLLE, Les traductions des œuvres de Nicolas de Cues en français	187
MARÍA DEL CARMEN PAREDES-MARTÍN, Elements of Cusa's Concept of Wisdom	203

VIKI RANFF, »Dionysisches« in den <i>Sermones</i> des Nikolaus von Kues	221
CECILIA RUSCONI, Die Verwandlung der <i>Necessitas Complexionis</i> von Thierry von Chartres zu Nikolaus von Kues. Ein Versuch zur Systematisierung der <i>modi essendi</i> -Lehre	239

## SONDERBEITRÄGE

REINHOLD F. GLEI, Konkav und konvex	261
DAVIDE MONACO, Henology and Interfaith Dialogue in Nicholas of Cusa	287
BOGDANA PASKALEVA, Zur Geschichte des Begriffes <i>coniectura</i> bei Nikolaus Cusanus	305
VIKI RANFF, Bilder der Weisheit in den Predigten des Nikolaus von Kues	341

## BUCHBESPRECHUNGEN

<i>Acta Cusana</i> . Quellen zur Lebensgeschichte des Nikolaus von Kues, Band II Lieferung 1: 1452 April 1–1453 Mai 29, hg. von Hermann Hallauer und Erich Meuthen, ergänzt und zum Druck gebracht von Johannes Helmrath und Thomas Woelki, Hamburg 2012 (Walter Andreas Euler)	357
<i>Nicolai de Cusa scripta mathematica</i> . Edidit Menso Folkerts = Nicolai de Cusa opera omnia iussu et auctoritate Academiae litterarum Heidelbergensis ad codicum fidem edita. Volumen XX, Hamburg 2010 (Fritz Nagel)	360
MARCO BÖHLANDT, Verborgene Zahl – Verborgener Gott. Mathematik und Naturwissen im Denken des Nicolaus Cusanus (1401–1464) (Sudhoffs Archiv Beihefte 58), Stuttgart 2009 (Gregor Nickel)	363

- MARICA COSTIGLIOLO, Islam e Cristianesimo: mondi di differenze nel Medioevo. Il dialogo con l'Islam nell'opera di Nicola da Cusa, Genova 2012 (Tom Kerger) 366
- Nicholas of Cusa on the Self and Self-Consciousness, hg. von Walter A. Euler, Ylva Gustafsson und Iris Wikström, Åbo (Susan Gottlöber) 370
- Renovatio et unitas – Nikolaus von Kues als Reformier. Theorie und Praxis der *reformatio* im 15. Jahrhundert, hg. von Thomas Frank/Norbert Winkler (Berliner Mittelalter- und Frühneuezeitforschung 13), Göttingen 2012 (Stephan Grotz) 374
- ISABELLE MANDRELLA: Viva imago. Die praktische Philosophie des Nicolaus Cusanus (Buchreihe der Cusanus-Gesellschaft Band XIX), Münster 2012 (Norbert Herold) 378
- ERICH MEUTHEN, Nicholas of Cusa. A Sketch for a Biography. Translated from the seventh German edition with an introduction by David Crowner and Gerald Christianson, Washington, D. C. 2010 (Hans Gerhard Senger) 382
- Encyclopédie des mystiques rhénans, d'Eckhart à Nicolas de Cues et leur réception*, sous la direction de Marie-Anne Vanhier, Walter A. Euler, Klaus Reinhardt und Harald Schwaetzer, Paris 2011 (Jean-Marie Nicolle) 385
- CECILIA RUSCONI, El uso simbólico de las figuras matemáticas en la metafísica de Nicolás de Cusa (1401–1464), Buenos Aires 2012 (Mariano Álvarez-Gómez) 390
- CATALINA MARÍA CUBILLOS MUÑOZ, Los múltiples nombres del Dios innombrable. Una aproximación a la metafísica de Nicolás de Cusa desde la perspectiva de sus nombres divinos (Colección de pensamiento medieval y renacentista CXXI), Barañáin, Navarra 2013 (Felix Resch) 393

## REGISTER

Namenregister	399
Ortsregister	407
Stellenregister zu den Werken des Nikolaus von Kues	408
Handschriftenregister	411
Abkürzungs- und Siglenverzeichnis	413





## Vorwort

Der vorliegende Band 34 der Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft (=MFCG) enthält die Referate des vom Wissenschaftlichen Beirat der Cusanus-Gesellschaft in Freising vom 08. bis 11. November 2012 veranstalteten internationalen Forschungskolloquiums zu aktuellen Fragen der Cusanus-Forschung sowie weitere Beiträge und zahlreiche Rezensionen zu einschlägigen Neuerscheinungen. Allen Autorinnen und Autoren des Bandes sei herzlich für ihre Mitwirkung gedankt.

Die Drucklegung des Bandes hat sich um rund zwei Jahre im Vergleich zum sonst üblichen Turnus verzögert, weil unser Institut 2014 aus Anlass des 550. Todestages von Nikolaus von Kues ein umfangreiches Handbuch zu dessen Leben und Werk herausgegeben hat. Wir bitten die Autoren und Rezensenten um Verständnis für die bedauerliche Verschiebung des Erscheinungstermins.

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

Für seine überaus große Hilfe und Unterstützung bei der Drucklegung dieses Bandes sei Herrn Dr. Michael Trauth ganz herzlich gedankt – des Weiteren Frau Heidi Hein und Herrn Matthias Schneider M.A. Für die Unterstützung bei den redaktionellen Arbeiten danken wir Frau Dr. Christiane Bacher sowie Herrn Domonik Härter und vor allem Frau HD Dr. Viki Ranff, die den Band Korrektur gelesen haben.

Den Mitarbeitern des Paulinus Verlages, insbesondere Frau Adriana Walther, sei herzlich für die reibungslose und vertrauensvolle Zusammenarbeit bei der Drucklegung gedankt.

Trier, im Februar 2016

Walter Andreas Euler

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



## Hermann Hallauer (1926–2013)

Am 1. April 2013 starb nach langer Krankheit im 87. Lebensjahr Hermann Hallauer. Mit ihm verlor die Cusanus-Forschung einen ihrer ältesten, bedeutendsten und leidenschaftlichsten Vertreter. Hallauer gehörte zu den ersten Mitgliedern des Wissenschaftlichen Beirats der Cusanus-Gesellschaft, der ihm viel verdankt. Im Jubiläumsjahr 2001 wurde er zum Ehrenmitglied ernannt. Sein Name wird vor allem mit den ›Acta Cusana. Quellen zur Lebensgeschichte des Nikolaus von Kues‹ verbunden bleiben, die er gemeinsam mit seinem Freund Erich Meuthen fast fünfzig Jahre lang bearbeitete. Beide, und zusammen, wurden 2009 als erste Preisträger für ihr Lebenswerk mit dem neugestifteten Cusanus-Preis der Dr. Birgit Helander-Stiftung zur Förderung der Cusanus-Forschung geehrt.<sup>1</sup>

Hallauer wurde am 8. Juni 1926 in Wolsfeld bei Bitburg geboren und wuchs in einer katholischen Familie auf. Er besuchte das Gymnasium in Bitburg, dann das Siebengebirgsgymnasium in Bad Honnef, wo er das Abitur ablegte. Als Soldat wurde er kurz vor Ende des 2. Weltkriegs schwer verwundet. Das Nachdenken über Diktatur und Krieg, über das dadurch bewirkte Verderben, verließ ihn nie. Er gehörte damals zu jenen Heimkehrten, die, traumatisiert, um Orientierung und neue Aufgaben rangen. So studierte er von 1946–1948 klassische Philologie, Philosophie und Geschichte in Bonn, seit 1948 an der noch halb zerstörten Universität zu Köln. Dort kam er in den Kreis um den Theologen Josef Koch, den Gründer des Thomas-Instituts. Koch forschte über Cusanus, hatte den ›Briefwechsel des Nikolaus von Kues‹ als Forschungsprojekt von Breslau nach Köln mitgebracht. Über Koch, aber auch über den Mediävisten Gerhard Kallen, der an einer neuen Ausgabe der ›Concordantia catholica‹ arbeitete, rückte Hallauer also schon früh in den Bannkreis des Nikolaus von Kues. Dieser Bann wich sein Leben lang nicht mehr von ihm. 1951 wurde er von Koch mit einer Dissertation über den 1443 entstandenen Traktat ›Pentalogus‹ des Cusanusfreundes Enea Silvio Piccolomini/Pius II. († 1464) promoviert, das Fünfersgespräch über den Hof

---

1 Siehe JOHANNES HELMRATH, ›Concordantia Catholica‹. Laudatio auf Erich Meuthen, Hermann Hallauer und die Acta Cusana, in: Cusanus-Jahrbuch 2 (2010) 47–61.

und die Ziele der Politik für Kaiser Friedrich III.<sup>2</sup> Jahrzehntlang war Hallauers maschinenschriftliche Kölner Dissertation das einzig Profunde zu diesem wichtigen, aber wenig bekannten Text, der erst 2009 kritisch ediert wurde.

Von 1953–1990 übte Hallauer seinen Beruf als Lehrer für Latein, Geschichte und Philosophie im höheren Schuldienst aus, zuletzt als Studiendirektor am Heinrich-Hertz-Gymnasium in Bonn/Bad Godesberg. Und er war ein beliebter und begnadeter Lehrer. Seine gesamten Forschungen und Publikationen freilich sind neben seinem Beruf entstanden, sind ihm abgerungen, gleichsam in einer zweiten Existenz als völlig autonomer Privatgelehrter. Dies muss man wissen, um Hermann Hallauers Verdienste recht zu würdigen.

1954 lernte er den jungen Gelehrten Erich Meuthen in Bad Godesberg kennen, der ebenfalls über Josef Koch zu Cusanus ge- und verführt worden war. Es entstand eine ungewöhnlich enge Freundschaft, im Wissenschaftlichen wie im Privat-Familiären. Meuthen und Hallauer bildeten das Dioskurenpaar der Cusanusforschung. Kein Tag verging, an dem man nicht zumindest telephonisch ›cusanierte‹. Ihr gemeinsames Projekt wurden die ›Acta Cusana‹.<sup>3</sup> Schritt für Schritt hatte man von der Idee Abstand genommen, bloß einen ›Briefwechsel‹ des Nikolaus von Kues zu bringen. Der neue, in den frühen sechziger Jahren ausgereifte Plan hatte ganz andere, bis heute in der Forschung wohl singuläre Dimensionen. Nicht nur die von Cusanus verfassten oder veranlassten Texte, sondern alle Quellen, in denen er auch nur erwähnt wurde, sollten in einer neuen Form der Quellenpräsentation gewichtet, bearbeitet und publiziert werden. Ein solches Unternehmen, ›Quellen zur Lebensgeschichte des Nikolaus von Kues‹, ist freilich überhaupt nur möglich und sinnvoll, weil es über kaum einen Menschen des 15. Jahrhunderts, zumindest über keinen Deutschen, soviel Kenntnis und Quellenpräsenz gibt. Durch Auswahl und Gruppierung entsteht in den ›Acta Cusana‹ nichts Mecha-

---

2 HERMANN HALLAUER, Der Pentalogus des Aeneas Silvius Piccolomini, Phil. Diss. (masch.) Köln 1951.

3 Zur Konzeption: ERICH MEUTHEN, Die »Acta Cusana«. Gegenstand, Gestaltung und Ertrag einer Edition (SB der Heidelberger Akademie der Wiss. Philos.-histor. Kl., Jg. 1994 Bericht 5) (Cusanus-Studien X), Heidelberg 1994. Siehe auch ENNO BÜNZ, »Alltag und Gipfelpunkt des Schauens«. Zum Abschluß des ersten Bandes der ›Acta Cusana‹, in: Hessisches Jahrbuch für Landesgeschichte 55 (2005), 239–250.

ches, sondern es zeigt sich, in wie hohem Maße die Editoren hier als Gestalter, geradezu als Konstruktoren von Geschichte tätig sind, und das heißt: mit allerhöchster Verantwortung. Die Konfiguration der Acta, eines künstlichen Mosaiks aus diachron gruppierten und kommentierten Texten und Textauszügen, die es vorher so nicht gab, die also nicht bloß ›abdruckt‹, wird künftig nicht nur das Bild des Cusanus prägen, sondern dank der vielen hier auftauchenden Sachkontexte bis zu einem gewissen Maße auch das Bild der Kirchengeschichte des 15. Jahrhunderts mitbestimmen. Der große Plan wurde von der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, die bereits die ›Opera omnia‹ herausgab, gefördert, wobei besonders Hans Georg Gadamer als Doyen fungiert hatte. Wiederum, wie schon bei den ›Opera‹, übernahm der Verlag Felix Meiner die Herausgabe – und er tut es auch heute noch.

Die Aufteilung des Materials in Bände sah vor, dass Meuthen Band I (bis 1452), also vor allem die Zeit des Basler Konzils und der großen Legationsreise 1451/52, Hallauer aber den zweiten mittleren Band übernahm, der die Brixener Jahre des Nikolaus von Kues als Bischof umfasste (bis 1460), während Meuthen wiederum den abschließenden dritten Band mit den römischen Jahren (bis 1464) bearbeiten wollte. Band I liegt in vier Teilbänden vor. Für Band II bereitete Hallauer den umfangreichen ersten Faszikel vor, ehe ihm – wie zuvor schon Meuthen – schwere Krankheit die Arbeit unmöglich machte. Der Faszikel erschien, von der neuen Berliner Forschungsstelle zum Druck gebracht, noch zu seinen Lebzeiten.<sup>4</sup> Dies freute ihn sehr.

Als Meuthen und Hallauer mit den ›Acta‹ begannen, war freilich viel ›Material‹ allererst zu eruieren. Und das bedeutet: Reisen. Bereits Koch, dann Hallauer und Meuthen selbst, hatten schon als junge Forscher die europäischen Archive auf der Suche nach Cusana bereist. Dies ging die nächsten Jahrzehnte weiter. Der regionale Schwerpunkt, des Cusanus Brixener Jahre, machten nun deren Bearbeiter Hermann Hallauer zum eminenten Kenner (und Liebhaber) Südtirols, seiner Landschaft, seiner Geschichte, bis hinein in die zahllosen Toponyme, die in den Lehnurkunden des Brixener Bischofs auftauchen. Hier verbindet sich Mikroforschung

---

4 *Acta Cusana*. Quellen zur Lebensgeschichte des Nikolaus von Kues, Bd. II,1: 1452–1453, hg. von Hermann Hallauer und Erich Meuthen Ergänzt und zum Druck gebracht von Johannes Helmuth und Thomas Woelki Hamburg 2012 (450 S.).

mit dem großen Allgemeinen. Von den vielen Archiven und Bibliotheken, die Hallauer in seinem Leben besucht hat, waren daher diejenigen von Brixen, Bozen und Innsbruck seine Hochburgen, geradezu Lebensräume, die er, wie auch die entlegensten Tiroler Pfarrarchive, oft genug in seinen Urlauben aufsuchte, stets nachsichtig begleitet von seiner Frau Anne. Auf diesen Reisen zeigte sich Hallauers ungewöhnliche Sensibilität für das Suchen und Finden neuer Quellen, hier: neuer Cusana, ein Talent, von dem der frappede Meuthen einmal sagte, sein Freund müsse eine »ihm eingeborene Wünschelrute besitzen«.<sup>5</sup> Es gehört zum Historiker, dass er finden, dass er sammeln, dass er ›collector‹ sein muss, ehe er überhaupt empirisch arbeiten kann. So baute Hallauer nach und nach das wohl größte Cusanus-Archiv der Welt auf, zumindest das größte private; es besteht aus tausenden Kopien, Filmen, Zettelkästen, Karteien, Transkriptionen. Hallauer hütete es in seiner Godesberger Wohnung. Ohne seine Funde und Vorarbeiten sind die *Acta Cusana* nicht denkbar. Die Cusanus-Forschungsstelle an der Humboldt-Universität Berlin ist glücklich, nach Hermann Hallauers Willen über dieses Archiv und die dazugehörige Handbibliothek nun verfügen zu dürfen und auf seiner Basis die *Acta Cusana* im Geist ihrer Begründer als Langzeitprojekt weiterzuführen. Freilich: Ein solches Maß an Kennerschaft und Identifikation mit dem Gegenstand, wie es sich Hallauer und Meuthen in sechzig Jahren Forscherleben mit und über Cusanus erwarben, ist für die nachfolgende Generation unerreichbar.

Grundlegend sind Hallauers Funde und alle – in den MFCG veröffentlichten – Beschreibungen von Handschriften der Kueser Hospitalbibliothek, die, im 18. Jahrhundert verkauft, nun in anderen Bibliotheken, vor allem in Brüssel und London liegen. Es folgten über die Jahre hinweg weit über 20 exquisite und profunde Spezialstudien, meist über den Cusanus der Brixener Jahre, vielfach wiederum zuerst in den MFCG publiziert. Den intensiven Beitrag *Bruneck 1460, der Bischof scheitert an der weltlichen Macht* veröffentlichte er zuerst 1994 in der Festschrift für Erich Meuthen.<sup>6</sup> Andere Arbeiten behandeln die sogenannte Schlacht am

---

5 ERICH MEUTHEN, Hermann Hallauer, in: *Litterae Cusanae* 1, 2 (2001) 86–88, hier 88.

6 HERMANN HALLAUER, *Bruneck 1460, der Bischof scheitert an der weltlichen Macht*, in: *Studien zum 15. Jahrhundert. Festschrift für Erich Meuthen zum 65. Geburtstag*, hg. von Johannes Helmrath und Heribert Müller in Zusammenarbeit mit Helmut Wolff, München 1994, Bd. 1, 381–412.

Enneberg, die bischöflichen Visitationen, die Reformstatuten des Cusanus für die Waldschwestern und Klarissen, seine Verhandlungen mit den Böhmen, das Mainzer Provinzialkonzil von 1451, seine Verbindungen zur »Anima-Bruderschaft« in Rom und vieles mehr. Hier machte er auch manches zentrale Stück aus dem Material der Acta Cusana vorab bekannt. Der Teil und das Ganze, die Zusammenhänge kleinster Details mit der großen Politik, mit den Denkräumen des Philosophen und Predigers, den Problemen der Kirchenreform, der Kampf des kleinen geistlichen Fürstentums Brixen mit dem mächtigen Herzogtum Tirol um die Landesherrschaft, dies fesselte den Historiker Hallauer. Ein schöner, von Erich Meuthen und Josef Gelmi 2002 herausgegebener Sammelband vereinigt das Vermächtnis seiner wichtigsten Aufsätze.<sup>7</sup>

In seinen Forschungen verband Hallauer höchste Genauigkeit und methodische Souveränität mit einem ungewöhnlichen Maß an Empathie mit seinem Gegenstand, mit seinem »Helden« Nikolaus von Kues. Die schon genannte Katastrophe von Bruneck 1460 darf als Hauptereignis für ein solches Mitleiden gelten, als der Brixener Bischof von Herzog Sigismund von Tirol erpreßt und gefangen genommen wurde. Man spürt, dass dieser Akt, dem schon die Zeitgenossen Züge eines Martyriums verliehen, den Forscher noch 400 Jahre später mental mitnahm und ihn um faire Beurteilung der Akteure ringen ließ.

Hallauer war ein hochbegabter Fotograf, was er auf seinen vielen Weltreisen unter Beweis stellte. Seine Briefe enthielten stets das Bild eines Cusanums, sei es ein Autograph, ein Siegel, ein Porträt, immer fotografiert vom Verfasser selbst. Wer das Glück hatte, ihm zu begegnen, erlebte einen bescheidenen Menschen von seelischer Wärme und freundlicher Nachdenklichkeit, der das Leben liebte.

Die internationale Cusanusforschung bewahrt ihm ein ehrendes Andenken.

Johannes Helmrath

Herausgeber der Acta Cusana

Mitglied des Wissenschaftlichen Beirats der Cusanus-Gesellschaft

---

<sup>7</sup> HERMANN HALLAUER, Nikolaus von Kues Bischof von Brixen 1450–1464. Gesammelte Aufsätze, hg. von Erich Meuthen und Josef Gelmi unter Mitarbeit von Alfred Kaiser (Veröffentlichungen der Hofburg Brixen 1), Brixen 2002.



## Klaus Reinhardt (1935–2014)

Klaus Reinhardt wurde am 19. Mai 1935 in Haslach im Kinzigtal (Baden) geboren. Nach dem Abitur studierte er Katholische Theologie und Philosophie an den Universitäten Freiburg i.Br. und München. 1958 wurde er in Freiburg i.Br. zum Priester geweiht. Nach zweijähriger Kaplanszeit wurde er zum Promotionsstudium freigestellt. 1963 erfolgte die Promotion zum Dr. theol. an der Universität Freiburg i.Br. Die Doktordissertation befasst sich mit dem Verständnis von Kontingenzen, Präscienz und Prädestination bei dem iberischen Jesuiten Pedro Luis (1538–1602).

Sein Doktorvater war Friedrich Stegmüller, ein Schüler des großen Mediävisten Martin Grabmann. Stegmüller hat Reinhardts Lebensweg in mehrfacher Hinsicht geprägt. Zum einen war Stegmüller ein exzellenter Kenner der spanischen und portugiesischen Theologiegeschichte (er verfasste grundlegende Monographien zu diesem Gebiet, vor allem zur Geschichte des Molinismus, in die auch Pedro Luis gehört), der Reinhardts lebenslange Verbundenheit mit der iberischen Theologie und Kultur begründet hat. Zum anderen war Stegmüller ein Wissenschaftsorganisator ersten Ranges, der mit schier übermenschlicher Energie und Schaffenskraft große Forschungsvorhaben wie die Erstellung der Repertorien zu den Sentenzenkommentaren und zu den mittelalterlichen Bibelkommentaren und Projekte wie die Edition der lateinischen Werke von Raimundus Lullus durchzuführen vermochte. Bei Stegmüller hat Reinhardt das Handwerkszeug des Mediävisten von Grund auf gelernt.

Zwischen 1963 und 1969 war Klaus Reinhardt Assistent an Stegmüllers Lehrstuhl für Dogmatik an der Theologischen Fakultät der Universität Freiburg. 1968 erfolgte die Habilitation für das Fach Dogmatik und Dogmengeschichte an der Universität Freiburg mit einer Arbeit zum dogmatischen Schriftgebrauch in der katholischen und protestantischen Christologie von der Aufklärung bis zur Gegenwart. Zum 1. April 1969 wurde er zum Ordinarius für Dogmatik und Dogmengeschichte an der Theologischen Fakultät Trier ernannt. Die Emeritierung erfolgte am 1. Oktober 2003.

Im Auftreten bescheiden und zurückhaltend, war Reinhardt zugleich ein unermüdlicher Forscher, der sein Leben ganz der Wissenschaft widmete.

Trotz verschiedener Krankheiten und Gebrechen, die ihn in den letzten Jahren zunehmend belastet haben, blieb er bis zu seinem Lebensende produktiv. Seine Liebe galt zunächst der iberischen Theologiegeschichte und der Geschichte der Bibelinterpretation. Zu diesen beiden, sich in seinen Arbeiten oft überlappenden Themenkomplexen hat Reinhardt bedeutende Monographien, Editionen und eine Vielzahl von Artikeln verfasst, viele davon in spanischer Sprache. Als sein Lehrer Stegmüller aufgrund eines Schlaganfalls im Jahr 1968 nicht mehr arbeitsfähig war, übernahm Reinhardt die Vollendung des *Repertorium Biblicum Medii Aevi* und betreute die Publikation der Bände VIII–XI. In Würdigung seiner Verdienste um die iberische Theologiegeschichte wurde Klaus Reinhardt zum Ehrenmitglied der Portugiesischen Akademie der Geschichte und zum korrespondierenden Mitglied der Königlichen Akademie von Toledo berufen.

Ab Mitte der 1980er Jahre wandte er sich verstärkt dem Werk des Nikolaus von Kues zu. Rudolf Haubst, der Gründungsdirektor des Instituts für Cusanus-Forschung, ermutigte ihn mit Blick auf die Zukunft des Instituts ausdrücklich dazu, sich in diesem Bereich zu engagieren. Beim Symposium über die Schrift *De visione Dei* im Jahr 1986 hat Reinhardt erstmals einen Vortrag gehalten.<sup>1</sup> 1990 wurde er in den Wissenschaftlichen Beirat der Cusanus-Gesellschaft aufgenommen. Außerdem unterstützte er Haubst in dessen letzten Lebensjahren bei der Durchführung der Kolloquien des Cusanus-Instituts.

Nach dem Tode von Haubst im Sommer 1992 übernahm Reinhardt zusammen mit dem Philosophen Klaus Kremer am 15. April 1993 die Leitung des Instituts. Reinhardt und Kremer schlossen die empfindliche, die Existenz des Instituts gefährdende Lücke, die durch den Tod des langjährigen Gründungsdirektors entstanden war. Sie führten die zentralen Projekte weiter, aber öffneten sich zugleich für neue Ideen und Initiativen. Zwischen dem 1. Juli 2000 und dem 31. März 2007 war Reinhardt alleiniger Direktor des Instituts. Die Bände 21–24, 26–28 sowie 30–31 der *Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft* wurden von ihm zusammen mit Klaus Kremer herausgegeben.

---

1 Der Vortrag ist unter dem Titel »Christus, die ›absolute Mitte‹, als der Mittler zur Gotteskindschaft« in MFCG 18 (1989) 196–226, gedruckt.

Reinhardt leitete zudem zwischen 1993 und 2004 die Trierer Arbeitsstelle der Heidelberger Akademie der Wissenschaften für die textkritische Edition der Predigten des Nikolaus von Kues. Die Vollendung dieses umfangreichen Editionsprojektes wäre ohne seinen großen Einsatz nicht möglich gewesen. Als Reinhardt die Leitung der Arbeitsstelle übernahm, war der größte Teil der Predigten noch nicht ediert. Er arbeitete selbst aktiv an der Edition mit<sup>2</sup> und begleitete die Arbeit der rasch anwachsenden Editorenequipe. Nach Abschluss der Predigtedition war Reinhardt einer der Initiatoren des Projektes einer vollständigen deutschen Übersetzung des cusanischen Predigtwerkes. An den beiden bisher erschienenen Bänden<sup>3</sup> war er maßgeblich beteiligt, für den nächsten zur Publikation anstehenden Band hat er noch wenige Wochen vor seinem Tod einen ganzen Faszikel übersetzt.

Als Direktor des Cusanus-Instituts engagierte sich Reinhardt in vielfältiger Weise. Es würde zu weit führen, seine diesbezüglichen Verdienste im Detail aufzuführen. Nur Weniges sei genannt: Die Kooperation mit der *Equipe de recherche sur les mystiques rhénans* unter der Leitung von Marie-Anne Vannier an der Universität Metz lag ihm sehr am Herzen. Am von Frau Vannier initiierten französisch-deutschen Projekt *Encyclopédie des mystique rhénans: D'Eckhart à Nicolas de Cues et leur réception*<sup>4</sup> hat Klaus Reinhardt intensiv mitgearbeitet. Dass er sich für die Verbindung des Instituts mit dem iberischen Raum und mit Lateinamerika einsetzte, versteht sich angesichts seiner persönlichen Neigung zu diesem Kulturkreis fast von selbst. Vor allem zur argentinischen Cusanus-Forschung knüpfte er enge Bande. Er interessierte sich aber auch für die osteuropäische Forschung, insbesondere die mediävistischen Zentren in Lublin und St. Petersburg. Zahlreiche Nachwuchswissenschaftlerinnen und -wissenschaftler aus dem In- und Ausland wurden von ihm unterstützt und selbstlos gefördert.

---

2 Der Faszikel XIX/1: Sermones CCIV–CCXVI wurde von Reinhardt und mir ediert (Hamburg 1996).

3 NIKOLAUS VON KUES, Predigten in deutscher Übersetzung, Band 3: Sermones CXXII–CCIII, hrsg. am Institut für Cusanus-Forschung von Walter Andreas Euler, Klaus Reinhardt und Harald Schwaetzer, Münster 2007; Band 2: Sermones XXVII–CXXI, hg. am Institut für Cusanus-Forschung von Walter Andreas Euler, Viki Ranff, Klaus Reinhardt und Harald Schwaetzer, Münster 2013.

4 Marie-Anne Vannier, *Encyclopédie des mystique rhénans: D'Eckhart à Nicolas de Cues et leur réception*, Paris 2011.

Der Satoshi Oide-Stiftung zur Förderung des Cusanus-Instituts galt Reinhardts besonderes Augenmerk. Diese Stiftung beruht auf einer großzügigen Schenkung des japanischen Cusanus-Forschers Satoshi Oide. Bis zu seinem Tod leitete Reinhardt die Stiftung, die heute eigentlich »Klaus Reinhardt und Satoshi Oide-Stiftung« heißen müsste, da seine kontinuierlichen Zuwendungen an die Stiftung eine Summe erreicht haben, die diejenige der Dotation von Prof. Oide übersteigt.

Prof. Reinhardts eigene Arbeiten zu Cusanus befassen sich insbesondere mit theologischen Fragen. Der cusanischen Christologie und dessen Umgang mit der Heiligen Schrift hat er tiefdringende Analysen gewidmet.<sup>5</sup> Aufgrund seiner profunden Kenntnis der gesamten Theologiegeschichte gelang es ihm, das Besondere der cusanischen Theologie ebenso zu sehen wie dessen Verbindung mit der Tradition. In den MFCG veröffentlichte Reinhardt auch zwei Beiträge zur Handschriftenforschung, u. a. berichtete er über einen bedeutenden Handschriftenfund in der Kapitelsbibliothek von Toledo.<sup>6</sup>

Mit dem Tod von Klaus Reinhardt verliert die theologische Mediävistik im Allgemeinen und die Cusanus-Forschung im Besonderen einen international hoch anerkannten Forscher. Wir nehmen Abschied von einem liebenswürdigen, ungewöhnlich hilfsbereiten Menschen, dem es bei seiner Arbeit nicht um Karriere und Prestige ging, sondern allein um die Sache der Wissenschaft.

Walter Andreas Euler

Direktor des Institutes für Cusanus-Forschung an der  
Universität und der Theologischen Fakultät Trier

Vorsitzender des Wissenschaftlichen Beirats der Cusanus-Gesellschaft

---

5 In den MFCG sind dazu zwei grundlegende Abhandlungen von REINHARDT erschienen: Nikolaus von Kues in der Geschichte der mittelalterlichen Biblexegese, in: MFCG 27 (2001) 31–63; Jesus Christus – Herz der cusanischen Theologie, in: MFCG 28 (2003) 165–187.

6 KLAUS REINHARDT, Eine bisher unbekannte Handschrift mit Werken des Nikolaus von Kues in der Kapitelsbibliothek von Toledo (mit Transkription der Vorform von *De mathematica perfectione*), in: MFCG 17 (1986) 96–141. – DERS., Cusana im Codex 11 des Kapitelsarchivs der Kathedrale von Barcelona: *De concordantia catholica* und *De auctoritate praesidendi*, in: MFCG 19 (1991) 100–116.

## Paul E. Sigmund

Paul E. Sigmund, retired professor of politics at Princeton University, died on April 27, 2014 at the University Medical Center of Princeton at age 85. Sigmund was best known in Cusanus circles for his work on Nicholas of Cusa's political thought. His monograph *Nicholas of Cusa and Medieval Political Thought* was published by the Harvard University Press in 1963. Sigmund's translation of *De concordantia catholica, The Catholic Concordance*, appeared in the series Cambridge Texts in the History of Political Thought in 1991. In addition, he served on the Advisory Board of the American Cusanus Society and the Wissenschaftlicher Beirat der Cusanus-Gesellschaft. Sigmund focused otherwise on political theory, the history of political thought and comparative politics, publishing extensively on Latin American politics, including Liberation Theology.

Sigmund earned his bachelor's degree from Georgetown University in 1950, and he received his PhD at Harvard University in 1959. He taught at Harvard for four years before moving to Princeton in 1963. At Princeton Sigmund was a founder of the university's Program in Latin American Studies, which he directed for seven years. Among his awards were fellowships at the Woodrow Wilson Center for Scholars and the Institute for Advanced Study. Sigmund also received fellowships from the National Endowment for the Humanities and the Harry Frank Guggenheim Foundation. In addition, Sigmund served on the boards of Georgetown University and the Carnegie Council on Ethics and International Affairs, and he was an active member of the Council on Foreign Relations. Sigmund was the first American academic to receive the Bernardo O'Higgins Order of Merit, awarded by the government of Chile for outstanding achievements, in 2001.

Paul Sigmund's wife, Barbara Boggs Sigmund, who served as mayor of the borough of Princeton, died of cancer in 1990. He was survived by his three sons Stephen, David, and Paul IV. and four grandchildren.

Thomas M. Izbicki, Rutgers University

Herr Professor Sigmund wurde am 2. Januar 1965 in den Wissenschaftlichen Beirat der Cusanus-Gesellschaft gewählt. Solange es seine Gesundheit zuließ, hat er sich mehrfach an den Symposien des Beirats beteiligt und fünf Aufsätze in den MFCG veröffentlicht.<sup>1</sup>

Walter Andreas Euler, Trier

---

<sup>1</sup> PAUL SIGMUND, Konzilsidee und Kollegialität nach Cusanus, in: MFCG 5 (1965) 86–97; Das Fortleben des Nikolaus von Kues in der Geschichte des politischen Denkens, in: MFCG 7 (1969) 120–128; Das Verhältnis von Papst und Bischöfen nach Cusanus und sein Postulat eines »ständigen kleinen Konzils«, in: MFCG 21 (1994) 211–230; Konsens, Repräsentation und die Herrschaft der Mehrheit bei Marsilius und Cusanus, in: MFCG 24 (1998) 195–204; Vom mittelalterlichen zum modernen Verfassungsdenken: Kontinuität oder Wandel? Nikolaus von Kues, George Lawson und John Locke, in: MFCG 28 (2003) 233–248.

# HAUPTREFERATE



The Beauty of the Trinity:  
Achard of St. Victor as a Forgotten Precursor of  
Nicholas of Cusa

Von David Albertson, Los Angeles

1 A new approach to the question of precursors

In the last century, readers of Nicholas of Cusa often hailed the German cardinal as the prophetic *Vorläufer*, forerunner or precursor, of the modern worldview. His cosmology seemed to anticipate Copernicus, his epistemology seemed to anticipate Descartes or Kant, and his interest in mathematics seemed to anticipate Leibniz.<sup>1</sup> Today we are more likely to describe Cusan philosophy with greater sobriety as the fruition of movements in late medieval theology and Renaissance Platonism. At most the cardinal's epochal position, as in Hans Blumenberg's well-known account, falls just short of modernity or perhaps stands in its doorway, like a philosophical Moses gazing on the seventeenth century but not admitted entry.<sup>2</sup> This historiographical shift was encouraged by a deeper appreciation of the multilayered influence of ancient and medieval authors studied and in several cases carefully annotated by Cusanus. The *Quel-*

---

1 Cf. e.g. ROBERT ZIMMERMANN, Der Cardinal Nicolaus Cusanus als Vorläufer Leibnizens, in: Sitzungsberichte der philosophisch-historischen Klasse der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften 8, Vienna 1852, 306–328; RICHARD FALCKENBERG, Grundzüge der Philosophie des Nicolaus Cusanus mit besonderer Berücksichtigung der Lehre vom Erkennen, Breslau 1880; DERS., Geschichte der neueren Philosophie von Nikolaus von Kues bis zur Gegenwart, Leipzig 1905; ERNST CASSIRER, Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance, Leipzig 1927; HEINRICH ROMBACH, Substanz, System, Struktur. Die Ontologie des Funktionalismus und der philosophische Hintergrund der modernen Wissenschaft, München 1965. See further JASPER HOPKINS, Nicholas of Cusa (1401–1464): First Modern Philosopher? in: *Midwest Studies in Philosophy* 26 (2002) 13–29; and especially HANS GERHARD SENGER, *Wie modern ist Cusanus? Zur Fragilität der Modernitätsthese* (Trierer Cusanus Lecture 17), Trier 2012.

2 See HANS BLUMENBERG, *Die Legitimität der Neuzeit*, Frankfurt a.M. 1966; ELIZABETH BRIENT, *The Immanence of the Infinite. Hans Blumenberg and the Threshold to Modernity*, Washington, DC 2002.

*lenforschung* associated with the Heidelberg edition demonstrated the centrality of Proclus and Dionysius, John Scotus Eriugena and Meister Eckhart, Thierry of Chartres and Ramon Llull.

But if Nicholas of Cusa benefited from so many august ancient and medieval influences, then we should not only move beyond the project of defining the cardinal's precise liminal position between the Middle Ages and modernity. We should also turn our assumption about the novelty of the Cusan philosophy on its head. Rather than present Cusanus as precursor of modernity, we ought to seek premodern precursors of Cusanus. By this I mean thinkers before the fifteenth century who represent partial but authentic apprehensions of the peculiar fabric of past theologies that Cusanus wove together.

This is a challenging task, not only because of the novelty of some Cusan formulae. Many of the cardinal's Platonist sources are reiterated in a kind of double or triple layering in his works, iterations that can obscure their particular contributions. For example, the henology of Proclus is repeated in Dionysius, and that of Dionysius again in Meister Eckhart. Each has a slightly different color, but Nicholas blends all three together. Eckhart could be viewed as a partial precursor of Cusan philosophy, since he already combines an Augustinian Trinitarian theology with the theophanic philosophies of Dionysius and Proclus. Another example might be Heimeric de Campo, who passed down to Cusanus, so to speak, a pre-combined mixture of Lullian philosophy, the Dionysianism of Albertus Magnus, and a deep interest in the quadrivium and particularly geometrical figures.<sup>3</sup> Another well-known Platonist source is the twelfth-century Parisian master, Thierry of Chartres.<sup>4</sup> Through still-

---

3 See FLORIAN HAMANN, *Das Siegel der Ewigkeit. Universalwissenschaft und Konziliarismus bei Heymericus de Campo* (Buchreihe der Cusanus-Gesellschaft 16), Münster 2006.

4 See *inter alia* THOMAS P. MCTIGHE, Thierry of Chartres and Nicholas of Cusa's Epistemology, in: *Proceedings of the PMR Conference: Annual Publications of the Patristic, Medieval, and Renaissance Conference*, Vol. 5, Villanova 1980, 159–176; WERNER BEIERWALTES, *Einheit und Gleichheit. Eine Fragestellung im Platonismus von Chartres und ihre Rezeption durch Nicolaus Cusanus*, in: *Denken des Einen. Studien zur neuplatonischen Philosophie und ihrer Wirkungsgeschichte*, hg. von DERS., Frankfurt a.M. 1985, 368–84; JEAN-MICHEL COUNET, *Mathématiques et Dialectique chez Nicolas de Cuse* (Etudes de philosophie médiévale 80), Paris 2000; BERNARD MCGINN, *Unitrinum Seu Triunnum: Nicholas of Cusa's Trinitarian Mysticism*, in: *Mystics. Presence and Aporia*, ed. by Michael Kessler and Christian Sheppard (Religion and Postmodernism),

mysterious channels Thierry transmitted an innovative Neopythagorean vocabulary to Nicholas of Cusa that profoundly shaped the very architecture of his thought. What would Cusan philosophy be without *complicatio* and *explicatio*, the triad of *unitas*, *aequalitas* and *conexio*, the four modes of being, the divine Word as *aequalitas essendi*, or God as *forma formarum*? Thierry's motto in his Genesis commentary could stand as an epigram for many of Cusanus's works: »the proofs of arithmetic, music, geometry and astronomy [...] lead humankind to the knowledge of the Creator.«<sup>5</sup>

Certainly Thierry is an essential Cusan source, but his *Wirkungsgeschichte* has some unusual features that complicate our attempts to measure his full significance. First of all, Thierry drew upon the same collection of late antique Platonist sources common to many other humanists in the first half of the twelfth century. Whatever is unique to Thierry's theology derives from his own sheer inventiveness as an interpreter, not from passing along a rare treasure, as when Heimeric passed along Lull to the younger Nicholas.<sup>6</sup> At the same time, Thierry's philosophy did not enjoy much of a legacy outside of its repetition by Cusanus, unlike the cases of Proclus or Dionysius, which despite Nicholas's preëminence in the fifteenth century as an interpreter of their works, were already known to the German Dominicans for nearly two centuries before him.

Thierry of Chartres's influence at Paris and Chartres may have been felt by students like Clarembald of Arras, Bernardus Silvestris or Hermann of Carinthia. It was noted at arm's length by John of Salisbury, Alan of Lille and Richard of St. Victor. But largely speaking, Thierry's influence trickled away beginning already in the decade after his death in 1157.<sup>7</sup> The

---

Chicago, Ill. 2003, 90–117; CECILIA RUSCONI, Cusanus und Thierry von Chartres. Die Einteilung der spekulativen Wissenschaften und der Begriff *forma essendi* in »De possess« und im Kommentar »Librum hunc«, in: Das Europäische Erbe im Denken des Nikolaus von Kues. Geistesgeschichte als Geistesgegenwart, hg. von Harald Schwaetzer und Kirstin Zeyer, Münster 2008, 285–302.

5 THIERRY OF CHARTRES, *Tractatus de sex dierum operibus*, n. 30, in: Commentaries on Boethius by Thierry of Chartres and his School, ed. Nikolaus M. Häring (Studies and texts. Pontifical Institute of Mediaeval Studies 20), Toronto 1971, 568.

6 See GILLIAN R. EVANS, Thierry of Chartres and the Unity of Boethius' Thought, in: *Studia Patristica* 17 (1983), 440–445; PETER DRONKE, Thierry of Chartres, in: A History of Twelfth-Century Western Philosophy, ed. IDEM, Cambridge 1988, 368–370.

7 See DAVID ALBERTSON, Achard of St. Victor (d. 1171) and the Eclipse of the Arithmetic Model of the Trinity, in: *Traditio* 67 (2012), 101–144. Some passages below regarding Achard have been adapted from this article.

consolidation of early scholasticism with Peter Lombard, the episcopal condemnations of 1210, and the imminent rediscovery of Aristotle's natural philosophy all quickly rendered Thierry's extreme Platonism obsolete. Thereafter, or so it has seemed, Thierry's theological innovations were forgotten until the great wave of *De docta ignorantia* crashed ashore in 1440. The Cusan writings are often viewed as the only historical site where Thierry's ideas were preserved and developed. As Édouard Jeuneau once wrote, »if Nicholas of Cusa's *De docta ignorantia* effectively prolonged the effort of the Chartrian masters, who could dare to think that Thierry of Chartres had labored in vain?«<sup>8</sup>

Over the last few decades, however, French historians have uncovered a neglected reception of Thierry's thought within the twelfth century: the work of Achard of St. Victor, and in particular Achard's marvelous treatise *De unitate Dei et pluralitate creaturarum*. Achard was abbot of St. Victor in the generation after Hugh's death in 1141, and was thus a contemporary of Thierry of Chartres. Achard was born in England and then studied in Paris. He became abbot of St. Victor in 1155, was named bishop of Avranches in 1161, and died in 1171. Fifteen sermons and three letters survive, as well as two major treatises. He also wrote several lengthy *quaestiones* that have not yet been discovered. Achard's sermons are classically Victorine in their imaginative, complex scriptural meditations. The shorter, anthropological treatise, *De discretione animae, spiritus et mentis*, repeats ideas associated with Gilbert of Poitiers.<sup>9</sup>

Yet the longer treatise, *De unitate Dei et pluralitate creaturarum* (or simply *De unitate*), bears all the signs of Thierry of Chartres's influence.<sup>10</sup> It seems probable that like Clarembald of Arras, Achard studied

8 ÉDOUARD JEAUNEAU, *Mathématiques et Trinité chez Thierry de Chartres*, in: *Die Metaphysik im Mittelalter. Ihr Ursprung und ihre Bedeutung. Vorträge des II. Internationalen Kongresses für mittelalterliche Philosophie*, hg. von Paul Wilpert (*Miscellanea Mediaevalia* 2), Berlin 1963, 295.

9 On Achard's life and works, see JEAN CHÂTILLON, *Théologie, spiritualité et métaphysique dans l'œuvre oratoire d'Achard de Saint Victor: Etudes d'histoire doctrinale précédées d'un essai sur la vie et l'œuvre d'Achard* (*Études de philosophie médiévale* 58), Paris 1969; ACHARD OF SAINT VICTOR, *Works*, transl. and introd. by Hugh Feiss (*Cistercian Studies Series* 165), Kalamazoo, Mich. 2001.

10 Strictly speaking, the two parts of the treatise have different names: *De unitate et Trinitate* (Treatise I) and *De unitate et pluralitate creaturarum* (the partially preserved Treatise II). See JEAN CHÂTILLON, *Théologie* (cf. note 9) 121. For this reason I will refer to the work as *De unitate* for short. I use Feiss's translations of *De unitate* and the sermons, noting modifications when necessary.

both with Thierry and with Hugh in the late 1130s and early 1140s. Given that his responsibilities as abbot began in 1155, this would mean that he most likely finished his *De unitate* around the year 1150. This would match the arc of Thierry's teaching career, who was made chancellor at Chartres in 1141 and retired to a Cistercian house in 1155. Furthermore, Richard of St. Victor knew Achard's *De unitate* when he wrote his letter *De tribus appropriatis*, and the terminus a quo of that letter is 1160–1162.<sup>11</sup> Achard's *De unitate* was mentioned by John of Cornwall in the late twelfth century and then by John Leland in the early sixteenth, but then was considered lost to history. In 1944, André Combes identified long extracts in Jean de Ripa, but thought they belonged to Anselm of Canterbury. But ten years later Marie-Thérèse d'Alverny discovered a manuscript of *De unitate* at St. Anthony's monastery in Padua and published a few extracts to prove its authenticity. Finally in 1987, Emmanuel Martineau transcribed the entire manuscript and made a French translation.<sup>12</sup>

The version of Achard's treatise that survives contains two books, although the second half of Book II is lost. When one reads it from start to finish, the sheer originality of his vision shines through. Jean Châtillon and others have hailed it as one of the most audacious and penetrating philosophical works of the mid-twelfth century.<sup>13</sup> In *De unitate* Achard

---

11 RICHARD DE SAINT-VICTOR, *Opusculs théologiques, texte critique avec introduction, notes et tables* par Jean Ribailier (Textes philosophiques du moyen âge 15), Paris 1967, 177–178.

12 See ANDRÉ COMBES, *Un inédit de saint Anselme? Le traité De unitate divinae essentiae et pluralitate creaturarum* d'après Jean de Ripa (Études de philosophie médiévale 34), Paris 1944; MARIE-THÉRÈSE D'ALVERNY, *Achard de Saint-Victor, De Trinitate – De unitate et pluralitate creaturarum*, in: *Recherches de théologie ancienne et médiévale* 21 (1954) 299–306; ACHARD DE SAINT-VICTOR, *L'Unité de Dieu et la pluralité de créatures, texte latin inédit du manuscrit de Padoue (Antoniana, Scaff. V 89) établi, traduit et présenté par Emmanuel Martineau suivi de la traduction française du traité achardien 'Du discernement entre âme, spiritus et mens', Saint-Lambert des Bois 1987.*

13 »Une telle démarche était très audacieuse, parce qu'elle s'accordait mal avec l'orthodoxie de l'époque. À l'époque où la tendance générale de la théologie essayait de prouver l'unité et la simplicité en Dieu, – n'oublions pas les difficultés encourues par Abélard et Gilbert de la Porrée –, Achard a voulu montrer qu'il y a non seulement une pluralité en Dieu, mais en plus que cette pluralité est la vraie pluralité et qu'elle est le fondement de la pluralité des créatures.« MOHAMMAD ILKHANI, *La philosophie de la création chez Achard de Saint-Victor* (Collection »Ousia« 38), Brussels 1999, 107. Cf. JEAN CHÂTILLON, *Théologie* (cf. note 9) 277.

tries to demonstrate by reason alone – but also out of wonder before infinite beauty – the paradox of a plurality within God. He then proceeds to contemplate this divine plurality first as Trinity and then as the ground of difference in the created universe. Some have compared *De unitate* to Anselm's *Proslogion*, but the ambitious treatise also calls to mind moments of Augustine's *De ordine* or *De musica*, the *Liber de causis* or even the *Philebus*.<sup>14</sup> In *De unitate* Achard repeats several doctrines from Thierry of Chartres's commentaries on Genesis and Boethius. Like Thierry, Achard endorses using the quadrivium as a guide in Trinitarian theology. He cites Thierry's triad of *unitas*, *aequalitas* and *conexio* and feels comfortable modifying it further in his own book. Achard repeats one of Thierry's more unusual doctrines, his comparison of the divine Son to an eternal square. He even alludes to Thierry's *explicatio* and *complicatio* when he posits, alongside final reasons and formal reasons, another species of causation that he calls »unfolding reasons« (*rationes explicatrices*).<sup>15</sup>

Achard drew on Thierry's theology in ways that foreshadow Cusanus's own labors in the same textual fields. We can therefore use Achard of St. Victor's thought as a tool for reconsidering Cusanus's relation to Thierry of Chartres. When students of Cusanus lack evidence that anyone else engaged Thierry's writings before 1440, it can seem as if Nicholas simply transcribed the ideas of the Breton master into his texts, as if he were a student auditing Thierry's lectures at Paris. Of course, this is false: Cusanus altered Thierry's ideas as it suited him, sometimes quite radically, and he experimented with fresh applications within the new parameters of fifteenth-century thought. This is why comparing the two respective interpretations of Thierry of Chartres, three hundred years apart, can help us to better appreciate the specific editorial decisions made by Cusanus in *De docta ignorantia* and indeed later works. To the extent that Thierry's theological vocabulary is central to the Cusan project, we can accordingly elevate our estimation of Achard of St. Victor as a *bona fide Vorläufer* or precursor of the theology of Nicholas of Cusa.

14 See *ibid.* 123–126; MOHAMMAD ILKHANI, *La philosophie* (cf. note 13) 357.

15 ACHARD OF ST. VICTOR, *De unitate Dei et pluralitate creaturarum* I, n. 39, ed. ACHARD DE SAINT-VICTOR, *L'Unité de Dieu* (cf. note 12) 108. Cf. *idem*, *De unitate Dei et pluralitate creaturarum* I, n. 42, 112; *idem*, *De unitate Dei et pluralitate creaturarum* II, n. 19, 192. On the relationship between *ratio explicatrix* and *explicatio* in Thierry of Chartres, see MOHAMMAD ILKHANI, *La Philosophie* (cf. note 13) 295–296.

I will briefly compare Achard and Nicholas on three related topics: the beauty of God, the triad of *unitas aequalitas* and *conexio*; and the image of Christ as square.

## 2 Comparing two students of Thierry of Chartres's theology

### 2.1 Achard and Nicholas on divine beauty

In the works we possess, Thierry of Chartres rarely addressed divine beauty in itself or the theme of God as *pulchritudo*.<sup>16</sup> But certainly Thierry's theology of divine *aequalitas* has rich aesthetic overtones that recall the early Augustine. For example, Thierry often cites Hebrews 1:3, that the divine Son is the »figura et splendor substantiae Patris.«<sup>17</sup> According to Thierry, the divine Son is *figura* since through him *unitas* works in all things; he is *splendor* since through him all things are distinguished.<sup>18</sup> In effect, divine *aequalitas* harmonizes the One and the many in such a way as to reflect God's beauty to the world. We could draw similar conclusions about the harmonies of divine *complicatio* and *explicatio*. Umberto Eco calls Thierry's implicit theory of beauty the »aesthetics of number« or »aesthetics of proportion«, and Adolf Katzenellenbogen has traced Thierry's influence on the design of the façade of the Chartres Cathedral.<sup>19</sup>

On the topic of beauty, Nicholas followed in Thierry's footsteps in two ways. He too maintains that divine beauty appears in the world through mathematical proportions and harmonies. As Giovanni Santinello has studied in great detail, Cusanus's aesthetics not only makes use of Thierry's theology of *aequalitas*, but also Thierry's sources like *Timaeus*, Boethius and Augustine.<sup>20</sup> But Cusanus followed Thierry in almost

---

16 See THIERRY OF CHARTRES, *Tractatus de sex dierum operibus*, n. 2 (cf. note 5) 555; IDEM, *Lectiones in Boethii librum De Trinitate* II, n. 59 (cf. note 5) 174.

17 Note that the Vulgate rather reads: »splendor gloriae et figura substantiae.«

18 See e. g. THIERRY OF CHARTRES, *Tractatus de sex dierum operibus*, n. 41 (cf. note 5) 572; IDEM, *Commentum super Boethii librum De Trinitate* II, n. 32, (cf. note 5) 78.

19 See UMBERTO ECO, *Art and Beauty in the Middle Ages*, New Haven 1986, 28–42; ADOLF KATZENELLENBOGEN, *The Sculptural Programs of Chartres Cathedral*, New York 1959, 15–22.

20 See GIOVANNI SANTINELLO, *Il pensiero di Nicolò Cusano nella sua prospettiva estetica*,

never treating beauty as a theme in itself. Of course, as Jasper Hopkins has recently shown, Cusanus discusses divine beauty somewhat frequently in his sermons.<sup>21</sup> But it is significant that Cusanus neither included a chapter on divine beauty in *De docta ignorantia*, nor devoted a treatise to beauty in its own right, nor named beauty one of the ten fields of wisdom in *De venatione sapientiae*. Of course, just as in the case of Thierry of Chartres, this reticence does nothing to diminish the potential of Cusanus's theological aesthetics.<sup>22</sup>

The famous Sermo CCXLIII from 1456, *Tota pulchra es, amica mea*, is the exception that proves the rule. There Cusanus borrowed from Dionysius's *Divine Names*, as well as Albert the Great's commentary, to explain the ubiquity and supremacy of divine *pulchritudo*. Nicholas especially appropriates the theme when he draws on the vocabulary of *De docta ignorantia* in this sermon. For example, Nicholas writes that the unity of proportion and harmony shines through best in pluralities.<sup>23</sup> He calls the human intellect the universal beauty in which all lesser beauties are contracted.<sup>24</sup> He names God the *pulchritudo absoluta*, and defines the Trinity as the source, understanding and love of beauty.<sup>25</sup> Cusanus sounds

---

Padua 1958; DERS., *Mittelalterliche Quellen der ästhetischen Weltanschauung des Nikolaus von Kues*, in: *Die Metaphysik im Mittelalter*, hg. von Paul Wilpert (*Miscellanea Mediaevalia* 2), Berlin 1963, 679–685.

- 21 See JASPER HOPKINS, *Non est quicquam expers pulchritudinis*. Il tema della bellezza nei Sermoni di Nicola Cusano, in: *A caccia dell'infinito. L'umano e la ricerca del divino nell'opera di Nicola Cusano*, a cura di Cesare Catà (*Scienze storiche, filosofiche, pedagogiche e psicologiche* 570), Roma 2010, 63–74. On Sermo CCLVIII, see MARCAEILKO ARIS, »Praegnans affirmatio.« Gotteserkenntnis als Ästhetik des Nichtsichtbaren bei Nikolaus von Kues, in: *Theologische Quartalschrift* 181 (2001) 97–111. On Sermo CCXLIII, see SANTINELLO, *Il pensiero* (cf. note 20) 3–38.
- 22 See e.g. STEPHAN VAN ERP, *A Renaissance of Theological Aesthetics: Hans Urs von Balthasar's Reading of Nicholas of Cusa*, in: *On Cultural Ontology: Religion, Philosophy and Culture. Essays in Honor of Wilhelm Dupré*, ed. by Iñigo Bocken (*Veröffentlichungen des Cusanus Studien Centrums* 3), Maastricht 2002, 89–111.
- 23 »Et ideo bene ordinata et proportionata, hoc est ubi in pluralitate relucet unitas proportionis seu harmoniae, sunt grata.« Sermo CCXLIII: h XIX, n. 3, lin. 19–22.
- 24 »Quare intellectus est quaedam universalis pulchritudo seu species specierum, cum species sint contractae pulchritudines, et quasi ignis est in se complicans omnium calidorum formam et speciem, sic intellectus est vis complicativa omnium specierum intelligibilium.« Ibid., n. 18, lin. 9–15.
- 25 »Pulchritudo absoluta, quae Deus est, se ipsam intuetur et in sui ipsius amorem inardescit. Nam fons omnium pulchrorum, quem merito omnia pulchra patrem suum appellant, quo modo esset summa pulchritudo, si se ipsam pulchram ignoraret [...]. Ecce

most like Thierry of Chartres when he links mathematical harmonies to the enfolding of divine beauty. Every proportion exists in number »enfoldedly« (*complicite*), and every number exists in unity enfoldedly; and in the same way, every »harmony and concordance« exists in divine beauty enfoldedly.<sup>26</sup>

Cusanus clearly recognized the potential of Thierry's mathematical theology and began to redirect his theology toward a broader theological aesthetics. Generally speaking, Cusanus developed Thierry's focus on the medieval *quadrivium* into a rich meditation on divine harmony, unity, and infinity, the sublimity of negation and the intimacy of the fold. But Nicholas did so without naming his aesthetic task as such: his is a *venatio sapientiae*, not a *venatio pulchritudinis*. By contrast, Achard of St. Victor began with mostly the same Chartrian sources as Cusanus. But Achard identified divine beauty as the *telos* of Thierry's mathematical theology in more explicit terms. His major project in *De unitate* is precisely to define the *pulchritudo* of God in terms of *aequalitas* and Thierry's triad. For Achard, only divine equality can fully harmonize plurality and unity, and by doing so it generates infinite beauty.

In the prologue to *De unitate* (I. 1–12), Achard sketches the concept of perfect plurality. Pure multiplicity could never originate in the world, he argues, because it cannot be thought without the perfect unity that is God. For a plurality becomes perfect only when its members are unified with each other by becoming equal in some way. But this reconciliation of pure difference with unity, through the reciprocal equality of every difference with its other, can only be achieved in God. The infinite harmony that would result would be maximally beautiful, indeed a divine beauty (*summa pulchritudo, pulchritudo immensa*).<sup>27</sup> In this infinite beauty, the plurality of creation would be unified with God. Achard writes:

»The beauty of each [creature] would of itself coalesce into the complete unity of the other, and somehow fuse with its beauty [...]. It is clear then that nothing can be or can be thought which is more beautiful or greater than the beauty of the aforesaid unity and

---

trinitatem in unitate essentiae pulchritudinis, ubi fons pulchritudinis generat intellectum pulchritudinis, ex quibus amor.« Ibid., n. 19, lin. 1–6, 10–13.

26 »Sicut enim in unitate est omnis numerus complicite et in numero omnis proportio et mediatio, in proportione omnis harmonia et ordo et concordantia et ideo omnis pulchritudo, quae in ordine et proportione atque concordantia relucet.« Ibid., n. 23, lin. 9–14.

27 ACHARD OF ST. VICTOR, *De unitate Dei et pluralitate creaturarum* I, n. 5 (cf. note 15) 72.

of its supreme fittingness. It is therefore necessary that it be in God – in fact, that it be God«. <sup>28</sup>

In this text Achard transposes Anselm's *quo maius cogitari nequit* into an aesthetic key: *pulchrius nihil maius esse*. Divine unity is that than which nothing more harmonious (more equalizing) can be conceived. Achard's *De unitate* thus anticipates Cusanus's *pulchritudo absoluta* in Sermon CCXLIII, the absolute divine beauty that enfolds all the contracted beauties of creation. But more radically than Cusanus (at least in Sermon CCXLIII) Achard contends that the beauty of plurality exceeds the beauty of unity alone.<sup>29</sup> God is a plurality, the kind of plurality that is the perfect equality of unity and equality.<sup>30</sup> This requires, Achard says, a deeper understanding of the theology of *aequalitas* (I. 10–12), and so in the first book of his treatise he turns to Thierry's triad of unity, equality and connection.<sup>31</sup>

In this light we can credit Achard as an early pioneer of what would later be the Cusan reading of Thierry of Chartres. Thierry's theology of *aequalitas* may begin with the quadrivial vocabulary of unities and numbers. But in fact it makes possible a new theological aesthetics, in which creaturely pluralities are so many refractions of the infinite beauty of the Trinity.

---

28 »Utriusque enim pulchritudo secundum se totam in unitatem illam alterius concurrat et quodammodo confluit pulchritudini [...]. Liqueat igitur quia pulchritudine unitatis praefatae et summae illius convenientiae pulchrius nihil vel majus esse, sed nec excogitari potest. Ipsam itaque in Deo esse, sed et Deum esse est necesse [...].« ACHARD OF ST. VICTOR, *De unitate Dei et pluralitate creaturarum* I, n. 5 (cf. note 12) 74; transl. by Hugh Feiss (cf. note 9) 382.

29 ACHARD OF ST. VICTOR, *De unitate Dei et pluralitate creaturarum* I, n. 5–6 (cf. note 15) 72–74.

30 Ibid., n. 10 (cf. note 15) 78.

31 »Nunc enim personae discernendae sunt proprietatibus et secundum proprietates distinguendae nominibus; cujus tamen distinctionis sive in proprietatibus sive in nominibus postea, Dei largiente gratia, manifestior exponetur ratio.« Ibid., n. 24 (cf. note 15) 96.

2.2 Achard and Nicholas on the mathematical Trinity

Thierry adapted his triad of *unitas*, *aequalitas* and *conexio* from Augustine in *De doctrina christiana*.<sup>32</sup> But where Augustine's third term, *concordia*, pointed toward the harmonies of music in *De ordine* and *De musica*, Thierry altered the term to *conexio*. By doing so Thierry returned the focus to the arithmetical terms *unitas* and *aequalitas*, and thus to the generation of number more than the aesthetics of harmony. Thierry first discussed the triad in his early commentary on *Genesis* from the 1120s or 1130s. The triad reappears in some of his subsequent commentaries on Boethius's *De trinitate*, but by then Thierry's interest had shifted to other topics.<sup>33</sup>

Cusanus used the triad in the first book of *De docta ignorantia* and then again in Sermons XXII and XXIII shortly thereafter.<sup>34</sup> But it is important to note that from the very beginning Nicholas altered Thierry's triad significantly. When Cusanus explains the triad in *De docta ignorantia* (I.7–10), he does not cite from *De doctrina christiana* or from Thierry *verbatim*, but instead weaves together his own synthesis of two of Thierry's commentaries.<sup>35</sup> He leans heavily on second-hand accounts by Thierry's students, such the Hermetic treatise *De septem septenis* and the Boethian commentary that Häring calls *Commentarius Victorinus*.<sup>36</sup>

32 See THIERRY OF CHARTRES, *Tractatus de sex dierum operibus*, n. 30–47 (cf. note 5) 568–575; cf. AUGUSTINE OF HIPPO, *De doctrina christiana* I, n. 12 [V. 5], ed. and transl. by R. P. H. Green (Oxford Early Christian Texts), Oxford 1995, 16–17.

33 See THIERRY OF CHARTRES, *Commentum super Boethii librum De Trinitate* II, n. 30–43 (cf. note 5) 77–82; IDEM, *Lectiones in Boethii librum De Trinitate* VII, n. 5–7 (cf. note 5) 224–225; IDEM, *Glosa super Boethii librum De Trinitate* V, n. 17–29 (cf. note 5) 296–299.

34 See *De docta ign.* I, 7–10: h I, p. 14–21 [n. 18–29]; *Sermo* XXII: h XVI, n. 16–22; *Sermo* XXIII: h XVI, n. 15–17.

35 On *unitas* and *aequalitas*, see *De docta ign.* I, 7: h I, p. 14–15 [n. 18–19]; cf. THIERRY OF CHARTRES, *Tractatus de sex dierum operibus*, n. 30–31, 39–40 (cf. note 5) 568, 571–572. On *unitas* and *entitas*, see *De docta ign.* I, 8: h I, p. 17 [n. 22]; cf. THIERRY OF CHARTRES, *Commentum super Boethii librum De Trinitate* II, n. 22 (cf. note 5) 75. On *aequalitas essendi*, see *De docta ign.* I, 8: h I, p. 17 [n. 22]; cf. THIERRY OF CHARTRES, *Commentum super Boethii librum De Trinitate* II, n. 31, 35 (cf. note 5) 78–79; and IDEM, *Tractatus de sex dierum operibus*, n. 42–46 (cf. note 5) 573–75. Cusanus draws on the very same sources when he revisits the arithmetic Trinity in *De docta ign.* I, 24: h I, p. 50–51 [n. 80–81].

36 Cusanus uses *De septem septenis* to bookend his summary of Thierry's arithmetic Trinity. See *De docta ign.* I, 7: h I, p. 14–16 [n. 18, 21] and *ibid.*, 9–10: h I, p. 18–20 [n. 26–27]; cf. *De septem septenis*, PL 199, 961 C. Cusanus repeats the Trinitarian analogy of triple

In later works Nicholas experiments further with Thierry's formulation, inventing alternative triads of absolute equality, equality of equality, and their nexus in *De aequalitate*; the unity of love, the equality of love, the connection of love in *Cribratio Alkorani*; and most radically, the triad of possibility, equality and their union in several late texts, including *Compendium theologiae*.<sup>37</sup>

Achard of St. Victor also modifies Thierry's triad in *De unitate*, but in a different way. Rather than use *conexio* as a third term, Achard prefers either *communio* or a second-order *aequalitas*.<sup>38</sup> His triad thus becomes unity, the equal of unity, and equality itself.<sup>39</sup> Later in *De unitate*, Achard compares the Trinity to numbers: the first odd number (the number 1), the equality of the first even number (the number 2), and finally the connection of the first indivisible prime (the number 3). Achard also attempts to summarize Thierry's major argument for his triad, namely the identity of unity as preserved through self-multiplication ( $1 \times 1 = 1$ ). But it does not go well, and Achard's version is surprisingly awkward:

»The number in the power of which stands the force and the form of all things is the equality that comes from unity. It is taught that from equality proceed all species of inequality [...]. But reason shows that, since equality cannot consist except among several, the first equality of all is that which existed between two things, especially if it were the first of all things, so that very equality will be third from them, and will be three with them.«<sup>40</sup>

---

ostension in *Commentarius Victorinus*. See *De docta ign.* I, 9: h I, p. 18 [n. 25]; cf. *Commentarius Victorinus*, n. 128–131 (cf. note 5) 507–508. He also repeats the author's reference to Parmenides. See *De docta ign.* I, 23: h I, p. 46 [n. 71]; cf. *Commentarius Victorinus*, n. 99 (cf. note 5) 502.

37 See the helpful and revealing table of Cusan Trinitarian formulae in BERNARD MCGINN, *Unitrinum* (cf. note 4) 105–109.

38 Achard also compares the Holy Spirit to *conexio*: see ACHARD OF ST. VICTOR, *De unitate Dei et pluralitate creaturarum* II, n. 3 (cf. note 15) 144–146. Cf. Achard's use of *conexio* in a more philosophical context at IDEM, *De unitate Dei et pluralitate creaturarum* II, n. 10 (cf. note 15) 166. On Achard's independence from Thierry, see JEAN RIBAILLIER, *Opuscles* (cf. note 11) 178.

39 See ACHARD OF ST. VICTOR, *De unitate Dei et pluralitate creaturarum* I, n. 36 (cf. note 15) 104. Cf. the similar formulation by Cusanus in *De aequal.*: h X/I, n. 24, lin. 16–20.

40 »Numerus quoque penes quem vis et forma consistit omnium rerum ab unitate aequalitatis: ab aequalitate species omnes docetur procedere inaequalitatis. [...] Sed ratio monstrat, cum aequalitas non possit nisi inter plura consistere, primam illam aequalitatem esse omnium quae inter duo constiterat, praesertim si et illa omnium fuerit prima, ut sit et aequalitas ipsa ab eis tertia et cum eis erit tria.« IBID. Achard, n. 20 (cf. note 15) 92; transl. by Hugh Feiss (cf. note 9) 395.

What is missing from Achard's version is Thierry's notion of multiplication and number »generating itself«. This is the arithmetic basis of Thierry's revival of the Augustinian triad. Instead Achard substitutes a principle associated more with Boethius's harmonic principles than with arithmetic: the derivation of inequality from pure equality.<sup>41</sup>

Watching Achard modify Thierry's arithmetic triad in the direction of harmonics (whether Boethian or Augustinian) reminds us that Nicholas modified the triad even more so. By his later works Cusanus transferred Thierry's triad beyond the realm of the *quadrivium* altogether into Aristotelian hylomorphism in his triad of *posse*, *aequalitas* and *conexio*, shifting the foundation of the triad from the mathematics of number to the actualization of possibility.

### 2.3 Achard and Nicholas on the divine Square

In Thierry's first commentary on Boethius's *De trinitate*, he compared the Son of God to an eternal »square«. Here he is interpreting the prophecy of the Spanish Sibyl, which circulated shortly before the Second Crusade, in accordance with his arithmetic Trinity.<sup>42</sup> In arithmetic two times two makes a square, but unity multiplied by itself is the »first square«. This »squaring«, according to Thierry, is a kind of generation, and the primal generation is that of the divine Son or *aequalitas*: »because the first squaring is the generation of the Son, also the Son is the first square. But such squaring is a figure. [...] The square was thus well attributed to the Son since this figure is judged as more perfect than the others on

---

41 See BOETHIUS, *Institutio arithmetica* I, n. 32.1–2, texte établi et trad. par Jean-Yves Guillaumin, Boèce. Institution Arithmétique (Collection des universités de France: Série latine 329), Paris 1995, 66–67. This is also a major principle of Boethian harmonics: see BOETHIUS, *Institutio musica* II, n. 7, ed. Gottfried Friedlein, *De Institutione Musica Libri Quinque* (Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana), Leipzig 1867, 232. Cf. THIERRY OF CHARTRES, *Commentum super Boethii librum De Trinitate* II, n. 36 (cf. note 5) 79; IDEM, *Tractatus de sex dierum operibus*, n. 39, 43–44 (cf. note 5) 571–574; *Commentarius Victorinus*, n. 87–88 (cf. note 5) 499.

42 See WILHELM VON GIESEBRECHT, *Geschichte der deutschen Kaiserzeit*, Bd. IV: Staufer und Welfen, Leipzig 1877, 502–506. The original sense of the Sibyl concerns German nobles travelling first to Constantinople, where the Greek emperor sits eternally and the nobility stand eternally, and thence toward Jerusalem. On the Sibyls in medieval literature, see PETER DRONKE, *Hermes and the Sibyls: Continuations and Creations*, in: *Intellectuals and Poets in Medieval Europe (Storia e letteratura)*, Rome 1992, 219–244.

account of the equality of its sides.<sup>43</sup> In Thierry's reading, when the apostle calls the Son the perfect *figura* of the Father (Heb 1:3), he is also referring to a geometrical shape.<sup>44</sup>

Cusanus was deeply interested in the different senses of *figura*, for example, in the use of polygons in contemplation, or the theological significance of squaring the circle. In *De complementis theologicis* he even compared God to a geometer and the divine Son to an infinite Angle.<sup>45</sup> We know that Cusanus cited several passages *verbatim* from the very *Commentum* in which Thierry described the Son as square, and we know that he read another minor text from Thierry's students that excitedly repeats the same image, *Commentarius Victorinus*. But for whatever reason, Cusanus passed over this doctrine in silence. Achard of St. Victor, however, repeated Thierry's image of the Son with enthusiasm. This occurs in Achard's Sermon XIII, given on the festal anniversary of St.

43 »Et quoniam tetragonatura prima generatio Filii est, et Filius tetragonus primus est. Tetragonatio uero figura est. Merito ergo Filium figuram substantie Patris appellat. [...] Bene autem tetragonus Filio attribuitur quoniam figura hec perfectior ceteris propter laterum equalitatem iudicatur.« THIERRY OF CHARTRES, *Commentum super Boethii librum De Trinitate* II, n. 34 (cf. note 5) 79; cf. IDEM, *Tractatus de sex dierum operibus*, n. 41 (cf. note 5) 572: »Est igitur ipsa unitatis equalitas eiusdem unitatis quasi quedam figura et splendor. Figura quidem quia est modus secundum quem ipsa unitas operatur in rebus. Splendor uero quia est id per quod omnia discernuntur a se inuicem. Fine enim modoque proprio cuncta inuicem a se discreta sunt.« Irene Caiazzo recently uncovered a twelfth-century commentary on Boethius's *Institutio arithmetica* in Stuttgart (MS Württembergische Landesbibliothek Cod. math. 4° 33; fols. 1<sup>ra</sup>-34<sup>ra</sup>) that, she argues convincingly, is by Thierry of Chartres. See IRENE CAIAZZO, Il rinvenimento del commento di Teodorico di Chartres al *De arithmetica* di Boezio, in: *Adorare caelestia, gubernare terrena: Atti del colloquio internazionale in onore di Paolo Lucentini*, a cura di Pasquale Arfé, Irene Caiazzo und Antonella Sannino (Instrumenta patristica et mediaevalia 58), Turnhout 2011, 183–203. Notably this commentary also cites the Spanish Sibyl (fol. 18<sup>vb</sup>) and compares God to a square (fol. 27<sup>vb</sup>): »Vis ergo quadrati in ipsa forma est. Ex vi namque quadrati forma ipsa quoque essendi est aequalitas. [...] Prima enim forma essendi ex vi unitatis est immutabilitas. Ex hoc enim deus immutabilis est, qui semper unus est, non nisi uno modo habere se potest. Rursus cum forma sit aequalitas essendi, dico quod diuinitas ex vi quadrati forma vel causa est. Ex vi namque quadrati aequalitas et forma est existendi aequalitas, ut iam sepe dictum est.« CAIAZZO, Il rinvenimento, 196.

44 See THIERRY OF CHARTRES, *Commentum super Boethii librum De Trinitate* II, n. 33–34 (cf. note 5) 78–79; cf. *Commentarius Victorinus* 95 (cf. note 5) 501.

45 See e. g. *De theol. compl.*: h X/2a, n. 12, lin. 34–62; cf. DAVID ALBERTSON, Gott als Mathematiker? Das Schöpfungsverständnis des Nicolaus Cusanus, in: MFCG 33 (2012) 99–122.

Victor's founding. And Achard did not simply mention the doctrine in passing, as Thierry's students had, but rather used it as the fulcrum of an extended Christological meditation at the heart of his sermon.<sup>46</sup>

In Sermon XIII, Achard urges his monks to be wise builders like Solomon as they construct the house of God. Solomon built his temple out of stone from Lebanon, but according to Jerome, *Lebanon* means »brightening« (*candidatio*).<sup>47</sup> So Achard states that Christ is the true »brightness« that descends to our dark world: »Solely out of kindness did such a beautiful form unite itself to such unformed material, which was not just unformed but even deformed.«<sup>48</sup> God's »expressed form« (*forma expressa*), the form of Christ, is received by humanity as an »impressed form« (*forma impressa*) that restores our lost beauty.<sup>49</sup> But what is the form of Christ? Achard answers as follows:

»This form is a square because it is stable and firm. [...] Christ is our form – as the apostle formed by him shows, Christ became a spiritual square for us – according to the apostle's word, Christ 'became for us wisdom from God, and righteousness, and sanctification and redemption' [1 Cor 1:30]. See there a vital, heavenly square! Approach and receive it, you stones, or rather you who without it are dead and earthly. You have been hewn into this square form, and thus you have been transformed from dead to living, from earthly to heavenly.«<sup>50</sup>

46 See CHÂTILLON, *Théologie* (cf. note 9) 218–221.

47 ACHARD OF ST. VICTOR, *Sermo XIII*, n. 11–14, in: *Sermons inédits, texte latin avec introd., notes et tables par Jean Châtillon (Textes philosophiques du moyen âge 17)*, Paris 1970, 145–149; transl. by Hugh Feiss (cf. note 9) 221.

48 »Forma tam formosa ex pietate sola se univit materie tam informi, nec modo informi sed et deformi [...].« ACHARD OF ST. VICTOR, *Sermo XIII*, n. 16 (cf. note 47) 150; transl. by Hugh Feiss (cf. note 9) 228.

49 »Forma autem ista et Dei est et nostra: Dei est quia a Deo est, nostra est quia in nobis est; a Deo est expressa, et ab ipso nobis est impressa.« ACHARD OF ST. VICTOR, *Sermo XIII*, n. 16 (cf. note 47) 150; transl. by Hugh Feiss (cf. note 9) 229.

50 »Quadratura quedam est hec forma, quia stabilis est et firma. [...] Christus forma nostra est, qui, ut ostendit Apostolus ab eo formatus, spiritualis quadratura nobis est factus: Christus namque, juxta verbum Apostoli, *factus est sapientia nobis a Deo, et justitia, et sanctificatio, et redemptio*. Ecce quadratura vitalis atque celestis. Accedite et eam suscipite, lapides vivi, immo sine ea mortui atque terreni; in ea quadramini, et sic ex mortuis vere vivi et ex terrenis celestes efficiemini.« ACHARD OF ST. VICTOR, *Sermo XIII*, n. 17 (cf. note 47) 150–151; transl. by Hugh Feiss (cf. note 9) 229 (modified). On the image of the square, see CHÂTILLON, *Théologie* (cf. note 9) 219. By viewing Christ as form and in his preference for architectural metaphors, Achard follows his master Hugh of St. Victor. See BOYD TAYLOR COOLMAN, *The Theology of Hugh of St. Victor*, Cambridge 2010, 83–102.

Christ expresses divine form by taking on the dimensions of a square, and monks receive Christ when they are likewise »squared« by Christ. But in Achard's usage, »square« suggests less an arithmetical property or a geometrical figure, as in Thierry, than the architectural instrument used to ensure the uniformity of building stones. He plainly intends this less as a metaphysical statement than as a concrete image to awaken the minds of his brothers. Achard also identifies further »squares« of virtue in the scriptures: »whoever accepts squares of this kind will come through them to that superior square.«<sup>51</sup> Only when we become square can one cleave both to the cornerstone, Christ, and to adjacent stones, one's neighbors.<sup>52</sup>

Achard was just as familiar with Thierry's first Boethian commentary as Cusanus was, and here Achard repeats a geometrical image in Thierry's theology where Cusanus demurs. But one also senses that the abbot of St. Victor valued Thierry's concepts more as practical resources for contemplation than for their theoretical import.

### 3 Conclusions

We are now able to consider how Achard and Nicholas each distinctively appropriated, and thereby altered, Thierry's Neopythagorean convictions about the relevance of the *quadrivium* for Christian beliefs. Thierry himself began with an intense focus on arithmetic. Like Nicomachus of Gerasa and Iamblichus before him, for Thierry the generation of number from unity was the highest model of divine activity.<sup>53</sup> This much is clear from Thierry's account of the arithmetic Trinity in his early Genesis commentary. But his theology of *aequalitas* seems to imply that God's

51 »Qui quadraturas hujusmodi acceperit, per eas ad superiorem quamdam perveniet quadraturam [...]«. ACHARD OF ST. VICTOR, *Sermo XIII*, n. 22 (cf. note 47) 154; transl. by Hugh Feiss (cf. note 9) 234.

52 »In sola etiam dilectione dei quadratura proponitur et suscipienda nobis imponitur.« ACHARD OF ST. VICTOR, *Sermo XIII*, n. 21 (cf. note 47) 153; transl. by Hugh Feiss (cf. note 9) 232.

53 See e. g. NICOMACHUS OF GERASA, *Introduction to Arithmetic*, Transl. into English by Martin Luther D'Ooge, with *Studies in Greek arithmetic* by Frank Egleston Robbins and Louis Charles Karpinski, New York 1926; DOMINIC J. O'MEARA, *Pythagoras Revived. Mathematics and Philosophy in Late Antiquity*, Oxford 1989.

beauty is reflected in the harmonies of creation, that is, in the quadrivial art of *musica*. Then as Thierry worked through his different Boethian commentaries, developing the powerful dialectic of enfolding and unfolding, he inclined increasingly toward a geometrical model. Not unlike Proclus, Thierry ultimately came to view the unfolding of the One not only through the sequence of numerical unities but through the spatio-ization of difference into the dynamic cycle of *complicatio* and *explicatio*. Thierry's theology thus encompassed discrete impulses toward arithmetic, toward harmonics and toward geometry. The Breton master himself noted that the triad of *unitas*, *aequalitas* and *conexio* is the foundation of the quadrivial disciplines. As the ground of *numerus*, *unitas* is the foundation of arithmetic; as the ground of *proportio*, *aequalitas* is the foundation of harmonics or music; and as the ground of *proportionalitas*, the *conexio* of *unitas* and *aequalitas* is the foundation of geometry.<sup>54</sup>

Viewing Achard of St. Victor as a precursor of Cusanus helps to expose the contingency and specificity of the cardinal's renewal of Thierry's theology in the fifteenth century. Achard substituted harmonics for arithmetic as the quadrivial basis for Thierry's mathematical Trinity, and redefined the triad in terms of *aequalitas*.<sup>55</sup> In place of the flow of numbers, Achard preferred the beautiful harmonies of proportion, even the »form« of Christ as square. In the second part of *De unitate*, Achard grants that God contains the »numbers« of things, a doctrine Boethius handed down from Nicomachus. But if this is so, Achard reasons, God must all the more contain the »proportions« of things, which are simply »connections of numbers«. <sup>56</sup> In a word, Achard takes up the harmonic impulse in Thierry's theology of the *quadrivium*, and thus connects Thierry with the early Augustine of *De ordine* and *De musica*.<sup>57</sup>

54 THIERRY OF CHARTRES, *Lectiones in Boethii librum De Trinitate* VII, n. 7 (cf. note 5) 225. On the distinction of *proportio* and *proportionalitas* in the quadrivium, see BOETHIUS, II, n. 40.1–3, Guillaumin 140.

55 Achard turns to *conexio* only in the second part of *De unitate*, where it serves epistemological rather than theological ends. See ACHARD OF ST. VICTOR, *De unitate Dei et pluralitate creaturarum* II, n. 3, 4, 10 (cf. note 15) 144–149, 166–167.

56 See ACHARD OF ST. VICTOR, *De unitate Dei et pluralitate creaturarum* II, n. 5, 12 (cf. note 15) 152, 170.

57 Achard directs his readers to Augustine's number theory in *De musica* and notes that Augustine calls God the »number without number« in *De genesi ad litteram*. ACHARD OF ST. VICTOR, *De unitate Dei et pluralitate creaturarum* II, n. 5 (cf. note 15) 150; cf.

Certainly Cusanus makes use of the arithmetic and harmonic impulse in Thierry's thought. But the example of Achard clarifies that Cusanus's distinction was to develop the geometrical impulse in Thierry's theology, centered around concepts of folding. In part this was due to Cusanus's own interest in geometrical constructions and proofs; in part to the influence of Proclianism through Dionysius, the *Liber de causis* and Proclus; and in part to the cardinal's deep attention to Thierry's doctrine of the four modes of being, which are built on the framework of *complicatio* and *explicatio*. Cusanus eagerly applies *complicatio* and *explicatio* to a range of conceptual problems beyond what Thierry had ever imagined. His mature *De complementis theologicis*, as Heimeric de Campo once noted, stands as a veritable *theologia geometrica*.<sup>58</sup> In that work, the highest exemplar of divine activity is no longer the arithmetical production of numbers, as in *De docta ignorantia*, but instead the geometrical visualization of space.

So where Achard opted for a harmonic reading of Thierry, Cusanus rather inclined toward a geometric reading instead. But even here we may not yet have measured the full achievement of Achard's *De unitate*. For there are signs that in the missing second half of Book II, the abbot of St. Victor was about to turn to Thierry's *complicatio*, *explicatio* and *modi essendi* – just as Nicholas would, three centuries later.

---

AUGUSTINE OF HIPPO, *De genesi ad litteram* IV, n. 3–4 (8), ed. Joseph Zycha (Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum 28, 1), Vienna 1894, 99–100. On Augustine's mathematically-oriented theological aesthetics in early works like *De ordine* and *De musica*, see ADOLF DYROFF, Über Form und Begriffsgehalt der augustiniischen Schrift *De ordine*, in: *Aurelius Augustinus*. Die Festschrift der Görres-Gesellschaft zum 1500. Todestage des heiligen Augustinus, Köln 1930, 15–62; KAREL SVOBODA, L'Esthétique de Saint Augustin et ses sources, Brno 1933; ERNST HELLGARDT, Zum Problem symbolbestimmter und formalästhetischer Zahlenkomposition in mittelalterlicher Literatur (Münchener Texte und Untersuchungen zur deutschen Literatur des Mittelalters), München 1973, 157–251; WERNER BEIERWALTES, *Aequalitas numerosa*. Zu Augustins Begriff des Schönen, in: *Weisheit und Wissenschaft* 38 (1975) 140–157; ARBOGAST SCHMITT, Zahl und Schönheit in Augustins *De musica* VI, in: *Würzburger Jahrbücher für die Altertumswissenschaft* 16 (1990) 221–237; UBALDO PIZZANI, Du rapport entre le *De musica* de S. Augustin et le *De institutione musica* de Boèce, in: *Boèce ou la chaîne des savoirs*, actes du colloque international de la Fondation Singer-Polignac, Paris, 8–12 juin 1999, ed. par Alain Galonnier (Philosophes médiévaux 44), Louvain 2003, 357–377.

58 See RUEDI IMBACH, Das 'Centheologicon' des Heymericus de Campo und die darin enthaltenen Cusanus-Reminiszenzen: Hinweise und Materialien, in: *Traditio* 39 (1983) 466–477; cf. FLORIAN HAMANN, Das Siegel (cf. note 3) 50–59.

# IDEM ABSOLUTUM

Von Werner Beierwaltes, Würzburg

## I

Der Titel meiner Überlegungen sollte genauer und für meine Intention aufschlußreicher lauten: *IDEM ABSOLUTUM – Absolute Identität: Cusanus und Schelling*. Durch eine Verbindung des Cusanus mit Schelling möchte ich diesen nicht »modernisieren« oder – in falscher Anstrengung – »aktualisieren«, um ihn vorwiegend auf diese Weise – die Zukunft, die allemal besser ist, angeblich vorwegnehmend, »antizipierend«<sup>1</sup> – mit der Gegenwart gesprächsfähig zu machen; ich beabsichtige aber auch nicht, Cusanus als unmittelbare »Quelle« für Schellings Identitäts-Denken zu suggerieren. Was ich versuchen möchte, ist dies: zu zeigen, daß die beiden Philosophen zwar aus unterschiedlichen Voraussetzungen heraus, aber doch in sachlich vergleichbaren Intentionen an der Einen Frage arbeiten, in welchem Sinne denn »absolute Identität« ein aufschlußreiches Prädikat für Gott, neben anderen Annäherungen an dessen Wesen, sein könne. Es sollte (oder soll) evident werden – ich variere das eben Gesagte moderat –, daß *idem absolutum* und »absolute Identität« über die Zeit-Differenzen hinweg nicht homonyme, austauschbare Benennungen für sachlich radikal verschiedene Konzepte darstellen, sondern daß sie einen (Grund-)Gedanken von unterschiedlichen Perspektiven und Voraussetzungen her im Blick haben. Für beide gilt gleichermaßen, daß die Frage nach Gott oder die Reflexion über das göttliche Absolute die alle anderen Denkbereiche bewegende und bestimmende Grundabsicht sein muß oder ist. Für Cusanus ist dies aus dem theologischen Grundzug seines Denkens heraus von sich her klar; aber auch Schellings Philosophieren war Zeit seines Lebens in unterschiedlicher Intensität durch den Versuch geleitet, Gott und in ihm das Absolute als Anfang und Ende seines Denkens begrifflich zu fassen. Schelling sagt

---

<sup>1</sup> Zu dieser Problematik jüngst HANS GERHARD SENGER in seiner Cusanus-Lecture, *Wie modern ist Cusanus? Zur Fragilität der Modernitätsthesen*, Trier 2013; HUBERT BENZ, *Individualität und Subjektivität. Interpretationstendenzen in der Cusanus-Forschung und das Selbstverständnis des Nikolaus von Kues*, Münster 1999.

dies selbst in einem Text, den ich meinen Überlegungen über Identität zugrunde legen werde, so: »Das Erste in der [wahren] Philosophie ist die Idee des Absoluten«<sup>2</sup> – und dies meint: die »Idee Gottes«<sup>3</sup>. Oder: »Philosophie [...] ist Darstellung der Selbstaffirmation [oder des Selbsterkennens] Gottes in der unendlichen Fruchtbarkeit ihrer Folgen [...]«.<sup>4</sup>

Obgleich sich Cusanus ganz entschieden bewußt ist, daß Gott nicht praezise, so wie er in sich selbst ist – d. h. an sich – denkbar, erkennbar und aussagbar ist, versucht er mit größter begrifflicher Intensität, in leidenschaftlicher Anstrengung dessen Wesen umkreisend, ausgrenzend, im Blick auf kategoriales Denken negierend (*theologia negativa*), in Begriffen, Metaphern und Bildern näher zu kommen. Diese begriffliche und bildhafte (*symbolice investigari*) Annäherung, die, konjectural bleibend, letztlich über sich hinausgeht ins Unbegreifliche (*incomprehensibiliter comprehendere*) und damit an der »Mauer des Paradieses« (*murus paradisi*) an die Grenze der menschlichen Vernunft stößt, verbindet er produktiv, – d. h. die vielfältigen Perspektiven der Grund-Frage aufschließend – mit der Fülle von biblischen Aussagen über Gottes Sein und Wirken. Aus diesem Zusammenführen der Perspektiven ins Zentrum des fragenden und erwägend-vermutenden Umkreisens erwächst eine philosophische Theologie als eine in sich differenzierte und zusammenwirkende Einheit von Vernunft und Glaube. Die Resultate derartigen Denkens verdichten sich in – Gott zugeordneten – Prädikaten und Begriffs- oder Denk-Bildern (*aenigmata*), die auf dem Denkweg des Cusanus einander sich folgen, voneinander sich ablösen, ohne die jeweils vorhergehende Konzeption zu verdrängen oder zu negieren; in ihrem sachlich evidenten Zusammenhang einen sie sich zu einer  $\sigma\varphi\alpha\iota\tau\alpha$  νοητή, zu einer »geistigen Kugel«.

## II

Ich nenne jetzt einige dieser cusanischen Gottes-Prädikate, Gottes-Namen oder *aenigmata* in ihrem inneren Zusammenhang. Auf eine analoge Prädikaten-Reihe könnte ich bei Schelling aufmerksam machen.<sup>5</sup>

---

2 FRIEDRICH WILHELM JOSEPH VON SCHELLING, Sämtliche Werke, Bd. I/6, hg. von Karl Friedrich August Schelling, Stuttgart/Augsburg 1860, 155.

3 Ebd.

4 Ebd., 176.

5 Z. B. aus dem »Würzburger System«, in: SCHELLING Bd. 1/6 (wie Anm. 2): »Gott ist die

1. Als das Un-Endliche selbst, das in sich selbst jede essentielle Differenz, jede wesenhafte Verschiedenheit und Endlichkeit aufgehoben hat, ist Gott der »Ineinsfall der Gegensätze oder Widersprüche« (*coincidentia oppositorum sive contradictoriorum*) – die frühe Grundeinsicht des Cusanus, die fortwährend alle seine Denk-Bereiche aufschlußreich durchdringt und immer wieder neu formt.

2. Gott ist das absolute Sein (*absolutum esse*)<sup>6</sup> als der erwirkende und umfassend-bewahrende Grund alles Einzel-Seienden.

3. Gott ist das »Können-Ist« oder »Können-Sein«: *possest* – reine, nicht nur logische Wirklichkeit ohne eine in ihr »noch« ausstehende Möglichkeit, die zeit-freie Einheit von seiender Möglichkeit, d. h. von creativem, tätigem Vermögen und Sein; absolutes Sein Gottes als Mächtigkeit, das sich dann im *posse ipsum* von *De apice theoriae* im absoluten »Können selbst« in gesteigerter Form oder Intensität wiederfindet; es ist das universal begründende und erhaltende Prinzip, durch das alles Seiende von seinem je eigenen »Können« her verstehbar wird.

4. Gott ist das »absolute Sehen«, *visio absoluta*<sup>7</sup> – dies im Sinne eines aktiven *Ersehens* und Durchlichtens seiner selbst in sich *und* im Sinne eines kreativ-gründenden Sehens alles Anderen aus ihm (*De visione dei*). Das Sehen Gottes (*genitivus subiectivus*), seine im »absoluten Begriff« (*conceptus absolutus*) sich selbst denkende Reflexivität, bewahrt die Identität jedes Einzel-Seienden. *Visio dei* (*genitivus obiectivus*) ist das Endziel jeder geistigen Bewegung, Erfüllung eines seines eigenen Grundes immer bewußter werdenden Lebens.

---

absolute Affirmation von sich selbst[...]« (148). »Gott ist *schlechthin* Eines, oder: [Einer].« (157). »Gott ist *schlechthin* ewig.« (158). »Das Absolute ist *schlechthin* unendlich.« (160). »Gott [...] ist absolut einfach.« (163). »Gott ist [...] absolutes All [...]« (174). »Gott ist [...] das All selbst.« (177). »Gott ist ganz Auge [...] [Sehen oder Schauen]« (198). – Die Anordnung dieser Sätze in Paragraphen und deren Begründung folgt der Methode Spinozas und – im Blick auf die Sache – der Einteilung in *articuli* in den »Theologischen Summen« oder den *Loci Theologici*.

6 *De docta ign.* I, 2: h I, p. 7, lin. 16: »entitas absoluta«. Ebd. II, 2; p. 65, lin. 15: »absolutum esse« gemäß der Selbstaussage Gottes im Tetragrammaton – »Ego sum qui sum«. *Apol.*: h<sup>2</sup>II 33,16: *absoluta essentia entium* [*Apol.*: h<sup>2</sup>II n. 50, p. 33, lin. 16: *esse absoluto*]. *De ludo* II: h IX; n. 66.

7 Vgl. WERNER BEIERWALTES, Identität und Differenz (Philosophische Abhandlungen 49) Frankfurt 1980, 2011, 144–175 (Kapitel *Visio absoluta*). Zu *conceptus absolutus* z. B. *De possest* h XI/2; n. 40, lin. 13 ff.

5. Gott ist (das) *non aliud*, das oder der »Nicht-Andere«. <sup>8</sup> Dies meint: die aktive Selbstdefinition oder Selbstbestimmung des Absoluten selbst (es ist nichts Anderes als es selbst), in der es jede Differenz, Gegensätzlichkeit, jede Andersheit aus sich selbst ausschließt, zugleich aber ist es als *non-aliud* der bestimmende Grund des »aus ihm« Anderen und damit der Grund von dessen Nicht-Anders-Sein gegenüber jedem Anderen, von dessen Selbst-Identität und Individualität. Das Nicht-Andere ist also Grund für die absolute Selbigkeit (Identität) seiner selbst *und* für die Selbigkeit des je Anderen, durch *non-aliud*-Sein Abgegrenzten, Unterschiedenen. In dem Gottes-Prädikat *non-aliud* präzisiert Cusanus die neuplatonisch bestimmte Konzeption »Gott ist das Eine oder die absolute Einheit«, weil durch es das dialektisch gedachte Verhältnis von Gottes Immanenz und Transzendenz angemessener sich einsehen läßt als durch den Begriff des Einen.

All diese Gottes-Prädikate, Begriffs- oder Denk-Bilder, »göttliche Namen« sind mehr oder weniger stark durchdrungen von dem Gedanken des »göttlichen Schaffens«, sie sind in je spezifischer Weise Antworten auf die Frage, was ist der Grund des göttlichen Schaffens von Welt? Wie ist der Akt der *creatio* in sich und in seinen Folgen zu verstehen und begrifflich, begreifend, zu beschreiben?

### III

Derjenige Gottes-Begriff, der unter chronologischer Rücksicht früher bereits hätte genannt werden können, ist das *idem* oder *idem absolutum*: das Selbe, Identische, das absolut(e) Selbe, die »absolute Identität«. Cusanus hat ihn nicht eigentlich »systematisch« analysiert, aber doch für ein hinreichendes Verständnis der eben gestellten Fragen in seinen Grundzügen eigens entworfen. Dies hat er getan vor allem in dem *Dialogus de genesi*, einem der frühen *Opuscula*, entstanden im März 1447,<sup>9</sup> nach *De dato Patris luminum* und vor der *Apologia doctae ignorantiae*.

8 WERNER BEIERWALTES, *Platonismus im Christentum*, Frankfurt 2001, das Kapitel *Der verborgene Gott*, 130ff. DERS., *Venatio sapientiae: Das Nicht-Andere und das Licht*, in: MFCG 32 (2010) 83–104. Zum Bezug des *idem* zu *non aliud*: ebd. 93f. *De non aliud* 4: h XIII, p. 9, lin. 4f. – *idem* kann in sich nichts Anderes als seine Selbst-Identität zulassen; es verweist deshalb aus diesem Gedanken heraus auf das »Nicht-Andere«, vgl. *De gen.* 5: h IV, n. 183; n. 186 (s. Anm. 9).

9 Text in h IV, n. 141–187. Deutsche Übersetzung: NIKOLAUS VON KUES, *Philosophisch-*

Ich möchte im Folgenden die wesentlichen Elemente des cusanischen Gottes-Prädikats *idem absolutum* darstellen,<sup>10</sup> um dann Schellings Begriff

Theologische Schriften, hg. und eingeführt von Leo Gabriel, übersetzt und kommentiert von Dietlind und Wilhelm Dupré, 3 Bände, Wien, 1964–1967, Band II, 387–441. Eine englische Übersetzung von JASPER HOPKINS in: DERS., A miscellany on Nicholas of Cusa, Minneapolis, Minnesota 1994, 181–207.

- 10 Zu *idem* in *De genesi*: JOHANNES UEBINGER, Die Gotteslehre des Nikolaus Cusanus, Münster/Paderborn 1888, 81–84. DERS., Die philosophischen Schriften des Nikolaus Cusanus, in: Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik 103 (1896) 107ff.; RUDOLF HAUBST, Das Bild des Einen und Dreieinen Gottes in der Welt nach Nikolaus von Kues (Trierer theologische Studien 4), Trier 1952, 237ff.; GIOVANNI SANTINELLO, L'ermeneutica scritturale nel ›De Genesi‹ del Cusano, in: Archivio di filosofia 3 (1963) n. 3: Umanesimo e ermeneutica, Padova 1963, 81–90; SIEGFRIED DANGELMAYR, Gotteserkenntnis und Gottesbegriff in den philosophischen Schriften des Nikolaus von Kues (Monographien zur philosophischen Forschung 54), Meisenheim 1969, 169ff.; KURT FLASCH, Die Metaphysik des Einen bei Nikolaus von Kues (Studien zur Problemgeschichte der antiken und mittelalterlichen Philosophie 7), Leiden 1973, 297ff.; WERNER BEIERWALTES, u. a. in: Identität und Differenz (wie Anm. 7) 117ff.; JOHANNES WOLTER, Apparitio Dei. Der theophanische Charakter der Schöpfung nach Nikolaus von Kues (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters N. F. 67), Münster 2004, 162ff.; THOMAS LEINKAUF, Nicolaus Cusanus. Eine Einführung (Buchreihe der Cusanus-Gesellschaft 15), Münster 2006, 136f.; DIRK CÜRSGEN, Die Logik der Unendlichkeit. Die Philosophie des Absoluten im Spätwerk des Nikolaus von Kues, Frankfurt 2007; DAVIDE MONACO, Deus Trinitas. Dio come *non altro* nel pensiero del Nicolò Cusano (Teologia 68), Roma 2010, 107ff.; HARALD SCHWAETZER, Einheit und Vielheit als Problem des Partizipationsgedankens bei Nikolaus von Kues, in: Einheit und Vielheit als metaphysisches Problem, hg. von Johannes Brachtendorf und Stephan Herzberg, Tübingen 2011, 137–156; zu *De genesi*: 150–153. Daß *idem* [wie *non aliud*] im Sinne des Cusanus auch eine bestimmte *correctio* des proklischen *unum* als eines universalen Prinzips sein soll, ist evident (*De gen.* 1: h IV, n. 148: *Platonici*). Daß aber eine Jagd auf »polemische Spitzen« (Schwaetzer) des Cusanus gegen die Partizipationslehre des Proklos (*De gen.* 1: h IV, n. 145) die neuplatonische Grundstruktur, das philosophische Fundament des cusanischen Gedankens, verdecken oder ungebührlich zurückdrängen sollte, scheint mir wenig plausibel. Klar freilich ist, daß die cusanische Entwicklung des *idem* zum Gottes-Namen von der neuplatonischen Prinzipienlehre zur Realisierung der eigenen Intention in bestimmtem Maße sich entfernt: das Eine ist zwar reine Transzendenz, zugleich aber Grund und Ursprung alles Seienden. Obgleich das Eine das von Allem Verschiedene, die absolute Andersheit [ἕτερον πάντων] ist, kann es nicht ›in sich‹ und ›mit sich selbst‹ reine Identität sein oder als solche benannt werden, weil diese, als Identität mit sich selbst, eine ihr immanente Andersheit (Unterschiedenheit, Relationalität) voraussetzte. Dies ist für das plotinische oder proklische Eine nicht denkbar (vgl. Proclus, in Parm. (Cousin) 1186, 15ff.) Dazu die Marginalie des Cusanus 571 zu Zeile 8: ταυτοῦσθαι [ydemptitari Moerbeke, *Cusanus* schreibt: ydemptificari]; Zeile 7: ταυτούμενον [ydemptificatum]. Siehe: Cusanus-Texte: III. Marginalien: 2. Proclus Latinus. Die Exzerpte und Randnoten des Nikolaus von Kues zu den lateinischen Übersetzungen der Proclus-Schriften: 2.2 Expositio in Par-

der »absoluten Identität« in Bezug zu seiner Gottes-Konzeption in der Phase seiner Identitätsphilosophie konzentriert zu bedenken und zu Cusanus in ein Verhältnis zu setzen.

Ich wende mich also nun dem cusanischen Versuch zu, das Prädikat *idem, idem absolutum* als Wesenszug des Seins Gottes in sich, in seiner schöpferischen Explikation und als strukturierendes Moment des von ihm geschaffenen Seins insgesamt zu erweisen. Es ist zu fragen, was hat *idem, idem absolutum* mit *genesis* zu tun? Was das Selbe, das absolut(e) Selbe mit göttlichem Schaffen, mit »Schöpfung« – oder mit einem Text, der mit diesem Titel – *Genesis* – traditionellerweise benannt wird und eben diesen Akt und seine Resultate sozusagen normalsprachlich, teilweise in mythischen Bildern und Geschichten beschreibt?

In der Suche nach der Erschließung des »Unbegreiflichen« führt der Gesprächspartner des Cusanus – Conradus – den Begriff des Selben (Selbigen) ein, geleitet von dem cusanischen Gedanken, daß Anfang-Mitte-Ende in Gott »ineins fallen« (*coincidunt*), also »das Selbe selbst« sind. »Das Selbe« kann demnach auch als präzisierende *variatio* des Ineinsfalls der Gegensätze verstanden werden: Alles, was in ihm ist, ist in diesem Selben eben dieses Selbe selbst: *in quo omnia idem ipsum*.<sup>11</sup> Oder: unter der entschiedenen Annahme, daß dieses *idem absolutum* mit Gott identisch zu denken ist: »Alles ist in Gott Gott« – *omnia in Deo sunt Deus*.<sup>12</sup>

---

menidem Platonis, hg. KARL BORMANN (Abhandlungen der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Phil.-hist. Klasse, Jg. 1986, 3. Abh.), Heidelberg 1986. Vgl. WERNER BEIERWALTES, Nicolaus Cusanus: Innovation durch Einsicht aus der Überlieferung – paradigmatisch gezeigt an seinem Denken des Einen, in: DERS., Procliana, Spätantikes Denken und seine Spuren, Frankfurt 2007, 165–189. Zu *idem* in *De docta ign.* I, 9: p. 18, lin. 17 ff. als »Moment« eines Ternars, der die göttliche Trinität im Begriff möglichst nahe (*satis propinque Trinitati*) zu fassen versucht: »hoc, id, idem«; »unitas, iditas, identitas«. Cusanus hat *idem absolutum* als Gottes-Namen nach seiner Entfaltung in *De genesi* (soweit ich sehe) nicht mehr eigens aufgenommen, den Gedanken der Identität aber als Bestimmung des Seins Gottes auch in späteren Schriften bewahrt. Er steht für die Einheit trinitarischer Unterschiedenheit und für den Ineinsfall der Gegensätze. Ich verweise hier lediglich auf *De sap.* I: h<sup>2</sup>V, n. 25, lin. 7: Gott als *identitas infinita*. *De possess.* h XI, n. 7, lin. 9; n. 13, lin. 14 f.: »[...] quae nobis videntur opposita, in ipso sunt idem [...]«. *Opposita und diversa: in deo idem* (n. 20, lin. 8); n. 49, lin. 6: *identitas* (trinitarisch). *De theol. compl.*: h X/2a, n. 13, lin. 47 f.; n. 14, lin. 13.

11 *De gen.* 1: h IV, n. 142, lin. 6.

12 *De docta ign.* I, 22: h I; p. 45, lin. 16. Vgl. auch: ebd. II 5; 77,25: » [...] omnia in ipso sunt ipsum et ipsum in Deo Deus [...]«. *De quaer.* 1: h IV, p. 22, lin. 6: »in ipso (Deo) omnia ipse (cf. notam ad locum)«; *De possess.* h XI/2, n. 56, lin. 3; n. 74, lin. 6. Für eine

[Ich greife für diesen Grundsatz des Cusanus auf Schelling voraus: In der dreizehnten Vorlesung seiner »Philosophie der Offenbarung« sagt er:

»[...] seine Gottheit [die Gottheit Gottes] besteht nicht in dem so-Sein, sondern darin, daß er unveränderlich Er selbst ist, d. h. sie besteht in jenem Sein, das mit dem Wesen selbst Eins ist, und in Bezug auf welches das alte Wort gesprochen ist: In deo non differunt esse et quod Est – das heißt eben das wahre Sein Gottes ist das, daß Er – Er selbst ist.«.]<sup>13</sup>

Conradus, der Dialogpartner, assoziiert – ganz im Sinne des Cusanus – unmittelbar den Propheten David, d. h. aus dem 101. Psalm die Verse 26–28 (mit Auslassungen): »Im Anfang hast Du die Erde gegründet und Werk Deiner Hände sind die Himmel. *Diese vergehen, Du aber bist der Selbe selbst.*« – *Ipsi peribunt, tu autem idem ipse es.*<sup>14</sup> Daß dieser Satz der Bibel *philosophisch* verstehbar und analysierbar ist, zeigt schon *Augustins* intensive Interpretation von Exodus 3,14: *Ego sum qui sum* – Ich bin der ich bin. In ihr spielt der Vers 28 eben dieses Psalms: *tu autem idem ipse es, et anni tui non deficient*<sup>15</sup> eine zentrale Rolle für die Bestimmung Gottes als des reinen, zeitlos verharrenden, ewig unwandelbaren, immer sich gleichbleibenden, in sich selbst gründenden SEINS.<sup>16</sup> Die philosophische

---

analoge These von Schelling vgl. Anm. 13. Die absolute Einheit: »[...] unitas, quae coincidit cum idem absoluto [...]« (*De gen.* 1: h IV, n. 150, lin. 1).

13 FRIEDRICH WILHELM JOSEPH SCHELLING, *Sämtliche Werke*, Bd. II/3, Philosophie der Offenbarung, Stuttgart/Augsburg 1858, 271. Vgl. auch ebd. 262f.: »in ihm [Gott] ist alles Seiende *Er selbst*«. DERS., *Einleitung in die Philosophie*, hg. von Walter E. Ehrhardt, Stuttgart-Bad Cannstatt 1989, 103: »in deo non differunt esse et quod est. D. h. in Gott ist das Sein, und das, was er ist, eins, heißt nichts anders, als in Gott an und vor sich, ist nur von dem die Rede, was er ist, nicht von einem über sein Wesen hinausgehenden Sein«. – Diesem »scholastischen« Grund-Satz der In-Differenz, der Identität oder Einheit von Sein und Wesen, Wesen und Existenz in Gott (»In deo non differunt esse et quod est«) kommen – sachlich übereinstimmend – Formulierungen des THOMAS VON AQUIN (im Rückgriff auf Boethius) ziemlich nahe, so etwa in *De ente et essentia* VI: »Deus, cuius essentia est ipsum suum esse«; *Summa contra Gentiles* I 22,5: »ipsum igitur esse Dei est sua essentia«; II 52: »Quod in substantiis intellectualibus creatis differt esse et quod est« – nicht aber in Gott »[...] proprium nomen Dei ponitur esse: *qui est* (Ex 3,14), quia eius solius proprium est quod sua substantia non sit aliud quam suum esse«.

14 *De gen.* 1: h IV, n. 142, lin. 6ff.

15 Vgl. auch *De gen.* 1: h IV, n. 145, lin. 7ff. Im Hebräer-Brief 1,12 wird der Psalm-Vers zitiert: σὺ δὲ ὁ αὐτὸς εἶ καὶ τὰ ἔτη σου οὐκ ἐκλείψουσιν. *Nova Vulgata*: Tu autem *idem es*, et anni tui non deficient.

16 WERNER BEIERWALTES, *Platonismus und Idealismus*, Frankfurt 1972, 2004, 26ff. – Für ein adäquates Verständnis der sachlichen und geschichtlichen Bedeutung des cusanischen

Voraussetzung dieses Begriffs eines mit dem Sein selbst, dem »wahren, echten Sein« identischen Gottes ist die neuplatonische Lehre von der absoluten Einheit und deren Verbindung mit dem reinen Denken, das mit dem Sein des Gedachten identisch ist.

Cusanus nennt dieses sowohl aus der Bibel als auch aus philosophischer Reflexion begründete Sein Gottes, das mit *idem* selbig ist: idem *absolutum*,<sup>17</sup> das absolut Selbe oder *absolute* Identität. Das *idem absolutum* ist gegenüber dem durch vereinzeldes idem strukturierten Bereich der Endlichkeit das im höchsten und einzigen Sinne mit sich selbst Identische<sup>18</sup>: reine Selbstidentität, von sich selbst her seiend und deshalb unwandelbar. Absolute Identität versteht Cusanus so als den Grund des Selbst-Seins Gottes, Grund auch dafür, daß alle denkbaren Prädikate oder ihm zgedachten Namen nicht wie Akzidentien einer Substanz inhärieren, sondern mit dem Sein Gottes identisch, *dieses selbst* sind, und folglich in Identitäts-Sätzen ausgesprochen werden, in denen das Subjekt ebensowohl das Prädikat ist – also (jetzt nur von *De genesi* her gesagt): Gott ist als absolute Identität ewig, eines oder einer (*unitas, quae coincidit cum idem absoluto*),<sup>19</sup> einfach, unbegrenzt, unendlich, unveränderlich,

Identitäts-Denkens ist ganz besonders die Tatsache relevant, daß *Dionysius Areopagita* »das Selbe oder die Selbigkeit« als einen Gottes-Namen versteht – in dialektischer Verbindung mit der »Andersheit« oder »Differenz« (vgl. meine Überlegungen hierzu in »Identität und Differenz« [wie Anm. 7] 49–56). Maßgebend sind dabei nicht nur die Kategorien des platonischen *Parmenides* und seiner neuplatonischen Interpretationen, sondern ebenso sehr – als biblische Begründung oder »Legitimation« – der zitierte Psalm-Vers: DIONYSIUS AREOPAGITA, *De divinis nominibus*, in: Corpus Dionysiacum, Bd. I, hg. von Beate Regina Suchla (Patristische Texte und Studien 33), Berlin 1990, IX 1; 208,1f. (ταὐτός, αὐτός, Psalm). IX 4; 209,9ff. (ταὐτόν, ταὐτότης). II 1; 123,4 (Psalm). IX 5; 211,11. II 4; 126,17. I 6; 119,6. Cusanus hat sich intensiv mit den Schriften des Dionysius beschäftigt und Grundgedanken des Dionysius in seinem eigenen Denken bestimmend werden lassen, vgl. WERNER BEIERWALTES, Der verborgene Gott. Cusanus und Dionysius, in: Platonismus im Christentum (wie Anm. 8) 130–171. Lateinische Übersetzungen des griechischen Textes waren ihm zugänglich (ebd. 132f.). Zu Cusanus' »Anthologie« aus Dionysius in *De non aliud*: ebd., 165ff. – Zur Geschichte der vom *historischen* Parmenides ausgehenden Frage nach Identität und Differenz vgl. MICHELE ABBATE, Parmenide e i neoplatonici: dall'essere all'uno e al di là dell'uno (Hellenica 33), Alessandria 2010, 61ff.

17 *De gen.* 1: h IV, n. 143, lin. 15f.; n. 144, lin. 5ff.; n. 145, lin. 8. 16; n. 147, lin. 1. 12. 15. 16; n. 151, lin. 14f.; ebd. 2: h IV, n. 154, lin. 1; n. 156, lin. 2; n. 157, lin. 2; n. 160, lin. 8; ebd. 4: h IV, n. 169, lin. 7; n. 172, lin. 15; ebd. 5: h IV, n. 175, lin. 5; n. 177, lin. 1f.; n. 183, lin. 9; n. 185, lin. 3f.; n. 187, lin. 2.

18 Ebd. 1: h IV, n. 146; ebd. 2: h IV, n. 154, lin. 7.

19 Ebd. 1: h IV, n. 150, lin. 1; n. 144, lin. 11ff.; n. 150, lin. 4; ebd. 2: h IV, n. 154, lin. 1. 4.

als reine Einheit und Einfachheit nicht-vermehrbar (*immultiplicabilis*).<sup>20</sup> Er ist seinem Wesen gemäß als absolute Identität mit sich selbst *trinitarisch*: *Idem [...] absolutum est trinum et unum, quod experimur in eo, quod identificat*.<sup>21</sup> Das trinitarische Sein und Wirken Gottes ist ohne essentielle Differenz – Andersheit – in sich, dennoch ist die Eigentümlichkeit jeder göttlichen Person gerade der Grund für die (nicht zahlenhafte) Dreiheit, welche durch ihr gegenseitiges Verbundensein (Relationalität) absolute Einheit in dieser Dreiheit wirkt. Wenn die dynamische Einheit der Drei als absolute Identität gedacht wird, ist die je einzelne Person als mit sich selbst identisch zu begreifen und »zugleich« als »einzelne« Identität mit dem Ganzen der Dreiheit selbig zu denken. – Die absolute Identität entfaltet sich *in ihr selbst* als reine *Reflexion* in das dreimal Selbe: *idem-idem-idem*.<sup>22</sup> Noch in dem späten *De non aliud* ist die Selbstentfaltung des absolut Identischen in die Dreiheit für die Bestimmung der Trinität wesentlich: das in einer reflexiven, zeit-freien Bewegung dreimal wiederholte Selbe (*idem trinitariter repetitum*<sup>23</sup>): *non aliud est non aliud quam non aliud*, ist der sich selbst formende Grund der Trinität oder *ist* diese selbst. Die dreifache Wiederholung des Einen *non-aliud* zeigt die »göttliche Fruchtbarkeit«<sup>24</sup> in ihr selbst. Diese »definierende (definierend sich entfaltende) Bewegung«, als Selbstdefinition sich selbst gründende und entfaltende Bewegung, bestimmt (also) Gott als einen *Kreis*, der sich *aus* dem Selben als Anfang *durch* die Vermittlung des Selben als Mitte im Ende *in* das Selbe – seinen eigenen Anfang – zurückbindet:

»Wenn nämlich das durch das Nicht-Andere bezeichnete erste Prinzip [Anfang, Ursprung] sich selbst definiert, so entspringt in dieser definierenden Bewegung aus dem Nicht-Anderen das Nicht-Andere und vom [ersten] Nicht-Anderen und dem entstandenen Nicht-Anderen her [kommend] beschließt sich das Definieren im Nicht-Anderen.«<sup>25</sup>

20 Ebd. I: h IV, n. 144, lin. 11 ff.

21 Ebd. 5: n. 177, lin. 2f.; n. 176, lin. 7f.

22 WERNER BEIERWALTES, *Platonismus im Christentum* (wie Anm. 8) 163.

23 *De non aliud*, 5: h XIII, p. 12, lin. 18f.

24 *Divina foecunditas: De non aliud* 5: h XIII, p. 12, lin. 31. – Zu Meister Eckhart vgl. Anm. 74.

25 *De non aliud*, 5: h XIII, p. 13, lin. 17–21: »Quando enim primum principium ipsum se definit per ›non-aliud‹ significatum, in eo definitivo motu de non aliud non aliud oritur atque de non alio et non alio exorto in non alio definitur definitio«.

Die Selbstdefinition Gottes ist als eine derartige Reflexions-Bewegung seines Seins als die trinitarische Einheit von Anfang-Mitte-Ende (als desselben Anfangs) zugleich ein »Schluß« in und mit sich selbst.<sup>26</sup>

Auch für diesen Gedanken konnte Cusanus einen Impuls aus dem trinitarischen Denken des Marius Victorinus, des Augustinus, des Boethius und des Anselm von Canterbury erfahren.<sup>27</sup>

Weder die sich mit sich selbst zusammenschließende Selbstdefinition Gottes in *De non aliud*, noch die absolute Selbstidentität in *De genesi* ist ein in sich verschlossen bleibender Kreis; *non aliud* und *idem* begründen vielmehr beide, in unterschiedlicher Sicht auf das Selbe, Gottes *creative Entfaltung nach außen*; diese schafft, konstituiert, gründet das Sein von *Anderem*, Einzel-Seiendem, Verschiedenem, Gegensätzlichem, von *composita* und *contracta*.<sup>28</sup> *Idem absolutum* ist *omnium causa, quae adeo sunt diversa et adversa* (unterschieden und entgegengesetzt<sup>29</sup>). Das aus dem

<sup>26</sup> Vgl. das Absolute als Schluß in Hegels *Logik*.

<sup>27</sup> MARIUS VICTORINUS, *Adversus Arium*. Traités théologiques sur la trinité, texte établi par Paul Henry, traduction et notes par Pierre Hadot (Sources Chrétiennes 68), Paris 1960, IV 29,42 ff., 33,29 ff. AUGUSTINUS, *Confessiones* XII 7,7 zur Unwandelbarkeit Gottes; sie wird auch »unwandelbar«, d. h. dreimal mit dem Selben als *trinitas* sprachlich zum Ausdruck gebracht: »tu domine, qui non es alias aliud et alias aliter, sed id ipsum et id ipsum et id ipsum, sanctus, sanctus, sanctus«. Vgl. den Kommentar von Jean Pépin, in: AUGUSTINUS, Sant' Agostino, *Confessiones*, Vol. 5 (Libri XII–XIII), testo criticamente riveduto e apparati scritturistici a cura di Manlio Simonetti, traduzione di Gioacchino Chiarini, commento a cura di Jean Pépin, Mailand 1997, 180f. DERS., *Enarrationes in Psalmos*, in: PL 37, 121,5: »Quid est *idipsum*? Quod semper eodem modo est, quod non modo aliud, et modo aliud est. Quid est ergo *idipsum*, nisi quod est? Quid est quod est? Quod aeternum est. Nam quod semper aliter atque aliter est, non est, quia non manet; non omnino non est, sed non summe est«; *De trinitate* III 2,8: »*idipsum* quippe hoc loco (Ps 121,3) illud summum et incommutabile bonum intellegitur, quod Deus est«. – Anrede an Gott: »o id ipsum« (*Confessiones* IX 4,11). BOETHIUS, *Quomodo Trinitas Unus Deus ac non Tres Dii*, VI 19–22: »et similis est relatio in trinitate patris ad filium et utriusque ad spiritum sanctum ut eius quod est idem ad id quod est idem«. BOETHIUS, *Die Theologischen Traktate*, lateinisch-deutsch, übersetzt, eingeleitet und mit Anmerkungen versehen von Michael Elsässer (Philosophische Bibliothek 397), Hamburg 1988, 26. ANSELM, *Proslogion*, cap. 18 (Selbstidentität Gottes als Wesenszug seiner Einheit): »Nullae igitur partes sunt in te, Domine, nec es plura, sed sic es unum quiddam et idem tibi ipsi, ut in nullo tibi ipsi sis dissimilis; immo tu es ipsa unitas, nulli intellectui divisibilis.« ANSELM VON CANTERBURY, *Opera Omnia*, Bd. I, hg. von Franciscus Salesius Schmitt, Edinburgh 1956, 114,22–24; *Monologion* (*idipsum* und *idem* als Gottes-Prädikate): 51, 21 ff.; 59,30; 61,23; 66,27 (*unus idemque totus*: vom Einen trinitarischen *amor* gesagt).

<sup>28</sup> *De gen.* 1: h IV, n. 145, lin. 17f.

<sup>29</sup> *De gen.* 1: h IV, n. 143, lin. 2; ebd. 2: h IV, n. 156, lin. 2: »idem absolutum omnium

absoluten Identischen gegründete Sein des Verschiedenen hat das Selbe zur aktiven, ontologisch-konstitutiven Voraussetzung.<sup>30</sup> Seine eigene Identität zeichnet jedes Geschaffene als ein von Anderem *Verschiedenes* aus. Das *Selbige* also in jedem Einzelnen ist der Grund für die Abgrenzung des Einen zum *Anderen* hin, für seine mit sich selbst identische *diversitas*, zugleich aber ist es der Grund für den Zusammenhang des Verschiedenen untereinander, auf eine Einheit des Ganzen hin (*harmonia*<sup>31</sup>). Der Satz: *idem absolutum est in omnibus*<sup>32</sup> will sagen: Es ist der Grund für die Selbst-Identität jedes einzelnen Selben, das sich durch eben *seine* Identität von allem Anderen unterscheidet. Das Selbe zeigt sich (*manifestat, resplendet, relucet*) in Allem demnach als der Eine universale Grund von Allem *in unterschiedlicher Ausprägung*.

Cusanus leitet die Identisches schaffende Kraft des *idem absolutum* von dem Gedanken her, daß jedes Seiende – vom Ersten angefangen – fähig sein soll oder fähig ist, seine eigene Identität in andere Identitäten zu explizieren. Also: *idem facit idem*, »das Selbe schafft (macht, stellt her) Selbes«, oder – universal übergreifend gesagt: *idem identificat*.<sup>33</sup> Dies ist der zentrale Satz, quasi das Leitmotiv der Reflexionen in *De genesi* über die schöpferische Tätigkeit Gottes. *Identificare*, Selbiges setzen, oder: Selbiges selbigen, bezeichnet den schaffenden Akt des göttlichen Absolut-Selben, die unmittelbare, sich selbst jedoch dadurch nicht aufhebende Explikation oder Selbst-Vermittlung des absoluten Selbst *ad extra*. – Den Akt des göttlichen Schaffens von mit sich selbst Selbigem versteht Cusanus aus der Nähe zum Römer-Brief 4,17: *vocat ea, quae non sunt, quasi sint*, auch als einen Sprechakt Gottes; dieser gründet das jeweils unterschiedene Selbe durch sein *Wort: vocat igitur idem non-idem in idem*: »das (der) Selbe ruft das Nicht-Selbe [es herstellend] ins Selbe«,<sup>34</sup> jeweils in *sein eigenes*, von Anderem unterschiedenes Selbes-Sein.

---

causa[m]«; n. 143, lin. 15 f.: »[...] quod omnia sunt ab ipso idem absoluto id quod sunt et modo quo sunt«; n. 148, lin. 5: »non esse omnia sibi idem nisi ab ipso, a quo omnia, qui est idem absolutum«.

30 Ebd. 1: h IV, n. 145, lin. 10.

31 Ebd. 5: h IV, n. 183.

32 Ebd. 2: h IV, n. 154, lin. 9.

33 *De gen.* 1: h IV, n. 144, lin. 8; n. 149, lin. 2 ff.; n. 150, lin. 7; n. 151, lin. 7. 10; n. 152, lin. 5; ebd. 2: h IV, n. 160, lin. 8; ebd. 5: h IV, n. 185, lin. 5 f. (*identificalis motus*).

34 Ebd. 1: h IV, n. 149, lin. 8; n. 151, lin. 15; n. 152, lin. 13 f.

Zu Gottes *ars identificandi* gehört unmittelbar seine creative Grundlegung der Individualität oder Einzigkeit jedes Einzelnen, der Akt, die Einzigkeit oder Einmaligkeit des Seienden und damit dessen Unterschiedenheit zu allem Anderen herzustellen – aufgrund der jeweiligen Selbstidentität:<sup>35</sup> (*Deus*) *singularissimus singularizat*.<sup>36</sup>

Die sprachliche Fassung des Gedankens der Selbstexplikation des jeweils Identischen, zuvor gerade vom Absoluten ausgesagt, ist formal die selbe für alles Seiende, jeweils vom eigenen *idem* bestimmt: »Alles strebt nach Selbig-Machen (›Identifizierung‹)« – so etwa: *calidum calefacit, frigidum frigefacit*,<sup>37</sup> oder: das Selbe individualisiert sein Wirken in unterschiedlichen Formen: *harmonia in luto lutinizat, in cithara citharizat*.<sup>38</sup> Wie jedes Lebewesen, so folgt z. B. auch der Löwe seiner individuellen Identität, die er agierend ausspielt: *leo leonizat*.<sup>39</sup> In der Verbindung von

35 Ebd. 4: h IV, n. 173, lin. 9ff. – WERNER BEIERWALTES, Procliana (wie Anm. 10) 181ff.

36 Ebd., 184.

37 *De gen.* 1: h IV, n. 152, lin. 12ff.

38 WERNER BEIERWALTES, Procliana (wie Anm. 10) 184.

39 *De gen.* 5: h IV, n. 186, lin. 1. Vgl. weiter ebd., 2: h IV, n. 158, lin. 15: »[...] ad ipsum deum, cuius est deificare«. *De visit.*: V<sub>1</sub> [n. 5, lin. 5]: *angelus angelizat; De coni.* 3: h III, n. 89 (mehrere exempla). *De possess.*: h XI/2, n. 59, lin. 18f.: »Necessitas absoluta necessitat«. – Zur Herkunft dieser Denk- und Sprachform vgl. RAIMUNDUS LULLUS, *Logica nova, de prima distinctione*, 5: »Homo est animal homificans. [...] Sicut Deus est ens deitans, et sua aeternitas aeternans; ignis est igniens, leo leonans«, RAIMUNDUS LULLUS, Die neue Logik/Logica nova, lateinisch-deutsch, textkrit. hg. von Charles Lohr, übersetzt von Vittorio Hösle und Walburga Büchel und mit einer Einführung von Vittorio Hösle (Philosophische Bibliothek 379), Hamburg 1985; vgl. *De gen.* 5: h IV, n. 186, lin. 1: »leo [...] leonizare, planta plantificans«, um den tätigen, dynamischen Charakter eines Seienden auszudrücken. DIETRICH VON FREIBERG, *De origine rerum praedicamentalium* 5 (56): der Intellekt »quidifiziert« das Seiende in seiner Washeit (*quiditas*). Vgl. DIETRICH VON FREIBERG, *Opera omnia*, Bd. II, Schriften zur Naturphilosophie und Metaphysik, mit einem Vorwort und einer Einleitung von Kurt Flasch, hg. von Jean-Daniel Caviglioli, Ruedi Imbach, Burkhard Mojsisch, Maria Rita Pagnoni-Sturlese, Rudolf Rehn und Loris Sturlese (Corpus Philosophorum Teutonicorum Medii Aevi), Hamburg 1983. Hierzu: KURT FLASCH, Dietrich von Freiberg. Philosophie, Theologie, Naturforschung um 1300, Frankfurt 2007, 44; 126f. Ihre *Zukunft*: z. B. LEO HEBRAEUS, Dialoghi d'Amore. Hebräische Gedichte, hg. mit einer Darstellung des Lebens und des Werkes Leones, Bibliographie, Register zu den Dialoghi, Übertr. der hebr. Texte, Regesten, Urkunden und Anmerkungen von Carl Gebhardt (Bibliotheca Spinozana 3), Heidelberg 1929, 124; 125: »sommel bello bellificante«; MARTIN HEIDEGGERS Tautologismen: »Das Ding dingt«. »Das Ding dingt Welt«, in: Vorträge und Aufsätze, Pfullingen 1954, 172, 176, 179; »Die Welt weltet«, in: DERS., Holzwege, Frankfurt <sup>3</sup>1957, 33 (entstanden 1935/36); »Die Sprache spricht«, in: DERS., Die Sprache

leo mit *leonizat* begreifen wir die spezifische, ihm zugemessene Dimension, die spezifische Kraft dieses Wesens, was es von Anderen unterscheidet und auch in sich und zu Anderem hin abgrenzt: durch seine Identität. Dies gilt für jedes Seiende.

Zu bedenken wäre jetzt weiterhin, in welcher Weise und in welchem Maße bestimmte Aktivitäten, die einem Cusanus eigenen *symbolice investigari* in vielfältigen Formen sich zeigen können, die Funktion des schöpferischen *idem* oder den Sinn von *identificare* leichter verständlich machen: etwa die Tätigkeit des Glasbläfers (*vitrifex*<sup>40</sup>), der schöpferische Akt des Lehrens<sup>41</sup> durch das Wort und die Sprache im Ganzen,<sup>42</sup> oder die Malerei,<sup>43</sup> deren schöpferische, Form oder Gestalt gebende Kraft auf den Grund ihrer Möglichkeit verweist: auf Gott als »die Kunst selbst (*ars ipsa*)«, als »die Quelle der Kunst des Selbigmachens (*ars identificandi*)«, die alle anderen Künste und Fertigkeiten umfaßt. Schließlich: *idem absolutum* ist das Maß der Zeit im Ganzen und in den einzelnen Zeit-Wellen.<sup>44</sup> – In all diesen Formen der Realisierung der jeweiligen Identität von Einzel-Seiendem erscheint die schöpferische, »identifizierende« Kraft des absolut Identischen, welches Gott ist.

#### IV

Im nun folgenden zweiten Teil meines Vortrags thematisiere ich Schellings Begriff der »absoluten Identität«, dies freilich wieder in einer durch die jetzigen Umstände bedingten Einschränkung auf die Phase seiner so genannten Identitätsphilosophie, also etwa in den Jahren 1801 – 1806. In ihr wiederum konzentriere ich mich auf sein Gespräch »Bruno«,<sup>45</sup> auf

(1950), *Unterwegs zur Sprache*, Pfullingen 12, 13, 19, 28, 32f.; DERS., *Grundsätze des Denkens*, 5. Vortrag, in: Gesamtausgabe Bd. 79, Bremer und Freiburger Vorträge, hg. von Petra Jaeger, Frankfurt 1994, 169; – »gegnet«, in: WERNER BEIERWALTES, *Fußnoten zu Plato*, Frankfurt 2011, 400.

40 *De gen.* 3: h IV, n. 163f.

41 Ebd. 4: h IV, n. 165.

42 Ebd., n. 167f., ebd. 5: h IV, n. 175.

43 Ebd. 4: h IV, n. 173.

44 Ebd. 2: h IV, n. 157.

45 FRIEDRICH WILHELM JOSEPH SCHELLING, *Bruno oder über das göttliche und natürliche Princip der Dinge. Ein Gespräch (1802)*, in: DERS., *Sämmtliche Werke*, Bd. I/4, hg. von Karl Friedrich August Schelling, Stuttgart und Augsburg 1859, 213–332. Neue Ausgabe, mit demselben Titel und einer Einleitung und Anmerkungen von Manfred Dur-

einen Text also, der wesentlich durch die »Entdeckung« von Giordano Brunos *De la Causa, Principio et Uno* (1584) durch Friedrich Heinrich Jacobi (1789) bestimmt ist und in die weit ausgreifende und folgenreiche Kontroverse um *Spinozas Hen kai Pan* gehört. – Der zweite Text, den ich

---

ner (Philosophische Bibliothek; 564), Hamburg 2005. – Der hier folgende Abschnitt IV meines Vortrags-Textes entspricht in einigen Teilen einer überarbeiteten, erweiterten und – der jetzigen Intention folgend – mit Cusanus in Beziehung gesetzten Fassung des ersten Abschnittes im Kapitel »Absolute Identität. Neuplatonische Implikationen in Schellings »Bruno« in meinem Buch »Identität und Differenz« (wie Anm. 7) 204–240, hier: 208 ff. – Weiterhin zur Thematik in: »Identität und Differenz« (wie Anm. 7) 176–203: »Identität ohne Differenz? Zur Kosmologie und Theologie Giordano Brunos«. Die neue, kommentierte Ausgabe von GIORDANO BRUNOS »De la Causa, Principio et Uno. Über die Ursache, das Prinzip und das Eine«, Italienisch – Deutsch, übersetzt, kommentiert und hg. von Thomas Leinkauf, Hamburg 2007. WERNER BEIERWALTES, Plotins Gedanken in Schelling, in: DERS., Das wahre Selbst. Studien zu Plotins Begriff des Geistes und des Einen, Frankfurt 2001, 182–227. Dort, 187ff., über Schellings Schrift »Vom *Ich* als Princip der Philosophie, oder über das Unbedingte im menschlichen Wissen« (1796). – Jüngst hat – neben Anderen – HARALD SCHWAETZER die Frage nach dem Verhältnis von Cusanus zu Schelling wieder aufgenommen: Ein unbekannter Bekannter – Die Rezeption des Nikolaus von Kues bei Schelling, in: Nicolaus Cusanus: ein bewundernswerter historischer Brennpunkt. Philosophische Tradition und wissenschaftliche Rezeption. Akten des Cusanus-Kongresses vom 20. bis 22. September 2006 in St. Petersburg, hg. von Klaus Reinhardt und Harald Schwaetzer in Verbindung mit Oleg Dushin (Philosophie interdisziplinär 26), Regensburg 2008, 167–188. Als Zentrum einer, wie er es nennt, »methodischen«, nicht unmittelbar historisch nachweisbaren »Rezeption« sieht er zu Recht Schellings *Bruno*. »Nicht im Gegensatz« zu meiner Interpretation, aber »mit einem anderen Akzent« legt er in seinen Ausführungen zu Schellings *Bruno* »mehr Gewicht auf den Ich-Begriff« (177, Anm. 34). Dies beeinträchtigt nicht den Sinn meiner Absicht, im Folgenden meine Grundintention für *Bruno* von den Begriffen des Einen, All-Einen, der Einheit der Gegensätze wieder aufzunehmen. – Für die Frage einer sachlichen Verbindung zwischen dem späten Cusanus und dem späten Schelling vgl. FRANCESCO TOMATIS, Cusano e l'ultimo Schelling, in: Il Pensiero, rivista di filosofia 48 (2009) 75–100 (Leitfaden der Themenbereiche ist streckenweise Cusanus' *De venatione sapientiae*). – Einen direkten Zugang zum Denken des Cusanus hätte Schelling sich durch die Ausgabe des *Faber Stapulensis* (Paris 1514) verschaffen können. Durch die philosophiegeschichtlichen Darstellungen oder Berichte aus der Mitte des 18. und dem Anfang des 19. Jahrhunderts – also etwa durch Johann Jakob Brucker, Johann Gottlieb Buhle, Dietrich Tiedemann und Wilhelm Gottlieb Tennemann, hätte er wohl nur wenig Angemessenes, für seine eigenen philosophischen Intentionen Attraktives entdecken können; eher schon bei FRANZ JAKOB CLEMENS, Giordano Bruno und Nicolaus von Cusa. Eine philosophische Abhandlung, Bonn 1847, der die cusanischen Grundgedanken logisch stringent entwickelt. Dieses Buch fand sich in Schellings Bibliothek: vgl. ANNA-LENA MÜLLER-BERGEN, Schellings Bibliothek. Die Verzeichnisse von F. W. J. Schellings Buchnachlaß (Schellingiana 19), Stuttgart-Bad Cannstatt 2007, Nr. 51.

bei meinen Überlegungen im Blick habe, ist Schellings *System der gesamten Philosophie und der Naturphilosophie insbesondere*, geschrieben in Würzburg 1804, – das so genannte *Würzburger System*. – Mein Versuch, einige Gedankenzüge von Schellings Philosophie mit der philosophischen Theologie des Cusanus in eine sachliche Beziehung zu setzen, ist sicher angemessener zu verstehen, wenn man das zu Cusanus bereits Gesagte für Schellings Konzeption an herausgehobenen Punkten bewußt hält. Freilich sollen dadurch beide Denkstrukturen nicht gegenseitig überformt werden.

Der alle Bereiche von Schellings Philosophie in dieser Periode seines Denkens bestimmende Grundgedanke ist die *Einheit der Gegensätze*. Als Gegensätze, die das Seiende insgesamt konstituieren und das endliche Denken leiten, setzt Schelling die – von der philosophischen Tradition intensiv durchdachten – Begriffe: Endlich – Unendlich; Grenze – Unbegrenztes; Besonderes – Allgemeines; Möglichkeit – Wirklichkeit; Einheit – Vielheit; Denken – Sein; Anschauen – Denken; Subjekt – Objekt; und als den höchsten, alle anderen Gegensätze umfassenden Gegensatz: Real – Ideal. Der Grund dafür, daß das Ganze des Seienden nicht als eine Ansammlung diffundierender oder sich in sich selbst fixierender Gegensätzlichkeiten, sondern als ein lebendiger Organismus zu begreifen ist, liegt im Sein und Wirken des »höchsten Prinzips« selbst.<sup>46</sup> Dieses vereint alle Gegensätze in sich, hält sie aufgehoben in sich, läßt sie aber auch in ihrer »Absonderung« von ihm sie selbst sein und fungiert zugleich als das bewegende Element in der *Rückführung* der entfalteten Gegensätze in ihre ursprüngliche Einheit. Gedacht ist diese ursprüngliche Einheit als ein reflexiver Akt, sie steht als das »Erste, was Allem vorangeht«,<sup>47</sup> nicht abstrakt gegen die Gegensätze (außerhalb ihrer selbst), noch ist sie all diese Gegensätze einfach additiv zusammengenommen; sie garantiert und vollzieht vielmehr *denkend* das gegenseitige Sich-Durchdringen der Gegensätze zu einer absoluten, reinen Einheit, die nicht »durch Differenz [alteritas] getrübt ist«. <sup>48</sup> Sie ist diejenige Einheit, worin die »Einheit und der Gegensatz, das sich selbst Gleiche mit dem Ungleichen eins ist«, <sup>49</sup> ist die »Ungetrenntheit des Verschiedenen und des Gegensatzes«;<sup>50</sup> in ihr

46 SCHELLING, Werke I/4 (wie Anm. 45) 242.

47 Ebd., 235.

48 Ebd., 236.

49 Ebd., 243.

50 Ebd., 295, 298.

sind die Gegensätze »auf absolute Weise verknüpft«<sup>51</sup> oder in ihrer jeweiligen Eigentümlichkeit ineinander »aufgehoben«<sup>52</sup>, d. h. sie sind in der absoluten Einheit nicht, was sie an sich für- und gegeneinander sind, sondern sind diese Einheit im Absoluten selbst (ich erinnere an den Grundsatz des Cusanus: *omnia in deo deus ipse sive idem ipsum*). Absolute Einheit denkt Schelling so als die »lautere (oder absolute) Identität«.<sup>53</sup> Daraus wird deutlich, daß Identität hier nicht als die leere Tautologie eines formallogischen  $A = A$  zu verstehen ist, sondern als der alles Gegensätzliche und dies heißt: alles Seiende denkend in sich aufhebende und (dadurch) absolutes Wissen seiende Grund; als Einheit, die sich reflexiv vollzieht und sich in der Reflexion sich selbst *gleich setzt*. Identität ist also: absolute Gleichheit von Subjekt und Objekt in ihr selbst. Schelling versteht daher absolute *Gleichheit* als sinngleich mit absoluter Identität:<sup>54</sup> A ist »gleich« A.

Die Vorstellung, in der absoluten Einheit oder Identität seien die Gegensätze auf absolute Weise »verknüpft« oder ineinander »aufgehoben«, legt die Aussage nahe: Identität sei das »Eine *ohne* Gegensatz«,<sup>55</sup> oder »das Eine, das *über* allen Gegensätzen erhoben«,<sup>56</sup> »über« der Differenz ist, oder allen Gegensatz »unter sich« hat,<sup>57</sup> weil es deren reflexive Ein-

51 Ebd., 244.

52 Ebd., 239.

53 Ebd., 323.

54 DERS., Werke I/6 (wie Anm. 2) 147.

55 DERS., Werke I/4 (wie Anm. 45) 265, 302, 321.

56 Ebd., 310.

57 Ebd., 302. Schellings Gedanke, die absolute Identität oder das absolute Eine sei »über« oder »vor« allen Gegensätzen zu denken, hat in Cusanus' Konzeption der *coincidentia oppositorum* und den darauf gründenden Aussagen über das Verhältnis des göttlichen Ursprungs (*principium*) zu den Gegensätzen im Bereich der Endlichkeit eine aufschlußreiche Entsprechung. Aus zahlreichen Texten verweise ich nur auf diese aus *De principio* und *De non aliud*: *De princ.*, h X/2b, n. 34, lin. 20: das göttliche *principium* ist »über« oder »vor« allen Gegensätzen, über und vor dem Bereich der Vielheit, des Einzel-Seienden. Es ist *superexaltatum*: n. 34, lin. 13 f.; n. 36, lin. 8; n. 38, lin. 21; *De gen.* I: h IV, n. 147, lin. 11 f.: »superexaltatum est idem absolutum omnibus intellectualibus universalibus et realibus particularibus existentibus«. (*super*)*exaltatum* entspricht dem proklischen Terminus ἐξηρημένον (ἐξήρηται) als Benennung des absoluten »Einen« über allem vielheitlich, voneinander unterschiedenen, gegensätzlichen Sein – die absolute Transzendenz. Vgl. z. B. PROCLUS, *Theologia Platonis*, hg. von Henri D. Saffrey und Leendert G. Westerink (Collection des universités de France) Paris 1968: II 10; 61,23; II 12; 66,12. 67,13; 19. 68,26. 71,11. Analog im Parmenides-Kommentar, z. B. 1076,35 f. 1129,7. 1184,17. 1241,11 (Cousin [wie Anm. 10] und Procli in Parm., VII

heit sei. – Analog dem neuplatonischen Zentral-Gedanken, daß das Eine Grund von Allem und zugleich Nichts von Allem, d. h. nichts Bestimmtes sei, verfolgt Schelling die Paradoxie: die absolute Einheit sei Alles umfassender Grund und Aufhebung alles Gegensätzlichen, zugleich aber nichts von diesem Gegensätzlichen in der Weise, wie dieses sich selbst gegensätzlich ist. Daß dieses Eine »ohne« Gegensatz oder »über« ihm sei, meint also wiederum, daß es den Gegensatz oder die Differenz nicht *als* Gegensatz oder Differenz in sich habe, es hat sie vielmehr als *absolute Einheit selbst*. – Um diese absolute Einheit als den Ausschluß von Gegensätzen als solcher, oder von Differenz *als* Differenz zu kennzeichnen, die gerade so die Gegensätze als Nicht-Gegensätze enthält, nennt sie Schelling »absolute Indifferenz«. <sup>58</sup> Wenn also vorausgesetzt werden kann, daß Einheit als eine reflexive, dynamische Identität, und daher zugleich als

---

70,9f., in: Plato Latinus, Bd. III, *Parmenides usque ad finem primae hypothesis necnon Procli Commentarium in Parmenidem pars ultima adhuc in edita interprete Guillelmo de Moerbeka*, hg. von Raymond Klibansky und Carlotta Labowsky [Corpus Platonicum Medii Aevi], London 1953. – »*superexaltatus* (Deus) in saecula« noch in den Versikeln und Responsorien zum »Te Deum« der katholischen Liturgie. Der göttliche Ursprung – im Sinne des Cusanus – ist das Vor-Sein schlechthin: *ante* oder »A« = *Ante: De princ.* – hX/2b, n. 23, lin. 4ff.; n. 24, lin. 9ff.; n. 38, lin. 14. – *De non aliud* 15: h XIII, n. 38, lin. 10ff.; n. 39, lin. 9ff.; 15; 19. Der Gedanke einer radikalen Transzendenz des ersten Prinzips, des Einen selbst, ist ein präzise ausgearbeitetes Denk-Motiv im spätantiken Neuplatonismus, besonders bei Proklos und Damaskios. Cusanus hat es in seiner intensiven, für ihn äußerst fruchtbaren Rezeption vor allem des proklischen Parmenides-Kommentars und der *Theologia Platonis* wahrgenommen und mit den christlichen Gottes-Prädikaten in eine produktive Verbindung gesetzt. Vgl. WERNER BEIERWALTES, Proklos. Grundzüge seiner Metaphysik, Frankfurt 1965, <sup>2</sup>1979, 60, 69, 345, 352; DERS., Procliana (wie Anm. 10) 176, 218, 129–164. – Ein Text, in dem Schelling in der Erörterung der Einheit der Gegensätze Cusanus auch vom Paradigma her nahe kommt, ist dieser: »Die ideale Kreislinie wird repräsentiert durch den Mittelpunkt; denn was ist der Punkt anderes als eine Kreislinie von unendlich kleinem Durchmesser, oder ein Kreis, worin die Peripherie mit dem Mittelpunkt zusammenfällt?« (Siehe dazu: SCHELLING, Werke I/6 [wie Anm. 2] 167). Auch der Kontext ist zu beachten! – Dazu vergleiche *De docta ign.* I, 21: h I, n. 42, lin. 5–n. 43, lin. 30: über den Kreis im Unendlichen, im unendlichen Sein Gottes; Resultat dieser Erörterung: »Patet ergo centrum, diametrum et circumferentiam idem esse«; ebd. II, 12: h I, n. 109, lin. 28: »Centrum et circumferentia sunt unum in Deo«; *De theol. compl.*: h X/2a, n. 3, lin. 37ff.; *punctus*: n. 9. Vgl. GERDA VON BREDOW, Der Punkt als Symbol. Aufstieg von der Metaphysik zur Anschauung und Einung (1977), in: DIES., Im Gespräch mit Nikolaus von Kues. Gesammelte Aufsätze 1948–1993, hg. von Hermann Schnarr (Buchreihe der Cusanus-Gesellschaft) Münster 1995, 85–98.

58 SCHELLING, Werke I/4 (wie Anm. 45) 323f., 327f.

Ungetrenntheit der Gegensätze (*im Absoluten*) zu denken ist, dann ergibt sich analog der Formel »Einheit der Einheit und des Gegensatzes« für das höchste Prinzip, daß es als die Indifferenz der Identität und der Differenz begriffen werden kann.<sup>59</sup> Cusanisch gedacht: das *idem absolutum ist sine aliud in se ipso: non-aliud* schlechterdings.

Daß Schelling die so verstandene Einheit, Identität oder Indifferenz mit dem »Absoluten«<sup>60</sup> gleichsetzt und daher die genannten Begriffe als »Prädikate« des Absoluten versteht, macht den Grundzug seines Philosophierens überhaupt deutlich. Philosophie nämlich ist Reflexion des Absoluten (wie ich am Anfang sagte), Transzendieren oder Reduzieren (Zurückführen) der Gegensätze durch Reflexion aus dem abbildhaften Bereich in die sie begründende reine Einheit, Fortgehen in das »schlechthin Unendliche«, in die »absolute Identität«, in das »schlechthin Eine, das *ist*, das als absolut ideal absolut real [ist], also zugleich höchster Indifferenzpunkt«<sup>61</sup> von Allem ist, was ist und gedacht werden kann. Weil also Philosophie in der Intention Schellings »immer und durchaus im Absoluten ist«,<sup>62</sup> d. h. weil sie im Absoluten, in der absoluten Identität ihr Prinzip hat und daher dessen Selbstexplikation in allen Bereichen des Seienden wirksam zu machen versucht, ist sie trotz ihrer dezidiert transzendentalen Anfänge und der immer noch durchgehaltenen transzendentalen Intentionen als die radikalisierte Wiederaufnahme des onto-theologischen Grundzugs der Metaphysik zu begreifen. Gott ist über allem Endlichen und Zeitlichen absolute, seiende Identität mit sich selbst *und dem All*, keine Fiktion oder regulative Idee, keine (bloß) transzendente Vorstellung.

Ein wesentliches Ziel der Philosophie im Sinne Schellings ist es, die Endlichkeit der menschlichen Subjektivität im Bewußtsein zu überwinden, nicht zu destruieren, um dadurch das Un-Endliche, Göttliche (den

59 Oder, wie Hegel in seiner »Differenzschrift« (1801) das Schellingsche Absolute charakterisiert: »Das Absolute selbst aber ist darum die *Identität der Identität* und der *Nicht-identität*; Entgegensetzen und Einssein ist zugleich in ihm«. GEORG WILHELM FRIEDRICH HEGEL, *Gesammelte Werke*, Bd. IV, hg. von Hartmut Buchner und Otto Pöggeler, Hamburg 1968, 64, 13–15.

60 SCHELLING, *Stuttgarter Privatvorlesungen*, in: DERS., *Sämtliche Werke*, Bd. I/7, 1805–1810, hg. von Karl Friedrich August Schelling, Stuttgart und Augsburg 1859, 445.

61 DERS., *Propädeutik der Philosophie*, in: *Werke* I/6 (wie Anm. 2) 130.

62 DERS., *Philosophie der Kunst*, in: DERS., *Sämtliche Werke*, Bd. I/5, 1802/1803, hg. von Karl Friedrich August Schelling, Stuttgart und Augsburg 1859, 388.

göttlichen Grund und Anfang) in ihr zu berühren. Wenn also die Endlichkeit der Subjektivität durch Philosophieren als einem umfassenden Akt des Bewußtseins überwunden werden soll, dann muß die Differenz von Subjekt und Objekt als Produkt und Vollzugsform eben dieser Subjektivität selbst in eine *Synthesis der Gegensätze* aufgehoben werden. Diese wird zu einer Form der Einung (*Henosis*) mit dem göttlich Absoluten und damit zur Realisierung dieser Philosophie als einer bewußten Lebensform.

Einen beträchtlichen Aufschluß über Schellings Konzept der absoluten Identität gibt eine Reflexion auf den Begriff des *Affirmierens* oder der *Affirmation* als der Vollzugsform des absoluten Erkennens oder der Selbsterkenntnis des Absoluten. Diese Tätigkeit des Absoluten folgt dem Gesetz der Identität: Selbsterkennen des Absoluten ist Selbsterkennen der »ewigen Gleichheit« mit sich selbst.<sup>63</sup> Semantisch dargestellt wird

63 Die nun folgenden Zitate stammen, wenn nicht anders vermerkt, aus SCHELLINGS »System der gesamten Philosophie und der Naturphilosophie insbesondere«, 1804 (»Würzburger System«), in: Werke I/6 (wie Anm. 2) 137–214. Zu »ewige (absolute) Gleichheit«: ebd. 141, 142, 145, 146, 147, 148, 150f. – »Ewige« oder »absolute Gleichheit« des Subjekts und Objekts mit sich selbst ist »höchste Erkenntnis« (141), Erkenntnis seiner selbst oder absolutes »Selbsterkennen«. Schelling begreift »Gleichheit« als den synthetisierenden Akt des Denkens oder Erkennens sinngleich mit Identität. Beide signalisieren die intensivste, innigste Form von Einheit. In Schellings Bestimmung des Denkens oder Erkennens und des absoluten göttlichen Seins qua denkenden Tätig-Seins zeigt sich eine sachliche Analogie zu Cusanus' Begriff der *aequalitas*, insbesondere der *aequalitas absoluta* (*De aequal.*: h X/1 n. 23, lin. 6; n. 24, lin. 9; n. 28, lin. 14). Dieser Begriff hat eine für das Denken des Cusanus im Ganzen zentrale Bedeutung: in einem metaphysischen, erkenntnistheoretischen, ethischen und trinitarisch-christologischen Sinne. Der Facettenreichtum dieses Begriffs kann in besonderem Maße deutlich werden im Blick auf die Schrift *De aequalitate*: h X/1. Für ein quellenkritisches und systematisches Verständnis dieser Schrift ist die Fülle von präzisen Hinweisen in den Apparaten der kritischen Ausgabe höchst aufschlußreich. – Eine Monographie zum Begriff *aequalitas* hat HARALD SCHWAETZER publiziert: *Aequalitas, Erkenntnistheoretische und soziale Implikationen eines christologischen Begriffs bei Nikolaus von Kues. Eine Studie zu seiner Schrift De aequalitate* (Studien und Materialien zur Geschichte der Philosophie 56), Hildesheim 2000. Die Untertitel zum Titel *Aequalitas* machen die spezielle Intention Schwaetzers deutlich: In diese »christologische Erkenntnistheorie« von *De aequalitate* bezieht Schwaetzer auch die Hauptschriften des Cusanus vor und nach *De aequalitate* in seine Betrachtung mit ein. – THOMAS LEINKAUF, Die Bestimmung des Einzelseienden durch die Begriffe *contractio*, *singularitas* und *aequalitas* bei Nicolaus Cusanus, in: *Archiv für Begriffsgeschichte* 37 (1994) 180–211. HANS GERHARD SENGER, Gerechtigkeit und Gleichheit in der Cusanischen Ethik und Wertlehre (1998/2000), in: *Ludus sapientiae. Studien zum Werk und zur Wirkungsgeschichte des Nikolaus von*

diese absolute Gleichheit oder Identität<sup>64</sup> durch die Formel  $A=A$ : das Subjekt »ist« das Prädikat, beide sind ineinander aufgehoben – an sich verschieden, aber dennoch ein einziger Akt aktiver Gleichheit: gleich mit sich selbst im Akt des Selbsterkennens.<sup>65</sup> Schelling nennt den Vollzug dieses Erkennens, welches als absolutes ein Selbsterkennen des Absoluten ist, *Affirmieren, Bejahen*.<sup>66</sup> Das »ist« im Satz  $A=A$  bedeutet demnach  $A$  »affirmiert«  $A$ . Wenn das Subjekt  $A$  das Prädikat  $A$  affirmiert, so affirmiert  $A$  »sich selbst«, oder sagt sich selbst im Erkennen aus. »Ein solches, welches sich selbst absolut affirmiert und also von sich selbst das Affirmierte ist, ist nur das Absolute oder Gott.«<sup>67</sup> Die einzig wahre Idee Gottes ist daher Gott als die »absolute Affirmation von sich selbst« oder die absolute Selbstaffirmation, die zugleich Gottes Selbsterkenntnis ist.<sup>68</sup> Die Konsequenz absoluter, sich selbst identifizierender Selbstaffirmation ist der Gedanke Schellings, daß Gott nicht »das Höchste« sei, sondern »der schlechthin *Eine*«,<sup>69</sup> das mit sich selbst *absolut Gleiche*; also nicht einfachhin – superlativisch gedacht – das letzte Glied, die Spitze einer sich steigernden Reihe, sondern das alles Sein denkende und damit in sich

---

Kues (Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters 78), Leiden 2002, 141–161. In meinem Buch: Denken des Einen. Studien zur neuplatonischen Philosophie und deren Wirkungsgeschichte, Frankfurt 1985, habe ich in dem Kapitel »Einheit und Gleichheit. Eine Fragestellung im Platonismus von Chartres und ihre Rezeption durch Nicolaus Cusanus« (368–384) eine Interpretationsskizze von Cusanus' *De aequalitate* (im Kontext seiner wirklichen und möglichen Quellen) vorgelegt. Darin habe ich *aequalitas* als »eine umfassende Verstehenskategorie der Wirklichkeit« (371) erörtert. Als solche bestimmt oder formt sie das Sein jedes einzelnen Seienden, sie ist Prinzip menschlichen Erkennens und Handelns, der Wissenschaften und Künste, der Möglichkeit oder Bedingung von »Eintracht, Friede und Ordnung« (*concordia – pax – ordo*); als »*aequalitas absoluta*« ist sie Grund der *consubstantialitas* der Personen in der Trinität – Prinzip der trinitarischen Einheit als des absoluten Sich-selbst-Gleich-Seins Gottes (bes. 370 ff.; 382 ff.): *aequalitas* gründet also die immanente Selbstentfaltung der göttlichen Einheit (*Pater, unitas*) in die Gleichheit mit sich selbst (*Filius*) und zugleich die Verbindung der Beiden zur Gleichheit der Drei (*Spiritus Sanctus* als *connexio*). *Aequalitas absoluta* als eine Form der Einheit oder Identität schafft im Sinne des Cusanus den Grundriß einer philosophischen Theologie des Johannes-Evangeliums (*intellectus Evangelii Ioannis*).

64 SCHELLING, Werke I/6 (wie Anm. 2) 147.

65 Vgl. ebd., 145, 147.

66 Vgl. ebd., 164f.

67 Ebd., 148.

68 Ebd., 168, 171.

69 Ebd., 152, 157.

versammelnde, vereinigende Zentrum. So kann ihm im eigentlichen Sinne auch keine Welt »entspringen«, sofern er als absolute Selbstaffirmation alles (also auch »die Welt«) »immer schon« ist. Oder: Gottes Selbstaffirmation ist zugleich konstitutive, gründende Affirmation des »Alls« *in ihm*.<sup>70</sup> Weil aus diesem synthetisierenden Akt des Selbsterkennens ein Vor und Nach und damit Zeit ausgeschlossen ist,<sup>71</sup> deshalb ist das Affirmierte kein zeitlich nachfolgendes Produkt des Affirmierens oder des Affirmierenden. – Die absolute Gleichheit von Affirmierendem und Affirmiertem impliziert, daß das Affirmierende auch »affirmiert« wird, das Affirmierte aber auch und in derselben Weise »affirmierend« ist. Beide Züge des Erkennens – des Subjekts und des Objekts – haben den anderen immer schon in sich, sie *sind* dieser jeweils vom »anderen« Blickpunkt her. Obgleich Schellings ganzes Interesse darauf gerichtet ist, keinen Gegensatz als besonderen oder keine reale Differenz im Absoluten aufkommen zu lassen, so erscheint dieser Akt dennoch einem hinreichenden Verstehen schwer zugänglich, wenn man nicht – zumindest in der Erprobung eines Verstehens vorübergehend – den Gedanken und die Terminologie der Differenz einmal *zuläßt*. Andernfalls entglitte das Absolute einem Versuch des Begreifens völlig – und Hegel hätte Recht, wenn er – ohne freilich gerade diese Texte zu kennen, die auf sein Urteil hätten korrigierend hätten wirken müssen – das Schellingsche Absolute als jene »Nacht« bezeichnet, »worin, wie man zu sagen pflegt, alle Kühe schwarz sind«.<sup>72</sup> Die Berechtigung zu einer Terminologie und einem wieder zu suspendierenden Gedanken der Differenz scheint mir von Schelling her schon in seiner sprachlichen Fassung der Einheit des Absoluten legitimiert zu

70 Ebd., 155.

71 Vgl. ebd., 158 ff.

72 GEORG WILHELM FRIEDRICH HEGEL, Vorrede zur Phänomenologie des Geistes, nach dem Text der Originalausgabe hg. von Johannes Hoffmeister (Philosophische Bibliothek 114) Hamburg <sup>6</sup>1952. Zu den Hintergründen des Bruchs zwischen Hegel und Schelling vgl. HORST FUHRMANS, Schelling und Hegel. Ihre Entfremdung, in: FRIEDRICH WILHELM JOSEPH VON SCHELLING, Briefe und Dokumente, Bd. I, 1775–1809, hg. von Horst Fuhrmans, Bonn 1962, 451–553, bes. 526 ff. – Der folgende Text Schellings ist wohl kritisch gegen diese Einschätzung Hegels gerichtet: »[...] die meisten sehen in dem Wesen des Absoluten nichts als eitel Nacht, und vermögen nichts darin zu erkennen; es schwindet vor ihnen in eine bloße Verneinung der Verschiedenheit, und ist für sie ein rein privatives Wesen, daher sie es klüglich zum Ende ihrer Philosophie machen«. Fernere Darstellungen aus dem System der Philosophie, in: SCHELLING, Werke I/4 (wie Anm. 45) 403.

sein: Affirmierendes und Affirmiertes ist sprachlich different, ein Objekt wird suggeriert; aufgehoben wird diese Vorstellung dadurch, daß das Subjekt das Objekt *selbst sein* soll. Erkennen ist nicht leer. Selbsterkennen also kennt ein Objekt, erkennt sich selbst als Objekt, es ist dieses Objekt im Erkennen selbst und hebt die Objektivität des Selbst gerade dadurch wieder auf. Die Formulierung, die *Vernunft* sei dasjenige im All, »[...] worin Gott selbst sich in All- und Einheit aller Folgen seiner Idee erkenne«,<sup>73</sup> denkt das All gleichsam als das Medium, durch das Gott sich selbst denkt. Er selbst ist der Grund und der Inhalt seiner Vermittlung zugleich, oder, um den Gedanken des (äußerlichen) Produzierens oder des resultativen Werdens auszuschneiden: er ist absolute *Selbstvermitteltheit*. – Durchaus im Sinne von *Meister Eckharts* Konzeption Gottes als »reinsten Bejahung«, *purissima affirmatio*,<sup>74</sup> oder im Sinne

73 DERS., Werke I/6 (wie Anm. 2) 207.

74 *Meister Eckhart* begreift das reflexive Sein Gottes als *affirmatio*, *Bejahung*. »Reinste Bejahung« oder die »Reinheit der Bejahung« (*puritas affirmationis*) ist die positive Wendung von *negatio negationis*, Ausschluß alles Negativen, Anderen aus Gott – beides Bezeichnungen der inneren, zeit-freien Bewegung Gottes als trinitarischer Selbstentfaltung und zugleich Rückwendung (*reflexiva conversio*) auf sich selbst. Diesen Gedanken der Selbstaffirmation Gottes aus der Negation der Negation heraus entfaltet Eckhart in seiner eindringlichen Auslegung von Ex 3,14 »Ich bin der Ich bin«. Diese Auslegung der Selbst-Aussage Gottes, in der im Sinne Eckharts Subjekt und Prädikat das Selbe sind, zeigt Gott als das »reine Sein selbst«. »Drittens ist zu bemerken: Die Wiederholung, weil er zweimal sagt ›ich bin der ich bin«, zeigt die Reinheit der Bejahung unter Ausschluß jeder Verneinung [Negation der Negation oder des Negativen] von Gott selbst an; ferner die reflexive Wendung [*reflexiva conversio*] und ein Bleiben [Verharren] in sich selbst oder ein Feststehen; weiter aber ein Aufwallen [*bullitio*] oder Gebären seiner selbst – in sich glühend und in sich und auf sich selbst fließend und wallend, Licht, das in Licht und zu Licht durch sich ganz sich ganz durchdringt, das allwärts durch sich ganz und über sich ganz gewendet und zurückbezogen [*conversum et reflexum*] ist, nach dem Wort des Weisen: ›Die Einheit zeugt – oder hat gezeugt – Einheit und hat auf sich selbst ihre Liebe und ihre Glut zurückgewendet«. Deshalb heißt es bei Johannes im ersten Kapitel: ›In Ihm war das Leben«. Leben nämlich bedeutet eine Art Überquellen, wodurch etwas in sich selbst anschwillt und sich zuerst ganz in sich selbst ergießt [*se profundit*], jegliches in ihm selbst mit sich selbst durchdringend, bevor es sich ausgießt und [nach außen] überwallt«. »Tertio notandum quod repetitio, quod bis ait: *sum qui sum*, puritatem affirmationis excluso omni negativo ab ipso deo indicat; rursus ipsius esse quandam in se ipsum et super se ipsum reflexivam conversionem et in se ipso mansionem sive fixationem; adhuc autem quandam bullitionem sive parturitionem sui – in se fervens et in se ipso et in se ipsum liquescens et bulliens, lux in luce et in lucem se toto se totum penetrans, et se toto super se totum conversum et reflexum undique, secundum illud sapientis »monas monadem gignit – vel genuit – et in se ipsum

der cusanischen Selbstexplikation der trinitarischen Einheit, oder Plotins Sich-Entfalten des Nus aus dem Einen als *dessen* Sich-Selbst-Denken, kann Schellings Begriff der Selbstaffirmation des Absoluten als dessen *Hervorgang in sich selbst* (trotz der Abwehr dieser Terminologie<sup>75</sup>) verstanden werden, ohne daß dieses Herausgehen *in sich selbst* zu einer Differenz im oder zum Absoluten sich fixierte.

## V

Hier möchte ich innehalten und auf das für Cusanus und Schelling Entwickelte rückblickend dies sagen: es scheint mir sachlich akzeptabel und philosophisch produktiv, einige Grundzüge des göttlichen Absoluten bei Cusanus und Schelling sachlich zueinander in Beziehung zu setzen. *Schellings* Entfaltung eines Begriffes von Gott als absoluter, lauterer Identität kommt, wie zuvor für Cusanus bereits angedeutet, einer neuzeitlichen Wiederaufnahme und Transformation eines Grundgedankens der onto-theologischen Denktradition gleich, wie sie *Cusanus* paradigmatisch vollzogen und konkretisiert hat: Gott als Einheit der Gegensätze zu denken, zugleich Gottes Sein »über« den Gegensätzen und außerhalb jeder Differenz, innerer (für Cusanus trinitarischer) Hervorgang Gottes in ihm selbst, Reflexion oder denkende Selbst-Affirmation des mit sich selbst identischen Absoluten. Nun ist aber das *idem absolutum* oder absolute Identität, im Sinne des Cusanus, nicht nur in sich gesammelte, sich selbst denkende, alles Differenten und Gegensätzliche in ihr aufhebende Einheit, sondern ebenso sehr differenzierende Selbst-Entfaltung (*explicatio*) »nach außen« und damit creative Grundlegung des Seins von Einzel-Seienden(m), der konstitutiven Elemente des Ganzen von Welt, für deren Sein und Erhalt Identität (Einheit) und Andersheit zusammenwirken. *Schelling* hingegen sieht das Verhältnis von absoluter Identität und geschaffener

---

reflexit amorem – sive ardorem.« Propter hoc Ioh. I dicitur: »in ipso vita erat«. Vita enim quamdam dicit exseritionem, qua res in se ipsa intumescens se profundit primo in se toto, quodlibet sui in quodlibet sui, antequam effundat et ebulliat extra«. MEISTER ECKHART, Lateinische Werke, Bd. II, *Expositio libri Exodi*, hg. von Heribert Fischer/Josef Koch/Konrad Weiß, Stuttgart 1992, n. 16, p. 21–22. Vgl. WERNER BEIERWALTES, Platonismus und Idealismus (wie Anm. 16) 39 ff. Zu *bullitio* ebd. 55 f. WERNER BEIERWALTES, Platonismus im Christentum (wie Anm. 8) 112 ff. Deutsche Übersetzung und lateinischer Text der zitierten Stelle, ebd. 115 f.

75 Vgl. SCHELLING, Werke I/6 (wie Anm. 2) 171.

Endlichkeit – zumindest zu diesem Zeitpunkt seiner Entwicklung – nicht als ein notwendiges Implikat des Absoluten. Schellings absolute Identität ist deshalb im Gegensatz zu Cusanus nicht durch eine dialektische Bewegung zwischen »innen und außen« bestimmt, es gibt gar kein vom Inneren differentes Außen; Alles oder das All ist in der göttlichen Identität selbst diese selbst. Gott ist also »nicht Ursache des All, sondern das All selbst« in ihm;<sup>76</sup> oder: »Das All *wird* nicht, das All ist unmittelbar mit Gott«<sup>77</sup>. Das All ist damit nicht Resultat eines creativen Hervorgangs, das in gewissem Maße anders wäre als sein Ursprung, different zu ihm. »Aus Gott kann nichts entspringen, denn Gott *ist* alles [...]«;<sup>78</sup> Gott als das Absolute oder als absolute Identität »*ist* alles, was sein *kann*«,<sup>79</sup> also reine Wirklichkeit, alle Möglichkeit als Wirklichkeit umfassend. Wenn Schelling dennoch von einem *Emanieren* aus dem Absoluten, »aus Gott« spricht,<sup>80</sup> davon, daß das Universum »[...] aus der Selbstaffirmation Gottes als seiner ewigen Einheit *hervorquillt* [...]«,<sup>81</sup> oder daß (das) Absolute »[...] das All auf ewige Weise *gebirt* [divina foecunditas] und selbst das All ist [...]«,<sup>82</sup> dann »nur« im Sinne einer *inneren*, Alles umfassenden Selbst-Entfaltung des Absoluten. Dies ist natürlich – heftig attackiert – Spinozismus oder/und Pantheismus – in einer Form allerdings, die Schelling von einem Vulgär-Pantheismus abscheidet, welcher, wie er sagt, Me-

76 Ebd., 177. Vgl. auch: »Darstellung meines Systems der Philosophie« (1801), in: DERS., Werke I/4 (wie Anm. 45) 129: »Die absolute Identität ist nicht Ursache des Universum, sondern das Universum selbst«.

77 DERS., Werke I/6 (wie Anm. 2) 177.

78 Ebd., 152, 161.

79 Ebd., 161. In der Formulierung *und* in der Sache kann man für diese Sicht des Absoluten eine Analogie zu dem cusanischen Gottesprädikat *possesit*, dem »*Können-Ist*« oder »*Können-Sein*« sehen. Für SCHELLING auch Werke I/4 (wie Anm. 45) 312 (über das Absolute): »Das aber, worin Wesen und Form schlechthin eins sind, ist immer, was es sein kann, jederzeit und auf einmal, ohne Unterschied der Zeit, ein solches aber kann nur Eines sein.« DERS., Werke I/6 (wie Anm. 2) 174 f.: »*Alles*, was kraft der Selbstaffirmation Gottes möglich ist, ist auch unmittelbar wirklich durch sie. Das aber, worin alle Möglichkeiten Wirklichkeiten sind, ist notwendig ein solches, dem nichts gebricht; es ist *All*, nicht deswegen, weil nichts außer ihm, sondern weil auch alles Mögliche in ihm wirklich ist. Gott ist also unmittelbar kraft seiner Selbstaffirmation auch absolutes All, Universum, nicht nur als das, außer welchem nichts ist, sondern auch als das, in welchem alle Möglichkeit Wirklichkeit ist.«

80 Ebd., 161.

81 Ebd., 177. Zu Eckharts *bullitio* vgl. Anm. 74.

82 Ebd., 187.

dium der »gemeinsten Art von Polemik in der Philosophie« ist<sup>83</sup> – man muß hinzufügen: ebenso oder noch mehr in der Theologie. Pantheist zu sein, ist lebensgefährlich! – Die zeit-freie Selbst-Entfaltung des Absoluten in ihm selbst garantiert die bleibende Existenz des Alls, der Welt im Einzelnen und als Ganzer. Daß diese Form des Pantheismus (wenn man sich dieses irreführenden, durch so viele »Schreckbilder« entstellten Begriffes überhaupt noch bedienen möchte) nicht eine universale Egalisierung, Tilgung oder Einebnung jeglicher Kontur und (damit) jeglicher Unterscheidung bedeutet, ist – so hoffe ich – durch die Charakterisierung von Schellings absoluter Identität als Selbstaffirmation klar geworden.

Für *Cusanus* ist die Lösung der Frage nach dem Zusammenwirken von Transzendenz und Immanenz Gottes ziemlich eindeutig. Er wurde zwar in der polemischen Schrift *De ignota litteratura* des Johannes Wenck von Herrenberg selbst eines oder des Pantheismus bezichtigt;<sup>84</sup> einer sachlichen, den Kontext und das Ziel der Gedanken beachtenden Auslegung der Texte ist es freilich evident: die Aussage, Gott sei »das Sein von Allem« und als solches »in« Allem wirkend, ist ineins zu denken mit der Aussage: Gott ist zugleich »über« Allem oder »Nichts« von Allem: *Deum esse omnium esse quod tamen nullum omnium*. Oder: *Deus in omnibus omnia, in nihilo nihil*.<sup>85</sup> Gott ist der gründende und bewahrende Ursprung von Allem, ist in Allem dessen Wesen (non aliud!) und somit in Allem dieses Alles, ohne in ihm sein eigenes göttliches An-sich, sein Transzendent-Sein, ins Diffuse aufzugeben.<sup>86</sup>

Schelling hat in der Periode seiner Identitätsphilosophie die Frage nach der Herkunft des Alls mit der inneren Selbstentfaltung der absoluten

83 Ebd., 177. Zu Schellings Einschätzung des Begriffs »Pantheismus« vgl. weiterhin »Einführung in die Philosophie« (wie Anm. 13) 68 ff. Wenn Pantheismus so verstanden werden sollte, »[...] als ob Alles, d. h. alle sinnlichen Dinge zusammengenommen, Gott wären [...]«. (DERS., Werke I/6 [wie Anm. 2] 177 unten), träfe diese Bestimmung als Vorwurf Schellings Philosophie mitnichten.

84 *Apol.*: h<sup>2</sup>II, n. 23, p. 16, lin. 10f.; ebd., n. 32, p. 22, lin. 11; n. 33, p. 23, lin. 7f., ebd., n. 43, n. 29, lin. 1 f.

85 Dieser Satz ist übersetzt aus DIONYSIUS AREOPAGITA, *De divinis nominibus* VII 3 (wie Anm. 16) I 198,8. *De docta ign.* I 16: h I, p. 31, lin. 6 ff.: »[...] sicut omnia esse (deus), ita quidem et nihil omnium«. *De possess.* h XI/2; n. 56, lin. 2; n. 74, lin. 1 ff. – KLAUS KREMER, *Praegustatio naturalis sapientiae*. Gott suchen mit Nikolaus von Kues (Buchreihe der Cusanus-Gesellschaft), Münster 2004, 273 ff. Biblische Grundlage (im eschatologischen Sinne): 1 Kor 15,28: »ut deus sit omnia in omnibus«.

86 WERNER BEIERWALTES, *Platonismus im Christentum* (wie Anm. 8) 159f.

Identität beantwortet (s. o.). In seiner dem »Würzburger System« von 1804 fast unmittelbar folgenden und in seiner späteren und späten Philosophie (»Philosophie der Mythologie und Philosophie der Offenbarung«) ist er zwar nicht zur traditionellen, theologisch bestimmten Konzeption von »Schöpfung« zurückgekehrt,<sup>87</sup> er hat aber im Übergang von der von ihm programmatisch gedachten »negativen Philosophie« zur »positiven Philosophie« als dem Ziel des Denkens überhaupt einen Begriff Gottes entwickelt, der den reflexiven, in sich verschlossenen Selbstbezug (Modell: Transzendentalphilosophie Fichtes und Aristoteles' »Denken des Denkens« als Grundzug des Gottes, des Absoluten) als wirkender, tätiger, produktiver Anfang durchbricht und sich als bewegend-schaffender, handelnder und wollender Gott *in Geschichte* zu sich selbst entfaltet (theogonischer Prozeß).<sup>88</sup> »Der wahre Gott ist« – in Schellings später Philosophie – nicht der, der »ist«, sondern »der, der *sein wird*, das ist sein Name.«<sup>89</sup>

Diese fundamentale, auf's Ganze seines philosophischen Weges gesehen durchaus konsequente Wendung, kann ich bei dieser Gelegenheit nicht mehr analysieren. Ich kann dafür aber wenigstens auf einige Interpretationen von Schellings Spätphilosophie, die ein genialer Torso blieb, verweisen, etwa auf Horst Fuhrmans, Walter Schulz, Karl-Heinz Volkmann-Schluck, Walter Kasper, Wilhelm Schmidt-Biggemann, Jens Halfwassen, Siegbert Peetz und auf ein Kapitel meines Buches »Fußnoten zu Plato«<sup>90</sup> über »Aristoteles in Schellings negativer Philosophie«.

87 Vgl. SCHELLING, »Philosophie und Religion« (1804), in: DERS., Werke I/6 (wie Anm. 2). »Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände« (1809), in: DERS., Werke I/7 (wie Anm. 60). WERNER BEIERWALTES, Platonismus und Idealismus (wie Anm. 16) 119ff., 130f. Index s. v. Emanation, Hervorgang. DERS., Identität und Differenz (wie Anm. 7) 235f.

88 »Weltalter« und Werke II/1-II/4. Ansätze zu dieser Konzeption Gottes oder des Absoluten im »System des transzendentalen Idealismus« (1800), in: DERS., Sämtliche Werke, Bd. I/3, 1799/1800, hg. von Karl Friedrich August Schelling, 603f.: »Gott *offenbart* sich fortwährend.« »Die Geschichte als Ganzes ist eine fortgehende, allmählich sich enthüllende Offenbarung des Absoluten«.

89 DERS., Sämtliche Werke, Bd. II/1, Einleitung in die Philosophie der Mythologie, von Karl Friedrich August Schelling, Stuttgart 1856, 171. Zur futurischen Auslegung von Ex 3,14: »Ego sum qui sum« vgl. mein Buch: Platonismus und Idealismus (wie Anm. 16) 67–82, 75f., 220f.

90 BEIERWALTES, Fußnoten (wie Anm. 39) 325–342.

\*\*\*

Als Schlußpunkt setze ich einen Satz aus dem »Würzburger System«<sup>91</sup>: Schelling betrachtet es als die »Erklärung vom höchsten Geheimnis der Philosophie, wie nämlich die ewige Substanz oder Gott durch das Besondere oder die Erscheinung [des Absoluten] [...] nur *sich selbst schaut* und *selbst ist* als die *Eine unendliche Substanz*. [...] Schon die Alten sagen: Gott ist ganz Auge, d. h. er ist ganz Sehendes und ganz Gesehenes; sein Sehen ist auch sein Sein und sein Sein sein Sehen [...]«.

In »Gott ist ganz Auge« zitiert Schelling *Xenophanes*: (ὁ θεὸς οὐλος ὄρα, οὐλος δὲ νοεῖ, οὐλος δὲ τ' ἀκούει, »Gott sieht ganz, denkt ganz und hört ganz.«<sup>92</sup> – »Er ist ganz Sehendes und ganz Gesehenes« erinnert an *Plotins Henosis* mit dem Einen selbst, dem Ursprung von Allem: »Sehendes und Gesehenes sollte man nicht zwei nennen, sondern beide sind eins«:<sup>93</sup> συνεκπίπτειν (coincidere) τὴν ὄρασιν τῷ ὄρατῷ, »Das Sehen fällt mit dem Gesehenen zusammen.«<sup>94</sup> – Und schließlich: »Sein Sehen ist auch sein Sein und sein Sein sein Sehen« klingt so, als ob Schelling Cusanus' *De visione dei* gelesen oder zumindest in diesem Text über Gott als *visio absoluta* und über des Menschen *visio facialis* – »Sehen ins Angesicht« – gelesen hätte:

*videre tuum [est] esse tuum.*<sup>95</sup>  
»Dein Sehen ist Dein Sein.«

91 SCHELLING, Werke I/6 (wie Anm 2) 198.

92 Xenophanes Fragment 24 in der Übersetzung von Diels-Kranz (Schelling näher): »Gott ist ganz Auge, ganz Geist, ganz Ohr« (Die Fragmente der Vorsokratiker, Bd. I, griechisch – deutsch, hg. von HERMANN DIELS und WALTHER KRANZ, Berlin <sup>6</sup>1951, 135).

93 VI 9, 10, 13 f. V 3, 5, 2 ff.; 12. 7, 11 ff. 10, 15.

94 *De aequal.*, h X/I; n. 3, lin. 13 f.: »Visus autem, qui videt visibile semota omni alteritate in se, videt se non esse aliud a visibili«.

95 *De vis.* 4: h VI, n. 10, lin. 10; ebd. 9: h VI, n. 32, lin. 10. Vgl. WERNER BEIERWALTES, *Visio facialis*, in: DERS., Fußnoten (wie Anm. 39) 191, Anm. 24. DERS., Identität und Differenz (wie Anm. 7) 151, Anm. 26.



# Selbsttranszendenz des Geistes zum Einen in der cusanischen Philosophie

Von Hubert Benz, Bad Kreuznach

Der Aufstiegsgedanke begegnet uns in der abendländischen Philosophie in Form einer Allegorie erstmals im Lehrgedicht des Parmenides, wenn dort ein »wissender Mann« mit einem geflügelten Pferdegespann und von Sonnenmädchen begleitet in den Himmel auffährt, bis er von der Göttin des Rechts empfangen und nach erfolgter Prüfung zur Schau der Wahrheit des Seins zugelassen wird.<sup>1</sup>

Das Konzept einer in aufeinander aufbauenden Stufen aufsteigenden Erkenntnis kennt wenig später auch Platon, der seine Lehre einer viergliederten Erkenntnis im Liniengleichnis der *Politeia* vorträgt.<sup>2</sup> Sein Schüler Aristoteles übernimmt die platonische Erkenntnislehre und differenziert sie in seinem Sinne näher aus. Im Neuplatonismus – besonders deutlich greifbar bei dessen Hauptvertretern Plotin<sup>3</sup> und Proklos<sup>4</sup> – wird

---

1 Vgl. *Parmenides* (DK 28) B 1.

2 PLATON, *Politeia* VI, 509e–511e; vgl. auch das Motiv des Aufstiegs im Höhlengleichnis (ebd., VII, 514a–518b) und im Seelenmythos des Phaidros (*Phaidros* 246a–250a). Zum sechsfach gestuften Erkenntnisaufstieg, der auf eine Schau der Idee des Schönen zielt, in Platons *Symposion*, 210e–212a, vgl. HUBERT BENZ, Der (neu)platonische Aufstiegsgedanke bei Bonaventura und Nikolaus von Kues, in: *Wissenschaft und Weisheit* 64 (2001) 95–128, hier 95–98.

3 Vgl. PLOTIN, *Enneade* I 6 (I) Kap. 1–9, bes. 1,20; vgl. auch V 9 (5) 3,9 ff., VI 7 (38) 36,8 und den Aufbau von *Enneade* III 8 (30) und V 8 (31); *Plotini Opera*, Vol. III, hg. v. Paul Henry u. Hans Rudolf Schwyzer, Oxford 1982, 360, verzeichnen in Plotins Werk insgesamt über dreißig direkte Bezüge auf *Symposion* 210a–212a; zu *anagoge* bei Plotin vgl. WERNER BEIERWALTES, *Denken des Einen. Studien zur neuplatonischen Philosophie und ihrer Wirkungsgeschichte*, Frankfurt/M. 1985, 14f., 91 ff.; vgl. auch JENS HALFWASSEN, *Aufstieg zum Einen. Untersuchungen zu Platon und Plotin*, Stuttgart 1992, bes. 40 ff., 220 ff.; DERS., *Philosophie als Transzendieren. Der Aufstieg zum höchsten Prinzip bei Platon und Plotin*, in: *Bochumer Philosophisches Jahrbuch für Antike und Mittelalter* 3 (1998) 29–42; HUBERT BENZ, »Materie« und Wahrnehmung in der Philosophie Plotins, Würzburg 1990, 261 ff.

4 Vgl. etwa PROKLOS, *In Platonis Parmenidem* (ad 142a3–4), in: *Parmenides usque ad finem primae hypothesis necnon Procli Commentarium in Parmenidem, pars ultima adhuc inedita*, interprete Guillelmo de Moerbeka, hg. v. Raymond Klibansky u. Carlotta Labowsky (Plato Latinus Vol. 3), London 1953, 48–50; PROKLOS, *Kommentar zu*

die platonisch-aristotelische Theorie weiter ausgebaut und vertieft. Bei zahlreichen Theologen und Philosophen der Spätantike sowie vom Früh- bis zum Spätmittelalter lassen sich die Grundzüge dieser Konzeption – in dieser oder jener Variation – finden.

Somit ist es wenig verwunderlich, dass auch Cusanus um die platonische, viergestufte Einteilung der Erkenntnis weiß. Er rezipiert Platons wie auch Aristoteles' aufsteigende Reihe der Erkenntnisvermögen *aisthesis – phantasia – dianoia – nous*, welche in seinem eigenen Entwurf – spätestens seit dem zweiten philosophischen Hauptwerk *De coniecturis* und bis hin zu den Spätschriften – in der aufsteigenden Folge *sensus – imaginatio – ratio – intellectus* wiederkehrt und zu einem tragenden Gerüst seiner Erkenntnistheorie wird.

Das im Aufstiegsgedanken Intendierte ist – um einem eventuellen Missverständnis<sup>5</sup> von vornherein vorzubeugen – in den genannten Konzeptionen kein räumlicher Weg, sondern eine Um- und Einkehr in das Innere der Seele und über diese hinaus in die einshafte Wahrheit.<sup>6</sup> Ziel der Aufstiegsbewegung ist jeweils die höchste ursächliche Einheit, mit der der Philosoph in einer übergeistigen Schau eins zu werden trachtet.

## I

In Cusanus' philosophischem Hauptwerk *De docta ignorantia* kommt *ascendere* zunächst nur im Sinne des zahlenhaften Aufstiegs vor. Gesucht wird das absolut Eine-Größte bzw. Größte-Eine (*unum maximum*), dem gegenüber alles andere Vielheit ist, die ohne Zahl nicht gedacht werden kann. Wenn man bei den endlichen Zahlen auch »im Aufsteigen *actu* zu einer größten gelangt, [...] so doch nicht zu jener größten, der gegenüber keine größer sein kann (*quo maior esse non possit*), da diese unendlich

---

Platons Parmenides 141 E–142 A, eingeleitet, übersetzt und erläutert v. Rainer Bartholomai (Texte zur Philosophie 8), Sankt Augustin 1990, 46–50; vgl. WERNER BEIERWALTES, »Centrum totius vite«. Zur Bedeutung von Proklos' »Theologia Platonis« im Denken des Cusanus, in: Proclus et la Théologie Platonicienne, éditées par Alain Philippe Segonds et Carlos G. Steel, Leuven/Paris 2000, 636 ff.

5 Wie es von Parmenides' Bild der Auffahrt oder vom platonischen Liniengleichnis her nahegelegt werden könnte.

6 Platon spricht in *Politeia* VII, 525bc, 521cd ausdrücklich von einer Umwendung des Blickes, d. h. weg vom Werden, zum Sein, zur Wahrheit und letztlich zum Guten hin (vgl. auch ebd., 518cd).

wäre. Es ist deshalb greifbar, dass der Aufstieg der Zahl *actu* ein endlicher ist (*ascensum numeri esse finitum*)«. <sup>7</sup> Daneben erwähnt Cusanus in diesem Werk einen geometrischen Aufstieg <sup>8</sup> und einen modalontologischen, von der *possibilitas* zur *forma* führenden *ascensus*, dem ein *descensus* der Form zur Möglichkeit entspricht, <sup>9</sup> sowie den Aufstieg der *humanitas* Christi zur Einung mit dem *maximum absolutum*. <sup>10</sup>

Zu Beginn des ersten Kapitels des zweiten Buches von *De docta ignorantia* betont Cusanus, dass es im endlichen Bereich keine präzise Gleichheit geben kann. Da weder in der Astronomie noch in der Geometrie noch in der Musik bei der Beobachtung konkreter Planetenbewegungen, Figuren oder harmonischer Proportionen letzte Genauigkeit zu gewinnen sei, müsse der Mensch einsehen, dass es gänzlich unmöglich sei (*per omnia impossibile*), die *veritas abstracta* in den Dingen zu erfahren, dass er vielmehr über diese hinaus aufzusteigen habe. <sup>11</sup> Am Beispiel der Musik illustriert, führt das schließlich zu der Anweisung: »Steige von da aus [zur Erkenntnis] auf, wie die genaueste größte Harmonie Proportion in Gleichheit

7 Vgl. *De docta ign.* I, 5: h I, p. 12, lin. 4–13 [n. 13]; ebd., 17: h I, p. 33, lin. 3–6 [n. 47]; ebd., V II, 1: h I, p. 63–64 [n. 96]; allgemein gilt für den Bereich des Endlichen: »Non potest igitur ascensus vel descensus in contractis esse ad maximum vel minimum absolute«, so ebd., III, 1: h I, p. 119, lin. 23–24 [n. 183]; *De sap.* II: h <sup>2</sup>V, n. 38, lin. 3–5: Bei dem, was ein ›Mehr oder Weniger‹ annimmt, »steigt man nicht ins Unendliche auf oder ab«.

8 Vgl. *De docta ign.* I, 14: h I, p. 28–29 [n. 38–39].

9 Vgl. *De docta ign.* II, 10: h I, p. 97, lin. 17–24 [n. 152]; vgl. HUBERT BENZ, Individualität und Subjektivität. Interpretationstendenzen in der Cusanus-Forschung und das Selbstverständnis des Nikolaus von Kues (Buchreihe der Cusanus-Gesellschaft XIII), Münster 1999, 189.

10 Vgl. *De docta ign.* III, 3: h I, p. 127 [n. 199]: »Da das Mensch-Sein jeweils nur in diesem oder jenem auf kontrakte Weise zur Verwirklichung gelangen könne (non nisi contracte in hoc vel illo), bestünde nur für einen einzigen wahren Menschen die Möglichkeit (non esset possibile plus quam unum verum hominem), zur Einung mit dem Größt-Sein aufzusteigen (ad unionem maximitatis posse ascendere)«. Vgl. aber auch *Sermo XXII*: h XVI, n. 35, lin. 15–19: »[...] natura humanitatis nequaquam, cum sit creatura, transire potest per ascensum in divinitatem, neque divina per descensum in humanitatem. Ideo hic est unitas remanente naturarum distinctione.« Vgl. *De pace fidei* 11: h VII, n. 35; *Sermo XI*: h XVI, n. 4–5; *Sermo XVI*: h XVI, n. 6; *De vis.* 20: h VI, n. 87, lin. 9–13; ebd., 23: h VI, n. 101, lin. 11–15; vgl. insgesamt RUDOLF HAUBST, Die Christologie des Nikolaus von Kues, Freiburg 1956, 121–124 (prinzipielle Ablehnung der Möglichkeit einer Komposition oder Koinzidenz von Schöpfer und Geschöpf in Christus). Zu der mit Gott unierten *humanitas maxima* Jesu Christi als Erfüllung der universalen und singulären *natura* vgl. HUBERT BENZ, Individualität (wie Anm. 9) 218–231.

11 Vgl. *De docta ign.* II, 1: h I, p. 61–62 [n. 91–93] ff.

ist, die der lebende Mensch im Körper nicht zu hören vermag«, ja, die nicht einmal »eine vom Wahrnehmbaren losgelöste Seele (*anima a sensibilibus absoluta*) ohne Entrückung (*sine raptu*) [...] mit dem Ohr des Intellekts hören könnte«. <sup>12</sup>

## II

Um besser verstehen zu können, weshalb der menschliche Geist die *aequalitas praecisa* und das göttliche Eine nicht erfassen kann, werfen wir einen Blick auf Cusanus' Argumentation für die grundsätzliche Differenz von *visus* und *visibile*, die exemplarisch für alle Unterschiedenheit der höheren Erkenntnisvermögen und -bereiche ist.<sup>13</sup> *Sensus* und *ratio* können dem Intellekt bei seiner Wahrheitssuche insofern behilflich sein, als sie in Anbetracht der Fülle des Wahrnehmbaren und Rationalen sein Staunen zu wecken vermögen (*admirationem excitare*).<sup>14</sup> Zugleich können sie aber auch zeigen, dass nichts von der Schönheit und graduellen Ordnung der Welt als Gott ähnlich erfassbar ist.<sup>15</sup> Trotz dieser schwierigen Ausgangslage macht Cusanus – im Anschluss an seine etymologische Herleitung des Begriffs *theos* von *theorein*, das er sowohl mit *videre* als auch mit *currere* in Verbindung bringt – einen Vorstoß: Aus der Etymologie ergebe sich die Notwendigkeit, »dass wir die Natur der Sehwahrnehmung (*visio sensibilis*) vor dem Auge des geistigen Sehens (*visio intellectualis*) ausbreiten und daraus eine Leiter für den Aufstieg (*scala*

<sup>12</sup> Vgl. ebd.: h I, p. 62, lin. 13–18 [n. 93].

<sup>13</sup> Vgl. *De quaer.* 1–2: h IV.

<sup>14</sup> Vgl. *De quaer.* 3: h IV, n. 43, lin. 8 – n. 45, lin. 4; vgl. z. B. auch *De coni.* II, 14: h III, n. 141 (»incitari« in lin. 3, lin. 7); vgl. KLAUS KREMER, Erkennen bei Nikolaus von Kues. Apriorismus – Assimilation – Abstraktion, in: MFCG 13 (1978) 25, 27ff., 31, 45, 55f.; NORBERT HEROLD, Menschliche Perspektive und Wahrheit. Zur Deutung der Subjektivität in den philosophischen Schriften des Nikolaus von Kues (Buchreihe der Cusanus-Gesellschaft VI), Münster 1975, 66, 72f.; THEO VAN VELTHOVEN, Gottesschau und menschliche Kreativität. Studien zur Erkenntnislehre des Nikolaus von Kues, Leiden 1977, 62, 109, 120f., 149, 232; WILLIAM J. HOYE, The Meaning of Neoplatonism in the Thought of Nicholas of Cusa, in: *The Downside Review* 104 (1986) 15.

<sup>15</sup> *De quaer.* 1: h IV, n. 17, lin. 12: »[...] in cogitatione hominis nihil simile divine esse posse«; ebd., n. 18, lin. 10: »nihil simile deo concipere queat«; vgl. ebd., lin. 13–15: »Oportet igitur hunc mundum praestare adminiculum quaerenti et oportet scire quaerentem quod nec in mundo nec in omni eo, quod homo concipit, est quid simile ei (scil. deo)«. Dieser Aussage widerspricht nicht, dass Ziel alles geistigen Strebens sein soll, Gott bzw. dem *verbum divinum* möglichst ähnlich zu werden und in ihm zur Ruhe zu gelangen.

*ascensus*) herstellen.<sup>16</sup> Die Unfähigkeit des Menschen, die Seinsfülle und -aktualität Gottes – wie auch die *quiditas* nur einer einzigen Sache – auf rationalem oder intellektuellem Weg zu erschließen,<sup>17</sup> demonstriert Cusanus anschließend anhand des folgenden Vergleichs.

Wie Sichtbares (*visibilia*) ontologisch wie begrifflich nur im Bereich der Farbe vorkommt und nichts Farbloses erreicht,<sup>18</sup> Farbe aber von sich

- 16 Vgl. *De quaer.* 1: h IV, n. 19, lin. 7–14; vgl. auch ebd., 2: h IV, n. 32, lin. 2–3 (»*scalaris ascensus theoriae*«); zu der bis in die griechische Antike zurückgehenden und vermutlich durch Eriugena vermittelten Etymologie von *theos* vgl. WERNER BEIERWALTES, Theophanie. Nicolaus Cusanus und Johannes Scottus Eriugena, in: Nikolaus von Kues in der Geschichte des Platonismus, hg. v. Klaus Reinhardt u. Harald Schwaetzer, Regensburg 2007, 103–133, hier 112 mit Anm. 34; zum oben Folgenden vgl. auch JAN BERND ELPERT, *Loqui est revelare – verbum ostensio mentis*. Die sprachphilosophischen Jagdzüge des Nikolaus Cusanus, Frankfurt/M. 2002, 74–78.
- 17 Vgl. *De ven. sap.* 12, h XII: n. 31, lin. 9–14, 21–23: »Weil Gott ist, ist alles. Weil nämlich alles, was gewusst wird, besser und vollkommener gewusst werden kann, wird nichts so gewusst, wie es wissbar ist. Wie daher das Dass-Sein Gottes (*quia est dei*) die Ursache des Wissens vom Dass-Sein aller (Seienden) ist, so wird, weil Gott in seinem Was-Sein (*quid sit*), wie er wissbar ist, nicht gewusst wird, auch die Washeit (*quiditas*) von allem, wie es wissbar ist, nicht gewusst«; ebd., 29: h XII, n. 86, lin. 6–10; n. 87, lin. 25–26; ebd., 33, n. 97, lin. 7–9; *De non aliud* 18: h XIII, p. 44 [n. 83]; zu ARISTOTELES, *Metaphysik*, Z 1, 1028b 2–4; *De theol. compl.* 2, h X/2a: p. 9, lin. 46–51 (c. adn.); zu weiteren Parallelstellen vgl. HUBERT BENZ, Die Felder 9 und 10 (*terminus* und *ordo*) in Cusanus' *De venatione sapientiae*, in: MFCG 32 (2010) 207, 210, 213 f. m. Anm. 115; DERS., Cusanus' Sprach- und Signifikationstheorie in *Idiota de mente*, in: Perspektiven der Philosophie 27 (2001) 104 m. Anm. 12; KLAUS KREMER, Wege ›und‹ Art der Gotteserkenntnis in den Sermones des Nikolaus von Kues, in: MFCG 31 (2006) 57 m. Anm. 17; zur Unterscheidung von Ob-, Dass-, Was- (und Weswegen-)Ist vgl. ARISTOTELES, *Analytica posteriora*, B 1–2, 89b 23 sqq.; vgl. auch WERNER BEIERWALTES, Der verborgene Gott. Cusanus und Dionysius (Trierer Cusanus Lecture 4), Trier 1997, 16; DERS., Platonismus im Christentum, Frankfurt/M. 1998, 144; JOSEF STALLMACH, In-einsfall der Gegensätze und Weisheit des Nichtwissens. Grundzüge der Philosophie des Nikolaus von Kues, Münster 1989, 131 Anm. 72; KARL BORMANN, Die Koordinierung der Erkenntnisstufen (*descensus* und *ascensus*) bei Nikolaus von Kues, in: MFCG 11 (1975) 66; HANS GERHARD SENGER, Die Philosophie des Nikolaus von Kues vor dem Jahre 1440, Münster 1971, 97 f.; KLAUS KREMER, Erkennen (wie Anm. 14) 47 f.; RUDOLF HAUBST, Wort und Leitidee der »repraesentatio« bei Nikolaus von Kues, in: Der Begriff der repraesentatio im Mittelalter. Stellvertretung, Symbol, Zeichen, Bild (*Miscellanea Mediaevalia* 8), Berlin/New York 1971, 157; NORBERT HEROLD, Menschliche Perspektive (wie Anm. 14) 35 f.
- 18 *De quaer.* 1: h IV, n. 20, lin. 4; n. 22, lin. 3 (*nihil non-coloratum attingit*), lin. 6, lin. 17: »(*mundus visibilium*) [...] *nihil attingit de nomine et essentia visus*«; nach *De deo abscondito* ist die Farbe in ihrer Aussagekraft auf die Bejahung ihres Seinsbereichs festgelegt: »*regio coloris extra suam regionem non attingit esse, sed affirmat omne quod est in sua regione esse. Ibi non reperit visum*« (h IV, n. 14, lin. 6–8).

selbst her nicht unterschieden und erkannt wird,<sup>19</sup> sondern – um überhaupt erfasst werden zu können – eines übergeordneten Prinzips,<sup>20</sup> einer ihr vorgesetzten Instanz (*praepositum*), des für ihre Namensgebung verantwortlichen Sehvermögens bedarf,<sup>21</sup> welches letzteres aufgrund seines Freiseins von Farbe<sup>22</sup> die uneingeschränkte und unbehinderte Fähigkeit zur Farbwahrnehmung und zur freien korrekten Urteilsfindung über das *visibile* besitzen muss,<sup>23</sup> so verhält es sich auch bei den übrigen Wahrnehmungsarten und bei sämtlichen Erkenntnisvermögen.<sup>24</sup> Weil ihnen Le-

- 19 Vgl. *De quaer.* 1: h IV, n. 20, lin. 5; ebd., n. 23, lin. 1–5; ebd., n. 30, lin. 1: »Color igitur, qui in visibili regno per visum sentitur, non videt, sed tantum est visibilis«; *De deo abs.*: h IV, n. 14, lin. 2–5: »Color enim non aliter attingitur quam visu, et ad hoc, ut omnem colorem libere attingere possit, centrum visus sine colore est. In regione igitur coloris non reperitur visus, quia sine colore est«; zu einer Variation dieser Auffassung in *Sermo XLVIII*: h XVII, n. 4, lin. 4–8, vgl. RUDOLF HAUBST, Streifzüge in die cusanische Theologie, Münster 1991, 91; vgl. MEISTER ECKHART, *In Exodum*, n. 125, in: LW II, hg. v. Heriber Fischer, Josef Koch u. Konrad Weiß, Stuttgart 1992, 116, Z. 13–15: »[...] paries est coloratus et non videt colorem, oculus autem e converso non est coloratus, sed videt colorem«; DERS., *In Iohannem*, n. 241, in: LW III, hg. v. Karl Christ, Stuttgart 1994, 202, Z. 4–5; vgl. im Anschluß an ARISTOTELES, *De anima*, II 7, 418b 26–27, PHILOPONOS, *In De anima*, hg. v. Michael Hayduck (Commentaria in Aristotelem graeca XV), Berlin 1897, 366, 20–21, 360, 1–2 (jeweils bezogen auf die Farblosigkeit der Luft als Wahrnehmungsmedium).
- 20 Vgl. *De quaer.* 1: h IV, n. 23, lin. 2: »[...] causa alterior [...]«; ebd., n. 20, lin. 5: »[...] supra omnia visibilia [...]«.
- 21 Vgl. ebd., n. 23, lin. 1–4: »[...] color non sit discretus et cognitus a se, sed a causa alteriori, scilicet visu«; vgl. ebd., 2: h IV, n. 33, lin. 2–3: »[...] non est spiritus visionis, qui nomen imponit coloribus, sed spiritus patris eius, qui in eo est«, *De deo abs.*: h IV, n. 14, lin. 10: »Visus autem omni colori nomen dedit per discretionem«; zur bezeichnungsfähigen *ratio discretiva* vgl. ebd.: h IV, n. 4, lin. 5–9; *De gen.*: h IV, 4, n. 172, lin. 6; *De con.* I, 8: h III, n. 32; zur *vis vocabuli* vgl. *De docta ign.* I, 24: h I, p. 48, lin. 10–11 [n. 74], *De mente* 2: h <sup>2</sup>V, n. 58, lin. 9 – n. 59, lin. 9; *Comp.* 3: h XI/3, n. 6, lin. 13, *De ven. sap.* 33: h XII, n. 97–100; BOETHIUS, *In Categ. Arist.* I, in: Opera Omnia, hg. v. Jacques Paul Migne, PL, 64, p. 159A–C; THIERRY VON CHARTRES, *Lectiones* II 53, Commentaries on Boethius by Thierry of Chartres and his School, hg. v. Nikolaus Häring, Toronto 1971, 172; DERS., *Glossa super Boethii librum De trinitate* II 42 (ebd., 277–278), IV 7 (ebd., 285).
- 22 Vgl. *De quaer.* 1: h IV, n. 21, lin. 3: »[...] purus absque omni macula visibilium [...]«; ebd.: h IV, n. 20, lin. 10: »Impermixtus est visus per colores«.
- 23 Vgl. ebd., n. 20, lin. 7–10: »[...] ut possit videre omnem colorem, non est contractus ad aliquem et, ut iudicium suum sit verum et liberum, non plus habet de uno colore quam de alio et, ut potentia sua sit ad omnes colores, per nullum colorem est restrictus«; *De deo abs.*: h IV, n. 14, lin. 3–4; *Sermo XLVIII*: h XVII, n. 4, lin. 2–4; vgl. RUDOLF HAUBST, Streifzüge (wie Anm. 19) 93.
- 24 Vgl. *De quaer.* 1: h IV, n. 24–25: »[...] (sensus communis) est positus super omnia

bendigkeit und Erkenntnisfähigkeit fehlen und weil sie eine bloße Ex-  
plikation der »bei weitem klareren und vollkommeneren Seinsweise«  
derjenigen Vermögen, in welchen sie ruhen, sind, vermögen *sensibilia*,  
*rationabilia* und *intelligibilia* nicht wahrzunehmen bzw. zu verstehen.<sup>25</sup>  
Sie sind nicht einmal dazu in der Lage zu sagen, ob das ihnen jeweils  
zugehörige Erfassungsvermögen ein bestimmtes Sein hat (*esse aliquid*).<sup>26</sup>

Zwar versuche das Sichtbare, eine *figura similitudinis* des *mundus vi-*  
*sibilium* herzustellen, doch finde es

»[...] in jedem seiner Begriffe nichts, was dem Sehvermögen ähnlich ist, da sein Begriff  
ohne Farbe nicht möglich ist. Und da es innerhalb des Umkreises seines Bereichs das  
[Sehvermögen] nicht findet und auch nichts ihm Ähnliches und Gleichgestaltetes (*neque*  
*simile et configurabile ei*), kann es dieses nicht erfassen (*non potest attingere*), ja kann es  
nicht einmal erfassen, dass das Sehvermögen etwas ist, da es außerhalb der Farbe kein  
Etwas erfasst, sondern urteilt, alles Nicht-Gefärbte sei kein Etwas.«<sup>27</sup>

Keiner von allen Farbnamen entspricht dem im Sichtbaren nicht erschei-  
nenden, selbst unsichtbaren und unnennbaren – aber alle Farben unter-  
scheidenden und benennenden – Sehvermögen.<sup>28</sup> Soll das *visibile* aber  
Auskunft geben, wie es die Ursache seines Gesehenwerdens und die Vor-  
aussetzung seiner eigenen Benennung erklären kann<sup>29</sup>, so bleibt ihm nur

sensibilia [...] (intellectus) super omnia intelligibilia«; vgl. JOSEF STALLMACH, *Ineinsfall*  
(wie Anm. 17) 20f.

25 Vgl. *De quaer.* 1: h IV, n. 30, lin. 1–9: »Color igitur qui in visibili regno per visum  
sentitur, non videt, sed tantum est visibilis. Non habet vitam et motum vitalem neque  
perfectionem habet scilicet stirpeae vegetationis aut subsistentis formae. Sed sensus, qui  
sunt in regno sensus communis, uti sunt sensus particulares, habent naturam intra se  
sensibilis mundi formam complicandi in vitalitate et cognitione sensibilis spiritus. Non  
est igitur minus in regno sensuum quam in regno sensibilibium. Sed id omne, quod est in  
regno sensibilibium explicate, est vigorosiori modo complicate et vitaliter atque perfec-  
tiori modo in regno sensuum«; ebd., lin. 9–15: »ea quae de regno sensus sunt, multo  
clariori atque perfectiori modo sunt in regno, ubi sunt intellectualiter [...]«; vgl. auch  
ebd., n. 21, lin. 3–5: »[...] omnia visibilia in eius comparatione tenebra quaedam sunt et  
corporalis quodammodo spissitudo in comparatione ad spiritum visionis«.

26 Vgl. ebd., n. 22, lin. 8–10.

27 Ebd., lin. 5–10; vgl. *De deo absco.*: h IV, n. 14, lin. 5–8: »[...] secundum regionem coloris  
potius visus est nihil quam aliquid. Nam regio coloris extra suam regionem non attingit  
esse, sed affirmat omne quod est in sua regione esse. Ibi non reperit visum«.

28 Vgl. *De quaer.* 1: h IV, n. 22, lin. 10–17; *De deo absco.*: h IV, n. 14, lin. 8–13; zum Zusatz  
in der Parenthese vgl. ebd., lin. 10–11: »Visus autem omni colori nomen dedit per  
discretionem. Unde a visu dependet omnis nominatio in regione coloris«.

29 Zur formalen Struktur (*rogare – respondere*) von *De quaer.* 1: h IV, n. 23, vgl. AUGU-  
STINUS, *Confessiones* X 6,20–34 n. 9 (CCSL 27, p. 159–160): »Ei quippe renuntiabant  
omnes nuntii corporales praesidenti et iudicanti de responsionibus caeli et terrae et  
omnium, quae in eis sunt« (6,37–39); vgl. CUSANUS, *Sermo* IV: h XVI, n. 33, lin. 26–28.

die Möglichkeit, auf das für es selbst »Beste und Schönste«, d. h. auf das alle einzelnen schönen Farben, die in ihrer Schönheit und Leuchtkraft immer noch zu steigern sind, übersteigende »Höchstmaß an Schönheitsfähigkeit der leuchtendsten und vollkommensten Farbe« zu verweisen.<sup>30</sup>

In analoger Weise zur *visibilia-visus*-Relation und dem Unvermögen des Wahrnehmbaren, den *sensus* zu erfassen, gilt für den *intellectus* und sein Verhältnis zum Erkennbaren, mit dessen *species* er als »gleichsam freies Sehvermögen« und als dessen »wahrer und einfacher Richter« keinerlei Vermischung eingeht (*non permixtio*),<sup>31</sup> sowie für den Bezug des Intellekts zu der ihm voranstehenden ›Wesenheit‹ folgendes:

»Im ganzen Bereich der Verstandestätigkeiten (*rationes*) wird der Intellekt nicht erreicht; wollte die Welt oder Allheit aber ihren König,<sup>32</sup> Vorgesetzten und Richter darstellen,

30 Vgl. *De quaer.* 1: h IV, n. 23, lin. 3–14.

31 Vgl. ebd.: h IV, n. 25, lin. 5 ff.; zur Parallelisierung von Wahrnehmungs- und Denkvermögen hinsichtlich ihrer Affektionsfreiheit (*apatheia*) und der Verwirklichung des Wahrnehmbaren bzw. Denkbaren im Wahrnehmen bzw. Denken vgl. ARISTOTELES, *De anima* II 5, 417b 29sq.; ebd., III 4, 429a 15–20: das Denken »muss affektionsfrei, für die Form aufnahmefähig und der Fähigkeit nach eine derartige (Form) sein, [...] Wie das Wahrnehmungsvermögen zum Wahrnehmbaren, so muss sich der Geist zum Geistigen verhalten. Er muss also, da er (sc. dem Vermögen nach) alles denkt, (scil. der Verwirklichung nach) unvermischt sein, wie Anaxagoras sagt, damit er herrscht, d. h. damit er erkennt«; vgl. auch ebd., III 7, 431a 8–11; ebd., III 8, 431b 21–23, 432a 2–5, und dazu WOLFGANG BERNARD, Rezeptivität und Spontaneität der Wahrnehmung bei Aristoteles. Versuch einer Bestimmung der spontanen Erkenntnisleistung der Wahrnehmung bei Aristoteles in Abgrenzung gegen die rezeptive Auslegung der Sinnlichkeit bei Descartes und Kant, Baden-Baden 1988, 193 ff., HUBERT BENZ, ›Materie‹ (wie Anm. 3) XXIV f., ferner XXXII f., 27; zu ANAXAGORAS, (DK 59), B 12, vgl. auch ARISTOTELES, *Metaphysik* I 8, 989b 15–16; DERS., *Physik* VIII 5, 256b 24–26; PLATON, *Cratylus* 396b; 413c; vgl. weiter MEISTER ECKHART, *In Iohannem*, n. 305, in: LW III, 254, Z. 1; n. 318, 266, Z. 1; *Sermo* XXII, n. 214, in: LW IV, hg. v. Ernst Benz, Bruno Decker u. Josef Koch, Stuttgart 1956 (Nachdruck 1987) 200, Z. 3.

32 Zum *nus* bzw. *intellectus* als *basileus* bzw. *rex* vgl. DK 68, B 30; PLATON, *Philebos* 28c 6–8, 30d 1–2; DERS., *Cratylus* 396ab; PLOTIN, *Enneade* V 3 (49) 3,44–45; 4,1 ff.; III 5 (50) 8,10 ff.; PROKLOS, *In Timaeum commentaria* 77B, hg. v. Ernst Diehl, Leipzig 1903, <sup>2</sup>Amsterdam 1965, vol. I, 251,18–19; *Procli in Platonis Parmenidem commentaria*, 3 Bde., hg. v. Carlos Steel, Oxford 2007–2009, 583,64–65; »intellectus autem noster rex, sensus autem nuntius, ait magnus Plotinus«, und zum Ersten (Einen) als König: PLATON, *Epistulae* II, 312e 1–2; PLOTIN, *Enneade* I 8 (51) 2,28–30; V 1 (10) 8,2; *Enneade* II 9 (33) 9,34–35 (und dazu *Phaidros* 246e; vgl. auch PLOTIN, *Enneade* V 8 [31] 10,1–4; III 3 [48] 2,13–14; III 5 [50] 8,7); V 5 (32) 3,8 ff.; 12,26–29; VI 7 (38) 42,9–10; VI 8 (39) 9,18–23; PROKLOS, *In Platonis Parmenidem* VI, in: Proclus, *Commentaire sur le Parménide de Platon*, hg. v. Carlos Steel, vol. II, Leuven 1985, 396,3–4; MEISTER ECKHART, *In Genesi*, n. 185, in: LW I, hg. v. Konrad Weiß, Stuttgart 1964 (Nachdruck 1988);

würde sie sagen, er sei Grenze und äußerste Vollkommenheit der Verstandestätigkeiten. In gleicher Weise aber können [auch] die intellektualen Wesenheiten nicht leugnen, dass ihnen ein König vorgesetzt ist. Und wie die sichtbaren Wesenheiten erklären, der ihnen vorgesetzte König sei die äußerste Vollkommenheit alles Sichtbaren<sup>33</sup>, so bekräftigen die intellektualen Wesenheiten, welche des Wahren innerwerdende Wesenheiten (*naturae intuitivae*) sind, ihr König sei die äußerste, allem innerwerdende Vollkommenheit, und sie nennen ihn *theos* oder Gott, gleichsam die Betrachtung oder das Innenwerden selbst in seiner Fülle der alles sehenden Vollkommenheit.<sup>34</sup> Dennoch findet sich im gesamten Bereich der intellektualen Kräfte nichts, welchem der König selbst ähnlich wäre, auch fällt in den ganzen intellektualen Bereich kein Begriff, der Ähnlichkeit mit ihm hätte (*neque conceptus similitudinis eius*),<sup>35</sup> sondern er ist über alles hinaus, was begriffen und erkannt wird (*concipitur et intelligitur*), er, dessen Name nicht erkennbar ist (*nomen non est intelligibile*), auch wenn sein Name alles Erkennbare benennt und unterscheidet (*omnia intelligibilia nominans et discernens*)«. <sup>36</sup>

- 
- NIKOLAUS VON KUES, *De princ.*: h X/2b, n. 24; DERS., *De beryl.*: h XI/1 n. 16; DERS., *Marg.* n. 476, n. 502 zu Proklos, *In Platonis Parmenidem*, in: CT III, 2: Die Exzerpte und Randnoten des Nikolaus von Kues zu den lateinischen Übersetzungen der Proclus-Schriften. 2.2: Expositio in Parmenidem Platonis, hg. v. Karl Bormann, Heidelberg 1986, 118, 124; vgl. CLAUDIA D'AMICO, Nikolaus von Kues als Leser von Proklos, in: Nikolaus von Kues in der Geschichte des Platonismus (wie Anm. 16) 48f.; HEINRICH DÖRRIE, Der König. Ein platonisches Schlüsselwort, von Plotin mit neuem Sinn erfüllt, in: DERS., *Platonica minora*, München 1976, 390–405; DERS., Die Andere Theologie. Wie stellten die frühchristlichen Theologen des 2.–4. Jahrhunderts ihren Lesern die »Griechische Weisheit« (= den Platonismus) dar?, in: *Theologie und Philosophie* 56 (1981) 33.
- 33 Vgl. Ps.-DIONYSIUS AREOPAGITA, *De divinis nominibus* I 4 (592A), in: CD I, 113,9.
- 34 *De quaer.* I: h IV, n. 26, lin. 6–7: »quasi speculatio seu intuitio ipsa in suo complemento perfectionis omnia videndi«; vgl. PLOTIN, *Enneade* III 8 (30) 8,26 (alles Seiende als *parergon theorias*), 7,16–18, 21–22: »Wenn die ersten [Wesenheiten] in Betrachtung (theoria) begriffen sind, ist es notwendig, dass auch alles Übrige [ebenfalls] danach strebt, wenn doch das Ziel für alle der Ursprung (arche) ist [...]. Schaffen bedeutet, ein bestimmtes Sein (einai ti) als Form (eidos) zu schaffen, das aber bedeutet, alles mit theoria zu füllen«; vgl. dazu HUBERT BENZ, »Materie« (wie Anm. 3) XXXVI, 275 f. m. Anm. 269.
- 35 Vgl. *De deo abs.*: h IV, n. 15, lin. 1–5; vgl. auch PROKLOS, *In Platonis Parmenidem* (wie Anm. 32) 505,96–97; 509,8; 511,69sq.; 512,91; 514,41–60; 518,72sq.; 518,91.
- 36 *De quaer.* I: h IV, n. 25, lin. 13 – n. 26, lin. 11; vgl. *De deo abs.*: h IV, n. 10, lin. 4–7; *De princ.*: h X/2b, n. 19, lin. 10–13; *De non aliud* 10: h XIII, p. 21, lin. 17–19 [n. 36]; vgl. auch Ps.-DIONYSIUS AREOPAGITA, *De divinis nominibus* I 6 (596A), in: CD I (wie Anm. 33), 118,7–10; zu dem alle endlichen Begriffe auf unendliche und für uns unbegreifliche Weise antizipierenden und implizierenden *conceptus absolutus* vgl. KLAUS KREMER, Nicolaus Cusanus: »Jede Frage über Gott setzt das Gefragte voraus« (*Omnia quaestio de deo praesupponit quaesitum*), in: *Concordia discors. Studi su Niccolò Cusano e l'umanesimo europeo, offerti a Giovanni Santinello*, hg. v. Gregorio Piaia, Padova 1993, 149ff.

Trotz seiner uneinholbaren Transzendenz und Unerkennbarkeit begründet das Absolute alles durch es unterschiedene und benannte Endliche. Endpunkt der universalen göttlichen Unterscheidungskraft ist seine Explikation ins Sichtbare, das von sich aus keinen Zugang zur nächst höherstehenden, die Vielheit in sich einfaltenden Einheit der psychischen Wahrnehmungsfähigkeit hat. Wie den *visibilia* als bloß wahrnehmbaren keine auf höherer Stufe angesiedelte, lebendige Sehfähigkeit zukommt, so den *rationabilia* kein Verstandesvermögen, den *intelligibilia* keine geistige Einsicht und dem *intellectus* keine Gottesschau. Der jeweilige Gegenstandsbereich soll nicht einmal eine Ähnlichkeit mit der ihm zugeordneten, einheitlich-implikativen *virtus* aufweisen – ein Gedanke, der den Grundsatz der *nulla proportio infiniti ad finitum* bis in den äußersten Ausläufer des Seins durchzuhalten und infolge der mehrfachen Graduation zu intensivieren versucht.

So viel lässt sich aber immerhin im Anschluss an das cusanische Gleichnis sagen: Insofern Cusanus annimmt, Gott verhalte sich zu allem ähnlich wie der Gesichtssinn zum Sichtbaren, wird für ihn das Verhältnis des *visibile* zum *visus* »sozusagen das Sprungbrett für den Aufschwung des Geistes zu Gott«. <sup>37</sup> Prinzipiell fraglich bleibt dabei jedoch, wie das Sichtbare jemals zum Sehen als seiner *causa altior* und wie der in der Einleitung von *De quaerendo Deum* erbetene geistige Aufstieg (*ascensus intellectualis*) bewerkstelligt werden soll, durch den »der innere Mensch allmählich vom Licht ins Licht hinübergenommen wird«, <sup>38</sup> bis er im Ursprung des Lichts freudig seine Ruhe findet.

### III

Josef Stallmach hat in seinem Buch *Ineinsfall der Gegensätze und Weisheit des Nichtwissens* geschrieben, in der cusanischen Philosophie stehe »zunächst und mit allem Gewicht das Endliche, das Viele mit all seiner Andersheit und Gegensätzlichkeit voll im Blickfeld«. Dabei gehe es Cusanus allerdings grundsätzlich nicht um das Endliche als solches, sondern

---

37 RUDOLF HAUBST, *Streifzüge* (wie Anm. 19) 251, 108; vgl. auch ebd., 349; zur Verwendung der Proportionalitätsanalogie *deus-omnia* in Entsprechung zur Relation *visus-visibilia* bei Thomas von Aquin und Cusanus vgl. FRITZ HOFFMANN, *Nominalistische Vorläufer für die Erkenntnisproblematik bei Nikolaus von Kues*, in: MFCG 11 (1975) 135–140.

38 *De quaer.* 1, h IV: n. 16, lin. 5–6.

er betrachte das Viele stets nur hinsichtlich seiner Zielgerichtetheit auf das Eine-Unendliche, womit es sich bei Cusanus insgesamt »um eine Bewegung des Aufstiegs und Überstiegs« handle.<sup>39</sup>

Das Wahrnehmbare weist über sich selbst hinaus und die Wahrnehmungserkenntnis hat – bei korrekter Einordnung – durchaus Relevanz für die Erlangung der universalen Meisterschaft und Kunst, wie es im *Opusculum Über die Gotteskindschaft* und die vollkommene, allein dem *verbum rationis* Jesu Christi selbst zukommende Lehrmeisterschaft heißt. Cusanus macht in dieser Schrift deutlich, welche Bedeutung dem *sensibile* in seiner Hinordnung auf das *intelligibile* und die *ars universalis*<sup>40</sup> zukommt, indem er von einer Hinführung zur universalen Kunst und Meisterschaft spricht, durch die wir im Wahrnehmbaren das Intellektuale betrachten und im Zeitlichen zum Ewigen aufsteigen sollen.<sup>41</sup>

Im zweiten Kapitel der Schrift heißt es:

»In dieser Welt lernen wir durch das Mittel der Sinne, die nur Einzelhaftes erfassen. Von der wahrnehmbaren Welt des Einzelhaften werden wir zur universalen Kunst hinübergenommen (*transferimur*)<sup>42</sup> [...]. Im *mundus intellectualis* gibt es nur den einen Gegenstand (*non est nisi obiectum unum*) des Intellekts, nämlich die Wahrheit selbst,<sup>43</sup> in dem

39 STALLMACH, *Ineinsfall* (wie Anm. 17) 88f.

40 Zum Terminus *ars universalis* und seiner Anwendung auf Christus vgl. AUGUSTINUS, *De trinitate* VI 10 n. 11 (CCSL 50A), hg. v. William John Mountain, Turnhout 2001, 241; PETRUS LOMBARDUS, *Sententiae* I, d. 31, c. 2, n. 269 (Spicilegium Bonaventurianum 4–5), Rom 1971; THOMAS VON AQUIN, *In Ioh.* cap. 1, lect. 2, 691a; BONAVENTURA, *In Hexaemeron* XII 2–3, 8–9, 11–12, in: *Opera omnia*, edita studio et cura Collegii a. S. Bonaventura, Quaracchi 1882–1892, vol. V, 385a, 386; DERS., *Breviloquium* II 11, ebd., V, 229a 27–28: »spiritus intus, qui est aeterna Dei ars et sapientia«; DERS., *De scientia Christi*, quaest. IV, ebd., V, 23b und *Sent.* I, d. 10, a. 1, q. 1, solutio 3, ebd., I, 196a. Zu *techne* und *episteme* vgl. ARISTOTELES, *Metaphysik* A 1, 981a 2 – 982a 1, *Ethica Nicomachea* VI 3, 6, 7, 1139b 14sq., 1140b 31sq. und bes. 1141a 9sq.; zum inneren Zusammenhang von Kunst, Wissenschaft, Weisheit, Leben und Sein vgl. PLOTTIN, *Enneade* V 8 (31) Kap. 1 u. Kap. 4–6.

41 *De fil.* 2 u. 4: h IV.

42 Vgl. auch *De fil.* 1: h IV, n. 57, lin. 2: »transfertur de schola ad magisterium«.

43 Zur Wahrheit als äußerstem Strebeziel und letzterfreuendem Gegenstand des Intellekts vgl. auch *De docta ign.* III 10: h I, p. 149, lin. 27 – p. 150, lin. 4 [n. 240]; ebd., III 12: h I, p. 161, lin. 2–5 [n. 259]; *Apol. doct. ign.*: h II, p. 12, lin. 9–11 [n. 16]; *De fil.* 2: h IV, n. 57, lin. 9f.; ebd., 3: h IV, n. 64, lin. 9–10; *Sermo* XXII: h XVI, n. 9, lin. 1–4: »[...] primum principium Deum dicimus, qui non potest intellegi non esse. Nam ipse est veritas, quae nequit intellegi non esse; veritas enim est obiectum intellectus«; *Sermo* XXXVII: h XVII, n. 7, lin. 7; *Sermo* CXXI: h XVIII, n. 3, lin. 11–18, bes. 15; *De mente* 3: h <sup>2</sup>V, n. 73, lin. 4–5; *De poss.*: h XI/2, n. 2, lin. 17; zu *veritas obiectalis* vgl. *De fil.* 3: h IV, n. 63, lin. 2; vgl. auch THOMAS VON AQUIN, *Summa theologica* I–II, q. 3, a. 7; PETRUS AUREOLI, I *Sententiae*, dist. 2, sect. 10, a. 4.

er die universale Meisterschaft hat. Denn in dieser Welt sucht der Intellekt mittels der Sinne in verschiedenen einzelhaften Gegenständen nur sein Leben und die Lebensspeise, die Wahrheit nämlich, die das Leben des Intellekts ist.«<sup>44</sup>

Das Ziel der Welterforschung ist also die Erkenntnis der Wahrheit (*intelligere veritatem*) und der Besitz der Meisterschaft der Wahrheit (*habere magisterium veritatis*). Die Aufgabe besteht für den Intellekt darin, Meister der Wahrheit und Kunst der Wahrheit zu sein (*esse [...] ars ipsa veritatis*).<sup>45</sup> »Aber er findet die Kunst als solche nicht, sondern jene Einzeldinge, welche als Werke der Kunst existieren. Er wird aber aus der Schule dieser Welt zum Bereich der Meisterschaft hinübergenommen und wird Meister oder Kunst der Werke dieser Welt.«<sup>46</sup>

- 44 Vgl. die Verweise in h IV, p. 44, adn. ad n. 57, lin. 12, neben Parallelstellen aus Cusanus: AUGUSTINUS, *Confessiones* IX 10, n. 24 (CSEL 33), Wien 2013, p. 216, lin. 19–21; MEISTER ECKHART, *Sermo* LIV 1, n. 528, in: LW IV (wie Anm. 19) 445, Z. 7: »Panis intellectus veritas est«; zu den ontologischen, erkenntnistheoretischen und ethischen Implikationen des platonischen und plotinischen Wahrheitsbegriffs und zu dessen Synthese mit personalen und heilsgeschichtlichen Momenten der alt- und neutestamentlichen Lehre von der Wahrheit bei Gregor von Nyssa und Augustinus vgl. WERNER BEIERWALTES, *Deus est veritas*. Zur Rezeption des griechischen Wahrheitsbegriffes in der frühchristlichen Theologie, in: Pietas. Festschrift für Bernhard Köting (Jahrbuch für Antike und Christentum; Ergänzungsband 8), Münster 1980, 15 ff., 22 ff., 24 ff.
- 45 Zu *magister veritatis* vgl. Mt 22,16 und zu *ars veritatis* die Hinweise in h IV, p. 44, adn. ad n. 58, lin. 3 (neben Cusanus-Texten): AUGUSTINUS, *De trinitate* VI 10, n. 11 (wie Anm. 40); DERS., *Tractatus in Ioannis Evangelium* I, n. 17, in: Opera Omnia, hg. v. Jaques Paul Migne (PL 35), p. 1387; ANSELM VON CANTERBURY, *Monologion* 34, in: S. Anselmi Opera omnia, hg. v. Franciscus Salesius Schmitt, Stuttgart 1968, vol. I, 53, 18–21; BONAVENTURA, *Sent.* I, d. 10, a. 1, q. 1 (wie Anm. 40) I, 196a; MEISTER ECKHART, *In Iohannem* n. 7, in: LW III (wie Anm. 19) 8, Z. 6–8, n. 9 (ebd., 10, Z. 5), n. 11 (11, Z. 1), n. 13 (, Z. 15–17), n. 37 (31, Z. 13–32, Z. 3; nach ARISTOTELES, *Metaphysik* V 2, 1013b 34–1014a6; DERS., *Physik* II 3, 195a32–b3), n. 40 (33, Z. 14–15), n. 41 (34, Z. 11–13).
- 46 *De fl.* 2: h IV, n. 57, lin. 4–n. 58, lin. 6; ISABELLE MANDRELLA, *Natura intellectualis imitatur artem divinam*. Nikolaus von Kues über die Angleichung des Menschen an Christus als *ars Dei*, in: *Ars imitatur naturam*. Transformationen eines Paradigmas menschlicher Kreativität im Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit, hg. v. Arne Moritz, Münster 2010, 187–202, hebt zu Recht hervor: »[...] allein Christus, der die Kunst selbst ist, vermag den Menschen in der [...] Kunst der Kindschaft zu unterrichten. Damit wird Christus gewissermaßen zur Bedingung der Möglichkeit, die Weisheit und Herrlichkeit Gottes zu begreifen« (197); die im Aufstieg von den Einzelwerken der Kunst zur Kunst selbst und damit zu Christus führende Meisterschaft bestehe in jener Ähnlichkeit mit Christus, für deren Begründung Cusanus nicht etwa das Modell der menschlichen Kreativität, sondern (wie auch aus *De poss.*: h XI/2, n. 38, *De ludo* II: h IX, n. 101–103, *Sermo* CCXLII: h XIX, n. 23, lin. 9–12, hervorgehe) gerade die Erfüllung des menschlichen Verlangens nach Wissen, Selbst-, Ursachen- und Gotteserkenntnis heranziehe (vgl. ebd., 198f.).

Die von Cusanus intendierte Übernahme in ein Gott und jedes Was-Sein (*deum scilicet et quidquid est*) umfassendes Maximal-Wissen (*omnia scibilia*)<sup>47</sup> bedarf einer gründlichen Vorbereitung und einer sinnvollen Führung zum Ziel. Die Bewegung des Intellekts kann im göttlichen *verbum* als dem Lehrer selbst zur Ruhe gelangen, wenn der menschliche Geist sich als diesem ähnlich erfährt (*comperit [...] esse [...] se similem illi*).<sup>48</sup>

Damit eine derartige Erfahrung des Ähnlichseins und eine Erlangung der Gotteskindschaft möglich wird, ist grundsätzlich eine gläubige Aufnahme des erkenntnisverwirklichenden göttlichen Lichtes,<sup>49</sup> eine ›Attraktion‹ seiner beständigen Einflussnahme und ein Vertrauen auf den allein wahrhaften, uns in korrekter Weise belehrenden Meister nötig.<sup>50</sup>

47 Ebd.: h IV, n. 59, lin. 1–2; vgl. WERNER BEIERWALTES, *Der verborgene Gott* (wie Anm. 17) 17: »Aufgrund seiner Absicht universaler Vergewisserung ist eine umfassende Reflexion des Menschen auf die sinnlichen Erscheinungen des Intelligiblen und Absoluten nicht nur legitim, sondern für den inneren Aufstieg – als Anfang – sachlich notwendig«; von daher müsse man auch das von Cusanus so intensiv betriebene ›symbolische‹, ›transsumptive‹ und ›experimentierende‹ Erforschen des Endlichen und seines Grundes als eine »Einübung« in Gottes Über-Sein verstehen.

48 *De fil.* 2: h IV, n. 58, lin. 6–10: »Quietatur igitur studium vitae et perfectionis atque omnis motus intellectus, quando se comperit in ea regione esse, ubi est magister omnium operum operabilium, scilicet filius dei, verbum illud, per quod caeli formati sunt et omnis creatura, et se similem illi«; vgl. auch ebd., 3, n. 63, lin. 1–4: »quietatio omnis intellectualis motus est veritas obiectalis, extra quam quidem regionem veritatis nullum intellectuale vestigium reperitur, neque iudicio ipsius intellectus quidquam esse potest extra caelum veritatis«; zum richtigen Verständnis der Ruhe als »zugleich intensivste Bewegtheit« im erschten Unendlichen vgl. WERNER BEIERWALTES, *Mystische Elemente im Denken des Cusanus*, in: *Deutsche Mystik im abendländischen Zusammenhang*, hg. v. Walter Haug u. Wolfram Schneider-Lastin, Tübingen 2000, 441 f.; zum ›geistigen Berühren‹ Gottes aufgrund von Ähnlichkeit und Wesensverwandtschaft des inneren Vermögens mit ihm vgl. auch PLOTIN, *Enneade* VI 9 (9) 4,26–30, 7,28–29, 11,32, III 8 (30) 9,19–23, I 6 (1) 7,28; vgl. JOHN M. RIST, *Eros and Psyche. Studies in Plato, Plotinus, and Origen*, Toronto 1964, 81; HUBERT BENZ, ›Materie‹ (wie Anm. 3) 290 f. Anm. 3.

49 Vgl. *De fil.* 1: h IV, n. 53, lin. 3–4, 8–15; n. 54, lin. 17–19.

50 *De fil.* 2: h IV, n. 56, lin. 3–5, 10–15: »Vis enim intellectualis, quae recipit lumen actuale divinum, per quod vivificata est, per fidem attrahit continuam influentiam eius, ut crescat in virum perfectum (cf. Eph 4,13–15) [...]. Studemus [...], quia recipimus verbum rationis a magistro cui credimus, quia verax est magister et recte nos docet (cf. Mt 22,16), confidimusque posse proficere et, quia recipimus verbum eius et credimus, docibiles deo (cf. Joh 6,45) erimus. Per hoc in nobis potestas exoritur posse ad ipsum magisterium pertingere quod est filiatio«; zur These, es könne niemand außer Gott, unserer inneren Wahrheit, lehren, so dass auch den Worten als bloßen Zeichen keine wirklich unterrichtende Kraft gegeben sei, vgl. AUGUSTINUS, *De magistro* X, n. 33 (CCSL 29) 192; ebd., XI, n. 36–38; ebd., XII, n. 39–40 (ebd., 194–198; ebd., XIV, n. 45–46 (unter Berufung auf Mt 23,8–10); ebd., 202–203.

Aber nicht nur ein dem Ähnlichwerden vorgängiger Glaube ist für die Gotteskindschaft erforderlich, sondern auch eine äußerste geistige Anstrengung. Bereits Platon hat mit Nachdruck gefordert, dass die höchste Evidenzerfahrung und Erleuchtung einer intensiven, wissenschaftlichen Vorbereitung und dialektischen Schulung bedarf.<sup>51</sup>

Demnach wird die höchstmögliche Erkenntnis und Erfahrung der *filatio Dei*<sup>52</sup> nicht etwa in einer Art mystischem Sprung in die göttliche Wahrheit erreicht, sondern sie bedarf einer über Wahrnehmung, Ratio und Intellekt hinausführenden, kontinuierlich fortschreitenden Erkenntniserweiterung, zu der das einzelne Erkenntnissubjekt jeweils nur im Maße seiner individuell beschränkten Fassungskraft imstande ist.

Wer aber die Meisterschaft des universalen Wissens erlangt, dessen Intellekt

»[...] umfasst gemäß der Weise seiner Meisterschaft (*secundum modum magisterii*) so Gott und alles, dass ihm nichts entgeht oder außerhalb von ihm ist, so dass in ihm alles der Intellekt als solcher ist [...].<sup>53</sup> Je sorgfältiger (*diligens*) darum jemand in der Schule dieser wahrnehmbaren Welt (*in hac schola huius sensibilis mundi*) und bei der Übung seines intellektualen Lernens (*in exercitatione intellectualis studii*) im Licht des Wortes des göttlichen Meisters<sup>54</sup> gewesen ist, eine um so vollkommener Meisterschaft wird er erreichen.«<sup>55</sup>

51 Vgl. KONRAD GAISER, Platons esoterische Lehre, in: Gnosis und Mystik in der Geschichte der Philosophie, hg. v. Peter Koslowski, Zürich, München 1988, 27, 29f., 31, 34.

52 Zur Bestimmung der Gotteskindschaft vgl. *De fil.* 1: h IV, n. 53–54: »deificatio, theosis, notitia seu visio intuitiva dei et verbi, ultima perfectio intellectus, apprehensio veritatis, ultimum omnis potentiae«, ebd., 3: h IV, n. 62: »apprehensio veritatis« und ebd., n. 68–70, bes. 70, lin. 1–2: »ablatio omnis alteritatis et diversitatis et resolutio omnium in unum, quae est et transfusio unius in omnia«, *De quaer.* 5: h IV, n. 49, lin. 2–3; PS.-DIONYSIUS AREOPAGITA, *De divinis nominibus* I 5, 593A–C, in: CD I, 116,2–117,11; DERS., *De mystica theologia* 5, in: PG 3, 1045D – 1048B; JAN BERND ELPERT, *Loqui* (wie Anm. 16) 80–84.

53 Zu *nihil extra ipsum* in *De fil.* 2: h IV, n. 59, lin. 5, vgl. auch ebd., 3: h IV, n. 63, lin. 2–4, n. 64, lin. 11, n. 68, lin. 12–16, n. 69, lin. 9–22; vgl. HERBERT WACKERZAPP, Der Einfluß Meister Eckharts auf die ersten philosophischen Schriften des Nikolaus von Kues (1440–1450), hg. v. Josef Koch, Münster 1962, 62f.; THEODOR PINDL-BÜCHEL, Die Exzerpte des Nikolaus von Kues aus dem ›Liber contemplationis‹ Ramon Lulls, Frankfurt/M. 1992, 36; zur Tradition des Gedankens siehe KLAUS KREMER, Gott und Welt in der klassischen Metaphysik. Vom Sein der ›Dinge‹ in Gott, Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz 1969, 67f., 70f.; dem *nihil extra deum* korrespondiert im Denken der neuplatonischen und christlichen Tradition die Formel *deus intra et extra omnes res*, so DRS., ebd., 82–85, 99.

54 Vgl. *De fil.*, Prol.: h IV, n. 51, lin. 6–9 (unter Anschluss an Joh 1,4.9.12); ebd., 1: h IV, n. 52, lin. 5–13 (cf. adn. in h IV, p. 39–40), n. 54, lin. 4, lin. 11–19 sowie ebd., 2: h IV n. 56, lin. 3–5.

55 *De fil.* 2, h IV: n. 58, lin. 11–12; n. 59, lin. 2–10.

Ein möglichst gründliches Weltwissen und eine unter Anleitung des Gotteswortes stehende geistige Ausbildung müssen kooperieren, damit die *filiatio dei* gelingen und der Intellekt schließlich davon befreit werden kann, sich weiter in die Erforschung des Äußeren einzulassen.<sup>56</sup> Denn die von Cusanus gelehrte Vertiefung der Wahrheitserkenntnis führt ›hinter‹ das am Äußeren Ablesbare und über dieses hinaus zur Tiefe des Geistes und seinem göttlichen Grund.

Im letzten Kapitel von *De quaerendo Deum* führt Cusanus aus, dass Gott nicht durch begrenzte Erkenntnisvermögen erfasst werden kann,<sup>57</sup> weil er als Prinzip und Lebenslicht jeder Einsichtskraft das menschliche Innere schlechthin transzendiert. Durch die unerreichbare göttliche Erhabenheit wird eine allein durch menschliche Geistesaktivität erworbene Ähnlichkeit mit der Quelle alles Gut-Seins ausgeschlossen.<sup>58</sup> Ein Vergleich dieser Aussage mit *De filiatione Dei*<sup>59</sup> legt den Schluss nahe, dass nach Cusanus' Auffassung sowohl ein welterschließendes als auch vor allem ein gläubiges Sich-Öffnen für die innerseelische göttliche Offenbarung zusammengehen müssen, wenn sich das Übergeistig-Göttliche als ein ›uns ähnliches‹ Gnadengeschenk zu erkennen geben soll. Wer sich durch die Intensität seines Strebens nach Wahrheit und seines Glaubens als der *filiatio* würdig erwiesen hat, dem kann Gott eine Art Verähnlichung gewähren.<sup>60</sup>

56 Zwar wird die *sensatio* als *cognitio confusa* bzw. *cognitio contracta* eingestuft (vgl. *De coni.* I, 8: h III, n. 32, lin. 2; ebd., II, 16, n. 157, lin. 17; *De docta ign.* III, 4: h I, p. 131, lin. 14–20 [n. 205]; ebd., 6: h I, p. 136, lin. 6–16 [n. 215–216]; *De quaer.* 2: h IV, n. 33, lin. 5), doch soll sie im Rahmen der Wissenserkundung der Schönheit und Geordnetheit der Welt unverzichtbar sein; sollte nur ein einziger Wahrnehmungssinn bei der Erforschung des Kosmos fortfallen, so würde die Erschließung der Welt wie auch des geistig Erfassbaren einen bedeutenden Mangel erleiden (so *Comp.* 8: h XI/3, n. 22).

57 Vgl. auch *De quaer.* 1: h IV, n. 18, lin. 6–15; n. 26, lin. 7–10; *De fil.* 1: h IV, n. 54, lin. 4–11; *De deo abs.*: h IV, n. 8, lin. 4.

58 Vgl. *De quaer.* 5: h IV, n. 49, lin. 22 – n. 50, lin. 2: »[...] dum quaeris ultra, non reperis in te quidquam deo simile, sed affirmas deum supra haec omnia ut causam, principium atque lumen vitae animae tuae intellectivae. Gaudebis eum reperisse ultra omnem tui intimitatem tamquam fontem boni, a quo tibi effluit omne id, quod habes«; vgl. AUGUSTINUS, *Confessiones* III 6 n. 11, in: PL 32, 688; ebd. IX 10 n. 25 (ebd., 774f.).

59 *De fil.* 2: h IV, n. 58, lin. 6–10.

60 Vgl. *De fil.* 1: h IV, n. 52, lin. 8; ebd., 5: h IV, n. 86, lin. 1–9; *De mente* 3–4: h <sup>2</sup>V, n. 72–75.

Bereits im ersten Kapitel von *De filiatione Dei* hat Cusanus betont, dass die erstaunliche Fähigkeit des menschlichen Geistes, eine »Teilhabe an der göttlichen Kraft« erlangen und zu einer Gottwerdung vordringen zu können, vom jeweiligen Glauben abhängig ist:

»Denn, wer nicht glaubt, wird niemals aufsteigen, sondern hat sich selbst das Urteil gesprochen, nicht aufsteigen zu können, indem er sich selbst von vornherein den Weg versperrt. Nichts wird nämlich ohne den Glauben erreicht [...]. So weit kann unsere Seelenkraft also zur Vollendung des Intellekts emporsteigen (*sursum scandere*), wie sie glaubt. Nur wenn der Glaube vorhanden ist, ist also der Aufstieg zur Gotteskindschaft nicht gehindert.«<sup>61</sup>

Bei jedem Versuch des Geistes, Gott ähnlicher zu werden, bleibt stets eine Wesensdifferenz zwischen dem Intellekt und dem Einen bestehen. Daher sagt Cusanus in der Schrift *De possest*, in der das Können-Ist als *conceptus simplex* für das Eine steht<sup>62</sup>:

»Weil unser Intellekt nicht das Können-Ist selbst ist – er ist nämlich nicht in Verwirklichung (*actu*) das, was sein kann; kann er doch stets größer und vollkommener sein –, deshalb erfährt er das Können-Ist selbst nicht, wenn er es auch von fern sieht. Allein das Können-Ist selbst erkennt sich und in sich alles, da im Können-Ist alles eingefaltet ist.«<sup>63</sup>

Dem entspricht, was im ersten Kapitel des zweiten Buches der *Cribratio Alkorani* lapidar geschrieben steht: Gott ist keinem Geschöpf, sondern nur sich selbst bekannt (*sibi tantum cognitum*).<sup>64</sup> Nur Gott selbst kann sich als Gott erkennen, für den Menschen bleibt Gottes Wesen notwendigerweise in der Ferne.

61 Vgl. *De fil.* I: h IV, n. 53, das Zitat: lin. 10–15.

62 Vgl. *De poss.*: h XI/2, n. 24, lin. 5; n. 27, lin. 2–3.

63 Vgl. *De poss.*: h XI/2, n. 30, lin. 4–8; vgl. *De theol. compl.* II: h X/2a, n. 11, lin. 22–25: »Wenn Gott erreicht werden soll, dann wird er nicht erreicht, wie er in sich erreichbar ist, sondern (nur so), wie er im Erreichenden erreichbar ist (ut est attingibilis in attingente), und das heißt in der Gleichheit des Maßes des Erreichenden. So erreichen alle Geistesvermögen Gott dem Maß ihrer (jeweiligen) Erfassungsfähigkeit entsprechend (secundum mensuram suae capacitatis)«; vgl. dazu den Hinweis in h X/2a, p. 56 (ad lin. 22 sq.) auf Cusanus' Randbemerkungen zum Dionysius-Kommentar von Albertus Magnus; vgl. auch DIANA BORMANN-KRANZ, Untersuchungen zu Nikolaus von Kues, *De theologicis complementis* (Beiträge zur Altertumskunde 56), Stuttgart/Leipzig 1994, 91–95; und die Rezension des Buches: HUBERT BENZ, Zur Cusanus-Forschung, in: Philosophische Rundschau 45 (1998) 297; auch der Intellekt, dem unaufhebbar *alteritas* anhaftet, könnte sich selbst nur in der ihm vorgeordneten göttlichen Einheit erkennen, so CUSANUS, *De coni.* II, 16: h III, n. 167, lin. 9–12.

64 Vgl. *Crib. Alk.* II, I: h VIII, n. 88, lin. 15–16.

In der Bestimmung der Gotteskindschaft als eines Gottwerdens zeigt sich das erkenntnistheoretische Programm der *assimilatio*, derzufolge Gleiches nur durch Gleiches erkannt werden kann.<sup>65</sup> Dabei führt der Weg zu Gott über die Fülle des welthaft Anderen hinaus zum Einen hin. Schon in der Philosophie Plotins begegnet uns die Forderung, dass der mystisch Schauende keinerlei Andersheit in sich haben dürfe, um seinem Ziel, dem von aller Andersheit freien Einen, auf einhaftige Weise gegenwärtig sein zu können.<sup>66</sup> Ganz in diesem Sinne meint auch Cusanus, der Gottsuchende, der mit dem einen Gott eins werden wolle, müsse alle Andersheit und Verschiedenheit aufheben und in die Einheit hinein auflösen.<sup>67</sup>

Wer über sein Inneres hinaus zu Gott aufsteigen will, ist, wie Cusanus gegen Ende seiner Schrift vom Gottsuchen schreibt, einem Künstler vergleichbar, der das Gesicht eines Königs in Holz einformen will. Dieser müsse das Gesicht im einsehbaren Begriff des Geistes (*conceptus intellectualis menti*) durch seinen Glauben gegenwärtig haben (*per fidem praesens*) und alles andersartig Begrenzte fortnehmen (*abicere omnia alia terminata*), bevor er das Kunstwerk verwirklichen kann. In ähnlicher Weise müsse auch, wer erfasst habe, dass Gott besser ist als alles, was begriffen werden kann, alles Begrenzte und Eingeschränkte wegnehmen (*abicere omnia, quae terminatur et contracta sunt*). Er solle im einzelnen folgende

65 Vgl. *De fil.* 1: h IV, n. 53–54; neben *deificatio* bzw. *theosis* ist für Cusanus die Gotteskindschaft auch eine intuitive Kenntnis und Schau Gottes und des Wortes (*notitia seu visio intuitiva dei et verbi*), die äußerste Vollendung des Intellekts (*ultima perfectio intellectus*), die Erfassung der Wahrheit (*apprehensio veritatis*; so auch ebd. 3, n. 62, lin. 2), das Äußerste jedes Vermögens (*ultimum omnis potentiae*); vgl. ebd. 2, n. 58, lin. 11–12: Die Gotteskindschaft ist »jene göttliche Kunst, in welcher und durch welche alles ist; ja sie selbst ist Gott und alles auf jene Weise, in welcher sie die Meisterschaft erlangt hat (*modo illo, quo magisterium adeptus est*)«; zur *filatio dei* als Wegnahme aller Andersheit und Verschiedenheit siehe unten, Anm. 67.

66 Vgl. PLOTIN, *Enneade* VI 9 (9) 8,33–35; WERNER BEIERWALTES, Plotin über Ewigkeit und Zeit (*Enneade* III 7), Frankfurt 2010, 77–84.

67 Vgl. *De fil.* 3: h IV, n. 69–70, bes. n. 70, lin. 1–2: »[...] ablatio omnis alteritatis et diversitatis et resolutio omnium in unum, quae est et transfusio unius in omnia«; *De quaer.* 5: h IV, n. 49, lin. 2–3; vgl. auch Ps.-DIONYSIUS AREOPAGITA, *De divinis nominibus* I 5 (593 A–C), in: CD I (wie Anm. 33), 116,2–117,11; *De mystica theol.* V, in: PG 3, 1045 D – 1048 B; zu der durch die Tradition der Mystik beeinflussten cusanischen Kennzeichnung der *theologia mystica* vgl. ALOIS MARIA HAAS, »... das Letzte unserer Sehnsüchte erlangen.« Nikolaus von Kues als Mystiker (Trierer Cusanus Lecture 14), Trier 2008, 45 ff.

Stufen übersteigen: *corpus, sensus, sensus communis, phantasia, imaginatio, ratio, intellectus*. Denn all diese seien nicht Gott, vielmehr gelte von ihnen: Sie alle sind in ihrer Kraft und in ihrem Vermögen begrenzt (*terminati in potentia et virtute*). Selbst vom Intellekt sei zu sagen: Die *quiditas* einer Sache kann er in ihrer Reinheit nicht vollständig erlangen, sondern er sieht, dass er alles Erlangte in einer noch vollkommeneren Weise erlangen kann.<sup>68</sup>

Wessen Geist zur vollkommenen Meisterschaft gelangen soll, und zwar so, »[...] dass er in sich selbst auf ewig das freudvolle intellektuale Leben besitzt, dessen Lernen darf nicht an den zeitgebundenen Schatten<sup>69</sup> der wahrnehmbaren Welt hängen, sondern er darf jene nur vorübergehend (*perfunctorie*) für sein intellektuales Lernen gebrauchen, etwa wie Schüler wahrnehmbare Buchstaben gebrauchen. Denn ihr Lernen ist nicht auf die Buchstaben selbst aus, sondern auf deren rationale Bedeutung. So gebrauchen sie auch die an die Stimme gebundenen Reden, durch die sie unterrichtet werden, auf intellektuale, nicht auf sinnlich wahrnehmbare Weise, um durch die stimmgebundenen Zeichen zum Geist des Meisters vorzudringen. Diejenigen aber, die sich eher an den Zeichen erfreuen, werden nicht zur Meisterschaft der Philosophie vordringen [...]. Durch ein derartiges Gleichnis werden wir, die wir auf die Gotteskindschaft zustreben (*aspirare*), ermahnt, nicht am Sinnlich-Wahrnehmbaren zu hängen (*non inhaerere sensibilibus*),<sup>70</sup> das in rätselhaften Zeichen des Wahren besteht, sondern sie aufgrund unserer Schwäche<sup>71</sup> [...] so zu gebrauchen, als ob durch sie der Meister der Wahrheit zu uns spräche und sie Bücher seien<sup>72</sup>, die einen Ausdruck seines Geistes enthalten. Und

68 Vgl. *De fil.* 5: h IV, n. 49, lin. 2–22; ebd., 3: h IV, n. 63, lin. 4 – n. 64, lin. 12 (vgl. auch oben Anm. 17); zur Herkunft dieser Lehre vgl. PLATON, *Parmenides* 142 a 3–4, PLOTIN, *Enneade* VI 7 (38) 41,37–38, VI 9 (9) 4,1–2 u. 11,11, V 3 (49) 14,2–3, V 4 (7) 1,9; PS.-DIONYSIUS AREOPAGITA, *De divinis nominibus* I 5 (593 BC), in: CD I (wie Anm. 33), 116,3–4, 117,8–11, und die cusanische Randbemerkung zu Proklos, *In Platonis Parmenidem*, in: CT III 2, 2.2 (wie Anm. 32), marg. 591: »unum neque corpus neque anima neque intellectus. Corpus quia non est in alio scilicet loco, anima quia non participat tempore, intellectus quia non movetur neque stat« (p. 145).

69 Zu *umbrae temporales* vgl. sir 7,1; Weish 2,5.

70 Und dieses als ein Letztziel zu genießen (*frui*), obwohl wir es nur dazu verwenden (*uti*) sollen, um uns zum höchsten und allein wahren Genuß der Gotteskindschaft aufzuschwingen (vgl. neben *De fil.* 2: h IV, n. 60, lin. 3–6 auch n. 61, lin. 10–24); die augustinische Unterscheidung von *frui* und *uti* z. B. *De doctrina christiana* I 3–5, *De civ. dei* XI 25.

71 Zu ›infirmas nostras‹ vgl. auch *De docta ign.* III, 5: h I, p. 134, lin. 12–13 [n. 211]; Hebr 4,15.

72 Vgl. *De fil.* 2: h IV, n. 57, lin. 8, *De sap.* I: h V, n. 4, lin. 7 (p. 7, c. adn.), *De gen.* 4: h IV, n. 171–173, *De beryl.* 36: h XI/1, n. 66, lin. 3–5, *De ap. theor.* 5–6: h XII, n. 21–22, *De poss.*: h XI/2, n. 29, lin. 14–17, *Comp.* 7: h XI/3 n. 21, *De aequal.*: h X/2, n. 5, lin. 18; zum Vergleich der Welt mit einem von Gott geschriebenen Buch vgl. KLAUS KREMER, *Wege* (wie Anm. 17) 55 f. (mit Belegen aus Cusanus' Predigten in Anm. 11); THEO VAN VELTHOVEN, *Gottesschau* (wie Anm. 14) 253–256; KAZUHIKO YAMAKI, *Buchmetaphorik*

dann werden wir im Wahrnehmbaren das Intellektuale betrachten und gewissermaßen durch einen unverhältnismäßigen Vergleich vom vorübergehenden und fließenden Zeitlichen, dessen Sein in unbeständigem Fluss ist, zum Ewigen, bei dem jede Abfolge in eine feste Dauer der Ruhe entrückt ist, aufsteigen (*ascendere*)<sup>73</sup>.

Wer also das *sensibile* in korrekter Zielsetzung betrachtet, d. h. wer dazu in der Lage ist, das Welthafte nicht zu isolieren und absolut zu setzen, vielmehr den Sinn seiner Schaffung als einen über es selbst hinausweisenden zu erkennen, der wird zugleich auch einsehen, dass innerhalb des unserem Erfassen Zugänglichen, innerhalb des streng geordneten Auf- und Absteigenden (*excedens et excessum*), die *entia sensibilia* der *entia rationabilia* wegen und diese wiederum der *entia intelligibilia* wegen zur Existenz gelangt sind. Der gesamte Bereich der *aequalitas gradualis* als des *unum numerabile coordinatum* aber ist vom *unum innumerabile superexaltatum* auf es selbst hin ins Sein gerufen worden<sup>74</sup>.

als ›apparitio Dei‹ in den Werken und Predigten des Nikolaus von Kues, in: MFCG 30 (2005) 117–144; RUDOLF HAUBST, Wort (wie Anm. 17) 158; NORBERT HEROLD, Menschliche Perspektive (wie Anm. 14) 37–39; vgl. auch PLOTIN, *Enneade* V 3 (49) 4,2–3, 21–23; AUGUSTINUS, *De Genesi ad litteram* V 23, hg. v. Joseph Zycha (CSEL 28 A), Wien 1894, p. 168,26–27, DERS., *Enarrationes in Psalmos*, hg. v. Eligius Dekkers u. Jean Fraipont (CCSL 38–40), Turnhout 1956, p. 522,5–7; HUGO VON ST. VICTOR, *De sacramentis christianae fidei* I, pars VI, cap. 5, in: Opera Omnia, hg. v. Jaques Paul Migne (PL 176), Turnhout 1993, 266 D–267 A; DERS., *Eruditio didascalica* VII 4, ebd., 814; BONAVENTURA, *Breviloquium* II 11 (wie Anm. 40) vol. V, 229 a 26–38, DERS., *Itinerarium mentis in Deum* I, n. 14, ebd., 299 b, VI, n. 7, ebd., 312 a, DERS., *In Hexaemeron*, collatio XII, n. 14–17, ebd., 386 b – 387 b, XIII, n. 12, ebd., 390 a; MEISTER ECKHART, *Predigt* 9, in: DW I, hg. v. Josef Quint, Stuttgart 1958 (Nachdruck 1986) S. 156, Z. 7–9; zur Geschichte der Metapher vgl. ERNST FRIEDRICH OHLY, Zum Buch der Natur, in: DERS., *Ausgewählte und neue Schriften zur Literaturgeschichte und zur Bedeutungsforschung*, Stuttgart 1995, 728–888; ERICH ROTHACKER, Das »Buch der Natur«, Bonn 1979; ERNST ROBERT CURTIUS, *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter*, Bern/München <sup>8</sup>1973, 324 ff.; HANS BLUMENBERG, *Die Lesbarkeit der Welt*, Frankfurt/M. 1981, <sup>2</sup>1989, 17 ff. (zu Cusanus: 58–67); WINTHIR RAUCH, *Das Buch Gottes. Eine systematische Untersuchung des Buchbegriffes bei Bonaventura*, München 1961.

73 *De fil.* 2: h IV, n. 60, lin. 3 – n. 61, lin. 9. Gottes Abstieg in die Welt durch sein Wort soll vom Menschen im Erkenntnisaufstieg über *sensus*, *ratio* und *intellectus* umgekehrt werden, vgl. THEO VAN VELTHOVEN, *Gottesschau* (wie Anm. 14) 254 f. (mit Verweis auf *De gen.* 4: h IV, n. 171, lin. 1–12); HANS GERHARD SENER, *Die Sprache der Metaphysik*, in: Nikolaus von Kues. Einführung in sein philosophisches Denken, hg. v. Klaus Jacobi, Freiburg/München 1979, 99 f.; zu *ascensus* und *descensus* in der cusanischen Philosophie vgl. WERNER BEIERWALTES, *Identität und Differenz*, Frankfurt/M. 1980, 107 f.

74 Vgl. *De fil.* 4: h IV, n. 72, lin. 6–14; vgl. n. 76, lin. 8–10: »[...] ut sit totus iste sensibilis mundus sic ob intellectualem et homo finis sensibilibum creaturarum et deus gloriosus principium, medium et finis omnis operationis suae«; *De gen.* 4: h IV, n. 168, lin. 12–16;

Die Welt des Wahrnehmbaren und des Rationalen ist ein Angebot des Schöpfers an seine Schöpfung, ein göttliches Entgegenkommen, um der an die Vermittlungsleistung der Sinne und des Verstandes gebundenen menschlichen Erkenntnisschwäche einen Hinweis auf Gott zu geben. Der Weg zur universalen Kunst oder Meisterschaft ist zweifach gekennzeichnet:

1. durch die Notwendigkeit des Erkenntnisausgangs bei Sinneswahrnehmung und Verstand;
2. durch das Ungenügen und die Vorläufigkeit der unteren Erkenntnisvermögen, die ihren Sinn und Zweck nicht in sich, sondern bei korrekter Anwendung allein in ihrer Hinordnung auf die Wahrheit zu finden vermögen.

Ziel des Erkenntnisweges ist eine Überwindung der Vielheit und Einzelhaftigkeit, eine Hinführung zu einem möglichst umfassenden Weltwissen und über dieses hinaus zur Erfahrung der Einheit und Wahrheit. Voraussetzung für ein Erlangen der Gotteskindschaft ist eine strikte Einhaltung der jeweils aufeinander aufbauenden Erkenntnisstufen. Denn die Wahrnehmung ist keine autonome, sich selbst genügende Erkenntnisleistung, sondern verweist in ihrer Ausrichtung auf den Verstand, in welchem die unterscheidbaren Sinnesqualitäten komplikativ ruhen. Analoges gilt für das Verhältnis, in dem *ratio* und *intellectus* zueinander stehen: Die *ratio* verweist auf den Intellekt, in welchem sie grundgelegt ist. Und auch der Intellekt weist seinerseits als das wahrhaftige Medium, in welchem *sensus* und *ratio* zur Erfüllung gelangen, über sich selbst hinaus.

Die Forderung eines Übersteigens der endlichen Welt und der ihr zugeordneten Wahrnehmung einerseits und einer möglichst sorgfältigen Ausbildung des Wahrnehmungsvermögens und Weltwissens andererseits, durch welches die Meisterschaft allererst erreicht werden soll, scheinen sich unmittelbar zu widersprechen. Aber die Intention der eindringlichen

---

zu *omnem altitudinem* (cf. 2 Kor 10,5) *apprehensionis excellere* vgl. *De fl.* 3 n. 64, lin. 8–9; zu *unum exaltatum (super entia) – unum enti coordinatum/coest entibus/cum multitudine* vgl. die Anm. zu n. 72, lin. 10–12 in h IV, p. 53; die Formulierung *vocata nihil aut non-ens ad se (=ad entitatem absolutam)* als Assimilations- oder Identifikationsakt der Schöpfung zum Beispiel in *De gen.* 1: h IV, n. 149, lin. 17–18; n. 150, lin. 5; n. 151, lin. 15; n. 152, lin. 13–14; n. 170, lin. 8; ebd., 5: h IV, n. 178, lin. 5 sqq. (im Anschluß an Gen 1,26; weish 2,23; Sir 17,1; Jak 3,9); vgl. AUGUSTINUS, *De Genesi contra Manichaeos* I 17, in: Opera Omnia, hg. v. Jaques Paul Migne (PL 34), p. 186–187; THOMAS VON AQUIN, *Summa theologica* I, q. 93, a. 1–3.

Ermahnung, nicht im sinn- oder verstandhaften Bereich stehen zu bleiben, sondern alles Partikuläre als etwas Vorübergehendes zu durchschauen, seinen Erkenntniswert einzuordnen in die Skala der aufsteigenden Stufen des Erkennbaren und des Erkennens, besteht primär in dem Appell zur Vermeidung einer der menschlichen Schwäche entsprechenden Isolation und Verabsolutierung der beiden unteren Erkenntnismodi. Cusanus will *sensus* und *ratio* unbedingt einbinden in die aufsteigende Bewegung hin zum *intellectus*, weil der Mensch nur auf diese Weise nach und nach zu der Einsicht geführt werden kann, dass in aller Vielheit die Einheit impliziert, in allem Aussagbaren das Unausagbare als Grund jedes Gesagten ausgesagt, in allem Gesprochenen letztlich das unaussprechbare, alles Sprechen ermöglichende Wort selbst ausgesprochen ist.

#### IV

Dem entspricht das, was in *De docta ignorantia*<sup>75</sup> über die Relation gesagt wird, in der das vergängliche Wort zu Christus, dem unvergänglichen Wort, steht. Nur dieses kann den in Liebe und Hoffnung sicher Glaubenden zu einem Entrücktwerden über *ratio* und *intellectus* hinaus befähigen. Zunächst schickt Cusanus dort Grundsätzliches zum Verhältnis von Glauben und Erkennen voraus:<sup>76</sup> Immer schon hätten alle übereinstimmend den Glauben als Anfang des Erkennens angenommen (*fidem initium esse intellectus*). In jeder wissenschaftlichen Disziplin würden erste Prinzipien vorausgesetzt (*praesupponuntur*),

»[...] die allein durch den Glauben erfasst werden [...]. Jeder nämlich, der zu wissenschaftlicher Kenntnis aufsteigen will, muss an das glauben, ohne das er nicht aufsteigen kann [...]. Der Glaube faltet alles Intelligible in sich ein. Der Intellekt aber ist die Ausfaltung des Glaubens. Der Intellekt wird also durch den Glauben geleitet (*dirigitur*),

---

75 *De docta ign.* III, 11: h I, p. 151, lin. 25: »mysteria fidei«.

76 Eine ausgewogene Kritik an den Thesen zum Verhältnis von Glaube und Vernunft in den Schriften von ULRICH ROTH, *Suchende Vernunft. Der Glaubensbegriff des Cusanus*, Münster 2000; MARTIN THURNER, *Gott als das offenbare Geheimnis nach Nikolaus von Kues*, Berlin 2001; JOHANNES WOLTER, *Apparitus Dei. Der Theophanische Charakter der Schöpfung nach Nikolaus von Kues*, Münster 2004, und KURT FLASCH, *Nikolaus von Kues. Geschichte einer Entwicklung*, Frankfurt/M. 1998, findet sich bei KLAUS KREMER, *Wege* (wie Anm. 14) 78–100; zu Recht werden einseitige Zuspitzungen des Verhältnisses zugunsten einer Priorität des Verstandes bzw. einer allein relevanten und genügenden Vernunftkenntnis bei Roth und vor allem bei Flasch zurückgewiesen.

und der Glaube wird durch den Intellekt erweitert (*extenditur*). Wo also kein starker Glaube ist, gibt es auch keinen wahren Intellekt.«<sup>77</sup>

Ein in Einfachheit beständig gefestigter, höchst starker Glaube könne durch die gelehrte Unwissenheit in Stufen von Aufstiegen (*gradibus ascensionum*) erweitert und ausgefaltet werden. Gott bleibe den Weisen verborgen und werde in dieser Welt durch Ratio, Meinung und Symbole sowie auf dem Weg vom Bekannteren zum Unbekannten nicht erfasst, sondern nur dort, wo die Überzeugung mit Worten aufhöre und den Demütigen im Glauben an Christus die Geheimnisse Gottes geoffenbart würden, wo also der Glaube beginne:

»Durch ihn werden wir in Einfachheit entrückt (*in simplicitate rapimur*), so dass wir ihn über aller *ratio* und *intelligentia* im dritten Himmel einfachster Geistigkeit (*simplicissima intellectualitas*) im Körper auf unkörperliche Weise, weil im Geist (*in spiritu*), und in der Welt nicht auf weltliche, sondern auf himmlische Weise unbegreiflich schauen (*contem-  
plemur incomprehensibiliter*)«;

könne er doch »wegen der Unermesslichkeit seiner Erhabenheit nicht begriffen werden«. Durch diese gelehrte Unwissenheit habe auch Paulus, »als er aufgestiegen ist, gesehen, dass er Christus [...] dann nicht mehr kannte (*Christum ignorare*), als er höher zu ihm erhoben wurde (*altius elevebatur*)«.<sup>78</sup>

Nur der Glaube befähigt also zu einem Übersteigen von Diskursivität, Endlichkeit und Mannigfaltigkeit, indem er in seinem gottgleichen Charakter der Einfachheit vom Einfach-Einen selber zu jenem hinaufgenommen wird. Falls ein Gläubiger tatsächlich einen genügend festen, demütigen und unerschütterlich einfachen Glauben besitzt, darf er den Bereich des Vergleichbaren-Vielen verlassen, kann er zur Schau Gottes und zur Exzellenz des Einen – auch über alle menschliche Erkenntnisfähigkeit hinaus – emporgehoben werden.

Cusanus bleibt im Vorstellungshorizont des Auf- und Überstiegs, wenn er Christus mit einem Berg vergleicht, auf dem nur all diejenigen, die im Geist stark sind (*solum omnibus intellectu vigentibus*), eine wohlgefällige Wohnung finden könnten. Als Gläubige an jenen Berg herangeführt, würden wir in Dunkelheit geraten, wenn wir ihn mit geistigem Auge

77 *De docta ign.* III 11: h I, p. 151, lin. 26 – p. 152, lin. 6 [n. 244]; vgl. *Sermo XXXI*: h XVII, n. 1, lin. 12–18; *Sermo XXII*: h XVI, n. 7.

78 *De docta ign.* III, 11: h I, p. 152, lin. 17 – p. 153, lin. 7 [n. 245]; zur Entrückung in den dritten Himmel vgl. 2 Kor 12,2; Cusanus bezieht sich öfters auf diese Stelle, z. B. *Sermo XXXI*: h XVII, n. 1, lin. 21; *Sermo XXXII*: h XVII, n. 3, lin. 1–20.

(*oculo intellectuali*) zu sehen versuchten. Und dennoch wüssten wir, dass innerhalb dieser Dunkelheit der Berg ist (*intra ipsam caliginem montem esse*). Mit der Beständigkeit eines jeweils größeren Glaubens (*cum maiori fidei constantia*) ihm näher gekommen, würden wir der Wahrnehmungswelt entrückt (*rapiemur*), um in innerem Hören Stimmen und Zeichen seiner Majestät zu vernehmen, stufenweise (*gradatim*) gleichsam zu den unvergänglichen göttlichen Fußspuren zu kommen, Gottes eigene Stimme zu hören und ihn wie durch eine relativ dünne Wolke (*quasi per nubem rariorem*) ziemlich deutlich zu sehen (*clarius intuemur*).<sup>79</sup>

»Dann werden die in glühendem Verlangen kontinuierlich aufsteigenden Gläubigen zur einfachen Geistigkeit entrückt (*ad intellectualitatem simplicem rapiuntur*), wobei sie alles Wahrnehmbare überspringen (*transilientes*), wie vom Schlaf zum Wachsein, vom Hören zum Sehen vordringen. Dort wird gesehen, was nicht offenbart werden kann, weil es über jedes Hören und jede mit Stimmen [vermittelte] Lehre hinausgeht«.

Und dort werde schließlich Jesus, das Ziel jeder Geistesschau (*intellectio*), jeder Wahrnehmung, jedes Seins, weil er die Wahrheit, das Leben und die Seiendheit ist, »als Grenze jedes Lautwortes auf unbegreifliche Weise gehört«. Alles Geschaffene sei Zeichen von Gottes Wort und jedes Lautwort Zeichen eines geistigen Wortes, dessen Ursache Jesus als das unvergängliche Wort oder die Weisheit selbst sei.<sup>80</sup>

All das zeige sich dem stufenweise im Glauben zu Christus Aufsteigenden. Die unerklärbare Wirkkraft des göttlichen Glaubens führe ihn, falls er aufgrund der Größe seines Glaubens über alles hinaus gelange, zur Einheit mit Jesus selbst. Vollkommen sei der Glaube, wenn er »am reinsten, größten und durch die Liebe geformt ist«, was dann der Fall sei, wenn der Glaube »zu einem solchen Grad an unbezweifelbarer Gewissheit erhoben ist, dass er auch auf kleinste Weise Glaube ist«, das aber wiederum im Sinne höchster Gewissheit ohne jedes Schwanken (*absque omni haesitatione*).<sup>81</sup>

Durch Hinwendung des Intellekts zur Einung mit Christus als mit der Grundlage seines Lebens müsse der dem einzelnen individuell jeweils größtmögliche Glaube<sup>82</sup> »durch die einende Liebe geformt sein; ohne

79 Vgl. *De docta ign.* III, 11: h I, p. 153, lin. 8–20 [n. 246].

80 Vgl. ebd.: h I, p. 153, lin. 21 – p. 154, lin. 8 [n. 247].

81 Vgl. ebd.: h I, p. 154, lin. 10–13, 17–18, 25–27 [n. 248]; vgl. *Sermo* CLXXXVII: h XVIII, n. 16, lin. 10–13.

82 Zur zweimaligen Einschränkung: »quantum in se est«, vgl. *De docta ign.* III, 11: h I, p. 155, lin. 4, lin. 8 [n. 249].

Liebe kann der Glaube nämlich nicht der größte sein«. Da er das höchst liebenswerte ewige Leben und das Erkennen der unendlichen Wahrheit sei, könne Jesus im Grunde gar nicht nicht geliebt werden (*non potest non amari*).<sup>83</sup> Neben der Liebe müsse der Glaube auch mit der zweifelstfreien Hoffnung (*spes indubia*) auf die Erfüllung der Verheißungen Christi und auf die *fruitio ipsius Iesu* einhergehen.<sup>84</sup>

Ein derartig großer Glaube bewirke, dass der Mensch Christus gleichgestaltet werde (*christiformis*), das Wahrnehmbare loslasse (*sensibili linquere*) und im Leib gleichsam Geist (*spiritus*) sei. Ihm sei »diese Welt um Christi willen Tod, und von ihr genommen zu werden, um mit Christus zu sein, Leben«. Wer durch seinen Glauben stufenweise zur Einheit mit Christus aufsteige, so dass er in ihm in tiefster Einung aufgeht (*absorbetur*), der springe über alles Sichtbare und Weltliche hinweg (*transiliens*) und erlange die vollständige Erfüllung seines Wesens (*perfectio completa naturae*).<sup>85</sup>

In diesem Kapitel über die Geheimnisse des Glaubens fällt auf, wie häufig Cusanus hier mit Substantiven, Verben und Adverbien aus dem Vorstellungsbereich eines graduellen Aufstiegs,<sup>86</sup> eines Übersteigens oder -springens der Wahrnehmungswelt<sup>87</sup> und eines Entrückt- bzw. Erhobenwerdens<sup>88</sup> des Geistes in die Einheit<sup>89</sup> operiert. Nur wer in höchstem Maße glaubt und seinen Glauben mit reiner Liebe und Hoffnung verbunden sein lässt, kann zur beseligenden Schau Christi bzw. Gottes zugelassen werden. Der Intellekt ist dabei der ihn dominierenden und einenden Kraft des Glaubens klar untergeordnet, steht unter seiner Leitung und wird durch seine Einwirkung in äußerster Höhe zu jener *intellectualitas*, die Cusanus als einfache bzw. einfachste kennzeichnet.<sup>90</sup> Damit macht er darauf aufmerksam, dass die Spitze des Intellekts in unmittelbarer Nähe zum Einen und dem jenem zugeneigten festesten Glauben steht.

83 Vgl. ebd.: h I, p. 155, lin. 10–20 [n. 250].

84 Vgl. ebd.: h I, p. 155, lin. 25 – p. 156, lin. 3 [n. 251].

85 Vgl. ebd.: h I, p. 156, lin. 4–17 [n. 252]; vgl. *Sermo CLXXXVII*: h XVIII, vgl. *Sermo CLXXXVII*: h XVIII, n. 16, lin. 13–16.

86 So steht in *De docta ign.* III, 11 *ascendere* bzw. *ascensio* siebenmal, *gradatim/gradus* viermal.

87 So *transilire* zweimal, *supra* mehrfach.

88 So *rapere* dreimal, *elevare* zweimal (beides im Passiv).

89 So *unitas/unio/unire* siebenmal, *simplicitas/simplex* viermal.

90 Vgl. ebd.: h I, p. 152, lin. 29 – p. 153, lin. 1 [n. 245]; ebd.: h I, p. 153, lin. 21–22 [n. 247]; daneben bildet Cusanus auch den Begriff der *intellectio* (ebd., lin. 27).

V

Auch in *De dato patris luminum* wird das Zusammenspiel von Glauben und Denken beim Aufstieg zu Gott thematisiert, diesmal – dem Titel des *Opusculum* entsprechend – vom Lichtmotiv her. Der Intellekt werde, so heißt es gegen Ende der Schrift, durch das Licht des Glaubens erleuchtet, damit er

»[...] über die Ratio hinaus zur Erfassung der Wahrheit aufsteigt. Und weil er durch dieses Licht dahin geführt wird, dass er glaubt, die Wahrheit erreichen zu können, [...] und so seine Schwäche oder Blindheit, derentwegen er sich auf den Stab der Ratio stützte (*innitebatur*), in einem ihm göttlich eingegebenen Versuch zurücklässt (*conatu sibi divinitus indito linquit*) und, im Wort des Glaubens gestärkt, für sich einhergehen kann (*per se incedere posse*), wird er in zweifelsfreier Hoffnung, das Versprochene zu erreichen, aus festem Glauben dahin geführt, dass er [die Wahrheit] in einem liebenden Lauf (*amorosu cursu*) in Eile erfasst (*festinanter apprehendit*).«

Diesen komplexen Satz fasst Cusanus nun mit erstaunenswerter Kürze und Prägnanz in dem Fazit zusammen, auf dieser Einsicht beruhe auch die Erleuchtung des Paulus: »Wer glaubt und bittet, wird die Weisheit erlangen.«<sup>91</sup>

Der Intellekt wird vom Glaubenslicht befähigt, die Wahrheit zu suchen und dabei ans Ziel der Erfüllung zu kommen, weil er, solchermaßen von oben erleuchtet, Mut schöpft, das von seiner Angewiesenheit auf die Mithilfe des Verstandes herrührende erkenntnistheoretische Manko überwinden und nunmehr allein – d. h. ohne die tiefer gelegenen Erkenntniskräfte – weiter voranschreiten zu können. Wie in *De docta ignorantia*<sup>92</sup> erfolgt das Erfassen der Weisheit wiederum verbunden mit und angeführt durch höchsten Glauben, sicherste Hoffnung und Liebe.

VI

Es hängt offenbar primär von der jeweiligen Stärke des Glaubens ab, ob Gott einem Wahrheitssucher die Schau seiner selbst gewährt. Das geistige Vermögen spielt demgegenüber eine sekundäre Rolle, indem es die notwendige Vorbereitung in Form einer Überwindung alles ihm Untergeordneten beizusteuern hat. In der *Apologia doctae ignorantiae* wird das deutlich ausgesprochen: Niemand, »dem Gott es nicht gegeben hat«, sol-

---

91 Vgl. *De dato* 5: h IV, n. 119, lin. 2–12.

92 *De docta ign.* III, 11: h I.

le glauben, allein durch eigenes wissenschaftliches Bemühen (*studium*) zu den *mystica* aufsteigen zu können.<sup>93</sup> Nach der Mystischen Theologie muss man »mit Moses in die Dunkelheit aufsteigen [...]. Gott wird nämlich dann gefunden, wenn alles losgelassen wird (*omnia linquuntur*); diese Dunkelheit ist Licht im Herrn«. Daher sage der erste griechische Kommentator des Dionysius: »Wer zu Gott vorzudringen begehrt, scheint eher zu nichts als zu etwas aufzusteigen, weil Gott nicht gefunden wird, es sei denn, jemand lässt alles los (*omnia linquit*)«. <sup>94</sup>

Das geforderte Loslassenkönnen entspricht der Methode der *docta ignorantia*, die Cusanus gegen seinen Kritiker Johannes Wenck vehement verteidigt. Ihr Programm besteht in dem Aufweis, wie man auf unbegreifliche Weise zum Unbegreiflichen geführt wird durch einen Überstieg (*per transcendensum*) des vergänglichen, menschlich Wissbaren<sup>95</sup>, bzw. wie man sich der Wahrheit nähert »durch ein unbegreifliches Innwerden (*intuitus*) gleichsam auf dem Weg eines augenblickhaften Entrücktwerdens (*quasi via momentanei raptus*)«. <sup>96</sup> Oder um es in den Termini von *exemplar* und *imago* zu sagen: Gott, der in den Geschöpfen wie die Wahrheit im Abbild widerstrahlt, ist Urbild, Maß und Grund des Abbilds, dessen »Sein ganz und gar nichts an Vollkommenheit aus sich hat«. Wer sieht, dass die große Verschiedenheit der Dinge »Abbild des einen Gottes ist, wird, wenn er alle Verschiedenheit aller Abbilder loslässt (*linquit*), auf unbegreifliche Weise zum Unbegreiflichen gelangen«. <sup>97</sup>

93 Vgl. *Apol. doct. ign.*: h II, p. 20, lin. 19–20 [n. 30].

94 Vgl. ebd.: h II, p. 20, lin. 1–8 [n. 29]; vgl. *De docta ign.* I, 17: h I, p. 35, lin. 3–12 [n. 51]; MEISTER ECKHART bringt ebenfalls das Motiv des ›Von-allem-Loslassens‹ mit dem Aufstieg zu Gott in Verbindung, vgl. z. B. *Das Buch der göttlichen Tröstung* 2, in: Meister Eckehart, Deutsche Predigten und Traktate, hg. u. übers. von Josef Quint, München 1979, 115 f.: »Bloß-, Arm- und Leersein von allen Kreaturen « trägt »die Seele auf zu Gott«; zum Leer-, Frei- und Bindungsloswerden vgl. auch DERS., *Reden der Unterweisung* I (ebd., 53, 18–54, 7), 6 (ebd., 62, 3–4), 19 (ebd., 82, 21–24), 23 (ebd., 95, 32–98, 2); DERS., *Sermo XXIX* n. 304, LW IV (wie Anm. 31) 270, Z. 5 f.; DERS., *Predigt 1*, DW I (wie Anm. 69) 6, Z. 2–5; S. 9, Z. 3–10, Z. 8; 12, Z. 1–13, Z. 1; 14, Z. 7; 15, Z. 5–7; vgl. dazu die Auslegung von *Predigt 1: Intravit Iesus in templum* durch ALESSANDRA BECCARISI, in: *Lectura Eckhardi. Predigten Meister Eckharts*, von Fachgelehrten gelesen und gedeutet, hg. v. Gerhard Steer u. Loris Sturlese, Bd. II, Stuttgart 2003, 13–19; vgl. WERNER BEIERWALTES, »Und daz Ein machet uns saelic«. Meister Eckharts Begriff der Einheit und der Einung, in: *ders.*, *Platonismus im Christentum* (wie Anm. 17) 120–124.

95 Vgl. *Apol. doct. ign.*: h II, p. 11, lin. 5–7 [n. 14]; *transcensus* auch ebd., p. 11, lin. 16–17 [n. 15], *transcendere* p. 12, lin. 13 [n. 16], *transilire* p. 11, lin. 18 [n. 15].

96 Vgl. ebd.: h II, p. 12, lin. 5 [n. 16].

97 Vgl. ebd.: h II, p. 11, lin. 21–26 [n. 15].

## VII

Dass die Dunkelheit oder Leere, der ein Aufsteigender begegnet, alles andere als das Nichts ist, vielmehr nur aus menschlicher Perspektive als ein Nichts erscheint, zeigt die Auskunft des Idiota im ersten Buch von *De sapientia*, wo es heißt, unser Geist finde sein eigenes Leben und Glück darin, sich zur Weisheit hin zu bewegen und kontinuierlich zu ihr aufzusteigen (n. 11).

Was aber ist die Weisheit und wie können wir von ihr wissen? Der Redner, Dialogpartner des wortführenden Laien, soll den Ruf der Weisheit in den Straßen auf die äußerste Höhe übertragen (*transferre in altissima*).<sup>98</sup> Dann werde er erkennen, dass »das Prinzip von allem das ist, durch das, in dem und aus dem alles, was begründet werden kann, begründet ist (*omne principabile principiatur*) und dennoch durch nichts, was begründet ist, erreichbar ist«, dass es das ist, »durch das, in dem und aus dem alles Intelligible erkannt wird (*intelligitur*) und dennoch durch den Intellekt unerreichbar ist«.<sup>99</sup>

Als das Allerhöchste ist jenes Prinzip die Unendlichkeit und Weisheit, von der nur gewusst werden kann, dass sie »höher als alles Wissbare ist und nicht wissbar (*inscibilis*) ist«, dass sie »für jede Erkenntnis unerkennbar (*omni intellectu inintelligibilis*)«, »in jeder Vorstellung unvorstellbar (*inimaginabilis*) und in jeder Wahrnehmung nicht wahrnehmbar (*insensibilis*)«, »in jedem Zweifel unbezweifelbar (*indubitabilis*)« ist.<sup>100</sup>

Weisheit ist, was schmeckt (*sapit*), und für den Intellekt ist nichts angenehmer als sie. Die mit Geschmack von der Weisheit reden, wissen, »dass sie so alles weiß, dass sie nichts von allem ist. Denn durch die Weisheit und aus ihr und in ihr ist alles innere Schmecken«. Sie lockt uns an aufgrund eines bestimmten Vorgeschmacks ihrer Wirkungen (*praegustatio effectuum*), gleichsam wie ein Duft aus der Ferne lockt, ihm nachzufolgen.<sup>101</sup>

<sup>98</sup> Vgl. *De sap.* I: h<sup>2</sup>V, n. 7, lin. 1.

<sup>99</sup> Vgl. *De sap.* I: h<sup>2</sup>V, n. 8, lin. 5–9.

<sup>100</sup> Vgl. *De sap.* I: h<sup>2</sup>V, n. 9, lin. 1–15.

<sup>101</sup> Vgl. *De sap.* I: h<sup>2</sup>V, n. 10, lin. 7–19; zur cusanischen Konzeption einer apriorischen *praegustatio connaturata* des menschlichen Intellekts nach der göttlichen Weisheit als nach seinem Urbild und eigentlichen Leben vgl. KLAUS KREMER, Weisheit als Voraussetzung und Erfüllung der Sehnsucht des Menschen, in: DERS., *Praegustatio naturalis sapientiae*. Gott suchen nach Nikolaus von Kues, Münster 2004, 78–81; zum begriffs-

Die Weisheit ist das geistige Leben (*vita spiritualis*) des Intellekts,

»[...] der in sich einen gewissen naturhaften Vorgeschmack hat, durch den er mit so großem Eifer die Quelle seines Lebens sucht [...] Er bewegt sich zu ihr hin wie zu seinem eigenen Leben. Und es ist für den Geist angenehm, beständig zum Prinzip seines Lebens aufzusteigen (*continue ascendere*), obwohl es unerreichbar ist. Denn das ist beständig glücklicher leben: zum Leben aufsteigen«,

und zwar um so mehr, je mehr jemand sein Leben als unsterblich sieht und sich über etwas Liebenswertes zu freuen vermag, was ihn »unendliche und unausdrückbare Gründe für die Liebe« finden lässt.<sup>102</sup>

Die Weisheit ist demnach das Leben des Intellekts, der mit größter innerer Freude von Natur aus nach seinem Ursprung forscht und der sein Glück dadurch zu steigern weiß, dass er unablässig zum ewigen Leben aufzusteigen versucht und es gerade aufgrund seiner unerreichbaren Fülle und Unendlichkeit wie einen unermesslichen Schatz<sup>103</sup> als nie versiegende Quelle schätzt und permanent verfolgt.

Auch wenn die Weisheit für den Intellekt prinzipiell unerreichbar und über alles Wissen hinaus unerkennbar bleibt, so hat der Laie doch einen Rat, wie wir uns zu ihr quasi vortasten können. Denn auch im Falle der *sapientia* gilt ein inneres Leerwerden des nach Weisheit Strebenden als Voraussetzung für ein Gelingen des Aufstiegs, könne die ewige Weisheit doch nur der besitzen, der keinen eigenen Besitz, sondern allein die Güter der Weisheit habe: »Man muss alles Eigene verkaufen<sup>104</sup> und hergeben. Die ewige Weisheit will nämlich nur dort besessen werden, wo der, der sie besitzt, nichts von seinem Eigenen behält, damit er [nur] sie besitzt.« Von uns her haben wir die Laster, von der Weisheit her aber nur Güter wie die Tugenden (ausdrücklich erwähnt werden *iustitia, pax, fortitudo, temperantia, castitas, patientia*). Die Weisheit sei nicht in einer Seele, die Böses will, sondern einzig in einem reinen, unvergängliche Frucht tragenden Acker und heiligen Tempel.<sup>105</sup>

geschichtlichen Kontext der Termini *sapere, gustus, praegustatio* vgl. RENATE STEIGER, Einl. zu Nikolaus von Kues, *Der Laie über die Weisheit*, Hamburg 1988, XXVIII–XXXII.

102 Vgl. *De sap.* I: h<sup>2</sup>V, n. 11, lin. 1–9, lin. 16–17.

103 Zu Gott als unzählbarem, unerschöpflichem Schatz und als »ersehnenswertester Nahrung meiner Einsicht« aufgrund von Unwissenheit um Gottes Größe und Unendlichkeit vgl. auch *De vis.* 16: h VI, n. 67, lin. 3–15; das Ziel der Sehnsucht ist unendlich, weil sie auf das, was weder größer noch ersehenswürdiger sein kann, ausgerichtet ist (so ebd., n. 68).

104 Vgl. dazu MEISTER ECKHART, *Predigt 1*, DW I (wie Anm. 72) 4, Z. 4–10, Z. 8, mit der Auslegung von ALESSANDRA BECCARISI, in: *Lectura Eckhardi* (wie Anm. 94) 13–17.

105 Vgl. *De sap.* I: h<sup>2</sup>V, n. 20, lin. 1–10.

## VIII

Dass der Mensch nicht umhin kann, die Weisheit *naturaliter* und dauerhaft zu suchen, weil er in ihr allein zum Leben und Grund des Intellekts sowie zu seinem eigenen Glück vordringen kann, diese Lehre geht auf den Beginn der aristotelischen *Metaphysik* und das letzte Buch der *Nikomachischen Ethik* zurück. Dass das ›Ziel‹ des unendlichen Strebens nach Wahrheit in einem supraintellectualen und letztlich auch ziellosen Erkennen zu sehen versucht wird, das sich in einem kontinuierlich vorangetriebenen Erkenntnisaufstieg dem unzugänglichen Prinzip immer mehr anpasst und darin als ein Ihm-stets-Ähnlicher-Werdendes zu erkennen gibt, diese Einsicht begegnet neben *De sapientia* I auch im 16. Kapitel von *De visione Dei*, wo Cusanus schreibt, Gott werde in einem *raptus mentalis* gesehen, in dem der Intellekt im Erkennen nicht gesättigt werde. »Nicht das, was den Intellekt sättigt oder was sein Ziel ist, ist das, was er erkennt (*intelligit*), auch kann ihn nicht das sättigen, was er überhaupt nicht erkennt, sondern das allein, was er im Erkennen erkennt (*intelligendo intelligit*).« Den Intellekt sättige nur jenes Intelligible, das er als so sehr intelligibel erkenne (*cognoscit*), dass es niemals völlig erkannt werden kann (*numquam possit ad plenum intelligi*).<sup>106</sup>

Das 13. Kapitel von *De visione Dei* handelt darüber, dass Gott als absolute Unendlichkeit geschaut wird. Da Gott durch eine höchste Mauer von allem, was gesehen, genannt und gedacht werden kann, getrennt ist, muss, wer zu ihm aufsteigen will, zu ihm als zur unsichtbaren, unennbaren, undenkbaren Begrifflosigkeit hin gelangen: »Die Mauer trennt nämlich alles,« was gesagt oder gedacht werden kann, von dir ab, da du von dem allen frei bist (*absolutus*), was in den Begriff von jemand fallen kann.«<sup>107</sup>

Und so fährt der Schauende fort: »Daher sehe ich dich, wenn ich mich am höchsten erhebe,<sup>108</sup> als Unendlichkeit, deswegen als unerreichbar, unbegreifbar, unbenennbar, nicht zu vervielfältigen und unsichtbar. Und deshalb muss, wer zu dir hintritt, über jede Grenze, jedes Ende und Endliche hinaus aufsteigen.«<sup>109</sup> Der Beter fragt jetzt – was uns an das vier

106 Vgl. *De vis.* 16: h VI, n. 70, lin. 1–8.

107 Vgl. *De vis.* 13: h V, n. 51, lin. 8–19.

108 Vgl. RICHARD VON ST. VIKTOR, *Benjamin minor*, 85, in: PL 196, 60D.

109 *De vis.* 13: h VI, n. 52, lin. 1–4; vgl. *De poss.*: h XI/2, n. 40, lin. 10–12; n. 60, lin. 3;

Jahre zuvor in der *Apologia doctae ignorantiae* Gesagte erinnert: Wird aber nicht der, der über das Ende und jede Bestimmung hinaussteigt, »ins Unbestimmte und Konfuse und somit in Bezug auf den Intellekt in Unwissenheit und Dunkelheit eintreten?«<sup>110</sup>

Ähnlich argumentiert Cusanus später zu Beginn des zweiten Buches seiner *Cribratio Alkorani* für die gnoseologische Transzendenz des alles unendlich überragenden Absoluten: Das Prinzip von allem übersteigt (*excedat*) jede Wahrnehmung und jeden Intellekt, alles, was gesagt und gedacht werden kann. Es überragt alle Namen und geht ihnen unendlich voraus (*excellit et antecedit in infinitum*). Wir erkennen von Gott nur, dass er die Unendlichkeit selbst ist, die jeden geschaffenen Intellekt unendlich übersteigt. »Da über ihn nichts im eigentlichen Sinne ausgesagt und bejaht werden kann, was er nicht übersteigen würde, bewundern wir ihn im Schweigen, betrachten und verehren wir ihn.«<sup>111</sup>

## IX

In seinem kurze Zeit vorher verfassten Trialog über das Können-Ist unternimmt Cusanus – hier als Kardinal betitelt – von einem neu gebildeten Begriff für das an sich Unnennbare her den Versuch, die Gottesfrage weiter voranzutreiben. Auch dieser Terminus, das *possest*, soll den Betrachter

»[...] über jede Wahrnehmung, Ratio und jeden Intellekt hinaus zur mystischen Schau führen, wo der Aufstieg jeder erkenntnisfähigen Kraft ein Ende hat und die Enthüllung des unbekanntes Gottes ihren Anfang nimmt. Wenn der Wahrheitssucher nämlich, nachdem alles zurückgelassen worden ist (*omnibus relictis*), über sich selbst hinaus aufgestiegen sein wird und erfährt, dass er weiter keinen Zugang hat zum unsichtbaren Gott, der für ihn unsichtbar bleibt, weil er in keinem Licht seiner Ratio gesehen wird, dann erwartet er in demütigstem Verlangen jene allmächtige Sonne und dass er durch ihren Aufgang nach Vertreibung der Finsternis erleuchtet wird, auf dass er den Unsichtbaren so schaut, wie er sich selbst offenbaren möchte.«<sup>112</sup>

---

*Comp.* 8: h XI/3, n. 24, lin. 2–5; *De sap.* I: h <sup>2</sup>V, n. 12, lin. 4–5; n. 28, lin. 14–15; *De mente* 2: h <sup>2</sup>V, n. 67, lin. 7–11; *De ap. theor.*: h XII, n. 2, lin. 5–8.

110 Vgl. *De vis.* 13: h VI, n. 52, lin. 1–7; WERNER BEIERWALTES, *Mystische Elemente im Denken des Cusanus* (wie Anm. 48) 430ff.; DERS., *Visio facialis*. Sehen ins Angesicht. Zur Coincidenz des endlichen und unendlichen Blicks bei Cusanus, München 1988, 30f.

111 Vgl. *Crib. Alk.* II, I: h VIII, n. 88, lin. 10–19.

112 *De possest.*: h XI/2, n. 15, lin. 1–10; WILLIAM J. HOYE, *Die Grenze des Wissens*. Nikolaus

So sei auch das Pauluswort<sup>113</sup> vom geistigen Einsehen und Übersteigen der geschaffenen Welt auf ihren Schöpfer hin zu verstehen, nämlich dass er sich denen als ihr Schöpfer offenbart, die ihn mit höchst geformtem Glauben suchen.<sup>114</sup>

Die Gesprächspartner des Kardinals bitten ihn auf seine Worte hin, die sie als Welthafte über die Welt hinaus entführt hätten, sich alleine näher über das soeben Erfahrene besprechen zu dürfen. Johannes fragt Bernhard nun, wie er das verstehe, dass der Aufsteigende sich über sich selbst stellen müsse (*supra se ipsum constitui oportere*). Und Bernhard antwortet ihm, er müsse das tun, weil keine Erkenntnisstufe das *possest* erreicht: weder die Sinneswahrnehmung, noch die *imaginatio*, noch die *phantasia*, noch die Ratio;

»[...] nicht einmal der höchste Intellekt kann das unendliche Unbegrenzte und Eine begreifen [...]. Wenn sich der Intellekt nämlich dem Intelligiblen nicht angleicht (*nisi assimilet*), erkennt er nicht (*non intelligit*). Denn erkennen ist angleichen und das Intelligible an sich selbst oder auf intellektuale Weise messen. Das ist bei dem, was das ist, was sein kann, nicht möglich. Es ist nämlich, wie es ist, nicht messbar, weil es [schlecht-hin] nicht größer sein kann. Wie könnte es also durch den Intellekt, der niemals so groß ist, dass er nicht größer sein könnte, erkannt werden?«

Was Bernhard vorgetragen habe, mache ihn sicher, sagt Johannes, der Aufsteigende müsse alles loslassen (*omnia relinquere*) und schließlich auch seinen Intellekt übersteigen (*etiam suum intellectum transcendere*), »weil die unendliche Kraft durch eine begrenzte nicht erfasst werden kann.«<sup>115</sup>

In der ein Jahr zuvor geschriebenen Abhandlung *De aequalitate* wird ähnlich argumentiert: Wenn ich meiner als Bild der göttlichen Ursache innewerde, »kann ich ihm im Betrachten durch einen Überstieg meiner selbst (*per meipsum transcendensum*) näher kommen [...]. Damit ich aber meine Ursache sehen kann, muss ich mich als Verursachten und als Bild

---

von Kues in Auseinandersetzung mit der mystischen Theologie des Dionysius Areopagita, in: Nikolaus von Kues in der Geschichte des Platonismus (wie Anm. 16) 87–101, versucht, Cusanus' von Dionysius' *via mystica* dadurch abzuheben, dass dieser mit ihrer Hilfe die Universalursache, jener hingegen die Unendlichkeit Gottes gesucht habe; zudem erweise sich Cusanus auch darin als »spezifisch christlich«, dass er die *via mystica* in *Sermo CCLVIII*: h XIX, n. 12 ff. lediglich als die untere von zwei Zwischenstufen zwischen der natürlichen Gotteserkenntnis und der Selbsterkenntnis Gottes ansiedele (HOYE, Die Grenze des Wissens, 94 f.).

113 Vgl. Röm 1,20.

114 Vgl. *De poss.*: h XI/2, n. 15, lin. 10–14; vgl. auch ebd., n. 31.

115 Vgl. *De poss.*: h XI/2, n. 17, lin. 1–15.

loslassen«, sonst kann ich meinen lebendigen Grund nicht erreichen. Darauf ziele Jesu Lehre: Wer die *visio Dei* erlangen will, dessen Seele »lässt diese Welt und sich selber los (*se ipsam linquat*)«. <sup>116</sup>

In beiden Schriften wird die Möglichkeit einer Gottesschau davon abhängig gemacht, dass der Geist dazu fähig wird, über sämtliche Erkenntnisvermögen hinaus sich selbst zu transzendieren, wobei er sich zusammen mit allem sonstigen Endlichen als *causatum* und als Abbild des Urbildes durchschauen soll, um dann alle Andersheit und schließlich auch sich selbst zurückzulassen. Die Forderung, der Geist habe alles dem Einen gegenüber Viele und Andersartige auszuschließen, wolle er die Einung mit dem Einen erlangen, ist neuplatonischer Herkunft und begegnet uns insbesondere bei Meister Eckhart. <sup>117</sup> Auch Cusanus sieht die vom Men-

<sup>116</sup> Vgl. *De aequal.*: h X/2, n. 14, lin. 13–23; zum Entlassen von allem und von sich selbst, zur Abgeschiedenheit und zum Aufgeben des Eigenwillens vgl. MEISTER ECKHART, *Reden der Unterweisung* (wie Anm. 94) 1 (53,18–54,7), 2 (55,2–5), 3 (55,21–56,30), 4 (57,3–11), 5 (58,10–14; Intention der Selbstlosigkeit), 10 (66,19–68,9; der rechte Wille ohne jede Ich-Bindung), 11 (69,5–71,1), 21 (87,21–90,20; 91,2–7), 22 (91,30–92,1), 23 (95,1–31; 100,24–26); nach DERS., *Sermo XXIX* n. 305, LW IV (wie Anm. 31) 270, Z. 10–13 mahnt die Bibel immer (*scriptura semper hortatur*) zum Auszug aus der Welt und aus sich selbst; DERS., Predigt 6, DW I (wie Anm. 72) 102, Z. 5–103, Z. 5, 107, Z. 9–109, Z. 1; und dazu KURT FLASCH, Auslegung von Predigt 6: *Iusti vivent in aeternum*, in: *Lectura Eckhardi II* (wie Anm. 94) 41, 45 f.; vgl. KURT RUH, Meister Eckhart: Theologe, Prediger, Mystiker, München 1985, 33–43; MARKUS ENDERS, Abgeschiedenheit des Geistes – höchste »Tugend« des Menschen und fundamentale Seinsweise Gottes, in: *Theologie und Philosophie* 71 (1996) 63–87; REINER MANSTETTEN, *Esse est Deus*. Meister Eckharts christologische Versöhnung von Philosophie und Religion und ihre Ursprünge in der Tradition des Abendlandes, Freiburg/München 1993, 538–550; KARL ALBERT, Meister Eckhart und die Philosophie des Mittelalters. Betrachtungen zur Geschichte der Philosophie, Teil II, Dettelbach 1999, 349 ff.; OTTO LANGER, Zum Begriff der Innerlichkeit bei Meister Eckhart, in: *Abendländische Mystik im Mittelalter*, hg. v. Kurt Ruh, Stuttgart 1986, 17–32, bes. 20–24: »Dem Lassen seiner selbst kommt der Vorrang vor dem Lassen der Dinge zu, [...] denn wer seinen Eigenwillen lässt, hat den Besitzwillen insgesamt aufgegeben« (20); ALOIS M. HAAS, Seinsspekulation und Geschöpflichkeit in der Mystik Meister Eckharts, in: *Sein und Nichts in der abendländischen Mystik*, hg. v. Walter Strolz, Freiburg/Basel/Wien 1984, 45 f.

<sup>117</sup> Zu PLOTINS Mahnung »Nimm alles weg« (*aphele panta*) vgl. *Enneade* V 3 (49) 17,38; I 2 (19) 4,6; VI 9 (9) 4,33–34; 7,2–3.12–21; 9,52; I 6 (1) 9,7–15; DIONYSIUS AREOPAGITA, *De mystica theologia* I 1, in: PG 3, 997 B–1000 A, II, 1025 AB, III, 1033 C; DERS., *De divinis nominibus* I 5, (593 C), in: CD I (wie Anm. 33) 117,2; vgl. WERNER BEIERWALTES, Denken des Einen (wie Anm. 3) 24 ff., 110, 130; DERS., Das wahre Selbst. Studien zu Plotins Begriff des Geistes und des Einen, Frankfurt/M. 2001, 85 f.; HUBERT BENZ, Der (neu)platonische Aufstiegsgedanke (wie Anm. 2) 120 f.; DERS., »Materie« (wie Anm. 3) 261 ff., 277 ff., 291 ff.

schen zu erbringende Vorleistung für eine *visio Dei* offenkundig in einem Leerwerden von fremden Inhalten und im Überwinden des Selbstseins, soll ein Einswerden mit dem Einen möglich werden. Erst wenn er am Punkt des Über-sich-selbst-Hinausgelangens angekommen ist, darf der Suchende die Hoffnung hegen, dass der unsichtbare Schöpfer sich dem in höchster Demut Gläubigen offenbart und ihm schließlich die ersehnte Schau gewährt.

Mit den aus *De possesset* und *De aequalitate* besprochenen Texten steht Kapitel 30 von *De venatione sapientiae* in enger inhaltlicher Verbindung. Cusanus zitiert dort Dionysius und stimmt darin mit ihm überein, dass wir Gott, der alle menschlichen Erkenntniskräfte übersteigt, aus seiner Natur heraus nicht erkennen können. Höchstens könnten wir mit Hilfe von aus dem Bereich der Geschöpfe stammenden Ähnlichkeitsbildern (*imagines* und *similitudines*) zu ihren Urbildern (*exemplaria*) aufsteigen. Die Gott am meisten adäquate Erkenntnis (*divinissima dei cognitio*) erfolge durch eine über den Intellekt hinausgehende Einung, wenn der Intellekt von allen Seienden zurückweiche und sich schließlich auch noch selbst entlasse (*deinde et se ipsam dimittens*).<sup>118</sup>

118 Vgl. DIONYSIUS AREOPAGITA, *De divinis nominibus* VII 1 (865 C–868 A): Man müsse wissen, dass »die Natur des Intellekts durch jene Einung überragt wird, mittels welcher er mit dem jenseits von ihm Befindlichen verbunden wird. Dieser Einung zufolge ist also das Göttliche zu erkennen, nicht uns gemäß, sondern indem wir selbst ganz und gar aus uns selbst vollständig heraustreten und ganz in Gott eingehen, denn es ist besser, Gott zu gehören als sich selbst«; in: CD I (wie Anm. 33) 194,10–15; Übers. nach Beate Regine Suchla, Pseudo-Dionysius Areopagita, *Die Namen Gottes*, Stuttgart 1988, 77; ebd., VII 3 (869 C–872 B), in: CD I (wie Anm. 33) 197 f.; BONAVENTURA, *In Hexameron*, collatio II, (wie Anm. 40) V 341, n. 29–30: Wer die formlose (nulliformis) »sapientia abscondita« suche, solle – im Rückgriff auf Dionysius Areopagita, *De mystica theol.* I 1 – alle Sinne weglassen (delinque); Dionysius wolle sagen, »dass es notwendig ist, dass er von allem gelöst ist (solutus ab omnibus), was hier zählt, und dass er alles entläßt (omnia dimittat), als ob er sagen wollte: über alle Substanz und Erkenntnis ist jener, den ich erkennen will. Und da ist die alle Erkenntnis überschreitende Tätigkeit (operatio transcendens omnem intellectum) [...]. In der Seele sind nämlich viele erfassungsfähige Vermögen (virtutes multae apprehensivae): das sensitive, imaginative, aestimative, intellektive; und alle müssen zurückgelassen werden (oportet relinquere), und am Gipfel ist die Liebeseinigung (in vertice est unio amoris), und diese überschreitet alle [30] [...]. Diese Betrachtung (contemplatio) geschieht aber durch Gnade, da sie sich selbst nämlich von all dem trennt, was Gott nicht ist, und von sich selbst, wenn es möglich ist. Und das ist die höchste Einigung durch Liebe (suprema unio per amorem) [...]. Jene Liebe überschreitet jede Erkenntnis und jedes Wissen (transcendit omnem intellectum et scientiam) [...]. Sie gehört niemandem, außer dem, dem Gott sie

Solchermaßen disponiert, werde der zu Gott Aufsteigende »aus der unerforschlichen Tiefe der Weisheit erleuchtet.«<sup>119</sup>

X

Das Sich-selbst-Verlassen und -Transzendieren wird modifiziert durch die im zweiten Buch von *De ludo globi* im Kontext der Erläuterung des Spielsinnes vorgetragene Lehre vom Finden der ursächlichen Mitte und des innerseelischen Grundes. Dort geht es Cusanus in seiner Argumentationsführung zunächst um den Aufweis des Charakters der göttlichen und der psychischen Verursachung und um das Verhältnis, in dem die erkennende Seele zum obersten und besten Erkenntnisobjekt steht.

So wie der aristotelische Gott als allseits ersehntes Höchstgut fest in sich bleibe und zugleich doch alles zu sich hin bewege, so könne auch die Seele bewegen, obwohl sie in sich unwandelbar bleibt. Und solchermaßen bewege die Natur oder die Weltseele in ihrer unbeweglichen Intention alles dazu, dem Schöpferbefehl zu folgen. Der Schöpfer schaffe unbeweglich feststehend und in unwandelbarer Intention, wobei seine Intention als Begriff oder gründendes Wort (*verbum rationale*) alle Urbilder der Dinge enthalte und als Ursache von allem eine und auf höchste Weise einfach sei.<sup>120</sup>

Wenn es sich so verhalte, folge daraus: Dann ist auch »in der Verstandesseele eine (*una*), beständige (*perpetua*) und finale Intention, das Wissen von Gott zu erwerben, d. h. in sich auf begriffliche Weise dieses ›Gut, was alle erstreben‹, zu haben [...]. Niemals verändert die Verstandesseele, soweit sie rational ist, jene [Intention]«. <sup>121</sup>

offenbart (*nisi cui Deus relevat*)«. Vgl. auch ALOIS MARIA HAAS, »... das Letzte unserer Sehnsüchte erlangen.« (wie Anm. 67) 34f.

119 Vgl. *De ven. sap.* 30: h XII, n. 89, lin. 25–34; vgl. auch ebd., 15, n. 45 (»Würdig, die Weisheit zu kosten, ist, wer weiß, dass sie allem – auch dem eigenen Leben – vorzuziehen ist, und wer so in Liebe zu ihr entbrennt, dass er sich und alles hingibt und sie gewinnt«); ebd., 19: h XII, n. 55, lin. 10–19: Vollkommene Menschen loben Gott und überwinden die Liebe zu sich und zur Welt, entlassen sich selbst (*relegant se ipsos*); zu den Vergleichsstellen aus Augustinus, dem anonymen *Liber de spiritu vel anima*, Johannes Gerson, Albertus Magnus und Cusanus vgl. HUBERT BENZ, *Die Felder* (wie Anm. 17) Anm. 133.

120 Vgl. *De ludo* II: h IX, n. 98, lin. 1–9; n. 99, lin. 1–4; vgl. *Sermo* CCLXIX: h XIX, n. 6–9 (*raptus* zum *verbum* hin; Aufstieg vom Buchstaben zu *conceptus* und *intentio* des Meisters).

121 Vgl. *De ludo* II: h IX, n. 99, lin. 4–11.

»Und in allem intendiert sie nur eines, nämlich die Ursache von allem und von sich durch ihre rationale Stärke zu sehen und zu erfassen, um das höchste Gut in beständigem Frieden und in beständiger Lust zu genießen, solange sie wahrnimmt, dass Ursache und Grund von allem und von sich in ihrer lebendigen *ratio* sind.«<sup>122</sup>

Wenn nun die Verstandesseele »in sich, nämlich in ihrer unterscheidungs-fähigen Kraft, die Ursache eines so großen Verlangens sehe«, dann habe sie damit auch »das Wissen um den Geber des Verlangens in sich«. »Was könnte nämlich ein nach Wissen Verlangender weiter verlangen, als wenn er in sich des Verursachten als des Wissens um seine Ursache innewird (*in se intuetur*).« Darin bestehe die Teilhabe des Menschen an der Schöpferkunst, »die Vollendung und Erfüllung allen Verlangens nach Wissen«. Nichts Seligeres und Glücklicheres könne der *natura rationalis* widerfahren.<sup>123</sup>

Hier, gegen Ende des Dialogs, kommen die Gesprächspartner auf den eigentlichen Sinn des Globusspiels zu sprechen, der in einer symbolischen Erschließung der verborgenen inneren Mitte allen Lebens und Seins liegt. Das Vordringen in jeweils tiefere Schichten der Ursächlichkeit entspricht zugleich einem graduellen Aufstieg zu je höheren Ebenen des Verursachens. Daher vermag der Kardinal zu sagen: »Wie das Zentrum aller Kreise in der Tiefe verborgen ist«, alles in Einfachheit durch seine Kraft einfaltend, »so wird im Zentrum der Verstandesseele alles in der erfassten *ratio* eingefaltet.«<sup>124</sup> Auf das gesamte Spiel angewandt, besagt diese Einsicht, dass »das Ziel des Offenbaren das Verborgene und das des Äußeren das Innere ist.«<sup>125</sup> Wenn nun das Hingelangen zur letzten Ursache als Fortschritt und Aufstieg vom Unvollkommenen zum Vollkommenen, vom Konfusen zum Unterschiedenen und vom Dunklen zum Licht gedeutet wird,<sup>126</sup> so besagt das für den Geist, dass er seine äußerste Erfüllung darin zu finden vermag, sich selber auf die einfachste, alles zugleich in sich bergende und verursachende Einheit hin zu übersteigen.

122 Vgl. ebd.: h IX, n. 101.

123 Vgl. ebd.: h IX, n. 102, lin. 1–10.

124 Vgl. ebd.: h IX, n. 103, lin. 12–15.

125 Vgl. ebd.: h IX, n. 104, lin. 7–8.

126 Vgl. ebd.: h IX, n. 105, lin. 1–6: »[...] de confuso ad discretum fit progressio [...] de omni imperfecto ad perfectum ascenditur, de confusa tenebra ad discretam lucem [...]«; vgl. auch DIANA BORMANN-KRANZ, Untersuchungen (wie Anm. 63) 103f.: Die menschliche Unterscheidungskraft schreitet über *sensus*, *imaginatio*, *ratio* und *intellectus* voran in einem »stufenweisen Aufstieg vom Undeutlichen zum Deutlichen«.

## XI

Zum Schluss meiner Betrachtungen über Cusanus' Gedanken zum Selbstüberstieg des Geistes auf das Eine hin möchte ich noch einige mir angebracht erscheinende Folgerungen aus dem Gesagten ziehen. Cusanus ruft in den herangezogenen Texten den Menschen dazu auf, seine sinnenhafte, rationale und intellektuale endliche Natur zu transzendieren, auch wenn er konstatiert, das Unendliche sei auf dem Weg der Anähnlichung letztlich nicht gänzlich zu erreichen, es sein denn, es selbst zeige sich dem, der sich durch intensive Sehnsucht nach ihm, durch kontinuierliche Wahrheitssuche, festen Glauben, tiefe Liebe und Hoffnung auf Erlösung als des Unerreichbaren würdig erwiesen hat. Ein derart Suchender kann – je mehr er sich »als ein lebendiges Bild seines Schöpfers erkennt« – schließlich aufgrund seiner »Ähnlichkeit zum Urbild hingerissen« werden.<sup>127</sup>

Der *similitudo* und *assimilatio*-Charakter des Erkennens scheint mir für die cusanische Geiststheorie derart zentral,<sup>128</sup> dass es sich verbietet, in Cusanus' Philosophie eine primäre Konzentration auf das viele, endliche Individuelle und auf die Subjektgebundenheit des Denkens annehmen zu wollen.<sup>129</sup> Vielmehr ist Cusanus durchgängig darum bemüht, den Menschen von seiner stets durch Andersheit geprägten Individualität und von seiner Eingeschränktheit als defizientem Erkenntnissubjekt schrittweise zu befreien, soll sich das Individuum qua erkennendes doch gerade von all dem lösen, was es an die Welt des *magis aut minus* bindet.

127 Vgl. *Epist. ad Nic. Bonon. [Alberg.]*: (CT IV/3, n. 5–6, p. 28, lin. 3–13); vgl. auch n. 48: »spiritus veritatis non est de hoc mundo neque per ipsum capi potest, nisi parabolice et per symbola nobis nota ad incognitum rapiamur« (ebd., p. 46, lin. 24–26); vgl. HUBERT BENZ, Ziel des sittlichen Handelns und einer philosophisch-theologischen Ethik bei Nikolaus von Kues, in: MFCG 26 (2000) 232.

128 Vgl. HUBERT BENZ, Die Felder (wie Anm. 17) 208–212.

129 Ich kann nicht sehen, welchen Sinn es haben soll, Cusanus' »Bedeutung als eines Denkers der Moderne« dadurch zu verdeutlichen zu suchen, dass er »als moderner Denker dieser Moderne Impulse zu verleihen mag«, so HARALD SCHWAETZER, »[...] quia naturae similitudo«. Natur und Kunst im cusanischen Konzept der intellektuellen Anschauung, in: *Ars imitatur naturam* (wie Anm. 46) 275 Anm. 24. Solange weiterhin prinzipielle Theoreme der cusanischen Seins- und Erkenntnislehre (wie die oben vorgetragenen) außer Acht gelassen werden und keinerlei »metatheoretische Grundlagendiskussion« über die Relevanz des Subjektbegriffs in Cusanus' Denken einsetzt – so NORBERT WINKLER in seiner Rezension: Zum Subjektbegriff bei Meister Eckhart und Nikolaus von Kues, hg. v. Harald Schwaetzer u. Marie-Anne Vannier, Münster 2011, in: MFCG 33 (2012) 355–361, halte ich meine mehrfach vorgetragenen und vertieften Thesen zu ›Subjektivität‹ und ›Individualität‹ bei Cusanus für nicht widerlegt.

Cusanus hegt große Skepsis gegenüber der menschlichen Erkenntnisfähigkeit: Der Mensch vermag weder das Wesen der Dinge noch sich selbst zu erfassen.<sup>130</sup> Und was der *mens humana* an Wert zukommt, hat sie nicht aus sich, sondern ausschließlich von ihrem göttlichen Ursprung, Urbild und Ziel her.<sup>131</sup> Die Betonung der fundamentalen Abhängigkeit des Menschen in seinem Sein und Erkennen von der göttlichen absoluten Seinswesenheit und Wahrheit ist eine Grundüberzeugung in den cusanischen Schriften.<sup>132</sup> Nur soweit es dem Menschen gelingt, sich aus der

130 Der Mensch erkennt höchstens, dass er erkennt, aber nicht, was er erkennt, es sei denn, er könnte sich in seiner Wahrheit und seinem Urbild erkennen; vgl. HUBERT BENZ, Die Felder (wie Anm. 17) 211–216; zur Bedingt- und Begrenztheit der Erkenntnis: DERS., Nikolaus von Kues: Wegbereiter neuzeitlicher Denkweise oder kritischer Interpret traditioneller philosophisch-theologischer Konzeptionen?, in: »Herbst des Mittelalters«? Fragen zur Bewertung des 14. und 15. Jahrhunderts, hg. v. Jan A. Aertsen u. Martin Pickavé (Miscellanea Mediaevalia 31), Berlin/New York 2004, 384–392.

131 Das gilt auch für die in der Cusanus-Forschung häufig überbewertete Rolle der menschlichen Produktivität und Kreativität in der cusanischen Kunsttheorie; vgl. dazu HUBERT BENZ, Nikolaus von Kues: Wegbereiter (wie Anm. 130) 373–381; vgl. auch ISABELLE MANDRELLA, *Natura intellectualis imitatur artem divinam* (wie Anm. 46) 187–190: trotz der These vom Menschen als »deus secundus« (*De beryl.*: h XI/1, n. 7; vgl. KARL BORMANN, Nikolaus von Kues: »Der Mensch als zweiter Gott« [Trierer Cusanus Lecture 5], Trier 1999) und der damit in Verbindung gebrachten Auslegung des Beispiels vom Löffelschnitzer im zweiten Kapitel von *De mente* sei vor allem im Blick auf *De ludo I* (h IX, n. 45) und *Sermo CL* (h XVIII, n. 3) zu sagen: »Eine absolute, d. h. gott-unabhängig gedachte Autonomie des Künstlers ist für Cusanus demnach nicht möglich«; philosophisch grundlegend bleibe »die ontologische Abhängigkeit des Abbildes vom Urbild, des menschlichen vom göttlichen Schöpfer« (ebd., 189 f.); vgl. dazu auch meine Interpretation des Beispiels vom Löffelschnitzer innerhalb des Gesamtzusammenhanges von Cusanus' Geistbegriff und Sprachphilosophie nach *De mente 2* (h <sup>2</sup>V, n. 58–68): HUBERT BENZ, Cusanus' Sprach- und Signifikationstheorie in »Idiota De mente«, in: Perspektiven der Philosophie 27 (2001) 103–132; anders: RUDOLPH BERLINGER, Philosophie der Kunst. Zum Homo-Creator-Motiv des Nikolaus von Kues, in: Perspektiven der Philosophie 20 (1994) 13–30.

132 Zum *ab-esse* vgl. HUBERT BENZ, Individualität (wie Anm. 9) 109–123, 133 f.; zu *Epist. ad Nic. Bonon.* [Alberg.] (CT IV/3, n. 13, p. 30, lin. 27) und *De docta ign.* I, 6 sowie II, 2 vgl. HUBERT BENZ, Ziel des sittlichen Handelns (wie Anm. 127) 226 f.; eine Isolierung des menschlichen Subjekts vom *esse absolutum* ist für Cusanus ausgeschlossen (falls der Mensch nicht seines Seins verlustig gehen will); vgl. grundsätzlich auch HUBERT BENZ, Nikolaus von Kues: Initiator der Subjektivitätsphilosophie oder Seinsdenker?, in: Theologie und Philosophie 73 (1998) 196–224; ähnlich denkt MEISTER ECKHART, für den das Endliche in seinem Sein so sehr von der Seinsgabe Gottes abhängig ist, dass es ohne das höchste Sein nichtig, in seinem Selbst-Sein »aus nichts ist und nichts ist«, nach *In Iohannem*, n. 308, in: LW III (wie Anm. 19) 256, Z. 6–7; vgl. hierzu KARL ALBERT, Meister Eckhart (wie Anm. 116) 90 f., 134 ff.; DERS., Der philosophische Grundgedanke

Vielheit der wahrnehmbaren Formen auf die Einheit der Ratio hin, danach aus der Vielheit der rationalen Formen auf die Einheit des Intellekts hin und dann aus der Vielheit der intellektualen Formen auf die höchste Einheit hin zu erheben, also in streng geordneter Aufstiegsbewegung auf eine letzte Einung hinzusteuern,<sup>133</sup> kann er zur Schau Gottes und zur Glückseligkeit gelangen.<sup>134</sup> Dazu muss er allerdings alles dem Einen gegenüber Andershafte, und d. h. schließlich auch sich selbst, transzendieren.<sup>135</sup>

Meister Eckharts, in: Tijdschrift voor Filosofie 27 (1965) 327: »Die Kreatur hat in sich und aus sich keinerlei Bestand an Sein, Einheit, Wahrheit, Gutheit. Diese [...] Vollkommenheiten werden ihr [...] von Gott mitgeteilt« und sind ihr nur geliehen; REINER MANSTETTEN, *Esse est Deus* (wie Anm. 116) 62, 324–327. Dazu, dass auch das Erkennen letztlich auf der grundlegenden Einsicht in die Denknötwendigkeit des Seins basiert, vgl. HUBERT BENZ, »Neque quidquam intelligi potest esse sine esse«. Zur Seinsnotwendigkeit als erkenntnistheoretischem Grundsatz bei Meister Eckhart und Nikolaus von Kues, in: Bochumer Philosophisches Jahrbuch für Antike und Mittelalter 13 (2008) 142–169; zum Sein als erstem Gottesnamen, letzter Erkenntnisbedingung, aus sich seiendem Ersterkanntem und implikativer Fülle der Prädikationen im Kontext der fünften Aufstiegsstufe zur Gottesbetrachtung in *BONAVENTURAS Itinerarium* vgl. HUBERT BENZ, *Der (neu)platonische Aufstiegsgedanke* (wie Anm. 2) 109f.

133 Zur nicht irrational zu denkenden, untrennbaren Verbundenheit von Reflexion und Einung und zur »Grundintention« des Geistes, das Eine »auch als »jenseits des Denkens« zu erweisen«, vgl. WERNER BEIERWALTES, *Selbsterkenntnis und Erfahrung der Einheit*. Plotins *Enneade V 3*, Frankfurt 1991, 224, 218f.; vgl. auch die Interpretation des für Cusanus' philosophische Entwicklung einflussreichen dritten Kapitels des ersten Buches von Proklos' *Theologia Platonis* durch CLAUDIA D'AMICO, Nikolaus von Kues als Leser von Proklos (wie Anm. 32) 40–43.

134 Dass Cusanus in seiner *beatitudo*-Konzeption nicht nur an christlich-theologisches, sondern sehr wohl auch an antik-philosophisches Traditionsgut anknüpft, habe ich in: *Ziel des sittlichen Handelns* (wie Anm. 127) 209–221, zu zeigen versucht; letztlich bleibt die Glückseligkeit allerdings ein Gnadengeschenk, wie *Sermo CLXXXVII*: h XVIII, n. 11, zeigt: »Die vom Sichtbaren zum Unsichtbaren aufsteigenden Philosophen sehen, wie im Unsichtbaren Gottes Herrlichkeit klarer aufleuchtet; aber anstatt Gott zu verherrlichen, tun sie so, als seien sie aus sich selbst zur Erkenntnis der Wahrheit gelangt; weil sie sich solchermaßen jenes Lob zuerteilen, das Gott gebührt, werden sie zu Toren (Röm 1,22); denn sie wissen nicht, dass die Glückseligkeit eine Gnade Gottes ist und nur durch Gleichförmigkeit zu erreichen ist«; vgl. auch *Sermo CCLXVIII*: h XIX, n. 14–15.

135 Zur Einung mit dem Einen im Sinne eines Selbst-Überstiegs des Geistes bei Plotin vgl. WERNER BEIERWALTES, *Das wahre Selbst* (wie Anm. 117) 100–102, 106–108; DERS., *Platonismus im Christentum* (wie Anm. 17) 108f. (zu Plotins »letztem Wort«), 67, 75; DERS., *Denken des Einen* (wie Anm. 3) 49f. (Plotins Lehre von der Formfreiheit des Einen meine »weder diffuses Einerlei noch die absolute Leere; das Eine ist [...] die reichste [...] Vor-Form der Formen; »über« oder »vor« den einzelnen Formen, die im

Nus ihren ›Ort‹ haben, ist das Eine oder Gute als implikative Einheit die aktive Möglichkeit zu allen Formen in der Sphäre der Differenz«); das göttliche Eine duldet nach Proklos aufgrund seiner umfassenden Seinsfülle keinerlei Zusatz: DERS., Philosophische Marginalien zu Proklos-Texten, in: Philosophische Rundschau 10 (1962) 52 f., 55, 63; DERS., Proklos. Grundzüge seiner Metaphysik, <sup>2</sup>1979, 379; DERS., Marginalien zu Eriugenas Platonismus, in: Platonismus und Christentum. Festschrift für Heinrich Dörrie, Münster 1983, 71 f., DERS., Duplex Theoria. Zu einer Denkform Eriugenas, in: Begriff und Metapher. Sprachform des Denkens bei Eriugena, hg. v. Werner Beierwaltes, Heidelberg 1990, 47 ff., 60 f.; zu dem auch für Cusanus maßgeblichen Verständnis der göttlichen Einheit als in sich differenzierter höchster Fülle im Denken Meister Eckharts vgl. DERS., Platonismus im Christentum (wie Anm. 17) 102, und zur Interpretation der einschlägigen Texte (Predigt 21, Sermo XXIX, Sermo XXXVII) 104–124, bes. 115 ff.; DERS., *Primum est dives per se*. Meister Eckhart und der *Liber de Causis*, in: On Proclus and his Influence in Medieval Philosophy, hg. v. Egbert P. Bos u. Pieter Arie Meijer, Leiden/New York/Köln 1992, 141–169; zur Identifikation des *unum* mit dem *esse absolutum* vgl. DERS., Das seiende Eine. Zur neuplatonischen Interpretation der zweiten Hypothesis des platonischen *Parmenides*: das Beispiel Cusanus, in: Proclus et son influence. Actes du Colloque de Neuchatel, juin 1985, hg. v. Gilbert Boss et Gerhard Seel, Zürich 1987, 292 f.; vgl. auch KARL ALBERT, Meister Eckhart (wie Anm. 116) 155, 195 ff., 213 f., 265 ff., 289 ff.; HUBERT BENZ, Der (neu)platonische Aufstiegsgedanke (wie Anm. 2) 95–128; DERS., Nikolaus von Kues: Wegbereiter neuzeitlicher Denkweise (wie Anm. 130) 384–392.

Hubert Benz

---

# Die Figur P bei Nikolaus von Kues und Leonardo da Vinci

Von Gianluca Cuozzo, Turin

## 1. Historisch-philologisches Vorwort

Die nachfolgenden Betrachtungen wollen vor allem die Frage erörtern, ob Leonardo da Vinci möglicherweise Kenntnis von dem Werk des Nikolaus von Kues hatte, eine Frage, die nicht leicht zu beantworten ist. Gleich vorweg: Aus den 116 Titeln, die sich in den zwei Verzeichnissen der von Leonardo besessenen Werke, die er 1490 (Cod. Atlantico) bzw. 1504 (Ms. Madrid II) selbst verfasst hat, ergeben sich nur selten Bezüge zu philosophischen Werken im engeren Sinne – zu Cusanus gibt es keinerlei Erwähnung.<sup>1</sup> Ein gewagter Einwand, den man gegen eine mögliche direkte Kenntnis seitens Leonardos vorbringen könnte – auch nur teilweise zu den philosophischen Lehrmeinungen der Epoche (eine Tradition, die grob gesehen von Cusanus und Alberti bis zu Ficino reicht) – bestünde in dem Verweis auf die Tatsache, dass Leonardo nur wenige und zudem schlechte Lateinkenntnisse besaß.<sup>2</sup> Man könnte aber darauf erwidern, dass man während des Aufenthalts in Mailand häufig den Mathematiker und gelehrten Mönch Luca Pacioli (»Meister Luca«, wie der Autor der *De divina proportione* im Codice Atlantico genannt wird) an seiner Seite findet. Dieser war im Jahre 1496 nach Mailand gekommen und vier Jahre lang als Lektor für Mathematik am Hofe der Sforza dort ansässig. Dieser war »ein wahrer Kenner der Werke Cusanus'«,<sup>3</sup> und Leonardo versprach sich von ihm »die Multiplikation der Wurzeln«<sup>4</sup> zu erlernen. Pacioli hätte für den Maler »sanza lettere [den ungebildeten Maler]«<sup>5</sup>, der nur der Erfahrung vertraute, »ohne die nichts von sich

1 Siehe dazu CARLO VECCE, Leonardo, Rom 2006, 156–159.

2 Zu Leonardos »fragmentarischem« Kenntnisstand des Lateinischen siehe MARTIN KEMP, Leonardo da Vinci. Le mirabili operazioni della natura e dell'uomo, ital. Übers. von F. Saba Sardi, Mailand 1982, 88–89.

3 EDMONDO SOLMI, Scritti vinciani. Le fonti dei manoscritti di Leonardo da Vinci e altri studi, Florenz 1976, 304.

4 Cod. Atl., fol. 120 r.d (neu 331<sup>r</sup>).

5 Ebd., fol. 119 v.a (neu 327<sup>v</sup>).

sicher Auskunft gibt«, einige der Philosophen, die zu dieser Zeit bekannt waren, auszugsweise in die Vulgärsprache übertragen können. So wie er es mit einigen Auszügen gemacht hatte, die der lateinischen Ausgabe der Werke Euklids entnommen wurden:<sup>6</sup>

Luca Pacioli, der Latein etwas besser beherrschte als Leonardo, kann dem Freund – über die Bekanntschaft mit den Werken von Piero della Francesca hinaus – vor allem die *Elementa* des Euklid vermitteln, die von Campano ins Lateinische übersetzt wurden und ihn für eine Vielzahl von Herausforderungen an seine Intelligenz begeistern bei Problemen wie der Quadratur des Kreises, der Darstellung der komplexesten Festkörper, der Transformationsmöglichkeit der geometrischen Figuren.<sup>7</sup>

Leonardo hätte sich andererseits bei Pacioli revanchieren können, hatte er doch für die *Divina proportione*<sup>8</sup> (deren zweites Buch ein Kompendium der Bücher XIII und XIV der *Elementa* des Euklid sind, »zufolge der in dem lateinischen Text von Campano vorhandenen Einteilung«<sup>9</sup>) gut 60 Polygone gezeichnet, jedes einzelne wiedergegeben in *solidus* und

6 Luca Pacioli wird von 1500 bis 1509 in Florenz an einer lateinischen Ausgabe der »Elementi« des Euklid arbeiten, dabei assistiert von Leonardo. Der *Liber elementorum* erscheint 1509 bei dem Verleger Alessandro Paganino de’Paganini, die Ausgabe basiert auf derjenigen des XIII. Jahrhunderts von Giovanni Campano da Novara. Bezüglich einer seiner volkstümlichen Versionen des Werkes von Euklid gibt es eine Anspielung im Eröffnungsbrief zur gedruckten Ausgabe der *Divina proportione*, mit Widmung an Pietro Tommaso Solderini, von der aber keine Spur erhalten geblieben ist: CROCCI ARGANTE, Luca Pacioli, Piero della Francesca e Leonardo, Sansepolcro 2009, 195. Seitens Leonardos dominiert »das Studium der Geometrie und des ersten Buches von Euklid [...] im Manuskript M [...], datierbar zwischen 1497 und 1498. Es ist ein propädeutisches Studium zu den Polyäder-Tafeln, die von Pacioli verlangt werden [...]«. Die Transkriptionen von Euklid setzen sich im ersten Teil des Manuskripts I, datierbar auf 1497, fort, wo das in M angefangene Studium des ersten Buches vervollständigt wird und wo man anderen Aussagen der Bücher II, III und X begegnet: CARLO VECCE, Leonardo (wie Anm. 1) 174–176.

7 Ebd., 173.

8 Es handelt sich um ein von Pacioli 1498 beendetes Manuskript, von dem es eine Kopie in der Biblioteca Ambrosiana in Mailand gibt (siehe anastatische Ausgabe hg. v. Augusto Marinoni, *Fontes Ambrosiani in lucem editi cura et studio Bibliothecae Ambrosianae*, Mailand 2010). Die gedruckte Ausgabe, aus der ich zitiere, erscheint in Venedig im Jahre 1509 bei dem Verleger Alessandro Paganino de’Paganini. Der Band enthält, neben der *Divina proportione* den *Tractato del’architettura* (ebenfalls von Pacioli), einen *Libellus in tres partiales tractatus divisus quinque corporum regularium et dependentium*, der nichts anderes ist als die Vulgärversion des *Libellus de quinque corporibus regularibus* von Piero della Francesca; und man schließt mit der Darstellung der Großbuchstaben des Alphabets mittels Lineal und Zirkel. Siehe AUGUSTO MARINONI, Introduzione a Luca Pacioli, *De divina proportione*, 4.

9 Ebd., 8.

in *vacuus* (auch gerastert) und hervorragend dargestellt vermittelt eines perspektivischen Netzes. Was sich Leonardo diesbezüglich ausgedacht hatte – konform zu seinen konkreten Anschauungen zu Problemen der Geometrie – »ist eine außergewöhnliche Art plastische Figuren perspektivisch zu zeichnen, und sie in systematischer Weise zu schattieren, als wären es echte Gegenstände und nicht nur geometrische Diagramme«<sup>10</sup>. Außerdem sollte man auch nicht die Freundschaft Leonardos zu Fazio Cardano übersehen, Rechtsgelehrter, Mediziner und Mathematiker, Vater des überaus bekannten Philosophen Girolamo<sup>11</sup>, »eine Bekanntschaft, die er in Mailand machte, die zu Beginn der 1480er Jahre an der Anfertigung des lateinischen Textes der *editio princeps* der *Perspectiva communis* arbeitete, der wichtigen Optik-Studie von Peckham (1240–1292); auch Fazio hätte leicht seine Latein-Kenntnisse wettmachen können«<sup>12</sup>.

Gerade Pacioli könnte das Bindeglied eines anzunehmenden Kontaktes zwischen Albrecht Dürer (bei dem man von einer einigermaßen präzisen Kenntnis einiger der Werke des Cusanus<sup>13</sup> ausgehen kann) und Leonardo<sup>14</sup> sein, da Pacioli »sich 1494 in Pavia befand, um an der ortsansässigen

---

10 MARTIN KEMP, Leonardo. Nella mente del genio, ital. Übers. von Davide Tarizzo, Turin 2004, 55.

11 Zu den Beziehungen zwischen Fazio, Girolamo Cardano und Leonardo siehe auch EDMONDO SOLMI, Leonardo (1452–1519), Florenz 1919, 81–83.

12 MARTIN KEMP, Lezioni dell'occhio. Leonardo da Vinci discepolo dell'esperienza, ital. Übers. von Massimo Parizzi, Mailand 2004, 94–95. Auch EUGENIO GARIN nimmt an, dass trotz der spärlichen Vertrautheit Leonardos mit dem Literaten-Latein er »in einigen Fällen sich eines Vermittlers bedient haben könnte, der imstande war ihn in ansonsten unzugängliche Texte einzuführen«: Gli studi vinciani di Edmondo Solmi, Einführung zu EDMONDO SOLMI, Scritti vinciani (wie Anm. 3) XXII.

13 Zum Einfluss der Werke des Cusanus auf Dürer siehe ELENA FILIPPI, »Quasi pictor, qui diversos temperat colores, ut habeat sui ipsius imaginem«. Zu Cusanus und Dürer, in: Das europäische Erbe im Denken des Nikolaus von Kues. Geistesgeschichte als Geistesgegenwart, hg. v. Harald Schwaetzer und Kirstin Zeyer, Münster 2008, 175–197; sowie GIANLUCA CUOZZO, Nikolaus von Kues und Albrecht Dürer: Proportion, Harmonie und Vergleichbarkeit. Die »ratio melancholica« angesichts des verborgenen Maßes der Welt, in: »Videre et videri coincidunt«. Theorien des Sehens in der ersten Hälfte des 15. Jahrhunderts, hg. v. Wolfgang Christian Schneider/Harald Schwaetzer/Marc de Mey/Iñigo Bocken, Münster 2011, 350–370.

14 Zu den künstlerischen Beziehungen zwischen Dürer und Leonardo siehe PIETRO C. MARANI, Dürer, Leonardo e i pittori lombardi del Quattrocento, in: Dürer e l'Italia, hg. v. K. Herrmann Fiore, Rom 2009, 51–61 und ROBERTO SALVINI, Paralipomena su Leonardo e Dürer, in: Studies in Late Medieval and Renaissance Painting in Honor of Millard Meiss, hg. v. Irving Lavin, New York 1977, 377–391. Dario Uri hat eine direkte

Universität zu studieren, wohin mit großer Wahrscheinlichkeit auch Dürer gegangen ist, um ihm einen Besuch abzustatten.<sup>15</sup> Dürer, so erinnert Panofsky, zeigt sich – schon weit vor 1503 – vertraut mit den Methoden und perspektivischen Kniffen, die vor allem von den Mailänder Theoretikern übernommen wurden, beispielsweise in seinen »Zeichnungen mit wissenschaftlichem Charakter« und in seinen sogenannten »Karikaturen«.<sup>16</sup> Vergessen werden darf auch nicht, dass er um 1505 herum nachweist, dass er »Gelegenheit hatte Studien zur menschlichen Proportion, Physiognomie und vermutlich auch Anatomie von Leonardo kennenzulernen«.<sup>17</sup> Insbesondere scheint Dürer Kenntnis zu haben von der »geometrischen Konstruktion der Schlagschatten, eine Spezialität von Leonardo da Vinci. Sein »Meister« muss daher jemand gewesen sein, der sich sowohl mit Piero della Francesca als auch mit den Mailänder Theoretikern auskannte. Das träfe zu auf zwei der bisher am begründetsten in Frage kommenden Kandidaten, auf den Mathematiker Luca Pacioli und den großen Architekten Donato Bramante«. Der Umstand, dass der Mathematiker und Philosophenfreund Leonardos dafür bevorzugt gehandelt wird, wird durch die Reise Dürers nach Bologna unterstützt, »zu dem Zweck dort die »heimliche Kunst« der Perspektive zu erlernen«. Diese Lehre wurde dort zu dieser Zeit von Pacioli unterrichtet.<sup>18</sup>

Hinsichtlich der Verbreitung der cusanischen Werke im Umkreis von Leonardo lohnt es sich sogleich eine Besonderheit des Verlegens von

---

Bekanntheit zwischen Pacioli und Dürer angenommen. Er stellt fest, dass »es fast als sicher gelten kann, dass Pacioli und Dürer sich in Bologna begegnet sind um ca. 1506«; das lässt sich auch entnehmen aus der Identität zwischen dem Quadrat von Zeus, welches in *De viribus quantitatis* (1496–1508) von Pacioli vorhanden ist und demjenigen in der berühmten *Melancholie* von Dürer. Siehe dazu GIORGIO T. BAGNI, *La forza dei numeri. Il »De viribus quantitatis« di Luca Pacioli*, in: FURIO HONSELL und GIORGIO T. BAGNI, *Curiosità e divertimenti con i numeri tratti dal »De viribus quantitatis« di Luca Pacioli*, Città di Castello 2009, 135.

15 PIETRO C. MARANI, *Dürer, Leonardo e i pittori lombardi del Quattrocento*: in *Leonardiana. Studi e saggi su Leonardo da Vinci*, Mailand 2010, 328.

16 ERWIN PANOFSKY, *The Life and the Art of Albrecht Dürer*, Princeton 1955, 152.

17 Ebd., 156.

18 Das wird von ALBRECHT DÜRER selbst bezeugt in einem Brief aus Venedig vom 13. Oktober 1506, in dem er erklärt nach Bologna gehen zu wollen »um die Kunst der heimlichen Perspektive zu erlernen, die mir jemand beibringen möchte«, in: *Dürer schriftlicher Nachlass*, hg. v. Hans Rupprich, Berlin 1956–1969, Band I, 54. Siehe diesbezüglich auch CIOCCI ARGANTE, *Luca Pacioli, Piero della Francesca e Leonardo* (wie Anm. 6) 131.

Büchern zu erwähnen. Die Edition der *Opera omnia* von Cusanus aus Cortemaggiore aus dem Jahr 1502 (welche diejenige aus Straßburg 1488 unverändert wiederholt, »apud Martinum Flach«, einschließlich des Proömium), erschien bei dem fahrenden Setzer Benedetto Dolcibelli unter Mitwirkung von Rolando (Orlando) Pallavicini,<sup>19</sup> einem Verleger, der von Ludovico il Moro, dem Mäzen Leonardos während dessen ersten Mailänder Aufenthaltes von 1481 bis 1499, mit zahlreichen Lehren ausgezeichnet worden war. Pallavicini widmete außerdem die Werke des Cusanus dem Erzbischof von Rouen Georges d'Amboise (1460–1510), erster Minister Frankreichs und apostolischer Gesandter in der Lombardei ab 1501. Nun war der Gouverneur und Statthalter des Grafen von Mailand, Charles d'Amboise (1473–1511), »Freund und Beschützer Leonardos« zu Zeiten seines zweiten Mailänder Aufenthaltes (1506–1513),<sup>20</sup> der Neffe des Kardinals Georges.<sup>21</sup> Und gerade Charles war es, der 1506 ausdrücklich die Florentiner Republik ersuchte Leonardo auf Wunsch des Königs von Frankreich in Mailand zu halten, trotz der zuvor von Leonardo in Florenz eingegangenen Verpflichtungen (wo es vor allem um die Ausführung des Freskos »La battaglia di Anghiari« im Saal des Gran Consiglio ging, begonnen um ca. 1503 und bekanntermaßen nie zu Ende geführt). Die Wertschätzung des französischen Hofes für Leonardo – aufgrund derer »sein in der Malerei gefeierter Name noch verkannt ist, wenn man bedenkt, wie hoch er zu loben wäre in allen anderen Bereichen, in denen er herausragt«<sup>22</sup> – war nämlich bis zu dem Punkt gestiegen, dass Ludwig XII. bereits 1503, vielleicht angespornt von seinem künstlerischen Ratgeber Jean Perréal,<sup>23</sup> Informationen einholte, ob es denn möglich wäre das »Abendmahl« abzuhängen, um es »mit Holz- und Eisenbalken versehen«<sup>24</sup> nach Paris zu schaffen.

---

19 *In Marchionis Pallavicini castello quod Castrum Laurum vocatur* (Cortemaggiore), per Benedictum Dolcibellum, 1502. Siehe dazu GIOVANNI SANTINELLO, *Edizione delle opere*, in: Ebd., *Introduzione a Niccolò Cusano*, Rom 1987, 182–183.

20 CARLO PEDRETTI, *Leonardo & io*, Mailand 2008, 48.

21 Ebd., 318.

22 So schreibt CHARLES D'AMBOISE 1506 in einem Dankesbrief an die Signoria di Firenze dafür, dass diese einer Aufenthaltsverlängerung Leonardos in Mailand zustimmte, in: *Archivio di Stato di Firenze*, *Carteggio responsive originali*, fol. 29, c. 169, zit. in CESARE LUPORINI, *La mente di Leonardo*, Florenz 1997, 189.

23 CARLO VECCE, *Leonardo* (wie Anm. 1) 261.

24 GIORGIO VASARI, *Le vite de' più eccellenti architetti, pittori, et scultori italiani*, da Cimabue insino a' nostri tempi, in der Ausgabe von Lorenzo Torrentino (Florenz 1550), hg. v. Luciano Bellosi und Aldo Rossi, Turin 2010, Band II, 550.

Verhält es sich tatsächlich so, dann ist es unwahrscheinlich, dass Leonardo von besagter Ausgabe der Werke des Cusanus nicht wenigstens Notiz genommen hat und dass diese ihn nicht zumindest neugierig gemacht haben: Das editorische Unternehmen entstand und zog Inspiration aus jener gleichen Entourage von herausragenden Persönlichkeiten, die Leonardo am Ende seines Lebens dazu brachten, sich im Schloss Cloux in Amboise niederzulassen – in jener vornehmen Residenz, in der er 1519 als »premier peintre, architecte et mécanicien du roi«<sup>25</sup> (»erster Maler, Architekt und Mechaniker des Königs«) verstarb. Die eventuelle Anverwandlung spezifischer Themen des Cusanus seitens Leonardos wurde auf vielfältige Weise durch ein fruchtbares philosophisches Klima vermittelt, das das ganze Zeitalter durchdrang. Eine kulturelle Atmosphäre, für die dennoch Beitrag und Einfluss des Cusanus – bis hin zu Dürer und über ihn hinaus bis zu dem Philosophen und Gelegenheitskupferstecher Giordano Bruno<sup>26</sup> – sicherlich entscheidend sind. Vor allem der Mönch Luca Pacioli ist ein nicht zu übersehender Mosaikstein in dieser Tradition des 15. und 16. Jahrhunderts, in der philosophisches Denken und bildende Künste sich in anhaltendem Dialog entwickeln und wachsen. Pacioli könnte sozusagen eine wichtige Vermittlungsfunktion ausgeübt haben, indem er einige Ansätze, die schon in Cusanus' Lehre der Betrachtung und Darstellung durch Rätselbilder (als *manuductio* zum mystischen Weg) vorhanden waren, gerade durch den auf Leonardo ausgeübten Einfluss an ihren Ursprungsort, die künstlerische Reflexion, zurück verbrachte. Das gilt, wenn Cusanus tatsächlich nur 50 Jahre zuvor schon mit den Künstlern und Theoretikern der zeitgenössischen Kunst in Dialog getreten war, insofern er begann, hervorgehend aus der Perspektiv-Problematik und der Bildtheorie, philosophisch und theologisch zu spekulieren.<sup>27</sup>

---

25 CARLO PEDRETTI, *Arte e scienza*, in: Leonardo, hg. v. dems., Florenz 2006, 30<sup>c</sup>.

26 NUCCIO ORDINE, *La soglia dell'ombra. Letteratura, filosofia e pittura* in Giordano Bruno, Venedig 2003, 165; siehe dazu auch MINO GABRIELE, Anmerkung im »Corpus iconographicum«, in: GIORDANO BRUNO, »Corpus iconographicum«. *Le incisioni nelle opere a stampa*, Mailand 2001, XCVI–CII.

27 Der Besitz der »Elementa picturae« Albertis seitens Cusanus wurde dokumentiert (Werk vorhanden in der Bibliothek des St. Nikolaus-Hospitals im Cod. Cus. 112, bei ff. 67<sup>r</sup>–73<sup>r</sup>), kurz nach *De pictura* (1435). Darüber hinaus ist bekannt, dass Alberti *De statua* an Giovanni Andrea de' Bussi geschickt hatte, den Freund und Sekretär des Cusanus, mit einem Begleitschreiben, in dem es heißt, dass das Gleiche vorab passiert

Um ein Beispiel für diese Rückeroberung eines Repertoires an philosophisch-theologischen Metaphern auf der Ebene der künstlerischen Reflexion und Praxis zu geben, welches schon bei Cusanus wirksam war, möge für den Moment dieser einfache Beleg gelten. Leonardo empfiehlt – da der Maler den »Gedanken der Gemütsverfassung« der dargestellten Person in Gesicht, Blick, Stellung und Bewegung der Hände wiedergeben muss – eine Lehre, die man aus dem aufmerksamen Beobachten der Stummen, den echten und eigentlichen »Erziehern ohne Sprache« des Künstlers, ziehen kann: Diese nämlich »sprechen mit den Bewegungen der Hände, der Augen, den Wimpern und der ganzen Person, in dem Wunsch den Gedanken ihrer Gemütsverfassung auszudrücken«. <sup>28</sup> Cusanus seinerseits, indem er in *De visione Dei* dem inwendigen Vermögen des göttlichen Anblicks huldigt, schreibt Folgendes über den eingeborenen Sohn des höchsten Kunstschöpfers, Christus:

»Der Geist begreift ja nichts, das nicht im Gesicht und vor allem in den Augen, den Boten der Seele, zeichenhaft sichtbar würde. Viel wahrer als irgend ein geschaffener Geist berührtest Du durch diese Zeichen die innere Tiefe der Seele. Aus dem geringsten Zeichen sahst Du den Gesamt-Entwurf des Menschen; so wie intelligente Menschen auf Grund weniger Worte eine ganze lange Rede vorsehen können, die im Voraus entworfen wurde und dargelegt werden soll; und wie Menschen – die darin gut geübt sind – ihre Augen nur kurz in ein Buch werfen und die Absicht des Verfassers wiedergeben, so als ob sie es ganz gelesen hätten. In dieser Art der Schau hast Du, o Jesus, alle Vollkommenheit, Schnelligkeit und Scharfsinnigkeit aller vergangenen, gegenwärtigen und zukünftigen Menschen übertroffen [...]. Wenn man manchmal von einem Menschen liest, der die Gedanken eines Menschen, der ihn etwas fragt, aus irgendwelchen Anzeichen des Auges, auch wenn er nur eine Melodie im Geiste singt, deutet, so hast Du, Jesus, demgegenüber aus jeder Regung der Augen besser als alle Menschen jeden Gedanken erfasst. Ich selbst habe einmal eine taube Frau gesehen, die, wenn sie auf die Bewegung der Lippen ihrer Tochter schaute, alles so verstand, als ob sie es gehört hätte.« <sup>29</sup>

---

war für *De pictura* und die »Elementa«. Dieses Schreiben wurde veröffentlicht von Girolamo Mancini bei LEON BATTISTA ALBERTI, *Opera inedita et pauca separatim impressa*, Florenz 1890, 284–285.

28 LEONARDO DA VINCI, Trattato della pittura, in: Ebd., Scritti. Tutte le opere: Trattato della pittura, Scritti letterari, Scritti scientifici, hg. v. Jacopo Recupero, Mailand 2002, Kap. 112, 77; Übersetzung des Autors.

29 *De vis.* 25: h VI, n. 94, lin. 15–96, lin. 6; DUPRÉ III, 195–197.

## 2. Begriffe abbilden und bildhaft denken

»Mag dir die Figur P zu allem und jedem dienen: zur Untersuchung des Sehens mit den Sinnen, wenn du die Sinneneinheit als Licht nimmst und die Sinnenandersheit als Schatten; zum Untersuchen des Sehens mit der Vernunft, wenn du die diskursive Vernunft-einheit Licht nennst; zum untersuchenden Sehen mit dem Verstand, wenn du die Einheit des Verstandes als Licht nimmst.«<sup>30</sup>

und als Schatten die rationale Andersheit.

Diese Figur setzt sich bekanntlich aus zwei Pyramiden zusammen, die einander gegenübergestellt und ineinander verschränkt die Höhe gemeinsam haben und deren Spitze jeweils auf den Mittelpunkt der Basis der juxta positionierten Pyramide fällt: Die eine stellt das Licht dar, das Sein oder die Einheit; die andere die Dunkelheit, das Nichts oder die Andersheit.<sup>31</sup>

Diese Figur ist aus Cusanus' metaphysischer Sicht ein Sinnbild der Teilhabe des Göttlichen an der entfalteten Realität der Welt, eine dynamische Teilhabe, der zufolge das Reich des Lichts in das dunkle Schattenreich eindringt, und umgekehrt:

»Laß die Pyramide des Lichtes in die Dunkelheit und die Pyramide der Dunkelheit in das Licht hineinstoßen, und führe alles, was du erforschen willst, auf diese Figur zurück; so kannst du durch sinnfällige Anleitung deine Mutmaßung auf das Verborgene richten.«<sup>32</sup>

In der Ausführung dieser einmaligen heuristischen Figur stellt Cusanus zudem fest:

»Bemerke, wie Gott, weil er die Einheit ist, gleichsam die Basis des Lichtes ist. Die Basis der Dunkelheit aber ist gleichsam das Nichts. Zwischen Gott und dem Nichts liegt alles Geschaffene, so mutmaßen wir. Es fällt sofort in die Augen, wie die oberste Welt von Licht überfließt, aber nicht ganz frei von Dunkelheit ist, wengleich die Dunkelheit

---

<sup>30</sup> *De coni.* II, 17: h III, n. 73, lin. 5–9; Übersetzung vom Autor.

<sup>31</sup> Zur Betonung der Wichtigkeit dieser Figur im Denken des Cusanus stellt JOSEF KOCH fest, dass die Figur in den Druckversionen unfarbig, in den qualitativ besseren Handschriften hingegen farbig dargestellt ist; zudem »hat Cusanus in der aus dem Dominikanerkloster Nürnberg kommenden (fol. 142<sup>v</sup>), handschriftlich vermerkt, auf welche Weise die Zeichnung zu kolorieren sei«: »Ista piramis debet esse coloris lucis, alia tenebrae«: *Die Ars coniecturalis des Nikolaus von Kues* (Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen 16), Köln 1956, 28.

<sup>32</sup> *De coni.* II, 17: h III, n. 41, lin. 5–8; NIKOLAUS VON KUES, *Mutmaßungen*, lat.-dt., übers., mit Einl. und Anm. hg. von Josef Koch/Winfried Happ (Philosophische Bibliothek, 268; Schriften des Nikolaus von Kues in deutscher Übersetzung 17), Hamburg <sup>3</sup>2002, 49.

wegen der Einfachheit dieser obersten Welt im Licht aufgesogen erscheint. [...] die Figur erweist aber, daß dieses Licht in der Dunkelheit eher verborgen bleibt als heraussteht. In der mittleren Welt sind die Eigenschaften entsprechend der Mitte.«<sup>33</sup>

Generell repräsentiert daher, wenn wir diese heuristische Figur weiter analysieren, die eine Basis den Punkt maximaler Intensität und Konzentration des Lichts, die andere hingegen das Dunkle, das Nichts und die undurchlässige Dichte der Materie. Je weiter man von der Basis der Pyramide des Lichtes zur Spitze fortschreitet, umso mehr schwächt sich der *radius luminis* ab und dringt in die Pyramide der Dunkelheit, bis er sich auf einen einzigen Punkt verkürzt; dieser ist das Zentrum der Basis der Finsternis-Pyramide, welche »die Unsicherheit und Konfusion des finsternen Chaos der reinen Möglichkeit [ist], wo nichts an Sicherem im Akt ist.«<sup>34</sup> Die zunehmende Reduzierung des Lichts, zufolge »eines stufenweisen Prozesses, der vom Unendlichen zum Nichts reicht«,<sup>35</sup> fällt so zusammen mit dem Anwachsen der Finsternis; und umgekehrt koinzidiert die Stufe der maximalen Intensität des Lichts mit der absoluten Reduzierung der undurchlässigen Materie auf einen einzigen ausdehnungslosen Punkt: an dieser Stelle befindet sich der göttliche Geist, »der unbegrenztes Licht ist, in dem es keine Finsternis gibt.«<sup>36</sup>

Cusanus beschreibt diesbezüglich einen doppelten Prozess des Auf- und Absteigens, Fortschreitens und Rückschreitens, der – vom Standpunkt des Intellekts her, welcher allein imstande ist den metabegrifflichen Gedanken der *coincidentia oppositorum* zu tragen – sich in der Einheit einer »wunderbaren gegenläufigen Reihung« löst, derzufolge »die göttliche uneingeschränkte Einheit [...] schrittweise in die Intelligenz und die Vernunft hinab [steigt], und die eingeschränkte sinnhafte Einheit steigt durch die Vernunft zur Intelligenz hinauf.«<sup>37</sup>

Und:

»Das Fortschreiten von der Einheit zur Andersheit ist zugleich ein Zurückschreiten von der Andersheit zur Einheit. Beachte dies besonders sorgfältig, wenn du nach Weise des Verstandes die Einheit in der Andersheit sehen willst [...]. Im einfachen Verstand, so begreife, ist das Fortschreiten mit dem Zurückschreiten verbunden. Dann magst du zu jenen geheimen Erkenntnissen gelangen, die jenseits der Vernunft, die das Fortschreiten

---

33 Ebd., n. 42, lin. 1–9; NIKOLAUS VON KUES, Mutmaßungen (wie Anm. 32) 49.

34 *De docta ign.* III, 12: h I, p. 150, lin. 12–13 [n. 240]; Übersetzung des Autors.

35 *De conc. cath.* I, 17: h <sup>2</sup>XIV/1, n. 9, lin. 22; Übersetzung des Autors.

36 *De docta ign.* III, 12: h I, p. 146, lin. 10–11 [n. 233]; Übersetzung des Autors.

37 *De coni.* II, 17: h III, n. 16, lin. 1–9; NIKOLAUS VON KUES, Mutmaßungen (wie Anm. 32) 19.

vom Zurückschreiten trennt, allein im reinen Verstand, der die Gegensätze zum Einen zusammenfaltet, einigermassen wahr erreicht werden«. <sup>38</sup>

Vom Standpunkt der Stufen umgekehrt proportionaler Größen her betrachtet, würde Leonardo sagen, Malerei sei – gegründet auf wissenschaftlicher Perspektive, die »das Zu- und Abnehmen von Körpergrößen und ihrer Farben« untersucht auf der Grundlage ihrer größeren oder minderen Entfernung vom Auge – echte Philosophie. Weil Philosophie, wie Cusanus unumwunden zugeben würde, auch auf der Grundlage der paradigmatischen Figur »von der beschleunigenden und entschleunigenden Bewegung« <sup>39</sup> der Größen handelt. Tatsächlich wäre eine solche Behauptung kaum verständlich, wenn wir eine Auslegung der Philosophie annehmen würden, die sich nicht eng an die cusanische Figur P anlehnen würde und an das daraus hervorgehende *admiranda in invicem progressio divina*: wechselwirkende Bewegung von Fort- und Rückschreiten zwischen zwei gegebenen Extremitäten, was, wie bereits erwähnt, auch auf die Lehre vom Sehen exemplarisch übertragen werden kann. Letztere – wissenschaftlich bestimmt durch die Perspektive jener »demonstrierenden Vernunft«, vermittelt derer »man versteht, wie die Gegenstände dem Auge vermittelt pyramidenhafter Linien ihre Ähnlichkeit zukommen lassen« <sup>40</sup> – erlaubt es »der Ungewissheit der einfachen Erscheinungen etwas von der Gewissheit zu geben, die den messbaren Fakten zukommt«. <sup>41</sup> Anders gesagt würde die malerische Perspektive für Leonardo eine quantitative Transkription des Realen garantieren, entsprechend eines Mehr oder eines Weniger – wie Cusanus' paradigmatische Figur das tut. Im Falle Leonardos sind es die Größen, die Distanzen und die Dimensionen der dem Sehen vorgesetzten Gegenstände, die zu- oder abnehmen, sowie die Schärfe der Umrisse und die Lebhaftigkeit der Farben, gemäß der Vorschriften der atmosphärischen Perspektive und der Farbenperspektive, die besagen: »Der vom Auge gesehene Gegenstand nimmt umso mehr Größe und Auffälligkeit und Farbe an, je mehr dieser den Raum verkleinert, der zwischen diesem (Gegenstand) und dem Auge gesetzt ist.« <sup>42</sup>

38 Ebd., n. 53, lin. 7–10; NIKOLAUS VON KUES, Mutmaßungen (wie Anm. 32) 59.

39 LEONARDO DA VINCI, Trattato della pittura (wie Anm. 28) Kap. 5, 22.

40 LEONARDO DA VINCI, Paris (Institut de France) 1490–1492, Ms. A, fol. 10<sup>r</sup>.

41 KENNETH CLARK, Leonardo da Vinci: an Account of his Development as an Artist, Harmondsworth 1967, 149; Übersetzung des Autors.

42 LEONARDO DA VINCI, Trattato della pittura (wie Anm. 28) Kap. 5, 22; Übersetzung vom Autor.

sodass »der Gegenstand, der sich vom Auge fortbewegt, umso mehr an Größe und Farbe verliert, je mehr er an Entfernung gewinnt.«<sup>43</sup>

Die Figur P aber ist ein Schema der optischen Geometrie, das die visuelle Pyramide zu verdoppeln scheint, indem sie zwei visuell gegeneinander gestellte Kegel schafft, die sich generell auf Helligkeit und Dunkelheit beziehen, auf göttliche Ordnung (Form, Erkennbarkeit) und Chaos der Materie (Dunkelheit, Unbestimmtheit der Form). Was hat all das aber nun mit Leonardo zu tun? Vielleicht ist die Figur P so gefügig, dass sie sich in ein bloßes und vereinfachtes geometrisches Schema der *camera obscura* transformieren lässt, ein Gedanke, welcher in Leonardos Schriften an mehreren Stellen angetroffen wird.<sup>44</sup> In diesem Schema fungiert das gemalte Fenster, zu verstehen auch als ein in der darzustellenden Realität konkret existierendes Element, als das »picciolo buso« (Loch, Spalt), vermittels dessen die *piramis lucis* ins heimliche Reich des Halbschattens eindringt. In ihrem unwahrnehmbaren Übergang zur Öffnung hin, die sich dem äußeren Licht gegenüberstellt – im Limes, auf dem das zu portraittierende Antlitz in Pose steht – wird die *camera obscura* für Leonardo der Ort schlechthin, an dem er sich der Kunst des Portraits, dem bildhaften Denken des Malers widmet:

»Der Gegenstand, der in einem Gehäuse betrachtet wird, das von einem besonderen und hochpositionierten, aus einem Fenster einfallenden Licht beleuchtet wird, zeigt einen großen Unterschied zwischen seinen Licht- und Schattenseiten, vor allen Dingen, wenn das Gehäuse groß und dunkel ist [...]. Und du, Maler, der du Geschichten erzählen willst, mach, dass deine Figuren solche Vielfalt an Licht und Schatten haben, gleich den verschiedenen Objekten, die sie geschaffen haben, und mach' nicht alle gleich.«<sup>45</sup>

Diese Lehre, die zur Darstellung der Kunst der Portraitmalerei in ihren Fundamenten grundlegend ist, hat vor allem mit dem Studium der Licht- und Schattenverhältnisse innerhalb eines Hofes »mit schwarz gestrichenen Mauern« einer dunklen Höhle zu tun, wo der tonale Beitrag beider Pyramiden (des Lichts und der Finsternis) sich nachvollziehbar zeigt:

---

43 Ebd.; Übersetzung vom Autor.

44 LEONARDO DA VINCI, im *Codice Atlantico* wird verwiesen auf »das Beispiel jenes Spaltes in einem Fenster, der alle Ähnlichkeiten der Körper wiedergibt, die sein Gegenstand sind, man könnte sagen, dass das Auge genau dasselbe macht [...]. Wenn dieser Spalt [...] die Farbe und die Figur der Gegenstände in dem Gehäuse wiedergibt und sie auf den Kopf gestellt wiedergibt; – dasselbe sollte das Auge tun, da jeder gesehene Gegenstand auf den Kopf gestellt erscheint«: Cod. Atl., fol. 270<sup>rb</sup> (neu 729<sup>f</sup>).

45 LEONARDO DA VINCI, *Trattato della pittura* (wie Anm. 28) Kap. 682, 253; Übersetzung des Autors.

»Schatten ist von Natur aus Finsternis, Leuchtendes ist von Natur aus Licht; das eine versteckt, das andere zeigt; verbunden mit Körpern treten sie immer gemeinsam auf; und der Schatten ist von größerer Macht als das Leuchtende, weil er hindert und den Körpern das Licht zur Gänze entzieht, und das Licht kann niemals zur Gänze den Schatten aus den Körpern, d. h. aus den dichten Körpern, vertreiben;«<sup>46</sup>

sein Prinzip liegt »im Ende des Lichts«, d. h. in der Finsternis. Leonardo schlägt also vor, dass der Maler den eigenen Gegenstand so darstellen muss, dass dieser »zwischen die Pyramide der Dunkelheit und derjenigen der Helligkeit gestellt ist«, so dass also »jener Gegenstand seine Schatten und sein Licht in weniger auffälliger Weise habe.«<sup>47</sup>

Hier tritt aber noch ein anderes, Leonardo sehr am Herzen liegendes Motiv auf, das zur Sprache kommen muss: Die paradigmatische Figur mit ihrem Bezug zu Licht und Schatten scheint, auf Ebene der künstlerischen Gestaltung, das ›System der tonalen Übertragung‹ dessen zu sein, was in der Philosophie erwogen werden kann: die »Eigenschaften der Formen«. Die Realität ins Innere dieses Systems zurückzubringen (›sie zurück führen auf eine Gestaltung«, wie Cusanus hinsichtlich der Figur P schreibt), hat dieselbe Bedeutung wie bei Leonardo das rasche Abzeichnen der Grundzüge der beobachteten Figuren (die Umrisslinien der Körper), indem die Realität nicht begrifflich gedacht wird, »sondern in Bedeutung von Linien, Formen und Figuren«;<sup>48</sup> also Zeichnungen anfertigen, die vermittels rascher Striche die Erfahrungswelt auf der quantitativen Ebene der bildlichen Abstufungen des Lichtes und der Schatten schematisieren, um somit der visuellen Intuition jenes dreidimensionale Relief zu übermitteln, das ihr »Hervortreten« aus dem entsprechenden Zugehörigkeitsfeld bewirkt. Das *vedere pensante* (d. h. denkendes Sehen), das in der Malerei wirkt, in seinem Anspruch auf demiurgisches Wiederschaffen der Gegenstände der sichtbaren Welt in dauerhafter Form, ist daher »lediglich Komposition von Licht und Finsternis, zusammen gemischt mit den verschiedensten Eigenschaften aller einfachen und zusammengesetzten Farben«,<sup>49</sup> grafische Eigenschaften, erfasst in ihrem Hervortreten aus dem Hintergrund:

---

46 Ebd., Kap. 215, 533.

47 Ebd., Kap. 244, 653.

48 KARL JASPERS, *Leonardo filosofo*, a cura di Ferruccio Masini (Saggi e documenti del Novecento 1), Milano 1988, 13; Übersetzung des Autors.

49 LEONARDO DA VINCI, *Trattato della pittura* (wie Anm. 28) Kap. 434, 176.

»Kein sichtbarer Körper kann von menschlichen Augen verstanden und richtig beurteilt werden ohne die Vielfalt des Umfeldes, wo die Abgrenzungen des Körpers enden und angrenzen (und kein Gegenstand, was seine Umrisse betrifft, wird von jenem Umfeld losgelöst erscheinen). Der Mond, obwohl er vom Körper der Sonne recht weit entfernt ist, scheint den menschlichen Augen verbunden und anhaftend an der Sonne, wenn er sich bei Sonnenfinsternis zwischen unseren Augen und der Sonne befindet, weil der Mond über der Sonne liegt.«<sup>50</sup>

Jeder Gegenstand muss daher, um künstlerisch verstanden zu werden, zu seinem Umfeld in Bezug gesetzt werden, aus dem er – vermittelt des Spiels der sanften Kontraste zwischen Licht und Schatten – hervortreten kann, indem er eine besondere Schönheit und Verständlichkeit annimmt; nicht anders für Cusanus, für den jede Erkenntnisform (sinnlich, rational oder intellektiv) in Bezug zu ihrem »Umfeld« oder ihrem »Himmel des Erkennens« gebracht werden soll, aus dem sie Sinn, Wirkung, sowie ihre unüberschreitbaren Grenzen der Gültigkeit bezieht. Diese Wissensfelder sind durch die unterschiedlichen pyramidalen Abschnitte der Figur P dargestellt; je mehr der Geist zu seinem Zustand der Verwirklichung und Vervollkommnung gelangt, desto mehr tendiert er dazu sich von der Basis der Pyramide zu lösen, um sich, »von aller Andersheit sich trennend«, einer dem Wissen überlegenen Region zu nähern. Die Vernunft beispielsweise, indem sie zu immer höheren Abstraktionsstufen gelangt, strebt dem Licht der Intelligenz zu, bis zu dem Punkt des unmerklichen Ausklingens in der intellektuellen Anschauung, um dadurch den Weg frei zu machen für den »dritten Himmel der einfacheren Intelligenz«:<sup>51</sup> Der *intellectualis oculus*, behauptet Cusanus, indem er sich der Unangemessenheit der Begriffe der *ratio* bewusst wird (die notwendigerweise »in den Grenzen der Vielfachheit und der Quantität befangen« ist), hebt sich von diesen Begriffen ab und erfasst Gott über ihren Bedeutungen stehend als Prinzip ihrer Verkomplizierung.

So ergibt sich, dass – wie bei Leonardo, für den es vielfältige Formen der Schönheit und Harmonie gibt, die von der »Varietät des Umfeldes« abhängen, in dem jeder Gegenstand dargestellt werden muss – es für Cusanus vielfältige Wahrheiten der Wissenschaft gibt – nicht etwa, weil das Wahre nicht von einheitlicher Natur sei, sondern weil dessen Bestimmungen in Bezug auf die unterschiedlichen Vermögen und die unterschiedlichen

---

50 LEONARDO DA VINCI, *De ombra e lume*, Paris 1490–1491 (Institut de France) Ms. C, fol. 23<sup>r</sup>; Übersetzung des Autors.

51 *De docta ign.* III, 12: h I, p. 152, lin. 29; Übersetzung des Autors.

Untersuchungsfelder vielfältig sind: »Jedem Bereich entspricht ein ihm angemessener Erkenntnismodus«, zufolge der Regeln, die seinem Bereich zu eigen sind, sodass, wie Cusanus schreibt, »all das, was auf dem Wege der Vernunft sich als genau erweist, [...] eben deswegen so [ist], weil es im Himmel der Vernunft ist«<sup>52</sup>, die nicht die Wahrheit ist; Gleiches gilt vom Intellekt, dessen Bereich sich in höherem Maße der Wahrheit nähert. So verstanden: »Eine Welt zählt oder spricht oder tut sonst irgendetwas nicht wie eine andere [...] jede Welt verhält sich auf ihre Weise.«<sup>53</sup>

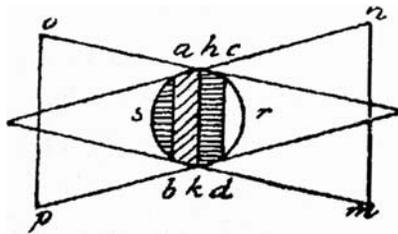


Abbildung 1: Leonardo, *Trattato della pittura*, Kap. 618

Es überrascht daher nicht, dass eine getreue Wiedergabe der Figur P bei Leonardo angesetzt wird, um seine Theorie des Portraits zu erläutern, insbesondere um das Claire-Obscure (Helldunkel) eindeutig zu bestimmen, das zusammen mit den Grundlinien die Grundlage der Malerei bildet. Es handelt sich um jenes wohldosierte Verhältnis von Licht und Schatten und kaum wahrnehmbaren tonalen Übergängen, die der Ausgangspunkt sind für jenes »sanfte Sfumato«, mit dem man die von der Anschauung des Auges erfasste lebendige Figur wiedergeben kann, als »wäre die Idee dort anwesend und lebendig«.<sup>54</sup> Zuzufolge dieses neuen künstlerischen Ideals – was Hegel als Leonardos *Idealität*<sup>55</sup> definiert – »bleiben selbst die dunkelsten Schatten durchdrungen von Helligkeit und schreiten fort über unwahrnehmbare Zwischenstufen bis hin zum hellsten Licht; nirgendwo gibt es eine Härte oder Grenze. Die Gegen-

52 *De coni.* II, 17: h III, n. 76, lin. 2–3; Nikolaus von Kues, *Mutmaßungen* (wie Anm. 32) 87.

53 *Ebd.*, n. 69, lin. 8–11, NIKOLAUS VON KUES, *Mutmaßungen* (wie Anm. 32) 79.

54 LEONARDO DA VINCI, *Trattato della pittura* (wie Anm. 28) Kap. 4, 22; Übersetzung des Autors.

55 GEORG WILHELM FRIEDRICH HEGEL, *Estetica*, tomo II, traduz. dal tedesco Nicolao Merker e Nicola Vaccaro, Milano 1978.

stände lösen sich auf in einem Spiel, das der Objektivität entbunden ist, erreicht durch das Licht der Reflexe, die in andere Helligkeiten wechseln und auf diese Weise vergeistigt werden, um allmählich ins Reich der Musik überzuwechseln.«<sup>56</sup>

Beim Portraitieren einer Figur, schreibt Leonardo »musst du deine dunkle Figur in ein helles Umfeld stellen; ist sie aber hell, stelle sie in ein dunkles Umfeld, wenn sie hell und dunkel ist, stelle den dunklen Teil ins helle, den hellen ins dunkle Umfeld.«<sup>57</sup> Diese Proportionalitätsregel ist von großer Hilfe bei der Herausarbeitung der Figur aus dem Hintergrund, unter der Voraussetzung, dass in besagten Übergängen zwischen Licht und Schatten die Umrisse der Gegenstände *sfumosi* (verraucht) sind, um so die Empfindung des »non finito« (Unfertigen) zu geben,<sup>58</sup> so dass »die von dunklen und hellen Strahlen verursachte Wirkung oberhalb derselben Stelle von vermischter und vager Erscheinung sei.«<sup>59</sup> Diese Regel kann veranschaulicht werden, wenn beachtet wird, dass »jeder schattige Körper sich zwischen zwei Pyramiden befindet, dunkel die eine und hell die andere.«<sup>60</sup> Dies scheint, auch unter dem Gesichtspunkt der Darstellung, Cusanus' paradigmatische Figur wieder aufzunehmen: Diese scheint, in ihrer unendlichen quantitativen Abstufung von Schatten und Licht, ebenfalls zuzulassen, »dass beides vereinigt wird ohne Striche oder Zeichen – wie verraucht.«<sup>61</sup>

Anders gesagt: Ein Antlitz muss gemalt werden auf dunklem und schattigem Hintergrund, einer Schwelle, von der es sich abhebt wie eine lichthafte Erscheinung, die »sich löst« von der *piramis tenebrae* dank des Außenlichts. In Cusanus' Worten würde es sich um den pyramidalen Zuschnitt der Figur P handeln, der sich auf zwei Drittel (oder im »zweiten Himmel« der Erkenntnis) Abstand zur dunklen Basis befindet, da, wo das dazwischen liegende, auf der helldunklen Schwelle erfasste Licht »sich wie ein Mittelglied verhält«: Es handelt sich um jenen Ort, schreibt

---

56 KARL JASPERS, Leonardo filosofo (wie Anm. 48) 17.

57 LEONARDO DA VINCI, Trattato della pittura (wie Anm. 28) Kap. 412, 169; Übersetzung des Autors.

58 Ebd., Kap. 413, 169.

59 LEONARDO DA VINCI, De ombra e lume, Paris 1490–1491 (Institut de France) Ms. C, fol. 9<sup>v</sup>; Übersetzung des Autors.

60 LEONARDO DA VINCI, Trattato della pittura (wie Anm. 28) Kap. 721, 269, Übersetzung des Autors.

61 Ebd., Kap. 67, 63; Übersetzung des Autors.

Leonardo, an dem »das Licht und die Schatten eine Mitte haben, die weder hell noch dunkel genannt werden kann, sondern gleichermaßen Anteil hat an beiden; und die manchmal denselben Abstand vom Hellen und vom Dunklen hat und die manchmal dem einen, mal dem anderen näher ist.«<sup>62</sup> An diesem Ort der Mitte, den man auch Schwelle der bildlichen Erscheinung nennen könnte, hat man den zartesten Kontrast zwischen Licht und Finsternis, was sich überträgt in die rechte Hervorhebung des zu portraittierenden Antlitzes. Eine solche Hervorhebung gewinnt nicht umsonst Kraft aus dem harmonischen und wohlproportionierten Zusammenspiel von Licht und Schatten, aus einer Ausgewogenheit, die im Gemälde den Teint des Antlitzes mit angemessenem Kontrast hervortreten lassen kann. Es handelt sich mithin um eine *camera obscura*, die die Kontraste zu einer Art »ikonischer Versöhnung« im *sfumato* führt, indem sich die Figur an mittlerer Stelle befindet, an der, sich harmonisch versöhnend, Licht-Ausstrahlungen und Schattenkegel zusammenlaufen. Diese geschickte Komposition von Helligkeit und Dunkelheit ist Leonardo zufolge etwas, das die Schönheit des portraitierten Gesichts übersteigt (eine Schönheit, die vor allem vom Einsatz der Farbe abhängt); sie hat vor allem mit der Hervorhebung und dem sanften Spiel der Kontraste zu tun. Das auf der Schwelle erfasste Gesicht wird so zum Schauplatz eines harmonischen Spiels tonaler Abstufungen, das sich aus dem Gegeneinander von Hell und Dunkel, Schwarz und Weiß, Licht und Schatten, Erkenntnis und Unwissenheit zusammensetzt – Gegensätze, denen jede Farbe und jede echte mimetische Angleichung (oder bildhafte Schematisierung) der beobachteten Naturphänomene entspringen. Im Übrigen wollte Leonardo, wie bereits festgestellt, »die Hervorhebung vermittels wissenschaftlichen Umgangs mit Licht und Schatten erreichen.«<sup>63</sup>

Der Maler, der die zu portraittierende Figur auf der Schwelle erfasst, – so ließe sich sagen – übt sich in einer veritablen *ars coincidentiae* cusanischer Prägung. Diese wird auf der Ebene der Malerei von Leonardo bedeutsam als Theorie vom *rechten Gegensatz* definiert, der zufolge der »helle [Gegenstand] Dunkelheit annimmt und der dunkle Helligkeit«,<sup>64</sup> so dass »das zarte Licht unmerklich in wohl-gefälligen und ersprießlichen Schat-

62 Ebd., Kap. 660, 245; Übersetzung des Autors.

63 KENNETH CLARK, Leonardo da Vinci (wie Anm. 41) 158; Übersetzung des Autors.

64 LEONARDO DA VINCI, Trattato della pittura (wie Anm. 28) Kap. 189, 102; Übersetzung des Autors.

ten aufgeht« und umgekehrt.<sup>65</sup> Diese Kunst, zentriert auf dem Begriff des »Verruchten« und verortet in der Harmonie der tonalen Kontraste führt allerdings dazu, dass der Maler sich darauf konzentrieren muss »jenen Teil, der beleuchtet ist, [so zurecht zu legen], sodass er im Dunklen endet und den schattigen Teil des Körpers so, dass er im Hellen endet«, mit Aufmerksamkeit und Geschmack gegenüber den Nuancen und der Abmilderung der Kontraste, weil »jene Regel von großer Hilfe bei der Darstellung der Figuren ist.«<sup>66</sup> In diesem Sinne, schreibt Leonardo, »sind in jedem Gegenstand die Extreme schädlich: ein Überfluss an Licht macht roh, ein Überfluss an Dunkel lässt nicht sehen, der Mittelweg ist gut«; von daher ergibt sich die »chromatische Übereinstimmung« von Licht und Schatten, mit der es »jedwede Eigenschaft des Antlitzes«<sup>67</sup> darzustellen gilt.

Diese von Leonardo formulierte Lehre vom rechten Gegensatz wirkt sich auf die Erkennbarkeit der portraitierten Figuren aus, wobei sich hier die Auseinandersetzung mit bestimmten philosophischen Positionen ergibt: »Von den gleichermaßen vollkommenen Farben wird sich diejenige mit größerer Exzellenz zeigen, die in Begleitung der Farbe des rechten Gegensatzes gesehen wird«, z. B. Schwarz mit Weiß; sodass Leonardo feststellt, »Gegensätze verstärken die Wirkung.«<sup>68</sup> Daraus geht das Prinzip hervor, demzufolge »man jede Farbe besser in ihrem Gegensatz kennt als in ihrer Ähnlichkeit, wie das Dunkle im Hellen und das Helle im Dunklen« – womit das alte Erkenntnisprinzip auf den Kopf gestellt wird, demzufolge Ähnliches nur durch Ähnliches erkannt wird.<sup>69</sup>

Die von Leonardo beschriebene Figur ist der paradigmatischen in Gänze identisch. An der Stelle der einfachen pyramidalen Abschnitte, symbolisiert durch Geraden, die die visuellen Strahlen (oder »in Pyramidenform sich ausbreitenden Strahlen« bei Leonardo) schneiden, finden wir im Punkt der vollkommenen Konvergenz von Licht-Ausstrahlung und Schattenbündel den Kugelkörper *SR*. Leonardo schreibt, dass *OP*

---

65 Ebd., Kap. 287, 134.

66 Ebd., Kap. 412, 169; Übersetzung des Autors.

67 Ebd., Kap. 699, 260; Übersetzung des Autors.

68 Ebd., Kap. 121, 248; Übersetzung des Autors.

69 Siehe dazu EMPEDOKLES: »Die Erkenntnis ist des Ähnlichen durch das Ähnliche«; in: Die Fragmente der Vorsokratiker, Bd. I, griech. und dt. von Hermann Diels, hg. von Walther Kranz, Berlin <sup>6</sup>1951, 31 B, 109.

die Basis der Schattenpyramide und *NM* die Basis der Lichtpyramide sei; der Teil des dichten Körpers *DCR* wird erleuchtet, der ihm entgegengesetzte *ABS* wird verschattet, da sein Gegenstand verschattet ist. Das trifft in proportionaler Weise auf alle Zwischenabschnitte der Oberfläche des Körpers zu, der mehr oder weniger leuchtet, je nachdem wie er sich (infolge aller zu- bzw. abnehmenden Stufen) der Helligkeits- bzw. Dunkelheitspyramide nähert oder sich von ihr entfernt. Zwischen Hell und Dunkel gibt es nämlich Zwischenstufen, die weder das absolut Helle noch das absolut Dunkle sind, und jede Zwischenstufe wird dem einen wie dem anderen Extrem näher sein: »Hell und Dunkel, d. h. Licht und Schatten, haben eine Mitte, die man weder hell noch dunkel nennen kann, die aber gleichermaßen jenes Hell und Dunkel teilhaftig ist; und mal ist sie gleich weit entfernt vom Hellen wie vom Dunklen, und mal näher dem einen, als dem anderen.«<sup>70</sup> Diese Lehre von der Teilhabe der Bilder zufolge umgekehrt proportionaler Stufen von Licht und Schatten gilt, wie bereits festgestellt, in besonderer Weise für die auf der Schwelle einer *camera oscura* darzustellende Figur, wie zum Beispiel die Tür eines Hauses oder die Öffnung eines Fensters oder einer Brüstung: im Hintergrund, wie sich in fast allen erhaltenen, von Leonardo ausgeführten Portraits sehen lässt, ist die Basis der Pyramide der Finsternis (Schattigkeit), davor jene der Helligkeit (Außenlicht): die portraitierte Figur scheint – und hier genügt es an »Il musico« (Pinacoteca Ambrosiana, ca. 1485) zu erinnern – der Nacht zu entsteigen, während die akzentuierten Züge des Antlitzes als erste die von außen einfallenden Strahlen erfassen,<sup>71</sup> indem sie auf anderen Partien des Antlitzes die sogenannten Schlagschatten und Farben erzeugen, die die abgedämpfte Farbe der Oberfläche übernehmen, von der sie kommen. Das Spiel von Licht und Schatten, das aus dem lotrechten Zuschnitt der sich in den zwei konvergenten Pyramiden artikulierenden Figur entsteht – ein Zuschnitt, auf dem die Pyramiden konvergieren, indem sie bestimmter Größenproportionen zufolge sich umgekehrt proportional schneiden – ist der Grund der Hervorhebung des portraitierten Antlitzes.<sup>72</sup>

70 LEONARDO DA VINCI, *Trattato della pittura* (wie Anm. 28) Kap. 660, 245.

71 Siehe diesbezüglich die Zeichnung Leonardos in Windsor, fol. 1260a; vgl. MARTIN KEMP, *Leonardo da Vinci. Le mirabili operazione della natura e dell'uomo* (wie Anm. 2) 120.

72 LEONARDO DA VINCI, *Trattato della pittura* (wie Anm. 28) Kap. 652, 244.



Abbildung 2: Leonardo, *Ritratto di musico*, ca. 1485  
(Pinacoteca Ambrosiana, Mailand)

Finsternis entbehrt des Lichtes und Licht entbehrt der Finsternis: Schatten, schreibt Leonardo, »ist Mischung von Finsternis mit Licht«, und ist umso mehr oder minder Dunkelheit, je mehr das Licht, welches sich mit diesem mischt, von größerer oder minderer Kraft ist. AB, HK und CD sind die Zwischensektionen des zu portraitierenden Gegenstandes, Sektionen, die mehr oder weniger (und zwar auf umgekehrt proportionale Weise) an den beiden Pyramiden Teil haben. Diese Figur erweist sich als ideal zur Positionierung des auf einer Schwelle zu portraitierenden Antlitzes an der rechten Stelle, damit Licht und Schatten jenen sanften Kontrast schaffen, der die Hervorhebung begünstigt: das Portrait kann Leonardo zufolge nämlich weder in vollem Sonnenlicht (am hellen Tag, bei offenem Himmel, »auf dem Land voller Licht«),<sup>73</sup> noch gänzlich der Basis der Pyramide der Dunkelheit (was zur totalen Abwesenheit von Licht, zur absoluten Unerkennbarkeit führen würde) verhaftet angefertigt werden. Nur in den Zwischenstufen ergibt sich die Hervorhebung, an der Stelle, wo Schatten und Licht zu einer Komposition und einem

---

73 Ebd., Kap. 666, 247; Übersetzung vom Autor.

bildhaften Gleichgewicht gelangen, um den portraitierten Figuren Leben und Tiefe zu verleihen. Das Folgende kann man daher Leonardos Figur an Lehre entnehmen:

»Größte Anmut von Licht und Schatten legt man denjenigen Gesichtern bei, die auf den Türen von Behausungen sitzen, die dunkel sind, und die Augen des Betrachters sehen den schattigen Teil solcher Gesichter verfinstert von den Schatten der erwähnten Behausung, und sehen dem beleuchteten Teil des Gesichtes die Helligkeit beigelegt, die ihm der Glanz der Luft gibt: auf Grund der Verstärkung von Schatten und Licht hat das Gesicht große Hervorhebung, und in dem beleuchteten Teil sind die Schatten beinahe unmerklich, und in dem schattigen Teil das Licht beinahe unmerklich; und von solcherlei Darstellung und Licht- und Schattenverstärkung erhält das Gesicht reichliche Schönheit.«<sup>74</sup>

---

74 Ebd., Kap. 90, 70–71; Übersetzung vom Autor.

## Jesus Christus – Inbegriff der *coincidentia oppositorum*

Der Weg der christologischen Reflexion zur Schau der Koinzidenz  
der Gegensätze in Christus bei Nikolaus von Kues

Von Albert Dahm, Merzig

Nikolaus von Kues berichtet in seiner dem dritten Buch von *De docta ignorantia* angefügten *Epistola auctoris* an Kardinal Julian Cesarini, wie sich ihm auf der Rückreise von Konstantinopel Anfang 1438 (gleichsam in einem Schlüsselerlebnis) mit der Einsicht in die belehrte Unwissenheit der Zugang zu jener höchsten Einfachheit erschlossen hat, »in der die Gegensätze zusammenfallen (ubi contradictoria coincidunt)«. <sup>1</sup> Cusanus spricht hier, 1440, in einer autobiographischen Notiz über den Durchbruch des für sein Denken zentralen Koinzidenzprinzips, das fortan mit seinem Namen verbunden sein wird. Er präsentiert sozusagen seine Entdeckung. Auch wenn er selbst sie einem göttlichen Gnadengeschenk zuschreibt, so besteht doch in der Forschung kein Zweifel darüber, dass Cusanus auch durch zielstrebiges Studium und ausdauernde geistige Bemühung zu dieser Erkenntnis geführt wurde. Insbesondere durch die Arbeiten von Ludwig Baur, <sup>2</sup> Rudolf Haubst, <sup>3</sup> Hans Gerhard Senger/Karl

- 
- <sup>1</sup> *De docta ign.* III, Epistula auctoris: h I, 163, lin. 15–16; vgl. den ganzen Abschnitt ebd. lin. 6–16 (n. 264). Siehe hierzu ERICH MEUTHEN, Nikolaus von Kues 1401–1464. Skizze einer Biographie, Münster 1992, 55; KLAUS KREMER, Nikolaus von Kues (1401–1464). Einer der größten Deutschen des 15. Jahrhunderts, Trier 1999, 22–23.
  - <sup>2</sup> LUDWIG BAUR, Nicolaus Cusanus und Ps.-Dionysius im Lichte der Zitate und Randbemerkungen des Cusanus (CT III/1), Heidelberg 1941.
  - <sup>3</sup> RUDOLF HAUBST, Zum Fortleben Alberts des Großen bei Heymerich von Kamp und Nikolaus von Kues, in: Studia Albertina. Festschrift für Bernhard Geyer zum 70. Geburtstag, hg. von Heinrich Ostlender (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, Supplementbd. 4), Münster 1952, 420–447; DERS., Das Leitwort der »coincidentia oppositorum«, in: DERS., Streifzüge in die cusanische Theologie (Buchreihe der Cusanus-Gesellschaft, Sonderbeitrag zur Theologie des Cusanus), Münster 1991, 117–140.

Bormann,<sup>4</sup> Eusebio Colomer,<sup>5</sup> Werner Beierwaltes<sup>6</sup> und Kurt Flasch,<sup>7</sup> um nur einige Namen zu nennen, sind wir über die Vorgeschichte und damit zugleich auch über wichtige Quellen der Koinzidenzlehre recht gut unterrichtet.

So wissen wir, dass Cusanus schon während seiner Kölner Studienzeit in der Mitte der zwanziger Jahre durch die Vermittlung seines Lehrers Heymeric van den Velde »mit dem bereits durch den christlichen Glauben mitgeprägten Verständnis des Ineinsfalls aller Gegensätze in Gott bekannt und vertraut wurde«.<sup>8</sup> Näherhin hat Rudolf Haubst nachgewiesen, dass Nikolaus einerseits in den Schriften Heymeric's (neben vorbereitenden und hinführenden Darlegungen) den Koinzidenzgedanken finden konnte, andererseits von seinem Lehrer auf Albert und dessen Kommentarwerk zu Ps.-Dionysius wie auch auf Ramon Lull verwiesen wurde und dadurch mit einem geistigen Milieu in Berührung kam, in dem über den Begriff hinaus wichtige Elemente bereit lagen, die ihn zur Bildung der Koinzidenzlehre angeregt haben.<sup>9</sup>

Über all das hinaus, was die Studien von Haubst und – in vergleichbarer Weise – der übrigen Autoren über die Einflüsse ans Licht gebracht haben, die auf Cusanus in der Entwicklung der Koinzidenzlehre eingewirkt haben, muss uns aber auch zu denken geben, was bei sorgfältigem Studium sofort in die Augen fällt, dies nämlich, dass die cusanische Christologie aufs engste mit dem Koinzidenzprinzip verwoben ist, der Koinzidenzgedanke selbst innerhalb der Christologie unübersehbar her-

---

4 HANS GERHARD SENGER/KARL BORMANN, *Adnotationes* 2.14, in: h XI/1, 93–100, 109.

5 EUSEBIO COLOMER, Nikolaus von Kues und Raimund Llull. Aus Handschriften der Kueser Bibliothek (Quellen und Studien zur Geschichte der Philosophie 2), Berlin 1961.

6 WERNER BEIERWALTES, Identität und Differenz als Prinzip cusanischen Denkens, in: DERS., *Identität und Differenz* (Philosophische Abhandlungen 49), Frankfurt a.M. 1980, 105–143; DERS., Eriugena und Cusanus, in: DERS., *Eriugena. Grundzüge seines Denkens*, Frankfurt a.M. 1994, 266–312.

7 KURT FLASCH, Die Metaphysik des Einen bei Nikolaus von Kues. Problemgeschichtliche Stellung und systematische Bedeutung (Studien zur Problemgeschichte der antiken und mittelalterlichen Philosophie 7), Leiden 1973; DERS., Nikolaus von Kues. Geschichte einer Entwicklung. Vorlesungen zur Einführung in seine Philosophie, Frankfurt a.M. 1998; DERS., *Nicolaus Cusanus* (Beck'sche Reihe, 562: Denker), München 2001.

8 RUDOLF HAUBST, Das Leitwort (wie Anm. 3) 117.

9 Ebd., 117–126.

vortritt. Diese Tatsache erhält auf dem Hintergrund der inzwischen erkannten zentralen Bedeutung der Christologie<sup>10</sup> für das Denken des Nikolaus von Kues ein besonderes Gewicht und verlangt daher Beachtung.

Damit stellt sich die Frage nach einem möglichen Einfluss der Christologie auf die Ausbildung der Koinzidenzlehre. Eben diese Möglichkeit hat neuerdings Klaus Reinhardt ins Auge gefasst, wenn er überlegt, »ob Cusanus nicht vielleicht den Gedanken der Koinzidenz an Christus abgelesen hat.«<sup>11</sup> Im Blick auf wichtige Aussagen von *De docta ignorantia* und *De visione Dei* spricht Reinhardt von Christus als dem »Höchstfall der Koinzidenz«.<sup>12</sup> Zumindest müsse man damit rechnen, so sein Resümée, dass die Lehre von der hypostatischen Union »die genauere Fassung der Koinzidenzidee beeinflusst hat.«<sup>13</sup> Wir können die Frage, die hier zu bedenken ist, folgendermaßen zuspitzen: Hat Cusanus durch das christologische Dogma, einschlägige Darlegungen in der Tradition und so im Nachdenken über das Christusgeheimnis Anstöße empfangen, die ihn zur Koinzidenzlehre hingeführt oder doch auf deren Ausprägung eingewirkt haben?

Wir versuchen im Folgenden, den Denkanstoß Reinhardts aufgreifend und zugleich über die von ihm gegebenen Hinweise hinausgehend, weiteres Licht in die mit diesen Fragen aufgeworfene Problematik zu bringen, indem wir zunächst einmal, soweit dies möglich ist, den Weg verfolgen, auf dem Cusanus zu der Erkenntnis hinfand, dass uns in Jesus Christus eine Koinzidenz der Gegensätze par excellence begegnet; sodann wollen wir die Aussagen selbst prüfen, in denen er von einem In-einsfall des Gegensätzlich-Widersprüchlichen in Christus spricht.

Dazu ist es notwendig, einen Blick auf die christologischen Darlegungen der frühen Predigten und danach auf die Christus betreffenden Koinzidenzformeln von *De docta ignorantia*, *De visione Dei* und weiterer Texte zu werfen. Was geben die Texte zu erkennen, insbesondere wenn

---

10 Vgl. CHRISTOPH SCHÖNBORN, »De docta ignorantia« als christozentrischer Entwurf, in: Nikolaus von Kues. Einführung in sein philosophisches Denken, hg. von Klaus Jacobi, Freiburg/München 1979, 138–156; KLAUS REINHARDT, Jesus Christus – Herz der cusanischen Theologie, in: MFCG 28 (2003) 165–187.

11 KLAUS REINHARDT, Jesus Christus (wie Anm. 10) 180.

12 Ebd., 179. Reinhardt verweist hier auf *De docta ign.* III, 2: h I, p. 125, lin. 9–20 (n. 194); III, 4: ebd., p. 130, lin. 23–25 (n. 204); 132, lin. 9–13 (n. 206); III, 6: ebd., p. 138, 139(!) (n. 220); *De vis.* 21: h VI, n. 91, lin. 1–8.

13 KLAUS REINHARDT, Jesus Christus (wie Anm. 10) 180.

sie nicht isoliert für sich, sondern im Horizont des geistigen Fortschritts des Cusanus betrachtet werden? Zeichnet sich in ihrer Folge, besonders im Vergleich, in der Gegenüberstellung von früheren und späteren Texten eine Entwicklung ab? Lässt sich eine Bewegung des cusanischen Denkens hin zu einem Ineinsfall der *opposita* in Christus erkennen? Geben die Wahrnehmungen anhand der Texte etwas her für die Beantwortung der Frage nach dem Einfluss der Christologie auf die Koinzidenzproblematik?

Damit ist der Gang unserer Untersuchung vorgegeben: Wir dokumentieren zunächst für unsere Fragestellung interessante christologische Aussagen der frühen Predigten, die, wo sich Verbindungslinien andeuten, mit späteren Texten konfrontiert werden (I.), verfolgen dann die Thematik in *De docta ignorantia* weiter bis zu einem Ausblick auf *De visione Dei* (II.) und versuchen am Schluss, die Ergebnisse unseres Durchgangs festzuhalten (III.).

## I. Annäherungen: Die Akzentuierung der in Person und Werk Christi geintenen Gegensätze in den frühen Predigten. Vergleiche mit späteren Texten

Im Folgenden geht es darum zu dokumentieren, wie Cusanus in der Christologie seiner *De docta ignorantia* vorausgehenden Predigten die Gegensätze herausarbeitet, die hervortreten, wenn man mit den Augen des Glaubens auf die gottmenschliche Person und das Erlösungswerk Christi schaut. Wir beginnen mit einem Blick auf die »*pia discordia*« in *Sermo I*, wenden uns dann der Epiphaniepredigt von 1431 zu und verfolgen schließlich die Problematik weiter bis 1439/40. Vergleiche mit späteren Texten sollen (wo es sich anbietet) zeigen, dass ein Reflexionsprozess, der 1440 ganz ins Licht der *docta ignorantia* tritt, in der Frühzeit schon in Gang kommt und sich anbahnt.

1. Die Schlichtung der »pia discordia« zwischen Barmherzigkeit und Gerechtigkeit, Wahrheit und Friede in der einen Gnade des Bundes (*Sermo I*)

a) Kurze inhaltliche Beschreibung

Nikolaus möchte im Rahmen einer 1430 (vielleicht schon 1428) gehaltenen Weihnachtspredigt zum Geheimnis der Menschwerdung hinführen und dabei auf seine Weise Antwort geben auf die Frage Anselms »Cur deus homo?«. <sup>14</sup> Dazu schildert er im Anschluss an Ps 85 (84),11 <sup>15</sup> und zugleich im Rückgriff auf eine in der Tradition bereits ausgearbeitete Vorlage <sup>16</sup> einen frommen Rechtsstreit, der vor der Majestät der göttlichen Dreifaltigkeit ausgetragen wird. Gegenstand des Streits ist das *crimen laesae maiestatis*, die Sünde des Menschen. Als allegorische Figuren treten, entsprechend Ps 85 (84),11 *Misericordia* und *Pax* (bzw. *Pietas*) als Anwälte für den Menschen auf, während *Iustitia* und *Veritas* die Sache Gottes vertreten. Beide Seiten tragen im Rekurs auf Zitate der Heiligen Schrift ihre Argumente vor. Barmherzigkeit und Milde bzw. Friede bitten um Schonung, d. h. Rettung des Sünders, Gerechtigkeit und Wahrheit fordern seine Bestrafung. Am Schluss wird in der Verborgenheit des göttlichen Ratschlusses überlegt, wie der Mensch entsprechend dem Antrag der Barmherzigkeit und der Milde bzw. des Friedens gerettet werden kann, ohne dass Gerechtigkeit und Wahrheit missachtet werden. Theologisch geht es um das Problem, das Anselm aufgeworfen hatte: Wie kann Gott im Werk der Erlösung Barmherzigkeit üben bei gleichzeitiger Wahrung der Gerechtigkeit? Die Lösung liegt darin, dass Gott Mensch

---

14 Siehe zum Folgenden *Sermo I*: h XVI, nn. 17–23. Vgl. hierzu RUDOLF HAUBST, Die Christologie des Nikolaus von Kues, Freiburg 1956, 74–79; ALBERT DAHM, Die Soteriologie des Nikolaus von Kues. Ihre Entwicklung von seinen frühen Predigten bis zum Jahr 1445 (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters: Texte und Untersuchungen, NF 48), Münster 1997, 31–45; DERS., Nikolaus von Kues zwischen Anselm und Luther. Das cusanische Verständnis unserer Erlösung durch Jesus Christus nach *Sermo I* (1430), in: Trierer Theologische Zeitschrift 107 (1998) 300–311.

15 Psalm 85 (84),11 lautet in der Fassung der Vulgata: »Misericordia et veritas occurrerunt iustitia et pax deosculatae sunt«.

16 Es handelt sich um BERNHARD VON CLAIRVAUX, *In Annuntiatione dominica, Sermo I*, nn. 6–14, in: *Sancti Bernardi opera*, vol. 5: Sermones II hg. von Jean Leclercq/Henri M. Rochais, Rom 1968, 13–29; von Bernhard ist abhängig: LUDOLPH VON SACHSEN, *Vita Jesu Christi*, pars I c. 2, hg. von Louis M. Rigollot, Paris/Rom 1870, 21 f.

wird und als Mensch die von Gerechtigkeit und Wahrheit verlangte Strafe trägt. Darin sieht Cusanus die in Ps 85 (84),11 beschriebene Übereinkunft (die erwartete »confoederatio«<sup>17</sup>) vollzogen. »So begegneten sich Barmherzigkeit und Wahrheit, indem sie sich zu der im Wesen einen Gnade des Bundes zusammenfanden«.<sup>18</sup>

*b) Das in der cusanischen Bearbeitung des Themas hervortretende Eigenprofil*

Vergleicht man die cusanische Fassung des *pium bellum*<sup>19</sup> mit der Version bei Bernhard von Clairvaux oder Ludolph von Sachsen, so bleibt nicht verborgen, wie Cusanus das überlieferte Material bei aller Abhängigkeit von der Tradition eigenständig gestaltet. Es treten gewisse Züge hervor, die dem Ganzen einen eigenen Charakter verleihen. Die Handschrift des Cusanus wird sichtbar.

1) Schon in der Einleitung setzt Nikolaus eigene Akzente. Rudolf Haubst hat bereits beobachtet, wie sich Erfahrung und Ingenium des jungen *doctor decretorum* bemerkbar machen.<sup>20</sup> Aus der »gravis [...] contentio« bzw. »grandis controversia« bei Bernhard wird hier ein *casus*, und zwar ein *casus »cuiusdam piae discordiae«*, ein »Rechtsstreit frommer Zwietracht«.<sup>21</sup> Der versierte Jurist gestaltet den Streit nach Analogie einer Gerichtsszene. Dadurch wird mit der Dramatik auch die Gegensätzlichkeit gesteigert. Der Begriff der *discordia*, Gegenbegriff zum cusanischen Leitmotiv der *concordantia*,<sup>22</sup> zeigt an, dass *Iustitia* und *Misericordia*, aus menschlicher Perspektive betrachtet, einander unversöhnlich gegenüberstehen. Eine Auflösung der Gegensätze kommt nicht in Sicht.

2) Die Tugenden, die bei Cusanus in Gestalt allegorischer Figuren als Anwälte auftreten, sind nicht wie bei Bernhard auf die ursprüngliche Ausstattung Adams im Urstand bezogen, sondern werden im Sinne göttlicher Eigenschaften stärker an Gott angenähert.<sup>23</sup>

---

17 *Sermo* I: h XVI, n. 22, lin. 9–10.

18 Ebd., n. 23, lin. 17–19; Übersetzung: NIKOLAUS VON CUES, Predigten 1430–1441, Deutsch von Josef Sikora/Elisabeth Bohnenstädt, Heidelberg 1952, 462.

19 *Sermo* I: h XVI, n. 17, lin. 10–11.

20 RUDOLF HAUBST, Die Christologie (wie Anm. 14) 79.

21 *Sermo* I: h XVI, n. 17, lin. 4–5; vgl. BERNHARD VON CLAIRVAUX, In Annuntiatione dominica, *Sermo* I (wie Anm. 16) n. 9; n. 11: Ebd. 22.25.

22 RUDOLF HAUBST, Die leitenden Gedanken und Motive der cusanischen Theologie, in: MFCG 4 (1964) 264 ff.

3) Der Rechtsstreit, der ganz nach Art eines irdischen Prozesses ausgefochten wird, wird im Himmel (»in caelo«) beendet bzw. entschieden, nicht wie bei Bernhard durch Jesu Schreiben in den Staub der Erde (Joh 8,6).<sup>24</sup> Die erwartete »confoederatio« ist keine irdische Möglichkeit, sie wird in den Himmel verlegt. »In arcano divini consilii« kommt es zum »Einschläfern« (»consopiri«) der »querela«.<sup>25</sup> Die auf der irdischen Ebene unversöhnbaren Gegensätze werden bzw. sind in Gott aufgelöst.

c) *Die Lösung im Licht von De visione Dei und Sermo CCLXXX (1457)*

Vergegenwärtigen wir uns zunächst noch einmal die Lösung der *pia discordia*. Barmherzigkeit und Milde bzw. Friede hatten auf Freispruch, d. h. Rettung des Sünders plädiert, Gerechtigkeit und Wahrheit auf Vollstreckung der *sententia conditoris*, der Todesstrafe. Die beiden Anträge widersprechen sich. Freispruch und Strafe, Leben und Tod schließen einander aus. Sie stehen in kontradiktorischem Gegensatz zueinander. Darin manifestiert sich der Gegensatz von *Iustitia* und *Misericordia*. Die im göttlichen Ratschluss gefundene Lösung, die Menschwerdung Gottes, die stellvertretende Übernahme der *sententia conditoris*, beinhaltet eine Versöhnung, eine Übereinkunft, einen »Bund« (»confoederatio«) von Gerechtigkeit und Barmherzigkeit. Der Gegensatz, in dem (hinsichtlich der verhandelten *causa*) Barmherzigkeit und Gerechtigkeit stehen, der im Aufprall der einander widersprechenden Argumente unüberbrückbar erschien, wird aufgelöst. Er ist in Gott (»in caelo«; »in arcano divini consilii«) aufgehoben. Das ist der entscheidende Punkt, auf den die *pia discordia* entsprechend der inneren Logik zuläuft. Darauf kommt es an.

Rudolf Haubst hat im Blick auf die von Cusanus so originell konzipierte Szene von »einer theologischen Demonstration« gesprochen, »die von der Freude an dem sich versöhnenden Streit der in die göttlichen Attribute hineingetragenen Gegensätze belebt ist«.<sup>26</sup> Haubst hat wohl empfunden, dass Cusanus hier nicht weit entfernt ist von dem später

---

23 Vgl. *Sermo I*: h XVI, nn.17–23 mit BERNHARD VON CLAIRVAUX, *In Annuntiatione dominica, Sermo I* (wie Anm. 16), n. 6; n. 8–n. 9: ebd., 17f. 20–22; s. u. Anm. 26.

24 Vgl. *Sermo I*: h XVI, n. 22, lin. 2 mit BERNHARD VON CLAIRVAUX, *In Annuntiatione dominica, Sermo I* (wie Anm. 16), n. 12: ebd., 26.

25 *Sermo I*: h XVI, n. 22, lin. 9–14.

26 RUDOLF HAUBST, *Die Christologie* (wie Anm. 14) 79.

entdeckten Koinzidenzprinzip. Er hat diesen Zusammenhang (*pia discordia* und Koinzidenzprinzip) nicht weiter verfolgt, wohl aber indirekt angedeutet, wenn er in einer unsere Stelle abschließend kommentierenden Bemerkung feststellt, dass Cusanus, abgesehen von *Sermo XVII*, auf die *pia discordia* nicht mehr zurückkommt, und dann fortfährt: »Sein Denken fand seinen Schwerpunkt in dem Geheimnis Gottes, dem er durch das Leitprinzip des Zusammenfalls der Gegensätze, die im menschlichen Denken wurzeln, in Gott näherzukommen sucht.«<sup>27</sup>

Die Nähe des in der *pia discordia* entwickelten Gedankengangs zur späteren Koinzidenzspekulation, die Haubst nur andeutet, wird offenkundig, wenn wir ihn im Licht von *De visione Dei*, Kap. 13 lesen. Cusanus reflektiert hier über die Unendlichkeit Gottes, in der die Gegensätze ihre Gegensätzlichkeit verlieren, weil sie in ihr koinzidieren. Man könnte fast sagen: Der für unseren Zusammenhang entscheidende Abschnitt liest sich wie ein Kommentar zu der in *Sermo I* aufgeworfenen Problematik.

Stellen wir ihn neben die Szene der *pia discordia*, so springt förmlich in die Augen: Cusanus steht schon in *Sermo I* im Bannkreis des Koinzidenzgedankens, auch wenn er ihn *expressis verbis* noch nicht zur Sprache bringt. Er weiß auch 1428/30 schon von der Aufhebung der Gegensätze in Gott, auch wenn er sich die Versöhnung noch nicht mit Hilfe des Begriffs der Koinzidenz reflex bewusst macht. Das wird noch offenkundiger, wenn wir auf *Sermo CCLXXX*<sup>28</sup> schauen. Was Cusanus 1428/30 *confoederatio* nennt, weist voraus auf die *coincidentia oppositorum*.

In der für uns entscheidenden Passage von *De visione Dei* 13 heißt es:

»Jene Koinzidenz aber ist in derselben Weise ein Widerspruch ohne Widerspruch wie ein Ende ohne Ende. Du sagst mir, Herr, dass genauso wie die Andersheit in der Einheit ohne Andersheit ist, weil sie Einheit ist, auch der Widerspruch in der Unendlichkeit ohne Widerspruch ist, weil er Unendlichkeit ist. Unendlichkeit ist Einfachheit. Widerspruch hingegen kann nicht ohne Änderung sein. In der Einfachheit aber ist die Andersheit ohne Andersheit, weil sie eben die Einfachheit selbst ist. Alles, was von der absoluten Einfachheit gesagt wird, fällt mit ihr zusammen, weil dort Haben Sein ist; der Gegensatz der Gegensätze ist der Gegensatz ohne Gegensatz, so wie das Ende des Endlichen das Ende ohne Ende ist. Du, o Gott, bist der Gegensatz der Gegensätze, weil Du unendlich bist; und weil Du unendlich bist, bist Du die Unendlichkeit. In der Unendlichkeit ist der Gegensatz der Gegensätze ohne Gegensatz.«<sup>29</sup>

<sup>27</sup> Ebd.

<sup>28</sup> *Sermo CCLXXX*: h XIX, n. 28, lin. 5–10.

<sup>29</sup> *De vis.* 13: h VI, n. 53, lin. 16 – n. 54, lin. 10; Übersetzung: Dupré III, 149, 151.

Was Cusanus hier im allgemeinen reflektiert, dies nämlich, dass in Gott »der Gegensatz der Gegensätze ohne Gegensatz« ist, hat er einige Jahre später in seiner Predigt über den guten Hirten vom 2. Mai 1457 auf die Problematik von *iustitia* und *misericordia* hin noch einmal christologisch zugespitzt, wenn er sagt: »Nur derjenige ist der gute Hirt, bei dem höchster Rang mit höchster Demut, höchste Gerechtigkeit mit Barmherzigkeit, höchste Milde mit Zucht und Zurechtweisung ineins fällt.«<sup>30</sup>

Halten wir abschließend fest: Der von Cusanus in *Sermo I* entwickelte kurze Traktat eines »frommen Rechtsstreits« und seiner Auflösung basiert auf der hier noch nicht ausgesprochenen und ebenso wenig reflektierten Voraussetzung, dass in Gott in eins fällt, was sich dem menschlichen Empfinden als unüberwindlicher Gegensatz darbietet. Im Erlösungswerk manifestiert sich im Raum der Geschichte, was für die Unendlichkeit Gottes vorausgesetzt werden muss: Gerechtigkeit und Barmherzigkeit bilden hier keinen Gegensatz, sondern fallen in eins. Gerade wenn man die Szene von *Sermo I* auf dem Hintergrund der angeführten Darlegungen von *De visione Dei* 13 betrachtet, lässt sich wahrnehmen, wie Cusanus, wohl auch angeregt durch die Gestaltung des Themas bei Bernhard und Ludolph, die überkommene Lösung Anselms in eine Perspektive hineinstellt, die sich schon zu einer Koinzidenzspekulation hin öffnet, die er in den folgenden Jahren ausarbeiten wird.

2. Christus, der »arme König«. Das Geheimnis der Inkarnation als Vereinigung der Gegensätze in der Epiphaniepredigt von 1431 (*Sermo II*). Ein Vergleich mit *Sermo CCLXII* (1457)

In der Predigt zum Fest der Erscheinung des Herrn von 1431 versetzt sich Nikolaus gleichsam in die Situation der Weisen und betrachtet mit ihnen, wie im neu geborenen Sohn Gottes göttliche Größe und menschliche Dürftigkeit und Armut zusammenkommen. Fassen wir die uns interessierende Stelle näher ins Auge, so zeigt sich, dass Nikolaus sich in der Beschreibung der Szene, wie sie sich den Weisen darbietet, weithin noch einmal von Bernhard von Clairvaux und Ludolph von Sachsen leiten lässt. Er tritt, auch darin dem literarischen Vorbild folgend, in einen

---

30 *Sermo CCLXXX*: h XIX, n. 28, lin. 5–8.

Dialog mit den Weisen ein, wenn er die angesichts der Geburtssituation in die Augen springende Gegensätzlichkeit schildert:

»O Weise, wie könnt ihr ein Kind, das sich noch von der Mutterbrust nährt, als König und Gott verehren?, sagt Bernhard. Wo ist sein Purpur, wo sein Stirnreif? Beleidigt euch nicht die Wohnung eines armseligen Stalles, nicht diese Wiege, nämlich die Krippe? Seht doch, ob dies eines Königs Mutter ist, in ziemlich ärmlichem Kleid, welches ihr nicht zur Zierde gereicht, sondern als Hülle, wie sie sich für eine wandernde Zimmermannsfrau geziemte.«<sup>31</sup>

In gewisser Weise, so empfindet Cusanus, spiegelt sich auch in den dargebrachten Gaben die in Christus lebendige Gegensätzlichkeit. Gold soll der Armut aufhelfen, Weihrauch weist hin auf die Gottheit, Myrrhe auf Tod und Begräbnis.<sup>32</sup> Am Schluss der Predigt fasst er noch einmal zusammen, was sich hier so ungewöhnlich, daher erstaunlich und wundersam zusammenfügt:

»Alles ist überaus wunderbar, was wir dort erblicken, das Kind, das sich an der heiligen Brust nährt, indes doch die Himmel es nicht fassen konnten, die Mutter, die unberührte Jungfrau ist. Laßt uns den in grobe und billige Windeln gewickelten König der Könige anschauen! Laßt uns anblicken den Schmuck der Mutter! Wo sind die Kronen, wo die golddurchwirkten Gewänder, wo die Diener, wo die Höflinge, wo Göttermahl und Ruhkissen, wo ist die Wiege des neugeborenen Königs? Seht, alles ist ganz schlicht. Der in den Wolken donnert, liegt in der Krippe. O Ihr, die Ihr auf euren Reichtum vertraut, blickt auf euren armen König!«<sup>33</sup>

Auch hier lädt eine Predigt, die dem gleichen Festgeheimnis gewidmet ist, *Sermo CCLXII* von 1457, zum Vergleich ein. Die Predigt lässt deutlich die fortgeschrittene geistige Entwicklung erkennen. Sie ist ganz von einer inzwischen stärker ausgeprägten Christozentrik durchformt, die ihrerseits auf der Basis einer geistphilosophischen Spekulation entwickelt ist. Cusanus versteht und bezeichnet hier Christus als den Lehrer (*magister*), »der in allen Lehrern gesucht wird. Er ist das Licht der Welt, der Lehrer

31 *Sermo II*: h XVI, n. 11, lin. 13–21; Übersetzung: Sikora/Bohnenstädt (wie Anm. 18) 189; vgl. BERNHARD VON CLAIRVAUX, *In Epiphania Domini, Sermo II*, n. 1; *Sermo I*, n. 5; *Sermo III*, n. 4: *Sancti Bernardi opera*, Bd. 4: *Sermones I*, hg. von Jean Leclercq/Henri M. Rochais, Rom 1966, 301.296f.306; LUDOLPH VON SACHSEN, *Vita Jesu Christi*, pars I c. 11 (wie Anm. 16) 107a.

32 *Sermo II*: h XVI, n. 11, lin. 32–43; vgl. BERNHARD VON CLAIRVAUX, *In Epiphania Domini, Sermo III*, (wie Anm. 16) n. 5: ebd., 307; LUDOLPH VON SACHSEN, *Vita Jesu Christi*, pars I c. 11 (wie Anm. 16) 109a.

33 *Sermo II*: h XVI, n. 28, lin. 11–22; Übersetzung Sikora/Bohnenstädt (wie Anm. 18) 202f.; vgl. auch hierzu die in Anm. 31 angegebenen Stellen bei Bernhard von Clairvaux und Ludolph von Sachsen.

der Lehrer (*magister magistrorum*).<sup>34</sup> Der Weg der Weisen wird hier auf die Suche der menschlichen *ratio* hin ausgelegt, die nichts anderes erstrebt als Christus, das wahre Licht. »Denn aus dem uns verliehenen Licht des Verstandes verlangen wir nach nichts anderem, noch suchen wir in der Bewegung des Verstandes etwas anderes als die Sonne oder die Quelle des Lichts, nämlich Jesus.«<sup>35</sup>

Wie aber findet die *ratio* Jesus, den Inbegriff des Lichts und der Weisheit? Cusanus antwortet:

»Es ist eine wunderliche Sache. Der lichthafte Verstand führt durch die Lande und sucht, wen er liebt. Und niemals ruht er, es sei denn, er gelangt zu dem demütigen Kind, das König ist. Wenn nämlich nicht gleichzeitig Unschuld und Herrschaft in einem zusammenkommt, so umfängt er ihn nicht als Lehrer, sondern er zieht weiter umher, so lange, bis er den Zusammenfall (*coincidentiam*) findet von Stall und Palast, von Kind und Mann, von Knecht und Herr, von arm und reich, von Mensch und Gott.«<sup>36</sup>

In den beiden Predigten betrachtet Nikolaus, wie sich im göttlichen Kind, das die Weisen verehren, die Gegensätze zu einer Einheit fügen. Der Vergleich zeigt: In der Frühzeit ist Cusanus noch stärker von seinen Quellen abhängig, die er teilweise wörtlich zitiert. Er lässt sich von Bernhard und Ludolph führen und staunt mit ihnen darüber, dass im Geheimnis der Inkarnation die Gegensätze aufbrechen, zugleich aber in der Person des Menschgewordenen zusammengehalten werden: Göttliche Hoheit einerseits, tiefste geschöpfliche Armut andererseits. 1457 geht Nikolaus anders an das Thema heran als 1431. Er verfolgt andere Ziele. Was sich durchhält, ist der Blick auf die in Christus zutage tretende Bündelung der Gegensätze, die er nunmehr ausdrücklich als *coincidentia oppositorum* identifiziert.

### 3. Die fortschreitende Betrachtung der in den Mysterien des Lebens Jesu hervortretenden Einheit der Gegensätze

Wir richten unsere Aufmerksamkeit zunächst weiterhin darauf, wie Cusanus in den Predigten der dreißiger Jahre entsprechend den liturgischen Vorgaben im Kreislauf des Kirchenjahres immer wieder auf die Höhepunkte des Lebens Jesu (Geburt, Beschneidung, Kreuzigung, Auferstehung) zu

---

34 *Sermo* CCLXII: h XIX, n. 23, lin. 29–31.

35 Ebd., n. 9, lin. 10–12.

36 Ebd., n. 20, lin. 9–16.

sprechen kommt, die sich für ihn vor allem dadurch als Mysterien bzw. Offenbarungsereignisse zu erkennen geben, dass in ihnen – gemäß der Einheit von Gott und Mensch in der Person des Erlösers – die extremsten Gegensätze (Hoheit und Niedrigkeit) zusammentreffen. So gibt *Sermo* VIII zum Fest Mariä Himmelfahrt 1431 dem Prediger noch einmal die Gelegenheit, sich darein zu vertiefen, wie in der Geburt des Sohnes Gottes Entbehrung und Reichtum auseinandertreten und gleichzeitig zusammengehen. Der Prediger versetzt seine Hörer sozusagen an den Ort des wunderbaren Geschehens, wenn er sich ganz der Betrachtung des Ereignisses hingibt und ausführt:

»Darauf nährte die jungfräuliche Gebärerin die wimmernde Engelsspeise, erquickte sie das unseretwegen hungernde und dürstende Himmelsbrot mit ihrer Armseligkeit, kleidete sie mit ihren Windeln den frierenden Schmuck der Glückseligen, erfreute sie mit ihren Tröstungen die weinende und trauernde Freude aller Heiligen, trug sie auf ihren Armen Gottes für uns schwach gewordene Kraft, brachte sie, auf dass er entfliehe, den Gott-König über alle Welt, der die Verfolgung des Tyrannen erlitt, nach Ägypten.«<sup>37</sup>

Die uns aus *Sermo* II geläufige Rede vom »armen König« erfährt sodann noch eine Steigerung, wenn Nikolaus feststellt:

»Niemand unter den Erdenpilgern war ärmer als Jesus Christus. Sie (Maria) erwies die Liebe dem würdigsten Armen; denn es gibt keinen würdigeren Bettler als Gott (*nemo dignior mendicus quam Deus*).«<sup>38</sup>

Da sich der Wert der Zuwendung nach der Würde des Adressaten bemisst, dem sie erwiesen wird, kann Cusanus hinzufügen: »Das Werk war über alles Maß groß, das dem ärmsten Gott geschah (*improportionabile fuit opus, quod fiebat pauperrimo Deo*)«. <sup>39</sup>

Am Oktavtag von Weihnachten 1439 (oder 1440) eröffnet Nikolaus seiner Gemeinde:

»Wir müssen die wunderbare Demut der Fleischwerdung und der Beachtung des Gesetzes erwägen in dem, der keine Sünde getan hat. Wir müssen erwägen, dass in dem Kind Gott (selbst), der Gesetzgeber, diese Strafe der Beschneidung nicht zurückwies. Dies geschah unseretwegen, damit wir lernen sollten, dass wir durch Gehorsam dem Gesetz unterworfen sind und uns nicht in angemessener Unschuld irgendetwas erlaubt ist.«<sup>40</sup>

---

37 *Sermo* VIII: h XVI, n. 10, lin. 13–22; Übersetzung Sikora/Bohnenstädt (wie Anm. 18) 247; zu den Quellen vgl. *App.* II zur Stelle.

38 Ebd., n. 13, lin. 34–36; Übersetzung: Sikora/Bohnenstädt (wie Anm. 18) 250.

39 Ebd., lin. 40–41; Übersetzung: Sikora/Bohnenstädt (wie Anm. 18) 250.

40 *Sermo* XX: h XVI, n. 15, lin. 8–14.

Das Wundersame des Ereignisses der Beschneidung liegt für Cusanus darin, dass der Sohn Gottes »das Gesetz, das er selbst gegeben hat, an sich vollziehen ließ«. <sup>41</sup>

In *Sermo VII* tritt Cusanus an die Seite von Maria Magdalena, blickt mit ihr auf das Kreuz und legt ihr dabei folgende Worte in den Mund, die ihre Erschütterung zum Ausdruck bringen:

»Als ich den Geliebten am Kreuz sah, drang eine tödliche Schwäche in mich ein, denn ich sah den gerechtesten, gütigsten, süßesten Geliebten und Liebhaber aufs gemeinste aufgehängt und im Sterben.« <sup>42</sup>

In seiner Osterpredigt 1432 versetzt sich Cusanus in die Situation der heiligen Frauen, die zum Grab gehen. Mit ihnen blickt er dem auferstandenen Gekreuzigten entgegen, wenn er ausführt: »Den suchten sie, der erst jüngst zwischen Räubern schmachvoll gekreuzigt worden war.« <sup>43</sup> Zuvor hatte er die Frauen angesprochen mit den Worten:

»Erkennt [...] Jesus, Mariae Sohn, als den Heiland, wissend, daß in seinem Namen sich jedes Knie im Himmel, auf Erden und unter der Erde beugt, und daß in keinem anderen Heil ist.« <sup>44</sup>

Wenig später versucht er nachzuempfinden, wie die in der Vorhölle festgehaltenen Heiligen den Erlöser begrüßen. Er lässt sie den Auferstandenen ansprechen mit den Worten: »Du Tod des Todes (*mors mortis*), der du uns mit der ruhmvollsten Freude der Seligkeit belebt hast.« <sup>45</sup>

Werfen wir abschließend noch einen Blick auf *Sermo XVII*, der zwischen 1432 und 1435 entstanden ist. Cusanus spricht hier die *communicatio idiomatum* an, die es erlaubt, aufgrund der Personeneinheit von der Gottheit Jesu auch menschliche, von seiner Menschheit auch göttliche Prädikate auszusagen.

»Daher rühren«, so Cusanus, »jene erstaunlichen Redeweisen, die der Glaube bejaht, nämlich: Die Unsterblichkeit stirbt, der Unsichtbare wurde auf Erden gesehen; Gott, der sich nicht ändert, wird vom Wandern müde; der Leidensunfähige wird gekreuzigt, der von ewig her Gezeugte wird heute geboren usw. Und ähnlich: Der leibhaftige Mensch ist überall, der zeitliche ewig, der schwache allmächtig.« <sup>46</sup>

---

41 Ebd., n. 16, lin. 19.

42 *Sermo VII*: h XVI, n. 33, lin. 28–32; Übersetzung: Sikora/Bohnenstädt (Anm. 18) 234 f.

43 *Sermo XII*: h XVI, n. 2, lin. 8–10; Übersetzung: Sikora/Bohnenstädt (wie Anm. 18) 112 f.

44 Ebd., lin. 5–8; Übersetzung: Sikora /Bohnenstädt (wie Anm. 18) 112.

45 Ebd., n. 7, lin. 15–16.

46 *Sermo XVII*: h XVI, n. 9, lin. 1–8; Übersetzung: Sikora/Bohnenstädt (wie Anm. 18) 163 f.

## II. Die Wahrnehmung des Christusgeheimnisses als Koinzidenz der Gegensätze in *De docta ignorantia*. Ausblick auf die weitere Entwicklung

Wir haben verfolgt, mit welch ehrfürchtigem Staunen Nikolaus immer wieder an die Mysterien des Lebens Jesu herantritt. Die Gleichzeitigkeit von Größe und Demut, Hoheit und Niedrigkeit, die in Person und Werk des Erlösers hervortritt, fasziniert ihn ebenso wie das Bündnis von Gerechtigkeit und Barmherzigkeit, deren unversöhnlicher Gegensatz sich im göttlichen Ratschluss zur Menschwerdung auflöst. In immer neuen Wendungen beschreibt Nikolaus, so sahen wir, wie sich in der Armutsgestalt der Menschheit Jesu die Erhabenheit des Sohnes Gottes verbirgt. Gerade in dieser *Kenosis*, die Armut und Reichtum zugleich umfasst, offenbart sich für ihn das Geheimnis von Person und Werk Christi.

Genau diese Gleichzeitigkeit, das Ineinander, die Verschränkung von Größe und Erniedrigung (wie auch von Gerechtigkeit und Barmherzigkeit) bringt der Begriff der *coincidentia oppositorum*, den Cusanus in *De docta ignorantia* erstmals auf Christus und sein Erlösungswerk anwendet, auf den Punkt. Damit ist zweierlei angezeigt:

Zunächst ist offenkundig, dass Cusanus in *De docta ignorantia* eine neue Reflexionsebene betritt. Zugleich erkennen wir, wenn wir auf unsere Darlegungen im ersten Teil zurückschauen, dass die christologischen Beschreibungen der frühen Predigten auf die nunmehr erreichte Konzentration zulaufen. Nikolaus bündelt bisher Gesagtes in der Koinzidenzformel, die zugespitzt zum Ausdruck bringt, was er schon als junger Prediger gesehen und zu entfalten sich bemüht hatte.

Wir schauen uns im Folgenden die auf Christus und sein Werk bezogenen Koinzidenzformeln zunächst in *De docta ignorantia*, dann in *De visione Dei* und noch einmal in *Sermo CCLXII* näher an. Dabei wird auch auf die Entwicklung zu achten sein, in deren Verlauf die das Christusereignis beschreibende Koinzidenzaussage ein zunehmend schärferes Profil gewinnt.

1. Die Beschreibung der Wirklichkeit Christi als *coincidentia oppositorum* in den christologischen Erwägungen von *De docta ignorantia*

Wir richten unseren Blick zunächst auf eine Koinzidenzaussage in *De docta ignorantia* III,6, auf die vieles von dem früher Gesagten gleichsam zuläuft, die in äußerster Verdichtung noch einmal bietet, was Nikolaus früher erarbeitet hatte. Sodann prüfen wir, wie weit die koinzidentale Beschreibung der gottmenschlichen Wirklichkeit Jesu Christi reicht.

a) *Das Mysterium crucis im Licht der Koinzidenz der Gegensätze*

Am Ende von Kapitel 6 des dritten Buches deutet Cusanus »über das hinaus, was bisher berührt worden ist«,<sup>47</sup> das Kreuz Christi als Beispiel. Christus zeige, so hören wir, dass die Tugenden, das Ewige überhaupt, dem zeitlichen Leben vorgezogen werden müssen.<sup>48</sup> Der Tod am Kreuz zeige auch, wie »in Jesus, dem Größten« nicht nur »Beständigkeit und Stärke, Liebe und Demut«, sondern auch »alle anderen Tugenden in höchstem Maß wohnten«. <sup>49</sup> Die Nachahmung der in Jesus aufs vollkommenste verwirklichten Tugenden führe zu je größerer Ähnlichkeit mit ihm.<sup>50</sup> Die Besinnung auf die gerade im Kreuz offenbare Größe und Tugendfülle Jesu Christi geht dann über in die Koinzidenz-Betrachtung. Cusanus fasst wie in einem Schlussakkord noch einmal zusammen, was die wahre Größe Christi ausmacht, und was sich in seinem Beispiel gebenden Leben und Sterben im tiefsten offenbart. Eben dies lässt sich auf dem inzwischen erreichten Reflexionsniveau nur koinzidental fassen und beschreiben:

»Es fällt ja das Kleinste mit dem Größten zusammen, wie z. B. die größte Erniedrigung mit der Erhöhung, der schimpflichste Tod des Tugendhaften mit dem verherrlichten Leben und so weiter, wie uns dies alles Christi Leben, Leiden und Kreuzigung offenbar machen.«

---

47 *De docta ign.* III,6: h I, 138, lin. 23 (n. 220).

48 Ebd., lin. 23–25 (n. 220).

49 Ebd., lin. 25–28 (n. 220); Übersetzung: NIKOLAUS VON KUES, *Die belehrte Unwissenheit* (Philosophische Bibliothek 264<sup>c</sup>; Schriften des Nikolaus von Kues in deutscher Übersetzung 15c), Hamburg 1977, 47.

50 Ebd., 138, lin.28 – 139, lin. 1 (n. 220).

»Coincident enim minima maximis, ut maxima humiliatio cum exaltatione, turpissima mors virtuosi cum gloriosa vita et ita in ceteris, ut omnia ista nobis Christi vita, passio atque crucifixio manifestant.«<sup>51</sup>

Nikolaus schaut hier zum ersten Mal, was er immer schon im Blick auf das Leben und Sterben Christi wahrgenommen hatte, bewusst als Koinzidenz der Gegensätze. Was seit langem die Betrachtung angeregt hatte und als staunenswert erfasst worden ist, wird in einer neuen Weise begrifflich verarbeitet und reflektiert. In diesem neuen Gedanken finden wir sozusagen auf der begrifflichen Ebene kontrahiert, was uns in Christus und seinem Werk begegnet.

Cusanus fasst in dieser Koinzidenzbetrachtung zwei Aspekte zusammen, die besondere Beachtung verdienen: Erstens, *minima* und *maxima*, konkret, tiefste Verdemütigung und Erhöhung, schändlichster Tod und glorreiches Leben fallen in eins. Eben darin ist zusammengefasst, was wir früher schon gehört haben. Zweitens, Leben, Leiden und Kreuz geben uns diesen Ineinsfall zu erkennen (*manifestant*). Das wird noch weiter zu bedenken sein. Einstweilen interessiert uns, wie angekündigt, die Reichweite der Koinzidenzaussagen von *De docta ignorantia*. D. h. wir fragen: Was koinzidiert in Christus? Wir hörten an der zitierten Stelle: Das Größte und das Kleinste, Erniedrigung und Erhöhung, Tod und Leben. Geht es dabei nur um Menschliches, menschliche Hoheit und Niedrigkeit, oder ist auch die Gottheit Christi betroffen und miteinbezogen? Präzise gefragt: Fallen in Christus auch Gottheit und Menschheit zusammen? Um in dieser Frage weiterzukommen, schauen wir auf die Aussagen von *De docta ignorantia* III,3 und III,7.

### *b) Die Koinzidenz von Göttlichem und Menschlichem in Christus*

In *De docta ignorantia* III,3 betrachtet Cusanus auf der Basis des zuvor entwickelten Maximitätsprinzips<sup>52</sup> zunächst noch hypothetisch den Fall einer möglichen Vereinigung eines Menschen mit der *maximitas absoluta*, also mit Gott.<sup>53</sup> Dabei stellt sich für ihn die Frage: Was wäre das Ergebnis

---

51 Ebd., 139, lin. 1–4 (n. 220); Übersetzung: NIKOLAUS VON KUES, Die belehrte Unwissenheit (wie Anm. 49) 47.

52 Zum Begriff »Maximitätsprinzip« siehe RUDOLF HAUBST, Die Christologie (wie Anm. 14) 150.

53 Vgl. RUDOLF HAUBST, Die Christologie (wie Anm. 14) 143–157; ALBERT DAHM, Die Soteriologie (wie Anm. 14) 105–110, 113–116.

einer solchen Vereinigung? Was bedeutete sie für den betroffenen Menschen bzw. für das Menschsein des so mit Gott geeinten Menschen? Cusanus antwortet: »Dieser wäre sicherlich so Mensch, dass er Gott wäre, und so Gott, dass er Mensch wäre, er wäre die Vollendung des Universums.«<sup>54</sup> Die personale Vereinigung bewirkte sodann, so erklärt Cusanus weiter, dass »in ihm das Kleinste, das Größte und das Mittlere der mit der absoluten Größe geeinten Natur so zusammenfallen (*coincidenterent*), dass er die Vollendung von allem wäre.«<sup>55</sup>

Hier bezieht sich die Koinzidenz auf die mit der absoluten Größe (d. h. Gott) geeinte, also die menschliche Natur. Es geht um den Zusammenfall der *minima, maxima ac media* in dieser, der menschlichen Natur, die freilich in der hypostatischen Union gemäß der cusanischen Konzeption die größte ist, ohne dass jedoch dadurch ihre Geschöpflichkeit und damit ihre Endlichkeit aufgehoben oder zur Unendlichkeit hin überschritten wäre, (weil es der *regula doctae ignorantiae* gemäß keinen Übergang vom Endlichen zum Absolut-Unendlichen geben kann).<sup>56</sup> Damit ist auch die Grenzziehung der chalkedonischen Formel respektiert.<sup>57</sup>

Die Koinzidenzaussage bleibt hier also auf das Menschliche beschränkt. Doch geht Cusanus noch einen Schritt weiter, er bezieht auch das Göttliche in seine Koinzidenzbetrachtung mit ein, wenn er in *De docta ignorantia* III,7 auf den in Ansehung der Subsistenz der menschlichen Natur im Logos gebildeten theologischen Begriff der Idiomenkommunikation Bezug nimmt. Diese Konstruktion gestattet für ihn eine koinzidentale Beschreibung der gottmenschlichen Wirklichkeit Christi. Er leitet aus der Lehre von der Idiomenkommunikation eine Koinzidenzaussage her, er übersetzt sie sozusagen in eine neue Koinzidenzformel, wenn er sagt:

54 *De docta ign.* III,3; h I, 127, lin. 9–10 (n. 199); Übersetzung: NIKOLAUS VON KUES, Die belehrte Unwissenheit (wie Anm. 49) 21.

55 Ebd., lin. 11–12; Übersetzung: NIKOLAUS VON KUES, Die belehrte Unwissenheit (wie Anm. 49) 21.

56 Ebd., III,1: h I, 119, lin. 23–27 (n. 183); vgl. ebd., I,3; h I, 8, lin. 21–9, lin. 1 (n. 9); zum Begriff der *regula doctae ignorantiae* vgl. RUDOLF HAUBST, Die Christologie (wie Anm. 14) 146f. 150; ALBERT DAHM, Die Soteriologie (wie Anm. 14) 89.

57 Zum Glaubensbekenntnis des Konzils von Chalkedon siehe: HEINRICH DENZINGER, Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen = *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, hg. v. Peter Hünermann, Freiburg i. Br. u. a. 1963, 302.

»Da jenes Menschsein (Jesu), das von der Gottheit seiner größten Einheit mit ihr zufolge untrennbar ist, sozusagen mit ihr bekleidet und von ihr aufgenommen ist, nicht gesondert als Person bestehen kann, wird aus diesem Grunde eine Mischung und Vereinigung von Redeweisen hingegenommen, so dass Menschliches mit Göttlichem koinzidiert.«

»Et ob hoc communicatio idiomatum admittitur, ut humana coincident divinis.«<sup>58</sup>

## 2. Die Koinzidenz von Schöpfer und Geschöpf, Gott und Mensch in Christus nach *De visione Dei* und *Sermo CCLXII*

Wir haben gesehen, mit welcher Vorsicht und Behutsamkeit Cusanus vorgeht, wenn er zum Ausdruck bringt, was ihm in der Schau Christi, seines Lebens und Sterbens aufgegangen ist. Die Erkenntnis des Ineinsfalls der Gegensätze in Christus führt bei ihm keinesfalls zur Gefährdung oder Missachtung des Dogmas von Chalkedon, demzufolge göttliche und menschliche Natur in Christus ihre Eigenständigkeit bewahren und unvermischt bestehen bleiben. Wir haben bereits notiert, dass die strikte Geltung dieser Wahrheit für ihn auch spekulativ in der *regula doctae ignorantiae* abgesichert ist.

Ein Blick auf *De visione Dei* bestätigt, dass Nikolaus hier die gleiche Vorsicht walten lässt, gleichwohl jedoch eine gewisse Öffnung vornimmt auf eine weitergehende, großzügigere Sprachregelung hin. Wir werden zunächst noch einmal an die Formulierung in *De docta ignorantia* III,3 erinnert, wenn Cusanus in *De visione Dei* 21 Jesus anspricht mit den Worten:

»Du bist allen Weisen dieser Welt völlig unbekannt, da wir von Dir Widersprüchliches als höchst wahr behaupten. Du bist ja zugleich Schöpfer und Geschöpf, ziehst an Dich heran und bist zugleich herangezogen, bist endlich und und unendlich zugleich.«<sup>59</sup>

Klaus Reinhardt hat mit Recht darauf hingewiesen, dass Cusanus an dieser Stelle seine koinzidentale Sicht der Wirklichkeit Christi auf den Glauben zurückführt. Daraus folgert er, dass »gerade der Kern seines Denkens, die Koinzidenz des Widersprüchlichen, [...] offenbar nur im Glauben zugänglich« ist.<sup>60</sup>

---

58 *De docta ign.* III,7: h I, 140, lin. 7–10 (n. 223); Übersetzung: NIKOLAUS VON KUES, Die belehrte Unwissenheit (wie Anm. 49) 48.

59 *De vis.* 21: h VI, n. 91, lin. 4–7; Übersetzung: KLAUS REINHARDT, Jesus Christus (wie Anm. 10) 186.

60 KLAUS REINHARDT, Jesus Christus (wie Anm. 10) 186.

In *De visione* 23 geht Cusanus noch über die Formulierung von Kapitel 21 hinaus. Auch hier will er Christus mit den Augen des Glaubens betrachten. Das führt ihn dazu, man kann auch sagen, das ist gleichbedeutend damit, innerhalb der Mauer des Paradieses seiner ansichtig zu werden. Die Mauer des Paradieses steht in *De visione Dei* für das Prinzip der Koinzidenz, das für unser verstandesmäßiges Begreifen unerreichbar ist.<sup>61</sup> Hören wir, wie Nikolaus seine koinzidentale Schau einleitet:

»O Jesus, Du köstlichste Nahrung des Geistes, wann immer ich Dich innerhalb der Mauer des Paradieses betrachte, trittst Du mir bewundernswürdig entgegen. Du bist das menschengewordene Wort Gottes und der gottgewordene Mensch.«<sup>62</sup>

Der Hinweis auf die Paradiesmauer ist aufschlussreich. Cusanus bringt damit zum Ausdruck, dass Jesus Christus nur in rechter Weise wahrgenommen wird, wenn in ihm die Koinzidenz der Gegensätze gesehen wird. Glaube und spekulatives Denken verbinden sich hier zur angemessenen Schau der Wirklichkeit des Erlösers, in dem sich Gottheit und Menschheit verbinden.

Cusanus erklärt sodann, Gedanken aus *De docta ignorantia* wieder aufnehmend, wie diese Koinzidenz nicht verstanden werden darf:

»Dennoch bist Du nicht aus Gott und Mensch zusammengesetzt. Zwischen den Teilen einer Zusammensetzung ist ein bestimmtes Verhältnis nötig, ohne das es eine Zusammensetzung nicht geben kann. Das Endliche hat zum Unendlichen kein Verhältnis. Du bist aber auch nicht der Zusammenfall von Geschöpf und Schöpfer auf eine Weise, in der durch den Zusammenfall das eine das andere wird. Die menschliche Natur ist ja nicht göttlich und umgekehrt.«<sup>63</sup>

Cusanus gibt hier eine Erläuterung, er sichert ganz auf der Linie von *De docta ignorantia* seine Schau der Koinzidenz in Christus gegen Missverständnisse ab. *Coincidentia oppositorum* in Christus heißt nicht Aufhebung des Unterschieds von Gottheit und Menschheit, Übergang des einen in das andere. Insofern unterscheidet sich der Ineinsfall der Gegensätze in Christus von demjenigen in der Unendlichkeit Gottes, in der alles unterschiedslos eins ist vermöge der hier gegebenen absoluten Einfachheit.<sup>64</sup>

---

61 RUDOLF HAUBST, Die erkenntnistheoretische und mystische Bedeutung der »Mauer der Koinzidenz«, in: MFCG 18 (1989) 168, 171 f., 178.

62 *De vis.* 23: h VI, n. 101, lin. 3–5; Übersetzung: Dupré III, 201.

63 Ebd., lin. 5–10; Übersetzung: Dupré III, 201.203.

64 *De vis.* 13: h VI, n. 54, lin. 3.5–6: »Infinitas est ipsa simplicitas [...]. Omnia enim, quae dicuntur de absoluta simplicitate, coincidunt cum ipsa, quia ibi habere est esse.«

Cusanus kennt, wie Klaus Kremer herausgearbeitet hat, »Gradabstufungen« der Koinzidenz.<sup>65</sup> Im Fall Christi handelt es sich um eine Koinzidenz, bei der – ähnlich wie im Zusammenfall vom Sehen Gottes durch den Menschen und seinem Gesehenwerden –, wie Kremer sich ausdrückt, eine »Dualität von Gott und Mensch bzw. Gott und Kreatur ins Spiel kommt«.<sup>66</sup>

Der Ausschluss der Weise (*modo*), wie die Koinzidenz in Christus nicht gedacht werden darf, bedeutet nicht, dass es in Christus keine Koinzidenz von Geschöpf und Schöpfer gebe. Cusanus bezeichnet das »Widersprüchliche«, dass Christus zugleich Schöpfer und Geschöpf ist, in *De visione Dei* 23 als *coincidentia creaturae et creatoris*, erläutert dies allerdings so, dass das Missverständnis ferngehalten wird, hier werde der Unterschied zwischen Schöpfer und Geschöpf, Gott und Mensch, aufgehoben oder verwischt.

Wir haben schon gesehen, dass er sich in *Sermo CCLXII* ähnlich ausdrückt, wenn er von der Suche der *ratio* nach Christus, dem wahren Licht, spricht, und in diesem Zusammenhang ausführt, der Verstand ziehe so lange umher, »bis er den Zusammenfall findet von Stall und Palast, von Kind und Mann, von Knecht und Herr, von arm und reich, von Mensch und Gott«.<sup>67</sup>

### III. Zum Verhältnis von Christologie und Koinzidenzprinzip. Auswertung des Befundes

#### 1. Die sich abzeichnende Entwicklung

Am Ende unseres Durchgangs durch das frühe Predigtwerk, *De docta ignorantia* und *De visione Dei* können wir feststellen, dass der Weg, den wir nachzuzeichnen versucht haben, eine Entwicklung erkennen lässt. In

---

65 KLAUS KREMER, Konkordanz und Koinzidenz im Werk des Nikolaus von Kues. Gemeinsamkeiten und Unterschiede, in: *Coincidência dos opostos e concórdia: Caminhos do pensamento em Nicolau de Cusa. Actas do Congresso Internacional realizado em Coimbra e Salamanca nos dias 5 a 9 de Novembro de 2001*, hg. von João Maria André/Mariano Álvarez Gómez, Coimbra 2001, 45.

66 Ebd., 34.

67 *Sermo CCLXII*: h XIX, n. 20, lin. 14–16.

einer vergleichenden Gesamtperspektive, die um eine Zusammenschau der früheren mit späteren Texten, insbesondere der von uns dokumentierten frühen (im Rahmen der Predigt vorgetragenen) Versuche mit den christologischen Koinzidenzformeln von *De docta ignorantia* und *De visione Dei* bemüht ist, tritt hervor, wie die Dinge in Bewegung sind. Eine Tendenz zeichnet sich ab. Präziser gesprochen, es wird sichtbar, wie Nikolaus unterwegs ist, sich hin bewegt auf die Erkenntnis eines Ineinsfalls der Gegensätze in Christus. Schon der junge Prediger, so konnten wir im ersten Teil zeigen, beschreibt mit einer gewissen Vorliebe, wie sich in Jesus Christus die äußersten Extreme begegnen: Hoheit und Niedrigkeit, Armut und Reichtum, Leben und Tod, Gerechtigkeit und Barmherzigkeit. Gerade im Zusammentreffen der Gegensätze erkennt Cusanus immer schon das Mysterium von Person und Werk des Erlösers. Die ausdrückliche begriffliche Identifikation des Geheimnisses der Gottmenschheit Christi als *coincidentia oppositorum*, wie sie erstmals in *De docta ignorantia* ausgesprochen ist, kündigt sich in den Predigten der Frühzeit an.

Freilich ist die explizite Erfassung Christi als Koinzidenz der Gegensätze in *De docta ignorantia* ein Novum. Und gewiss betritt Nikolaus mit seiner Koinzidenzlehre eine neue Ebene des Denkens.<sup>68</sup> Aber dieses Denken ist vorbereitet. Es ist gleichsam in *statu nascendi* greifbar. Wir können beobachten, wie es sich durchsetzt. Bei allem Überraschenden, das die Entdeckung des Koinzidenzprinzips bietet, lässt sich doch aufzeigen, dass Strukturen dieses Denkens bereits in der Frühzeit, und zwar deutlich sichtbar in der Christologie der Frühzeit, hervortreten.

Unbestreitbar bedeutet *De docta ignorantia* eine Zäsur.<sup>69</sup> Nikolaus entdeckt, was ihm früher verborgen war oder was bis dahin nicht in gleicher Weise ins Bewusstsein getreten ist. Er kann diese Entdeckung in der *Epistola auctoris* beschreiben, sie datieren, freudig als ihm geschenkte Erkenntnis vorstellen. Aber der Blick auf die christologische Reflexion der Frühzeit hat uns gezeigt, dass die Neuheit von 1440 nicht einen radikalen Bruch markiert. Bei allem Fortschritt, in der Diskontinuität besteht doch auch Kontinuität. Das Neue kündigt sich seit langem an. Wenn wir sagen, es ist vorbereitet, so ist gemeint: In der Christologie der

---

68 Vgl. KURT FLASCH, Nikolaus von Kues (wie Anm. 7) 45 ff.

69 Vgl. ebd., 97 ff.; vgl. auch ALBERT DAHM, Schöpfungstheologie bei Nikolaus von Kues. Erste Ansätze in den frühen Predigten und ihre Fortführung in *De docta ignorantia*, in: Trierer Theologische Zeitschrift 113 (2004) 118.

Frühzeit klingt bereits an, was Nikolaus im Gedanken der Koinzidenz begrifflich zu fassen gelungen ist. Im Denken ist es seit langem angezielt. Das Thema präludiert bereits vor 1440. Insofern kann man sagen: Der Weg der christologischen Reflexion von den frühen Predigten zu *De docta ignorantia* lässt sich als Annäherung beschreiben: Die früheren Darlegungen münden ein in eine schließlich *expressis verbis* vorgetragene koinzidentale Beschreibung der gottmenschlichen Wirklichkeit Christi.

2. Die christologische Reflexion als Anstoß zur Ausbildung der Koinzidenzlehre. Das Gewicht der Formel »ut omnia ista nobis Christi vita, passio atque crucifixio manifestant«

Wir haben zeigen können, wie sich innerhalb der christologischen Reflexion der Gedanke der Koinzidenz durchsetzt und Gestalt gewinnt. Damit kommen wir auch in der Frage, ob und inwieweit die Christologie (das Dogma, der Blick auf die Wirklichkeit Christi, auf die Mysterien seines Lebens und Sterbens, kurz, christologische Erwägungen und Betrachtungen) auf die Ausbildung der Koinzidenzlehre eingewirkt, einen Einfluss ausgeübt haben, einer Antwort näher.

Ganz allgemein hatte schon Rudolf Haubst im Blick auf die Vorgeschichte erkannt, dass der Koinzidenzgedanke immer schon durch den Glauben mitgeprägt war.<sup>70</sup> Cusanus selbst hat in *Sermo V* im Anschluss an Rudolf von Biberach und Richard von St. Viktor notiert, wie auf der höchsten Stufe der Kontemplation der *intellectus* schaut, was die *ratio* als widersprüchlich verwirft, was *contra rationem* ist. Als Beispiel für Gegenstände, die im Widerspruch zum Verstand stehen, verweist Nikolaus auf nicht näher bezeichnete *articuli fidei*.<sup>71</sup>

Nun konnten wir verfolgen, wie Cusanus gerade in seinen christologischen Darlegungen immer wieder herausarbeitet, dass in Jesus Christus die Gegensätze, die nach dem Urteil unseres Verstandes einander wider-

---

<sup>70</sup> Siehe Anm. 8.

<sup>71</sup> *Sermo V*: h XVI, n. 24, lin. 32 – n. 25, lin. 7: »Sextus est supra rationem et etiam aliquando praeter et aliquando contra, ut in articulis fidei etc. Vita haec contemplativa [...] exercetur per potentiam animae nobilissimam, puta intellectum, et hominem perficit secundum partem nobilissimam«. Siehe hierzu MARGOT SCHMIDT, Nikolaus von Kues im Gespräch mit den Tegernseer Mönchen über Wesen und Sinn der Mystik, in: MFCG 18 (1989) 33.

sprechen, ja sich gegenseitig ausschließen, aufeinandertreffen. Gerade die Christologie präsentiert sich ihm als der Ort, an dem der Glaube die Erfahrung einer Gleichzeitigkeit gegensätzlicher Wirklichkeiten macht. Wenn Cusanus schließlich in *De docta ignorantia* diese Glaubenserfahrung begrifflich fasst als *coincidentia oppositorum*, können wir sagen: Die Wirklichkeit Christi gibt sich ihm im Zuge eines längeren Reflexionsprozesses als Ineinsfall der Gegensätze zu erkennen. Das im Glauben je und je meditierte Mysterium Christi drängt hin zum Begriff der Koinzidenz.

Darauf deutet unabweisbar die oben besprochene Formel von *De docta ignorantia* III,6 hin, der in unserem Zusammenhang ein besonderes Gewicht zukommt. Hier werden Leben, Leiden und Kreuzigung Christi geradezu als Erkenntnisgrund der Koinzidenz der Gegensätze vorgestellt. »[...] ut omnia ista nobis Christi vita, passio atque crucifixio manifestant«<sup>72</sup> bedeutet ja: In Jesus Christus, in seinem Leben und Sterben, wird der Zusammenfall der Gegensätze anschaulich. Der Begriff *manifestant* besagt: Leben und Sterben Christi machen offenbar, sichtbar, hier wird erkennbar und ablesbar, dass Gegensätzliches, *minima* und *maxima*, Niedrigkeit und Hoheit, Tod und Leben, zusammenfallen. Damit ist aber doch nicht weniger gesagt, als dass der gläubige Blick auf Christus zur Erkenntnis der *coincidentia oppositorum* hinführt. Cusanus benennt hier Jesus Christus, näherhin sein Leben und Sterben, als eine Erkenntnisquelle des Koinzidenzgedankens. Deutlicher kann man es nicht sagen.

Ähnlich aufschlussreich ist die Formulierung von *De docta ignorantia* III,7: »Et ob hoc communicatio idiomatum admittitur, ut humana coincidunt divinis«.<sup>73</sup> Wir sahen schon, wie Cusanus sich in *Sermo XVII* auf die theologische Konstruktion der Idiomenkommunikation beruft.<sup>74</sup> Hier, in *De docta ignorantia*, geht er einen Schritt weiter als in seiner Predigt. Er zieht eine Schlussfolgerung (wie das *ut consecutivum* andeutet). Der Begriff der Idiomenkommunikation, der die Übertragung göttlicher Prädikate auf die Menschheit Jesu und menschlicher Prädikate auf seine Gottheit zulässt, öffnet sozusagen die Augen für die hier waltende Koinzidenz. Wieder leitet ein christologischer Gedankengang auf geradem Weg zur Wahrnehmung einer Koinzidenz gegensätzlicher Wirklichkeiten.

72 *De docta ign.* III,6: h I, 139, lin. 3–4 (n. 220); s. o. Abschnitt II,1 a.

73 Ebd., III,7: h I, 140 lin. 7–8 (n. 223).

74 Siehe Anm. 46.

Dazu passen die Ausführungen in *De visione Dei*, die wir vorgestellt haben. Der Glaube schaut Christus in seiner Einheit von Gottheit und Menschheit jenseits der Mauer des Paradieses. Das heißt aber, wie der Kardinal nun ausdrücklich formuliert: In ihm koinzidieren Schöpfer und Geschöpf. Damit bestätigt sich auch hier: Der Glaube an Christus ermöglicht die Erkenntnis einer *coincidentia oppositorum*.

### 3. Die Affinität von Christologie und Koinzidenzprinzip als Ausdruck des Zusammenspiels von *fides* und *intellectus*

Nikolaus von Kues hat den Begriff der Koinzidenz nicht selbst gebildet. Er hat ihn in der Tradition vorgefunden, in einem geistigen Umfeld, das sich ihm unter Anleitung seines Lehrers Heymeric bereits in jungen Jahren erschlossen hat. Darüber haben wir in der Einleitung gesprochen. Anders steht es mit der Schau Christi als Inbegriff der *coincidentia oppositorum*. Hier greift Cusanus nicht auf ein Vorbild zurück. Diese Identifizierung ist von ihm selbst geschaffen, sie ist sein ureigenes Werk.

Schon dieser schlichte Befund erweist sich auf dem Hintergrund unserer Darlegungen als höchst aufschlussreich. Er zeigt: Es ist etwas anderes, gleichsam im Vorübergehen auf einen Gedanken zu stoßen, der zunächst im eigenen literarischen Schaffen keine direkte Aufnahme findet, und etwas anderes, Jahre später den gleichen Gedanken zu entdecken als Leitidee, die den Schlüssel bietet zum Verständnis der Wirklichkeit Christi, Gottes, des Geistes und schließlich der Schöpfung in belehrter Unwissenheit, in *docta ignorantia*. Von hier nach dort war eine nicht unbedeutende Wegstrecke geistiger Entwicklung zurückzulegen.

Und nun deutet, wie wir gesehen haben, alles, was wir im ersten und zweiten Teil unserer Darlegungen aufzeigen konnten, darauf hin, dass die Betrachtung des Geheimnisses Christi die christologische Bemühung, diese Entwicklung von der Kenntnisnahme eines in der Tradition geprägten Begriffs bis hin zur Erhebung des darin ausgesprochenen Gedankens zu einem für das Denken wegweisenden, ja es dominierenden spekulativen Leitmotiv entscheidend gefördert, ihr entscheidende Impulse gegeben hat.

Dabei kommt es darauf an, klar zu sehen, dass Christologie und Koinzidenzprinzip sich nicht als zwei völlig wesensfremde Gedankengebilde

de gegenüberstehen. Die Koinzidenzlehre wird nicht von außen als ein sachfremdes Konstrukt an die Christologie herangetragen, so als bemächtigt sich ein rein spekulatives Interesse der Glaubenswahrheit. Hier findet keine philosophische Überfremdung statt. Die von uns verfolgte Entwicklung zeigt vielmehr, wie im Innenraum des Glaubens selbst die Reflexion über Christus, das Geheimnis seiner Person und seines Erlösungswerks aufbricht und zum Gedanken der Koinzidenz der Gegensätze hindrängt. Wenn Cusanus Jesus Christus und sein Heilswerk als Ineinsfall der Gegensätze versteht, dann geht diese Sicht aus der Glaubensreflexion hervor. Das Nachdenken über den Glauben, der Versuch zu verstehen, was in Jesus Christus geschehen ist, das Bemühen, seine gottmenschliche Wirklichkeit zu erfassen, führen zu dem Gedanken, dass in ihm die Gegensätze in eins fallen.

Das leitet uns hin zu einer weiteren wichtigen Feststellung. Indem Cusanus in seiner christologischen Betrachtung die Idee der *coincidentia oppositorum* erreicht, hat er einen Begriff gefunden, mit dessen Hilfe er auf philosophisch-spekulativem Niveau den Kern, das Wesentliche der Glaubenswahrheit über Christus auf eine geradezu geniale Weise aussagen und beschreiben kann – freilich in *docta ignorantia*.

Beide Bewegungen, der Weg von der Glaubensmeditation zum philosophischen Begriff als auch die Bereicherung des Glaubens durch die spekulative Anstrengung werfen ein helles Licht darauf, wie bei Nikolaus von Kues *fides* und *intellectus*, Glauben und Verstehen, zusammenwirken.<sup>75</sup> Dieses Zusammenspiel und die darin waltende Dialektik hat Werner Beierwaltes treffend beschrieben, wenn er sagt: »So wird die Einsicht einmal durch die Vermittlung des Glaubens (*per fidem*) in ihr Ziel geführt, *zugleich* aber, im selben Akt, ›dehnt sich‹ der Glaube oder das Einsehbare in ihm durch das Wirken von Vernunft-Einsicht ›aus‹ (*per intellectum*). Keine der beiden Kräfte ist in ihnen selbst isolierbar, nur ihr Zusammenwirken garantiert den Aufstieg zur absoluten Wahrheit, ›die Jesus ist‹ oder – in mosaischer Metaphorik: – ›zum Berg, der Christus ist‹.«.<sup>76</sup>

---

75 Vgl. RUDOLF HAUBST, Denkender Glaube und gläubiges Denken, in: DERS., Streifzüge (wie Anm. 3) 1–20; ALBERT DAHM, Vernunft und Glaube in den Sermones des Nikolaus von Kues. Gleichzeitig eine Begegnung mit den Büchern von KURT FLASCH (1998 und 2001) und Ulrich ROTH (2000), in: MFCG 31 (2006) 245–273.

76 WERNER BEIERWALTES, Das Verhältnis von Philosophie und Theologie bei Nicolaus Cusanus, in: MFCG 28 (2003) 79.

Albert Dahm

---

## Cusanus' Clock. Time and Eternity in *De visione Dei*

Von Donald F. Duclow, Philadelphia<sup>1</sup>

In the history of technology, few inventions rival the mechanical clock. From modest beginnings, this medieval discovery spread widely and quickly. As the historian Lynn White, Jr. writes,

»Suddenly, towards the middle of the fourteenth century, the mechanical clock seized the imagination of our ancestors. Something of the civic pride which earlier had expended itself in cathedral-building now was diverted to the construction of astronomical clocks of astounding intricacy and elaboration. No European community felt able to hold up its head unless in its midst the planets wheeled in cycles and epicycles, while angels trumpeted, cocks crew, and apostles, kings, and prophets countermarched at the booming of the hours.«<sup>2</sup>

For example, Padua was an early center for clock making and display. In 1364 Giovanni de' Dondi completed the Astrarium, the most elaborate and best documented astronomical clock of the Middle Ages. A Visconti duke later acquired the Astrarium and displayed it in his library in Pavia. Giovanni's father, Jacopo de' Dondi had built a clock for the tower of the city's Palazzo Capitanato in 1344. Although destroyed in 1390, it was replaced in 1434 with the present clock featuring the sun, moon and zodiac.<sup>3</sup>

When Nicholas of Cusa arrived at the University of Padua in 1416, both the original tower clock and the Astrarium were long gone. Yet he surely heard the popular and academic discussions that led the city council to approve replacing Jacopo's tower clock in 1423, the year he received his law degree. He must also have seen and heard other clocks

---

1 I thank Elaine Beretz, Thomas Eser, John Heffner, Thomas Izbicki and Elly Truitt for their helpful comments, especially concerning early clocks.

2 LYNN WHITE, JR., *Medieval Technology and Social Change*, Oxford 1962, 124. The article, Turret Clock, in: Wikipedia ([http://en.wikipedia.org/wiki/Turret\\_clock](http://en.wikipedia.org/wiki/Turret_clock), accessed 9/30/2012) includes a table of public clocks installed in the 13<sup>th</sup> and 14<sup>th</sup> centuries, and notes that »In the fifteenth century turret clocks became so common throughout Europe that creating a list would be impractical.«

3 See SILVIO A. BEDINI and FRANCIS R. MADDISON, *Mechanical Universe. The Astrarium of Giovanni de' Dondi* (*Transactions of the American Philosophical Society*, NS, LVI; part 5), Philadelphia 1966; for Jacopo's tower clock, cf. 17–19.

during his years in Basel, Brixen and Rome, and in his travels throughout Germany on behalf of Pope Eugenius IV (1438–1447) and his later legation tour (1450–1452). Indeed, in Frankfurt a large astronomical clock – 10 meters high – stood in the north transept of the Kaiserdom St. Bartholomäus from the late fourteenth century.<sup>4</sup> Nicholas visited Frankfurt often in support of Eugenius, and knew St. Bartholomäus as the city's major church and the site for imperial elections and political functions. The *Acta Cusana* informs us that he attended the Heilig-Geist-Messe in St. Bartholomäus that opened the Reichstag on 14 September 1446.<sup>5</sup> Unfortunately, a major fire in 1867 devastated the church and destroyed the clock. As the fate of this clock illustrates, very few medieval clocks survive. But Orvieto – where Cusanus lived during the summer from 1461 to 1463<sup>6</sup> – claims that the mechanized bell and bell ringer atop its clock tower date to the fourteenth century. Although we may question Orvieto's claim, we can be confident that Nicholas encountered one clock that still survives: the »Sebalder Schlaguhr« currently at the Germanisches Nationalmuseum in Nuremberg.<sup>7</sup>

---

4 Die Monumentaluhr im Frankfurter Dom, in: *Uhrzeiten. Die Geschichte der Uhr und ihres Gebrauches*, hg. v. Ivor A. Jenzen, Frankfurt a.M./Marburg 1989, 37–49, 259.

5 AC I/2, n. 705 (1 Sept. – 16 October 1446). St. Bartholomäus also figures in Nicholas' correspondence during the legation; see especially AC I/3b, n. 2394 (19 March 1452).

6 See ERICH MEUTHEN, *Nicholas of Cusa. A Sketch for a Biography*, trans. David Crowner and Gerald Christianson, Washington, DC 2010, 136–138.

7 For details about this clock, see the Germanisches Nationalmuseum website, [objekt-katalog.gnm.de/objekt/WI999](http://objekt-katalog.gnm.de/objekt/WI999) (accessed 22/1/2013). I thank Dr. Thomas Eser of the Germanisches Nationalmuseum (personal communications, September 2012) for clarifying many aspects of this clock, which seems to have been Nuremberg's principal timepiece. When St. Sebaldus' tower keeper struck the bell, ringers in three other towers – St. Lawrence church, the Weisser Turm, and the Laufer Schlagturm – followed. In KONRAD CELTIS' *Norinburgia* (1502), a woodcut shows a cityscape with bell ringers clinging to the four towers and swinging hammers.



Figure 1: *Sebalder Schlaguhr*, Germanisches Nationalmuseum, Inv. N. WI 999;  
Foto: Monika Runge. By permission of the Germanisches Nationalmuseum.

This modest clock told the time keeper in Nuremberg's St. Sebaldus church tower when to strike the bell that announced the hour to the city. When Nicholas processed to the church in January 1441 and preached there in April 1451,<sup>8</sup> he probably did not climb the tower stairs to see this clock, but he certainly heard its effects as the bell rang the hours.

But before this paper turns into »Clocks Cusanus Might Have Seen or Heard«, let us turn to more stable ground in Nicholas' richest symbolic work, *De visione Dei*. He sent the treatise and a painting to the monks at

---

<sup>8</sup> AC I/2, n. 453 (5 January 1441), and AC I/3a, n. 1189, n. 1190 (11 April 1451). The 1451 sermon is *Sermo LXXX*: h XVII.

Tegernsee abbey in 1453. The painting becomes the work's central image as an »icon of God«, a portrait whose eyes seem to focus on each of the brothers even when they move in opposite directions. This icon has received much attention – for example, at the Trier Symposium in 1986 and in its *MFCG* proceedings.<sup>9</sup> Here I shall discuss one of the work's less familiar images: a clock that strikes the hours. Cusanus uses this image to clarify the relation between time and eternity. Specifically, he asks this question: since God conceives and speaks only once and eternally, »how is it [...] that all things do not exist simultaneously, but many come into being successively? How do so many diverse things exist out of a single concept?«<sup>10</sup> In other words, how can we reconcile the eternity of God's creative »concept« with time's multiplicity and succession?

This question occurs within Nicholas' discussion of yet another image: the book of Genesis' wall of paradise, whose entrance is guarded by an angel with the flaming sword of reason. The enclosed garden and its surrounding wall suggest a three-part structure: the outside region of finitude and exile with its many distinctions and contrasts; the wall itself, where opposites coincide; and the paradise garden within, where the infinite God dwells beyond all opposites and their coincidence.<sup>11</sup> Placing himself at the threshold of the garden door, Cusanus analyzes the relation of time and eternity in terms of perspective: »Infinite duration, which is eternity itself, embraces all succession. Everything [...] that appears to us in succession in no way exists subsequent to (*post*) your [God's] concept, which is eternity.«<sup>12</sup> Hence, while we perceive events

---

9 *MFCG* 18 (1989): Das Sehen Gottes nach Nikolaus von Kues.

10 *De vis.* 10: h VI, n. 41, lin. 5–6; in: NICHOLAS OF CUSA, *Selected Spiritual Writings*, transl. and introd. by H. Lawrence Bond (Classics of Western Spirituality), New York 1997, 253.

11 See RUDOLF HAUBST, *Die erkenntnistheoretische und mystische Bedeutung der »Mauer der Koinzidenz«*, in: *MFCG* 18 (1989) 167–191; and DONALD F. DUCLOW, *Anselm's Prosligion and Nicholas of Cusa's Wall of Paradise*, in: IDEM, *Masters of Learned Ignorance. Eriugena, Eckhart, Cusanus* (Variorum Collected Studies Series 851), Aldershot 2006, 283–292.

12 *De vis.* 10: h VI, n. 41, lin. 9–10; trans. Bond (cf. note 10) 253; »Ambit igitur infinita duratio, quae est ipsa aeternitas, omnem successionem.« Throughout his works, Nicholas relates eternity and duration in very different ways. Here he defines eternity as »*infinita duratio*«. But elsewhere he speaks of eternity as the measure of duration (*De theol. compl.*: h X/2 a, n. 8, lin. 20–21). And in *De ludo globi* he distinguishes between »*absoluta duratio*« and »*duratio successiva*« (*De ludo* II: h IX, n. 88, lin. 5–8). Cf. also

one after another, God's concept or Word grasps them differently. »For in eternity, where you [God] conceive, all temporal succession coincides in the same now (*nunc*) of eternity. Therefore, nothing is past or future where future and past coincide with the present.«<sup>13</sup> Because God *creates* by conceiving and speaking, Nicholas' perspectival analysis takes on ontological weight. He writes, »that things in the world exist according to earlier and later stems from the fact that you did not conceive such things earlier so that they would exist. Had you conceived them earlier, they would have existed earlier. But one is not almighty in whose thought earlier and later occur, so that one first conceives one thing and afterward another.«<sup>14</sup> Here Cusanus struggles with the limits of thought and language, which – since they are immersed in time – require distinctions of earlier and later, and can express time's relation to eternity only in a paradox of equivocation and negation. The paradox centers on the very terms that Aristotle had used to define time as »the measure of motion according to *earlier and later*«. <sup>15</sup> This distinction marks successive events *outside* the garden's wall, while God dwells »in Paradise *inside* its wall«, and the wall itself »is that *coincidence* where later coincides with earlier, where the end coincides with the beginning, and where alpha and omega are the same.«<sup>16</sup>

This pattern seems clear enough until Nicholas presses the point about *when* God speaks and creates. »Things exist always because you [God] tell them to exist, and they do not exist earlier because you do not earlier speak«. But if God conceives eternally without any succession, in what sense does God also speak earlier or later? Cusanus sharpens the paradox with an example. He writes, »When I read that Adam existed so many years ago and that one such as he was born today, it seems *impossible* that Adam existed then because you then willed it, and that nevertheless you did not earlier will Adam to exist than you willed the one born

---

*De non aliud* 16: h XIII, p. 40, lin. 32 – p. 41, lin. 11; commenting on this text, MAURICE DE GANDILLAC speaks of »l'équivoque meme d'une *duratio* qui serait la forme idéal commune au temps et à l'éternité« in: La Philosophie de Nicolas de Cues, Paris 1941, 303.

13 *De vis.* 10: h VI, n. 41, lin. 19–22; trans. Bond (cf. note 10) 254.

14 *De vis.* 10: h VI, n. 42, lin. 1–6; trans. Bond (cf. note 10) 254.

15 Aristotle, *Physics* II, 11, 219b–220a.

16 *De vis.* 10: h VI, n. 42, lin. 7–9; trans. Bond (cf. note 10) 254, emphasis added.

today to exist«. <sup>17</sup> Rather than evade this contradiction, Nicholas underlines it when he says,

»But that which seems impossible is necessity itself. For *now* and *then* exist after [*post*] your word. And, therefore, to one approaching you [God], *now* and *then* meet in coincidence within the wall that surrounds the place where you dwell. For *now* and *then* coincide in the circle of the wall of paradise. But it is beyond *now* and *then* that you, my God, who are absolute eternity, exist and speak.« <sup>18</sup>

Cusanus thus invokes the wall of paradise to affirm the paradox as »necessity itself«: God speaks once and eternally, and Adam and the child born today come to be in time's *then* and *now*. But how are we to understand this?

At this point Nicholas introduces his clock metaphor, saying,

»You [God] have inspired a likeness pleasing to me about the unity of your mental word or concept and its variety, successively, in appearances. The *simple concept of a most perfect clock* directs me so that I might be more delightfully caught up to the vision of your concept and your word. For the simple concept of a clock enfolds all temporal succession. If, let us assume, the clock were a concept, then although we hear the sixth hour strike before the seventh, nevertheless, the seventh is heard only when the concept orders it. The sixth hour is not earlier in the concept than the seventh or eighth, but in the single concept of the clock, no hour is earlier or later than another, although the clock never strikes the hour except when the concept orders it. It is true to say upon hearing the sound of the sixth hour that the sixth strikes then because the concept of the master wills it so.« <sup>19</sup>

Here Nicholas distinguishes between the clock and its concept. We hear the clock strike the hours one after the other – six, seven, etc. But as soon as we think of the clock itself, our concept includes all the hours it can strike. In Cusanus' terms, this concept »enfolds all temporal succession/*complicat omnem successionem temporalem*« within itself. In this

---

17 *De vis.* 10: h VI, n. 42, lin. 11–14; trans. Bond (cf. note 10) 254, emphasis added.

18 *De vis.* 10: h VI, n. 42, lin. 14–19; trans. Bond (cf. note 10) 254.

19 *De vis.* 11: h VI, n. 43, lin. 5–17; trans. Bond (cf. note 10) 254–255, emphasis added: »Inspirasti similitudinem mihi gratam circa unitatem verbi mentalis et seu conceptus tui et varietatem eiusdem in successive apparentibus. Nam simplex conceptus horologii perfectissimi me ducit, ut sapidius rapiar ad visionem conceptus et verbi tui. Conceptus enim simplex horologii complicat omnem successionem temporalem. Et esto, quod horologium sit conceptus. Tunc licet prius audiamus sonum sextae horae quam septimae, non tamen auditur septima, nisi quando iubet conceptus, neque sexta est prius in conceptu quam septima aut octava, sed in unico conceptu horologii nulla hora est prior aut posterior alia, quamvis horologium numquam horam sonet, nisi quando conceptus iubet, et verum est dicere, quando audimus sextam sonare, quod tunc sex sonat, quia conceptus magistri sic vult.«

sense it is timeless, since within it »no hour is earlier or later than another«. Yet this concept – the very idea of measuring time's passing mechanically – also governs the design and making of the clock. For not only do we conceive hours and times as a simple unity, but medieval clock makers made this concept more specific and operational. For they ingeniously thought out the clock's organizing principle, and devised the clock's drive and escapement mechanism to mark the hours in succession. Hence, a clock strikes, say, the seventh hour only when its concept or program »orders« or »wills« that it do so.

Cusanus then turns the clock and its concept into a metaphor to explain his larger speculative problem:

»Since in God's concept the clock is the concept, we perceive to some small extent how succession is in the clock without succession being in the word or concept; that in this most simple concept are *enfolded* all motions and sounds and whatever we experience in succession; that everything that occurs successively does not in any way evade the concept, but is the *unfolding* of the concept, so that the concept gives being to each; and that nothing existed before it occurred, since it was not conceived before it existed.«

If, therefore, the concept of the clock were as though eternity itself, in the clock the movement is succession. Eternity, therefore, *enfolds* and *unfolds* succession. For the concept of a clock, when the concept is eternity, equally *enfolds* and *unfolds* all things.<sup>20</sup>

Nicholas' metaphor and commentary rely on the polarity of enfolding and unfolding, *complicatio* and *explicatio*. This polarity, which he adapts from Boethius and Thierry of Chartres, is central to Cusanus' entire speculative scheme.<sup>21</sup> Here the concept of the clock »enfolds« or contains

20 *De vis.* 11: h VI, n. 44, lin. 1–12, trans. Bond (cf. note 10) 255, translation modified and emphasis added: »Et quia horologium in conceptu dei est conceptus, tunc aliquantulum videtur, quomodo successio in horologio est sine successione in verbo seu conceptu et quod in simplicissimo illo conceptu complicantur omnes motus et soni et quidquid in successione experimur, et quod omne illud, quod successive eveniet, non exit quo vis modo conceptum, sed est explicatio conceptus, ita quod conceptus dat esse cuilibet et quod propterea nihil prius fuit quam eveniat, quia prius non fuit conceptum ut esset. Sit igitur conceptus horologii quasi ipsa aeternitas; tunc motus in horologio est successio. Complicat igitur aeternitas successionem et explicat. Nam conceptus horologii, quae est aeternitas, complicat pariter et explicat omnia.« Similarly, cf. AUGUSTINE, *Confessiones* XI, viii, vii, 9–viii, 10: »Omne, quod esse incipit et esse desinit, tunc esse incipit et tunc desinit, quando debuisse incipere et desinere in aeterna ratione cognoscitur, ubi nec incipit aliquid nec desinit.«

21 Cf. MAURICE DE GANDILLAC, *Explicatio-Complicatio* chez Nicolas de Cues, in: *Concordia Discors*. Studi su Nicolò Cusano e l'umanesimo europeo offerti a Giovanni

all times within itself, whereas the clock »unfolds« this concept as it strikes the hours in succession. Similarly, God's concept »enfolds« all motions, sounds and times within a simple, eternal unity which »unfolds« in creation's multiplicity and time's successive hours. With this polarity of enfolding and unfolding, Nicholas places time and eternity in a reciprocal relation, where time's very succession unfolds or manifests God's own eternity.

This relation pivots on the present or »now«. Like Augustine and Boethius, Nicholas capitalizes on the present's ambiguity as the boundary of time and eternity. For »now and then« mark time's succession outside the wall of paradise, yet they coincide in the wall and the »now of eternity«. In *De docta ignorantia*, Nicholas explains this relation in terms of enfolding and unfolding, when he writes,

»the now, or the present, enfolds time. The past was the present, the future will be the present; nothing is found in time except the ordered present. Consequently, the past and the future are the *unfolding* of the present; the present is the *enfolding* of all present times, and present times are the *unfolding* of the present in a series, and only the present is found in present times. Therefore, there is one *enfolding* of all times – which is the present, and the present, indeed, is unity.«<sup>22</sup>

Cusanus goes on to identify this unity with eternity. Similarly, in Sermon CCXVI, he asks, »What being appears in time except the present? [...] The now, therefore, from which and to which all time flows is the essence or being of time.«<sup>23</sup> Elizabeth Brient comments, »As the unfolding of eternity, each moment participates in the ›now of eternity‹ in a contracted and limited way. There are not many nows strung together composing time. There is only the now of eternity, which is the being of

---

Santinello, hg. v. Gregorio Piaia (Medioevo e umanesimo 84), Padua 1993, 77–106; THOMAS P. MCTIGHE, Eternity and Time in Boethius, in: History of Philosophy in the Making. A Symposium of Essays to Honor Professor James D. Collins on his 65th Birthday, hg. v. Linus J. Thro, Washington, DC 1982, 35–62; and JEAN-MARIE COUNET, Le temps comme explication de l'éternité chez Nicolas de Cues, in: Revue philosophique de Louvain 101 (2003) 319–339.

- 22 *De docta ign.* II, 3: h I, p. 9f. [n. 106]; trans. Bond (cf. note 10) 135, emphasis added.
- 23 *Sermo* CCXVI: h XIX, n. 5, lin. 4–13; transl. by CLYDE LEE MILLER, Meister Eckhart in Nicholas of Cusa's 1456 Sermon, *Ubi est qui natus rex Iudeorum?* (Appendix), in: Nicholas of Cusa and His Age. Intellect and Spirituality. Essays Dedicated to the Memory of F. Edward Cranz, Thomas P. McTighe and Charles Trinkaus ed. by Thomas M. Izbicki/Christopher M. Bellitto, Leiden 2002, 116, »Nam quid esse in tempore nisi praesentia? [...] Nunc, igitur, a quo et ad quod fluit omne tempus, est essentia seu esse temporis«.

each finite moment, in that finite moment«. <sup>24</sup> Hence, we may say that the temporal now embodies or incarnates the eternal present. Yet it does so neither fully nor exhaustively, but rather in the limited and contingent ways appropriate to time's succession of earlier and later. For example, precisely as hours, 6:00 yesterday and noon today mark distinct times, yet manifest a single eternal now within which they coincide.

Here Nicholas' image and commentary differ from typical metaphors of a clockwork universe. These describe the maker as designing a clock which moves on its own, without the maker's continuing intervention; on this model, God created the universe, which then moves perpetually with clockwork precision. Already in the fourteenth century, Nicole Oresme had suggested such a metaphor, when he compared the frictionless movement of the heavenly sphere to a mechanical clock, whose maker »lets it go and be moved by itself«. <sup>25</sup> This metaphor has a long history, well known to students of Newton, deism, Paley's natural theology, Hume's critique, and the contemporary arguments – especially in the United States – over »intelligent design«. However, Nicholas' image works quite differently. Rather than focusing on the clock as an independent, perpetual motion machine, it emphasizes the interplay between the clock and its concept. The clock's concept plays a dual role: 1) it holds the clock and all times within its unified present; and 2) it itself remains *present* and *orders* the clock's striking of the successive hours. In this sense, the clock incarnates the clockmaker's unifying concept as it marks each moment and hour. Consequently, the image's theological message also differs. For it underlines the eternal God's intimate presence throughout time's unfolding succession, instead of a divine clock maker who observes the universe's movements from afar.

Nicholas emphasizes this intimacy in *De visione Dei* when he compares two ways of reading: his own and God's. He reads »successively, [...] one word after another« – as you are reading this essay. And when two people »read the same book, one more quickly and the other more

24 ELIZABETH BRIENT, Meister Eckhart and Nicholas of Cusa on the 'Where' of God, in: Nicholas of Cusa and His Age. Intellect and Spirituality. Essays Dedicated to the Memory of F. Edward Cranz, Thomas P. McTighe and Charles Trinkaus, ed. by Thomas M. Izbicki/Christopher M. Bellitto, Leiden 2002, 139.

25 NICOLE ORESME, *Livre du ciel*, cited in MARSHALL CLAGGETT, Introduction to: Nicole Oresme and the Medieval Geometry of Qualities and Motions, Madison 1968, 6–7.

slowly, you [God] *read with us both*, and you seem [*videris*] to read in time with those reading. And beyond time you see and read all things at once [*simul*].« Here God reads not only over our shoulders, but through our eyes and at our individual pace. Yet God also reads one and the same text eternally, and does both readings »in the same way [*eodem (...)* *modo*], because you [God] are not changeable but are fixed eternity.«<sup>26</sup> Underlying these comparative readings is Cusanus' view of time and eternity. For he affirms that »because eternity does not forsake [*deserit*] time, it seems to be moved with time, although in eternity motion is rest.«<sup>27</sup>

As reading clarifies the relation between human and divine activity, Nicholas' clock metaphor highlights human knowing and creativity. In the dialogue, *Idiota de mente* (1450), he defines ›mind/*mens*‹ in terms of ›measure/*mensurare*‹, and describes the human mind in terms of a technical metaphor that reflects his mathematical interests: »[the] mind is a living measure that measures by means of itself (as if a *living pair of drawing-compasses* [*circinus*] were to measure by means of itself)«. The goal of this activity is self-knowledge, as the mind »achieves its own capacity by measuring other things«. <sup>28</sup> In *De ludo globi* (1463), Nicholas similarly links measuring, technical creativity and self-knowledge. The Cardinal says that the soul »creates new instruments in order to discern and to know«, and cites the examples of Ptolemy's astrolabe and Orpheus' lyre. The mechanical clock fits neatly into this scheme, as does Cusanus' statement about the measures of time themselves. He asserts that the »*year, month, hours* are instruments of a temporal measure created by man. Thus, since time is the measure of motion, it is the instrument of the measuring soul.«<sup>29</sup> Here Nicholas invokes Aristotle to draw a novel conclusion. Where Aristotle gave priority to the physical motion and change which time measures, Nicholas privileges the human

26 *De vis.* 8: h VI, n. 29, lin. 9–20; trans. Bond (cf. note 10) 248–249, emphasis added. This comparison occurs in Nicholas' discussion of providence.

27 *De vis.* 8: h VI, n. 29, lin. 20–22; trans. Bond (cf. note 10) 249.

28 *De mente* 1, 9: h V, n. 57, lin. 5–6; n. 123, lin. 5 – n. 124, lin. 7; transl. by JASPER HOPKINS, *Complete Philosophical and Theological Treatises of Nicholas of Cusa*, Minneapolis 2001, vol. I, 535–536, 569, emphasis added. Nicholas wrote several works on the mathematical problem of squaring the circle; cf. NICOLAS DE CUES, *Les Écrits mathématiques*, ed. French trans. by Jean-Marie Nicolle, Paris 2007.

29 *De ludo* II: h IX, n. 94, lin. 5–7; trans. Hopkins (cf. note 28) vol. II, 1232, emphasis added.

activity of measuring. Echoing fourteenth-century Scholastic debates, he emphasizes time as *numerus numerans* over time as *numerus numeratus*. Consistent with this view, he then follows Augustine and claims that the soul does not depend upon time, but that time depends on the soul which measures it and which is itself »not subject to time; rather, it exists antecedently to time«. <sup>30</sup> By measuring motion using time as its instrument, the human mind dwells at the threshold of time and eternity, in a kind of »eternal« or »timeless time«. <sup>31</sup> Indeed, only from this vantage point at the door in the wall surrounding paradise – where perspectives themselves coincide – can we create both the »concept of a most perfect clock« and clocks themselves.

Let us note that Nicholas' concern with time's measurement was not limited to his philosophy and theology. Already at the Council of Basel he proposed a major reform of the calendar in the *Reparatio kalendarii* (1436). <sup>32</sup> He was also a collector of scientific instruments and gadgets, including a wooden celestial globe, an astrolabe, and a torquetum or device »to measure the daily movement of the sun parallel to the celestial equator and thus establish coordinates of the sun and stars«. <sup>33</sup> Unfortunately for my purposes, he does not seem to have owned a mechanical clock. Indeed, the only trace these clocks left in Cusanus's writings occurs in *De visione Dei's* reflections on the clock metaphor, since the

30 *De ludo* II, n. 94: h IX, n. 9f.; trans. Hopkins (cf. note 28) vol. II, 1232. Cf. ARISTOTLE, *Physics* II, 14, 223a; and AUGUSTINE, *Confessions* XI, xxvi, 33 – XI, xxviii, 37. Medieval natural philosophy struggled with this difference between Aristotle and Augustine; cf. ANNELIESE MAIER, Die Subjektivierung der Zeit in der scholastischen Philosophie, in: *Philosophia Naturalis* 1 (1950–52) 361–398.

31 Cusanus discusses the soul as »timeless time/*intemporale tempus*« in *De aequal.*: h XI/1, n. 11–13, passim. Cf. NORBERT FISCHER, Die Zeitbetrachtung des Nikolaus von Kues in *De aequalitate*, in: *Trierer theologische Zeitschrift* 99 (1990) 170–192.

32 NIKOLAUS VON KUES, *Die Kalenderverbesserung. De correctione kalendarii*, hg. und übers. v. Viktor Stegemann/Bernhard Bischoff, Heidelberg 1955. Although the council did not act on Nicholas' recommendations, they were so far reaching that Arno Borst writes, »For the first time since Augustus, a new calendar marked the beginning of a new age«; ARNO BORST, *The Ordering of Time*, Chicago 1993, 100.

33 KLAUS KREMER, *Nicholas of Cusa (1401–1464)*, übers. v. Frankie Kann/Hans-Joachim Kann, Trier 2002, 42. These instruments remain at St. Nikolaus Hospital in Bernkastel-Kues. Nicholas bought them in Nuremberg in 1444, along with 16 books on astronomy; cf. ALOIS KRCHŇÁK, Die Herkunft der astronomischen Handschriften und Instrumente des Nikolaus von Kues, in: *MFCG* 3 (1963) 109–180, especially 110–114, 166–168 on the instruments.

term ›*horologium*‹ appears nowhere else in his works.<sup>34</sup> Nicholas's only other discussion of clocks occurs in the *Idiota* dialogue on experiments with weights, where the Layman describes using the clepsychra or water-clock for several purposes, including measuring time – both the day of the month throughout the year, and the hour of the day.<sup>35</sup>

To conclude, in *De visione Dei* Nicholas introduces the concept of a perfect clock to clarify the difficult speculative question of time and eternity. He presents the metaphor quickly, and once it has done its work he abandons it just as quickly. Yet we have found that this metaphor suggests a great deal about Cusanus. For it illustrates his imaginative skill and ease in creating novel symbols to carry forward his thinking. And the clock metaphor not only clarifies Nicholas' views about time and eternity, but also reflects his fascination with the practical problems and instruments of measurement. Indeed, we may wonder why – at a time when cardinals were lavishly renovating their titular churches in Rome – Cusanus did not have a clock made for his church, San Pietro in Vincoli. If he had, the Eternal City would have entered the competitive ranks of late medieval and Renaissance cities – like Padua and Frankfurt – that boasted of their elaborate clocks. Or at least San Pietro in Vincoli would have measured up to Nuremberg's St. Sebaldus church with its tower clock and bell ringer. But as it happened, Nicholas seems to have been satisfied with his metaphorical play around the concept of a perfect clock, and left us no record of any mechanical clock of his own.

---

34 A search of the Cusanus-Portal yields no other occurrences of ›*horologium*‹ and its variants.

35 *De stat. exper.*: h<sup>2</sup>V, n. 184 – n. 185, p. 235, lin. 1–9.

# Die Metaphysik der Sprache. Das Problem der Sprache bei Nikolaus von Kues

Von José González Ríos, Buenos Aires

## 1. Bisheriger Forschungsstand

Aus der Wirkungsgeschichte des Denkens von Nikolaus von Kues in der Philosophie der Neuzeit geht hervor, dass sich die Denker dieser Zeit kaum mit seiner Auffassung von Sprache auseinandergesetzt haben. Anders jedoch sieht die Situation im Rahmen der Philosophie des letzten Jahrhunderts aus. Denn die Themen, denen sich die Philosophie des 20. Jahrhunderts aus verschiedenen Perspektiven widmete, rückten die Problematik der Sprache ins Zentrum der philosophischen Diskussion. Dieses neue Szenarium führte dazu, dass Denker aus verschiedenen Schulen auf die vorhergehende Tradition zurückgriffen, um das Schema einer Geschichte der Idee der Sprache beziehungsweise des Begriffs der Sprache von einem philosophischen Standpunkt aus zu skizzieren.<sup>1</sup> So befassten sie sich mit den Beiträgen des Nikolaus von Kues zur Problematik der Sprache. Dabei ließen sie aber die 294 Predigten außer Acht, die er zwischen 1428/30 und 1463 verfasst hatte.

Einer der ersten, der sich mit Nikolaus' von Kues Werk in Bezug auf Sprache befasste, war Ernst Cassirer in seinem Aufsatz *Die Bedeutung des Sprachproblems für die Entstehung der neueren Philosophie*,<sup>2</sup> der im selben Jahr wie sein Werk *Individuum und Kosmos in der Philosophie der*

---

1 Ernst Cassirer bezieht sich im ersten Band seiner »Philosophie der symbolischen Formen« auf dieses Projekt und hält es für ein »Desiderat«. Vgl. ERNST CASSIRER, Philosophie der symbolischen Formen, Erster Teil: Die Sprache (Zur Phänomenologie der sprachlichen Form), Bd. XI, Hamburg 2003 (1923), 51.

2 ERNST CASSIRER, Die Bedeutung des Sprachproblems für die Entstehung der neueren Philosophie, in: Festschrift Meinhaf, Hamburg 1927, 507–514. Dieser Aufsatz hat eine große Bedeutung im Bereich der cusanischen Studien. Damit haben sich u. a. JOÃO MARÍA ANDRÉ, *Sentido, Simbolismo e Interpretação no discurso filosófico de Nicolau de Cusa*, Lisboa 1997, 571 ff. und JAN BERND ELPERT, *Loqui est revelare – verbum ostensio mentis. Die sprachphilosophischen Jagdzüge des Nikolaus Cusanus*, Frankfurt am Main 2002, 4 ff., befasst.

*Renaissance* erschien. In diesem Aufsatz widmet er sich dem Problem der Sprache bei Nikolaus von Kues ausgehend von der Philosophie der symbolischen Formen. Er spricht hier Cusanus eine außergewöhnliche Stellung bezüglich der Sprachforschung des Humanismus der Renaissance und der früheren modernen Naturwissenschaften zu. Nach Cassirer findet Nikolaus von Kues in der Sprache eine geistige Grundform, denn mittels der Sprache stellt sich das Individuum den Kosmos symbolisch vor. Mittels der Entfaltung der Sprache macht das Individuum keine Kopie des Wirklichen, sondern erschafft es symbolisch mit der Kraft seines eigenen Geistes.

Seinerseits beschäftigte sich Karl-Otto Apel mit dem Problem der Sprache bei Nikolaus von Kues in zwei Texten der ersten Periode seiner Philosophie aus der Perspektive einer transzendentalen Hermeneutik: in seinem Aufsatz *Die Idee der Sprache bei Nicolaus von Cues* und in seiner Habilitationsarbeit *Die Idee der Sprache in der Tradition des Humanismus von Dante bis Vico*.<sup>3</sup> Diese Arbeit hält er nur für ein Kapitel des unerfüllten Projekts einer »Idee der Sprache im modernen Denken«.

Apel teilte das Schema des Projekts in vier linguistische Phasen ein: erstens, die nominalistische Sprachauffassung; zweitens, die Kunst der mathematischen Zeichen beziehungsweise der *mathesis universalis* als Beweis für eine allgemeine oder ideale Sprache; drittens, die linguistische Tradition des Humanismus der Renaissance und viertens, die Tradition, die er Logosmystik nennt, in die er Nikolaus von Kues einbezieht.<sup>4</sup> Er sieht bei Cusanus das Vorstadium einer transzendentalen Sprachphilosophie, wobei er ihre transzendente Grundlage in der theologisch-metaphysischen Lehre des *Verbum* findet.

Es lohnt sich hier zu erwähnen, dass sich Giovanni Santinello mit Apels Betrachtung des Problems der Sprache bei Cusanus in seiner Arbeit *Cusano e Vico: a proposito di una Tesi de K. O. Apel* kritisch auseinandersetzt.<sup>5</sup> Seine Kritik betrifft methodologische Aspekte, indem in der

---

3 KARL OTTO APEL, *Die Idee der Sprache bei Nicolaus von Cues*, in: *Archiv für Begriffsgeschichte* 1 (1955) 200–221; DERS., *Die Idee der Sprache in der Tradition des Humanismus von Dante bis Vico*, Bonn <sup>2</sup>1975 (<sup>1</sup>1963).

4 Vgl. KARL OTTO APEL, *Die Idee der Sprache* (wie Anm. 3) 17.

5 GIOVANNI SANTINELLO, *Cusano e Vico: a proposito di una Tesi de K. O. Apel* (L'idea di lingua nella tradizione dell'umanesimo), in: *Bollettino del Centro di Studi Vichiani* 7 (1977) 141–150.

Tat in der Auffassung der Sprache von Nikolaus von Kues Elemente vorkommen, die nicht nur mit der Tradition der Logosmystik, sondern auch mit den anderen linguistischen Traditionen verbunden sind.

Hans-Georg Gadamer befasste sich mit dem Problem der Sprache bei Nikolaus von Kues in verschiedenen Texten. Im ersten Band von *Wahrheit und Methode* beschäftigt er sich damit unter dem Titel *Sprache und Verbum*, wo er sich der hermeneutischen Auffassung des Begriffs der Sprache im christlichen abendländischen Denken widmet. Er betrachtet das Problem der Sprache bei Cusanus auch im Rahmen der Theologie des Logos beziehungsweise des Verbum. Aber er fügt eine entscheidende Komponente zum Verständnis des Ursprungs und der systematischen Funktion der Sprache in der christlichen Tradition im Allgemeinen und im Denken des Nikolaus von Kues im Besonderen hinzu: die Inkarnation des Wortes Gottes in Christus.<sup>6</sup> Denn letzten Endes wird der Zusammenhang von Denken und Sprache symbolisch ausgehend vom Topos bei Ioh 1,14 *Verbum caro factum est* verstanden. In diesem Sinn behauptet Gadamer, dass erst durch die Inkarnation des Verbuns die Wirklichkeit des Geistes über Christus materialisiert wird. Denn genauso wie das Wort Gottes von Christus inkarniert wird, kommt es in der Sprache zu einer Inkarnation des menschlichen Geistes. So machen es die verschiedenen Sprachen möglich, dass sich der menschliche Geist selbst sieht und der göttliche Geist symbolisch sichtbar wird. Auf diese Weise hebt Gadamer die entscheidende Rolle hervor, die die Sprache in der Spekulation von Cusanus spielt.<sup>7</sup>

Viele anerkannte Forscher im Bereich der cusanischen Studien<sup>8</sup> haben sich mit dem Problem der Sprache in der spekulativen Theorie von Cu-

---

6 HANS GEORG GADAMER, *Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübingen 1960, 395 ff. Vgl. DERS., Nikolaus von Kues im modernen Denken, in: Nicolò Cusano agli inizi del mondo moderno: Atti del congresso internazionale in occasione del V centenario della morte di Nicolò Cusano, Bressanone, 6–10 settembre 1964 (Facoltà di Magistero dell'Università di Padova XII), 39–48.

7 *De aequal.*: h X/1, n. 2, lin.18–20: »Ideo verbum caro factum est, ut homo mediante homine, qui verbum et filius Dei, Deo patri in regno vitae eternae inseparabiliter unitur«. Wie bekannt ist, ist einer der Namen für das *Verbum* in der patristischen Tradition derjenige der *aequalitas*.

8 DONALD DUCLOW, The Analogy of the Word: Nicholas of Cusa's Theory of Language, in: *Bijdragen* 38 (1977) 282–299; HANS GERHARD SENGGER, Die Sprache der Metaphysik, in: Nikolaus von Kues. Einführung in sein philosophisches Denken, München 1979, 74–100; WERNER BEIERWALTES, Identität und Differenz, Frankfurt am Main 1980,

sanus beschäftigt.<sup>9</sup> Trotz ihrer Meinungsunterschiede sind sie sich darüber einig, dass aus der Auffassung der Funktion der Sprache von Cusanus nicht zu schließen ist, dass er eine Sprachphilosophie entwickelte, das heißt, die Sprache zum Gegenstand seines Denkens machte.

Burkhard Mojsisch führt in seiner Arbeit *Philosophie der Sprache bei Nikolaus von Kues – Explication und Kritik* drei Gründe an, warum man von einer Sprachphilosophie bei Cusanus nicht sprechen kann.<sup>10</sup> Erstens behauptet er, dass sich die Sprachtheorien, die in der ersten Hälfte des 15. Jahrhunderts aufblühen, hauptsächlich mit dem Problem der Grammatik, der Rhetorik und der Redekunst befassen.

Zweitens vertritt Mojsisch die Ansicht, dass das erste Prinzip, das die Tradition für nicht mittelbar (*imparticipabilis*) und unnennbar (*innominabilis*) hielt, im Zentrum der Überlegungen von Cusanus stand. Daher seien die Überlegungen von Cusanus über Aspekte, die im Zusammenhang mit dem Problem der Sprache stehen, auf eine Theorie des Namens beziehungsweise der Benennung einzuschränken. Diese Meinung vertritt auch Kurt Flasch, wenn er sich mit dem zweiten Kapitel von *Idiota de mente* und Kapitel 33 von *De venatione sapientiae* befasst. Er behauptet,

---

105–175; JOCHEM HENNIGFELD, Verbum-Signum. La définition du langage chez St. Augustin et Nicolas de Cues, in: Archives de philosophie (Avril-Juin 1991), 255–268; WOLF PETER KLEIN, Am Anfang war das Wort. Theorie- und wissenschafts-geschichtliche Elemente frühneuzeitlichen Sprachbewusstseins, Berlin 1992, 25–56; STEPHAN MEIER-OESER, Nicolaus Cusanus, in: Klassiker der Sprachphilosophie, hg. v. Tilman Borsche, München 1996, 95–109; JOÃO MARIA ANDRÉ, Sentido, Simbolismo e Interpretacão (wie Anm. 2) 569–612; KURT FLASCH, Nikolaus von Kues. Geschichte einer Entwicklung, Frankfurt am Main 1998; BURKHARD MOJSISCH, Philosophie der Sprache bei Nikolaus von Kues. Explikation und Kritik, in: Die Grenzen der Sprache. Sprachimmanenz – Sprachtranszendenz, Amsterdam/Philadelphia 1998, 71–83; JAN BERND ELPERT, Loqui est revelare (wie Anm. 2); JOÃO MARIA ANDRÉ, Nicolau de Cusa e a força da palavra, in: Revista Filosófica de Coimbra 29 (2006) 3–38.

9 NIKOLAUS VON KUES selber erwähnt die Quellen seiner Sprachauffassung in seiner intellektuellen Biographie, *De venatione sapientiae*, im Kap. 33: h XII, n. 97, lin. 2: »De vi vocabuli«. Nach Cusanus beruht seine spekulative Theologie auf den Heiligen Schriften, insbesondere Gen 2, 19–20, welche vom Problem der unsagbaren Sprache Adams handelt, auf *Perí Hermeneias*, der *Metaphysik* von Aristoteles, *De divinis nominibus* von Pseudo-Dionysius und auf den mittelalterlichen Kommentaren dieser Schrift. Man könnte diese Liste mit den Quellen verschiedener Predigten und Schriften des Cusanus ergänzen: u. a. *De magistro*, *De doctrina christiana* und *De trinitate* von Augustinus im *Compendium*.

10 BURKHARD MOJSISCH, Philosophie der Sprache bei Nikolaus von Kues (wie Anm. 8) 71–73.

dass in diesen Texten nur eine Theorie des Namens zu finden ist, die aber keine Philosophie der Sprache bildet.<sup>11</sup> Denn dort bemühe sich Nikolaus von Kues darum, die Weisen, wie das Nicht-Mitteilbare mitgeteilt und dementsprechend wie das Unnennbare benannt wird, zu verstehen.

Drittens behauptet Mojsisch, dass die Überlegungen von Cusanus über die Sprache nicht einheitlich und überall in seinen Werken, in welchen er sich anderen Problemen widmet, zu finden sind. So kommt Mojsisch zu dem Schluss, dass die Sprache eine Nebenrolle im Denken von Nikolaus von Kues spielt.

Nach Mojsisch gibt es zwei Grenzen der Sprache. Erstens beschreibt die Sprache nur das, was die theologisch-philosophische Spekulation vor dem diskursiven Moment versteht. Zweitens kann sich die Sprache in ihrer Benennungsfunktion graduell überwinden und berichtigen, weil der Ursprung der Sprache sich nicht in der Sprache erschöpft. Das Benennen-, das Sprechen- und das Schreiben-Können entspringen dem Können selbst.<sup>12</sup> Allerdings ist das Können selbst nicht sprachlich in sich, sondern die letzte Grenze jeder Sprache.

Obwohl der Cusaner die Sprache nicht zum Gegenstand seiner Spekulationen machte und infolgedessen keine systematische Sprachphilosophie formulierte, werde ich in dieser Arbeit das Denken des Nikolaus von Kues ausgehend von den vielen und wichtigen Bemerkungen über die Sprache an verschiedenen Stellen seiner Werke analysieren. Das wird mir erlauben, eine cusanische Theorie der Sprache aufzustellen.

---

11 KURT FLASCH, Nikolaus von Kues. Geschichte (wie Anm.8) 308–309; 618–630.

12 *De ap. theor.*: h XII, n. 6, lin. 1–5: »Quis puer aut adolescens posse ipsum ignorat, quando quisque dicit se posse comedere, posse currere aut loqui? Nec est quisquam mentem habens adeo ignarus, qui non sciat sine magistro nihil esse quin possit esse, et quod sine posse nihil quicquam potest sive esse sive habere, facere aut pati.«

## 2. Elemente für eine cusanische Theorie der Sprache

### 2.1 Der schaffende Dynamismus des Wortes Gottes in der Frühzeit der cusanischen Philosophie (vor 1440)<sup>13</sup>

Eine cusanische Theorie der Sprache findet ihre Grundlage in der theologisch-metaphysischen Lehre des *Logos* oder *Verbum*. Das ist eine Lehre, die Nikolaus von Kues in seinem ganzen Werk, von seiner ersten Predigt an, entfaltet. In seinem *Sermo I In principio erat Verbum* (1428–1430) zeigt er die schaffende Kraft des *Verbum* in seinem ewigen schaffenden Dynamismus.<sup>14</sup> Die Lehre des Wortes Gottes als transzendente Grundlage der Sprache erklärt einerseits die konstitutive Kraft der Worte (*verba*) aufgrund des Prinzips, aus dem alles hervorgeht. Es ist ein Prinzip, das von den Worten mittels ihrer diversen Ausdrücke offenbart wird. Andererseits erklärt sie ihre konstitutive Grenze, sofern sie das Unendliche auf eine endliche Weise, das Ewige auf eine temporale Weise, das Unsägliche auf eine sagbare Weise ausdrücken.<sup>15</sup>

Die Quellen der Tradition, auf die der Cusaner in dieser Frühzeit seiner Philosophie zurückgreift, um das Wort Gottes als ein dynamisches, schaffendes Prinzip aufzufassen, werden von ihm selbst im *Sermo XIX Verbum caro factum est* angegeben. Allerdings lohnt es sich zu erwähnen, dass die Quellen, auf denen die cusanische Lehre des Wortes Gottes beruht, sich nicht darauf beschränken, sondern sie müssen durch jene Quellen ergänzt werden, die er später studiert und nachweist.

Wenn Cusanus sich damit beschäftigt, wie Johannes der Evangelist über das Wort Gottes sprach und wie sich die Theologen und Philosophen darauf bezogen, lässt er in diesem *Sermo XIX* die Theologen mit den neupla-

---

13 Die Reflexion von Nikolaus von Kues über das Problem der Sprache ist in seinen ersten Predigten, wie Senger in seiner Arbeit über die frühe Philosophie von Cusanus schon sagte, höchst komplex und überhaupt nicht systematisch. Vgl. HANS GERHARD SENGER, *Die Philosophie des Nikolaus von Kues vor dem Jahre 1440. Untersuchungen zur Entwicklung einer Philosophie in der Frühzeit des Nikolaus (1430–1440)*, (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, N. F. Bd. 3), Münster 1971, 105. Trotzdem liegt das nicht an einem Mangel der Predigten, sondern daran, dass sie nicht so sehr theoretisch-expositiv, sondern eher praktisch-affektiv orientiert sind. Vgl. EDMOND VANSTEENBERGHE, *Le cardinal Nicolas de Cues (1401–1464). L'action – la pensée*, Paris 1920, 164.

14 Vgl. RUDOLF HAUBST, *Die besonderen Editionsprobleme bei den zwei ersten Cusanuspredigten*, in: MFCG 6 (1968) 66–68.

15 Vgl. JOÃO MARIA ANDRÉ, *Nicolau de Cusa e a força da palavra* (wie Anm. 8) 8.

tonischen Philosophen, aber auch mit anderen Philosophen übereinstimmen, die das *Verbum* für eine andere Substanz (*alia substantia*) hielten, die sie *suprema intelligentia sive intellectus* nannten.<sup>16</sup> Daraus lässt sich schließen, dass sowohl die Platoniker als auch diese anderen Philosophen (die Aristoteliker) das Prinzip zwar als *intellectus*, aber nicht als dreieinig betrachteten. Was die Theologen angeht, erwähnt Nikolaus von Kues einen Text von Origenes, der eigentlich eine *Homilie* von Johannes Scotus Eriugena ist.<sup>17</sup> Johannes identifiziert das Wort Gottes als eine hoch fliegende Stimme, nicht wie es ein sinnlicher Körper tut, sondern jenseits jedweder Theorie (*omnis theoria*), d. h. beim Fliehen vor jeder Schau der seienden Dinge und der nicht seienden Dinge. Der Theologe Johannes flog entblößt von sich selbst über das, was verstanden oder gesagt werden kann, hinaus. Beim Überwinden jedes geistigen Erkennens und jeder Bezeichnung hörte er jenes unbegreifliche Wort, mit dem alles geschaffen wird.<sup>18</sup> Dann offenbarte er den Menschen dieses Wort, indem er sagte: *In principio erat Verbum*.

Diesem Sinn folgend erwähnt Cusanus an zweiter Stelle den Brief X von Dionysius Areopagita, als er sich auf den göttlichen Strahl von Johannes bezieht.<sup>19</sup> Drittens erwähnt er die *Homilie* von Augustinus über Johannes, um die Transzendenz des Wortes Gottes gegenüber allem Geschaffenen und sogar gegenüber jedem geschaffenen Verständnis hervorzuheben.<sup>20</sup> Nachdem er andere theologische Autoritäten zitiert,<sup>21</sup> beschäftigt er sich mit den Platonikern.<sup>22</sup>

16 *Sermo* XIX: h XVI, n. 6, lin. 9–10.

17 Vgl. JOHANNES SCOTUS ERIUGENA (= Ps.-Origenes), *Homilia in prologum sancti evangelii secundum Joannem*, in: DERS., *Homélie sur le prologue de Jean*, hg. v. Édouard Jaeneau (Source chrétiennes 151), 200–208; PL 122, 283 B–C.

18 Vgl. *Sermo* XIX: h XVI, n. 5.

19 Vgl. Ps.-DIONYSIUS, *Epist. 10 – fcte Johanni Evangelistae dedicate* – (D/Sc. p. 1577 col. 1).

20 Vgl. AUGUSTINUS, *In Iohannis Evangelium tractatus* 20, n. 13, in: CCSL 36, 210–211.

21 Vgl. *Sermo* XIX: h XVI, n. 5, lin. 40–58: »Item Hieronymus Ad Paulinum – et est Prologus super Bibliam – admiratur »de voce rustici et piscatoris: In principio erat Verbum, quam vocem Plato et Demosthenes ignorarunt«, etc. Idem in *Commentario super Ezechielem de hoc*, et super Zachariam dicit »Johannem narrasse mysteria forte angelis incognita«. De hoc Ambrosius *De sacramentis* lib. III et *De incarnatione Domini*. Gregorius Super Ezechielem homilia 4 dicit, quare »aquila merito vocatur, quia in divinitatem oculis suis intendit«. Et exponit, quo modo »super se ipsum transivit, ut Verbum in principio videret«. Beda in homilia I Super Johannem idem. Idem Chrysostomus, Homilia I Super Johannem Bernardus, *Sermone* 8 Super Cantica, Haimo Super Apocalypsim lib. [III] *Commentarii* et Petrus Damiani *Sermone* 2 huius festivitatis.«

22 Eine Variante des Codex, die für die kritische Ausgabe benutzt wurde, deutet darauf hin,

Die Darstellung der ewigen Zeugung des Wortes Gottes in der ersten Predigt des Cusanus lässt von einem systematischen Standpunkt aus auf die letzte Grundlage verweisen, auf welcher seine Auffassung der Sprache beruht. Erstens weist er darauf hin, dass wir die ewige Zeugung des *Verbum* auf eine intellektuelle Weise begreifen. Ausgehend von dieser intellektuellen Perspektive behauptet er, dass die ewige Zeugung des *Verbum* die Bewegung des geistigen Erkennens bzw. des Verstehens von sich selbst ist, das der Vater in seinem *verbum* bzw. *conceptus* durchführt. Dies alles entdeckt ein Prinzip, das sich bei seiner ewigen Bewegung in seinem Begriff, *Verbum*, Wort oder seiner Redeweise begreift bzw. versteht.<sup>23</sup> Daraus lässt sich schließen, dass Gottes Verstehen seine ewige Zeugung ist.

Dabei stützt sich Nikolaus von Kues explizit u. a. auf die *Moralia* von Gregorius Magnus, wo folgendes steht: »Loqui enim Dei est Verbum genuisse.«<sup>24</sup> Daher behauptet Cusanus:

»Ein einziges Mal nur hat Gott gesprochen, weil er kein anderes Wort hat vor dem eingeborenen. Gott spricht nämlich und wiederholt das Gesagte nicht. Es spricht aber Gott das Wort, weil keine Zeit Gott zukommt, weder die Vergangenheit noch die Zukunft.«<sup>25</sup>

---

dass Cusanus »Plato« geschrieben hatte und dann »Platonici« korrigierte, wie man heute liest. Die Option scheint richtig zu sein, da er sich auf das Buch X von *De civitate Dei* und auf das Buch VIII der *Confessiones* von Augustinus bezieht. Vgl. *Sermo XIX*: h XVI/3, n. 6. Vgl. AUGUSTINUS, *De civ. Dei* X c. 29, in: CCSL 47, 306–7; DERS., *Confessiones* VIII c. 2, in: CSEL 33, 171–172.

23 *Sermo I*: h XVI/1, n. 8, lin. 6–10: »Cum enim in essentia Dei sit necessario Deus se intelligens sive se concipiens, qui dicitur Deus Pater, tunc est eius verbum seu sui ipsius conceptus Filius eius, a Patre in aeternitate genitus.« Der kritische Apparat der Heidelberger Ausgabe weist auf eine Variante hin, die einer Korrektur oder einem Zusatz entspricht, den Cusanus selbst machte. Er befindet sich entweder im Codex Cusanus 220 in der Bibliothek des St. Nikolaus-Hospitals, Bernkastel-Kues, oder im Cod. Vaticanus latinus 1244, Vatikanische Bibliothek, Rom, wo folgendes steht: »Cum enim in essentia dei sit volens loquens sive dicens deus pater, est voluntas divina locutio sive sermo sive verum deus filius a loquente.«

24 GREGORIUS MAGNUS, *Moralia* XXIII, c. 19, n. 35, in: PL 76, 272 B.

25 *Sermo I*: h XVI, n. 8, lin. 23–28: »Semel autem locutus est Deus, quia aliud verbum praeter unigenitum non habet. ›Loquitur enim Deus et illud ipsum non repetit‹. Loquitur autem Deus Verbum, quia nullum tempus congruit Deo, nec praeteritum nec futurum«; NIKOLAUS VON KUES, Predigt I. Das Wort ist Fleisch geworden, in: Der Prediger auf der Porta. Die Trierer Predigten des Nikolaus von Kues, eingeleitet v. Harald Schwaetzer, übersetzt v. Franz-Bernhard Stammkötter, mit einem Vorwort v. Klaus Reinhardt, Münster 2005, 37; vgl. *De docta ign.* I, 8: h I, p. 17, lin. 19–22: »Unitas vero

So weist Cusanus darauf hin, dass die ewige Zeugung des *Verbum* nur einmal zustandekommt, weil keine anderen *Verbi* erzeugt werden könnten, ohne dass jenes *Verbum* aufhören würde, das eingeborene (*unigenitus*) zu sein. Deswegen wiederholt sich das Prinzip bei seinem Sprechen nicht. Denn die Wiederholung selbst ist immer mit dem Unterschied, mit der Andersheit verbunden. Wiederholen ist immer etwas anderes zeigen. Aus diesem Grund gibt es bei Gott keine Wiederholung. Aber die gerade zitierte Stelle, die auf die Ewigkeit dieses Sprechens aufmerksam macht, deutet darauf hin, dass der Ausdruck Gottes weder Vergangenheit noch Zukunft hat, sondern er geschieht vor jedweder Zeit und ist dementsprechend ewig. Daher kann Cusanus auf der Gleichewigkeit des Sohnes mit dem Vater bestehen, indem der Sohn eine innere Redeweise Gottes (*internalis Dei locutio*) ist. Es gibt also Gleichewigkeit bei Gott und zugleich Gleichwesenheit.<sup>26</sup>

Für Nikolaus von Kues sind die ewige Zeugung des *Verbum* und die Weise, in der alle Dinge in Ihm geschaffen werden, unsagbar bzw. unbeschreibbar. Nach Cusanus sind u. a. die Heiden diejenigen gewesen, die einige bedeutende Bemerkungen darüber machten. Insbesondere hebt er hervor, wie Laktanz dieses Thema behandelt. Cusanus zitiert seine Abhandlung *De falsa sapientia et religione*, von der seine eigenen Bemerkungen ausgehen.<sup>27</sup> Im Zusammenhang mit der Reflexion von Laktanz zitiert er Hermes Trismegistus. Hermes war der Meinung, dass der *Logos*, d. h. der *sermo perfectus*, unsagbar sei und dessen Name von den Menschen nicht ausgesprochen oder gesagt werden könne. So erkannte Hermes die Grenze der verschiedenen Formulierungen der Sprache an, was die Untersuchung der ewigen Zeugung des *Verbum* und der Weise, in der alle Dinge in Ihm gemacht werden, betrifft.<sup>28</sup>

---

semel repetita solum gignit unitatis aequalitatem; quod nihil aliud intelligi potest quam quod unitas gignat unitatem. Et haec quidem generatio aeterna est.«

26 *Sermo* I: h XVI/1, n. 10, lin. 17–21: »Quamquam ›alius Pater, alius Filius, alius Spiritus‹, non tamen alterius essentiae est Pater, nec aliud est Pater, aliud Filius, aliud Spiritus Sanctus, quia ›Patris, Filii et Spiritus Sancti una est essentia, coaequalis gloria, aeterna maiestas‹. ›Cum itaque Filius iugiter in Patre sit per essentiam [...].« Vgl. *Sermo* II: h XVI/1, n. 4.

27 Vgl. LACTANTIUS, *Divinae institutiones* IV, c. 6, in: CSEL 19/I, 286 lin. 14–288 lin. 4; Codex Amploniana F87, fol. 38<sup>ra</sup>; hg. v. Bernard de Montfaucon, 245, JOHANNES GEFFCKEN, *Oracula Sibyllina*, fragmenta n. 1 vers. 5–6, Lipsiae 1902, 277.

28 *Sermo* I: h XVI, n. 11, lin. 28–41: »Et postea ad filium suum Hermes loquitur: Est

Nachdem Cusanus auf diese Grenze jeder Sprache gegenüber dem Absoluten hinweist, befasst er sich mit Joh 1,3: »Et omnia per ipsum facta sunt.« Da der Sohn ewig gezeugt wird, wird alles durch das Verbum gemacht.<sup>29</sup> Nach Nikolaus von Kues kann aber, wie wir schon gesehen haben, die Weise, auf die alles in Gott fließt (*fluere*), nicht erklärt werden. Daher bedient sich Cusanus der Metapher des Künstlers, die sowohl in der theologischen als auch von der philosophischen Tradition her sehr beliebt ist. Genauso wie vom Geist des Künstlers das Künstlerische ausfließt, fließt von Gott als höchstem Künstler alles, was war, ist und wird, in der ewigen Bewegung des *Verbum* aus.<sup>30</sup>

Was das Begreifen und die Erklärung der ewigen Zeugung des *Verbum* als Grundlage der cusanischen Sprachauffassung in der Frühzeit seiner spekulativen Theologie angeht, nimmt der *Sermo XI Verbum caro factum est* (1431) eine hervorragende Stellung ein. Wie gewöhnlich beginnt Cusanus seine Reflexion mit einer Etymologie, die einer bekannten Quelle entstammt. So wird *verbum* von *verbare*<sup>31</sup> abgeleitet, welches – nach Priscianus und Isidorus Hispalensis – aus dem Verb *producere* kommt.<sup>32</sup> Daher ist im *Verbum* die generative Produktion impliziert. Und diese ewige produktive Zeugung ist der intellektuelle Prozess des *Verbum*. Dementsprechend behauptet Cusanus, dass Gott ein intellektuelles Prinzip (*principium intellectuale*) ist, das wegen seines Intellekts alles schafft: »Ipse dixit, et facta sunt.«<sup>33</sup>

---

enim, o fili, secretus quidam sermo sapientiae de solo domino omnium, praesciente omnia deo, quem dicere supra hominem est< etc. >Zenon *logos* sive *verbum* naturae dispositorem atque opificem universitatis appellat. Quem et fatum et necessitatem rerum et animum Iovis appellat, ea scilicet consuetudine, qua solent Iovem pro Deo accipere. Sed nihil obstant verba, cum sententia congruat veritati. Est enim spiritus dei, quem ille animum Iovis nominavit. Nam Trismegistus, qui veritatem paene universam, nescio quo modo, investigavit, virtutem maiestatemque verbi saepe descripsit.« Vgl. LACTANTIUS, *Divinae institutiones* IV, c. 9, in: CSEL 19/I, 300 lin. 7–15.

29 Ps 33 (32),9; 148, 4.

30 *Sermo* I: h XVI, n. 13, lin. 19–22: »Fluit enim sic a forma Dei omnis forma, ab esse divino omne esse, a bonitate divina omnis bonitas et a veritate divina omnis veritas. Et talem fluxum creationem vocamus.«

31 *Sermo* XI: h XVI, n. 3, lin. 2–5. Vgl. PRISCIANUS, *Institutiones grammaticae*, VIII, c. 1 und ISIDORUS HISPALENSIS, *Etymologiae* I, c. 9, n. 1: »>verbum< ex >verbare< deducunt.«

32 Vgl. HANS GERHARD SENGGER, *Die Philosophie des Nikolaus von Kues* (wie Anm. 13) 92.

33 Ps 33 (32),9. Was die Identität zwischen »sagen« und »schaffen« im göttlichen *Verbum* im Denken von Nikolaus von Kues angeht, vgl. *De fil.* 4: h IV, n. 76; *De vis.* 10: h VII, n. 44; *Sermo* CCLVIII: h XIX, n. 2, lin. 2–12: »Deus non loquitur nisi semel, et haec

Daraus lässt sich schließen, dass die Repräsentation, die das Göttliche von sich selbst und von allem im unendlichen *Verbum* hat, keine Proportionalität gegenüber der Weise hat, in der die endlichen Worte es vorstellen können. Hier fällt auf, dass Cusanus das Verb *repraesentare* benutzt, das wir als »vor sich stellen« verstehen, da Gott sich vor sich selbst stellt, ein Verständnis von sich selbst in seinem ewigen Dynamismus als *Verbum* hat.<sup>34</sup>

Was die Repräsentation des göttlichen *Verbum* seitens der geschaffenen Worte, sowohl der geistigen (*verbum mentale*) als auch der tönenden (*verbum vocale*) angeht, kann ihre Repräsentation die Vollkommenheit und Universalität der Repräsentation nicht erreichen, die Gott von sich selbst in seinem *Verbum* hat. Es ist hier zu bemerken, dass der Ausdruck *verbum mentale et vocale* nicht auf den Unterschied zwischen den mündlichen und schriftlichen Ausdrücken, sondern eher auf den Unterschied zwischen den geistigen Ausdrücken (Begriffen) einerseits und den gesprochenen Worten andererseits hinweist. Die menschlichen Repräsentationen können also durch ihre Begriffe und Worte das göttliche Wesen nicht genau repräsentieren, da dieses zuerst und vollkommen im göttlichen *Verbum* repräsentiert ist. Gott selbst ist Gegenstand seiner eigenen Betrachtung in seinem *Verbum* oder Begriff.<sup>35</sup> Auf diese Weise versteht er sich selber in seinem Begriff.<sup>36</sup>

Durch Kommentar und Analyse, die Nikolaus von Kues bezüglich der ewigen Zeugung des *Verbum* im Rahmen seiner ersten Predigten macht, kommt nicht nur die Potenz eines Wortes, in dem das erste Prinzip als

---

locutio in variis, per quos locutus est, varia est. Loqui est explicatio verbi mentalis. Creare Dei et loqui quoad Deum idem sunt. Nam dixit, et facta sunt, ait Propheta, sicut in scribente epistolam dicere et scribere sic coincidunt, quod id quod scribit dicit, et id quod dicit scribit. Et quia non est aliud quod scribit quam quod dicit, ideo in substantia sunt idem; sed in ratione sunt varia, nam alia ratio dicendi, alia scribendi.«

34 *Sermo* XI: h XVI, n. 5, lin. 1–7: »Et quia hoc divinum Verbum est infinitum in perfectione essentiali, quia est Deus, et infinitum in repraesentando, quia universalissime et tamen perfectissime plus quam omnia creata et creabilia, mentalia et vocalia verba, ideo unicum tantum Verbum in divinis ponere est necessarium.«

35 Wenn auch der Begriff des *obiectum* der Fachsprache von Cusanus fremd zu sein scheint, wird er von ihm benutzt, um auf das göttliche *Verbum* schon im Kontext dieser ersten Predigten anzuspielden. Vgl. *Sermo* V: h XVI, n. 25, lin. 1–2; *Sermo* VIII: h XVI, n. 12, lin. 1–3; *Sermo* XI: h XVI, n. 5, lin. 8–10, 13–14; *Sermo* XVI: h XVI, n. 9, lin. 10–15; et passim.

36 *Sermo* XI: h XVI/1 n. 5.

intellektuelles Prinzip sich selbst und alles versteht, zum Ausdruck, sondern auch die Potenz der Begriffe und Worte, die zu einem sagbaren und endlichen Ausdruck dieser Erzeugung neigen. Davon kann man eine Doppelbewegung ableiten, die sich stets nicht nur in diesen ersten cusanischen Predigten, sondern auch in seinem späteren Werk ausdrückt. Einerseits gibt es den Bedarf danach, vor der Natur des untersuchten Gegenstands zu schweigen, da es aus sich offenkundig ist, dass es keinen Verhältnisbezug des Endlichen zum Unendlichen gibt.<sup>37</sup> Andererseits gibt es zugleich den Bedarf danach, sich auszusprechen, da jedes Wort seinen Anfang und sein Ende im *Verbum* hat. Denn jedes Wort ist im *Verbum* enthalten und sagt mittels bestimmter und kontrakter Ausdrücke das Wort Gottes. Von diesem Gesichtspunkt aus betrachtet, sind die menschlichen Worte in ihren diversen Repräsentationen stark, indem sie das Wort ausdrücken, aber auch beschränkt, indem sie temporale und endliche Ausdrücke des Ewigen und Unendlichen sind.

Die Disproportionalität des Wortes Gottes gegenüber den menschlichen Worten liegt in diesen ersten Predigten an der Art der Repräsentation. Wie es sich bei der Behandlung des *Sermo XI* zeigte, hat die Repräsentation, die Gott von sich selbst und von allem im unendlichen *Verbum* hat, keinen Verhältnisbezug zu der Weise, in der die endlichen Verben ihn repräsentieren können.<sup>38</sup>

Darüber hinaus ist in diesen ersten Predigten folgende Unterscheidung klar: Die gesprochenen Worte sind Zeichen der Worte oder der geistigen Begriffe, welche ihrerseits endliche Bilder des *Verbum* bzw. des absoluten Begriffs sind. Die gesprochenen Worte repräsentieren das Göttliche

37 Vgl. *Sermo III*: h XVI, n. 11, lin. 9–10; *Sermo IV*: h XVI, n. 34, lin. 39–40; *Sermo XXII*: h XVI, n. 32, lin. 5–6; *De docta ign.* I, 3: h I, p. 8, lin. 20–21. Es lohnt sich hier zu erwähnen, dass dieser Gedankengang charakteristisch für die mittelalterlichen Denker u. a. BONAVENTURA (*De scientia Christi* q. 6, p. 32, lin. 69: »Nihil enim impropotionaliter excedit omne finitum nisi infinitum«, *In Sententia* I, dist. 48, a. 1, q. 1, arg. 2) und Thomas von Aquin war (*Summa theologia* I q. 2, a. 2, arg. 3: »Praeterea, si demonstraretur Deum esse, hoc non esset nisi ex effectibus eius. Sed effectus eius non sunt proportionati ei, cum ipse sit infinitus, et effectus finiti; finiti autem ad infinitum non est proportio. Cum ergo causa non possit demonstrari per effectum sibi non proportionatum, videtur quod Deum esse non possit demonstrari.«) Das Neue an Cusanus ist, dass dieser Gedankengang seine Philosophie stark prägt und er daraus eigene Formulierungen macht.

38 *Sermo XI*: h XVI, n. 3, lin. 35–37: »Quia omne creatum finitum est, ideo infinitum non posset repraesentare, sicut Dei Verbum Deum et cuncta creata repraesentat.«

auf eine bestimmte Weise, indem sie durch ein Verständnis vermittelt sind, das ebenso sehr endlich und temporal ist. Sie repräsentieren auf eine unpräzise Weise das Wesen Gottes. Sie repräsentieren den Gegenstand, zu dem sie neigen, nicht direkt, sondern sie drücken die Begriffe (*verbum mentale*) aus, die sich der menschliche Geist (*humana mens*) vom *Verbum* oder dem absoluten Begriff (*conceptus absolutus*) macht.

## 2.2 Lehre von einer Metaphysik des menschlichen Geistes

Die Auffassung des Göttlichen als ein schaffendes, dynamisches, dreieiniges Prinzip, in dem das Prinzip sich selbst und alles Übrige in seinem *Verbum* nennt beziehungsweise ausspricht, führt zu einer Metaphysik des menschlichen Geistes. In den ersten Predigten bezieht sich Cusanus gelegentlich auf den menschlichen Geist als *imago Dei*.<sup>39</sup> Er kommt zu einer systematischen Formulierung der Metaphysik des menschlichen Geistes erst in den Büchern von *De coniecturis*.

Schon im Vorwort schließt er aus dem Ergebnis der höchsten Lehre der Unwissenheit, d. h. daraus, dass die Wahrheit in ihrer Genauigkeit unerreichbar ist, dass jede Feststellung über das Wahre (*verum*), sei sie eine bejahende oder eine verneinende, nur Mutmaßung (*coniectura*) ist. Daraus folgt, dass sich die mutmaßliche Erfassung des an sich unerreichbaren Wahren in der mutmaßlichen Andersheit nicht ausschöpfen lässt, in der es auf eine erkennbare Weise erreicht wird. So behauptet Cusanus: »Cognoscitur igitur inattingibilis veritatis unitas alteritate coniecturali.«<sup>40</sup> Deshalb wurde *De coniecturis* von Cusanus als eine symbolische Untersuchung des Begriffs der *coniectura* und der Kunst der Mutmaßungen

---

39 Wenn auch Nikolaus von Kues seine besondere Lehre des Menschen als *viva imago Dei* in seinen ersten Predigten nicht entwickelt hat, bezieht er sich explizit darauf im *Sermo VIII* »Signum magnum« (1431). Hier weist Cusanus darauf hin, dass der Schöpfer nicht nur in den sinnlichen Kreaturen, sondern auch im Menschen glänzt, dessen Geist *imago Dei* bzw. *imago Trinitatis* ist. Vgl. *Sermo VIII*: h XVI/2, n. 17, lin. 30–35. Denn der menschliche Geist ist, indem er Gedächtnis hat, Ähnlichkeit des Vaters, indem er Intellekt hat, Ähnlichkeit des Sohnes, indem er Wille hat, Ähnlichkeit des Heiligen Geistes. Als Bild hat der menschliche Geist einen Vorgeschmack (*praegustatio*) der ewigen Weisheit. Er wird aber, wie Cusanus Gregorius Magnus folgend bemerkt, *per imagines* und *non per naturam* gesehen und voraus geschmeckt. Vgl. *Sermo VIII*: h XVI, n. 18, lin. 25–26; GREGOR DER GROSSE, *Moralia XVIII*, 54, n. 88, in: PL 76, 92B.

40 *De coni.* I, Prol.: h III, n. 2, lin. 9–10.

gedacht. Auf diese Weise löst Cusanus einen möglichen Widerspruch zwischen der Methode der belehrten Unwissenheit und der mutmaßlichen Kunst auf, da jede Mutmaßung, sei sie subtil oder grob, zwischen der höchsten und der niedrigsten Lehre der Unwissenheit stattfindet. So gibt es keine Mutmaßung, die das Wahre in der Art, wie dieses im Bereich der mutmaßlichen Andersheit mitgeteilt wird bzw. sich offenbart, nicht ausdrückt.<sup>41</sup>

Die Grundlage der cusanischen Metaphysik des menschlichen Geistes findet sich im Ursprung der Mutmaßungen, indem sie aus unserem Geist hervorgehen, genauso wie die reale Welt aus der unendlichen göttlichen Vernunft hervorgeht.<sup>42</sup> Der menschliche Geist (*humana mens*) wird so zur Ähnlichkeit (*similitudo*) des göttlichen Geistes. Dementsprechend hat er an der schaffenden Natur des Absoluten teil und faltet aus sich:

»als dem Gleichnis der allmächtigsten Form, als Ähnlichkeit der realen Dinge die rationalen aus. Der menschliche Geist ist daher die Form der mutmaßlichen Welt, wie der göttliche die Form der realen. Wie also jene absolute göttliche Seinsheit in jedem Seienden all das ist, was es ist, so ist auch die Einheit des menschlichen Geistes die Seinsheit seiner Mutmaßungen.«<sup>43</sup>

Das Gleichnis zwischen dem menschlichen und dem göttlichen Geist beruht also auf Funktionen, denn es kommt zu einem Gleichnis zwischen der schaffenden Tätigkeit der seinsgebenden Kunst des göttlichen Geistes, in der alles seinen Anfang und sein Ende findet, und der der mutmaßlichen Kunst des menschlichen Geistes, die Seinsheit und schaffender Ursprung der Mutmaßungen (*origo coniecturarum*) ist. In diesem Sinn ist der menschliche Geist *viva imago Dei*. Daher geht die mutmaßliche Ausfaltung bzw. Entfaltung der Welt aus der einfaltenden Kraft (*complicatio*) des menschlichen Geistes hervor. Das erlaubt dem menschlichen Geist, sich in dem von ihm gebildeten Universum der Mutmaßungen zu betrachten. Und je mehr er sich in diesem symbolischen Univer-

---

41 CLAUDIA D'AMICO, Ignorancia y conjetura en la propuesta de concordia de Nicolás de Cusa, in: El problema del conocimiento en Nicolás de Cusa: genealogía y proyección, Buenos Aires 2005, 267–279.

42 *De coni.* I, 1: h III, n. 5, lin. 3–4: »Coniecturas a mente nostra, uti realis mundus a divina infinita ratione, prodire oportet.«

43 *De coni.* I, 1: h III, n. 5, lin. 7–10; NIKOLAUS VON KUES, Mutmaßungen, übersetzt und mit Einführung und Anmerkungen hg. v. Josef Koch und Winfried Happ, Lateinisch-deutsch (Schriften des Nikolaus von Kues in deutscher Übersetzung 17; Philosophische Bibliothek 268), Hamburg 32002, 7.

sum betrachtet, desto mehr kommt er zu sich. Das ist der schaffende Dynamismus des menschlichen Geistes: Bei der Entfaltung seiner einfaltenden Kraft im symbolischen Universum kommt er zugleich zu sich in dieser kreisförmigen Bewegung der Selbsterkenntnis auf der Suche nach seinem Ziel, d. h. dem göttlichen Geist bzw. dem Wort Gottes, aus dem er hervorgeht.<sup>44</sup> Denn sein Urbild ist das intellektuelle Prinzip, aus dem er und alles hervorgehen, in dem er sich selbst und alles in seinem schaffenden Dynamismus begreift.

Der menschliche Geist ist als Prinzip der Mutmaßungen (*principium coniecturarum*) dem intellektuellen Prinzip, aus dem er hervorgeht, ähnlich (*similiter*): einem dynamischen, schaffenden, dreieinigen Prinzip. Er ist das einfaltende mutmaßliche Ausmaß der Vielheit, die aus der Einheit (*unitas*) hervorgeht, der Ungleichheit, die aus der Gleichheit (*aequalitas*) hervorgeht, und der Teilung, die aus der Verknüpfung (*conexio*) hervorgeht.<sup>45</sup> Bei seinem Wirken zeigt sich der menschliche Geist als das mutmaßliche dreieinige Prinzip der Unterscheidung, Proportion und Komposition.

Zur Konstruktion und Entfaltung der mutmaßlichen Welt bedient sich der menschliche Geist dessen, was das symbolische Urbild der Dinge ist, d. h. der Zahl (*numerus*). Schon im ersten Kapitel des ersten Buches von *De docta ignorantia* hatte Cusanus darauf aufmerksam gemacht, dass jede Erkenntnis – in *De coniecturis* jede mutmaßliche Erkenntnis – der Dinge mittels der vergleichenden Proportion vor sich geht, d. h. indem man etwas Bekanntes mit etwas Unbekanntem in Zusammenhang bringt. Dort behauptete er, dass die Zahl die Grundlage für jede proportionale Beziehung bildet.<sup>46</sup>

Die Zahl wird also zu einem symbolischen Element, zum Urbild, dessen sich der menschliche Geist bedient, um sein symbolisches Universum zu offenbaren.<sup>47</sup> Denn wie der menschliche Geist Ähnlichkeit des göttlichen

---

44 *De coni.* I, 1: h III, n. 5.

45 *De coni.* I, 1: h III, n. 6, lin. 2–8: »[...] ut primum omnium rerum atque nostrae mentis principium unitrinum ostensum est, ut multitudinis, inaequalitatis atque divisionis rerum unum sit principium, a cuius unitate absoluta multitudo, aequalitate inaequalitas et conexione divisio effluat, ita mens nostra, quae non nisi intellectualem naturam creatricem concipit, se unitrinum facit principium rationalis suae fabricae.«

46 Vgl. *De docta ign.* I, 1: h I, p. 6, lin. 3–5: »Proportio vero cum convenientiam in aliquo uno simul et alteritatem dicat, absque numero intelligi nequit. Numerus ergo omnia proportionabilia includit.«

47 Es lohnt sich hier zu erwähnen, dass *numerus* einer der Namen des Wortes Gottes

ist, so ist die Zahl ihrerseits die erste Ähnlichkeit unseres Geistes. Die Zahl ist dem Geist, was unser Geist dem Wort Gottes ist.<sup>48</sup>

In *De coniecturis* stellt daher Cusanus ausgehend von der Kraft der Zahl ein mutmaßliches Universum aus vier Einheiten neuplatonischer Abstammung zusammen: Gott, Intellekt, Seele, Körper.<sup>49</sup> Es handelt sich um mutmaßliche, nicht reale Einheiten, denn das endliche Verstehen erreicht, wie es aus der höchsten Lehre der Unwissenheit folgt, das Wahre nicht mit Genauigkeit, sondern eher im mutmaßlichen Gleichnis, das es bildet. Daher werden die Momente des Wirklichen nur durch den Spiegel und das Aenigma der Mutmaßungen, die der menschliche Geist produziert, erkannt.

Der mutmaßliche, symbolische Charakter dieser vier Einheiten folgt andererseits aus den Verben, die Cusanus benutzt, als er sie einführt, und die wir als Verben des Nennens bezeichnen. Dort sagt er:

»Um diese geistigen Einheiten ansprechen zu können, gibt er ihnen Bezeichnungen; und zwar nennt [*nominat*] er den ersten, höchsten und einfachsten Geist Gott; den zweiten, wurzelhaften, der keine Wurzel vor sich hat, nennt [*appellat*] er Intelligenz; den dritten, quadratischen, die Einschränkung der Intelligenz, nennt [*vocat*] er Seele; den letzten, festen und dicken, ausgefalteten, der nichts weiter einfaltet, nennt er auf mutmaßende Weise [*coniecturatur*] Körper.«<sup>50</sup>

Wenn auch Cusanus sich der Analyse jeder dieser vier Einheiten widmet, die vom menschlichen Geist produziert werden, indem er alles göttlich (*divine*), intellektuell (*intellectualiter*), seelisch (*animaliter*) oder vernünftig (*rationaliter*) und körperlich (*corporaliter*) umfasst, muss dieses Universum aus vier mutmaßlichen Einheiten nicht statisch, als wären sie vier hypostatische Einheiten, sondern eher in einer kontinuierlichen Bewegung begriffen werden. Denn, wie es die Figur P zeigt, kommt es zu einer gleichzeitigen progressiven Aufstiegs- und Abstiegs-, Einfaltungs- und Entfaltungsbewegung jeder Einheit, die durch die Symbolik der Lichtmetaphysik ausgedrückt ist, die Cusanus in seinen Gedanken gern

---

sowohl bei Nikolaus von Kues als auch bei den neuplatonischen Autoren ist, unter deren Einfluss er stand.

48 *De coni.* I, 2: h III, n. 7, lin. 7–11: »Nec est aliud rationem numerum explicare et illo in constituendis coniecturis uti, quam rationem se ipsa uti ac in sui naturali suprema similitudine cuncta fingere, uti deus, mens infinita, in verbo coaeterno rebus esse comunicat.«

49 Vgl. KURT FLASCH, Nikolaus von Kues. Geschichte (wie Anm. 8) 143–164.

50 *De coni.* I, 4: h III, n. 14, lin. 1–6; NIKOLAUS VON KUES, Mutmaßungen (wie Anm. 43) 17 und 19.

pflegte. Da der menschliche Geist ein lebendiges Bild des Wortes Gottes ist, kann er von Cusanus nur als ein Organismus aufgefasst werden, der ebenso sehr dynamisch wie produktiv ist, denn es ist in seinem Wirken, in seiner Funktion, dass der menschliche Geist sich selbst als lebendiges Bild des schaffenden Dynamismus des Wortes Gottes entdeckt.

### 2.3 Die systematische Funktion des menschlichen Wortes

Nun kommen wir zu der Funktion, die die Sprache beim Verstehen ausübt, welches der menschliche Geist von sich selbst zu erreichen vermag, und zu der Funktion des Wortes Gottes, aus dem der menschliche Geist und alles hervorgeht. Somit sind wir schon zu der systematischen Funktion der Sprache im Denken des Nikolaus von Kues gelangt.

Die unzähligen, sowohl gesprochenen als auch geschriebenen Ausdrücke machen die Offenbarung, Mitteilung bzw. Enthüllung des menschlichen Geistes aus. Daher können die gesprochenen Worte, von denen die geschriebenen zeugen, als die vielfältige symbolische Mitteilung aufgefasst werden, die die *humana mens* ausgehend von ihrer eigenen schaffenden Kraft entfaltet, um sich selbst und ihr Prinzip, nämlich das Wort Gottes, mutmaßlich zu begreifen. Aus diesem Grund versuchen sowohl die mündlichen als auch die schriftlichen Zeichen, sich zutreffend den geistigen Worten (*verbum mentale*) oder den Begriffen anzupassen, aus denen sie hervorgehen, um somit mit ihnen verbunden zu sein. Denn, wie schon oben bemerkt, das Wort ist die Offenbarung bzw. Enthüllung der *verba mentalia* des menschlichen Geistes.<sup>51</sup>

Die Worte sind Zeichen, die das Ding (*res*) nicht unmittelbar bezeichnen (*significare*), sondern die die Begriffe des Geistes (*verbum mentale*) bezeichnen. Sie offenbaren ein Zeichen des Dinges im Geist, welches *verbum mentale* bzw. *verbum ante designationem* genannt werden kann, wie es Cusanus später in seinem Werk *De principio* behauptet.<sup>52</sup> Wie

---

51 Der Ausdruck *verbum mentale* ist bei Cusanus, aber schon in der Stoa und im mittelalterlichen Latein, gleichbedeutend mit »Begriff«, verstanden als ein inneres Wort des Geistes, das in der Reihenfolge der Begründung dem Wort, das ausgesprochen wird, und noch mehr dem Wort, das geschrieben wird, vorangeht. Vgl. AUGUSTINUS, *De trinitate* IX, 7, 12; ebd. XV, 10, 16–19.

52 *De princ.*: h X/2b, n. 38, lin. 2–7: »Mundus ante constitutionem in principio ipsum est constitutus, sicut verbum ante designationem et verbum designatum; quando enim in-

schon bemerkt, können diese *verba mentalia* bzw. *verba ante designationem* auf eine sinnliche Weise durch die Worte, zuerst die gesprochenen und dann die geschriebenen, offenbart, mitgeteilt bzw. enthüllt werden, welche *verba designata* genannt werden. Daraus folgt, dass die *verba mentalia* die Quelle und der Ursprung der Worte (*fons vocabulis*) sind<sup>53</sup> und die Einheit des Geistes ihrerseits der Ursprung der *verba mentalia* ist. Die Worte werden also zu sinnlichen Zeichen der intelligiblen Zeichen bzw. *verba mentalia* des menschlichen Geistes, welcher seinerseits Zeichen bzw. Bild des *Verbum* ist.<sup>54</sup>

Der Geist gilt also als Subjekt, das die Sprache schafft, und die Sprache als seine Vergegenständlichung, d. h. als seine Entfaltung. Daher offenbart bzw. enthüllt die Sprache den schaffenden Charakter des menschlichen Geistes, seinen schaffenden Dynamismus. Der Geist kennt sich selbst in seiner Entfaltung, denn er könnte sich selbst nicht kennen, es sei denn er entfaltet sich.<sup>55</sup>

Daraus folgt, dass im cusanischen Denken das Wort als die Frucht des schaffenden Dynamismus des Geistes verstanden wird, durch den es sich entfaltet und ausdrückt. Das führt bei Donald Duclow zu der Behauptung, dass die cusanische Anthropologie und in diesem Rahmen die Metaphysik der Sprache von Nikolaus von Kues auf dem Wort basiert.<sup>56</sup> Nach Cusanus ist das Begreifen, in dem der Geist sich selbst begreift, das Wort, in dem er sich offenbart.<sup>57</sup> Mittels des Wortes kennt der Geist sich selbst, so wie das Prinzip sich in seinem *Verbum* begreift und versteht.

Das Wort wird also zu einem privilegierten symbolischen Paradigma für die Überlegungen von Nikolaus von Kues über die Natur des menschlichen Geistes und für das Verständnis, das das Prinzip von sich selbst und von

---

tellectus sui ipsius verbum mentale, in quo se intelligit, vult manifestare, hoc facit per elocutionem sive scripturam seu aliam sensibilem designationem.«

53 Vgl. *De fil.* 4: h IV, n. 77, lin. 6–8: »sicut mentale verbum est fons vocalis et id omne quod est et significatur verbo vocali absque immixtione et partitione sui, cum mens per vocale verbum participari aut quovis modo attingi nequeat.«

54 *De quaer.* 1: h IV, n. 19, lin. 4–5: »Effari enim est conceptum intrinsecum ad extra fari vocalibus aut aliis figuralibus signis.«

55 Vgl. JOÃO MARIA ANDRÉ, *Sentido, Simbolismo e Interpretação* (wie Anm. 2) 585.

56 DONALD DUCLOW, *The Analogy of the Word* (wie Anm. 8) 293.

57 *Comp.* 7: h XI/3, n. 20, lin. 9–13: »Mens igitur formator verbi cum non formet verbum, nisi ut se manifestet, tunc verbum non est nisi mentis ostensio. Nec varietas verborum aliud est quam unius mentis varia ostensio. Conceptio autem, qua mens se ipsam concipit, est verbum a mente genitum, scilicet sui ipsius cognitio.«

allem in seinem *Verbum* hat, das in Christus *verkörpert* wird, so wie es in Joh 1,14 steht: *Verbum caro factum est*. Cusanus zieht einen Vergleich zwischen dem schaffenden Dynamismus des Prinzips und dem des menschlichen Geistes.<sup>58</sup> Während das göttliche *Verbum* in der Welt ausgefaltet wird, entfaltet sich der menschliche Geist in der Sprache. Die göttliche Entfaltung des Wirklichen bzw. der Welt enthüllt den Autor, genauso wie die Sprache den Geist enthüllt. Und während man durch die Welt Zugang zum Schöpfer hat, so gelangt man durch die Sprache zum Geist, wenn man ausgehend vom Sichtbaren das Unsichtbare sucht. Denn Sprechen und Schreiben haben immer einen aktiven Charakter und bringen daher mit sich das Selbstverständnis des Geistes durch seine sichtbare Entfaltung. Dementsprechend ist das Wort – als Erzeugnis der schaffenden Tätigkeit des Geistes – das Symbol schlechthin der schaffenden Tätigkeit des Göttlichen.

### 2.3.1 Die Mitteilung: der Übergang vom Intelligiblen zum Sinnlichen und vom Sinnlichen zum Intelligiblen

Cusanus bedient sich des Aenigma des Geistes, wie es im *Evangelium Secundum Iohannem* in der Figur des Geistes des Lehrers vorkommt. Es wird dessen Schüler mitgeteilt, um einen Aspekt der *filiatio* bzw. *deificatio* des Wortes Gottes zu behandeln. Dieses Aenigma erlaubt ihm, den Übergang vom Sinnlichen zum Intelligiblen zu zeigen, und dadurch befasst er sich zugleich mit einem entscheidenden Aspekt seiner Auffassung der Sprache, nämlich mit der sinnlichen Mitteilung des Intelligiblen mittels des Wortes. Die tönenden Zeichen führen zum Intelligiblen, so wie das Sagbare zum Unsagbaren führt. Denn die Worte werden dort von Cusanus als *signa aenigmatica veri* definiert.<sup>59</sup>

Die Worte, indem sie sinnliche Figuren sind, konstituieren die intelligible Bedeutung nicht. Die Mitteilung erfolgt allerdings durch die sinnlichen Figuren, denn es sind diese sinnlichen mündlichen Zeichen diejenigen, die zur intelligiblen Bedeutung, d. h. zum geistigen *Verbum* (*verbum mentale*) des Lehrers führen.<sup>60</sup>

---

58 Vgl. *De gen.* 4: h IV, n. 165; *De fil.* 4: h IV, n. 74; et passim.

59 *De fil.* 2: h IV, n. 61, lin. 2–3.

60 *De fil.* 2: h IV, n. 60, lin. 7–14: »Nam in ipsis materialibus litterarum figuris non est

Daraus folgt, dass die Sprache für die Menschen im Gegensatz zu den Tieren kein konfuser sinnlicher Ton ist, sondern durch die Sprache zeigt sich auf eine sinnliche, hörbare Weise ein intelligibler und unsichtbarer Inhalt. Das Verstehen kommt nicht bei der nackten und konfusen sinnlichen Wahrnehmung der Töne durch den Sinn zustande, sondern bei der Rezeption eines geistigen Inhalts bzw. einer Bedeutung. Das Lernen mittels der Mitteilung führt von der sinnlichen Sprache, die sich mittels des gesprochenen Diskurses offenbart, der vom Lehrer ausgesprochen wird, zu einem nicht sinnlichen Inhalt, d. h. der Absicht (*intentio*) des Lehrers, seiner Lehre, die der Schüler auf eine intellektuelle Weise erfasst.

Die Schwierigkeit beim Gebrauch des Wortes liegt also darin, dass der Sinn des Geistes des Lehrers, sein geistiges *Verbum*, weder auf der phonetischen noch auf der schriftlichen Ebene des Wortes vollständig vorkommt. Trotzdem führt die Disproportionalität zwischen dem Sinnlichen und Nicht-Sinnlichen (*insensibilis*) bzw. Intellektuellen, d. h. zwischen dem gesprochenen oder schriftlichen Wort und dem geistigen *Verbum* nicht zu einem Bruch bzw. einer Diskontinuität im Bereich der Mitteilung. Denn Cusanus betrachte das Sinnliche als sichtbare Offenbarung des Unsichtbaren und deshalb muss das Sinnliche als Offenbarung des Intelligiblen zu seinem Ursprung, nämlich dem *verbum mentale*, aufsteigen. Daher muss erklärt werden, wie die Abstiegsbewegung vom Intelligiblen zum Sinnlichen und die Aufstiegsbewegung vom Sinnlichen zum Intelligiblen zustandekommt.

In *De genesi* beschäftigt sich Nikolaus von Kues mit dem Angleichungsprozess (*assimilatio*), in dem der Aufstieg und Abstieg des Geistes durch das Wort zusammenfallen. Nochmals kommt es zum symbolischen Paradigma des Lehrers und seiner Schüler, indem Cusanus ausgehend von der Erklärung des Angleichungsprozesses, der bei den Schülern vor sich geht, die die Lehre des Lehrers lernen, den Prozess zeigt, durch den das Wort Gottes sich als Anfang und Ende des Geschaffenen entdeckt. Cusanus rekurriert auf den Vergleich zwischen der Schöpfung und

---

studium eorum sed in ipso rationali eorum significato. Ita quidem vocalibus sermonibus quibus instruuntur ipsi intellectualiter non sensibiliter utuntur, ut per signa vocalia ad mentem magistri pertingant. Sed si qui in signis potius delectantur, ad magisterium philosophiae non pertingent, sed ut ignorantes in scriptores, pictores, prolocutores, cantores vel citharoedas degenerabunt.«

der Aussprache des Wortes, wie ihn die Heilige Schrift machte: der Prophet machte.<sup>61</sup>

»Um einen nichtgelehrten Schüler zu einer gleichen Meisterschaft zu führen, ruft der Gelehrte das Schweigen zum Lautwerden in die Ähnlichkeit seines Begriffes und das Schweigen erhebt sich in der Verähnlichung mit dem Begriff des Meisters. Diese Verähnlichung ist das vernunftthafte Wort, das im verständigen und dieses wieder im sinnlichen Wort dargestellt wird. Darum erhebt sich das Sinnliche in bezug auf seine Lautlichkeit stufenweise vom Schweigen über verworrenen Klang zu unterschiedenem, artikuliertem Laut.«<sup>62</sup>

Nun wollen wir uns mit der Terminologie beschäftigen, die Cusanus anwendet, um seine Reflexion über die Sprache zu entwickeln. Der Terminus *similitudo*, den man ins Deutsche als »Gleichnis« bzw. »Ähnlichkeit« übersetzen kann, drückt aus, was der menschlichen Erkenntnis eigen ist. Der Terminus *assimilatio* mit seinem deutschen Äquivalent »Angleichung« spielt eine wichtige Rolle im ersten Kapitel von *De genesi* und bezieht sich hier auf das *verbum intellectuale*, wobei auf diese Weise die Einheit des Geistes mit ihrer »angleichenden Kraft« identifiziert wird.<sup>63</sup> Das *verbum intellectuale*, das in Zusammenhang mit der *vis assimilativa* gebracht wird, wird zu einer Funktion, die sich im *verbum rationale* und dadurch im *verbum sensibile* zusammenzieht.

In *De genesi* beschäftigt sich Nikolaus von Kues mit den drei Ordnungen (*triplex ordo*), in denen sich das *verbum* des Lehrers entfaltet: das *verbum sensibile*, das *verbum rationale* und das *verbum intellectuale*. Auf diese Weise zeigt er, wie schon in *De filiatione Dei*, die drei progressiven Ebenen des Ausdrucks, durch die vom Sinnlichen zum Intelligiblen und vom Intelligiblen zum Intellektualen fortgeschritten wird. Was das *verbum sensibile* angeht, wird es nur von der sinnlichen Wahrnehmung erreicht, die den Menschen und den Tieren gemein ist. Daher ist es für Cusanus die Erfassung, die für die Tiere charakteristisch ist, weil sie das *verbum* nur in seiner sinnlichen Offenbarung, als bloßen Ton erreicht. Deshalb kann die sinnliche Wahrnehmung, in der das *verbum sensibile* zustandekommt, an einer verständlichen Mitteilung im Bereich der Sprache nur teilhaben, wenn sie zu ihren nachfolgenden Weisen, nämlich dem *verbum rationale* und dem *verbum intellectuale* aufsteigt.

---

61 Gen 1,3: »Dixitque Deus: ›Fiat lux‹. Et facta est lux.«

62 *De gen.* 4: h IV, n. 165, lin. 7–12; Dupré II, 418.

63 Was die *vis assimilativa* angeht, vgl. *De mente* 6: h <sup>2</sup>V, n. 88 ff.

Allerdings bildet das *verbum sensibile* die Grundlage für den kommunikativen Austausch, denn durch die Sinne kann das *verbum sensibile* als etwas Lebendiges wahrgenommen werden.

Was das *verbum rationale* angeht, wird es von den Wissenden (*sciens*), d. h. von denjenigen erreicht, die die vernünftige Kraft der Wörter begreifen können, weil die Wörter, indem sie vernünftige Ausdrücke sind, mittels des Gebrauchs der vernünftigen Kraft des Geistes begriffen werden können. Allerdings erreicht der Schüler zwar die Worte des Lehrers mittels des *verbum rationale*, aber nicht dessen Geist. Der Bereich des *verbum rationale* ist der Bereich des Grammatikers, in dem sowohl die mathematischen Zeichen als auch die theologischen Begriffe auf eine vernünftige Weise, d. h. aufgrund der Unterscheidung, die im Bereich der Vernunft wirkt, erreicht werden. Der Grammatiker versteht den Diskurs, den Satz oder die Definition auf eine formelle Weise, aber nicht den Sinn, die intellektuelle Bedeutung, die im Satz oder in der Definition versteckt ist. Daher muss das *verbum rationale*, das das *verbum sensibile* einfaltet, zum intellektuellen Bereich, d. h. zum *verbum intellectuale* aufsteigen.

Im *verbum intellectuale*, in dem die Unterscheidung aufgehoben wird, wird nicht der Geist des Lehrers, sondern eine Ähnlichkeit davon erreicht,<sup>64</sup> weil sich im ausgesprochenen Wort (im *verbum rationale*) das *verbum intellectuale* des Lehrers enthüllt, offenbart, mitteilt.<sup>65</sup> Das *verbum intellectuale* kann als die intellektuelle Rückseite des *verbum mentale* verstanden werden. Es symbolisiert die Präsenz des Wortes Gottes im Menschen.<sup>66</sup> Das *verbum intellectuale* bleibt ein Bild des göttlichen Verstandes.<sup>67</sup> Das *verbum intellectuale* vermittelt als Bild des *Verbum* in jeder Zusammenziehung des Sinns, d. h. in jedem Wort.<sup>68</sup> Es ist die Garantie dafür, dass das Wort, das mittels der Stimme, d. h. das *verbum*

---

64 Vgl. *De gen.* 4: h IV, n. 166, lin. 11–14.

65 Vgl. *De fil.* 4: h IV, n. 75, lin. 5–12.

66 *De fil.* 4: h IV, n. 74, lin. 6–12: »Quoniam autem non potest nisi per sensibilia signa intrare in mentem, attrahit aërem et ex eo vocem format, quam varie informat et exprimit, ut sic mentes discipulorum elevet ad magisterii aequalitatem. Omnia autem verba magistri auctorem verborum, intellectum scilicet, nequaquam ostendere queunt nisi per mentalem conceptum seu verbum ipsum intellectuale, quod est imago intellectus.«

67 Vgl. JAN BERND ELPERT, *Loqui est revelare* (wie Anm. 2) 91–93.

68 Vgl. *De gen.* 4: h IV, n. 169.

vocale seu rationale, ausgesprochen wird, einen Bezug zu dem hat, was es repräsentiert.<sup>69</sup>

### 2.3.2 Cusanische Theorie der *vocalitas* bzw. der Gestaltung des gesprochenen Wortes

Die Theorie der *vocalitas*, d. h. der Gestaltung der mündlichen bzw. gesprochenen Worte, ist ein entscheidendes Element in der cusanischen Theorie der Sprache. Wenn sie auch an diversen Stellen seines Werks zu finden ist, wird sie von Cusanus im vierten Kapitel des Dialogs *De genesi* und im *Compendium* am ausführlichsten entwickelt.<sup>70</sup> Wie Cusanus selbst in *De genesi* erklärt, scheint dieser Prozess der Gestaltung des tönenden Wortes nicht sinnlich wahrgenommen werden zu können.

Es handelt sich um eine vierstufige Progression, die von einem ersten potenziellen Element, das der Mensch in der Natur vorfindet, nämlich der Luft (*aer*) oder dem Ton (*sonus*) ausgeht. Der Ton wird so zur materiellen Bedingung dieser vierstufigen Progression, denn ohne ihn könnte das Wort nicht wahrgenommen bzw. gehört werden. Daher bezeichnete van Velthoven diese cusanische Theorie der *vocalitas* als eine Theorie »hylemorphischer Inspiration«. <sup>71</sup> Der Ton ist die Möglichkeit bzw. nahe Materie der Stimme, denn er ist weder die Stille noch die geformte Stimme, sondern eigentlich die formbare Stimme (*vox formabilis*). <sup>72</sup> Als Luft ist er weder sinnlich noch intelligibel, denn er wird von keinem Sinn als solcher erreicht, sondern er wird zufällig sinnlich wahrgenommen.

---

69 Vgl. HANS GERHARD SENGER, *Die Philosophie des Nikolaus von Kues* (wie Anm. 13) 95–96.

70 JOÃO MARIA ANDRÉ, *Sentido, Simbolismo e Interpretação* (wie Anm. 2) 590ff. Jan Bernd Elpert behauptet in seiner Untersuchung über das Problem der Sprache bei Cusanus, dass er sich hier einer Theorie bedient, die auf eine mittelalterliche grammatische Tradition, nämlich den mittelalterlichen Nominalismus zurückzuführen ist. Vgl. JAN BERND ELPERT, *Loqui est revelare* (wie Anm. 2) 104ff.

71 THEO VAN VELTHOVEN, *Gottesschau und menschliche Kreativität. Studien zur Erkenntnislehre des Nikolaus von Kues*, Leiden 1977, 202.

72 Vgl. *De gen.* 4: h IV, n. 165, lin. 15–21: »Quapropter, dum de silentio vox vocatur, primo oritur sonus quasi vocis possibilitas, ut sic possibilitas quae sonus nec sit silentium nec vox formata sed formabilis. Deinde oriuntur elementa de confuso sono, post combinatio elementorum in syllabas, syllabarum in dictiones, dictionum in orationem. Et haec quidem eo ordine gradatim in vocatione silentii in verbum vocale exoriri constat, licet differentia prioritatis et posterioritatis non sane per auditum attingatur.«

Daher kann gesagt werden, dass dieses erste Element, so Nikolaus von Kues im *Compendium*, zu den natürlichen Zeichen (*signum naturale*) gehört. Es geht dabei um eine Kategorie, die von Plato bis Saussure zu finden ist.<sup>73</sup> Die natürlichen Zeichen, wie sie im *Compendium* definiert werden, sind diejenigen »per qua in sensu designatur obiectum«, d. h. konfuse, nicht artikulierte Zeichen, die das Ding (*res*), die Seinsweise (*modus essendi*), auf eine sinnliche Weise, ohne Unterstützung oder Vermittlung der Kunst bzw. Lehre bezeichnen: »signum designans colorem omnibus videntibus notum est et designans vocem omnibus audientibus.«<sup>74</sup>

Um gekannt zu werden, muss die Luft bzw. der Ton, indem er ungeformt ist, geformt werden. Daher impliziert der Übergang von der Konfusion zur Unterscheidung in diesem genetischen Prozess der Bildung des gesprochenen Wortes den Übergang von den ungeformten *signa naturalia* zu den formenden *signa ex instituto*. Die Buchstaben gelten also als die ersten formenden Elemente dieser vierstufigen Progression zum gesprochenen Wort. Damit wird der Ton bezeichnet.

Es lohnt sich hier zu erwähnen, was die Kraft der Buchstaben als symbolisches Paradigma im cusanischen Denken angeht, dass im Rahmen von *De possess*, als Cusanus seine Auffassung der Dreieinigkeit des einfachsten absoluten Begriffes entwickelt, er sich des Aenigma des Vokals »e«, d. h. des einfachen Vokals bedient, der im Wort *possest* die zwei Termini (*posse et est*) verbindet, die den Neologismus bilden. Es handelt sich um einen einfachen und zugleich dreieinigen Vokal, weil das »e« der Vokal des *posse*, des *esse* und des *nexus* ist. Er hat die einfachste Euphonie bzw. *vocalitas*, denn es sind nicht drei diverse Vokale, sondern ein einfachster und dreieiniger Vokal.<sup>75</sup> Mittels des »e« zeigt sich auf eine aenigmatische Weise, d. h. unsichtbar im Sichtbaren die Notwendigkeit des dreieinigen Prinzips im Prinzipiierten. Denn wenn das »e« vom Wort *possest* weggestrichen wird, besteht dieses nicht weiter als ein Ausdruck

73 Über die Unterscheidung zwischen *naturaliter* und *ex instituto* siehe ARISTOTELES, *Peri hermeneias* (2. 4 16 a 19. 27; b 26–28); AUGUSTINUS, *De doctrina christiana* II I n. 2, in: PL 34, 36sq.: »Signorum igitur alia sunt naturalia, alia data.«

74 *Comp.* 2: h XI/3, n. 5, lin. 6–7.

75 Vgl. *De poss.*: h XI/2, n. 57, lin. 4–6: »Video E simplicem vocalem unitrinam. Nam est vocalis ipsius posse, ipsius Esse et nExus utriusque. Vocalitas eius utique simplicissima est trina.«

mit Sinn bzw. Bedeutung, Ebenso wenn das dreieinige Prinzip weggestrichen wird. Dann besteht das dreieinige Prinzipierte als solches nicht weiter.

Elpert bringt in seiner Untersuchung über das Problem der Sprache bei Nikolaus von Kues das Aenigma des »e« in Zusammenhang mit dem Aenigma des Punktes.<sup>76</sup> Denn wie jede Silbe, jedes Wort, jeder Satz oder jede Definition ausgehend vom einfachen Element des Buchstabes gebildet wird, so wird jede geometrische Figur ausgehend vom Punkt gestaltet, da daraus die Linie, die Ebene und die Fläche hervorgehen.<sup>77</sup> Daher gelten für Cusanus sowohl der Buchstabe als auch der Punkt als eine formende einfaltende Einheit.

Aus diesen ersten Elementen bzw. künstlichen Zeichen, die die Buchstaben (*littera*) bilden, gehen ihre Kombinationen als Silben (*syllaba*), aus diesen die Worte (*dictio*) und aus ihrer Verbindung der Satz (*oratio*)<sup>78</sup> hervor, der von Cusanus mit der *ratio* oder *definitio* des Wortes gleichgesetzt wird.<sup>79</sup> Damit endet der genetische Gestaltungsprozess des gesprochenen Wortes, denn er richtet sich so sehr darauf, dass er sie mit der vollkommensten *designatio rei* identifiziert. Die Definition ist die Spitze des menschlichen Diskurses bei seinem Streben nach Repräsentation und Interpretation mittels der Zeichen. Im *Compendium* steht sie im Zusammenhang mit dem Binom *complicatio-explicatio*, wie er es schon vorher

76 JAN BERND ELPERT, *Loqui est revelare* (wie Anm. 2) 309–310. Über das Aenigma des Punktes im Denken des Nikolaus von Kues vgl. GERDA VON BREDOW, *Der Punkt als Symbol. Aufstieg von der Metaphysik zur Anschauung und Einung*, in: *Im Gespräch mit Nikolaus von Kues. Gesammelte Aufsätze 1948–1993*, Münster 1995, 85–98.

77 Vgl. *De mente* 9: h<sup>2</sup>V, n. 116, lin. 1 ff.: »Quomodo mens omnia mensurat faciendo punctum, lineam et superficiem; et quomodo est punctus unus et complicatio ac perfectio lineae; et de natura complicationis; et quomodo facit adaequatas mensuras variarum rerum; et unde stimuletur ad faciendum«.

78 Vgl. *De docta ign.* II, 10: h I, n. 153, lin. 3–5; *De coni.* II, 4: h III, n. 91, lin. 10–12; *De coni.* II, 5: h III, n. 95, lin. 13–18; *De gen.* 4: h IV, n. 165, lin. 17–21. Die Definition der *oratio* ist auf Cicero zurückzuführen, obwohl sie schon bei Priscianus zu finden ist. Vgl. PRISCIANUS, *Institutiones Grammaticarum*, Liber II, n. 15: »Oratio est ordinatio dictionum congrua, sententiam perfectam demonstrans.«

79 Vgl. NIKOLAUS VON KUES, *De non aliud*. Nichts anderes, hg. v. Klaus Reinhardt, Jorge M. Machetta und Harald Schwaetzer, in Verbindung mit Claudia D’Amico, Martín D’Ascenzo, Anke Eisenkopf, José González Ríos, Cecilia Rusconi und Kirstin Zeyer, Münster 2011, 46: »Recte respondes; nam oratio seu ratio est definitio.« (*De non aliud* I: h XIII, n. 3, lin. 28). Vgl. JOSÉ GONZÁLEZ RÍOS, *Die zeichentheoretische Bedeutung des »non aliud«*, in: NIKOLAUS VON KUES, *De non aliud*, 211 ff.

im Rahmen von *De venatione sapientiae* machte: »Definitio enim, quae scire facit, est explicatio eius, quod in vocabulo complicatur.«<sup>80</sup>

Die Definition ist die Ausfaltung des Wortes, d. h. seine Offenbarung, Mitteilung bzw. Enthüllung. Die Definition erscheint also als das einfaltende Prinzip der diskursiven Aktivität der Sprache und zugleich als ihre Entfaltung bzw. Ausfaltung. Daher findet jedes Wort zugleich sein einfaltendes Prinzip und seine Ausfaltung bzw. Enthüllung in der Definition, wie es in einer wunderschönen Randbemerkung von Cusanus in seinem Exemplar von *In Parmenidem* von Proklos steht:

»videtur quod diffinitio sit locucio intellectus ad rationem, nam id quod intellectus intuetur volt revelare anime et haec revelatio est diffinitio« (marg. cus. 351).<sup>81</sup>

Es ist hier darauf hinzuweisen, dass der Begriff der *definitio* im cusanischen Denken einen transzendentalen Bezug in der Metaphysik des Wortes Gottes findet, wie es in *De aequalitate*, in *De non aliud* und in *De venatione sapientiae* steht, wo Cusanus das *non aliud* behandelt. Denn wie alles in der Definition geschaffen wird, die das intellektuelle Prinzip von sich selbst und von allem in seinem göttlichen *Verbum* hat, d. h. in der Definition, die alles und sich selbst definiert, so definiert der menschliche Geist sich selbst und alles auf eine ähnliche Weise (*similiter*) in seiner Entfaltung, Mitteilung bzw. symbolischen Enthüllung.

In diesem Sinn wird das Aenigma des *non aliud* gleichermaßen von Nikolaus von Kues über die anderen Termini gestellt. Allerdings ist es ein besserer Name zum intellektuellen Begreifen des ersten Prinzips in dessen schaffendem Dynamismus, indem es als die Definition, die alles und sich selbst definiert, begriffen wird. So betrachtet besteht die Bezeichnungskraft des *non aliud* als genaueres Aenigma darin, dass es für Cusanus der einzige aenigmatische Name ist, der sich selbst und alles durch sich selbst definiert.<sup>82</sup>

Jedoch erhält das Sprachspiel des *non aliud* seinen letzten Sinn in der Betrachtung des *non aliud* als die logisch-ontologische Definition, die alles und sich selbst definiert. Daher haben wir die Kraft des Begriffs der *definitio* im Denken von Cusanus unterstrichen.

80 *Comp.* 10: h XI/3, n. 28, lin. 7–8; *De ven. sap.* 33: h XII, n. 98, lin. 4–5: »Ideo in diffinitione, quae est vocabuli explicatio, scientiae lucem affirmavit.«

81 PROCLUS, *In Parmenidem* V (C 81<sup>r</sup>, 40–81<sup>v</sup>, 1 sqq. / Stel 296, 25 sqq.).

82 Vgl. KLAUS REINHARDT, Conocimiento simbólico: acerca del uso de la metáfora en Nicolás de Cusa, in: El problema del conocimiento en Nicolás de Cusa. Su genealogía y proyección, Buenos Aires 2005, 427–428.

### 3. Schlussbemerkung

Wenn auch Nikolaus von Kues die Sprache nicht zum Gegenstand seiner Spekulation machte und dementsprechend keine systematische Theorie der Sprache formulierte, haben wir in dieser Arbeit versucht, sein Denken ausgehend von den verschiedenen und fruchtbaren Überlegungen über die Sprache zu erörtern, die an verschiedenen Stellen seines Werkes zu finden sind. Das ermöglichte uns, Elemente aufzuzeigen, die einer cusanischen Theorie der Sprache angehören können.

Wie wir gesehen haben, findet eine cusanische Theorie der Sprache ihre Grundlage in der theologisch-metaphysischen Lehre des Logos oder *Verbum*. Schon in den ersten Predigten, vor dem Jahr 1440, wird das erste Prinzip als ein intellektuelles Prinzip dargestellt, das sich selbst und alles in seinem *Verbum* begreift. Darüber hinaus führt die Auffassung des Göttlichen als ein schaffendes, dynamisches, dreieiniges Prinzip, in dem das Prinzip sich selbst und alles Übrige in seinem *Verbum* nennt bzw. ausspricht, zu einer Metaphysik des menschlichen Geistes.

Die erste systematische Formulierung der Metaphysik des menschlichen Geistes wird von Cusanus in den Büchern von *De coniecturis* entwickelt. Dort wird der menschliche Geist als lebendiges Bild Gottes dargestellt, das sich als ein schaffendes, dynamisches, dreieiniges Prinzip begreift, das eine mutmaßliche bzw. symbolische Welt entfaltet. Durch diese Ausfaltung neigt der menschliche Geist *humaniter* dazu, ein mutmaßliches Verständnis von sich selbst und seinem Prinzip zu erlangen. Daher kann er sich nicht kennen, es sei denn er enthüllt, offenbart oder teilt sich mit in einer gleichzeitigen und kreisförmigen Ab- und Aufstiegsbewegung durch die vier mutmaßlichen Einheiten des Geistes: die *divinale*, die *intellectuale*, die *rationale* und die *sensuale* sinnenhafte Einheit.

Nach der Behandlung des schaffenden Dynamismus des Prinzips und dessen lebendigen Bildes haben wir uns mit der systematischen Funktion des menschlichen Wortes im Denken von Nikolaus von Kues beschäftigt. Aus dem Studium verschiedener Texte geht hervor, dass die gesprochenen Worte, von denen die schriftlichen zeugen, als die vielfaltige Enthüllung, Offenbarung bzw. Mitteilung betrachtet werden können, die der menschliche Geist aus ihm selbst beim mutmaßlichen Verständnis von sich selbst und von seinem Prinzip entfaltet. Denn durch das Wort kennt der Geist sich selber, genauso wie das Prinzip sich selber in seinem *Ver-*

*bum* begreift und versteht. Das Wort wird also zu einem privilegierten symbolischen Paradigma für die Überlegungen von Nikolaus von Kues über die Natur des menschlichen Geistes und für das Verständnis, das das Prinzip von sich selbst und von allem in seinem *Verbum* hat, welches in Christus verkörpert wird.

Wie schon bemerkt, zieht Cusanus einen Vergleich zwischen dem schaffenden Dynamismus des ersten Prinzips und dem des menschlichen Geistes. Die göttliche Entfaltung des Wirklichen enthüllt den Autor, genauso wie die Sprache den Geist enthüllt. Und während man durch die Welt Zugang zum Schöpfer hat, so gelangt man durch die Sprache zum Geist. Denn das Wort ermöglicht das Selbstverständnis des Geistes in einer zirkulären Aufstiegs- und Abstiegsbewegung. Dementsprechend wird das Wort im Denken des Nikolaus von Kues zum Symbol schlechthin der schaffenden Tätigkeit des Selbstverständnisses des Göttlichen in seinem *Verbum*.

Damit wollten wir zeigen, wie aus der Metaphysik des *Verbum* eine Metaphysik des menschlichen Geistes und aus dieser eine Metaphysik des menschlichen Wortes abgeleitet werden kann. Bei der Analyse der Rolle des Wortes bei Cusanus gelangt man zu einem der möglichen Wege zum Verständnis des Problems des Zusammenhangs von Wirklichkeit, Denken und Sprache bei Cusanus. Denn die Wirklichkeit kann als *verbum*, das Denken als *verbum mentale* und die Sprache als *verbum vocale* begriffen werden.

Darüber hinaus haben wir uns mit der Problematik der Mitteilung mittels des Wortes beschäftigt, die entscheidend für die Aufstellung einer *cusanischen Theorie der Sprache* ist. Wir zeigten, dass für Cusanus der Übergang vom Intelligiblen zum Sensiblen und vom Sensiblen zum Intelligiblen mittels des Wortes zustandekommt. Um darauf näher eingehen zu können, befassten wir uns mit der cusanischen Theorie der *vocalitas*, die den genetischen Prozess der Wortbildung erklärt.

Zum Schluss haben wir uns mit der vierstufigen Progression der Wortbildung befasst. Dabei machten wir auf die Kraft des Begriffes der Definition aufmerksam, mit der die Spitze dieser Progression erreicht wird. Denn das Wort entdeckt sich vollständig in seiner Definition. Wir haben darauf hingewiesen, dass dieser Begriff mit der Metaphysik des *Verbum* verbunden ist. Dabei konzentrierten wir uns auf den aenigmatischen Namen *non aliud*, dessen Kraft darin liegt, dass er der einzige ist, der sich

selbst und alles durch sich selbst definiert. Wir hoffen, einen Beitrag geleistet zu haben, was die Untersuchung des Problems der Sprache bei Nikolaus von Kues angeht.



# Nikolaus von Kues und Bernhard von Waging über die Mystik

Von Karl-Hermann Kandler, Freiberg

Mit den Mönchen des Benediktinerklosters Tegernsee war Nikolaus von Kues so eng verbunden, dass er sogar den Gedanken äußerte, sie sollten ihm eine Zelle einrichten: »Wenn es mir doch gewährt würde, heilige Ruhe unter den Brüdern zu genießen« bzw. »O könnte ich doch mit Euch sein, befreit von der Sorge des Seelenhirten«.<sup>1</sup> Diese Sätze mögen seine Enttäuschung über verschiedene Angriffe gegen ihn widerspiegeln. Der ganze Briefwechsel mit den Mönchen macht den Hintergrund seiner seit Anfang der 1450er Jahre erschienenen Schriften deutlich: *De visione Dei*, *De beryllo* und *De mathematicis complementis*, der er *De theologicis complementis* beifügte. In dem Briefwechsel beklagt er, dass er über seinen bischöflichen Aufgaben nicht dazu kommt, die von den Mönchen erbetenen Schriften zu verfassen.

Nikolaus hatte Ende Mai 1452 das Kloster besucht und ihm einen Ablass verliehen, nachdem bereits am 14. 4. 1452 das Kloster von der cusanischen Reformkommission visitiert worden war. Von daher rührte der persönliche Kontakt zwischen dem Kardinal und den Mönchen.

Auf Bitten des Tegernseer Abtes Kaspar Aindorffer hatte er ihnen *De visione Dei* verfasst und zugesandt als »eine bestimmte Übung der Frömmigkeit zur mystischen Theologie«. Kaspar Aindorffer bestätigte Anfang des Jahres 1454 den Erhalt des Buches.<sup>2</sup> Für den Abt – und damit wohl überhaupt für die Tegernseer Mönche – war ja die Frage die, »ob die

---

1 NIKOLAUS VON KUES, Briefe und Dokumente zum Brixner Streit. Kontroverse um die Mystik und Anfänge in Brixen (1450–1455), hg. v. Wilhelm Baum und Raimund Senoner, Wien 1998, Nr. 32b, 113; 45b, 147. Ich benutze bei den Zitaten die beigegebene Übersetzung. Vgl. meine Rezension in: Zeitschrift für bayerische Kirchengeschichte 68 (1999) 296–298.

2 Kaspar Aindorffer an Nikolaus von Kues. Der Brief wurde verfasst zwischen dem 15. 1. und dem 12. 2. 1454, in: NIKOLAUS VON KUES, Briefe und Dokumente zum Brixner Streit (wie Anm. 1) Nr. 31a/b, 108/109; vgl. die Ankündigung von Nikolaus an Kaspar Aindorffer in seinem Brief vom 14. 9. 1453, in: Ebd., Nr. 28a/b, 96–103; *De vis.*: h VI, n. 4.

fromme Seele ohne geistige Erkenntnis oder auch ohne vorhergehendes oder gleichzeitiges Denken, nur mit dem Affekt oder der höchsten Geistesstufe, Synhärensis genannt, Gott erreichen und unmittelbar sich auf ihn zu bewegen und eilen kann.« Was sie bei Hugo von Balma oder bei Johann Gerson lasen, gab ihnen keine Klarheit.<sup>3</sup> Es geht im Grunde den Mönchen darum, wie die Schriften des Ps.-Dionysius Areopagita zu verstehen sind.

Der Briefwechsel macht deutlich, dass Nikolaus ein durchaus anderes Verständnis von Mystik hatte als die Mönche, vor allem ein anderes als Kaspar Aindorffer und der Prior des Klosters Bernhard von Waging, auch wenn er dessen *Laudatorium doctae ignorantiae* lobte, das Bernhard 1451 verfasst hatte. Nachdem Kaspar Aindorffer den Briefwechsel mit ihm aufnahm, folgte Bernhard 1454. Das Mystik-Verständnis von Nikolaus ist sicher im Austausch mit den Mönchen gereift. Er weiß, »daß jenes Schauen, das mit dem Aufstieg unseres vernünftigen Geistes bis zur Vereinigung mit Gott unverhüllt ist, sich nicht erfüllen wird, solange man sich vorstellt, was als Gott angesehen wird.«<sup>4</sup> Dieses andere Mystik-Verständnis des Nikolaus möchte ich darzustellen versuchen im Vergleich mit dem des Bernhard von Waging, des sicher bedeutendsten Theologen unter den Tegernseer Mönchen.

## I.

Zunächst aber, wie versteht Bernhard Mystik und welche Konsequenz zieht er aus diesem Verständnis?

Bernhard war so begeistert von der Schrift *De docta ignorantia* des Nikolaus, dass er 1451/1452 ein *Laudatorium docte ignorantie* verfasste und 1454 den Briefwechsel mit ihm aufnahm. Auf das Leben und Wirken Bernhards hier einzugehen, verbietet die geforderte Kürze dieses Beitrages. Ulrike Treusch hat in ihrer meines Erachtens hervorragenden Tübinger Dissertation von 2009/2010 beides ausführlich dargestellt.<sup>5</sup> Um Bern-

---

3 Kaspar Aindorffer an Nikolaus von Kues, Brief vor dem 22.9.1452, in: NIKOLAUS VON KUES, Briefe und Dokumente zum Brixner Streit (wie Anm. 1) Nr. 26a/b, 90f.

4 Ablassbrief des Nikolaus von Kues, in: NIKOLAUS VON KUES, Briefe und Dokumente zum Brixner Streit (wie Anm. 1) Nr. 23a/b, 84f.; Nr. 24a/b, 86f.; Nr. 28a/b, 97f.; Nr. 45a/b, 147.

5 ULRIKE TREUSCH, Bernhard von Waging († 1472), ein Theologe der Melker Reform-

hard zu verstehen, ist zu beachten, dass er ursprünglich Augustinerchorherr war, er glaubte jedoch, nur als Benediktiner sein Lebensideal, ein kontemplatives und damit geistlich vollkommenes Leben, verwirklichen zu können. In einer Predigt nennt er es als Ziel dieser Lebensform, dass man in ihr »ruhiger und freier Gott dienen kann« – und zwar um des Heils des Einzelnen willen; doch sieht er darin auch ein aktives Eintreten für seinen Nächsten. Und dieses kontemplative Leben empfiehlt er Nikolaus eindrücklich.<sup>6</sup>

Bernhard greift mit seinen Schriften in den Streit um die *docta ignorantia* ein, den vor allem Johannes Wenck mit seiner Schrift *De ignota litteratura* von 1442/43 entfacht hatte. Er hatte von Nikolaus höchst abfällig behauptet, er habe zu seinen Lebzeiten keinen so schädlichen Schreiber (*scribam perniciosum*) gefunden wie ihn.<sup>7</sup>

Die Leser von *De docta ignorantia* verstanden den in ihr entfalteten Grundsatz von der *coincidentia oppositorum* als eine Beschreibung einer mystischen Erfahrung. Nikolaus ging es freilich in dieser dreiteiligen Schrift nicht um mystische Erfahrungen, vor allem nicht um ekstatische Erfahrungen, sondern um erkenntnistheoretische Überlegungen.<sup>8</sup> Doch Bernhard beschreibt in seiner Lobeshymne auf *De docta ignorantia* diese vor allem als eine spekulative, mystische Theosophie: »So beginnt die mystische Theosophie womöglich im Intellekt, später aber wird sie vollendet in der Inbrunst (*affectu*).« Doch weiß er auch, dass »Liebe niemals ohne Erkenntnis (*cognitio*) ist«. Jenseits der *docta ignorantia* wird die Koinzidenz erreicht, wird Jesus gefunden.<sup>9</sup> So identifiziert Bernhard die *docta ignorantia* mit der mystischen Theologie, er gebraucht die Begriffe *docta ignorantia*, *mystica theosophia* und *mystica theologia* synonym und

---

bewegung (Beiträge zur historischen Theologie 158), Tübingen 2011; vgl. meine Rezension in: Theologische Literaturzeitung 173,1 (2012) 65–67.

6 Ebd. 48f.; 73 (»[...] vt deo quiescius et liberius deseruire possent«); 76; 96.

7 JOHANNES WENCK, Appendix: Latin text of *De ignota litteratura*, in: Nicolas of Cusa's debate with John Wenck. A translation and an Appraisal of *De Ignota Litteratura* and *Apologia Doctae Ignorantiae*, ed. Jasper Hopkins, Minneapolis 1988, 97–118, hier 118.

8 So auch ULRIKE TREUSCH, Bernhard von Waging (wie Anm. 5) 144.

9 BERNHARD VON WAGING, *Laudatorium doctae ignorantiae*, necnon inuitatorium ad amorem eiusdem, editum per Bernardum priorem in Tegernsee, in: *Autour de la docte ignorance. Une controverse sur la théologie mystique au XV siècle*, par Edmond Vansteenberghe (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters 14), Münster 1915, 163–167, hier 166, 168.

sieht sie in Übereinstimmung mit der kontemplativen Frömmigkeit.<sup>10</sup> Er kann dafür eindeutig mystische Begriffe gebrauchen: »intellectu suaviter cognoscens, sapiens et experimentaliter apprehendens.«<sup>11</sup> Die *docta ignorantia* kann also erfahren werden, er beschreibt sie wie ein mystisches Erleben, denn sie führe zur Gottesschau. Sie wird zwar von vielen gesucht, aber nur von wenigen gefunden. Auf jeden Fall empfiehlt Bernhard die Lektüre der cusanischen Schrift, er selbst sei bei seiner Lektüre in Liebe zur *docta ignorantia* entbrannt.<sup>12</sup>

Wir merken schon, Bernhard hat ein anderes Verständnis von der belehrten Unwissenheit als Nikolaus. Er spricht zwar traditionell vom mystischen Erleben als von einer *notitia dei experimentalis*, aber er blendet den Intellekt faktisch zugunsten des Affekts aus, wenn er später gar von einer *cognitio superintellectualis* spricht und eine *cognitio intellectualis* ablehnt. Er setzt *theologia mystica* und *theologia contemplativa* gleich.<sup>13</sup>

Bernhard hat auch nach dem Briefwechsel mit Nikolaus in den Streit um die *docta ignorantia* eingegriffen und diese vehement verteidigt, vor allem gegen die Angriffe des Vinzenz von Aggsbach, einem Kartäusermönch, der unter zum Teil unzutreffender Berufung auf Ps.-Dionysius sich als »Mystiker der Praxis« bezeichnete. Dieser hatte keine gute Meinung von Nikolaus (*nihil laude dignum*) und vor allem nicht von seiner intellektualen Mystik: Die Ungelehrten hätten sich in der Lehre von der *docta ignorantia* deutlicher ausgezeichnet als Nikolaus.<sup>14</sup> In diesem Streit verteidigte er Nikolaus. Dabei hält er fest an dem, was er Nikolaus bereits 1454 geschrieben hatte, nämlich dass er »mit dem Glauben« erfasse, »keinesfalls mit der Erfahrung«, aber doch glaubt er »mit Erfahrung, daß der glaubende Geist auf seinem Höhepunkt durch den Affekt der Liebe

10 ULRIKE TREUSCH, Bernhard von Waging (wie Anm. 5) 149.

11 BERNHARD VON WAGING, *Laudatorium* (wie Anm. 9) 164.

12 DERS., *Defensorium laudatorij docte ignorancie per patrem Bernardum in Tegernsee priorem compilatum*, in: *Autour de la docte ignorance*, (wie Anm. 9) 169.

13 DERS., *De cognoscendo Deum*, c. 4, Bayer. Staatsbibliothek, Handschrift clm 18591, f. 16<sup>r</sup>; c. 5 f., f. 21<sup>r</sup>, zitiert nach ULRIKE TREUSCH, Bernhard von Waging (wie Anm. 5) 176 f., Anm. 173, 177.

14 Die Briefe des Vinzenz von Aggsbach an Johann Schlitpacher sind enthalten in: NIKOLAUS VON KUES, *Briefe zum Brixner Streit* (wie Anm. 1) 217–265; Zitate auf den Seiten 258/261 und 260/263. Vgl. auch MARGOT SCHMIDT, Nikolaus von Kues im Gespräch mit den Tegernseer Mönchen über Wesen und Sinn der Mystik, in: MFCG 18 (1989) 39 f.

ohne vorherige oder begleitende wirksame Erkenntnis zu Gott hinaufgelangt« und dass »diese mystische Liebe im menschlichen Geist nicht ohne irgendeine Erkenntnis Gottes bestehen kann«. Als *praxis theologiae mysticae* bezeichnet er den Vollzug, das Erleben von Entrückung und *unio cum Deo*. Ihm gelten die als Autoritäten, die Erfahrungen mit der mystischen Schau hatten, z. B. Bonaventura. Doch reicht ihm offensichtlich die *Mystica Theologia* des Hugo von Balma nicht, er betont als Weg zur Schau die Askese und zugleich die Kontemplation des gekreuzigten Christus. Überhaupt ist seine mystische Theologie christologisch und sakramental ausgerichtet.<sup>15</sup>

Insgesamt wird man sagen können, dass ihm die mystische Theologie sowohl im Briefwechsel mit Nikolaus als auch im folgenden Streit mit Vinzenz von Aggsbach zentral für sein Denken ist. Dabei interpretiert er die *docta ignorantia* und damit verbunden die *coincidentia oppositorum* konsequent als theologische Mystik. Wird er damit Nikolaus gerecht?

## II.

In seiner Schrift *De visione Dei* beschreibt Nikolaus ausdrücklich eine mystische Theologie, von deren Leichtigkeit er überzeugt ist. Er ist davon überzeugt, damit den Tegernseer Mönchen einen »sehr kostbaren und höchst ergiebigen Schatz« zu eröffnen. Nikolaus will also eine mystische Theologie vorlegen; es ist falsch, wenn man, mit Flasch, Nikolaus das Interesse an einer mystischen Theologie faktisch abspricht.<sup>16</sup> Es geht aber darum, wie Nikolaus mystische Theologie versteht. Schon in *Idiota de sapientia* spricht er, wie in *De visione Dei*, von der Leichtigkeit einer theologischen Schwierigkeit, davon, dass Gott die unendliche Leichtigkeit ist. Er versteht die mystische Theologie als die eigentliche Philosophie, die höchste und vollkommenste Erkenntnis, die jedem Gläubigen zugänglich sei und die er als »einen gewissen Vorgeschmack der ewigen Weisheit« bezeichnet.<sup>17</sup> Für Nikolaus ist die

---

15 Brief Bernhards von Waging an Nikolaus, geschrieben zwischen 12.2. und 18.3.1454, in: NIKOLAUS VON KUES, Briefe zum Brixener Streit (wie Anm. 1) 128–131. BERNHARD VON WAGING, *De cognoscendo Deum* (wie Anm. 13) c. 4, f. 16<sup>v</sup>; c. 8, f. 27<sup>v</sup>–28<sup>r</sup>. Vgl. ULRIKE TREUSCH, Bernhard von Waging (wie Anm. 5) 174f., 181–186, 193.

16 *De vis.*, h VI, n. 1; KURT FLASCH, Nikolaus von Kues. Geschichte einer Entwicklung, Frankfurt am Main 1998, 50–52, 439–443.

17 *De sap.* I: h <sup>2</sup>V, n. 15; ebd. II: h <sup>2</sup>V, n. 47, lin. 5f. Dazu RENATE STEIGER in ihrer Ein-

*coincidentia oppositorum* zwar – und da sah Bernhard richtig – die mystische Theologie, aber sie ist eine intellektuale. Schon in *De docta ignorantia* hielt ja Nikolaus die negative Theologie für unentbehrlich, da nur so Gott als der unendliche Gott verehrt werden kann. Er ist »weder in dieser noch in der künftigen Welt erkennbar«. <sup>18</sup> Doch ist der Glaube der Anfang des Erkennens. <sup>19</sup>

In dem Antwortbrief vom 14.9.1453 meint Nikolaus, dass Dionysius erklärt, »daß jenes Schauen, das mit dem Aufstieg unseres vernünftigen Geistes bis zur Vereinigung mit Gott unverhüllt ist, sich nicht erfüllen wird, solange man sich vorstellt, was als Gott angesehen wird.« Mystische Theologie besteht für Nikolaus im Eintreten in die absolute Unendlichkeit, sie ist nur in der *coincidentia* möglich. Zu ihr führt Gott. <sup>20</sup>

In *De visione Dei* macht Nikolaus den Mönchen klar, dass sich Gott nur sehen lässt, wenn er uns ansieht. Er gewährt uns das Sehen: »Durch, dass du mich siehst, gewährst du, dass du von mir gesehen wirst, der du der verborgene Gott bist [...]. Dich sehen ist nichts anderes, als dass du den siehst, der dich sieht.« <sup>21</sup> Der Ort, an dem sich Gott unverhüllt finden lässt, ist »vom Ineinsfall der Gegensätze« umgeben. Und dieser Ineinsfall ist die Mauer des Paradieses. Gott lässt sich nur jenseits dieser Mauer sehen, keinesfalls diesseits. <sup>22</sup> Jenseits der Mauer lässt sich Gott finden, wenn sich Gott durch sein Wort finden lässt. <sup>23</sup> Das heißt doch, von sich aus kommt der Mensch, kommt der Christ nur bestenfalls bis zur Mauer, nur durch Christus kann er diese Mauer überwinden. Dieses Überwinden der Mauer ist Gottes Gabe. Den Gott sich aufnehmen lässt, wird sein Kind. Nikolaus spricht hier von der *filiatio*. Und diese Kindschaft ist eine Vollkommenheit. <sup>24</sup> So werden wir mit der

---

leitung zur zweisprachigen Ausgabe von *Idiota de sapientia*. Der Laie über die Weisheit (Schriften des Nikolaus von Kues in deutscher Übersetzung 1; Philosophische Bibliothek 411), Hamburg 1988, XXVI.

18 *De docta ign.* I, n. 86 und n. 88: h I, p. 54f.; zweisprachige Ausgabe: NIKOLAUS VON KUES, *De docta ignorantia*. Die belehrte Unwissenheit, hg. v. Paul Wilpert und Hans Gerhard Senger (Schriften des Nikolaus von Kues in deutscher Übersetzung 15a; Philosophische Bibliothek 264a), Hamburg 1970 (=Lizenzausgabe Berlin 1970), 110–113.

19 *De docta ign.* III, 11: h I, p. 151, lin. 27.

20 Nikolaus von Kues an Kaspar Aindorffer und die Mönche vom 14.9.1453, in: NIKOLAUS VON KUES, *Briefe zum Brixner Streit* (wie Anm. 1) 96–103; Zitat: 96f.

21 *De vis.* 4: h VI, n. 13.

22 Ebd., 9: h VI, n. 37.

23 Ebd., 11: h VI, n. 45.

24 Ebd., 19: h VI, n. 86.

menschlichen Sohnschaft des Gottmenschen, die mit seiner göttlichen Sohnschaft innig geeint ist, verbunden.<sup>25</sup> Gegen Ende seiner Darstellung legt er klar: »Gott den Vater und dich, Jesus, seinen Sohn, zu sehen, ist, im Paradies zu sein.«<sup>26</sup> Er bleibt dabei, Schöpfer und Geschöpf nicht zu vermischen. Die *coincidentia oppositorum* macht nicht das eine zum anderen, denn die menschliche Natur ist nicht göttlich und die göttliche Natur nicht menschlich.<sup>27</sup>

Er schließt dann seine Schrift mit den Worten: »Ziehe mich, Herr, zu dir, denn niemand kann zu dir kommen, außer er werde von dir gezogen, damit ich, gezogen, gelöst von dieser Welt und vereinigt mit dir, du absoluter Gott, in der Ewigkeit des seligen Lebens verbunden werde.«<sup>28</sup> In der in Form eines hymnischen Gebetes geschriebenen mystischen Theologie wird deutlich, dass Nikolaus wohl die Vereinigung mit Gott sucht, aber dabei weiß, dass dies nicht in seiner Möglichkeit als Mensch steht, da er ja ein »elender Sünder« ist.<sup>29</sup> Wohl will er, wie er eingangs betont, die Mönche »*experimentaliter* in die allerheiligste Dunkelheit führen«, wovon er weiß, dass dies über »jedes sinnliche, rationale und intellektuale Sehen hinaus« führt (*revelare*). Aber zugleich weiß er, dass ihm dies nur »durch das himmlische Wort« geschenkt werden kann.<sup>30</sup> Er wahrt die Unterscheidung von göttlicher und menschlicher Sphäre, von Schöpfer und Geschöpf. Nur durch Gott selbst kann der Ineinsfall der Gegensätze erfolgen. Nur jenseits dieses Ineinsfalls kann Gott gesehen werden. Dahin kann nur er führen, nur er kann das Ausgefaltete wieder ein falten.<sup>31</sup> Damit wird die Unwissenheit belehrt.<sup>32</sup> Es fällt auf, wie Nikolaus hier alle seine Termini benennt: *docta ignorantia*, *complicatio-explicatio* und *coincidentia oppositorum*. Diese Ausdrücke sind als seiner mystischen Theologie inhärent zu betrachten. Und doch, wenn er auch von *experimentaliter* spricht, bleibt es ein Weg, den Gott den Christen führt. (Es sei mir erlaubt, auf Dietrich von Freiberg hinzuweisen, der in

---

25 Ebd., 19: h VI, n. 86.

26 Ebd., 12: h VI, n. 92.

27 Ebd., 23: h VI, n. 101.

28 Ebd., 25: h VI, n. 119.

29 Ebd., 17: h VI, n. 78.

30 Ebd., h VI, n. 1.

31 Ebd., 11: h VI, n. 45.

32 Ebd., 13: h VI, n. 52.

seiner Schrift *De visione beatifica* von einer *unio ad deum* spricht und damit auch den Weg zur Einung betont.<sup>33)</sup>

In seinem zweiten Brief an Bernhard vom 18. 3. 1454 verdeutlicht Nikolaus, wie er eine mystische Theologie versteht. Er schreibt:

»Christus lehrt uns, daß es [nämlich das Kosten von der Lieblichkeit Gottes] im Erkennen Gottes besteht [...] Die vollkommene Liebe zu kosten und zu schauen ist der letzte aller Wünsche (*ultimum desideriorum*). [...] Suchen aber, ohne zu verstehen und zu lieben, gibt es nicht.«

Gott fordert von uns nicht,

»daß wir ihn erkennen, weil das nicht in unserer Macht liegt. Aber er will, daß wir ihn nach unserer Möglichkeit lieben, und verspricht uns, wie er sich selbst uns offenbaren wird, wenn wir ihn lieben. Wir lieben ihn aber, wenn wir ihn suchen.«<sup>34</sup>

Es wird also deutlich, der Mensch kann Gott suchen, aber das Erkennen steht nicht in der Macht des Menschen.

Ähnlich predigte er am 2. 2. 1455, worauf Nikolaus in seinem Brief an Bernhard hinweist.<sup>35</sup> Da heißt es:

»Die Liebe [...] ist nicht ohne Erkenntnis. Daher muß jenes Geschöpf Gott auf dem Weg der Erkenntnis fassen können, damit es die Süßigkeit des Herrn verkosten kann, den es lieben soll, da etwas Unbekanntes nicht geliebt werden kann. [...] Im Feuer der Liebe der vernunftbegabten Natur wird Gott empfangen, der die Liebe ist.«

Etwas später sagt er, dass Gott allein »die Sättigung der Liebe ist« und dass nichts anderes sättigen kann. Das Angleichen von Erkennen und Lieben erfolgt im Geist. »Denn der Geist (*mens*) erkennt nicht ohne Verlangen, und ohne Erkenntnis verlangt er nicht. Der Geist ist also das Prinzip von Intellekt und Affekt«, in ihm fallen Erkennen und Lieben in eins. Weiter sagt er, dass der Intellekt zum Erkennen erschaffen wurde. Der Affekt kann sich nicht ohne Wissen erheben. Schließlich spricht er davon, dass nur eine tiefe »Demut aufnahmefähig ist für den erhabenen Gott«. Niemand kann Gott sehen außer in der Dunkelheit des Zusammenfallens, das ist die Unendlichkeit. Allein im Gebet kann der Sünder – die sündige Seele – sich dazu aufschwingen, dass sie Gott eine Unterkunft

---

33 DIETRICH VON FREIBERG, *De visione beatifica*, 4.1.(1), Opera omnia, Tom. I: Schriften zur Intellekttheorie, mit einer Einl. v. Kurt Flasch, hg. von Burkhard Mojsisch, Hamburg 1977, 105.

34 Nikolaus von Kues an Bernhard von Waging am 18. 3. 1454, in: NIKOLAUS VON KUES, Briefe zum Brixner Streit (wie Anm. 1) Nr. 39a/b 136f.

35 Nikolaus von Kues an Bernhard am 28. 7. 1455, in: NIKOLAUS VON KUES, Briefe zum Brixner Streit (wie Anm. 1) Nr. 57a/b, 182f.

bereitet. Es ist Gnade, wenn Gott die Seele reinigt, dass sie ihn empfangen kann.<sup>36</sup>

Die Mönche hatten von Nikolaus eine Brille (*beryllus*) erbeten.<sup>37</sup> Immer wieder musste Nikolaus die Abfassung dieser Schrift verschieben, weil er durch sein bischöfliches Amt daran gehindert wurde. Immer wieder bitten die Mönche um diese Schrift. Bernhard schreibt an Nikolaus, dass er die »ganz durchsichtige Schrift *De Beryllo*« brauche, weil er »jetzt wenig sehe und nicht recht verstehe, was ich lese«. <sup>38</sup> Auch wenn die Abfassung von *De beryllo* sich um mehrere Jahre verzögerte, so weist der Briefwechsel doch immer wieder darauf hin, wie nötig eine solche »Brille« zum rechten Verständnis der mystischen Theologie ist. Das zeigen schon die Angriffe des Vinzenz von Aggsbach, dem die mystische Theologie des Nikolaus viel zu rationalistisch war, wenn sicher auch hinter dessen Angriffen seine Enttäuschung über den »Renegaten« Nikolaus wegen dessen Wechsel zu den Papalisten stand. Er behauptet, dass Nikolaus über die mystische Theologie »Bücher voller Irrtümer« schreibe und beruft sich für seine Auffassung auf Hugo von Balma, vor allem jedoch auf Ps.-Dionysius und zitiert ihn in seinem Brief an Johann Schlitpacher: »Also loben wir diese irrationale, geistlose und törichte Weisheit und Klugheit in hohem Maße und sagen, daß sie Ursache jeglichen Geistes, Verstandes und jeglicher Weisheit und Klugheit ist.«<sup>39</sup> Nikolaus muss sich also in seinem Verständnis der mystischen Theologie auch gegen diese Auffassung verteidigen.

Nikolaus kritisiert darum diejenigen, die behaupten, dass »sich der Affekt ganz auf das Unbewußte stürzt und sich daraufhin bewegt«, denn damit widersprechen sie sowohl Aristoteles als auch Thomas von Aquin.<sup>40</sup>

---

36 *Sermo* CLXXII vom 2. 2. 1555, h XVIII, Übersetzung nach *Predigten* 3, 297–304.

37 Bernhard von Waging an Nikolaus vor dem 12. 2. 1454, in: NIKOLAUS VON KUES, Briefe zum Brixner Streit (wie Anm. 1) 33 a/b, 114f.

38 Nikolaus von Kues an Kaspar Aindorffer und Bernhard am 16. 08. 1454, in: NIKOLAUS VON KUES, Briefe zum Brixener Streit (wie Anm. 1) Nr. 44 a/b, 144f. bzw. Nr. 45 a/b, 146f.; Bernhard von Waging an Nikolaus von Kues vor dem 9. 9. 1454, in: Nikolaus von Kues, Briefe zum Brixner Streit (wie Anm. 1) Nr. 47b, 153f.

39 Vinzenz von Aggsbach an Johann Schlitpacher am 12. 10. 1453, in: NIKOLAUS VON KUES, Briefe zum Brixner Streit (wie Anm. 1) Nr. 70 a/b, 224/225 bzw. vom 23. 7. 1457, Nr. 73 av/b, 236/237 und vom 25. 4. 1459, Nr. 74 a/b, 260/263.

40 Nikolaus von Kues an Bernhard vor dem 28. 7. 1455, in: NIKOLAUS VON KUES, Briefe zum Brixner Streit (wie Anm. 1) Nr. 75 a/b, 182f.

Als er dann endlich 1458 *De beryllo* verfasst, ist die Schrift ganz dem Thema Gotteserkenntnis als der *coincidentia oppositorum* gewidmet. Sie allein ermöglicht eine nicht begreifende Schau Gottes, denn Gott ist jenseits der *coincidentia*. Er ist sich dessen sicher, dass die Philosophen bisher die nötige Brille zum Erkennen nicht besaßen, denn sie hielten sich an den Satz vom auszuschließenden Widerspruch. Es sei aber »etwas Großes, beständig an der Vereinigung der Gegensätze festhalten zu können«, wenn wir uns bemühen, »Verstandesargumente für die höchst gewisse Schau beizubringen, die über jede Verstandesargumentation hinaus ist [...].« Wenn einer die ewige Weisheit erkennen will, braucht er die »Brille« der *coincidentia oppositorum*.<sup>41</sup> Nikolaus macht deutlich, dass die Voraussetzung zum rechten Gebrauch dieser »Brille« darin besteht, dass einer gläubig ist und Gott ergeben. Von Gott soll er erbitten, erleuchtet zu werden. Denn er allein gibt denen Weisheit, die in festem Glauben so viel, wie für das Heil nötig ist, erbitten.<sup>42</sup>

---

41 *De beryllo*, h XI/1, n. 32; NIKOLAUS VON KUES, *De beryllo*. Über den Beryll, übers. v. Karl Bormann (Schriften des Nikolaus von Kues in deutscher Übersetzung 2; Philosophische Bibliothek 295), Hamburg 31987, 39.

42 *De beryllo*, h XI/1, n. 72.

# Les traductions des œuvres de Nicolas de Cues en français

Von Jean-Marie Nicolle, Rouen

## Introduction

Depuis l'an 2000, on assiste en France à un intense travail de traduction des œuvres de Nicolas de Cues.<sup>1</sup> Auparavant, on ne disposait que des traductions partielles de Maurice de Gandillac et de quelques textes courts. Depuis, nous sommes sur la voie d'une édition complète. Pourquoi cet engouement? Y a-t-il une »mode« française du Cusain? Les raisons sont complexes. Il n'y a cependant aucune coordination entre les chercheurs français. Pierre Magnard avait constitué à la Sorbonne une équipe de doctorants, mais elle n'a publié que le *De possess.* Marie-Anne Vannier a suscité un groupe de recherche sur les rapports entre Maître Eckhart et Nicolas de Cues qui a produit, pour l'instant, deux traductions (*De docta ignorantia* et *De filiacione Dei*). Toutes les autres traductions (on en compte plus d'une dizaine) sont dues à des initiatives individuelles, souvent dans le cadre d'une thèse de doctorat en philosophie. En conséquence, plusieurs titres (*De docta ignorantia*, *De coniecturis*, *De idiota*) sont parus dans deux traductions presque en même temps.<sup>2</sup> Récemment deux commentaires ont paru: celui du *De beryllo* par Maude Corrieras et celui du *De coniecturis* par Jocelyne Sfez. On peut regretter ce désordre, mais c'est aussi une richesse pour la recherche; la comparaison des choix des traducteurs est intéressante et permet de mieux saisir certains enjeux de l'œuvre du Cusain.

Hervé Pasqua est le traducteur le plus fécond et, à mon sens, le meilleur. Il espère mener à bien, sous la direction de Jean-Luc Marion, une édition complète de Nicolas de Cues aux Presses Universitaires de France. C'est un latiniste très habile qui sait faire passer les idées du Cusain dans un français précis, clair et agréable à lire. Néanmoins, ses choix ne sont pas exempts de critiques, comme nous le verrons plus loin.

---

1 Voir le tableau chronologique des traductions, plus loin.

2 Voir la liste des traducteurs, plus loin.

La traduction d'une œuvre est inséparable de l'interprétation que le traducteur en fait. Il est difficile, et sans doute encore prématuré, aujourd'hui, de dégager des écoles françaises, mais on peut néanmoins s'efforcer de discerner quelques approches, à partir des origines et des centres d'intérêt intellectuel des chercheurs. Plusieurs traducteurs abordent le Cusain par la voie de la théologie, le considérant comme un théologien de la Trinité, soucieux de développer une théorie de l'Être à partir de l'infinité divine. C'est, par exemple, l'approche du groupe de Metz qui collabore avec l'Institut Cusanus de l'université de Trèves. Hervé Pasqua représente une variante de cette approche théologique puisque, à partir du même Maître Eckhart, il défend la thèse d'une hénologie cusaine: le concept central ne serait pas l'Être, mais l'Un.

Une seconde voie est l'approche philosophique: on voit dans le Cusain un théoricien de la connaissance – connaissance du monde et de Dieu – qui, par sa critique de l'aristotélisme, prépare la pensée de la Renaissance, et, même, la pensée moderne. C'est l'approche du groupe de la Sorbonne, de Mme Coursaget, de Jocelyne Sfez, la mienne également.

On peut aussi discerner une approche plus historique consistant à rechercher les sources médiévales du Cusain et les transformations qu'il leur a fait subir: telle est la perspective de François Bertin et de Jean-Michel Counet.

Pour apporter une contribution au débat, je me propose d'exposer quelques problèmes pour passer du latin de Nicolas de Cues à la langue française d'aujourd'hui, en me limitant à la terminologie. Je commencerai par quelques difficultés techniques pour arriver à des exemples dont les implications philosophiques sont essentielles.

## 1. Quelques difficultés techniques

Tout travail de traduction est tendu entre deux exigences opposées: être fidèle au texte-source et être compris par le public ciblé. On distingue les »sourciers« et les »ciblistes«: les »sourciers« s'attachent aux signifiants de la langue d'origine et sont d'abord attentifs au langage de l'auteur (*source language / Ausgangssprache*); les »ciblistes« mettent l'accent sur le sens du discours qu'il s'agit de traduire afin qu'il soit reçu au mieux par

les lecteurs; ils sont d'abord soucieux de la bonne réception dans le langage cible (*target language / Zielsprache*). Entre ces deux pôles, il existe, bien entendu, des degrés intermédiaires. C'est pourquoi il y a une diversité des choix terminologiques dont je vais commenter quelques exemples.<sup>3</sup>

Selon le point de vue des »sourciers«, plusieurs impératifs doivent être respectés. Il faut d'abord être fidèle à la pensée de l'auteur, ce qui veut dire rester au plus près du texte, de son rythme et de son lexique. Par exemple, *absolutus* ne devrait pas être traduit par »illimité« ou »simple«, car le mot »absolu«, en français, est suffisamment univoque pour qu'on le conserve. Il en va autrement de mots plus polysémiques. Par exemple, *ratio* qui désigne la faculté du raisonnement signifie aussi la cause d'un fait ou bien encore un rapport mathématique; le mot français »raison« a conservé ces trois sens, mais il faut supposer la culture du lecteur pour le garder sans préciser davantage son sens.

Selon les »ciblistes«, il faut connaître l'histoire de la langue pour tenir compte des évolutions sémantiques. La langue française a reçu beaucoup de mots latins, mais les a transformés. Par exemple, *discretio* qui donne le mot »discrétion« n'est guère plus employé, aujourd'hui, pour désigner la distinction de petites quantités discontinues. La discrétion est une qualité morale consistant à s'effacer, à ne pas s'immiscer dans les affaires d'autrui. Pour parler de la fonction discrétive de la raison, il vaut mieux employer »distinction« ou »discernement«. De même, *connexio* évoque aujourd'hui l'idée de branchement, de relais d'un appareil à un réseau. On parle de connexion au téléphone, de connexion à Internet. Parler de connexion du Saint Esprit paraît alors assez déplacé. Il vaut mieux utiliser le »lien« ou la »liaison«.

Cependant, il n'y a pas toujours de solution satisfaisante. Par exemple, *contractio* est très difficile à rendre en français. La contraction désigne chez le Cusain la limitation des choses créées. Elle est ce par quoi une chose n'est ni maximale, ni minimale. Seules les choses multiples sont contractées. Ce terme désigne l'infériorité du créé par rapport à la puissance divine. Aujourd'hui, en français, il désigne un mouvement musculaire de défense, avec un retrait et une concentration; on est loin de la chute de l'être fini dans la diversité matérielle. Le mot »limitation« est

---

3 Voir le tableau des traductions de certains termes problématiques, plus loin.

trop vague, »restriction« a une connotation juridique, »réduction« n'indique pas assez le mouvement. Il n'y a pas d'équivalent satisfaisant.

Néanmoins, les structures de la langue latine et de la langue française sont suffisamment proches pour qu'on puisse poser quelques principes pratiques, comme respecter la syntaxe et connaître les distinctions logiques de l'auteur. En philosophie, il est essentiel de savoir séparer le nom d'une action du nom de son résultat. Par exemple, *praecisio* désigne une opération consistant à s'approcher au plus près de l'objet à connaître; le résultat obtenu sera une représentation exacte, c'est-à-dire sans différence avec son objet. Certains auteurs traduisent *praecisio* par »exactitude«. Or, lorsque le Cusain emploie *praecisio*, c'est généralement en parlant de l'effort de la pensée pour s'approcher de son objet. Le mot français »précision« est donc plus adéquat que le mot »exactitude« qui désigne un résultat. On peut avoir le même souci pour distinguer *connexio* et *nexus*: *connexio* est l'opération de mise en relation, alors que *nexus* en est le résultat. Maurice de Gandillac distinguait la »liaison« (*connexio*) et le »lien« (*nexus*). On trouve la même distinction entre l'opération dite *assimilatio* (rendre semblable à soi) et le résultat de cette opération, la *similitudo* (similitude ou ressemblance).

## 2. Le problème des titres

Le choix de la traduction des titres est très important car ils sont un repère définitif pour les éditeurs et le public. Il est très difficile de changer le titre d'une œuvre après sa première traduction sans provoquer une confusion dans les catalogues. Plusieurs titres du Cusain ont déjà fait problème en français.

*De visione dei sive de icona* a été traduit *Traité de la vision de Dieu*, par Golefer en 1630, *La vision de Dieu*, par Vansteenberghes en 1925 et *Le Tableau ou la vision de Dieu*, par Agnès Minazzoli en 1986. Si tous sont d'accord sur l'expression »La vision de Dieu«, en conservant l'équivoque du génitif »de« (la vision de l'homme par Dieu et la vision de Dieu par l'homme), ils ne sont pas d'accord sur le sous-titre *De icona*: parce que le mot »icône« renverrait le lecteur uniquement à l'art byzantin, Agnès Minazzoli préfère »tableau« pour rendre compte de l'ambiguïté entre le

support matériel d'une représentation et la représentation elle-même; le tableau matériel est un objet qui ne bouge pas de sa place, alors que le visage peint d'un omnivoyant semble mobile et suivre celui qui le contemple. Ce choix est discutable: en effet, le concept d'icône contient une dimension théologique; l'icône est un objet sacré par lequel se manifeste la présence divine, et ce n'est justement pas une représentation artistique. D'ailleurs, le peintre ne signe pas son icône. Nicolas de Cues était l'un des rares latins, à son époque, à connaître la théologie de l'icône. L'expérience à laquelle il convie ses amis est celle par laquelle chacun se reconnaît en tant que regardant. Voir et être vu ne font plus qu'un, et l'on entrevoit par là la présence divine. A travers cette figure peinte que l'artiste donne à voir, c'est Dieu lui-même qui se donne à voir. Il est dommage de perdre toute cette dimension théologique en remplaçant »icône« par »tableau«.

Plus récemment, Hervé Pasqua a traduit *Cribratio alchorani* par *Le Coran tamisé*. Ce choix est discutable, d'abord parce que la *cribratio* est une opération, alors que ce qui est tamisé est le résultat de l'opération. La structure grammaticale du titre est changée. Or, Nicolas de Cues n'expose pas seulement ce qu'il garderait du Coran, mais il procède à un examen point par point des divergences entre les religions. D'autre part, l'idée de crible est plus forte que celle de tamis. Ce qui est tamisé représente ce qu'il y a de meilleur. Ce qui est criblé a essuyé une sévère mise à l'épreuve. Aujourd'hui, passer au crible suppose un soupçon et la recherche très pointilleuse d'un petit objet qui peut facilement échapper à l'observation. Le travail du Cusain ne consiste pas seulement à énumérer ce que le Coran aurait de bon pour les chrétiens, comme le pâtissier passe au tamis sa farine pour n'en garder que la part la plus fine et la plus pure. L'examen de Nicolas de Cues est très critique. Il passe véritablement le Coran au crible de sa lecture critique. Maurice de Gandillac avait choisi la traduction »examen critique du Coran«. C'est la même idée soulignée par Hopkins (*A scrutiny of the Koran*) et par Dietlind et Wilhelm Dupré (*Prüfung des Korans*). Si l'on veut garder l'image de la *cribratio*, l'on pourrait traduire par »le passage au tamis du Coran« ou, tout simplement reprendre le vieux terme français »cribration«, qui est un calque du latin.

Le titre qui fait le plus problème en français est le *De idiota* que M. de Gandillac traduisait par *Le Profane*, alors que les traducteurs récents

préfèrent *L'idiot*. On se heurte, là encore, à l'histoire des mots. Si beaucoup de mots français proviennent du latin, ils ont eu une histoire très riche qui les a considérablement éloignés de leur sens originel. Aujourd'hui, l'idiot n'est pas seulement un homme simple qui n'a pas fait d'études. C'est aussi un être dont les facultés intellectuelles sont diminuées, qui ne comprend pas ce qu'on lui dit et dont le comportement est infantile. On parle de »l'idiot du village« pour désigner le simple d'esprit, le débile, voire le fou dont tout le monde se moque. Or, ce n'est pas le sens donné par le Cusain.

Selon Maurice de Gandillac, l'idiot désignait à l'origine le simple particulier par opposition à l'expert, puis, au Moyen Âge, le simple laïc par opposition au clerc, notamment au savant dominicain. Jusqu'au XVII<sup>e</sup> siècle, l'idiot, en français, est l'opposé du lettré, puis, sous l'influence des préjugés citadins, il devient celui qui manque d'intelligence. Il faut comprendre le nom »idiot«, dans l'œuvre du Cusain, par opposition à son interlocuteur qualifié d'*orator*, c'est-à-dire, à l'époque, un prélat. C'est pourquoi Maurice de Gandillac préférait le terme de »profane«, c'est-à-dire celui qui n'est pas initié à un savoir, l'opposé de l'érudit, mais qui ne manque pas d'intelligence, voire de sens critique. L'inconvénient est qu'en français, si le profane désigne l'amateur opposé au spécialiste, il s'oppose également au sacré et évoque l'idée de profanation, c'est-à-dire de sacrilège.

On se retrouve face à deux mots – »l'idiot« et le »profane« – dont les connotations peuvent gêner la compréhension des idées du Cusain. Or, ce qui compte, c'est de faire passer les idées. On ne traduit pas des mots mais des idées. Alors, pour résoudre la difficulté, il faut considérer les raisons du choix de Nicolas de Cues. Son emploi du mot *idiotia* est un procédé ironique, une antiphrase de la part du Cusain, car son personnage en remonte à ses deux interlocuteurs qui sont des savants. L'idiot se révèle plus intelligent et plus sage que les lettrés, à la manière dont Socrate se révèle plus sage que les sophistes, les experts de son temps. On peut y voir également l'influence du thème mystique de la simplicité de la foi: une petite vieille sans instruction mais profondément croyante en sait plus sur Dieu que n'importe quel docteur en théologie; les petits, les illettrés, les femmes ont autant accès à Dieu que les grands universitaires. Ce qui importe, c'est moins le sens intrinsèque de l'idiot que son contraste avec les savants. Si l'on replace ce personnage dans la doctrine de la

docte ignorance, alors l'appellation d'idiot reprend tout son sens; celui que l'on désigne ainsi et qui accepte cette dénomination pratique une forme de sagesse modeste, humble, sans artifice de langage, mais finalement beaucoup plus féconde que l'érudition livresque.

### 3. Le problème de la culture des lecteurs

Le travail de traduction ne consiste pas seulement à décoder les termes un par un, d'une langue-source en une langue-cible. Traduire a pour but de dispenser le lecteur de lire le texte dans sa langue-source. La traduction permet au lecteur de lire la même chose qu'un autre lecteur dont la langue serait la même que celle de l'auteur. Bien sûr, cet idéal est inaccessible; dans toute traduction, il y a une perte de sens, ce que les théoriciens de la communication appellent une entropie. Il ne faut pas nécessairement figer le lexique par des équivalences rigides terme à terme. Il faut donc chercher les moins mauvaises solutions. Une traduction ne sera jamais une copie parfaite de l'œuvre originale. Elle sera toujours une réécriture de l'original, une forme d'écriture sous contrainte, mais dont le but doit être l'identité d'une parole malgré la différence des langues.

Il faut donc chercher la lisibilité de la traduction, c'est-à-dire sa compréhensibilité par un lecteur de culture moyenne, qui n'est pas nécessairement un latiniste ou un spécialiste de l'auteur; il faut viser le public le plus large possible; si l'on ne s'adresse qu'à des érudits, le travail de traduction n'apporte rien. Par exemple, le couple *explicatio / complicatio* ne peut être traduit par les mots «explication/complication» sans provoquer un malentendu. Un lecteur non latiniste ne peut deviner derrière eux les deux mouvements de l'être qui se répand dans les choses, qui s'y déploie (*explicatio*), puis qui se rassemble pour retrouver son unité et se replie (*complicatio*). Ces deux mots français désignent d'abord des opérations de la pensée dans son effort de connaissance: l'explication consiste à donner les causes d'un fait; la complication consiste à composer, à ajouter des idées les unes aux autres. C'est pourquoi les deux termes adoptés par Maurice de Gandillac, développement et enveloppement, seront beaucoup mieux compris.

#### 4. Le problème de »mens«

Je voudrais enfin développer un dernier problème, le plus délicat, consistant à tenir compte de la postérité du texte, à bien en connaître les interprétations et les enjeux afin d'éviter les lectures rétrospectives, sans toutefois échapper à la nécessité du choix philosophique. L'exemple le plus caractéristique me paraît être celui de *mens*.

Jean-Michel Counet et Hervé Pasqua ont choisi de traduire *mens* par »l'esprit«, alors que Maurice de Gandillac avait choisi la »pensée«. Les traducteurs allemands ont choisi *Geist*. Jasper Hopkins a choisi l'anglais *mind*. L'enjeu de ce choix est très important. Aux yeux d'un lecteur français cultivé en philosophie, la notion d'esprit renvoie à l'hégélianisme et à la tradition spiritualiste française, alors que la notion de pensée est associée au lexique cartésien. Faut-il »déhégélianiser« Nicolas de Cues?

Pour trancher, nous devons observer les termes proches utilisés par le Cusain lui-même. Il emploie *cogitatio*, mais en peu d'occurrences.<sup>4</sup> Par contre, il emploie très souvent *spiritus*.<sup>5</sup> Il entend *spiritus* en deux significations bien précises: d'une part, il s'agit de l'esprit humain (*spiritus noster*) par opposition à l'esprit divin, au Saint Esprit: l'esprit humain est une intelligence promise à la sagesse et qui participe de l'intelligence divine; d'autre part, il s'agit du souffle vital (Dupré traduit en allemand par *Lebensgeist*), de l'esprit qui circule dans les artères et qui stimule l'âme (*anima*) pour saisir les informations sensibles; c'est l'instrument des sens; l'esprit est un moteur qui rend compte, notamment, du fonctionnement de la volonté. Le Cusain en donne une définition précise: »nous appelons esprit tout ce qui se meut dans le vent et dans toutes les autres choses«. <sup>6</sup> Dans le *De pace fidei*, on trouve encore des paragraphes<sup>7</sup> dans lesquels le Cusain emploie les deux mots *mens* et *spiritus* en des sens bien séparés: *mens* pour les opérations intellectuelles et *spiritus* pour l'esprit de vie. Alors pourquoi traduire *mens* par esprit et non par pensée?

---

4 Par exemple, *De ludo*, h IX, n. 31, n. 32, n. 73 et n. 103, *De non aliud*, h XIII, n. 116.

5 Par exemple, *De sap.*, I, h <sup>2</sup>V, n. 12, n. 17, n. 20, n. 22; *De mente*, h <sup>2</sup>V, n. 100, n. 101, n. 102, n. 112, n. 113, n. 114, n. 115, n. 147; *De stat. exper.*, h <sup>2</sup>V, n. 183, n. 190, n. 191.

6 »[...] quod in vento motionem facit et in omnibus aliis, spiritum appellamus«, *De mente*, XIII, h <sup>2</sup>V, n. 147.

7 *De pace*, h VII, n. 50, n. 51, n. 63, n. 65.

On arrive à une confusion dommageable lorsque *mens* et *spiritus* sont employés dans la même phrase; au chapitre VII du *De mente*, Nicolas de Cues écrit: »In illis omnibus locis vehitur in spiritu arteriarum mens nostra«;<sup>8</sup> Hervé Pasqua traduit par: »Notre esprit est transporté dans tous ces lieux par l'esprit des artères«; il lui faut alors préciser dans une note que le mot esprit a deux sens différents dans la même phrase. Jasper Hopkins n'a pas ce problème puisqu'il sépare bien les deux notions (*spiritus* par *spirit* et *mens* par *mind*). Dupré est moins clair puisqu'il traduit *spiritus* par *Lebensgeist* au chapitre VII, mais revient à *Geist* au chapitre VIII sans faire la différence entre les deux termes latins.

Hervé Pasqua se justifie dans son introduction de *La Docte Ignorance*:<sup>9</sup> il dit reprendre la tradition thomasiennne qui désigne par *mens* la partie supérieure de l'âme en tant que source de l'intellect; c'est de la *mens* que surgit l'intelligence. C'est par elle que l'homme se distingue des animaux; elle est le pouvoir de mesurer les choses pour les comparer et les juger; elle assure la fonction intellectuelle de l'âme. Seulement, juste après avoir affirmé cette parenté lexicale entre Thomas d'Aquin et le Cusain, Hervé Pasqua énumère une longue liste de divergences entre les deux auteurs, d'où il ressort que la *mens* se caractérise par l'activité de comprendre, par la recherche incessante de la sagesse.

Or, c'est bien ce que traduit le français »pensée«: la *mens* est une activité plus qu'une puissance. En français, »l'esprit« désigne une puissance installée dans l'homme, comportant plusieurs facultés (sensibilité, imagination, entendement, raison, mémoire, conscience, etc.) alors que la »pensée« désigne une activité, une opération toujours en marche, tendue vers la compréhension. Dès le premier chapitre du *De mente*, le Cusain précise sa définition: la *mens* subsiste en soi, alors que l'*anima* subsiste dans le corps;<sup>10</sup> les *mentes* peuvent être des âmes, non du point de vue de leur être, mais du point de vue de leur fonction. Tout au long de ce traité, le Cusain expose le fonctionnement de la *mens*.

Chez René Descartes, la pensée est ce sans quoi la méditation est impossible. Il l'affirme clairement dans la première méditation métaphysique en écartant d'emblée les fous qui vont jusqu'à douter d'avoir un

---

8 *De mente*, XIII, h<sup>2</sup>V, n. 100.

9 NICOLAS DE CUSA, *La docte Ignorance*, introduc., trad. et notes par Hervé Pasqua (Bibliothèque Rivages), Paris 2008, 14.

10 *De mente*, XIII, h<sup>2</sup>V, n. 57.

corps. Ils sont dans le délire. »sed amentes sunt isti, nec minus ipse demens videtur, si quod ab iis exemplum ad me transferrem.«<sup>11</sup> mais ce sont des fous (*amentes*) et je ne paraîtrais pas moins fou (*demens*) si je me rapportais à leur exemple. La *mens* est une condition nécessaire de la poursuite de la méditation; si Descartes ou son lecteur en étaient privés, ils ne pourraient plus poursuivre la recherche de la vérité. Cela ne signifie pas qu'ils seraient privés d'esprit (*spiritus*), mais ce serait un esprit en panne ou détraqué, inapte à la réflexion rationnelle.

L'enjeu de la traduction de *mens* est également théologique. Si *mens* désigne l'esprit, alors l'homme est conçu comme une image de Dieu, nécessairement uni et destiné à la divinité; il est conçu par Dieu et destiné à le rejoindre. C'est une vision plutôt passive de l'homme. Mais si *mens* désigne la pensée, alors l'homme est un être qui s'élève de lui-même à la connaissance et qui se forme. C'est le sens du projet cartésien d'une réforme de la pensée; se réformer, c'est être acteur de soi, c'est se concevoir soi-même. C'est une vision active de l'homme.

Le problème du traducteur est donc de choisir, par un mot, la philosophie qui l'accompagne. Doit-on présenter le texte du Cusain, en traduisant *mens* par »pensée«, avec les connotations modernes de la pensée? On en ferait alors un penseur de la modernité. D'autre part, traduire par »esprit«, c'est, d'une certaine manière, gommer ce que Nicolas de Cues a de plus novateur.

Pour souligner l'analyse particulière de la *mens*, il nous paraît préférable de »deshégélianiser« le texte de Nicolas de Cues. Il ne s'agit pas, pour autant, de faire du Cusain un précurseur de Descartes au sens où, par exemple, la pensée permettrait une démonstration *a priori* de l'existence de Dieu. Chez le Cusain, la pensée permet la connaissance de soi puisqu'elle est un miroir qui s'écrit lui-même, et elle est surtout un instrument de comparaison, de mesure, de jugement. Elle ne peut pas voir directement Dieu comme pourrait le faire l'esprit s'il était au même niveau que son modèle divin, mais elle prépare l'homme à cette vision. C'est pourquoi il me paraît nécessaire de bien maintenir la différence, en français entre les deux mots »esprit« (*spiritus*) et »pensée« (*mens*) et je préfère traduire *mens* par »pensée«, comme le fait, par exemple, Jocelyne Sfez.

---

11 RENÉ DESCARTES, *Meditationes de prima philosophia*, éd. Charles Adam/Paul Tannery, Paris 1904, t. VII, p. 19.

## Conclusion

Peut-on trouver dans la philosophie de Nicolas de Cues une aide à la traduction de ses propres œuvres? Il a en effet développé une sorte de théorie de la traduction à propos des noms de Dieu. Reprenant la tradition de la *via negativa*, issue du Pseudo-Denys le Cusain montre que l'Un est ineffable. Les mots sont comme gelés; il faut les dire autrement, sans vraiment savoir ce qu'ils disent. A propos des dénominations de Dieu, il montre les limites du langage humain et soutient qu'on ne peut parler de Dieu qu'en termes négatifs; on peut seulement dire ce qu'il n'est pas et non ce qu'il est. On parle de théologie négative. Si l'on appliquait la théologie négative à ses propres œuvres, cela voudrait dire qu'il faut être humble dans le travail de traduction; il ne saurait y être question d'exactitude; tout au plus, chaque traduction serait une conjecture, une approximation du texte-source.

Mais si Dieu est ineffable, alors l'homme est conduit au silence: »Maintenant donc que nous allons pénétrer dans la Ténèbre qui est au delà de l'intelligible, il ne s'agira même plus de concision, mais bien d'une cessation totale de la parole et de la pensée«, écrit Pseudo-Denys l'Aréopagite.<sup>12</sup> Il n'est même plus question de traduire quelque parole que ce soit. De plus, cette théorie ne concerne que la parole divine, alors que les textes du Cusain sont des œuvres humaines. Les »sourciers« ont tendance à sacraliser l'œuvre qu'ils veulent traduire, et, devant la difficulté à rester fidèles, ils renoncent parfois à terminer leur travail, en invoquant l'intraduisibilité du texte; il ne faudrait pas tomber dans ce travers à propos des œuvres de Nicolas de Cues.

N'oublions pas que le latin n'était pas la langue maternelle du Cusain, puisqu'il parlait allemand. Il avouait lui-même qu'il avait du mal à traduire ses propres pensées en latin, embarrassé qu'il était par les tournures de la langue germanique. Nous avons donc à traduire des textes qui sont déjà eux-mêmes des traductions. Néanmoins, cela n'a pas empêché le Cusain de jouer avec les mots latins, de créer des néologismes, d'inventer des formules pour dire des idées difficiles, autrement dit de surmonter les obstacles de la langue par un travail de création et de réécriture. Son

---

12 PSEUDO-DENYS L'ARÉOPAGITE, *La théologie mystique*, trad. Maurice de Gandillac, Paris 1943, ch. III, 1032c-1033d.

exemple doit nous encourager à travailler toujours plus pour améliorer les traductions de son œuvre.

## Tableau chronologique des traductions

### Avant 2000

- Traité de la vision de Dieu*, trad. Golefer, Paris, Charles Chappelain, 1630.
- La vision de Dieu*, trad. Édmond Vansteenbergh, Paris, Museum Lessianum, 1925.
- De la docte Ignorance*, trad. Moulinier, Paris, La Maisnie, 1930, rééd. 1979.
- Concordance catholique* (De concordantia), trad. Roland Galibois révisée par Maurice de Gandillac, Québec, Université de Sherbrooke, 1977.
- La paix de la foi* (De pace fidei), trad. Roland Galibois révisée par Maurice de Gandillac, Québec, Université de Sherbrooke, 1977.
- Lettres aux moines de Tegernsee sur la docte ignorance* (1452–1456), suivies de *Du jeu de la boule* (1463), trad. Maurice de Gandillac, Paris, O. E. I. L., Coll. Sagesse chrétienne, 1985.
- Le Tableau ou la vision de Dieu* (De visione Dei sive de icona, 1453), trad. Agnès Minazzoli, Paris, Cerf, 1986.
- Trois traités sur la docte ignorance et la coïncidence des opposés*, trad. Francis Bertin, Paris, Cerf, 1991, [Contient l'Apologie de la docte ignorance, le Complément théologique et Le Principe].
- Sermons eckhartiens et dionysiens*, trad. Francis Bertin, Paris, Cerf, 1998.

### Après 2000

- Le guide du penseur ou du non-autre* (De non aliud), trad. Hervé Pasqua, Ker Lann (Rennes), Cahier du C. E. R. P. n° 10, 1995; rééd. Paris, Cerf, 2002.
- Triologus De Possess*, Texte latin, traduction et notes par Pierre Caye, David Larre, Pierre Magnard, Frédéric Vengeon, Paris, Vrin, 2006.
- Ecrits mathématiques*, Présentation, texte latin, traduction et notes par Jean-Marie Nicolle, Paris, éd. Honoré Champion, 2007.

- La docte ignorance*, Introduction, traduction et notes par Hervé Pasqua, Paris, Bibliothèque Rivages, 2008.
- La paix de la foi*, suivi de Lettre à Jean de Ségovie, Introduction, traduction et notes de Hervé Pasqua, Paris, éd. Téqui, 2008.
- La filiation de Dieu*, trad. Jean Devriendt, préface Marie-Anne Vannier, Paris-Orbey, éd. Arfuyen, 2009.
- La Sagesse selon l'idiot*, traduction française du *De Idiota* (Livres I et II) par Françoise Coursaget, introduction et commentaires par Roger Bruyeron, Paris, Hermann, 2009.
- De la docte ignorance*, Traduction, introduction et notes par Jean-Claude Lagarrigue, Paris, Cerf, 2010.
- Le traité du béryl*, Tome 1, Texte, traduction et notes de Maude Corrieas, Paris, éditions Ipagine, 2010.
- Les dialogues de l'idiot* (*De idiota*), Introduction, traduction et notes de Hervé Pasqua, PUF, coll. Epiméthée, 2011.
- Les Conjectures* (*De coniecturis*), Texte traduit avec Introduction et notes par Jean-Michel Counet, avec la collaboration de Michel Lambert (*Les Classiques de l'humanisme*), Paris, Les Belles, Lettres, 2011.
- Les Conjectures*, introduction, traduction et notes de Jocelyne Sfez, Beauchesne, coll. Le grenier à sel, Paris, 2011.
- Le Coran tamisé* (*Cribratio alchorani*), Introduction, traduction et notes de Hervé Pasqua, PUF, coll. Epiméthée, 2011.
- Opuscules* [contient *Le Dieu caché*, *La recherche de Dieu*, *La filiation de Dieu*, *Le don du Père des Lumières*, *Conjecture sur les derniers jours*, *Dialogue sur la Genèse*, *L'égalité*, *Le principe*], Introduction, traduction et notes de Hervé Pasqua, Laboratoire de Recherche de l'ICR, Rennes, 2011.
- La sagesse, l'esprit, les expériences de statique selon l'idiot*, traduction française du *De idiota* par Françoise Coursaget, introduction et commentaires par Roger Bruyeron, Paris, Hermann, 2012.

#### Liste des traducteurs

<i>De concordia catholica</i> :	Galibois 1977
<i>De docta ignorantia</i> :	Pasqua 2008, Lagarrigue 2010
<i>De coniecturis</i> :	Counet 2011, Sfez 2011

---

<i>Apologia doctae ignorantiae:</i>	Bertin 1991
<i>De idiota:</i>	Pasqua 2011, Coursaget 2012
<i>De visione Dei:</i>	Minazzoli 1986
<i>De pace fidei:</i>	Galibois 1977, Pasqua 2008
<i>Complementum theologicum:</i>	Bertin 1991
<i>De beryllo:</i>	Corrierasio
<i>De principio:</i>	Bertin 2011
<i>De possess:</i>	Caye Larre, Magnard, Vengeon 2006
<i>Cribratio alchorani:</i>	Pasqua 2011
<i>De non aliud:</i>	Pasqua 2002
<i>De ludo globi:</i>	Gandillac 1985
<i>De filiatione Dei:</i>	Devriendt 2009, Pasqua 2011
<i>Scripta mathematica:</i>	Nicolle 2007

Tableau des traductions de certains termes problématiques

absolutus	<i>absolu</i> Counet Pasqua Gandillac Sfez Nicolle	<i>illimité</i> Counet	
assimilatio	<i>assimilation</i> Gandillac Nicolle Pasqua Sfez	<i>ressemblance</i> Counet	
complicatio/ explicatio	<i>complication/ explication</i> Pasqua Nicolle	<i>enveloppement/ développement</i> Counet Gandillac Pasqua Nicolle Galibois Sfez	
connexio	<i>connexion</i> Counet Nicolle Pasqua	<i>lien</i> Galibois Sfez	<i>liaison</i> Gandillac

Les traductions des œuvres de Nicolas de Cues en français

---

contractio	<i>contraction</i> Nicolle Pasqua Sfez	<i>restriction</i> Counet	<i>réduction</i> Galibois Gandillac Minazzoli
directio	<i>discernement</i> Gandillac Pasqua Counet Sfez	<i>distinction</i> Gandillac Pasqua Counet Sfez	
mens	<i>esprit</i> Counet Pasqua	<i>pensée</i> Gandillac Galibois Nicolle Sfez	
nexus	<i>connexion</i> Gandillac Pasqua	<i>lien</i> Counet Nicolle	
praecisio	<i>précision</i> Gandillac Nicolle  Pasqua Sfez	<i>exactitude</i> Counet	
ratio	<i>raison</i> Counet Pasqua Gandillac Sfez	<i>cause</i> Counet Pasqua	<i>rapport</i> Nicolle
similitudo	<i>similitude</i> Gandillac Counet Nicolle Sfez Pasqua	<i>ressemblance</i> Counet Pasqua Sfez	



# Elements of Cusa's Concept of Wisdom

Von María del Carmen Paredes-Martín, Salamanca

To search for wisdom has been the defining effort of philosophy since Plato and Nicholas of Cusa usually described his intellectual life as a *venatio sapientiae*. We may say that all his important works document this search, but it is in the dialogue *Idiota de sapientia* where wisdom is the main subject of his concern. Nicholas emphasizes two very different points, the total transcendence of wisdom, on the one hand, and the ease with which it can be found by those who love and seek it, on the other.

## 1. The idea of wisdom

I shall start with a distinction between wisdom and other types of knowledge, in connection with the ease of teaching and learning. Cusa's notion of wisdom is mainly theoretical wisdom encompassing intellectual insight and the love of truth. Wisdom of this sort is not a kind of knowledge that may be achieved by study. Rather, it involves a personal experience that may gradually approach us to its highest object. Accordingly, we may say that this conception of wisdom contains different levels of a non-worldly wisdom, which can be attained by means of an ascending movement of the intellect.

For a general approach, I shall rely on Nicholas' words about his main insight – attained as he returned from Constantinople in the Winter of 1437/1438 – which did not come out of any other doctrine, but from his most inward heart. As he writes in the epilogue to *De docta ignorantia*, this insight refers to the manner he learned to »embrace in learned ignorance and through a transcending of the incorruptible truths which are humanly knowable – incomprehensible things incomprehensibly« (*ut incomprehensibilia incomprehensibiliter amplecterer in docta ignorantia per transcendensum veritatum incorruptibilium humaniter scibilium*).<sup>1</sup> I take

---

1 *De docta ign.* III, Epistula auctoris: h I, p. 163, lin. 8–9. NICHOLAS OF CUSA, Complete

these words as a point of departure for my analysis of Cusa's concept of wisdom in *De sapientia*.

The dialogue between the orator and a *pauper quidam idiota* starts with the opposition between genuine wisdom and the wisdom of this world, and between the attitudes of poverty and humility in contrast with the pride and authority of writers and orators of all times. As different as their attitudes are the types of men represented by the interlocutors. There is, on one side, the orator, proud of his learning and presumably belonging to a professional class, and on the other side the unlearned and autonomous layman, representative of the new laity of the time.<sup>2</sup> Oratory was an integral part of Renaissance humanism. Whether or not the orator represents early humanism, he believes he knows what wisdom is, and is proud of his knowledge. In this respect, the orator conjoins the interest on wise men as discussed in the various traditions present the time, as well as the *devotio moderna*. The layman is humble about his abilities and does not understand the orator's eloquent language. Nonetheless, we find him (the *idiota*) being more learned than the orator, because of his recognition of ignorance.

The layman serves various functions in the dialogue: 1) he proposes complementary definitions of wisdom using the principle of *docta ignorantia*; 2) he sometimes develops the idea of wisdom by means of Cusa's mystical theology; 3) he offers objections to the concept of wisdom embodied in the culture of the humanists,<sup>3</sup> as well as to the literary method to pursuit wisdom.<sup>4</sup> The *idiota* leads the dialogue and conveniently poses the questions in order to find the way towards genuine wisdom. In this sense, the dialogue is inspired by a *methodical Platonism*, mainly visible

---

Philosophical and Theological Treatises of Nicholas of Cusa, 2 vols, tr. by Jasper Hopkins, Minneapolis, Mn. 2001, 151.

2 Cusa's layman could also represent the German wit of the time. Cf. JOACHIM RITTER, Nicolaus von Cues, in: *Das Deutsche in der deutschen Philosophie*, Philosophische Gemeinschaftsarbeit deutscher Geisteswissenschaften, ed. Ferdinand Weinhandl, Stuttgart 1941, 86, cited by KLAUS KREMER, *Praegustatio naturalis sapientiae*. Gott suchen mit Nikolaus von Kues, Münster 2004, 515, 518. Cf. also RENATE STEIGER, *Die Gestalt des idioten*, in: *Einleitung zu: NIKOLAUS VON KUES, Der Laie über die Weisheit*, hg. v. Renate Steiger (Philosophische Bibliothek 411; Nikolaus von Kues in deutscher Übersetzung 1), Hamburg 1988, x-xviii.

3 The dialogue form was also a humanist genre.

4 Cf. Markus L. FÜHRER, *Wisdom and Eloquence in Nicholas of Cusa's »Idiota de sapientia« and »de mente«*, in: *Vivarium* 16 (1978) 142-155, 145.

in the development of the conversation. But the content of the discussion rests upon the great theological and philosophical ideas of Christian thought and the medieval tradition. As will be seen, upon these ideas Nicholas develops a new position in favour of a kind of non-worldly wisdom which encompasses intellectual insight and the love of truth.

Early in the dialogue, Cusa has his layman point out to the orator:

»The opinion of authority has led you back [...]. For your intellect, restricted to the authority of writings, is fed by strange and unnatural food.«<sup>5</sup>

This gives a preliminary clue about the theme under discussion: the possession of wisdom through the study of written learning or the pursuit of wisdom as an experience which nourishes the spirit. The reference to Plato's metaphor of food<sup>6</sup> appears repeatedly in Cusa's idea of wisdom. Erudition is unnatural food that limits the possibilities of the orator's mind, whilst wisdom is the most attracting nourishment of our spirit.

In the following I will mention only some of the elements of Cusa's concept of wisdom. In fact, the complexity of this theme makes necessary to limit my study to Book I of *De Sapientia*, pointing out the most prominent aspects and influences.<sup>7</sup> The various elements and experiences involved in the concept of wisdom are sustained by the basic conviction that »sapientia foris clamat in plateis [...], quoniam ipsa habitat in altissimis.«<sup>8</sup> This appeal to Biblical texts stresses the ascending development of the dialogue in its search for wisdom.

---

5 *De sap.* I: h<sup>2</sup>V, n. 2, lin. 5–10; NICHOLAS OF CUSA, Philosophical and Theological Treatises (cf. note 1), 497.

6 Cf. PLATO, *Phaidros*, 247d.

7 On this, cf. HANS GERHARD SENGER, Griechisches und biblisch-patristisches Erbe im Cusanischen Weisheitsbegriff, in: *Ludus sapientiae. Studien zum Werk und zur Wirkungsgeschichte des Nikolaus von Kues*, Leiden 2002, 197–227.

8 *De sap.* I: h<sup>2</sup>V, n. 3, lin. 14–16; cf. Prv 1,20: »Sapientia foris praedicat; In plateis dat vocem suam.« Ecl 24,7: »Ego in altissimis habitavi, Et thronus meus in columna nuvis«.

## 2. Wisdom as *unknowable* (*inscibilis*)

To begin with, we must acknowledge the ultimate inaccessibility of wisdom, so unequal in comparison to our natural desire for it:

»Hence, wisdom (which all men seek with such great mental longing [*affectu*], since by nature they desire to know) is known in no other way than that it is higher than all knowledge and is unknowable and is inexpressible by any speech, incomprehensible by any intellect, unmeasurable by any measure, unlimitable by any limit, unboundable by any bounds [...].«<sup>9</sup>

The superiority of *sapientia* means first that it is the only science which is wisdom at the same time, whilst the other kinds of knowledge belong to specific areas of human learning. The distinction goes back to the Greeks, primarily in its Platonist form, although Nicholas does not try to divide two sectors of the intelligible,<sup>10</sup> but to delimit what is to be found at each side of the limit of intelligibility. Therefore, if every science relates to something knowable, expressible, intelligible and determinable according to different criteria of measure, if the objects of knowledge can be grasped by either of the faculties of cognition, or can be thought in various ways, wisdom goes beyond the limit of knowability, expression and thought and far beyond any positive or negative determination. Because wisdom is higher than all knowledge it does not partake any of knowledge's properties. Its unknowability entails a series of qualifications: Wisdom is

»[...] disproportional in terms of any proportion, incomparable in terms of any comparison, unbefigurable by any befiguring, unformable by any forming, immovable by any movement, unimaginable by any imagining, unsensible by any sensing, unattractable by any attracting, untasteable by any tasting, inaudible by any hearing, unseeable by any seeing, inapprehensible by any apprehending, unaffirmable by any affirming, undeniable by any negating, undoubtable by any doubting, inopinable by any opining.«<sup>11</sup>

Nicholas of Cusa places wisdom beyond any sort of reasoning, in terms that it had not been before. Augustine, in his early dialogue *Contra Academicos*, states that wisdom is »not only a knowledge of, but also a diligent quest of, things human and things divine that pertain to the

---

9 *De sap.* I: h<sup>2</sup>V, n. 9, lin. 2–9; NICHOLAS OF CUSA, *Philosophical and Theological Treatises* (cf. note 1), 501.

10 Cf. PLATO, *Republic* 509d.

11 *De sap.* I: h<sup>2</sup>V, n. 9, lin. 9–20; NICHOLAS OF CUSA, *Philosophical and Theological Treatises* (cf. note 1), 501.

happy life«. <sup>12</sup> In this quest, Augustine argues against scepticism that it is possible for any man to know truth and learn the first principles of faith. <sup>13</sup> In Scholasticism, wisdom was known both by reason and by a faith which could be understood by reason. Thomas Aquinas, for example, sometimes speaks of wisdom as »a knowledge of the highest causes and a knowledge of divine things«. <sup>14</sup> Wisdom is attained to some extent by the study of metaphysics and theology, although ultimately man needs a supernatural aid to disclose the nature of divine things.

In contrast, Cusa speaks very differently and emphasizes the contradictions which the very notion of wisdom implies for the human mind. All the above mentioned paradoxical properties make evident the outstanding value of wisdom with respect to knowledge and its incomparability in all comparison. In *De docta ignorantia*, he contends that all search for knowledge needs to establish a proportional comparison between what is known and what is unknown. <sup>15</sup> But this does not apply to wisdom, because – being unknowable – it is »disproportional in terms of any proportion, incomparable in terms of any comparison«. For this reason, wisdom cannot be equated with the mass of culture contained in books. The science of books is chained to the authority of writers and conditioned by the circumstances of their time. Wisdom, on the contrary, cannot be found in the area of culture, cannot derive from it; we could say, too, that wisdom illuminates culture with a new sense and also illuminates the human soul setting it free from its subjection to the hegemony of culture. Cusa combines the use of contradictory appellatives to show how the unknowability of wisdom can be positively expressed. Thus, wisdom shares the contradictions of the beyond. This is not a senseless expression. It has the epistemological sense that derives from the knowledge of one's own ignorance.

---

<sup>12</sup> AUGUSTINE, *Contra Academicos*, I 8, 23.

<sup>13</sup> Cf. MARIA DEL CARMEN PAREDES-MARTIN, Significado metódico de la búsqueda de la certeza en *Contra Académicos*, in: Cuadernos Salmantinos de Filosofía XVII (1990) 307–322.

<sup>14</sup> THOMAS AQUINAS, *Summa Theologica* I, 1, 6<sup>c</sup>.

<sup>15</sup> »Omnes autem investigantes in comparatione praesuppositi certi proportionabiliter incertum iudicant. Comparativa igitur est omnis inquisitio medio proportionis utens.« *De docta ign.* I, 1: h I, p. 6, lin. 16–18.

Socrates spoke of his ignorance in irony, but there is no irony in Nicholas of Cusa. Nicholas connects the acknowledgement of ignorance with the old wisdom of Pythagoras and Aristotle as well as the biblical wisdom of Proverbs and Ecclesiasticus. Augustine and Bonaventure spoke about ignorance as expression of a state of the soul able to receive God's spirit. For Nicholas, knowing (*scire*) is ignoring (*ignorare*)<sup>16</sup> inasmuch as knowing begins when the sound and free intellect becomes aware of the disproportion between its capacity and what it seeks. The two factors in his *De docta ignorantia* are also a combination of contradictory appellatives. From an epistemological point of view, learned ignorance is higher than the belief in established doctrines and the acceptance of unquestioned claims to truth. In fact, it is not a type of belief; it is the certainty of someone who »knows« the incomprehensible and does not know it, because it remains incomprehensible.<sup>17</sup> In this way, Cusa's ignorance emerges as a mode of consciousness, indeed a very specific one; it is no simple negative ignorance or the pure darkness of unknowing.<sup>18</sup> It is not merely a state of mind; it differs also from the modern consciousness about the limits of human knowledge. In fact, it is a *learned or knowing* ignorance which forms part of the search for wisdom as its epistemological presupposition. Learned ignorance also belongs to the activity of cognition, both as process and product, and enables the mind to admit, even if in ignorance, that each phase of cognition has a kind of certainty which is only relative, and characteristically hypothetical.

For these reasons, the layman's ignorance enables him to help the orator in finding the way towards authentic wisdom. Only those who are well instructed in their own ignorance can grasp the idea of wisdom and find the way by which the unattainable can be attained unattainably.<sup>19</sup> The unattainable denotes, the moment, what is outside the process of knowledge and its possibilities to ascend in hierarchical stages of cogni-

---

16 »Nihil enim homini etiam studiosissimo in doctrina perfectius adveniet quam in ipsa ignorantia, quae sibi propria est, doctissimus reperiri.« *De docta ign.* I, 1: h I, p. 4, lin. 13-15.

17 On this, cf. DONALD F. DUCLOW, *Masters of Learned Ignorance: Eriugena, Eckhart, Cusanus* (Variorum collected studies series 851), Aldershot 2006.

18 Cf. MARIANO ÁLVAREZ-GÓMEZ, *Die verborgene Gegenwart des Unendlichen bei Nikolaus von Kues* (Epimeleia 10), München 1968, 43.

19 Cf. *De sap.* I, h<sup>2</sup>V, n. 7, lin. 15-16; *De docta ign.* I, 4: h I, p. 11, lin. 6-7.

tion.<sup>20</sup> It is also what cannot be measured, comprehended or put into rational concepts. As unknowable and ineffable, the unattainable is beyond knowledge, thought and speech, as well as beyond affirmation, doubt and negation.

### 3. The *taste* (*gustus*) of Wisdom

Now, if the unattainable is beyond speech, how can we speak about it? Here we should remember that Nicholas' concept of wisdom involves an innermost experience of the highest, even though the experience is such that it cannot become ordinary speech. Instead, we can talk about wisdom as the spiritual nourishment of the intellect. All knowledge found in wise men cannot be compared with this food, for it consists in an originating experience which provides the intellect with spiritual plenitude. Unlike erudition, it is an experience that belongs to the immediacy of existence and it can be attained both by the ignorant and the wise.

The taste of wisdom sets apart all academic instruction. It also evidences the limits of traditional definitions:

»Wisdom is what is intellectually relishable; nothing is more delightful to the intellect than is Wisdom. Those men are not to be deemed in any way wise who speak [about Wisdom] only nominally and not with relish.«<sup>21</sup>

The elements of taste, or relish, yearning and desire conjoin in the living experience of wisdom. They go back to the Augustinian tradition and mediaeval mysticism; they also preclude all learning coming from outside. Wisdom is experienced with an inner relishing because it has savour – *sapientia* as *sapida scientia* –, as St. Isidore of Seville, among others, wrote.<sup>22</sup> Taste has a prominent place in Cusa's doctrine of spiritual senses<sup>23</sup> and

20 Cf. *De coni.* II, 16: h III, n. 157, lin. 12–25; *De mente* 4: h <sup>2</sup>V, n. 77, lin. 11–19.

21 »Sapientia est quae sapit, qua nihil dulcius intellectui. Neque censendi sunt quovismodo sapientes qui verbo tantum et non gustu loquuntur.« *De sap.* I: h <sup>2</sup>V, n. 10, lin. 8–10; NICHOLAS OF CUSA, *Philosophical and Theological Treatises* (cf. note 1), 501.

22 Cf. ISIDORE DE SEVILLA, *Etimologías*, X n. 240. (latin-Spanish), ed. J. Oroz Reat and Manuel A. Marcos Casquero (Biblioteca de Autores Cristianos 433), Madrid 1982; Cf. THOMAS AQUINAS, *Summa Theologica*, I q. 43, a. 5; Eccl 6, 23.

23 Cf. KLAUS REINHARDT, *Die Lehre von den geistlichen Sinnen bei Nikolaus von Kues* (La doctrina de los sentidos espirituales en Nicolás de Cusa), in: *Metafísica y experiencia. Homenaje a Mariano Álvarez-Gómez*, ed. by Maria del Carmen Paredes-Martín, Salamanca 2012, 133–148.

functions as a guiding line to search for new relations between infinity and the finite in the field of wisdom. And yet, the taste of wisdom does not correspond to any determinate savour:

»For all inner relishing is by means of wisdom and in wisdom and from wisdom. But because wisdom dwells in the highest places, it is not tasteable by means of any savouring. Therefore, it is tasted untasteably, since it is higher than everything tasteable, everything sensible, everything rational, and everything intelligible.«<sup>24</sup>

Therefore, we are not asked to examine any kind of sensation or *sensibilia*, for there is no analogy between the embodied senses and the taste of wisdom. The concept of analogy presupposes proportion, and Cusa established in *De docta ignorantia* that there is no proportion between the finite and the infinite. Now, Cusa shows how the infinite is in all things but is nothing determinate and concrete. Thus, wisdom is untasteably tasteable and is everywhere and nowhere, because the intensity of its non-sensible savour exceeds all measure. There are two additional elements involved here: 1) that the experience of wisdom enlivens our own intellectual life<sup>25</sup> and 2) that the access to it requires an untasteable foretasting. The first point makes clear that sense experience does not belong to wisdom as such. The purpose of starting with sensation is only to adjust man to his finitude. But what external sense experience can produce is just an acquaintance with facts, or what we call today »propositional knowledge«, that is, a knowledge expressible in terms of »to know that« this is (or is not) the case. On the contrary, the taste of wisdom appeals to a very different experience; it is neither external sense experience nor internal apperception or introspection. Nicholas develops a conception of wisdom which includes its realization in men. And here again the encounter between the infinite and the finite occurs in connection with the originating element of taste. This leads us to the second point.

There is a »connatural foretaste« (*connaturata praegustatio*)<sup>26</sup> of wisdom in us. In *Idiota de sapientia* Cusa gives different examples about

---

24 »Per sapientiam enim et in ipsa et ex ipsa est omne internum sapere. Ipsa autem, quia in altissimis habitat, non est omni sapore gustabilis. Ingustabiliter ergo gustatur, cum sit altior omni gustabili, sensibili, rationali, et intellectuali.« *De sap.* I, h<sup>2</sup>V, n. 10, lin. 12–16; NICHOLAS OF CUSA, *Philosophical and Theological Treatises* (cf. note 1), 501 f.

25 I thank Donald F. Duclow for his remarks on this point.

26 *De sap.* I, h<sup>2</sup>V, n. 11, lin. 2–3.

this, but I will only refer here to its intellectual content. This connatural foretaste is explained by means of desire and life. First, all men desire to know wisdom. Cusa specifies that this desire is accompanied with mental longing or affection, and that it is wisdom only what the intellectual desire seeks: »omnes homines, cum natura scire desiderent, cum tanto mentis affectu quaerunt.«<sup>27</sup> This desire has the function to start the spiritual movement towards wisdom, so that without it the pursuit of wisdom would not exist. Accordingly, the *desiderium intellectuale* is the beginning of the movement and relation between man and wisdom. And it is through this foretaste that longing for the infinite is awakened in the soul. Much more, the intellectual desire also tells us something about human intellect and the possibility of its relation to wisdom. For there must be a kind of affinity between our intellect and supreme wisdom in order to establish this type of relation; in other words, it belongs to the nature or character of human intellect to have such a kind of desire.

Nevertheless, if we were not appealed by wisdom, we would never come to it. This means that wisdom's attracting force initiates the movement of our desire for it, so that if the *desiderium intellectuale* is the beginning of our movement to wisdom, wisdom itself is the principle, the source of action of that beginning:

For if someone seeks wisdom by an intellectual movement, being affected inwardly and becoming oblivious of himself, he is caught up (in the body but as if outside the body) into foretasted delightfulness (the weight of all sensible objects cannot hold him down) – caught up into the point where he is united to attracting wisdom.<sup>28</sup>

The presence of this foretaste of wisdom alludes to this double – and asymmetrical – movement: the attracting force of wisdom and our longing for it. The natural and the transcendent levels of wisdom emerge in this experience of the absolutely prior, that which is before and after every thinkable object. It is also through this foretaste that the ontological and gnoseological primacy of wisdom<sup>29</sup> appears in the form of a pre-

27 *De sap.* I, h<sup>2</sup>V, n. 9, lin. 3–4. On »affectus« as cognitive apriori, cf. KLAUS KREMER, Praegustatio naturalis sapientiae. Gott suchen mit Nikolaus von Kues (Buchreihe der Cusanus-Gesellschaft; Sonderbeitrag zur Philosophie des Cusanus), Münster 2004, 103 ff.

28 »Qui enim quaerit motu intellectibili sapientiam, hic interne tactus ad praegustatam dulcedinem sui oblitus rapitur in corpore quasi extra corpus (omnium sensibilibium pondus eum tenere nequit) quousque se uniat attrahenti sapientiae.« *De sap.* I, h<sup>2</sup>V, n. 17, lin. 5–9; NICHOLAS OF CUSA, Philosophical and Theological Treatises (cf. note 1), 505.

29 Cf. KLAUS KREMER, Praegustatio, (cf. note 25) 54.

cognition or pre-knowing which builds up and conveys our desire to its ultimate aim.

Through this foretaste the intellectual spirit seeks, with very great endeavour, the source of its life. Without a foretaste it would neither seek this source nor know that it has found it, if it did find it.<sup>30</sup>

Accordingly, this foretaste is a presupposition for the intellect's pursuit and anticipates its plenitude. Indeed, it is much more than an epistemological presupposition, for it permeates all human capacities involved in the search for wisdom and, in a certain degree, actually brings forth the presence of what we seek. From man's perspective, this is possible by means of the dialogical structure of foretaste, which produces and maintains the communication between the intellect and wisdom. Furthermore, foretasting prefigures the assimilation of our intellect to wisdom, an assimilation which presents a living image of the most desired object.

#### 4. Wisdom as life (*vita*)

The foretasting of wisdom transforms the process of cognition in the search for the source of life: the spiritual »spring« where we can find clear waters, mostly unknown. The philosophical use of this metaphor goes back to Platonism,<sup>31</sup> and evokes the return to an original, unaltered truth. The epistemological quest entails that the knowledge of truth requires a certain presence of it beforehand, in such a way that the process of cognition implies a recognition. Besides, the relish for wisdom produces a deepening of our own being, for it constrains us to tend towards ourselves in order to go beyond ourselves.<sup>32</sup> In this context, we can find another motive to disassociate the search for true wisdom from the study of books. Cusa objects to the secular ideal of wisdom an art of living (*ars*

---

30 »[...] per quam [praegustationem] tanto studio inquirat fontem vitae suae, quem sine praegustatione non quaereret nec se reperisse sciret, si reperiret: hinc ad eam ut ad propriam suam vitam movetur.« *De sap.* I, h<sup>2</sup>V, n. 11, lin. 4–6; NICHOLAS OF CUSA, *Philosophical and Theological Treatises* (cf. note 1), 502.

31 Cf. PLATO, *Phaidros*, 245 c.

32 Cf. MARIANO ÁLVAREZ-GÓMEZ, »Añoranza y conocimiento de Dios en la obra de N. de Cusa«, in: *Wahrheit und Verkündigung, Michel Schmaus zum 70. Geburtstag*, hg. v. Leo Scheffczyk/Werner Dettloff/Richard Heinzmann, München/Paderborn/Wien 1967, 656.

*vivendi*) which ties man to the finite order to such an extent that he is distracted from the pursuit of the true life.

Wisdom is »the life of the intellectual spirit (*vita spiritus intellectualis*)«<sup>33</sup> and the power of this life consists in bringing forth from itself the elevating movement to its own object. Intellectual spirit is, ontologically, the highest grade of human's mind and, epistemologically, the supreme faculty in the scheme of the stages of knowledge. For this reason, the image of wisdom is apprehended as intellectual life.<sup>34</sup> Cusa emphasizes the internal relation between truth, wisdom and intellectual life. Assimilation is always part of this relation and reveals the mind's capacity to approach its own object. As refers to wisdom, it is the movement of intellectual spirit that causes the likeness between the living image and its perfect exemplar. This movement does not entail a deduction or a process of reasoning, these activities belonging to the *ratio*. Instead, the intellect proceeds by grasping in the mode of vision (or *contemplatio*) the unity of those objects that present a similarity with itself. Hence, the intellectual spirit only apprehends something pertaining to the highest kind of life; in other words, its apprehension requires a certain correspondence between the intellect and its object.<sup>35</sup>

Furthermore, this supreme level of intellect is related to the dialogical structure of the *praegustatio*, which derives from the internal relationship between the *desiderium intellectuale* and *sapientia*. Accordingly, Nicholas qualifies the intellect's apprehension (*intelligere*) as intellectual tasting (*gustare intellectualiter*).<sup>36</sup> The fact that Nicholas insists on these relationships in terms of movement enables us to interpret them in terms of intentionality. I would say that there is a pre-intentional relationship between the *praegustatio* and the *desiderium intellectuale*, which impels the diligent quest of something unknown and unknowable; and there is an intentional movement of the intellect towards the source of its life. This higher level of intentionality can attain its intended object, »for the life of the image cannot find rest in itself, since the image's life is not its

33 *De sap.* I, h<sup>2</sup>V, n. 11, lin. 1; NICHOLAS OF CUSA, *Philosophical and Theological Treatises* (cf. note 1), 502.

34 Cf. *De sap.* I, h<sup>2</sup>V, n. 26, lin. 3–5.

35 Cf. *De mente*, 7: h<sup>2</sup>V, n. 100, lin. 1–5.

36 *De sap.* I: h<sup>2</sup>V, n. 26, lin. 8–9.

own but is derived from the original's life.«<sup>37</sup> Intentionality serves here as a means to disclose the intellect's movement unto wisdom from an epistemological perspective, although it does not explain the origin of the movement itself. The image cannot have an independent life because it is not an appearance or an imitation, although its truth dwells in an infinite life. Besides that, Cusa's contrast of the image and its truth requires to deepen into other elements of his conception of wisdom.

We can conclude from the above, that it is in wisdom where we find our own beginning and the reason of our existence. It is through wisdom how we can get the spiritual nourishment of the intellect.<sup>38</sup> This also points out the superiority of wisdom as compared with other kinds of knowledge. For we seek wisdom »not with reference to the act of comprehending but with reference to the most beloved treasure of life«.<sup>39</sup>

## 5. Wisdom as the Equality of being

The metaphysical weight of Cusa's conception of wisdom is explicitly shown with this thesis: the affirmation of wisdom as the equality of being. Equality of being (*essendi qualitas*) is not just one more element of wisdom among others. It corresponds to the ontological status of things. Hence, each thing, in order to exist and to be a thing such as it is, has need of wisdom to become unified within itself and related to other finite things. This does not mean that Nicholas is advocating a kind of irrational mysticism. On the contrary, he proceeds with the notion of true wisdom as the ontological ground of each and every finite thing and the universe as a whole. In virtue of this ground, each thing can be, in spite of its finiteness, a true image of being and share a portion of the universe's intelligibility.

Now, we may ask ourselves how to consider the meaning of wisdom as the equality of being. About this, we can look for a relationship be-

---

37 »Vita enim imaginis non potest in se quiescere, cum sit vita vitae veritatis et non sua.«  
*De sap.* I: h<sup>2</sup>V, n. 18, lin. 7–8; NICHOLAS OF CUSA, *Philosophical and Theological Treatises* (cf. note 1), 505f.

38 Cf. *De ven. sap.* I: h XII, n. 2, lin. 3.

39 *De sap.* I: h<sup>2</sup>V, n. 11, lin. 19–20; NICHOLAS OF CUSA, *Philosophical and Theological Treatises* (cf. note 1), 502.

tween wisdom as »intellectual life« and wisdom as the »equality of being«. For Nicholas, the life of wisdom is such that it involves a transformative experience. This is not just a cognitive experience, but a turning point in our life: it involves the whole life and soul of someone who seeks wisdom. For the unceasing movement towards wisdom cannot find its aim unless a change in our life occurs, to the extent that it does not suffice to know (*non sufficit scire*) something about wisdom; it is necessary that after we find it we make it our own. But in order to achieve this, we must abandon everything we have and our own finite being.

Therefore, to find wisdom requires depriving oneself of everything, and only this act of dispossession makes possible the attainment of wisdom. First of all, we must deprive ourselves of all moral failing and prepare in us a pure field suitable for wisdom's holy temple.<sup>40</sup> But this is not enough, since it is necessary to carry out a total relinquishment in order to have an encounter with wisdom. Here the emphasis on inwardness and relinquishment suggests a mystical experience beyond all understanding, an experience that enables us »to leave behind this world and this life«; an apprehension of the absolute whereby our self »is caught up in the body but as if outside the body« (*rapitur in corpore quasi extra corpus*).<sup>41</sup> This change leaves behind all knowledge as well as intellectual life in an epistemological sense. Mystical experience admits of wide variations, mainly corresponding to the faculties of thinking, willing and feeling. In *De sapientia*, the kind of mystical experience involved is not a state of emotionalism that leaves the soul at the mercy of agitation; instead, it provides serenity in a spirit of nonattachment. As Nicholas writes: »His leaving behind the senses renders the soul senseless because of stupefying amazement, so that he esteems as nothing all things except wisdom.«<sup>42</sup>

All finite things must be considered as nothing. Therefore, our finite being also is left behind and, as it were, »forgotten« in this new state of

40 Cf. *De sap.* I: h<sup>2</sup>V, n. 20, lin. 7–8; I Cor 3,16.

41 *De sap.* I, h<sup>2</sup>V, n. 17, lin. 7–8; NICHOLAS OF CUSA, *Philosophical and Theological Treatises* (cf. note 1), 505; cf. note 23. Mystical expressions can be found in Sections 15 to 20 of *De sap.* I.

42 »Ex stupida admiratione sensum linquens insanire facit animam, ut cuncta praeter eam penitus nihili faciat.« *De sap.* I, h<sup>2</sup>V, n. 17, lin. 10–11; NICHOLAS OF CUSA, *Philosophical and Theological Treatises* (cf. note 1), 505.

amazement – *stipida admiration* –, void of corporeal and spiritual feeling. Only wisdom remains and teaches us now that our spirit, turned towards wisdom, can never perish. »For infinite wisdom is our life's unailing nourishment. From this nourishment our spirit – which can love only wisdom and truth – lives eternally.«<sup>43</sup>

So we know that wisdom is the true beginning of our spirit's intellectual mode of being (*principium sic intellectualiter essendi*).<sup>44</sup> And we know too that the intellect's desire for wisdom corresponds to its desire to exist (*omnis enim intellectus appetit esse*).<sup>45</sup> Nicholas applies the notion of ontological equality in its full sense. He defines equality in *De docta ignorantia* as the »absence in a given thing of more or less, nothing added, nothing subtracted. For if a thing is more, it is monstrous; if less, it ceases to be.«<sup>46</sup> Equality is the power of a being to subsist in itself, to be no more and no less than it is, to be itself. But this subsistence cannot be understood as equality unless we refer it to the infinite equality: God, »who can be said to be *Oneness*, or *Being* (*unitas seu entitas*), because by His omnipotence He causes-to-exist that which previously was nothing.«<sup>47</sup> Therefore, wisdom is the equality-of-being inasmuch as each and everything has its own being, and maintains its being as identical with itself. Due to this equality each thing persists in its being and also changes continuously, in search for its essential equality. In fact, things are never equal in themselves, they are rather more or less equal to their own being, but this does not cancel the principle of the equality-of-being; on the contrary, it explains the ontological difference between finite things and wisdom as the equality-of-being. The fact that *we know* this depends on our state of nonattachment to things, to the extent that to know that wisdom is the equality-of-being is to be dispossessed of everything of our own. This act of dispossession is necessary too for the mere

43 *De sap.* I, h<sup>2</sup>V, n. 12, lin. 18–20, n. 13, lin. 1; NICHOLAS OF CUSA, *Philosophical and Theological Treatises* (cf. note 1), 503.

44 *De sap.* I, h<sup>2</sup>V, n. 17, lin. 2.

45 *De sap.* I, h<sup>2</sup>V, n. 13, lin. 1–2.

46 »Aequalitas vero essendi est, quod in re neque plus neque minus est; nihil ultra, nihil infra. Si enim in re magis est, monstruosum est; si minus est, nec est.« *De docta ign.* I, 8: h I, p. 22, lin. 10–13.

47 »Et est deus pater, qui dici potest unitas seu entitas, quia necessitat esse, quod erat nihil, ex omnipotentia sua.« *De sap.* I: h<sup>2</sup>V, n. 22, lin. 6–8; NICHOLAS OF CUSA, *Philosophical and Theological Treatises* (cf. note 1), 507.

reason that Cusa's equality-of-being is not an equality of fact belonging to things in themselves. It is an essential and infinite equality: the equality which is absolute with respect to concept, word and knowledge.<sup>48</sup>

## 6. Wisdom as eternal *principium*

If the equality of being and its formal fecundity is equated with wisdom, it can only be understood when we recognize *sapientia* as our *principium*. Wisdom is the formal principle of creation, therefore, the infinite form of all formable forms and the most precise equality of them all.<sup>49</sup> This principle is not subordinated to existence, knowledge and time. It is therefore eternal and absolute, free from the transient flow of all existing things and free from the imperfections of human spirit. So we can ask, with the orator: »Is Eternal wisdom anything other than God?«<sup>50</sup> The dialogue makes evident that man's longing for wisdom is, ultimately, a desire for God.<sup>51</sup> The orator does not provide any confirmation, but poses the question to the layman. The need of the question shows how the human soul moves always from learned ignorance to the quest of the unknown. And, as a question that arises *ex affectu*,<sup>52</sup> the desire for God is a precondition of the question. It could be added that at this point of the dialogue the orator's interest in wisdom and truth has reached its zenith in comparison with his initial position, when he met the layman and asked him to speak out his secrets.<sup>53</sup> The layman's answer is, as expected, the expression of what has been already talked about. This answer: »absit quod aliud, sed est deus«<sup>54</sup> sums up all the elements of wisdom and gives them its true justification.

48 Werner Beierwaltes considers *aequalitas* as the encompassing and universal category of reality in Nicholas of Cusa. WERNER BEIERWALTES, *Denken des Einen. Studien zur neuplatonischen Philosophie und ihrer Wirkungsgeschichte*, Frankfurt a.M. 1985, 368–384.

49 cf. *De sap.* I: h<sup>2</sup>V, n. 20, lin. 9–12.

50 *De sap.* I: h<sup>2</sup>V, n. 21, lin. 4–5; NICHOLAS OF CUSA, *Philosophical and Theological Treatises* (cf. note 1), 507.

51 On this, cf. KLAUS KREMER, *Weisheit als Voraussetzung und Erfüllung der Sehnsucht des menschlichen Geistes*, in: MFCG 20 (1992) 105–141.

52 *De sap.* I: h<sup>2</sup>V, n. 7, lin. 6.

53 »Multum desidero te audire, et ex paucis inflammor.« *De sap.* I: h<sup>2</sup>V, n. 7, lin. 5.

54 *De sap.* I: h<sup>2</sup>V, n. 21, lin. 5.

From a human point of view, several reasons can be found. 1) Wisdom is eternal and infinite because unity and infinity belong only to God. 2) To say that »God made all things in Wisdom«<sup>55</sup> is the same as saying that He created all things in His Word.

Since God is absolute unity, He is the absolute *prius* which precedes and contains all things. As infinite unity, He is the ultimate ground and reason of the finite order, its existence, development and appearance. Above all, God is absolute and infinite unity in a Christian sense; therefore, He is uncreated unity. This means that besides the philosophical concepts of infinity and finitude, unity and multiplicity, identity and otherness, we must take into account all those concepts pertaining to creation. Hence, Wisdom – God – is the principle of all being:

»For the [*principium*] of all things is that by means of which, in which and from which whatever can be originated is originated [*principiatur*]; and, nevertheless [...] [it] cannot be attained unto by any originated thing. It is that by means of which, in which and from which everything that is [intelligible] is [intellected]; and, nevertheless, it cannot be attained unto by the intellect. Likewise, it is that by means of which, in which and from which everything that can be [said] is [said]; and nevertheless, it cannot be attained unto by speech.«<sup>56</sup>

Nicholas formulates here a dialectic which asserts both that all things are derived from the principle and also that the principle cannot be reached from any of the things derived from it. This dialectic is applied in all contexts, whenever the principle is involved.<sup>57</sup> As stated before, we must understand this principle as one creating principle. And, identifying *sapientia* with *principium*, we must admit that Wisdom is not a creature, for before every creature there is wisdom. Therefore, God's Word is the Wisdom of created wisdom. And Wisdom is God's creating Word. All the wisdom found by man comes from the Wisdom which is God. And now we have a new and concrete sense of the affirmation that »wisdom dwells in the highest places«. For »the highest which cannot be higher«<sup>58</sup>

55 *De sap.* I: h<sup>2</sup>V, n. 22, lin. 1; NICHOLAS OF CUSA, Philosophical and Theological Treatises (cf. note 1), 507.

56 *De sap.* I: h<sup>2</sup>V, n. 8, 6–12; NICHOLAS OF CUSA, Philosophical and Theological Treatises (cf. note 1), 500f.

57 »Dico autem, quod, sicut iam ante de unitate, uncia, et petito dixi, ita de omnibus quoad omnium principium dicendum.« *De sap.* I: h<sup>2</sup>V, n. 8, lin. 4–5; »Idiota: Sic igitur hoc sic est, nonne solum absolutum principium est infinitum, quia ante principium non est principium.« *De mente* 2: h<sup>2</sup>V, n. 61, lin. 1–4.

58 *De sap.* I: h<sup>2</sup>V, n. 9, lin. 1; NICHOLAS OF CUSA, Philosophical and Theological Treatises (cf. note 1), 501.

must be God's uncreated Wisdom. We see clearly, then, that there is uncreated and created wisdom.

Furthermore, the principle of all things, »by means of which, in which and from which« all things are created is to be understood in accordance with the mystery of Trinity, which is fundamental to Cusa's idea of wisdom. In itself, wisdom is absolute because it enfolds its internal relationship to the three Persons of the Trinity. This allows the use of the terminology of being in terms of *unitas*, *aequalitas* and *connexio*, as well as to think of wisdom as a triune *principium*.<sup>59</sup> It also allows thinking of wisdom as »God the Father's Art«,<sup>60</sup> which is a most simple form present in all forms and which communicates itself to all things. The metaphoric about the Exemplar and the image as well as the roll of *assimilatio* support the discourse about God and His eternal Wisdom. For God is the essential and infinite equality of true and perfect Wisdom; He is too the beingness of being. It is in this sense that we recognize *sapientia* as our *principium*.

All the elements of Cusa's conception of wisdom are reciprocally related by means of a movement which explicates their internal relationship. This movement impels also the movement of our spirit in the right way, that is, we move in learned ignorance from reason and intellect to that which transcends them.

---

59 Cf. *De sap.* I: h<sup>2</sup>V, n. 22–23.

60 *De sap.* I: h<sup>2</sup>V, n. 23, lin. 21, cf. ebd., n. 25, lin. 78.



## »Dionysisches« in den *Sermones* des Nikolaus von Kues

Von Viki Ranff, Trier

Das Werk des Nikolaus von Kues ist bekanntlich von Bezügen auf das *Corpus Dionysiacum* geprägt.<sup>1</sup> Dies gilt auch für seine *Sermones*, in denen Pseudo-Dionysius an etwa 200 Stellen vorkommt. Davon stammen 20 Belege aus der Schrift *De theologia mystica*. Wie diese kürzeste Schrift des Areopagiten in den cusanischen Predigten zitiert, interpretiert und reflektiert wird, soll im Folgenden untersucht werden.<sup>2</sup>

Hierbei zeigt sich, dass Cusanus von 1439 bis 1456, von Koblenz bis nach Brixen, immer wieder auf Gedanken aus dieser dionysischen Schrift zurückkommt und sie in die verschiedensten liturgischen und theologischen

- 
- 1 Vgl. hierzu die Quellenapparate und Indices in h. Ferner: LUDWIG BAUR, Cusanus-Texte III. Marginalien 1. Nicolaus Cusanus und Ps. Dionysius im Lichte der Zitate und Randbemerkungen des Cusanus (Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Philologisch-historische Klasse, Jg. 1940/41, 4. Abhandlung), Heidelberg 1941, bes. 80–90: Die mystische Theologie. WERNER BEIERWALTES, Der verborgene Gott. Cusanus und Dionysius, in: DERS., Platonismus im Christentum (Philosophische Abhandlungen 73), Frankfurt a.M. 1998, 130–171; HANS GERHARD SENGER, Die Präferenz für Ps.-Dionysius bei Nicolaus Cusanus und seinem italienischen Umfeld, in: Die Dionysius-Rezeption im Mittelalter. Internationales Kolloquium in Sofia vom 8. bis 11. April 1999 unter der Schirmherrschaft der Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale, hg. von Tzotcho Boiadjiev, Georgi Kapriev und Andreas Speer, Turnhout 2000, 505–539, bes. 515–525; GIGA ZEDANIA, Nikolaus von Kues als Interpret der Schriften des Dionysius Areopagita, Diss., Bochum 2005, bes. 103–110: 1.2.3 Cusanus' Auslegung der mystischen Theologie; PETER CASARELLA, Cusanus on Dionysius: The Turn to Speculative Theology, in: Re-Thinking Dionysius the Areopagite, ed. by Sarah Coakley and Charles M. Stang, Chichester 2000, 137–148, hier 139–141. Die cusanischen Predigten werden in der genannten Literatur nicht ausgewertet, außer bei: SENGER, Präferenz, 520–522 zu *Sermo* CCXLIII vom Fest Mariae Geburt 1456. Hier findet sich jedoch keine Stelle zur *Mystischen Theologie* des Dionysius, sondern eine Auseinandersetzung mit dessen *De divinis nominibus* IV 7. Ebenso bei CASARELLA, Cusanus on Dionysius, 139–141, zur selben Predigt und zu *Sermo* XX, ebenfalls ohne Bezüge zur *Mystischen Theologie* des Dionysius.
- 2 JOSEF STALLMACH, Das »Nichtandere« als Begriff des Absoluten. Zur Auswertung der mystischen Theologie des Pseudo-Dionysius durch Cusanus, in: Universitas. Festschrift für Bischof Dr. Albert Stohr, 2 Bde., Mainz 1960, Bd. 1, 329–335, untersucht den Einfluss dionysischen Denkens auf *De non aliud*. Er behandelt jedoch nicht in erster Linie die dionysische Schrift *De mystica theologia*, sondern mystische Theologie im allgemeineren Sinne des dionysischen Denkens.

Predigtkontexte einbezieht. Daher sollen die entsprechenden Predigtstellen chronologisch vorgestellt und in ihrem Kontext interpretiert werden, so dass größere Zusammenhänge der cusanischen Dionysius-Interpretation sichtbar werden können.

## Die *Mystische Theologie* des Dionysius in den Predigten des Nikolaus von Kues

Die ersten Zitationen der *Mystischen Theologie* des Dionysius finden sich in *Sermo XX* vom Tag der Beschneidung des Herrn, dem 1. Januar 1439. Die kritische Edition in h XVI gibt eine längere Fassung wieder als die nach Koch als Predigt 14 gezählte Version. Jedoch handelt es sich bei den zusätzlichen Abschnitten um eine Sammlung von Schrift- und Väterbelegen zur Heilsrelevanz des Namens und Wirkens Jesu, die bis auf eine thematisch nicht ins Gewicht fallende Ausnahme<sup>3</sup> nicht mit Dionysius in Verbindung stehen. Das in h XVI am Schluss des *Sermo* stehende Aditamentum bezieht sich auf das neue Jahr und die in den Landessprachen unterschiedlichen Gepflogenheiten, die Wochentage zu benennen. Die Dionysiusbezüge beziehen sich somit ausschließlich auf den Namen Jesu, sofern dieser nicht nur der menschliche Name des inkarnierten Logos ist, sondern aufgrund der hypostatischen Union zugleich in den Rang eines Gottesnamens rückt. Cusanus predigte in Koblenz über einen Vers aus dem Tagesevangelium: »Sein Name {ist} Jesus« (Lk 2,21).<sup>4</sup> Da die Beschneidung am Oktavtag der Geburt mit der Namensgebung verbunden ist, nimmt Cusanus dies zum Anlass, den dreifachen Namen aufgrund der dreifachen Geburt auszulegen. In der Ausfaltung der drei Namen begegnen wir der ersten Nennung der *Mystischen Theologie* des Dionysius.<sup>5</sup>

3 *Sermo XX*: h XVI, n. 20, lin. 13 f.: »Primo de nomine ineffabili secundum Dionysium, ›Jehova‹, ›Tetragrammaton‹, ›Hašēm‹.« Dort wird auf denselben *Sermo*, n. 6, lin. 2–4 verwiesen, wo Dionysius, *De divinis nominibus* I 1 belegt ist.

4 Vgl. *Sermo XX*: h XVI, n. 1, lin. 1: »Nomen eius Jesus.« Sikora/Bohnenstädt, Predigt 14 (alt), 345.

5 *Sermo XX*: h XVI, n. 4, lin. 1–17: »Brevis erit sermo nomen eius definiens, uti est ›admirabile‹, tamen nobis ineffabile et incognitum. Longus erit sermo, qui nititur figurare infinitum nomen ›Verbi‹ et ›Filii‹. Longissimus est sermo, qui nomen ›Salvatoris‹,

Eine kurze Predigt wird uns die Bestimmung seines Namens ergeben, wie er wunderbar ist und doch für uns so unaussprechlich und unerkant; lang wird die Predigt sein, die sich bemüht, den unendlichen Namen des Wortes und Sohnes darzustellen; sehr lang ist die Predigt, die den Namen des Heilandes, d. h. den Namen des Wirkens, auszudrücken strebt. Den ersten, den unaussprechlichen Namen der Gottheit berührt man nur in der Verneinung, den zweiten, den des Schöpfers, weist man nur in den Geschöpfen nach, durch ihre Ähnlichkeiten, mannigartig und weit und breit; den dritten kann man zufolge des Gnadenerweises der Menschwerdung sehr weitgehend entfalten. So sagen wir mit Dionysius und dem von ihm im Buche Von der mystischen Theologie angeführten Apostel Bartholomäus, die Predigt vom Namen Gottes sei sehr heilig und sehr kurz, die Predigt vom Schöpfer sei ausgedehnt, die Predigt vom Neuschöpfer sei sehr weitreichend und lang.

Cusanus interpretiert die Gottesnamen, die sich aus dem unerkennbaren Wesen Gottes, seiner Erkennbarkeit als Schöpfer in den Geschöpfen und seiner ausgedehnten Erkennbarkeit in seinem Wirken als Erlöser gemäß dem dionysischen Modell ergeben, so dass die positive Theologie sich auf Aussagen über das Wirken Gottes in der Schöpfung bezieht, das eine reichhaltige symbolische Theologie einschließt. Je näher jedoch der Aufstieg sich auf das unerkennbare Wesen Gottes zubewegt, desto kürzer muss nach Dionysius die Rede ausfallen, da sich darüber aus menschlich-endllicher Sicht nichts erkennen und somit auch nichts aussagen lässt:<sup>6</sup>

»Entsprechend heißt es denn auch bei dem göttlichen Bartholomäus, die Gotteskunde sei weitläufig und äußerst bündig zugleich; das Evangelium greife in die Breite und in die Länge aus und fasse sich dann wiederum ganz kurz. Mir scheint das ein ausgezeichnete Gedanke zu sein: die gültige Allursache kann mit vielen wie mit wenigen Worten ausge-

---

quod est nomen operationis, exprimere nititur. Primum nomen deitatis ineffabile non aliter quam negative attingitur; secundum ut ›Creatoris‹ non nisi in creaturis et per ipsarum similitudines varie et late ostenditur: tertium per incarnationis gratiam latissime explicatur, ut sic dicamus cum Dionysio et Bartholomaeo apostolo per ipsum allegato in De mystica theologia sermonem de nomine Dei esse sanctissimum atque brevissimum, sermonem de Creatore esse latum, sermonem de Re creatore esse latissimum atque maximum.« Sikora/Bohnenstädt, Predigt 14 (alt), 345 f.

- 6 DIONYSIUS, MTh I 3, (CD II) p. 143, lin. 8–17: Οὕτω γοῦν ὁ θεῖος Βαρθολομαῖός φησι καὶ πολλὴν τὴν θεολογίαν εἶναι καὶ ἐλαχίστην καὶ τὸ Εὐαγγέλιον πλατὺ καὶ μέγα καὶ αὐθις συντεταγμένον, ἐμοὶ δοκεῖν ἐκεῖνο ὑπερφυῶς ἐννοήσας, ὅτι καὶ πολὺλόγος ἐστὶν ἢ ἀγαθὴ πάντων αἰτία καὶ βραχύλεκτος ἅμα καὶ ἄλογος, ὡς οὔτε λόγον οὔτε νόησιν ἔχουσα, διὰ τὸ πάντων αὐτὴν ὑπερουσίως ὑπερκειμένην εἶναι καὶ μόνοις ἀπερικαλύπτως καὶ ἀληθῶς ἐκφαινομένην τοῖς καὶ τὰ ἐναγῆ πάντα καὶ τὰ καθαρὰ διαβαίνουσι καὶ πᾶσαν πασῶν ἀγίων ἀκροτήτων ἀνάβασιν ὑπερβαίνουσι καὶ πάντα τὰ θεῖα φῶτα καὶ ἤχους καὶ λόγους οὐρανίους ἀπολιμπάνουσι καὶ ›εἰς τὸν γνόφον‹ εἰσδυομένοις, ›οὐ‹ ὄντως ἐστίν, ὡς τὰ λόγια φησιν, ὁ πάντων ἐπέκεινα. Die griechischen Dionysius-Zitate stammen sämtlich aus: CD II Die deutsche Übersetzung stammt aus: MTh (BGL 40) 75.

sagt werden und sich zugleich der Aussage gänzlich entziehen, da sie weder aussagbar noch denkbar ist. Grund dafür ist [...], daß sie allem gegenüber jenseitig ist – [...] in einem Sinne [...], der alles Sein übersteigt.«

Im Folgenden spricht Dionysius vom Weg des Aufstieges ins Dunkel über die verschiedenen Lichter und Wege der Heiligung am Beispiel des Aufstieges des Mose zum Sinai, der mindestens seit Gregor von Nyssa als Modell des Aufstieges zur Gotteserfahrung und -erkenntnis gilt.<sup>7</sup> Der auch hier traditionell dreistufige Aufstieg des Mose von der Menge über das Sichtbare zum Unsichtbaren gibt den Weg zu dem wieder, was Dionysius als äußerst bündige, da unaussagbare Gotteskunde bezeichnet.

Sowohl die Beschneidung als auch die Auferstehung Christi erfolgen am achten Tag – erstere am achten Tag nach der Geburt, letztere am ersten Tag der neuen Woche, welcher der achte in der Abfolge ist – dem Tag der Erneuerung, wie Cusanus betont:<sup>8</sup>

Denn nachdem durch die Beschneidung mit dem scharfen Stein der Gewißheit des Glaubens Christi, der der wahre Fels ist, und am achten Tage als dem der Auferstehung von dem Verderben der Welt alles Irdische hintangestellt worden war, um die Gottheit auf dem Wege der Vereinigung zu erforschen, wie Dionysius sagt, da erschien der Heiland.

7 GRÉGOIRE DE NYSSÉ, *La vie de Moïse ou traité de la perfection en matière de vertu*, introduction et traduction de Jean Danielou (Sources Chrétiennes 1), Paris 1955, 20f. (cap. I 46–47): 'Ο δὲ λαός ἅπας ἦτων ἦν ὥστε ἀνέχεσθαι τὸ φαινόμενόν τε καὶ ἀκουόμενον. [...] μόνος ὑπελείφθη ὁ Μωϋσῆς, τὸ ἐναντίον ἢ ὅπερ εἰκὸς ἦν ἐφ' ἑαυτοῦ δεῖξας. [...] Πρὸς γὰρ τὸ ἄδυτον τῆς θείας μυσταγωγίας παραδυσίς, ἐκεῖ τῶ ἀοράτῳ συνῆν μὴ ὁρώμενος, διδάσκων, οἶμαι, δι' ὃν ἐποίησεν, ὅτι δεῖ τὸν μέλλοντα συνεῖναι Θεῶ ἐξελεθεῖν πᾶν τὸ φαινόμενον καὶ ἐπὶ τὸ ἀόρατόν τε καὶ ἀκατάληπτον τὴν ἑαυτοῦ διάνοιαν, οἷον ἐπὶ τινα ὄρου κορυφῆν, ἀνατείναντα ἐκεῖ πιστεύειν εἶναι τὸ θεῖον ἐν ᾧ οὐκ ἐφικνεῖται ἡ κατανόησις. GREGOR VON NYSSA, *Der Aufstieg des Moses*, übersetzt und eingeleitet von Manfred Blum (Sophia. Quellen östlicher Theologie 4), Trier 1987, 42: »Das Volk in seiner Ganzheit war zu schwach, um das, was es sah und hörte, ertragen zu können. [...] Moses blieb allein zurück und zeigte eine ganz ungewöhnliche Haltung. [...] Als er nämlich in das Allerheiligste der göttlichen Einweihung gedrungen war, war er dort im Unsichtbaren, selbst nicht mehr sichtbar; dadurch, lehrt er, daß es für den, der mit Gott zusammen sein will, nötig ist, alles Sichtbare zu übersteigen und seinen Geist, wie zu einem Berggipfel, zum Unsichtbaren und Unfaßbaren zu erheben und zu glauben, daß das Göttliche dort ist, wohin Erkenntnis nicht reicht.«

8 *Sermo XX*: h XVI, n. 12, lin. 10–15: »Postquam enim per circumcisionem cum lapide acuto firmitatis fidei Christi, qui fuit vera >petra<, et in octava resurrectionis die a labe mundi sunt postposita omnia mundana pro inquisitione deitatis per viam abnegationis, ut dicit Dionysius, tunc apparuit Salvator, [...].« Sikora/Bohnenstädt, 352f.

In allegorischer Auslegung wird das Beschneidungswerkzeug als scharfer Stein mit Christus, dem Fels nach 1 Kor 10,4, identifiziert, so dass sich auch hierin der Vorgang der rituellen Beschneidung in Christus erfüllt. Die Auferstehung erneuert nicht nur, sondern stellt alles Irdische hintan, um Gott geeint zu werden und ihn darin zu erforschen, wie Dionysius im letzten Kapitel der *Mystischen Theologie* sagt.<sup>9</sup> Da alles über Gott Aussagbare überstiegen werden muss, wie dieses Kapitel erläutert, führt der Weg in die Einung und das Schweigen.

In *Sermo XXXVIII* vom Dreifaltigkeitsfest 1444 predigt Cusanus in Koblenz über das Dreimalheilig der Seraphim nach der Vision des Jesaja in Jes 6,1–4.<sup>10</sup> Niemand kann Gott erkennen wie er ist, so dass der Glaube im Sinne der *fides quaerens intellectum* Anselms von Canterbury der Reflexion vorausgehen muss. Dennoch kann aus der Abbildlichkeit der Schöpfung und insbesondere des Menschen theologische Erkenntnis gewonnen werden, insbesondere über die trinitätsanaloge Struktur der Schöpfung, was Cusanus mit Theologenzitaten wie etwa Hilarius, Augustinus oder Thomas von Aquin belegt. Gott ist jedoch jenseits aller erkennbaren und nennbaren Wirklichkeit. Jenseits allen Intellekts offenbart er die Unendlichkeit. Dies gilt auch für die Dreifaltigkeit. Cusanus vermerkt:<sup>11</sup> »Und beachte zu diesem Punkt Dionysius, »Über die mystische Theologie«, wo er verneint, daß der wahre Gott dreifaltig-einer ist etc.« Natürlich leugnen weder Dionysius noch Cusanus den Trinitätsglauben. Vielmehr will Cusanus mit Dionysius und dessen zugespitzter Formulierung die über-aussagbare Größe Gottes betonen, die sich selbst in den höchsten Dogmen der Kirche nicht adäquat erfassen lässt.

9 MTh V, (CD II) p. 150, lin. 7–9: ἐπει καὶ ὑπὲρ πᾶσαν θεσίῃ ἐστὶν ἡ παντελής καὶ ἐνιαία τῶν πάντων αἰτία καὶ ὑπὲρ πᾶσαν ἀφαίρεσιν ἡ ὑπεροχὴ τοῦ πάντων ἀπλῶς ἀπολελυμένου καὶ ἐπέκεινα τῶν ὄλων. MTh (BGL 40) 80: »Denn sie, die allvollendende, einzige Ursache aller Dinge, ist ebenso jeder Bejahung überlegen, wie keine Verneinung an sie heranreicht, sie, die jeder Begrenzung schlechthin enthoben ist und alles übersteigt.«

10 Vgl. unten Anm. 11.

11 *Sermo XXXVIII*: h XVII, n. 15, lin. 24–26: »Et ad hoc nota Dionysium De mystica theologia, ubi negat Deum verum trinum et unum etc.« Predigten 2, Pr. XXXVIII, 79–87. MTh V, (CD II) p. 149, lin. 9 – p. 150, lin. 1: οὐδὲ πνεῦμά ἐστιν, ὡς ἡμᾶς εἰδέναι, οὔτε υἰότης οὔτε πατρότης οὔτε ἄλλο τι τῶν ἡμῖν ἢ ἄλλῳ τινὶ τῶν ὄντων συνεγλωσμένων. MTh (BGL 40) 79f.: »Sie (die Allursache) ist auch nicht Geist in dem Sinne, wie wir diesen Ausdruck verstehen, noch mit Sohnschaft oder Vaterschaft gleichzusetzen oder mit irgend etwas anderem, von dem wir oder irgendein anderes Wesen Kenntnis besäßen.«

Am Martinstag desselben Jahres predigt Cusanus im Mainzer Dom zum Patrozinium über den hl. Martin, und zwar für die Geistlichen über die Trinität, für die Laien über die caritative Tätigkeit und für einzelne über das Vorbild im beschaulichen Leben. Für letztere erläutert er, dass Martin über das beständige Gebet zur Gottesschau geführt wurde, während der einsichtsfähige Geist beständig auf die Wahrheit bezogen blieb. So soll der Christ das Gute selbst suchen und nicht etwas, das am Guten nur teilhat:<sup>12</sup>

Ihn verlocken die sinnlichen Reize dieser Welt nicht. Denn er weiß in sicherer Überzeugung, daß sie lügenhaft von der Wahrheit wegführen und vergängliche Scheingüter der Sinnenwelt sind, die in ewiger Gegnerschaft unserer geistigen Welt widerstreitet, in der das wahre Leben ist.

So empfiehlt auch Dionysius:<sup>13</sup> »Den Sinneswahrnehmungen gib ebenso den Abschied wie den Regungen Deines Verstandes«, dann »wirst Du in Reinheit zum überseienden Strahl des göttlichen Dunkels emporgetragen, alles loslassend und von allem losgelöst.« So handelt es sich nicht um einen moralischen Ratschlag, auch nicht um einen nur asketischen Gesichtspunkt, sondern um den Beginn des Aufstieges zur dunklen Schau Gottes, wie es der Sehnsucht kontemplativer Menschen entspricht.

Ebenfalls in Mainz hält Cusanus im folgenden Jahr, 1445, eine Epiphanie-Predigt über die Unerkennbarkeit des Gottesnamens, in der er

12 *Sermo* XL: h XVII, n. 17, lin. 16–21: »Non eum retrahunt huius mundi blandimenta sensibilia, cum sciat indubia fide illa extra veritatem seductoria mendacia esse atque corruptibilia apparentialia bona de mundo sensibili, qui adversatur perpetua aversitate mundo nostro intellectuali, ubi est vera vita.« Predigten 2, Pr. XL, 104.

13 MTh I 1, (CD II) p. 142, lin. 5–11: Ἐμοὶ μὲν οὖν ταῦτα ἠῦχθω· σὺ δέ, ὦ φίλε Τιμόθεε, τῇ περὶ τὰ μυστικὰ θεάματα συντόνω διατριβῇ καὶ τὰς αἰσθήσεις ἀπόλειπε καὶ τὰς νοεράς ἐνεργείας καὶ πάντα αἰσθητὰ καὶ νοητὰ καὶ πάντα οὐκ ὄντα καὶ ὄντα καὶ πρὸς τὴν ἔνωσιν, ὡς ἐφικτόν, ἀγνώστως ἀνατάθητι τοῦ ὑπὲρ πᾶσαν οὐσίαν καὶ γνῶσιν· τῇ γὰρ ἑαυτοῦ καὶ πάντων ἀσχέτω καὶ ἀπολύτω καθαρῶς ἐκστάσει πρὸς τὸν ὑπερούσιον τοῦ θεοῦ σκότους ἀκτῖνα, πάντα ἀφελὼν καὶ ἐκ πάντων ἀπολυθεὶς, ἀναχθήσῃ. MTh (BGL 40) 74: »Dies ist mein Gebet. Du aber, lieber Timotheus, laß nicht ab, Dich den geheimnisvollen Betrachtungen hinzugeben. Den Sinneswahrnehmungen gib (auf diese Weise) den Abschied wie den Regungen Deines Verstandes; was die Sinne empfinden, dem (entsage) ebenso wie dem, was das Denken erfaßt, dem Nichtseienden ebenso wie dem Seienden. Statt dessen spanne Dich auf nicht-erkenntnismäßigem Wege, soweit es irgend möglich ist, zur Einung mit demjenigen hinauf, der alles Sein und Erkennen übersteigt. Denn nur wenn Du Dich bedingungslos und uneingeschränkt Deiner selbst wie aller Dinge entäußerst, wirst Du in Reinheit zum überseienden Strahl des göttlichen Dunkels emporgetragen, alles loslassend und von allem losgelöst.«

sich drei Mal auf die *Mystische Theologie* des Dionysius bezieht.<sup>14</sup> Im Licht der Offenbarung Gottes kann sich der Geist dem Gottesnamen annähern. Außer dem *Tetragramm* sind alle Gottesnamen menschliche Konstruktionen. Die Geschöpfe dagegen sind zwar durch ihre Namen voneinander unterschieden, in ihrer Unterschiedenheit von Gott hängen sind alle Geschöpfe gleich. Der Name Jesu jedoch wurde von Engeln bekanntgegeben, weil auch diese sich auf das Licht Gottes beziehen. Seinen eigenen Namen findet der Mensch nur im Licht der Gnade Gottes. Daher wird der Mensch zu Jesus geführt, weil nur dessen Name von Gott kommt und angemessen ist; selbst das *Tetragramm* steht dahinter zurück. Hierin spiegelt sich bereits die bei Dionysius in *De divinis nominibus* breit angelegte Gottesnamenspekulation. Wie vollzieht sich diese nun in der cusanischen Predigt? Mit *De mystica theologia* II und III versucht Cusanus zu erläutern, wie der Aufstieg zur Erkenntnis des Gottesnamens sich beim Menschen vollziehen kann:<sup>15</sup>

Aber solange niemand den Namen Gottes weiß, von dem alles (kommt), kann er auch den Namen der Schöpfung nicht wissen, der Ähnlichkeitsbild des Namens Gottes ist. Daraus kannst du entnehmen, wie der Mensch, wenn er nach seinem Namen sucht, Gott suchen muß, um seinen wahren Namen zu finden. Denn er muß alle Begrenzungen aufheben, die sein Name darstellt, dann wird er in sich das Licht finden, wie Dionysius lehrt durch Wegnahme aufzusteigen, wie es die tun, die den Löffel im Holz suchen: Sie nehmen die Grenzen weg, durch die die Materie des Holzes begrenzt wird, bis sie zu der gesuchten Form kommen. Und dann ist das, was der Intellekt durch den Glauben im Holz sah, bevor es mit den Sinnen wahrnehmbar war, den Sinnen gegenwärtig geworden. So müssen wir, die wir im Diesseits mit dem Verstand Gott suchen, alles wegnehmen, damit Gott, der uns im Glauben gegenwärtig ist, bevor er mit dem Verstand gesucht wird, auch dem Auge des Intellekts gegenwärtig werde.

---

14 *Sermo XLVIII*: h XVII, n. 21. 22. 23. Zur ersten der drei Stellen in n. 21 vgl. unten Anm. 15, zur zweiten in n. 22 Anm. 17, zur dritten in n. 23 Anm. 18.

15 *Sermo XLVIII*: h XVII, n. 20, lin. 6 – n. 21, lin. 15: »Sed quamdiu ignoratur nomen Dei, a quo omnia, necesse est et ignorare nomen creaturae, quod est similitudo nominis Dei. Ex hoc elicias, quo modo homo in nomine suo quaerere debet Deum, ut inveniatur nomen suum verum. Nam tollere debet omnes terminationes, quas figurat nomen suum, et intra se reperiet lumen, sicut Dionysius docet per ablationes ascendere, sicut faciunt quaerentes coclear in ligno: Tollunt terminos, in quibus terminatur materia ligni, quousque deveniatur ad formam quaesitam. Et tunc id, quod vidit intellectus per fidem in ligno, antequam esset in sensu, factum est praesens sensui. Sic in hoc mundo per rationem Deum quaerentes tollimus omnia, ut Deum, qui per fidem nobis praesens est, antequam quaeratur ratione, fiat etiam praesens oculo intellectus.« Predigten 2, Pr. XLVIII, 165. Vgl. *De mente* 2: h <sup>2</sup>V, n. 58–68.

Das Vergleichsbild, das auf den Löffelschnitzer im *Idiota* verweist, zeigt, wie der Gottsucher alles Sinnliche wegnehmen muss. Wie Verstand und Intellekt den Sinnen vorausgehen, so auch der Glaube dem Intellekt. Wenn der Glaube Gott gegenwärtig hat, kann der Verstand sich auf die Suche machen, damit das Auge des Intellekts zur Gottesschau geöffnet werden kann und zum Licht findet. Hierin zeigt sich die Rangfolge der Vermögen im Aufstieg von den rezipierenden Sinnen über den diskursiven Verstand zur intellektualen Schau und schließlich zum reinen Glauben, der gnadenhaft an der Gegenwart Gottes teilhat. Der konkrete Weg beginnt jedoch mit dem Glauben.<sup>16</sup> Cusanus fährt fort:<sup>17</sup>

Aber es liegt nicht in unserer Macht, durch welchen Aufstieg und welche Abstraktion auch immer, zum reinen, unvermischten Licht vorzudringen, ebenso wie der Bildhauer im Holz die Form, die er zuerst im Intellekt als Idee sieht, nicht durch irgendeine Weglassung erreichen kann, ohne daß doch immer noch etwas von dem bleibt, was er hätte wegnehmen müssen und noch nicht weggenommen hat, um zur reinen Idee, so wie sie ist, zu gelangen. Daß Gott im irdischen Leben nicht geschaut werden kann, hat er in Exodus, Kapitel 33, dem Moses offenbart, als der darum bat, sein Gesicht sehen zu dürfen (Ex 33,18–23) etc.

Dionysius benutzt das Gleichnis vom Bildhauer, der alles wegmeißelt, »was dem reinen Anblick des verborgenen Bildes im Wege steht«. Jedoch führt er im Unterschied zu Cusanus nicht weiter aus, dass dem Menschen dies nie vollständig gelingt. Cusanus fährt in seiner christologischen Anwendung des Bildes fort:<sup>18</sup>

16 Einen vergleichbaren Weg schildert Cusanus in *Sermo CCLVIII*, n. 11, vgl. unten Anm. 28. Zur nachfolgenden Cusanus-Stelle: MTh II, (CD II) p. 145, lin. 5–7: ὡπερ οἱ αὐτοφυῆς ἄγαλμα ποιοῦντες ἐξαιροῦντες πάντα τὰ ἐπιπροσθοῦντα τῇ καθαρᾷ τοῦ κρυφίου θεᾶ κωλύματα καὶ αὐτὸ ἐφ' ἑαυτοῦ τῇ ἀφαιρέσει μόνῃ τὸ ἀποκεκρυμμένον ἀναφαίνοντες κάλλος. MTh (BGL 40) 76f.: »Damit sind wir Bildhauern gleich, die aus einem gewachsenen Steinblock eine Statue meißeln: Sie hauen alles heraus, was dem reinen Anblick des verborgenen Bildes im Wege steht, und (allein dadurch), durch bloßes Weghauen, bringen sie die in ihm selbst verborgene Schönheit zum Vorschein.«

17 *Sermo XLVIII*: h XVII, n. 22, lin. 1–11: »Sed non possumus ad purum lumen impermixtum per quemcumque ascensum et abstractionem pervenire, sicut non potest statuarius in ligno formam, quam prius vidit per conceptum in intellectu, per quamcumque ablationem pertingere, quin remaneat semper aliquid de eo, quod auferre deberet et nondum abstulit, ut ad purum conceptum, uti est, deveniat. Unde in hac vita Deum non posse intueri Exodi 33<sup>o</sup> Deus Moysi oranti, ut eius faciem videret, revelavit etc.« *Predigten* 2, Pr. XLVIII, 165.

18 *Sermo XLVIII*: h XVII, n. 23, lin. 1–16: »Habemus igitur, quo modo in lumine gratiae seu lumine revelato seu in luce stellae, si diligenter ambulaverimus et quaesiverimus, poterimus ad aliquem locum perduci, »ubi est rex Judaeorum«. Sed ipsum in puritate, uti

Wir wissen also, daß wir im Licht der Gnade oder im unverhüllten Licht oder im Leuchten eines Sterns dereinst zu einem Ort geführt werden können, »wo der König der Juden ist« (Mt 2,2), wenn wir gewissenhaft gelebt und gesucht haben. Aber in seiner Klarheit, so wie er ist, finden wir ihn nicht, vielmehr führt uns das Licht zu Jesus, damit wir im Kind den König sehen. Denn wenn wir den göttlichen Dionysius lesen, der diese Aufstiege erklärt, dann werden wir auf Jesus zurückverwiesen, der der »Abglanz« des Vaters ist etc., damit wir durch Vermittlung des Glanzes, den wir in Jesus finden, der uns in der Menschennatur gleich ist, gerettet werden, wenn wir im Kind den König der Herrlichkeit erkennen, das heißt, wenn wir im Menschenkind, das noch nicht wie ein König aussieht, im Diesseits den König der Ewigkeit erkennen.

Wenn auch Dionysius von Aufstiegen zum Transzendenten spricht, so wendet er diesen Weg in der *Mystischen Theologie* nicht auf Jesus an, wie Cusanus es hingegen nahelegt. Dies ist vielmehr die christologische Konsequenz, die Cusanus aus dem dionysischen Aufstiegsmodell für sein eigenes christologisches Anliegen der Epiphanie-Predigt zieht, nämlich auf das in Christus als Abglanz des Vaters erschienene Licht hinzuweisen.

In *Sermo XC* zum Dreifaltigkeitsfest 1451 in Magdeburg, während der Legationsreise, kommt Cusanus innerhalb der Darstellung des Trinitätsglaubens kurz auf Dionysius zu sprechen:<sup>19</sup>

Es lehrt uns der heilige Dionysius,<sup>20</sup> wie wir zu Gott bejahenderweise und wie verneinenderweise aufsteigen: in bejahender Weise durch ein Übermaß durch Bejahung dessen

---

est, non invenimus, sed ducit nos lumen ad Jesum, ut in puero regem attingamus. Nam si legimus divinum Dionysium has ascensiones aperientem, tunc remittitur ad Jesum, qui est »Splendor« Patris etc., ut medio splendoris, quem in Jesu nobis secundum humanitatem communi reperimus, salvemur attingentes in puero, regem gloriae, hoc est attingentes in homine puero nondum apparente rege in hoc mundo regem saeculi alterius.« Predigten 2, Pr. XLVIII, 165 f. MTh III, (CD II) p. 146, lin. 7–9: πῶς ὁ ὑπερούσιος Ἰησοῦς ἀνθρωποφυϊκαῖς ἀληθείαις οὐσίωται καὶ ὅσα ἄλλα πρὸς τῶν λογίων ἐκπεφασμένα κατὰ τὰς Θεολογικὰς Ὑποτυπώσεις ὑμνηται. MTh (BGL 40) 77: »[...] wie der überseiende Jesus zu einem Wesen mit wahrhaft menschlicher Natur ward und was es sonst noch an Geheimnissen geben mag, welche die WORTE ans Licht bringen: das alles haben wir in den *Theologischen Entwürfen* ehrfürchtig betrachtet.«

19 *Sermo XC*: h XVII, n. 2, lin. 9–14: »Docet nos sanctus Dionysius, quo modo ad Deum affirmative et quo modo negative ascendimus: affirmative per excellentiam affirmando ea de Deo, quae reperimus bona in creatura; negative scilicet omnia negando, quia nihil omnium, qui super omnia.« Predigten 2, Pr. XC, 468.

20 Vgl. MTh III, (CD II) p. 147, lin. 15–18: Διὰ τί δὲ ὅλως, φῆς, ἀπὸ τοῦ πρωτίστου θέμενοι τὰς θείας θέσεις ἀπὸ τῶν ἐσχάτων ἀρχόμεθα τῆς θείας ἀφαιρέσεως; Ὅτι τὸ ὑπὲρ πᾶσαν τιθέντας θέσιν ἀπὸ τοῦ μᾶλλον αὐτῶ συγγενεστέρου τὴν ὑποθετικὴν κατάφασιν ἐχρῆν τιθεῖναι· MTh (BGL 40) 78: »Nun möchtest Du wissen, was es überhaupt für Gründe habe, daß wir bei den positiven Gottesprädikationen unseren Ausgang ganz oben (»beim Allerersten«) nehmen, die Abhebung des Göttlichen (von allem ihm Unähnlichen) jedoch ganz unten (»bei den niedersten Dingen«) beginnen

von Gott, was wir an Gutem in der Schöpfung finden; in verneinender Weise durch Verneinen freilich von allem, weil der nichts von allem (ist), der über allem (ist).

*Via affirmativa* und *via negativa* stehen gleichermaßen im Dienst der wahren Gotteserkenntnis. Auf dem Hintergrund der bisher bedachten Predigtstellen ist aber zu berücksichtigen, dass die *via negativa* näher zum Geheimnis Gottes führt, der jedoch selbst dies noch übersteigt.

Ähnlich ist auch die Brixner Karfreitagspredigt von 1452, *Sermo CXXII*, eine große theologische Überblicksdarstellung des Glaubensgeheimnisses des Kreuzes und der Erlösung, innerhalb derer ein kurzer Blick auf einen dionysischen Gedanken geworfen wird:<sup>21</sup>

Wenn wir deshalb über jene Wahrheit, die Christus ist, [...] irgendetwas begreifen wollen, [...] dann ist es notwendig, dass wir Sinn und Verstand verlassen und uns nicht einbilden, Christus sei irgendetwas, was mit Sinn, Einbildungskraft oder Verstand wahrnehmbar wäre, sondern die einfache und reine Wahrheit, die in der menschlichen Natur die Wahrheit selbst des Menschseins ist.

Keine der Seelenkräfte der klassischen Anthropologie ist zur Erkenntnis Christi und seiner Wahrheit fähig. Diese müssen auf die reine Wahrheit hin transzendiert werden.

---

lassen. Der Grund ist der: falls wir eine positive Aussage machen wollen über das, was über jede Position erhaben ist, müssen wir von dem ausgehen, was ihm am nächsten kommt, und so zu einer Aussage gelangen, die (immerhin) als Sprungbrett dienen mag.«

- 21 *Sermo CXXII*: h XVIII, n. 5, lin. 1–11: »Hinc quando de veritate illa, quae Christus est, [...], aliquid concipere volumus, [...] necesse est, ut sensum et rationem linquamus et non fingamus Christum aliquid sensu, imaginatione aut ratione perceptibile esse, sed veritatem simplicem et puram, quae in humana natura est ipsa veritas humanitatis.« Predigten 3, Pr. CXXII, 6. MTh I 1, (CD II) p. 142, lin. 5–9: Ἐμοὶ μὲν οὖν ταῦτα ἤϋχθω· σὺ δέ, ὃ φίλε Τιμόθεε, τῇ περὶ τὰ μυστικά θεάματα συντόνῳ διατριβῇ καὶ τὰς αἰσθήσεις ἀπόλειπε καὶ τὰς νοεράς ἐνεργείας καὶ πάντα αἰσθητὰ καὶ νοητὰ καὶ πάντα οὐκ ὄντα καὶ ὄντα καὶ πρὸς τὴν ἕνωσιν, ὡς ἐφικτόν, ἀγνώστως ἀνατάθητι τοῦ ὑπὲρ πᾶσαν οὐσίαν καὶ γνῶσιν· MTh (BGL 40) 74: »Dies ist mein Gebet. Du aber, lieber Timotheus, laß nicht ab, Dich den geheimnisvollen Betrachtungen hinzugeben. Den Sinneswahrnehmungen gib (auf diese Weise) den Abschied wie den Regungen Deines Verstandes; was die Sinne empfinden, dem (entsage) ebenso wie dem, was das Denken erfafßt, dem Nichtseienden ebenso wie dem Seienden. Statt dessen spanne Dich auf nicht-erkenntnismäßigem Wege, soweit es irgend möglich ist, zur Einung mit demjenigen hinauf, der alles Sein und Erkennen übersteigt.« Zur Kreuzestheologie bei Cusanus: Vgl. WALTER A. EULER, Does Nicholas Cusanus Have a Theology of the Cross?, in: *The Journal of Religion* 80 (2000) 405–420. Dort werden keine Dionysius-Bezüge behandelt.

In der Brixner Predigt zum Domkirchweihfest vom 31. Juli 1456 »Eure Glieder sind ein Tempel des Heiligen Geistes« hebt Cusanus die Arkandisziplin hervor, die Dionysius dem Timotheus empfohlen hat, damit nur Verständigen die Heilsgeheimnisse erschlossen werden.<sup>22</sup> Zuvor beschreibt er in Anlehnung an Dionysius, wie das Verlangen des Geistes durch den Glauben erhoben wird, damit er erstrebe, was der Geist nicht erfasst, so dass Christus aus Ungelehrten, *idiotae*, Evangelisten, *evangelistas*, macht. Dies geschieht nicht durch die natürlichen geistigen Fähigkeiten des Menschen, sondern durch die Kraft Gottes.<sup>23</sup>

Am Michaelstag desselben Jahres stellt Cusanus anhand der *Himmlichen Hierarchie* und mit einem kurzen Verweis auf die *Mystische Theologie* etwas über das Wesen und die Aufgabe der Engel dar. Sie sind gleichsam Legaten Gottes gegenüber den Menschen und vermitteln die göttlichen Intentionen:<sup>24</sup>

22 *Sermo* CCXXXVII: h XIX, n. 6, lin. 8–11: »[...] quae ab imperfectis abscondimus, prout et Dionysius Areopagita, qui mysticam theologiam a Paulo habuit, Timotheo scribens abscondi iubet, [...]« MTh I 2, (CD II) p. 142, lin. 12–15: Τούτων δὲ ὄρα, ὅπως μηδεὶς τῶν ἀμυήτων ἐπακούσῃ· τούτους δὲ φημι τοὺς ἐν τοῖς οὐσιν ἐνισχημένους καὶ οὐδὲν ὑπὲρ τὰ ὄντα ὑπερουσίως εἶναι φανταζομένους, ἀλλ' οἰομένους εἶδέναι τῇ καθ' αὐτοὺς γνώσει τὸν θέμενον ὀσκότος ἀποκρυφῆν αὐτοῦ. MTh (BGL 40) 74 f.: »Achte indes darauf, daß kein Uneingeweihter davon zu hören bekomme. Ich spreche von solchen, die der Dingwelt verhaftet sind und in deren Vorstellungskraft über das Seiende hinaus nichts existiert – in einer Weise (freilich), die das Sein übersteigt. Sie wännen vielmehr, mithilfe ihrer eigenen Erkenntniskraft sich dessen geistig bemächtigen zu können, der »das Dunkel zu seiner Hülle gemacht« hat.«

23 Vgl. ebd.: h XIX, n. 5, lin. 22–32: »Desiderium spiritus per fidem elevatur, ut petat quae mens non capit. Ideo illa, quae spiritus Dei inspirat, non sunt per mentem seu intelligentiam attingibilia. Quare nec persuasibilia per rationem seu ostensibilia aliter quam per virtutem Dei. Ostensio spiritus est in virtute, ut quando Christus convertit naturas et fecit idiotas evangelistas et docuit spiritum per fidem illa posse; et hic spiritus miras virtutes in apostolis et fidelibus operatus est et continue operatur.« MTh I 1, (CD II) p. 142, lin. 9–11: τῇ γὰρ ἑαυτοῦ καὶ πάντων ἀσχέτῳ καὶ ἀπολύτῳ καθαρῶς ἐκστάσει πρὸς τὸν ὑπερούσιον τοῦ θείου σκότους ἀκτίνα, πάντα ἀφελῶν καὶ ἐκ πάντων ἀπολυθείς, ἀναχθήσῃ. MTh (BGL 40) 74: »Denn nur wenn Du Dich bedingungslos und uneingeschränkt Deiner selbst wie aller Dinge entäußerst, wirst Du in Reinheit zum überseienden Strahl des göttlichen Dunkels emporgetragen, alles loslassend und von allem losgelöst.«

24 *Sermo* CCXLVI: h XIX, n. 11, lin. 7, hier: 1–8: »»Deus spiritus est«. In omni angelo est receptio intentionis spiritus, qui Deus est. Est igitur angelus sicut vivus et intellectualis liber legis seu carta in se habens scripturam seu impressionem intentionis Dei quasi intelligens legatus seu orator ad creaturam, ut quae non potest intueri in mentem »invisibilis Dei«, mediante signaculo recipiat illuminationem intentionis.« Eigene Überset-

»Gott ist Geist« (Joh 4,24). In jedem Engel ist eine Aufnahme der Intention des Geistes, der Gott ist. Es ist nämlich der Engel wie ein lebendiges und intellektuales Gesetzbuch oder er hat eine geschriebene carta (Gesetz) in sich oder einen Eindruck der Intention Gottes gleichsam wie ein verständiger Legat oder ein Redner, der an die Kreatur weitervermittelt, daß, was er im Geist nicht einsehen kann, den »unsichtbaren Gott«, er durch vermittelte Zeichen empfangt: die Erleuchtung der Intention.

Zu fragen wäre, ob die *impressio intentionis Dei* im Engel und die *illuminatio intentionis* im Menschen so anzusiedeln sind, dass darin der unmittelbare Intuitionsakt des Engels und der rational – hier durch den Engel – vermittelte Erkenntnisakt des Menschen unterschieden sind.<sup>25</sup> Darin käme ferner der dionysische Grundgedanke der hierarchischen Vermittlung menschlicher Gotteserkenntnis durch die Engel zum Tragen.<sup>26</sup>

Schließlich soll noch die Brixner Weihnachtspredigt ebenfalls von 1456 vorgestellt werden, in der Cusanus noch ein letztes Mal in den uns bekannten Predigten mit der *Mystischen Theologie* des Areopagiten argumentiert oder seine Position verdeutlicht. Zunächst gibt Cusanus eine klassische Definition der negativen Theologie:<sup>27</sup>

zung. MTh I 3, (CD II) p. 143, lin. 17 – p. 144, lin. 2: Καὶ γὰρ οὐχ ἀπλῶς ὁ θεὸς Μωϋσῆς ἀποκαθαρθῆναι πρῶτον αὐτὸς κελεύεται καὶ αὐθις τῶν μὴ τοιοῦτων ἀφορισθῆναι καὶ μετὰ πᾶσαν ἀποκάθαρσιν ἀκούει τῶν πολυφώνων σαλπύγγων καὶ ὄρᾳ φῶτα πολλὰ καθαρὰς ἀπαστράπτοντα καὶ πολυχύτους ἀκτῖνας. MTh (BGL 40) 75: »Denn nicht ohne Grund wird der hl. Mose geheißen, sich zunächst selbst zu reinigen und danach sich von denen zu scheiden, die nicht derart (gereinigt) sind. Nachdem er aber völlig gereinigt ist, hört er die vielstimmigen Posaunen und schaut eine Lichterfülle, aufblitzend in reinen, weithin leuchtenden Strahlen.«

25 Vgl. THOMAS VON AQUIN, *Summa theologiae* I, q. 5, a. 3.

26 Vgl. DIONYSIUS AREOPAGITA, *De ecclesiastica hierarchia* I 2.

27 *Sermo* CCLVIII: h XIX, n. 7, lin. 6–10: »Et haec est mystica theologia, per quam negative intramus in caliginem, ubi Deus est, abnegando de eo, omne cognitum et nominabile. Revelatum est igitur quod qui colit visibile, non colit Deum.« Eigene Übersetzung. MTh I 3, (CD II) p. 143, lin. 10–17: [...] πολύλογός ἐστιν ἡ ἀγαθὴ πάντων αἰτία καὶ βραχύλεκτος ἅμα καὶ ἄλογος, ὡς οὔτε λόγον οὔτε νόησιν ἔχουσα, διὰ τὸ πάντων αὐτὴν ὑπερουσίως ὑπερκειμένην εἶναι καὶ μόνοις ἀπερικαλύπτως καὶ ἀληθῶς ἐκφαινομένην τοῖς καὶ τὰ ἐναγῆ πάντα καὶ τὰ καθαρὰ διαβαίνουσι καὶ πᾶσαν πασῶν ἀγίων ἀκροτήτων ἀνάβασιν ὑπερβαίνουσι καὶ πάντα τὰ θεῖα φῶτα καὶ ἦχος καὶ λόγους οὐρανίους ἀπολιμπάνουσι καὶ >εις τὸν γνόφον< εἰσδυομένοις, >οὐ< ὄντως ἐστίν, ὡς τὰ λόγια φησιν, ὁ πάντων ἐπέκεινα. MTh (BGL 40) 75: »[...] die gütige Allursache kann mit vielen wie mit wenigen Worten ausgesagt werden und sich zugleich der Aussage gänzlich entziehen, da sie weder aussagbar noch denkbar ist. Grund dafür ist (erneut), daß sie allem gegenüber jenseitig ist (>ist< hier freilich) in einem Sinne (verstanden), der alles Sein übersteigt. Allein denen zeigt sie sich unver-

Dies ist die mystische Theologie, durch die wir auf negative Weise in das Dunkel eintreten, wo Gott ist, indem man von ihm alles verneint, was denk- und nennbar ist. Es ist nämlich offenbar(t), dass, wer Sichtbares verehrt, nicht Gott verehrt.

Diese dionysische Einsicht vorausgesetzt, betont Cusanus, dass Gott uns zweierlei offenbart hat:<sup>28</sup>

dass über allem Intellekt durch Christus im Licht des Glaubens und der Gnade (ist), und das Licht der Natur durch die Hinneigung des inneren Menschen, aber das Licht der gegebenen Natur, so wie Gott Leben, Licht, Güte etc. ist.

Der Satz ist bei Cusanus unvollständig, so dass er nicht eindeutig ist. Der Sinn scheint jedoch folgender zu sein: Christus übernimmt die Führung im Aufstieg »ad caliginem«, über den Intellekt hinaus zum Licht des Glaubens und zur Gnade. Dies ist die *via negativa* des Aufstiegs. Ferner gibt es ein zweites Licht, nämlich das der Natur, zu welcher der Mensch sich hinneigt. Diese Natur ist gegeben im Sinne der Schöpfungswirklichkeit und lässt sich in Begriffen beschreiben, ähnlich wie der in seinem Wesen von jeher alle Begriffe übersteigende Gott – ἐπέκεινα τῆς οὐσίας – in der symbolischen und positiven Theologie Namen zugeschrieben bekommt. Beide Lichter im Menschen hätten demnach ihre Aufgabe in

---

hüllt und so, wie sie wahrhaftig ist, die den Gesamtbereich des Unreinen wie des Reinen durchqueren, (danach selbst) über die Gipfel aller Heiligung hinaus emporsteigen und (schließlich auch noch) die göttlichen Lichter, himmlischen Klänge und Worte allesamt im Rücken lassen und in »das Dunkel« eintauchen, »in welchem«, nach dem Zeugnis der WORTE, der in Wahrheit wohnt, der über alles erhaben ist.«

- 28 *Sermo* CCLVIII: h XIX, n. 11, lin. 2f., hier 2–6: »[...] super omnem intellectum per Christum in lumine fidei et gratiae, et lumine naturae per inclinationem interioris hominis, sed lumine naturae positive, tamquam Deus sit vita, lux, bonitas et cetera.« Eigene Übersetzung. MTh I 3, (CD II) p. 144, lin. 9–15: Καὶ τότε καὶ αὐτῶν ἀπολύεται τῶν ὁρωμένων καὶ τῶν ὁρώντων καὶ εἰς τὸν γνόφον τῆς ἀγνωσίας εἰσδύνει τὸν ὄντως μυστικόν, καθ' ὃν ἀπομύει πάσας τὰς γνωστικὰς ἀντιλήψεις, καὶ ἐν τῷ πάμπαν ἀναφεῖ καὶ ἀοράτῳ γίγνεται, πᾶς ὢν τοῦ πάντων ἐπέκεινα καὶ οὐδενός, οὔτε ἑαυτοῦ οὔτε ἑτέρου, τῷ παντελῶς δὲ ἀγνώστῳ τῇ πάσης γνώσεως ἀνερευρησίᾳ κατὰ τὸ κρεῖττον ἐνούμενος καὶ τῷ μηδὲν γινώσκειν ὑπὲρ νοῦν γινώσκων. MTh (BGL 40) 76: »Danach löst sich (Mose) auch vom Bereich dessen, was sichtbar ist und zu sehen vermag, und taucht in das Dunkel des Nichtwissens ein, in das wahrhaft mystische (Dunkel), in dem er sich allem gegenüber verschließt, was die Erkenntnis zu erfassen imstande ist. Er ist darin eingehüllt in das vollkommen Unfaßbare und Unsichtbare, dem ganz und gar zu eigen, der alles übersteigt. Und doch ist er niemandem zu eigen, weder sich selbst noch einem anderen. Sondern dadurch, daß jede Erkenntnistätigkeit aufhört, ist er in einem höheren Sinne mit dem vereint, der völlig unerkennbar ist, und indem er nichts (mehr) erkennt, erkennt er in einer Weise, die die Vernunft übersteigt.«

der Natur des Menschen – entweder auf der *via negationis* emporzuführen in die negative Theologie oder auf der *via positiva* der Neigung des Menschen zu entsprechen, die Wirklichkeit als Bild Gottes zu verstehen und in sinnlichen Bildern und geistigen Begriffen sich Gott nähern zu können. Auch diesem Bedürfnis kommt die Inkarnation Gottes in Christus entgegen, die zu Weihnachten in dieser cusanischen Predigt bedacht wird.

Eine letzte Stelle aus der *Mystischen Theologie* findet sich in derselben Predigt. Im weiteren Verlauf werden vier Stufen der Gotteserkenntnis vorgestellt, von denen die zweite mit Dionysius verbunden ist:<sup>29</sup>

29 *Sermo* CCLVIII: h XIX, n. 12, lin. 3 – n. 14, lin. 13: »Sunt igitur quattuor gradus cognitionis Dei: scilicet naturalis, quam ex desideriiis spiritus rationalis elicimus; mysticus, qui modus est in lumine altiori, ubi revelatur animae Deum supra id omne esse, quod nomina desideriorum spiritus expriment. Et hic gradus ducit per abnegationem. Quae abnegatio in se habet praegnantem affirmationem. Ob quam latentem praegnationem affirmativae in negativa mysticum seu occultum cognitionis modum nominare possumus, ut cum dicimus Deum innominabilem, ab eo negamus omne nominabile occulte affirmantes eum excedere omnia nominabilia; et hic modus addit ad priorem lumen alicuius altioris revelationis. Deinde tertius gradus est ostensionis faciei ipsius, quae facies mansit in caligine in secundo modo, et est lumen illuminans caliginem, ad quam ducit secunda via. Et haec lux illuminans caliginem est lux vera quae in hoc mundo illuminat tenebras ignorantiae, quasi lux lunae illuminat noctis tenebras. Sed facies rerum manent obtenebratae in hac illuminatione, quia lux sic medio fidei illuminat, et est similis quodammodo luci illi solis, quae medio lunae illuminat, ubi est lux solis instabiliter. Et illuminatio est aenigmatica et non clara, quae non ostendit discrete cognitioni faciem claram, sed obumbratam; et crescit fides atque decrescit uti luna. Sed in stabili seu caelesti regione illuminat lux solis iustitiae per se, uti Iohannes in Apocalypsi vidit, et ostendit faciem Dei vere uti est: sine umbra et aenigmate; et est cognitio Dei, uti Deus est. Est adhuc ultima cognitio, quae est quiditatis Dei. Et quia quiditas Dei est excedens omnem mensuram cognitionis illius, quae non est ipsa quiditas, ideo cum in solo Deo quiditas eius sit et cognitio eius, tunc cum quiditas Dei infiniti non sit communicabilis seu multiplicabilis, sic nec cognitio quae est quiditas eius. Quare solus Deus sic se cognoscit, quod non est aliud nisi quod solus Deus est sua cognitio.«  
Eigene Übersetzung. MTh II, (CD II) p. 145, lin. 1–5, 7–14: Κατὰ τοῦτον ἡμεῖς γενέσθαι τὸν ὑπέρφωτον εὐχόμεθα γνῶφον καὶ δι' ἀβλεψίας καὶ ἀγνωσίας ἰδεῖν καὶ γνῶναι τὸν ὑπὲρ θέαν καὶ γνῶσιν αὐτῷ τῷ μὴ ἰδεῖν μηδὲ γνῶναι – τοῦτο γάρ ἐστι τὸ ὄντως ἰδεῖν καὶ γνῶναι – καὶ τὸν ὑπερούσιον ὑπερουσίως ὑμνήσαι διὰ τῆς πάντων τῶν ὄντων ἀφαιρέσεως, [...]. Χρῆ δέ, ὡς οἶμαι, τὰς ἀφαιρέσεις ἐναντίως ταῖς θέσεσιν ὑμνήσαι· καὶ γὰρ ἐκείνας μὲν ἀπὸ τῶν πρωτίστων ἀρχόμενοι καὶ διὰ μέσων ἐπὶ τὰ ἔσχατα κατιόντες ἐτίθεμεν· ἐνταῦθα δὲ ἀπὸ τῶν ἐσχάτων ἐπὶ τὰ ἀρχικώτατα τὰς ἐπαναβάσεις ποιοῦμενοι τὰ πάντα ἀφαιροῦμεν, ἵνα ἀπερικάλυπτος γνῶμεν ἐκείνην τὴν ἀγνωσίαν τὴν ὑπὸ πάντων τῶν γνωστῶν ἐν πᾶσι τοῖς οὐσι περιεκαλυμμένην καὶ τὸν ὑπερούσιον ἐκείνον ἴδωμεν γνῶφον τὸν ὑπὸ παντὸς τοῦ ἐν τοῖς

»Es sind vier Stufen der Gotteserkenntnis: die natürliche, die wir aus dem Verlangen des rationalen Geistes hervorholen; die mystische, die ein Modus im höheren Licht ist, in welcher der Seele offenbart wird, dass Gott über allem ist, was Namen der Sehnsüchte des Geistes ausdrücken. Und dieser Grad führt durch die Verneinung. Diese Verneinung hat in sich eine ›schwängere‹ Bejahung (praegnantem affirmationem). Wegen dieser verborgenen affirmativen ›Schwangerschaft‹ (praegnatio) in der negativen (sc. Form?) können wir sie verborgenen oder mystischen Modus nennen, so dass wir Gott als unennbar bezeichnen, von dem wir alles Nennbare verneinen und durch verborgene Affirmation von ihm alles Aussagbare entfernen; und auf diese Weise wird zum ersten Licht ein anderes höheres der Offenbarung hinzugefügt. Der dritte Grad ist die Schau seines Antlitzes, das in der zweiten Weise (noch) im Dunkel bleibt, und es ist ein Licht, das das Dunkel erleuchtet, zu dem der zweite Weg führt. Und dieses Licht, das die Dunkelheit erleuchtet, ist das wahre Licht, das in dieser Welt die Dunkelheit der Unwissenheit erleuchtet, so wie das Licht des Mondes die Dunkelheit der Nacht erleuchtet. Aber die Gesichter der Dinge bleiben verdunkelt in dieser Erleuchtung, weil das Licht so in der Mitte des Glaubens leuchtet, und es ist gleichsam dem Sonnenlicht ähnlich, das mitten im Mond leuchtet, wo das Sonnenlicht instabil ist. Und die Erleuchtung ist rätselhaft und nicht klar, die nicht durch unterscheidende Erkenntnis ein klares Antlitz, sondern ein verschattetes zeigt; und es wächst der Glaube und nimmt ab wie der Mond. Aber in einer stabilen oder himmlischen Region erleuchtet das Licht der Sonne der Gerechtigkeit durch sich, wie es Johannes in der Apokalypse sieht, und zeigt das Antlitz Gottes, wie es ist: ohne Schatten und Rätsel; es ist die Erkenntnis Gottes, wie Gott ist. Das ist die letzte Erkenntnis, welche diejenige der Washeit Gottes ist. Und weil die Washeit Gottes alles Maß der Erkenntnis dessen übersteigt, der nicht selbst das Wesen ist, deshalb ist in Gott allein sein Wesen und seine Erkenntnis, darum, weil die Wesenheit des unendlichen Gottes nicht mitteilbar oder vermehrbar ist, so auch nicht die Erkenntnis, die sein Wesen ist. Weswegen nur Gott sich so erkennt, dass es nichts anderes ist als dass nur Gott sein Erkennen ist.«

In dieser langen Textstelle, in der nur die mystische Stufe der diesseitigen Erkenntnis – die zweite der vier Stufen – mit Dionysius verbunden ist, können wir in der cusanischen Beschreibung den ganzen Weg bis in die

---

οἷσι φωτὸς ἀποκρυπτόμενον. MTh (BGL 40) 76f.: »Daß wir in diesem überlichten Dunkel weilen und im Nichtsehen und Nichterkennen den sehen und erkennen möchten, der unser Sehen und Erkennen übersteigt, (und zwar gerade) *durch* Nichtsehen und Nichterkennen – denn das bedeutet in Wahrheit Sehen und Erkennen –, darum bete ich; und daß wir den Überseienden in überseiender Weise preisen, indem wir ihn abheben von allem, was ist. [...] Man muß aber, wie mir scheint, die Verneinungen (genau) entgegengesetzter Weise preisen wie die Bejahungen. Bei diesen nämlich nahmen wir von den ursprünglichsten (›allerersten‹, d. h. abstraktesten) Seinsformen unseren Ausgang und stiegen über die mittleren bis zu den niedersten (›letzten‹, d. h. konkretesten) herab. Dort hingegen (schlagen wir den umgekehrten Weg ein): Wir steigen von den niedersten zu den ursprünglichsten (Seinsformen) auf und streifen alles ab, um unverhüllt jenes Nichtwissen zu erkennen, das von allem Erkennbaren in der gesamten Seinswelt rings umhüllt ist, und jenes überseiende Dunkel zu schauen, das von der Gesamtheit des Lichts inmitten der Seinswelt verborgen wird.«

Selbsterkenntnis Gottes rational nachbuchstabieren. Schon die dritte Stufe ist in letzter Klarheit ohne Mondschaten, welcher zugleich Verdunklung und Wandelbarkeit der Gotteserkenntnis bedeutet, nur im Jenseits zu erfahren, so dass die dionysisch vermittelte zweite Stufe die höchstmögliche Gotteserkenntnis im Diesseits bezeichnet.<sup>30</sup> Immerhin leuchtet mittelbar die eschatologische Gotteserkenntnis ins Diesseits hinein, indem deren Sonnenlicht – vermittelt durch das Mondlicht – die mystische Erfahrung prägt. Darin zeigt sich, in astronomischen Bildern konkretisiert, das »dunkle Licht« der *Mystischen Theologie* des Dionysius, wenn auch variiert als graduell dunkleres, aber dennoch zeitweise sichtbares Mondlicht.

Der vierstufige Aufbau innerhalb der Gotteserkenntnis erinnert an die vier Stufen der Liebe bei Richard von St. Viktor,<sup>31</sup> wenn auch bedeutungsvolle Unterschiede festzustellen sind: Während Cusanus mit Dionysius auf der höchsten Stufe die Selbsterkenntnis Gottes ansiedelt, die alles endliche, geschöpfliche Vermögen wesenhaft übersteigt, drückt Richard mit der vierten Stufe den Gipfel der mystischen Liebe aus, soweit sie in

30 Die Stufen der Gotteserkenntnis nach diesem cusanischen *Sermo* verortet WILLIAM J. HOYE, Die Grenze des Wissens. Nikolaus von Kues in Auseinandersetzung mit der mystischen Theologie des Dionysius Areopagita, in: Nikolaus von Kues in der Geschichte des Platonismus, hg. von Klaus Reinhardt und Harald Schwaetzer (Philosophie interdisziplinär 19), Regensburg 2007, 87–101, hier 95: »(1) Als niedrigste Stufe gilt die im Lichte der menschlichen Vernunft gewonnene natürliche Gotteserkenntnis (was heute philosophische Theologie genannt wird); (2) darauf folgt die mystische, welche durch das Licht der Offenbarung ermöglicht wird; (3) an dritter Stelle kommt die eschatologische Schau des Antlitzes Gottes; (4) die letzte Stelle nimmt die eigene Selbsterkenntnis Gottes ein. Die zweite Stufe ist also keineswegs der Gipfel, sondern eine wohldefinierte Zwischenstufe, die durch das zusätzliche Licht einer höheren Offenbarung [...] getragen wird: [...] Die dritte Stufe, das heißt die höchste dem Menschen zugängliche Stufe, ist nur durch ein weiteres zusätzliches Empfangen möglich: ›Damit die faziale Schau erreicht wird, muß Offenbarung beziehungsweise Gnade hinzukommen.‹ Die mystische Theologie ist daher, genau genommen, eine Vorschau, das heißt, sie ist eschatologisch bedingt. Cusanus nennt sie auch einen ›Vorgesmack.‹ Jedenfalls ist es klar, daß sie sich jenseits der Reichweite der Philosophie befindet: ›Bis zur Schau ist keine philosophische Untersuchung gelangt.‹ Die mystische Schau liegt ›jenseits jeder empirischen, rationalen und intellektuellen Schau und ist ausschließlich durch einen Glauben an Christus erreichbar [...].«

31 Vgl. RICHARD VON ST. VIKTOR, Über die Gewalt der Liebe. Ihre vier Stufen. Einführung und Übersetzung von Margot Schmidt (Veröffentlichungen des Grabmann-Institutes zur Erforschung der mittelalterlichen Theologie und Philosophie N. F. 8), München/Paderborn/Wien 1969, Einführung, 1–16, bes. 2–10.

diesem Leben noch zu erfahren möglich ist. Während Richard mit der augustinischen Tradition die Liebe hervorhebt, bedenkt Cusanus mit Dionysius die Wege der intellektualen Gotteserkenntnis, ohne das Recht des Affektes auszuschließen, wie seine ausgewogene Position in dieser Frage im Briefwechsel mit den Tegernseer Mönchen zeigt.<sup>32</sup>

## Welchen Sinn und Stellenwert haben die Zitate aus der *Mystischen Theologie* des Dionysius in den cusanischen Predigten?

Es ist zu bemerken, dass die Zitate aus der *Mystischen Theologie* des Dionysius die cusanischen Predigten nicht in demselben Maß und derselben Weise geprägt haben, wie wir dies aus vielen seiner übrigen Werke entnehmen können. Die Schau, die Cusanus auf der Rückreise von Konstantinopel als Gabe vom Vater der Lichter nach Jak 1,17 empfangen haben will,<sup>33</sup> hatte ihm eine tiefere und sogar erst die eigentliche Erkenntnis der alten Theologen eröffnet, unter denen er in erster Linie Dionysius nennt. Diese Einsicht hatte ihm zudem die *docta ignorantia* erschlossen. In den *Sermones* hingegen scheint es sich in Umfang und Bedeutung um gleichsam bescheidenere Lehren aus der *Mystischen Theologie* des Dionysius zu handeln, denn sie revolutionieren das cusanische Denken nicht. Vielleicht ist dies aber auch zu bescheiden von Cusanus gedacht. Die unauffälligere Wirkung dionysischer Gedanken in den Predigten des Nikolaus von Kues könnte auch bedeuten, dass ihm dessen Denken so

---

32 Vgl. ZEDANIA, Nikolaus von Kues (wie Anm. 1), bes. I.2.3. Cusanus' Auslegung der mystischen Theologie, 103–110. Ferner: VIKI RANFF, *Mystische Theologie und Gottes-Gedanke bei Pseudo-Dionysius und Nikolaus von Kues*, in: MFCG 33 (2012) 149–167, bes.: *Der Gottes-Gedanke nach der Mystischen Theologie des Dionysius im Briefwechsel zwischen Cusanus und den Tegernseer Mönchen*, 152–160; DIES., *Cusanus im Gespräch über die Mystik mit den Mönchen vom Tegernsee*, in: *Cusanus Jahrbuch* 6 (2014) 77–90.

33 *De docta ign.* III, *Epistula auctoris*: h I, p. 163, lin. 6–11: »Accipe nunc, pater metuende, quae iam dudum attingere variis doctrinarum viis concupivi, sed prius non potui, quousque in mari me ex Graecia redeunte, credo superno dono a patre luminum, a quo omne datum optimum, ad hoc ductus sum, ut incomprehensibilia incomprehensibiliter amplecterer in docta ignorantia, per transcendens veritatum incorruptibilium humaniter scibilem.«

vertraut geworden ist, dass er es als dunkles Licht leuchten lassen kann. Dieses ist nach Dionysius<sup>34</sup> die für uns fassbare Erscheinungsweise des eigentlichen Lichtes. Cusanus lasse es nach dieser Lesart den Predigt-hörern aufscheinen, damit auch sie zum Vater der Lichte finden. In seiner Interpretation der intellektualen und zugleich affektiven Bedeutung dieses Lichtes für die Gottsuche des Menschen deutet sich aufsteigend die Einheit von Erkennen und Lieben in Gott an, die in einer dem Geschöpf adäquaten Weise auch dem Menschen zuteilwerden soll.

Für Cusanus mag in diesem Zusammenhang wohl gelten, was Hugo Ball in seinem Buch *Die Flucht aus der Zeit* bemerkt hat: »Wenn jemand beim Durchstöbern einer Bibliothek auf Dionysius Areopagita stößt und an ihm hängenbleibt, dann liebt ihn Gott.«<sup>35</sup>

34 Vgl. MTh I 1, (CD II) p. 142, lin. 9–11: τῆ γὰρ ἑαυτοῦ καὶ πάντων ἀσκέτω καὶ ἀπολύτω καθαρῶς ἐκστάσει πρὸς τὸν ὑπερούσιον τοῦ θεοῦ σκότους ἀκτίνα, πάντα ἀφελῶν καὶ ἐκ πάντων ἀπολυθεὶς, ἀναχθήσῃ. MTh (BGL 40) 74: »Denn nur wenn Du Dich bedingungslos und uneingeschränkt Deiner selbst wie aller Dinge entäußerst, wirst Du in Reinheit zum überseienden Strahl des göttlichen Dunkels emporgetragen, alles loslassend und von allem losgelöst.«

35 HUGO BALL, *Die Flucht aus der Zeit*, Zürich 1992, 116. Zitiert nach: GORAZD KOČI-JANČIČ, *The Name of God and the Name of the Author*, in: *Nomina divina. Colloquium Dionysiacum Pragense* (Prag, den 30.–31. Oktober 2009) (*Paradosis. Beiträge zur Geschichte der alchristlichen Literatur und Theologie* 52), hg. von Lenka Karfiková und Matyáš Havrda unter Mitwirkung von Ladislav Chvátal, Fribourg 2011, 117.

Die Verwandlung der *Necessitas Complexionis* von  
Thierry von Chartres zu Nikolaus von Kues.  
Ein Versuch zur Systematisierung der *modi essendi*-Lehre\*

Von Cecilia Rusconi, Buenos Aires

In den Kommentaren des Theodoricus Carnotensis zu *De Trinitate* von Boethius findet sich eine Lehre über vier *modi essendi*. Deren Terminologie ist im Wesentlichen auch bei Nicolaus Cusanus zu finden. Die Cusanus-Werke, in denen die vier *modi* wörtlich vorkommen, sind: *De docta ignorantia* II (1440), *De coniecturis* (1442), *De mente* (1450) und *De ludo globi* (1463).<sup>1</sup> Ebenfalls findet sich die Lehre im anonymen Traktat *Fundamentum naturae quod videtur physicos ignorasse*, den Maarten Hoenen 1995 als »Vorlage« von *De docta ignorantia* vermutete.<sup>2</sup> In diesem Traktat finden sich die Kapitel VIII bis X von *De docta ignorantia* II mit geringen Varianten wieder.

Abgesehen von der problematischen Beziehung zwischen beiden Texten, die ich in diesem Beitrag nicht behandeln werde, finden wir in beiden eine kritische Rezension der Lehre, die zwei ihrer Termini besonders betrifft, nämlich: die *necessitas complexionis* und die *possibilitas absoluta*. Die *necessitas complexionis* ist der Terminus, der vor allem bei Cusanus eine große Wandlung vollzieht.

Mit diesem Beitrag möchte ich etwas Licht in das begriffliche Dunkel der *necessitas complexionis* bringen, wobei mir die Verwandlung des Begriffs als roter Faden dient. Hierzu werde ich diesen roten Faden zuerst (I) in den Kommentaren des Theodoricus zu *De Trinitate* aufzeigen. Zweitens (II) werde ich versuchen, die Rolle desselben Begriffes im Kon-

---

\* Da dieser Beitrag bereits 2013 verfasst und eingereicht worden ist, konnte Literatur, die später erschienen ist, nicht berücksichtigt werden.

1 Vgl. meinen Aufsatz: Commentator Boethii »De Trinitate« [...] ingenio clarissimus. Die Kommentare des Thierry von Chartres zu *De Trinitate* des Boethius als Quelle des Cusanus, in: MFCG 33 (2012) 247–290.

2 Vgl. 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: *Rivista di Storia della Filosofia medievale* »Medioevo« XXI (1995) 375–476.

text der Lehre, die von Cusanus in *De docta ignorantia* II dargestellt und kritisiert wird, herauszuarbeiten. Zuletzt (III) werde ich dessen Wiedereingliederung in *De coniecturis* II, *De mente* und *De ludo globi* – mit besonderer Berücksichtigung von dessen Funktion in *De mente* – entsprechend auslegen.

## I Die *necessitas complexionis* bei Theodoricus Carnotensis

Gleichwertigkeiten zwischen den Schemata *A* (*Librum hunc*) und *B* (*Lectio*nes und *Glosa*)

Im ersten Buch des *Commentum* legt Theodoricus ein Lehrstück über die *Trinitas perpetuorum* vor, wobei er schreibt, dass »von dieser Dreieinigkeit ausgehend eine gewisse Dreieinigkeit der Ewigen hinabsteigt. Denn insofern die Einheit Einheit ist, erschafft sie (1) die Materie. Die Formen erschafft sie aber, insofern sie die Gleichheit der Einheit ist. Daraus, dass sie Liebe oder Verbindung ist, erschafft sie (3) den Geist.«<sup>3</sup>

Offensichtlich schöpft dieses hylemorphistische Schema die Struktur der Realität, die Theodoricus behandeln will, nicht aus. So stellt das IV. Buch ein neues Schema vor (das ich im Folgenden *A* nennen werde), nach dem die Wirklichkeit in fünf Seinsweisen begriffen werden soll. Theodoricus sagt: »Ich meine, dass die Gesamtheit der Dinge auf fünffache Weise betrachtet wird. Denn sie ist (*A. 1*) die Gesamtheit der Dinge in Gott, sie ist (*A. 2*) im erschaffenen Geiste, sie ist (*A. 3*) in der Zahl, sie ist (*A. 4*) in der Materie, und sie ist die Gesamtheit der Dinge (*A. 5*) in der Wirklichkeit.«<sup>4</sup>

---

3 *Librum hunc* II: »Ab hac igitur sancta et summa Trinitate descendit quedam perpetuorum trinitas. Unitas enim secundum hoc quod unitas est materiam creat. Formas uero rerum secundum hoc quod est unitatis equalitas. Ex eo quod amor est et conexio creat spiritum.« Für diesen gesamten Beitrag gilt: Die Zitate aus den Werken des Thierry von Chartres stammen aus: NIKOLAUS M. HÄRING (Hg.), *Commentaries on Boethius by Thierry of Chartres and his School* (Studies and texts. Pontifical Institute of Mediaeval Studies 20), Toronto 1971.

4 *Librum hunc* IV 7: »Estimo quod quinque modis rerum consideratur universitas. Est enim rerum universitas in deo, est in spiritu creato, est in numeris, est in materia, est etiam rerum universitas in actu.«

Im folgenden Abschnitt ersetzt Theodoricus das dritte Glied, d. h. *numerus*, durch *natura*.<sup>5</sup> So wird das Schema *A* zu *A*<sub>1</sub>: »So scheint, dass (*A*<sub>1.1</sub>) Gott, *deus*, alles ist, ebenso (*A*<sub>1.2</sub>) der erschaffene Geist, *spiritus creatus*; alles ist auch (*A*<sub>1.3</sub>) die Natur, *natura*, ebenso (*A*<sub>1.4</sub>) die Materie. Gleichfalls bezweifelt keiner, dass (*A*<sub>1.5</sub>) die wirklichen Dinge, *actualia*, alles sind.«<sup>6</sup>

Diese Äquivalenz zwischen *numerus* und *natura* wird im zweiten Buch der *Lectiones* und der *Glosa* unter die neue Formulierung *necessitas complexionis* subsumiert. Dort nimmt Theodoricus die *modi essendi*-Lehre wieder auf.

In den beiden Kommentaren versucht er darüber hinaus, diese ontologischen Modalitäten mit den spekulativen Wissenschaften: Theologie, Mathematik und Physik in Verbindung zu bringen. Seine Hauptabsicht ist, zu zeigen, dass aus der theologischen Perspektive, im Gegensatz zu derjenigen der Mathematik und der Physik, die Trinität keine Vielheit impliziert.

In diesem Kontext finden wir ein neues Schema für den ontologischen Bereich (das ich im Folgenden *B* nennen werde), das nur aus vier Gliedern besteht. Die folgende Passage der *Lectiones* fasst dieses Schema zusammen: »Und tatsächlich ist diese Gesamtheit (*B.1*) in der absoluten Notwendigkeit, *necessitas absoluta*, [...] was Gott ist. Sie ist ebenfalls (*B.2*) in der Notwendigkeit der Verknüpfung – *necessitas complexionis* – in einer gewissen Ordnung und Progression, jedoch unveränderlicherweise. Sie ist (*B.3*) in der absoluten Möglichkeit, *possibilitas absoluta*, [...] ohne jede Wirklichkeit. Sie ist auch (*B.4*) in der bestimmten Möglichkeit, *possibilitas determinata*: der Möglichkeit nach und aktuell.«<sup>7</sup>

Man kann diese Passage in einem gewissen Sinn als Parallele des bereits zitierten Textes aus dem IV. Buch des *Librum hunc* betrachten, da sie eine einzige Wirklichkeit behauptet, die sich in unterschiedlichen Modalitäten zeigt – fünf gemäß *A* oder vier gemäß *B*.

---

5 *Librum hunc* IV 7: »Ita videlicet quod Deus est omnia, spiritus creatus omnia, natura quoque omnia, materia iterum omnia, actualia quoque nemo dubitat esse omnia.«

6 *Librum hunc* IV 7: »Ita videlicet quod Deus est omnia, spiritus creatus omnia, natura quoque omnia, materia iterum omnia, actualia quoque nemo dubitat esse omnia.«

7 *Lectiones* II 9: »Et ea quidem uniuersitas est in necessitate absoluta in simplicitate et unione quadam omnium rerum que deus est. Est etiam in necessitate complexionis in quodam ordine et progressionem: inmutabiliter tamen. Est in possibilitate absoluta: in possibilitate tamen sine actu omni. Est etiam in determinata possibilitate: possibiliter et actu.« Vgl. e. g. *Glosa* II 12: »Res autem uniuersa talis est quod quatuor modis est.«

Die erste Seinsweise: (B.1) die *necessitas absoluta*, wird mit Gott identifiziert.<sup>8</sup>

Das zweite Glied von A – (A.2) *spiritus creatus* – kommt im neuen Schema nicht vor. Die zwei letzten Glieder des ersten Schemas – (A.4) die Materie und (A.5) die actualia – erscheinen in B unter den Formeln: (B.3) *possibilitas absoluta* und (B.4) *possibilitas determinata*. Schwieriger ist es, den dritten modus von A, der als *numerus* oder *natura* charakterisiert wurde, in B zu lokalisieren. Es wäre voreilig, ihn mit der verbleibenden Formel – (B.2) *necessitas complexionis* – zu identifizieren, solange wir deren Bedeutung nicht kennen.

Nun wird im *Librum hunc A.3* nicht genügend erklärt. Hingegen wird (B.2) die *necessitas complexionis* in den späteren Kommentaren relativ ausführlich behandelt.

In den *Lectiones* wird (B.1) die absolute Notwendigkeit als *complicatio omnium rerum* in der einfachen Einheit beschrieben, während (B.2) die Notwendigkeit der Verknüpfung als deren *explicatio* dargestellt wird. Thierry fügt an, die Alten hätten die Notwendigkeit der Verknüpfung »Schicksal« – *fatum* – genannt. Außerdem identifiziert er die göttliche Vorsehung mit der absoluten Notwendigkeit und bezeichnet das Schicksal als deren *explicatio*.<sup>9</sup>

Ferner meint er, dass die Formen, die in der absoluten Notwendigkeit eine einzige Form darstellen, in der Notwendigkeit der Verknüpfung einerseits viele sind, aber andererseits sich in ihrer Wahrheit, d. h. ohne Materie befinden und deshalb ohne Veränderlichkeit.<sup>10</sup>

Diese doppelte Charakterisierung macht die *necessitas complexionis* zum Gegenstand mathematischer Untersuchung.<sup>11</sup> Weil sie eben wie die absolute Notwendigkeit unveränderlich, aber gleichzeitig wie die determinierte Möglichkeit vielfältig ist, muss sie als Zwischenbereich zwischen dem Absoluten und dem Besonderen verstanden werden – ein Bereich, der von der Tradition den *mathematicalia* zugeschrieben wird.

8 Vgl. e. g. *Glosa* II 12: »Est namque in quandam simplicitatem complicata que est ipse deus.«

9 *Lectiones* II 6: »Que explicatio ab antiquis fatum dicitur. Fatum enim est explicatio diuine prouidentie. Diuina uero prouidentia est ipse deus. Et deus est ipsa diuina prouidentia que precedit fatum. Fatum uero est explicatio diuine prouidentie.« Vgl. BOETHIUS, *Consolat. Phil.* IV 6.

10 *Lectiones* II 66: »sunt in veritate sua [...] FORMIS dixit pluraliter [...]«

11 Vgl. e. g. *Lectiones* II 23.

Diese Identifizierung der *necessitas complexionis* mit den mathematischen Wesenheiten bietet uns einen Grund dar, um (A.3) *numerus* mit (B.2) der *necessitas complexionis* gleichzusetzen.

Doch präsentiert A *numerus* und *natura* als äquivalente Formeln. Wir müssen also noch im Werk des Theodoricus nach einem Element suchen, das die Begriffe *necessitas complexionis* und *natura* verbindet. In diesem Fall bietet die *Glosa* diese Möglichkeit an. Dort ist das gleiche Schema (B) wie in den *Lectiones* zu finden.<sup>12</sup>

Die Beschreibung ist aber ausführlicher. So berichtet Theodoricus über den Forschungsstand eines jeden der Modi, der im Fall des zweiten Elementes (B.2) besonders detailliert beschrieben wird, wobei die Charakterisierung der *necessitas complexionis* als »Schicksal« wieder auftaucht. So zählt er bei der Einführung des Begriffes der *necessitas complexionis* zehn Formeln auf, die gleichbedeutend seien.

Deshalb [so schreibt er] wird diese Gesamtheit, welche (B.1) die *necessitas absoluta* in sich in einer gewissen Einfachheit eingefaltet hat, in den Wahrheiten der Formen und der Bilder, die wir Ideen nennen, ausgefaltet. Und er ordnet sie mit Hilfe einer gewissen Ordnung in der Reihe der Ursachen, die auf diese Weise notwendigerweise existiert (...). Diese determinierte Notwendigkeit (B.2) wird Notwendigkeit der Verknüpfung genannt, weil wir, wenn wir auf ein Glied der Serie stoßen, nicht die Verbindung mit den anderen Ursachen vermeiden können. Diese nennen die einen (i) ›natürliches Gesetz‹, *lex naturalis*, (ii) andere ›Natur‹, *natura*, (iii) andere ›Weltseele‹, *anima mundi*, (iv) wieder andere ›natürliche Gerechtigkeit‹, *iustitia naturalis*, andere (v) ›Ymarmenê‹, andere (vi) Schicksal, *fatum*, andere (vii) ›Parzen‹, *parche*, andere schließlich (viii) ›Intelligenz Gottes‹, *intelligentia dei*.

Diesen acht Benennungen fügt Thierry selbst noch zwei andere hinzu: »Deshalb wird diese Notwendigkeit (ix) ›bestimmte Notwendigkeit‹, *necessitas determinata*, oder (x) ›Notwendigkeit der Ordnung‹, *necessitas ordinis*, genannt.«<sup>13</sup>

Wir finden nun unter den Synonymen der *necessitas complexionis* den Begriff *natura* (A.3) wieder. Wie wir schon gesehen haben, betrifft die

---

12 Glosa II 12: »Res autem uniuersa talis est quod quatuor modis est.«

13 Glosa II 21: »Hec uero determinata dicitur necessitas uel necessitas complexionis eo quod cum aliquam eius materiam incurrimus causarum reliquarum seriatam conexiōnem uitare non possumus. Quam alii legem naturalem, alii naturam, alii mundi animam, alii iusticiam naturalem, alii ymarmenem nuncupauerunt. At uero alii eam dixere fatum, alii parchas, alii intelligentiam dei. Quod si nullam eius causam attigerimus ei causarum conexiōni minime subiacemus. Et ideo determinata uel ordinis dicitur necessitas hec.«

*necessitas complexionis* das Thema der Mathematik. Außerdem sehen wir nun, dass *natura* als äquivalente Formel bezeichnet wird. Daraus dürfen wir vermuten, dass (B.2) *necessitas complexionis* und (A.3) *numerus – natura* bei Thierry austauschbar sind.

Über diese Identifizierung hinaus scheint dieses Formellabyrinth zu ordnen eine Aufgabe zu sein, deren Ergebnisse ich noch nicht anbieten kann. Im Folgenden möchte ich mich vielmehr auf die vi. Formel der Aufzählung konzentrieren, d. h. auf den Begriff *fatum*, der – wie wir sahen – auch in den *Lectiones* als für den Begriff *necessitas complexionis* besonders signifikant gekennzeichnet wird.

Im Anschluss an diesen Text, in dem wir die zehn Formeln finden, erläutert Thierry den Modus der bestimmten Möglichkeit.<sup>14</sup>

So wie die *necessitas complexionis* wird auch sie durch die absolute Notwendigkeit charakterisiert. Dieses Erläuterungsmittel ermöglicht ihm, aus der vierteiligen Lehre der *modi essendi* ein dreieiniges Schema einzuführen, wo nur die *modi* der Aktualität ins Spiel gebracht werden. Thierry meint, sich auf die *Consolatio Philosophiae* des Boethius zu stützen, wenn er schreibt:

Dass aber dieselbe Gesamtheit der Dinge von diesen drei Modi verstanden wird – *his tribus modis* –, behauptet Boethius im Buch der *Consolatio*, indem er sagt, dass sie bezüglich der Vorsehung notwendig ist, und so sind sie (B.1) die absolute Notwendigkeit. In Beziehung aber zu uns sind sie mögliche und notwendigkeitsfreie Dinge und so sind sie (B.4) bestimmte Möglichkeit.<sup>15</sup>

Obwohl im Text von drei gesprochen wird (B.1, B.2 und B.4), werden nur zwei Modi erklärt, nämlich: (B.1) die absolute Notwendigkeit und (B.4) die bestimmte Möglichkeit. Der Modus der *necessitas complexionis* wird nicht ausdrücklich erwähnt. Wahrscheinlich nimmt Theodoricus ihn als selbstverständlich an, da der betreffende Text der *Consolatio* eben vom Schicksal handelt – die vi. Formel, die er selbst der *necessitas complexionis* angleicht.

14 CALCIDIUS, Timaios 11, in: PLATO LATINUS, Vol. 4: Timaeus a Calcidio translatus commentarioque instructus, ed. Jan H. Waszink (Corpus Platonikum medii aevi), London/Leiden 1962, Calcidius, 176, 204: »quem noyn Graeci uocant.«

15 Glosa II 23: »Quod autem eadem rerum uniuersitas his tribus modis sit atque comprehendatur testatur Bo(eti)us in *Libro de consolatione* dicens eadem ad diuinam prouidentiam relata necessaria esse – atque sic sunt necessitas absoluta – relata uero ad nos possibilia esse et libera a necessitate. Atque sic sunt possibilitas determinata. Hanc igitur uniuersitatem in his diuersis modis considerat (el subrayado es mío).« Vgl. *Lectiones* II 6: »Quod Boethius in Libro de consolatione testatur.«

Sicher bildet Theodoricus seine Auslegung des Schicksals nicht nur aus den Texten des Boethius. Seine Kenntnisse mancher Passagen des *Timaios* und hauptsächlich der Kommentar des Chalcidius zu dieser Schrift haben dazu beigetragen. Es ist trotzdem interessant, die Passage der *Consolatio* zu untersuchen, insofern Theodoricus auf sie explizit hinweist.

Der boethianische Text lautet: »Betrachtet man diesen geordneten Plan im Hinblick auf die Einheit der göttlichen Intelligenz, so wird er (1) Vorsehung genannt; betrachtet man ihn im Bezug auf die Ereignisse, die er hervorruft und regelt, so haben ihn die Alten (2) *fatum* genannt [...].«<sup>16</sup>

Genau genommen erwähnt Boethius nicht drei Modi, wie Theodoricus behauptet, sondern eher eine einzige Instanz, die auf zweifache Weise verstanden wird, nämlich: bezüglich der göttlichen Intelligenz als (B.1) Vorsehung oder bezüglich der Ereignisse, die sie hervorruft und reguliert als (B.2) *fatum*. So kann die geordnete Reihe, die den göttlichen Plan darstellt, entweder bezüglich ihrer Transzendenz in der göttlichen Intelligenz oder bezüglich ihrer Immanenz in den veränderlichen Dingen erwogen werden.

Das Schicksal scheint im Boethiuszitat keine Zwischeninstanz darzustellen. Vielmehr meint es den göttlichen Plan, insofern er seinen Wirkungen innewohnt.

So kann man sagen: Insofern B.2 für Theodoricus eine Zwischeninstanz darstellt, entspricht es dem boethianischen *fatum*, das Thierry der *necessitas complexionis* angleicht, nicht.

Interessanterweise nähert sich die zitierte Passage des Boethius der Umstellung, welche die *necessitas complexionis* durch die kritische Auslegung in *De docta ignorantia* II des Nikolaus Cusanus erfährt.

---

16 BOETHIUS, *Consolatio Philosophiae* IV 6: »Qui modus cum in ipsa divinae intelligentiae puritate conspicitur, providentia nominatur; cum vero ad ea quae movet atque disponit refertur, fatum a veteribus appellatum est [...]. Nam providentia est ipsa illa divina ratio in summo omnium principe constituta quae cuncta disponit; fatum vero inhaerens rebus mobilibus dispositio per quam providentia suis quaeque nectit ordinibus [...] ut haec temporalis ordinis explicatio in divinae mentis adunata prospectum providentia sit [...].«

## II Die Widerlegung der *necessitas complexionis* in *De docta ignorantia* II

Das VII. Kapitel von *De docta ignorantia* II hat als Titel: »Die Dreifaltigkeit des Alls«. <sup>17</sup> Um diese von der absoluten zu unterscheiden, bezieht sich Cusanus auf das Universum als eine eingeschränkte Dreieinigkeit. Diese eingeschränkte Dreieinigkeit wird auf diese Weise strukturiert: nämlich als (1) das Einschränkbare, (2) das Einschränkende und (3) die Verbindung beider. <sup>18</sup> Es wird dasjenige Einschränkbares genannt – *contrahibile* –, was fähig ist, eingeschränkt zu werden. Cusanus erklärt, dass diese Fähigkeit von der ewigen zeugenden Einheit abstammt. <sup>19</sup> Seinerseits liegt das Eigentümliche (2) des Einschränkenden – *contrahens* – darin, das Einschränkbare zu bestimmen. <sup>20</sup> Deswegen stammt das Einschränkende von der absoluten Gleichheit der Einheit. <sup>21</sup> Ihrerseits stammt die Verbindung – die das Eingeschränkte oder Bestimmte darstellt – von dem Heiligen Geist, der die Verbindung zwischen Vater und Sohn ist. <sup>22</sup> Wenn das Einschränkbare als (1) Materie und das Einschränkende als (2) Form verstanden wird, muss man jedes Einzelding als ein aus Materie und Form Zusammengesetztes verstehen, und in diesem Sinne als (3) Verbindung der beiden.

Bisher haben wir ein der *Trinitas perpetuorum* des *Librum hunc* relativ ähnliches Schema. Zieht man aber, so Cusanus, diese drei Modi und den Modus der absoluten Einheit, von dem im ersten Buch die Rede war, in Betracht, so hat man vier *modi essendi*. Dadurch begegnen wir bei Cu-

<sup>17</sup> *De docta ign.* II: h I, p. 81f.: »De trinitate universi«.

<sup>18</sup> *De docta ign.* II: h I, p. 82, lin. 15f.: »Non potest enim contractio esse sine contrahibili, contrahente et nexu [...].«

<sup>19</sup> *De docta ign.* II: h I, n. 82, lin. 21f.: »Quomodo enim quid esset, si non potuisset esse? Possibilitas igitur ab aeterna unitate descendit.«

<sup>20</sup> *De docta ign.* II: h I, p. 83, lin. 1–3: »Unde cum contrahens sit adaequans possibilitatem ad contracte istud vel aliud essendum [...].«

<sup>21</sup> *De docta ign.* II: h I, p. 82, lin. 23–p. 83, lin. 6: »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.«

<sup>22</sup> *De docta ign.* II: h I, p. 83, lin. 17–19: »Hunc autem nexum a Spiritu sancto, qui est nexus infinitus, descendere manifestum est.«

sanus unserem Schema *B* wieder. Denn der erste Modus ist (*B.1*) die *necessitas absoluta*. Der zweite ist (*B.2*) die *necessitas complexionis*.<sup>23</sup> Der dritte entspricht (*B.4*) der *possibilitas determinata*. Der letzte betrifft (*B.3*) die *possibilitas absoluta*.

Wie es Thierry in der *Glosa* gemacht hat, so bietet auch Cusanus in diesem neuen Kontext den Stand der Forschung über (*B.2*) die *necessitas complexionis* an. Dabei bringt er sechs Formulierungen zusammen, die als äquivalent verstanden werden sollen. Wir finden eine erste Version im Kapitel VII, während die zweite im Kapitel IX zu finden ist. Im Kapitel VII berichtet Cuanus, manche hätten das Einschränkungende als (i) Form – *forma* – oder (ii) Weltseele – *anima mundi* – bezeichnet [...]. Andere hätten das als (iii) Schicksal – *fatum* – verstanden, das substantiell existiert. Letztlich haben andere, die Cusanus als die *Platonici* identifiziert, es als (iv) *necessitas complexionis* bezeichnet.<sup>24</sup>

Im Kapitel IX kommt der Forschungsstand mit einigen Änderungen wieder vor. Statt *forma*, wie im Kapitel VII zu lesen ist, findet man nun (v) *mens* und (vi) *intelligentia*.

Gleich danach diskutiert Cusanus die Stellung der sogenannten *Platonici* über die *necessitas complexionis*. Den *Platonici* nach sind die Formen nur wahr, indem sie in der Notwendigkeit der Verknüpfung *in se* sind.<sup>25</sup> Die Weltseele ist gleichzeitig *explicatio* der absoluten Notwendigkeit und *complicatio* der bestimmten Möglichkeit. In der Absicht diese Syntese aus *explicatio* und *complicatio* auszudrücken, hätten die *Platoniker* die *necessitas complexionis* als *numerus se ipsum movens* bezeichnet, soweit sie aus demselben und dem Anderen – d. h. aus Einheit und Andersheit – bestehe.<sup>26</sup>

---

23 Vgl. *De docta ign.* II: h I, p. 83.

24 *De docta ign.* II: h I, 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.«

25 *De docta ign.* II: h I, 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.«

26 *De docta ign.* II: h I, n. 145: »ideo ipsam propter discretionem et ordinem 'numerus se moventem' dixerunt ac esse ex eodem et diverso affirmarunt«. Zum Ausdruck *numerus se moventem* vgl. ARISTOTELES, *De anima*, 404 b30.

Viele Christen seien auch der Meinung der Platonici gewesen. Diese Übereinkunft erfolgte im Rahmen des Universalienproblems. Dieses habe die Platoniker dazu geführt, Zwischeninstanzen einzusetzen, die nicht wahrnehmbar, aber gleichzeitig vielfältig wären, so dass sie für Ursachen des Wahrnehmbaren gehalten werden konnten.

Auf Grund dieser Kritik entfaltet Cusanus seine eigene Position. Einerseits meint er, es müsse eine ontologische Priorität der Wesenheiten im göttlichen Geiste geben. Andererseits könne diese Priorität sich nicht in eine Vielfältigkeit entfalten, so wie die Platoniker die Weltseele verstanden hätten, da in der Einheit alles eins sei. Die Notwendigkeit der Verknüpfung befindet sich also im All nur zusammen mit der Möglichkeit, durch die sie verschränkt wird. Immer wenn man versucht, die Form von der Kontraktion zu lösen, erhält man eine Vereinigung in der absoluten Form, da das Absolute nicht mehr als Eines sein kann.<sup>27</sup>

Zusammengefasst lehnt Cusanus die *necessitas complexionis* als vermittelnde Instanz ab. Die Gestalten der Dinge sind nur verschieden, wenn sie mit der Möglichkeit in Verbindung sind.

So erlangt die *necessitas complexionis* durch die Kritik des Cusanus die Bedeutung wieder, welche das Schicksal – *fatum* – in der zitierten Passage der *Consolatio* hatte. Sie wird nicht als Vermittlerin verstanden, sondern als eine Wirklichkeit, die entweder in der einfachen Einheit als transzendent oder in der Vielheit der Geschöpfe als immanent zu verstehen ist.<sup>28</sup>

Die Kritik des Cusanus führt denn zu einer Umstrukturierung des Schemas der *modi essendi*, die den zweiten Seinsmodus in den ersten und den vierten auflöst, so dass *B.2* entweder mit *B.1* oder mit *B.4* zusammenfallen muss. So wandelt sich das vierteilige Schema *B* in das dreieinige Schema *C*, das aus drei Gliedern besteht: (*C.1*) *necessitas absoluta*, (*C.2*) *possibilitas determinata* und (*C.3*) *possibilitas absoluta*.

Allerdings bleibt in der Sicht des Cusanus etwas von der *necessitas complexionis* bestehen. Tatsächlich erscheint *B.2* in *De coniecturis* II wieder. Jedoch bekommt sie dort einen ganz neuen anthropologischen Charakter, der sich später in *De mente* noch verstärken wird.

27 So lautet die Formulierung, die Cusanus wahrscheinlich von Chalcidius aufnimmt: *fatum in substantia. De docta ign. II: h I, n. 149: »Quod tamen necessarium est scimus ex docta ignorantia, quae diversitatem in Deo ostendit identitatem.«*

28 *Commentarius in Platonis Timaeum* pars 2 c. 158, p. 191 l. 18: »Nunc, quoniam quid rerum sit providentia quid ue fatum in substantia positum [...].«

### III Das Wiederaufleben der *necessitas complexionis*

Wie *De docta ignorantia* II handelt auch *De coniecturis* II von der Teilhabe der Einheit. Die Neuigkeit des Werkes besteht darin, dass diese Teilhabe aus einer epistemologischen Perspektive – d. h. im Kontext des Verhältnisses *veritas – coniectura* – behandelt wird. Tatsächlich definiert Cusanus die Mutmaßung wie »eine bejahende Feststellung, die in der Andersheit am Wesen der Wahrheit teilhat.«<sup>29</sup>

Im ersten Buch wird die Teilhabe nach vier Einheiten schematisiert, die als geistige Einheiten geschildert werden.<sup>30</sup> Cusanus bedient sich der Symbolik der Zahlenreihe  $1/10/10^2/10^3$ , um die vier onto-gnoseologischen Einheiten darzustellen: (1) eine einfache Einheit, die mit Gott identifiziert wird; (2) eine zehnwertige Einheit, die mit der Intelligenz symbolisiert wird; (3) eine hundertwertige Einheit, welche mit der Seele gleichzusetzen ist, und (4) eine tausendwertige Einheit, die den Körper darstellt.<sup>31</sup>

In der Absicht, die Unterschiede der Seinsweise zu behandeln, nimmt Cusanus im Kapitel 9 des zweiten Buches – *De differentiis modorum essendi* – dieses Schema wieder auf.

So wie es in *De docta ignorantia* II gemacht wurde, beschäftigt er sich dabei mit dem Bereich der *contractio*, wobei nur drei Glieder berücksichtigt werden – *B.2*, *B.3* und *B.4*. Da diese Behandlung der Wirklichkeit unter Berücksichtigung der Wahrheit stattfindet, finden wir drei Mutmaßungssorten, welche den drei letzten Einheiten des ersten Buches entsprechen: (1) die vernünftige (wahre) Mutmaßung, (2) die verstandesartige (wahrähnliche) Mutmaßung und (3) die sinnliche (undeutliche) Mutmaßung.<sup>32</sup>

Der Prozess der Teilhabe der *unitas coniecturalis* am *coniecturabile* besteht dennoch aus vier Gliedern, die diesmal als *elementa* bezeichnet werden.<sup>33</sup> So haben wir ein neues Schema *B<sub>1</sub>*. Das besteht aus (*B<sub>1</sub>.1*)

---

29 *De coni.* I, 11: h III, n. 57, lin. 10f.: »Coniectura igitur est positiva assertio, in alteritate veritatem, uti est, participans.«

30 *De coni.* I, 4: h III, n. 14, lin. 17: »Has mentales unitates vocalibus signis figurat.«

31 *De coni.* I, 4: h III, n. 13, lin. 2–5: »Ita quidem in initio numeri simplicissimam intuetur unitatem, post haec denariam, quae radix est aliarum, deinde centenariam, denariae quadratam, ultimo millenariam cubicam.«

32 *De coni.* II, 9: h III, n. 117, lin. 5f.: »Nam, ut aliae sunt confusae sensibiles coniecturae, aliae verisimiles rationales, aliae vere intellectuales [...].«

33 *De coni.* II, 9: h III, n. 117, lin. 9f.: »Habet enim ipsa coniecturalis unitas in coniecturabile pergens elementa sua quattuor [...].«

*necessitas seu unitas absoluta*, ( $B_{1,2}$ ) *secunda necessitas* oder *necessitas consequentiae*, ( $B_{1,4}$ ) *modus actualis* und ( $B_{1,3}$ ) *modus essendi in possibilitate*.<sup>34</sup>

$B_{1,1}$  ist das einzige Glied von  $B_1$ , das namentlich mit  $B$  zusammenfällt. Seinerseits ist  $B_{1,2}$  noch einmal schwierig zu erkennen. Dennoch kann man denken, dass der Begriff *necessitas consequentiae* es ermöglicht, im Kontext der vier Einheiten von *De coniecturis* eine logische Verbindung zwischen *necessitas absoluta* und *necessitas secunda* festzusetzen, welche im ersten Buch von der Zahlenreihe gegeben wird.

So stellt *De coniecturis* die *modi essendi* aus einer epistemologischen Perspektive dar. Im Rahmen dieser neuen Perspektive steht die aus dem ontologischen Bereich hinausgeworfene *necessitas complexionis* wieder auf.

Die Verbindung, welche die *modi essendi* in *De coniecturis* zur Erkenntnis aufweisen, ermöglicht in *De mente* ihre Einsetzung in der Formulierung des  $B$ -Schemas, wobei sie als Erkenntnisweisen verstanden werden sollen.<sup>35</sup>

Im Kapitel VII von *De mente* stellt Cusanus nochmals die Stellungnahmen der Platoniker und Aristoteliker einander gegenüber. Sowohl die einen als auch die anderen meinten, dass der Geist eine lebendige Zahl sei, die Unterscheidungen bildet. Die Platoniker aber fänden, dass er

»[...] dabei im Sinne einer Zusammenfassung und im Sinne einer Auseinandertrennung vorgeht und zwar entweder an Hand der ( $B.1$ ) Einfachheit und absoluten Notwendigkeit – *modum simplicitatis ac necessitatis absolutae* – oder der ( $B.3$ ) absoluten Möglichkeit – *possibilitatis absolutae* – oder ( $B.2$ ) der Notwendigkeit der Verknüpfung [...] – *necessitatis complexionis vel determinatae* –, oder endlich der ( $B.4$ ) determinierten Möglichkeit – *possibilitatis determinatae*.«<sup>36</sup>

34 *De coni.* II, 9: h III, n. 117, lin. 11–21.

35 Ich habe eine erste Fassung dieses Themas in: Die Auffassung der Mathematik bei Cusanus und das daraus entstehende Gewissheitsproblem, in: *Texte und Studien zur europäischen Geistesgeschichte*; Reihe B; Bd. 4, Münster 2012, 157–168, publiziert.

36 *De mente*, 7: h V, n. 97, lin. 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, *Der Laie über den Geist*, Hamburg, 1949, 39. Vgl. meinen Aufsatz: Die Auffassung der Mathematik bei Cusanus und das daraus entstehende Gewissheitsproblem, in: *Texte und Studien zur europäischen*

Auf diese Weise begegnen wir in *De mente* dem Schema *B* wieder.

Durch den Prozess der Einigung und Einteilung gleicht sich der Geist dem Erkannten an. Diese Angleichung führt zu drei Erkenntnisebenen. Jede hängt mit einem oder mehreren der vier *modi* zusammen. Die erste (1) entspricht der Erkenntnis, die der Geist als Seele erlangt, das heißt, der empirischen Erkenntnis, die durch das vermittelt wird, was Nikolaus den Geist der Arterien nennt.<sup>37</sup> Die Ebene der empirischen Erkenntnis bringt Cusanus mit den zwei *modi* der Möglichkeit zusammen: der (*B.4*) *possibilitas determinata* und der (*B.3*) *possibilitas absoluta*. Die zweite und die dritte Ebene entsprechen der Erkenntnis des in sich bestehenden Geistes, das heißt »des Geistes an sich [...]«. Diese Erkenntnisebenen sind: (2) die Erkenntnis, die der Geist erlangt, indem er auf seine Unwandelbarkeit blickt, die (*B.2*) Notwendigkeit der Verknüpfung genannt wird, und (3) die einsichtige Erkenntnis, die der Geist erlangt, wenn er auf seine Einfachheit blickt.<sup>38</sup> Die letzte entspricht der (*B.1*) absoluten Notwendigkeit.

Wie Theodoricus verbindet auch Cusanus die *modi* mit den spekulativen Wissenschaften. In diesem Zusammenhang wird der Erkenntnisbereich der *necessitas complexionis* mit der Mathematik verbunden. Indem der Geist

---

Geistesgeschichte; Reihe B; Bd. 4, Münster 2012, 157–168. 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* wie *Peripatetici*) [...] *reperiebant* [...] *mentem* [...] *collective ac distributive procedere*. Vgl. Meinen Aufsatz: Commentator Boethii ›De Trinitate‹ [...] ingenio clarissimus. Die Kommentare des Thierry von Chartres zu *De Trinitate* des Boethius als Quelle des Cusanus (wie Anm. 1).

37 *De mente*, 8: h V, n. 112, lin. 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.« Diese Schicht umfasst die Wahrnehmung – *sensus* –, die Vorstellungskraft – *imaginatio* – und den Verstand – *ratio*.

38 *De mente*, 7: h V, n. 105, lin. 8–12: »Unde 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, ut non solum abstracte extra materiam, sed in simplicitate materiae incommunicabili se omnibus assimilet.« RENATE STEIGER, Der Laie über den Geist (Schriften des Nikolaus von Kues in deutscher Übersetzung 21; Philosophische Bibliothek 432), Hamburg 1995, 63 übersetzt: »Daher schaut der Geist auf seine Einfachheit, wie sie nämlich nicht allein von der Materia abgetrennt ist [...]«. Ich halte es für unwahrscheinlich, dass der Nebensatz sich auf »simplicitatem« und nicht eher auf »mens« bezieht.

auf seine Unwandelbarkeit blickt, hebt er die wahrnehmbare Erkenntnis auf, damit er das, was nicht wahrnehmbar ist, erkennen kann, das heißt die reinen Formen. Dieser Bereich ist das, was Cusanus »Notwendigkeit der Verknüpfung« nennt: »So sagen wir, dass die Wahrheit der Dinge im Geist in der Notwendigkeit der Verknüpfung ist, nämlich in der Weise, wie es die Wahrheit des Dinges erfordert [...].«<sup>39</sup>

So versteht man, dass in der Notwendigkeit der Verknüpfung der Geist die Wesenheit derselben Dinge erkennt, die er durch die Wahrnehmung *coniecturaliter* erkennt. Dieses scheint aber nicht so zu sein, wenn man in Betracht zieht, dass laut Cusanus die *mathematicalia* außerhalb des Geistes nicht bestehen, also: »[...] daß wir aus der Kraft des Geistes die mathematischen Figuren hervorbringen.«<sup>40</sup> Darüber hinaus behauptet Cusanus, dass es keine Erkenntnis der Wesenheiten geben kann. Deshalb darf man ihn nicht so auslegen, als ob er sagte, dass der Geist in sich die Urbilder der wirklichen Dinge enthält. Was soll man denn in diesem Kontext unter Wahrheit der Dinge verstehen? Mit anderen Worten, wie soll man nun den Bereich der *necessitas complexionis* interpretieren?

Das, was Cusanus unter wahrer Erkenntnis versteht, lässt sich besser begreifen, wenn man seine Analyse des Begriffes des Dreiecks in demselben Werk betrachtet.

Das Dreieck ist für ihn ein rein mentaler Begriff. Wenn der Geist diesen Begriff ausdrücken will, definiert er ihn. Diese Definition stellt die Idee des Dreiecks mit voller Genauigkeit dar. Das bedeutet, dass es aus einer erkenntnistheoretischen Perspektive zwischen dem Dreieck und seiner Definition eine Gleichheitsbeziehung gibt. Mit anderen Worten – die für Cusanus eigentlich unzeitgemäß sind – ist der Satz »Das Dreieck ist eine Figur von drei Ecken« ein analytischer Satz, d. h. ein Satz, in dem das Prädikat schon im Subjektbegriff enthalten ist. Wenn in der Mathematik der Geist es nur mit sich selbst zu tun hat, ist er selbst gleichzeitig die Definition und das Definierte, d. h. sowohl das Subjekt als auch das Prädikat der Definition. Deshalb ist die Idee des Dreiecks das genaue Urbild jedes Dreiecks, weil jedes Dreieck, das in der Vorstellungskraft gebildet wird, genau eine von drei Ecken gebildete Figur ist.

39 *De mente*, 7: h V, n. 103, lin. 1 rf.: »Sic dicimus veritatem rerum in mente esse in necessitate complexionis, scilicet modo, quo exigit veritas rei [...].«

40 *De mente* 3: h V, n. 70, lin. 2f.: »Tu nosti, orator, quomodo nos exserimus ex vi mentis mathematicales figuras.«

Ich glaube, dass Cusanus diesen analytischen Charakter der mathematischen Begriffe meint, wenn er schreibt, dass das Wort *trigonus* das *praecisum vocabulum* der dreieckigen Figur darstellt. *Praecisum* besagt also das, was seine Definition weder übertrifft noch von ihr übertroffen wird. Anders gesagt ist *praecisum* das, dessen Benennung auch dessen Definition ist.

Weil allen mathematischen Begriffen diese Analytizität zugeschrieben werden kann, behauptet Nikolaus: »Wenn ›Dreieck‹ der genaue Name der dreiwinkligen Figur ist, dann kenne ich auch die genauen Namen aller Vielecke. Dann weiß ich nämlich, dass der Name der vierwinkligen Figur ›Viereck‹ sein muss, der fünfwinkligen ›Fünfeck‹ und so fort.«<sup>41</sup>

Hinsichtlich der ausserhalb des Geistes existierenden Wesenheiten ist es offensichtlich, dass der Geist nicht nur von sich selbst, sondern eben von etwas anderem handeln muss. In diesem Fall kann er keinen analytischen Satz bilden. Der Satz: »Der Mensch ist ein denkendes Wesen« muss also als synthetischer Satz betrachtet werden.

So wie in der Mathematik der menschliche Geist unter seinen eigenen Begriffen Beziehungen feststellt und deswegen eine genaue Erkenntnis seiner Begriffe hat, so hat der unendliche Geist auch eine genaue Erkenntnis seiner Schöpfungen. Wenn man auch diese Erkenntnis in der Form eines Satzes systematisieren will, sollte man sagen, dass für den unendlichen Geist der Satz: »Der Mensch ist ein denkendes Wesen« doch ein analytischer Satz ist. Cusanus fährt fort: »Gleicherweise sage ich: Wüßte ich den genauen Namen eines einzigen Werkes Gottes, so wüßte ich recht wohl alle Namen aller Werke Gottes, und was immer man wissen kann. Und weil das Wort Gottes die Genauigkeit jedes nennbaren Namens ist, steht fest, dass man allein im Wort alles und jedes einzelne wissen kann.«<sup>42</sup>

---

41 *De mente* 3: h V, n. 70, lin. 7–9: »Si ›trigonus‹ est praecisum vocabulum figurae triangularis, tunc scio praecisa vocabula omnium polygonarum. Scio enim tunc, quod figurae quadrangularis vocabulum esse debet ›tetragonus‹ et quinquantulus ›pentagonus‹ et ita deinceps.«

42 *De mente* 3: h V, n. 70, lin. 10–17: »Et ex notitia nominis unius cognosco figuram nominatam et omnes nominabiles polygonias. Pariformiter aio, quod, si scirem praecisum nomen unius operis dei, omnia nomina omnium dei operum et quidquid sciri posset non ignorarem. Et cum verbum dei sit praecisio omnis nominis nominabilis, solum in verbo omnia et quodlibet sciri posse constat.«

Die genaue Erfassung der Wesenheit – und damit die wahre Erkenntnis – findet also auf zwei Ebenen statt, nämlich einerseits in der unendlichen Erkenntnis bezüglich der realen Dinge und andererseits in der endlichen Erkenntnis bezüglich der mentalen.

Zusammenfassend kann man sagen: die gewisse Erkenntnis wird verdoppelt. Tatsächlich gibt es: (*a*) die gewisse Erkenntnis der realen Dinge, die nur Gott zugeschrieben werden kann, und (*b*) die gewisse Erkenntnis der mentalen Dinge, die dem Menschen zu eigen ist.<sup>43</sup> Allerdings ist der endliche Geist Abbild Gottes. So muss es zwischen *a* und *b* ein Urbild-Abbild-Verhältnis geben. Dadurch wird die Linie, welche die *mathematicalia* mit den realen Dingen verbindet, auseinandergebrochen: das Wiedererscheinen der *necessitas complexionis* in *De mente* findet also in *De mente* nicht als Zwischeninstanz, sondern als *imago dei* statt.<sup>44</sup>

Die Lehre der *modi essendi* erscheint in *De ludo globi* zum letzten Mal bei Cusanus. Diesmal präsentiert Cusanus ein dreiteiliges Schema der *modi essendi*, dessen Mittelglied doppelt ist. Die anschaulichste Passage lautet wie folgt:

»So sehe ich das Gezeichnete (1) vor dem Zeichen, (2) im Zeichen und (3) nach dem Zeichen. Vor dem Zeichen sehe ich das Gezeichnete, wie es vom Zeichen bezeichnet ist. Im Zeichen als Wahrheit im Bilde. Und nach dem Zeichen als das Gezeichnete, wie es vom Zeichen bezeichnet ist. Das erste Gezeichnete ist unendliche Wirklichkeit. Das letzte Gezeichnete ist unendliche Möglichkeit. Das mittlere Gezeichnete ist zweifach, entweder wie das erste im Zeichen ist oder wie das Zeichen im letzten ist. Das erste [...] nennt man (*B.1*) die absolute Notwendigkeit selbst[...]. Das letzte Gezeichnete [...] wird auch (*B.3*) absolute und unbestimmte Möglichkeit genannt. Zwischen diesen äußersten Seinsweisen sind zwei: Die eine zieht die Notwendigkeit zusammen in ein Verknüpftes und heißt (*B.2*) Notwendigkeit der Verknüpfung, wie z. B. die Notwendigkeit Mensch zu sein. Denn diese Notwendigkeit, die zum Mensch-sein zusammengezogen ist, verknüpft die (Bedingungen), die notwendig sind für diese Seinsweise, die Menschheit genannt wird[...]. Die andere Seinsweise erhebt die Möglichkeit zum Wirklichen

43 Man muss aber in Betracht ziehen, dass *a* natürlich *b* enthalten muss, da *a* unendlich ist und Nikolaus das Unendliche als absolut versteht. In diesem Sinne gehört die gewisse Erkenntnis des endlichen Geistes auch zur gewissen Erkenntnis des unendlichen Geistes. Das bedeutet aber nicht, dass die Inhalte von *b* – des endlichen Geistes – verdoppelt werden. Diese gehören zu *a* nur, indem sie ursprünglich zu *b* gehören. Deswegen schreibt Cusanus in *De mente* 6: h V, n. 96, lin. 21–24: »Daraus entnimmst du, dass zwischen dem göttlichen Geist und den Dingen nicht vermittelnd die Zahl steht als etwas, das wirkliches Sein hätte, sondern die Zahlen der Dinge sind die Dinge selbst.« *De mente* 6: h V, n. 96, lin. 15f.: »Ex quo habes inter mentem divinam et res non mediare numerum, qui habeat actuale esse [...]«

44 Vgl. die Unterscheidung zwischen *imago* und *explicatio* in *De mente* 4: h V, n. 74.

durch die Bestimmung und heißt (B.4) bestimmte Möglichkeit, so wie es dieser Gulden ist oder dieser Mensch.«<sup>45</sup>

Statt als Erkenntnismodi behandelt zu werden, wie es in *De mente* der Fall ist, werden die Modi in *De ludo globi* als Objekt der Erkenntnis thematisiert. In diesem Kontext erklärt Cusanus, dass der Geist nur die bestimmten Modi, d. h. (B.2) die *necessitas complexionis* und (B.4) die *possibilitas determinata* direkt erkennen kann. Die Notwendigkeit der Verknüpfung wird durch den Intellekt erkannt, während die bestimmte Möglichkeit durch den Verstand zu erkennen ist. Im Gegenteil werden B.1 und B.3 – d. h. die absoluten Modi – nur negativ erkannt, da sowohl das Übermaß des einen wie auch die Kleinheit des anderen über die intellektuelle Fähigkeit hinausgehen.<sup>46</sup>

Nun befindet sich die erste Passage des Werkes, wo der Begriff *necessitas complexionis* zu lesen ist, im Rahmen des Vergleiches zwischen Makrokosmos – dem Universum – und Mikrokosmos – dem Menschen. Cusanus schreibt: »Wir können nicht leugnen, dass der Mensch Mikrokosmos genannt wird, das bedeutet kleine Welt, die eine Seele hat. So wird auch gesagt, dass die große Welt eine Seele hat, einige nennen sie Natur, andere Weltgeist, der alles inwendig ernährt, eint, verbindet, hegt und bewegt [...]. Diese Seele wird auch von vielen Notwendigkeit der

---

45 *De ludo* II: h IX, n. 118, lin. 5–21: »Sic video signatum ante signum, in signo et post signum. Ante signum ut veritas, quae est ante suam figuram. In signo ut veritas in imagine. Et post signum ut signatum a signo est signatum. Primum signatum est infinita actualitas. Ultimum signatum est infinita possibilitas. Medium signatum est duplex, aut ut primum est in signo aut ut signum est in ultimo. Primum signatum, quod infinitam dixi actualitatem, dicitur ipsa absoluta necessitas [...]. Ultimum signatum, scilicet, infinita possibilitas, dicitur et absoluta et indeterminata possibilitas. Inter illos essendi extremos modos sunt duo: unus est contrahens necessitatem in complexum et vocatur necessitas complexionis, ut necessitas essendi hominem. Illa enim essendi necessitas ad hominem contracta complicat ea, quae ad istum essendi modum sunt necessaria, quae humanitas dicitur [...]. Alius elevans possibilitatem in actum per determinationem et vocatur possibilitas determinata, ut est iste florenus aut iste homo.«

46 *De ludo* II: h IX, n. 119, lin. 8–18: »Omnia quae sunt, intelligibilia sunt, sicut omnia colorata sunt visibilia. Excedunt aliqua visibilia visum, ut excellens lux. Et aliqua adeo minuta sunt quod non immutant visum; et illa directe non videntur. Videntur enim excellentia lucis solaris negative, quia id quod videtur non est sol, cum tanta sit lucis eius excellentia quod videri nequeat. Sic id quod videtur non est indivisibilis punctus, cum ille sit minor quam quod videri potest. Eo modo intellectus videt negative infinitam actualitatem seu deum et infinitam possibilitatem seu materiam. Media affirmative videt in intelligibili et rationali virtute. Modo igitur essendi, ut sunt intelligibiles, intellectus intra se ut vivum speculum contemplatur.«

Verknüpfung genannt, von andern Schicksal in der Substanz, welches alle Dinge in Ordnung entfaltet.«<sup>47</sup>

Soll man verstehen, dass trotz der Kritik von *De docta ignorantia* und der Begrenzung auf den erkenntnistheoretischen Bereich, die in *De mente* zu finden ist, die zitierten Passagen den Modi ihre ontologische Position wiedergeben? Ich wage nicht zu behaupten, dass Cusanus hier die Weltseele, die er in *De mente* als Zwischeninstanz abgelehnt hat, als parallele Instanz der menschlichen Seele vorstellt. Vielmehr berichtet er, dass *es gesagt wird*, dass sowohl der Mensch als auch die Welt eine Seele haben.

Jedenfalls muss man Folgendes in Betracht ziehen: Wenn die *necessitas complexionis* etwa ihre ontologische Funktion wiedererlangt hat, betrifft sie den Menschen nicht. Der Parallelismus zwischen der menschlichen und der Weltseele ermöglicht es, den Menschen vom Rest der Geschöpfe zu trennen, so dass der Mensch von der Weltseele unabhängig wird.

Diese Trennung wird mittels der Termini (iv) *fatum* und (v) *fortuna* durchgeführt. Cusanus meint, die Platonici sind Vergils Behauptung – *Fortuna omnipotens et ineluctabile fatum* –<sup>48</sup> gefolgt, wenn sie die Notwendigkeit der Verknüpfung *fortuna* genannt haben: »Diese sprechen von Geschick und Bestimmtheit aller Dinge in ihrem eigenen Sein; und sie nennen dieses Notwendigkeit der Verknüpfung, weil nichts dieser Bestimmtheit widerstehen kann.«<sup>49</sup>

Jedoch – so Cusanus – kann die *fortuna* weder günstig noch ungünstig sein, sofern sie eben eine Bestimmtheit darstellt, die den Bereich der Ethik nicht betrifft.<sup>50</sup> Der Mensch wird also von der *fortuna* nicht bestimmt. In anderen Worten wird die menschliche Seele der Weltseele nicht subsumiert; eben weil der Mensch keine Natur ist.

47 *De ludo* I: h IX, n. 40, lin. 2–10: »Non possumus negare hominem dici microcosmum, hoc est parvum mundum, qui habet animam. Sic et magnum mundum animam habere, quam naturam quidam dicunt, alii spiritum universorum [...]. Dicitur etiam haec anima necessitas complexionis a plerisque, ab aliis fatum in substantia, omnia ordinate explicans.«

48 Vgl. *Aen.* VI 724; VIII 334; ABELARDO, Introd. I, PL 178, 1027BC.

49 *De ludo* I: h IX, n. 57, lin. 7–9: »Hi enim fortunam aiunt ordinem et dispositionem rerum omnium in suo proprio esse; et illam vocant necessitatem complexionis, quia nihil illi dispositioni resistere potest.«

50 *De ludo* I: h IX, n. 57, lin. 9–n. 58, lin. 2: »Nec adversa nec prospera dicitur dispositio seu fortuna illa nisi quantum ad nos et secundum explicationem rerum actu et opere [...]. Sed neque haec fortuna, quae anima mundi supra nominatur, in nostro regno disponit illa quae hominis sunt.«

Zusammenfassend wird, insofern der menschliche Geist von der Natur getrennt wird, in *De ludo globi* die Notwendigkeit der Verknüpfung als Zwischeninstanz zwischen Gott und dem Menschen wieder abgelehnt.

## Schlussbemerkungen

Man müsste den Vergleich zwischen den Auslegungen der *necessitas complexionis* in *De docta ignorantia* II und in *De ludo globi* ausführlicher studieren, um den ontologischen Status, der sich im Kontext dieses zweiten Werkes findet, besser zu schätzen. Diese Auswertung geht über die Absicht dieses Beitrags hinaus.

Ich habe versucht, die historischen Wandlungen des Begriffes *necessitas complexionis* darzustellen. Wir haben gesehen, wie der Begriff im Bezug zu den anderen *modi* des Seins seine Rolle ändert. Im Laufe dieser Änderungen behält jedoch die *necessitas complexionis* ihre traditionelle Vermittlerrolle, die sie zum Gegenstand der Mathematik macht. Cusanus äußert sich in *De docta ignorantia* II gegen diese Vermittlerrolle. Die *necessitas complexionis* muss entweder als Transzendenz des Prinzips – *necessitas absoluta* – oder als dessen Immanenz – *possibilitas determinata* – angeglichen werden.

Die des ontologischen Bereiches verwiesene *necessitas complexionis* erscheint dennoch in *De coniecturis* und – vor allem – in *De mente* als erkenntnistheoretischer Begriff wieder, wobei sie als reine Erkenntnis der endlichen *mens*, was eine gewisse Erkenntnis mit sich bringt, verstanden wird.

Schließlich gewinnt die *necessitas complexionis* in *De ludo globi* ihren ontologischen Charakter als Bestimmtheit desjenigen, was nicht menschlich ist, wieder.

Lesen wir alle diese Werke des Cusanus gemeinsam, so erhalten wir eine relativ kohärente Darstellung der Notwendigkeit der Verknüpfung. Sie stellt dann die Notwendigkeit des Geschöpfes dar. Wie wir aber in *De mente* gesehen haben, hat Cusanus den Bereich des Geschöpfes in gewissem Maße verdoppelt. Die Kohärenz seiner Auslegung der *necessitas complexionis* besteht also darin, ihren Charakter konsequenterweise zu verdoppeln; es gibt einerseits das, was der unendliche Geist bestimmt:

die natürliche Bestimmung des Universums; andererseits aber auch das, was der endliche Geist bestimmt: die begriffliche Bestimmung dieses Universums, die der endliche Geist durchführt.

So kann man die Beschreibung der *necessitas complexionis* in *De ludo globi* in Zusammenhang mit der von *De mente* interpretieren, wenn man in Betracht zieht, dass der Geist nicht Ausfaltung – *explicatio* – der absoluten Einheit bzw. der absoluten Notwendigkeit ist, sondern deren Bild, d. h., dass er nicht nur Geschöpf, sondern auch Schöpfer ist.

Die Notwendigkeit der Mathematik, die nach Cusanus den Bereich der menschlichen Notwendigkeit der Verknüpfung darstellt, spielt denn bei ihm eine ganz neue und interessante Rolle: Sie gehört einerseits dem Menschen und insofern entspricht sie keiner Wirklichkeit. Indem sie aber ein Geschöpf zweiter Ordnung darstellt, entspricht die mathematische Notwendigkeit der äußerlichen Notwendigkeit des Universums.

Solche Subsumption der *necessitas complexionis* unter der endlichen *mens* ist dank einer innovativen Eigenschaft der Philosophie des Cusanus möglich, nämlich: die neue Auslegung der Mathematik als Erbe des endlichen Geistes.

# SONDERBEITRÄGE



# Konkav und konvex

Die Spielkugel in Nikolaus' von Kues *De ludo globi*

Von Reinhold F. Gleis, Bochum

Zum Gedenken an Karl Bormann (1928–2015)

## I. Ars

In der 1955 entstandenen Lithographie *Konkav und Konvex* des niederländischen Graphikers M. C. Escher (1898–1972)<sup>1</sup> sehen wir ein »unmögliches« Gebäude, bei dem die Oberseite zugleich die Unterseite, die Vorderseite zugleich die Rückseite, die Innenseite zugleich die Außenseite ist:

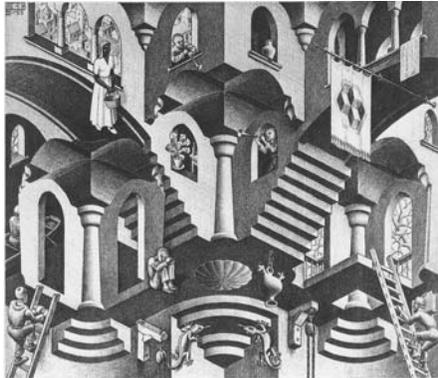


Abb. 1: M. C. Escher, *Konkav und Konvex* (1955)

Bei der Betrachtung des Bildes von links nach rechts kommt es zu einem »visuellen Schock«: Plötzlich verkehrt sich die Perspektive ins Gegenteil; was zuvor konkav war, wird konvex, und umgekehrt: »Die Grenze zwischen dem

---

<sup>1</sup> Zu Escher vgl. das Standardwerk von JOHANNES L. LOCHER (Hg.), *Leben und Werk M. C. Escher*. Mit einem Gesamtverzeichnis des graphischen Werks, Remseck bei Stuttgart 1994. Maurits Cornelis Escher zeichnete immer nur mit seinen Initialen MCE.

linken und dem rechten Teil läßt sich nicht ungestraft überqueren.«<sup>2</sup> Das Bild gehört zu einer Serie von ›unmöglichen‹ Figuren, die paradoxerweise nur zwei-, aber nicht dreidimensional existieren können: »Es handelt sich hier um eine wohlumschriebene Art von Unmöglichkeiten, nämlich ›Quasi-räumlichkeiten‹. Das sind scheinbar dreidimensionale Bauwerke. Sie lassen sich zwar auf einer ebenen Fläche zeichnen, aber als räumliche Figuren könnten sie unmöglich bestehen.«<sup>3</sup> Auf diese Fiktivität verweist auch Douglas R. Hofstadter in seinem berühmten Werk *Gödel, Escher, Bach*:

Eines meiner Lieblingsbilder ist *Konkav und Konvex*, auf dem zwei in sich widerspruchsfreie Welten, wenn man sie nebeneinanderhält, zusammen eine vollständig widersprüchliche Welt bilden. [...] Widersprüchliche Welten existieren nicht, [...] das ist einfach eine zweidimensionale Welt, eine fiktive Welt, ein Bild.<sup>4</sup>

Eschers ›unmögliche‹ Bilder können als Visualisierungen des Cusanischen Konzepts der *coincidentia oppositorum* aufgefasst werden, auch wenn Escher selbst dies vermutlich nicht bewusst war.<sup>5</sup> Danach können

2 BRUNO ERNST, Die Auffassung eines Mathematikers, in: *Leben und Werk M. C. Escher* (wie Anm. 1) 148.

3 Ebd., 147.

4 DOUGLAS R. HOFSTADTER, *Gödel, Escher, Bach. Ein Endloses Geflochtenes Band*, Stuttgart 1985, 115.

5 Escher war nicht klassisch gebildet (Oberrealschule), fiel 1918 durch das Abitur und konnte nach einer Nachprüfung das Studium des Bauingenieurwesens an der Technischen Hochschule in Delft beginnen, das er jedoch nicht abschloss. Es gibt nur eine Stelle in Eschers Werk, an der er auf eine gelehrte Tradition rekurriert, und zwar in seiner Sammlung von 24 *Emblemata*, die 1932 erschien. Dabei handelt es sich um Holzschnitte in der Emblemtradition des 17. Jahrhunderts, die einen lateinischen Sinnpruch enthalten. Das erste Emblem zeigt z. B. eine Vase mit frischen Blumen, darüber den Spruch: *Gaudentes alienam mirantur tabem* (»Voll Freude bewundern sie fremde Verwesung«), darunter den Zweizeiler: *U zij bewust hetgeen wij derven: ons vroeg versterven een ooglust* (»Seid euch bewusst, was wir entbehren: Unser frühes Sterben ist [eure] Augenweide«). Die ganze Sammlung ist die künstlerische Bewältigung der tiefen Depression, in die Escher damals verfallen war. Die Sinnsprüche stammen aber nicht von Escher, sondern von dem Kunsthistoriker Gottfried Johann Hoogewerff (1884–1963), seit 1924 Direktor des Niederländischen Historischen Instituts in Rom, der in *Elseviers Geillustreerd Maandschrift* vom Oktober 1931 einen Artikel über die Graphik Eschers verfasste und Escher, der zu dieser Zeit in Rom lebte, zu dem Emblem-Zyklus anregte; vgl. bei JOHANNES L. LOCHER, *Leben und Werk M. C. Escher* (wie Anm. 1) 35 und 227ff. Das Titelblatt trägt der Arbeitsteilung Rechnung: *XXIV Emblemata: dat zijn zinne-beelden. Spreukverzen van A. E. Drijfhout* [Pseudonym für Hoogewerff]. *Houtsneden van M. C. Escher. Bussum: van Dishoeck, 1932*. Escher selbst beherrschte kein Latein, und es ist äußerst unwahrscheinlich, dass er Nikolaus von Kues gelesen hat.

wir den Zusammenfall der Gegensätze in der Erfahrungswelt nicht beobachten, sondern sie uns nur in Form eines »Bildes« verständlich machen. Ein solches »spekulatives Bild«<sup>6</sup> (*speculum et aenigma*) entwirft Cusanus ausdrücklich in seiner Schrift *De beryllo*, um dem Leser die *coincidentia oppositorum* zu erläutern: Es ist das Bild eines zugleich konkav und konvex geschliffenen Berylls.

»Beryllus lapis est lucidus, albus et transparent. Cui datur forma concava pariter et convexa, et per ipsum videns attingit prius invisibile. Intellectualibus oculis si intellectualis beryllus, qui formam habeat maximam pariter et minimam, adaptatur, per eius medium attingitur indivisibile omnium principium.«

»Der Beryll ist ein glänzender, weißer und durchsichtiger Stein. Ihm wird eine zugleich konkave und konvexe Form verliehen, und wer durch ihn hindurchsieht, berührt zuvor Unsichtbares. Wenn den Augen der Vernunft ein vernunftgemäßer Beryll, der die größte und kleinste Form zugleich hat, richtig angepaßt wird, wird durch seine Vermittlung der unteilbare Ursprung von allem berührt.«<sup>7</sup>

Wie aus der Unterscheidung zwischen dem realen Beryllstein und dem *intellectualis beryllus* klar hervorgeht, stellt Cusanus eine Analogie zwischen dem »normalen«, optischen Sehen und dem vernunftgemäßen Sehen auf: So wie man durch den Beryll zuvor Unsichtbares (*prius invisibile*) sehen kann, ermöglicht der vernunftgemäße Beryll die Schau des Intelligiblen. Diese Analogie setzt aber voraus, dass der Beryll einen Bezug zur realen Lebenswelt hat, und dieser ist in der Tat gegeben: Seit etwa 1200 wurden Berylle (woraus unser Wort »Brille«) in Form plankonvexer, annähernd halbkugeliger »Lesesteine« als Sehhilfe bei Kurzsichtigkeit benutzt.<sup>8</sup> Cusanus nun spricht von einem Beryll, der zugleich konkav und konvex geschliffen ist: Damit ist eine sogenannte Meniskuslinse gemeint,

---

6 Diese Bezeichnung schlägt JÖRG ZIMMER, *Cogitavi invenire ludum sapientiae. Gedanken über das Globusspiel von Cusanus*, in: *Auf Nietzsches Balkon II. Philosophische Beiträge aus der Villa Silberblick*, hg. v. Claudia Wirsing (Schriften aus dem Kolleg Friedrich Nietzsche 14), Weimar 2012, 139 vor und schließt sich gleichzeitig KURT FLASCH, *Nikolaus von Kues. Geschichte einer Entwicklung. Vorlesungen zur Einführung in seine Philosophie*, Frankfurt a.M. 2001, 41 f. in seiner Kritik an der Übersetzung »Rätselbild« an.

7 *De beryl.* 2: h<sup>2</sup>XI/1, n. 3, lin. 1–6; NIKOLAUS VON KUES, *Über den Beryll*, neu übersetzt, eingeleitet und mit Anmerkungen hg. v. Karl Bormann (Philosophische Bibliothek 295; Schriften des Nikolaus von Kues in deutscher Übersetzung 2), Hamburg<sup>3</sup> 1987.

8 Vgl. SUSANNE BUCK, *Der geschärfte Blick. Zur Geschichte der Brille und ihrer Verwendung in Deutschland seit 1850*, Diss. Marburg 2002, 20–22. Online: <http://archiv.ub.uni-marburg.de/diss/z2002/0109/pdf/z2002-0109.pdf> (20. April 2015).

d. h. eine konkav-konvexe Sammellinse, die die Form eines hippokratischen Mündchens hat.<sup>9</sup>

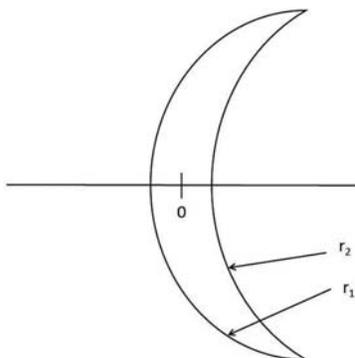


Abb. 2: Meniskuslinse

Damit kann der (üblicherweise im Alter) Weitsichtige »zuvor Unsichtbares«, z. B. Schriftzeichen, besser sehen. Die zugleich konkav und konvex geschliffene Lesebrille ist also keineswegs ein »unmögliches Ding«, sondern ein sehr reales, und ein überliefertes notarielles Verzeichnis der Besitzgegenstände aus dem Nachlass des Cusanus führt u. a. ein Etui mit Augengläsern (*capseta cum oculariis*) auf.<sup>10</sup> Das *speculum et aenigma* bezieht sich mithin auf den *intellectualis beryllus*, der eine Analogie bzw. Extrapolation des realen, handwerklich hergestellten Berylls darstellt.

Überhaupt hatte Cusanus eine sehr intensive und positive Beziehung zum Handwerk, was Hans Blumenberg bekanntlich als Indiz der Epochenschwelle vom Mittelalter zur Neuzeit gewertet hat: Er rekurriert auf Cusanus' berühmten Dialog des Philosophen mit dem Löffelschnitzer in der Schrift *Idiota de mente*, in der der »Laie« (*idiotia*) die philosophische Relevanz (*symbolica paradigmata*) seines Handwerks (*ars coclearia*) darlegt. Weil er den Löffel ausschließlich nach der Idee seines Geistes und nicht nach einem anderen (natürlichen) Urbild »erschafft«, ist er dem

9 Die konvex-konkave Zerstreuungslinse scheint erst später erfunden worden zu sein; der erste Beleg findet sich auf einem Gemälde Raffaels (1517) von Papst Leo X.: vgl. SUSANNE BUCK, *Der geschärfte Blick* (wie Anm. 8) 22, Anm. 51.

10 Vgl. GIOVANNI MANTESE, Ein notarielles Inventar von Büchern und Wertgegenständen aus dem Nachlass des Nikolaus von Kues, in: MFCG 2 (1962) 102, Nr. 122.

(bloß nachahmenden) Künstler überlegen und dem Philosophen ebenbürtig:<sup>11</sup> »Es ist bedeutsam, daß dieses Pathos des ›schöpferischen‹ Menschen beim technischen, nicht beim künstlerischen Typus anhebt.«<sup>12</sup> Blicke noch zu sagen, dass auch der Löffel eine konkav-konvexe Form hat, worauf Cusanus selbst – nicht von ungefähr – ausdrücklich hinweist.<sup>13</sup> Der Löffel ist ebenso wie der Beryll somit ein Bild für die *coincidentia oppositorum*.

Das dritte Beispiel schließlich, in dem ein realer, zugleich konkaver und konvexer Gegenstand eine Rolle spielt, ist die Spielkugel in *De ludo globi*: Sie ist nicht vollkommen konvex, sondern hat eine konkave ›Delle‹. Mehrfach hebt Cusanus hervor, dass es sich dabei um ein Erzeugnis der Drechslerkunst (*ars tornatilis*), also einen handwerklich gefertigten Gegenstand handelt:<sup>14</sup>

»Nam cum tornator globum facit abscindendo partes ligni usque quo perveniat ad formam globi, possibilitas, quam vidit tornator in ligno, quando se conformat cum globo mentis, transivit de possibili modo essendi ad actu esse.«

»Denn wenn der Drechsler den Globus macht, indem er Teile des Holzes abschneidet, bis er zur Form des Globus hingelangt, ist die Möglichkeit, die der Drechsler im Holz gesehen hat, wenn sie sich dem Globus der Denkkraft gleichformt, aus der möglichen Seinsweise zum Wirklichsein übergegangen.«<sup>15</sup>

---

11 Vgl. *De mente* 2: h<sup>2</sup>V, n. 62, lin. 8, 13–14: »Coclear extra mentis nostrae ideam aliud non habet exemplar. [...] Unde ars mea est magis perfectoria quam imitatoria figurarum creaturarum et in hoc infinitae arti similior.«

12 HANS BLUMENBERG, Aspekte der Epochenschwelle: Cusaner und Nolaner, erweiterte und überarbeitete Neuausgabe von »Die Legitimität der Neuzeit«, 4. Teil (Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft 289), Frankfurt a.M. 1976, 93. Vgl. auch unten Nr. IV zu neuzeitlichen Ansätzen bei Dürer und Waldseemüller.

13 *De mente* 5: h<sup>2</sup>V, n. 87, lin. 3–4: »[...] in concavitate coclearis concavum, in convexitate convexum [scil. speculum habes].« Es handelt sich um einen blankpolierten Löffel, in dem man sich (konkav und konvex) spiegeln kann. Das oben genannte notarielle Verzeichnis weist im Übrigen neben mehreren silbernen Löffeln auch einen hölzernen Löffel mit vergoldetem Silbergriff (*unum coclear de ligno cum manico de argento aurato*) aus: GIOVANNI MANTESE, Ein notarielles Inventar (wie Anm. 10) 105, Nr. 177.

14 Vgl. *De ludo* I: h IX, n. 4, lin. 1–2: »Sed cur globus arte tornatili cepit illam [...] figuram [...]« etc.; n. 45, lin. 1: »Sic igitur in mente tornatoris globus iste mens ipsa existens [...]« u. ö.

15 *De ludo* I: h IX, n. 48, lin. 2–5; NIKOLAUS VON KUES, Gespräch über das Globusspiel, auf der Grundlage des Textes der kritischen Ausgabe neu übersetzt und mit Einleitung und Anmerkungen hg. v. Gerda von Bredow (Philosophische Bibliothek 467; Schriften des Nikolaus von Kues in deutscher Übersetzung 22), Hamburg 1999, 51.

Dabei handelt es sich nicht bloß um ein Gedankenexperiment: Cusanus hat nicht nur einen fiktiven Drechsler und eine fiktive Kugel vor Augen, sondern eine reale gedrechselte Kugel buchstäblich in der Hand. Bevor wir auf die konkrete Gestalt dieser (konkav-konvexen) Kugel eingehen, sei daher ein Blick auf die Dialogszenerie von *De ludo globi* geworfen. Zunächst muss festgehalten werden, dass die beiden Bücher des Werkes zu unterschiedlichen Zeiten verfasst wurden und auch unterschiedliche Dialogsettings aufweisen. Zunächst war offenbar nur ein Buch geplant, aber auf Bitten seiner im zweiten Buch auftretenden Dialogpartner hat Cusanus eben dieses zweite Buch verfasst. Es handelt sich dabei um die Söhne des verstorbenen Herzogs Albrecht III. von Bayern-München (reg. 1438–1460), namentlich Albrecht IV. (geb. 1447, reg. 1465–1508) und seinen jüngeren Bruder Wolfgang (geb. 1452), die am 6. März 1463 nach Rom kamen, um die Bekanntschaft verschiedener Kardinäle und des Papstes Pius II. zu machen. Mitglied der Gruppe war auch ein gewisser Johannes, der als Verwandter (*consanguineus*) der beiden Brüder bezeichnet wird und den Erich Meuthen überzeugend als Sohn des Pfalzgrafen Otto von Mosbach-Neumarkt identifiziert hat.<sup>16</sup> Dieser Johannes, so heißt es, habe sich in die Lektüre des Buches vom Globusspiel vertieft und in Albrecht den Wunsch erweckt, ebenfalls mehr über dieses Spiel zu erfahren und es besser zu verstehen.<sup>17</sup> Daraus folgt unzweifelhaft, dass der Dialogpartner des Kardinals in eben jenem ersten Buch, der ebenfalls Johannes heißt, ein anderer sein muss, und zwar der amtierende Bayernherzog (*Dux Baiohariae*) Johann IV. (geb. 1437, reg. 1460–1463), der nach dem Tod seines Vaters Albrecht III. die

16 ERICH MEUTHEN, Nikolaus von Kues und die Wittelsbacher, in: Festschrift für Andreas Kraus zum 60. Geburtstag, hg. v. Pankraz Fried (Münchener historische Studien. Abt. Bayerische Geschichte; 10), Kallmünz Opf. 1982, 112–113. Die Anwesenheit Johanns in Rom zu dieser Zeit ist durch einen Brief eindeutig belegt. Cusanus hatte ihn als seinen Nachfolger als Bischof von Brixen vorgesehen.

17 *De ludo* II: h IX, n. 61, lin. 8–12: »Cum nunc Illustrem Ducem Ioannem, consanguineum meum carissimum, in hac urbe reperirem et inter nos post communia amicorum colloquia ipsum vacare viderem lectioni libelli *De ludo globi*, admiratus tam de ludo quam de libello nisum comprehendere aliquid iuxta meam iuvenilem capacitatem.« Hier im zweiten Buch geht es also in erster Linie um das Spiel, nicht die Kugel selbst; in seiner Schrift *Compendium* verweist Cusanus dagegen auf sein Werk mit der Wendung »ut in libello De globo patet« (*Comp.* 12: h XI/3, n. 37, lin. 12).

Herrschaft als gerade einmal 23-jähriger übernahm, schon bald darauf aber (am 18. 11. 1463) an der Pest starb. Ort und Zeit des Gesprächs sind im ersten Buch, anders als im zweiten Buch, unbestimmt. Hans Gerhard Senger hat wahrscheinlich gemacht, dass das erste Buch im Sommer 1462 in Orvieto verfasst wurde,<sup>18</sup> aber das Setting des Dialogs bleibt vage, und eine reale Anwesenheit des Bayernherzogs muss man, anders als die der Brüder in Rom, nicht notwendig annehmen. Warum aber hat Cusanus dann gerade diesen Dialogpartner und später dessen jüngere Brüder gewählt? Die guten Beziehungen des Kardinals zu den Wittelsbachern hat Meuthen aufgezeigt, und Cusanus selbst bezeugt seine Verbundenheit mit dem verstorbenen Albrecht III. im Prolog zum zweiten Buch von *De ludo globi*.<sup>19</sup> Aber das allein ist noch keine hinreichende Erklärung.

Was in der Forschung, soweit ich sehe, noch nicht beachtet wurde, ist die Beziehung der Bayerischen Herzöge zur Drechslerkunst. In seinem Werk *Der drechselnde Souverän* hat Klaus Maurice auf die Hochschätzung des Drechsels in den europäischen Fürstenhäusern spätestens seit dem 16. Jahrhundert hingewiesen. Über Bayern heißt es:

»In der Erziehung der bayerischen Prinzen kann man das Drechseln als ›Recreation‹, als ›Kurzweil‹ bei den Wittelsbacher Herzögen und Kurfürsten in fast jeder Generation über 250 Jahre lang nachweisen. [...] In der Neuveste in München auf dem Boden der heutigen Residenz befand sich einst ein eigener Raum, der als Drechslerwerkstatt eingerichtet und mit den selbstgedrechselten kunstvollen Arbeiten Herzog Wilhelm[s] IV. (gestorben 1550) und Herzog Albrecht[s] V. (gestorben 1579) ausgestattet war.«<sup>20</sup>

Wilhelm IV. (reg. 1508–1550) war der Sohn von Albrecht IV., der sich als 15-jähriger vom Globusspiel begeistern ließ. Die Spielkugel, mit der Johannes IV. und nicht näher genannte jugendliche Mitspieler im ersten Buch von *De ludo globi* spielen und auf deren handwerklichen Ursprung mehrfach verwiesen wird, dürfte demnach im Hause Wittelsbach, vielleicht sogar im Umkreis von Herzog Albrecht III. persönlich, nach Anweisungen des Cusanus gedrechselt worden sein.

---

18 Vgl. Hans Gerhard Senger, in: *De ludo*: h IX, xxi-xxiv. Vgl. auch unten Kap. IV.

19 *De ludo* II: h IX, n. 61, lin. 18–19: »Pater enim tuus Albertus, Illustris Comes Palatinus et Bavariae Dux, multis annis me singulariter amavit et hoc ostendit.«

20 KLAUS MAURICE, *Der drechselnde Souverän. Materialien zu einer fürstlichen Maschinenkunst*, Zürich 1985, 38.

## II. Figura globi

Die Linse in *De beryllo*, der Löffel in *De mente* und die Spielkugel in *De ludo globi* sind drei Beispiele für die Hochschätzung der Handwerkskunst (Schleifen, Schnitzen, Drechseln) durch Cusanus. Gleichzeitig bilden die drei Gegenstände, die jeweils eine konkav-konvexe Form aufweisen, den Ausgangspunkt für »spekulative Bilder«,<sup>21</sup> d. h. metaphysisch-spekulative Gedankengänge, die »eine nicht unbedeutende Philosophie« repräsentieren.<sup>22</sup> Während die »Philosophie« des Globusspiels in der seriösen Cusanusforschung<sup>23</sup> ebenso wie in populärwissenschaftlichen, teils erbau-

21 Vgl. dazu insbesondere JÖRG ZIMMER, *Cogitavi invenire* (wie Anm. 6), der den drei genannten Beispielen noch ein viertes hinzufügt, nämlich den Kreis-Vieleck-Vergleich aus *De docta ignorantia*. Dieser hat jedoch mit unseren Handwerksbeispielen nichts zu tun und wird uns später noch in anderem Zusammenhang beschäftigen, ebenso wie das eher passende Beispiel vom Kosmographen aus dem *Compendium*.

22 *De ludo* I: h IX, n. 2, lin. 5–6: »non parvam puto repraesentare philosophiam.« *De ludo* II: h IX, n. 88, lin. 10–11 bezeichnet Cusanus diese Bilder als *phantasmata*: »Certissimum est intelligentem ex phantasmatibus incorruptibilium haurire speculationem.«

23 Hierzu zählen etwa RENATO LAZZARINI, II »De ludo globi« e la concezione dell'uomo del Cusano, Roma 1938; GERD HEINZ-MOHR, Das Globusspiel des Nikolaus von Kues. Erwägungen zu einer Theologie des Spiels (Kleine Schriften der Cusanus-Gesellschaft 8), Trier 1965; HANS RUDOLF SCHÄR, Spiel und Denken beim späten Cusanus, in: *Theologische Zeitschrift* 26 (1970) 410–418; WERNER SCHULZE, Zahl, Proportion, Analogie. Eine Untersuchung zur Metaphysik und Wissenschaftshaltung des Nikolaus von Kues (Buchreihe der Cusanus-Gesellschaft 7), Münster 1978; MAURICE DE GANDILLAC, Symbolismes ludiques chez Nicholas de Cues (De la toupie et du jeu de boules au jeu de la sagesse), in: *Les jeux à la Renaissance: actes du XXIII<sup>e</sup> Colloque International d'Etudes Humanistes*, Tours, Juillet 1980 (De Pétrarque à Descartes 43), Paris 1982, 345–365; CLYDE LEE MILLER, Nicholas of Cusa's *De ludo globi*. Symbolic Roundness and Eccentric Life Paths, in: *Text and Image*, hg. v. David W. Bruchmore (Acta/The Center for Medieval and Early Renaissance Studies, State University of New York 10) Binghamton 1983, 135–148; WALTER HAUG, Das Kugelspiel des Nicolaus Cusanus und die Poetik der Renaissance, in: *Daphnis* 15 (1986) 357–374; EDWARD J. BUTTERWORTH, Form and Significance of the Sphere in Nicholas of Cusa's *De ludo globi*, in: *Nicholas of Cusa in Search of God and Wisdom. Essays in Honor of Morimichi Watanabe* by the American Cusanus Society, ed. by Gerald Christianson and Thomas M. Izbicki (Studies in the History of Christian Thought 45), Leiden u. a. 1991, 89–100; HANS GERHARD SENGER, *Globus intellectualis*. Geistsphäre, Erkenntnisosphäre und Weltsphäre bei Plotin, Nikolaus von Kues und Francis Bacon, in: *Concordia discors. Studi su Niccolò Cusano e l'umanesimo europeo offerti a Giovanni Santinello a cura di Gregorio Piaia* (Medioevo e umanesimo 84), Padova 1993, 275–307; wiederabgedruckt unter dem Titel *Globus intellectualis*. Welterfahrung und Welterkenntnis nach *De ludo globi*, in: Hans Gerhard Senger, *Ludus Sapientiae*. Studien zum Werk und zur Wirkungsgeschichte des

lichen, teils skurril-kuriosen Publikationen bereits ausführlich behandelt wurde,<sup>24</sup> ist die konkrete Gestalt der Spielkugel, d. h. ihre konkav-konvexe Form,<sup>25</sup> bisher kaum Gegenstand wissenschaftlicher Untersuchungen gewesen. Diese Lücke soll hier gefüllt werden.

Grundlage jeder Aussage über die Spielkugel ist die Untersuchung des Textes. Die entscheidenden Passagen finden sich gleich zu Beginn des ersten Buches:

---

Nikolaus von Kues (Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters 78), Leiden u. a. 2002, 88–116; MARTIN THURNER, Theologische Unendlichkeitsspekulation als endlicher Weltentwurf. Der menschliche Selbstvollzug im Aenigma des Globusspiels bei Nikolaus von Kues, in: MFCG 27 (2001) 81–128; MARC FÖCKING, Serio ludere. Epistemologie, Spiel und Dialog in Nicolaus Cusanus' *De ludo globi*, in: Spielwelten. Performanz und Inszenierung in der Renaissance, hg. v. Klaus W. Hempfer/Helmut Pfeiffer (Text und Kontext 16), Stuttgart 2002, 1–18; ANKE EISENKOPF, Mensch, Bewegung und Zeit im Globusspiel des Nikolaus von Kues, in: *Litterae Cusanae* 3/2 (2003) 49–60; GIANLUCA CUOZZO, »Gioco della Fortuna« e »Gioco della palla«. Fato, fortuna e libertà in Leon Battista Alberti e Nicola Cusano, in: *Annuario filosofico* 22 (2006) 99–116; DAVID ALBERTSON, Mapping the Space of God. Mystical *Weltbilder* in Nicholas of Cusa and the Structure of ›De ludo globi‹ (1463), in: *Weltbilder im Mittelalter. Perceptions of the World in the Middle Ages*. Im Namen der Jungen Marburger Mediävisten hg. v. Philipp Billion, Bonn 2009, 61–82; TOM MÜLLER, Perspektivität und Unendlichkeit. Mathematik und ihre Anwendung in der Frührenaissance am Beispiel von Alberti und Cusanus (Philosophie interdisziplinär 31), Regensburg 2010; IRIS WIKSTRÖM, The Notion of Time in Cusanus' Work *De ludo globi*, in: Eriugena Cusanus, hg. v. Agnieszka Kijewska/Roman Majeran/Harald Schwaetzer (Colloquia Mediaevalia Lublinensia 1), Lublin 2011, 249–263; ÁGNES HELLER, The Metaphor of the Throw in Nicholas of Cusa's *Game of Spheres*, in: *Graduate Faculty Philosophy Journal* 33/2 (2012) 473–490. Weitere Literatur ist an ihrem jeweiligen Ort zitiert.

- 24 Erbaulich-meditativ ist das Büchlein von HANNELORE GOLDSCHMIDT, Globulus Cusani das Kugel-Spiel des Nikolaus v. Kues das geheimnisvolle Spiel für Jung und Alt ausführliche Gebrauchsanleitung und Einführung in den historischen Hintergrund zu diesem nachdenklichen Spiel rund herum um die Mitte unseres Lebens (Kleine Schriften der Cusanus-Gesellschaft 13), Trier 1989; GISELA KURTH, Eine Unterrichtsreihe über Nikolaus von Kues: *De ludo globi*, in: *Litterae Cusanae* 1/1 (2001) 38–39; dagegen spricht HELMWART HERDEIS, Nikolaus Cusanus als Pädagoge. Überlegungen zu den Dialogen »De ludo globi« (1463), in: *Der Schlern. Monatszeitschrift für Südtiroler Landeskunde* 76/6 (2002) 65–74 in einem fingierten Brief an den Kardinal diesem jegliche didaktischen Fähigkeiten ab; originell und witzig, aber für uns natürlich nicht weiterführend sind die Überlegungen von JANOSCH ASEN u. a., *Der Ball ist nicht rund. Das Globusspiel des Nicolaus Cusanus. Eine kleine Philosophie des Fußballs*, in: *Kult um den Ball: auf den Spuren des Fußballs*, hg. v. Katja Lembke, Nürnberg 2006, 44–47.
- 25 Vgl. GIANLUCA CUOZZO, »Gioco della Fortuna« (wie Anm. 23) 107: »una palla concava-convessa, enigma sensibile dell'anima«.

»Unde primo causam figurae globi attendite, in quo videtis superficiem convexam medietatis maioris sphaerae et superficiem concavam medietatis minoris sphaerae, et inter illas corpus globi contineri.«

»Beachtet daher zuerst die Ursache der Globusgestalt. An ihm seht ihr die konvexe Oberfläche der größeren Kugelhälfte und die konkave [Oberfläche] der kleineren Kugelhälfte und zwischen diesen enthalten den Körper des Globus.«<sup>26</sup>

Leider gibt es keine weiterführenden mathematischen Erklärungen; bereits Abraham Gotthelf Kästner beklagt 1796 in seiner *Geschichte der Mathematik*: »Bildung dessen, was er [i. e. Cusanus] Kugel nennt, ist doch auch sonderbar, man könnte wohl genauere Beschreibung davon wünschen.«<sup>27</sup> In den Handschriften, die *De ludo globi* überliefern,<sup>28</sup> finden sich – anders als beispielsweise im Falle der mathematischen Schriften oder auch von *De docta ignorantia* –<sup>29</sup> keine Zeichnungen, vermutlich weil es eben reale gedrechselte Kugeln gab, die zur Anschauung dienen konnten. Auch die frühesten Drucke (Argentorati 1488 und Mediolani 1502) haben keine Illustrationen; erst im Pariser Druck von 1514 finden wir eine halbwegs erkennbare Darstellung der Spielkugel,<sup>30</sup> die in der Folgezeit immer wieder reproduziert wurde:

---

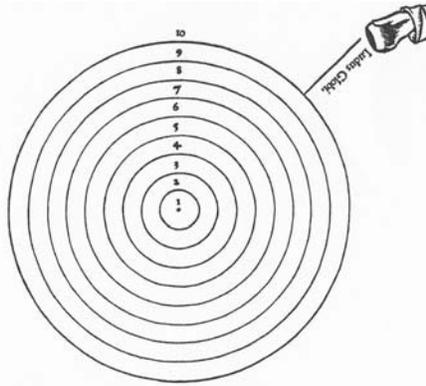
26 *De ludo* I: h IX, n. 4, lin. 9–12; NIKOLAUS VON KUES, Gespräch über das Globusspiel (wie Anm. 15) 5.

27 ABRAHAM GOTTHELF KÄSTNER, *Geschichte der Mathematik seit der Wiederherstellung der Wissenschaften bis an das Ende des achtzehnten Jahrhunderts*, Bd. I, Göttingen 1796, ND Hildesheim 1970, 412. Auch die von Cusanus selbst (*De ludo* I: h IX, n. 2, lin. 2) gezogene Parallele zu einem Zahlenspiel *rhythmatia* (o. ä.) hilft trotz der Ausführungen von WOLFGANG BREIDERT, *Rhythmomachie und Globusspiel. Bemerkungen zu zwei mittelalterlichen Lehrspielen*, in: MFCG 10 (1973) 155–171 nicht weiter.

28 Es sind dies lediglich zwei Handschriften: Cod. Cusanus 219 und Cod. Kracoviensis 682; vgl. Hans Gerhard Senger, in: *De ludo*: h IX, x–xv. Die Abbildung in der Krakauer Handschrift zeigt nur das Spielfeld, nicht die Spielkugel.

29 Vgl. dazu JEAN-MARIE NICOLLE, *How to look at the Cusanus' Geometrical Figures?*, in: MFCG 29 (2005) 279–293.

30 Die Abbildung im Basler Druck von 1565 zeigt eine plankonvexe Halbkugel, was der Beschreibung des Cusanus nicht entspricht.



Editio Parisiensis (1514), vol. I, fol. 152<sup>r</sup>

Abb. 3: Spielfeld des Globusspiels

Gerda von Bredow hat der Kugel dann in ihrer Übersetzung von 1952 eine geometrische Gestalt gegeben, die in die Neuausgabe von 1999 unverändert übernommen wurde<sup>31</sup> und in der Literatur bis heute als verbindlich gilt:

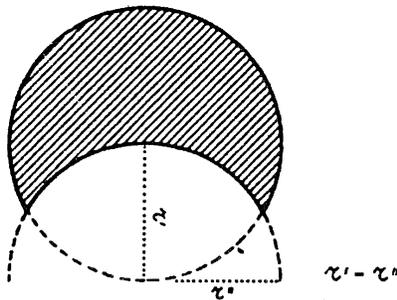


Abb. 4: von Bredow'sche Spielkugel

<sup>31</sup> Vgl. Gerda von Bredow, in: NIKOLAUS VON KUES, Vom Globusspiel, übersetzt und mit Einführungen und Anmerkungen versehen von Gerda von Bredow (Philosophische Bibliothek 233; Schriften des Nikolaus von Kues in deutscher Übersetzung 22), Hamburg 1952, <sup>2</sup>1978, 99 und von Gerda von Bredow, in: NIKOLAUS VON KUES, Gespräch über das Globusspiel (wie Anm. 15) 146: Die Abbildungen des Kugelquerschnitts sind identisch, einschließlich des Sütterlinbuchstabens r für den Radius!

Die genauen mathematischen Eigenschaften beschreibt von Bredow nicht,<sup>32</sup> und auch andere Autoren äußern sich, wenn überhaupt, nur vage.<sup>33</sup> Da Cusanus aber bekanntlich eine enge Verbindung von Mathematik und Philosophie bzw. Theologie pflegte,<sup>34</sup> dürfte die Kugel für ihn auch mathematisch relevante Eigenschaften haben. Wenden wir uns also diesen zu!

Bereits in der Darstellung des Pariser Drucks handelt es sich um eine Kugel, die anscheinend eine konkave ›Delle‹ in Form eines Kugelsegments aufweist. Die Tiefe der Ausfräsung ist hier aber nicht erkennbar. Die Besonderheit an der Kugeldarstellung von Bredows ist, dass die Ausfräsung durch eine Kugel mit identischem Radius erfolgt und die Höhe der Aushöhlung dem Kugelradius entspricht, d. h. bis zum Kugelmittelpunkt geht.<sup>35</sup> Dabei handelt es sich notabene um einen Sonderfall, der

32 Die Anmerkung neben der Abbildung lautet in beiden Ausgaben: »Die beiden Halbkugeloberflächen sind nicht genaue Halbkugeln. Die äußere konvexe Oberfläche wird größer als die Kugelhälfte sein, die innere konkave Oberfläche wird kleiner sein.« (Ebd.). GERDA VON BREDOW, in: NIKOLAUS VON KUES, Gespräch über das Globusspiel (wie Anm. 15) 146 findet sich darüber hinaus eine gegenüber der Erstausgabe neue Kommentarnotiz, die an Vagheit kaum zu überbieten ist: »Man soll sich den Globus nicht als geometrisch genaue Gestalt vorstellen, sondern als Spielzeug, dessen Gestalt im einzelnen etwas verschieden sein darf.«

33 Eine Auswahl: HANS GERHARD SENGER, *Globus intellectualis* (wie Anm. 23) 104 spricht von einem »einseitig gehöhlten Globus«; DERS., De ludo globi, in: Circa 1500: Leonhard und Paola, Ein ungleiches Paar [Lienz, Schloß Bruck]; De ludo globi, Vom Spiegel der Welt [Brixen, Hofburg Brixen]; An der Grenze des Reiches [Besenello, Castel Beseno] – Landesausstellung 2000 [Mostra Storica], Genève et al. 2000, 314 sieht eine »einseitig stark ausgehöhlte Kugel«; JASPER HOPKINS, in: NICHOLAS OF CUSA, De Ludo Globi (The Bowling-Game) by Nicholas of Cusa (Translated from h IX), Minneapolis 2000, in: Complete Philosophical and Theological Treatises of Nicholas of Cusa, Volume Two. Translated by Jasper Hopkins. Minneapolis 2003, 1253 f. weist eine Konkavität bis zum Kugelmittelpunkt strikt zurück (»Nothing in Nicholas's description requires that the depth of the concavity reach the axis that passes through the center of the ball«, 1254); MARCO BÖHLANDT, Verborgene Zahl – Verborgener Gott. Mathematik und Naturwissen im Denken des Nicolaus Cusanus (1401–1464) (Sudhoffs Archiv, Beiheft 58), Stuttgart 2009, 179 weiß dann von einer »konkave[n] Aushöhlung, die nicht ganz bis zum Kugelmittelpunkt reichen soll«, und DAVID ALBERTSON, Mapping the Space of God (wie Anm. 23) gibt an, Cusanus beschreibe die *figura globi* »in detail« (63 n. 6), bleibt uns diese detaillierte Beschreibung aber schuldig und spricht statt dessen von den »spatial conundrums« (71), die Cusanus uns aufgabe.

34 Vgl. den einschlägigen Sammelband MFCG 29, insbesondere den Beitrag von JEAN-MARIE NICOLLE, How to look at the Cusanus' Geometrical Figures? (wie Anm. 23), der darauf verweist, dass Cusanus den Begriff *mens* von *mensurare* ableitet: »Mentem quidem a mensurando dici conicio« (*De mente* 1: h<sup>2</sup>V, n. 57, lin. 5–6).

35 So geht es aus Abb. 4 hervor, und explizit wird es noch einmal in GERDA VON BREDOW,

von Cusanus' Beschreibung keineswegs nahegelegt wird; dieser lässt vielmehr die Größe der Aushöhlung völlig offen und betont ausdrücklich die Variabilität der Gestalt:

»[...] ac quod globus infinitis modis secundum variam habitudinem dictarum superficierum potest variari.«

»[...] auch daß der Globus auf unendlich viele Weisen je nach dem verschiedenen Verhältnis der genannten Oberflächen verändert werden kann.«<sup>36</sup>

Wenig später heißt es:

»IOANNES: Aiebas globum semisphaericam habere superficiem. Possetne habere minorem aut maiorem; sive integrae sphaerae rotunditatem?«

»CARDINALIS: Globum posse habere superficiem maiorem aut minorem aut integrae sphaerae non nego, si de visibili figura seu rotunditate loquimur, quae nequaquam est vera aut perfecta.«

»JOHANNES: Du sagtest, daß der Globus eine Halbkugel-Oberfläche habe. Könnte er nicht auch eine kleinere oder größere haben oder die Rundheit einer unversehrten Kugel?«

»KARDINAL: Ich leugne nicht, daß der Globus eine größere Oberfläche oder eine kleinere oder die einer unversehrten Kugel haben kann, wenn wir von der sichtbaren Gestalt oder Rundheit sprechen, die keineswegs wahr oder vollkommen ist.«<sup>37</sup>

Martha Maria Oberrauch hat in ihrer Dissertation deutlich darauf hingewiesen, dass »das Verhältnis der beiden Begrenzungsflächen auf unendlich viele Weisen variieren kann, und dadurch unendlich viele Spielkugeln der Möglichkeit nach bestimmt werden.«<sup>38</sup> Mathematisch ausgedrückt heißt das, dass die Delle eine beliebige Größe zwischen zwei Grenzwerten (gar keine Delle bzw. eine Delle in der Größe der Gesamtkugel) annehmen kann: Außerdem kann die ausfräsende Kugel einen anderen Radius haben als die Basiskugel, und die Ausfräsung selbst kann verschiedene

---

*Figura mundi.* Die Symbolik des Globusspieles von Nikolaus von Kues, in: Urbild und Abglanz. Beiträge zu einer Synopse von Weltgestalt und Glaubenswirklichkeit. Festgabe für Herbert Doms zum 80. Geburtstag, hg. v. Johannes Tenzler, Regensburg 1972, 193–199; wiederabgedruckt in: Gerda von Bredow im Gespräch mit Nikolaus von Kues. Gesammelte Aufsätze 1948–1993, hg. v. Hermann Schnarr, Münster 1995, 79–80 erklärt, wo sich eine etwas modifizierte Graphik findet.

36 *De ludo* I: h IX, n. 4, lin. 12–13; NIKOLAUS VON KUES, Gespräch über das Globusspiel (wie Anm. 15) 5.

37 *De ludo* I: h IX, n. 8, lin. 1–6; NIKOLAUS VON KUES, Gespräch über das Globusspiel (wie Anm. 15) 9.

38 MARTHA MARIA OBERRAUCH, Aspekte der Operationalität. Untersuchungen zur Struktur des Cusanischen Denkens (Diss. München 1992). Frankfurt a.M. 1993, 90 [im Original ist der Text gesperrt gedruckt]. Vgl. insgesamt die Darstellung des Globusspiels auf den Seiten 89–95 (mit den Abbildungen aus dem Pariser Druck und aus von Bredow).

Höhen aufweisen, wie folgende Abbildung einer (beliebigen) nicht-Brewster'schen Spielkugel verdeutlicht:

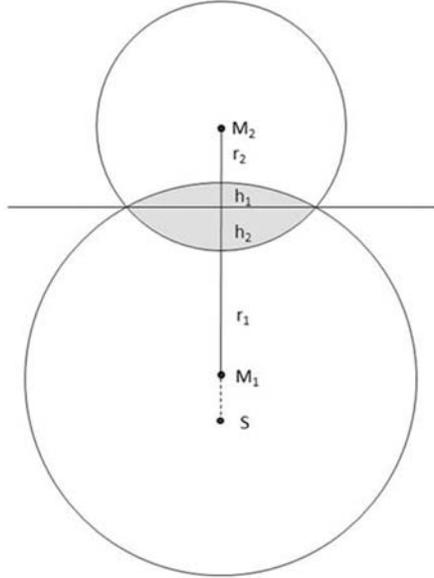


Abb. 5: Alternative Spielkugel

Die Werte von  $r_1$ ,  $r_2$ ,  $h_1$  und  $h_2$  können dabei frei variieren.<sup>39</sup>

Die mathematische Größe, die Cusanus an der oben zitierten Stelle einführt, ist das Verhältnis der Oberflächen (*habitudō superficierum*), genauer gesagt das Verhältnis aus der (in der Regel größeren) konvexen und (in der Regel kleineren) konkaven Oberfläche. Dieses bestimmt sich nach folgender Formel:

$$o = \frac{O_{konvex}}{O_{konkav}} = \frac{2r_1^2 - r_1h_1}{r_2h_2}.$$

Für den Fall, dass beide Kugeln gleich groß sind, vereinfacht sich die Formel zu

<sup>39</sup>  $r_1$  und  $r_2$  sind die Radien der beiden Kugeln mit den Mittelpunkten  $M_1$  und  $M_2$ ,  $h_1$  und  $h_2$  die Höhen der jeweiligen Kugelsegmente.  $S$  ist der Schwerpunkt des (ausgehöhlten) Globus: s. dazu unten Nr. IV.

$$o = \frac{2r}{b} - 1.$$

Der Kugelkörper (*corpus globi*), der sich nach Cusanus »zwischen den Oberflächen« befindet, also das Volumen der Restkugel ausmacht, lässt sich mathematisch als Funktion des Verhältnisses der Oberflächen definieren:

$$V_{Globus} = f(o) = \frac{4}{3} \pi r^3 \cdot \left[ 1 - \frac{6}{(o+1)^2} + \frac{4}{(o+1)^3} \right],$$

vereinfacht ausgedrückt:  $V_{Globus} = V_{Vollkugel} \cdot (1 - d)$ , wobei  $d$  als Maß des ausgeschnittenen Kugelteils als ›Dell-Faktor‹ bezeichnet werden soll, der sich in Abhängigkeit von  $o$  definiert als

$$d(o) = \frac{6}{(o+1)^2} - \frac{4}{(o+1)^3}.$$

Der Graph dieser Funktion sieht folgendermaßen aus:

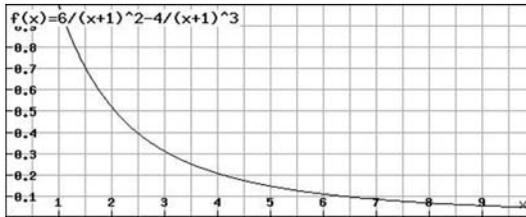


Abb. 6: Graph des sog. Dell-Faktors

Wir können demnach festhalten: Der Dell-Faktor, also das Maß, um das sich das Volumen der Vollkugel verringert, kann alle Werte zwischen 0 und 1 (beides sind Grenzwerte) annehmen: Ist der Globus kaum eingedellt und fast eine perfekte Kugel, geht das Verhältnis der Oberflächen gegen Unendlich, und der Dell-Faktor strebt gegen Null; bei stärkerer Eindellung bis hin zum Verschwinden der Kugel nähern sich beide Werte – das Verhältnis der Oberflächen sowie der Dell-Faktor – dem Wert Eins an. In dem bei von Bredow angenommenen Sonderfall, dass die Eindellung bis zum Mittelpunkt der Kugel reicht, ist die konvexe Oberfläche dreimal so groß wie die konkave Oberfläche, also der Wert  $o = 3$ ; der Dell-Faktor berechnet sich demnach zu  $d = 5/16 = 0,3125$ , d. h. das Volumen der

Spielkugel beträgt noch  $11/16 = 0,6875$  der vollen Kugel. Wir sehen gleichzeitig, dass dieser Fall keinerlei mathematische Besonderheit aufweist, die die Annahme rechtfertigen könnte, Cusanus habe gerade die bei von Bredow zugrunde gelegten Kugelmaße im Sinn gehabt. Wenn man überhaupt eine besondere Proportion annehmen will, dann am ehesten die, bei der das Verhältnis von konvexer zu konkaver Oberfläche dem Verhältnis von konvexem zu konkavem Kugelvolumen entspricht: Das wäre bei einem Wert  $o = 2 + \sqrt{5}$  (als Dezimalwert ca. 4,236) und einem Dell-Faktor von  $d = \frac{3-\sqrt{5}}{4}$  (entspricht einem Dezimalwert von ca. 0,191) der Fall. Für die Drechselung einer konkreten Kugel würden sich daher diese Maße viel eher als die von Bredow'schen anbieten, und in der Tat weist die vom Verlag »Wort im Bild« im Auftrag des Cusanus-Geburtshauses hergestellte Spielkugel (»Globoule«) annähernd dieses Verhältnis auf,<sup>40</sup> wobei dies auch auf Zufall oder einem intuitiven Gefühl für Ausgewogenheit beruhen mag.<sup>41</sup>

### III. Circulus unitrinus

Das Globusspiel und die dafür gedrechselte Kugel mit dem Dell-Faktor ist nach eigenem Bekunden eine Erfindung des Cusanus.<sup>42</sup> Über die metaphorische Bedeutung der Spielkugel und deren Rundheit, über den Wurf der Kugel im Spiel und den (unberechenbaren) Weg der Kugel auf dem Spielfeld ist in der Forschung viel gesagt worden;<sup>43</sup> hinsichtlich der Gestalt der Spielkugel steht der vollkommenen Rundheit Gottes (*rotun-*

40 Der Durchmesser der hölzernen Spielkugel beträgt ca. 6 cm, der horizontale Durchmesser der Delle ca. 4,8 cm. Dies führt auf einen Wert von  $o = \text{ca. } 4$  und einen Dell-Faktor von etwa 0,2, der somit recht nahe am mathematisch exakten Wert liegt. Auch die Spielkugel im Pariser Druck (Abb. 3) könnte in etwa diese Maße aufweisen; die Delle ist jedenfalls kleiner als bei von Bredow.

41 Dies dürfte freilich erst recht für die von der Confiserie Hansen in Bernkastel-Kues aus Vollmilch- und Zartbitterschokolade hergestellte »Cusanus-Kugel« gelten.

42 *De ludo* I: h IX, n. 31, lin. 1: »Cogitavi invenire ludum sapientiae. Consideravi quomodo illum fieri oportet; deinde terminavi ipsum sic finiendum ut vides.«

43 Vgl. die oben (Anm. 23) angegebene Literatur; programmatisch zuletzt bei ÁGNES HELLER, *The Metaphor of the Throw* (wie Anm. 23), die interessanterweise auch auf die Drechselung der Kugel hinweist: »The otherworldly turner made us concave, just as the thisworldly turner makes our balls concave« (477). Allerdings geht Heller nur auf die metaphorische Ebene (»the ball game metaphor«, 474) ein und befasst sich nicht mit physikalischen bzw. mathematischen Fragen (490, n. 7).

*ditas absoluta*) die mehr oder wenig >eingedellte< Rundheit des Menschen gegenüber.<sup>44</sup> Warum aber wählte Cusanus gerade diese Veranschaulichung? Bevor wir diese Frage zu beantworten versuchen, müssen wir einen Blick auf eine ähnliche, bei Cusanus sehr viel häufigere und gängigere Metapher werfen: die vom Vieleck und Kreis. In *De docta ignorantia* wird bereits zu Beginn im 3. Kapitel folgende Analogie aufgestellt:

»Intellectus igitur qui non est veritas numquam veritatem adeo praecise comprehendit, quin per infinitum praecisius comprehendi possit, habens se ad veritatem sicut polygonia ad circulum, quae quanto inscripta plurium angulorum fuerit, tanto similior circulo, numquam tamen efficitur aequalis, etiam si angulos in infinitum multiplicaverit, nisi in identitatem cum circulo se resolvat.«

»Der Geist also, der nicht die Wahrheit ist, erfährt die Wahrheit niemals so genau, daß sie nicht ins Unendliche immer genauer erfährt werden könnte. Er verhält sich zur Wahrheit wie das Vieleck zum Kreis. Je mehr man die Zahl der Ecken in einem einbeschriebenen Vieleck vermehrt, desto mehr gleicht es sich dem Kreise an, ohne ihm je gleich zu werden, wollte man auch die Vermehrung der Eckenzahl ins Unendliche fortführen. Das Vieleck müßte sich dazu schon umbilden zur Identität mit dem Kreis.«<sup>45</sup>

Cusanus' Beispiel rührt aus seiner Beschäftigung mit der Kreisquadratur her, bei der er auf die Methode des Archimedes rekurrierte, die Kreiszahl mithilfe ein- und umbeschriebener Vielecke zu berechnen. Cusanus erkannte sehr genau, dass sich die Kreiszahl nur in einem approximativen Prozess immer genauer, aber niemals exakt bestimmen lässt. Daher konnte ihm das Verhältnis von Kreis und Vieleck als Metapher für den göttlichen und menschlichen Geist dienen.<sup>46</sup> Charakteristisch für den menschlichen Geist bzw. die menschliche Erkenntnis ist die »Verfehlung letzter

---

44 Vgl. dazu etwa jüngst TOM MÜLLER, Perspektivität und Unendlichkeit (wie Anm. 23) 80.

45 *De docta ign.* I, 3: h I, p. 9, lin. 6–13; NIKOLAUS VON KUES, Die belehrte Unwissenheit. Buch I, übersetzt und mit Vorwort und Anmerkungen hg. v. Paul Wilpert, vierte, erweiterte Auflage besorgt von Hans Gerhard Senger (Philosophische Bibliothek 264a; Schriften des Nikolaus von Kues in deutscher Übersetzung 15a), Hamburg 1994, 15.

46 Vgl. dazu MARTHA MARIA OBERRAUCH, Aspekte der Operationalität (wie Anm. 38) 80f., DIANA BORMANN-KRANZ, Untersuchungen zu Nikolaus von Kues *De theologicis complementis* (Beiträge zur Altertumskunde 56), Stuttgart/Leipzig 1994, 62–68, KURT FLASCH, Geschichte einer Entwicklung (wie Anm. 6) 41f. sowie ausführlich KAZUHIKO YAMAKI, Die Bedeutung geometrischer Symbole für das Denken des Nicolaus Cusanus, in: MFCG 29 (2005) 295–302, dessen Hypothese eines sich ändernden bzw. entwickelnden Kreiskonzepts bei Cusanus m. E. jedoch nicht überzeugend ist. Auch die Deutung der Kreis-Vieleck-Metapher als »spekulatives Bild« bei JÖRG ZIMMER, Cogitavi invenire ludum sapientiae (wie Anm. 6) 140 muss man zurückweisen, da es sich im Unterschied zu den realen Gegenständen (Beryll, Löffel und Spielkugel) hierbei nur um mathematische Abstraktionen handelt.

Genauigkeit«,<sup>47</sup> denn genaue Gleichheit kommt nach Cusanus allein Gott zu (*praecisam aequalitatem soli Deo convenire*),<sup>48</sup> der »die Genauigkeit jedes Dings ist« (*Nam deus est cuiuscumque rei praecisio*).<sup>49</sup> Gleichzeitig, und das ist ein origineller Beitrag zur Trinitätsspekulation, steht das Modell des Kreises als »Unendlicheck«, bei dem Umkreis, Inkreis und Vieleck in eins – nämlich einen *circulus unitrinus* – zusammenfallen, für die menschlich nur approximativ bzw. konjunktural erfassbare Trinität.<sup>50</sup> Cuozzo spricht in diesem Zusammenhang treffend von einer »*theologia circularis*« oder »*theologia in circulo*«. <sup>51</sup>

Welche Konsequenzen hat nun die Übertragung dieser Kreis-Vieleck-Metaphorik in die dritte Dimension? Worin unterschiede sich die *theologia circularis* von einer hypothetischen *theologia sphaerica*? Anders als in der mathematischen Ebene, wo man die Zahl der Ecken des regulären Vielecks *in infinitum*<sup>52</sup> wachsen lassen und so dem Kreis beliebig annähern kann, ist dies im Raum nicht möglich. Denn es gibt bekanntlich nur fünf reguläre Körper, die der Kugel ein- bzw. umbeschrieben werden können.<sup>53</sup> Eine infinitesimale Approximation des Kugelvolumens durch

47 WERNER SCHULZE, Zahl, Proportion, Analogie (wie Anm. 23) 90. Vgl. weiterhin die Überlegungen bei ULRICH HERKENRATH, Hatte Cusanus schon einen Wahrscheinlichkeitsbegriff?, in: MFCG 29 (2005) 111–125, der die Cusanische These von der *praecisio inattinibilis* auf dem Hintergrund der mathematischen Wahrscheinlichkeitstheorie betrachtet.

48 *De docta ign.* II, I, h I, p. 61, lin. 11–12 (mit der Variante *solum* für *solu*); von Schulze a. a. O. als Motto benutzt.

49 *De mente* 3: h<sup>2</sup>V, n. 69, lin. 10–11; zitiert bei WERNER SCHULZE, Zahl, Proportion, Analogie (wie Anm. 23) 92.

50 Vgl. dazu näherhin DIANA BORMANN-KRANZ, Untersuchungen zu Nikolaus von Kues (wie Anm. 46) 22–28. Auch GREGOR NICKEL, Veritas in Speculo Mathematico. A Mathematical ping-pong game with Nikolaus Cusanus, in: Tübinger Berichte zur Funktionalanalysis 14 (2004) 413 verweist auf den dreieinen Kreis, ohne aber auf die Parallelität mit dem dreieinen Gott einzugehen.

51 GIANLUCA CUOZZO, »Gioco della Fortuna« (wie Anm. 23) 113.

52 Eine verwandte, aber gleichwohl systematisch davon zu unterscheidende Metapher ist die vom *circulus infinitus*: Die Gerade kann als Grenzfall eines Kreises mit einem unendlich großen Radius angesehen werden (*De docta ign.* I, 13). Vgl. dazu besonders MICHAEL H. KEEFER, The World Turned Inside Out: Revolutions of the Infinite Sphere from Hermes to Pascal, in: Renaissance and Reformation 24/4 (1988) 303–313 sowie DAVID ALBERTSON, Mapping the Space of God (wie Anm. 23) 63–66; weitere, allerdings knappe Bemerkungen bei GREGOR NICKEL, Veritas in Speculo Mathematico (wie Anm. 50) 408 f. und JEAN-MARIE NICOLLE, How to look at the Cusanus' Geometrical Figures? (wie Anm. 29) 279 f.

53 Die Konstruktionsanweisungen finden sich im 13. Buch der Elemente des EUKLID,

reguläre Körper ist daher nicht möglich, und eine Analogie wie Kreis/Vieleck vs. Gott/Mensch ergibt im Fall der Kugel keinen Sinn. Cusanus musste hier nach einer anderen Analogie suchen, und er fand sie im Verhältnis zwischen der absoluten Rundheit der vollkommenen Kugel (Gott) und der unvollkommenen Rundheit der ›eingedellten‹ Kugel (Mensch). Wie oben gezeigt, lässt das Verhältnis der Kugeloberflächen und der Dell-Faktor ähnliche Grenzwertbetrachtungen zu wie das Verhältnis von Kreis- und Vielecksumfang, und damit hatte Cusanus ein räumliches Pendant zu seiner Kreistheologie zur Verfügung, das er in *De ludo globi* weiträumig ausfalten konnte.<sup>54</sup>

#### IV. Figura mundi

In seiner Schrift *De venatione sapientiae* erwähnt Cusanus einen *Libellus de figura mundi*, den er jüngst (Sommer 1462) in Orvieto verfasst habe:

»Lucis autem est discernere et singularizare. Supra de his et in libello, quem de figura mundi nuperrime in Urbe Veteri compilavi.«

»Das Werk des Lichts aber ist es zu unterscheiden und das Einzelne herauszuheben. Darüber oben (Kap. 15–17) und in dem Büchlein, das ich über die Gestalt der Welt kürzlich in Orvieto verfasst habe.«<sup>55</sup>

Das Werk ist verschollen, aber nach einer plausiblen Vermutung Gerda von Bredows könnte es mit *De ludo globi* I identisch sein.<sup>56</sup> Wie wir

---

Kap. 13–17. Der Beweis, dass es nur die fünf regulären (sogenannten Platonischen) Körper gibt, findet sich ebd. im Kap. 18a und basiert auf der Beobachtung, dass die Ecke eines Polyeders einen Raumwinkel von  $< 360^\circ$  bilden muss (vgl. EUKLID, Buch 11, Kap. 21). Dies ist nur möglich für Körper, die von regulären Dreiecken, Vierecken oder Fünfecken begrenzt werden; reguläre Vielecke mit größerer Eckenzahl bilden zu große Raumwinkel (bereits die Mindestzahl von drei Sechsecken würde einen Raumwinkel von genau  $360^\circ$  bilden). Im Einzelnen sind daher möglich: das Tetraeder (drei Dreiecke pro Ecke =  $180^\circ$ ), das Oktaeder (vier Dreiecke pro Ecke =  $240^\circ$ ), das Ikosaeder (fünf Dreiecke pro Ecke =  $300^\circ$ ), das Hexaeder/der Würfel (drei Vierecke pro Ecke =  $270^\circ$ ) und das Dodekaeder (drei Fünfecke pro Ecke =  $324^\circ$ ).

54 Vgl. dazu insbesondere MARTIN THURNER, Theologische Unendlichkeitsspekulation (wie Anm. 23).

55 *De ven. sap.* 22: h XII, n. 67, lin. 16–18; NIKOLAUS VON KUES, Die Jagd nach Weisheit, auf der Grundlage der Ausgabe von Paul Wilpert neu hg. v. Karl Bormann (Philosophische Bibliothek 549; Schriften des Nikolaus von Kues in deutscher Übersetzung 24), Hamburg 2003, 99.

56 Vgl. Gerda von Bredow, in: NIKOLAUS VON KUES, Vom Globusspiel (wie Anm. 31) 109f.;

oben gesehen haben, hatte Cusanus zunächst nur das erste Buch verfasst, und zwar eben im Sommer 1462; das zweite Buch wurde erst später (Terminus post quem ist März 1463) hinzugefügt, vielleicht erhielt das Gesamtwerk auch erst dann seinen neuen Titel. Das erste Buch des Globusspiels handelt unter anderem »von der Rundheit, und das ist ja die Gestalt der Welt«. <sup>57</sup> So wird die (nicht perfekte) Rundheit der Spielkugel zur Rundheit der Welt in Beziehung gesetzt:

»Sed mundi rotunditas, licet sit maxima, qua nulla maior actu est, non est tamen ipsa absoluta verissima rotunditas. Ideo est imago rotunditatis absolutae. Rotundus enim mundus non est ipsa rotunditas, qua maior esse nequit, sed qua maior non est actu. Absoluta vero rotunditas non est de natura rotunditatis mundi, sed eius causa et exemplar, quam aeternitatem appello, cuius rotunditas mundi est imago.«

»Aber die Rundheit der Welt, obwohl sie die größte ist, neben der es in [der] Wirklichkeit keine größere gibt, ist trotzdem nicht selbst die absolute, ganz wahre Rundheit. Sie ist darum ein Abbild der absoluten Rundheit. Die runde Welt ist nämlich nicht die Rundheit selbst, neben der es nicht eine größere geben kann, sondern neben der keine größere in [der] Wirklichkeit ist. Die absolute Rundheit ist aber nicht von der Natur der Weltrundheit, sondern ihre Ursache und ihr Vorbild, das ich Ewigkeit nenne, deren Abbild die Weltrundheit ist.« <sup>58</sup>

Es wäre durchaus möglich, dass der mutmaßliche Gegenstand von *De figura mundi* hiermit treffend umschrieben ist, <sup>59</sup> und Cusanus' spätere Bezeichnung *De globo* wäre dazu nur eine Variation: Erst im zweiten Buch des Werkes geht es ja primär um das Globusspiel, während das erste Buch eher um die Gestalt des Globus (Spielkugel/Welt) kreist. <sup>60</sup>

Wie dem auch sei, die Gestalt der Welt – auch in konkret-räumlicher Hinsicht – hat Cusanus jedenfalls interessiert und ist auch theologisch relevant geworden: In einer rezenten, sehr bemerkenswerten Studie mit dem programmatischen Titel »Mapping the Space of God« hat David

---

GERDA VON BREDOW, *Figura mundi* (wie Anm. 35), 77, Anm. 1. Aufgrund der deutlichen Skepsis von Raymond Klibansky und Hans Gerhard Senger, in: h XII, 155f. nicht wiederholt in Gerda von Bredow, in: NIKOLAUS VON KUES, Gespräch über das Globusspiel (wie Anm. 15).

57 Gerda von Bredow, in: NIKOLAUS VON KUES, Vom Globusspiel (wie Anm. 31) 110.

58 *De ludo* I: h IX, n. 16, lin. 10–16. NIKOLAUS VON KUES, Gespräch über das Globusspiel (wie Anm. 15) 17.

59 An der oben zitierten Stelle geht es um die *discretio lucis*, die in *De ludo globi* I an prominenter Stelle erwähnt wird, allerdings erst im zweiten Buch eine wichtige Rolle spielt. Vgl. *De ludo* I: h IX, n. 3, lin. 3–5: »[...] aliqua scientiarum semina, quae [...] magnae discretionis circa suiipsius desideratissimam notitiam lucis fructum generant.«

60 Vgl. *Comp.* 12: h XI/3, n. 37, lin. 12 und oben Anm. 17.

Albertson auf das Konzept einer »spatialization of theology« bei Cusanus hingewiesen: Seit *De docta ignorantia* finde sich eine klare »tendency toward spatialization«, die in *De ludo globi* und zuletzt im *Compendium* kulminiere.<sup>61</sup> Unter »spatialization« versteht Albertson »the manner in which mathematical, or more precisely, geometrical, metaphors lead Nicholas to relate God and the world less diachronically than synchronically.«<sup>62</sup> Die Raummetapher kann als zentrales heuristisches Mittel zum Verständnis der ganz und gar ›unräumlichen‹ Gottheit dienen, weil Gott sich in Christus verweltlicht und damit ›verräumlicht‹ hat. Christus ist das Ziel des Menschen und das Ziel des Spiels:

»The unsteady ball tilting toward the center symbolizes the irregular progress of a human life toward its divine goal. [...] The gameboard, a ring of concentric circles on a plane, constitutes a kind of map of the world, in which all living things are arranged by degree in a periphery circling around the Christ-center.«<sup>63</sup>

Albertson verweist schließlich auch auf die räumliche Dimension der Spielkugel, die auf einer Drehbank(!) gedreht worden sei und so an die ›Umdrehung‹ der Welt durch Gott erinnere:<sup>64</sup> Die *figura globi* entspricht also auch unter diesem Aspekt der *figura mundi*.<sup>65</sup>

Die Kugel ist aber nicht nur ein spekulatives Bild des Kosmos, sondern auch ein ›Modell‹ der Kugelgestalt der Erde. Hierbei ist ebenfalls von entscheidender Bedeutung, dass die Spielkugel nicht absolut rund und

---

61 DAVID ALBERTSON, Mapping the Space of God (wie Anm. 23) 70f. und öfter. Das neue Buch von DAVID ALBERTSON, *Mathematical Theologies: Nicholas of Cusa and the Legacy of Thierry of Chartres* (Oxford Studies in Historical Theology), Oxford 2014, konnte leider nicht mehr berücksichtigt werden. Zum Kosmographen des *Compendium* s. unten.

62 DAVID ALBERTSON, Mapping the Space of God (wie Anm. 23) 70. Eine ganz ähnliche Überlegung in Hinsicht auf das Zeitkonzept des Cusanus stellt IRIS WIKSTRÖM, *The Notion of Time* (wie Anm. 23) an: Sie zeigt, dass Gottes Ewigkeit (*aeternitas*) der absoluten Rundheit/der perfekten Kugel, die zeitliche Erstreckung der Welt (*perpetuitas*) der unvollkommenen Rundheit/der eingedellten Kugel entspricht. Demnach könnte man auch von einer homologen Raum-Zeit-Konzeption des Cusanus sprechen.

63 DAVID ALBERTSON, Mapping the Space of God, (wie Anm. 23) 72. Vgl. auch 75 f., n. 57, wo auf MARTHA MARIA OBERRAUCH, *Aspekte der Operationalität* (wie Anm. 38) 98 f. verwiesen wird.

64 DAVID ALBERTSON, Mapping the Space of God (wie Anm. 23) 78. Vgl. auch KLAUS MAURICE, *Der drechselnde Souverän* (wie Anm. 20) 15–23 (Kap. II: »Gott, der erste Drechsler«).

65 Trotzdem bleibt DAVID ALBERTSON, Mapping the Space of God (wie Anm. 23) skeptisch gegenüber der Identifikation von *De ludo globi* I mit dem *Libellus de figura mundi* und kapituliert vor diesem »permanent textual riddle« (63 n. 6).

›ausgewogen‹ ist, sondern eine Delle und damit auch einen verschobenen Schwerpunkt aufweist, was zu jenem irregulären und unvorhersehbaren Lauf der Kugel führt.<sup>66</sup> Mehrere, vor allem anglophone Autoren verweisen auf die Parallele zur modernen Bowling-Kugel, die zwar nicht eingedellt, deren Schwerpunkt aber durch ein eingelegtes Metallgewicht verlagert ist.<sup>67</sup> Physikalisch-mathematisch betrachtet, liegt auch der Schwerpunkt der Spielkugel nicht mehr im Kugelmittelpunkt, sondern ist um einen gewissen Wert zum Kugelrand hin verschoben.<sup>68</sup> Doch was heißt das für das Erdmodell?

In einem Aufsatz über den *Globus mundi* des Martin Waldseemüller (Straßburg 1509) hat Martin Lehmann gezeigt, dass der neuzeitliche Kosmograph<sup>69</sup> insbesondere gegen die mittelalterliche Vorstellung einer nur annähernd kugelförmigen, in eine Erd- und eine Wassersphäre geteilten *Sphaera terrae* polemisiert. Nach einer Theorie, die von zahlreichen Naturphilosophen des 14. Jahrhunderts, darunter Johannes Buridan, vertreten wurde, schwimmt die (leichtere) Erdsphäre auf der (schwereren) Wassersphäre wie ein Apfel auf dem Wasser:<sup>70</sup>

66 Darauf hat bereits HANS RUDOLF SCHÄR, *Spiel und Denken beim späten Cusanus* (wie Anm. 23) 410 hingewiesen.

67 Vgl. etwa CLYDE LEE MILLER, *Nicholas of Cusa's De ludo globi* (wie Anm. 23) 136 (›lawn bowling‹); PAULINE MOFFITT WATTS, in: NICOLAUS DE CUSA, *De Ludo Globi. The Game of Spheres*, translation and introduction by Pauline Moffitt Watts, New York 1986, 25 (›bowls‹); Jasper Hopkins, in: NICOLAUS OF CUSA, *De Ludo Globi* (wie Anm. 33) 1181 und passim (›bowling-game‹).

68 S. oben Abb. 5. Die Strecke  $MS$  beträgt  $\frac{1}{2}(h_1 + h_2)$ .

69 MARTIN LEHMANN, *Ein Spagat zwischen Tradition und Moderne – Die Rezeption der Entdeckung Amerikas am Beispiel des Globus Mundi Martin Waldseemüllers*, in: *Wolfenbütteler Renaissance-Mitteilungen* 33/1–2 (2011) 81–89; vgl. jetzt auch DERS., *Die Cosmographia des Francesco Maurolico – ein Kleinod in der humanistischen Rezeption der Entdeckung Amerikas*, in: *Neulateinisches Jahrbuch* 16 (2014) 119–135. Auf einem ganz anderen Blatt, oder besser gesagt auf einem Kupferstich Albrecht Dürers (›Das kleine Glück«, 1495) steht das offenbar erst neuzeitliche Bild einer ›Kugel der Fortuna‹, Symbol der Unberechenbarkeit des Schicksals: vgl. dazu den erhellenden Aufsatz von HANS HOLLÄNDER, *Die Kugel der Fortuna*, in: *Das Mittelalter. Perspektiven mediävistischer Forschung* 1/1 (1996) 149–167. Ob allerdings Cusanus' ›Chaoskugel‹ (166) der neuen Fortuna-Kugel entspricht, ist fraglich, denn diese ist nicht eingedellt, sondern als vollkommen rund vorgestellt.

70 Vgl. dazu umfassend KLAUS ANSELM VOGEL, *Sphaera terrae – das mittelalterliche Bild der Erde und die kosmographische Revolution*. Diss. Göttingen 1995, besonders Kap. III 10 ›Johannes Buridan: Die exzentrische Erdsphäre und das Konzept vom versetzten Erdschwerpunkt‹ (202–211).

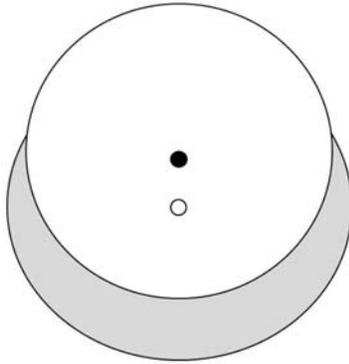


Abb. 7: Erd- und Wassersphäre nach Buridan

Mathematisch entspricht die aus dem Wasser herausragende Erdoberfläche dem konkaven, die Wasserfläche dem konvexen Teil der Kugeloberfläche bei der Spielkugel, und auch der Schwerpunkt der Erde verschiebt sich nach unten, und zwar um denselben Betrag wie bei der Spielkugel. Es ist demnach denkbar, dass Cusanus die Idee des Globusspiels bzw. der Spielkugel der mittelalterlichen Kosmographie verdankt. Dafür spricht auch die Tatsache, dass er im *Compendium*, das zeitlich bald nach *De ludo globi* entstand, ausdrücklich auf das Beispiel eines Kosmographen rekurriert, der die durch Boten aus der ganzen Welt gelieferten Informationen aufzeichnet, um sie in einer *totius sensibilis mundi descriptio* zu vereinen.<sup>71</sup>

»Demum quando [...] omnem sensibilis mundi fecit designationem, ne perdeat eam, in mappam redigit bene ordinatam et proportionabiliter mensuratam.«

»Wenn er schließlich [...] eine Gesamtaufnahme der sinnenfälligen Welt fertiggestellt hat, trägt er sie, um ihrer nicht verlustig zu gehen, in rechter Ordnung und in den entsprechenden Größenverhältnissen auf eine Karte ein.«<sup>72</sup>

Hier zeigt sich nicht nur Cusanus' Vertrautheit mit kartographischen Methoden, sondern auch der Sinn all der spekulativen Bilder, die wir betrachtet haben. Dazu noch einmal Albertson:

---

<sup>71</sup> *Comp.* 8: h XI/3, n. 22, lin. 10–12.

<sup>72</sup> *Comp.* 8: h XI/3, n. 23, lin. 1–3; NIKOLAUS VON KUES, *Compendium*, übersetzt und mit Einleitung und Anmerkungen hg. v. Bruno Decker und Karl Bormann (Philosophische Bibliothek 267; Schriften des Nikolaus in deutscher Übersetzung 16), Hamburg <sup>3</sup>1996, 33.

»In this passage written at the end of his life, the cardinal crafts a textual *Bild* (that of the *cosmographus*, an icon of Cusanus himself) at work in the crafting of a *Weltbild* (the *mappa mundi*) which represents the many different spatial images created by Nicholas in his mystical writings. In short, the image of mapmaking itself maps the peculiar topography of Cusan mysticism.«<sup>73</sup>

Die Spielkugel ist am Ende auch ein ›Bild‹ der Weltkugel.

## V. Ludus vitreorum?

Abschließend soll noch ein verbreitetes Missverständnis korrigiert werden: In der Forschung ist verschiedentlich auf vermeintliche Parallelen des Globusspiels zu Hesses Glasperlenspiel hingewiesen worden.<sup>74</sup> Zur Widerlegung sei hier nur – als *corollarium* zu den vorangegangenen Ausführungen – Folgendes bemerkt: Erstens kannte Hesse mit ziemlicher Sicherheit das Globusspiel nicht. In der im Frühsommer 1932 vollendeten, von Hesse nicht publizierten Fassung einer Einleitung, die vom Herausgeber Volker Michels mit »Vom Wesen und von der Herkunft des Glasperlenspiels« betitelt wurde,<sup>75</sup> findet sich folgende Passage, die von Hesse im Manuskript später gestrichen wurde:

»Es erinnert dies an manche Gedanken des Mittelalters und der spätern katholischen Theologen, uns erinnert es z. B. an manche Gedankenfolgen des Nicolaus Cusanus. Wir denken etwa an Sätze von ihm wie diesen: [Es folgt, ohne Quellenangabe, in Übersetzung ein Zitat aus *Idiota de mente* 9, n. 125, lin. 4–10]. Übrigens scheint nicht nur dieser eine Gedanke des Cusaners beinahe schon auf das Glasperlenspiel hinzuweisen, oder entspricht und entspringt einer ähnlichen Richtung der Einbildungskraft wie dessen Gedankenspiele; es ließen sich mehrere, ja viele ähnliche Anklänge bei ihm zeigen. Auch seine Freude an der Mathematik und seine Fähigkeit und Freude, Figuren und Axiome der euklidischen Geometrie auf theologisch-philosophische Begriffe als verdeutlichende Gleichnisse anzuwenden, scheint der Mentalität des Glasperlenspielers sehr nahe zu stehen, und zuweilen erinnert sogar seine Art von Latein (dessen Vokabeln nicht selten

---

73 DAVID ALBERTSON, Mapping the Space of God (wie Anm. 23) 69.

74 Vgl. WERNER SCHULZE, Zahl, Proportion, Analogie (wie Anm. 23) 121–123; INGRID H. SHAFER, The Infinite Circle: From Cusanus and the Tao to Hegel and Hesse, in: *The Owl of Minerva* 20/1 (1989) 165–182, sowie TOD R. HARRIS, The Interplay of Opposites, the Language of Experience, and the Geometry of Ascent: A Comparison of Hermann Hesse's *Das Glasperlenspiel* and Nicholas of Cusa's *De ludo globi*. M. A.-Thesis California State University Dominguez Hills, 2001, deren Argumente im Ganzen nicht überzeugen können.

75 VOLKER MICHELS (Hg.), Materialien zu Hermann Hesses ›Das Glasperlenspiel‹. Erster Band: Texte von Hermann Hesse (Suhrkamp-Taschenbuch; 80), Frankfurt a.M. 1973, 8.

seine freien Erfindungen sind, ohne doch von irgendeinem Lateinleser mißverstanden werden zu können) an die frei spielende Plastizität der Spielsprache.«<sup>76</sup>

Hätte Hesse das Globusspiel gekannt, so hätte er ohne Zweifel in diesem Zusammenhang explizit darauf hingewiesen und sich nicht mit diesen vagen Bemerkungen begnügt. Zweitens: Das Globusspiel ist – bei aller mystischen Bedeutung – ein reales Spiel mit einer realen, aus Holz gedrehten Spielkugel und einem klar gegliederten Spielfeld sowie mit klaren Regeln. Das Glasperlenspiel hat nichts von alledem, es ist reine Metapher: »Obwohl Hesse [...] die ›eentlichen‹ Werte museal glasperlenspielhaft vorführt, bleibt er das Entscheidende schuldig: die Konkretion.«<sup>77</sup> Und wer hätte je von einer Glasperle mit Dell-Faktor gelesen?

### Abbildungsnachweise

Abb. 1: M. C. Escher, Konkav und Konvex (März 1955), aus: Locher (1994), 309 = Kat. Nr. 399. All M. C. Escher works. Copyright 2013 The M. C. Escher Company – the Netherlands. All rights reserved. Used by permission. [www.mcescher.com](http://www.mcescher.com)

Abb. 2: Meniskuslinse. Eigene Graphik, inspiriert von: Martin Lieberherr, Brennweite einer Meniskuslinse (Mathematisch Naturwissenschaftliches Gymnasium Rämibühl, Zürich, 2011).

Abb. 3: Spielfeld des Globusspiels, nach der Editio Parisiensis (1514), aus: h IX (1998), 153.

Abb. 4: von Bredow'sche Spielkugel, aus: von Bredow (1952), 99 bzw. von Bredow (1999), 146.

Abb. 5: Alternative Spielkugel. Eigene Graphik.

Abb. 6: Graph des sog. Dell-Faktors, erstellt mithilfe von <http://rechneronline.de/funktionsgraphen/>

Abb. 7: Erd- und Wassersphäre nach Buridan. Eigene Graphik nach Lehmann (2011), 86.

Für Hilfe bei der Erstellung der eigenen Graphiken danke ich Nina Tomaszewski.

---

76 Zitiert nach VOLKER MICHELS (Hg.), Materialien (wie Anm. 75) 28f. Worauf Hesse seine etwas aenigmatische Bemerkung über das cusanische Latein stützt, ist unklar; vermutlich denkt er an Wortschöpfungen wie *possest* oder *non-aliud*. In *De ludo globi* jedenfalls finden sich keine Neologismen.

77 JOACHIM KAISER, Science-fiction der Innerlichkeit, in: Volker Michels (Hg.), Materialien zu Hermann Hesses ›Das Glasperlenspiel‹. Zweiter Band: Texte über das Glasperlenspiel (Suhrkamp-Taschenbuch; 108), Frankfurt a.M. 1974, 215–220 (zuerst in: Süddeutsche Zeitung, München, vom 13./14. März 1971), 219.



## Henology and Interfaith Dialogue in Nicholas of Cusa\*

Von Davide Monaco, Salerno

*De pace fidei* is certainly one of cardinal Cusanus's most famous and most read texts. It has caused various interpretations and still today the scholars do not agree unanimously on certain crucial aspects of Cusanus's opinion. Indeed, although twentieth-century historiography seems to agree on *De pace fidei*'s distance from the modern, enlightenment ideal of tolerance<sup>1</sup>, the same does not apply to the evaluation of the role of Christianity in relation to the sharp and synthetic expression »one religion in a variety of rites«<sup>2</sup>, which effectively sums up Cusanus's proposal.

When first reading it, we may distinguish two possible lines of interpretation.<sup>3</sup> According to the first line, the concept of *una religio* identifies essentially with Christianity, while other religions are multiple rites that

---

\* The present work care about thanks to the support given by the Alexander von Humboldt Foundation. I am most grateful to the Foundation.

1 Cf. BRUNO DECKER, *Die Toleranzidee bei Nikolaus von Kues und in der Neuzeit*, in: Nicolò da Cusa. Relazioni tenute al Convegno Interuniversitario di Bressanone nel 1960 a cura di Giuseppe Flores d'Arcais (Pubblicazioni della Facoltà di Magistero dell'Università di Padova 4), Firenze 1962, 197–213; KARL JASPERS, *Nikolaus Cusanus*, München 1964, 220; MORIMICHI WATANABE, *Nicholas of Cusa and the idea of tolerance*, in: Niccolò Cusano agli inizi del mondo moderno, a cura di Giovanni Santinello, Firenze 1970, 409–418; GIOVANNI SANTINELLO, *Nicolò Cusano e l'utopia dell'unità culturale e religiosa nel Quattrocento*, in: *Archivio di filosofia* 53 (1985) 381–391; MASSIMO CACCIARI, *Geofilosofia dell'Europa*, Milano 1994, 149–159; MARIA LAURA LANZILLO, *Tolleranza*, Bologna 2001, 28; ANNA A. AKASOY, *Zur Toleranz gegenüber dem Islam bei Lullus und Cusanus*, in: *Ramon Llull und Nikolaus von Kues: Eine Begegnung im Zeichen der Toleranz. Akten des Internationalen Kongresses zu Ramon Llull und Nikolaus von Kues (Brixen und Bozen, 25.–27. November 2004)* – Raimondo Lullo e Niccolò Cusano: un incontro nel segno della tolleranza, a cura di Ermenegildo Bidese/Alexander Fidora/Paul Renner, (*Instrumenta patristica et mediaevalia* 46; *Subsidia Lulliana* 2), Turnhout 2005, 105–124.

2 *De pace*, I: h VII, n. 6, p. 7, lin. 10–11.

3 Cf. PIO GAIA, *Introduzione*, in: NICOLO CUSANO, *Opere religiose (Classici delle religioni: Sez. 4: La religione cattolica)* Torino 1993, 57–64; ARNE MORITZ, *Die Andersheit des Anderen – noch einmal zum Problem der Toleranz in Nikolaus von Kues' Dialog De pace fidei*, in: *Litterae Cusanae* 6,1 (2006) 1–17.

relate to this one true faith; according to the second line, instead, all religions – including Christianity – are imprecise, hypothetical rites of that one *religio*, which does not identify with any particular creed and which cannot coincide with any of these, but into which all creeds blend and take part. However, both these hermeneutic options, although they provide valid reasons, appear to be incomplete and give rise to some relevant reservations. Such incompleteness is further testified by the variations in the interpretation of the two hermeneutic lines.<sup>4</sup>

According to the first view, if the *una religio* concept were identified with Christianity, then the fundamental bases of the Cusanus' speculation would be denied – that is, the definition of *docta ignorantia* and of the speculative character of human knowledge, the impossibility of objectifying truth and Divinity – and their transcendence of every expression of them. Indeed, all the other religions would be rites that have a meaning only with respect to the one Christian truth as its partial revelations and its unfolding. The task of dialogue, then, is to lead them all to the one and only manifested truth, by overcoming their singularity and depriving them of their partiality. However, it is clear that the *una religio* concept does not immediately identify with Christianity *tout court* and that the dialogue does not seek to convert all the non-Christians to Christianity.

If the second interpretative line serves to equalise all the religious creeds as bearers of the same revelational value, and thus if Christianity is considered only as a contracted realisation of the unreachable truth, then it is hard to understand why the dialogue would place the Word first, and then Peter and Paul at the centre of the Celestial council. In the work, indeed, all the representatives of the different religions do not debate with one another; they only do it with the *Logos* first and then with the two Apostles, who do not take part in the circle of the other religious representatives, they are in fact the centre of it, and they answer the wise men's questions because it is God's explicit will that they do so.<sup>5</sup> Indeed,

---

4 Cf. DAVIDE MONACO, Dialogo interreligioso, intrareligioso e identità cristiana nel *De pace fidei* di Nicolò Cusano. Una prospettiva ermeneutica, in: *Filosofia e Teologia* 2 (2007) 323–335; DAVIDE MONACO, Cusano e la pace della fede, Roma 2013, 120–126; Id., NICHLOAS OF CUSA, Trinity, Freedom and Dialogue, Münster, in press.

5 KLAUS REINHARDT, Die cusanische Idee vom Frieden im Glauben nach der Interpretation von Raymond Klibansky (1905–2005), in: *Litterae Cusanae* 6,1 (2006) 24.

there seems to be an irremediable contradiction between the assignment of value to all the different religions and the privileged part taken on by the leading representatives of one of them. It appears contradictory that Christianity does not identify with the concept of *una religio* whilst most of Cusanus's work concentrates on questions such as the Holy Trinity and the Incarnation – fundamental dogmas of the Christian religion. The second interpretative line, thus, does not manage to explain the centrality of Christianity.

According to the writer of this piece, the only way to understand the contradiction intrinsic in *De pace fidei* is to read the work and try to reconstruct its contents by placing them in the wider context of the cardinal's philosophical speculation: Cusanus's position towards interfaith dialogue can only be fully grasped if it is thought of in the wider set of his philosophy.<sup>6</sup> However, although it is undeniable that any interpretation of *De pace fidei* encounters many intrinsic complexities, according to the investigation carried out in this work it is not possible to understand the dialogue's contents without making its philosophical foundation explicit. The dialectic between the One and the many and that between the uniqueness of truth and the variety of its expressions are the speculative basis of the work.<sup>7</sup>

The dialectic between uniqueness and multiplicity – which had already appeared in other texts prior to *De pace fidei* and was completed in his last work – is an essential premise for understanding the theoretical proposal outlined in the work from 1453, a proposal dedicated to interfaith dialogue and to Cusanus's whole philosophy. The view of the relationship between God and the world – between the One and the many – is displayed through a close examination of the two most representative

6 For more extensive analyses of the *De pace fidei* and a more detailed exposition of our interpretation, cf. DAVIDE MONACO, *Cusano e la pace della fede*, cit.

7 Cf. *De pace* 1: h VII n. 6, p. 7, lin. 10–11: »una religio in rituum varietate«; ibid. 4: h VII, n. 11, p. 11, 20–21: »Ante enim omnem pluralitatem est unitas«; ibid. 5: h VII, n. 15, p. 14, lin. 18–19: »Non est autem possibile plures esse aeternitates, quia ante omnem pluralitatem est unitas«; ibid. 5: h VII, n. 17, p. 16, lin. 10–11: »Et qui dicit plures deos, dicit unum antecedenter omnium principium«; ibid. 5: h VII, n. 17, p. 16, lin. 19–20: »Et non est possibile plura esse aeterna, quia ante omnem pluralitatem unitas.« Ibid. 7: h VII, n. 21, p. 20, lin. 16–18: »Omnis autem multitudinis unitas est principium: quare principium multitudinis est aeterna unitas.« Ibid. 8: h VII, n. 22, p. 22, lin. 10: »In tantum enim res est in quantum una est«.

terms of the German philosopher's speculation – *complicatio* and *explicatio*. Thanks to the asymmetry between enfolding and unfolding – according to which an unfolded thing cannot be directly derived from an enfolded thing, while an enfolded thing necessarily derives from an unfolded thing – Cusanus manages to defend both God's freedom and omnipotence and the world's significance as theophany, trace and manifestation of its creator.<sup>8</sup> Using another Cusanus term, the world achieves meaning and value because it is a contraction of God (*contractio Dei*), that is the ability of God's infinite power to concentrate, individualise and actualise itself in each and every created thing. The creature and the finite being thus have a positive value in their singularity in that they are a manifestation of God's transcendence and infinity in their unique individuality.<sup>9</sup>

Cusanus employs his view of the relationship between unity and multiplicity in a field of gnosiology as well, and he develops a perspectivist view of human knowledge. The German philosopher combines an idea of the truth as infinite and a speculative view of knowledge: the truth, in its unlimitedness and transcendence, can be accessed and expressed by man only within certain singular and particular points of view which, rooted in finiteness, can convey the infinity of truth.<sup>10</sup> In this

---

8 Cf. *De docta ign.* I, 22: h I, n. 69, p. 45, lin. 21–22: »Nam posita complicatione non ponitur res complicata, sed posita explicatione ponitur complicatio.«

9 Cf. *De docta ign.* III, 1: h I, n. 188, p. 122, lin. 4–9: »Ut nihil sit in universo, quod non gaudeat quadam singularitate, quae in nullo alio reperibilis est, ita quod nullum omnia in omnibus vincat aut diversa aequaliter, sicut cum nullo ullo umquam tempore aequale in quocumque esse potest; etiam si uno tempore minus eo fuerit et alio maius, hunc transitum facit in quadam singularitate, ut numquam aequalitatem praecisam attingat«; *De ven sap.* 22: h XII, n. 66, lin. 1–8: »Sed una est omnium singularium causa, quae omnia singularizat, quae neque est totum neque pars neque species neque individuum neque hoc neque illud neque omne nominabile, sed est singulorum singularissima causa. Singulare cum sit ab aeterna causa singularizatum, numquam in non-singulare resolvi potest. A quo enim resolveretur ab aeterna causa singularizatum? Hinc singulare bonum numquam desinit, cum omne singulare sit bonum.«

10 Cf. *De docta ign.* I, 3: h I, n. 10, p. 9, lin. 10–16: »Non potest igitur finitus intellectus rerum veritatem per similitudinem praecise attingere. Veritas enim non est nec plus nec minus, in quodam indivisibili consistens, quam omne non ipsum verum existens praecise mensurare non potest, sicut nec circulum, cuius esse in quodam indivisibili consistit, non-circulus. Intellectus igitur qui non est veritas numquam veritatem adeo praecise comprehendit, quin per infinitum praecisius comprehendi possit[...]«; *De theol. compl.*: h X/2, n. 3, lin. 24–25: »Est igitur veritas infinitas. Solum enim infinitas non

scheme, the mind (*mens*) has a central and essential role within the variety of the creation, from an ontological point of view and because it is God's and the One's first self-manifestation. The *mens* and the One are the two fundamental principles in the German philosopher's speculation as a whole. It is not by chance that they represent the axis around which his later philosophy rotates – the completed expression of his thought throughout the years. Only the *mens* can know the One or the *posse*, for it is a living image of God (*viva imago Dei*), unlike the rest of the created things, which are merely an unfolding of God (*explicatio Dei*).<sup>11</sup>

The cognitive power of the mind, thus, is the image of the infinite divine *posse* it bears. Therefore, Cusanus represents a historical turning-point: the centre of the universe is no longer the earth, but the mind as God's living image in its creative power with regard to the world of knowledge. According to a *Leitmotiv* in the cardinal's thought, in the same way as God creates the world of being and the real entities, so man produces the world of knowledge and the entities that are part of it, in the image of the divine creation and the created being.<sup>12</sup>

---

potest esse maior nec minor.« *De coni.* I, prologus: h III, n. 2, lin. 2–5: »Quoniam autem in prioribus Doctae ignorantiae libellis multo quidem altius limpidiusque quam ego ipse nisu meo praecisionem veritatis inattingibilem intuitus es, consequens est omnem humanam veri positivam assertionem esse coniecturam.« Ibid.: h III, n. 2, lin. 9–11: »Cognoscitur igitur inattingibilis veritatis unitas alteritate coniecturali atque ipsa alteritatis coniectura in simplicissima veritatis unitate.« Ibid. I, 11: h III, n. 57, lin. 10–11: »Coniectura igitur est positiva assertio, in alteritate veritatem, uti est, participans.«

11 Cf. *De mente* 4: h <sup>2</sup>V, n. 74, lin. 12: »Attende aliam esse imaginem, aliam explicationem.« Cf. *ibid.* 4: h <sup>2</sup>V, n. 76, lin. 1–8: »PHILOSOPHUS: Videtur quod sola mens sit Dei imago. IDIOTA: Proprie ita est, quoniam omnia, quae post mentem sunt, non sunt Dei imago nisi in quantum in ipsis mens ipsa relucet, sicut plus relucet in perfectis animalibus quam imperfectis et plus in sensibilibus quam vegetabilibus, et plus in vegetabilibus quam mineralibus. Unde creaturae mente carentes sunt potius divinae simplicitatis explicationes quam imagines, licet secundum relucetiam mentalis imaginis in explicando de imagine varie participant.« *Comp.* 8: h XI/3, n. 23, lin. 13–14: »Et hinc in se reperit primum et propinquius signum conditoris, in quo vis creativa plus quam in aliquo alio noto animali relucet.« Cf. *De fil.* 6: h IV, n. 86, lin. 5–6: »Intellectus autem cum sit intellectualis viva dei similitudo, omnia in se uno cognoscit, dum se cognoscit.« *De mente* 7: h <sup>2</sup>V, n. 106, lin. 8–10: »Utitur autem hoc altissimo modo mens se ipsa, ut ipsa est dei imago; et deus, qui est omnia, in ea relucet, scilicet quando ut viva imago Dei ad exemplar suum se omni conatu assimilando convertit.« Cf. also *De coni.* I, 1: h III, n. 5, lin. 3–8.

12 Cf. *De coni.* I, 1: h III, n. 5, lin. 3–8: »Coniecturas a mente nostra, uti realis mundus a divina infinita ratione, prodire oportet. Dum enim humana mens, alta dei similitudo,

It is only in the view of these fundamental moments of Cusanus's philosophy that it is possible to re-examine *De pace fidei* to understand its contribution to a philosophy of interfaith and intercultural dialogue. Cusanus identifies the origin of idolatry and the dangerous outcomes it can lead to with a reason that is narrowed down within the limits of the law of non-contradiction and the finite that absolutises itself, denying the transcendence of God and of the truth. The contradiction underlined at the beginning of this piece – that between the universality of the solution proposed and the particularity of the point of view used, between Christianity as one among the other religious creeds and the central position taken on by its representatives – reveals the contradictory nature intrinsic in Cusanus's thought, a contradiction Cusanus himself does not seek to solve because it is contradictory only at the level of finite discursive reason, not at the – higher – level of intellect.

The cardinal goes beyond the Aristotelian-Scholastic model, which seeks to avoid contradiction at all costs, and he tries to confine the law of non-contradiction within the limits of the cognitive power it serves, the *ratio*, showing the ulteriority of the *intellectus* and its *visio*. What limits the two interpretations mentioned above is that they tone down the contradiction intrinsic in *De pace fidei*, instead of thematising it. It is definitely not to embellish the tale that the story opens with the narrator's intellectual ecstasy which raises him up to an intellectual height where a *vision* discloses in front of him, a vision whose contents he

---

fecunditatem creatricis naturae, ut potest, participat, ex se ipsa, ut imagine omnipotentis formae, in realium entium similitudine rationalia exserit. Coniecturalis itaque mundi humana mens forma exstitit uti realis divina.« *De mente* 3: h<sup>2</sup>V, n. 72, lin. 6–7: »Conceptio divinae mentis est rerum productio; conceptio nostrae mentis est rerum notio.« Cf. *De mente* 5: h<sup>2</sup>V, n. 85, lin. 1–4: »PHILOSOPHUS: Unde habet mens iudicium illud, quoniam de omnibus iudicium facere videtur? IDIOTA: Habet ex eo, quia est imago exemplaris omnium: Deus enim est omnium exemplar.« Ibid. 5: h<sup>2</sup>V, n. 81, lin. 6–10: »Unde, quia mens est quoddam divinum semen sua vi complicans omnium rerum exemplaria notionaliter, tunc a Deo, a quo hanc vim habet, eo ipso, quod esse recepit, est simul et in convenienti terra locatum, ubi fructum facere possit, et ex se rerum universitatem notionaliter explicare«; *De beryl.*: h<sup>2</sup>XI/1, n. 7, lin. 2–5: »Nam sicut Deus est creator realium et naturalium formarum, ita homo rationalium entium et formarum artificialium, quae non sunt nisi sui intellectus similitudines sicut creaturae dei divini intellectus similitudines.« *De ludo* II: h IX, n. 80, lin. 9–13: »Deus vis est creativa, secundum quam virtutem facit omnia veraciter esse id quod sunt, quoniam ipse est entitas entium. Mens nostra vis est notionalis, secundum quam virtutem facit omnia notionaliter esse.«

reported as far as *memory* let him, in order for them to be *communicated* to others. The elements mentioned – the vision, the memory and communication – recall two different cognitive fields: the *intellectus* and the *ratio*. Nicholas of Cusa presents the text as a vision he has transcribed based on his memory and within its limits and he wanted to render in a discursive and communicative way.<sup>13</sup> According to one of the philosopher's *Leitmotivs*, it is only in the world of *ratio*, in discursive reason – which uses the law of non-contradiction as truth's fundamental criterion – that something that appears contradictory, while in the world of *intellectus* it is not.

*De pace fidei's* very genre, dialogue, is essential for understanding Cusanus's speculative proposal: not only does it report the philosophical contents of the work, it also *is* part of them. Significantly, the German thinker does not elaborate a theory of dialogue, he does not write a theoretical essay, he puts on a real dialogue. Therefore it is not about transcending one's historical situation, religious and cultural background, it is about living it in terms of one's perspective on reality, constantly deepening its knowledge, until it is an unlimited openness towards dialogue. Dialogue can only be achieved when it originates from a concrete and resolute position. If every statement is a hypothesis, if every view always holds a certain position, if we are only one of the various single mirrors which reflect the one and only truth, then Cusanus' conclusion cannot be absolute and impersonal: he does not elaborate an objective and universal theory of interfaith dialogue but, imagining a dialogue with the other creeds, he searches for an answer from his personal religious perspective, thus seeking the answer of Christianity, his faith. Cusanus' perspective, therefore, is the Christian answer to interfaith dialogue. The addressees of his work are Christians whom he addresses in order to identify another, different solution rather than that Crusade, invoked by his contemporaries to stop the dramatic clash with the Islamic world.<sup>14</sup>

13 Cf. *De pace* 1: h VII, n. 1, p. 3, lin. 8-p. 4, lin. 7: »Accidit ut post dies aliquot, forte ex diuturna continuata meditatione, visio quaedam eidem zeloso manifestaretur, ex qua elicit quod paucorum sapientum omnium talium diversitatum quae in religionibus per orbem observantur peritia pollentium unam posse facilem quandam concordantiam reperiri, ac per eam in religione perpetuam pacem convenienti ac veraci medio constitui. Unde, ut haec visio ad notitiam eorum qui hiis maximis praesunt aliquando deveniret, eam quantum memoria praesentabat, plane subter conscripsit.«

14 Cf. La caduta di Costantinopoli, a cura di Agostino Pertusi, 2 voll., Milano 1976; CESARE VASOLI, L'ecumenismo di Niccolò Cusano, in: Cusano e Galileo, a cura di

The centrality of Christianity, the centrality of its highest representatives, is justified by the conjecturality, the contraction, the historicity, the particularity and the singularity of every attempt to give an answer. Every attempt to solve the problem of religious pluralism and the dialogue between different cultures and religions is an attempt set within a particular conjectural perspective, a finite one. However, it is exactly in its contraction, historicity, particularity that the Cusanian proposal reveals its universal meaning, showing the universality of every answer's particular condition. The Cusanian search, since it is a deep analysis of a potential Christian way to dialogue, reveals how interfaith and intrafaith dialogue penetrate each other in a circularity that opens beyond sense: the encounter with the other stimulates us to deepen our singular and personal views as well as our religious, cultural and personal perspective, which can provide reasons for the dialogue to take place.

In order to illustrate this passage it is useful to recall the experiment of the all-seeing portrait, the image of the divine face, illustrated by Cusanus in his *De visione Dei*. In this speculative masterpiece – rarely and delicately beautiful, and with a mystical afflatus – which was written shortly after *De pace fidei*, Cusanus proposes an experiment to the addressees of the text – the Tegernsee monks. Along with the manuscript of his work, the cardinal sends them a painting which represents an all-seeing man, who seems to be staring at all his observers at the same time, and this man is used as a metaphor for God's image. First, the monks should hang the portrait on the wall towards the North, then sit around it and look at it from different angles. While gazing at the portrait, they would experience the fact that the face stares at them so intensely that it does not seem possible that it might be looking at other directions at the same time. Even when one of the monks would move and change his position, the portrait would keep following his move without abandoning the other ones staring, and still the person moving would feel as if he is the only one being looked at.<sup>15</sup> The only way that each one of the

---

Enrico Castelli (Archivio di filosofia 3), Padova 1964, 9–51; ERICH MEUTHEN, Der Fall von Konstantinopel und der Lateinische Westen, in: MFCG 16 (1984) 35–60; ROGER CROWLEY, The Holy War for Constantinople and the Clash of the West, New York 2005.

15 *De vis.* praef.: h VI, n. 4, lin. 5–8: »Et dum attenderit quomodo visus ille nullum deserit, videt, quod ita diligenter curam agit cuiuslibet quasi de solo eo, qui experitur se videri,

monks would know that the portrait is gazing at him and at others at the same time may only be achieved by means of dialogue, when asking to each other and trusting each other.<sup>16</sup>

The monks understand that the divine gaze never abandons anyone, but follows everybody at the same time and in every direction they are moving, observing exclusively and contemporarily each and everyone. They thus experience the infinity of truth can only be achieved through dialogue, turning to the other and opening up to them. It is only in openness, contact with each other, attention, faith and dialogue that it will be possible to grasp the truth in its infinity and inexhaustibility, beyond every finite and contracted perspective and to every historically and personally determined position or point of view. Considering oneself the only depositary of the truth and of God's revelation is an ever-impending danger intrinsic in every finite position, thus always risking to deny one's finiteness, absolutising it. The encounter with the other increases our awareness of the singularity of every concern and expression of truth and – through dialogue, collaboration and attention towards the other – it helps us grasp the transcendence and infinity of truth, the possibility of a plurality of relations with the divine truth, in which this truth, in its ulteriority that needs to be found constantly, is present simultaneously in each and every one, with infinite love. We are driven from interpersonal and interfaith dialogue to intrapersonal and intrafaith dialogue, and then, roundly, back from intrafaith and intrapersonal dialogue to interfaith and interpersonal dialogue. This is not a necessary, but free dialectic, which requires our concern and our trust towards the other, in an in-depth analysis of how truth always transcends and exceeds such circularity.

»Quisque enim intellectualis spiritus videt in te deo meo aliquid, quod nisi aliis revelaretur, non attingeret te deum suum meliori quo fieri posset modo. Revelant sibi mutuo secreta sua amoris pleni spiritus et augetur ex hoc cognitio amati et desiderium ad ipsum et gaudii dulcedo inardescit.«<sup>17</sup>

---

et nullo alio curet, adeo quod etiam concipi nequeat per unum, quem respicit, quod curam alterius agat.«

16 Cf. *De vis.* praef.: h VI, n. 3, lin. 18–23: »Et dum hoc experiri volens fecerit confratrem intuendo eiconam, transire de oriente ad occasum, quando ipse de occasu pergit ad orientem, et interrogaverit obviantem si continue secum visus eiconae volvatur, et audierit similiter opposito modo moveri, credet ei, et nisi crederet, non caperet hoc possibile.«

17 *De vis.* 25: h VI, n. 117, lin. 5–7.

The interfaith and interpersonal dialogue is not a secondary and extrinsic element with regard to the possession of the truth of faith, aimed at simply avoiding the conflict and favouring peaceful coexistence, but it is an essential moment of faith itself, of the search for the divine truth, a fundamental step towards the investigation of one's faith as well as personal and religious perspective. According to Cusanus's speculative proposal, dialogue between religions is not a necessity only based on practical reasons – as urgent and serious as they might be, such as bringing peace on earth – but its necessity, to which only man can respond, is rooted in the transcendence of truth, the infiniteness and freedom of God, and in the mystery and the ulteriority of its revelation.

The infinity and freedom of God and the truth require a never-ending search with which dialogue coincides, for it is the continuous investigation of the singular personal and religious perspectives regarding the infinite divine transcendence and an investigation of one's understanding of the infinite truth and its particular expression, an improvement that is only possible through the dialogical encounter with the other's – singular and finite – personal and religious perspectives on the inexhaustible truth. From Cusanus's point of view, the truth-bearing, cognitive and religious perspectivism has dialogue as its direct consequence: it is its very truth-bearing aspect that establishes the positive possibility and the necessity of dialogue between different perspectives, for it is an exploration of one's position and of the ever-ulterior truth.

Cusanus's dialogical proposal is based on the double register that marks his thought: on the one hand the negative register, according to which God's transcendence and unobjectifiability lay the foundations for dialogue among different positions as a common search for the divine, since none of these positions is his precise expression; on the other hand the positive register, according to which the variety of expressions of God who, as infinite and inextinguishable, is expressed and revealed in singular ways by each particular position and therefore is an encouragement to dialogue as the way of understanding its singularly and uniquely revealed truth. In order to establish interfaith and intercultural dialogue, Cusanus wisely combines both the negative dimension of the hidden God, and the positive dimension of the plurality and variety of religious creeds. Both aspects – the transcendence of God and the plurality of his expressions – combine in order to build peace based on faith. Dialogue is

not accidental in the search for peaceful coexistence of different religions; instead, it is an essential moment of the search and investigation of the divine truth and of one's personal and common faith and religious perspective.

According to *De pace fidei* peace will only be achieved through the evidence of the existence of a single faith, although it is expressed in a variety of confessions and religious creeds. It is not about persuading people to accept a faith that is different from the one they have always believed in; instead, it is about finding that one and only faith required everywhere. His proposal of a form of peace that arises from faith is based on the idea that, beyond every human – positive, historically finite – attempt to think of, worship or give name to a divinity, there is a negative dimension of mystery and ultimate transcendence that appertains to God for he is infinite – the faith in the hidden God (*Deus absconditus*). Every religion safeguards this faith in order for it not to turn into idolatry.

»Tu ergo, qui es dator vitae et esse, es ille qui in diversis ritibus differenter quaeri videris et in diversis nominibus nominaris, quoniam uti es manes omnibus incognitus et ineffabilis. Non enim qui infinita virtus es, aliquod eorum es quae creasti, nec potest creatura infinitatis tuae conceptum comprehendere, cum finiti ad infinitum nulla sit proportio.«<sup>18</sup>

Cusanus does not seek to deny the various historical and finite forms by which the divinity is expressed, conceived and worshipped in order to favour a non-temporal, indifferentiated faith in the hidden God; instead, he seeks to reconstruct the original dimension of mystery, ineffability and obscurity that is always preserved in every positive form of ritual. It is not about removing or overcoming single beliefs and religious traditions by branding them as wrong or inappropriate, but remembering their historical and human formation and understanding that it is starting from this finiteness and historicity that they might become the revelation of the divine transcendence. It is about renewing that dimension of transcendence that lives inseparably yet unmistakably in each single and authentic positive expression of God and in each religious ritual. The aim is to reacquire awareness of the transcendence of God, the consciousness that he is beyond every possible experience or manifestation, although he is in each and every one of them at the same time, in relation with each

---

18 *De pace* I: h VII, n. 5, p. 6, lin. 14-p. 7, lin. 19.

authentic expression of veneration or acceptance of the divinity. As it has already been argued, that very plurality and historicity of religious rituals is the outcome of the divine will, it is God who freely sends prophets and guides to humanity, in different times in history.

»Deus, ut creator, est trinus et unus; ut infinitus, nec trinus nec unus nec quicumque eorum quae dici possunt. Nam nomina quae Deo attribuuntur, sumuntur a creaturis, cum ipse sit in se ineffabilis et super omne quod nominari aut dici posset.«<sup>19</sup>

It is not even possible to argue that God is triune, because he even goes beyond the concept of Trinity itself, as well as that of One and that of infinity – they are all just name, thus finite and inaccurate. God is beyond every possible determination, beyond every expression words try to entail and manifest. The very concept of truth is nothing but one of the options God may choose to manifest himself and communicate himself to men. According to the mystical and negative theological tradition re-elaborated by the German thinker, the hidden God is beyond every possible positive determinations which the various religious traditions ascribe to the divine, even beyond the Trinity – one of the fundamental dogmas of Christianity.

Obviously, this does not imply that the cardinal denies his belief in the Holy Trinity, as well as in the other positive expressions of his and the other religious creeds; instead, it means that he wants to restore the original mysterious dimension of cults, the one related to the divine transcendence which lives in each single confession or religious creed that is authentic. It is about a mystical dimension which – starting from the positive, historical expressions of Christianity – the cardinal wants to show as approachable not only within Christianity but also within every religious expression which must preserve the difference between the human and the divine, and the transcendence of the latter. It is not about removing differences and diversities; rather, it is about finding the intimate and essential faith in divine transcendence and God's mystery which every religion presupposes.

Cusanus's position regarding the dialogue between the various religions represents a different implication of the relationship between the One and many, the truth and its expressions – applied, in this case, to the relationship between God and the other religious confessions. The plu-

---

<sup>19</sup> *De pace* 7: h VII, n. 21, p. 20, lin. 9–12.

rality of cults and of the positive expressions of the divine meaning is possible on the basis of their intimate and constitutive relation with faith in that mystical dimension which, on the one hand, makes them possible and, on the other hand, lets the hidden God reveal himself as the unintelligible, obscure, infinite and face of the divine, present in every positive affirmation of him. It is a truth that is inseparable from its expressions, but at the same it cannot be mistaken for them.

»Nam quod dicendum est, convenienter exprimi nequit. Hinc multiplicatio sermonum perutilis est.«<sup>20</sup>

Such synthetic affirmation is significant in Cusanus's method: since it is not possible to convey God or the truth through any way of expressing them – for they are always finite and contracted – it is useful to multiply them in order to better prove their infinity. The variety of religious cults is not a limit, it does not come with a negative value, but with a positive one, since it represents a manifestation of God's intelligibility and transcendence as well as the best way man has to understand and prove his infinity. The negative moment, the transcendence of God with respect to every negative determination, his infinity, provides a chance to move towards the positive moment, to the pluralisation of the forms of expression of the truth and the divine. Although God transcends every affirmation, he never denies himself expression, but he himself claims it and creates it, showing its limit at the same time, because it is in this relation that its transcendence reveals itself. Therefore, the plurality of positive expressions and of religious cults finds its foundations in God's transcendence: although he always reveals himself as infinite and beyond, God inspires an inextinguishable search for new ways of expressing his mystery.

Again, it is about an implication of the particular dialectic between the One and the many, the truth and the various perspectives elaborated by the cardinal. Like the plurality of the many and the contractions of the One and of the creatures, also the variety of rituals and of religious cults and the multiplicity of the divine names express God's infinity, inexhaustibility and unobjectability.

»Sed immultiplicabilis infinitas in varia receptione melius explicatur, magna enim diversitas immultiplicabilitatem melius exprimit.«<sup>21</sup>

---

20 *De mente* 4: h<sup>2</sup>V, n. 74, lin. 10–11.

21 *De sap.* I: h<sup>2</sup>V, n. 25, lin. 10–11.

Not only does not multiplicity contrast with unity, but it is the best expression of infinity in the world of finite.

»Sed quia unus est pater et fons luminum, tunc omnia sunt apparitiones unius dei, qui, etsi sit unus, non potest tamen nisi in varietate apparere. Quomodo enim infinita virtus aliter quam in varietate apparere posset?«<sup>22</sup>

The variety of single individuals does not contrast with the unity of the One at all; rather, it represents its best image and expression. In the same way the singularity of all things represents the most suitable image of God's absolute singularity, so the plurality or multiplicity of his disclosures represents the best way to express his infinity and inexhaustibility. The plurality and the variety of the world originate from the One's overabundance and opulence, and they are the sign and the revelation of his infinity. According to an analogy – still imprecise – given in *De visione Dei*, like a painter uses different colours to portrait himself and to have an image of himself, God – who is one, non-multipliable and indivisible – produces many portraits, because the best way his infinite power can reveal itself is in multiplicity<sup>23</sup>. Indeed, since the One is single and unitary and it cannot be either multiplied or divided, his manifestation best reveals his non-multipliability and absoluteness.

Just as the ability to know something is more likely to be achieved through the use of all the five senses rather than two of them, in the same way, no creature can be God's perfect and precise expression, because it only manifests itself in a contracted way, multiplying signs to make a better knowledge of God possible. The very goal of such manifestation through a variety of theophanies is God's revelation: visible things only exist in order for man to see God in them, and to exhort him to approach Him. Thus man is enlightened by the variety of creatures and this *varietas* exhorts him to turn to the transcendent and infinite light that constitutes the essence of creatures.

Just as in the sphere of knowledge the plurality of conjectures does not deny the uniqueness of truth and in the metaphysical and ontological spheres the plurality of the many does not deny the uniqueness of the

---

<sup>22</sup> *De dato* 4: h IV, n. 108, lin. 8–11.

<sup>23</sup> *De vis.* 25: h VI, n. 116, 13-n. 117, lin. 2: »Cum ipse unus sit immultiplicabilis saltem, modo quo fieri potest, in propinquissima similitudine multiplicetur. Multas autem figuras facit, quia virtutis suae infinitae similitudo non potest nisi in multis perfectiori modo explicari.«

One, in the same way, from a theological-religious point of view the variety of rituals and of confessions does not deny or contradict the one God, but instead reveals his incommensurability and his inextinguishable power. Not only is the multiplicity of religious cults legitimated, it also acquires an essential positive value for it is manifestation and evidence of the revelation of God's infinity as well as his transcendence. This is why the variety of rituals can increase devotion.

»Augebitur etiam fortassis devotio ex quadam diversitate, quando quaelibet natio conabitur ritum suum studio et diligentia splendidiorem efficere, ut aliam in hoc vincat et sic meritum maius assequatur apud deum et laudem in mundo.«<sup>24</sup>

The positive evaluation of variety and plurality lets the cardinal elaborate a proposal to solve the religious conflicts which does not aim to eliminate the differences among the various religious confessions; instead, it seeks to investigate those differences with what might be addressed as a »competition« – a definitely pacific one – among the different religions in order for them to foster their specific and particular rites so that they can achieve God's approval in front of the world.

The solution to the religious conflict lies in the comprehension of the positive value of religious pluralism for not only can it increase devotion, but it can also represent a source of wealth through dialogue for deepening one's understanding of the divine and of the truth.

»Et sunt omnes intellectuales spiritus cuilibet spiritui opportuni. Nam nisi forent innumerabiles, non posses tu, deus infinitus, meliori modo cognosci. Quisque enim intellectualis spiritus videt in te deo meo aliquid, quod nisi aliis revelaretur, non attingeret te deum suum meliori quo fieri posset modo. Revelant sibi mutuo secreta sua amoris pleni spiritus et augetur ex hoc cognitio amati et desiderium ad ipsum et gaudii dulcedo inardescit.«<sup>25</sup>

It is not possible to read these passages from *De visione Dei* and forget that it was written only few months after *De pace fidei*, or that there is a relation between the cardinal's words and the multiplicity of religions. Cusanus strongly affirms the positive value of the plurality of knowers thought of not only as single subjects but also as plural subjects, hence as people and religious communities. The positivity of pluralism of knowing subjects and of religions is founded in the infinity of truth or God: it is because God and truth are infinite that such plurality acquires a positive

---

24 *De pace* 19: h VII, n. 67, p. 62, lin. 5–8.

25 *De vis.* 25: h VI, n. 117, lin. 2–9.

value as a more adequate expression of them or the best way in which they can be known. If God, in his inexhaustibility and freedom reveals himself in the ever-plural singularity of the diverse religious perspectives, that very finite freedom to embrace his revelation is the object to which turn: for only having a dialogue with it makes it possible to understand the divine truth in its specific and unique, free self-revelation to that finite freedom. At the basis of a possible positive evaluation of the plurality of religious rituals there is Cusanus's view of the relation between the One and the many, according to which not only does the One reveal itself in the many as infinite and the many are always conjectural expressions of the One, but the theophanic element is the singularity of each finite being that acquires a proper value because it is finite and singular, unrepeatable and the One's only expression. Therefore, not only does the plurality of confessions and cults become legitimized by the very transcendence and divine infinity and is not a negative limit of faith and peace, but the variety of rituals becomes a potential source of wealth from a cognitive and religious point of view, an essential moment of the investigation of one's religious perspective.

*De pace fidei* does not seek to provide a speculative basis for Christianity's claim to possess the one and only truth and divine revelation; instead, it seeks to identify a Christian way to interfaith dialogue which can push forward a vision of Christianity as a space of legitimisation and encounter among the various religious confessions as signs that lead to the same truth of faith in one God. A potentially universal meaning of Christianity also emerges as a message that gives space to the plurality of the religions and confessions so that each becomes one of the multiple manifestations of the same human experience of God, of the one search, relation and prayer for him. A vision of Christianity as an identification of the value of the various finite human expressions of the ever-transcending God, which can serve to legitimate every experience and single interpretation of the inexhaustibility of the only *veritas semper indaganda*, and potential space for dialogue between different expressions of the transcendental experience and of the infinity of the truth and of God.

Probably, the formulation that best expresses Cusanus's position with regards to interpersonal, as well as interfaith and intercultural dialogue is the one he chose as a title for his work: *De pace fidei*, *On the Peace of Faith*. Indeed, in the various manuscripts of the work there are different

variations of its title – a sign that the work was received in different ways ever from the copyists themselves – among the titles, *De unitate fidei et sanctorum [sic] diversitate in unum reducenda*, *De concordia religionum*, *De pace et concordia unice fidei*, *De pace seu concordia fidei*<sup>26</sup>. However, in a letter to John of Segovia in which he presents his work to the theologian, Cusanus himself calls it *De pace fidei*, leaving no room for doubt<sup>27</sup>.

The expression »peace of faith« provides an explanation for Cusanus's position, underlying a constitutive duality in his proposal. First of all, peace originates from faith, or faith makes peace possible because it is only through faith towards the Other – who is so 'other' that he becomes 'non-other' – towards the infinite and inextinguishable God that a dialogue between different religious, cultural and personal perspectives can be achieved. Without any faith that can transcend the single finite positions no kind of dialogue would be possible, for truth should lie either in one of them – meaning the others can only be brought back to it even in violent ways – or there would be no truth at all, and then free will would reign, and violence with it as well. At the same time, having faith in other people lets the law of non-contradiction be overcome and prevents us from getting stuck in the *principium firmissimum*, which are both obstacles to the understanding of the truth neither in the Other nor in the others. It is only by having faith and believing in what the other presents us as the truth, relying on the other, abandoning usual and rational certainties and risking betrayal that we are able to understand even what it might not be possible to know for the perspective of our reason only. However Cusanus is not inviting us to abandon the reason supported by the law of non-contradiction, but he incites us to recognize it as one of the possible cognitive sources. Moreover, he is not suggesting that we deny the path of knowledge, but that we enrich and thoroughly investigate it and open ourselves to a form of knowledge that may let us hear and comprehend the voice of the Other and to discuss with the others. All this should be achieved by accepting one's rationality, which is not negated in its validity to draw reality, but confined within its own limits and taken back to its own finiteness by avoiding the risk and danger of any absolutisation.

---

<sup>26</sup> Cf. *De pace*, 3, nota 1.

<sup>27</sup> *Epist. Io. de Segobia* II: h VII, p. 97, lin. 2.



# Zur Geschichte des Begriffes *coniectura* bei Nikolaus Cusanus

Der Einfluss von Platons *Staat* auf seine Bildung

Von Bogdana Paskaleva, Sofia

## Einführung

Der ›Platonismus‹, eher der ›Neuplatonismus‹ des Cusanus gilt schon längst als ein *locus communis* in der sich mit der Renaissance in allen ihren Formen beschäftigenden Wissenschaft. ›Neuplatonismus‹ in einer modifizierten Form ist der genauere Begriff, da das gesamte Werk des Cusanus durchaus mit Hinweisen (direkten oder indirekten) auf Proklos<sup>1</sup> und Dionysios Areopagita<sup>2</sup> geprägt ist. Also kann mit einer großen Gewissheit festgestellt werden, dass der Kardinal seinen Zugang zu Platon selber meistens durch die Vermittlung spätantiker und mittelalterlicher Interpretationen gefunden hat. Dazu sollten auch Augustinus, die Naturphilosophie

- 
- 1 RAYMOND KLIBANSKY, *The Continuity of Platonic Tradition during the Middle Ages. Outlines of a Corpus Platonium Medii Aevi*, London 1939; DERS., *Ein Proklos-Fund und seine Bedeutung*, Heidelberg 1929; HANS GERHARD SENGER, *Die Exzerpte und Randnoten des Nikolaus von Kues zu den lateinischen Übersetzungen der Proklus-Schriften 2.1. Theologia Platonis; Elementatio theologica*, in: *Cusanus-Texte*, III. Marginalien. 2. Proklus Latinus (Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, 2. Abh., 1986), Heidelberg 1986; KARL BORMANN, *Die Exzerpte und Randnoten des Nikolaus von Kues zu den lateinischen Übersetzungen der Proklus-Schriften 2.2. Expositio in Parmenidem Platonis*, in: *Cusanus-Texte*, III. Marginalien. 2. Proklus Latinus (Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, 3. Abh., 1986), Heidelberg 1986; CLAUDIA D'AMICO, *Die Produktivität der visio absoluta bei Cusanus: Die Vorgänger im mittelalterlichen Neuplatonismus*, in: ›videre et videri coincidunt‹: *Theorien des Sehens in der ersten Hälfte des 15. Jahrhunderts*, hg. v. Wolfgang Christian Schneider/Harald Schwaetzer/Marc de Mey/Iñigo Bocken, Münster 2011, 97–110; DIES., *Nikolaus von Kues als Leser von Proklos*, in: *Nikolaus von Kues in der Geschichte der Platonismus*, hg. v. Harald Schwaetzer/Henrieke Stahl (Philosophie Interdisziplinär 19), Regensburg 2007, 33–61.
  - 2 LUDWIG BAUR, *Nikolaus Cusanus und Ps. Dionysius im Lichte der Zitate und Randbemerkungen des Cusanus*, in: *Cusanus-Texte*, III. Marginalien (Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, 4. Abh.), Heidelberg 1941.

der Schule von Chartres,<sup>3</sup> die Schriften von Albert dem Großen,<sup>4</sup> der Einfluss von Heymericus de Campo gezählt werden. Es lässt sich also eine lange Reihe von Zwischengliedern bilden, die auf dem Weg von Platon zu Nikolaus von Kues stehen und diesen Weg überhaupt bahnen. Auf diese Weise wird eine Vorstellung von Cusanus erbaut als von einem »vermittelten« Platoniker, der keine »echte«, »lebendige« Begegnung mit Platon gehabt hat. Deswegen sind die Auseinandersetzungen mit den platonischen Implikationen bei Cusanus immer unter diesen Bedingungen gestellt worden. In seinen eigenen Schriften bekennt sich der Kardinal nie offen als ein Platoniker, also gehörte dieses Etikett nicht zu seinem Selbstverständnis.<sup>5</sup>

Jedoch befinden sich in der Bibliothek im St. Nikolaus-Hospital zu Kues, welche vor allem die vom Kardinal Nikolaus Cusanus besessenen Bücher bilden, zwei *codices* – der Cod. Cus. 177 und der Cod. Cus. 178 – die einige der eigentlichen platonischen Dialoge enthalten. Das Verzeichnis der Handschriften von Jacob Marx (1905 ausgefertigt) verbindet mit dem Namen Platons vier *codices*, von denen die unter den Nummern 185 und 186 in der Tat den Proklos-Kommentar zu *Parmenides* und die sogenannte *Theologia Platonica* desselben Autors enthalten.<sup>6</sup> Dagegen sind die Nummern 177 und 178<sup>7</sup> ausschließlich platonischen Dialogen gewidmet. Die Handschrift Nr. 177 ist ein aus mehreren kleineren Schriften bestehender Sammelband, den nur das gemeinsame Thema Platon hätte zusammenbringen können. Die hier dargestellten Dialoge sind die fol-

3 WERNER BEIERWALTES, Denken des Einen. Studien zur neuplatonischen Philosophie und ihrer Wirkungsgeschichte, Frankfurt a.M. 1985, bes. 368–383; MARIA CECILIA RUSCONI, Natürliche und künstliche Formen bei Thierry von Chartres und Nikolaus von Kues. Zwei verschiedene Auslegungen des Begriffes *necessitas complexionis*, in: *Ars imitatur naturam. Transformationen eines Paradigmas menschlicher Kreativität im Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit*, hg. v. Arne Moritz, Münster 2010, 253–265.

4 Vor allem seine Dionysius-Kommentare, die Cusanus in ihrer Ganzheit besaß. Vgl. JORGE MARIO MACHETTA, Die Präsenz Alberts des Großen im Denken des Nikolaus von Kues, in: *Nikolaus von Kues in der Geschichte der Platonismus (Philosophie Interdisziplinär 19)*, hg. v. Harald Schwaetzer/Henriette Stahl, Regensburg 2007, 135–166; auch BAUR, Nikolaus Cusanus und Ps. Dionysius (wie Anm. 2).

5 Vgl. die Forschung über das platonische Gedankengut in den Schriften von Cusanus: CHRISTOPH HORN, Cusanus über Platon und dessen Pythagoreismus, in: *Nikolaus von Kues in der Geschichte des Platonismus (Philosophie Interdisziplinär 19)*, hg. v. Harald Schwaetzer/Henriette Stahl, Regensburg 2007, 9–31.

6 JACOB MARX, Verzeichnis der Handschriften-Sammlung des Hospitals zu Cues bei Bernkastel a. Mosel, Trier 1905, 172–173.

7 Ebd., 164–167.

genden: *Phaidon*, *Die Apologie des Sokrates*, *Kriton*, *Axiochos* (der im 15. Jahrhundert noch als ein authentischer Dialog galt), eine zweite Übersetzung von *Phaidon*, *Menon* und *Phaidros*. Die die Dialoge umrahmenden Texte bestehen aus einführenden Auslegungen (die sogenannten *argumenta*), Briefen, persönlichen Widmungen und Mitteilungen, deren beteiligte Figuren vorwiegend zur italienischen Humanistenkultur aus der ersten Hälfte des 15. Jahrhunderts gehörten. Der *codex* lässt sich in vier Teile gliedern, die auf verschiedenen Arten Papier geschrieben sind und wahrscheinlich vier eigenständige Bücher gewesen sind, bevor sie zusammengebunden wurden. Die erste Version von *Phaidon*, die Übersetzungen von *Kriton*, *Die Apologie des Sokrates* und *Phaidros* gehören zum italienischen Humanisten Leonardo Bruni von Arezzo (1370 – 1443) und wurden von ihm selbst kommentiert. Die ersten drei bilden den ersten Teil des Buches, während *Phaidros* als ein vierter Teil am Ende des Bandes angehängt wurde. Der zweite Teil der Handschrift, der außer dem *Axiochos* noch zwei Aufsätze über den Tod in »platonistischem« Geist enthält, nämlich einen Ausschnitt aus den *Dialogen der Toten* des Lukian und Plutarchs *De principem ineruditum*, ist ein übersetzerisches Werk von Alamanno Rinuccino. Der dritte Teil besteht aus der zweiten Übersetzung von *Phaidon* und der von *Menon*. Der Übersetzer dieser zwei Dialoge wurde von Jacob Marx nicht identifiziert, aber nach späteren Forschungen stellte sich heraus, dass diese zwei Übersetzungen viel älter sind als alle anderen in demselben Band: Klibansky<sup>8</sup> identifiziert den Übersetzer als Henricus Aristippus, der die frühesten mittelalterlichen lateinischen Versionen von *Phaidon* und *Menon* in den Jahren 1154 und 1156 verfasste.<sup>9</sup>

Es ist auch bekannt, dass Cusanus noch zwei Platon-Handschriften besaß, die aber im 18. Jahrhundert englischen Bibliophilen, den Gebrüdern Harley, vom damaligen Rektor des Hospitals zu Kues verkauft worden sind.<sup>10</sup> Heute befindet sie sich in London.<sup>11</sup> Die erste – *Codex Harleianus* 2652 des

---

8 KLIBANSKY, *The Continuity of Platonic Tradition* (wie Anm. 1).

9 Die Beschreibung dieses Bandes verdanke ich Herrn Marco Brösch (Institut für Cusanus-Forschung, Trier; Bibliothek des St. Nikolaus-Hospitals, Bernkastel-Kues).

10 KLAUS REINHARDT, *Die Lullus-Handschriften in der Bibliothek des Nikolaus von Kues: Ein Forschungsbericht*, in: Ramon Llull und Nikolaus von Kues: Eine Begegnung im Zeichen der Toleranz. Akten des Internationalen Kongresses zu Ramon Llull und Nikolaus von Kues (Brixen und Bozen, 25.–27. November 2004) (Subsidia Lulliana 2), Turnhout 2005, 1–23, 4.

11 Vgl. PLATON, *Timaeus a Calcidio*, ed. Jand Hendrik Waszink (Corpus Platonicum Medii Aevi IV), London 1962.

British Museum – ist dadurch gekennzeichnet, dass sie (vermutlich erst später) falsch gebunden wurde, sodass die Reihenfolge der Blätter der Textordnung nicht entspricht. Jedoch enthält sie die ganze damals bekannte chalcidische Übersetzung des *Timaios* (bis 53<sup>e</sup>) und darüber hinaus den Kommentar des Macrobius über das *Somnium Scipionis*. Im Jahre 1453, in Rom, bekam Cusanus auch die von Georgios von Trapezunt übersetzten *Gesetze* Platons in einem Bücheraustausch mit dem französischen Kardinal Jean Jouffroy. Dieser Band befindet sich heute auch in London, unter der Nummer Cod. Harl. 3261.<sup>12</sup>

Die Frage, inwiefern diese platonischen Texte einen Einfluss auf das cusanische Gedankengut ausgeübt haben, ist noch nicht zum bedeutsamen Problem der Wissenschaft geworden. Cusanus war aber ein aufmerksamer Leser – und das musste also auch für seine Platon-*codices* gelten. Deshalb liegt die Mutmaßung nahe, dass diese drei *codices* auch eine Rolle in seiner Philosophie gespielt haben. Das Folgende muss unbedingt betont werden: Mit dem Eigentum dieser drei, später vier, Bücher (die zu seiner Zeit wahrscheinlich noch nicht in drei Bänden gebunden waren, sondern mindestens sechs gewesen sind, sogar vermutlich zu verschiedenen Zeitpunkten erworben) besaß Cusanus schon das vollständige *Corpus Platonicum Medii Aevi*. Der Kardinal hat sich die Mühe gemacht, sich eigentlich das *ganze* zu seiner Zeit auf Latein zugängliche Werk Platons zu besorgen. Diese Tatsache muss auf ein besonderes Interesse an Platon hinweisen und erfordert auch die Aufmerksamkeit der Forscher für die direkte Beziehung des Cusanus zu Platon und nicht nur auf die Rolle der neuplatonischen Vermittler. Mit großer Wahrscheinlichkeit kann die Vermutung ausgesagt werden, dass Cusanus nicht nur »dem platonischen Geist getreu« blieb, sondern auch dem platonischen Buchstaben – in der Version, in der er diesen kannte, nämlich in den ihm zugänglichen lateinischen Übersetzungen. Es ist also wichtig auf die Frage näher einzugehen, wie der Kardinal mit den lateinischen Übersetzungen Platons, die er besaß, umgegangen ist. Hier versuchen wir zu zeigen, dass Cusanus diese Handschriften auch als wörtliche Quellen für seine eigenen Werke benutzte. In ihnen dürfte er Einzelheiten gefunden haben,

12 CONCETTA BIANCA, Le cardinal de Cuse en voyage avec ses livres, in: Les humanistes et leur bibliothèque. Actes du Colloque international, Bruxelles, 26–28 août 1999, ed. par Rudolf De Smet (Travaux de l'Institut Interuniversitaire pour l'Étude de la Renaissance et de l'Humanisme. Université Libre de Bruxelles 13), Leuven u. a. 2002, 25–36, 35.

die nicht nur das gesamte Panorama seiner philosophischen Ansichten verwandelten, sondern auch auf die konkrete, wörtliche und terminologische Ebene eine Wirkung ausübten. Hier wird unsere Aufmerksamkeit auf den cusanischen Begriff *coniectura* fokussiert. Die These lautet, dass Platons *Staat*, und zwar in seiner lateinischen Version im Cod. Cus. 178, eine erhebliche Bedeutung für diesen spezifisch cusanischen Begriff haben könnte. Schärfer ausgedrückt könnte man sagen – der *Staat* Platons in der Form von Cod. Cus. 178 spielte die Rolle, eine der Quellen für den ungewöhnlichen Begriff *coniectura* zu sein.

## Der Begriff *coniectura* und die platonische Erkenntnistheorie bei Nikolaus Cusanus

Es ist schon bekannt und in der Wissenschaft viel besprochen, in welchem Maße die ganze cusanische Philosophie auf bestimmten erkenntnistheoretischen Ansätzen beruht.<sup>13</sup> Die Frage, die zunächst gestellt wird, lautet: Inwiefern sind diese Ansätze platonischer oder neuplatonischer Natur, inwiefern sind sie durch die aristotelische (bzw. spätscholastische) Erkenntnistheorie beeinflusst? Nach der Meinung von Hans Gerhard Senger sind sie nur dem Wortlaut nach aristotelisch, aber in ihrer inhaltlichen Seite – eher platonisch. Im Großen und Ganzen sollte das letztendlich bedeuten, dass die Begriffe, mit denen die menschliche Vernunft (oder Geist – *mens humana*) operiert, nicht durch Abstraktionsprozeduren gewonnen sind, sondern durch die Entfaltung der in ihr in eingefalteter Form eingeborenen Ideen (*formae concreatae*). Damit ist die Vorstellung von der *mens humana* als *viva imago Dei*<sup>14</sup> verbunden, die eine ganze, der realen Welt entsprechende, notionale Welt entfaltet.<sup>15</sup>

---

13 KLAUS KREMER, Erkennen bei Nikolaus von Kues. Apriorismus-Assimilation-Abstraktion, in: *Praegustatio naturalis sapientiae*. Gott suchen mit Nikolaus von Kues, Münster 2004, 3–49; HANS GERHARD SENGER, Die Sprache der Metaphysik, in: Nikolaus von Kues. Einführung in sein philosophisches Denken, hg. v. Klaus Jacobi, Freiburg/München 1979, 74–100; HELMUT MEINHARDT, Exaktheit und Mutmaßungscharakter der Erkenntnis, *ibid.*, 101–120; PIETRO SECCHI, Il concetto di *mens* in Niccolò Cusano, in: *Rinascimento* II, 49 (2009) 255–284.

14 Vgl. das Malergleichnis in *De mente* 12: h<sup>2</sup>V, n. 148, lin. 8; n. 149, lin. 1–22.

15 Es ist interessant hier die eigentümliche anthropologische Wende zu betrachten, die

Der allgemeine Eindruck, der aus dem cusanischen Werk herausströmt, ist insgesamt eher platonisch als aristotelisch – das beweist einmal die große Bedeutung der Schriften von Dionysius Areopagita und Proklos. Beide sollten als Autoren betrachtet werden, die schließlich den platonischen Dialog *Parmenides*<sup>16</sup> und die Tradition seiner neuplatonischen Auslegung aufgreifen (jeder in seiner Weise). Die wissenschaftlichen Auseinandersetzungen mit dem komplizierten Bild der cusanischen Erkenntnistheorie setzen sich fort und scheinen keine endgültigen Antworten geben zu können. Dazu gehört auch das Problem der Einstellung des Cusanus gegenüber den zu seiner Zeit gängigen Diskussionen im Rahmen des Spätnominalismus<sup>17</sup> und gegenüber der Debatte »Platon oder Aristote-

---

zwischen den Zeiten des Augustinus und des Cusanus stattgefunden hat. In seiner berühmten Predigt IX (od. *Tractatus de decem chordis*) macht Augustinus einen Vergleich bezüglich der Weise, in der sich die *imago Dei* im Menschen befindet und im Gottessohn Jesus Christus. Im Sohn ist das Bild Gottes wie das Bild des Kaisers in seinem Sohn; im Menschen ist es wie das Bild des Kaisers auf seiner Münze (d. h. als Abdruck und Abbild). Deshalb muss der Mensch für sich selbst die Position annehmen, dass er eine Münze Gottes ist: »tu nummus dei es« (AUGUSTINUS, *De decem chord.*, 9, 350–357; CCSL, XLI, 125–126). Dieses Gleichnis war im Mittelalter sehr beliebt und mehrmals wiederholt – z. B. bei Thomas von Aquin (THOMAS VON AQUIN, *S. th.*, I<sup>o</sup>, q. 93, a. 1, ad 2) und Bonaventura (BONAVENTURA, *In Sent.*, I, dist. 31, p. II, a. 1, q. 1, Quaracchi, I, 540). Cusanus seinerseits kritisiert diese Konzeption implizit in seinem *Dialogus de ludo globi*, wo die Kreaturen wieder mal als göttliche Münzen geschildert sind, der Mensch dagegen aber ist schon keine Münze unter den anderen, kein *nummus Dei*, sondern *nummularius Dei* – er erhält eine höhere und ausgezeichnete Position in der Schöpfung als derjenige, der mit den Münzen operiert, sie zählt, sortiert, bewahrt usw., doch selber keine gewöhnliche Münze ist (»Est igitur intellectus ille nummus, qui et nummularius, sicut deus illa moneta, qua et monetarius«). Der menschliche Intellekt ist der »Bankier« Gottes (*De ludo*, II: h IX, n. 115; n. 119, lin. 19–20).

- 16 Über Cusanus und den *Parmenides*-Kommentar von Proklos: Vgl. vor allem BORMANN, Die Exzerpte (wie Anm. 1); KLIBANSKY, Ein Proklos-Fund (wie Anm. 1); auch SINGER, Die Exzerpte (wie Anm. 1).
- 17 Santinello argumentiert z. B. sehr überzeugend, dass Cusanus eine rein nominalistische Position vertrat (GIOVANNI SANTINELLO, *Il pensiero di Niccolò Cusano nella sua prospettiva estetica*, Padova 1958), Blumenberg glaubt, Cusanus sei für immer darüber unerschlossen geblieben (HANS BLUMENBERG, *Aspekte der Epochenschwelle: Cusaner und Nolaner*, Frankfurt a. M. 1976), während die »platonisch geprägten« Wissenschaftler wie Josef Koch, Klaus Kremer, Werner Beierwales auf einen eindeutigen »Platonismus« bei Cusanus beharren (BEIERWALTES, *Denken des Einen* [wie Anm. 3]; KREMER, *Erkennen bei Nikolaus von Kues* [wie Anm. 13]; JOSEF KOCH, *Die Ars coniecturalis des Nikolaus von Kues* [Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen. Geisteswissenschaften 16], Köln/Opladen 1956). Dies bleibt also immer noch eine ungeklärte Frage.

les«, welche von den byzantinischen Intellektuellen Ende der 1430er Jahre aufgenommen wurde.<sup>18</sup> Es ist nicht ganz klar, ob Cusanus die reinen Formen der Platoniker völlig annimmt oder völlig verwirft – eher scheint er keine der beiden Positionen bedingungslos zu vertreten.

In Hinblick auf die begriffliche Ausrüstung der spezifisch cusanischen Erkenntnistheorie ist der Begriff *coniectura* ohne Zweifel von großer Bedeutung. Die *coniectura* besteht in dem einzigen Erkenntnisakt, der dem Menschen zugänglich ist – der Mutmaßung. Diese soll aber nicht nur als Akt des Begreifens einer bisher fremden, äußerlichen Entität angesehen werden, sondern als produktive Herstellung einer neuen notionalen Entität. Die menschliche *mens* begreift also in dem Maße, in dem sie eine notionale Kreatur in einer notionalen Welt gebiert. Am Anfange der Schrift *De coniecturis* wird dieser Vorgang folgenderweise beschrieben:

»Unde coniecturarum origo: Coniecturas a mente nostra, uti realis mundus a divina infinita ratione, prodire oportet. Dum enim humana mens, alta dei similitudo, fecunditatem creatricis naturae, ut potest, participat, ex se ipsa, ut imagine omnipotentis formae, in realium entium similitudine rationalia exserit. Coniecturalis itaque mundi humana mens forma existit uti realis divina.«<sup>19</sup>

Es ist schwierig, das cusanische Stufensystem der Erkenntnisvermögen eindeutig zu fixieren, da es sich in den verschiedenen Schriften verwandelt. Im Hinblick auf die Schrift *De coniecturis* kann die folgende Vorstellung aufgebaut werden: Die *ratio* (der Verstand) sollte als eine Erkenntnisfähigkeit angesehen werden, die nur für die diskursiven Denkvorgänge zuständig ist, zeitlich eingeschränkt und den Gesetzen der aristotelischen Logik untergeordnet ist. Über dem Verstand steht der *intellectus humanus*, der höhere Erkenntniskräfte besitzt (man spricht ihm intuitive und momenthafte Erkenntnis zu). Die höchste Einsicht wird aber überintellektuell erworben, im Akt des Überwindens des Intellekts. Unter der *ratio* steht die *imaginatio* (Einbildungskraft), die noch mit der Welt des

---

18 Zum Verhältnis des Cusanus zu diesen Diskussionen vgl. JOHN MONFASANI, Cardinal Bessarion's Greek and Latin Sources in the Plato-Aristotle Controversy of the 15<sup>th</sup> Century and Nicholas of Cusa's Relation to the Controversy, in: Knotenpunkt Byzanz. Wissensformen und kulturelle Wechselbeziehungen, hg. v. Andreas Speer, Philipp Steinkrüger (Miscellanea Mediaevalia 36), Berlin 2012, 469–480 und HANS GERHARD SENGEL, »in mari me a Graecia redeunte, credo superno dono«: Vom Wissensfrust zur gelehrten Unwissenheit. Wie platzte 1437/1438 der Knoten?, in: Knotenpunkt Byzanz, ebd. 481–495.

19 *De coni.* I, 1: h III, n. 5, lin. 2–8.

sinnlich Wahrnehmbaren verbunden ist, obwohl sie schon ohne Materie operiert. *Imaginatio* ist die Fähigkeit mit den Bildern oder Abbildern der Dinge zu handeln, öfters ist sie zusammen mit der *memoria* (Gedächtnis) betrachtet. Wie sich diese Erkenntnisstufen zum Begriff *mens* verhalten, ist nicht immer klar und eindeutig zu verstehen. Obwohl die Hierarchie der Erkenntnisfähigkeiten an vielen Stellen in allen cusanischen Werken erscheint, ist sie nie ein für alle Mal festgestellt. Die Position der *mens* bleibt normalerweise ungeklärt, manchmal wird sie sogar mit der *anima* als Ganzes identifiziert, manchmal mit dem *intellectus*, manchmal steht sie überhaupt außer der Hierarchie. Manchmal erscheint die Hierarchie in sehr vereinfachter Form, aus nur zwei Stufen bestehend usw. Im oben eingeführten Zitat z. B. sind die beiden Begriffe *mens* und *ratio* gleichgesetzt. Die *mens humana* stellt *entia rationalia* her, sie ist auch eine *similitudo* (Ähnlichkeit) der *divina ratio* (die *entia realia* produziert), also kann man behaupten, Cusanus verstehe hier unter *mens humana* eigentlich *humana ratio*. Nur zum Vergleich, wie unstabil diese Terminologie ist, können wir einen Abschnitt von *De docta ignorantia* einführen: »Non potest finitus intellectus rerum veritatem per similitudinem praecise attingere. [...] Intellectus igitur, qui non est veritas, numquam veritatem adeo praecise comprehendit etc.«<sup>20</sup> Also ist hier der *intellectus humanus* ins Spiel gebracht als die eigentliche Einsichtsfähigkeit des Menschen. Später aber, im Kapitel 4, lesen wir: »[...] omnia enim, quaecumque sensu, ratione aut intellectu apprehenduntur, intra se et ad invicem taliter differunt, quod nulla est aequalitas praecisa inter illa.«<sup>21</sup> Hier ist schon eine ganze Reihe erwähnt – *sensus*, *ratio*, *intellectus* – zwischen denen es freilich Differenzen geben sollte, aber welche die Merkmale sind, die *ratio* von *intellectus* unterscheiden, bleibt unklar. In *De beryllo* findet man auch die *imaginatio*, die zwischen *sensus* und *intellectus* steht: »Sed conceptum non possumus de quiditate ipsius anguli maximi pariter et minimi facere, cum nec sensus nec imaginatio nec intellectus sentire, imaginari, concipere vel intelligere possint aliquid taliter simili illi etc.«<sup>22</sup> Hier ist keine *ratio* zu finden, obwohl die Namen drei sind und die ihnen entsprechenden Infinitive – vier (ergo bleibt ein Infinitiv frei für eine

<sup>20</sup> *De docta ign.* I, 3: h I, p. 10, lin. 1–5.

<sup>21</sup> *De docta ign.* I, 4: h I, p. 11, lin. 8–10.

<sup>22</sup> *De beryl.*: h IX/1, n. 15, lin. 9–12.

eventuelle *ratio*, verstanden als das Vermögen, Konzepte zu bilden – *conicipere*).

Was für ein Gebilde ist die Konjektur dann? Woher ist sie gekommen, Funktion welcher Erkenntnisfähigkeit ist sie? Für das Wort *coniectura* und die aus ihm abgeleiteten Formen sind insgesamt 206 Belege im cusanischen Werk zu finden.<sup>23</sup> Weiterhin ist das einer der Termini, die nicht von Anfang an das cusanische Werk durchdringen. Sein frühestes Auftauchen findet sich im ersten Kapitel des zweiten Buches von *De docta ignorantia*, betitelt »Correlaria praeambularia ad inferendum unum infinitum universum«. Zunächst wiederholt Cusanus die Überlegungen, dass keine Genauigkeit in der menschlichen Erkenntnis möglich ist, und bestätigt, es gelte für alle Wissenschaften und Künste (*scientiae, artes*). Wie diese menschlichen Geschöpfe zu verstehen sind, beschreibt er folgenderweise:

»Omnia igitur ex oppositis sunt in gradus diversitate, habendo de uno plus, de alio minus, sortiendo naturam unius oppositorum per victoriam unius supra aliud. Ex quo rerum notitia rationabiliter investigatur, ut sciamus, quomodo compositio in uno est in quadam simplicitate et in alio simplicitas in compositione, et corruptibilitas in incorruptibilitate in uno, contrarium in alio, – ita de reliquis prout extendemus in libro Coniecturarum, ubi de hoc latius agetur. Sufficiant ista pauca pro mirabili potestate doctae ignorantiae ostendenda.«<sup>24</sup>

Diese Erwähnung des *liber Coniecturarum* sollte bedeuten, dass Cusanus beim Anfang des Schreibens des zweiten Buches von *De docta ignorantia* schon das Schreiben von *De coniecturis* begonnen hatte oder mindestens die Idee konzipiert hatte, so ein Buch zu schreiben. Sicherlich ist aber diese Anmerkung nicht der letzte Gebrauch des Wortes *coniectura* im Rahmen von *De docta ignorantia*. Der Titel der künftigen Schrift *De coniecturis* beginnt immer wieder im zweiten und dritten Buch aufzutreten,<sup>25</sup> mit dem Versprechen, dass bestimmte Probleme, die aus den in *De docta ignorantia* ausgedrückten Thesen vermutlich entstehen könnten, ausführlicher in der anderen Schrift, nämlich *De coniecturis*, erörtert werden sollten.

---

23 Dieses Ergebnis wird mit Hilfe des Cusanus-Portals festgestellt (<http://www.cusanus-portal.de/>).

24 *De docta ign.* II, 1: h I, p. 95, lin. 4–12.

25 *De docta ign.* II, 4: h I, p. 123, lin. 7; p. 126, lin. 2; II, 8: h I, p. 140, lin. 10; p. 150, lin. 30; II, 11: h I, p. 159, lin. 5 (hier ist die Konjektur nicht als Titel eines Buches eingeführt, sondern als Charakteristik der menschlichen komparativen Erkenntnis benutzt); p. 160, lin. 2–3 (abgeleitete Formen *coniecturalis* und *coiecturando*); III, 1: h I, p. 187, lin. 7; p. 188, lin. 18 (in den beiden letzten: Titel *De coniecturis*).

In den Predigten ist der erste Gebrauch des Wortes *coniectura* im *Sermo XXIII* (*Domine, in lumine vultus tui*)<sup>26</sup> zu finden. Nach den Untersuchungen von Josef Koch, Rudolf Haubst und Ernst Hoffmann wurde festgestellt, dass die Predigten XXII–XXIV nicht früher als im Jahre 1439 entstanden sind, sogar eher Ende 1440 – Anfang 1441 (vor dem 5. Januar 1441).<sup>27</sup> Frühere Belege für den Gebrauch des Begriffs *coniectura* zeigen die cusanischen Werke nicht. Daraus könnte geschlossen werden, dass dieses Wort zu einem genau bestimmten Zeitpunkt zum Bestandteil des cusanischen Wortschatzes geworden war und dass dieser Zeitpunkt in den Jahren 1438–1440 zu lokalisieren ist, nämlich nach der Vollendung des ersten Buches von *De docta ignorantia*. Also hat Cusanus vor der Vollendung des Buchs I von *De docta ignorantia* weder den Begriff *coniectura* verwendet, noch die Absicht gehabt, ein abgetrenntes Buch darüber anzufertigen.<sup>28</sup>

Eigentlich kann die Fragestellung auch im Lichte der folgenden Überlegung angesehen werden: Die beiden frühen großen Bücher von Cusanus – *De docta ignorantia* und *De coniecturis* – stehen im Verhältnis eines Diptychons zueinander. Das erste Buch von *De docta ignorantia* baute die Perspektive auf zur Rückführung der ontologischen und logischen Vielfältigkeit der Welt zu einem Einem. Da aber diese Rückführung keine Auskunft über die Bedingungen für das Bestehen der offenkundigen Vielfältigkeit in der Welt gab, sah es demnächst notwendig so aus, um der Vollständigkeit willen, dass auch eine Auslegung der Vielfalt hinzugefügt werden sollte. Deshalb wirkte *De docta ignorantia* als erster Teil eines virtuellen Diptychons, welcher über die Einheit spricht – auf dreifache Weise: über die absolute, über die eingeschränkte und über eine die bei-

26 *Sermo XXIII*: h XVI, n. 2, lin. 6, wo das *coniecturale lumen* als niedrigste Stufe in einen Aufstieg über das *rationale lumen* zum *intellectuale lumen* eingeordnet ist. Daraus könnten wir weitere Mutmaßungen über den *locus* des Ursprungs von Konjekturen im menschlichen Geist aussagen. Die sollte weder die *ratio*, noch der *intellectus* sein, sondern ein Erkenntnisvermögen, das unter diesen beiden steht.

27 RUDOLF HAUBST, *Praenotanda ad Sermones XXII–XXIV*, in: h XVI, 333.

28 Das Buch *De docta ignorantia* wirkt als ein konzeptuales Ganzes nicht zuletzt wegen der im zweiten Kapitel von Buch I strukturiert vorgelegten Inhaltsübersicht (»Elucidatio praeambularis subsequentium«; *De docta ign.* I, 2: h I, p. 5–8). Diese Übersicht ist allzu vollständig und nachvollziehbar, um vor dem ersten Buch geschrieben zu sein. Es ist wahrscheinlich, dass dieses Kapitel erst nach der Vollendung aller drei Bücher entstanden und am Anfang hinzugefügt ist. Wäre es möglich zu vermuten, dass der früheste Plan von *De docta ignorantia* nur auf das erste Buch beschränkt war?

den anderen verknüpfende Einheit; deswegen ist der Horizont dieser Schrift auf Gott als auf ein absolutes Eines bezogen, das die Zuständigkeit für die Einheit in der Welt übernimmt. In einem zweiten Teil sollten aber die vielfältigen Ausfaltungen dieses Einen geschildert werden, die sich zueinander nicht bloß durch Zufall verhalten, sondern eine einheitliche Vielfältigkeit erzeugen, wo die Nummer, das Maß und das Gewicht regieren.<sup>29</sup> Dieses komplementäre Projekt wurde in *De coniecturis* vollzogen – hier ist vor allem die cusanische Anthropologie dargestellt. Kurz gesagt, wird in *De coniecturis* eben die *mens humana* als diejenige Instanz beschrieben, welche die Zuständigkeit für die Vielfältigkeit in der Welt übernommen hat. Deshalb handelt es sich in *De coniecturis* um den Menschen als Maß oder Maßstab aller zusammengesetzten Gebilde, jedenfalls nicht im relativistischen Sinne. Von *De coniecturis* her wird die spezifische Stelle des Menschen im Universum für das cusanische Denken immer wichtiger.

Also kann es nicht anders sein, als dass der Mensch in *De coniecturis* die Hauptrolle spielt. Die Konjektur als solche ist nur dem Menschen zugänglich, sie ist ein Merkmal des Menschlichen überhaupt, sie ist das einzig mögliche Erkenntnisverhältnis des Menschen zur absoluten Wahrheit. Das macht sie aber überhaupt nicht illegitim – sogar umgekehrt, sie soll legitimiert werden. Eben das macht Cusanus in *De coniecturis*. Wie war er dazu gekommen, um für nötig zu halten, eine ausführliche Auseinandersetzung mit der Konjektur zu erzeugen? Die Konjektur kam als ein Name, der eine Eigenschaft des menschlichen Erkenntnisvermögens benennen musste – jedoch erschien der Name später als das Phänomen selbst. Schon am Anfang von *De docta ignorantia* lesen wir die berühmte Aussage:

»Non potest igitur finitus intellectus rerum veritatem per similitudinem praecise attingere. Veritas enim non est nec plus nec minus, in quodam indivisibili consistens, quam omne non ipsum verum existens praecise mensurare non potest; sicut nec circulum, cuius esse in quodam indivisibili consistit, non-circulus. Intellectus igitur, qui non est veritas, numquam veritatem adeo praecise comprehendit, quin per infinitum praecisius comprehendi possit, habens se ad veritatem sicut polygonia ad circulum, quae quanto inscripta plurium angulorum fuerit, tanto similior circulo. Numquam tamen efficitur aequalis, etiam si angulos usque in infinitum multiplicaverit, nisi in identitatem cum circulo se resolvat.«<sup>30</sup>

---

29 Weish 11,21.

30 *De docta ign.* I, 3: h I, p. 10, lin. 1–10.

Wie Josef Koch bemerkt, werde in *De docta ignorantia* grundsätzlich eine erkenntnistheoretische Frage gestellt.<sup>31</sup> Sogar hier, wo Cusanus argumentiert, wahre Erkenntnis könne nicht durch Vergleich und Verhältnis erworben werden, erschien ihm der beste Argumentationsweg, einen Vergleich einzuführen, und zwar einen Vergleich für ein Verhältnis. Das Verhältnis von Intellekt und Wahrheit bleibe für immer analog zum Verhältnis von Vieleck und Kreis. Ist das als eine Defizienz des menschlichen Erkenntnisvermögens anzusehen? Dies ist eher ein Merkmal seines Verfahrens – und eben um dieses Merkmal zu beschreiben, tritt später der Begriff *coniectura* auf. Die Konjektur sollte also als ein Relationsbegriff betrachtet werden – als die Form, in welche das besonders menschliche Verhältnis von Erkenntnisfähigkeit und Erkenntnisobjekt eingegossen wird. Das Problem, ergo, besteht noch am Anfang von *De docta ignorantia* – die Benennung dieses Problems taucht aber erst im zweiten Buch auf, wie gesagt, gleichzeitig mit der Ankündigung, es werde ein *liber Coniecturarum* geschrieben.

Wie und vor allem wo hat Cusanus das *passende* Wort, den tauglichen Terminus für dieses Merkmal des menschlichen Erkenntnisvermögens gefunden? Hier sprechen wir die Mutmaßung aus, die Quelle sei der *Staat* Platons, wie wir die Schrift heute im Cod. Cus. 178 lesen können.

## Der Codex Cusanus 178

Der Cod. Cus. 178 enthält nur ein Werk – Platons *Der Staat*. Der Titel lautet *Platonis Celestis Politia traducta a Petro Candido*; außer der eigentlichen Übersetzung des Textes selbst sind etliche Einführungsaufsätze und Briefe hinzugefügt (sowohl vor und nach dem Text des Dialogs, als auch zwischen den einzelnen Büchern). Zunächst sind fünf Briefe veröffentlicht, die aus einem Briefwechsel zwischen dem Erzbischof von Mailand Francesco Pizolpasso (als Bischof tätig: 1435–1443), Humphrey of Lancaster, der auch Duke of Gloucester und Bruder des englischen Königs Henry V. (König in den Jahren 1414–1422) war, und dem Übersetzer Pier Candido Decembrio, der sein Werk dem Bischof und dem Duke widmet, stammen. Am Ende sind noch zwei abschließende Briefe zwi-

---

31 KOCH, Die *Ars coniecturalis* (wie Anm. 17).

schen Humphrey und Pier Candido hinzugefügt, deren vorletzter das Datum 10. April 1439, London, trägt. Dieser Band ist definitiv einheitlicher als der Cod. Cus. 177, er ist auf einmal in einer zusammenhängenden Schreibphase ausgearbeitet, auf Papier einer einzigen Art geschrieben, das Papier ist offensichtlich von hoher Qualität (Wasserzeichen: Schere), Großbuchstaben sind mit roter Tinte geziert. Für die Initiale der Kapitel sind Freiräume gelassen, wo vielleicht schöne und prachtvolle Initialen eingefügt werden sollten. Jedoch wurden sie nie hinzugefügt. Es ist klar, dass dieser Band als ein Qualitätsbuch konzipiert ist. Den Einführungsbriefen folgt ein Inhaltsverzeichnis des *Staats*: Er ist in zehn Bücher eingeteilt, jedes Buch besteht aus kleineren *capitula*. Der Band ist weiter in zwei Hälften eingeteilt: Bücher I bis V sind von den Büchern VI bis X durch zwei weitere Schriften getrennt. Deren Autor ist wieder Pier Candido Decembrio und deren Adressaten sind Humphrey Lancaster und Alfonso de Cartagena, Bischof von Burgos. Gleich nach dem Ende des fünften Buches, wo schon die Überschrift *Liber sextus* steht, auf fol. 114<sup>r</sup>, fängt eine Interpretation der *gesamten Politeia* an: »Ad illustrissimum et litteratissimum principem Humfredum ducem Cloucestrensem de omnibus Platonicae Politiae libris brevis adnotatio Petri Candidi incipit feliciter: Saepenumero admirari soleo, princeps illustrissime, etc.« Danach entfaltet sich die Auslegung aller zehn Bücher, so wie der Übersetzer sie begreift, im Sinne einer metaphorischen Beschreibung der zehn Jahrzehnte des menschlichen Lebens (die Glossierung auf fol. 114<sup>v</sup> lautet: »Vita humana in centum annis terminatur«<sup>32</sup>). Pier Candido versteht das menschliche Leben als *idealiter* aus zehn Jahrzehnten zusammengesetzt, deren jedem ein einzelnes Buch der *Politeia* entspricht. Auf fol. 115<sup>v</sup> befindet sich ein weiterer Brief:

»Petri Candidi in libro sexto Platonicae Politiae ad praeclarissimum et eruditissimum praesulem Alfonso Hispanum Burgensem Episcopum praefacio incipit feliciter: Magnum benevolentiae etc.«

Das *capitulum primum libri sexti* (Untertitel: »Quod soli philosophi regno et principatu digni iudicentur et cuiusmodi philosophi natura habenda

---

32 »Das menschliche Leben wird in einhundert Jahren eingeschränkt.« James Hankins bemerkt, diese Interpretation könne nach Fulgentius' Auslegung der *Aeneide* modelliert worden sein. Weiterhin werde die Vorstellung von der hundertjährigen Dauer des menschlichen Lebens von Platon selber angedeutet – *Rep.*, 615b (JAMES HANKINS, *Plato in the Italian Renaissance*, Leiden 1991, 135, Anm. 54).

sit«<sup>33</sup>) fängt erst auf fol. 116<sup>v</sup> an. Der Gegenstand des Briefes ist wieder der *Dux Cloucestrensis*, d. h. Humphrey of Lancaster. Mit Alfonso de Cartagena, Bischof von Burgos, hatte Pier Candido eine lange Freundschafts- und Wissenschaftsbeziehung. In seiner Untersuchung *Plato in the Italian Renaissance* beschreibt James Hankins kurz die Entstehungsgeschichte dieser zweiten<sup>34</sup> Übersetzung des *Staats Platons*<sup>35</sup> – das Interesse Alfonsos an etlichen ethischen Fragen und der Wunsch von Pier Candido, sowohl Humphrey of Lancaster, als auch Alfonso de Cartagena und Francesco Pizolpasso als Patrone für sich zu gewinnen, erwiesen sich als Anlässe<sup>36</sup> für ihn, eine neue lateinische Version der *Politeia* zu verfassen. Das sechste Buch ist eben Alfonso gewidmet, das fünfte Giovanni Amideo, und das zehnte Francesco Pizolpasso, Bischof von Mailand. Alle anderen Bücher werden Humphrey of Lancaster gewidmet.<sup>37</sup>

Im Unterschied zum Cod. Cus. 177 ist die Nr. 178 nicht mit »starke[n] Randbemerkungen von der Hand des Kardinals«<sup>38</sup> dicht versehen, man findet in den Marginalien nur die vom Übersetzer stammende Einteilung des Textes in kleineren Abschnitten dem Themenwechsel nach, die dem Leser dazu diente, sich leichter im Text zurechtzufinden. Diese Bemerkungen, zusammen mit den Briefen und mit der *brevis adnotatio*, fungierten gleichzeitig als ein textkommentierender Apparat.<sup>39</sup> Jedoch kann man mit großer Wahrscheinlichkeit vermuten, dass das Buch vom Kardinal gelesen wurde, da es zwei Randbemerkungen und ein Merkzeichen gibt, die den Autograph des Cusanus nachweisen. Die erste befindet sich auf fol. 132<sup>r</sup> neben der Aussage Sokrates: »Quem igitur deorum in coelo auctorem habes ducem, cuius lumen visum optime videre faciat ac visibilia praestat intueri?« Die Bemerkung lautet: »nota: dicit deum solem \*/.«<sup>40</sup> Daraus könnte geschlossen werden, dass Cusanus nicht nur zu-

33 »Es wird geurteilt, dass nur die Philosophen der Regierung und der Herrschaft würdig sind; in welcher Weise soll die Natur des Philosophen vorgestellt werden.«

34 Die erste gehörte dem Vater von Pier Candido, Umberto Decembrio von Vigevano (ca. 1370 – 1427), und seinem Lehrer in Griechisch, Manuel Chrysoloras, und war gegen das Jahr 1402 veröffentlicht (vgl. HANKINS, Plato [wie Anm. 32], 105–117).

35 HANKINS, Plato (wie Anm. 32) bes. 124–126.

36 Selbstverständlich nicht die einzigen, vgl. HANKINS, Plato (wie Anm. 32).

37 HANKINS, Plato (wie Anm. 32) 133.

38 MARX, Verzeichnis (wie Anm. 6) 166.

39 HANKINS, Plato (wie Anm. 32) 136.

40 Die zweite Randbemerkung befindet sich auf fol. 143<sup>v</sup> und lautet: »nota: per numero-

mindest das sechste Buch gelesen hat (eher den ganzen *Staat*), sondern auch das Sonnengleichnis<sup>41</sup> für besonders *notabile* gefunden hat. Das Sonnengleichnis war zu dieser Zeit schon sehr gut bekannt und war vielfach und vielgestaltig in der Tradition erschienen – eigentlich beruht die ganze platonische und neuplatonische Lichtmetaphorik und Lichtmetaphysik zunächst auf dieser Stelle aus der *Politeia*. Also war das Sonnengleichnis vermutlich schon vorher in irgendwelcher Form auch dem Cusaner bekannt gewesen. Es findet sich eine Stelle im *Compendium*,<sup>42</sup> wo dieses Gleichnis fast wörtlich wiederholt ist, natürlich unter verschiedenen Bedingungen und zu unterschiedlichem Zweck.<sup>43</sup> Im Lichte der kleinen Randbemerkung in Cod. Cus. 178, fol. 132<sup>r</sup> kann man aber mit Gewissheit bestätigen, es handle sich auch um eine *direkte* Kenntnis, Ergebnis aus der Lektüre des Buches VI.<sup>44</sup>

Dem Sonnengleichnis können wir auch eine weitere Funktion und Bedeutung in der neuplatonischen Tradition zusprechen – es selbst und das Umfeld, in dem es eingebettet ist (die Voraussetzungen für den »echten« Philosophen, die Rolle des Philosophierens in der ganzen menschlichen Welt und ihrer richtigen und gerechten Regierung, die spezifische Erkenntnistheorie Platons, die in dem aus dem Sonnengleichnis abgeleiteten

---

rum intellectum ad naturae notionem pervenire« (»merke, dass [er] durch das Verständnis der Nummern an einen Naturbegriff gelangt«). Diese Bemerkung erinnert an den Titel und den Inhalt des 2. Kapitels in *De coniecturis*: »Symbolicum exemplar rerum numerum esse. [...] Nec est aliud numerus quam ratio explicata. Adeo enim numerus principium eorum, quae ratione attinguntur, esse probatur, quod eo sublato nihil omnium remansisse ratione convicitur« (*De coni.* I, 2: h III, n. 7. lin. 4–7). Das Merkzeichen befindet sich auf fol. 138<sup>v</sup>. Wie später angesprochen wird, folgt Cusanus hier der *falschen* Übersetzung Pier Candidos – Platon spricht über die *Natur der Zahl*, nicht dass die Natur durch Zahlen erforscht wird (vgl. Anm. 53).

41 Das Sonnengleichnis befindet sich nach der Stefanus-Paginierung, streng genommen, in *Rep.* VI, 508a–509b, obwohl das Eintauchen in das Gleichnis einige Seiten früher aufgenommen wird. Die letzte Zeile von 509b enthält den bekannten Ausdruck [*epekeina tēs ousias presbeiai kai dynamei*] – »jenseits des Seins«, bezogen auf die Idee des Guten – der von Pier Candido so wiedergegeben ist: »cum tamen essentiam neutiquam sit, sed essentiam excellentia potestateque praecellat« (Cod. Cus. 178, fol. 133<sup>r</sup>).

42 Vgl. *Comp.* I: h XI/3, n. 2, lin. 4–13.

43 Vgl. DANIEL O’CONNELL, Notes on color as *terminus lucis in diaphano* in Cusa’s later writings, in: Spiegel und Porträt. Zur Bedeutung zweier zentraler Bilder im Denken des Nikolaus Cusanus, hg. v. Iñigo Bocken u. Harald Schwaetzer, Maastricht 2005, 247–260.

44 Das *Compendium* gilt als das vorletzte Werk des Cusanus, verfasst vermutlich 1463 oder sogar 1464, im Jahre seines Todes.

Liniengleichnis ausgeführt wird), legen den Beweis dar, wie bedeutsam für die gesamte platonisierende philosophische Tradition *die Theorie des Sebens und des Bildes* war.<sup>45</sup> Da die erste vollständige Erkenntnistheorie der Antike in einem doppelten Bildverhältnis inkorporiert ist,<sup>46</sup> wurde diese Bildhaftigkeit zu einem unumgänglichen Bestandteil des Platonismus. Das Problem, wie genau diese Bildhaftigkeit auszulegen ist, besteht noch, aber der erste Schritt seiner Lösung liegt zunächst in der Anerkennung seiner Wichtigkeit und seines Ausmaßes.

Also fährt das Sonnengleichnis fort und gießt sich in das nächste Bild ein – das Liniengleichnis, das sich offenkundig mit dem Erkenntnisprozess befasst. Und hier kommt der Punkt, der vielleicht auf Cusanus einen nicht geringen Einfluss ausgeübt hat, der nicht nur mit Platon verbunden ist, sondern auch mit der Übersetzung des Werkes von Pier Candido Decembrio und mit der Ausgestaltung eben dieses *codex*, mit allen seinen zusätzlichen Widmungsbriefen und weiteren Ausrüstungen. Eine bemerkenswerte Eigentümlichkeit des Bandes befindet sich auf fol. 207<sup>v</sup>, der letzten Seite des ganzen *codex*. Hier ist eine Tabelle zu sehen. Sie bezieht sich auf das sechste Buch der *Politeia*, nämlich auf seinen letzten Teil, wo das berühmte Liniengleichnis entfaltet ist (vgl. Anhang 1). Auf fol. 134<sup>f</sup>, nach der Randbemerkung »Deum omnem excellit essentiam« (vgl. Anm. 41), beginnt das »Capitulum decimum quartum: distinctio visibilis et intelligibilis partis et quaemadmodum ad corpus et animam sese habeant«<sup>47</sup> (beteiligte Figuren: Glaukon und Sokrates). Das ist das letzte Kapitel des

45 Vgl. BEIERWALTES, Denken des Einen (wie Anm. 3), 73–113, bes. der Teil »Realisierung des Bildes«.

46 Beim Sonnengleichnis können wir über ein doppeltes Bildverhältnis sprechen, in dem erstens die abstrakte Begrifflichkeit, nämlich der Erkenntnisvorgang, in einer bildhaften Weise beschrieben ist – durch das Gleichnis selber; und zweitens: Der bildhafte Inhalt der bildhaften Gleichnisstruktur hat noch einmal, auf einer zweiten Ebene, mit den Bildern zu tun, nämlich mit den sinnlich wahrnehmbaren Objekten, die dem Gesichtsinne als Bilder erscheinen. In anderen Worten ist die Sonne ein Bild und zugleich, auf einem anderen semantischen Niveau, ist sie die erforderliche Bedingung jedes weiteren Bildes. Eine ähnliche Doppelbildstruktur, originell cusanisch, finden wir z. B. in *De mente*, im Vergleich von Gott mit einem Maler, der sich selber ein Selbstporträt malt (*De mente* 12: h<sup>2</sup>V, n. 148, lin. 8; n. 149, lin. 1–22); natürlich beschäftigt sich dieses Malergleichnis eher mit der Anthropologie des Cusanus, aber das Verfahren ist vergleichbar.

47 »Kapitel 14: Unterscheidung zwischen dem sichtbaren und dem geistlich wahrnehmbaren Gebiet und in welcher Weise sich diese zwei Gebiete zum Körper und zur Seele verhalten«.

sechsten Buches und umfasst die *folia* von 133<sup>r</sup> bis 134<sup>v</sup>, wo am Ende der Seite »Platonis Atheniensis philosophi illustrissimi Celestis Politiae liber sextus explicit feliciter«<sup>48</sup> steht. Genau dieses Finale von Buch VI ist am Ende des Bandes, auf fol. 207<sup>v</sup>, in tabellarischer Form zusammengefasst. In seiner Forschung *Plato in the Italian Renaissance* macht James Hankins eine sorgfältige Beschreibung der Übersetzung Pier Candidos der *Politeia* – offensichtlich war der Übersetzer sehr aufmerksam auf alle zusätzlichen Texte und bestand darauf, dass der Schreiber diese immer pünktlich wiederholte.<sup>49</sup> Trotzdem berichtet Hankins über eine solche Tabelle überhaupt nichts (obwohl er mit dem *codex* gearbeitet hatte, den er für die vollständigste Version der *Celestis Politia traducta a Perto Candido* hält die Kopie, gefertigt für den Erzbischof von Burgos Alfonso Garcia de Cartagena). Die Tabelle scheint kein richtiger Bestandteil der sorgsam zusammengesetzten Einheit des Buches zu sein. Der Text des Bandes endet auf fol. 206<sup>v</sup> in der Mitte mit der kurzen Antwort von Pier Candido zum Brief des *Dux Cloucestrensis*, mit welchem Humphrey Lancaster über den Empfang der Übersetzung aller zehn Bücher des *Staats* berichtet. Danach bleibt fol. 207<sup>r</sup> leer, als ob das Ende des Werkes schon gekommen wäre. Die Tabelle folgt erst auf der Rückseite, nämlich auf 207<sup>v</sup>. Der Schreiber scheint der gleiche zu sein, aber die ganze Tabelle wurde mit viel kleineren Buchstaben geschrieben, darüber hinaus ist das Feld, auf dem sie gesetzt wurde, verschieden von den üblichen Schreibfeldern im Rest des Bandes. Der Text der *Platonis Politia* ist im Zentrum jedes Blattes schön eingeordnet, sodass es große Blattränder gibt, wo Glossierung und Überschriften hinzugefügt sein können. Die Tabelle ist dagegen im oberen Teil des fol. 207<sup>v</sup> aufgeschrieben, keine rote Tinte wurde benutzt, jede Ordnung wurde verlassen, als ob es sich um eine persönliche Notiz handle. Deswegen sieht es so aus, als ob dieser Anhang eine spezielle Bedeutsamkeit hätte. Zunächst könnten wir ihn fast mit einer modernen explikativen Fußnote vergleichen. Die heutigen Platon-Auflagen sind reichlich mit Anmerkungen solcher Art ausgestattet, die unklare, problematische und komplizierte Stellen ein wenig erläutern versuchen, ohne damit eine vollständige Interpretation zu beanspruchen. Gleichermassen ist die Tabelle hier nur verfasst, um den komplizierten

---

48 *Rep.* VI, 509c–511e.

49 HANKINS, *Plato* (wie Anm. 32) 133.

Denkpfad Platons (bzw. Sokrates') anschaulicher zu machen. Aber so, wie sie am Ende des Bandes allein hinzugesetzt ist, steigert sich ihre Bedeutung dadurch, dass der Inhalt, der im Buch VI unbemerkt geblieben sein konnte, hier die besondere Aufmerksamkeit des Lesers auf sich zieht.

Die Tabelle ist als *Imago*<sup>50</sup> betitelt: »Imago, quae a Platone sexto libro proponitur de visibilis atque intelligibilis distinctione, traducta a P. Candido«. Das Wort *imago* ist dabei unterstrichen. Also ist die von Platon angebotene Erkenntnistheorie insgesamt als *imago* ausgegeben. Und da sie eine *imago* (ein Bild) ist, braucht sie, selbstverständlich, auch eine Deutung. Diese hermeneutische Prozedur ist von Pier Candido selbst unternommen: Das Wort *traducta* können wir als »übersetzt« verstehen, entweder auf *imago*, oder auf *distinctio* bezogen, d. h. die *imago* sei von Platon vorgeschlagen (*proponitur*) und von P. Candido übersetzt (*traducta*). Aber *traducta* kann auch anders verstanden werden, nämlich im Sinne von »übertragen«, »interpretiert«, »ausgelegt« (die erste Bedeutung des Wortes »Interpretation« ist vor allem »Übersetzung«). Dann würde die Tabelle als *traductio*, d. h. als hermeneutische Umgestaltung und Erörterung des platonischen Textes betrachtet, die wieder von P. Candido ausgefertigt wurde. Weiterhin wirkt hier das Wort *imago* ein wenig eigentümlich, da das übliche Wort für ein Gleichnis eher *similitudo* oder *aenigma* ist.<sup>51</sup> Vielleicht hatte das Wort »Bild« eine Bedeutung, die sich von der des Wortes »Gleichnis« unterschied. Anhand dieses Beispiels können wir deutlich sehen, wie groß der Eingriff des Übersetzers bei der Rezeption jeglichen Autors sein kann.

Wir können bemerken, dass die Tabelle eine klare Hierarchie der Erkenntnisvermögen darstellt, die dem sehr ähnlich ist, was normalerweise bei Cusanus als Erkenntnisaufstieg<sup>52</sup> ausfindig gemacht wird. Dabei ist das

50 Dabei ist der Zusammenhang mit dem entsprechenden Text aus Buch VI durch eine Randbemerkung auf fol. 133<sup>v</sup> erzeugt, wo die Marginalie »Imagines« steht.

51 Vgl. andere Randbemerkungen – auf fol. 118<sup>v</sup>: »Similitudo«; fol. 119<sup>r</sup>: »Similitudo naturarum ad principes civitatis«; fol. 131<sup>r</sup>: »Quis similis caeco« usw. Zum Vergleich steht auf fol. 128<sup>r</sup> die folgende Randbemerkung: »Humana imago deo similis«, wo *imago* und *similis* als zwei separate Begriffe erscheinen.

52 Die Stufen des Erkenntnisaufstiegs und überhaupt die Vorstellung, dass menschliches Erkennen stufenweise immer nach »oben« ziehen sollte, sind natürlich auch allen anderen sog. Platonikern zwischen Platon und Cusanus bekannt. Cusanus hätte ähnliche Ideen bei Proklus oder Ps.-Dionysius antreffen können, damit würde aber die Bedeu-

platonische Liniengleichnis (oder Linienbild), zumindest nach der Auslegung des Übersetzers, nicht bloß hierarchisch, sondern auch analog konstruiert. Wäre es möglich, Anknüpfungspunkte zu finden, welche die cusanische Erkenntnistheorie mit der platonischen (und nicht nur neuplatonischen!) zusammenführen und den Einfluss dieses *codex* auf Cusanus belegen können?

## Der Cod. A 14 der Seminarbibliothek in Brixen

In einem Aufsatz für die Zeitschrift *Rinascimento* vom Jahre 1969<sup>53</sup> berichtet Giovanni Santinello über einen *codex*, der sich heute in der Seminarbibliothek in Brixen befindet und die Signatur A 14 trägt. Dieser Band enthält den *Staat* Platons in der Übersetzung von Pier Candido, dieselbe, die im Cod. Cus. 178 zu lesen ist, und die *Rhetorik* des Aristoteles in der Übersetzung von Georgios von Trapezunt. Da die Handschrift einen autographischen Eingriff von Seiten des Kardinals aufweist, liefert Santinello eine ausführliche Beschreibung dieses Bandes. Danach beschäftigt er sich nur mit den von Cusanus stammenden Randbemerkungen über den *Staat*:

»Der *codex* von Brixen stellt die Arbeit Decembrios in ihrer Ganzheit dar: Zuerst kommt der Briefwechsel (fünf Briefe) zwischen Pizolpasso, Humphrey, Duke von Gloucester und dem Übersetzer; danach folgen der Index der Bücher und der Kapitel, die zehn Bücher Platons, je mit einer Einführung von Decembrio versehen, und am Ende – die zwei abschließenden Briefe von Humphrey und von Decembrio.«<sup>54</sup>

Santinello bemerkt, der gleiche Inhalt finde sich auch in den anderen Handschriften, welche diese Übersetzung enthalten. Danach beschreibt der Autor die Arbeit, die Cusanus selber an diesem Band ausgeführt hat:

»Die Hand des Cusanus hat eine dreifache Aufgabe erledigt: Sie hat an den Rändern oder im Text selbst die häufigen Fehler und Auslassungen des Kopisten korrigiert; hat teilweise die Glossierung vervollständigt [...]; und am Ende des Werks Platons hat Cusanus eine autographische Seite hinzugefügt, in welcher er die Erkenntnistheorie aus dem berühmten Fragment [*Imago que a Platone sexto libro proponitur* ...] schematisch wiedergibt.«<sup>55</sup>

---

tung des eigentlichen platonischen Textes und der Autorität Platons für Cusanus nicht vermindert.

53 GIOVANNI SANTINELLO, Glosse di mano del Cusano alla Repubblica di Platone, in: *Rinascimento* II 9 (1969) 117–145. Übersetzung der Autorin.

54 Ebd., 118.

55 Ebd., 118.

Im Anhang, in dem Santinello die von ihm edierten Randbemerkungen veröffentlicht, findet sich auch dieselbe Tabelle, die im Cod. Cus. 178, fol. 207<sup>v</sup> anzutreffen ist, die aber in A 14 auf fol. 174<sup>v</sup> (nach der älteren Paginierung) aufgeschrieben ist (vgl. Anhang 1).<sup>56</sup> Darüber hinaus sind die Randbemerkungen, welche die Hand des Kardinals belegen, meistens im zweiten Teil des *Staats*, der genau mit dem VI. Buch anfängt. Im ersten Teil gibt es nur drei cusanische *glossae*, dagegen gibt es nach dem Anfang des VI. Buches nur vier von der Hand des anderen Schreibers. Alle *glossae* sind mit roter Tinte unterstrichen.<sup>57</sup> Die Verteilung der cusanischen Randbemerkungen ist aber sehr unregelmäßig, offenbar hat er diejenigen Bücher sorgfältig gelesen und glossiert, die für ihn von größtem Interesse waren – das sind die Bücher VI und X, und vor allem Buch VI, in dem der Kardinal 30 Randbemerkungen eingefügt hat. (Zum Vergleich: In den Büchern VII bis X sind es insgesamt elf, im Buch X sieben, vier bleiben für die anderen drei Bücher VII bis IX<sup>58</sup>).

Was an dieser Beschreibung auffällig ist, ist die Tatsache, dass der Kardinal sich so gründlich mit dem *Staat* Platons befasst, dass er sogar eine eigene Glossierung angefertigt und die vielen Fehler in der in seinem Besitz befindlichen Kopie korrigiert hat. Zunächst wirkt die Beschreibung Santinellos so, als ob der Cod. Cus. 178 von Cod. A 14 abhängig wäre. Das würde dann bedeuten, dass der Cod. Cus. 178 bloß eine spätere Kopie des Bandes von Brixen ist und die Ähnlichkeiten zwischen der *Imago de distinctione* und der cusanischen Theorie des Erkennens von *De coniecturis* einfach daran liegen, dass der Kardinal selber Autor der beiden ist. Jedoch bietet Santinello eine abweichende Interpretation der Daten: Nicht der Cod. Cus. 178 sei von dem Cod. A 14 abhängig, sondern umgekehrt. Dafür führt Santinello verschiedene Nachweise, die wichtigsten davon sind seiner Meinung nach die *glossae*:

»Cusanus besaß schon eine Kopie des *Staats*, die auch die Glossierung und die Tabelle am Ende einschließt und die sehr korrekt war. Das ist der heutige C [=Cod. Cus. 178]. Danach ließ er anfertigen oder hatte schon in den Händen eine andere Kopie des platonischen Werkes, (zu der die *Rhetorik* des Aristoteles hinzugefügt wurde): der heutige B [=Cod. A 14 von Brixen], der nur teilweise korrigiert und glossiert wurde. Der Kardinal unternahm es, diese Kopie von Grund auf zu korrigieren, ausgehend von seinem Codex C, und zu vervollständigen, indem er die Glossierung abschrieb und von Zeit zu

<sup>56</sup> Ebd., 145.

<sup>57</sup> Ebd., 118–119.

<sup>58</sup> Ebd., 120.

Zeit vereinfachte (eine kleine Auswahl aus den *Glossae*, die er in C fand), danach fügte er mit eigener Hand, auf dem Verso des letzten Blattes des *Staats*, die *Imago que a Platone* hinzu, die er wieder in C antraf. Deswegen sind die autographischen Randbemerkungen in B und die autographische Seite mit der *Imago* nur aus der Feder, aber nicht aus dem Kopf des Cusaners herausgekommen.<sup>59</sup>

Diese Hypothese belegt Santinello mit einem von ihm ausgeführten Vergleich zwischen den beiden cusanischen Bänden und dem Cod. Ambrosianus I 104 sup. Er gehörte eigentlich dem Übersetzer Pier Candido Decembrio und ist dem Inhalt, der Einteilung und der Glossierung nach völlig identisch mit dem Cod. Cus. 178, einschließlich der Tabelle. Auf dem Verso des letzten Blattes steht, von der Hand Pier Candidos geschrieben, ein Verzeichnis der Personen, für welche Kopien von diesem Buch gemacht wurden: Darunter finden wir den Namen des Cusanus nicht, immerhin ist der Name Francesco Pizolpasso zu lesen.<sup>60</sup> Also liegt der Cod. Ambr. I 104 sup. vielen anderen zugrunde, auch der Kopie des Bischofs Alfonso von Burgos, die Hankins für die vollständigste Version der Übersetzung Pier Candidos hält. Pier Candido hat selber die Tabelle ausgefertigt, da auch sie im Cod. Ambr. I 104 sup. zu lesen ist. Er zeigte auch ein besonderes Interesse für das Sonnen- und Liniengleichnis, wie Santinello mit einem Zitat von Pier Candidos Werk *De anima et eius immortalitate* nachweist.<sup>61</sup> Santinello versucht anhand der von Cusanus ausgewählten und kopierten *glossae* Pier Candidos eine Skizze der cusanischen Lektüre des *Staats* zu zeichnen. Jedoch gesteht er selbst, die von der Hand des Kardinals stammenden Randbemerkungen im Cod. A 14 erläuterten eher die Interessen des Übersetzers als die des Lesers.

Nur zwei Randbemerkungen schätzt Santinello als völlig originell und cusanisch ein – diejenigen, die im Cod. Cus. 178 zu finden sind und von denen es im Brixner Band keine Spur gibt.<sup>62</sup>

---

59 Ebd., 122.

60 Ebd., 124. Vgl. auch VITTORIO ZACCARIA, Pier Candido Decembrio traduttore della Repubblica di Platone, in: Italia medioevale e umanistica II (1959) 197, (nach SANTINELLO, Glosse di mano del Cusano, wie Anm. 53).

61 Ebd., 125.

62 Ebd., 133–134.

*Coniecturatio* im Cod. Cus. 178

Schon Anfang der 1950er Jahre hat Josef Koch in seinem Bericht vor der Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen, »Die *Ars coniecturalis* des Nikolaus von Kues«, die folgenden Bemerkungen gemacht: Die Schrift Kochs, die sich als Resultat aus seiner Arbeit an der kritischen Edition von *De coniecturis* ergeben hat, enthält eine grundsätzliche Analyse dieses cusanischen Werks – sowohl seiner Entstehungsgeschichte und der damit verbundenen Rätselfragen, als auch seiner inhaltlichen Eigenschaften. Grob wiedergegeben, lautet die These Kochs folgendermaßen: Zwischen der Entstehungszeit von *De docta ignorantia*, wo der *liber Coniecturarum* angekündigt ist, und derjenigen der eigentlichen Schrift *De coniecturis* solle eine Zeitspanne gelegen haben, die länger war, als man bisher behauptete. Koch nimmt die Möglichkeit an, *De coniecturis* habe mehr als einer Redaktion des Autors unterlegen, deswegen bleibe das Werk ohne Datumsangabe am Ende. Cusanus habe in dieser Zeitspanne seine Vorstellung von *coniectura* und seinen allgemeinen Plan, den er in *De docta ignorantia* schon ankündigte, *grundsätzlich verändert*, und zwar – in Richtung einer »Wendung von Aristoteles zu Plato«. <sup>63</sup> Das ergibt sich als Schlussfolgerung aus dem von Koch unternommenen Vergleich der Stellen in *De docta ignorantia*, an denen Cusanus über den Inhalt seiner künftigen Schrift Hinweise gibt, zu den dazu entsprechenden Stellen in *De coniecturis* selbst. Koch behauptet wie folgt:

»Aus dieser Divergenz zwischen den Ankündigungen in *De doct. ign.* und den tatsächlichen Ausführungen in *De con.* muß man nun nicht nur den Schluß ziehen, daß zwischen beiden Schriften eine größere Zeitspanne liegt [...], sondern vor allem, daß er in der Zwischenzeit sich intensiv mit dem Studium platonischer oder neuplatonischer Texte befaßt hat. Ich muß das so unbestimmt aus dem einfachen Grund formulieren, weil ich bisher »die neue Quelle« nicht kenne. Cusanus selbst verrät sie uns nicht. In *De doct. ign.* zitiert er mancherlei Autoren, in *De con.* findet sich nicht *ein* ausdrückliches Zitat! Wenn man nun bedenkt, wie oft Cusanus sich durch Lektüre zu neuen philosophischen Versuchen anregen ließ, kann man auch bei dieser Schrift eine Befruchtung von außen annehmen. Jedenfalls ändert er seine ursprüngliche Konzeption, und das macht nun auch verständlich, daß er an *De doct. ign.* Kritik übt.« <sup>64</sup>

63 KOCH, Die *Ars coniecturalis* (wie Anm. 17) 34.

64 Ebd., 35.

Auf Seite 42 stellt Koch eine Tabelle vor, in der er die neue Konzeption von Cusanus systematisiert. Diese neue Konzeption, die mutmaßlich von der Lektüre irgendwelcher platonischen oder neuplatonischen Texte angeregt wurde, zeigt eine auffällige Nähe zur der Tabelle, die im Cod. Cus. 178 auf fol. 207<sup>v</sup> zu finden ist. Eine vereinfachte Version derselben Tabelle ist in der kritischen Ausgabe von *De coniecturis* beigefügt.<sup>65</sup>

Diese »neue Konzeption«, die in einem größeren Maße platonisch sein sollte, im Vergleich zur Konzeption in *De docta ignorantia*, nennt Koch *ars coniecturandi*, *ars coniecturalis* oder *ars generalis coniecturandi*.<sup>66</sup> Die neue »Kunst der Mutmaßungen« beruht auf einer neuen Kosmologie bzw. Epistemologie, welche die Welt als in vier Regionen aufgeteilt anschaut, die hierarchisch untereinander verknüpft sind: der Körper, die Seele, die Intelligenz und Gott (als das Eine), jeder von ihnen entspricht eine mathematische Entität (dreidimensionaler Körper, Fläche, Linie, Punkt). Einen solchen kosmischen Aufbau konnte Cusanus in vielen neuplatonischen Texten antreffen (u. a. auch bei Proklos, dessen *Theologia Platonis* er von Konstantinopel mitbrachte, aber nicht nur; Honecker vermutet eine Anregung für das Schreiben von *De docta ignorantia* durch eine wieder von Konstantinopel mitgenommene Dionysios-Handschrift<sup>67</sup>) – er wurde meistens vom Dialog *Timaios* und dem akademischen Pythagoreismus<sup>68</sup> inspiriert. Jede Region hat ihre eigene Wahrheit:

»In der Region der Intelligenzen sind die Dinge *wahr*, in der des Verstandes stehen sie in einer »entfernteren Ähnlichkeit mit dem Wahren«, in der der Sinneserkenntnis nur noch wie »in einer ganz entfernten Abschattung«. Die Sinne haben es nicht mehr mit den Dingen, sondern nur noch mit Zeichen der Dinge zu tun. Wer denkt bei dieser Abstufung nicht an Platons Höhlengleichnis (*Rep.* VII)? In der Höhle die Schatten und das Echo, draußen zuerst die Kunst Dinge, dann die wirklichen Dinge und endlich über ihnen die Sonne. Der Befreite hat der Reihe nach in seiner Erkenntnis an allen vier Stufen Anteil. Trotz aller Verschiedenheit bleibt die Ähnlichkeit der Abstufung frappant. Wir wissen aber nichts darüber, ob Cusanus damals Platons *Politeia* kannte.«<sup>69</sup>

---

65 *De coni.*, h III, 225 (Anm. 48, ad n. 169).

66 Sehr wohl bemerkend dazu das Spiel mit dem lullistischen Begriff *ars generalis*.

67 MARTIN HONECKER, Die Entstehungszeit der *Docta ignorantia* des Nikolaus von Cues. Zu ihrem Halbjahrtausendjubiläum, in: Historisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft 60 (1940) 124–141, 140.

68 Das Problem, ob diese mathematischen Überlegungen ursprünglich pythagoreisch waren oder ob sie ihre Wurzel erst in der Alten Akademie Platons gefunden haben, lassen wir für den Moment beiseite.

69 KOCH, Die *Ars coniecturalis* (wie Anm. 17) 38.

Also, behauptet Koch, aufgrund einer Analyse von *De coniecturis* verweise die kosmologische und epistemologische Wende, die im Vergleich zu *De docta ignorantia* sich verwirklicht hat, eben auf die *Politeia* und deren Höhlengleichnis. Das Höhlengleichnis, das sich am Anfang des siebten Buches entfaltet (*Rep.* VII, 514a–518b), befindet sich aber im direkten Anschluss an das am Ende des sechsten Buches dargestellte Liniengleichnis und das ihm vorausgehende Sonnengleichnis. Die Sonne spielt auch im Höhlengleichnis eine Rolle, nämlich in der Konklusion, wo Sokrates einen offenkundigen Rückverweis auf das im Buch VI geäußerte Sonnengleichnis macht (*Rep.* VII, 517b–c):

»[...] was ich wenigstens sehe, das sehe ich so, daß zuletzt unter allem Erkennbaren und nur mit Mühe die Idee des Guten erblickt wird, wenn man sie aber erblickt hat, sie auch gleich dafür anerkannt wird, daß sie für alle die Ursache alles Richtigen und Schönen ist, im Sichtbaren das Licht und die Sonne, von der dieses abhängt, erzeugend, im Erkennbaren aber sie allein als Herrscherin Wahrheit und Vernunft hervorbringend, und daß also diese sehen muß, wer vernünftig handeln will, es sei nun in eigenen oder in öffentlichen Angelegenheiten.«<sup>70</sup>

Eigentlich sind diese drei Gleichnisse nicht zufällig von Platon nacheinander eingereiht. Sie sind bildhafte Variationen eines und desselben Themas: der Aufstieg menschlicher Erkenntnis und der Abstieg ontologischer Eigenschaften.

Sehen wir näher, wie Pier Candido Decembrio das Liniengleichnis (*imago de visibilis atque intelligibilis distinctione*) in seiner Tabelle erläutert: Es gibt zunächst zwei Bereiche: das mit dem Gesichtssinn Wahrnehmbare – *visibile [horaton]*, und das mit dem Intellekt Wahrnehmbare – *intelligibile [noēton]*.<sup>71</sup> In den beiden Bereichen gibt es etwas, was unklar ist – *obscurum [asapheia]*, und was klar ist – *clarum [saphēneia]*. Unter der Tabelle ist die Anmerkung gemacht, dass in beiden Bereichen das Verhältnis von *clarum* und *obscurum* dem Verhältnis von *verum* und *non verum* entspricht, d. h. diesem Verhältnis proportional ist. Weiterhin ist diese Analogie in Wörter gekleidet, die uns sehr wohl an den cusanischen Wortschatz erinnern: »[...] ut se habeant ad invicem secundum magis et minus ad veritatem, sic proportionaliter secundum magis et minus ad claritatem se habent«. Diese Idee der Beziehung *secundum magis*

70 PLATON, *Der Staat*, in: Platon. Werke in acht Bänden, Griechisch und Deutsch, Bd. IV, übers. v. Friedrich Schleiermacher, Darmstadt 1971, 563–565.

71 In eckigen Klammern sind die von Platon verwendeten Ausdrücke gekennzeichnet; vgl. *Rep.* VI, 509d–511e.

*et minus ad veritatem* dürfte Cusanus sehr gefallen haben, da menschliche Erkenntnisfähigkeit (nach seiner Auffassung) eben die verschiedenen Stufen der Annäherung an die Wahrheit zu begreifen versucht. Wo es *magis* und *minus* gibt, gibt es kein *maximum* oder *minimum* schlechthin, jedoch bleiben die letzteren das Maß, nach dem diese *magis et minus* erwogen sein müssten. So einen Ausdruck gibt es aber bei Platon selbst nicht. Wir finden ihn erst in Pier Candidos *Imago de distinctione* auf fol. 207<sup>v</sup>.

Beim *visibile* sind das *obscurum* die Bilder – *imagines* [*eikones*], und das *clarum* – die Gegenstände, deren Bilder sie sind (*quorum imagines* [*hōi touto eoike*]). Unter »Bildern« versteht hier Sokrates eigentlich Abbilder. Die Beispiele, die er nennt, sind Schatten, Spiegelbilder in Wasser und anderen Flächen usw. (*skiai; en tois hydasi phantasmata kai en tois hosa pykna te kai leia kai phana*) (510a1–4). Die Gegenstände der Bilder sind die Tiere, die Pflanzen und alles, was vom Menschen erzeugt ist (*ta te peri hēmas zōa kai pan to phyteuton kai to skeuaston holon genos*) (510a7–8).<sup>72</sup> Dieselbe Einteilung wiederholt sich im Bereich des *intelligibile*, wo aber der Sachverhalt wesentlich komplizierter ist und durch die Begriffe der Ideenwelt formuliert: Das *obscurum* lautet hier: »Quod ex suppositionibus principiis / non ad principia / sed ad finem procedit per imagines visibiles atque mathematicas«. Der entsprechende Text im *Staat*: [*ex hypotheseōn, ouk ep' archēn poreuomenē* [sc. *psychē*], *all' epi teleutēn*] (510b4–5) – in diesem Bereich, der mit dem Bereich des *clarum* in der vorigen Einteilung zusammenfällt, bewegt sich die Seele nach vorne, indem sie von Hypothesen (*suppositiones principia*), Annahmen ausgeht und nicht an einen Anfang gelangt, sondern an ein Ende, an eine Konklusion oder Schlussfolgerung [*teleutē*]. In der zweiten Abteilung, der des eigentümlichen *clarum* des geistigen Bereiches, verfolgt die Seele einen anderen Pfad: »Quod ex suppositionibus non principiis ad principium cuius non est suppositio sine imaginibus per species ipsas procedit quam scientiam dialecticam vocat metaphisicam« [*ep' archēn anypotheton iousa* [sc. *psychē*] *kai aneu hōnper ekeino eikonōn autois eidesi di' autōn tēn methodon poioumenē*] (510b7–8), [*hou autos ho logos haptetai tēi tou dialegesthai dynamei*] (511b5–6), [*saphesteron einai to hypo tēs tou*

72 Dieses Verständnis von Abbildern als Schatten und Silhouetten, den eigentlichen Körpern entgegengesetzt, ruft noch einmal die Erinnerung an das Höhlengleichnis zurück.

*dialegesthai epistēmēs tou ontos te kai noētou theōroumenon*] (511c5–6). Die Hypothese ist durch den Ausdruck *suppositio principium* übertragen. Bei der zweiten Abteilung geht die Seele wieder einmal von einer Hypothese aus, erreicht aber keine Schlussfolgerung, sondern einen Anfang, dem keine Hypothese vorausgeht, also einen absoluten Anfang. Hier braucht die Seele keine Bilder mehr, sie bewegt sich durch die Ideen selbst ([*eidē auta*], *species ipsae*). Genau darin besteht die dialektische Wissenschaft (*scientia dialectica*), die von Pier Candido mit der Metaphysik gleichgesetzt ist.

Aus diesen vier Bereichen werden auch vier Stufen der Erkenntnis abgeleitet, denen vier verschiedene Stufen von Wahrheit gegenübergestellt sind: 1. *coniecturatio, opinio ac non veritas [eikasia]*; 2. *fides, opinabile [pistis]*; 3. *mens, scientia ac scibile, veritas [dianoia]*; 4. *intelligentia ac intellectus [noēsis]* (511d–e).<sup>73</sup> Diese Abstufung ist offensichtlich dem ähnlich, was wir als Abstufung der Erkenntnis bei Cusanus finden können. Beigebracht werden sollten auch die zwei Tabellen – die auf Seite 225 der kritischen Ausgabe (vgl. Anhang 2) und die auf Seite 42 der Untersuchung »Die *Ars coniecturalis*« (cfr. supra), beide von Josef Koch. Wir können unsere Aufmerksamkeit besonders auf den Begriff *coniecturatio* als erste Stufe des Erkennens richten und auf den Intellekt als letzte. Das ist der Fall auch in *De coniecturis*, n. 169, obwohl die zwei Zwischenstufen verschieden sind (vgl. Tabelle). Es scheint so, als ob Cusanus die *imagines* auf der ersten Stufe als *cognitio sensitiva* verstanden hätte (das ist auch bei Platon der Fall) und das Konjektur-bildende Verfahren (*coniecturatio* als die Tätigkeit, Konjekturen festzustellen) auf je eine von vier Stufen der dem Menschen zugänglichen Erkenntnis bezogen hätte. In der Version der Tabelle auf Seite 42 des Koch'schen Aufsatzes ist Gott auf die höchste Stufe – die vierte – gestellt. Das ist beim menschlichen Erkennen nicht möglich, da Gott immer jenseits aller Kenntnis bleibt. Darüber sind alle neuplatonischen Quellen einig. Er be-

73 Bei Marsilio Ficino ist die o. g. Hierarchie folgendermaßen widergegeben: 1. *assimilatio sive imaginatio*; 2. *fides*; 3. *cogitatio*; 4. *intelligentia*. Hier interpretiert Ficino die griechische *eikasia* als Ähnlichsein oder Einbildungskraft – offensichtlich ist er über seine Wahl nicht schlüssig, aber sicherlich befindet sich für ihn diese niedrigste Erkenntnisstufe höher als in der Interpretation von Pier Candido und vermutlich sogar bei Platon, wo die *coniecturatio* eher noch mit dem sinnlich Wahrnehmbaren zu verbinden ist. Das Wort *eikasia* trägt die beiden Bedeutungen.

findet sich auf einer fünften, noch höheren Stufe. Strikt neuplatonisch formuliert, ist er ganz und gar außer der Seinsordnung – dazu hat Koch recht, als er sagt, diese ontologische Vorstellung könne nicht von der scholastischen Metaphysik der Seinsanalogie umfasst werden, deshalb versuche Cusanus in *De coniecturis* die Wege der platonisierenden Metaphysik der Einheit.

Im vierten Kapitel der *pars prima* von *De coniecturis* führt Cusanus eine Lehre über »die vier Einheiten« (*De quattuor unitatibus*) ein.<sup>74</sup> Diese sind: 1. Gott (*deus*); 2. die Intelligenz (*intelligentia*); 3. die Seele (*anima*); 4. der Körper (*corpus*). Das sind alle möglichen Stufen, welche die *mens* unterscheiden kann. Hier ist die *mens* als etwas beschrieben, das kein Teil der Hierarchie ist, sondern die ganze Hierarchie in unterschiedlichen Formen von *visiones* sich einsichtig machen kann, alle Stufen durchläuft und eingreift (*complectitur*): »Contemplatur itaque mens ipsa universam suam entitatem in his quaterne distinctis unitatibus.«<sup>75</sup>; »Quod aliud non est quam mentem omnia complecti vel divine, vel intellectualiter, vel animaliter, vel corporaliter [...]«.<sup>76</sup> Diese ist die ontologische Hierarchie, die aus vier Stufen gebildet ist. Was aber die Erkenntnistheorie anbetrifft, sind nur die Stufen 3 bis 4 relevant, also ohne Gott. Das wird offenkundig im IX. Kapitel, wo die *Figura P*<sup>77</sup> eingeführt wird. Die *Figura P* erklärt die möglichen Sphären und Niveaus der Erkenntnis der Seele. Deshalb ist es bemerkenswert, dass sie sowohl aus drei, als auch aus vier Teilen zusammengesetzt ist. Hier sind Gott und das Nichts die entgegengesetzten Basen der zwei Dreiecke.<sup>78</sup> Dazwischen befinden sich die drei *coela* oder *mundi*, die alles Begreifbare einschließen und die in einer anderen Version in der *Figura U*<sup>79</sup> erläutert werden. Wenn aber die *Figura P* auf die menschliche Seele angewendet wird,<sup>80</sup> wird ebenso klar,

74 *De coni.* I 4: h III, n. 13–16.

75 *De coni.* I 4: h III, n. 13, lin. 11–12.

76 *De coni.* I 4: h III, n. 15, lin. 2–7.

77 *De coni.* I 9: h III, n. 41 ff.

78 *De coni.* I 9: h III, n. 42, lin. 1–2.

79 *De coni.* I 12–13: h III, n. 61 ff. (*De tribus mundi*).

80 *De coni.* II 16: h III, n. 157, lin. 3–10: »Concipito itaque animam humanam ut P figuram ex intellectuali unitate et sensuali alteritate. Descendente igitur lumine intelligentiae in umbram sensualem atque ascendente sensu in intellectum per gradus ternos medio loco duo exoriuntur, quae rationis nomen habere suppono. Superior autem huius rationis portio, quae intellectui prior reperitur, apprehensiva, inferior vero phantastica seu imaginativa, si placet, hiis aut aliis vocentur nominibus.«

dass die Seele (*anima*) aus vier Teilen (*quasi elementa*) gebildet ist, indem der mittlere in zwei weitere eingeteilt wird. So entsprechen die folgenden Namen den vier Stufen des Erkennens in der menschlichen Seele: 1. *intellectus (intelligentia)*; 2a (= 2.) *portio apprehensiva rationis*; 2b (= 3.) *portio phantastica seu imaginativa rationis*; 3 (= 4.) *sensus*. Es ist nicht so bedeutsam, welche Namen die verschiedenen rationalen Teile der Seele bekommen (*si placet, hiis aut aliis vocentur nominibus*), das Wichtige ist, dass die Teile insgesamt vier ergeben, wie sie auch später, in n. 169 (cfr. Anhang 2), ausgelegt werden. So entspricht die Einteilung der kognitiven Vermögen der Seele nicht nur der graphischen Einteilung der *Figura P*, sondern auch, der Struktur nach, der Tabelle *Pier Candidos*: vier Stufen des Erkennens, die erste ist sinnlich (*sensus: visibile obscurum, imagines, coniecturatio ac non veritas*), die letzte intellektuell (*intelligentia ac intellectus: intelligibile clarum, magis veritas*). Die beiden mittleren beziehen sich auf die *ratio* (Verstand), wobei die untere sich eher an die Sinne annähert, die obere eher an die Vernunft. Das andere, das in *De coniecturis* an die Tabelle erinnert, ist die Metaphorik *clarum – obscurum*, oder *lux – tenebrae*; darüber hinaus ist es zu unterstreichen, dass die eigenständigen Niveaus des Erkennens nicht durch feste Grenzen voneinander abgetrennt sind, sondern sie befinden sich in einer allmählichen kognitiven Abstufung, wo keine fixierte Schwelle das eine vom anderen abgrenzt, sie gehen ineinander über. Ihr wechselseitiges Verhältnis könnte am besten durch die Worte *Pier Candidos* erörtert werden: »ut se habeant ad invicem secundum magis et minus ad veritatem, sic proportionaliter secundum magis et minus ad claritatem se habent.« Dürfen wir auch, historisch gesprochen, vermuten, sogar der Begriff *coniectura* werde von Platons *Staat* in seiner Übersetzung von *Pier Candido Decembrio* dem *Cusanus* angewiesen?

Als Quellen für den Terminus *coniectura* sind in der kritischen Ausgabe<sup>81</sup> die folgenden Autoren aufgelistet: 1. Lullus – aber nur als Vorbild für den Ausdruck *ars coniecturalis* mit seiner Idee von einer *ars generalis*; 2. Chalcidius, *In Tim.* CCXXXI; 3. Augustinus, *De libero arbitrio* III 10, 30; *Sermo* 294, c. 8; 4. Iohannes Scottus, *De div. nat.*, V, 4; 5. Iohannes Gerson, *Opusculum ad elucidationem scolasticam theol. myst.* cons. 11, 6, 42 sqq. Von diesen ist für uns die interessanteste Quelle der *Timaios*-Kommentar von Chalcidius: »Ex coniectura siquidem nascitur opinio,

81 h III, 189.

ex opinione intellectus, ut idem Plato docuit in Politia.«<sup>82</sup> Wie schon bemerkt wurde, ist es bekannt, dass Cusanus auch eine Kopie des mit einem Kommentar von Chalcidius ausgestatteten Dialoges *Timaios* besaß (Übersetzung desselben Chalcidius in der zweiten Hälfte des 3. Jahrhunderts) – der Cod. Harl. 2652, der sich heute im British Museum in London befindet.<sup>83</sup> Auch Chalcidius hat die *eikasia*<sup>84</sup> als *coniectura* verstanden und wo er die *coniectura* erwähnt, tut er das im Hinblick auf Platons *Staat*. Es ist nicht unwahrscheinlich, dass Chalcidius diese Bemerkung genau im Hinblick auf das Liniengleichnis macht. Jedoch müssen wir auch betonen, dass der Cod. Harl. 2652 in seinem heutigen Zustand nur einen kleinen Teil des Kommentars enthält, nämlich den »Prologus ad Osium« (fol. 61<sup>r</sup>), während der o. g. chalcidische Hinweis auf die *Politeia* im eigentlichen *corpus* des Kommentars steht. Die falsche Bindung des Cod. Harl. 2652 erweckt den Anschein, einige Folien hätten sich im Laufe der Zeit verloren, aber dies ist nicht sicher.

## Platons *Staat* und der Begriff *coniectura* im Werke des Cusanus

Die Frage, ob es möglich ist, dass dieser Begriff ›direkt‹ von Platon (nämlich Platons *Staat*) übernommen sein könnte, hat mindestens zwei Dimensionen. Die erste ist die geschichtliche – wann hat Cusanus den Cod. Cus. 178 erworben und gelesen? Ist es historisch plausibel, die Vermutung auszudrücken, Cusanus habe diesen Band genau während des Schreibens von *De docta ignorantia* erhalten und gelesen, und zwar nachdem er die Arbeit an Buch I abgeschlossen hatte? Die zweite Frage ist das Interpretationsproblem dem Inhalt nach – zunächst steht zwischen Platon und Cusanus die nicht unbedeutende Figur des Übersetzers, der ein bestimmtes griechisches Wortsystem<sup>85</sup> mit lateinischen Ausdrucksmitteln umgestaltet hatte;<sup>86</sup> dann kommt die Interpretation des Cusanus selbst,

---

82 *In Tim.* CCXXXI, ed. J. H. Waszink 245, 13–14.

83 REINHARDT, *Die Lullus-Handschriften* (wie Anm. 19) 4.

84 Vgl. Anm. 73.

85 Ob man bei Platon über ein *Begriffssystem* reden könnte, ist fraglich.

86 Zu den übersetzerischen Grundsätzen von Pier Candido Decembrio vgl. HANKINS, *Plato* (wie Anm. 32) 121–123.

nämlich: Wie hat er, als Verfasser seiner originellen Philosophie und Theologie, diese Begriffe verstanden und in die eigenen Texte inkorporiert?

Nach Angaben von Hankins wurde die ganze Übersetzung des platonischen *Staats* in den Jahren 1437 – 1440 vollzogen. Im Juni 1439 informierte Pier Candido Decembrio seinen Auftraggeber Humphrey of Lancaster, das ganze Werk sei abgeschlossen. Die »fein gebundene und illuminierte Handschrift« wurde im Juni 1440 durch den mailändischen Botschafter nach England geschickt und erst 1441 dem Duke vorgelegt.<sup>87</sup> Wäre es dann möglich, dass die Lektüre dieses platonischen Werkes in genau dieser Übersetzung einen Einfluss schon auf das früheste echt philosophische, sozusagen programmatische Werk<sup>88</sup> des Cusanus ausgeübt hätte? Am Ende von *De docta ignorantia* gibt Cusanus das Datum des Abschlusses der Schrift an: 12. Februar 1440, Cusa (am Ende der »Epistula auctoris ad dominum Iulianum cardinalem.«<sup>89</sup>) In demselben Widmungsbrief, der als *conclusio* aller drei Bücher der Schrift hinzugefügt ist, deutet Cusanus noch etwas über das Anfangsdatum an: »[...] quae [sc. haec = der Inhalt des hier vorgestellten Buches] iam dudum attingere variis doctrinarum viis concupavi, sed prius non potui, quousque in mari me ex Graecia redeunte, [...] ad hoc ductus sum, ut incomprehensibilia incomprehensibiliter amplecterer in docta ignorantia [...]«.<sup>90</sup> Also, behauptet man, die Schrift *De docta ignorantia* wurde nach der Rückfahrt des Cusanus von seiner Mission in Konstantinopel nach Europa verfasst.<sup>91</sup>

Cusanus fuhr nach Europa am 27. November 1437 zurück,<sup>92</sup> zunächst nach Venedig, von wo er vorher, einige Monate früher, Ende Juli 1437, auch seinen Abschied von der europäischen Küste nahm.<sup>93</sup> Die Rückfahrt

87 HANKINS, Plato (wie Anm. 32) 126.

88 HERMANN SCHNARR, *Docta ignorantia* als philosophisches Programm, in: MFCG 22 (1995) 205–234.

89 *De docta ign.* III, Epistula auctoris: h I, p. 264, lin. 18.

90 *De docta ign.* III, Epistula auctoris: h I, p. 263, lin. 1–5.

91 Natürlich bleibt auch die Frage, ob die Offenbarungsbehauptung über das *supernum donum* für bare Münze genommen werden sollte, bzw. ob auch die Selbstdatierung des Kardinals glaubwürdig ist. Es ist jedenfalls klar, dass der Offenbarungsbericht in der »Epistula auctoris« auch die Merkmale einer Selbststilisierung trägt (vgl. SENGER, Vom Wissensfrust zur gelehrten Unwissenheit [wie Anm. 18]).

92 AC I/2, n. 334.

93 Ebd., n. 317.

endete am 8. Februar 1438, als die Hauptflotte des byzantinischen Kaisers Johannes VIII. Paläologus in Venedig zugelassen wurde. Das bedeutet, dass *De docta ignorantia* nicht früher als Februar bis März 1438 angefangen wurde, wieviel früher auch immer das darin geäußerte System von Konzepten schon durchdacht worden war. Weiterhin können wir auch betonen, dass die ursprüngliche Idee vermutlich im Laufe der Entstehung wesentlichen Änderungen unterlag – wie das Auftauchen des Begriffes *coniectura*.

Anfang März 1438 befand sich Cusanus in Ferrara wegen des Konzils.<sup>94</sup> Am 16. April 1439 schrieb Francesco Pizolpasso, der Erzbischof von Mailand (der sich zu dieser Zeit noch in Basel befand, um die Konfrontation mit Papst Eugen IV. zu verhindern), an Cusanus einen langen Brief,<sup>95</sup> aus dem offenkundig wird, was für eine nahe Freundschaft zwischen den beiden Kirchenmännern bestand.<sup>96</sup> Hier sollte in Erinnerung gerufen werden, dass dieser Bischof von Mailand, Francesco Pizolpasso, als führende Figur in dem im Cod. Cus. 178 veröffentlichten Briefwechsel auftrat und dass die Übersetzung des zehnten Buches eben ihm gewidmet wurde. Er war derjenige (neben dem Duke von Gloucester), unter dessen Wohlwollen die Übersetzung durchgeführt wurde. Und jetzt sehen wir ihn als einen Bekannten und Freund von Cusanus.

Die Monate Mai und Juni 1438 verbrachte Cusanus in Ferrara, doch im Juli finden wir ihn schon als päpstlichen Gesandten in Ulm,<sup>97</sup> von Ende Juli bis Mitte November war er in Nürnberg,<sup>98</sup> ab 1. Dezember 1438 befand er sich schon in Münstermaifeld.<sup>99</sup> Das ganze Jahr 1439 war mit Fahrten zwischen Koblenz und Mainz verbunden. Am 4. August fuhr Cusanus von Koblenz nach Frankfurt zu Schiff.<sup>100</sup> Bis zum 12. Februar

---

94 Ebd., n. 339–340.

95 Ebd., n. 349.

96 Der Brief endet mit Grüßen von Tommaso Parentucelli, dem künftigen Papst Nikolaus V., der später Cusanus zum Kardinal ernennen wird, und von Kardinal Albergati, dessen Sekretär Parentucelli war.

97 AC I/2, n. 362.

98 Ebd., n. 364; n. 373–376.

99 Ebd., n. 377.

100 Ebd., n. 397, 398. Der zweite Eintrag ist ein Brief von Cusanus an Tommaso Parentucelli, vom 4. August 1439, in dem von Cusanus inzwischen erwähnt wird, er habe *De Theologia Platonis* zu Ambrogio Traversari geschickt, damit er diese Schrift (vermutlich von Konstantinopel mitgebracht) ins Lateinische übersetze. Aufgrund seiner Befürchtung, dass Traversari die Aufgabe nicht schnell genug erfüllen würde, bittet Cusanus seine florentinischen Freunde, Traversari dazu anzuregen.

1440 als Datum der Vollendung von *De docta ignorantia*<sup>101</sup> befand er sich in der Rhein-Mosel-Region, aber meistens unterwegs und mit weitergehenden kirchenpolitischen Fragen des Baseler Konzils beschäftigt. Wie war er imstande noch Platon zu lesen oder seine eigene Schrift *De docta ignorantia* zu verfassen? Martin Honecker bemerkt in seinem Aufsatz »Die Entstehungszeit der *Docta ignorantia* des Nikolaus von Cues«<sup>102</sup> bemerkt, »[d]er Cusaner hat sich nun aber nicht etwa in die Einsamkeit zurückgezogen, um sich ausschließlich seinen wissenschaftlichen Plänen zu widmen [...].«<sup>103</sup> Nach seiner Rückkehr von Konstantinopel war Nikolaus Cusanus »in der Folge ein ganzes Jahrzehnt lang, bis zur Beendigung des Baseler Schisma, in Deutschland für die Sache des römischen Papstes eifrig tätig.«<sup>104</sup> Erst Ende Januar 1440 konnte Cusanus zurück zu seinem Heimatort fahren, um »die letzte Hand an das Manuskript der *Docta ignorantia*«<sup>105</sup> zu legen.

Die Schrift musste also relativ schnell angefertigt worden sein, im Rahmen einer zweijährigen Periode, was für ihr Ausmaß von drei Büchern eine ziemlich hohe Geschwindigkeit beim Schreiben bezeugt. Dazu gehört natürlich auch die Rücksicht darauf, dass »Nikolaus von Cues in dieser Zeit eben nicht viel Muße zur Abfassung einer so tiefgründigen Schrift, wie sie die *Docta ignorantia* darstellt, zur Verfügung gehabt hat.«<sup>106</sup> Wenn aber Pier Candido die Arbeit an der Übersetzung im Juni 1439 abschloss und der Duke of Gloucester erst im Jahre 1441 *seine* Kopie erwarb (wie Hankins schreibt,<sup>107</sup>) wäre es dann möglich, dass Cusanus dieses Werk früher gesehen haben könnte? Als Vermittler der *Platonis Celestis Politia* diente für Cusanus vermutlich eben Francesco Pizolpasso, aber zu welcher Zeit schickte er die Kopie von Mailand über die Alpen? Die Beziehung zwischen Cusanus und Pizolpasso bestand vermutlich schon seit dem ersten Aufenthalt des Cusanus in Rom 1427, aber wurde sicherlich erneuert in den Jahren des Baseler Konzils, an dem Pizolpasso als Vertreter Papst Eugens IV. und als Bischof von Pavia teil-

101 Ebd., n. 426.

102 HONECKER, Die Entstehungszeit (wie Anm. 67).

103 Ebd., 128.

104 Ebd., 129.

105 Ebd., 137.

106 Ebd., 138.

107 HANKINS, Plato (wie Anm. 32).

nahm (seit 1432). Dieses Verhältnis war sehr eng in den folgenden Jahren.<sup>108</sup> Obwohl die Übersetzung der *Platonis Celestis Politia* offenbar vom mailändischen Bischof unterstützt und angeregt wurde (dies beweist auch die Korrespondenz zwischen Pizolpasso und P. Candido Decembrio), findet sich in seiner Bibliothek keine Kopie dieses Textes.<sup>109</sup>

Santinello äußert Unsicherheit über die Herkunft der beiden Kopien von Platons *Staat*, die Cusanus besaß. Er sagt, er könne diese Herkunft nicht näher spezifizieren. Jedoch gibt er eine kurze Übersicht des Briefwechsels zwischen Pizolpasso und Cusanus sowie zwischen Pizolpasso und Pier Candido in den Jahren 1437–1439.<sup>110</sup> Pizolpasso führt Cusanus in seinen Briefen an Pier Candido als einen Unbekannten ein, er preist ihn als *peritus Theutonicus, introductus graecae linguae, ceterum alias eruditissimus*, macht eine ganze Präsentation des *Nicolaus noster de Cusa*.<sup>111</sup> Anhand der Korrespondenz lässt sich vermuten, Cusanus habe die Arbeit an dieser Übersetzung, die bis 1440 reicht, und ihre Entwicklung sorgsam verfolgt. Eine schärfere Konjektur wäre zu sagen, Cusanus habe die schöne Kopie des mailändischen Bischofs (also den heutigen Cod. Cus. 178) entliehen, damit er auf dessen Grundlage seine eigene Kopie anfertigen lassen könnte. Diese eigene Kopie wäre dann der heutige Cod. A 14 von Brixen. Die Arbeit dauerte eine bestimmte Zeit an, wobei Cusanus selbst stark daran beteiligt war – er studierte den Text sorgfältig, korrigierte die Fehler des Schreibers, kopierte einen Teil der Glossierung (die Tabelle am Ende eingeschlossen). Zu dieser Zeit war Nikolaus noch kein Kardinal und Bischof von Brixen. Aus irgendwelchen Gründen, vielleicht nach dem Tode Pizolpassos 1443, blieb das bessere Buch bei Cusanus und wurde Teil seiner Bibliothek, die er auf seine Reisen mitnahm. Der andere Codex war jetzt nicht mehr nötig und da er auch von schlechterer Qualität war, ließ ihn Cusanus irgendwo unterwegs zurück, vielleicht in Brixen.

---

108 ANGELO PAREDI, *La biblioteca del Pizolpasso*, Milano 1961, 37–40, 54–55.

109 Ebd., 130–132. Wir finden heute nur eine Platon-Handschrift in dieser Bibliothek – Cod. M. 4. Sup. – deren Inhalt eigentlich stark an den Cod. Cus. 177 erinnert: Darin befinden sich die Dialoge *Kriton* und *Apologie des Sokrates* in der Übersetzung von Leonardo Bruni von Arezzo und *Axiochos* (zusammen mit dem Text Plutarchs *ad principem!*) in der Übersetzung von Alamanno Rinuccio. Zusammengebunden sind auch die Briefe Platons, übersetzt von Bruni und von Francesco Filelfo.

110 SANTINELLO, *Glosse di mano del Cusano* (wie Anm. 53) 129–131.

111 Ebd.

## Abschließende Bemerkungen

Wir haben gesehen, dass der Begriff *coniectura* zu einem bestimmten Zeitpunkt im cusanischen Werk erscheint – am Anfang des zweiten Buches von *De docta ignorantia*. Zu dieser Zeit war die Idee der *ars coniecturalis* als notwendige Ergänzung der *ars doctae ignorantiae* noch unsicher und unbestimmt, da die letzte Bearbeitung von *De coniecturis* ein erheblich abweichendes Bild zeigt von demjenigen Entwurf, der in *De docta ignorantia* zu lesen ist. Die Entwicklung entfaltet sich in eine Richtung, die immer näher an den Platonismus rückt. Unserer Mutmaßung nach, ist dieser Platonismus kein bloßer Neuplatonismus, verbunden einfach mit den Schriften von Proklus und Dionysios (wahrscheinlich von Konstantinopel mitgebracht). Die eigentlichen Texte Platons sollten dabei eine Rolle gespielt haben. An zweiter Stelle ist die Bedeutung der früheren Übersetzungen dieser Texte (erste Hälfte des 15. Jahrhunderts) auszuzeichnen – von denen Cusanus Kopien in seiner Bibliothek besaß. Hier ist dies durch die Entwicklung des Konjekture-Begriffs nachgewiesen worden. Problematisch und wahrscheinlich noch offen bleibt die präzise Datierung der Entstehungszeit dieses Begriffes.

Anhang I<sup>112</sup>

Imago quae a Platone sexto libro proponitur de visibilis atque intelligibilis distinctione traducta a P Candido

visibile		intelligibile	
obscurum	clarum	obscurum	clarum
Imagines	Quorum imagines	Quod ex suppositionibus principis/non ad principia/sed ad finem procedit per imagines visibiles atque mathematicas	Quod ex suppositionibus non principis ad principium suppositio cuius non est sine imaginibus per species ipsas procedit quam scientiam dialecticam vocat metaphisicam
coniecturatio opinio ac non veritas	fides opinabile	Mens Scientia ac scibile veritas	Intelligentia ac intellectus
Non veritas	Magis quodammodo veritas	Minus quodammodo veritas	Magis veritas

In quolibet ut se habeant ad invicem secundum magis et minus ad veritatem/sic proportionaliter secundum magis et minus ad claritatem se habent

112 Cod. Cus. 178, fol. 207<sup>v</sup> (auch bei SANTINELLO, Glosse dal mano del Cusano [wie Anm. 53] 145).

Anhang 2<sup>113</sup>

Haec [sic!] paragraphus ob negligentem terminorum usum non facile intelligi potest. Quae Nicolaus docet, sequens tabula monstret:

	perfectio actualis	subtilitas
cognitio intellectualis	perfecta sicut corpus (quod actu tantum existere potest)	subtilis sicut punctus [...]
cognitio rationalis	contractior et imperfectior quam cognitio intellectualis, sed perfectior quam cognitio imaginativa et sensitiva sicut superficies	⟨minus⟩ subtilis ut linea [...]
cognitio imaginativa	magis contracta, perfecta ad cognitionem sensitivam, imperfecta ad cognitionem intellectualem et rationalem sicut linea	grossa ut superficies [...]
cognitio sensitiva	individualiter contractissima, imperfectissima sicut punctus	grossissima ut corpus [...]

---

113 h III, 225: Annotatio 48 ad n. 169 von *De coniecturis*

# Bilder der Weisheit in den Predigten des Nikolaus von Kues\*

Von Viki Ranff, Trier

Nikolaus von Kues behandelt das Thema der Weisheit nicht nur in seinen philosophischen und theologischen Schriften, sondern auch in den Predigten.<sup>1</sup> In seiner Zeit als Fürstbischof von Brixen predigt er regelmäßig in der Domkirche, um die Gläubigen zu unterweisen. Anstelle von spekulativen Gedanken zu philosophischen oder theologischen Aspekten der Weisheit bedient er sich dabei besonders in den Jahren 1453 bis 1455 einer lebendigen Bildsprache, um das Thema anschaulich zu vermitteln.<sup>2</sup>

---

\* Vortrag vom 6. März 2013 beim »Colloque international: La Sagesse chez les Mystiques Rhenans et Nicolas de Cues; Équipe de Recherche sur les Mystiques Rhénans du Centre Écritures«, Université de Lorraine Paul Verlaine, Metz, unter der Leitung von Prof. Dr. Marie-Anne Vannier.

- 1 Grundsätzliches zum Verhältnis von Philosophie und Theologie bei Cusanus, auch in späten Predigten, bietet: WERNER BEIERWALTES, Das Verhältnis von Philosophie und Theologie bei Nicolaus Cusanus, in: MFCG 28 (2003) 65–102. Philosophische Klärungen zur Stellung der Weisheit im menschlichen Geist und zu dessen Verständnis bei Cusanus leistet KLAUS KREMER, Weisheit als Voraussetzung und Erfüllung des menschlichen Geistes, in: DERS., *Praegustatio naturalis sapientiae*. Gott suchen mit Nikolaus von Kues (Buchreihe der Cusanus-Gesellschaft), Münster 2004, 51–91, zuerst erschienen in: MFCG 20 (1992) 105–146. Die Bilder aus den dort berücksichtigten *Sermones* werden in ihrer gedanklichen Übertragung ausgewertet, aber exemplarisch auch auf der Bildebene erläutert, wie das von Cusanus manuduktorisch eingesetzte berühmte Bild vom Eisen und Magneten, vgl. ebd., 57–63, bes. 58f. zu *Sermo* CLVIII und 76 mit Anm. 123. Vgl. unten Anm. 2.
- 2 Bilder und Gleichnisse aus der materiellen Welt in den Predigten und in anderen cusanischen Schriften erläutert KARL-HERMANN KANDLER, Bilder und Gleichnisse in den *Sermones* des Nikolaus von Kues, in: MFCG 31 (2006) 9–27. *Sermo* CLVIII vom Pfingstsonntag 1454 in Brixen verbindet die Weisheit mit dem Bild vom Eisen und Magneten, ebd., 18: »Der Magnet steht für den göttlichen Geist, das Eisen für den menschlichen Geist, für den Verstand. Nikolaus zieht die Folgerung: ›Wisse, daß die feurige Zunge nicht das Evangelium verkündigen kann ohne den Heiligen Geist. Denn es ist unmöglich, daß das Wort brennt ohne Liebe, und es ist unmöglich, daß die Liebe ohne den Heiligen Geist ist. Und es ist unmöglich, daß der Heilige Geist ohne Weisheit ist, denn er ist die Würze (*sapor*) der Weisheit. Und es ist unmöglich, daß die Weisheit bzw. das Wort sei ohne den, dessen die Weisheit ist, nämlich den Vater.« *Sermo* LXXXVIII vom Mittwoch nach Pfingsten 1451 in Magdeburg spricht über die *praegustatio* der Weisheit als Anziehung wiederum im Zusammenhang mit dem Magnet- und Eisengleichnis, ebd., 22: »Wir begehren nichts anderes als die ewige Weisheit, sie ist

Diese konkreten Bilder der Weisheit haben oft einen biblischen Hintergrund. Cusanus verwendet sie, um die lebenspraktischen, erkenntnistmäßigen und geistlichen Dimensionen der *sapientia* zu illustrieren, aufeinander zu beziehen und den Gläubigen zu erklären. So kann die Weisheit als Perle, Münze, Haus, Webkunst, Speise, Baum, Tierspur, Frau, Braut und Bräutigam erscheinen.

Im Folgenden sollen diese Bildbegriffe außer der Lichtmetapher vorgestellt werden, da letztere auch in den Predigten des Cusanus so häufig vorkommt, dass sie eine eigene Untersuchung wert wäre.<sup>3</sup> Zudem handelt es sich um ein Motiv, das in der langen Tradition der Lichtmetaphysik und -metaphorik so sehr zur Metapher für philosophische und theologische Erkenntnis geworden ist, dass es seinen dinglichen Bildcharakter fast eingebüßt hat.<sup>4</sup>

Die Weisheitsbilder in den cusanischen Predigten der Brixner Zeit illustrieren seine Schöpfungstheologie, Inkarnationschristologie mit mario-logischen Akzenten und Anthropologie. Letztere hat einen philosophisch-teologischen und einen theologisch-eschatologischen Aspekt. Beide sind auch in den Predigten eng miteinander verbunden und werden hier oft durch Bildfolgen aufeinander bezogen.<sup>5</sup>

---

Ziel unserer Sehnsucht, unseres größten Verlangens. Hier kommt platonisches Denken zum Zuge, wenn (Cusanus) davon spricht, daß ›in allen Menschen eine Sehnsucht nach Weisheit vorhanden ist‹ und wir ›eine gewisse angeborene Kenntnis der Weisheit‹ haben. Von sich aus kann der Mensch die Weisheit nicht finden, er muß den angeborenen, ihm verliehenen Vorgeschmack der Weisheit haben.«

- 3 Vgl. zu anderen cusanischen Schriften: VIKI RANFF, Art. Lumière. Nicolas de Cues, in: L'Encyclopédie des Mystiques Rhénans d'Eckhart à Nicolas de Cues et leur réception, ed. par Marie-Anne Vannier (L'Apogée de la Théologie Mystique de l'Église d'Occident), Paris 2011, 752–754.
- 4 Vgl. WERNER BEIERWALTES, Art. Lichtmetaphysik, in: Historisches Wörterbuch der Philosophie 5 (1980) 289.
- 5 Zum Verhältnis von philosophischem und theologischem Denken bei Cusanus im Spiegel seiner Symbole und Bilder vgl. den Diskussionsbeitrag von Hermann Schnarr zum Vortrag von KLAUS REINHARDT, Christus – »Wort und Weisheit« Gottes, in: MFCG 20 (1992) 68–104, hier 103: »Ich möchte darauf hinweisen, daß das cusanische Denken sich oft in Symbolen und Bildern bewegt. Und diese Bilder sind meistens gleichzeitig immer sowohl theologisch als auch philosophisch deutbar und verwendbar. Die *sapientia* ist für ihn Nahrung des Geistes. Wer geistig leben will, muß nach Wissen und *sapientia* streben, damit dieses geistige Leben erhalten bleibt. Christus ist für Cusanus *panis vivus* nach dem Wort aus dem Johannes-Evangelium, und hier verbinden sich beide Ebenen. Wenn ich geistig leben will, muß ich nach Weisheit streben. Aber Christus als Weisheit ist gleichzeitig Nahrung für den Geist. Hier sehe ich die Verbindung von

## 1. Schöpfungsmittlerschaft der Weisheit

Cusanus predigt zumeist über das Festgeheimnis oder das Tagesevangelium. Damit verbindet er jeweils grundsätzliche philosophische oder theologische Gedanken, die durch den liturgischen Bezug einen je eigenen Akzent erhalten. Zugleich vermittelt er in seinen Predigten grundlegendes Glaubenswissen, das er durch sprachliche Bilder veranschaulicht.

An einzelnen Stellen spricht er daher von der Weisheit als Schöpfungsmittlerin. In *Sermo* CXXVII vom 12. Juli 1453, dem Gedenktag der heiligen Margarete, legt er in Innsbruck unter dem Titel »Das Himmelreich ist einem Kaufmann ähnlich« das Gleichnis von der kostbaren Perle in Mt 13,45f. aus, für deren Erwerb ein Kaufmann seinen ganzen Besitz verkauft oder ein Schüler das ganze väterliche Vermögen aufwendet, um eine begrenzte Weisheit zu erwerben, die dennoch immer größer wird. Cusanus stellt indirekt einen Bezug zur Schöpfung her, wenn er den weisen Menschen mit den Tieren vergleicht, die im Gegensatz zu ihm keinen Gold- oder Perlenschatz haben. Zugleich kann der Mensch an die Weisheit heranreichen, in der alles gemacht ist, wie Cusanus mit dem Schöpfungspsalm 104(103),24 hervorhebt. Die Perle – so die Bedeutung des Namens der Tagesheiligen –, mit welcher der Mensch alle Schätze erwerben kann, ist die *sapientia*. Sie kann der Mensch nur haben, indem sich die *ratio* ihr verlobt und sich mit ihr bekleidet, wie dies die klugen Jungfrauen des Gleichnisses in Mt 25,1–13 mit ihrem Ölfäß tun. Eine wachende Jungfrau ist die Seele, die eine solche Bindung nicht mit der Welt oder gar dem Teufel eingeht. In ihrem rationalen Geist, der von sich aus nicht aufnahmefähig für die ewige Weisheit ist, nimmt sie durch das Öl des Glaubens, das sie erst aufnahmefähig macht, die ewige Weisheit auf. Diese *sapientia* ist Christus, dem sich die kluge Jungfrau in ihrer *ratio* verbindet. Jedoch meint die Verlobung und Bekleidung in der *ratio* keine Einschränkung auf die kognitive Dimension, sondern zielt auf die höhere Vernunftebene, die im Glauben die *capacitas* für das Weisheitslicht empfängt.<sup>6</sup>

---

Philosophie und Theologie bei Cusanus. « Zur Weisheit als Nahrung vgl. unten Anm. 23 und 24.

<sup>6</sup> Vgl. *Sermo* CXXVII: h XVIII, n. 11, lin. 1–10 und lin. 20 – n. 12, lin. 14: »Item consi-

Am Fest Mariä Geburt desselben Jahres stellt Cusanus die Geburt der Gottesmutter in eine Reihe außergewöhnlicher Geburten in der Heiligen Schrift. In diesem Zusammenhang nennt er die schöpferische Kraft der göttlichen Weisheit, wie sie mehrfach in den Weisheitsbüchern des Alten Testaments beschrieben ist. Die Schöpfungstage nach Gen 1 erscheinen als sechs von der Weisheit geschaffene Lichter. Der sechste Tag als Tag der Erschaffung des Menschen ist nach Cusanus des Lichtes der Weisheit fähig, »weil er die denkende menschliche Natur ist.«<sup>7</sup> In der Weisheitsfähigkeit überragt der Mensch die übrigen Geschöpfe. Einen Vergleich mit den Engeln stellt Cusanus nicht an, da er hier nur von Maria und Christus spricht. Letzterer wird durch die Ruhe des siebten Schöpfungstages symbolisiert, denn in ihm ruht die Schöpfung und hat sie ihre Grenze. So kann auch kein Mensch weiser sein als Christus. »Als die absolute Weisheit alles schuf, hätte sie auch gerne eine andere, ihr gleiche Weisheit geschaffen; aber es konnte keine entsprechende Aufnahmefähigkeit gefunden werden. Deswegen schuf sie alles, um eine Münze von ebendemselben Wert zu machen etc. Ebenso über den Baumeister, der

---

dera, quo modo margarita est ›sapientia‹, quae est aeterna, lucida, ›numquam marcescit‹ etc., in qua sunt omnes ›thesauri absconditi‹. Sublata enim sapientia non est thesaurus. Bestiae non habent thesaurum auri vel margaritarum, quia absque discretionem rationalem non habent esse nec scitur nec cognoscitur, sicut color non est apud caecum a nativitate, quia nec scitur nec cognoscitur. [...] Sicut igitur ›omnia per sapientiam facta sunt‹, ita per ipsam omne desiderabile attingitur. Sicut scholaris, qui consumpsit totum patrimonium, ut acquireret aliquam particularem sapientiam, habet in illa omnem thesaurum suum, quia ex illa vivit et extrahit, quidquid sibi fuerit opportunum, et ›profert nova et vetera‹; et tamen non perit neque imminuitur thesaurus seu ars vel sapientia, immo continue plus augetur etc. Haec sapientia non potest haberi, nisi quando ratio ei desponsatur et induit eam. Describit evangelium, quod hoc non fit nisi per virginem habentem in vase oleum. Virgo vigilans est anima non desponsata carni, mundo seu principi tenebrarum. Habet receptaculum seu rationalem spiritum, qui vacuus est et de se incapax aeternae sapientiae, quae est quasi lucerna lucens. Unde parat lampadem cum ›oleo fidei‹, in quo est capacitas lucis sapientiae. Et ideo dicuntur illae quinque ›prudentes‹, quia ambulant de nocte cum lampadibus habentibus oleum, quod fovet ignem.« Predigten 3, Pr. CXXVII, 38. Die Übersetzung formuliert, dass das Denken mit der Weisheit »verlobt ist und sie anzieht«. »Anziehen« meint in n. 12, lin. 2 keine *tractio*, wie etwa in der cusanischen Interpretation des Bildes vom Magneten, vgl. KLAUS KREMER, Weisheit (wie Anm. 1) 61 f., sondern bekleiden: *induere*, im Sinne einer Kleidsymbolik. Die bei Cusanus mehrschichtige *ratio* gibt die Übersetzung in Predigten 3 mit »Denken« wieder. Vgl. zur Perle als Weisheit auch unten Anm. 26.

7 *Sermo CXXXII*: h XVIII, n. 6, lin. 6f.: »Sexta dies est, quae est capax lucis sapientiae, quia natura rationalis humana.« Predigten 3, Pr. CXXXII, 62.

sich ein Haus baute etc.«<sup>8</sup> Mit diesen Bildern aus der Welt des Handwerks, nämlich der Prägung von Münzen und dem Hausbau, will Cusanus illustrieren, dass Gott in seiner Weisheit etwas Vollkommenes schaffen wollte, das ihm gleich wäre. Dies ist jedoch nicht möglich, da die geschöpfliche Aufnahmefähigkeit naturgemäß nicht an diejenige des Schöpfers heranreicht, worin sich die »maior dissimilitudo« zeigt. So schuf Gott die für endliche Wesen größtmögliche Vollkommenheit.

## 2. Christologische und mariologische Weisheit. Der Sündenfall und seine Heilung

Die Weisheit Christi ist der Grund für die inkarnatorische und soteriologische Sicht der Weisheit. In *Sermo* CLXXIX vom Passionssonntag 1455 sagt Cusanus: »Ich verstehe also, daß im inneren Menschen der Baum des Lebens gepflanzt ist, daß er aber von sich aus nicht die Frucht des Lebens hervorbringen kann, wenn er nicht in sich den Einfluß der Sonne der Gerechtigkeit oder der ewigen Weisheit empfängt.«<sup>9</sup> Zuvor hatte Cusanus die Weisheit mit dem Baum des Lebens aus Gen 2,9 identifiziert. Die Weisheit gewährt nämlich nach Sir 4,12 der Seele Leben, wenn der Mensch sich nicht überhebt, sondern weise seine Grenzen erkennt. Wenn er aber Klugheit gewinnen will, die ihm nicht zukommt, bedeutet dies nach Gen 2,17 das Essen vom Baum der Erkenntnis, der die schlechte Frucht des Todes bringt. Um daher die Frucht des Lebensbaumes hervorbringen zu können, muss der Mensch die später mit Christus identifizierte ewige Weisheit gewinnen. Sie ist mit der »Sonne der Gerechtigkeit« nach Mal 3,20 verknüpft, »weil alle Kraft der Sonneneinstrahlung mit der Wurzel des Baumes verbunden war, und dieser Mensch ist unser Christus«.<sup>10</sup> So spendet die Sonne Leben in der Natur wie Christus im Himmel.

---

8 *Sermo* CXXXII: h XVIII, n. 4, lin. 25–31: »Quando Sapientia absoluta creavit omnia, libenter creasset aliam sapientiam sibi aequalem, et non potuit capacitas reperiri. Unde creavit omnia, ut faceret monetam eiusdem valoris etc., ut alibi. Item de aedificatore, qui »aedificavit sibi domum« etc.« Predigten 3, Pr. CXXXII, 61.

9 *Sermo* CLXXIX: h XVIII, n. 12, lin. 1–4: »Capio igitur in interiori homine plantatam arborem vitae, sed de se non potest producere fructum vitae, nisi influentiam solis iustitiae sive aeternae sapientiae in se recipiat.« Predigten 3, Pr. CLXXIX, 354.

10 *Sermo* CLXXIX: h XVIII, n. 12, lin. 15–17: »[...] quia omnis vis solaris influentiae fuit

Der schon im Abschnitt über die Schöpfungsbezüge der Weisheit erwähnte *Sermo* CXXXII zum Fest Mariä Geburt 1453 stellt auch einen mariologisch-christologischen Weisheitsbezug her. Dort legt Cusanus die berühmte Stelle Spr 9,1 aus: »Die Weisheit baute sich ein Haus«. Die Weisheit, die Christus ist, machte sich eine Mutter, nämlich Maria, um in die Welt eintreten zu können. So baut sich die Weisheit ein Haus, um darin bei den Menschen zu sein, worin nach Spr 8,31 ihre Freude besteht. Das »Haus der Weisheit« ist demnach Maria, welche Christus, die Weisheit, gebiert. Wie dieses »Haus der Weisheit« vom Schöpfer hervorgebracht wird, erläutert Cusanus mit einem anderen Bild:

»Der Weber macht sich durch die Weisheit sein Tuch, damit er mit jenem bekleidet werden kann wie auch die anderen Menschen. Je weiser ein Weber ist, desto besser und edler macht er das Tuch, damit er gemäß dem Grade des Adels bekleidet werden kann. Weisheit adelt. Was für ein Tuch machte sich die absolute Weisheit selbst, die allem Gold, allem Adel vorausging und der nichts verglichen werden kann? Dort (sprich) über den Adel der Menschheit Mariens etc.«<sup>11</sup>

Gott erscheint hier im Bild des Webers, der sich aus Maria den »Stoff« der Menschennatur Christi webt, um sich damit zu bekleiden. Hierin klingt die alte Kleidsymbolik an, mit der schon Kirchenväter wie Ephräm der Syrer die Inkarnation umschrieben haben.<sup>12</sup> Das handwerkliche Können des Webers zeigt sich hier als Weisheit, die von jeher neben der theoretischen auch eine praktische Dimension hatte.<sup>13</sup> So ist auch der

---

radici arboris unita. Et hic est Christus noster.« Predigten 3, Pr. CLXXIX, 354. Hierzu vermerkt KLAUS REINHARDT, *Christus* (wie Anm. 5) 92, Anm. 92: »Vgl. auch die Bedeutung von Wort und Weisheit als Nahrung und Brot des menschlichen Geistes und deren Bezug zum Evangelium und zur Eucharistie; vgl. RUDOLF HAUBST, *Das Wort als Brot*, in: *Martyria, Liturgia, Diakonia*. Festschrift für Hermann Volk, Mainz 1968, 21–39.«

11 *Sermo* CXXXII: h XVIII, n. 4, lin. 15–24: »Textor per sapientiam facit sibi pannum, ut ex illo possit indui ut alii homines. Quanto textor est sapientior, tanto facit pannum meliorem et nobiliorem, ut possit secundum gradum nobilitatis vestiri. Sapientia nobilitat. Qualem autem pannum fecit sibi ipsa Sapientia absoluta, quae praecedit omne aurum, omnem nobilitatem, et cui nihil potest comparari? Et ibi de nobilitate humanitatis Mariae etc.« Predigten 3, Pr. CXXXII, 61.

12 Vgl. SEBASTIAN BROCK, *Clothing Metaphors as a Means of Theological Expression in Syriac Tradition*, in: *Typus, Symbol, Allegorie bei den östlichen Vätern und ihren Parallelen im Mittelalter*, hg. von Margot Schmidt in Zusammenarbeit mit Carl Friedrich Geyer, Internationales Kolloquium, Eichstätt 1981 (*Eichstätter Beiträge*. Schriftenreihe der Katholischen Universität Eichstätt Bd. 4, Abteilung Philosophie und Theologie), Regensburg 1982, 11–40.

13 Vgl. ANDREAS SPEER, *Art. Weisheit*, *Historisches Wörterbuch der Philosophie* 12 (2004) 371–397, hier Sp. 371.

Löffelschnitzer im cusanischen *Idiota* jemand, der Weisheit in seinem handwerklichen Können findet.<sup>14</sup> Darin liegt der Adel des Könnens und der Weisheit, dass das Tuch des Webers besonders edel ausfällt. Das Tuch der absoluten Weisheit ist hingegen allem Adel und aller Pracht voraus. Deshalb ist auch sein Werk, Maria, das edelste aller »Tücher«, in das der Menschgewordene sich gehüllt hat. Zugleich ist sie das »Buch der Erzeugung« nach Mt 1,1, womit der Stammbaum Jesu gemeint ist. Da Christus, der Sohn Mariens, die Weisheit ist, ist Maria selbst das »Buch der Erzeugung«, aus dem die Weisheit hervorgeht.<sup>15</sup>

Bei einer Kirchweihe am 22. Juni 1455 legt Cusanus das Evangelium von der verlorenen Drachme nach Lk 15,8–10 weisheitlich aus. Christus, die göttliche Weisheit, erleuchtet durch die Predigt des Evangeliums das Haus, in dem die Drachme verlorenging, die der »Kunst der Vernunft« entstammt. So vertreibt er die Finsternis der Unwissenheit und bringt als Weisheit Gottes die Nichtsehenden zum Sehen. Schließlich führt die göttliche Weisheit die Braut, nämlich die verlorene Seele, zur Buße und Reinigung, damit diese mit der ewigen Weisheit vermählt werden könne: »Wenn die Weisheit ihre innig geliebte Braut dem Schlund des Todes und der Verderbnis entrissen hat, ruft sie die Nachbarinnen zusammen, damit sie sich mit ihr freuen. Es freuen sich also alle vernunftbegabten Geister mit dem Wort Gottes, wenn es eine einzige verlorene vernunftbegabte Seele durch Buße zurückgewinnt.«<sup>16</sup> Die Engel, die in den schöpferbezogenen Weisheitsauslegungen bei Cusanus nicht erwähnt wurden, und die Heiligen sind hier wohl als »Nachbarinnen« der göttlichen Weisheit zu verstehen, die sich nach Lk 15,7 mit Gott und dem Menschen am wiedergewonnenen Heil des Menschen freuen. Die menschliche Seele selbst ist Braut Christi, der göttlichen Weisheit. Sie wird als vernünftige Seele genährt durch das Wort Gottes, das die Weisheit des Vaters ist, wie Cusanus in seiner Fronleichnamspredigt von 1455 erläutert.<sup>17</sup>

14 *De mente* 5: h<sup>2</sup>V, n. 86 und 87.

15 *Sermo* CXXXII: h XVIII, n. 7, lin. 8f.: »Sic ipsa est ›liber generationis‹.« Predigten 3, Pr. CXXXII, 63.

16 *Sermo* CXCI: h XVIII, n. 10, lin. 25–31: »[...] quando sapientia eripuit sponsam sibi dilectissimam de faucibus mortis et deperditionis, convocat ad congaudendum vicinas sapientiae. Congaudent igitur omnes rationales spiritus verbo Dei, quando unam animam rationalem perditam per paenitentiam recuperat.« Predigten 3, Pr. CXCI, 456f.

17 *Sermo* CLXXXIX: h XVIII, n. 3, lin. 33–35: »Verbum Dei, quod de se loquitur in evangelio, est sapientia Patris pascens tamquam panis vivus, ut manducans ipsum vivat aeternaliter.« Predigten 3, Pr. CLXXXIX, 431.

### 3. Weisheitliche Anthropologie

Die weisheitliche Anthropologie hat bei Cusanus einen philosophisch-teleologischen und einen theologisch-eschatologischen Aspekt. Der philosophische Gesichtspunkt soll zuerst dargestellt werden.

In der Brixner Predigt zum Fest des heiligen Augustinus am 28. August 1453 erläutert Cusanus, dass die Münze oder das Talent der Weisheit nach Mt 25,14–30 ein Schatz sei, der allen geschenkt, aber verschieden eingesetzt werde, um damit Handel zu treiben. Die gottgegebenen Gaben aus diesem Schatz sind geistige Fähigkeiten. In demjenigen Verhältnis, in dem der Mensch die Weisheit vermehrt, erhält er Anteil an der »Herrschaft in Ähnlichkeit mit dem Herrscher über die Natur«.<sup>18</sup>

Diese Ähnlichkeit mit der göttlichen Weisheit erscheint auch im Bild des Malers, der ein Konzept des Menschen malt und diesem zugleich die Malkunst mitteilt. Darin drückt sich die mitschöpferische Begabung des Menschen aus.<sup>19</sup> Dabei ruht Gott-Vater im Zelt der Weisheit nach Sir 24,10, denn die Kreatur, welche die Weisheit aufnimmt, ist eine Intellektur. Deshalb ruht in ihr der Schöpfer wie in einem Zelt, wie Cusanus an Mariä Himmelfahrt 1454 betont.<sup>20</sup> In diesem marianischen Predigt-kontext ist Christus als Weisheit aufgefasst und erscheint hier als Schöpfer. Maria ist das Zelt der Weisheit, die schön und nützlich ist wie eine Zeder.<sup>21</sup> Somit ist Maria hier nicht in ihrer Berufung als Mutter des Er-

18 *Sermo* CXXXI: h XVIII, n. 5, lin. 1–3: »Assequitur igitur ›principatum‹ in similitudine principis naturae proportionabiliter, secundum quod aucta est sapientia; [...].« Predigten 3, Pr. CXXXI, 56.

19 Vgl. *Sermo* CXXXV: h XVIII, n. 4, lin. 11–14: »[...] ac si pictor pingeret secundum conceptum suum hominem aliquem et deinde eidem homini communicaret artem pingendi; [...].« Predigten 3, Pr. CXXXV, 77.

20 Vgl. *Sermo* CLXIII: h XVIII, n. 6, lin. 1–5: »Et nota ubi ait: ›et requievit in tabernaculo meo‹, quo modo Deus Pater quiescit ›in tabernaculo‹ sapientiae. Nam non est aliud tabernaculum sapientiae quam creatura quae est capax sapientiae, et est natura intellectualis.« Predigten 3, Pr. CLXIII, 231. Vgl. KLAUS KREMER, Weisheit (wie Anm. 1) 72 mit Anm. 105.

21 Vgl. *Sermo* CLXIII: h XVIII, n. 9, lin. 4 – n. 10, lin. 5: »Deinde ponit laudes sapientiae per similitudinem pulchrorum et utilium etc. ›Quasi cedrus‹ etc., sapientia ›exaltatur ut cedrus‹. Applica igitur ex quo sic est quod sapientia in illo populo Judaico debuit singularissimum ›tabernaculum‹ reperire in quo ›quiesceret‹; tunc gloriosa virgo fuit hoc ›tabernaculum in quo quievit.« Predigten 3, Pr. CLXIII, 232. Zur Ternarstruktur

lösers beschrieben, sondern in ihrem von Christi Weisheit geprägten Wesen, das in ihrer Vollendung in der Himmelfahrt gleichsam als Modell des Menschen betrachtet wird.

Diese Vollkommenheit, die jedem Menschen zukommen soll, hat auch eine leibliche Dimension. So legt Cusanus bei einer Kirchweihe im Oktober 1453 in einer Variation der Mikrokosmos-Makrokosmos-Parallele das »Haus der Weisheit« nach Spr 9,1 als Abbild des menschlichen Leibes aus, denn auch die Kirche ist ja ein Leib, wie Paulus in 1 Kor 12,12–27 betont. Das Haus »hat nämlich einen Mund: den Eingang. Es hat als Küche den Magen. Als Fenster besitzt es den Gesichtssinn; es hat weiteres. Wie der Mensch im Haus, so ist die Seele im Körper.«<sup>22</sup> Entsprechend sind die verschiedenen Gläubigen im Haus oder Leib der Kirche situiert.

Wie der Leib Nahrung braucht, so auch im übertragenen Sinne Seele und Geist. Zu Allerheiligen 1453 erläutert Cusanus, dass »die Gerechtigkeit, die mit der Weisheit koinzidiert, eine Speise der gesunden Seele ist.« Denn die Weisheit ordnet alles und teilt jedem das Seine zu, da sie über alles urteilt aufgrund ihrer Koinzidenz mit der – hier distributiven – Gerechtigkeit.<sup>23</sup> So ist die Weisheit »die wahre Nahrung des Intellektes«, wie das Licht die Nahrung des Gesichtssinnes ist.<sup>24</sup> Licht, Weisheit und

---

dieses Weisheitsbildes vgl. KLAUS REINHARDT, Christus (wie Anm. 5) 85, Anm. 67: In diesem *Sermo* »erklärt er die Welt als Ausfaltung (explicatio) der Weisheit, den Intellekt als ihren Wohnort (tabernaculum) und die Kirche als ihre vollkommene Erscheinung.«

22 *Sermo* CXXXIV: h XVIII, n. 6, lin. 7–11: »De ›domo sapientiae‹ nota, quo modo fit domus ad instar corporis. Habet enim os, inde ostium; habet stomachum coquinam; habet fenestram seu visum; habet posteriora. Sicut homo in domo, sic anima in corpore.« Predigten 3, Pr. CXXXIV, 73.

23 *Sermo* CXXXV: h XVIII, n. 13, lin. 3–15: »Nota, quo modo iustitia, quae coincidit cum sapientia, est cibus animae sanae. ›Sapientia omnia ordinat‹ et ponat unum supra, aliud infra, et ›dat cuique, quod suum est‹, et sic est iustitia. Nam sapientia omnia iudicat, et iudicium a iustitia procedit, quae est et sapientia. Habere igitur ›esuriam iustitiae‹ est gustare sapientiam. Nam esurire oboedientiam et completionem mandatorum Dei etc. et facere omnia, quae iubet, est ›esurire iustitiam‹. Et in hac esurie sapientia lucet, sine qua non esset talis esuries.« Predigten 3, Pr. CXXXV, 79f. Dass in diesem *Sermo* die *sapientia* »nicht nur die Ordnung der Geschöpfe in der Natur, sondern auch die gesellschaftliche Gerechtigkeit bedeutet«, vermerkt KAZUHIKO YAMAKI, *Sapientia – Mens – Ordo. Welterkenntnis und Gottesweisheit*, in: *Explicatio mundi. Aspekte theologischer Hermeneutik*. Festschrift für William J. Hoye, Reinhold Mokrosch, Klaus Reinhardt, hg. von Harald Schwaetzer und Henrieke Stahl-Schwaetzer (Philosophie interdisziplinär 3), Regensburg 2000, 87–109, hier 95.

24 *Sermo* CLXXXIX: h XVIII, n. 2, lin. 43–47: »Unde lux est vera pascentia visus, et omne quod visum pascit non est nisi lux in fonte. Et sapientia est vera pascentia intel-

Gerechtigkeit erscheinen als Nahrung, denn wie das Licht die Augen, so füllt, ernährt und belebt die Weisheit den Intellekt und die Gerechtigkeit die gesunde Seele.

Schließlich hat die *sapientia* in den Predigten des Cusanus auch eine theologisch-eschatologische Dimension. So ist für ihn das Himmelreich selbst die Weisheit. Da nach der ersten Seligpreisung in Mt 5,3: »Selig die Armen im Geist, denn ihrer ist das Himmelreich«, die Armen das Reich empfangen, erhalten sie somit auch die Weisheit.<sup>25</sup> Ebenso steht die kostbare Perle, die der Kaufmann erwerben will, für das Himmelreich, die ewige Weisheit, denn mit ihr ist nichts vergleichbar.<sup>26</sup> Wachsamkeit im Glauben führt hier, in der Predigt am Gedenktag der heiligen Margarete 1453, zum Empfang der ewigen Weisheit beim himmlischen Hochzeitsmahl, da der Glaube mit der brennenden Lampe eine Lichtquelle bereithält, die in ihrer *capacitas* wie ein Abbild der leuchtenden Weisheit Gottes ist.

Zuvor legt Cusanus am Fest der heiligen Agnes 1452 die Hochzeit im Gleichnis von den klugen und den törichten Jungfrauen weisheitlich aus:

»[...] wie deshalb bei einer Hochzeit die Liebe des Bräutigams und der Braut in der Heiligung liegt, so daß die Liebe dort weg von den Fehlern des Fleisches in (Richtung auf die) Heiligung übertragen ist, wo jeder, wie Paulus sagt, sein eigenes Gefäß in Heiligung besitzt; derartig ist das Gleichnis der Liebe der Hochzeit zur Umarmung der Seele mit der Weisheit. [...]«

---

lectus, et omne ipsum pascens non est nisi sapientia in fonte.« Predigten 3, Pr. CLXXXIX, 430. Der Satzbau ahmt die innere Parallele von Licht und Weisheit als Nahrung des Gesichtssinnes oder des Intellektes nach. Zur philosophischen Bedeutung der *praegustatio* in dieser Predigt als Apriori vgl. KLAUS KREMER, Weisheit (wie Anm. 1) 64. Zur Weisheit als Speise für den *intellectus* mit Belegstellen aus verschiedensten Werken des Cusanus vgl. ebd., 82, Anm. 143 und ebd., 90 mit Anm. 190. Zum platonischen und biblischen Ursprung der Speisemetapher für die Weisheit vgl. HANS GERHARD SENGER, Griechisches und biblisch-patristisches Erbe im cusanischen Weisheitsbegriff, in: MFCG 20 (1992) (wie Anm. 5) 147–181, hier 151.

25 Vgl. *Sermo* CXXXV: h XVIII, n. 8, lin. 1–6: »Dixit autem: ›Beati pauperes spiritu, quoniam ipsorum est regnum caelorum‹. Considera, quo modo incipit Christus a spiritu illo loqui, qui capax est ›regni caelorum‹. Nam ›regnum caelorum‹ non est nisi ipsa ›Sapientia‹.« Predigten 3, Pr. CXXXV, 78.

26 Vgl. *Sermo* CXXVII: h XVIII, n. 6, lin. 27–32: »›Regnum‹ igitur ›caelorum‹, scilicet ›sapientia aeterna‹, cui omnes ›thesauri‹ comparari non possunt, quod est simile margaritae unicae inter bonas margaritas, per omnes ›emi‹ potest, qui ›vadunt et vendunt omnia, quae habent, et emunt‹.« Predigten 3, Pr. CXXVII, 36f. Vgl. zur Perle als Weisheit oben Anm. 6.

Dem vernunftbegabten Geist ist es

»nötig, daß er zu einer Hochzeit hinübergeführt werde und sich nicht einer unbeständigen, sondern der ewigen Weisheit anverlobt; und jene kann er nur in seiner eigenen Natur erstreben. [...] Und so merke an, wie Agnes sagte: »Durch den Ring seines Glaubens hat mich der Herr verlobt.« Jene unvermählte Jungfrau hat gemäß dem Geiste gesprochen. Denn sie selbst als Unübertreffliche hat nur der Weisheit angehangen, (und zwar) nicht (derjenigen) dieser Welt, die »Torheit ist bei Gott«, sondern der ewigen (Weisheit) einer anderen Welt etc.«

So zeigt sich,

»wie Agnes die Braut Christi gewesen ist; ein Bräutigam, eine Braut; ein Bräutigam die Weisheit, eine Braut, die aufnahmefähig ist für den Samen und die Einung mit dem vernunftbegabten Geist, der Bild ist so wie Eva Männin. So wie nämlich Adam das Haupt der Frau (ist), so Christus, der die ewige Weisheit ist, das Haupt seiner Braut, die von ihm (her entstanden) ist, so wie Eva von Adam.«

Durch den kreisförmigen Verlobungsring drückt sich die Unendlichkeit dieser Verbindung aus: »Der Ring ist ein Kreis, das heißt eine Figur ohne Anfang und Ende. Und merke an, wie die ewige Weisheit der kreisförmigen Gestalt sich angleicht« in der kreisförmigen, immerwährenden Bewegung des Himmels.<sup>27</sup> In diesem *Sermo* fügt Cusanus konventionelle

27 *Sermo* CXV: h XVII, n. 2, lin. 9–14; n. 6, lin. 12–15; n. 9, lin. 1 – n. 10, lin. 8; n. 11, lin. 3–6: »[...] sicut in nuptiis est amor sponsi et sponsae in sanctificatione, ita quod amor ibi de vitio carnis translatus est in sanctificationem, ubi quisque, ut Paulus ait, »possidet vas suum in sanctificatione«; talis est similitudo amoris nuptiarum ad amplexum animae cum sapientia. [...] Oportet igitur, quod ad nuptias transferatur et desponset sibi non instabilem, sed aeternam sapientiam; et illum non potest appetere nisi in natura sua. [...] Et sic nota, quo modo Agnes aiebat: »Anulo fidei suae subarravit me Dominus«. Virgo illa innupta secundum spiritum locuta est. Nam ipsa praeventa non adhaesit nisi sapientiae, non istius mundi, quae »stultitia est apud Deum«, sed aeternae alterius mundi etc. [...] quo modo Agnes fuit sponsa Christi; unus sponsus, una sponsa; unus sponsus sapientia, una sponsa, quae capax est seminis et unionis spiritus rationalis, qui est imago sicut Eva »virago«. Sicut enim Adam caput mulieris, ita Christus, qui est aeterna sapientia, caput sponsae suae, quae est ab eo, sicut Eva ab Adam. [...] Anulus circulus est scilicet figura sine principio et fine. Et nota, quo modo aeterna sapientia circulari figurae aequatur.« Predigten 2, Pr. CXV, 567–569. MARTIN THURNER, »Sapida scientia«. Erfahrung und Reflexion im Weisheitsbegriff des Nikolaus von Kues, in: Religiöse Erfahrung und wissenschaftliche Theologie. Festschrift für Ulrich Köpf zum 70. Geburtstag, hg. von Albrecht Beutel und Reinhold Rieger, Tübingen 2011, 501–514, hier 506 mit Anm. 17 und 18 hebt die Brautsymbolik in den *Sermones* CXI und CXV des Nikolaus von Kues hervor. In *Sermo* CXI bezieht sie sich nicht auf die Weisheitsthematik, sondern auf das Verhältnis von Affekt und Intellekt in der Wahrheitserkenntnis. Zur Anwendung der Lehre von Eph 5,22–24 auf das Verhältnis von Sinn, Verstand und Vernunft im cusanischen *Sermo* CCXXVI vgl. KLAUS KREMER, Weisheit (wie Anm. 1) 88 mit Anm. 172.

Auslegungstraditionen mit philosophischen Motiven zu einer weisheitlichen Interpretation, indem er die Klugheit der den Bräutigam erwartenden Jungfrauen des Gleichnisses mit der Empfängnisfähigkeit der Frau und dem Treue symbolisierenden Ring der heiligen Agnes – nach einer Antiphon ihres liturgischen Gedenktages – so verknüpft, dass sich daraus eine weisheitlich-bräutliche Eschatologie ergibt: Die Heiligung von Braut und Bräutigam durch die Herzensbeziehung, die sich nicht im Sinnlichen einschließt, ist ein Abbild der hochzeitlich verstandenen Beziehung der Braut Christi mit ihrem himmlischen Bräutigam sowie der Seele mit der Weisheit. Denn der vernunftbegabte Geist soll sich der ewigen Weisheit verbinden, was durch den Unendlichkeit symbolisierenden geschlossenen Ring ausgedrückt wird. Wenn dieser in der Antiphon als »Ring des Glaubens« bezeichnet wird, schließt dies die Treue mit ein, da *fides* sowohl Glauben als auch Treue heißt und der christliche Glaube nicht nur das Festhalten an der Lehre Christi, sondern ebenso sehr eine vertrauensvolle Beziehung zu ihm umfasst. Wie in der Eheschließung Braut und Bräutigam miteinander verbunden sind, so ist die heilige Agnes als Braut Christi dem himmlischen Bräutigam angetraut, der selbst die ewige Weisheit ist. Dies steht im Gegensatz zur Weisheit dieser Welt, die nach 1 Kor 1,20 bei Gott als Torheit gilt. Wie die Frau nach Eph 5,23 aufgrund ihres Hervorganges beim Schöpfungsakt aus dem Mann diesem untergeordnet ist, so auch die Braut Christi Christus, der den vernunftbegabten Geist darstellt. Mit diesem verbindet sich die Braut in ihrer nicht nur leiblichen, sondern vor allem geistigen Empfänglichkeit, nachdem sie im Schöpfungsakt aus dem Geist Gottes hervorgegangen ist. Cusanus bezieht somit die deuteropaulinische, hierarchisch bestimmte Zuordnung der Geschlechter nach Eph 5,23 und die paulinische Lehre über die Bindung der Jungfrauen, die nach 1 Kor 6,17 ein Geist mit Christus werden, aufeinander und vertieft letztere weisheitlich.

So gilt es, die Weisheit zu suchen und ihr nachzujagen wie einem Hirsch bei der Jagd. Die Weisheit ist zwar verborgen, hinterlässt aber wie ein gejagtes Tier Spuren. Wer aber »nicht gesehen wird, wird [...] nicht gefangen«. <sup>28</sup> Dies muss beachten, wer wie Petrus kluge Menschen für den

<sup>28</sup> *Sermo* CXCIX: h XVIII, n. 9, lin. 6–18: »Unde si consideras sapientiam esse omnium mobilium mobilissimum et velocissime praecedere omnes ipsam apprehendere quaerentes, quasi veritas, quae antecedit vestigium suum – prior enim est veritas suo vestigio –,

Glauben gewinnen oder – im Bild des Menschenfischers – fangen will: »Kluge werden dann gefangen, wenn sie in der Höhe der Weisheit den Glauben sehen.«<sup>29</sup> Die Vernunft muss sich auf die Weisheit einlassen, um den Glauben zu finden.

Schließlich betont Cusanus im Januar 1454 anlässlich einer Visitation bei den Klarissen in Brixen, was kluge Gottsucher und kluge Jungfrauen verbindet:

»Die Weisheit ist Braut und Bräutigam. »Diese habe ich geliebt«, sagt der Weise, »dieser habe ich mich verlobt« (Weish 8,2). Er selbst, der das Wort und die Weisheit des Vaters ist, ist der Bräutigam, wie im Evangelium mit dem Bräutigam die Jungfrauen eintraten und dann der Eingang geschlossen ward (Mt 25,10).

Eine eifernde Seele sucht ihren Bräutigam überall, wie es im Hohenlied heißt (Hld 3,2–4). Überall sucht der Philosoph die Wahrheit, der er sich verlobt hat, und alle Regeln der Alten bewahrt er und schreitet durch jene voran, damit er zum Bräutigam gelange. Alles Harte erduldet er, und weil die Liebe stark ist wie der Tod (Hld 8,6), erträgt die eifernde Seele alles Schreckliche.«<sup>30</sup>

Nach dem Evangelium ist der Bräutigam Christus.

Der Philosoph sucht die Wahrheit wie die kluge Jungfrau den Bräutigam, welcher selbst die Weisheit ist. Wahrheit, Weisheit und Bräutigam ist Christus, den Philosoph und kluge Jungfrau gleichermaßen suchen – letztere direkt als den Bräutigam, ersterer gleichsam indirekt als Weisheit, die jedoch nicht nur eine philosophische Erkenntnis ist, sondern eine Person.

et non fit venatio absconditae veritatis nisi in vestigio, sicut cervus per vestigium quaeritur qui non videtur, ideo, nisi velit, non capitur, oportet igitur quod velit capi; ideo necesse est quod amore capiatur, quae nulla vi seu creata potentia capi potest. Nisi igitur sapientia amore placata se ipsam in animas quaerentium transferat, ut capiatur, non apprehendetur.« Predigten 3, Pr. CXCIX, 523 f. Die hier anlässlich des Patroziniums seiner römischen Titelkirche am 1. August 1455 anklingende Jagdmetaphorik greift Cusanus 1462 als Leitmotiv zu *De ven. sap.* wieder auf. Zum platonischen Ursprung und zur Bedeutung der Jagdmetaphorik bei Cusanus vgl. HANS GERHARD SENGER, Griechisches und patristisches Erbe (wie Anm. 24) 151 f. Zur Bedeutung der *praegustatio* in diesem Zusammenhang vgl. KLAUS KREMER, Weisheit (wie Anm. 1) 65.

29 *Sermo CXCIII*: h XVIII, n. 6, lin. 16–21: »Sapientes enim huius mundi non acquiescunt, si absque ratione fides persuadetur. Ob hoc Petrus rationem fidei reddebat et reddi mandavit. Tunc capiuntur prudentes, quando in altitudine sapientiae vident fidem.« Predigten 3, Pr. CXCIII, 470.

30 *Sermo CXLII*: h XVIII, n. 5, lin. 3–14: »Sapientia est sponsa et sponsus. »Hanc amavi, ait sapiens, »hanc desponsavi« etc. Ipse, qui est »verbum et sapientia Patris«, est sponsus, ut in Evangelio cum sponso »intraverunt virgines«, »et clausa est ianua«. Zelosa anima »quaerit« sponsum suum undique, ut in Canticis. Undique quaerit philosophus sapientiam, quam sibi desponsavit, et omnes regulas antiquorum observat et graditur per illas, ut ad sponsam perveniat. Omnia dura patitur, et cum »amor sit fortis ut mors«, zelosa anima omnia terribilia patitur.« Predigten 3, Pr. CXLII, 110 f.



# BUCHBESPRECHUNGEN



*Acta Cusana*. Quellen zur Lebensgeschichte des Nikolaus von Kues, Band II Lieferung 1: 1452 April 1–1453 Mai 29, hg. von HERMANN HALLAUER und ERICH MEUTHEN, ergänzt und zum Druck gebracht von JOHANNES HELMRATH und THOMAS WOELKI, Hamburg: Felix Meiner Verlag 2012, VIII, 447 S. + 1 Beil. (16 S.), ISBN 978-3-7873-2219-0.

Die Veröffentlichung des ersten Faszikels von Band II der AC ist für die internationale Cusanus-Forschung ein höchst erfreuliches und zugleich bedeutsames Ereignis. Alter und Krankheit von Erich Meuthen und Hermann Hallauer, den Initiatoren dieser einmaligen Quellensammlung zur Lebensgeschichte des Nikolaus von Kues, ließen befürchten, dass die Veröffentlichung mit den im Jahr 2000 erschienenen Indices zu Band I unvermittelt abbricht und nie mehr zu Ende geführt werden wird. Die Tatsache, dass mit dem Berliner Historiker Johannes Helmrath ein ausgezeichnete Kenner der Materie die Betreuung der AC übernommen hat, lässt die Hoffnung auf einen erfolgreichen Abschluss des Unternehmens als begründet erscheinen, auch wenn dafür sicherlich noch einige Zeit vergehen dürfte. Alle an Cusanus als historischer Persönlichkeit Interessierten schulden Helmrath Dank, dass er diese ebenso verdienst- wie mühevollen Aufgabe übernommen hat. Zu danken ist auch dem Verlag Felix Meiner, der sich bereit erklärt hat, die aufwendige Veröffentlichung der AC nach Beendigung der Förderung durch die Heidelberger Akademie der Wissenschaften fortzusetzen.

Der zweite Band der AC bezieht sich auf den Zeitraum zwischen April 1452 und April 1460. Im Zentrum stehen also die Brixner Jahre des Nikolaus von Kues, der sich in seinem Tiroler Sprengel, von einigen Reisen abgesehen, zwischen April 1452 und September 1458 aufhielt und im Spätwinter bzw. Frühjahr 1460 für kurze Zeit dorthin zurückkehrte. Cusanus' Gefangennahme und Erpressung durch Herzog Sigismund von Österreich, den Grafen von Tirol, im April 1460 bildet den dramatischen Tiefpunkt seines Wirkens als Bischof von Brixen, aber nicht dessen Ende. Von Rom aus führte er den Kampf um sein Bistum mit der ihm eigenen Entschiedenheit bis an sein Lebensende weiter und versuchte zugleich, seinen herzoglichen Widersacher mit Hilfe des Papstes zur Kapitulation zu zwingen. So wird also auch der geplante dritte und letzte Band der AC (Mai 1460–August 1464) maßgeblich durch den Brixner Episkopat des Kardinals geprägt sein, ohne dass dieser noch einmal das Gebiet seines Bistums betreten hätte. Der zweite Band der groß angelegten, aber natürlich längst veralteten Monographie Albert Jägers *Der Streit des Cardinals Nicolaus von Cusa mit dem Herzoge Sigmund von Österreich als Grafen von Tirol*<sup>1</sup> lässt erahnen, welch gewaltiges Quellenmaterial in dieser Auseinandersetzung produziert wurde.

Dass der erste Faszikel von Band II, verteilt auf 447 Seiten, mehr als tausend Nummern (Nr. 2453–3472) umfasst, die sich auf einen Zeitraum von knapp 14 Monaten (1. April 1452–29. Mai 1453) beziehen, lässt erkennen, wie vielschichtig das öffentliche Wirken von Cusanus war. Wenn man sich vergegenwärtigt, dass aus dem gesamten Zeitraum zwischen der Geburt im Jahr 1401 und dem Aufbruch des apostolischen Legaten aus Rom nach Deutschland am 31. Dezember 1450 nach Auskunft von AC I, Faszikel 1 und 2, lediglich 962 Nummern überliefert sind, wird deutlich, welche Ausweitung und Intensivierung die Existenz des Nikolaus von Kues durch die große Legationsreise nach Deutschland und die benachbarten Gebiete sowie durch die Übernahme des Brixner Episkopats erfahren hat.

---

1 Innsbruck 1861.

Da dieser Zustand die Brixner Jahre hindurch weitgehend (vielleicht mit Ausnahme der Zeit in der »wüstenai« von Buchenstein) anhält und auch die erste Zeit an der Kurie in Rom prägt, darf man auf den Umfang der weiteren Faszikel von Band II und die Fülle des dort verarbeiteten Materials gespannt sein. Dies auch deshalb, weil immer noch wesentliche Aspekte seines Wirkens als Bischof und Landesfürst klärungsbedürftig sind und zwar sowohl mit Blick auf die kirchenreformerische Tätigkeit des Kardinals als auch in Bezug auf seinen Kampf um die Erhaltung und Festigung des Hochstiftes Brixen. Neben manch anderem ist immer noch umstritten, ob Cusanus oder Herzog Sigismund die Hauptverantwortung für die Eskalation ihres Streites trifft, ob der Kardinal in Tirol tatsächlich um sein Leben fürchten musste und ob er persönlich davon überzeugt war, mit Hilfe von »vergilbten Pergamenten«<sup>2</sup> die territorialen Veränderungen zugunsten der Grafschaft Tirol seit dem 13. Jahrhundert rückgängig machen zu können.

Trotz der verschiedenen monographischen Darstellungen zur Brixner Zeit des Cusanus kann in den genannten Punkten, wenn überhaupt, nur eine lückenlose Aufbereitung der erhaltenen Dokumente eine definitive Antwort ermöglichen. Erst nach Vollendung des zweiten Bandes der AC wird die Cusanus-Forschung auch definitiv klären können, ob und in welcher Hinsicht es sich für den großen christlichen Intellektuellen Nikolaus von Kues gelohnt hat, dem Bistum Brixen wichtige Jahre seines Lebens zu widmen oder er dort nur seine Kraft »in Schnee und dunklen Tälern« vergeudet, wie Enea Silvio Piccolomini in einem Brief vom 27. Dezember 1456 meinte.<sup>3</sup>

Mit der Publikation des zweiten Bandes der AC werden in jedem Fall noch bestehende Lücken der Cusanus-Forschung geschlossen werden, z. B. durch die editorische Aufbereitung der Denkschriften des Kardinals zur Rechtsgeschichte des Hochstiftes Brixen. Seine äußerst facettenreiche Persönlichkeit mit all ihren Licht- und Schattenseiten spricht durch die Originalquellen klarer zu uns als durch den Filter jeder monographischen Darstellung.

Wie Johannes Helmrath im Vorwort deutlich macht, stammt das Material zum vorliegenden Faszikel 1 von Band II der AC überwiegend von Hermann Hallauer, der der wissenschaftlichen Erschließung der Brixner Jahre einen Großteil seiner Lebensarbeit als Cusanus-Forscher gewidmet hat und kurz vor seinem Tod noch das Erscheinen dieses Faszikels erleben durfte. Helmrath und sein wissenschaftlicher Mitarbeiter Thomas Wolk haben das vorhandene Material in vorzüglicher Weise für den Druck aufbereitet. Das in jeder Hinsicht beeindruckend hohe Niveau der Textdarbietung und -erschließung, welches den von Erich Meuthen herausgegebenen ersten Band der AC auszeichnet, kann auch für den von seinem Schüler Helmrath verantworteten ersten Faszikel des zweiten Bandes konstatiert werden.

Die Zahl der Druckfehler ist angesichts der großen Textmenge extrem gering, die Informationen zu den einzelnen Nummern sind präzise und ermöglichen dem einigermaßen mit der Materie Vertrauten eine kontinuierliche Lektüre der *Acta*, ohne dass die Notwendigkeit bestünde, weitere Literatur zu konsultieren.

---

2 HERMANN HALLAUER, Nikolaus von Kues Bischof von Brixen 1450–1464. Gesammelte Aufsätze, hg. v. Erich Meuthen und Josef Gelmi unter Mitarbeit von Alfred Kaiser (Veröffentlichungen der Hofburg Brixen 1), Bozen 2002, 46.

3 Zit. n. ERICH MEUTHEN, Die letzten Jahre des Nikolaus von Kues. Biographische Untersuchungen nach neuen Quellen (Wissenschaftliche Abhandlungen der Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen 3), Köln/Opladen 1958, 15, lat. Original: 133.

Die großen Themen von Faszikel 1 sind die Nachwirkungen der Legationsreise, die ja offiziell erst mit der Berichterstattung des Kardinals in Rom im Frühjahr 1453 endete, die Böhmenfrage, mit der Cusanus auf dem Tag von Regensburg im Juni 1452 befasst war und natürlich sein überaus engagierter Einstieg in den Brixner Episkopat. Dort ist er in der Karwoche des Jahres 1452 angekommen. Bereits am Karfreitag, den 7. April 1452, hielt er seine erste Predigt in der Stadt (vgl. Nr. 2461). Auch am folgenden Ostersonntag hat Cusanus gepredigt (vgl. Nr. 2464). Wie er von der Brixner Bevölkerung empfangen wurde, ist nicht überliefert. Anstatt sich von den Strapazen der Legationsreise zu erholen, stürzte sich Nikolaus in seine bischöfliche Tätigkeit. Aus den ersten sechs Wochen in Brixen sind »nahezu 70 Belege seines pastoralen Wirkens« erhalten,<sup>4</sup> die man im vorliegenden Faszikel im Einzelnen nachvollziehen kann.

Schon vor der Ankunft in Brixen, zwischen dem 4. und 6. April 1452, muss eine erste Begegnung mit Herzog Sigismund in dessen Residenzstadt Innsbruck stattgefunden haben. Zweimal, im April 1458 und im Oktober 1462, hat sich Cusanus bitter über den damaligen Empfang beklagt. In dem Dokument aus dem Jahr 1458 heißt es: »[...] an aliquis apostolicus legatus unquam ita viliter et despectuose fuerat receptus, [...] ipse dux scit« – »Der Herzog weiß selbst, dass ein apostolischer Legat noch niemals so schäbig und respektlos empfangen worden ist« (Nr. 2460). Was sich bei dieser Begegnung konkret ereignet hat, ist nicht überliefert. Cusanus befand sich auf dem Höhepunkt seiner Laufbahn, in den vergangenen 15 Monaten hatte man den apostolischen Legaten bei zahlreichen Gelegenheiten mit großer Würde und Ehrerbietung empfangen, der Makel seiner bürgerlichen Herkunft schien getilgt und vergessen. Jetzt wurde er offensichtlich auf recht drastische Weise an seine standesmäßige Inferiorität gegenüber dem Herzog erinnert, der, geboren im Oktober 1427, zum damaligen Zeitpunkt noch nicht einmal halb so alt ist wie er selbst.

Wie wir aus einem Brief an Philipp von Sierck vom 20. September 1452 erfahren, wusste Cusanus ganz genau, was Sigismund und seine Höflinge von ihm erwarteten. Diese hätten ihm deutlich gemacht, dass er sich verhalten müsse wie seine Vorgänger im Brixner Bischofsamt, die Diener des Herzogs waren. Auch würde ihn der Herzog wie seinen Kaplan behandeln. Deshalb sei er unsicher, ob er in Brixen bleiben könne und nicht in der Lage, Philipp den Archidiakon von Brabant zu überlassen (Nr. 2818). Cusanus ist geblieben und hat sich, sowohl aus Pflichtbewusstheit als auch aus trotziger Sturheit, mit größtem Elan in seine Doppelfunktion als Bischof und Landesfürst gestürzt.

Der vorliegende Faszikel der AC informiert uns auch über den zynischen Kommentar des Bruders von Philipp, Jakob von Sierck, zu diesem Brief. Der Trierer Erzbischof betrachtete Cusanus' Darstellung der Probleme nur als einen billigen (im doppelten Sinn des Wortes) Vorwand, um seinem Bruder den Weg zur versprochenen Pfründe zu versperren. Solange Philipp seinen Archidiakonat wolle, werde Nikolaus von Kues »nimmer eyns mit dem herczogen« (Nr. 2820). Diese kleine Notiz sagt mehr über das Verhältnis des Trierer Kurfürsten zum Kardinal von der Mosel aus als 100 offizielle Dokumente. Sie macht exemplarisch deutlich, dass es bei der Lektüre der AC nicht genügt, nur auf die großen Nummern mit Synodalstatuten, Visitations- und Klosterordnungen und amtlichen Schreiben zu achten, auch kurze Verweise können für das Verständnis von Cusanus und seine Einschätzung durch die Zeitgenossen äußerst aussagekräftig sein. Durch die

---

4 HALLAUER, Nikolaus von Kues Bischof von Brixen 1450–1464 (wie Anm. 2) 11.

Akribie der Herausgeber und Bearbeiter dieses Faszikels werden die Leser jedenfalls reich beschenkt, viel reicher als in einer Rezension dargelegt werden kann.

Walter Andreas Euler, Trier

*Nicolai de Cusa scripta mathematica.* Edidit MENSIO FOLKERTS = Nicolai de Cusa opera omnia iussu et auctoritate Academiae litterarum Heidelbergensis ad codicum fidem edita. Volumen XX, Hamburg: Felix Meiner Verlag 2010, XLIII u. 294 S. ISBN 978-3-7873-1737-0.

Die Mathematik spielt in den Werken zahlreicher Philosophen und Theologen eine bedeutende Rolle. Vielfach dienten dabei mathematische Begriffe und Verfahren als Hilfsmittel zur Untermauerung oder näheren Erläuterung philosophischer Thesen. Oft aber waren – und in dieser Hinsicht sei besonders an Descartes oder Leibniz erinnert – philosophisch-theologische Gedanken Anlass und Ursprung fachmathematischer Untersuchungen, welche zu bedeutenden Innovationen wie der analytischen Geometrie und der Infinitesimalrechnung führten.

Zu der Reihe der Philosophen und Theologen, in deren Werk die Mathematik ein konstitutives und innovatives Moment bildete, gehört auch Nicolaus Cusanus. Nicht umsonst wurde er bereits von seinem Lehrer und Freund Heimericus de Campo als *mathematicus-theologus* bezeichnet. Entsprechend enthält auch die Rezeptionsgeschichte seiner Ideen die Namen prominenter Mathematiker und Naturwissenschaftler von Regiomontan, Stifel, Kepler, Wallis, Leibniz bis hin zu Alexander von Humboldt. Im Denken des Cusanus verschränken sich Mathematik und Philosophie in besonderer Weise. Einmal findet Cusanus eine neue Begründung des hohen Gewissheitsgrades der Mathematik, indem er diese als das charakteristische Produkt der Kreativität des menschlichen Geistes versteht, der in Analogie zum göttlichen Geist das, was er hervorbringt, genau weiß. Dies veranlasst Cusanus sodann, in seiner Metaphysik die geometrischen Figuren als die am besten geeigneten Symbole zur Darlegung insbesondere des für den Menschen stets nur annäherungsweise erreichbaren Zugangs zu den göttlichen Wahrheiten zu verwenden. Cusanus macht sodann die Einsicht in den Wert näherungsweise Erkennens, das trotz der prinzipiellen Unerreichbarkeit des angestrebten Ziels wegen seiner ständigen Verbesserbarkeit durchaus sinnvoll sein kann, auch fachmathematisch nutzbar. Vor diesem Hintergrund sind die im vorliegenden Band edierten mathematischen Schriften des Cusanus entstanden. Eine Beschäftigung mit dem Denken des Cusanus setzt also notwendigerweise auch eine Beschäftigung mit deren Inhalten voraus.

In seinen fachmathematischen Arbeiten behandelt Cusanus ausschließlich jenes Doppelproblem, das ihn zeit seines Lebens beschäftigt hat, nämlich die Quadratur bzw. die Rektifikation eines Kreises. Dabei geht es darum, einen gegebenen Kreis mittels geometrischer Konstruktionen in ein flächengleiches Quadrat zu verwandeln (*quadratura circuli*) bzw. auf geometrischem Weg zur gekrümmten Umfangslinie eines Kreises eine gerade Strecke gleicher Länge zu finden (*rectilineatio circuli*). Zusätzlich zu diesen geometrischen Konstruktionen kann dann versucht werden, die Fläche des so konstruierten Quadrats bzw. die Länge der konstruierten Strecke wenigstens näherungsweise auch arithmetisch zu berechnen. Auslöser für die Auseinandersetzung mit diesem Doppelproblem war für Cusanus der Versuch, trotz der Einsicht in die Endlichkeit der menschlichen Vernunft zu Aussagen über die Unendlichkeit Gottes und ihren Bezug zum Endlichen zu gelangen, welche nicht in Skeptizismus oder bloßer Negativität enden, sondern die Unerreichbarkeit des Zieles positiv einbeziehen würden. Beim Entwurf einer solchen

*docta ignorantia* schien ihm der Vergleich der Annäherung an den Kreisumfang durch eine unendliche Folge von Vielecksumfängen die am besten geeignete Symbolik zu liefern.

Wer sich allerdings noch bis vor Kurzem mit den von Theologie und Metaphysik initiierten mathematischen Schriften des Nicolaus Cusanus wissenschaftlich befassen wollte, stand vor der Schwierigkeit, dass keine neuere Ausgabe dieser Texte im Druck vorlag. Einen einigermaßen vollständigen Überblick über das mathematische Schaffen des Cusanus gab zwar die Ausgabe der mathematischen Schriften durch Josepha und Joseph Ehrenfried Hofmann, die diese jedoch lediglich in deutscher Übersetzung, allerdings mit ausführlichen wissenschaftshistorischen Anmerkungen versehen, präsentierte. Für ein intensives Studium der originalen Texte war man daher gezwungen, auf eine der alten Werkausgaben des Cusanus zurückzugreifen, die 1488 in Straßburg, 1502 in Mailand, 1514 in Paris, 1533 in Nürnberg oder 1565 in Basel erschienen sind. Für einige der Schriften standen sogar nur handschriftlich überlieferte, d. h. besonders schwer zugängliche Textzeugen zur Verfügung.

Seit 2010 liegen nun endlich alle mathematischen Schriften des Cusanus im Band XX der von der Heidelberger Akademie der Wissenschaften veranlassten Ausgabe der *Opera omnia* des Cusanus in einer vom Münchner Wissenschafts- und Mathematikhistoriker Menso Folkerts, einem der besten Kenner mittelalterlicher Mathematik, erarbeiteten historisch-kritischen Edition vor. In diesem Band finden sich geordnet nach ihrer Entstehungszeit die Texte von elf überlieferten mathematischen Schriften des Cusanus. Bei zwei zusätzlichen Texten handelt es sich um Vorformen von Arbeiten, die Cusanus teils verworfen, teils nach kritischer Durchsicht zu neuen Texten (*De arithmetiis complementis*, *De mathematica perfectione*) verarbeitet hat.

Der Editor teilt die 13 mathematischen Schriften des Cusanus zur Quadratur bzw. Rektifikation des Kreises inhaltlich in drei Gruppen ein. Die erste umfasst die zwischen 1445 und 1450 entstandenen Schriften *De geometricis transmutationibus*, *De arithmetiis complementis* und *De circuli quadratura*. In ihnen befasst sich Cusanus mit dem Problem der Kreisquadratur, d. h. er versucht auf geometrische Weise, einen Kreis näherungsweise in ein flächengleiches Quadrat zu verwandeln bzw. arithmetisch den Wert der Fläche eines Kreises von vorgegebenem Radius zu berechnen, wobei seine Verfahren sowohl unvollkommen als auch unklar formuliert sind.

Die zweite Gruppe der Schriften stammt aus den Jahren 1453 bis 1457 und umfasst *Quadratura circuli*, *Declaratio rectilineationis curvae*, *De una recti curvique mensura* sowie als Hauptwerk dieser Zeit *De mathematicis complementis*. Cusanus versucht jetzt einen neuen Ansatz. Er bildet eine Folge von Vielecken, welche alle den gleichen Umfang wie der gegebene Kreis haben (isoperimetrische Vielecke). Je mehr Ecken diese Vielecke haben, desto mehr nähern sie sich der Kreisform, ohne allerdings je genau einen Kreis zu bilden. Dabei ist sich Cusanus der Tatsache bewusst, mit seinen Methoden lediglich über Näherungsverfahren zu verfügen, dass also die Lösung des Problems der Kreisquadratur nur approximativ möglich ist. Er stellt daher in dieser mittleren Gruppe seiner Schriften nicht nur seine neuen Methoden der Ausrundung des Kreises durch isoperimetrische Vielecke vor, sondern reflektiert auch die Frage der Zulässigkeit mathematischer Näherungsverfahren. Mit der seit Archimedes kaum mehr verwendeten Methode isoperimetrischer Vielecke und mit der Einsicht, dass Näherungsverfahren durchaus sinnvoll und auch mathematisch gerechtfertigt sein können, übertrifft Cusanus nicht nur die Kenntnisse und Fähigkeiten der meisten Mathematiker seiner Zeit, sondern er betritt ein mathematisches Neuland, aus dem im 17. Jahrhundert die neuzeitliche Infinitesimalmathematik entspringen wird.

Die dritte Gruppe der mathematischen Schriften des Cusanus aus den Jahren 1457 bis 1459 umfasst sein eigentliches »Hauptwerk« *De mathematica perfectione* sowie die Texte *Dialogus de circuli quadratura*, *De caesarea circuli quadratura* und *Aurea propositio in mathematicis*. In diesen Schriften nimmt Cusanus die fachmathematische Kritik z. B. Paolo dal Pozzo Toscanellis auf. Der entsprechende Brief Toscanellis ist dankenswerterweise als Appendix dem Band beigegeben. Cusanus unternimmt es dementsprechend, in den Schriften dieser letzten Gruppe Fehler in *De mathematicis complementis* zu korrigieren und die in seinen ersten Arbeiten angestellten Überlegungen neu und mathematisch korrekter zu formulieren.

Editionstechnisch folgt der Band XX dem Vorbild und den Richtlinien der übrigen Bände der Heidelberger Akademieausgabe. In einem Vorwort beschreibt der Editor ausführlich die zugrunde liegenden handschriftlichen und gedruckten Textzeugen, wobei alle seit Hofmanns Publikation neu aufgefundenen Quellen einbezogen werden. Anschließend werden im zweiten Abschnitt die einzelnen Texte hinsichtlich ihrer Datierung und der jeweiligen Quellenlage beschrieben. Im dritten Abschnitt des Vorworts, der die befolgten editorischen Regeln behandelt, findet sich zunächst eine Liste von Varianten bei der Schreibweise einzelner Wörter. Höchst nützlich ist dabei das anschließende Verzeichnis der in den Textzeugen anzutreffenden Varianten von mathematischen Begriffen, wobei jeweils angegeben ist, welche Form vom Editor bei der Textkonstitution gewählt wurde. Hinweise auf die Apparate und die Indizes schließen sich an.

Den Vorgaben der Heidelberger Akademieausgabe folgend, finden sich in den Fußnoten zu den Texten drei Apparate: ein textkritischer Apparat, ein Apparat, der die Quellen des Cusanus nachweist, sowie ein Apparat für Querverweise innerhalb des Gesamtwerks des Cusanus. Zu bedauern ist, dass auf den in früheren Akademiebänden vorhandenen vierten Apparat der *testimonia* verzichtet wurde. Er hätte die Erwähnung oder Zitate der jeweiligen Cusanustexte bei späteren Autoren nachgewiesen und damit ein wichtiges Instrument zur Erforschung der Rezeptionsgeschichte der cusanischen Mathematik gebildet. Es ist anzunehmen, dass dieser Verzicht nicht auf Wunsch des Editors erfolgte, sondern Folge eines »Verschlankungsgebots« für ein editorisches Langzeitunternehmen war. Denn immerhin weist der Editor angesichts der ihm bewussten Lücke im vorliegenden Band auf den Forschungsstand zur Rezeptionsgeschichte in der älteren Sekundärliteratur hin.

Die Texte des Cusanus werden auf 232 Seiten, die sich an das Vorwort anschließen, präsentiert. Jeder Schrift des Cusanus ist ein Index mit den Siglen der zugrunde liegenden Codices oder Druckschriften vorangestellt. Die Folien- oder Seitenangaben der entsprechenden Leithandschriften oder Drucke finden sich am rechten Rand der Texte. Die Texte selbst sind am linken Rand in nummerierte Kapitel eingeteilt, und jede Druckseite ist mit einer Zeilenzählung versehen. Damit werden die mathematischen Schriften des Cusanus erstmals einheitlich und einfach zitierfähig gemacht. Alle geometrischen Figuren sind neu gezeichnet und der Vorlage entsprechend beschriftet worden, was den Nachvollzug der Argumentationen des Cusanus erleichtert.

Den edierten Texten schließen sich fünf Indizes an. Index I gibt Informationen zu den geometrischen Figuren, ihrem Fehlen in einzelnen Manuskripten und allfälligen zusätzlichen Beschriftungen in den Quellen. Index II weist die von Cusanus selbst in den Texten erwähnten Namen nach. Index III enthält die Namen der in den Apparaten erwähnten Autoren zusammen mit den entsprechenden bibliographischen Nachweisen. Index IV weist nach Bibliotheken geordnet die benutzten Handschriften nach und gibt eine Bibliographie der Druckausgaben der mathematischen Schriften des Cusanus im 15.

und 16. Jahrhundert. Von besonderem Wert ist der Index V. Er enthält ein Verzeichnis der wichtigsten von Cusanus gebrauchten Wörter und Begriffe, von denen viele dem heutigen Leser nicht mehr verständlich sind. Höchst hilfreich für den Benutzer sind dabei die Erläuterungen zu den von Cusanus benutzten mathematischen Begriffen. Cusanus verwendet meist die auch ihm vertrauten gängigen Fachbegriffe seiner Zeit (z. B. *habitus*, *sagitta*, *surdus*). Andererseits verwendet er aber auch eigene Begriffe, obwohl zu seiner Zeit andere, gängigere im Umlauf waren. So schreibt er z. B. statt *hypotenusa* und *catetus prima linea*, *secunda linea* und *tertia linea*. Es finden sich bei Cusanus zudem auch mathematische Begriffe, die zu seiner Zeit etwas anderes bedeuteten als bei ihm (z. B. *lunula*, *rhombus* oder *sector*). Um dem modernen Mathematiker das inhaltliche Verständnis zu erleichtern, hat der Editor im Index V daher bei solchen Begriffen in Klammern Äquivalente in deutscher Sprache angegeben.

Hinter der Erstellung dieser Indizes, insbesondere der Sachindizes, steckt nicht nur eine beachtliche Arbeitsleistung. In diesen Indizes spiegelt sich zugleich die außerordentliche Sachkenntnis des Editors nicht nur hinsichtlich des Gesamtwerkes des Cusanus, sondern hinsichtlich der Wissenschaftsgeschichte mehrerer Epochen. Die hoffentlich zahlreichen Benutzer dieser Edition werden dem Editor gerade für seine Indizes zu den Texten dankbar sein.

Insgesamt bietet die Edition der *Scripta mathematica* des Cusanus durch Menso Folkerts der Forschung nun erstmals Gelegenheit, diesen wegen der Schwerzugänglichkeit der Texte lange vernachlässigten Teil der *Opera* des Cusanus wissenschaftlich zu untersuchen und im Kontext seines Gesamtwerkes zu würdigen. Es ist zu hoffen, dass die vorliegende Edition dazu führt, sowohl die Mathematikphobie auf philosophischer Seite als auch die ausschließlich unhistorisch vorgehende moderne fachmathematische Betrachtungsweise kritisch zu hinterfragen. Dies würde dann die Voraussetzungen schaffen, Nicolaus Cusanus als *mathematicus theologus et philosophicus* neu zu würdigen.

Fritz Nagel, Basel

MARCO BÖHLANDT: *Verborgene Zahl – Verborgener Gott. Mathematik und Naturwissen im Denken des Nicolaus Cusanus (1401–1464)* (Sudhoffs Archiv Beihefte 58), Stuttgart: Franz Steiner Verlag 2009, 358 S., ISBN 3-515-09289-7.

Die innige Verflechtung von mathematischer Tätigkeit, Reflexion über Mathematik und theologisch-philosophischer Spekulation, die das Denken des Nikolaus Cusanus auszeichnet, stellt eine die Jahrhunderte überdauernde Zumutung für seine Leserschaft dar. Auf welche Weise und mit welchen Zielen kommt es zu dem virtuellen Zusammenspiel dieser so unterschiedlichen – bei Nikolaus jedoch genau aufeinander bezogenen – Denkvorgänge, das selbst in einem Zeitalter der Universalisten einzigartig bleibt? Dies genauer zu verstehen oder zumindest zu beschreiben, ist eine Aufgabe für alle um eine stimmige Interpretation Bemühten, die bislang wohl nur in Ansätzen als gelöst zu bezeichnen ist.<sup>1</sup> Eine der Universalität des Autors entsprechende Interpretation wird besonders unter

---

<sup>1</sup> Vgl. die nach wie vor exzellente Referenz zur Beziehung von philosophischem und mathematischem Werk mit spezieller Aufmerksamkeit für die entstehende Naturwissenschaft; FRITZ NAGEL, *Nicolaus Cusanus und die Entstehung der exakten Wissenschaften* (Buchreihe der Cusanus-Gesellschaft IX), Münster 1984.

den Bedingungen einer Moderne prekär, die durch extrem ausdifferenzierte und damit weit voneinander entfernte und für einander nahezu unverständliche Fachdiskurse geprägt ist. Es braucht kaum eigens betont zu werden, dass dies *a fortiori* gilt, wenn die Mathematik am Diskurs zu beteiligen ist.<sup>2</sup> Ein betrübliches Paradigma hierfür ist die Publikationsgeschichte des mathematisch-theologischen Doppelwerkes *De mathematicis complementis* und *De theologicis complementis*. Dem ausdrücklichen Wunsch des Autors, beide Werke stets nur gemeinsam zu veröffentlichen, wurde in der Ausgabe der Heidelberger Akademie nicht entsprochen, was Kurt Flasch zu der resignativen Bemerkung veranlasst: »der Geist der Fächertrennung dominiert.«<sup>3</sup> Aber auch eine disziplinäre Beschränkung auf einzelne Facetten seines Werkes ist nicht immer erfolversprechend; zu Recht kritisiert der Autor des vorliegenden Buches, dass wir es beispielsweise bei »nicht wenigen Vertretern der frühen Mathematikgeschichte mit Beurteilern zu tun haben, deren eigentliche Expertise, fernab einer historisch-kritischen Methode, vor allem im Bereich der Mathematik lag« (16), was sie wesentliche Aspekte auch des mathematischen Werkes übersehen ließ. Unter den hier kritisierten, allzu einseitigen Kommentaren ist das Verdikt Hermann Hankels (1839–1873) sicherlich nur ein besonders krasses Beispiel, wenn dieser dem Kardinal attestiert, er hätte bei seinen Bemühungen um die Kreisquadratur geglaubt, »ins Gelag hinein faseln zu dürfen.«<sup>4</sup> Eine Strategie zur Lösung dieses Dilemmas kann vermutlich nur in einer langfristigen Kooperation verschiedenster Disziplinen liegen; beteiligt wären dabei zumindest Mathematik und Mathematikgeschichte, Mediävistik und lateinische Philologie sowie Philosophie und Theologie (als historische wie als systematische Disziplinen).<sup>5</sup>

In seiner Dissertationsschrift<sup>6</sup> (München 2006) stellt sich Marco Böhlandt diesen Schwierigkeiten, wobei der Schwerpunkt von Expertise und Interesse sicherlich im Bereich der Mediävistik liegt. In diesem Rahmen wird ein großer Teil des mathematischen Werkes aufgearbeitet, teilweise in moderner Notation und mit moderner Begrifflichkeit re-konstruiert und mit philosophischen, vor allem erkenntnistheoretischen Überlegungen des Kuesers zusammengelesen. Der vorliegende Band ist im wesentlichen dreigeteilt. Nach einigen einführenden Bemerkungen widmet sich das erste große Kapitel der Bil-

2 Vgl. hierzu GREGOR NICKEL, *Mathematik – die (un)heimliche Macht des Unverstandenen*, in: *Mathematik verstehen*. Philosophische und didaktische Perspektiven, hg. von Markus Helmerich et al., Wiesbaden 2011, 47–58.

3 KURT FLASCH, *Nikolaus von Kues. Geschichte einer Entwicklung*, Frankfurt 1998, 392f. Flasch selbst muss sich – entgegen seinem sonstigen Stil – bei diesem Aspekt seiner Cusanusinterpretation »mangels eigener Zuständigkeit, an die Autoritäten [halten], die mathematikhistorisch über Cusanus gearbeitet haben« (173).

4 HERMANN HANKEL, *Zur Geschichte der Mathematik in Altertum und Mittelalter*, Hildesheim <sup>2</sup>1965 (Leipzig 1874), 352. Dass Hankel in diesem Zusammenhang ausgerechnet die scholastische Logik verantwortlich für die Defizite in der Mathematik macht, ist in Bezug auf Cusanus ein bezeichnender Fehlgriff.

5 Für einen der wenigen Ansätze in dieser Hinsicht vgl. FRIEDRICH PUKELSHEIM/HARALD SCHWAETZER (Hgg.), *Das Mathematikverständnis des Nikolaus von Kues. Mathematische, naturwissenschaftliche und philosophisch-theologische Dimensionen*, MFCG 29 (2005).

6 Aufbauend auf MARCO BÖHLANDT, *Wege ins Unendliche. Die Quadratur des Kreises bei Nikolaus von Kues (Algorismus 40)*, Augsburg 2002.

dungsbiographie des Nikolaus von Kues und seinen frühen Schriften zu Kalenderrechnung und Kosmologie. Es folgt ein Kapitel zu »theologisch-philosophischen Grundlagen der cusanischen Mathematik« (83), das hauptsächlich auf *De docta ignorantia* und *De coniecturis* Bezug nimmt. Das vierte Kapitel diskutiert schließlich recht detailliert verschiedene cusanische Quadraturverfahren.

Es macht die Stärke des Bandes aus, dass diverse, selten beachtete Dokumente ausführlich und mit der Sorgfalt des Mediävisten aufgearbeitet werden. So wird etwa der Bildungsweg des jungen Nikolaus – leider im Bologna-Jargon als »universitäre Ausbildung« (27) titulierte – entlang den vorhandenen Quellen sorgsam nachgezeichnet. Auch wird in diesem Zusammenhang eine frühe geometrische Skizze (im Cod. Harl. 3631) analysiert sowie frühe kosmologische Entwürfe (Cod. Cus. 211) einschließlich Überlegungen zu Astrologie und Apokalyptik. In Verbindung damit werden biographische Fragen nach den von Nikolaus verwendeten mathematischen und naturwissenschaftlichen Lehrwerken und nach prägenden persönlichen Bekanntschaften geklärt. Auch im zweiten Teil überzeugen den Rezensenten vor allem die historischen Quer- und Ausblicke, so etwa zur mittelalterlichen Theorie des Sehens in Verbindung mit der cusanischen *Figura Paradigmatica* (126 ff.) oder die Darstellung der ikonographischen Geschichte der Figuren P und U von Cusanus bis zu Robert Fludd (1574–1637) und Athanasius Kircher (1602–1680) sowie die Ausführungen zur Musiktheorie (166 ff.) – hier hätte allerdings der »exakte« Halbton wohl kaum mit der exakt halbierten Oktave approximativ identifiziert werden dürfen (172); entweder macht Nikolaus an dieser Stelle einen kapitalen, und damit unbedingt erklärungsbedürftigen Fehler, oder aber der Autor in seiner Interpretation. Auch werden ein kaum beachtetes Fragment über die Münze (Cod. Cus. 50), und die sonst eher stiefmütterlich behandelte Schrift *De ludo globi* betrachtet. Weniger überzeugen in diesem Teil die Erwägungen zur Logik; so wird allzu schlicht das Prinzip des auszuschließenden Widerspruchs mit dem *Tertium non datur* identifiziert (86), was später zu wenig stichhaltigen Überlegungen führt, die cusanische Logik »mit den begrifflichen Mitteln der modernen, nicht-klassischen Logik« (109) zu erschließen. Einige Gedanken dieses Kapitels sind originell, so die Beobachtung einer zunächst ikonographischen Parallele von Abakus und Abbildung der 10er Potenzen in *De coniecturis*, die schließlich in die These mündet: »Man kann wohl (mit aller gebührenden Vorsicht) sagen, dass das erste Buch *De coniecturis* in Teilen auch als ein Plädoyer für das indisch-arabische Ziffernsystem zu lesen ist« (140). Diese wie auch die nur kurz angedeutete inhaltliche Verbindung von *coniectura* und *doxa* der griechischen Philosophie (112) hätten eine sorgfältigere Ausarbeitung verdient. Auch wird zu Recht bemerkt, dass die cusanische »Bildersprache [...], umso mehr wenn sie auf derartig komplexe Inhalte angewandt wird wie in *De docta ignorantia*, immer auch das Risiko von Fehldeutungen« (107) birgt. Wie aber damit umzugehen ist, bzw. wie Nikolaus von Kues auf diese, ihm sicherlich bewusste Problematik reagiert, wird kaum betrachtet. Der dritte Teil schließlich präsentiert mit der Analyse eines großen Teils der cusanischen Quadraturverfahren eine immense Fleißarbeit. Dieser Teil kann als Lesehilfe den Zugang zum Original, das inzwischen in der kritischen Edition vorliegt (h XX, ed. Menso Folkerts), durchaus erleichtern. Es konnte allerdings kaum ausbleiben, dass sich der mathematisch geschulte Leser gerade bei den eingefügten ahistorischen Rekonstruktionen dringend mehr professionelle mathematische Klarheit im Ausdruck gewünscht hätte.<sup>7</sup> Aber auch einige der

7 So auch bereits in der Diskussion von Kreis, Gerade und »Kontingenzwinkel« in *De*

mathematikhistorischen Thesen bedürften der Präzisierung und des genauen Textbelegs, etwa die Behauptung, Cusanus habe ein Exaktheitskriterium, nach dem »alle Berechnungen, die über den Genauigkeitsbereich von Sekunden oder Terzen hinausführen, bereits den Gleichheitsbegriff rechtfertigen, da sich hier die Mittel der unterscheidenden *ratio* erschöpften« (212). Wir hätten mit Cusanus also den in der griechischen Antike mühsam eroberten Standpunkt einer rational erfassbaren ›unendlichen Genauigkeit‹ bereits wieder verlassen. Auch die bei Nikolaus diagnostizierte »Annahme eines funktionalen Zusammenhangs« (246), womit ein für den Verlauf der Mathematikgeschichte zentrales Konzept benannt wird, hätte man gern im Text genauer identifiziert gesehen. Ein wenig ärgerlich sind die zahlreichen Rechen- bzw. Flüchtigkeitsfehler im mathematischen Text (etwa 51, 173, 265, 279), die nicht immer so offensichtlich sind wie in der Gleichung  $90^\circ + 90^\circ/3 + 90^\circ/9 = 110^\circ$  (50). Gerade bei mathematisch ungeübten Lesern dürften hierdurch erhebliche Irritationen hervorgerufen werden. Es wäre jedoch bedauerlich, wenn dieser Teil der Leserschaft schon vorab den Hinweis des Vorwortes befolgte, dass »die stärker mathematisch geprägten Abschnitte übersprungen werden können, ohne dass dadurch große Lücken im Gesamtnachvollzug entstehen« (19).<sup>8</sup>

Insgesamt kann dieser Band sicherlich dazu anregen, das mathematische Werk des Cusanus erneut im Detail zu sichten und die Fragen nach seiner Bedeutung für die Mathematik- und Naturwissenschaftsgeschichte, nach einem systematischen Ertrag seiner Überlegungen für die Mathematikphilosophie, aber auch die nach dem Stellenwert der Mathematik für das philosophische Anliegen des Kardinals fruchtbringend zu stellen, »und das ist, ganz gewiss, nicht wenig« (311). Er zeigt auch, inwiefern dazu eine Kooperation interdisziplinärer Blickrichtungen und Kompetenzen unbedingt nötig ist.

Gregor Nickel, Siegen

MARICA COSTIGLILO, *Islam e Cristianesimo: mondi di differenze nel Medioevo. Il dialogo con l'Islam nell'opera di Nicola da Cusa*, Genova 2012, 157 S. ISBN 978-88-97752-03-5.

»Die Worte von Nikolaus von Kues bezeugen den Übergang von einer Position offener Feindseligkeit und Angst zu einer progressiven Position der Herrschaft der westlichen Welt, bis hin zum Verschwinden des ›Anderen‹ in seiner legitimen Verschiedenheit.«<sup>1</sup> So beschreibt der Umschlagtext der Studie *Islam e Cristianesimo: mondi di differenze nel Medioevo. Il dialogo con l'Islam nell'opera di Nicola da Cusa* (zu deutsch: *Islam und Christentum: Welten der Verschiedenheit im Mittelalter. Der Dialog mit dem Islam im Werk von Nikolaus von Kues*) der Genoveser Gelehrten Marica Costigliolo die Absicht und den Inhalt dieses Buches. Frau Costigliolo will von ihrem Forschungsbereich, dem

---

*docta ignorantia* (93 ff.). Dass diese Hornwinkel im Rahmen der Euklidischen Geometrie sehr wohl auf stimmige Weise im Maß unterschieden werden können, wenn auch in einem nicht-archimedischen Größensystem, zeigt knapp RÜDIGER THIELE, *Antike*, in: *Geschichte der Analysis*, hg. von Hans Niels Jahnke (Texte zur Didaktik der Mathematik) Berlin 1999, 5.

8 Vielleicht könnten sie sich ja für mathematische Lesehilfen mit dem Übersetzen der längeren lateinischen Passagen revanchieren.

1 Die hier angeführten deutschen Übersetzungen der Studie stammen vom Verfasser selbst.

komparativen politischen Denken, her weniger theologisch-philosophisch an die Frage nach dem christlich-islamischen Dialog im Verständnis des Kueser Kardinals herangehen, sondern dessen beide, mit Blick auf den Islam ausschlaggebende Hauptwerke, *De pace fidei* aus dem Jahr 1453 und *Cribratio Alkorani* aus dem Jahr 1460/61, analysieren, um darin eine Entwicklung des mittelalterlichen Denkens und Selbstverständnisses gegenüber dem »Anderen« (hier in der Person des Islams) herauszustreichen.

In ihre eigene Analyse dieses Denkens bettet sie auch immer die biographische und in seinen anderen Werken sich zeigende denkerische Entwicklung des Kardinals hinein, um damit ebenfalls die Verbindung herzustellen zwischen den Geschehnissen seiner Biographie, deren Niederschlag auf sein allgemeines philosophisches und theologisches Denken und seine Sicht auf den Anderen. Und darin – das sei hier vorweggenommen – zeigt sich auch das Besondere der Studie Costigliolos. Die Verschiedenheit, wichtiges Thema im Denken des Cusanus, spielt auch bei Costigliolo eine große Rolle, denn gerade an diesem Begriff möchte sie die Änderungen in der cusanischen Einstellung gegenüber dem Islam zwischen den beiden betreffenden Werken darstellen, um von dort aus ihre anfangs genannte These zu untermauern. So sagt sie:

»Anhand der Untersuchung seiner Texte werde ich daher das Thema der Verschiedenheit in seinen Bedeutungen ins Licht stellen und ich werde versuchen, zu beweisen, wie die Annäherung des Cusanus an den Islam sich ändert und sich gleichzeitig auf die methodologischen Prinzipien gründet, die er im Laufe seines Werkes erstellt« (11).

Cusanus gehe es also vor allem darum, sich gegenüber dem Anderen, hier stellvertretend durch den Islam und seine für das abendländische Christentum in jener Zeit als bedrohlich erscheinende Macht, zu positionieren. Costigliolo bezieht sich dabei in ihrer Einleitung (»Introduzione«, 7–12) auf verschiedene andere Studien, um diese Herangehensweise zu motivieren: Cary Nedermans *Worlds of difference* sehe es als Eigenart mittelalterlicher Texte, bewusst Verschiedenheiten zu konstruieren, um sich dann mit dem Anderen auseinandersetzen zu können. Auch J. Rawls' Frage, wie eine gerechte und stabile Gesellschaft von freien und gleichen Bürgern vor den in einer Demokratie immer gegenwärtigen verschiedenen religiösen, philosophischen und moralischen Ansichten möglich ist, zieht Costigliolo hier als motivierende Anfrage für ihre Analyse des Denkens des Cusanus heran. Und letztlich scheint ihr auch wichtig, die These von Gramsci<sup>2</sup> einleitend anzuführen, dass die Identität der Zugehörigkeit sich durch eine Zusammensetzung einer Art Inventarisierung der Kultur erstelle.

Mit diesem Bewusstsein startet Frau Costigliolo sodann die Untersuchung von *De pace fidei* und *Cribratio Alkorani*. Dafür gliedert sie ihre Studie in vier große Kapitel. Im ersten Kapitel, nach einer kontextuellen Darstellung der cusanischen Biographie bis 1453, interessiert sie sich besonders für das Denken in *De concordantia catholica* mit den pluralistischen Positionen, und vor allem in *De docta ignorantia*, deren Theorie der Konjunkturalität sie als »grundlegendes Gedankensystem« erkennt, »um das irenische Modell des *De pace fidei* zu verstehen, da es genau dank dieser metaphysischen Prämisse

---

2 Damit ist Antonio Gramsci (1891–1937) gemeint, ein bekannter italienischer Autor von u. a. als *Gefängniswerke* veröffentlichten Texten marxistischer Philosophie.

so ist, dass Nikolaus dazu kommt, zu behaupten, dass die absolute Wahrheit nicht erreicht werden kann und die Unendlichkeit für jeden unverständlich ist« (23). Sowohl die cusanische *coincidentia oppositorum*, als auch das Prinzip der *praesuppositio* erscheinen ihr maßgeblich für das Verständnis der Ausrichtung des *De pace fidei*, in dem Nikolaus schließlich zu der bekannten Formulierung der *una religio in rituum varietate* kommen kann, die Ausdruck seiner philosophischen Beschäftigung mit dem Verhältnis zwischen Differenz und Identität sei.

Im zweiten Kapitel widmet sich Costigliolo dann der genaueren Untersuchung des *De pace fidei* an sich. Der Darstellung der benutzten Quellen des Cusanus und v. a. des kettonschen Korans folgt ein Entlanggehen am Text der cusanischen Schrift, deren progressive Hinführung zur finalen Einsicht die Autorin an systematisch herausgearbeiteten Begriffen festmachen möchte. So erscheinen nacheinander die Überschriften »Differenz« (49), »Weisheit« (51), »Gleichheit und Einheit« (51), »Metapher des Königs« (53), »Psychologische Grundlage des Glaubens« (55), »Die Rituale: die Verschiedenheit und das Lächerliche« (56), »Toleranz« (58), »Frieden« (60), »Identität, Differenz, Einheit« (62), »Freiheit« (65). Zwar kommen darin immer wieder wichtige Erkenntnisse zum Ausdruck, doch eine wirkliche Systematisierung des Denkens und der Haltung des Kardinals in dieser Schrift lässt sich nur ungenügend erahnen.

Das dritte Kapitel richtet den Blick dann nach einer erneuten biographischen Kontextualisierung (in der es v. a. um die Schwierigkeiten zwischen dem Bischof von Brixen und dem Grafen von Tirol geht) und einer knappen Untersuchung der Quellen auf die *Cribratio Alkorani*, die weniger auf einen hinführenden Dialog aufgebaut sei, als vielmehr auf die Konfrontation mit dem islamischen Glauben, wobei dennoch das Prinzip der *manuductio* auch in dieser Schrift herangezogen werde. Auch in diesem Kapitel folgt Costigliolo wiederum dem kontinuierlichen Aufbau der *Cribratio*, um auf diesem Weg wesentliche Elemente der Schrift herauszustellen, wenngleich auch hier wiederum, trotz so gewählter Überschriften, eine wirkliche Systematisierung der cusanischen Gedanken wenig zu Tage tritt. Die Autorin beschränkt sich in diesem Kapitel auf die Prologe und die beiden ersten Bücher der *Cribratio*. Auf das dritte Buch wird erst im nächsten Kapitel eingegangen werden, ohne dass dabei deutlich wird, wieso diese Trennung erfolgt. Doch bevor Costigliolo zum nächsten Kapitel übergeht, unternimmt sie unter der Überschrift »Die Verschiedenheit« in einem 10. Unterpunkt (101–105) eine Art Zusammenschau der bisherigen Ergebnisse. Hier stellt sie zunächst fest, dass in der *Cribratio* das Thema der Verschiedenheit sich in drei »diskursiven Bereichen« (101) abspielt: »einer gründet sich auf theologische Grundlagen (die Trinität), ein zweiter Bereich spielt sich durch die Argumentation der Unterschiede zwischen den heiligen Texten, dem Koran und dem Evangelium, ab, während der dritte die rituellen Unterschiede (die Beschneidung) und die Konzeption des nachirdischen Lebens betrachtet« (101). Costigliolo macht auch den Unterschied zwischen *De pace fidei* und *Cribratio Alkorani* aus, der ihrer Meinung nach in der Dialogform der ersten Schrift und in der Kommentarförmigkeit über den Koran »mit einer starken apologetischen *intentio*« für die zweite Schrift besteht, und auch in der Intensität, mit welcher sich Cusanus eingehender in der *Cribratio* mit dem Islam beschäftigt. Immer wieder scheine aber auch die Argumentationsmethodik von *De docta ignorantia* und von *De concordantia catholica* mit auf, v. a. im Gebrauch der aus seinen Werken bekannten Konzepte »Einheit, Gleichheit, Ungleichheit« sowie dem konzeptuellen Kern *unitas-equalitas-nexus* (102).

Im vierten und letzten Kapitel, in dem es um das in einer kämpferischen und direkter angreifenden Sprache auftretende letzte Buch der *Cribratio* geht, untersucht Costigliolo

schließlich auch die Kreuzzugs- und Bekehrungsabsichten des Papstes Pius II., Enea Silvio Piccolomini, den sie hier intentionell im Gegensatz zu Nikolaus versteht. Dennoch muss sie sagen, dass bei beiden Gelehrten »eine Dialoghaltung [herauswächst], welche den Gesprächspartner zwingen möchte, die zweifelsfreie Überlegenheit der christlichen Religion anzunehmen« (122). In der weiteren Analyse des cusanischen Textes wird immer wieder deutlich, wie Nikolaus bemüht ist, über das Prinzip der *manuductio* und der *pia interpretatio* aufzuzeigen, dass eine im Sinne des Kardinals korrekte Lektüre des Korans durchaus auch den Muslimen den Weg zur Anerkennung des christlichen Trinitätsdogmas zeigen kann, wenngleich sich die Muslime einer solchen Lesart sperren.

Kein abschließendes eigenes Kapitel in der Studie von Marica Costigliolo, sondern »nur« ein letzter Unterpunkt in diesem vierten Kapitel soll sodann die »Schlussfolgerungen« (»Conclusioni«, 128–132) ziehen. Beide Werke, *De pace fidei* und *Cribratio Alkorani*, gründen nach Costigliolo auf »einer selben fundamentalen Idee«, dass nämlich die evangelischen Wahrheiten im Koran enthalten seien, wenngleich die Eigenarten der beiden Werke unterschiedlich seien. Nichtsdestotrotz zeige sich in beiden das grundsätzliche Thema des Verhältnisses zum Anderen. Noch einmal betont Costigliolo die immer wiederkehrenden Methoden und Argumentationen in dem cusanischen Gesamtopus, die auch in diesen beiden Schriften benutzt werden. Die Frage, ob beide Werke als Dialogwerke angesehen werden könnten, beantwortet die Autorin abwägend: Sicherlich könne sich diese Einsicht nicht mit einem heutigen Dialogbegriff verstehen, doch mache sich hier die in jener Zeit gängige und notwendige Beschäftigung der Gelehrten sichtbar, die die Frage nach dem Umgang mit dem Anderen vor der politischen Aktualität auf philosophischer, theologischer und politischer Ebene dialogisch zu beantworten suchen. Wiederum unterstreicht Costigliolo auch das cusanische Prinzip der *praesuppositio*, welches in diesen beiden Werken, in denen es um das Aufzeigen der Richtigkeit der christlichen Wahrheiten gegenüber dem Islam geht, von großer Bedeutung sei.

Zum Abschluss kommt Costigliolo dann noch einmal auf ihre anfängliche Fragestellung zurück und stellt fest, dass sich in den beiden Werken des Cusanus der Übergang zeige von einer im Mittelalter gebräuchlichen, feindseligen Haltung, die den Islam als offene Bedrohung ansah (was sich in den zahlreichen apologetischen Werken jener Zeit widerspiegeln), hin zu einer Haltung des Selbstbewusstseins des Abendlandes im Unterschied zum barbarischen Orient, der einfach nur »»anders«, fern, völlig fremd« erfahren wird (131). So trage auch Cusanus dazu bei, dass sich die »christliche Identität« stärker bewusst mache. Costigliolo sagt weiter: »Die Konfrontation mit dem ›Anderen‹ ist das Motiv einer Identitätsverstärkung in dem Versuch, die Richtigkeit und daher auch die Überlegenheit der eigenen theoretischen Position zu beweisen. Der ›Anderer‹, der ›Muslim‹ ist nicht mehr der Feind, sondern er wird zum Nicht-Abendländischen, zum Nicht-Europäer, oder zu einem Element ohne Identität noch Legitimation seiner eigenen Existenz« (132). Cusanus zeige so schließlich diesen Übergang von einer offenen Feindschaftshaltung zu »einer progressiven Haltung der Herrschaft der abendländischen und europäischen Welt und zu einem Verschwinden des ›Anderen‹ in seiner legitimen Verschiedenheit. Das war der Beginn der Moderne, eines langen Weges, der gewaltsam durch die von der Französischen Revolution versuchte Veränderung der Werte unterbrochen wurde, um zwischen Brüchen und Wiederherstellungen bis zu unserem Heute weiterzugehen« (132).

Diese die Studie abschließenden Sätze stellen aber auch gleichzeitig die Anfrage an die Autorin. Was sie hier als Fazit ihrer Untersuchung darstellt, wird im ganzen Verlauf des Buches eher wenig einsichtig. Bei der Lektüre erwächst eher der Eindruck, ein weiteres

Werk vor sich zu haben, das die beiden Schriften des Kueser Kardinals in ihren Besonderheiten hinsichtlich der Verhältnisklärung zwischen dem Christentum und dem Islam (bzw. den anderen Religionen) untersucht. Solche v. a. theologisch ausgerichteten Untersuchungen sind jedoch in der deutschsprachigen Literatur bereits gut vorhanden, so dass dieses Buch auf den ersten Blick keinen besonderen Forschungsfortschritt hinzuzusetzen scheint. Geht es jedoch um dieses zu Beginn angedeutete und in den Schlusssätzen dargestellte Aufzeigen der in der Konzeption des Anderen gesuchten Entwicklung, dann muss jedoch festgestellt werden, dass diese Fragestellung nicht wirklich deutlich wird im Aufbau und in der Denkfolge der vorliegenden Studie. Nichtsdestotrotz muss auch gesagt werden, dass Frau Costigliolo sich sehr intensiv mit dem cusanischen Werk beschäftigt hat, was die immerhin für ein nicht zu umfangreiches Werk (131 Textseiten) zahlreichen (640) Anmerkungen belegen können. Sie verwendet in ihrer Untersuchung viele wichtige Studien über das Leben und das Werk des Cusanus, aber auch eine ganze Menge anderer, eher politikwissenschaftlich ausgerichteter Literatur. »Islam und Christentum: Welten der Verschiedenheit im Mittelalter« ist demnach eine sehr fundierte und bemerkenswerte Studie, die sicherlich die Cusanus-Forschung im italienischsprachigen Raum durch ihre politikgeschichtlich ausgerichteten Absichten ergänzen kann.

Tom Kerger, Luxemburg

Nicholas of Cusa on the Self and Self-Consciousness, hg. von WALTER A. EULER, YLVA GUSTAFSSON und IRIS WIKSTRÖM, Åbo: Åbo Akademi University Press 2010, 311 S., ISBN 978-951-765-518-7.

Der vorliegende zweisprachige Band versammelt 14 englisch- und deutschsprachige Beiträge international anerkannter Cusanusforscher, aber auch Graduiertes, auf der Basis von Vorträgen auf der Konferenz *Self, Self-Consciousness and World View in the Later Writings of Nicholas of Cusa*, die vom 31. Juli–3. August 2008 in Finnland stattfand.

Der Band setzt sich dabei aus drei Teilen zusammen: Der erste, kürzeste Teil besteht aus drei theologischen Beiträgen, der zweite, umfangreichste Teil aus sieben eher philosophisch orientierten Untersuchungen und der dritte schließlich aus vier Artikeln, die sich mit dem Vergleich cusanischen Denkens mit der jüngeren Philosophie (von Descartes über Kant, Friedlaender/Mynona bis hin zu Levinas) auseinandersetzen.

Mit dieser Einteilung wird auf eine erste methodologische Schwierigkeit Rücksicht genommen, der sich in meinen Augen die Cusanusforschung immer bewusst bleiben muss, um Vereinseitigkeiten in der Interpretation cusanischen Denkens zu vermeiden: der methodischen Kombination aus Theologie und Philosophie in den cusanischen Schriften.

Spannend ist der vorliegende Band vor allen Dingen aus zwei Gründen: Zum einen ist die Frage nach dem menschlichen Selbstbewusstsein und dementsprechend der Selbsterkenntnis eine sehr aktuelle Frage, die derzeit besonders im englischsprachigen Raum u. a. im Kontext der *philosophy of mind* intensiv diskutiert wird. In dieser Hinsicht ist es aufschlussreich, welche Antworten aus historischer Perspektive heraus gegeben werden können bzw. gegeben wurden. Auf der anderen Seite nehmen die Autoren immer wieder auch auf die ethische Relevanz der Themen Selbst und Selbstbewusstsein Bezug. Die ethischen Aspekte cusanischen Denkens sind nun – auch weil Cusanus im Gegensatz zu anderen Denkern wie z. B. Thomas von Aquin keine Ethik entwickelt – im Rahmen der Cusanusforschung bisher mit wenigen Ausnahmen kaum Gegenstand der Forschung gewesen, sodass dieser Trend ebenfalls sehr zu begrüßen ist.

Die Hauptanliegen des Bandes werden im Vorwort deutlich herausgestellt: Es soll aufgewiesen werden, wie 1. die Konzepte des Selbst und des Selbstbewusstseins in den späteren Schriften des Cusaners behandelt werden und damit verbunden 2. wie die Frage nach dem Selbst und Selbstbewusstsein ethische Ansichten beeinflusst, z. B. wie sich die Liebe Gottes (die sich u. a. im Sehen Gottes ausdrückt) auf den menschlichen Kontext auswirkt (3). Die immer wiederkehrenden Themen des Sammelbandes sind dabei, dass Cusanus das Selbst und den Menschen nur aus der Beziehung mit dem absoluten Du heraus versteht (2), i. e. die Verbindung zwischen endlichem und unendlichem Sein, ohne die die Frage nach dem Selbst und Selbstbewusstsein nicht adäquat erfasst werden kann. Die Herausgeber weisen schon im Vorwort darauf hin, dass sich im cusanischen Umgang mit den genannten Themen eine konzeptuelle Schwierigkeit verbirgt: die Unterscheidung zwischen Selbstbewusstsein (*intuitio sui*) und Selbsterkenntnis (*cognitio sui*), beide verbunden, so Euler, Gustafsson und Wikström, durch den intellektuellen Modus des Verstehens (4).

Die Abhandlungen umspannen eine Vielzahl von Vorgehensweisen: vom konzentrierten Fokus auf spezifische Texte (so Cecilia Rusconi in ihrem Beitrag »Visio und mensura als Rätselbilder der Identität in *De theologicis complementis*« oder auch Annette Hahn mit einer Untersuchung zum *Compendium*) bis hin zu einem eher weitgefächerten Ansatz, der Entwicklungen und Zusammenhänge durch eine Vielzahl cusanischer Texte hindurch verfolgt (so z. B. Knut Alfsvåg, »Human Liberty as Participation in the Divine in the Work of Nicholas Cusanus«). Diese einführenden Anmerkungen abschließend bleibt anzumerken, dass aufgrund der Vielzahl der Beiträge im Folgenden nicht alle Aufsätze Erwähnung finden können, wobei die Auswahl der Beiträge in keiner Weise ein Hinweis auf die Qualität der einzelnen Abhandlungen ist – vielmehr stehen die ausgewählten Untersuchungen paradigmatisch für die Themen oder Probleme, die behandelt werden.

Teil eins wird eröffnet mit dem Beitrag »Das Streben des Geistes nach Selbstbestätigung, Ruhm und Ehre in der Sicht des Nikolaus von Kues, vor allem in seinen Predigten« des anerkannten Cusanusforschers und ehemaligen Direktors des Cusanus-Instituts in Trier, Klaus Reinhardt. Reinhardt nimmt sich der bereits erwähnten fundamentalen Verbindung von Mensch und Gott an; er entwickelt, wie für Cusanus das menschliche Selbst fest in der Transzendenz Gottes verwurzelt ist, exemplarisch gezeigt in der Verbindung des Abbildes zu seinem Urbild. Statt nach Ruhm und Ehre für sich selbst zu streben, muss also für Cusanus die menschliche Vervollkommnung ebenfalls allein in der Rückkehr zum Urbild liegen, ein Thema, das Cusanus Reinhardt zufolge in seinen Predigten immer wieder anspricht. Dieser echt augustinische und letztlich neuplatonische Gedanke wird nun von Reinhardt von der Perspektive seiner ethischen Konsequenzen aus beleuchtet. Reinhardt legt dabei großen Wert auf die aus dieser Verbindung hervorgehende Selbstaufwertung des Individuums. Interessant ist dabei, dass dieses Streben im Großen und Ganzen positiv bewertet wird, da es zur Natur des Geistes gehöre, sich mitteilen zu wollen und anerkannt zu werden (21). Allerdings verfehle der Mensch das Ziel, wenn er dieses Streben auf sich selbst richte.

Reinhardts Beitrag ist gefolgt von einer Untersuchung von Walter Andreas Euler, der 2007 und 2013 zusammen mit anderen einen Teil der cusanischen Predigten in deutscher Übersetzung mitherausgegeben hat. Von diesem Wissen macht er in seinem Beitrag »»Oboedire est vivere« Obedience and Freedom According to the Brixen Sermons of Nicholas of Cusa« Gebrauch. In seinem Aufsatz untersucht Euler die Verbindung von Freiheit und Gehorsam in den cusanischen Predigten aus der Brixner Zeit, verweist

jedoch zugleich darauf, dass nicht alle Aspekte von Freiheit und Gehorsam, wie sie u. a. in *De visione Dei* zentral sind, in den Predigten präsent sind. Euler zeigt auf, wie für Cusanus und auch die moderne Theologie beide Aspekte (entgegen einem aufgeklärten Gehorsamsverständnis) miteinander verbunden sind und beleuchtet so den Bezug zu Problemen in der gegenwärtigen Theologie. Abgeschlossen wird der theologische Teil des Bandes mit dem bereits erwähnten Beitrag von Knut Alfsvåg.

Der eher philosophisch orientierte zweite Teil wird eröffnet mit dem Beitrag »*Idiota de Mente: Cusanus' Position in the Debate between Aristotelianism and Platonism*« von Agnieszka Kijewska, der sich mit der Frage der apriorischen Formen menschlicher Erkenntnis im cusanischen Denken befasst. Kijewska beginnt mit einer Reflexion auf die eigenartige Zwischenstellung, die Cusanus häufig nicht nur in philosophischer, sondern z. B. auch in philosophiegeschichtlicher Hinsicht zugeschrieben wird – eine Frage, die gerade Philosophiehistoriker immer wieder beschäftigte und in deren Forschungsstand die Autorin einen interessanten Einblick liefert, bevor sie sich dem Problem zuwendet, ob und wenn ja inwieweit im cusanischen Denken Spuren der platonischen Ideenlehre zu finden sind.

Wie auch die Aufsätze von Euler und Alfsvåg sowie die im dritten Teil folgenden Untersuchungen verbindet auch der Beitrag Regine Kathers »Human Identity and its Relation to Finite and Infinite Being« cusanisches Denken mit relevanten Themen der Moderne. In den Augen Kathers kann das cusanische Konzept von Individualität eine wichtige Korrektur zu gegenwärtigen, rein wissenschaftlich bestimmten Begriffen von Individualität liefern. Interessant ist Kathers Beitrag auch aufgrund des gelungenen Vergleichs mit Whitehead (105 ff.). Der Aufsatz ist in dieser Hinsicht vor allen Dingen deshalb äußerst aufschlussreich, weil die Autorin die Aufnahme und Weiterentwicklung von und die Verbindung mit cusanischem Denken präzise entwickelt, indem sie gleichzeitig die Differenzen aufgrund der unterschiedlichen historischen Situation (so musste Whitehead z. B. wissenschaftliche Theorien wie den Darwinismus mit einbeziehen) mit in den Blick nimmt. Der große Unterschied zu dominierenden gegenwärtigen anthropologischen Positionen sei, dass die Entwicklung des Selbst nicht auf Selbsterhalt, sondern auf Transzendenz abziele. Dass dieser Gedanke auch dem modernen Denken (wie Kather mit Whitehead zeigt) keinesfalls fremd ist, macht diesen Beitrag besonders spannend und vermag den Bogen von Cusanus zur jüngeren Philosophiegeschichte gelungen zu spannen.

Isabelle Mandrella, die im Jahr 2011 mit ihrem Buch *Viva imago* eine ausgezeichnete Untersuchung zur praktischen Philosophie des Cusanus vorgelegt hat, ist im philosophischen Teil der Buches ebenso vertreten wie die Mitherausgeberin Iris Wikström, die sich ebenfalls mit der Verbindung von menschlichem Selbst und göttlichem Du befasst, sowie die bereits oben erwähnten Graduierten Cecilia Rusconi und Annette Hahn. Der Beitrag Kazuhiko Yamakis »Die Doppelstruktur der Subjektivität im Denken des Nikolaus von Kues – unter besonderer Berücksichtigung des Sehens (videre)«, widmet sich ebenfalls, nun im philosophischen Teil des Sammelbandes, der Verwurzelung des endlichen Menschen im Unendlichen, diesmal unter dem Aspekt der Doppelstruktur des Konzeptes von Subjektivität im Denken des Cusaners: Da ist zum einen das Sichtbarwerden der göttlichen Subjektivität in Bezug auf das menschliche Selbst, zum anderen die Frage nach dem spezifisch Humanen menschlicher Subjektivität. Yamaki verweist auf die unterschiedlichen Auffassungen vom Wesen der Subjektivität in *De docta ignorantia* und *De visione Dei* (und damit auf eine Entwicklung im cusanischen Denken). In *De visione Dei* ist dem Autor zufolge der Höhepunkt cusanischen Nachdenkens über die

doppelte Struktur menschlicher Subjektivität erreicht (148), indem das menschliche »Sehen« nur im Rahmen des göttlichen Sehens verstanden werden kann (151) – ein Grundgedanke, den Cusanus bis zum Ende seines Lebens beibehalte.

Der abschließende dritte Teil ist den Parallelen zwischen cusanischem und modernem Denken (Descartes im Beitrag von Zeyer, Kant, Friedlaender/Mynona in der Untersuchung Thiels und Levinas in den Überlegungen Torrkullas) gewidmet. Eine Ausnahme bildet in gewisser Hinsicht der Beitrag »Spiritualisierung des Intellekts als ethischer Individualismus«, da Harald Schwaetzer zwar das *cogito* Descartes' zu Beginn erwähnt, sich dann aber wesentlich auf Cusanus und das Konzept des Aufstiegs (*ascensus*) konzentriert. Kirstin Zeyer entwickelt in ihrer Untersuchung »Sehen und Laufen: Theorie und Verfahren der Wahrheitsuche bei Cusanus und Descartes« Parallelen und Unterschiede zwischen den cartesianischen Konzepten der endlichen Substanzen der *res cogitans* und *res extensa* und der unendlichen Substanz der *res infinita* auf der einen und der Gottsuche in der cusanischen Schrift *De quaerendo Deum* auf der anderen Seite. Diese Gegenüberstellung ist besonders deshalb interessant, weil Descartes von Cusanus gewusst hat – eine Tatsache, die, mehr herausgestellt, sicher dazu beigetragen hätte, den Aspekt des Vergleichens noch weiter zu vertiefen und zu präzisieren.

Thiels Beitrag »Der schöpferische Geist – Bild oder Indifferenz? Ein Gespräch zwischen Cusanus, Friedlaender/Myona und Kant« und Göran Torrkullas Untersuchung »On Facing Otherness as the Origin of Responsible Subjectivity« zeigen schließlich die Schwierigkeiten und Grenzen auf, die ein Vorgehen methodologisch in sich birgt, das wesentlich auf einem spekulativen Ansatz ohne Text evidenz einer Verbindung aufbaut. Diese Probleme sollen im Folgenden paradigmatisch am Aufsatz Torrkullas erläutert werden.

Torrkullas Absicht ist es, Parallelen zwischen dem Denken von Levinas und Cusanus den Bezug zu und die Orientierung auf Alterität betreffend darzulegen. Indem Religion, Moral und Philosophie untrennbar miteinander verbunden sind, so das Argument, etablieren beide Denker das Konzept einer Verantwortung, dem das Subjekt nicht entkommen könne. Zugleich lade die irreduzible Alterität Gottes und des Anderen dazu ein, diese wieder neu mit in den Blick zu nehmen und damit auch die Pluralität der Menschheit als Wert neu zu bedenken. Torrkulla ist sich dabei durchaus möglicher Probleme bewusst und macht deutlich, dass er im Rahmen der vorliegenden Untersuchung nicht den Raum hat, die Unterschiede zwischen Cusanus und Levinas eingehend zu erörtern, betont aber die Grundlage beider Ansätze (die sicher den meisten aus dem jüdisch-christlichen Kontext stammenden Ansätzen eigen ist), dass Freiheit und Wert des Subjektes nur im absoluten Du/Unendlichen fundiert sein können. Aber Torrkulla unterschätzt zugleich die absolute Alterität, die so maßgebend für das Denken von Levinas ist. Der Andere im Absoluten ist eben der ganz Andere und *nicht* das Nicht-Andere wie bei Cusanus, der trotz aller Betonung, dass es keine Verhältnisbeziehung zwischen Endlichem und Unendlichem gäbe, mit seiner Abbild-Theorie eben doch eine Verbindung zwischen Selbst und absolutem Du herstellt. Viel stärker gilt dies noch im cusanischen Denken für die Beziehungen der Menschen untereinander. Alle weiteren Spekulationen des Autors erweisen sich so als äußerst schwierig zu halten. Damit soll nicht grundsätzlich gegen derartige Vergleiche argumentiert werden. Dennoch bleibt das folgende Problem in meinen Augen bestehen und muss mit einbezogen werden, um derartigen Gegenüberstellungen philosophisches Gewicht zu verleihen: So verlockend diese Vergleiche sein mögen, was genau gewinnen wir aus ihnen anderes als die Einsicht, dass es eine *philosophia perennis* geben mag? So ist z. B. im Rahmen des Vergleichs zwischen Levinas

und Cusanus zu fragen, ob nicht die strukturellen Unterschiede so groß sind, dass wir vor zwei völlig verschiedenen Antworten stehen – Gleichheit im Begriff ist nun nicht einmal unbedingt auch Gleichheit im Konzept.

Formal bleibt anzumerken, dass ein Index zum Abschluss hilfreich gewesen wäre, u. a. um die Verwendung verschiedener Begrifflichkeiten nachzuschlagen, was das Vergleichen der verschiedenen Interpretationsansätze deutlich erleichtern würde. Als weitere formale Schwächen sind zu nennen: keine einheitliche Verwendung von alter und neuer Rechtschreibung, grammatische Schwächen der englischsprachigen Beiträge (die z. T. erkennbar der grammatischen Struktur der Muttersprache der Autoren folgen) und die uneinheitliche Verwendung von Zitaten (e. g. deutsche Übersetzungen von Cusanuszitaten in englischsprachigen Beiträgen). Diese Mängel sind jedoch minimal und sollten nicht darüber hinwegtäuschen, dass dieser zweisprachige Band in jeder Hinsicht einen gelungenen Beitrag zur Cusanusforschung darstellt. Die Balance zwischen deutsch- (8) und englischsprachigen (6) Beiträgen, sowie die kurze Zusammenfassung der deutschsprachigen Artikel in der auf Englisch gehaltenen Einführung machen den vorliegenden Sammelband auch für ein englischsprachiges Publikum interessant, was sehr zu begrüßen ist, da in diesem Raum die Cusanusforschung bisher etwas vernachlässigt wurde. Wie eingangs erwähnt, könnte ein solcher Band, gerade was das gegenwärtige Interesse an der *philosophy of mind* in beiden Sprachräumen angeht, zusätzlich einen wichtigen philosophisch-geschichtlichen Beitrag leisten.

Susan Gottlöber, Maynooth

Renovatio et unitas – Nikolaus von Kues als Reformier. Theorie und Praxis der *renovatio* im 15. Jahrhundert, hg. von THOMAS FRANK/NORBERT WINKLER (Berliner Mittelalter- und Frühneuezeitforschung 13), Göttingen: V & R Unipress 2012, 253 S., ISBN 978-3-89971-962-8.

Unter dem Titel »Renovatio et unitas« versammelt der vorliegende Band 10 Beiträge, deren Hälfte jeweils aus philosophischer und geschichtswissenschaftlicher Perspektive das Thema angeht. Erklärtes Ziel des Buches ist eine »geistige Zusammenschau« (9), was durchaus anspruchsvoll ist, da die Vieldeutigkeit des Begriffs der *renovatio* sowohl individuelle als auch institutionelle Gesichtspunkte – die eigene geistige Erneuerung so gut als die Umstrukturierung von sozialen Gebilden – einschließt. Im Fall von Cusanus kommt noch erschwerend hinzu, dass er seinen hochspekulativen theoretischen Reflexionen vielfältige konkrete Reformbemühungen einhergehen ließ, die offensichtlich nicht ohne weiteres mit der cusanischen Theorie der *renovatio* in Einklang zu bringen sind. Grund genug also für eine nähere Verhältnisbestimmung von Theorie und Praxis der Reform bei Cusanus. Im Verlauf des Buches treten dann auch die unterschiedlichen Herangehensweisen von Philosophen und Historikern zu Tage, was, wie die Herausgeber in ihrem Vorwort andeuten (15f.), der Ambivalenz des *renovatio*-Begriffes geschuldet sein mag.

Hans Gerhard Sengers Beitrag geht den beiden titelgebenden Begriffen der *renovatio* und *unitas* anhand der literarischen Auseinandersetzung des Cusanus mit den böhmischen Hussiten nach. Senger interessiert sich vor allem für Cusanus' »strategischen Einsatz« (23) des Einheitsbegriffes. Cusanus macht hier einen Begriff von Einheit geltend, in die stets eine Pluralität integriert ist. So kann Cusanus gegenüber den Hussiten auf eine universale Einheit der Kirche pochen. Dies geschieht mittels der Entfaltung triadischer

Strukturen, welche nach Cusanus die spezifische Einheit der Kirche ausmachen und sichern. Der Begriff der *renovatio*, der sich in Cusanus' Einlassungen zur Böhmen-Frage findet, bleibt, wie Senger zeigen kann, theologisch konnotiert: Es geht um die Wiedergeburt oder Erneuerung im Glauben, was allerdings nicht ausschließt, dass Cusanus eben solch eine Neuerung auch auf Seiten der Hussiten sieht. Damit bekommt der Begriff einen pejorativen Charakter im Sinne einer Neuerungssucht und lässt sich insofern als »Kampfbegriff« (35) verwenden.

Isabelle Mandrella diagnostiziert bei Cusanus ein deutliches Spannungsverhältnis »zwischen reformorientierter Praxis einerseits und zum Spekulativen neigender Reflexion andererseits« (39). Nach Mandrella verdankt sich diese Diskrepanz allerdings nicht einfach einer Abwertung der *vita activa* zugunsten der *vita contemplativa*. Vielmehr lehnt Cusanus ein Wirken in der Welt durchaus nicht ab; es darf aber dabei niemals »die wahre Aufmerksamkeit und Ausrichtung auf den einen Ursprung« (41) Schaden nehmen. In diesen Zusammenhang fügt sich Cusanus' Wertschätzung der geistbedingten menschlichen Innovationskraft gut ein, was auch seinem Reformhandeln zu Gute gekommen sein dürfte. Eine Grenze sieht Mandrella erst da erreicht, wo Cusanus derartige Erwägungen strikt der »Konsolidierung kirchlicher Machtansprüche« (51) unterordnet. Besonders drastisch zeigt sich dies an Cusanus' theoretischem und praktischem Umgang mit der Freiheit. Während der Denker Cusanus den Menschen als freie und intellektuelle Natur fasst, drängt der Kirchenfürst Cusanus unerbittlich auf unbedingten Gehorsam gegenüber dem Klerus, was auf eine »Entmündigung« (49) der Laien hinausläuft. An dieser systematischen Stelle wird die Diskrepanz zwischen theoretischer Begründung und praktischer Anwendung offensichtlich.

Unter dem kantisch anmutenden Titel »Cusanus' *renovatio* der eckhartschen Denkungsart« zieht Norbert Winkler die Linien nun etwas weiter aus und charakterisiert das oft schon behandelte Verhältnis von Cusanus zu Meister Eckhart griffig als eine »Reform der Reform«. Ausgangspunkt für Winklers Analysen ist ein Vergleich der eckhartschen mit der cusanischen Intellekttheorie. Charakteristisch für Eckhart ist die These, dass der Erkennende und das Erkannte im Prozess des Erkennens eine Wandlung durchmachen: »Hier ist das Aufgenommene in dem Aufnehmenden derart, dass das Aufnehmende das Aufgenommene ist« (65). Was hier so abstrakt klingt, ist jedoch von entscheidender Bedeutung. Denn damit ist auch gesagt, dass Gottes eigenes Erkennen die Anähnlichung des Menschen an Gott ermöglicht. Für das menschliche Erkennen bedeutet dies hinwieder, dass es in eben seiner Tätigkeit des Erkennens seines eigenen Grundes gewahr werden kann. Cusanus knüpft hier in charakteristischer Weise an. Zum einen verstärkt er das aktive Moment, das im Rückbezug des menschlichen Geistes auf seinen Grund auch schon bei Eckhart angedeutet war. Zum anderen macht sich ein Vorbehalt deutlicher bemerkbar. Für Cusanus kann es nur ein begrenztes Erfassen Gottes durch den menschlichen Geist geben, dessen konjekturaler Charakter unaufhebbar ist. Gegen Eckharts »Divinisierung des Vernunftmenschen« macht Cusanus einen »nun Abstand haltenden Kontingenzrealismus« (75) geltend. Was nichts anderes heißt, als dass Cusanus Eckharts »intellektgestützten Heilsoptimismus«, wonach der Einzelne sich allein durch eigene geistige Anstrengung umwandeln kann, nicht teilt. Bei ihm ist es die »Vermittlungsleistung der Institution ›Kirche‹« (78), die das Heil sichert. Hatte Eckhart das moralische Sein des Einzelnen grundsätzlich und kompromisslos zu reformieren und die Glückseligkeit bewusst im Diesseits zu verorten gesucht, entrückt Cusanus deren Realisation in ein paradiesisches Jenseits (81). Damit fällt Winklers Bilanz denkbar nüchtern aus: Cusanus fällt hinter das mit Eckhart Erreichte zurück; es sind anachronistische Züge, die nicht zuletzt seine kirchenpolitische Praxis aufweist.

Thomas Leinkaufs Reflexionen über die cusanische »Reformation« des Möglichkeitsbegriffs« beschließen den Reigen der philosophischen Annäherungsversuche an das Problem der *renovatio*. Leinkaufs Einsatzpunkt ist die Beobachtung, dass Cusanus den klassischen Ternar von Wesen (*essentia*) – Kraft (*virtus*) – Tätigkeit (*operatio*) so modifiziert, dass anstelle der *essentia* das Können (*posse*) tritt: »Cusanus bestimmt das, was traditionell im Begriff des Wesens (*essentia*) gedacht wird, durch den Begriff des *posse*« (90). Der Sache nach identifiziert auch Cusanus das Sein Gottes mit dessen Können – »aber die *semantische* Dimension verschiebt sich« (95): Können meint dann keine modale Abschattung des Seins mehr, sondern den Ermöglichungsgrund allen Seins. Cusanus' Reformation liegt hier demnach in der »Dynamisierung des Wesensbegriffs« (96), was nicht zuletzt Auswirkungen auf das Verständnis vom Wesen des Menschen hat. Dessen Wesen besteht nunmehr in der Ausfüllung des ihm zugestandenen »Möglichkeitsraumes« (98). Mit dieser Konzeption öffnet sich eine Gasse hin zu Giambattista Vicos Grundsatz *verum et factum convertuntur*.

Die historische Sektion des vorliegenden Bandes wird eingeleitet durch Thomas Izbickis detaillierte Wiedergabe des *Sermo* 29, den Cusanus 1443 in Trier gehalten hat. Im Mittelpunkt des Interesses steht der Terminus *legatus*, den Izbicki im Ausgang von dieser Predigt weiter im Predigt-Korpus des Cusanus verfolgt. Dabei zeigt sich, dass für Cusanus der Terminus *legatus* nicht bloß die Repräsentanten des Papstes meint. Auch Prediger und sogar die Apostel lassen sich als Legaten bezeichnen, insofern sie nicht in eigener Sache sprechen. Insbesondere die Bischöfe kennzeichnet Cusanus als *legati Christi*. Christus selbst wiederum wird in einer Predigt von 1456 zum Legaten von Gottvater.

Im Anschluss daran versucht Thomas Woelki, sich ein angemessenes Bild vom inkrianten Verhältnis des Cusanus zu den Bettelorden zu machen. Denn bis in die jüngste Forschung hinein war dieses Bild überzeichnet: Von Missachtung der Privilegien der Bettelorden, von einer Aversion gegen sie, von einer krassen Bevorzugung des Weltklerus durch Cusanus war hier die Rede. Woelki rekonstruiert nun die kuriale Aufarbeitung des Konflikts, der sich nach Cusanus' Legationsreise von 1451/52 ergab, sowie die faktische Haltung des nachmaligen Brixner Bischofs in seiner Diözese. Ein zentrales Anliegen war für Cusanus die Stärkung der bischöflichen Aufsichtspflicht, was auch die umstrittene Frage nach der Bestellung und Prüfung der Beichtväter unmittelbar berührte. Cusanus' Entscheidung, den Bettelorden die vollkommene Eigenregie im Feld des Bußwesens zu beschneiden, kann daher sehr wohl als eine »Reforminitiative« (123) gelten. Da Cusanus seine Position mittels einer mit guten Argumenten unterfütterten Auslegung des Dekretalenrechts vertrat, war den Beschwerden der Mendikanten an der Kurie letztlich kein Erfolg beschieden. Seine theoretischen Vorgaben suchte Cusanus dann auch in seiner Diözese Brixen in die Tat umzusetzen. Trotz mancher scharfen Maßnahmen kam es dennoch zu keinem Konflikt, was hauptsächlich der geringen Anzahl an größeren Ansiedlungen und damit auch an Bettelmönchen innerhalb der Diözese zu verdanken war.

Im Mittelpunkt von Jürgen Dendorfers Beitrag steht die cusanische »Reformatio generalis« von 1459. Sie diente Pius II. als Vorlage für seine Reformbulle, die »dem Haupt und der römischen Kurie« (*in capite et curia Romana*) zugeordnet war. Das Spezifische an Cusanus' Entwurf ist, wie Dendorfer zeigen kann, der Rückbezug auf die Überlegungen der Konzilien, insbesondere des Basler Konzils, zur Kurienreform. Ist schon diese Reformbemühung erst spät in der Forschung entdeckt worden, so sind die erhaltenen Texte nun noch in einen »Diskurs- und Denkraum« (143) einzubetten. Dabei ist die Kenntnis der Basler Dekrete mit Sicherheit anzunehmen, da Cusanus deren allgemeine Leit-

linien und Grundgedanken aufgreift, ohne sie jedoch allzu sehr zu konkretisieren. Während sich die päpstliche Reformbulle dann doch Punkt für Punkt an die Basler Vorgaben hält (154), bleibt es in Cusanus' »Reformatio« eher beim Appell an den Einzelnen um Einsicht in seine Verantwortung.

Cusanus' letzter Reformversuch galt im Jahr 1463 den Hospitälern von Orvieto, seiner mehrmaligen Sommerresidenz. Diese Reform nimmt Thomas Frank zum Anlass, »einige Aspekte des spätmittelalterlichen Reformdiskurses [...] schärfer zu fassen« (157). Da die Hospitäler Orvietos im Interessenkonflikt verschiedener weltlicher und kirchlicher Instanzen lagen, machte Cusanus den Vorschlag zur Güte, die Hospitäler zu unieren. Dagegen regte sich in der Stadtverwaltung Widerstand, etwa mit dem Argument, dass man nicht so leicht über die testamentarischen Verfügungen der Hospital-Gründer hinweggehen könne. Um einen drohenden Konflikt mit Cusanus aus dem Weg zu gehen, wählten die Stadtoberen den damals wie heute bequemsten Weg: Sie verschleppten den Reformprozess so lange, bis er sang- und klanglos versandete. Für Frank zeigt sich hier beispielhaft die kaum überbrückbare Spannung zwischen einem Reformideal, das Cusanus bereits in seiner »Reformatio generalis« theoretisch vorweggenommen hatte, und einem Verständnis von *reformatio*, das in dieser nichts weiter als einen bürokratischen Akt – als den seitens der Obrigkeit getroffenen Beschluss über eine bestimmte Maßnahme – sieht.

Wie ein roter Faden zog sich in den historischen Beiträgen die Aufmerksamkeit auf die Spannung zwischen Theorie und Praxis der Reform durch. Gisela Naegles Bemerkungen zu Cusanus als Reichsreformer machen da keine Ausnahme: Auch in diesem Zusammenhang macht sich bei Cusanus ein »Auseinanderklaffen von Anspruch und Wirklichkeit« (185) deutlich bemerkbar. Zwar steht Cusanus unter seinen Zeitgenossen nicht allein da mit seiner Vorstellung, dass eine Kirchenreform auch eine Reichsreform impliziert. Gleichwohl hebt er sich auf charakteristische Weise ab, wie Naegles Vergleich der *Concordantia catholica* mit Enea Silvio Piccolomini (alias Pius' II.) *Pentalogus* veranschaulicht. Mit Piccolomini einig in der Sache und Zielsetzung bleibt der cusanische Text theoretisch-abstrakt, er hält sich im Gegensatz zu Enea mit autobiographischen Bemerkungen zurück, argumentiert juristisch und zeigt keinerlei Interesse an der Einstreue von Zitaten aus der klassischen Literatur, wie es bei den Humanisten gang und gäbe ist.

Den Schlusspunkt des Bandes setzt Florian Hamanns umfangreichere Studie über den möglichen Einfluss Georgs von Trapezunt auf die Islamschriften von Cusanus und Piccolomini. Gleich zu Anfang klärt Hamann die Fronten, sofern er sich sehr skeptisch zeigt gegenüber dem gängigen Bild von Cusanus als dem Promotor der Ökumene und des Toleranzgedankens. Fakt sei vielmehr, dass etwa in *De pace fidei* »die divergierenden Dogmen des Islam und des Judentums ihren Vertretern geradezu ausgeredet« werden (207). Hamann möchte daher bewusst keine Großthesen zu Cusanus' Modernität aufstellen, sondern sich auf eine Fallstudie zum Umfeld von Cusanus' Islamschriften beschränken. Unmittelbar nach dem Eintreffen der Nachricht vom Fall Konstantinopels macht sich Georg im Sommer 1453 – also noch vor Cusanus' Niederschrift von *De pace fidei* – an eine Bekehrungsschrift für Mehmed II. Die Übereinstimmungen beider Texte im Detail sind verblüffend, und dies umso mehr, als keiner der Autoren den Text des anderen kennen konnte. Mit einiger Sicherheit lässt sich daher sagen, dass es eine Diskussion zwischen Georg und Cusanus über die richtige Art der Bekehrung von Muslimen gegeben haben muss. Und hier setzt Cusanus, viel mehr als Georg, auf Information: »Trapezuntius und Cusanus versuchen, Muslime mittels des Korans vom christlichen

Glauben zu überzeugen. Doch nur Cusanus scheint sich bewusst zu sein, dass dieser Versuch umso erfolversprechender ausfällt, je besser man den Islam kennt« (221).

Der Gesamteindruck, den dieser Sammelband hinterlässt, ist ein denkbar guter. Hier wird der Leser aus verschiedensten Perspektiven und mit vielfältigen methodischen Ansätzen kenntnisreich an ein Thema herangeführt, das einen Nerv des cusanischen Schaffens trifft. Dabei geht es den Beiträgern um alles andere als um eine Verklärung ihres Autors: Bei aller Sympathie für ihren Gegenstand zeigen sie sich nicht blind gegenüber neuralgischen Punkten in Cusanus' Ansatz. Dies ermöglicht dann auch dem Leser Einsichten, die sich nur aus kritischer Distanz ergeben.

Bei einigen wenigen Details gibt es freilich Anlass zur Nachfrage. Bei einem Buch, das das cusanische Œuvre in den Mittelpunkt stellt, wird nicht unmittelbar einsichtig, warum Cusanus so umständlich, ohne die mittlerweile überall üblichen Abkürzungen der Werktitel und der Heidelberger Ausgabe, zitiert wird. (Wie die Erfahrung lehrt, stecken oft formale Vorgaben des Verlages hinter solchen Herausgeber-Entscheidungen.) Auch die Angabe einer Stelle aus der Aristotelischen *Nikomachischen Ethik* mit: »in: *Opera*, hg. v. IMMANUEL BEKKER, Bd. 2, Berlin 1831« (39) dürfte Seltenheitswert in der Aristoteles-Literatur haben.

Gegenüber solchen formalen Quisquilien scheint mir folgende Beobachtung von sachlichem Gewicht zu sein: Nicht bei allen Beiträgen wird hinreichend klar, in welchem Verhältnis die beiden titelgebenden Begriffe der *renovatio* und der *unitas* denn nun genau stehen. Symptomatisch hierfür ist die auffallende Tatsache, dass in einigen Beiträgen der Begriff der *unitas* fast ganz zurücktritt, wenn Cusanus' konkrete Reformbemühungen in den Vordergrund rücken, und dass umgekehrt der Begriff der Reform bzw. der *renovatio* einen abgeblassten Sinn behält, sobald der Einheitsbegriff in einem philosophisch sehr unwegsamen Gelände wie dem der Intellekttheorie auf hohem Niveau behandelt wird. Insofern treffen die beiden Untertitel dieses sehr lesens- und empfehlenswerten Buches dessen Inhalt weitaus prägnanter: »Nikolaus von Kues als Reformator. Theorie und Praxis der *reformatio* im 15. Jahrhundert«.

Stephan Grotz, Linz

ISABELLE MANDRELLA: *Viva imago. Die praktische Philosophie des Nicolaus Cusanus* (Buchreihe der Cusanus-Gesellschaft Band XIX), Münster: Aschendorff 2012, 328 S., ISBN 978-3-402-10457-6.

Welchen Stellenwert hatte für Cusanus die praktische Philosophie, die nach Aristoteles aus der Ethik, der Politik und der Ökonomie besteht? Warum schrieb er als junger Mann eine kirchenpolitische Grundsatzschrift, aber in seinem ganzen Leben keine Ethik und schon gar nicht ein Werk zur Ökonomie, obwohl er so viel davon verstand, dass er binnen kurzem sein Bistum Brixen sanierte und trotz seiner relativ bescheidenen finanziellen Mittel das Kueser Hospital erfolgreich erbauen und dauerhaft auf wirtschaftlich gesunde Füße stellen konnte? Als Mann Gottes und der Kirche, den es drängte, selbst seinen mathematischen Überlegungen ein *complementum theologicum* hinzuzufügen, war es gewiss nicht passend, über Ökonomie zu schreiben, wenn selbst sein Zeitgenosse Alberti, Architekt und *uomo universale*, seine Schrift über die Ökonomie des Hauses (*Della famiglia*) eher aus Geldnot denn aus Berufung verfasste. Aber an der Ethik hat Cusanus nicht nur ein hohes pastorales Interesse, sondern auch klare und dezidierte Vorstellungen, wie er an vielen Stellen in seinen Schriften und erst recht in den Predigten

zu erkennen gibt. Was daher die Cusanus-Interpreten irritiert, ist nicht nur die Zerstreuung und Marginalität der ethischen Äußerungen, sondern auch der Eindruck, dass der ansonsten so originelle und systematische Denker ausgerechnet im Bereich der Moralphilosophie Traditionsbestände unreflektiert weitergereicht und sich über deren Stellung in seinem philosophischen Gesamtentwurf keinerlei Gedanken gemacht haben sollte.

Oder war für Cusanus die Rolle der Ethik so offensichtlich und unbestritten, dass er keine Notwendigkeit gesehen hat, über den Stellenwert seiner Äußerungen zur Ethik nachzudenken? Dazu hat er dann doch wieder zu viel darüber geschrieben und so auch einer Reihe von Interpreten Gelegenheit gegeben, einzelne Lehrstücke eingehend zu analysieren, die aber in der Regel die Ausschnitthaftigkeit und Begrenztheit der eigenen Deutung betonen.

Was schwerer wiegt, ist ein anderer Verdacht: Konnte oder wollte Cusanus vielleicht gerade deshalb keine eigene Ethik schreiben, weil sein ganzes Erkenntnisinteresse dem Denken des Absoluten galt und die Dominanz der Einheitsmetaphysik keinen Raum ließ für die theoretische Behandlung auch der praktischen Dimension?

Oder gilt für Cusanus Ähnliches wie für seinen Interpreten Ernst Cassirer, bei dem eine prominente Interpretin gefragt hat, warum Ernst Cassirer keine Ethik schreiben konnte? (Birgit Recki, *Kultur der Praxis*, S. 151 ff.) In Cassirers Fall lautete die Antwort: Seine »ungeschriebene Ethik« resultiere aus dem »Ethos der Freiheit«, das seine gesamte Philosophie geprägt und dazu geführt habe, dass nicht die festen Formen der Moral, sondern die kulturstiftende und auch Moral ausbildende produktive Fähigkeit vernünftiger Freiheit im Vordergrund des Denkens gestanden habe.

Auch Cusanus betont in besonderer Weise die schöpferische Freiheit des Geistes sowie die Lebendigkeit und Würde des menschlichen Intellekts. Demgegenüber treten auch bei ihm die festen Formen zurück, selbst wenn etwa in *De coniecturis* schematische Modelle wie die *Figura P* sein Denken strukturieren und die Idee einer Regionen-Ethik beflügeln. Cusanus ist zugleich derjenige, welcher stets den konjekturalen Charakter des Verstandesdenkens betont und dem Geist keine festen Grenzen setzt. Mit immer neuen Metaphern hebt er die Lebendigkeit des menschlichen Geistes hervor. Mit Recht hat daher die Metapher der *viva imago* in den letzten Jahren zunehmend die Aufmerksamkeit der Cusanusforscher gefunden. Das »lebendige« Bild zeichnet sich gegenüber dem »toten« Bild dadurch aus, dass es den Abstand zu seinem Urbild aus eigener Kraft verringern und den Grad seiner Ähnlichkeit permanent steigern kann. Wenn Cusanus den menschlichen Geist als »lebendiges« Bild Gottes bezeichnet, das dank seiner Lebendigkeit sich selbst als Abbild eines Urbildes erfassen und sich diesem ähnlicher machen könne, dann privilegiert er mit dieser Metaphorik die schöpferische Freiheit gegenüber der festen Form. Verlieren damit die festen moralischen Vorstellungen an Bedeutung gegenüber der geistigen Kreativität und einer ›Liebe, die alles vermag‹?

Die Textbefunde machen deutlich, dass dies aus cusanischer Sicht nicht der Fall ist, auch wenn auf den ersten Blick der gedankliche Aufstieg zur absoluten Einheit und die Moral der goldenen Regel unverbunden nebeneinander zu stehen scheinen. So wird etwa in *De visione* 7 (n. 26) mit der berühmten Formel: »Sis tu tuus [...]« der Gottesbesitz an den Selbstbesitz gebunden, Selbstbesitz seinerseits als Herrschaft der Ratio über die Sinne interpretiert, ohne dass die Verbindung von Einheitserfahrung im mystischen Aufstieg und anerschaffener moralischer Urteilsfähigkeit (*iudicium concreatum*) näher erläutert würde. Dient die Moral dem Mystiker lediglich als Sicherheitsnetz für den Fall des Absturzes?

Isabelle Mandrella, welche die Metapher »Viva Imago« zum Titel ihrer Arbeit über die praktische Philosophie des Cusanus gemacht hat, will Licht in dieses Dunkel bringen. Sie sucht die systematische Lücke zu schließen, welche die klaren Vorstellungen des Cusanus zur Moral bzw. von einer naturgegebenen, sicheren Unterscheidungsfähigkeit zwischen Gut und Böse von seiner Geist- und Einheitsmetaphysik, welche die Ausbildung einer praktischen Vernunft nicht kennt oder für entbehrlich hält, zu trennen scheint.

Ausgehend vom Neuplatonismus wird der Begriff »praktische Dimension« eingeführt und von Einflüssen auf die praktische Dimension gesprochen. Es wird also nicht das völlige Fehlen einer praktischen Philosophie behauptet, auch wenn konstatiert wird, dass Cusanus nicht im aristotelischen Sinne zwischen »bios praktikos« und »bios theoretikos« unterscheidet und der Begriff einer unabhängigen praktischen Vernunft ebenso fehlt wie eine explizite Moralphilosophie. Dafür geht Isabelle Mandrella den Spuren einer spätantiken und mittelalterlichen Weisheitslehre nach, für welche »praktische Konsequenzen« konstatiert werden. Sie beruft sich auf Forschungen zum Neuplatonismus (Wildberg, Beierwaltes), und zur mittelalterlichen Weisheitslehre (Speer, Kobusch) vor allem bei Meister Eckhart, um die »These vom praktischen Charakter der als Weisheit verstandenen Theologie« (19) auf die Interpretation des Cusanus zu übertragen. Sie verfolgt mit ihrer Arbeit das Ziel, über die Interpretation einschlägiger moralphilosophischer Lehrstücke des Cusanus hinauszugehen und den systematischen Stellenwert zu ermitteln, den die »praktische Dimension« in der Philosophie des Cusanus einnimmt (32).

Auf eine umfangreiche Einleitung, in der die Fragestellung der Arbeit entwickelt und der Stand der Cusanus-Forschung kritisch referiert werden, folgen drei Kapitel mit den thematischen Schwerpunkten: Ethik als Wissenschaft, Rationale Ethik und Intellektuelle Ethik. In Kapitel V werden unter dem Titel: »Viva imago. Praktische Philosophie als Selbstgestaltung« die zuvor entwickelten Thesen und Ergebnisse der Arbeit noch einmal in konzentrierter Form zusammengefasst. Eine umfangreiche Bibliographie und nützliche Namens-, Sach- und Stellenregister erschließen den Band für den Leser, der auf diese Weise einen leichten Zugang zu den Forschungsdebatten über die Ethik des Cusanus und vor allem zu den zahlreichen cusanischen Quellen gewinnt, die als Basis dienen.

Die Untersuchung fasst die bisherigen Arbeiten zur Ethik des Cusanus sorgfältig zusammen, erörtert deren Stimmigkeit und Vereinbarkeit und gewichtet sie nach der Leitidee einer gegenüber der rationalen Ethik höherrangigen intellektuellen Ethik, welche als praktische Konsequenz einer philosophischen Weisheitslehre vorgestellt wird. So werden im Kapitel über die rationale Ethik die einschlägigen Lehrstücke über das Vernunftrecht, die Goldene Regel und die cusanische Tugendlehre auf der Basis des Forschungsstandes und anhand einer gewissenhaften Interpretation der Quellen gewürdigt. Überlegungen zum Verhältnis von Verstand und Intellekt sowie zum cusanischen Gedanken der Freiheit machen am Ende dieses Kapitels deutlich, dass die Dynamik der cusanischen Einheitsphilosophie nach einer Aufhebung der Verstandeserkenntnis im höheren Vermögen des Intellekts verlangt. Mandrella zeigt, dass zumindest im cusanischen Verständnis kein Bruch zwischen der rationalen Ethik, die auf einer natürlichen Basis beruht, und der höheren Ebene einer von ihr »intellektuell« genannten Ethik besteht. Die These gewinnt dadurch zusätzliche Plausibilität, dass schon bei der Deutung der rationalen Ethik der Schwerpunkt nicht auf einen fixen und weitgehend aus der Tradition übernommenen Tugendkatalog gelegt wird, sondern auf die Urteilsfähigkeit sowie die Anwendung der Goldenen Regel. Die Rede von einer »intellektuellen Ethik« unterstellt mit Cusanus, dass die von der Weisheitslehre propagierte höchste Lebensform, ein

Leben aus dem Einen, ein Leben in Intellektualität und ein Leben in Freiheit (so die vier Abschnitte des Kapitels IV) soweit praktische Konsequenzen hat, dass sich keinerlei Widersprüche ergeben zu den Regeln der Moral, die sich der *ratio* verdanken.

Mandrella steht dem cusanischen Selbstverständnis positiv und affirmativ gegenüber. Die Stärke ihrer Arbeit liegt in den einfühlsamen Textinterpretationen, die in den Dienst der Grundidee gestellt werden, dass sich bei Cusanus rationale Ethik und die praktische Dimension seiner Weisheitslehre komplementär ergänzen. Geleitet von dieser Grundidee, die sie vor allem durch eine eigenständige Einbeziehung von Predigttexten untermauert, kann sie die inzwischen durchaus stattliche Anzahl von vorliegenden Aufsätzen zur cusanischen Ethik in ihr Konzept einbinden und ihnen gemäß ihrer Leitidee einen Platz im Ganzen des cusanischen Denkens zuweisen. Der weite Begriff von »praktischer Dimension« und die Ausweitung der Ethik auf die Suche nach der höchsten Lebensform – unter dem Titel: intellektuelle Ethik – machen es möglich, zahlreiche Lehrstücke über den Geist, seine Freiheit, Lebendigkeit und Gottähnlichkeit in die Untersuchung einzubeziehen. Diese sprengt also den Rahmen bisheriger Arbeiten zur Ethik oder Tugendlehre des Cusanus. Mit dieser Ausweitung schwindet der Eindruck, dass sich Cusanus nur marginal mit der Ethik beschäftigt habe. Stattdessen wird deutlich, dass die Sorge um und das Verlangen nach dem wahren Leben das Denken des Cusanus durchgehend bestimmen und auch die Ethik im engeren und traditionellen Sinne wie selbstverständlich in den Dienst dieses großen und alles bestimmenden Ziels gestellt wird. Diese Zusammenhänge erhellt und plausibel gemacht zu haben ist ein großes Verdienst des vorliegenden Buches.

Eher ratlos wird der Leser zurückgelassen angesichts der Tatsache, dass die ansonsten durchaus kritische Interpretation der Linie des Cusanus nahezu bedenkenlos zu folgen scheint. Es bleibt doch die Frage, was bei aller nachvollziehbaren Begeisterung für die Idee eines »freien Gehorsams« oder einer von Liebe geleiteten gerechten Praxis übrigbleibt, wenn es hart auf hart kommt und in der Realität unterschiedliche Interessen und rivalisierende Freiheitsansprüche miteinander in Konflikt geraten. Wie weit trägt die persönliche Integrität in politischen und strukturellen Konflikten? Die Beispiele für gesellschaftliche und politische Konflikte, in denen Cusanus steht, in denen er Partei ist und die auch er nicht lösen kann, sind zahlreich. Bezeichnend ist, dass die »praktische Dimension der Weisheitslehre« hier nicht weiterhilft und »die praktische Philosophie« des Cusanus, welche der Untertitel der Arbeit suggeriert, nur in sehr eingeschränkter Form existiert.

Die These der Arbeit trifft das Denken des Cusanus, den es ehrt, dass er sich nicht mit der zweitbesten Lösung eines »bios praktikos« zufrieden geben wollte. Aber es bleibt die Frage, ob die zweitbesten Lösungen einer praktischen Vernunft im Vergleich zur Autonomie eines unangefochtenen »bios theoretikos« nicht doch die humaneren und damit die besseren sind, zumindest dann, wenn das Wohl und Wehe der Vielen auf dem Spiel steht. Vielleicht ist die Ausbildung einer praktischen Vernunft doch dringender, als der neuplatonisch geprägte Cusanus meint, und die gegenseitige Anerkennung der Freien und Gleichen in einer hierarchisch geprägten Gesellschaft und Kirche schwieriger, als es sich der Einheitsmetaphysiker vorstellt. In dieser Hinsicht lässt die Arbeit viele Fragen offen.

Norbert Herold, Münster

ERICH MEUTHEN, Nicholas of Cusa. A Sketch for a Biography. Translated from the seventh German edition with an introduction by David Crowner and Gerald Christanson, Washington, D. C.: The Catholic University of America Press 2010, XXVI + 177 S., ISBN 978-0-8132-1787-1.

Genau zum richtigen Zeitpunkt erschien seinerzeit Erich Meuthens *Skizze einer Biographie*,<sup>1</sup> als die regionale Cusanus-Bewegung und die internationale Cusanus-Forschung im wahrsten Sinn des Wortes in Bernkastel-Kues gemeinsam auf die Straße gingen, um ›draußen auf den Straßen die Weisheit‹ des Cusanus auszurufen. Das war 1964, im Gedenkjahr des 500. Todestags des Nikolaus von Kues, dem ersten Großereignis dieser Art. Denn das Gedenken an den 500. Jahrestag des Abschlusses von *De docta ignorantia* hatte im ersten Kriegsjahr 1940 nur in einigen (auch völkischen) Zeitungen und Zeitschriften stattgefunden.<sup>2</sup> 1964 gab es dann eine markante, für jeden Interessierten aber noch überschaubare Zunahme an wissenschaftlichen Cusanus-Publikationen und einen entscheidenden Fortschritt bei der Cusanus-Edition der Heidelberger Akademie der Wissenschaften. Aber Édmond Vansteenberghes umfassende Cusanus-Bio-Doxographie vom Jahr 1920 galt, wenn auch in manchen Einzelheiten bereits überholt, wegen der Fülle an Material und Einsichten immer noch als unverzichtbar.

Erich Meuthens *Skizze einer Biographie* des Nikolaus von Kues erschien also vor nun mehr als 50 Jahren als »Sonderbeitrag zum Cusanus-Jubiläum 1964« in der damals noch taufrischen *Buchreihe der Cusanus-Gesellschaft*, zeitgleich mit deren erstem, ebenfalls von Erich Meuthen verfaßten Band zum Trierer Schisma von 1430.<sup>3</sup> Die damalige Leistung des Autors und sein Verdienst um die Cusanus-Forschung überhaupt muß hier nicht noch einmal gewürdigt werden. Das hat seinerzeit bereits eine große Zahl von Rezensenten getan.<sup>4</sup> Die Anerkennung, welche die *Skizze* gefunden hat, zeigt sich in den sieben Auflagen, die sie in Deutschland erfahren hat. So kann man Meuthens *Skizze einer Biographie* getrost als das erfolgreichste Cusanus-Buch aller Zeiten ansehen, auch wenn, anders als in früheren Zeiten, über die Höhe der Auflagen keine Angaben mehr vorgelegt noch mitgeteilt werden. Die letzte Auflage scheint jedenfalls vergriffen zu sein;

1 ERICH MEUTHEN, Nikolaus von Kues. 1401–1464. *Skizze einer Biographie* (Buchreihe der Cusanus-Gesellschaft), Münster 1964; <sup>2</sup>1967; 3., überarb. Aufl. 1976; <sup>4</sup>1979; 5., durchgesehene Aufl. 1982; <sup>6</sup>1985; 7. überarb. Aufl. 1992.

2 ERNST HOFFMANN, Jubiläum der »Gelehrten Unwissenheit«, in: Deutsche Allgemeine Zeitung, Nr. 73/74 (13.2.1940) Beiblatt. – MARTIN HONECKER, Die Entstehungszeit der »Docta ignorantia« des Nikolaus von Cues. Zu ihrem Halbjahrtausendjubiläum, in: Historisches Jahrbuch 60 (1940) 124–141. – HERMANN JOSEF SCHMITT, Belehrte Unwissenheit. Zur 500-Jahr-Feier der »Docta ignorantia«, in: Deutsche Rundschau 265 (1940) 108–113. – WILHELM STOCKHAUSEN, De docta ignorantia. Die philosophische Hauptschrift des Cusanus. Ein Gedenkwort zu ihrem 500jährigen Bestehen, in: Im Schritt der Zeit 42 (11.2.1940) 7. – DERS., »DE DOCTA IGNORANTIA« (»Vom belehrten Nichtwissen«) des Nikolaus von Kues (»Cusanus«). Zur 500. Wiederkehr des Tages ihrer Vollendung, in: Stimmen der Zeit 137 (1940) 163–165. – ERNST KRIECK, Nikolaus von Cues, ein germanisches Problem, in: Volk im Werden 8 (1940) 75–85.

3 ERICH MEUTHEN, Das Trierer Schisma von 1430 auf dem Basler Konzil. Zur Lebensgeschichte des Nikolaus von Kues (Buchreihe der Cusanus-Gesellschaft 1), Münster Westf. 1964.

4 S. dazu MFCG 6 (1967) 181, Nr. 120 und MFCG 10 (1973) 210f., Nr. 120.

ob es noch einmal eine Neuauflage oder einen Nachdruck geben wird, war auch nicht in Erfahrung zu bringen.

Nicht mehr so ganz zeitnah und relativ spät im Vergleich zu einer Übersetzung ins Japanische<sup>5</sup> erschien 46 Jahre nach der Erstpublikation eine von David Crowner und Gerald Christianson besorgte englischsprachige Übersetzung. Ein gutes Unternehmen kommt aber selten unangelegen. Die beiden Emeriti des Lutheran Theological Seminary at Gettysburg, Pennsylvania, der eine professor of German, der andere professor of Church History und als Herausgeber und Autor etlicher Cusanus-Beiträge wohlbekannt, legten diese im englischen Sprachraum gewiß auch dann noch hochwillkommene Übersetzung zu einem Zeitpunkt vor, daß der übersetzte Autor sich lang darauf und schließlich über ihr Erscheinen freuen konnte. Ob uneingeschränkt, das ist jetzt die Frage.

Zunächst aber dies: Respekt vor und Bewunderung für den Beitrag Meuthens zur Cusanus-Forschung veranlaßte die Übersetzer zu ihrem Übersetzungswerk, mit dem sie den Originaltext getreu so wiedergeben wollen, daß er der Sprache und Kultur entspricht, in die er übersetzt werden soll; zugleich sollen Stil, Ton und Absicht des Autors damit eingefangen werden (ix, xi). – Das ist ein ambitionöses Unternehmen in guter Absicht. Der Rezensent hat nun zu fragen, ob und wie das gelungen ist.

Die Herausgeber schicken ihrer Übersetzung, die als »a smooth and readable English translation« bewertet wurde,<sup>6</sup> eine kurze Einführung in »die Welt des Cusanus« voraus (»introduction« iii; xvii–xxvi). Ein knappes, wohl nicht in allem zufriedenstellendes Glossar (cf. e. g. Abbess/Abbot, Distich; 147–154), auf dessen Lemmata durch Fettdruck im Text hingewiesen wird, eine auf Bitte des Autors vom Rezensenten beigegebene, zum Zeitpunkt des Erscheinens dann doch nicht mehr ganz aktuelle Fortführung der in die Übersetzung übernommenen bibliographischen Angaben für die Jahre 1992 bis 2005 (Bibliographic Notes on Cusanus Research, 161–167) und ein vermischter Namens-, Orts- und Sachindex (169–177) beschließen den Band. – Der Übersetzer geht eine emphatische Würdigung Erich Meuthens durch Morimichi Watanabe († 2012), den President Emeritus der *American Cusanus Society* voraus, eine schöne Laudatio voller Hochachtung und Sympathie.

Zur Übersetzung selbst nun Folgendes. Meuthens angenehm leicht lesbare biographische Skizze baute auf rhetorisch gesetzte, wohlkalkulierte Effekte, die aus sich wirken sollten, um Leben und Werk desjenigen aufscheinen zu lassen, den sie mit markanten Strichen portraitiert. Wer diesen »Meuthen« liest, hört (so er ihn kennt) Erich Meuthen. Die Übersetzer scheinen aber seinem rhetorischen Werk nicht ganz so zu trauen wie der Autor selbst und viele deutschsprachige Leser, fügten sie doch durch im Original nicht vorhandene Zwischentitel eine strukturierende Gliederung ein, die den episch-breiten Fluß der Darstellung optisch wie sachlich kleinteilig gliedert, teils unter Aufhebung der auktorialen Struktur des (als Editor der *Acta Cusana*) quasi allwissenden »Erzählers«, teils durch Hinzufügungen zur originalen optischen Gliederung. Das nimmt der Rezensent ebenso mit Verwunderung wahr, wie es den Autor selbst verwunderte. Die Frage, was das über die Einschätzung der Übersetzer ihrer anglo-amerikanischen Leserschaft aussagen mag, muß hier allerdings nicht beantwortet werden. Ihre Übersetzung trifft

---

5 Japanische Übersetzung der 2. Aufl. 1967 von Osamu Sakai: »Nikorausu Kuzahnusu 1401–1464. Sono Shogai No Sobyō«, Kyoto 1974, 8 + 196 + 9 S. mit Namens- und Ortsregister.

6 S. die Rezension von BRIAN A. PAVLAC in: *Speculum*, vol. 86, 4, Oct. 2011, 1099f.

freilich auf eine andere Leserschaft als das deutsche Original, auf eine andere, eine ›neue Welt‹. Aber handelt es sich wirklich um eine andere Kultur, der Darstellungsart und Sprachduktus des Autors nicht mehr zuzumuten ist? Wie weit ist bei einer so stark redigierenden Übersetzung noch der Schritt vom *traduttore* zum *traditore*? Entscheidend ist in jedem Fall, wie nun die ferne, fremde Epoche und Gestalt vermittelt werden. Jedenfalls nicht konsequent werkgetreu, wie allein schon die zahlreich veränderten Abschnittsetzungen signalisieren, welche die im Text dokumentierte Absicht des Autors unterlaufen. Der Rezensent vermag sich nicht vorzustellen, daß dies im Sinne eines Autors noch ins Belieben einer Übersetzung gestellt ist; noch vermag er darin ein »keeping the flavor of Meuthen's lively and interpretive tone« (PAVLAC a. O., 1100) wiederzuerkennen.

Was zur Wiedergabe des Textes zu vermerken war, gilt auch für die dem Original beigefügten Abbildungen. Die japanische Übersetzung hatte sie seinerzeit komplett übernommen. Soweit sie hier überhaupt übernommen wurden, stehen sie nun an anderen Textstellen; andere wurden hinzugefügt, so daß die Übersetzung reicher illustriert ist als das Original. Schon die frühen Auflagen boten auf dem Schutzumschlag wie auch im Text das damals noch unverbraucht wirkende Grabmal-Portrait des Kardinals in seiner römischen Umgebung, so als ob mit dem Ausschnitt des prägnanten Kopfes die *Skizze* zu Nikolaus von Kues von Meuthens Hand ganz auf die Person und ihr Tun und Denken fokussiert werden solle. In der englischen Übersetzung wird diese Konfiguration ersetzt durch einen nach einer Vedute-Vorlage des (Johann) Karl Bodmer (1809–1893) von Franz Hegi (1774–1850) angefertigten, 1831 veröffentlichten Kupferstich in Aquatinta-Technik, eine historisch unpassende, zudem nochmals verfremdete romantische Naturidylle des »Armen-Hospital zu Cues«. Das regionalisiert und provinzialisiert die Aussagekraft der originalen Illustration mit dem Bild des Kardinalpriesters der Hl. Römischen Kirche in seiner Bezugsetzung zum Apostelfürsten Petrus in seiner Titularkirche S. Pietro in Vinculi.

Die Übersetzung scheint mir bisweilen unausgewogen (vgl. etwa den ersten Satz des 3. Absatzes auf S. 56 mit der Vorlage auf S. 55, Z. 12–14). Sie bringt begriffliche Unschärfen oder Fehler ein (z. B. wenn die Forschungsmethode des ›incomprehensibiler inquirere‹ als »comprehending incomprehensibility« benannt wird. S. 57/59). So wird

aus:	in der Übersetzung:
»Dürfen wir dem Geständnis des Cusanus glauben, daß er ihn (scil. den Defensor Pacis des Marsilius von Padua) erst gegen 1432 oder 1433 kennenlernte?« (15)	»Can we believe Cusanus's admission that he had not become acquainted with the work until he was writing The Catholic Concordance (De concordantia catholica) in 1433?« (17)
Lullus »große ›Ars generalis‹ « (29)	Llull's »remarkable Great Ars (Ars generalis)« (31, wohl eine Verwechslung mit der Ars magna)
»den Kurialen, die den Humaniora verbunden waren,« (33)	»the curial officials associated with the humanists« (34)
»den Domscholaster« (34)	»a cathedral canon« (35)

## Buchbesprechungen

---

- »suchte Ulrich das Basler Konzil, das gerade zusammentrat, Anfang 1432 für seine Interessen [...] zu gewinnen« (S. 34)      »Ulrich sought to win over the Council of Basel for his interests [...] He approached the council at the beginning of 1432, not long after it had opened.« (35)
- dem »Kanzler« (34)      ein »agent« (36)
- »der [...] Gesellschaftsordnung« und »der grundsätzlichen gottgewollten ständischen Ordnung der menschlichen Gesellschaft« (35)      »the structure of society« und »a fundamental, divinely-ordered class structure of society« (37)
- »die Zeit der Auferstehung« (40, i. S. v. Weltende)      »the resurrection« (41)
- »Tagfahrt« (68) und »die großen Tagfahrten« (73)      »hearing« (70) und »the great assemblies« (76).

Schließlich ist neben veränderten Namensformen eine Vielzahl ungekennzeichneter kleinerer Auslassungen, Einfügungen und Umstellungen mit sinnänderndem Effekt zu vermerken; vgl. etwa S. 33 die beiden letzten Sätze von Abschnitt 2 mit der Übersetzung auf S. 34 unten; S. 42, Abs. 2 mit der Vorlage auf S. 40, Abs. 3; oder z. B. S. 68, Z. 4–12: S. 70, Z. 13–20.

Es bleibt dennoch zu hoffen, daß dank der englischsprachigen Übersetzung von Meuthens *Skizze* dieser ein vergleichbarer, langanhaltender Erfolg weltweit beschieden ist, mit weniger ›Meuthen‹ zwar, aber doch immer noch genug ›Cusanus‹. Und dafür gebührt den Herausgebern in jedem Fall Dank.

P. S. in eigener Sache: Daß diese Rezension nicht zu gebührender Zeit erschien und erst jetzt erscheinen kann, bedauert der Rezensent selbst am meisten. Die Gründe dafür liegen allein in seinem Umfeld.

*Hans Gerhard Senger, Köln*

*Encyclopédie des mystiques rhénans, d'Eckhart à Nicolas de Cues et leur réception*, sous la direction de MARIE-ANNE VANNIER, WALTER ANDREAS EULER, KLAUS REINHARDT und HARALD SCHWAETZER, Paris: Les éditions du Cerf 2011, 1280 p., ISBN 978-2-204-08899-2.

Cette encyclopédie fait partie du projet en quatre volumes consacré à la mystique rhénane. Les trois autres ouvrages sont une anthologie des œuvres de Maître Eckhart, Jean Tauler et Henri Suso, une anthologie des œuvres de Nicolas de Cues, et un volume iconographique.

Ce vaste travail est le fruit de la coopération entre l'équipe de Recherche sur les Mystiques Rhénans de Metz (ERMR) dirigée par Marie-Anne Vannier et le Cusanus-Institut de Trèves dirigé par Walter Andreas Euler. L'encyclopédie a été rédigée par près de 80 chercheurs et comporte environ 350 entrées que l'on peut répartir en 7 rubriques: les personnes, les contemporains, le contexte, les lieux, les sources, les œuvres, les thèmes, l'influence. Après une préface de Bernard McGinn et un avertissement de Marie-Anne

Vannier, puis un inventaire des outils bibliographiques nécessaires (éditions et traductions des œuvres), on découvre les articles de longueur variable tous accompagnés de précieuses indications bibliographiques.

Cet ouvrage arrive à un moment particulier de l'histoire de la mystique rhénane; le corpus des textes est bien établi, les traductions en allemand, français et anglais sont presque complètes, l'intérêt pour cette pensée est vivace. Il sera comme le pivot des prochaines recherches. C'est d'ailleurs cet esprit d'ouverture qui marque l'ouvrage, non pas un point d'orgue terminal, mais plutôt un tremplin pour les relectures à venir de ces textes à la fois inspirés, subtils et profonds, écrits en latin ou en moyen-haut allemand du XIII<sup>ème</sup> au XV<sup>ème</sup> siècles.

Comme il ne saurait être question ici de rendre compte de tous les articles, nous allons parcourir quelques rubriques avec des exemples qui montreront la diversité des savoirs exposés. Les articles sur les sources n'ont pas pour but de faire l'inventaire exhaustif de toutes les lectures et influences qui ont abouti à la mystique rhénane, mais de donner simplement les pistes permettant aux chercheurs d'établir et d'approfondir celles-ci. Par exemple, l'article »Proclus latinus« distingue les trois étapes de la lecture de Proclus par le Cusain, l'article »Plotin, néoplatonisme« ne porte que sur l'influence de ce courant sur l'hénologie eckhartienne, alors qu'il aurait pu s'élargir à Nicolas de Cues, à propos de sa théorie du nombre. L'article sur Boèce résume sa vie et énumère rapidement ses œuvres pour poser quelques liens avec les notions cuséennes de multitude, de grandeur et de nombre. L'article sur Thierry de Freiberg résume ses travaux sur la philosophie de la nature, la métaphysique, sa critique de l'ontologie thomasienne, sa théorie de l'intellect agent pour conclure sur la proximité intellectuelle avec Maître Eckhart. L'article sur Lulle résume sa vie et son projet de conversion des musulmans par la raison; peut-être a-t-il rencontré Eckhart. Le Cusain possédait 68 de ses écrits; il appartient donc aux chercheurs de prendre appui sur ces quelques indications et d'aller plus loin...

Les articles les plus importants en longueur comme sur le fond sont l'anthropologie, le détachement, l'église, Luther, le miroir, la naissance de Dieu dans l'âme, le procès de Maître Eckhart, le sujet, l'Un, la vision intellectuelle. Les exposés sur les concepts fondamentaux montrent constamment la différence entre Maître Eckhart qui fait de la quête de l'homme une expérience de la présence de Dieu en lui, et Nicolas de Cues plus attiré par la problématique de la connaissance intellectuelle.

L'article »anthropologie« expose les deux théories de l'homme; celle de Maître Eckhart est un programme, l'homme devant s'accomplir avec la grâce de Dieu pour devenir son fils, un homme humble, noble et juste, annonçant les philosophies du sujet puisque le moi doit se perdre pour se retrouver; l'homme doit devenir par grâce ce que Dieu est par nature. La théorie du Cusain est plus spéculative; l'homme est une image vivante de Dieu, qui vise l'égalité avec Dieu, d'abord par le déploiement de la connaissance. Nicolas de Cues utilise des expériences pédagogiques pour marquer certains traits proprement humains; l'omnivoyant dans le *De visione Dei* pour sa sociabilité, le jeu de la boule pour son indétermination dans le cosmos.

L'article sur »la naissance de Dieu dans l'âme« insiste sur la fonction de cette formule dans les prédications. Maître Eckhart l'expose dans ses sermons 101 à 104 pour expliciter le mystère de l'Incarnation à partir de l'évangile de Jean; le Fils est venu avec le Père pour habiter notre âme et inaugurer une filiation divine. Le Cusain reprend ce thème traditionnel dans ses sermons de Noël 42 à 46, puis dans ceux sur l'Annonciation.

Mais pour accueillir le divin, l'homme doit pratiquer le détachement et l'abandon, c'est-à-dire renoncer à l'attachement au moi et à la volonté propre. Les deux néologismes

eckhartiens *Abgeschiedenheit* et *Gelassenheit* sont très proches et désignent des expériences de la vie monastique. Parce qu'il assure la liberté, le détachement, paradoxalement, permet de parvenir à la plénitude de soi.

L'article «énigme» explique l'abondant usage de la formule paulinienne par le Cusain, notamment dans l'investigation mathématique, puisque les figures géométriques visibles symbolisent la vérité inaccessible et invisible. Plusieurs mots sont posés comme des énigmes du divin (les dénominations de Dieu, la lumière, la quiddité), mais aussi des activités (le jeu de la toupie, le jeu de la boule, la contemplation de l'icône).

L'article «miroir» fait de la formule de saint Paul reliée à l'image par saint Augustin, l'origine de la théorie chrétienne de l'intellect; l'homme est un esprit capable de se comprendre. Pour Eckhart, le miroir est moins important que l'image; le Christ est un miroir sans tache, comme les anges, et donne ainsi l'exemple aux hommes. Le Cusain a retravaillé le thème du miroir à partir des améliorations techniques de sa fabrication et de son utilisation dans la peinture (par exemple, chez Jan Van Eyck); Dieu est le miroir parfait, les hommes sont des miroirs imparfaits, mais ils peuvent se purifier.

L'article sur «la vision intellectuelle» ne commence pas par sa proximité avec la vision béatifique, mais expose la notion hautement abstraite de «concept du concept», posée comme condition absolue de la connaissance chez le Cusain. La vision intellectuelle a pour objet les concepts, elle est comme la lumière qui éclaire les reflets que sont les concepts. On peut reconstituer la démarche cuséenne à partir de l'allégorie du cosmographe (*Compendium*, ch. 8). La vision intellectuelle ne peut pas voir la lumière éternelle de Dieu, mais seulement ses reflets. On peut voir les concepts (les reflets), mais pas le concept du concept (le Dieu caché).

A propos de «l'Un», on mesure encore la différence entre Eckhart et le Cusain. Eckhart part de l'expérience spirituelle de l'unité comme non-dualité. Elle passe par trois étapes; l'unité ontologique, l'unité noétique et l'unité mystique. L'être est Dieu, et l'homme dont l'esprit est libre est celui qui arrive à l'unité. Sous l'influence de Denys, l'ontologie eckhartienne aboutit à une hénologie. L'intellect est Dieu et l'intellect humain est image de Dieu. Cependant, l'âme doit se dépouiller de l'intellectualité. L'unité mystique est alors possible si l'âme rejoint le fond de Dieu; c'est la naissance de Dieu dans l'âme. L'homme reçoit alors la filiation divine et se réalise pleinement. Chez Nicolas de Cues, la réflexion sur l'Un est menée à partir du problème de la participation, dans le cadre du néoplatonisme (surtout Proclus). Il ne pense pas l'unité seule, mais toujours dans la «triunité»; il la pense dans le processus de connaissance de l'objet par un sujet. Dans le *De genesi*, le Cusain préfère, contre les platoniciens, l'*idem* à l'*unum*; il résout le problème de la participation comme identification; Dieu est l'*idem* absolu. Par la suite, il analyse l'égalité avant de poser Dieu comme *non-aliud*.

L'article sur le «sujet» est audacieux car cette notion philosophique n'apparaît vraiment qu'avec Descartes, mais il permet de bien faire le point sur les deux étapes que seraient Eckhart et Nicolas de Cues vers l'invention du sujet moderne. Maître Eckhart, reprenant les catégories de son époque, identifie le sujet par excellence à Dieu, cause de soi. Dieu seul est sujet. Le sujet humain ne s'accomplit que par le détachement pour entrer dans la vie trinitaire; ainsi Eckhart définit-il la personne humaine à partir des personnes de la Trinité. Nicolas de Cues est plus engagé vers la modernité; il définit le sujet comme subjectivité séparée de l'objet et de la réalité. Selon Cassirer, il serait le premier penseur moderne à poser ainsi le problème de la connaissance. Par exemple, la docte ignorance que le Cusain annonce comme une expérience personnelle, pose la subjectivité au centre de la démarche de connaissance. Il en va de même pour les conjectures

(participations dans l'altérité à la vérité). Par là, le Cusain ouvre le débat qui conduira à Descartes, puis à Kant. On l'aura compris: les articles sur les concepts fondamentaux alimentent substantiellement le débat sur l'interprétation qu'il faut donner aujourd'hui à ce moment exceptionnel que fut la mystique rhénane dans l'histoire de la pensée occidentale.

L'article »Église« marque bien la différence des positions institutionnelles. Eckhart n'a pas écrit de traité sur l'Église, mais n'a jamais opposé celle-ci à la mystique. Il fut homme d'Église (moine, prieur, vicaire général), assumant de hautes responsabilités dans l'ordre dominicain et, malgré son procès, il ne s'est jamais éloigné du corps mystique du Christ. Nicolas de Cues y a consacré toute sa vie publique, d'abord au concile de Bâle, puis par de nombreuses démarches et lettres pour tenter de rallier l'Église d'Allemagne à la Papauté, par sa grande légation en 1451 et 1452, enfin à Rome auprès du Pape. Il a développé jusqu'à la hantise la nécessité de l'unité, puis des réformes grâce à la vie conciliaire, mais il a également su déplacer son regard sur l'Église en fonction des changements historiques.

L'appel aux sciences humaines, en particulier à l'histoire, permet de reconstituer des éléments essentiels du contexte de la mystique rhénane. L'article »Interdit de l'empire« raconte l'histoire des luttes entre la papauté et le pouvoir impérial depuis le XI<sup>e</sup> siècle jusqu'à la mort de Louis de Bavière en 1347, sur la question de la nomination de l'empereur. L'article »Béguinages« est une présentation historique et sociologique de cet ordre laïc, apparu au XIII<sup>e</sup> siècle, réglé sur le modèle de vie des pénitents en dehors du cloître et approuvé par Grégoire XI, qui se termine par un exposé sur l'hérésie du »Libre Esprit« reprochée aux béguines. L'article sur le »procès de Maître Eckhart« décrit la machine complexe d'une affaire dans laquelle s'opposent des clans, des intérêts, des logiques et des pouvoirs multiples. On y découvre l'extrême difficulté des procédures juridiques au sein de l'Église et un Maître Eckhart maladroît en stratégie défensive, qui décède avant son jugement. La bulle de Jean XXII de 1329 présente les formules de l'accusé détournées de leur contexte et tronquées, avec des contresens considérables sur la théologie eckhartienne. Bien des questions restent encore sans réponses sur les événements réels et le débat sur la signification de ce procès reste ouvert. Enfin, l'article »Mystique rhénane dans le national-socialisme« par Jean Devriendt reconstitue avec fermeté la tentative de nazification de Maître Eckhart. Dans »Le mythe du XX<sup>e</sup> siècle« (1934), Alfred Rosenberg a présenté le mystique rhénan comme »l'Apôtre de l'Allemagne«, fondateur d'une nouvelle religion »anti-romaine, anti-juive et anti-africaine«, libérée de saint Augustin. Jean Devriendt montre les erreurs et les graves déformations commises par Rosenberg et termine sur la réponse la plus adéquate qui fut apportée à cette manipulation; l'établissement des écrits réels d'Eckhart par Gabriel Théry et Raymond Klibansky.

Les articles de Monique Gruber sur l'iconographie des œuvres de Suso sortent de l'ordinaire; ce sont des descriptions, folio par folio, des touchantes enluminures que l'on trouve sur différents codices, montrant le lien entre textes, images et phylactères, et dégageant le sens de l'ensemble. Le thème de la souffrance y est largement prédominant. Cette iconographie est reproduite entre les pages 640 et 641 de l'encyclopédie. Quand on sait l'importance de l'image dans la mystique rhénane, on ne peut qu'apprécier la nécessité de ces articles.

Les articles sur les influences sont, comme les articles sur les sources, plus des pistes de travail que le résultat d'enquêtes complètes. Par exemple, l'article sur Luther souligne l'influence désormais établie de la mystique rhénane sur le réformateur. On ne sait ce que

Luther a lu de Maître Eckhart, mais on relève de nombreuses ressemblances de pensée. Il a lu et annoté Tauler, avec des marques d'admiration, appréciant l'attention de ce dernier au vécu de la foi. Il a lu et travaillé l'œuvre du Cusain, via les recherches de Lefèvre d'Étaples, en retenant certains traits de sa christologie. L'article »Blaise Pascal«, après une présentation du mystique français, établit brièvement trois liens avec le Cusain, mais, là encore, une recherche approfondie reste à faire. Celui sur les Jésuites est paradoxal, car la Compagnie de Jésus semble s'être d'emblée fermée à la mystique rhénane; c'est donc un propos sur la non-influence de la mystique. Et pourtant, Pierre Canisius, l'un des premiers jésuites, a édité Tauler, et Ignace de Loyola a fréquenté les Chartreux de Cologne. Est-ce le soupçon d'illumination qui a poussé ce dernier à la prudence et à ne jamais citer les mystiques? De plus, les jésuites donnent la priorité à l'apostolat sur la contemplation et, donc, tiennent à l'écart la piété mystique. Cette prévention s'est maintenant bien atténuée.

Enfin, la réception de la mystique rhénane aujourd'hui est tracée avec toute sa diversité. L'article »Heidegger« rapporte comment ce philosophe s'est référé à Maître Eckhart dès ses premiers travaux, par exemple à propos du concept de temps. Malgré ses ruptures avec le christianisme, Heidegger n'a jamais cessé d'interroger la théologie, notamment celle d'Eckhart, par exemple sur la notion de Dêité. L'article »Michel Henry« explique comment la lecture de Maître Eckhart l'a aidé à construire sa phénoménologie de la vie grâce aux thèmes du détachement et de la naissance de Dieu dans l'âme; cependant, une autre influence, celle de Fichte, l'éloigne de la notion de transcendance. L'article »John Milton Cage« est assez inattendu sur ce musicien et poète contemporain, fasciné par la méditation d'Eckhart sur le vide et le silence. Celui sur Kandinsky est plus probant; le peintre russe était à la recherche de l'image première, pure, absolue, comme Eckhart recherchait l'*Urbild*. L'abstraction picturale consiste à épurer les images jusqu'à la rencontre spirituelle dans l'art. Il s'agit de laisser agir sur soi la forme de l'œuvre, d'accéder à l'invisible. L'expérience esthétique rejoint ici l'expérience mystique; mais le rapport avec la démarche d'Eckhart n'est qu'une analogie. Les technologies contemporaines ne sont pas oubliées; l'article »Internet« démontre la présence étonnante de Maître Eckhart sur la toile. Placé de part et d'autre de l'iconographie centrale de l'encyclopédie, l'article indique les principaux sites consacrés au mystique rhénan.

Même si, sur les œuvres et sur les concepts, les auteurs ont manifesté le souci d'étudier à égalité Maître Eckhart et Nicolas de Cues, on peut cependant regretter un léger déséquilibre au détriment du dernier dans les articles périphériques. Il nous semble manquer Rome pour les lieux, Toscanelli et Bessarion pour les contemporains, Leibniz et Cantor pour les influences. D'autre part, s'il y a bien un article »mystique rhénane« qui permet de définir l'objet de cette encyclopédie, il nous semble qu'un article sur la mystique en général ou sur les rapports entre la mystique et la théologie aurait été utile pour les néophytes. Enfin, un tableau synoptique de la vie des quatre auteurs et des principaux événements historiques contemporains aurait été utile pour donner une vue d'ensemble.

La grande et agréable surprise que nous réserve la lecture de cette encyclopédie est la diversité des thèmes, des approches, des styles des articles. On en s'y ennuie pas! Même si quelques expressions, comme »le détachement«, »la naissance de Dieu dans l'âme«, sont inévitablement récurrentes, elles sont à chaque fois redécouvertes, exposées différemment. Il se dégage de cette lecture une atmosphère de grande liberté intellectuelle. On sent que les auteurs ont pris un grand plaisir à ce travail collectif. Le sérieux n'entraîne pas nécessairement à l'esprit scolaire; il peut aussi donner la joie de comprendre. Pour reprendre la distinction de Maître Eckhart, on perçoit que les auteurs ne sont pas seulement

des maîtres de lecture (*Lesemeister*), mais qu'ils savent être des maîtres de vie (*Lebemeister*).

Jean-Marie Nicolle, Rouen

CECILIA RUSCONI, *El uso simbólico de las figuras matemáticas en la metafísica de Nicolás de Cusa (1401–1464)*, Buenos Aires: Biblos 2012, Colección Presencias Medievales. Serie Estudios, 287S. ISBN 1978–950–786–993–8.

Was das Hauptziel der Arbeit sei, wird u. a. an zwei Stellen eindeutig gesagt: Es geht um den Übergang von der »Notwendigkeit der Verknüpfung« (*necessitas complexionis*) in »die absolute Notwendigkeit« (*necessitas absoluta*) (88). Unter dem Gesichtspunkt der Erkenntnis als solcher »geht es darum, von der Erkenntnis« in der Weise der *necessitas complexionis* – i. e., von der reinen Erkenntnis der Kategorien des Geistes in die Erkenntnis in der Weise der *necessitas absoluta* – i. e., in die »Erkenntnis des Absoluten selbst« überzugehen (258). Diese Aufgabe erfordert von selbst ganz präzise und sorgfältige Analysen, was Cecilia Rusconi m. E. durchaus gelungen ist.

Die Arbeit ist in drei Kapitel gegliedert: Zuerst wird »die Notwendigkeit der Verknüpfung im Kontext der Lehre von den *modi essendi*« (25–156) behandelt. Das zweite Kapitel »stellt die Kategorien der Erkenntnis«, nämlich die Vielheit und die Größe dar (159–202). Das dritte schließlich hat als Thema »die Entgrenzung (*des-limitación*) oder die *scientia aenigmatica*« (203–254). Am Schluss bietet die Verfasserin eine Zusammenfassung (255–263), in der das Wichtigste in prägnanter Form zutage tritt. Den verschiedenen Interpretationen gegenüber, welche die mathematischen Figuren »als eine bloße Illustration« im Rahmen des Systems betrachten, versucht Rusconi, »eine epistemologische Grundlage des symbolischen Gebrauchs der mathematischen Figuren in der Metaphysik des Nikolaus von Kues zu finden« (22). Der Gang der Untersuchung ist an drei Werken orientiert: *De docta ignorantia* (1440), *De theologicis complementis* (1453) und *De beryllo* (1458).

Um den Sinn des Mathematischen überhaupt zu erschließen, greift die Autorin auf die Auffassung von den vier *modi essendi* zurück, so wie sie vorwiegend im 7. Kapitel des zweiten Buchs von *De docta ignorantia* dargelegt wird: die *necessitas absoluta*, die *necessitas complexionis*, die *possibilitas determinata* und die *possibilitas absoluta*. Was hier in Bezug auf das Thema der Untersuchung am meisten interessiert, ist die *necessitas complexionis*, die Notwendigkeit der Verknüpfung, die laut den »Platonikern« die Vermittlung zwischen dem Absoluten und dem Universum darstellte. Die *complexio* ist ihr eigen, sofern sie alle Formen des Seienden umfasst und untereinander verbindet. Cusanus leugnet zwar, es gebe eine Vermittlung zwischen dem Absoluten und dem Universum, da dies mit dem Schöpfungsgedanken unvereinbar ist; behauptet aber, das Universum sei »das eingeschränkte Größte« (*maximum contractum*) und in ihm seien alle Formen des Seins gleichsam auf eingeschränkte Weise.

Um die Entsprechung der Erkenntnis zu diesen im Voraus bestehenden Formen ans Licht zu bringen, analysiert Cecilia Rusconi *De coniecturis* und vor allem *De mente*. Es fällt die Sorgfalt und die Strenge auf, mit der sie mit den Texten umgeht, insbesondere bei der Interpretation der Nr. 97 von *De mente*. Sie prüft fünf verschiedene Übersetzungen und geht möglichst genau vor, bis sie sich durch Korrekturen anderer – vor allem jener von Renate Steiger – mit der eigenen Übersetzung zufrieden gibt (59). Das ist verständlich, denn es geht in diesem Fall um die Entsprechung des Geistes zu der *necessitas*

complexionis, was ein Kernpunkt der Untersuchung ist. Und in der Tat: Indem die *mens* sich ihrer als Werkzeug bedient und auf die eigene Unveränderlichkeit konzentriert, kann sie das Übersinnliche erkennen, d. h. die reinen Formen, bzw. die Wesenheiten der Dinge. Was der Geist auf diese Weise erkennen kann, nennt Cusanus *necessitas complexionis*. Es handelt sich aber um die Wesenheiten nicht der sinnlichen Dinge, sondern der Dinge, sofern sie vom Geiste selbst erschaffen werden (71–79). Da aber die Zahl, die ja in der Mathematik expliziert wird, ein lebendiges Bild des Verbum Gottes ist, das ja das Urbild der realen Dinge ist, kann man auf diesem Wege eine annäherungsmäßige, konjekturale Erkenntnis der Dinge erlangen (87).

Nach einer präzisen Interpretation von *De ludo globi* (88–98) kann man rückblickend die Grundbedeutung von *De mente* besser würdigen. Während der gnoseologische Ort zur Erkenntnis der *necessitas complexionis* nach *De docta ignorantia* Gott selbst war, ist dagegen ein solcher Ort nach *De mente* der endliche Geist, dessen Bedeutung und Selbständigkeit somit stark hervorgehoben werden (vgl. 99–100). In dieser Hinsicht wird die Untersuchung umso interessanter, die die Verfasserin Thierry von Chartres widmet (vgl. 100–141). Denn dabei wird sowohl der Einfluss dieses mittelalterlichen Denkers auf Cusanus – der Ausdruck *necessitas complexionis* stammt scheinbar von ihm – als auch die Originalität des Nikolaus, was den Ort der Formen der Dinge angeht, die nur noch dem menschlichen Geiste angehören, erkennbar. Eine weitere Präzisierung bekommt die *necessitas complexionis* in *De possess* dort, wo der Einfluss von Aristoteles und Boethius sichtbar ist, was die Bindung der Mathematik an die sogenannte *materia intelligibilis* betrifft (vgl. 150).

Somit ist der Übergang zum zweiten Teil eröffnet, in dem von Größe (*magnitudo*) und Vielheit (*multitudo*) als Kategorien der Erkenntnis die Rede ist. Über Boethius übernimmt Cusanus von Nikomachos von Gerasa diese Begriffe, deren Bedeutung und Funktion als Kategorien der Erkenntnis stark akzentuiert werden. Im Unterschied etwa zu Boethius geht es bei Cusanus nicht vorwiegend um »ontologische« Inhalte, sondern eher um die Weise, wie der endliche Geist die Andersheit und die Ungleichheit des Seienden auffasst (168).

Vorrang soll die Vielheit haben, weil sie der absoluten Einheit direkt entspringt und die Größe erzeugt. Im Grunde geht es schließlich um die Art und Weise wie sich die verschiedenen Elemente, aus denen die Dinge bestehen, zusammensetzen. Die Zusammensetzung (*compositio*) ist der Begriff, der die Dimensionen der Dinge, sei es Gattung (*genus*) und Unterscheidung (*differentia*), sei es Materie und Form, zusammenhält. Jedes Seiende kann unter den Aspekten der Allgemeinheit, etwa der Tierheit, der Besonderheit, z. B. der Menschheit, und der Einzelheit, wie die des konkreten Menschen, betrachtet werden (vgl. 173 f.). Wichtig ist im Auge zu behalten, dass jedes Seiende zur eigenen Bestimmung, zu seinem Maß gelangt, aufgrund dessen es seine Grenze hat und sich von allem anderen unterscheidet. Es ist der Geist selbst, der den Dingen Grenzen setzt, welche aber mit den wirklichen Unterscheidungen zwischen ihnen koinzidieren (178).

Nun heißt Grenzen setzen soviel wie Erkennen. Erkenntnis kann aber auf eine doppelte Weise geschehen: Entweder gebraucht der Geist den Körper als Werkzeug oder er bedient sich seiner selbst als Werkzeug. Im ersten Fall kann er nur eine synthetische Erkenntnis erreichen, d. h. Subjekt und Prädikat bleiben trotz ihrer Annäherung verschieden. Bedeutend ist jedenfalls, dass er mit Hilfe von mathematischen Kategorien eine reale, wenn auch nur approximative, bzw. konjekturale Erkenntnis von den wirklichen Dingen, sowohl auf metaphysischer als auch auf physischer Ebene, erreichen kann. Im zweiten Fall, nämlich weil und sofern er sich seiner selbst als Werkzeug bedienen kann,

ist er einer analytischen Erkenntnis fähig, d. h. er kann das, weil er seinen eigenen Gegenstand, nämlich die Mathematik, schaffen kann, so dass hier Subjekt und Prädikat durchaus zusammenfallen. Nicht nur das. Die Mathematik macht eine Erforschung der Grundkategorien der menschlichen Erkenntnis aus. Der Geist erlangt aber damit nicht eine vollständige Erkenntnis, weil die mathematische Wahrheit nur eine eingeschränkte ist; er kann somit seinen absoluten Gegenstand, das Unendliche selbst, nicht erkennen (vgl. 199 ff.).

Das Problem, das jetzt entsteht, ist, dass der menschliche Geist sich mit der Erkenntnis der bestimmten Notwendigkeit, die schließlich endlich ist, nicht zufrieden gibt, sondern von sich aus nach der Wahrheit an sich in ihrer unendlichen und absoluten Genauigkeit strebt. Um aber die Erkenntnis der Wahrheit selbst, welche die genaue Wahrheit von allem ist, zu erreichen, muss der Geist auf seine eigene Einfachheit schauen und sich dieser Einfachheit als Werkzeug bedienen. Auf diese Weise kann er sehen, wie alles eins und eins alles ist.

Dieses Programm, das Cusanus in *De mente* (n. 105) skizziert, nimmt Rusconi als Ausgangspunkt des dritten Teils, den sie so betitelt: »Die Ent-grenzung (des-limitación) der Begriffe, oder die *scientia aenigmatica*« (203). Dieser Weg wird auf dreifache Weise, und zwar als eine progressive Vertiefung dargestellt.

In *De docta ignorantia* wird der Weg als »Übertragung auf das Unendliche« (*transumptio ad infinitum*) beschrieben, welche die Übertragung sowohl der endlichen mathematischen Figuren auf die unendlichen Figuren, als auch der Verhältnisse dieser unendlichen Figuren auf das unendlich Einfache, auf das Unendliche schlechthin bedeutet. Schon die unendliche Figur ist keine Figur mehr. Die Absolutsetzung, bzw. die Verunendlichung der Figur schließt deren Negation ein. Nachdem eine so unendliche Figur auf das unendlich Einfache übertragen wird, das jenseits aller Figur liegt, kann man eine gewisse Intuition des wahrhaft Unendlichen erreichen. Das setzt voraus, dass man jeden Begriff hinter sich lässt. Rusconi gebraucht in diesem Kontext ganz expressive Ausdrücke. Der Geist ent-grenzt, vernichtet jeden Begriff. Er lässt ihn im Unendlichen zerknallen (214). Jenseits der Mathematik liegt ihr Grund, nämlich der Geist selbst. Aber das wird in *De docta ignorantia* noch nicht zum Ausdruck gebracht, denn der Blick bleibt hier auf die Figuren gerichtet und auf das, was aus ihnen gemacht wird.

In *De theologicis complementis*, das ungefähr zwölf Jahre später als *De docta ignorantia* geschrieben wurde, geht man einen Schritt weiter. Die Verunendlichung der Figuren wird zwar beibehalten, der Blick wird aber nach innen gerichtet. Mit Hilfe eines sinnlichen Experiments (*experimentum sensibile*) wird zum Ausdruck gebracht, was jene Verunendlichung impliziert, indem der Geist zu sich selbst kommt, sich in sich vertieft und dadurch eine Gleichsetzung von »*mensura absoluta*« und »*visio absoluta*« vollzieht. Eine unendliche Figur – z. B. eine unendliche Linie oder ein unendlicher Kreis – erweist sich als das Mass aller anderen Figuren, weil und sofern der Geist sieht, wie die Figuren im Unendlichen zusammenfallen. Die mathematische Symbologie gründet somit eindeutig in dem Vermögen des Geistes selbst (228). Die Destruktion der Begriffe ist nur eine Folge der Negation der Grenzen zwischen den Begriffen, welche vom Geiste selbst vollzogen wird (vgl. 229). Die Macht des Geistes kommt jetzt zum Vorschein und das sinnliche Experiment besteht darin, zu wissen, was der Intellekt machen muss, um das Unendliche aufzufassen, nämlich die Grenzen zwischen den Begriffen aufzuheben. Dieser Intellekt ist eine lebendige Schau, die sich selbst und alles andere in sich selbst sieht. Auf diese Weise kann man begreifen, dass der Grund der Mathematik darin liegt, dass der Geist sich seiner als Werkzeug bedient und als Folge seiner Einfachheit streng analytische Urteile formulieren kann, wie sie in der Mathematik stattfinden.

In *De beryllo* (1458) entwickelt Cusanus, der damals auf die Fragen der Mönche von Tegernsee eingehen will, eine Praxis des Intellekts. Was er vorschlägt, ist im Grunde dasselbe, was er in *De docta ignorantia* vorgelegt hatte, aber einerseits erörtert er gründlicher die Idee, dass der Geist sich seiner als Werkzeug bedient (233 ff.), und andererseits nimmt er die Lehre des Hermes Trismegistus ernst, wonach der Mensch ein zweiter Gott ist, d. h. Schöpfer des verstandesmäßig Seienden und der künstlichen Formen. Infolgedessen erkennt sich der Mensch durch seine eigenen Werke und mittels dieser Selbsterkenntnis kennt er Gott. Das ist, was Cusanus *scientia aenigmatica* nennt. Der Grund, warum er die Mathematik als Symbol nimmt, ist also nicht nur ihre Gewissheit (248 ff.).

Das Hauptziel bleibt bestehen: von der Erkenntnis in der Weise der »*necessitas complexionis*« zur Erkenntnis in der Weise »*necessitas absoluta*« überzugehen (252 ff.). Das vollzieht Cusanus in drei Schritten: In *De docta ignorantia* wird durch die Ausschaltung alle Vorstellungsmäßigen und Verstandesmäßigen, von aller Andersheit und allen mathematischen Figuren »der Knall der Entgrenzung der Begriffe« oder, wie Cusanus es nennt, die *coincidentia oppositorum* erreicht. Auf diese indirekte Weise gelangt der Geist zur Betrachtung der Unendlichkeit. Diese Erkenntnis ist »eher ein Nichts, ein Nebel« (254). In *De theologicis complementis* soll der Intellekt selbst zum Unendlichen erhoben werden. »Der Intellekt ist der reine Geist, sofern er sich seiner als Werkzeug bedient, um zu erkennen. Der mathematische Begriff, bzw. der reine Begriff ist das Mittel um den Intellekt zum Unendlichen zu bringen«. Das will sagen, »dass der Intellekt jene Kategorien überwindet, durch welche er erkennt, nämlich die Vielheit und die Größe«. In *De beryllo* erweist sich der Intellekt als Bild dessen, was er erkennen will, nämlich des Absoluten. »Das bringt den endlichen Geist dazu, sich zum Unendlichen zu erheben, um sich schließlich von sich selbst zu befreien« (254).

Am Schluss (255–263) bietet Rusconi eine deutliche und gut aufgebaute Zusammenfassung, in welcher sowohl der epistemologische Charakter als auch der Sinn ihrer Untersuchung zum Vorschein kommen. Was Gründlichkeit, Klarheit und Kohärenz betrifft, lässt diese Arbeit nichts zu wünschen übrig. Es wäre m. E. gut gewesen, wenn die Autorin Ausdrücke wie Entgrenzung oder Destruktion der Begriffe, welche im Werk des Cusanus keine terminologische Entsprechung haben, erörtert hätte.

Mariano Álvarez-Gómez, Salamanca

CATALINA MARÍA CUBILLOS MUÑOZ, Los múltiples nombres del Dios innumerable. Una aproximación a la metafísica de Nicolás de Cusa desde la perspectiva de sus nombres divinos (Colección de pensamiento medieval y renacentista CXLI), Barañáin, Navarra: EUNSA 2013.

Catalina Cubillos' 2013 veröffentlichte Dissertation stellt insgesamt eine ausgezeichnete Systematisierung der Gottesnamen im Rahmen der cusanischen Metaphysik dar.<sup>1</sup>

Darüber hinaus kann sie neben der Dissertation Cecilia Rusconis<sup>2</sup> als eine der ersten systematisch ausgerichteten Monographien zu Nicolaus Cusanus in spanischer Sprache

1 Alle ursprünglich spanischen Zitate aus dem Buch werden von mir auf Deutsch wiedergegeben.

2 Vgl. CECILIA MARÍA RUSCONI, El uso simbólico de las figuras matemáticas en la metafísica de Nicolás de Cusa 1401–1464 (Colección Presencias Medievales, Serie estudios), Buenos Aires 2012.

gelten. Insofern versteht die Autorin ihre Arbeit auch ganz bewusst als Beitrag zu einer größeren Verbreitung des cusanischen Denkens in Lateinamerika (14).

Die Arbeit gliedert sich in zwei Teile: zum einen in eine Kontextualisierung und allgemeine Erörterung der cusanischen Gottesnamen (27–117), zum anderen in eine Interpretation der fünf enigmatischen Gottesnamen *Maximum*, *Idem*, *Possest*, *Non aliud* und *Posse ipsum*, um schließlich die Frage nach Entwicklung bzw. Kontinuität der Gottesnamen bei Cusanus zu stellen (119–301).

Im ersten Teil wendet sich Cubillos nach der Thematisierung der kognitiven Voraussetzungen der cusanischen Gotteslehre (31–44) den verschiedenen Bedeutungen von »Theologie« im cusanischen Denken zu (45–63).

Dabei weist sie zu Recht auf die Gültigkeit wie auch auf die Grenzen der affirmativen Theologie hin, da diese stets die Gefahr des Anthropomorphismus bzw. der Idolatrie in sich berge (46–47). Um dies zu verhindern, bediene sich Cusanus der negativen Theologie als eines notwendigen Korrektivs, wobei das apophatische Schweigen nicht als »begriffliches Nichts« (48), sondern als Erahnen der absoluten Unendlichkeit mittels der *docta ignorantia* aufzufassen sei (ebd.). Insofern komme den Negationen eine reinigende Funktion hinsichtlich univoker Affirmationen zu (49). Cubillos erkennt völlig richtig, dass Cusanus die affirmative und negative Theologie zu einer mystischen bzw. »superlativen Theologie« (ebd.) hin transzendiere, die sich allerdings von der thomanischen *via eminentiae* durch ihren neuplatonisch-henologischen Rahmen unterscheide (51). Als Besonderheiten der cusanischen Gotteslehre hebt sie deren »hyperphatische« (53), »sermozinale« (55) und »mathematische« (60) Bedeutung hervor.

In den beiden abschließenden Kapiteln des ersten Teils wird die Frage nach den Gottesnamen bei Cusanus gestellt. Als sehr hilfreich erweist sich dabei die Kontextualisierung dieser Frage innerhalb der mittelalterlichen Auseinandersetzung um die Benennung Gottes (65–72). Im Anschluss an João María André<sup>3</sup> differenziert Cubillos zwischen einer »analytischen« und einer »synthetischen« bzw. »konstruktiven Perspektive« (73) auf die Gottesnamen bei Cusanus. Im einen Fall thematisiere Cusanus die Gottesnamen, während er im anderen Fall selbst Gottesnamen formuliere.

Im analytischen Teil unterstreicht Cubillos die Dialektik, die auch den Titel ihrer Arbeit bestimmt: Einerseits gebe es nur einen Eigennamen Gottes, der jedoch unerkennbar und unaussprechbar sei: das Tetragramm (81). Andererseits kommen Gott auch alle Namen der Schöpfung zu, da er als schöpferischer Ursprung alle Dinge in sich enthalte (88), worin letztlich auch Cusanus' eigene Benennungsversuche Gottes gründen.

Im synthetischen Teil beurteilt Cubillos die verschiedenen Bezeichnungen Gottes nach dem Grad ihrer Geeignetheit, um tatsächlich von Gottesnamen sprechen zu können. Dieser Beurteilung legt sie folgende drei Kriterien zu Grunde: bewusste Formulierung durch Cusanus; Vermögen, seine Metaphysik als Verbindung von Ontologie und Gotteslehre synthetisch auszudrücken; Legitimität im Rahmen der Analyse des Gottesnamens (101).

Dabei gelangt sie zu dem überzeugenden Ergebnis, dass folgende Bezeichnungen als formal ungeeignet ausscheiden: allegorisch-metaphorische Namen, trinitarische Formu-

3 Vgl. JOÃO MARIA ANDRÉ, Nicolás de Cusa y los nombres divinos: de una hermenéutica de la finitud a una metafísica de lo posible, in: Nicolás de Cusa: identidad y alteridad. Pensamiento y diálogo, hg. von Jorge Mario Machetta und Claudia D'Amico (Colección Presencias Medievales, Serie Estudios), Buenos Aires 2010, 15–41, hier: 20.

lierungen und traditionelle Bezeichnungen, die nicht eigens als Gottesnamen thematisiert werden (102–109). Als formal geeignet erweisen sich jedoch die traditionellen Bezeichnungen, die eigens als Gottesnamen thematisiert werden, wie »*infinitas*« (110) oder »*principium*« (111), sowie fünf genuin cusanische Namen – »*Maximum*«, »*Idem*«, »*Possest*«, »*Non aliud*« und »*Posse ipsum*« (allesamt 112) – von denen die letzten drei Neologismen sind.

Diesen fünf genuin cusanischen Namen ist der gesamte zweite Teil von Cubillos' Arbeit gewidmet, in dem mit unglaublicher Sach- und Detailkenntnis die einzelnen Gottesnamen in den entsprechenden Schriften *De docta ignorantia*, *Dialogus de genesi*, *Triologus de possest*, *Directio speculantis seu De li non aliud* und *De apice theoriae* untersucht werden. Dieser Teil überzeugt nicht zuletzt durch die umfassende Berücksichtigung der neuplatonischen Quellen und der Sekundärliteratur.

Aus diesen Untersuchungen möchte ich exemplarisch das Kapitel zum Gottesnamen *Non aliud* herausgreifen (203–246). Völlig zu Recht sieht Cubillos in diesem cusanischen Neologismus »einen qualitativen Sprung in philosophischer Hinsicht, eine neue und originelle Synthese, die es erlaubt, die unendliche Einheit des Absoluten anhand einer dialektischen Formulierung zu erkennen, die das Zugleich von dessen radikaler Identität und Differenz gegenüber dem Endlichen ausdrückt« (207). Insofern deutet sie das cusanische Enigma im Anschluss an Davide Monaco<sup>4</sup> als Ineinssetzung der ersten und der zweiten Hypothese des platonischen *Parmenides* (ebd.).

Insgesamt stellt Cubillos fest, dass die cusanische Gotteslehre im Laufe der Jahre keine Brüche, sondern eher Variationen konstanter metaphysischer Grundgedanken, allen voran der unendlichen Einheit, aufweise (295). Seine eigentliche Reife erreichte Cusanus durch den Kontakt mit den neuplatonischen Schriften Dionysius' und Proklos', die ihn zu einer immer stärkeren Akzentuierung der göttlichen Transzendenz führen. Cubillos spricht treffend von einer »Neuplatonisierung« (ebd.) Cusanus'.

In diesem Kontext sei abschließend auch auf die mystische Ausrichtung der cusanischen Gotteslehre verwiesen. Folglich bedeuten die einzelnen Gottesnamen nicht »*Namen* im eigentlichen Sinne, sondern sprachliche Enigmata, um die verstandesmäßige Differenzierung zu überwinden und die Einheit zu erahnen, die jede Erkenntnis begründet« (309).

Alles in allem kann Cubillos' Monographie als ein besonders wertvoller Beitrag zur cusanischen Gotteslehre, insbesondere zu den Gottesnamen, gelten, der dem cusanischen Selbstverständnis entgegen vergangener idealistischer Vereinnahmungen<sup>5</sup> Rechnung trägt. Möge die Arbeit gemäß ihrer Absicht zu einer intensiveren Beschäftigung mit Cusanus im lateinamerikanischen Raum einladen und auch darüber hinaus die ihr gebührende Resonanz finden.

Felix Resch, Paris

---

4 Vgl. DAVIDE MONACO, *Deus Trinitas. Dio come »non altro« nel pensiero di Nicolò Cusano* (Collana di teologia 68), Roma 2010, 171.

5 Vgl. insbes. SIEGFRIED DANGELMAYR, *Gotteserkenntnis und Gottesbegriff in den philosophischen Schriften des Nikolaus von Kues* (Monographien zur philosophischen Forschung LIV), Meisenheim am Glan 1969.



# REGISTER

## Vorbemerkung

Große Zahlen verweisen auf die Seiten, kleine Zahlen auf die Anmerkungen.

## Namenregister

- Abbate, Michele 28<sup>16</sup>  
 Achard von St. Victor 6<sup>9</sup> 7<sup>12f.</sup> 8<sup>15</sup> 9 11<sup>27</sup>  
     12<sup>28f.</sup> 13 14<sup>38-40</sup> 15 f. 17<sup>47-50</sup> 18<sup>51 52</sup> 19<sup>55-57</sup> 20  
 Adam, Charles 196<sup>11</sup>  
 Aertsen, Jan A. 85<sup>130</sup>  
 Aindorffer, Kaspar 177 178<sup>3</sup> 182<sup>20</sup> 185<sup>38</sup>  
 Akasoy, Anna A. 287<sup>1</sup>  
 Alanus ab Insulis 5  
 Albert, Karl 80<sup>116</sup> 85<sup>132</sup> 87<sup>135</sup>  
 Alberti, Leon Battista 378  
 Albertson, David 3 5<sup>7</sup> 16<sup>45</sup> 269<sup>23</sup> 272<sup>33</sup>  
     278<sup>52</sup> 280 281<sup>61-65</sup> 283 284<sup>73</sup>  
 Albertus Magnus 4 10 64<sup>63</sup> 82<sup>119</sup> 110  
 Albrecht III. von Bayern-München 266f.  
 Albrecht IV. von Bayern-München 266f.  
 Albrecht V. von Bayern 267  
 Alfonso de Cartagena 317f. 321 325  
 Alfsvåg, Knut 371f.  
 Álvarez-Gómez, Mariano 128<sup>65</sup> 208<sup>18</sup>  
     212<sup>32</sup> 393  
 Ambrosius Traversari 335<sup>100</sup>  
 Anaxagoras 56<sup>31</sup>  
 André, João Maria 128<sup>65</sup> 147<sup>2</sup> 150<sup>8</sup> 152<sup>15</sup>  
     164<sup>55</sup> 169<sup>70</sup> 394<sup>3</sup>  
 Anselm von Canterbury 7f. 12 30<sup>27</sup> 60<sup>45</sup>  
     117 225  
 Apel, Karl Otto 148<sup>3 4</sup>  
 Archimedes 277  
 Arfé, Pasquale 164<sup>3</sup>  
 Aris, Marc-Aeilko 10<sup>21</sup>  
 Aristoteles 6 46 49f. 53<sup>17</sup> 54<sup>19</sup> 56<sup>31</sup> 59<sup>40</sup> 60<sup>45</sup>  
     139<sup>15</sup> 144 145<sup>30</sup> 170<sup>73</sup> 185 208 247<sup>26</sup> 310  
     323 326 378 391  
 Asen, Janosch 269<sup>24</sup>  
 Augustinus 8f. 13<sup>32</sup> 19<sup>57</sup> 20<sup>57</sup> 30<sup>27</sup> 55<sup>29</sup> 59<sup>40</sup>  
     60<sup>44f.</sup> 61<sup>50</sup> 63<sup>58</sup> 67<sup>72</sup> 68<sup>74</sup> 141<sup>20</sup> 142 145<sup>30</sup>  
     150<sup>9</sup> 153<sup>20</sup> 154<sup>22</sup> 163<sup>51</sup> 206 207<sup>12</sup> 208 225  
     310<sup>15</sup> 332 348 387f.  
 Augustus, röm. Kaiser 145<sup>32</sup>
- Bacher, Christiane XI  
 Ball, Hugo 238<sup>35</sup>  
 Bartholomai, Rainer 50<sup>4</sup>  
 Baum, Wilhelm 177<sup>1</sup>  
 Baur, Ludwig 109<sup>2</sup> 221<sup>1</sup> 305<sup>2</sup> 306<sup>4</sup>
- Beccarisi, Alessandra 74<sup>94</sup> 76<sup>104</sup>  
 Bedini, Silvio A. 135<sup>3</sup>  
 Beierwaltes, Werner 4<sup>4</sup> 20<sup>57</sup> 21 23<sup>7</sup> 24<sup>8</sup> 25<sup>10</sup>  
     26<sup>10</sup> 27<sup>16</sup> 28<sup>16</sup> 29<sup>22</sup> 32<sup>35</sup> 38 33<sup>39</sup> 34<sup>45</sup> 37<sup>57</sup>  
     43<sup>74</sup> 45<sup>86</sup> 46<sup>87 90</sup> 47<sup>95</sup> 49<sup>3</sup> 50<sup>4</sup> 53<sup>16f.</sup> 61<sup>48</sup> 65<sup>66</sup>  
     67<sup>73</sup> 74<sup>94</sup> 78<sup>110</sup> 80<sup>117</sup> 86<sup>135</sup> 87<sup>135</sup> 110<sup>6</sup> 133<sup>76</sup>  
     149<sup>8</sup> 217<sup>48</sup> 221<sup>1</sup> 306<sup>3</sup> 310<sup>17</sup> 320<sup>45</sup> 341<sup>1</sup> 342<sup>4</sup>  
 Bekker, Immanuel 378  
 Bellitto, Christopher M. 143<sup>24</sup>  
 Benz, Ernst 56<sup>31</sup>  
 Benz, Hubert 21<sup>1</sup> 49<sup>2f.</sup> 51<sup>9 10</sup> 53<sup>17</sup> 56<sup>31</sup> 57<sup>34</sup>  
     61<sup>48</sup> 64<sup>63</sup> 80<sup>117</sup> 82<sup>119</sup> 84<sup>127f.</sup> 85<sup>130-132</sup> 86<sup>132</sup>  
     87<sup>135</sup>  
 Beretz, Elaine 135<sup>1</sup>  
 Berlinger, Rudolph 85<sup>131</sup>  
 Bernard, Wolfgang 56<sup>31</sup>  
 Bernhard von Clairvaux 113<sup>16</sup> 114<sup>21</sup> 115<sup>23f.</sup>  
     117 118<sup>31-33</sup> 119 185<sup>37</sup>  
 Bernhard von Waging 177f. 179<sup>9</sup> 180<sup>11</sup>  
     181<sup>15</sup> 182 184<sup>34f.</sup> 185<sup>38</sup>  
 Bernhardus Silvestris 5  
 Bertin, François 188 198 200  
 Beutel, Albrecht 351<sup>27</sup>  
 Bianca, Concetta 308<sup>12</sup>  
 Bidese, Ermenegildo 287<sup>1</sup>  
 Billion, Philipp 269<sup>23</sup>  
 Bischoff, Bernhard 145<sup>32</sup>  
 Blum, Manfred 224<sup>7</sup>  
 Blumenberg, Hans 3<sup>2</sup> 67<sup>72</sup> 264 265<sup>12</sup> 310<sup>17</sup>  
 Bocken, Inigo 10<sup>22</sup> 305<sup>1</sup> 319<sup>43</sup>  
 Bodmer, Karl 384  
 Böhlandt, Marco 272<sup>33</sup> 364<sup>6</sup>  
 Boethius 8f. 13 15<sup>41</sup> 16<sup>43</sup> 19<sup>54</sup> 27<sup>13</sup> 30<sup>27</sup> 54<sup>21</sup>  
     141f. 239 244<sup>15</sup> 245<sup>16</sup> 386 391  
 Boggs Sigmund, Brabara XXIII  
 Bohnenstädt, Elisabeth 114<sup>18</sup> 118<sup>31 33</sup>  
     120<sup>37-39</sup> 121<sup>42-44</sup> 46 222<sup>4</sup> 223<sup>5</sup> 224<sup>8</sup>  
 Boiadjiev, Tzotcho 221<sup>1</sup>  
 Bonaventura 59<sup>40</sup> 60<sup>45</sup> 67<sup>72</sup> 81<sup>118</sup> 86<sup>132</sup> 158<sup>37</sup>  
     181 208 310<sup>15</sup>  
 Bond, H. Lawrence 138<sup>10 12</sup> 139<sup>13f. 16</sup>  
     140<sup>17-19</sup> 141<sup>20</sup> 142<sup>22</sup> 144<sup>26</sup>  
 Bormann, Karl 26<sup>10</sup> 53<sup>17</sup> 57<sup>32</sup> 85<sup>131</sup> 110<sup>4</sup>  
     186<sup>41</sup> 263<sup>7</sup> 279<sup>55</sup> 283<sup>72</sup> 305<sup>1</sup> 310<sup>16</sup>  
 Bormann-Kranz, Diana 64<sup>63</sup> 83<sup>126</sup> 277<sup>46</sup> 278<sup>50</sup>

## Namenregister

- Borsche, Tilman 150<sup>8</sup>  
 Borst, Arno 145<sup>32</sup>  
 Bos, Egbert P. 87<sup>135</sup>  
 Boss, Gilbert 87<sup>135</sup>  
 Brachtendorf, Johannes 25<sup>10</sup>  
 Bredow, Gerda von 37<sup>57</sup> 171<sup>76</sup> 265<sup>15</sup> 271<sup>31</sup>  
     272<sup>32</sup> 35 273<sup>38</sup> 274 276<sup>40</sup> 279<sup>56</sup> 280<sup>56f.</sup> 285  
     309  
 Breidert, Wolfgang 270<sup>27</sup>  
 Brient, Elizabeth 3<sup>2</sup> 142 143<sup>24</sup>  
 Brösch, Marco 307<sup>9</sup>  
 Bruchmore, David W. 268<sup>23</sup>  
 Brucker, Johann Jakob 34<sup>45</sup>  
 Bruni, Leonardo 307 337<sup>109</sup>  
 Bruno, Giordano 34<sup>45</sup> 56<sup>31</sup>  
 Bruyeron, Roger 199  
 Buchner, Hartmut 38<sup>59</sup>  
 Buck, Susanne 263<sup>8</sup> 264<sup>9</sup>  
 Büchel, Walburga 32<sup>39</sup>  
 Bünz, Enno XIV<sup>3</sup>  
 Buhle, Johann Gottlieb 34<sup>45</sup>  
 Butterworth, Edward J. 268<sup>23</sup>
- C**  
 Cacciari, Massimo 287<sup>1</sup>  
 Cage, John Milton 389  
 Caiazzo, Irene 16<sup>43</sup>  
 Canisius, Petrus 389  
 Casarella, Peter J. 221<sup>1</sup>  
 Cassirer, Ernst 3<sup>1</sup> 147<sup>1f.</sup> 148 379 387  
 Castelli, Enrico 294<sup>14</sup>  
 Catà, Cesare 10<sup>21</sup>  
 Caviglioli, Jean-Daniel 32<sup>39</sup>  
 Caye, Pierre 198 200  
 Celtis, Konrad 136<sup>7</sup>  
 Chalcidius 244<sup>14</sup> 245 248<sup>27</sup> 332f.  
 Champion, Honoré 198  
 Chappelain, Charles 198  
 Châtillon, Jean 6<sup>9f.</sup> 7<sup>13</sup> 17<sup>46f.</sup> 50  
 Chiarini, Gioacchino 30<sup>27</sup>  
 Christ, Karl 54<sup>19</sup>  
 Christianson, Gerald 136<sup>6</sup> 268<sup>23</sup> 382f.  
 Chvátal, Ladislav 238<sup>35</sup>  
 Clarembaldus von Arras 5f.  
 Clemens, Franz Jakob 34<sup>45</sup>  
 Coakley, Sarah 221<sup>1</sup>  
 Colomer, Eusebio 110<sup>5</sup>  
 Combes, André 7<sup>12</sup>  
 Coolman, Boyd Taylor 17<sup>50</sup>
- Corrieras, Maude 187 199f.  
 Costigliolo, Marica 366–370  
 Counet, Jean-Michel 4<sup>1</sup> 142<sup>21</sup> 188 194 199–  
     201  
 Coursaget, Françoise 199f.  
 Crowley, Roger 294<sup>14</sup>  
 Crowner, David 136<sup>6</sup> 382f.  
 Cubillos, Catalina 393–395  
 Cürsger, Dirk 25<sup>10</sup>  
 Cuzzo, Gianluca 269<sup>23</sup> 25 278<sup>51</sup>  
 Curtius, Ernst Robert 67<sup>2</sup>
- D**  
 Dahm, Albert 109 113<sup>14</sup> 124<sup>53</sup> 125<sup>56</sup> 129<sup>69</sup>  
     133<sup>75</sup>  
 d'Alverny Marie-Thérèse 7<sup>12</sup>  
 Damaskios 37<sup>57</sup>  
 D'Amico, Claudia 57<sup>32</sup> 86<sup>133</sup> 160<sup>41</sup> 171<sup>79</sup>  
     305<sup>1</sup> 394<sup>3</sup>  
 Dangelmayr, Siegfried 25<sup>10</sup> 395<sup>5</sup>  
 Danielou, Jean 224<sup>7</sup>  
 D'Ascenzo, Martin 171<sup>79</sup>  
 Decembrio, Pier Candido 316f. 318<sup>34</sup>  
     319<sup>40f.</sup> 320–323 325 328–330<sup>73</sup> 332 333<sup>86</sup>  
     334 336f. 339  
 Decembrio, Umberto 318<sup>34</sup>  
 Decker, Bruno 283<sup>72</sup> 287<sup>1</sup>  
 Dekkers, Eligius 67<sup>2</sup>  
 Dendorfer, Jürgen 376  
 Denzinger, Heinrich 125<sup>57</sup>  
 Descartes, René 3 195 196<sup>11</sup> 360 370 373  
     387f.  
 Dettlof, Werner 212<sup>32</sup>  
 Devriendt, Jean 199 200 388  
 Diehl, Ernst 56<sup>32</sup>  
 Dietrich von Freiberg 32<sup>39</sup> 183 184<sup>33</sup> 386  
 Dionysius Areopagita 4f. 10 28<sup>16</sup> 45<sup>85</sup> 57<sup>33</sup> 36  
     62<sup>52</sup> 65<sup>67</sup> 66<sup>68</sup> 79<sup>112</sup> 80<sup>117</sup> 81<sup>118</sup> 110 153<sup>19</sup> 178  
     180 182 185 197<sup>12</sup> 221<sup>1f.</sup> 222<sup>3</sup> 223<sup>6</sup> 224–229<sup>19</sup>  
     230<sup>21</sup> 231<sup>22</sup> 232<sup>26</sup> 235–238 310 322<sup>52</sup> 327 338  
     387 395  
 Dörrie, Heinrich 57<sup>32</sup>  
 D'Ooge, Martin Luther 18<sup>53</sup>  
 Dronke, Peter 5<sup>6</sup> 15<sup>42</sup>  
 Duclow, Donald F. 135 138<sup>11</sup> 149<sup>8</sup> 164<sup>56</sup>  
     208<sup>17</sup> 210<sup>25</sup>  
 Dürer, Albrecht 265<sup>12</sup> 282<sup>69</sup>  
 Dupré, Dietlind 25<sup>9</sup> 167<sup>62</sup> 191  
 Dupré, Wilhelm 25<sup>9</sup> 116<sup>29</sup> 127<sup>62f.</sup> 167<sup>62</sup> 191

## Namenregister

- 194  
Durner, Manfred 33<sup>45</sup>  
Dushin, Oleg 34<sup>45</sup>  
Dyroff, Adolf 20<sup>57</sup>
- Eckhart, Meister 4 42<sup>74</sup> 43<sup>74</sup> 44<sup>81</sup> 54<sup>19</sup> 56<sup>31f.</sup>  
60<sup>44f.</sup> 67<sup>72</sup> 74<sup>94</sup> 76<sup>104</sup> 80<sup>116</sup> 85<sup>132</sup> 87<sup>135</sup> 187  
188 375 380 385–389
- Eco, Umberto 9<sup>19</sup>  
Ehrhardt, Walter E. 27<sup>13</sup>  
Eisenkopf, Anke 171<sup>79</sup> 269<sup>23</sup>  
Elpert, Jan Bernd 53<sup>16</sup> 62<sup>52</sup> 147<sup>2</sup> 150<sup>8</sup> 168<sup>67</sup>  
169<sup>70</sup> 171<sup>76</sup>  
Enders, Markus 80<sup>116</sup>  
Ephräm der Syrer 346  
Ernst, Bruno 262<sup>2</sup>  
Erp, Stephan van 10<sup>22</sup>  
Escher, Maurits Cornelis 261<sup>1</sup> 262<sup>5</sup>  
Eser, Thomas 135<sup>1</sup> 136<sup>7</sup>  
Eugen IV., Papst 136 335f.  
Euklid 278<sup>53</sup> 279<sup>53</sup>  
Euler, Walter Andreas XI XXI<sup>3</sup> XXII XXIV  
230<sup>21</sup> 360 370–372 385  
Evans, Gillian R. 5<sup>6</sup>
- Falckenberg, Richard 3<sup>1</sup>  
Feiss, Hugh 6<sup>9</sup> 12<sup>28</sup> 14<sup>40</sup> 17<sup>47–50</sup> 18<sup>51f.</sup>  
Fichte, Johann Gottlieb 46 389  
Fidora, Alexander 287<sup>1</sup>  
Filelfo, Francesco 337<sup>109</sup>  
Fischer, Heribert 43<sup>74</sup> 54<sup>19</sup>  
Fischer, Norbert 145<sup>31</sup>  
Flasch, Kurt 25<sup>10</sup> 32<sup>39</sup> 69<sup>76</sup> 80<sup>116</sup> 110<sup>7</sup>  
129<sup>68f.</sup> 133<sup>75</sup> 150<sup>8</sup> 151<sup>11</sup> 162<sup>49</sup> 181<sup>16</sup> 184<sup>33</sup>  
263<sup>6</sup> 277<sup>46</sup> 364<sup>3</sup>  
Fludd, Robert 365  
Föcking, Marc 269<sup>23</sup>  
Folkerts, Menso 360f. 365  
Fraipont, Jean 67<sup>72</sup>  
Frank, Thomas 374 377  
Fried, Pankraz 266<sup>16</sup>  
Friedlaender, Salomon 370 373  
Friedlein, Gottfried 15<sup>41</sup>  
Friedrich III., König/Kaiser XIV  
Führer, Markus L. 204<sup>4</sup>  
Fuhrmans, Horst 41<sup>72</sup> 46  
Fulgentius, Fabius Planciades 317<sup>32</sup>
- Gabriel, Leo 25<sup>9</sup>  
Gadamer, Hans-Georg XV 149<sup>6</sup>  
Gaia, Pio 287<sup>3</sup>  
Gaiser, Konrad 62<sup>51</sup>  
Galibois, Roland 198–201  
Gallonier, Alain 20<sup>57</sup>  
Gandillac, Maurice de 139<sup>12</sup> 141<sup>21</sup> 187 190–  
194 197<sup>12</sup> 198 200f. 268<sup>23</sup>  
Gebhardt, Carl 32<sup>39</sup>  
Geffken, Johannes 155<sup>27</sup>  
Gelmi, Josef XVII<sup>7</sup> 358<sup>2</sup>  
Gerson, Johannes 82<sup>119</sup> 332  
Geyer, Carl Friedrich 346<sup>12</sup>  
Giesebrecht, Wilhelm von 15<sup>42</sup>  
Gilbert von Poitiers 6 7<sup>13</sup>  
Giovanni de' Dondi 135  
Glaukon 320  
Glei, Reinhold F. 261  
Goldschmidt, Hannelore 269<sup>24</sup>  
González Ríos, José 147 171<sup>79</sup>  
Gottlöber, Susan 374  
Grabmann, Martin XIX  
Gramsci, Antonio 367<sup>2</sup>  
Green, R. P. H. 13<sup>32</sup>  
Gregor von Nyssa 224<sup>7</sup>  
Gregor von Trapezunt 308 323 377  
Gregor I. (d. Gr.), Papst 154<sup>24</sup> 159<sup>39</sup>  
Gregor XI., Papst 388  
Grotz, Stephan 378  
Gruber, Monique 388  
Guillaumin, Jean-Yves 15<sup>41</sup> 19<sup>54</sup>  
Gustafsson, Ylva 370f.
- Haas, Alois Maria 65<sup>67</sup> 80<sup>116</sup> 82<sup>118</sup>  
Hadot, Pierre 30<sup>27</sup>  
Häring, Nikolaus M. 5<sup>5</sup> 13 54<sup>21</sup> 240<sup>3</sup>  
Hahn, Annette 372  
Halfwassen, Jens 46 49<sup>3</sup>  
Hallauer, Hermann J. XIII<sup>1</sup> XIV<sup>2</sup> XV<sup>4</sup>  
XVI<sup>5f.</sup> XVII<sup>7</sup> 357 358<sup>2</sup> 359<sup>4</sup>  
Hamann, Florian 4<sup>3</sup> 20<sup>58</sup> 377  
Hankel, Hermann 364<sup>4</sup>  
Hankins, James 317<sup>32</sup> 318<sup>35</sup> 37<sup>39</sup> 321<sup>49</sup> 325  
333<sup>86</sup> 334<sup>87</sup> 336<sup>107</sup>  
Happ, Winfried 160<sup>43</sup>  
Harris, Tod R. 284<sup>74</sup>  
Haubst, Rudolf XX 25<sup>10</sup> 53<sup>17</sup> 54<sup>19</sup> 23 58<sup>37</sup>  
67<sup>72</sup> 109<sup>3</sup> 110<sup>8f.</sup> 113<sup>14</sup> 114<sup>20</sup> 22 115<sup>26</sup> 116<sup>27</sup>

## Namenregister

- 124<sup>52f.</sup> 125<sup>56</sup> 127<sup>61</sup> 130 133<sup>75</sup> 138<sup>11</sup> 152<sup>14</sup>  
 314<sup>27</sup> 346<sup>10</sup>  
 Haug, Walter 61<sup>48</sup> 268<sup>23</sup>  
 Havrda, Matyáš 238<sup>35</sup>  
 Hayduck, Michael 54<sup>19</sup>  
 Hebraeus, Leo 32<sup>39</sup>  
 Heffner, John 135<sup>1</sup>  
 Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 30<sup>26</sup> 38<sup>39</sup>  
 41<sup>72</sup>  
 Hegi, Franz 384  
 Heidegger, Martin 32<sup>39</sup> 389  
 Heil, Günter 223<sup>6</sup>  
 Hein, Heidi XI  
 Heinrich Seuse 385  
 Heinrich V., König von England 316  
 Heinz-Mohr, Gerd 268<sup>23</sup>  
 Heinzmann, Richard 212<sup>32</sup>  
 Helander, Birgit XIII  
 Heller, Ágnes 269<sup>23</sup> 276<sup>43</sup>  
 Hellgardt, Ernst 20<sup>57</sup>  
 Helmerich, Markus 364<sup>2</sup>  
 Helmraath, Johannes XIII<sup>1</sup> XV<sup>4</sup> XVI<sup>6</sup> XVII  
 357 358  
 Hempfer, Klaus W. 269<sup>23</sup>  
 Hennigfeld, Jochem 150<sup>8</sup>  
 Henricus Aristippus 307  
 Henry, Michel 389  
 Henry, Paul 30<sup>27</sup> 49<sup>3</sup>  
 Herkenrath, Ulrich 278<sup>47</sup>  
 Hermann von Kärnten 5  
 Hermes Trismegistos 155 393  
 Herold, Norbert 52<sup>14</sup> 53<sup>17</sup> 67<sup>2</sup> 381  
 Herzberg, Stephan 25<sup>10</sup>  
 Hesse, Hermann 284f.  
 Heymericus de Campo 4f. 20 110 306 360  
 Hierdeis, Helmwart 269<sup>24</sup>  
 Hieronymus 17  
 Hilarius von Poitiers 225 227  
 Hoenen, Maarten J. F. M. 239<sup>2</sup>  
 Hösle, Vittorio 32<sup>39</sup>  
 Hoffmann, Ernst 314  
 Hoffmann, Fritz 58<sup>37</sup> 382<sup>2</sup>  
 Hoffmeister, Joachim 41<sup>72</sup>  
 Hofmann, Joseph Ehrenfried 361f.  
 Hofmann, Josepha 361f.  
 Hofstadter, Dougales R. 262<sup>4</sup>  
 Holländer, Hans 282<sup>69</sup>  
 Honecker, Martin 250<sup>36</sup> 327<sup>67</sup> 336<sup>102</sup> 382<sup>2</sup>  
 Hoogewerff, Gottfried Johann 262<sup>5</sup>  
 Hopkins, Jasper 3<sup>1</sup> 10<sup>21</sup> 25<sup>9</sup> 144<sup>28f.</sup> 145<sup>30</sup>  
 179<sup>7</sup> 191 194f. 204<sup>1</sup> 272<sup>33</sup> 282<sup>67</sup>  
 Horn, Christoph 306<sup>5</sup>  
 Hoyer, William J. 52<sup>14</sup> 78<sup>112</sup> 79<sup>112</sup> 236<sup>30</sup>  
 Hünemann, Peter 125<sup>57</sup>  
 Hugo von Balma 181 185  
 Hugo von St. Viktor 6f. 17<sup>50</sup> 67<sup>2</sup>  
 Hume, David 143  
 Humphrey, Herzog von Gloucester 316–  
 318 321 323 334  
 Iamblichos von Chalkis 18  
 Ignatius von Loyola 389  
 Ilkhani, Mohammad 7<sup>13</sup> 8<sup>14f.</sup>  
 Imbach, Ruedi 20<sup>58</sup> 32<sup>39</sup>  
 Isidor von Sevilla 156<sup>31</sup> 209<sup>22</sup>  
 Izbicki, Thomas M. XXIII 135<sup>1</sup> 143<sup>24</sup> 268<sup>23</sup>  
 376  
 Jacobi, Klaus 67<sup>73</sup> 111<sup>10</sup> 309<sup>13</sup>  
 Jacobi, Friedrich Heinrich 34  
 Jacopo de' Dondi 135<sup>3</sup>  
 Jäger, Alfred 357  
 Jaeger, Petra 33<sup>39</sup>  
 Jahnke, Hans Niels 366<sup>7</sup>  
 Jakob von Sierck 359  
 Jaspers, Karl 287<sup>1</sup>  
 Jeuneau, Édouard 6<sup>8</sup> 153<sup>17</sup>  
 Jenzen, Ivor A. 136<sup>4</sup>  
 Johann IV. von Bayern-München 266f.  
 Johannes Bessarion 389  
 Johannes Buridanus 282  
 Johannes Philoponos (od. Grammaticus)  
 54<sup>19</sup>  
 Johannes Regiomontanus 360  
 Johannes Scottus Eriugena 4 153<sup>17</sup> 332  
 Johannes Tauler 385 389  
 Johannes von Cornwall 7  
 Johannes von Ripa 7<sup>12</sup>  
 Johannes von Salisbury 5  
 Johannes VIII., byz. Kaiser 335  
 Johannes XXII., Papst 388  
 Jouffroy, Jean 308  
 Julianus de Cesarinis, Kardinal 109  
 Kästner, Abraham Gotthelf 270<sup>27</sup>  
 Kaiser, Alfred XVII<sup>7</sup> 358<sup>2</sup>

## Namenregister

- Kaiser, Joachim 285<sup>77</sup>  
 Kallen, Gerhard XIII  
 Kandler, Karl Hermann 177 341<sup>2</sup>  
 Kann, Frankie 145<sup>33</sup>  
 Kann, Hans-Joachim 145<sup>33</sup>  
 Kant, Immanuel 3 370 373 388  
 Kapriev, Georgi 221<sup>1</sup>  
 Karfikova 238<sup>35</sup>  
 Karpinski, Louis Charles 18<sup>53</sup>  
 Kasper, Walter 46  
 Kather, Regine 372  
 Katzenellenbogen, Adolf 9<sup>19</sup>  
 Keefer, Michael H. 278<sup>52</sup>  
 Kepler, Johannes 360  
 Kerger, Tom 370  
 Kessler, Michael 4<sup>4</sup>  
 Kijewska, Agnieszka 269<sup>23</sup> 372  
 Klein, Wolf Peter 150<sup>8</sup>  
 Klibansky, Raymond 37<sup>57</sup> 49<sup>4</sup> 280<sup>56</sup> 305<sup>1</sup>  
 307<sup>8</sup> 388  
 Koch, Josef XIII–XV 43<sup>74</sup> 54<sup>19</sup> 56<sup>31</sup> 62<sup>53</sup>  
 160<sup>43</sup> 222 310<sup>17</sup> 314 316<sup>31</sup> 326<sup>63</sup> 327<sup>69</sup> 328  
 330 331  
 Kocijančič, Gorazd 238<sup>35</sup>  
 Kopernikus, Nikolaus 3  
 Koslowski, Peter 62<sup>51</sup>  
 Krchňák, Alois 145<sup>33</sup>  
 Kremer, Klaus XX 45<sup>85</sup> 52<sup>14</sup> 53<sup>17</sup> 57<sup>36</sup> 62<sup>53</sup>  
 66<sup>72</sup> 69<sup>76</sup> 75<sup>101</sup> 109<sup>1</sup> 128<sup>65</sup> 145<sup>33</sup> 204<sup>2</sup> 211<sup>27</sup> 29  
 217<sup>51</sup> 309<sup>13</sup> 310<sup>17</sup> 341<sup>1</sup> 344<sup>6</sup> 348<sup>20</sup> 350<sup>24</sup>  
 353<sup>28</sup>  
 Kriek, Ernst 382<sup>2</sup>  
 Kurth, Gisela 269<sup>24</sup>
- Labowsky, Carlotta 37<sup>57</sup> 49<sup>4</sup>  
 Lactantius 155<sup>27</sup> 156<sup>28</sup>  
 Lagarrigue, Jean Claude 199  
 Lambert, Michel 199  
 Langer, Otto 80<sup>116</sup>  
 Lanzillo, Maria Laura 287<sup>1</sup>  
 Larre, David 198 200  
 Lazzarini, Renato 268<sup>23</sup>  
 Leclercq, Jean 113<sup>16</sup> 118<sup>31</sup>  
 Lefèvre d'Étaples, Jacques 34<sup>45</sup> 389  
 Lehmann, Martin 282<sup>69</sup> 285  
 Leibniz, Gottfried Wilhelm 3 360 389  
 Leinkauf, Thomas 25<sup>10</sup> 34<sup>45</sup> 39<sup>63</sup> 376  
 Leland, John 7
- Lembke, Katja 269<sup>24</sup>  
 Leo X., Papst 264<sup>9</sup>  
 Lévinas, Emmanuel 370 373  
 Lienherr, Martin 285  
 Locher, Johannes L. 261<sup>1</sup> 262<sup>5</sup>  
 Lohr, Charles H. 32<sup>39</sup>  
 Ludolph von Sachen 113<sup>16</sup> 117 118<sup>31–33</sup> 119  
 Lukian 307  
 Luther, Martin 386 388
- McGinn, Bernard 4<sup>4</sup> 14<sup>37</sup>  
 Machetta, Jorge Maria 171<sup>79</sup> 306<sup>4</sup> 394<sup>3</sup>  
 Macrobius Ambrosius Theodosius 308  
 McTighe, Thomas P. 4<sup>4</sup> 142<sup>21</sup>  
 Maddison, Francis R. 135<sup>3</sup>  
 Magnard, Pierre 187 198 200  
 Maier, Anneliese 145<sup>30</sup>  
 Majeran, Roman 269<sup>23</sup>  
 Mandrella, Isabelle 60<sup>46</sup> 85<sup>131</sup> 372 375 380<sup>f.</sup>  
 Manstetten, Reiner 80<sup>116</sup> 86<sup>132</sup>  
 Mantese, Giovanni 264<sup>10</sup> 265<sup>13</sup>  
 Manuel Chrysoloras 318<sup>34</sup>  
 Marcos Casquero, Manuel A. 209<sup>22</sup>  
 Marion, Jean-Luc 187  
 Marius Victorinus 30<sup>27</sup>  
 Marsilio Ficino 330<sup>73</sup>  
 Marsilius von Padua 384  
 Martineau, Emmanuel 7<sup>12</sup>  
 Marx, Jakob 306<sup>6</sup> 307 318<sup>38</sup>  
 Maurice, Klaus 267<sup>20</sup> 281<sup>64</sup>  
 Mehmed II. 377  
 Meier-Oeser, Stephan 150<sup>8</sup>  
 Meijer, Pieter Arie 87<sup>135</sup>  
 Meinhardt, Helmut 309<sup>13</sup>  
 Meuthen, Erich XIII<sup>1</sup> XIV<sup>3</sup> XV<sup>4</sup> XVI<sup>5 f.</sup>  
 XVII<sup>7</sup> 109<sup>1</sup> 136<sup>6</sup> 266<sup>16</sup> 267 294<sup>14</sup> 357 358<sup>2 f.</sup>  
 382<sup>1 3</sup> 383<sup>f.</sup>  
 Mey, Marc de 305<sup>1</sup>  
 Michels, Volker 285<sup>76 f.</sup>  
 Migne, Jacques Paul 54<sup>21</sup> 60<sup>45</sup> 67<sup>72</sup> 68<sup>74</sup>  
 Miller, Clyde Lee 142<sup>23</sup> 268<sup>23</sup> 282<sup>67</sup>  
 Minazzoli, Agnès 190 198 200<sup>f.</sup>  
 Mojsisch, Burkhard 32<sup>39</sup> 150<sup>8 10</sup> 151 184<sup>33</sup>  
 Monaco, Davide 25<sup>10</sup> 287 288<sup>4</sup> 289<sup>6</sup> 395<sup>4</sup>  
 Monfasani, John 311<sup>18</sup>  
 Montfaucon, Bernard de 155<sup>27</sup>  
 Moritz, Arne 60<sup>46</sup> 287<sup>3</sup> 306<sup>3</sup>  
 Moulinier, Louis 198

## Namenregister

- Mountain, William J. 59<sup>40</sup>  
 Müller, Heribert XVI<sup>6</sup>  
 Müller, Tom 269<sup>23</sup> 277<sup>44</sup>  
 Müller-Bergen, Anna-Lena 34<sup>45</sup>
- Naegle, Gisela 377  
 Nagel, Fritz 363<sup>1</sup>  
 Nederman, Cary 367  
 Newton, Isaac 143  
 Nickel, Gregor 278<sup>50</sup> 52 364<sup>2</sup> 366  
 Nicolle, Jean-Marie 144<sup>28</sup> 187 198 200f.  
 270<sup>29</sup> 272<sup>34</sup> 278<sup>52</sup> 390  
 Nikolaus Albergati 335<sup>96</sup>  
 Nikolaus von Oresme 143<sup>25</sup> 144<sup>27</sup>  
 Nikolaus V., Papst 335<sup>96</sup> 100  
 Nikomachos von Gerasa 18<sup>53</sup> 19 391
- O**berrauch, Martha Maria 273<sup>38</sup> 277<sup>46</sup>  
 281<sup>63</sup>  
 O'Connell, Daniel 319<sup>43</sup>  
 Ohly, Friedrich 67<sup>72</sup>  
 Oide, Satoshi XXII  
 O'Meara, Dominic J. 18<sup>53</sup>  
 Origenes 153  
 Ostlender, Heinrich 109<sup>3</sup>  
 Otto I. von Mosbach-Neumarkt 266
- P**agnoni-Sturlese, Maria Rita 32<sup>39</sup>  
 Paley, William 143  
 Paolo dal Pozzo Toscanelli 362 389  
 Paredes-Martín, María del Carmen 203  
 207<sup>13</sup> 209<sup>23</sup>  
 Paredi, Angelo 337<sup>108</sup>  
 Parmenides 49<sup>1</sup> 50<sup>5</sup>  
 Pascal, Blaise 389  
 Paskaleva, Bogdana 305  
 Pasqua, Hervé 187f. 191 194 195<sup>9</sup> 198–201  
 Pavlac, Brian A. 383<sup>6</sup> 384  
 Pedro Luis XIX  
 Peetz, Siegbert 46  
 Pépin, Jean 30<sup>27</sup>  
 Petrus Abaelardus 7<sup>13</sup> 256<sup>48</sup>  
 Petrus Aureoli 59<sup>43</sup>  
 Petrus Lombardus 6 59<sup>40</sup>  
 Pfeiffer, Helmut 269<sup>23</sup>  
 Philipp von Sierck 359  
 Piaia, Gregorio 57<sup>36</sup> 142<sup>21</sup> 268<sup>23</sup>  
 Pickavé, Martin 85<sup>130</sup>
- Pindl-Büchel, Theodor 62<sup>53</sup>  
 Pius II., Papst XIII 266 358 369 376f.  
 Pizolpasso, Francesco 316 318 323 325  
 335–337  
 Platon 49<sup>2</sup> 50<sup>6</sup> 56<sup>31f.</sup> 66<sup>68</sup> 154<sup>22</sup> 203 205<sup>6</sup>  
 206<sup>10</sup> 212<sup>31</sup> 305f. 307<sup>11</sup> 308–310 316 317<sup>32</sup>  
 318f. 321–327 328<sup>70</sup> 329 330<sup>73</sup> 332 333<sup>85</sup>  
 336 337<sup>109</sup> 338  
 Plotin 43 47 49<sup>3</sup> 56<sup>32</sup> 57<sup>34</sup> 59<sup>40</sup> 61<sup>48</sup> 65<sup>66</sup> 66<sup>68</sup>  
 67<sup>72</sup> 80<sup>117</sup> 86<sup>133</sup> 135 386  
 Plutarch 307 337<sup>109</sup>  
 Pöggeler, Otto 38<sup>59</sup>  
 Priscianus von Caesarea 156<sup>31</sup> 171<sup>8</sup>  
 Proklos 4f. 19 25<sup>10</sup> 36<sup>57</sup> 37<sup>57</sup> 49<sup>4</sup> 56<sup>32</sup> 57<sup>35</sup>  
 66<sup>68</sup> 86<sup>133</sup> 87<sup>135</sup> 172<sup>81</sup> 310 327 338 386f. 395  
 Ptolemaios 144  
 Pukelsheim, Friedrich 364<sup>5</sup>  
 Pythagoras 208
- Q**uint, Josef 67<sup>72</sup> 74<sup>94</sup>
- R**affael, ital. Maler u. Architekt 264<sup>9</sup>  
 Raimundus Lullus XIX 4f. 32<sup>39</sup> 110 332  
 384 386  
 Ranff, Wiki XI XXI<sup>3</sup> 221 237<sup>32</sup> 341 342<sup>3</sup>  
 Rauch, Winthir 67<sup>72</sup>  
 Rawls, John 367  
 Reat, J. Oroz 209<sup>22</sup>  
 Recki, Birgit 379  
 Rehn, Rudolf 32<sup>39</sup>  
 Reinhardt, Klaus XIXf. XVII<sup>2f.</sup> XXII<sup>6</sup> 34<sup>45</sup>  
 53<sup>16</sup> 111<sup>11f.</sup> 126<sup>59f.</sup> 154<sup>25</sup> 171<sup>79</sup> 172<sup>82</sup> 209<sup>23</sup>  
 236<sup>30</sup> 288<sup>5</sup> 307<sup>10</sup> 333<sup>83</sup> 342<sup>5</sup> 346<sup>10</sup> 349<sup>21</sup> 371  
 385  
 Reneer, Paul 287<sup>1</sup>  
 Resch, Felix 395  
 Ribaillier, Jean 7<sup>11</sup> 14<sup>38</sup>  
 Richard von St. Viktor 5 7<sup>11</sup> 77<sup>108</sup> 130  
 236<sup>31</sup> 237  
 Rieger, Reinhold 351<sup>27</sup>  
 Rigolot, Louis M. 113<sup>16</sup>  
 Rinuccini, Alamanno 307 337<sup>109</sup>  
 Rist, John M. 61<sup>48</sup>  
 Ritter, Adolf Martin 223<sup>6</sup>  
 Ritter, Joachim 204<sup>2</sup>  
 Robbins, Frank Egleston 18<sup>53</sup>  
 Rochais, Henri M. 113<sup>16</sup> 118<sup>31</sup>  
 Rombach, Heinrich 3<sup>1</sup>

## Namenregister

- Rosenberg, Alfred 388  
 Roth, Ulrich 69<sup>76</sup> 133<sup>75</sup>  
 Rothacker, Erich 67<sup>72</sup>  
 Rudolf von Biberach 130  
 Ruh, Kurt 80<sup>116</sup>  
 Rusconi, Cecilia M. 5<sup>4</sup> 171<sup>79</sup> 239<sup>1</sup> 306<sup>3</sup> 371 f.  
 390 393<sup>2</sup>
- Sakai, Osamu 383<sup>5</sup>  
 Sannino, Antonella 164<sup>3</sup>  
 Santinello, Giovanni 9<sup>20</sup> 10<sup>21</sup> 25<sup>10</sup> 148<sup>5</sup> 287<sup>1</sup>  
 310<sup>17</sup> 323<sup>53</sup> 324 325<sup>60</sup> 337<sup>110</sup>  
 Schär, Hans Rudolf 268<sup>23</sup> 282<sup>66</sup>  
 Scheffczyk, Leo 212<sup>32</sup>  
 Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph 21 22<sup>5</sup>  
 27<sup>12 f.</sup> 33<sup>45</sup> 34<sup>45</sup> 35<sup>46-50</sup> 36<sup>51-57</sup> 37<sup>57 f.</sup> 38<sup>60-62</sup>  
 39<sup>63</sup> 40<sup>64-69</sup> 41<sup>70-72</sup> 42<sup>73</sup> 43<sup>75</sup> 44<sup>76-81</sup> 45<sup>83</sup>  
 46<sup>87</sup> 47<sup>91 f.</sup>  
 Schelling, Karl Friedrich August 22<sup>2</sup> 33<sup>45</sup>  
 38<sup>60 62</sup> 46<sup>88 f.</sup>
- Schleiermacher, Friedrich 328<sup>70</sup>  
 Schlitpacher, Johannes 180<sup>14</sup> 185<sup>39</sup>  
 Schmidt, Margot 130<sup>71</sup> 180<sup>14</sup> 346<sup>12</sup>  
 Schmidt-Biggemann, Wilhelm 46  
 Schmitt, Arbogast 20<sup>57</sup>  
 Schmitt, Franciscus Salesius 30<sup>27</sup> 60<sup>45</sup>  
 Schmitt, Hermann Josef 382<sup>2</sup>  
 Schnarr, Hermann 37<sup>57</sup> 273<sup>35</sup> 334<sup>88</sup>  
 Schneider, Matthias XI  
 Schneider, Wolfgang Christian 305<sup>1</sup>  
 Schneider-Lastin, Wolfram 61<sup>48</sup>  
 Schönborn, Christoph von 111<sup>10</sup>  
 Schulz, Walter 46  
 Schulze, Werner 268<sup>23</sup> 278<sup>47 49</sup> 284<sup>74</sup>  
 Schwaetzer, Harald XXI<sup>3</sup> 5<sup>4</sup> 25<sup>10</sup> 34<sup>45</sup> 39<sup>63</sup>  
 53<sup>16</sup> 84<sup>129</sup> 154<sup>25</sup> 171<sup>79</sup> 236<sup>30</sup> 269<sup>23</sup> 305<sup>1</sup> 306<sup>4 5</sup>  
 319<sup>43</sup> 349<sup>23</sup> 364<sup>5</sup> 373 385  
 Schwyzer, Hans Rudolf 49<sup>3</sup>  
 Secchi, Pietro 309<sup>13</sup>  
 Seel, Gerhard 87<sup>135</sup>  
 Segonds, Alain-Philippe 50<sup>4</sup>  
 Senger, Hans Gerhard 3<sup>1</sup> 21<sup>1</sup> 39<sup>63</sup> 53<sup>17</sup> 67<sup>73</sup>  
 109 110<sup>4</sup> 149<sup>8</sup> 152<sup>13</sup> 156<sup>32</sup> 169<sup>69</sup> 182<sup>18</sup> 205<sup>7</sup>  
 221<sup>1</sup> 267<sup>18</sup> 268<sup>23</sup> 272<sup>33</sup> 277<sup>45</sup> 280<sup>56</sup> 305<sup>1</sup>  
 309<sup>13</sup> 310<sup>16</sup> 311<sup>18</sup> 334<sup>91</sup> 350<sup>24</sup> 353<sup>28</sup> 374 385  
 Senoner, Raimund 177<sup>1</sup>  
 Sfez, Jocelyne 187 f. 196 199–201  
 Shafer, Ingrid H. 284<sup>74</sup>
- Sheppard, Christian 4<sup>4</sup>  
 Sigismund, Herzog von Österreich XVII  
 357–359  
 Sigmund, Paul E. XXIII f. XXIV<sup>1</sup>  
 Sikora, Josef 114<sup>18</sup> 118<sup>31 33</sup> 120<sup>37 38 39</sup>  
 121<sup>42-44 46</sup> 222<sup>4</sup> 223<sup>5</sup> 224<sup>8</sup>  
 Smet, Rudolf de 308<sup>12</sup>  
 Sokrates 208 320 322 329 337<sup>109</sup>  
 Speer, Andreas 221<sup>1</sup> 311<sup>18</sup> 346<sup>13</sup>  
 Stahl, Henrieke 305<sup>1</sup> 306<sup>4 5</sup> 349<sup>23</sup>  
 Stallmach, Josef 53<sup>17</sup> 55<sup>24</sup> 59<sup>39</sup> 221<sup>2</sup>  
 Stammkötter, Franz-Bernhard 154<sup>25</sup>  
 Stang, Charles M. 221<sup>1</sup>  
 Steel, Carlos 50<sup>4</sup> 56<sup>32</sup>  
 Steer, Georg 74<sup>94</sup>  
 Stegemann, Viktor 145<sup>32</sup>  
 Stegmüller, Friedrich XIX f.  
 Steiger, Renate 76<sup>101</sup> 181<sup>17</sup> 204<sup>2</sup> 251<sup>38</sup> 390  
 Steinkrüger, Philipp 311<sup>18</sup>  
 Stifel, Michael 360  
 Stockhausen, Wilhelm 382<sup>2</sup>  
 Strolz, Walter 80<sup>116</sup>  
 Sturlese, Loris 32<sup>39</sup> 74<sup>94</sup>  
 Suchla, Beate Regina 28<sup>16</sup> 81<sup>118</sup>  
 Svoboda, Karel 20<sup>57</sup>
- Tannery, Paul 196<sup>11</sup>  
 Tennemann, Wilhelm Gottlieb 34<sup>45</sup>  
 Tenzler, Johannes 273<sup>35</sup>  
 Théry, Gabriel 388  
 Thiel, Udo 373  
 Thiele, Rüdiger 366<sup>7</sup>  
 Thierry von Chartres 4 f.<sup>5</sup> 6–8 9<sup>18</sup> 10–12  
 13<sup>32 f.</sup> 35 f.<sup>1</sup> 14 15<sup>43</sup> 16<sup>43 f.</sup> 17 f. 19<sup>54</sup> 20 54<sup>21</sup> 141  
 239 240<sup>3</sup> 241–245 247 251 391  
 Thomas von Aquin 27<sup>13</sup> 58<sup>37</sup> 59<sup>40 43</sup> 68<sup>74</sup>  
 158<sup>37</sup> 185<sup>40</sup> 195 207<sup>14</sup> 209<sup>22</sup> 225 232<sup>25</sup>  
 310<sup>15</sup> 370  
 Thro, Linus J. 142<sup>21</sup>  
 Thurner, Martin 269<sup>23</sup> 279<sup>54</sup> 351<sup>27</sup>  
 Tiedemann, Dietrich 34<sup>45</sup>  
 Tomaszewski, Nina 285  
 Tomatis, Francesco 34<sup>45</sup>  
 Torrkulla, Göran 373  
 Trauth, Michael XI  
 Treusch, Ulrike 178 179<sup>8</sup> 180<sup>10 13</sup> 181<sup>15</sup>  
 Truitt, Elly 135<sup>1</sup>

## Namenregister

---

- Uebinger, Johannes 25<sup>10</sup>  
Ulrich von Manderscheid 385
- Vannier, Marie-Anne XVII 84<sup>129</sup> 187 199  
341<sup>\*</sup> 342<sup>3</sup> 385  
Vansteenbergh, Edmond 152<sup>13</sup> 179<sup>9</sup> 190  
198 382  
Vasoli, Cesare 293<sup>14</sup>  
Velthoven, Theo van 52<sup>14</sup> 66<sup>72</sup> 67<sup>73</sup> 169<sup>71</sup>  
Vengeon, Frédéric 198 200  
Vico, Giambattista 376  
Vinzenz von Aggsbach 180<sup>14</sup> 181 185<sup>39</sup>  
Vogel, Klaus Anselm 282<sup>70</sup>  
Volkman-Schluck, Karl-Heinz 46
- Wackerzapp, Herbert 62<sup>33</sup>  
Waldseemüller, Martin 265<sup>12</sup> 282  
Wallis, John 360  
Walther, Adriana XI  
Waszink, Jan H. 244<sup>14</sup>  
Watanabe, Morimichi 287<sup>1</sup> 383  
Watts, Pauline Moffitt 282<sup>67</sup>  
Weinhandl, Ferdinand 204<sup>2</sup>  
Weiß, Konrad 43<sup>74</sup> 54<sup>19</sup> 56<sup>32</sup>  
Wenck von Herrenberg, Johannes 45 179<sup>7</sup>  
White, Lynn 135<sup>2</sup>  
Whitehead, Alfred North 372  
Wikström, Iris 269<sup>23</sup> 281<sup>62</sup> 370–372  
Wilhelm IV. von Bayern 267  
Wilpert, Paul 6<sup>8</sup> 10<sup>20</sup> 182<sup>18</sup> 277<sup>45</sup> 279<sup>35</sup>  
Winkler, Norbert 84<sup>129</sup> 374f.  
Wirsing, Claudia 263<sup>6</sup>  
Woelki, Thomas XV<sup>4</sup> 357f. 376  
Wolff, Helmut XVI<sup>6</sup>  
Wolfgang von Bayern 266  
Wolter, Johannes 25<sup>10</sup> 69<sup>76</sup>
- Xenophanes 47<sup>92</sup>
- Yamaki, Kazuhiko 66<sup>72</sup> 349<sup>23</sup> 372
- Zaccaria, Vittorio 325<sup>60</sup>  
Zedania, Giga 221<sup>1</sup> 237<sup>32</sup>  
Zeyer, Kirstin 5<sup>4</sup> 171<sup>79</sup> 373  
Zimmer, Jörg 263<sup>6</sup> 268<sup>21</sup>  
Zimmermann, Robert 3<sup>1</sup>  
Zycha, Joseph 20<sup>37</sup> 67<sup>72</sup>

## Ortsregister

- Avranches 6
- B**  
Bad Honnef XIII  
Bad Kreuznach 49  
Basel 136 361 363 388  
Bernkastel-Kues 145<sup>33</sup> 154<sup>23</sup> 307<sup>9</sup>  
Bitburg XIII  
Bochum 261  
Bonn XIII f. XVI  
Bozen XVI  
Breslau XIII  
Brixen XV–XVII 136 221 266<sup>16</sup> 323 337  
341<sup>2</sup> 342 348 353 357–359 376 378  
Brüssel XVI  
Bruneck XVII  
Buchenstein 358  
Buenos Aires 147 239  
Burgos 317 f. 321
- Chalkedon 126  
Chartres 5 7 40<sup>63</sup>
- Delft 262<sup>5</sup>
- Ferrara 335  
Frankfurt 136 146 335  
Freiberg 177  
Freising XI
- Georgetown XXIII  
Gettysburg 383
- Haslach im Kinzigtal XIX
- Innsbruck XVI 343 359
- Jerusalem 15<sup>42</sup>
- K**  
Koblenz 221 225 335  
Köln IX 385  
Konstantinopel 15<sup>42</sup> 109 203 237 327 334  
335<sup>100</sup> 336 338 377  
Kues 306 f.
- Linz 378  
London XVI 308 317 333  
Los Angeles 3  
Lublin XXI  
Luxemburg 370
- M**  
Magdeburg 341<sup>2</sup>  
Mailand 316 318 335 f. 361  
Mainz 227 335  
Maynooth 374  
Merzig 109  
Metz XXI 188 341<sup>8</sup> 385  
Münster 381  
Münstermaifeld 335
- Nürnberg 136<sup>7</sup> 137 146 335 361
- Orvieto 136 267 279 377
- P**  
Padua 7 135 146  
Paris 5 f. 8 361 395  
Pavia 135 336  
Philadelphia 135  
Princeton XXIII
- R**  
Regensburg 359  
Rom XVII 136 146 154<sup>23</sup> 262<sup>5</sup> 266<sup>16</sup> 336  
357–359 388 f.  
Rouen 187 390
- Salamanca 203 393  
Salerno 287  
Siegen 366  
Sofia 305  
St. Petersburg XXI  
St. Viktor, Abtei 6 17  
Straßburg 361
- Tegernsee 138 177 294 393  
Toledo XXII  
Trier 138 221 307<sup>9</sup> 341 360 371 385
- Ulm 335
- Venedig 334

## Stellenregister

- Apol. 23<sup>6</sup> 24 45<sup>84</sup> 59<sup>43</sup> 74<sup>93-97</sup>  
 Aurea prop. 362
- Brief des NvK an den Novizen Nikolaus  
 von Bologna [Albergati] 84<sup>127</sup> 85<sup>132</sup>
- Comp. 170f. 266<sup>17</sup> 281<sup>61</sup> 283<sup>72</sup> 319<sup>44</sup> 371  
 387  
 – I 319<sup>42</sup>  
 – 2 170<sup>74</sup>  
 – 3 54<sup>21</sup>  
 – 7 66<sup>72</sup> 164<sup>57</sup>  
 – 8 63<sup>56</sup> 78<sup>109</sup> 283<sup>71</sup> 291<sup>11</sup>  
 – 10 172<sup>80</sup>  
 – 12 266<sup>17</sup> 280<sup>60</sup>
- Crib. Alk. 14 78 191 367–369  
 – II, 1 64<sup>64</sup> 78<sup>111</sup>
- De aequal. 14<sup>39</sup> 39<sup>63</sup> 40<sup>63</sup> 47<sup>94</sup> 80<sup>116</sup> 81 145<sup>31</sup>  
 149<sup>7</sup> 172
- De ap. theor. 78<sup>109</sup> 151<sup>12</sup> 395
- De arithm. compl. 361
- De beryl. 57<sup>32</sup> 85<sup>131</sup> 177 185 186<sup>41 42</sup> 187 263  
 268 292<sup>12</sup> 312<sup>22</sup> 390 393  
 – 2 263<sup>7</sup>  
 – 36 66<sup>72</sup>
- De caes. circ. quadr. 362
- De circ. quadr. 361
- De conc. cath. XIII XXIII 367f. 377 384
- De conic. 50 159 162 187 239 250 257 311  
 313<sup>25</sup> 314f. 319<sup>40</sup> 324 326 327<sup>65</sup> 328  
 330f. 338 340<sup>113</sup> 365 379 390  
 – I, 1 160<sup>42f.</sup> 161<sup>44f.</sup> 291<sup>11f.</sup> 311<sup>19</sup>  
 – I, 2 162<sup>48</sup> 319<sup>40</sup>  
 – I, 3 32<sup>39</sup>  
 – I, 4 162<sup>50</sup> 249<sup>30f.</sup> 331<sup>74-77</sup>  
 – I, 8 54<sup>21</sup> 63<sup>36</sup>  
 – I, 9 331<sup>78</sup>  
 – I, 11 249<sup>29</sup> 291<sup>10</sup>  
 – I, 12–13 331<sup>79</sup>  
 – I, prol. 159<sup>40</sup> 291<sup>10</sup>  
 – II 52<sup>14</sup> 240 248f.  
 – II, 4 171<sup>78</sup>  
 – II, 5 171<sup>78</sup>  
 – II, 9 249<sup>32f.</sup> 250<sup>34</sup>
- II, 16 64<sup>63</sup> 209<sup>20</sup> 331<sup>80</sup>  
 De dato  
 – 4 300<sup>22</sup>  
 – 5 73<sup>91</sup>
- De Deo abs. 54<sup>19 21 23</sup> 55<sup>27f.</sup> 57<sup>35f.</sup> 63<sup>57</sup>
- De docta ign. 6 8 10 13<sup>34</sup> 20 50f. 69 109  
 111f. 122f. 127<sup>63</sup> 128–131 142  
 178f. 182 187 195 203 207 208<sup>19</sup>  
 210 216 239 256 268<sup>21</sup> 270 277 281  
 312f. 314<sup>28</sup> 315f. 326–328 333–336  
 338 365 366<sup>7</sup> 367f. 372 382 390–  
 393 395  
 – I 182<sup>18</sup> 314  
 – I, 1 161<sup>46</sup> 207<sup>15</sup> 208<sup>16</sup> 312<sup>21</sup>  
 – I, 2 13<sup>35</sup> 23<sup>6</sup> 314<sup>28</sup>  
 – I, 3 158<sup>37</sup> 277<sup>45</sup> 278<sup>32</sup> 290<sup>10</sup> 312<sup>20</sup> 315<sup>30</sup>  
 – I, 6 85<sup>132</sup>  
 – I, 7 13<sup>36</sup>  
 – I, 7–10 13  
 – I, 8 13<sup>35</sup> 154<sup>25</sup> 216<sup>46</sup>  
 – I, 9 14<sup>36</sup> 26<sup>10</sup>  
 – I, 9–19 13<sup>36</sup>  
 – I, 14 51<sup>7 8</sup>  
 – I, 16 45<sup>85</sup>  
 – I, 17 74<sup>94</sup>  
 – I, 21 37<sup>57</sup>  
 – I, 22 26<sup>12</sup> 290<sup>8</sup>  
 – I, 23 14<sup>36</sup>  
 – I, 24 13<sup>35</sup> 54<sup>21</sup>  
 – II 239f. 245 246<sup>67-22</sup> 247<sup>23-26</sup> 249 257  
 – II, 1 51<sup>7 11</sup> 52<sup>12</sup> 131<sup>72</sup> 313<sup>24</sup>  
 – II, 2 23<sup>6</sup> 85<sup>132</sup>  
 – II, 4 313<sup>25</sup>  
 – II, 5 26<sup>12</sup>  
 – II, 8 313<sup>25</sup>  
 – II, 10 51<sup>9</sup> 171<sup>78</sup>  
 – II, 11 70<sup>77</sup> 313<sup>25</sup>  
 – II, 12 37<sup>57</sup>  
 – III (Epist. auct.) 237<sup>33</sup> 334<sup>89f.</sup>  
 – III, 1 51<sup>7</sup> 125<sup>56</sup> 278<sup>48</sup> 290<sup>9</sup> 313<sup>25</sup>  
 – III, 2 111<sup>12</sup>  
 – III, 3 51<sup>10</sup> 124 125<sup>54f.</sup> 126 142<sup>22</sup>  
 – III, 4 63<sup>56</sup> 111<sup>12</sup>  
 – III, 5 66<sup>71</sup>  
 – III, 6 63<sup>56</sup> 111<sup>12</sup> 123<sup>47-50</sup> 124<sup>51</sup> 131<sup>72</sup>

## Stellenregister zu den Werken des Nikolaus von Kues

- III, 7 124f. 126<sup>58</sup> 131<sup>73</sup>  
 – III, 10 59<sup>43</sup>  
 – III, 11 69<sup>75</sup> 70<sup>8</sup> 71<sup>79–82</sup> 72<sup>83–86</sup> 90 73<sup>92</sup>  
     182<sup>19</sup>  
 – III, 12 59<sup>43</sup>  
 – Epist. auct. 109<sup>1</sup> 129 203<sup>1</sup>  
 De fil. 62<sup>54</sup> 64 187  
 – 1 59<sup>42</sup> 61<sup>49</sup> 62<sup>52</sup> 63<sup>57</sup> 60 64<sup>61</sup> 65<sup>65</sup>  
 – 2 59<sup>43</sup> 60<sup>46</sup> 61<sup>48</sup> 50 62<sup>53</sup> 55 63<sup>59</sup> 65<sup>65</sup> 66<sup>70</sup> 72  
     67<sup>73</sup> 165<sup>59f.</sup>  
 – 3 59<sup>43</sup> 62<sup>53</sup> 65<sup>65</sup> 67 66<sup>68</sup> 68<sup>74</sup>  
 – 4 67<sup>74</sup> 156<sup>33</sup> 164<sup>53</sup> 165<sup>58</sup> 168<sup>65f.</sup>  
 – 5 66<sup>68</sup>  
 – 6 291<sup>11</sup>  
 De gen. 24 25<sup>10</sup> 26<sup>10</sup> 30f. 54<sup>21</sup> 166f. 395  
 – 1 25<sup>10</sup> 26<sup>11</sup> 27<sup>12</sup> 14f. 28<sup>17–19</sup> 29<sup>20</sup> 30<sup>28f.</sup> 31<sup>30</sup>  
     33f. 32<sup>37</sup> 36<sup>57</sup> 68<sup>74</sup>  
 – 2 28<sup>18</sup> 30<sup>29</sup> 31<sup>32f.</sup> 32<sup>39</sup> 33<sup>44</sup>  
 – 3 33<sup>40</sup>  
 – 4 32<sup>35</sup> 33<sup>41–43</sup> 66<sup>72</sup> 67<sup>74</sup> 165<sup>58</sup> 167<sup>62</sup> 168<sup>64</sup> 68  
     169<sup>72</sup> 171<sup>78</sup>  
 – 5 24<sup>8</sup> 29<sup>21</sup> 31<sup>31</sup> 33 32<sup>39</sup> 33<sup>42</sup>  
 De geom. transm. 361  
 De ludo 138<sup>12</sup> 144 194<sup>4</sup> 239f. 254f. 257f.  
     261 265 266<sup>17</sup> 267<sup>18f.</sup> 268 270<sup>28</sup> 280<sup>59</sup>  
     281<sup>65</sup> 283 285<sup>76</sup> 310<sup>15</sup> 365 391  
 – I 85<sup>131</sup> 256<sup>47</sup> 49f. 265<sup>14f.</sup> 268<sup>22</sup> 270<sup>26f.</sup>  
     273<sup>36</sup> 276<sup>42</sup> 280<sup>58f.</sup>  
 – II 23<sup>6</sup> 60<sup>46</sup> 82<sup>120f.</sup> 83<sup>122–126</sup> 138<sup>12</sup> 144<sup>29</sup>  
     145<sup>30</sup> 255<sup>45f.</sup> 266<sup>17</sup> 268<sup>22</sup> 292<sup>12</sup> 310<sup>15</sup>  
 De math. compl. 177 361f. 364  
 De math. perf. 361f.  
 De mente 85<sup>131</sup> 144 150 194<sup>5</sup> 6 239f. 250f.  
     254–258 264 268 320<sup>46</sup> 372 390–392  
 – 1 144<sup>28</sup>  
 – 2 54<sup>21</sup> 78<sup>109</sup> 85<sup>131</sup> 218<sup>57</sup> 227<sup>15</sup> 265<sup>11</sup>  
 – 3 59<sup>43</sup> 252<sup>40</sup> 253<sup>41f.</sup> 278<sup>49</sup> 292<sup>12</sup>  
 – 3–4 63<sup>60</sup>  
 – 4 209<sup>20</sup> 254<sup>44</sup> 291<sup>11</sup> 299<sup>20</sup>  
 – 5 265<sup>13</sup> 292<sup>12</sup> 347<sup>14</sup>  
 – 6 167<sup>63</sup> 254<sup>43</sup>  
 – 7 195 213<sup>35</sup> 250<sup>36</sup> 251<sup>38</sup> 252<sup>39</sup> 291<sup>11</sup>  
 – 8 195 251<sup>37</sup>  
 – 9 171<sup>77</sup> 284  
 – 12 309<sup>14</sup> 320<sup>46</sup>  
 – 13 195<sup>8</sup> 10  
 De non aliud 28<sup>16</sup> 30 36<sup>17</sup> 172 194<sup>4</sup> 221<sup>2</sup> 395  
 – 1 171<sup>79</sup>  
 – 4 24<sup>8</sup>  
 – 5 29<sup>23–25</sup>  
 – 10 57<sup>36</sup>  
 – 15 37<sup>57</sup>  
 – 16 139<sup>12</sup>  
 – 18 53<sup>17</sup>  
 De pace 194<sup>7</sup> 287 289<sup>6</sup> 292 293<sup>13</sup> 294 297  
     301f. 367–369 377  
 – 1 287<sup>2</sup> 289<sup>7</sup> 297<sup>18</sup>  
 – 3 303<sup>26</sup>  
 – 5 289<sup>7</sup>  
 – 7 289<sup>7</sup> 298<sup>19</sup>  
 – 8 289<sup>7</sup>  
 – 11 51<sup>10</sup>  
 – 19 301<sup>24</sup>  
 De poss. 23<sup>7</sup> 26<sup>10</sup> 12 32<sup>39</sup> 45<sup>85</sup> 59<sup>43</sup> 64<sup>62f.</sup> 66<sup>72</sup>  
     77<sup>109</sup> 78<sup>112</sup> 79<sup>114f.</sup> 81 170<sup>75</sup> 187 391 395  
 De princ. 36<sup>57</sup> 37<sup>57</sup> 57<sup>32</sup> 36 163<sup>52</sup>  
 De quaer. 58 373  
 – 1 26<sup>12</sup> 52<sup>15</sup> 53<sup>16</sup> 18 54<sup>19–24</sup> 55<sup>25–29</sup> 56<sup>30f.</sup>  
     57<sup>34</sup> 36 58<sup>38</sup> 63<sup>57</sup> 164<sup>54</sup>  
 – 1–2 52<sup>13</sup>  
 – 2 53<sup>16</sup> 54<sup>21</sup> 63<sup>56</sup>  
 – 3 52<sup>14</sup>  
 – 5 62<sup>52</sup> 63<sup>58</sup> 65<sup>67</sup>  
 De rep. kal. 145  
 De sap. 26<sup>10</sup> 51<sup>7</sup> 75 81 181 204 210 215  
 – I 66<sup>72</sup> 75<sup>98–101</sup> 76<sup>102</sup> 105 77 78<sup>109</sup> 181<sup>17</sup>  
     194<sup>5</sup> 205<sup>5</sup> 8 206<sup>9</sup> 11 208<sup>19</sup> 209<sup>21</sup> 210<sup>24</sup> 26  
     211<sup>28</sup> 212<sup>30</sup> 213<sup>34</sup> 36 214<sup>37</sup> 39 215<sup>40–42</sup>  
     216<sup>43–45</sup> 47 217<sup>49f.</sup> 52–54 218<sup>55–58</sup> 219<sup>59f.</sup>  
     299<sup>21</sup>  
 De stat. exper. 146<sup>35</sup> 194<sup>5</sup>  
 De theol. compl. 164<sup>45</sup> 26<sup>10</sup> 37<sup>57</sup> 138<sup>12</sup> 177  
     290<sup>10</sup> 364 371 390 392f.  
 – 2 53<sup>17</sup>  
 – 11 64<sup>63</sup>  
 De una recti curvique mensura 361  
 De ven. sap. 10 150 172 353<sup>28</sup>  
 – 1 214<sup>38</sup>  
 – 12 53<sup>17</sup>  
 – 22 279<sup>55</sup> 290<sup>9</sup>  
 – 29 53<sup>17</sup>  
 – 30 82<sup>119</sup>  
 – 33 53<sup>17</sup> 54<sup>21</sup> 150<sup>9</sup> 172<sup>80</sup>  
 De vis. 23 32<sup>39</sup> 47 77 111 115 122 126–129  
     132 135 137 143 146 177<sup>2</sup> 181<sup>16</sup> 182  
     294 300 372

## Stellenregister zu den Werken des Nikolaus von Kues

- 
- |  |   |
|--|---|
| <ul style="list-style-type: none"> <li>- 2 112</li> <li>- 3 112</li> <li>- 4 47<sup>95</sup> 182<sup>21</sup></li> <li>- 7 379</li> <li>- 8 144<sup>26f.</sup></li> <li>- 9 182<sup>22</sup></li> <li>- 10 138<sup>10</sup> 12 139<sup>13f.</sup> 16 140<sup>17f.</sup> 156<sup>33</sup></li> <li>- 11 140<sup>19</sup> 141<sup>20</sup> 182<sup>23</sup> 183<sup>31</sup></li> <li>- 12 183<sup>26</sup></li> <li>- 13 77<sup>107</sup> 109 78<sup>110</sup> 116<sup>29</sup> 117 127<sup>64</sup> 183<sup>32</sup></li> <li>- 16 76<sup>103</sup> 77<sup>106</sup></li> <li>- 17 183<sup>29f.</sup></li> <li>- 19 182<sup>24</sup> 183<sup>25</sup></li> <li>- 20 51<sup>10</sup></li> <li>- 21 111<sup>12</sup> 126<sup>59</sup> 127</li> <li>- 23 51<sup>10</sup> 127<sup>62</sup> 128 183<sup>27</sup></li> <li>- 25 183<sup>28</sup> 295<sup>17</sup> 300<sup>23</sup> 301<sup>25</sup></li> <li>- praef. 294<sup>15</sup> 295<sup>16</sup></li> <li>Declar. rectilin. 361</li> <li>Dial. de circ. quadr. 362</li> <br/> <li>Epist. ad Ioh. de Segobia 303<sup>27</sup></li> <br/> <li>Quadr. circ. 361</li> <br/> <li>Reformatio generalis 377</li> <br/> <li>Sermones</li> <li>- I 112 113<sup>14</sup> 114<sup>17f.</sup> 21 115<sup>23-25</sup> 116f. 152<br/>154<sup>23</sup> 25 155<sup>26</sup> 28 156<sup>30</sup></li> <li>- II 117 118<sup>31f.</sup> 120 155<sup>26</sup></li> <li>- III 158<sup>37</sup></li> <li>- IV 55<sup>29</sup> 158<sup>37</sup></li> <li>- V 130<sup>71</sup> 157<sup>35</sup></li> <li>- VII 121<sup>42</sup></li> <li>- VIII 120<sup>37</sup> 157<sup>35</sup> 159<sup>39</sup></li> <li>- IX 310<sup>15</sup></li> <li>- XI 51<sup>10</sup> 156<sup>31</sup> 157<sup>34-36</sup> 158<sup>38</sup></li> <li>- XII 121<sup>43-45</sup></li> <li>- XVI 51<sup>10</sup> 157<sup>35</sup></li> <li>- XVII 116 121<sup>46</sup> 131</li> <li>- XIX 152 153<sup>16</sup> 18 21 154<sup>22</sup></li> <li>- XX 120<sup>40</sup> 121<sup>41</sup> 221<sup>1</sup> 222<sup>3-5</sup> 224<sup>8</sup></li> <li>- XXII 13<sup>34</sup> 51<sup>10</sup> 56<sup>31</sup> 59<sup>43</sup> 70<sup>77</sup> 158<sup>37</sup></li> <li>- XXIII 13<sup>34</sup> 314<sup>26</sup></li> <li>- XXIX 376</li> <li>- XXXI 70<sup>77f.</sup></li> <li>- XXXII 70<sup>78</sup></li> </ul> | <ul style="list-style-type: none"> <li>- XXXVII 59<sup>43</sup></li> <li>- XXXVIII 225<sup>11</sup></li> <li>- XL 226<sup>12</sup></li> <li>- XLVIII 54<sup>19</sup> 23 227<sup>14f.</sup> 228<sup>17f.</sup></li> <li>- LXXX 137<sup>8</sup></li> <li>- LXXXVIII 341<sup>2</sup></li> <li>- XC 229<sup>19</sup></li> <li>- CXI 351<sup>27</sup></li> <li>- CXV 351<sup>27</sup></li> <li>- CXXII 230<sup>21</sup></li> <li>- CXXVII 343<sup>6</sup> 350<sup>26</sup></li> <li>- CXXXI 348<sup>18</sup></li> <li>- CXXXII 344<sup>7</sup> 345<sup>8</sup> 346<sup>11</sup> 347<sup>15</sup></li> <li>- CXXXIV 349<sup>22</sup></li> <li>- CXXXV 348<sup>19</sup> 349<sup>23</sup> 350<sup>25</sup></li> <li>- CXLI 59<sup>43</sup></li> <li>- CXLII 353<sup>30</sup></li> <li>- CL 85<sup>131</sup></li> <li>- CLVIII 341<sup>1f.</sup></li> <li>- CLXIII 348<sup>20f.</sup></li> <li>- CLXXXII 185<sup>36</sup></li> <li>- CLXXXIX 345<sup>9f.</sup></li> <li>- CLXXXVII 71<sup>81</sup> 72<sup>85</sup> 86<sup>134</sup> 87<sup>135</sup></li> <li>- CLXXXIX 347<sup>17</sup> 349<sup>24</sup></li> <li>- CXCII 347<sup>16</sup></li> <li>- CXCIII 353<sup>29</sup></li> <li>- CXCIX 352<sup>28</sup></li> <li>- CCXVI 142<sup>23</sup></li> <li>- CCXXVI 351<sup>27</sup></li> <li>- CCXXXVII 231<sup>22f.</sup></li> <li>- CCXLII 60<sup>46</sup></li> <li>- CCXLIII 221<sup>1</sup></li> <li>- CCXLVI 231<sup>24</sup></li> <li>- CCLVIII 10<sup>21</sup> 23<sup>f.</sup> 11<sup>25f.</sup> 12 156<sup>33</sup> 228<sup>16</sup><br/>232<sup>27</sup> 233<sup>28</sup> 234<sup>29</sup></li> <li>- CCLXII 117 118 119<sup>34-36</sup> 122 126 128<sup>67</sup></li> <li>- CCLXIII 79<sup>112</sup></li> <li>- CCLXIX 82<sup>120</sup></li> <li>- CCLXXX 115 116<sup>28</sup> 117<sup>30</sup></li> </ul> |
|--|---|

## Handschriftenregister

**Brixen, Priesterseminar, Ms. A 14** 323–325

337

**Kues, Bibl. des St.-Nikolaus-Hospitals**

– Cod. Cus. 50 365

– Cod. Cus. 177 306 317f. 337<sup>109</sup>

– Cod. Cus. 178 306 309 316 318 319<sup>41</sup>

323–327 333 335 337 339<sup>112</sup>

– Cod. Cus. 185 306

– Cod. Cus. 186 306

– Cod. Cus. 211 365

– Cod. Cus. 220 154<sup>23</sup>

**London, British Library**

– Cod. Harl. 2652 307 333

– Cod. Harl. 3261 308

– Cod. Harl. 3631 365

**Mailand, Biblioteca Ambrosiana**

– Cod. I 104 sup. 325

**Vatikan, Biblioteca Apostolica**

– Cod. Vat. Lat. 1244 154<sup>23</sup>



# Abkürzungs- und Siglenverzeichnis

## Allgemeines

Abb.	Abbildung, -en	Jh., Jh.e, Jh.s	Jahrhundert, -e, -s
v. Chr.	vor Christus	Kap.	Kapitel
ders., dies.	derselbe, dieselbe	sog.	sogenannt, -e, -er, -es
dgl.	dergleichen/desgleichen	usf.	und so fort
ebd.	ebenda	usw.	und so weiter
Hg., hg.	Herausgeber, herausgegeben	vgl.	vergleiche

## Ausgaben und Übersetzungen

AC	Acta Cusana. Quellen zur Lebensgeschichte des Nikolaus von Kues, im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften hg. von Erich Meuthen und Hermann Hallauer, Hamburg 1976ff.
b	Basler Ausgabe: D. NICOLAI DE CUSA cardinalis [...] opera, 3 Vol., Basel 1565.
CCSL	Corpus Christianorum, Series Latina.
CD I	Corpus Dionysiacum I, hg. v. Beate Regina Suchla (Patristische Texte und Studien; Bd. 33), Berlin/New York 1990.
CD II	Corpus Dionysiacum II, hg. v. Günter Heil und Adolf Martin Ritter (Patristische Texte und Studien; Bd. 36), Berlin/New York 1991.
CSEL	Corpus scriptorum ecclesiasticorum Latinorum.
CSt	Cusanus-Studien: Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, philosophisch-historische Klasse, Heidelberg 1930ff.
CT	Cusanus-Texte: Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, philosophisch-historische Klasse, Heidelberg 1929ff.
DK	Die Fragmente der Vorsokratiker, Bd. I, griechisch – deutsch, hg. von Hermann Diels und Walther Kranz, 3 Bände, Berlin <sup>6</sup> 1951/52.

- Dupré Übersetzung in: NIKOLAUS VON KUES, Philosophisch-theologische Schriften, hg. u. eingeführt von Leo Gabriel, übersetzt u. kommentiert von Dietlind und Wilhelm Dupré, 3 Bände, Wien 1989 (= 1964).
- DW MEISTER ECKHART, Deutsche Werke.  
h NICOLAI DE CUSA Opera omnia iussu et auctoritate Academiae litterarum Heidelbergensis ad codicum fidem edita, Leipzig 1932–1944, Hamburg 1959ff.
- LW MEISTER ECKHART, Lateinische Werke.  
MFCG Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft, Mainz 1961ff., Trier 1989ff.
- MTh DIONYSIUS AREOPAGITA, Mystische Theologie.  
MTh (BGL 40) PSEUDO-DIONYSIUS AREOPAGITA, Über die Mystische Theologie und Briefe, eingeleitet, übersetzt und mit Anmerkungen versehen von Adolf Martin Ritter (Bibliothek der griechischen Literatur 40), Stuttgart 1994.
- p Pariser Ausgabe: NICOLAI CUSAE cardinalis Opera, ed. Johannes Jacobus Faber Stapulensis [Jacques Lefèvre d’Etaples], 3 Vol., Paris 1514 (Nachdruck Frankfurt 1962).
- PG JACQUES PAUL MIGNE, Patrologiae Cursus Completus. Series Graeca.  
PL JACQUES PAUL MIGNE, Patrologiae Cursus Completus. Series Latina.
- Predigten 2 NIKOLAUS VON KUES, Predigten in deutscher Übersetzung, Bd. 2: Sermones XXVII–CXXI, hg. am Institut für Cusanus-Forschung von Walter Andreas Euler, Viki Ranff, Klaus Reinhardt und Harald Schwaetzer, Münster 2013.
- Predigten 3 NIKOLAUS VON KUES, Predigten in deutscher Übersetzung, Bd. 3: Sermones CXXII–CCIII, hg. am Institut für Cusanus-Forschung von Walter Andreas Euler, Klaus Reinhardt und Harald Schwaetzer, Münster 2007.

Sikora/Bohnenstädt    NIKOLAUS VON CUES, Predigten 1430–1441, deutsch von Josef Sikora und Elisabeth Bohnenstädt (Schriften des Nikolaus von Cues, im Auftrage der Heidelberger Akademie der Wissenschaften hg. von Ernst Hoffmann), Heidelberg 1952.

### Schriften des Nikolaus von Kues

- Apol.* = *Apologia doctae ignorantiae*, hg. von Raymond Klibansky, in: h<sup>2</sup>II
- Aurea prop.* = *Aurea propositio in mathematicis*, hg. von Menso Folkerts, in: h XX
- Comp.* = *Compendium*, hg. von Bruno Decker und Karl Bormann, in: h XI/3
- De ult.* = *Coniectura de ultimis diebus*, hg. von Paul Wilpert, in: h IV
- Crib. Alk.* = *Cribratio Alkorani*, hg. von Ludwig Hagemann, in: h VIII
- De aequal.* = *De aequalitate*, hg. von Hans Gerhard Senger, in: h X/1
- De ap. theor.* = *De apice theoriae*, hg. von Raymond Klibansky und Hans Gerhard Senger, in: h XII
- De arithm. compl.* = *De arithmetiis complementis*, hg. von Menso Folkerts, in: h XX
- De arithm. compl. (f. pr.)* = *De arithmetiis complementis (forma prior)*, hg. von Menso Folkerts, in: h XX
- De beryl.* = *De beryllo*, hg. von Hans Gerhard Senger und Karl Bormann, in: h<sup>2</sup>XI/1
- De caes. circ. quadr.* = *De caesarea circuli quadratura*, hg. von Menso Folkerts, in: h XX
- De circ. quadr.* = *De circuli quadratura*, hg. von Menso Folkerts, in: h XX (*pars theologica* auch hg. von Heide Dorothea Riemann und Karl Bormann, in: h X/2a, S. 89–93 [= h XX, N.<sub>28–39</sub>])
- Declar. rectilin.* = *Declaratio rectilineationis curvae*, hg. von Menso Folkerts, in: h XX
- De conc. cath.* = *De concordantia catholica*, hg. von Gerhard Kallen, in: h XIV
- De conic.* = *De coniecturis*, hg. von Josef Koch und Karl Bormann in Verbindung mit Hans Gerhard Senger, in: h III

- De dato* = *De dato patris luminum*, hg. von Paul Wilpert, in: h IV
- De Deo abs.* = *De Deo abscondito*, hg. von Paul Wilpert, in: h IV
- De docta ign.* = *De docta ignorantia*, hg. von Ernst Hoffmann und Raymond Klibansky, in: h I
- De fil.* = *De filiatione Dei*, hg. von Paul Wilpert, in: h IV
- De gen.* = *De genesi*, hg. von Paul Wilpert, in: h IV
- De geom. transm.* = *De geometricis transmutationibus*, hg. von Menso Folkerts, in: h XX
- De intell. Ev. Io.* = *De intellectu Evangelii Ioannis*, hg. von Hans Gerhard Senger, in: h X/1
- De ludo* = *De ludo globi*, hg. von Hans Gerhard Senger, in: h IX
- De math. perf.* = *De mathematica perfectione*, hg. von Menso Folkerts, in: h XX
- De math. perf. (f. pr.)* = *De mathematica perfectione (forma prior)*, hg. von Menso Folkerts, in: h XX
- De math. compl.* = *De mathematicis complementis*, hg. von Menso Folkerts, in: h XX
- De mente* = *Idiota de mente*, nach Ludwig Baur hg. von Renate Steiger, in: h 2V
- De non aliud* = *Directio speculantis seu De li non aliud*, hg. von Ludwig Baur und Paul Wilpert, in: h XIII
- De pace* = *De pace fidei*, hg. von Raymond Klibansky und Hildebrand Bascour OSB, in: h VII
- De poss.* = *De possess.*, hg. von Renate Steiger, in: h XI/2
- De princ.* = *De principio*, hg. von Karl Bormann und Heide Dorothea Riemann, in: h X/2b
- De quaer.* = *De quaerendo Deum*, hg. von Paul Wilpert, in: h IV
- De rep. kal.* = *De reparatione kalendarii*, hg. von Viktor Stegemann unter Mitwirkung von Bernhard Bischoff, in: *Nikolaus von Kues*, Die Kalenderverbesserung. De correctione kalendarii. Lateinisch und Deutsch (Schriften des Nikolaus von Cues), Heidelberg 1955. [Stücknummern (fakultativ) nach: TOM MÜLLER, »ut reiecto paschali errore veritati insistamus«. Nikolaus von Kues und seine Konzilsschrift *De reparatione kalendarii* (Buchreihe der Cusanus-Gesellschaft XVII), Münster 2010, 289–319.]
- De sacr.* = *De sacramento*, in: Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, cod. Vat. lat. 1244, fol. 111<sup>rb</sup>–114<sup>rb</sup> = p II, fol. 62<sup>v</sup>–63<sup>r</sup>; b I 449–451

- De sap.* = *Idiota de sapientia*, nach Ludwig Baur hg. von Renate Steiger, in: h<sup>2</sup>V
- De stat. exper.* = *Idiota de staticis experimentis*, hg. von Ludwig Baur, in: h<sup>2</sup>V
- De theol. compl.* = *De theologicis complementis*, hg. von Heide Dorothea Riemann und Karl Bormann, in: h X/2a
- De una recti curvique mensura*, hg. von Menso Folkerts, in: h XX
- De ven. sap.* = *De venatione sapientiae*, hg. von Raymond Klibansky und Hans Gerhard Senger, in: h XII
- De vis.* = *De visione Dei*, hg. von Heide Dorothea Riemann, in: h VI
- De visit.* = *De visitatione (De annuntiatione)*, in: Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, cod. Vat. lat. 1244, fol. 124<sup>ra</sup>–127<sup>ra</sup> = p II, fol. 3<sup>v</sup>–6<sup>v</sup>, b I 343–349
- Dial. de circ. quadr.* = *Dialogus de circuli quadratura*, hg. von Menso Folkerts, in: h XX
- Epist. Io. de Segobia* = *Epistula ad Ioannem de Segobia*, hg. von Raymond Klibansky und Hildebrand Bascour OSB, in: h VII
- Epist. Nic. Bonon.* = *Epistula ad Nicolaum Bononiensem [Albergati]*, hg. von Gerda von Bredow, in: CT IV/3
- Epist. Roder. Sanc.* = *Epistula ad Rodericum Sancium de Arevalo*, hg. von Hans Gerhard Senger, in: h XV/2
- Quadr. circ.* = *Quadratura circuli*, hg. von Menso Folkerts, in: h XX
- Ref. gen.* = *Reformatio generalis*, hg. von Hans Gerhard Senger, in: h XV
- Sermo I-XXVI*, hg. von Rudolf Haubst, Martin Bodewig, Werner Krämer, Heinrich Pauli, in: h XVI
- Sermo XXVII-CXXI*, hg. von Marc-Aeilko Aris, Rudolf Haubst, Heidi Hein, Hermann Schnarr, in: h XVII
- Sermo CXXII-CCIII*, hg. von Silvia Donati, Rudolf Haubst, Isabelle Mandrella, Heinrich Pauli, Harald Schwaetzer, Franz-Bernhard Stammkötter, in: h XVIII
- Sermo CCIV-CCXCIII*, hg. von Marc-Aeilko Aris, Silvia Donati, Walter Andreas Euler, Isabelle Mandrella, Klaus Reinhardt, Heide Dorothea Riemann, Harald Schwaetzer, Franz-Bernhard Stammkötter, in: h XIX

## Anmerkungen

Bei den Stellenangaben aus h steht vor dem Doppelpunkt das Werkkürzel, gegebenenfalls gefolgt von einer Stellenangabe, die sich auf die von Nikolaus von Kues selbst vorgenommene Gliederung des betreffenden Werkes bezieht. Dabei werden Buchnummern mit römischen, Kapitelnummern mit arabischen Ziffern wiedergegeben. Hinter dem Doppelpunkt steht eine Referenz auf die Heidelberger Ausgabe, und zwar gewöhnlich auf Band (römische Ziffern), Stücknummer (n.) und Zeile (lin.), z. B. *De sap.* II: h <sup>2</sup>V, n. 47, lin. 8; *Sermo XXIV*: h XVI, n. 50, lin. 9. Bei Bänden ohne Stücknumerierung sind Seite (p.) und Zeile (lin.) angegeben sowie (fakultativ) in eckigen Klammern die entsprechende Stücknummer der zweisprachigen Ausgabe der Philosophischen Bibliothek des Meiner Verlages, z. B. *De docta ign.* III, 12: h I, p. 163, lin. 3 [n. 262]. Wo sich die Zeilenzählung der Ausgabe auf Seiten und nicht auf die Stückgliederung bezieht, muss nötigenfalls zusätzlich zur Stücknummer auch die Seitennummer angegeben werden, z. B. *De pace* 19: h VII, n. 68, p. 63, lin. 5.