

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.¹ 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*,² 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*.³ 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.⁴ 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.⁵ 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 ²1975 (¹1963).

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.⁶ 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.⁷

Viele anerkannte Forscher im Bereich der cusanischen Studien⁸ 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 SENGER, 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.⁹ 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.¹⁰ 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.¹¹ 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.¹² 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)¹³

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.¹⁴ 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.¹⁵

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.¹⁶ 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.¹⁷ 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.¹⁸ 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.¹⁹ 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.²⁰ Nachdem er andere theologische Autoritäten zitiert,²¹ beschäftigt er sich mit den Platonikern.²²

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 Jaudeau (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.²³ 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.«²⁴ 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.«²⁵

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.²⁶

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.²⁷ 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.²⁸

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, coequalis 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^{ra}; 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.²⁹ 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.³⁰

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*³¹ abgeleitet, welches – nach Priscianus und Isidorus Hispalensis – aus dem Verb *producere* kommt.³² 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.«³³

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.³⁴

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.³⁵ Auf diese Weise versteht er sich selber in seinem Begriff.³⁶

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.³⁷ 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.³⁸

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*.³⁹ 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.«⁴⁰ 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.⁴¹

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.⁴² 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.«⁴³

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.⁴⁴ 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.⁴⁵ 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.⁴⁶

Die Zahl wird also zu einem symbolischen Element, zum Urbild, dessen sich der menschliche Geist bedient, um sein symbolisches Universum zu offenbaren.⁴⁷ 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.⁴⁸

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.⁴⁹ 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.«⁵⁰

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.⁵¹

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.⁵² 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*) sind⁵³ 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.⁵⁴

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.⁵⁵

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.⁵⁶ Nach Cusanus ist das Begreifen, in dem der Geist sich selbst begreift, das Wort, in dem er sich offenbart.⁵⁷ 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.⁵⁸ 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.⁵⁹

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.⁶⁰

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 citharodas degenerabunt.«

der Aussprache des Wortes, wie ihn die Heilige Schrift machte: der Prophet machte.⁶¹

»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.«⁶²

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.⁶³ 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 ²V, 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,⁶⁴ weil sich im ausgesprochenen Wort (im *verbum rationale*) das *verbum intellectuale* des Lehrers enthüllt, offenbart, mitteilt.⁶⁵ Das *verbum intellectuale* kann als die intellektuelle Rückseite des *verbum mentale* verstanden werden. Es symbolisiert die Präsenz des Wortes Gottes im Menschen.⁶⁶ Das *verbum intellectuale* bleibt ein Bild des göttlichen Verstandes.⁶⁷ Das *verbum intellectuale* vermittelt als Bild des *Verbum* in jeder Zusammenziehung des Sinns, d. h. in jedem Wort.⁶⁸ 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.⁶⁹

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.⁷⁰ 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«. ⁷¹ 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*). ⁷² 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.⁷³ 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.«⁷⁴

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.⁷⁵ 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.⁷⁶ 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.⁷⁷ 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*)⁷⁸ hervor, der von Cusanus mit der *ratio* oder *definitio* des Wortes gleichgesetzt wird.⁷⁹ 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: h²V, 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.«⁸⁰

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 locutio intellectus ad rationem, nam id quod intellectus intuetur volt revelare anime et haec revelatio est diffinitio« (marg. cus. 351).⁸¹

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.⁸²

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^r, 40–81^v, 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.