

NIKOLAUS VON KUES ALS INTERPRET DER SCHRIFTEN  
DES DIONYSIUS PSEUDO-AREOPAGITA

Inaugural-Dissertation  
zur  
Erlangung des Grades eines Doktors der Philosophie  
an der  
Fakultät für Philosophie, Pädagogik und Publizistik  
der  
Ruhr-Universität Bochum

vorgelegt von

GIGA ZEDANIA

Bochum • Oktober 2005

Gedruckt mit Genehmigung der Fakultät für Philosophie, Pädagogik und  
Publizistik der Ruhr-Universität Bochum

Referent: Prof. Dr. Burkhard Mojsisch  
Korreferent: Prof. Dr. Theo Kobusch

Tag der mündlichen Prüfung: 18.12.2005

## INHALTSVERZEICHNIS

|  |     |
|--|-----|
| EINLEITUNG .....   | 6   |
| 1. KAPITEL: DIE FRAGE DER GOTTESERKENNTNIS BEI<br>DIONYSIUS PSEUDO-AREOPAGITA UND NIKOLAUS VON KUES<br>.....   | 21  |
| 1. 1. Symbolische, affirmative und negative Theologien bei Dionysius Pseudo-<br>Areopagita.....                | 21  |
| 1. 2. Die neue Konzeption der Gotteserkenntnis: Nikolaus von Kues' Schrift<br><i>De docta ignorantia</i> ..... | 35  |
| 1. 2. 1. <i>Docta ignorantia, maximum/minimum, coincidentia oppositorum</i> .....                              | 35  |
| 1. 2. 2. Symbolische, affirmative und negative Theologien bei Nikolaus von<br>Kues.....                        | 43  |
| 1. 3. Die Kontroverse zwischen Nikolaus von Kues und Johannes Wenck und<br>das Dionysische Erbe .....          | 48  |
| 1. 3. 1. Wenks Kritik des Cusanischen Ansatzes: <i>De ignota litteratura</i> .....                             | 48  |
| 1. 3. 2. Cusanus' Antwort: <i>Apologia doctae ignorantiae</i> .....  | 56  |
| 2. KAPITEL: DIE MYSTISCHE THEOLOGIE .....  | 65  |
| 2. 1. Dionysius Pseudo-Areopagitas Schrift <i>De mystica theologia</i> .....                                   | 65  |
| 2. 2. Die Rezeption von <i>De mystica theologia</i> im Mittelalter.....  | 77  |
| 2. 2. 1. Thomas Gallus .....   | 77  |
| 2. 2. 2. Albert der Große .....  | 84  |
| 2. 2. 3. Hugo von Balma .....  | 88  |
| 2. 2. 4. Johannes Gerson.....  | 93  |
| 2. 2. 5. Vinzenz von Aggsbach.....   | 97  |
| 2. 3. Cusanus' Auslegung der mystischen Theologie.....   | 103 |

|   |     |
|---|-----|
| 3. KAPITEL: DIE NEUPLATONISCHE HENOLOGIE UND IHRE ÜBERWINDUNG DURCH NIKOLAUS VON KUES .....       | 111 |
| 3. 1. Die Henologie des Dionysius Pseudo-Areopagita .....   | 111 |
| 3. 1. 1. Das Konzept des Einen .....  | 111 |
| 3. 1. 2. Verharren .....  | 115 |
| 3. 1. 3. Hervorgang .....   | 116 |
| 3. 1. 4. Rückkehr .....   | 117 |
| 3. 2. Die Überwindung der neuplatonischen Henologie durch Nikolaus von Kues .....                 | 119 |
| 3. 2. 1. Die Henologie bei Nikolaus von Kues .....  | 119 |
| 3. 2. 2. Die Lehre von den vier Einheiten in <i>De coniecturis</i> .....                          | 120 |
| 3. 2. 3. Die Konzeption des Nicht-Anderen und die Überwindung der neuplatonischen Henologie ..... | 122 |
| 3. 2. 4. Die Identitätsphilosophie in <i>De genesi</i> .....                                      | 128 |
| 3. 3. 5. Der Einfluß Meister Eckharts auf die Konzeption des Nicht-Anderen .....                  | 131 |
| 4. KAPITEL: DIE MÖGLICHKEITSPHILOSOPHIE DES NIKOLAUS VON KUES .....                               | 135 |
| 4. 1. Die Möglichkeitsspekulation in <i>De possest</i> .....                                      | 135 |
| 4. 2. Die Möglichkeitsspekulation in <i>De venatione sapientiae</i> .....                         | 144 |
| 4. 2. 1. <i>Posse fieri</i> .....   | 144 |
| 4. 2. 2. <i>Posse facere</i> .....  | 149 |
| 4. 3. Die Möglichkeitsspekulation in <i>De apice theoriae</i> .....                               | 154 |
| 5. KAPITEL: MODELLE DES DENKENS IN DER SPÄTPHILOSOPHIE DES NIKOLAUS VON KUES .....                | 162 |
| 5. 1. Das Spiel als Modell des philosophischen Denkens: Die Schrift <i>De ludo globi</i> .....    | 162 |
| 5. 2. Die Jagd als Modell des philosophischen Denkens .....                                       | 170 |

|  |         |
|--|---------|
| 5. 2. 1. Felder 1–3: Das wissende Nicht-Wissen, das Können-Ist und das Nicht-Andere..... | 170     |
| 5. 2. 2. Felder 4–5: Das Licht und das Lob .....   | 173     |
| 5. 2. 3. Felder 6–8: Einheit, Gleichheit, Verbindung .....                               | 175     |
| 5. 2. 4. Feld 9 : Die Grenze .....   | 180     |
| 5. 2. 5. Feld 10: Die Ordnung .....  | 182     |
| <br>SCHLUßWORT.....  | <br>187 |
| <br>LITERATURVERZEICHNIS.....  | <br>189 |

## EINLEITUNG

Die Cusanus-Forschung steht heute vor einem doppelten Dilemma.<sup>1</sup> Das eine betrifft den Bezug der Cusanischen Philosophie zu ihrer Epoche, das andere bezieht sich auf die hermeneutische Frage nach der Einheit des Cusanischen Werkes selbst. Die Frage, ob Cusanus der erste Philosoph der Neuzeit gewesen ist oder ganz im Rahmen der mittelalterlichen Philosophie interpretiert werden muß, hat zu langen Debatten geführt, die gegenwärtig an der Grenze zur Fruchtlosigkeit angelangt sind. Cusanus wird in der Forschung entweder als der erste Denker der neuzeitlichen Subjektivität dargestellt, der die Bedingungen für die späteren Ansätze eines Descartes oder eines Kant geschaffen hat,<sup>2</sup> oder man betrachtet ihn als ein wichtiges Glied in der Kette der neuplatonischen Tradition, die bei Plotin ihren Anfang nimmt und über Proklus, Dionysius Pseudo-Areopagita, Eriugena und Eckhart bis in das 15. Jahrhundert hineinreicht.<sup>3</sup> Interessant ist in diesen Debatten der Umstand, daß keine der darin vorgetragenen Interpretationen für eindeutig falsch erklärt werden kann. Dies unterscheidet sie z. B. von den früheren neukantianischen oder neuscholastischen Cusanus-Deutungen. So konnte im Hinblick auf die neukantianische Deutung überzeugend nachgewiesen werden, daß die Cusanische Problematik keineswegs mit den der nachkantischen

---

<sup>1</sup> Aus der neuesten Literatur zu Nikolaus von Kues siehe: K. Flasch, *Nikolaus von Kues in seiner Zeit*, Stuttgart 2004; B. Mojsisch, *Grenze als Vollkommenheit und Übergang in der Philosophie des Nikolaus von Kues*, in: W. Högbe (Hrsg.), *Grenzen und Grenzüberschreitungen*. XIX. Deutscher Kongreß für Philosophie. Bonn, 23.–27. September 2002. Vorträge und Kolloquien, Berlin 2004, S. 257–266; K. Flasch, *Nicolaus Cusanus*, München 2001; N. Winkler, *Nikolaus von Kues zur Einführung*, Hamburg 2001.

<sup>2</sup> Vgl. W. Schulz, *Der Gott der neuzeitlichen Metaphysik*, Pfullingen <sup>6</sup>1978, S. 13–32.

<sup>3</sup> Siehe die Arbeiten von W. Beierwaltes und das Buch von K. Flasch, *Metaphysik des Einen bei Nikolaus von Kues. Problemgeschichtliche Stellung und systematische Bedeutung*, Leiden 1973.

Erkenntnisphilosophie entnommenen Begriffen ausgeschöpft werden kann,<sup>4</sup> und die neuscholastische Interpretation diskreditierte sich durch ihre beständige Reduktion der Cusanischen Konzepte auf das Gedankengut des Thomas von Aquin.<sup>5</sup> Nun läßt sich allerdings schwerlich bestreiten, daß Cusanus versucht, eine genuine *philosophia mentalis* zu entwickeln, welche der kreativen Dimension des menschlichen Geistes Rechnung trägt. Ebenso wenig kann man ignorieren, daß er sich ständig auf neuplatonische Autoritäten wie Dionysius Pseudo-Areopagita und Proklus bezieht; auch der Einfluß des neuplatonisch geprägten Eckhart auf Cusanus ist hinreichend bekannt. Der einzige Ausweg aus diesem Dilemma scheint darin zu bestehen, es zu verwerfen, und dies kann auf verschiedenen Wegen erfolgen. Man kann den historiographischen Begriff der Epoche in Frage stellen, und zwar mit der Begründung, daß er bei der Erforschung einer konkreten historischen Gestalt eher hindere als helfe. Diesen Weg ist K. Flasch gegangen, der Begriffe wie "Mittelalter" oder "Renaissance" für "abstrakte Epochenbezeichnungen der Historiographie des 19. Jahrhunderts" hält und für die konkretere Erforschung der geschichtlichen Welt, in der Cusanus lebte, eintritt.<sup>6</sup> Man kann auch zu analysieren versuchen, wie viel von dem, was gewöhnlich als spezifisch neuzeitlich angesehen wird – transzendentalphilosophischer Ansatz, Betonung der Kreativität des menschlichen Denkens – schon bei den spätantiken und

---

<sup>4</sup> Vgl. N. Herold, Menschliche Perspektive und Wahrheit. Zur Deutung der Subjektivität in den philosophischen Schriften des Nikolaus von Kues, (BCG 6) Münster 1975, S. 5–6; H. Benz, Individualität und Subjektivität. Interpretationstendenzen in der Cusanus-Forschung und das Selbstverständnis des Nikolaus von Kues, Münster 1999, S. 38–45 u. S. 53–57.

<sup>5</sup> Vgl. K. Flasch, Nikolaus von Kues. Geschichte einer Entwicklung, Frankfurt a. M. 1998, S. 104. Flasch zeigt die Unzulänglichkeit der neuscholastischen Cusanusausleger, die sich bemühten "zu beweisen, die Koinzidenztheorie der Schrift *De docta ignorantia* behauptete nichts anderes als 'die Scholastik'. Sie lehre wie der heilige Thomas die Einheit der göttlichen Attribute, vielleicht mit einer etwas schärferen Akzentuierung der Einheit der *konträren* Attribute."

<sup>6</sup> Vgl. K. Flasch, Nikolaus von Kues, Geschichte einer Einwicklung, S. 9.

mittelalterlichen Autoren zu finden ist, etwa bei Plotin,<sup>7</sup> aber auch bei Dietrich von Freiberg, Eckhart und Nikolaus von Kues<sup>8</sup>.

Das zweite Dilemma betrifft nicht die Epoche oder die Tradition, der das Cusanische Werk zuzurechnen ist, sondern die hermeneutische Frage des Zugangs zu diesem Werk selbst. Dieses Dilemma tritt zutage, wenn entschieden werden soll, ob die Cusanische Philosophie eine Einheit darstellt, welche trotz verschiedener Facetten ihrer Erscheinungen deutlich ihren Einheitscharakter bewahrt, oder ob Cusanus – wie es von einem empirisch existierenden Individuum zu erwarten wäre – Wandlungen durchmachte, die auf seine Philosophie einen nicht zu unterschätzenden Einfluß ausübten und eine Entwicklungshypothese zur Erklärung seiner Konzepte notwendig machen.

Auf der einen Seite stehen daher Interpretationen der Philosophie des Nikolaus von Kues, die nach der Einheit dieser Philosophie suchen. Die von K. Jacobi unternommene Interpretation kann als typisches Beispiel für diesen Ansatz angesehen werden, der auch bei vielen anderen Autoren entweder explizit ausgearbeitet oder implizit vorausgesetzt wird.<sup>9</sup> Zudem besitzt Jacobis Interpretation den Vorzug, daß sie nicht nur explizit Stellung zum Problem der

---

<sup>7</sup> Vgl. T. Kobusch, *Metaphysik als Einswerdung. Zu Plotins Begründung einer neuen Metaphysik*, in: L. Honnefelder/W. Schüßler (Hrsg.), *Transzendenz. Zu einem Grundwort der klassischen Metaphysik* (FS K. Kremer zum 65. Geburtstag), Paderborn 1992, S. 93–114.

<sup>8</sup> Vgl. B. Mojsisch, *Mittelalterliche Grundlagen der neuzeitlichen Erkenntnistheorie*, in: M. Gerwing/G. Ruppert (Hrsg.), *Renovatio et Reformatio. Wider das Bild vom "finsternen" Mittelalter*. Festschrift für L. Hödl, Münster (Westf.) 1985, S. 155–169.

<sup>9</sup> K. Jacobi, *Die Methode der Cusanischen Philosophie*, München 1969. W. Dupré etwa erklärt in seiner Einleitung (Aufbau, Text und Übersetzung, in: L. Gabriel (Hrsg.), *Nikolaus von Kues. Philosophisch-theologische Schriften. Lateinisch-deutsche Studien und Jubiläumsausgabe*, Bd. I, XXV), daß es für Cusanus "nicht mehrere zeitlich begrenzte und in sich verschiedene Abschnitte seines Denkens gibt, sondern daß er seine Denkbemühungen als ein einziges und kontinuierliches Streben nach der Weisheit beziehungsweise Wahrheit ansieht." Diese Idee liegt auch den Arbeiten von M. de Gandillac (*Nikolaus von Cues. Studien zu seiner Philosophie und philosophischen Weltanschauung*, Düsseldorf 1953) und K. Jaspers (*Nicolaus Cusanus*, München 1964) zugrunde.

Einheit des Cusanischen Werks nimmt, sondern daraus einen methodologisch begründeten Ansatz zu entwickeln versucht.

Jacobi geht von der Annahme aus, daß die philosophische Tätigkeit des Cusanus von *De docta ignorantia* (1440) bis zu den in den letzten Jahren des Philosophen verfaßten Schriften *De venatione sapientiae*, *De ludo globi* und *De apice theoriae* "in hohem Maße einheitlich und selbig" erscheint.<sup>10</sup> Cusanus sei von einem einzigen Gedanken bewegt und meditiere über diesen Gedanken immer von neuem.<sup>11</sup> Diesen Gedanken dürfe man aber nicht im Sinne einer Beschränkung deuten, sondern "der eine Grundgedanke erscheint in immer neuen Fassungen und Aspekten".<sup>12</sup> Diese Interpretation erscheint deswegen als besonders reizvoll, weil sie eine interessante methodologisch-hermeneutische Parallele zum ontologischen Modell des Cusanus bietet: Wie nämlich der eine Gott in verschiedenen Seienden widerscheint, so findet auf der methodologischen Ebene der eine Grundgedanke in immer neuen Konzepten seinen Ausdruck.

Die Grenzen einer solchen Interpretation werden jedoch sehr bald deutlich. Schon am Anfang seines Buches ist Jacobi zu dem Eingeständnis gezwungen, daß dieser eine Grundgedanke "schwer faßbar" ist,<sup>13</sup> und er gelangt zu der Feststellung: "Es gibt keinen Satz und keinen Gedankengang, in dem *der* Gedanke, der Ansatz der Cusanischen Philosophie letztgültig ausgesagt wäre".<sup>14</sup> Mehr noch, Jacobi gibt zu, daß dieser Gedanke unsagbar ist, was seinen methodologischen Wert deutlich verringert. Ehe man einen ganz

---

<sup>10</sup> K. Jacobi, Die Methode der Cusanischen Philosophie, S. 22.

<sup>11</sup> Vgl. ebd..

<sup>12</sup> K. Jacobi, Die Methode der Cusanischen Philosophie, S. 23.

<sup>13</sup> K. Jacobi, Die Methode der Cusanischen Philosophie, S. 22.

<sup>14</sup> K. Jacobi, Die Methode der Cusanischen Philosophie, S. 24.

unerreichbaren Gedanken für die Gesamtheit dessen substituiert, was Cusanus konzeptuell zu fassen vermochte, müßte gezeigt werden, daß den von ihm ausgearbeiteten Konzeptionen und Ansätzen etwas Wesentliches fehlt.

Der Zugang zur Cusanischen Philosophie, der dem Ansatz Jacobis diametral entgegengesetzt ist, deutet diese Philosophie als eine Entwicklung und hat eine lange Tradition. Der erste, der die Entwicklungshypothese in bezug auf das Cusanische Werk aufstellte, scheint J. Übinger gewesen zu sein. Bei ihm findet sich schon das Interpretationsmuster, dem die späteren Interpreten Schärfe verleihen werden. Übinger zufolge kann man im Werk des Cusanus zwei Wege unterscheiden. Der eine ist der Weg der von allem Endlichen abgewandten Transzendenz; der andere ist dem ersten Weg gewissermaßen entgegengesetzt: "In der 'Belehrung durch das Nichtwissen' versuchte der Autor ähnlich, wie die Mystiker, in unmittelbarer Anschauung sich zu dem Gedanken Gottes emporzuschwingen. Jetzt verweist er uns zu demselben Zwecke auf einen weiten Weg. Um der Erkenntnis Gottes willen fordert er die Erkenntnis der Welt".<sup>15</sup> Der erste Weg führt zur mystischen Dunkelheit, der zweite Weg aber erfordert die Beschäftigung mit der Schöpfung. Bemerkenswert ist jedoch, daß Übinger diese zwei Wege nicht chronologisch denkt, sondern eher systematisch. Er interpretiert die 1462 verfaßte Schrift über das Nicht-Andere als eine Fortentwicklung des ersten Weges, obwohl sie zwei Jahre vor dem Tod des Autors geschrieben wurde. Die "äußerste Entfernung vom Endlichen" ist nach Übinger im 1453 abgefaßten Text *De visione Dei* zu finden; die Keime des zweiten Weges jedoch, der in die entgegengesetzte Richtung führen sollte, entdeckt er schon in *Idiota de sapientia* (1450).

Der Ansatz Übingers erfuhr eine Radikalisierung durch E. Cassirer. Cassirers Interesse an Cusanus war durch seinen Neukantianismus bedingt. Es war sein Lehrer H. Cohen, der Cusanus für die aktuellen philosophischen Debatten wiederentdeckt hatte – als einen Verbündeten der "Philosophie des wissenschaftlichen Idealismus".<sup>16</sup> Das Interesse der Neukantianer am Kardinal aus dem 15. Jahrhundert wurde besonders durch dessen Beschäftigung mit den mathematischen Wissenschaften geweckt. Es fand seinen Niederschlag auch in einer Interpretation Cassirers, der sich mit Cusanus allerdings gründlicher auseinandersetzte als seine Vorgänger Cohen und Natorp. Sein detailliertes Studium verhalf Cassirer zu einem komplexeren Verständnis der Cusanischen Philosophie, das es verbot, deren Einsichten darauf zu reduzieren, Descartes vorweggenommen zu haben. Seinem Verständnis legte Cassirer ein Schema zugrunde, das in der Philosophie des Nikolaus von Kues zwei "Epochen" unterscheidet. Danach betont Cusanus in seiner ersten, "metaphysischen" Epoche die Transzendenz und damit die Unwißbarkeit des Absoluten. Auf sie folge aber eine zweite, "reife" Epoche, in welcher "die einzelne Erscheinung nicht mehr der unversöhnliche Gegensatz zum Sein des Unendlichen"<sup>17</sup> sei. Cusanus gelange zur Immanenzphilosophie und versuche jetzt, "das Absolute ... in der geschaffenen Welt selbst zu ergreifen und festzuhalten".<sup>18</sup> Cassirer zitiert zustimmend folgende Stelle aus Übingers Buch über Cusanus: "Aus der engen, düsteren Zelle des mystischen Dunkels, der mystischen Finsternis führt die exakte Denkrichtung die Gotteslehre wiederum in die weiten, lichten

---

<sup>15</sup> J. Übinger, Die Gotteslehre des Nikolaus Cusanus, Münster/Paderborn 1888, S. 97.

<sup>16</sup> H. Cohen, Kants Theorie der Erfahrung, Hildesheim/Zürich <sup>5</sup>1987, S. 41.

<sup>17</sup> E. Cassirer, Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit, Bd. I, Berlin 1906, S. 54.

<sup>18</sup> Ebd.

Räume der Welt zurück. Jetzt gilt es ... den unsichtbaren Schöpfer aus der sichtbaren Welt zu erkennen. Nicht der Unsichtbare selbst wird hier geschaut, aber sein Bild, die Wirkung der höchsten Ursache, ... die Offenbarung des unsichtbaren Gottes. Nach dem Bilde gilt es jetzt das Urbild, nach der Wirkung ihre Ursache, nach dem Geschöpfe den Schöpfer, nach der sichtbaren Offenbarung den unsichtbaren Gott zu bestimmen".<sup>19</sup>

Cassirer geht jedoch weiter als Übinger. Die Zäsur zwischen diesen zwei Epochen setzt er um das Jahr 1450 an, und zwischen beiden sieht er eine unüberbrückbare Differenz, ist es doch ihm zufolge ein weiter Weg von der in *De docta ignorantia* ausgearbeiteten "negativen Theologie" zu der Erkenntnistheorie der späteren Schriften.<sup>20</sup> Cassirer spricht von zwei Epochen und nicht einfach von zwei Phasen, da er den Einschnitt im Cusanischen Werk als einen Einschnitt in der Geschichte der Philosophie deutet. Die erste Epoche der Cusanischen Philosophie steht gemäß Cassirer im Zeichen der mittelalterlichen Metaphysik (die mit der Seinsphilosophie gleichgesetzt wird), die zweite Epoche aber stellt schon eine Antizipation, sogar einen Anfang der neuzeitlichen Erkenntnistheorie (d. h. Bewußtseinsphilosophie) dar.

Der Ansatz von Übinger und Cassirer gipfelte schließlich im Versuch von K. Flasch, Cusanus als einen "Denker in Entwicklung" zu verstehen. Flasch unterscheidet fünf Stufen in der Philosophie des Cusanus:

1. Die "unausgeglichene philosophische Nachdenklichkeit" der Jahre 1430–32, die in den ersten *Sermones* des Philosophen zu finden ist.

---

<sup>19</sup> J. Übinger, *Die Gotteslehre*, S. 134. Vgl. E. Cassirer, *Das Erkenntnisproblem*, S. 55.

<sup>20</sup> Vgl. E. Cassirer, *Das Erkenntnisproblem*, S. 70.

2. Die Phase, die mit *De docta ignorantia* um 1440 einsetzt und durch den "Vorrang der Dunkelheit und Schwierigkeit" charakterisiert wird. Das Motiv der Transzendenz spielt eine entscheidende Rolle.
3. Die "philosophische Neuorientierung" in *De coniecturis*, die um 1444 geschrieben wurde.
4. Die Laienphilosophie von 1450, die das Sich-Zeigen des Absoluten betont und für die das Interesse an Technik und Naturforschung charakteristisch ist. Hier schlägt der Vorrang der Transzendenz in die Immanenz um.
5. "Die radikale Verringerung der Voraussetzungen in der Philosophie des reinen Könnens" von 1464.<sup>21</sup>

Die erste dieser fünf Perioden hat in der Tat nur ein entwicklungs-geschichtliches Interesse, denn die frühen *Sermones* gehören nicht zum philosophischen Corpus des Nikolaus von Kues. Die eigentliche Philosophie des Cusanus fängt mit *De docta ignorantia* an. Aber schon in seiner zweiten Schrift, *De coniecturis*, die nur einige Jahre später geschrieben ist, sehen wir eine Transformation seiner fundamentalen Begriffe und Konzeptionen. Diese Transformation wurde detailliert von J. Koch<sup>22</sup> und B. Mojsisch<sup>23</sup> untersucht. Ihre Untersuchungen haben gezeigt, daß die Innovation dieser Schrift insbesondere in der Ausarbeitung einer neuen Theorie des Geistes und der Entwicklung der früheren Konzeption des Zusammenfalls der

---

<sup>21</sup> Vgl. K. Flasch, Nikolaus von Kues. Geschichte einer Entwicklung, Frankfurt a. M. 1998, S. 42.

<sup>22</sup> J. Koch, Die Ars coniecturalis des Nikolaus von Kues, Köln/Opladen, 1956.

<sup>23</sup> B. Mojsisch, Nikolaus von Kues, *De coniecturis*, in: K. Flasch (Hrsg.), Hauptwerke der Philosophie. Mittelalter, Stuttgart 1998, S. 470–489.

Entgegengesetzten liegt. Diese Ergebnisse sind durch akribische Text- und Begriffsanalyse gesichert. Aber kann man dasselbe bezüglich der Interpretation der Cusanischen Philosophie sagen, die eine Zäsur um 1450 ansetzt? Gewiß finden durch die Einführung der Figur des Laien, der aller Universitätsphilosophie fern steht, neue Themen Einlaß in die Gedankenwelt des Cusanus. Aber ist dies als ein Umdenken zu deuten? Cassirer und Flasch stützen sich auf eine Passage, die aus der letzten Schrift des Philosophen, *De apice theoriae*, stammt und welche die gestellte Frage eindeutig zu bejahen scheint:

"Veritas quanto clarior tanto facilior. Putabam ego aliquando ipsam in obscuro melius reperiri. Magnae potentiae veritas est, in qua posse ipsum valde lucet. Clamitat enim in plateis, sicut in libello De idiota legisti. Valde certe se undique facilem repertu ostendit".<sup>24</sup>

Die Interpretation dieser Passage, die Cassirer und Flasch vorschlagen, betont Cusanus' Abwendung von der Philosophie der Transzendenz, welche die Schwierigkeit der menschlichen Erkenntnis und Dunkelheit des Göttlichen impliziert. Diesem Denken der Transzendenz wird ein Denken der Immanenz entgegengesetzt, die auf dem Verständnis der Leichtigkeit der Erkenntnis beruht.

---

<sup>24</sup> Nicolaus de Cusa, *De apice theoriae*, n. 5, h. XII, S. 120, 9–13: "Je deutlicher die Wahrheit ist, desto leichter ist sie zu erfassen. Einst glaubte ich, daß man sie eher in der verbergenden Dunkelheit ausfindig mache. Die Wahrheit, in der eben das Können selbst hell aufscheint, ist durch starkes Vermögen gekennzeichnet. In einem fort ruft sie ja in den Straßen, wie du im Buch *Der Laie* gelesen hast. Ganz sicher erweist sie sich als von überallher leicht auffindbar." Nikolaus von Kues, *Die höchste Stufe der Betrachtung*, lat.-dt., übers. und hrsg. von H. G. Senger, (PhB 383) Hamburg 1986, S. 9.

Wenn man aber diese Passage im Kontext der ganzen Schrift interpretiert, verändert sich das Gesamtbild deutlich. So empfiehlt Cusanus seinem Gesprächspartner, Peter von Erkelenz, am Ende des Textes zum besseren Verständnis der darin enthaltenen Konzeption seine früheren Schriften, von denen er drei nennt: *De dato patris luminum* (1445), *De visione dei* (1453) und *De quaerendo deum* (1444).<sup>25</sup> Zwei der genannten Schriften stammen also aus der Zeit vor 1450. Auch die Klassifikation des Gesamtwerks des Cusanus am Leitfaden der Opposition Finsternis/Licht wird problematisch, wenn man bedenkt, daß die Metaphorik der Dunkelheit keineswegs im Jahre 1450 aus den Texten des Nikolaus von Kues verschwindet, um der Metapher des Lichtes Platz zu machen. In einem Brief vom 14.09.1453 spricht Cusanus davon, daß niemand Gott schauen könne außer in der *Dunkelheit* der Koinzidenz.<sup>26</sup> Noch 1461, also drei Jahre vor seinem Tod, beschließt er einen seiner originellsten Texte mit der Betonung des Vorrangs der Dunkelheit vor dem Licht der positiven Theologie. Er erklärt nachdrücklich, daß der Grund von allem, da er nichts von allem ist, als "der Uneinsehbare unwissend oder uneinsichtig, in Schatten oder Dunkelheit oder unerkannt gefunden" wird.<sup>27</sup>

Es ist gewiß beachtenswert, daß die Anhänger der Entwicklungshypothese auf die Texte des Nikolaus von Kues eine im Mittelalter geläufige Vorstellung projizieren, die ihren Ursprung bei Dionysius

---

<sup>25</sup> Vgl. Nicolaus de Cusa, *De apice theoriae*, n. 16, h. XII, S. 130, 1–7: "Velis igitur ... mentis oculum acuta intentione ad hoc secretum convertere et cum ista resolutione nostra scripta et alia, quaecumque legis, subintrare et maxime te exercitare in libellis et sermonibus nostris, singulariter *De dato lumine*, qui bene intellectus secundum praemissa, idem continet quod iste libellus. Item *De icona sive visu dei* et *De quaerendo deum* libellos in memoria tua recondas".

<sup>26</sup> Vgl. Nicolaus de Cusa, *Epistula ad abbatem et monachos Tegernsenses* 14 Sept. 1453, ed. E. Vansteenberghe, in: E. Vansteenberghe, *Autour de la docte ignorance: Une controverse sur la théologie mystique au XV<sup>e</sup> siècle*, Münster 1915, S. 116: "... et nemo potest Deum mystice videre nisi in caligine coincidentie".

<sup>27</sup> Nicolaus de Cusa, *De possessis*, n. 74, h. XI/2, S. 87, 14–15: "... reperitur inintelligibilis ignoranter seu inintelligibiliter in umbra seu tenebra sive incognite".

Pseudo-Areopagita hat. Es handelt sich um das dialektische Verhältnis zwischen *Deus absconditus* und *Deus revelatus*, nur wird dieses Verhältnis von den Interpreten des Cusanus als ein Gegensatz aufgefaßt: Ihrer Entwicklungshypothese zufolge wird in den Cusanischen Schriften vor 1450 der Ursprung von allem als der verborgene Gott gedacht, während in den ab 1450 verfaßten Texten des Nikolaus der offenbare Gott entdeckt wird. Diese Alternative ist jedoch für jeden christlichen Denker unannehmbar, besonders aber für Cusanus, der zeitlebens solche Gegensätze zu überwinden trachtete. Die Gegensätze zwischen Transzendenz und Immanenz, Dunkelheit und Licht, Schwierigkeit und Leichtigkeit reproduzieren ja die Differenz zwischen der negativen und affirmativen Theologie. Nikolaus von Kues jedoch arbeitete eine explizite Theorie aus, welche diese Differenz als eine vorläufige interpretierte. Weder die affirmative Theologie mit ihrem leichten Übergang vom Endlichen zum Unendlichen noch die negative Theologie mit ihrer Betonung des inadäquaten Charakters der menschlichen Erkenntnis konnten von Cusanus als das letzte Wort in der Philosophie gedeutet werden, und zwar in keiner Periode seiner denkerischen Tätigkeit. Von seiner ersten Schrift an spricht er vom "wissenden Nicht-Wissen", das er als Zusammenfall der affirmativen und der negativen Theologien versteht. Ein Jahr vor seinem Tod läßt er seine Konzepte Revue passieren und stellt sie nebeneinander, ohne über einen Vorzug der späteren vor den früheren ein Wort zu verlieren.<sup>28</sup>

Es wäre allerdings voreilig, wollte man daraus gleichsam a priori den Schluß ziehen, es könne im Cusanischen Denken keine Entwicklung gegeben haben. Auf die Selbstkorrekturen, die in *De coniecturis* zu finden sind, wurde

---

<sup>28</sup> Vgl. das 5. Kapitel der vorliegenden Arbeit.

bereits oben verwiesen. Wie sind aber solche Selbstkorrekturen methodologisch zu begründen?

Die Ansicht, welche die Einheit des Cusanischen Werks betont, scheint für eine Entwicklung des Philosophen keinen Raum zu lassen. Wenn man aber die Philosophie des Nikolaus von Kues als eine Pluralität der Ansätze auffaßt, die sich zwar nicht ausschließen, aber auch nicht aufeinander reduzieren lassen, dann wird auch Raum für das Denken einer Entwicklung geschaffen. Es gibt eine Entwicklung, einen Fortschritt im Cusanischen Denken, aber sie betreffen nicht das Ganze seiner Philosophie, sondern nur die einzelnen Stränge seines Denkens. Dies würde erklären, weshalb Cusanus gewisse Begriffe fast parallel entwickelte, ohne den absoluten Anspruch eines jeden in Frage zu stellen. So spricht er z. B. vom Nicht-Anderen als höchstem Begriff des Absoluten, der aber durch andere Begriffe wie *possest* oder *posse ipsum* relativiert wird. Allerdings ist hier zu berücksichtigen, daß der Begriff des Nicht-Anderen eine Entwicklung der Einheitsspekulation darstellt, die nicht als eine Alternative, sondern vielmehr als ein Komplement der Möglichkeitsspekulation gesehen werden muß. Cusanus' Denken durchlief eine Entwicklung vom Begriff der Identität (*idem*) bis zum Begriff des Nicht-Anderen oder vom Begriff des *possest* bis zum Begriff des *posse ipsum*, doch es würde nur Mißverständnisse erzeugen, wollten wir einen dieser Begriffe als den Kulminationspunkt der Cusanischen Philosophie ansehen, dem alle vorausgegangenen Versuche untergeordnet sind. Das wird in der Spätschrift des Philosophen *De venatione sapientiae* unmißverständlich gezeigt, wo verschiedene Konzeptionen des Absoluten als verschiedene Felder nebeneinander (aber nicht nacheinander) gestellt werden.

Geht man von der Irreduzibilität verschiedener Ansätze in der Philosophie des Cusanus aus, dann stellt sich auch das Problem der Beziehung von Cusanus zu seinen Autoritäten anders. Es ist nicht zu übersehen, daß z. B. die Schriften des Dionysius Pseudo-Areopagita von ihm sehr intensiv, aber unregelmäßig rezipiert wurden – auf seine Autorität beruft sich Cusanus von *De docta ignorantia* bis zur *Apologia doctae ignorantiae* (1449) unablässig, während in den aus den 50er Jahren stammenden Schriften über den Laien (*Idiota de sapientia; Idiota de mente; De staticis expermentis*) dionysische Themen fast keine Rolle spielen. Dies darf jedoch nicht als Verwerfung "mystischer Dunkelheit" dionysischer Prägung gedeutet werden, da die intensivste Dionysius-Rezeption in den 60er Jahren einsetzen wird – z. B. bestehen drei Kapitel von *De li non aliud* aus Exzerpten aus dem *Corpus Dionysiacum*. Der Name von Dionysius fehlt auch sonst nie, wenn Cusanus über die negativen und mystischen Theologien nachdenkt oder seine neuplatonische Einheitsmetaphysik entwickelt. Es fällt aber auf, daß in den mit diesen Texten fast gleichzeitig verfaßten Schriften *De possest* und *De apice theoriae* der Name 'Dionysius' nicht einmal erwähnt wird, was darauf hindeutet, daß in der Möglichkeitsspekulation des Cusanus pseudo-areopagitische Motive keine Rolle spielten. Dies ist noch ein Indiz dafür, daß das Cusanische Werk als eine Reihe von Ansätzen zu deuten ist, die ihre eigene Logik der Entwicklung aufweisen und sich nicht unter eine 'grundlegende' Einsicht oder Idee bringen lassen.

★

Jede Erörterung von Cusanus' Interpretation des *Corpus Dionysiacum* muß die reiche Tradition der Dionysius-Kommentierung im Mittelalter berücksichtigen, denn abgesehen davon, daß diese Tradition ein gleichsam allgemeines Ingrediens der intellektuellen Rahmenbedingungen für die Rezeption dieses Autors bildete, kannte sich Cusanus in ihr sehr gut aus.<sup>29</sup> In seiner Bibliothek gab es nicht nur verschiedene lateinische Übersetzungen des griechischen Autors,<sup>30</sup> sondern auch viele Kommentare zu den Dionysischen Texten. Es ist z. B. bekannt, daß Cusanus die Dionysius-Kommentare Alberts des Großen eifrig studierte, was nicht nur seine Texte, sondern auch seine zahlreichen Marginalien bezeugen. Seinen Schriften ist zu entnehmen, daß er mit den vorhandenen Dionysius-Kommentaren keineswegs zufrieden war,<sup>31</sup> doch hat ihn diese Unzufriedenheit nicht zum Verfassen eigener Kommentare

---

<sup>29</sup> Zur Frage der Cusanischen Dionysius-Interpretation siehe: W. Beierwaltes, *Der verborgene Gott: Cusanus und Dionysius*, Trier 1997; F. E. Cranz, *Nicholas of Cusa and the Renaissance*, ed. by T. M. Izbicki, G. Christianson, Aldershot/Brookfield, 2000, S. 95–148; D. Luscombe, *Denis the Pseudo-Areopagite in the writings of Nicholas of Cusa, Marsilio Ficino and Pico della Mirandola*, in: *Néoplatonisme et philosophie médiévale. Actes du colloque international de Corfu. 6–8 octobre 1985*, ed. par L. G. Benakis, Turnhout 1997, S. 93–107.

<sup>30</sup> Zur lateinischen Übersetzung des *Corpus Dionysiacum* siehe M. Grabmann, *Mittelalterliches Geistesleben*, Bd. I, München 1926, S. S. 449–468. Zu den Übersetzungen und Kommentaren, die im Besitz des Cusanus waren, siehe L. Baur, *Nicolaus Cusanus und Ps.-Dionysius im Lichte der Zitate und Randbemerkungen des Cusanus*. Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Heidelberg 1941, S. 10–17.

<sup>31</sup> Siehe Kapitel 2. der vorliegenden Arbeit.

bewogen. Vielmehr sind seine Stellungnahmen zu Dionysius über viele seiner Schriften verstreut und eingebunden in verschiedene gedankliche Kontexte.

# I. KAPITEL: DIE FRAGE DER GOTTESERKENNTNIS BEI DIONYSIUS PSEUDO-AREOPAGITA UND NIKOLAUS VON KUES

## 1. 1. Symbolische, affirmative und negative Theologien bei Dionysius Pseudo-Areopagita

Die Selbstausslegung eines kanonischen Autors stellt ein vorzügliches Mittel für die Analyse seines Werkes dar. Wenn ein Autor nicht nur eine Theorie entwickelt, sondern auch metatheoretische Überlegungen anstellt – was in philosophischen Texten häufig anzutreffen ist – dann hat diese Selbstinterpretation, ungeachtet möglicher Selbsttäuschungen seitens des Verfassers, einen nicht zu überschätzenden Wert für das Studium der von ihm konzipierten Theorie.<sup>32</sup>

Diese Regel muß auch für Dionysius Pseudo-Areopagita gelten. Allerdings ist – wegen des pseudo-epigraphischen Charakters seiner Schriften – hinsichtlich der Selbstausslegung dieses Autors besondere Vorsicht geboten. Sollte es jedoch möglich sein, eine Stelle im *Corpus Dionysiacum* zu finden, die wesentliche (wenngleich nicht alle) Motive dieser Schriften nach bestimmten Prinzipien klassifiziert, wäre diese Stelle für den Einstieg in dieses Corpus am besten geeignet.

Eine solche Stelle findet sich in der Schrift *De mystica theologia*, die von Dionysius gewissermaßen als die Krönung seines ganzen Corpus konzipiert wurde und die daher auch manche wesentlichen Motive der im Corpus enthaltenen Schriften zusammenfaßt. Diese Zusammenfassung wird im Zeichen der

---

<sup>32</sup> Wenn man den Bezug zwischen Theorie und Metatheorie analog der Beziehung zwischen Sprache und Metasprache deutet, wird die Verschränkung beider in einem Text nicht überraschen. Daß "metalinguistische Operationen" ein integraler Bestandteil unserer gewöhnlichen sprachlichen Tätigkeiten sind, ist längst bekannt. Vgl. R. Jakobson, *Two Aspects of Language and Two Types of Aphasic Disturbances*, in: R. Jakobson/M. Halle, *Fundamentals of Language*, The Hague/Paris 1980, S. 81.

methodologischen Reflexion durchgeführt. Die leitende Frage ist die nach den verschiedenen Weisen der Lobpreisung<sup>33</sup> Gottes, welche für unseren Zweck als die Frage nach verschiedenen Weisen der Gotteserkenntnis verstanden werden darf.

Im 3. Kapitel von *De mystica theologia* bietet Dionysius die folgende Klassifikation seiner Schriften an:

In *De theologicis hypotypotibus* habe er die Hauptaspekte der affirmativen Theologie vorgetragen. Diese Hauptaspekte seien die Einheit und Dreifaltigkeit Gottes, die Frage nach den einzelnen Personen der Trinität und deren Beziehung zueinander, die Menschwerdung Christi.<sup>34</sup> Hier handelt es sich also um eine absteigende Bewegung vom transzendenten göttlichen Reich zum niederen menschlichen Zustand. *De divinis nominibus* habe darüber gehandelt, in welchem Sinne Gott als gut, seiend, Leben, Weisheit etc. bezeichnet wird und welche anderen intelligiblen

---

<sup>33</sup> Dionysius gebraucht das Wort ὑμνεῖν, Lobpreisen, das aber von A. M. Ritter als "ehrfürchtig betrachten" übersetzt wird (Pseudo-Dionysius Areopagita. Über die mystische Theologie und Brief. Eingeleitet, mit Anmerkungen versehen von A. M. Ritter, Stuttgart 1994, S. 77). Diese Übersetzung ist nicht nur deswegen irreführend, weil sie die optische Metaphorik nahelegt, welche im Original an dieser Stelle fehlt; sie suggeriert außerdem ein kontemplatives Verständnis des Textes, welcher eher ein praktisches Moment (Lobpreisen, Singen als *Tun* des Subjekts) impliziert. Interessanterweise ist gerade mit diesem Wort eine wichtige Debatte zwischen J.-M. Marion und J. Derrida verbunden: Marion, der die Impulse von H. U. von Balthasar aufnimmt, stellt den prädikativen Charakter der Lobpreisung bei Dionysius in Frage: "... Denys tend à substituer au *dire* du langage prédicatif, un autre verbe, ὑμνεῖν, louer. Qui signifie cette substitution? Elle indique sans doute le passage du discours à la prière car "la prière est un λόγος, mais ni vraie ni fautive" (Aristote)." (J.-L. Marion, *L'Idole et le distance*, Paris 1977, S. 232). Auch die moderne Dionysius-Forschung scheint dem Urteil Marions zuzustimmen. So schreibt A. Louth, daß bei Dionysius "... theologies are not about how we can predicate qualities of God, but about how we can praise them" (A. Louth, *The Origins of the Christian Mystical Tradition. From Plato to Denys*, Oxford 1981, S. 166). Die Frage ist nur, ob diese Lobpreisung die Prädikation ausschließt. Der Verweis Marions auf den Aristotelischen Satz, Gebet sei weder wahr noch falsch (*Peri hermeneias* 17a), verschafft hier keineswegs Klarheit, da die Verwandtschaft von Gebet und Lobpreisung noch aufgezeigt werden muß. Zwar sind beide Arten des Diskurses nicht mit der schlichten konstativen Aussage gleichzusetzen, aber im Unterschied zum Gebet, das *an* das Andere (Gott) gerichtet ist, beinhaltet Lobpreisung doch "einen irreduziblen Bezug zur Attribution" (J. Derrida, *Wie nicht sprechen: Verneinungen*, Wien 1989, S. 77; vgl. auch S. 123–27, Anm. 35). Gerade aus diesem Grund haben die Aussagen des Dionysius *theoretischen* Wert.

<sup>34</sup> Pseudo-Dionysius Areopagita, *De mystica theologia* III, hrsg. von G. Heil, A. M. Ritter, *Corpus Dionysiacum* II, Berlin/New York 1991, S. 146, 1–9: Ἐν μὲν οὖν ταῖς Θεολογικαῖς Ὑποτυπώσειςι τὰ κυριώτατα τῆς καταφατικῆς θεολογίας ὑμνήσαμεν, πῶς ἡ θεία καὶ ἀγαθὴ φύσις ἐνικὴ λέγεται, πῶς τριαδική· τίς ἢ κατ' αὐτὴν λεγομένη πατρότης τε καὶ υἰότης· ... πῶς ὁ ὑπερούσιος Ἰησοῦς ἀνθρωποφυϊκαῖς ἀληθείαις οὐσίωται καὶ ὅσα ἄλλα πρὸς τῶν λογίων ἐκπεφασμένα κατὰ τὰς Θεολογικὰς Ὑποτυπώσειςις ὑμνηται.

Namen ihm zukommen.<sup>35</sup> *De symbolica theologia* wird von Dionysius als ein Text vorgestellt, der darlegen sollte, welche Namen vom sinnlichen Bereich auf das Göttliche übertragen werden: Was die 'Gestalten', 'Formen' und 'Körperteile' Gottes sind, was göttliche 'Orte' bedeuten und dgl.<sup>36</sup> Es geht hier also um die sinnlichen Namen. Das Thema in *De mystica theologia* sei, wie man sich dem Göttlichen durch Negationen annähern könne.

Hierzu ist zweierlei anzumerken: Erstens, Dionysius führt hier nicht alle seiner uns bekannten Schriften auf. Unerwähnt bleiben nämlich die beiden Schriften zur himmlischen bzw. kirchlichen Hierarchie. Zweitens, diese Passage nennt zwei Schriften, und zwar *De theologicis hypotypotibus* und *De symbolica theologia*, die in keiner überlieferten Version des *Corpus Dionysiacum* enthalten sind. Vor einer Analyse dieser Passage müssen daher die genannten Eigentümlichkeiten geklärt werden.

Der Grund für die Nicht-Berücksichtigung der 'hierarchischen' Schriften liegt vermutlich in der Ausrichtung der Untersuchung, im Rahmen derer Dionysius diese Klassifikation seiner Schriften vornahm. Hier geht es ihm um verschiedene grundlegende Weisen des Zugangs zur Erstursache aus der Sicht des Individuums. Deswegen wird auf die Vermittlung durch die Hierarchien in diesem Zusammenhang nicht zurückgegriffen. Die Frage, ob aus diesem Umstand auf eine Kluft im Dionysischen Corpus zwischen den hierarchischen Schriften und *De mystica theologia*, die eher auf die individuelle Seele des Menschen ausgerichtet ist, zu

---

<sup>35</sup> Pseudo-Dionysius Areopagita, *De mystica theologia* III, S. 146, 9–11: Ἐν δὲ τῷ *Περὶ Θείων Ὀνομάτων*, πῶς ἀγαθὸς ὀνομάζεται, πῶς ὢν, πῶς ζωὴ καὶ σοφία καὶ δύναμις καὶ ὅσα ἄλλα τῆς νοητῆς ἐστὶ θεωνυμίας.

<sup>36</sup> Pseudo-Dionysius Areopagita, *De mystica theologia* III, S. 146, 11–17: Ἐν δὲ τῇ *Συμβολικῇ Θεολογίᾳ*, τίνες αἱ ἀπὸ τῶν αἰσθητῶν ἐπὶ τὰ θεῖα μετωνυμῖαι, τίνες αἱ θεῖαι μορφαί, τίνα τὰ θεῖα σχήματα καὶ μέρη καὶ ὄργανα, τίνες οἱ θεῖοι τόποι καὶ κόσμοι, τίνες οἱ θυμοί, τίνες αἱ λῦπαι καὶ αἱ μῆνιδες, τίνες αἱ μέθαι καὶ αἱ κραιπάλαι, τίνες οἱ ὄρκοι καὶ τίνες αἱ ἀραί, τίνες οἱ ὕπνοι καὶ τίνες αἱ ἐγρηγόρσεις καὶ ὅσαι ἄλλαι τῆς συμβολικῆς εἰσι θεοτυπίας ἱερόπλαστοι μορφώσεις.

schließen ist<sup>37</sup> oder ob der individuelle Aufstieg der Seele notwendigerweise den hierarchischen Kontext impliziert,<sup>38</sup> wird noch zu erörtern sein.

Was die Erwähnung nicht-überlieferter Schriften anbelangt, so ist diese Passage aus *De mystica theologia* nicht singular. Auch an anderen Stellen verweist Dionysius auf seine uns unbekannteren Werke. In *De divinis nominibus* gibt es Hinweise auf fünf solcher Texte: "Umriss der Theologie" (*De theologis hypotypotibus*), "Über Eigenheit und Ordnung der Engel", "Über die Seele", "Über das gerechte göttliche Gericht", "Über die symbolische Theologie". In *De coelestia hierarchia* erwähnt er einen Text mit dem Titel "Über die göttlichen Hymnen" und in *De ecclesiastica hierarchia* wird auf ein Werk "Über die Gegenstände der geistigen und der sinnlichen Erkenntnis" verwiesen.

Ogleich noch heute zuweilen die Meinung vertreten wird, diese Schriften hätten tatsächlich existiert, seien aber inzwischen verlorengegangen,<sup>39</sup> ist die Mehrheit der Forscher der Ansicht, es handele sich in diesem Falle um eine unzuverlässige Information, wie sie bei Dionysius häufiger vorkomme. Da Dionysius von seinen vermeintlich verschollenen Schriften meistens recht gute Zusammenfassungen gibt (z. B. ist die Lehre von der Einheit und Trinität Gottes und der Menschwerdung Christi in den ersten zwei Kapiteln von *De divinis nominibus* enthalten, so daß das Fehlen von *De theologis hypotypotibus* keine unauffällbare Lücke in unserem Wissen über die Dionysische affirmative Theologie hinterläßt), haben wir allen Grund zu der Annahme, daß die Erwähnung dieser Schriften nur dem Zweck der Vervollständigung der imaginären Einheit seines

---

<sup>37</sup> Vgl. B. Brons, *Gott und die Seienden. Untersuchungen zum Verhältnis von neuplatonischer Metaphysik und christlicher Tradition bei Dionysius Areopagita*, Göttingen 1976, S. 15–20.

<sup>38</sup> Vgl. A. Louth, *Denys the Areopagite*, London 1989, S. 105–109.

<sup>39</sup> "Keinesfalls geht es an, diese Verweise, wie heute üblich, als bloße literarische Spielerei ... abzutun", behauptet H. U. von Balthasar in seinem Buch *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik*, Bd. 2, Einsiedeln 1962, S. 157.

'Systems' diene.<sup>40</sup> Gerade deswegen sind sie nicht überflüssig. Im Gegenteil, sie geben Aufschluß über die Intention des Verfassers, die den tatsächlich geschriebenen Werken zugrunde liegt. Für das Verständnis dieser Intention also sind auch diese – aller Wahrscheinlichkeit nach fiktiven – Texte von Belang.

Nach welchem Prinzip ist diese Dionysische Klassifikation aufgebaut, welches Prinzip leitet diese Einteilung der im Dionysischen Corpus enthaltenen Schriften? Es ist offensichtlich die Figur der absteigenden und aufsteigenden Bewegung, die als Grundlage für diese Einteilung fungiert. Die ersten drei Schriften – *De theologicis hypotypotibus*, *De divinis nominibus* und *De symbolica theologia* – beschreiben die deszendente Bewegung von der göttlichen Transzendenz bis zur sinnlichen Welt: Es wird mit den in der Heiligen Schrift enthaltenen Namen angefangen, dann geht die Darlegung zu intelligiblen Namen über, und schließlich wird die unterste Ebene, die der Sinnlichkeit, erreicht. Mit dieser Ausrichtung der Darstellung verbindet Dionysius auch den Umstand, daß mit der absteigenden Bewegung auch der Umfang der Darstellung zunimmt, da diese Bewegung zugleich eine Bewegung vom Allgemeinen zum Besonderen, vom Abstrakten zum Konkreten ist. Daher erfordert die symbolische Theologie mehr Platz als die affirmative, und sogar innerhalb der affirmativen Theologie wird zwischen der wortreicheren Schrift *De divinis nominibus* und der kürzeren *De theologicis hypotypotibus* unterschieden. Der implizite Grund für diesen Umstand besteht darin, daß sich die Traktate in ihrer Abfolge auf dem Wege zu den sinnlichen Symbolen mehr und mehr von der Nähe zur Wahrheit entfernen.

---

<sup>40</sup> Vgl. P. Rorem, *Biblical and Liturgical Symbols within the Pseudo-Dionysian Synthesis*, Toronto 1984, S. 127, Anm. 39: "The corpus does not really need any of these 'lost' treatises, for it contains summaries of their salient points. It seems more likely that they were never written at all." Vgl. auch A. Louth, *Denys the Areopagite*, S. 19–20.

Nachdem in der symbolischen Theologie die Stufe der Sinnlichkeit erreicht worden ist, vollzieht sich die Umkehrung der Richtung der Bewegung. Jetzt, nachdem die Darlegung Gott alle Namen zugeschrieben hat, die ihren Ursprung entweder im sinnlichen oder im intelligiblen Bereich haben und deren Trefflichkeit sich auf die Annahme stützt, daß jede Offenbarung von ein und demselben Gott kommt, nimmt die Dionysische Darlegung die entgegengesetzte Richtung und betont das Ungenügende an der absteigenden Darstellung der göttlichen Namen. Von diesem Punkt an wird die Transzendenz Gottes und nicht seine Selbstmitteilung zum Prinzip der Untersuchung erhoben und dementsprechend ein neues Medium für die Durchführung dieser Untersuchung gefunden, das der Negation.

Schon im 1. Kapitel von *De mystica theologia* wird auf die Unterscheidung zwischen Affirmationen und Negationen als Ausgangspunkt für zwei Arten der Theologie hingewiesen. In bezug auf Gott muß man sowohl alle Eigenschaften bejahen als auch ihm all diese Eigenschaften absprechen. Mit den positiven Aussagen wird er als Ursache von allem anerkannt, während mittels der Verneinungen versucht wird, seinem jenseitigen, transzendenten Charakter gerecht zu werden.<sup>41</sup>

Den entscheidenden Hinweis für das Verständnis dieser Teilung liefert Dionysius im 2. Kapitel des Textes, wo im Zusammenhang der Erörterung des göttlichen Dunkels die schon erwähnte grundlegende Unterscheidung zwischen zwei Arten der Lobpreisung Gottes aufgegriffen wird. Aus diesem Unterschied zwischen Bejahung, Position (θέσις), und Verneinung (ἀφαίρεσις) werden von Dionysius bezüglich der Gottesbenennung verschiedene Verfahren abgeleitet: Dionysius zufolge muß man die Verneinungen in entgegengesetzter Weise preisen

wie die Bejahungen.<sup>42</sup> Diese Opposition betrifft nicht den Gehalt der Aussagen, sondern ihre Anordnung; sie betrifft die Richtung (auf- bzw. herabsteigende), an die man sich beim jeweiligen Vorgehen halten muß. Bei Bejahungen nimmt man den Ausgang von den ursprünglichsten Seinsformen und steigt über die mittleren bis zu den niedersten herab. Anders verhält es sich mit dem Bereich der Verneinungen, wo man von den Niedersten zu den Ursprünglichsten aufsteigen und alles von der Erstursache abstreifen soll.<sup>43</sup> So wird der Bezug zwischen den ab- und aufsteigenden Bewegungen der Darstellung einerseits und den Affirmationen und Negationen andererseits hergestellt, den Dionysius in *De mystica theologia*, wie gezeigt, als Klassifikationsprinzip für seine Schriften verwendet.

Auf den ersten Blick scheint mit dieser Zusammenfassung die Struktur des Dionysischen Corpus geklärt zu sein. Die affirmative und symbolische Theologie spiegeln die Deszendenz vom transzendenten Gott zu den sinnlichen Symbolen wider, die negative Theologie wiederum initiiert den Aufstieg zurück zur unaussprechbaren Gottheit. Aber die Dinge liegen hier viel komplizierter, als es die bisherige Darstellung erahnen läßt. Das bezeugt auch die Dionysius-Interpretation von I. P. Sheldon-Williams,<sup>44</sup> der die von Dionysius aufgezählten theologischen Verfahren einzelnen Momenten der ontologischen Struktur zuweist, wie sie in den Werken von Proklus, Dionysius und anderen Neuplatonikern zu finden sind. Sheldon-Williams zufolge entspricht die symbolische Theologie dem Moment des

---

<sup>41</sup> Vgl. Pseudo-Dionysius Areopagita, *De mystica theologia* I 2, S. 143, 3–5: Δέον ἐπ’ αὐτῇ καὶ πάσας τὰς τῶν ὄντων τιθέναι καὶ καταφάσκειν θέσεις, ὡς πάντων αἰτία, καὶ πάσας αὐτὰς κυριώτερον ἀποφάσκειν, ὡς ὑπὲρ πάντα ὑπερούση...

<sup>42</sup> Vgl. Pseudo-Dionysius Areopagita, *De mystica theologia* II, S. 145, 7f.: Χρὴ δέ, ὡς οἶμαι, τὰς ἀφαιρέσεις ἐναντίως ταῖς θέσεσιν ὑμνήσαι.

<sup>43</sup> Vgl. Pseudo-Dionysius Areopagita, *De mystica theologia* II, S. 145, 8–14: καὶ γὰρ ἐκείνας μὲν ἀπὸ τῶν πρωτίστων ἀρχόμενοι καὶ διὰ μέσων ἐπὶ τὰ ἔσχατα κατιόντες ἐτίθεμεν ἑνταῦθα δὲ ἀπὸ τῶν ἐσχάτων ἐπὶ τὰ ἀρχικώτατα τὰς γινώμεν ἐκείνην τὴν ἀγνωσίαν τὴν ὑπὸ πάντων τῶν γνωστῶν ἐν πᾶσι τοῖς οὐσι περικεκαλυμμένην καὶ τὸν ὑπερούσιον ἐκείνον ἴδωμεν γνόφον τὸν ὑπὸ παντὸς τοῦ ἐν τοῖς οὐσι φωτὸς ἀποκρυπτόμενον.

Hervorgangs des Göttlichen (*epistrophé*), die affirmative dem Moment der Rückkehr (*proodos*) und die mystische dem Moment des Verharrens (*moné*).<sup>45</sup> Daß diese Auslegung nicht ganz adäquat sein kann, zeigt deren Gegenüberstellung mit der oben analysierten Passage aus *De mystica theologia*, welche die symbolische Theologie unmißverständlich im Kontext des Abstiegs vom Göttlichen darstellt. Aber Sheldon-Williams verweist auf andere Stellen aus dem Corpus,<sup>46</sup> die sein Insistieren auf der *aufsteigenden* Rolle der symbolischen Theologie rechtfertigen. Für die Klärung dieses Widerspruches ist es erforderlich, die von Dionysius aufgezählten theologischen Verfahren im einzelnen näher zu bestimmen.

Die Funktion der symbolischen Theologie besteht darin, die Regel herauszuarbeiten, welche die Anwendung der aus der sinnlichen Welt genommenen Symbole auf Gott und die himmlischen Wesen zulassen. Besondere Relevanz kommt dieser symbolischen Theologie im Zusammenhang mit der biblischen Exegese zu, denn es ist ihre Aufgabe, das Vorkommen der anscheinend unpassenden Symbole in der Bibel zu erklären.

Dionysius zufolge gibt es zwei Gründe für das Produzieren der Formen für das Formlose und der Figuren für das Unfigürliche: Erstens, uns fehlt die Kraft zum unmittelbaren Aufstieg zu den intellektuellen Kontemplationen, wir benötigen "stufenweise Einführungen ..., die uns faßliche Bilder vor die gestaltlosen, unser natürliches Vorstellungsvermögen übersteigenden Einsichten vorspannt".<sup>47</sup>

---

<sup>44</sup> Vgl. P. Sheldon-Williams, *The Pseudo-Dionysius*, in: A. H. Armstrong (Hrsg.), *Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*, Cambridge 1979, S. 461–467.

<sup>45</sup> Zu dieser Triade siehe Kapitel 3. der vorliegenden Arbeit.

<sup>46</sup> Vgl. I. P. Sheldon-Williams, *The Pseudo-Dionysius*, S. 461–463.

<sup>47</sup> Pseudo-Dionysius Areopagita, *De coelesti hierarchia* II 2, S. 11, 14–16. Die deutsche Übersetzung zitiert nach: Pseudo-Dionysius Areopagita, *Über die himmlische Hierarchie. Über die kirchliche Hierarchie*, eingeleitet, übersetzt und mit Anmerkungen versehen von G. Heil, Stuttgart 1986, S. 31.

Zweitens, es ist den geheimnisträchtigen biblischen Büchern angemessen, daß die "geheiligte verborgene Wahrheit" über die himmlischen Intelligenzen durch "geheime geheiligte Rätselworte" der Menge unzugänglich gemacht wird.<sup>48</sup> Gemäß dieser Auffassung müssen Symbole zugleich offenbaren und verbergen. Sie müssen sich der Fassungskraft des Rezipienten dieser Lehren anpassen, gleichzeitig jedoch das Geheime vor den Außenstehenden verbergen – eine esoterische Auffassung des Wissens, welche die ganze platonische Tradition prägt. Die 'Vielen' werden die inkommensurablen Symbole nicht ernst nehmen können, aber den Eingeweihten dienen dieselben Symbole für den Aufstieg zum Göttlichen.<sup>49</sup>

Es darf jedoch nicht zur Identifizierung Gottes mit diesen Symbolen kommen; wir müssen sie "anders meinen" (ἐτέρως ἐνοοῦμεν).<sup>50</sup> Hierin liegt der Grund, weshalb in der symbolischen Theologie dem Moment der Inkommensurabilität zwischen Bild und Abgebildetem eine wichtige Rolle zukommt. Gott transzendiert alle materiellen Symbole, und deswegen muß jedes Bild, ungeachtet seiner jeweiligen Schönheit, gereinigt werden, bevor es der göttlichen Realität zugesprochen wird.<sup>51</sup> Das Ziel dieser Reinigung ist es, neben der Ähnlichkeit des Bildes in bezug auf das Göttliche dessen Unähnlichkeit klarer zutage treten zu lassen. Diese Dialektik der Ähnlichkeit und Unähnlichkeit veranlaßt Dionysius, zwischen zwei Arten der symbolischen Theologie zu unterscheiden: Die eine nimmt ihren Weg durch die ähnlichen Bilder, die andere durch die

---

<sup>48</sup> Ebd., 17.

<sup>49</sup> Pseudo-Dionysius Areopagita, De coelesti hierarchia II 2, S. 11, 11–19: "Ὅτι μὲν γὰρ εἰκότως προβέβληνται τῶν ἀτυπῶτων οἱ τύποι καὶ τὰ σχήματα τῶν ἀσχηματίστων, οὐ μόνην αἰτίαν φαίη τις εἶναι τὴν καθ' ἡμᾶς ἀναλογίαν ἀδυνατοῦσαν ἀμέσως ἐπὶ τὰς νοητὰς ἀνατείνεσθαι θεωρίας καὶ δεομένην οἰκείων καὶ συμφυῶν ἀναγωγῶν, αἱ τὰς ἐφικτὰς ἡμῖν μορφώσεις προτείνουσι τῶν ἀμορφῶτων καὶ ὑπερφυῶν θεαμάτων, ἀλλ' ὅτι καὶ τοῦτο τοῖς μυστικοῖς λογίοις ἐστὶ πρεπωδέστατον τὸ δι' ἀπορρήτων καὶ ἱερῶν αἰνιγμάτων ἀποκρύπτεσθαι καὶ ἄβατον τοῖς πολλοῖς τιθέναι τὴν ἱερὰν καὶ κρυφίαν τῶν ὑπερκοσμίων νοῶν ἀλήθειαν.

<sup>50</sup> Pseudo-Dionysius Areopagita, De divinis nominibus IX 5, S. 210, 15.

unähnlichen Gestaltungen und formt diese in einer ganz ungeziemend und unpassend scheinenden Weise.<sup>52</sup> In diesem Zusammenhang prägt Dionysius den Ausdruck "unähnliche Ähnlichkeiten" (ἀνομοίους ὁμοιότητας).<sup>53</sup> Gemäß Dionysius ist die Entdeckung der Unähnlichkeiten wichtiger als die der Ähnlichkeiten, woraus die paradox anmutende Schlußfolgerung gezogen wird, daß es gerade die auf den ersten Blick unpassenden Bilder seien, die für die Darstellung Gottes am geeignetsten sind.

Es ist hier anzumerken, daß der Unterschied zwischen ähnlichen und unähnlichen Symbolen analog ist dem zwischen affirmativer und negativer Theologie.<sup>54</sup> Diese Analogie ist keine zufällige, sie stellt vielmehr ein grundlegendes methodisches Prinzip dar, das von Dionysius in *De coelesti hierarchia* folgendermaßen formuliert wird: "Wenn es nun zutrifft, daß die Negationen bei den göttlichen Dingen wahr, die positiven Aussagen hingegen der Verborgenheit der unaussprechlichen Geheimnisse unangemessen sind, dann folgt, daß bei den unsichtbaren Gegenständen die Darstellung durch Ausdrucksformen ohne jede Analogie eher die passendere ist".<sup>55</sup> Hier wird dieses Prinzip, welches eindeutig auf den Vorrang der negativen Theologie vor der affirmativen hinausläuft, im

---

<sup>51</sup> Vgl. ebd., 20f.: ... τὴν ἑτερότητα τῶν μορφῶν καὶ τῶν σχημάτων ἱεραῖς καὶ θεοπροπέσι καὶ μυστικαῖς ἀναπτύξεσιν ἀνακαθαίρεσθαι χρή.

<sup>52</sup> Vgl. Pseudo-Dionysius Areopagita, *De coelesti hierarchia* II 3, S. 12, 2–4: ὁ μὲν ὡς εἰκὸς διὰ τῶν ὁμοίων προῖων ἱεροτύπων εἰκόνων, ὁ δὲ διὰ τῶν ἀνομοίων μορφοποιῶν εἰς τὸ παντελῶς ἀπεικὸς καὶ ἀπεμφαῖνον πλαττόμενος.

<sup>53</sup> Pseudo-Dionysius Areopagita, *De coelesti hierarchia* II 4, S. 14, 1f.

<sup>54</sup> Vgl. R. Roques, *Structures théologiques de la gnose à Richard de Saint-Victor. Essais et analyses critiques*, Paris 1962, S. 142.

<sup>55</sup> Pseudo-Dionysius Areopagita, *De coelesti hierarchia* II 3, S. 12, 20ff.: Εἰ τοίνυν αἱ μὲν ἀποφάσεις ἐπὶ τῶν θεῶν ἀληθεῖς, αἱ δὲ καταφάσεις ἀνάρμοστοι τῇ κρυφιοτήτι τῶν ἀπορρήτων, οἰκειότερα μᾶλλον ἐστὶν ἐπὶ τῶν ἀοράτων ἢ διὰ τῶν ἀνομοίων ἀναπλάσεων ἐκφαντορία. Deutsche Übersetzung zitiert nach: Pseudo-Dionysius Areopagita, *Über die himmlische Hierarchie. Über die kirchliche Hierarchie*, eingeleitet, übersetzt und mit Anmerkungen versehen von G. Heil, S. 32.

Zusammenhang mit der biblischen Exegese erläutert,<sup>56</sup> aber es hat eine grundlegende methodologische Funktion für das ganze *Corpus Dionysiacum*.

Im Unterschied zur symbolischen Theologie, die auf der Ebene des Bildhaften situiert ist, wird durch die affirmative (oder kataphatische) Theologie versucht, dem Erstprinzip auf begriffliche Art und Weise näherzukommen. Kraft dieser Methode schreibt Dionysius dem Göttlichen die intelligiblen Namen zu, die den geschaffenen Seienden zukommen: das Gute, das Sein, das Leben, die Weisheit, das Können etc. Innerhalb der affirmativen Theologie werden diese Namen dem Göttlichen als der Ursache der Seienden prädiziert. Der kausale Bezug ist bestimmend für diese theologische Verfahrensweise, in ihm hat sie ihren Grund. Es ist dieser kausale Bezug, der uns das Wissen von Gott vermittelt: Wir kennen Gott nicht aus seiner eigenen Natur heraus, da diese jeden Intellekt übersteigt, sondern von der Ordnung der Seienden her, die aus Gott "herausprojiziert" (ἐξ αὐτοῦ προβεβλημένης)<sup>57</sup> wurde. Diese Ordnung enthält Abbilder ihres göttlichen Ursprungs, durch deren Erkenntnis der endliche Intellekt zu diesem Ursprung aufzusteigen vermag.

Die erschließende Rolle der Kausalität faßt Dionysius folgendermaßen zusammen: "Alles Göttliche nämlich, auch jenes, was uns geoffenbart wird, läßt sich nur aus Partizipationen erkennen."<sup>58</sup> Wenn aber von Sein, Leben oder Weisheit in bezug auf Gott gesprochen wird, dann werden die aus ihm heraustretenden Kräfte gemeint, die Sein und Leben erzeugen und Weisheit schenken.

---

<sup>56</sup> Vgl. P. Rorem, Pseudo-Dionysius. A Commentary on the Texts and an Introduction to their Influence, New York/Oxford, 1993, S. 55.

<sup>57</sup> Pseudo-Dionysius Areopagita, De divinis nominibus VII 3, S. 197, 21.

<sup>58</sup> Pseudo-Dionysius Areopagita, De divinis nominibus II 7, S. 131, 5f.: Πάντα γὰρ τὰ θεῖα, καὶ ὅσα ἡμῖν ἐκπέφονται, ταῖς μετοχαῖς μόναις γινώσκειται. Die deutsche Übersetzung wird mit einer Abweichung zitiert nach: Pseudo-Dionysius Areopagita. Die Namen Gottes, eingeleitet, übersetzt und mit Anmerkungen versehen von B. R. Suchla, Stuttgart 1988, S. 34.

Diese Methode stößt jedoch auf dieselben Schwierigkeiten wie diejenige Art der symbolischen Theologie, die sich der ähnlichen Bilder bedient – weder ein Begriff noch ein Bild vermag das Unendliche zu erreichen. Gott ist weder das Gute noch das Sein noch irgend etwas der ihm zugeschriebenen Namen. Die affirmative Theologie fordert als Korrektiv notwendigerweise die negative theologische Verfahrensweise.

Die Passage aus *De mystica theologia* hat hinreichend belegt, daß Dionysius die Negationen nicht einfach in Opposition zu den Affirmationen denkt. Mehrmals behauptet er, die das Göttliche betreffenden Negationen seien nicht im Sinne von Privationen (μη κατὰ στέρησιν)<sup>59</sup> zu verstehen. Faßte man in bezug auf Gott das Fehlen irgendeines Attributs als Privation auf, so implizierte dies in der Tat die Unvollkommenheit des göttlichen Wesens. Um dies zu vermeiden, machte Dionysius einen sorgfältigen Unterschied zwischen zwei Weisen des Prädizierens. Ein und dasselbe Prädikat, z. B. das der Vernunftlosigkeit (ἄλογία), werde einem Tier anders zugeschrieben als einem himmlischen Wesen; jenem komme dieses Prädikat zu im Sinne des Fehlens, der Privation, diesem jedoch so, daß seine Überlegenheit gegenüber unserem körperlich vermittelten Sprechen und Denken zum Vorschein komme.<sup>60</sup> In diesem übersteigenden Sinne (ὑπεροχικῶς) sind die Negationen in bezug auf das Göttliche gemeint.<sup>61</sup>

Das Verständnis der Negation als Übersteigen ist wichtig, da es offenbar nicht immer richtig interpretiert wurde. Die Lehre von der *via positionis*, der *via negationis*

---

<sup>59</sup> Pseudo-Dionysius Areopagita, Epistula I, S. 156, 5.

<sup>60</sup> Vgl. Pseudo-Dionysius Areopagita, De coelesti hierarchia II 4, S. 14, 19–24: Ἄλλὰ καὶ αὐτὴν τὴν ἀλογίαν τε καὶ ἀναισθησίαν ἐπὶ μὲν τῶν ἀλόγων ζῶων ἢ τῶν ἀψύχων ὑλῶν στέρησιν λόγου καὶ αἰσθήσεως οἰκείως ἀποκαλοῦμεν, ἐπὶ δὲ τῶν αὐλῶν καὶ νοερῶν οὐσιῶν ἀγιοπρεπῶς τὸ ὑπερέχον αὐτῶν ὡς ὑπερκοσμίων ὁμολογοῦμεν τοῦ καθ' ἡμᾶς μεταβατικοῦ καὶ σωματικοῦ λόγου καὶ τῆς ὑλαίας καὶ ἀλλοτριᾶς τῶν ἀσωμάτων νοῶν αἰσθήσεως. Diese Passage bezieht sich zwar auf Engel, trifft jedoch für das Göttliche um so mehr zu, als letzteres über jedes himmlische Wesen unendlich erhaben ist.

<sup>61</sup> Vgl. Pseudo-Dionysius Areopagita, Epistula I, S. 156, 5.

und der *via eminentiae* als den drei Wegen der Gotteserkenntnis – eine Lehre, die im Mittelalter Gemeingut war – beruht auf einem Mißverständnis des übersteigenden Charakters der Negation. Sie trennt nämlich die Figur des Übersteigens (*eminentia*) von der mit ihr direkt zusammenhängenden Negation und macht sie zu einem selbständigen Moment der Erkenntnis Gottes, was der Intention des Dionysius offensichtlich widerspricht. Diese Mißdeutung wurde durch eine falsche Auslegung einer Stelle aus *De divinis nominibus* verursacht, die über das Aufsteigen zum Göttlichen kraft der Verneinung und Übersteigen von allem sowie kraft der Ursache von allem spricht (ἐν τῇ πάντων ἀφαιρέσει καὶ ὑπεροχῇ καὶ ἐν τῇ πάντων αἰτίᾳ).<sup>62</sup> Nur derjenige, der übersieht, daß das zwei Mal gebrauchte "πάντων" auf zwei (nicht drei!) theologische Verfahrensweisen verweist (nämlich auf negative und affirmative Theologien), wird in dieser Passage einen dritten Weg, den der *eminentia*, finden können.

Es muß gesagt werden, daß Dionysius nicht behauptet, Affirmationen seien schlechthin falsch und Negationen richtig. Affirmation und Negation sind nicht unabhängig voneinander; sie sind vielmehr zwei verschiedene Weisen der theologischen Betrachtung, die sich keineswegs ausschließen. Affirmationen sind nicht einfach verneint; Negationen dienen dazu, das von Affirmationen Gesetzte einzuschätzen und das im Hinblick auf den göttlichen Gegenstand durch die Prädikation suggerierte Unpassende aufzuheben. Diese Aufhebung wiederum ist die Bedingung für den Aufstieg des menschlichen Subjekts zum Unendlichen. Letztendlich muß der Mensch angesichts der Transzendenz Gottes auf die Sprache endgültig verzichten und ins Schweigen versinken.

Allerdings implizieren die Begriffe "Aufstieg" und "Abstieg" eine räumliche und zeitliche Metaphorik, die man von der Intention des Pseudo-Areopagiten

---

<sup>62</sup> Pseudo-Dionysius Areopagita, *De divinis nominibus* VII 3, S. 198, 1f.

(sowie auch anderer Neuplatoniker) fernhalten muß.<sup>63</sup> Für Dionysius ist diese räumliche und zeitliche Metaphorik ein Produkt der Sprache des endlichen Wesens und darf keineswegs auf das Unendliche übertragen werden. Es ist diese Metaphorik, die suggeriert, Aufstieg und Abstieg entfalteteten sich in der Zeit und seien daher als zwei verschiedene Vorgänge aufzufassen. Aber auch für die neuplatonische Ontologie gilt das Heraklitische Prinzip, wonach der Weg hinauf und der Weg hinab ein und derselbe ist. Es ist bei Dionysius gerade diese Identität der aufsteigenden und absteigenden "Bewegung", welche die Einheit der Affirmation und der Negation impliziert. Diese Einheit wiederum findet ihren Ausdruck im Dionysischen Text in der schon erwähnten Figur des Übersteigens: Gott wird ein Prädikat nicht einfach zugesprochen, um es danach in bezug auf ihn zu verneinen, sondern die Andersheit Gottes wird durch das Präfix *Hyper-* zum Ausdruck gebracht. Gott ist gut, aber nicht gemäß unserem Verständnis des Guten, sondern als Über-Gutes. Dasselbe gilt für jedes der Heiligen Schrift oder philosophischer Überlieferung entnommene Prädikat.

Als Resümee der voraufgegangenen Darlegung ergibt sich: Die Dionysische Dreiteilung der theologischen Methoden in symbolische, affirmative und negative Theologien steht in Relation zu einer Zweiteilung. Dieser Zweiteilung liegt der Unterschied zwischen Affirmation und Negation zugrunde, der wiederum den ontologischen Prozeß des Abstiegs vom und Aufstiegs zum Göttlichen reflektiert. Daher spiegelt die Methodologie des Dionysius seine Lehre vom Einen (Henologie) und den Epiphanien dieses Einen (Ontologie) wider.

---

<sup>63</sup> Vgl. P. Rorem, *Biblical and Liturgical Symbols*, S. 89–90.

## 1. 2. Die neue Konzeption der Gotteserkenntnis: Nikolaus von Kues'

### Schrift *De docta ignorantia*

#### 1. 2. 1. *Docta ignorantia, maximum/minimum, coincidentia oppositorum*

Bei der Analyse der Cusanischen Philosophie könnte man versucht sein, mit den frühen Predigten anzufangen, die zwischen 1430 und 1432 verfaßt und gehalten worden sind.<sup>64</sup> Hier macht Nikolaus von Kues seine ersten philosophischen Aussagen; er bezieht sich auf die Autoritäten, versucht, Probleme zu stellen und zu lösen. Aber einer chronologisch begründeten Darstellung seiner Philosophie dürfte es nicht gelingen, bei der Untersuchung der frühen Werke vollkommen davon abzusehen, daß uns das erste Hauptwerk des Cusanus, *De docta ignorantia*, bekannt ist. Insofern wird jede Analyse dieser frühen Texte des Philosophen eine prospektive Haltung einnehmen: Die frühen Predigten werden durch das Prisma seiner reifen Schriften interpretiert, und die Analyse wird in diesem Fall zwangsläufig darin bestehen, in den früheren Texten das keimhafte Vorhandensein späterer Entwicklungen zu diagnostizieren. Deswegen ist der Punkt, von dem aus jede Analyse des Cusanischen Œuvres beginnen muß – sogar in den Fällen, in denen dieser Punkt nur impliziert wird – zweifelsohne das erste philosophische Hauptwerk. Cusanus schrieb *De docta ignorantia* 1440, und zwar nach seiner Rückkehr aus Byzanz, wo er sich in diplomatischer Mission aufgehalten hatte. Das Werk, das *ista prius inaudita* zu beinhalten behauptet,<sup>65</sup> besteht aus drei Büchern. Das

---

<sup>64</sup> Vgl. H. G. Senger, *Die Philosophie des Nikolaus von Kues vor dem Jahre 1440*, Münster 1971; K. Flasch, *Nikolaus von Kues. Geschichte einer Entwicklung*, Frankfurt a. M. 1998, S. 21–33.

<sup>65</sup> Vgl. Nicolaus de Cusa, *De docta ignorantia* II 11, h I, S. 99, 15: "Fortassis admirabuntur, qui ista prius inaudita legerint". Vgl. M. J. F. M. Hoenen, 'Ista prius inaudita'. Eine neuentdeckte Vorlage der *docta ignorantia* und ihre Bedeutung für die frühe Philosophie des Nikolaus von Kues, in: *Medioevo*, Bd. XXI, Padua 1995, S. 375–476, wo diese Behauptung des Cusanus bezüglich der Lehre vom Universum in Frage gestellt wird.

erste Buch handelt von Gott, das zweite vom Universum und das dritte von Christus. Im ersten Buch wird zuerst eine neue Epistemologie dargelegt, der Cusanus eine neue Ontologie folgen läßt.

Cusanus hebt mit der Frage nach dem Wissen an. Seine Fragestellung ist zunächst methodologisch. Er beschreibt das Wissensverfahren, dessen sich gewöhnlich die Wissenschaften bedienen. Dieses Verfahren ist das des Vergleichens und bedient sich des Mittels der Verhältnisbestimmung.<sup>66</sup> Die Proportionsbestimmung ist nötig, um etwas Ungewisses in Bezug zum schon Bekannten zu bringen. Dieses In-Bezug-Bringen impliziert das Zurückführen dessen, was ungewiß ist, auf die Voraussetzungen. Je naheliegender der Bezug, der das Ungewisse auf die Voraussetzungen zurückführt, desto leichter ist es, das Urteil darüber zu fällen. Wenn das In-Bezug-Bringen viele Zwischenglieder erfordert, erschwert dies die Arbeit des Forschers.<sup>67</sup> Aber ungeachtet solcher Schwierigkeiten basiert jedes Forschen auf demselben Verfahren.

Diese Methode versagt jedoch, wenn sich das Wissen dem Unendlichen zuwendet. Das Unendliche entzieht sich aller Vergleichbarkeit.<sup>68</sup> Damit spricht Cusanus den Ausgang seiner Überlegungen aus, den er selbst so formuliert hat: Es gibt kein Proportionsverhältnis des Unendlichen gegenüber dem Endlichen.<sup>69</sup>

Bis zu diesem Punkt sieht es so aus, als habe die Cusanische Konzeption wenig Überraschendes zu bieten. Alles scheint darauf hinauszulaufen, daß der Mensch als endliches Wesen zwar in der Lage ist, das Endliche zu erforschen, daß

---

<sup>66</sup> Vgl. Nicolaus de Cusa, *De docta ignorantia* I 1, h I, S. 5, 15–16.: "...comparativa igitur est omnis inquisitio, medio proportionis utens."

<sup>67</sup> Vgl. Nicolaus de Cusa, *De docta ignorantia* I 1, h I, S. 5, 16–19: "Et dum haec, quae inquiruntur, propinqua proportionali reductione praesupposito possunt comparari, facile est apprehensionis iudicium; dum multis mediis opus habemus, difficultas et labor exoritur".

<sup>68</sup> Vgl. Nicolaus de Cusa, *De docta ignorantia* I 1, h 1, S. 6, 1–2: "... infinitum ... omnem proportionem aufugiat".

gegenüber dem Unendlichen jedoch sein Wissen notwendigerweise versagen muß. Genau hier aber macht Cusanus einen Zug, der seine Originalität deutlich zutage treten läßt: Das Versagen des Wissens gegenüber diesem auf den ersten Blick 'speziellen' Gegenstand schlägt auf das Wissen zurück. Das Wissen selbst wird in Frage gestellt. Das Unendliche wird nicht durch seine Exklusivität für das menschliche Wissen ausgezeichnet, indem es sich von allen anderen Erkenntnisgegenständen absondert; es wirft vielmehr das menschliche Wissen auf sich selbst zurück.

Auf sich selbst zurückgeworfen wird das Wissen deshalb, weil es erkennt, daß die Wahrheit der Dinge nie genau zu erreichen ist. Nachdem der endliche Geist seine Bedingtheit durch das Unendliche erfahren hat, sieht er ein, daß er nicht die Wahrheit selbst sein kann. Aus diesem Grund wird immer ein Unterschied zwischen dem Geist und den Dingen, dem Maß und dem Gemessenen bestehen<sup>70</sup>. Nur die Erkenntnis der Wahrheit selbst, die Cusanus mit der Genauigkeit selbst gleichsetzt, könnte diesen Unterschied aufheben. Doch ist gemäß Cusanus dieser Erkenntnis – zumindest in der Weise, wie sie in den Wissenschaften gewöhnlich betrieben wird – der Weg verbaut, da die Genauigkeit nur im Unendlichen zu finden wäre, das durch die 'inquisitio comparativa' nicht zu erreichen ist.

Diese Einsicht des Cusanus hat weitgehende kritische Implikationen. Sie führt vor Augen, daß die Wesenheit (die für Nikolaus in diesem Zusammenhang soviel bedeutet wie Wahrheit, Genauigkeit) der Seienden, welche alle Philosophen gesucht haben, von keinem gefunden worden ist, da sie in ihrer Reinheit unerreichbar ist. In einer späteren Schrift wird Cusanus denselben Gedanken mit

---

<sup>69</sup> Vgl. Nicolaus de Cusa, *De docta ignorantia* I 3, h 1, S. 8, 20–21: "... ex se manifestum est infiniti ad finitum proportionem non esse".

<sup>70</sup> Vgl. Nicolaus de Cusa, *De docta ignorantia* I 3, h I, S. 9, 8–9: "Hinc mensura et mensuratum, quantumcumque aequalia, semper differentia remanebunt."

aller Klarheit aussprechen: "Nun wird dir deutlich, daß die philosophischen Jäger, die sich mühten, die Wesenheiten der Dinge – ohne Kenntnis der Wesenheit Gottes – zu erjagen, und die sich mühten, das immer dem Wissen aufgegebenes Wesen Gottes zum Gegenstand des Wissens zu machen, nutzlos sich mühten, da sie das Feld des wissenden Nicht-Wissens nicht betraten."<sup>71</sup>

Also besteht das Problem gemäß der Cusanischen Fragestellung nicht allein in der Tatsache, daß der menschliche Geist das Unendliche nicht adäquat erfassen kann, sondern auch darin (und dies hat Folgen für jede Art des menschlichen Wissens), daß wir ohne die genaue Kenntnis des Unendlichen auch das Endliche nicht adäquat zu erkennen vermögen. Cusanus wirft den Philosophen vor, dieses doppelte Problem nicht zur Kenntnis genommen zu haben. Nur die Auffindung des Prinzips des wissenden Nicht-Wissens liefere das begriffliche Mittel zur Lösung dieses Problems.

In der *Epistola auctoris*, die an Kardinal Julian, den Gönner des Philosophen, gerichtet ist und die Nikolaus seinem ersten Hauptwerk als Nachwort beigelegt hat, erklärt Cusanus, er habe das, was er lange auf den verschiedenen Wegen der Lehrmeinung intensiv zu finden versucht habe, nun auf seiner Rückreise aus Byzanz gefunden. Das Gefundene war die Einsicht, daß das Unbegreifliche unbegreiflicherweise im wissenden Nicht-Wissen zu erfassen ist. Cusanus hat dieses Gefundene als "ein Geschenk des Himmels vom Vater der Lichte, von dem alle gute

---

<sup>71</sup> Nicolaus de Cusa, *De venatione sapientiae* XII, n. 33, ed. R. Klibansky/I. G. Senger, h. XII, Hamburg 1982, S. 34, 16–19: "Vides nunc venatores philosophos, qui nisi sunt rerum quiditates ignorata quiditate dei venari et qui dei quiditatem semper scibilem facere scitam nisi sunt, fecisse labores inutiles, quoniam campum doctae ignorantie non intrarunt." Die deutsche Übersetzung wird mit einer Abweichung zitiert nach: Nikolaus von Kues, *Die Jagd nach der Weisheit*, lat.-dt., auf der Grundlage der Ausgabe von P. Wilpert neu hrsg. von K. Bormann, (PhB 549) Hamburg 2002, S. 49 u. 51. Anders als dort wird im Zitat 'docta ignorantia' nicht mit 'belehrtes Nichtwissen', sondern mit 'wissendes Nicht-Wissen' wiedergegeben.

Gabe kommt", bezeichnet.<sup>72</sup> Das hat zu der Interpretation geführt, Cusanus habe eine mystische Erleuchtung erlebt und die in *De docta ignorantia* dargelegte Konzeption sei das Produkt dieser dem mystischen Erlebnis entsprungenen Erkenntnis.<sup>73</sup> Man darf aber den Cusanischen Text nicht ohne die Berücksichtigung des damals üblichen rhetorischen Kontextes interpretieren. Nichts in diesem Text deutet darauf hin, daß der Autor um die Beschreibung einer mystischen Erfahrung bemüht ist. Man darf diese Passage aus *De docta ignorantia* auch nicht als einen Verweis auf "einen Vorgang gnadenhafter Erleuchtung, der jenseits der Vernunftkenntnis vor sich geht", deuten.<sup>74</sup> Erstens, Cusanus lehnt zwar die Möglichkeit solcher mystischen Erleuchtungen nicht ab, aber er schreibt in einer späteren Schrift ausdrücklich, er selbst habe sie niemals gehabt.<sup>75</sup> Zweitens, zieht man die antike rhetorische *Erfindertopik*<sup>76</sup> in Betracht, so ist festzustellen, daß hier Cusanus' Ausdrucksweise eine im Mittelalter geläufige Formel aufgreift, wodurch ihre Fundiertheit im eigenem Erleben des Autors fraglich erscheint.<sup>77</sup> Wenn wir diese beiden Momente berücksichtigen, dann bleibt von diesem Text die Behauptung, daß die verschiedenen damals herrschenden philosophischen *viae* Cusanus nicht zufriedenstellen konnten, bis er die richtige Methode in

---

<sup>72</sup> Vgl. Nicolaus de Cusa, *De docta ignorantia* III, Epistola auctoris ad dominum Iulianum cardinalem, h I, S. 163, 6–8: "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". Die deutsche Übersetzung wird zitiert nach: Nikolaus von Kues, *Die belehrte Unwissenheit*, lat.-dt., übers. und hrsg. von P. Wilpert und H. G. Senger, Buch III, 2., verbesserte Aufl., besorgt von H. G. Senger, (PhB 264c) Hamburg 1999, S. 101.

<sup>73</sup> Zur Kritik dieser Auffassung siehe B. Mojsisch, Notiz '*docta ignorantia*', in: *Bochumer Philosophisches Jahrbuch für Antike und Mittelalter* 6, 2001, S. 240–241.

<sup>74</sup> M. Schmidt, Nikolaus von Kues im Gespräch mit den Tegernseer Mönchen über Wesen und Sinn der Mystik, in: R. Haubst (Hrsg.), *Das Sehen Gottes nach Nikolaus von Kues. Akten des Symposiums in Trier vom 25. bis 27. September 1986*, (MFCG 18) Trier 1986, S. 31.

<sup>75</sup> Vgl. Nicolaus de Cusa, *Epistula ad Casparem Aindorffer* 22 Sept. 1452, ed. E. Vansteenbergh, in: E. Vansteenbergh, *Autour de la Docte ignorance*, S. 113.

<sup>76</sup> Vgl. E. R. Curtius, *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter*, Bern <sup>8</sup>1973, S. 530.

philosophischen und theologischen Fragen gefunden hatte, die des wissenden Nicht-Wissens. Damit unterstreicht Cusanus die Neuheit seines Ansatzes.

Gegen eine theologische Auffassung des Prinzips des wissenden Nicht-Wissens spricht die folgende Selbstbeschreibung des Vorhabens, die Cusanus in seiner Schrift gegeben hat: "Im ersten Buch wird mein Bemühen darauf gerichtet sein, dieses Größte, an das alle Völker in unerschütterlichem Glauben als an Gott glauben, in einer es nicht fassenden Weise zu erfragen, die alles Denken des menschlichen Verstandes übersteigt."<sup>78</sup> Diese Weise des Fragens ist nichts anderes als die Methode des wissenden Nicht-Wissens. Aber bemerkenswert an diesem Zitat ist die Tatsache, daß Cusanus in diesem für seine Untersuchungen fundamentalen Punkt nicht vom Glauben an den Gott irgendeiner religiösen Konfession – etwa den der christlichen – ausgeht, sondern seine Überlegungen an dem orientiert, was in verschiedenen Religionen als Gott vorgestellt wird, das er aber durch den Begriff "das Größte", *maximum*, ersetzt. Dieser Gestus des Cusanus, der von der Zugehörigkeit seiner Konzeption zum Bereich der *philosophischen* Untersuchungen zeugt, bleibt auch für seine späteren Texte (z. B. *De non aliud*) bestimmend.<sup>79</sup>

Um dieses Konzept des Größten zu erreichen, müssen wir die Sphäre des Endlichen verlassen, wo das Prinzip des Überschreitenden und Überschrittenen, *excedens* und *excessum* herrscht. Das Endliche ist das Reich der Differenz, wo man keine Ähnlichkeit zwischen zwei Gegenständen finden kann, die sich nicht

---

<sup>77</sup> Vgl. S. Otto, Nikolaus von Kues, in: O. Höffe (Hrsg.), *Klassiker der Philosophie*. Bd. I: Von den Vorsokratikern bis David Hume, München, 1981, S. 248.

<sup>78</sup> Nicolaus de Cusa, *De docta ignorantia* I 2, h I, S. 7, 12–15: "Hoc maximum, quod et *Deus* omnium nationum fide indubie creditur, *primo libello* supra humanam rationem incomprehensibiliter inquirere ... laborabo." Die deutsche Übersetzung wird zitiert nach: Nikolaus von Kues, *Die belehrte Unwissenheit*, lat.-dt., übers. und hrsg. von P. Wilpert und H. G. Senger, Buch I, 4., erweiterte Aufl., besorgt von H. G. Senger, (PhB 264a) Hamburg 1994, S. 11.

<sup>79</sup> Vgl. K. Flasch, Nikolaus von Kues: Die Idee der Koinzidenz, in: J. Speck (Hrsg.), *Grundprobleme der großen Philosophen. Philosophie des Altertums und des Mittelalters*, Göttingen <sup>5</sup>2001, S. 219.

unendlich steigern ließe.<sup>80</sup> Dies aber bedeutet, daß in der endlichen Welt die Differenz nicht aufhebbar ist; sie ist das, was die unendliche Proliferation des Mehr und Weniger nie zum Stillstand kommen läßt.

Das *maximum* ist diesem unendlichen Spiel der Differenzen entzogen. Cusanus transformiert Anselms Formel "id quo maius cogitari non possit" und charakterisiert das *maximum* als das, "quo nihil maius esse potest". Dadurch geht zwar der Sinn des Anselmianischen Arguments verloren, das auf der Denkmöglichkeit beruht, aber Cusanus hat ein Ziel, das sich von dem Anselms unterscheidet. Ihm geht es in erster Linie nicht so sehr um den Beweis des Daseins Gottes als viel mehr um den Aufweis der Unangemessenheit unseres gewöhnlichen Denkens für die Erfassung des Absoluten.<sup>81</sup> Deswegen beläßt er es nicht beim Konzept des Größten, sondern führt eine weitere Bestimmung ein: Das Größte ist die Einheit, die auch die Seiendheit ist. Da dem mit dem Einen identischen Größten nichts entgegengesetzt werden darf, wird es mit dem Kleinsten, *minimum*, identifiziert. Die Notwendigkeit dieses Zusammenfalls des Größten mit dem Kleinsten wird ersichtlich, wenn man bedenkt, daß die Gegensätzlichkeit nur dort besteht, wo es *excedens* und *excessum* gibt.<sup>82</sup>

Der Zusammenfall des Größten mit dem Kleinsten führt uns zu einem anderen Hauptbegriff der Cusanischen Spekulation, dem des Zusammenfalls der Entgegengesetzten. Zur richtigen Behandlung dieses Konzepts muß man von vornherein anmerken, daß *De docta ignorantia* nicht genügend Klarheit über diesen Begriff schafft, was Cusanus selbst in seiner späteren Schrift *De coniecturis* (1442–44)

---

<sup>80</sup>Vgl. Nicolaus de Cusa, *De docta ignorantia* I 3, h I, S. 9, 3–9.

<sup>81</sup> Vgl. B. Mojsisch, Nikolaus von Kues: *De coniecturis*, in: K. Flasch (Hrsg.), *Hauptwerke der Philosophie. Mittelalter*. Stuttgart, 1998, S. 484, Anm. 4: "Anselm war Theoretiker des Denkbaren, Cusanus Theoretiker des auf nicht-wißbare Weise wißbaren Unwißbaren".

zugeben mußte.<sup>83</sup> In *De docta ignorantia* schwankt seine Konzeption zwischen der Auffassung Gottes als *coincidentia oppositorum* und der Idee, daß Gott jenseits jedes Gegensatzes stehe. Eine ausgearbeitete Konzeption wird in *De coniecturis* nachgeliefert, wo zwischen vier geistigen Einheiten unterschieden wird, unter denen die zweite die der Vernunft (*intellectus*) ist, welche in der Lage ist, die Koinzidenz zu denken, sowie als dritte Einheit die des Verstandes (*ratio*), der dem Satz vom zu vermeidenden Widerspruch untergeordnet ist. Diese Ebenen sind allerdings in *De docta ignorantia* noch nicht klar ausdifferenziert.<sup>84</sup> Wenn man also eine ausgearbeitete Version der Cusanischen Theorie der Koinzidenz rekonstruieren möchte, darf man sich dabei nicht auf dieses erste Hauptwerk stützen.

Aber trotz all dieser Ungewißheiten und Schwankungen kommt eine Intention des Cusanus in *De docta ignorantia* sehr deutlich ans Licht. Cusanus zielt mit seinem Begriff des Zusammenfalls der Entgegengesetzten auf eine ganz neuartige, aber für ihn einzig mögliche Bestimmung des Verhältnisses zwischen Endlichem und Unendlichem. Nur durch die Heranziehung des Konzepts der Koinzidenz läßt sich die paradoxe Situation denkerisch bewältigen, die daraus entsteht, daß das Unendliche nicht als Gegensatz zum Endlichen gedacht werden darf. Diese Schlußfolgerung entsteht aus der Einsicht, daß die Gegensätzlichkeit zwischen Unendlichem und Endlichem die Unendlichkeit des Unendlichen aufhobe, indem sie das letztere als ein weiteres Endliches setzte. Koinzidenz als Prinzip ist daher nicht nur auf das Unendliche anwendbar; sie hat wichtige Implikationen auch für das Denken des endlichen Seienden.

---

<sup>82</sup> Vgl. Nicolaus de Cusa, *De docta ignorantia* I 4, h I, S. 10, 25–27: "Oppositiones igitur hiis tantum, quae excedens admittunt et excessum, et hiis differenter conveniunt; maximo absolute nequaquam, quoniam supra omnem oppositionem est."

<sup>83</sup> Vgl. Nicolaus de Cusa, *De coniecturis* I 6, n. 24, h III, S. 30, 1–4.

<sup>84</sup> Vgl. K. Flasch, *Nicolaus von Kues. Geschichte einer Entwicklung*, S. 111–112.

Im Falle der Koinzidenz handelt es sich weder um ein mystisches noch um ein theologisches Konzept. Wenn man das Wort 'Mystik' im heutigen Sinne nimmt, dann muß betont werden, daß der Gedanke des Zusammenfalls der Entgegengesetzten nichts mit Erlebnissen der Entrückung zu tun hat, sondern eine Antwort auf die philosophische Frage nach der Seinsweise des Unendlichen darstellt. Auch der heutige Gebrauch des Wortes "Theologie" hat wenig mit der Cusanischen Konzeption zu tun, da Cusanus nicht von seinem Glauben ausgeht, um für ihn eine philosophische Begründung zu liefern, sondern eine neue Denkweise entwickelt, die den Vorstellungen des gemeinen Verstandes und deren Sedimentierung in der Philosophie diametral entgegengesetzt ist.<sup>85</sup>

#### 1. 2. 2. Symbolische, affirmative und negative Theologien bei Nikolaus von Kues

Die Lehre von den verschiedenen Verfahren, mit deren Hilfe die Erkenntnis des Absoluten erreichbar wird, übernahm Cusanus von Dionysius, unterzog sie aber Modifikationen, von denen die wichtigste zweifelsohne die symbolische Theologie betrifft.

Cusanus präzierte das Gebiet der symbolischen Theologie, indem er sie nicht in erster Linie auf die sinnlichen Gegenstände im allgemeinen bezog, sondern auf die Sphäre des Mathematischen. Im Vergleich zum Dionysischen Projekt ist dies neu, denn Dionysius' Begriff der Zahl läßt solch eine innovative Ausdehnung des Begriffs des Mathematischen nicht zu. Dionysius folgt der traditionellen neuplatonischen Lehre, welche die Zahlen als Stufen zwischen dem Einen und der Materie deutet.<sup>86</sup>

---

<sup>85</sup> Vgl. K. Flasch, Nikolaus von Kues: Die Idee der Koinzidenz, S. 216–220.

<sup>86</sup> Zum Begriff der Zahl bei Dionysius vgl. S. Gersch, From Iamblichus to Eriugena, Leiden 1978, S. 139–141.

Cusanus aber geht von anderen Prämissen aus. Der Gedanke, daß kein endliches Seiendes mit Genauigkeit zu erkennen ist, da wir die Genauigkeit selbst nicht kennen, müßte sich als eine Sackgasse für das menschliche Erkennen erweisen, denn er läßt weder das Wissen des Endlichen noch das des Unendlichen zu. Diesem Dilemma entzieht sich Cusanus jedoch, indem er sich dem Bereich der Mathematik zuwendet. Gerade hier entdeckt er eine eminente Sphäre für die angemessenste Erforschung des Absoluten durch Symbole. In den Kapiteln 10 bis 12 des I. Buches der Schrift *De docta ignorantia* bietet Nikolaus von Kues eine Konzeption der symbolischen Verwendung der Mathematik, die in den Kapiteln 13 bis 23 ausgeführt wird. An Beispielen, die aus der Mathematik genommen werden, versucht Cusanus die Seinsweise des zugleich Größten und Kleinsten zu erfassen und die innergöttlichen Relationen zu erläutern. Mathematik gilt als das Gebiet, auf dem das präzise Wissen möglich ist. Ergebnisse, die dem Bereich dieses präzisen Wissens entnommen werden, dehnt Cusanus auf die Sphäre aus, die vom Menschen nur auf unberührbare Weise berührt und auf unerkennbare Weise erkannt werden kann.

Aber diese Einsicht bleibt im Rahmen des Projekts von *De docta ignorantia* ohne ausreichende Begründung. Für die Erklärung der ausgezeichneten Stellung der mathematischen Symbole wird in der Schrift nur der Umstand genannt, daß wir die Symbole dieser Art unwandelbar und für uns gewiß finden, doch wird sofort hinzugefügt, daß diese Symbole nicht völlig frei seien von materiellem Beiwerk, was sie wieder in die Nähe der sinnlichen Gegenstände bringt.<sup>87</sup> Den unzureichenden Charakter dieser Begründung bemerkte Cusanus selbst und holte in späteren

---

<sup>87</sup> Vgl. Nicolaus de Cusa, *De docta ignorantia* I 11, h I, S. 22, 20–23, 1: "Sunt autem omnia sensibilia in quadam continua instabilitate propter possibilitatem materialem in ipsis habundantem. Abstractiora autem istis, ubi de rebus consideratio habetur, — non ut appendiciis materialibus, sine quibus imaginari nequeunt, penitus careant neque penitus possibilitati fluctuanti subsint — firmissima videmus atque nobis certissima, ut sunt ipsa mathematicalia."

Werken dieses Versäumnis nach. Am explizitesten erörterte er die Problematik in seiner Spätschrift *De beryllo* (1458), wo er eine Theorie des Mathematischen lieferte, welche die privilegierte Stellung der mathematischen Symbolik nicht nur postuliert, sondern auch mit dem Verweis auf den menschlichen Geist begründet. Mathematische Objekte existieren nicht in der Eigensphäre zwischen Gott und Natur, wie das Platon behauptete. Sie werden vom menschlichen Geist erzeugt, was weder von Platon noch von anderen Philosophen zur Kenntnis genommen wurde, da sie den – auf Hermes Trismegistus zurückzuführenden<sup>88</sup> – Satz nicht anerkannten, welcher besagt, der Mensch sei ein zweiter Gott.<sup>89</sup> Daraus schließt Cusanus, daß die von unserem Geist erzeugten mathematischen Objekte von demselben Geist mit demselben Grad der Präzision erkannt werden können, wie der göttliche Geist die von ihm geschaffene Welt erkennt.<sup>90</sup> Die mathematische Erkenntnis wird zum Leitfaden für die übrigen Arten des Wissens. So verschafft diese nachgelieferte Begründung Cusanus' früherem Versuch Geltung, mit Hilfe der mathematischen Symbole Gott auf unerfaßbare Weise zu erfassen.

In *De docta ignorantia* ist es Cusanus wichtig, sich bei der Begründung dieser symbolischen Erkenntnis auf möglichst viele Autoritäten – von Pythagoras über Platon und Aristoteles bis Boethius und Augustin – zu berufen. Der Name des Dionysius fällt aber nicht. Dieser Umstand ist ein Hinweis darauf, daß Cusanus im

---

<sup>88</sup> Vgl. Nicolaus de Cusa, *De beryllo*, n. 7, h XI/1, S. 9, 1–11; vgl. dazu V. Höhle, *Platonismus und Antiplatonismus in Nicolaus Cusanus' Philosophie der Mathematik*, in: *Philosophiegeschichte und objektiver Idealismus*, München 1996, S. 101–128.

<sup>89</sup> Vgl. Nicolaus de Cusa, *De beryllo*, n. 55, h XI/1, S. 63, 8–10: "Nam si considerasset [scil. Plato – G Z] hoc, repperisset utique mentem nostram, quae mathematicalia fabricat, ea, quae sui sunt officii verius apud se habere quam sint extra ipsam".

<sup>90</sup> Vgl. Nicolaus de Cusa, *De possest*, n. 43, h. XI/2, S. 52, 7–53, 18: "Nam in mathematicis quae ex nostra ratione procedunt et nobis experimur inesse sicut in suo principio per nos ut nostra seu rationis entia sciuntur praecise, scilicet praecisione tali rationali a qua prodeunt, sicut realia sciuntur praecise praecisione divina a qua in esse procedunt. Et non sunt illa mathematicalia neque quid neque quale sed notionalia a ratione nostra elicita, sine quibus non posset in suum opus procedere, scilicet aedificare, mensurare et cetera. Sed opera divina, quae ex divino intellectu procedunt, manent nobis

Begriff war, die symbolische Theologie, so wie sie in Pseudo-Areopagitischen Texten entwickelt worden war, im Lichte seiner neuen Lehre vom Mathematischen einer radikalen Transformation zu unterziehen. Aber diese Lehre vom Ursprung der Zahl im menschlichen Geist entfernte ihn allmählich auch von der Pythagoreisch-Platonischen Tradition. In *De beryllo* werden Pythagoreer und Platoniker im Zusammenhang mit der Zahlentheorie zwar erwähnt, aber kritisch. Nach Cusanus sind sie nicht zu der Einsicht gelangt, daß die mathematischen Entitäten und die Zahlen keine Substanzen oder Prinzipien der sinnenfälligen Dinge sind, sondern nur Verstandesdinge (*entia rationis*), deren Schöpfer der Mensch selbst ist.<sup>91</sup> Auch die Lehren von den affirmativen (positiven) und negativen theologischen Wegen bieten ein Beispiel dafür, wie Cusanus die ursprünglich Dionysische Konzeption explizit diskutiert und sie – nach einer erforderlichen Umgestaltung und Transformation – zum Bestandteil seiner originellen Theoriebildung macht.

Der Behandlung der affirmativen und negativen Theologien sind die letzten drei Kapitel (24 bis 26) des ersten Buches von *De docta ignorantia* gewidmet. Sie bilden also den Abschluß des Traktats über Gott und werden von Cusanus als eine Ergänzung zu den schon dargestellten Lehren des wissenden Nicht-Wissens und des Zusammenfalls der Entgegengesetzten vorgestellt.<sup>92</sup>

Cusanus' Besprechung dieses Gegenstandes ist traditionell, denn im Zusammenhang sowohl mit der affirmativen als auch mit der negativen Theologie

---

uti sunt praecise incognita, et si quid cognoscimus de illis, per assimilationem figurae ad formam coniecturamur".

<sup>91</sup> Vgl. Nicolaus de Cusa, *De beryllo*, n. 56, h XI/1, S. 64, 22–26: "Et si sic considerassent Pythagorici et quicumque alii, clare vidissent mathematicalia et numeros, qui ex nostra mente procedunt et sunt modo quo nos concipimus, non esse substantias aut principia rerum sensibilium, sed tantum entium rationis, quarum nos sumus conditores."

<sup>92</sup> Vgl. Nicolaus de Cusa, *De docta ignorantia* I 24, h I, S. 48, 3–5: "Postquam nunc ... exemplo mathematico studuimus in nostra ignorantia circa primum maximum peritiores fieri, adhuc pro completiori doctrina de *nomine* maximi investigemus."

wird Dionysius zitiert.<sup>93</sup> Auch wird das Verhältnis zwischen diesen beiden Verfahren pseudo-areopagitisch gedeutet. Wenn Cusanus behauptet, daß in theologischen Aussagen Verneinungen wahr und Behauptungen unzureichend seien, wenn er darüber spricht, daß es wahrer sei, Gott Namen wie Leben, Vernunft oder Tugend zuzuschreiben als Bezeichnungen wie Stein oder Trunkenheit,<sup>94</sup> wiederholt er die Worte des Dionysius, ohne ihn namentlich zu erwähnen – wahrscheinlich wegen der offensichtlichen Herkunft dieser Zitate. Den Vorrang der negativen vor der positiven Theologie wird Cusanus bis zum Ende seines Schaffens beibehalten und oft mit dem Verweis auf Dionysius autorisieren.<sup>95</sup>

Interessant ist in diesem Zusammenhang die 'kulturalistische' Interpretation der obengenannten theologischen Verfahren, die Nikolaus von Kues in *De docta ignorantia* entwickelt. Er weist darauf hin, daß die Heiden Gott nach seinen mannigfachen Beziehungen zu den Geschöpfen benannten.<sup>96</sup> Im Unterschied dazu verehrten die Juden einen unendlichen Gott.<sup>97</sup> Cusanus behauptet nun, daß zwischen diesen zwei Glaubensformen eine Konkordanz herstellbar ist, da die Heiden die Manifestation desselben Gottes anbeteten, der von den Juden in seiner

---

<sup>93</sup> Vgl. Nicolaus de Cusa, *De docta ignorantia* I 24, h I, S. 50, 2–5: "Cum igitur Deo nihil tale particulare, discretum, habens oppositum sibi nisi diminutissime convenire possit, hinc affirmationes sunt incompactae, ut ait Dionysius." Nicolaus de Cusa, *De docta ignorantia* I 26, h I, 54, 22–24: "... maximus Dionysius, qui eum [scil. Deum – G Z] nec veritatem nec intellectum nec lucem nec quidquam eorum, quae dici possunt, esse voluit."

<sup>94</sup> Vgl. Nicolaus de Cusa, *De docta ignorantia* I 26, h I, S. 56, 5–10: "Et ex hiis manifestum est, quomodo negationes sunt verae et affirmationes insufficientes in theologicis; et nihilominus, quod negationes removentes imperfectiora de perfectissimo sunt veriores aliis; ut quia verius est Deum non esse lapidem quam non esse vitam aut intelligentiam, et non esse ebrietatem quam non esse virtutem."

<sup>95</sup> Vgl. Nicolaus de Cusa, *De beryllo*, n. 12, h XI/1, S. 15, 12–13: "Sic et Dionysius noster negativam praefert theologiam affirmativae."

<sup>96</sup> Vgl. Nicolaus de Cusa, *De docta ignorantia* I 25, h I, S. 52, 3–4: "Pagani pariformiter Deum variis creaturarum respectibus nominabant".

<sup>97</sup> Vgl. Nicolaus de Cusa, *De docta ignorantia* I 25, h I, S. 53, 7–8: "Deridebant veteres pagani Iudaeos, qui deum unum infinitum quem ignorabant adorarunt".

Einfachheit und Einheit verehrt wurde.<sup>98</sup> Zu dieser Einsicht muß zweierlei angemerkt werden: Erstens, der heidnische Glaube wird von Cusanus mit der affirmativen Theologie assoziiert, während die jüdische Religion sich auf die negative Theologie richtet. Zweitens, das geschichtliche Aufkommen der christlichen Religion, welche die Beschränkung der beiden früheren Ansichten zum Bewußtsein kommen läßt, fordert eine neue, adäquatere theologische Methode. Die Christen sind in der Lage, die Ausfaltung und Einfaltung Gottes, *explicatio* und *implicatio*, zugleich zu denken.<sup>99</sup> Das sagte Cusanus in *De docta ignorantia* noch nicht, aber die Theorie der Koinzidenz, die in derselben Schrift enthalten war, bot einen produktiven Verknüpfungspunkt zwischen der 'kulturalistischen' Auslegung der Dionysischen Lehre von den theologischen Verfahrensweisen und den von Cusanus entwickelten innovativen Konzepten.

### **1. 3. Die Kontroverse zwischen Nikolaus von Kues und Johannes Wenck und das Dionysische Erbe**

#### 1. 3. 1. Wencks Kritik des Cusanischen Ansatzes: *De ignota litteratura*

*De docta ignorantia* enthält keine explizite Kritik an Aristoteles – sie bleibt den späteren Werken von Nikolaus vorbehalten. Im ersten philosophischen Hauptwerk des Cusanus wird der Stagirite immer mit Respekt erwähnt und zuweilen sogar gelobt – als *profundissimus*.<sup>100</sup> Aber die implizite Kritik an der Aristotelischen

---

<sup>98</sup> Vgl. ebd., S. 53, 10–15: "Et ista inter omnes homines differentia tunc fuit, ut omnes Deum unum maximum, quo maius esse non posset, crederent, quem alii, ut Iudaei et Sissennii, in sua simplicissima unitate, ut est rerum omnium complicatio, colebant; alii vero in hiis colebant, ubi explicationem divinitatis reperiabant, recipiendo notum sensibiliter pro manuductione ad causam et principium."

<sup>99</sup> Vgl. K. Flasch, *Nicolaus von Kues. Geschichte einer Entwicklung*, S. 114.

<sup>100</sup> Vgl. *Nicolaus de Cusa, De docta ignorantia I 1, h I, S. 6, 15.*

Ontologie und Erkenntnistheorie, die Cusanus' Grundbegriffe beinhalteten, blieb dem damaligen philosophischen Publikum nicht verborgen.

Johannes Wenck von Herrenberg († 1460)<sup>101</sup> las *De docta ignorantia* kurz nach dem Erscheinen der Schrift. Seine Kritik *De ignota litteratura*<sup>102</sup> verfaßte er 1442–43. Es war nicht ausschließlich der philosophische Gehalt der Cusanischen Schrift, dem das Interesse Wencks galt; der Heidelberger Theologe verdächtigte Cusanus der Häresie. Cusanus sei ein 'falscher Apostel', der die Unerfahrenen täusche;<sup>103</sup> der Geist der *De docta ignorantia* sei derselbe, welcher die verurteilten Lehren von Begarden und Eckhart hervorgebracht habe;<sup>104</sup> seine Unendlichkeitsdoktrin lasse die Unterscheidung zwischen den Personen der Trinität nicht zu, und seine Lehre von Christus (der das 3. Buch von *De docta ignorantia* gewidmet ist) universalisiere den Gottmenschen. All diese Einwände sind theologischer Natur, aber die Bedeutung der Kritik Wencks besteht nicht darin, daß er biblische Belege für die Widerlegung Cusanischer Lehren anführte, obwohl er gerade dies bis zum Überdruß tat. Er argumentierte zwar wenig, verwies aber dafür auf die Philosopheme, die für ihn selbstverständlich waren und deren Unvereinbarkeit mit dem Cusanischen Ansatz ihm als die beste Widerlegung desselben erschien. In Wirklichkeit zeigt diese Nichtübereinstimmung deutlich, wo die Unterschiede zwischen der neuen Konzeption des Nikolaus von Kues und der aristotelisch-scholastischen Lehre liegen.

---

<sup>101</sup> Zu Wenck und seiner Polemik gegen Cusanus vgl. K. Flasch, Einführung in die Philosophie des Mittelalters, Darmstadt 1994, S. 181–195; ders., Nikolaus von Kues. Geschichte einer Entwicklung, S. 191–194.

<sup>102</sup> Johannes Wenck, *De ignota litteratura*, ed. E. Vansteenberghe, in: E. Vansteenberghe, *Le "De ignota litteratura" de Jean Wenck de Herrenberg contre Nicolas de Cuse* (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, Bd. VIII, H. 6), Münster 1910, S. 19–41.

<sup>103</sup> Vgl. Johannes Wenck, *De ignota litteratura*, S. 20–21: "...forsan extat vir iste doctae ignorancie, callide sub specie religionis decipiens eos qui nondum exercitatos habent sensus".

<sup>104</sup> Vgl. Vgl. Johannes Wenck, *De ignota litteratura*, S. 21: "... ex quo spiritu hec docta procedat ignorancia, dudum iam Waldensica, Eckhardica atque Wiclefica premonstraverunt doctrinaciones."

Zuerst muß aber gefragt werden, von welcher Position aus Wenck den Cusanischen Ansatz kritisierte. Die kirchenpolitischen Unterschiede zwischen Nikolaus von Kues und Wenck sind bekannt – beide waren anfangs Konziliaristen, bis Cusanus zum Anhänger des Papstes wurde. Die Irritation, die Wenck dieser Seitenwechsel (der später zur Ernennung des Cusanus zum Kardinal führen sollte) bereitete, sickerte in seiner Kritik durch. Cusanus zufolge war diese Irritation sogar der einzige Grund, weshalb Wenck ihn angegriffen hatte.<sup>105</sup> Aber abgesehen von den kirchenpolitischen Meinungsverschiedenheiten, welche philosophische Position, welche *via* vertrat dieser Kritiker des Cusanus? Die Beantwortung der Frage erwies sich als nicht unproblematisch. Der Herausgeber der Wenckschen Schrift, E. Vansteenberghé, interpretierte die Invektive gegen die "garrula logica", mit denen Cusanus in seiner Antwortschrift seinem Angreifer entgegentrat, als Anspielung auf die Debatten der Ockammisten und hielt daher Wenck für einen Nominalisten. Vansteenberghé fühlte sich in seiner Vermutung durch die Polemik Wencks gegen die *universalizantes* bestätigt, die er als Angriff auf die realistische Position auffaßte.<sup>106</sup> Dabei hat vermutlich auch der Umstand eine Rolle gespielt, daß die Heidelberger Universität zu dieser Zeit tatsächlich als Ort der *moderni* galt. G. Ritter hat hingegen demonstriert, daß Wenck die *via antiqua* vertrat, indem er zeigte, daß die Polemik gegen die *universalizantes* in der Wenckschen Schrift eine ganz spezifische Funktion hatte,<sup>107</sup> die mit dem Realismus-Streit nicht in

---

<sup>105</sup> Vgl. Nicolaus de Cusa, *Apologia doctae ignorantiae*, h II, S. 14, 10–12: "Ostendit se potius quadam invidia contra *personam* motum, quando fatetur cautelam additam, quae omnem impugnationem scripti excludit".

<sup>106</sup> E. Vansteenberghé, Le "De ignota Litteratura" de Jean Wenck de Herrenberg contre Nicolas de Cuse, in: *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, Bd. VIII, H. 6, S. 14–15: "Jean Wenck semble aussi avoir eu l'horreur du réalisme. Deux fois, à propos de la simplicité du monde (I), et de l'humanité (X 3), il croit pouvoir affirmer que Cusa 'réalise' des universaux".

<sup>107</sup> Es ist bemerkenswert, daß der Wencksche Gebrauch dieses Wortes für Cusanus überhaupt nicht einleuchtend war. Vgl. Nicolaus de Cusa, *Apologia doctae ignorantiae*, h II, S. 27, 1: "Nescio, quid velit per 'universalizantes'".

Verbindung gebracht werden kann (Diese *universalizantes* sind für Wenck diejenigen, die das Enthaltensein von allem in Gott behaupten, und nicht die, welche für die reale Existenz der Universalien eintreten).<sup>108</sup> Ritter selbst hielt Wenck eher für einen Anhänger des Thomas von Aquin. Erst mit der Studie von A. Gabriel ist die Frage nach der philosophischen Position des Wenck endgültig geklärt worden: Wenck war "one of the best products of [the] Albertist School in Paris".<sup>109</sup> Er war Albertist und spielte eine wichtige Rolle bei der Einführung der *via antiqua* in die bis dahin vom Nominalismus beherrschte Heidelberger Universität. Sein Angriff auf Cusanus ist daher vor dem durch Albert vermittelten schularistotelischen Hintergrund zu verstehen.

Obwohl Wencks beschränkte Aufnahmefähigkeit in bezug auf das philosophisch Neue geradezu auffällig ist, darf man ihn nicht unterschätzen.<sup>110</sup> Er erkennt die Neuheit der Cusanischen Philosophie und macht Hauptmomente dieser Philosophie zum Objekt seines Angriffes. Das, was er anstößig an Cusanus findet, betrifft das Wesentliche von *De docta ignorantia* (freilich mit einigen Ausnahmen, wie wir noch sehen werden): Die beiden wichtigsten Lehrstücke des Nikolaus von Kues, die Konzeption des wissenden Nicht-Wissens und die des Zusammenfalls der Entgegengesetzten, werden von Wenck vehement kritisiert.

Gerade der schularistotelische Hintergrund ist es, der dem Theologen eine doppelte Bewegung der Kritik aufzwingt. Einerseits findet Wenck es notwendig, das

---

<sup>108</sup> Johannes Wenck, *De ignota litteratura*, S. 26: "Universalizantes ob simplicitatem universalis nature quam ponunt in re representant omnia essentialiter deificari in huiusmodi precisa abstractione". Gemeint ist die Cusanische Lehre, wonach das absolute Maximum alles enthält, das sein kann.

<sup>109</sup> A. L. Gabriel, "Via antiqua" and "via moderna" and the Migration of Paris Students and Masters to the German Universities in the Fifteenth Century, in: *Antiqui und Moderni. Traditionsbewußtsein und Fortschrittsbewußtsein im späten Mittelalter*, hrsg. von A. Zimmermann, Berlin/New York 1974, S. 451.

<sup>110</sup> K. Jacobi, *Die Methode der Cusanischen Philosophie*, S. 195: "Wenck erreicht nirgends den Ansatz des cusanischen Denkens. Sein Angriff geht ins Leere, Cusanus ist überhaupt nicht getroffen". Dem ist insofern zuzustimmen, als Wencks Kritik den Cusanischen Ansatz tatsächlich nicht erreichte;

Absolute vor den 'übermäßigen' Ansprüchen der 'neuen Wissenschaft' des Cusanus zu schützen, andererseits aber fühlt er sich genötigt, die Möglichkeit der Erkenntnis des Endlichen gegenüber der Skepsis von *De docta ignorantia* zu verteidigen. Wenck merkte die Widersprüchlichkeit seiner Kritik selbst, wollte sie aber aus der Widersprüchlichkeit des Cusanischen Denkens deduzieren. Als Erklärung für diese Widersprüchlichkeit führt Wenck die Hypothese an, Cusanus sei schlecht in der Logik unterrichtet.<sup>111</sup>

Widersprüchlich findet er an erster Stelle die Idee des wissenden Nicht-Wissens: "Wie lehrt das Nicht-Wissen, da Lehren ein positiver Akt der Wissenschaft ist?",<sup>112</sup> fragt Wenck. Der Autorität des Sokrates, auf die sich Cusanus in *De docta ignorantia* beruft,<sup>113</sup> begegnet er mit Trivialisierung. Wenck interpretiert Sokrates' Erklärung, zu wissen, daß er nichts weiß, nämlich in dem Sinne, daß Sokrates zwar Wissen gehabt habe, aber nicht das vollständige Wissen. So sei das Wissen von Sokrates nur partiell gewesen, und das habe ihn begierig gemacht, mehr zu wissen<sup>114</sup> – eine Auslegung, deren undialektischer Charakter sehr deutlich zeigt, daß Wencks Widerstand gegen Cusanus nicht nur persönliche Gründe hatte, die man mit dem Verweis auf die kirchenpolitischen Meinungsverschiedenheiten erklären könnte.

Das, was Wenck an dem Cusanischen Konzept des wissenden Nicht-Wissens stört, ist das Zusammenkommen von zwei entgegengesetzten Begriffen. Er fragt: "Denn wie kann die Wissenschaft, die das Nicht-Wissen ausschließt, von ihm

---

dem Heidelberger Theologen ist aber trotzdem zuzubilligen, das Neue dieses Ansatzes, das Cusanus selbst als *prius inaudita* bezeichnete, erkannt zu haben.

<sup>111</sup> Vgl. Johannes Wenck, *De ignota litteratura*, S. 24: "Ad hunc tamen errorem eum paucitas instructionis logice induxit".

<sup>112</sup> Johannes Wenck, *De ignota litteratura*, S. 31: "Rogo quomodo ignorantia docet, cum docere sit actus doctrine positivus?"

<sup>113</sup> Vgl. Nicolaus de Cusa, *De docta ignorantia* I 1, h I, S. 6, 11.

<sup>114</sup> Vgl. Johannes Wenck, *De ignota litteratura*, S. 31: "Socrates namque dicendo scire se nichil scire, astruxit scire, abnegans completum scire, sive profitens diminutum scire, per hoc insinuans habere se desiderium sciendi que nondum scivit sed adhuc ignoravit."

entstehen?"<sup>115</sup> Es handelt sich um keine rhetorische Frage. Vielmehr wird hier ein grundsätzliches Problem angesprochen, das jede Versöhnung zwischen Wenck und Cusanus ausschließt. Dem Einwand liegt nämlich Wencks Überzeugung zugrunde, daß das Wissen nur getrennt vom Nicht-Wissen zu denken sei. Wissen und Nicht-Wissen werden nicht aufeinander bezogen, sondern ganz gemäß dem vorphilosophischen Verständnis wird das eine als bloßes Fehlen des anderen aufgefaßt. Daher ist es verständlich, daß nach Wenck die präzise Wahrheit, die Cusanus mit dem einfachen Sein identifiziert, unmöglich zugleich unerfaßbar und auf unerfaßbare Weise erfaßbar sein kann.<sup>116</sup>

Dieser statische und undialektische Begriff des Wissens machte auch die harsche Ablehnung des Cusanischen Prinzips der *coincidentia oppositorum* für Wenck unvermeidbar. Es zerstöre, so Wenck, das fundamentale Prinzip jeglichen Wissens, welches darin bestehe, daß es für einen und denselben Gegenstand unmöglich sei, zu sein und nicht zu sein, wie man es in Aristoteles *Metaphysik* nachlesen könne.<sup>117</sup> Hierin muß man dem Heidelberger Theologen insofern recht geben, als er die implizite Kritik an Aristoteles im Cusanischen Entwurf erkannte. Aber diese implizite Kritik verstand Wenck fälschlicherweise als eine schlichte Verwerfung des Satzes vom zu vermeidenden Widerspruch und glaubte, Cusanus der Zerstörung der Grundlage jeglichen Wissens beschuldigen zu können. Dieser verbreite das Gift des Irrtums und der Unredlichkeit; seine These vom Zusammenfall der Entgegengesetzten zerstöre alles wissenschaftliche Fortschreiten und jede Schlußfolgerung; sie beseitige jegliche Entgegensetzung (*oppositio*) und den Satz vom

---

<sup>115</sup> Ebd.: "Quomodo ergo doctrina expellens ignoranciam ab eadem exoriretur?"

<sup>116</sup> Vgl. Johannes Wenck, *De ignota litteratura*, S. 27: "Cum eadem simplicissima entitas videatur precisa veritas, quomodo incomprehensibilis et incomprehensibiliter amplexibilis?"

<sup>117</sup> Vgl. Johannes Wenck, *De ignota litteratura*, S. 21–22: "Affert eciam de medio talismodi eius assercio semen omnis doctrine, videlicet illud: Idem esse et non esse impossibile, IV<sup>o</sup> *Metaphysicorum*."

zu vermeidenden Widerspruch (*lex contradictionis*) und folglich die gesamte Lehre des Aristoteles durch die Vernichtung des Samenkorns jedweder Wissenschaft.<sup>118</sup> Mit der Aufhebung des Kontradiktionsprinzips mache Cusanus nicht nur jegliche Argumentation unmöglich, sondern werde auch unangreifbar, da jede Kritik auf der Gültigkeit dieses Prinzips beruhe. "Und wenn der besagte Lehrer des wissenden Nicht-Wissens so sehr jedem Gegensatz zuvorkommen will, dann wird es ebendabei keinen Widerspruch geben; und wer wird ihn widerlegen, da dann keine Schlußfolgerung begründet werden kann, weil der Widerspruch zwischen einem Vordersatz und einem im Gegensatz zu ihm stehenden Folgesatz fehlt."<sup>119</sup>

Außerdem warf der Heidelberger Theologe Cusanus vor, vergessen zu haben, daß wir in diesem Leben die Wesenheit der Dinge nur durch Bild und Gleichnis sehen können.<sup>120</sup> Das Programm des 'symbolice investigare' des schlechthin Größten, das Cusanus in *De docta ignorantia* ausführlich entwickelt hatte, konnte den Kritiker nicht zufriedenstellen, da dieses Programm das Überspringen (*transilire*) der einfachen Form der Ähnlichkeit beinhaltet, um die erforschten Symbole auf das Absolute anwendbar zu machen.<sup>121</sup> Dieses 'Überspringen' widerspricht aber gemäß der Wenckschen Auffassung nicht nur dem Satz des Paulus aus dem ersten Korintherbrief (13, 12) über die Unvermeidbarkeit von Bildern und Gleichnissen in diesem Leben, sondern auch der aristotelischen Lehre von der notwendigen

---

<sup>118</sup> Vgl. Johannes Wenck, *De ignota litteratura*, S. 29: "O quantum spargitur hic venenum erroris et perfidie, corollario isto destruente omnem processum scientificum ac omnem consequenciam, pariter et tollente omnem oppositionem, pariter et legem contradictionis, et per consequens totam doctrinam Aristotelis, destructo semine omnis doctrine".

<sup>119</sup> Johannes Wenck, *De ignota litteratura*, S. 21: "Et si prefatus magister docte ignorancie omnem sic prevenire vult oppositionem, tunc nulla erit ibidem contradiccio; et quis eum redarguet, cum tum nulla possit fundari consequencia, deficiente repugnancia oppositi consequentis ad antecedens."

<sup>120</sup> Vgl. Johannes Wenck, *De ignota litteratura*, S. 21.

<sup>121</sup> Vgl. Nicolaus de Cusa, *De docta ignorantia* I 12, h I, S. 24–25.

Bindung unserer geistigen Erkenntnis an die Phantasmata.<sup>122</sup> Damit glaubt Wenck, die Falschheit des Cusanischen Gedankens nachgewiesen zu haben.

Die bisher aufgezählten Einwände und Vorwürfe von Wenck waren gegen die 'anmaßende Spekulation' des Cusanus gerichtet, die nicht in das Konzept der schularistotelischen Wissenseinteilung paßte. Aber dem Heidelberger Theologen entging nicht, daß dieser "häretische" Erkenntnisdrang bei Cusanus mit einer viel kritischeren Haltung dem Wissen gegenüber verknüpft war, als es die aristotelische Schulphilosophie zuließ. Charakteristisch in dieser Hinsicht ist die Wencksche Verwerfung des Cusanischen Satzes, daß "die Wesenheit der Gegenstände, welche die Wahrheit der seienden Dinge ist, ... in ihrer Reinheit nicht erreichbar [ist]."<sup>123</sup> Wenck insistiert auf der Erreichbarkeit der Wesenheit der endlichen Gegenstände und lehnt die Möglichkeit eines unendlichen Erkenntnisprozesses ab, der sich der Wahrheit asymptotisch annähern würde. Im Falle der Unerreichbarkeit der Wahrheit wäre die Bewegung des Intellekts ohne *terminus ad quem*, d. h., sie wäre unendlich und vergebens. Damit, so schließt Wenck, wäre die dem Intellekt eigene Tätigkeit zerstört.<sup>124</sup>

Zusammenfassend kann gesagt werden: Wenck hielt den Erkenntnisanspruch des Cusanus im Bereich des Unendlichen für anmaßend, im Bereich des Endlichen

---

<sup>122</sup> Vgl. Johannes Wenck, *De ignota litteratura*, S. 30: "Illud corollarium sine similitudine, quod vult Deum intelligere et tamen ex probacione non intelligere Deum, quod implicat (contradictionem?); unde et futuro statui facialis Dei visio, quam hic transiliendo similitudinem intelligere videtur, reservata est." Zu Aristoteles vgl. auch ebd., S. 21: "Dicit autem evangelium, prima Corinth. XIII, nos intelligere per speculum et enigmatē. Quomodo ergo in hac vita incomprehensibilia incomprehensibiliter apprehenderemus? Repugnat namque in hac vita ... aliter hominem comprehendere quam comprehensibiliter et in ymagine, cum, ex 3<sup>o</sup> *De anima*, hoc sit fantasma ad intellectum quod est color ad visum, constat autem sine lumine coloris actuante obiectaliter visum nihil posse videre, ergo nec sine fantasmate contingit nos intelligere".

<sup>123</sup> Nicolaus de Cusa, *De docta ignorantia* I 3, h I, S. 19, 24–25: "Quidditas ergo rerum, quae est entium veritas, in sua puritate inattingibilis est". Deutsche Übersetzung zitiert nach: Nikolaus von Kues, *Die belehrte Unwissenheit*, lat.-dt., Buch I, S. 15.

<sup>124</sup> Vgl. Johannes Wenck, *De ignota litteratura*, S. 29: "... et si esset inattingibile [scil. quidditas rerum – G Z], motus ille intellectualis esset sine termino ad quem ... et per consequens infinitus et frustra, quod esset destruere propriam operationem intellectus."

für unzureichend. Für diesen doppelten Mangel wußte er keine andere Erklärung zu geben als die, Cusanus sei in der Logik schlecht unterrichtet und verstricke sich in Widersprüche. In Wirklichkeit war diese Verblüffung Wencks jedoch durch das fundamentale Umdenken verursacht, dem Cusanus die Begriffe des Endlichen, des Unendlichen und des Wissens unterzogen hatte.

### 1. 3. 2. Cusanus' Antwort: *Apologia doctae ignorantiae*

Auf die Wencksche Kritik antwortete Cusanus erst 1449, sieben Jahren nach dem Angriff, in einer Schrift, die als Dialog zwischen einem Schüler und Nikolaus selbst stilisiert ist. Nur nach beharrlicher Bitte des Schülers gibt Cusanus nach und zeigt sich bereit, die Anschuldigungen des Kritikers zu widerlegen. Die erste Figur, die er dabei invoziert, ist Sokrates, dessen Nicht-Wissen mit dem "Wissen" der Halb-Wissenden kontrastiert wird.<sup>125</sup> Sokrates' Nicht-Wissen vergleicht Cusanus mit dem Wissen eines Sehenden, der in bezug auf den die Sehkraft überragenden Glanz der Sonne sich unwissend gibt, während ein Blinder glaubt, aus dem, was er über den Glanz der Sonne gehört hat, genügend Wissen über den Gegenstand zu besitzen (Diese Metaphorik des Sehens und Hörens wird noch eine entscheidende Rolle in der Argumentation des Cusanus spielen). Cusanus verrät sogleich, wer diese Halbwissenden und Blinden sind: die meisten, die sich mit ihrem Wissen der Theologie rühmen.<sup>126</sup> Unter diesen Theologen herrscht die aristotelische Sekte (*aristotelica secta*) vor, der Cusanus seinen Angreifer zurechnet. Sokrates ist nur die

---

<sup>125</sup> Vgl. Nicolaus de Cusa, *Apologia doctae ignorantiae*, h II, S. 2, 9–13.

<sup>126</sup> Vgl. Nicolaus de Cusa, *Apologia doctae ignorantiae*, h II, S. 2, 14–24.

erste Autorität von vielen, die der Kardinal gegen Wenck und diese aristotelische Sekte ins Feld führen wird.<sup>127</sup>

Aber zuerst muß gefragt werden, worin die charakteristische Position dieser Aristoteliker besteht. Die dominierende theologische Sekte weigert sich, den Satz vom zu vermeidenden Widerspruch zu hinterfragen. Diese Weigerung führt Cusanus auf die Gewohnheit zurück, daß alle, die ihr Leben dem Studium der Theologie widmeten, sich mit gewissen Traditionen beschäftigten und, nachdem sie so reden könnten wie die anderen, sich für Theologen hielten.<sup>128</sup> Gegen diese Verfestigung der Tradition fordert Cusanus eine Rückkehr zum Sehen.

Man darf jedoch dieses Sehen nicht vorschnell als mystische Schau interpretieren, wie das in der Cusanus-Forschung oft geschehen ist.<sup>129</sup> Gerade die *Apologia* zeigt uns, in welchem Sinne Cusanus seinen Begriff verstanden wissen will: Das Sehen wird hier ständig mit dem Hören kontrastiert.<sup>130</sup> Letzteres hat immer den negativen Beigeschmack von 'Hörensagen', welches für Cusanus die Grundlage der Autorität und sogar des Glaubens darstellt. Eine theoretische Fundierung bekommt dieses Hören, wenn Nikolaus es mit dem Verstand, mit Diskursivität assoziiert und diese Diskursivität etymologisch auf *discursus*, das Hin- und Herlaufen zurückführt. "Derjenige, der durch das Zeugnis des Hörens die Wahrheit sucht, braucht einen

---

<sup>127</sup> Eine Kritik der unbeholfenen Deutung des sokratischen Satzes seitens des Wenck läßt sich Cusanus nicht entgehen: "Et ubi de Socrate aliqua dicere nititur, quae ignorat, 'Videat' ait praeceptor, 'libellum Platonis De apologia Socratis, ubi in iudicio se excusat, et reperiet phantasias suas ab omni veritate vacuas.'" (Nicolaus de Cusa, *Apologia doctae ignorantiae*, h II, S. 31, 10–12).

<sup>128</sup> Vgl. Nicolaus de Cusa, *Apologia doctae ignorantiae*, h II, S. 2, 24–3, 2: "Versantur enim paene omnes, qui theologiae studio se conferunt, circa positivas quasdam traditiones et earum formas, et tunc se putant theologos esse, quando sic sciunt loqui uti alii, quos sibi constituerunt auctores".

<sup>129</sup> Vgl. M. Schmidt, Nikolaus von Kues im Gespräch mit den Tegernseer Mönchen über Wesen und Sinn der Mystik, in: R. Haubst (Hrsg.), *Das Sehen Gottes nach Nikolaus von Kues*, S. 91–118.

<sup>130</sup> Vgl. Nicolaus de Cusa, *Apologia doctae ignorantiae*, h II, S. 3, 3–5: "Sed qui per doctam ignorantiam de auditu ad visum mentis transferuntur, illi certiori experimento scientiam ignorantiae se gaudent attigisse."

Fortgang des Gedankens – so wie wir ja auch gemeinhin durch den Glauben, der aus dem Hören ist, geführt werden".<sup>131</sup>

Diesem Hörensagen wird, wie erwähnt, bei Cusanus das Prinzip des Sehens, der Unmittelbarkeit (im Sinne der Unabhängigkeit von jeder vorhergehenden Autorität) entgegengesetzt. Aber diese Entgegensetzung wird nicht nur auf der Ebene verschiedener Sinne durchgeführt. Mit ihrer Hilfe unternimmt Cusanus auch eine Differenzierung der Erkenntnisprinzipien. Das Wissen, das wir vom Hören gewinnen, verbindet er mit dem Verstand, der sich für seinen Erkenntnisvollzug auf Überlegung, *ratiocinatio*, stützen muß. Diese Diskursivität aber zeichnet nicht nur den Menschen aus; von ihr macht jedes Lebewesen auf seine Weise Gebrauch.<sup>132</sup> Die Weise, in der der Mensch den Verstand, die *ratio*, handhabt, heißt Logik.

Cusanus assoziiert Diskursivität nicht mit Sozialität, wie es der moderne Leser erwarten würde, den die Betonung des Hörens sogleich an die Rolle der Intersubjektivität denken läßt, die mit Sprache und Kommunikation innigst verbunden ist. Für Cusanus ist Diskursivität mit den biologischen Interessen der Lebewesen verbunden und wegen dieser spezifischen Funktionalität in einer philosophisch-theologischen Problematik unbrauchbar. Der Satz vom zu vermeidenden Widerspruch als Prinzip der *ratio* und Diskursivität wird auf diese Weise in Frage gestellt – aber nicht verworfen. Cusanus verzichtet keineswegs auf ihn, setzt seine Kritik an Wenck doch voraus, daß die Konzeption des Gegners wegen ihrer Widersprüchlichkeit widerlegt werden kann. Der Verstand wird

---

<sup>131</sup> Nicolaus de Cusa, *Apologia doctae ignorantiae*, h II, S. 14, 18–20: "Opus autem habet discursu, qui per testimonium de auditu veritatem venatur, – sicuti communiis ducimur per fidem, quae ex auditu est." Verteidigung der wissenden Unwissenheit, in: Nikolaus von Kues, *Philosophisch-theologische Schriften*, lat.-dt., hrsg. und eingeführt von L. Gabriel, übers. und kommentiert von D. und W. Dupré, Bd. I, Wien 1964, S. 549.

<sup>132</sup> Vgl. Nicolaus de Cusa, *Apologia doctae ignorantiae*, h II, S. 14, 25–27: "Hinc, uti venaticus canis utitur in vestigijs per sensibile experimentum discursu sibi indito, ut demum ea via ad quaesitum attingat: sic quodlibet animal suo modo".

keineswegs abgeschafft, ihm wird nur die universelle Gültigkeit abgesprochen. Der Satz vom zu vermeidenden Widerspruch "ist zwar das erste hinsichtlich des schlußfolgernden Verstandes, ist es aber keineswegs in bezug auf den schauenden Intellekt."<sup>133</sup>

Es wäre nicht übertrieben, Cusanus' Gesamtstrategie in der *Apologia* als die Forderung zu formulieren: "Zurück zu den Sachen selbst!". Die Rückkehr zur Unmittelbarkeit des (geistigen) Sehens bietet den Rahmen, innerhalb dessen die Argumentation abläuft. Im Kontext der Aufforderung zum Sehen ist auch die Behauptung von Cusanus zu lesen, er habe zunächst die Erfahrung des Zusammenfalls der Entgegengesetzten gemacht und erst danach in Werken von Autoritäten dieselbe Idee entdeckt.<sup>134</sup> Aber diese Forderung, die eine fast 'destruktive' Einstellung gegenüber dem überlieferten Gedankengut beinhaltet, gilt nicht für jeden. Cusanus will 'Geheimnisse' der Theologie vor den 'einfachen Gemütern' geschützt wissen. Er will eine deutliche Linie zwischen exoterischem und esoterischem Wissen ziehen und seine Philosophie des wissenden Nicht-Wissens nur den Geeigneten zugänglich machen.

Nach der In-Frage-Stellung der Gesamtkonzeption seines Gegners geht Cusanus auch auf dessen einzelne Einwände ein. Dem Einwand Wencks, man müsse sich in diesem Leben mit Bildern und Gleichnissen des Absoluten begnügen, begegnet Cusanus mit der Dialektik von Urbild und Abbild, welche die Interdependenz der Begriffe von Wissen und Nicht-Wissen deutlich zutage treten

---

<sup>133</sup> Nicolaus de Cusa, *Apologia doctae ignorantiae*, h II, S. 28, 15–17: "Nam illud principium est quoad *rationem discurrentem* primum, sed nequaquam quoad *intellectum videntem*". Deutsche Übersetzung wird mit Abweichungen zitiert nach: Nikolaus von Kues, *Verteidigung der wissenden Unwissenheit*, in: Nikolaus von Kues, *Philosophisch-theologische Schriften*, lat.-dt., Bd. I, S. 577. Anders als dort werden im Zitat 'ratio' und 'intellectus' nicht mit 'Vernunft' und 'Geist', sondern mit 'Verstand' und 'Intellekt' wiedergegeben.

<sup>134</sup> Vgl. Nicolaus de Cusa, *Apologia doctae ignorantiae*, h II, 12, 19–21: "Fateor ... non me Dionysium aut quemquam theologorum verorum tunc vidisse, quando desuper conceptum recipi; sed avido cursu me ad doctorum scripta contuli et nihil nisi revelatum varie figuratum inveni."

läßt. Er bestreitet nicht, daß der Mensch lediglich Abbilder erkennen kann, nur muß zur Kenntnis genommen werden, daß diese Abbilder das Urbild abbilden.<sup>135</sup> Wer sich auf die althergebrachten Begriffe des Endlichen und Unendlichen stützt, findet keinen Ausweg aus der Trennung von Relativem und Absolutem. Diese scheinbare Ausweglosigkeit wird dadurch verursacht, daß man die endliche Welt ohne den Rückgang auf das Absolute zu erkennen versucht, da dieses Absolute für viel zu erhaben für die menschliche Vernunft erklärt wird. Von diesem Irrtum kann sich nur die Konzeption befreien, welche die Welt als Ausdruck oder – der Cusanischen Formulierung gemäß – als *explicatio*, als Ausfaltung des Absoluten, begreift. Durch diese Einsicht wird die grundsätzliche Trennung, der *Chorismos*, überwunden, die für den gemeinen Menschenverstand zwischen den Welten des Endlichen und Unendlichen zu existieren scheint.

Dies führt erneut zum Cusanischen Konzept des Zusammenfalls der Entgegengesetzten. Wenck hatte den Versuch von Nikolaus, Gott und Welt zusammen zu denken, keineswegs übersehen. Vielmehr war dieser Versuch einer der Hauptgründe dafür, daß er Cusanus der Häresie beschuldigte, lehre doch der Autor von *De docta ignorantia* den Zusammenfall Gottes mit dem Geschöpf. Da dem Größten nichts entgegengesetzt werden könne, falle alles mit Gott zusammen – so Wencks Resümee der Cusanischen Lehre vom *maximum absolutum*.<sup>136</sup> Träfe dies zu, wäre Cusanus dem Vorwurf des Pantheismus ausgesetzt, der Lehre, die den Unterschied zwischen dem Schöpfer und der Schöpfung aufhebt. Cusanus aber wies

---

<sup>135</sup> Vgl. Nicolaus de Cusa, *Apologia doctae ignorantiae*, h II, S. 11, 14–19: "Veritas enim in imagine nequaquam, uti est, videri potest; cadit enim omnis imago eo, quia imago, a veritate sui exemplaris. Hinc visum est reprehensori incomprehensibilem non capi per transcensum incomprehensibiliter. Sed qui videt, quomodo imago est exemplaris imago, ille transiliendo imaginem ad incomprehensibilem veritatem incomprehensibiliter se convertit."

<sup>136</sup> Vgl. Johannes Wenck, *De ignota litteratura*, S. 24: "Omnia cum Deo coincidunt. Patet, quia est maximum absolutum, non admittens excedens et excessum, ergo nichil sibi oppositum, et per consequens, ob defectum discrecionis ... ipse est universitas rerum".

diesen Vorwurf zurück. Er machte mit Recht darauf aufmerksam, daß er nie den Zusammenfall der Welt *mit* Gott (*cum Deo*) gelehrt hatte.<sup>137</sup> Die Notwendigkeit des Zusammenfalls der Entgegengesetzten kommt zwar aus der Einsicht, daß das Unendliche sich nicht in Oppositionen denken läßt, aber dieser Gedanke impliziert für Cusanus keineswegs die Identität des Unendlichen mit dem Endlichen. Die Welt ist zwar die Ausfaltung, *explicatio*, Gottes und Gott die Einfaltung, *implicatio*, der Welt, aber dadurch werden Gott und Welt nicht identisch. Der Grund dafür ist, daß jedes Geschöpf an der Andersheit teilhat, die dem Schöpfer nicht zukommt. Der Pantheismus-Vorwurf des Wenck war daher unbegründet.

Es wurde schon erwähnt, daß Cusanus am Anfang der Schrift die Figur des Sokrates invoziert. Diese Berufung auf eine Autorität ist im Text nicht singulär. In der *Apologia* fallen unter anderem die Namen von Eriugena, Maximus Confessor, Robert Grosseteste. Aber an die erste Stelle tritt für Cusanus die Autorität des Dionysius Pseudo-Areopagita. Dieser vermeintliche Schüler von Paulus ist derjenige, mit dessen Hilfe Nikolaus imstande zu sein glaubt, der 'aristotelischen Sekte' Widerstand leisten zu können. Sein Name wird im Text häufiger erwähnt als irgendein anderer. Es gilt abschließend zu untersuchen, in welchen Zusammenhängen Cusanus ihn einbezieht.

Die Bezugnahmen auf Dionysius in der *Apologia* lassen sich drei verschiedenen Kontexten zuordnen. Der erste, am wenigsten akzentuierte Kontext ist derjenige der affirmativen Theologie, die besagt, daß jeder Name das Göttliche ausdrückt. In diesem Zusammenhang wird die Behauptung von Dionysius in Erinnerung gerufen, daß Gott alles ist. Dieser Aussage wird jedoch von Cusanus sogleich die Behauptung an die Seite gestellt, Gott sei nichts von allem, und zwar gleichfalls unter Verweis auf Dionysius (wenn auch vermittelt durch Thomas von

---

<sup>137</sup> Vgl. Nicolaus de Cusa, *Apologia doctae ignorantiae*, h II, S. 22–23.

Aquin).<sup>138</sup> Hier befinden wir uns schon im Kontext der negativen Theologie, so wie sie von Dionysius konzipiert wurde: Die Betrachtung Gottes gemäß seiner Unendlichkeit kann nur auf dem Weg der Negationen erfolgen.<sup>139</sup> Die negative Theologie des Dionysius führt Cusanus auf Platon zurück: "Wenn daher Avicenna mit Hilfe der negativen Theologie zur Einzigkeit Gottes aufzusteigen versucht, löst er Gott von den Einzelnen und Allgemeinen los. Aber noch scharfsinniger versuchte vor ihm Plato, im Parmenides auf dieselbe Weise, den Weg zu Gott zu weisen. Und Dionysius ahmte ihn so sehr nach, daß man sehr oft findet, wie er die Worte Platons reihenweise abgeschrieben hat".<sup>140</sup>

Hier muß zur Kenntnis genommen werden, daß Cusanus den in dieser Passage erwähnten Platonischen *Parmenides* ausschließlich aus dem Proklischen Parmenides-Kommentar kannte. Das bedeutet aber, daß er mit der Feststellung der Abhängigkeit des Dionysius von *Parmenides* auf nichts Geringeres stieß als auf den pseudo-epigraphischen Charakter des *Corpus Dionysiacum*. Zwar fehlten Cusanus noch die notwendigen historisch-philologischen Kenntnisse, die diese Entdeckung möglich gemacht hätten,<sup>141</sup> aber die Tatsache, daß Cusanus das Verfahren der negativen Theologie auf seine platonische Herkunft zurückführt, spielt eine wichtige

---

<sup>138</sup> Vgl. Nicolaus de Cusa, *Apologia doctae ignorantiae*, h II, S. 17, 13–18: "Recitat in simili sanctus Thomas Contra gentiles quosdam ex dictis magni Dionysii occasionem recepisse, ut dicerent omnia esse Deum, quia ait in Caelesti hierarchia Deum esse omnium esse; si illi omnia eiusdem Ariopagitae opuscula legissent, utique in De divinis nominibus reperissent sic Deum esse omnium esse quod tamen nullum omnium".

<sup>139</sup> Vgl. Nicolaus de Cusa, *Apologia doctae ignorantiae*, h II, S. 32, 25–33, 1: "... per negationem est consideratio de Deo secundum infinitatem".

<sup>140</sup> Nicolaus de Cusa, *Apologia doctae ignorantiae*, h II, S. 10, 7–12: "Unde, quando Avicenna in Dei singularitatem conatur ascendere per theologiam negativam, Deum ab omni singulari et universali absolvit; sed acutius ante ipsum divinus Plato in Parmenide tali modo in Deum conatus est viam pandere; quem adeo divinus Dionysius imitatus est, ut saepius Platonis verba seriatim posuisse reperiatur." Deutsche Übersetzung zitiert nach: Nikolaus von Kues, *Verteidigung der wissenden Unwissenheit*, in: Nikolaus von Kues, *Philosophisch-theologische Schriften*, lat.-dt., Bd. I, S. 539.

<sup>141</sup> Vgl. J. Monfasani, *Pseudo-Dionysius the Areopagite in Mid-Quattrocento Rome*, in: J. Hankins/J. Monfasani/F. Purnell Jr. (Hrsg.), *Supplementum festum. Studies in Honour of Paul Oskar Kristeller*, Binghamton/New York 1987, S. 189–219.

Rolle in seiner Polemik gegen die *aristotelica secta*.<sup>142</sup> Wichtig ist die negative Theologie für Cusanus deshalb, weil sie die Notwendigkeit der Einführung des Prinzips des Nicht-Wissens in bezug auf Gott demonstriert: Das Nicht-Wissen entfernt alle Prädikate vom Unendlichen, der Intellekt (*intelligentia*) sammelt sie<sup>143</sup> – hier haben negative und affirmative Theologien ihre Wurzeln.

Aber Cusanus begnügte sich nicht damit, das Vorhandensein affirmativer und negativer Weisen der Gotteserkenntnis bei Dionysius aufzuweisen. Da die vom Nicht-Wissen abgeworfenen und vom Wissen gesammelten Prädikate gemäß seiner Auffassung vom wissenden Nicht-Wissen geeint werden,<sup>144</sup> wollte er zeigen, daß der "göttliche" Dionysius auch ein drittes, negative und affirmative Theologien übergreifendes Verfahren entwickelt hatte, das seine eigene Koinzidenztheorie antizipierte. Dieses Verfahren glaubte er bei Dionysius unter dem Namen der mystischen Theologie entdeckt zu haben. Um sich den Zugang zu dieser mystischen Theologie zu verschaffen, ist nach Cusanus' Auffassung die Annahme des

---

<sup>142</sup> Vgl. K. Flasch, Nikolaus von Kues. Geschichte einer Entwicklung, Frankfurt a. M. 1998, S. 188–189: "Cusanus inszeniert die Wenck-Debatte so, daß sie als ein Konflikt der aristotelischen Schuldenker gegen die platonisch-dionysische Überlieferung erscheint".

<sup>143</sup> Vgl. Nicolaus de Cusa, *Apologia doctae ignorantiae*, h II, S. 13, 1: "Ignorantia enim abicit, intelligentia colligit".

<sup>144</sup> Vgl. Nicolaus de Cusa, *Apologia doctae ignorantiae*, h II, S. 13, 1–2: "... docta vero ignorantia omnes modos, quibus accedi ad veritatem potest, unit."

Zusammenfalls der Entgegengesetzten erforderlich.<sup>145</sup> Allerdings wird diese Nähe der Dionysischen mystischen Theologie zur Konzeption der Koinzidenz in der Antwortschrift nur postuliert; einer eingehenden Analyse wird sie hier nicht unterzogen. Gerade die Frage nach der mystischen Theologie sollte sich aber in der Folge für Cusanus als besonders virulent erweisen.

---

<sup>145</sup> Vgl. Nicolaus de Cusa, *Apologia doctae ignorantiae*, h II, S. 6, 7–9: "... Aristotelica secta ... haeresim putat esse oppositorum coincidentiam, in cuius admissione est initium ascensus in mysticam theologiam".

## 2. KAPITEL: DIE MYSTISCHE THEOLOGIE

### 2. 1. Dionysius Pseudo-Areopagitas Schrift *De mystica theologia*

*De mystica theologia* ist der Name der kleinsten Schrift des Dionysius, deren Bedeutung jedoch schwer zu überschätzen ist. Sowohl systematisch, für das Verständnis der Ganzheit des *Corpus Dionysiacum*, als auch historisch, für die Tradierung Pseudo-Areopagitischer Konzepte im Mittelalter und darüber hinaus, hat sie eine Sonderstellung. Die Schrift wurde oft zum Gegenstand spezieller Kommentare und leidenschaftlicher Diskussionen. Der Grund dafür ist nicht nur in der Tatsache zu suchen, daß dieser Text vom Autor gewissermaßen als die Krönung seines ganzen 'Systems' konzipiert wurde und die ausführlichste Darstellung des mystischen Aufstiegs innerhalb des *Corpus Dionysiacum* enthält, sondern auch in der sprichwörtlichen Dunkelheit der Schrift, die zu gegensätzlichen Deutungen Anlaß gegeben hat.

Die Schwierigkeiten fangen schon beim Titel an, der eine Darstellung der mystischen Theologie ankündigt, die jedoch als solche im Text nicht behandelt wird. Der in fünf Kapitel geteilte Text charakterisiert kurz die symbolischen und affirmativen Theologien (Kap. III) und schließt mit einer ausführlicheren Darstellung der negativen Theologie (Kap. IV–V). Es ist also nicht verwunderlich, daß die Frage nach dem Ort der mystischen Theologie in der Forschung als problematisch empfunden worden ist. Einige Forscher haben die mystische

Theologie mit der negativen gleichgesetzt,<sup>146</sup> andere bestehen auf dem zwar feinen, aber gewichtigen Unterschied zwischen den beiden.<sup>147</sup>

Jede Form der Mystik wird durch die von ihr gestellte Forderung an den Menschen bestimmt, "dieser solle mit dem Prinzip oder dem Ursprung des Ganzen ... eins werden".<sup>148</sup> Die Mystik des Dionysius ist keine Ausnahme. Die mystische Theologie (der Terminus wurde aller Wahrscheinlichkeit nach von Dionysius selbst geprägt<sup>149</sup>) behandelt also die Frage der Einswerdung mit Gott. Diese Einswerdung kann aber gemäß der neuplatonischen Philosophie, die Dionysius vertritt, nur als Rückkehr gedeutet werden:

... πᾶσα πατροκινήτου φωτοφανείας πρόδος εἰς ἡμᾶς ἀγαθοδότης φοιτῶσα πάλιν ὡς ἐνοποιὸς δύναμις ἀνατατικῶς ἡμᾶς ἀναπλοῖ καὶ ἐπιστρέφει πρὸς τὴν τοῦ συναγωγοῦ πατρὸς ἐνότητα καὶ θεοποιὸν ἀπλότητα.<sup>150</sup>

Dieser Prozeß wird von Dionysius foldendermaßen gedacht:

... Καὶ γὰρ οὐδὲ δυνατὸν ἑτέρως ἡμῖν ἐπιλάμψαι τὴν θεαρχικὴν ἀκτῖνα μὴ τῇ ποικιλίᾳ τῶν ἱερῶν παραπετασμάτων ἀναγωγικῶς περικεκαλυμμένην

---

<sup>146</sup> Vgl. V. Lossky, Die mystische Theologie der morgenländischen Kirche, Graz/Wien/Köln 1961, S. 37.

<sup>147</sup> Vgl. W. Völker, Kontemplation und Ekstase bei Pseudo-Dionysius Areopagita, Wiesbaden 1958, S. 214.

<sup>148</sup> W. Beierwaltes, Reflexion und Einung. Zur Mystik Plotins, in: W. Beierwaltes, H. U. von Balthasar, A. M. Haas, Grundfragen der Mystik, Einsiedeln 1974, S. 10.

<sup>149</sup> Vgl. J. Hochstaffl, Negative Theologie: Ein Versuch zur Vermittlung des patristischen Begriffs, München 1976, S. 120.

<sup>150</sup> Pseudo-Dionysius Areopagita, De coelesti hierarchia I 1, S. 7, 4-7: "Jedes Hervortreten der vom Vater ausgehenden Lichtausstrahlung, die uns als Gabe des Guten erreicht, nimmt als einende Kraft in der Orientierung nach oben die Scheidung von uns weg und führt uns zur Einheit des Vaters zurück, der alles in sich versammelt, und zur Ungeschiedenheit, die Gott gleich macht". Pseudo-Dionysius Areopagita, Über die himmlische Hierarchie. Über die kirchliche Hierarchie, eingeleitet, übersetzt und mit Anmerkungen versehen von G. Heil, S. 28.

καὶ τοῖς καθ' ἡμᾶς προνοίᾳ πατρικῆ συμφωῶς καὶ οἰκείως  
διεσκευασμένην.<sup>151</sup>

Der "bunte Reichtum der geheiligten Vorhänge" sind die biblischen Symbole, unter denen das Göttliche "anagogisch verhüllt" ist. Die Bewegung über diese Umhüllungen hinaus ist gleichzeitig Anagogie, Emporsteigen und Rückkehr. Diese Symbole sind also keineswegs wegzudenken aus dem Prozeß des Aufstiegs der menschlichen Seele zu Gott. Wir bedürfen "sinnlich wahrnehmbarer Dinge, um von diesen aus einen Zugang zur geistigen Welt zu finden".<sup>152</sup>

Dieser Aufstieg über die sinnlichen Symbole erfolgt mittels Verneinungen. Man muß aber nicht nur alle sinnlichen, sondern auch alle geistigen Symbole hinter sich lassen, was Dionysius folgendermaßen zum Ausdruck bringt:

Νῦν δέ, ὡς ἡμῖν ἐφικτόν, οἰκείους μὲν εἰς τὰ θεῖα συμβόλοις χρώμεθα καὶ  
τούτων αὐθις ἐπὶ τὴν ἀπλὴν καὶ ἠνωμένην τῶν νοητῶν θεαμάτων  
ἀλήθειαν ἀναλόγως ἀνατεινόμεθα καὶ μετὰ πᾶσαν τὴν καθ' ἡμᾶς τῶν  
θεοειδῶν νόησιν ἀποπαύοντες ἡμῶν τὰς νοερὰς ἐνεργείας εἰς τὴν  
ὑπερούσιον ἀκτῖνα κατὰ τὸ θεμιτὸν ἐπιβάλλομεν...<sup>153</sup>

---

<sup>151</sup> Pseudo-Dionysius Areopagita, De coelesti hierarchia I 1, S.8, 10-13: "Denn anders ist es ja gar nicht möglich, daß der vom göttlichen Ursprung aller Dinge ausgehende Lichtstrahl uns einleuchte, es sei denn durch den bunten Formenreichtum der geheiligten Vorhänge verhüllt, jedoch so, daß dieser über sich hinaus verweist, und unserer Natur entsprechend aus väterlicher Fürsorge hergerichtet." Pseudo-Dionysius Areopagita, Über die himmlische Hierarchie. Über die kirchliche Hierarchie, eingeleitet, übersetzt und mit Anmerkungen versehen von G. Heil, S. 29.

<sup>152</sup> Pseudo-Dionysius Areopagita, De ecclesiastica hierarchia I 5, S. 68, 3f. Vgl. Pseudo-Dionysius Areopagita, Über die himmlische Hierarchie. Über die kirchliche Hierarchie, eingeleitet, übersetzt und mit Anmerkungen versehen von G. Heil, S. 100.

<sup>153</sup> Pseudo-Dionysius Areopagita, De divinis nominibus I 4, S. 115, 6-10: "Nun aber gebrauchen wir, soweit es uns möglich ist, für das Göttliche geeignete Symbole, erheben uns von diesen wiederum unserer Fassungskraft angemessen zur einzigen und geeinten Wahrheit der intelligiblen Schauungen und stoßen nach aller unserer geistigen Wahrnehmung der gottförmigen Dinge durch Beenden unserer gedanklichen Tätigkeiten, soweit es uns erlaubt ist, an den überwesentlichen Strahl ..." Pseudo-Dionysius Areopagita, Die Namen Gottes, eingeleitet, übersetzt und mit Anmerkungen versehen von B. R. Suchla, S. 25.

Das Emporsteigen zum jenseitigen göttlichen Strahl ist daher bedingt durch das zweifache Übersteigen. Zuerst wird die Unangemessenheit aller sichtbaren Bilder in bezug auf das Göttliche erkannt; dadurch gelangt man zur geistigen Bedeutung der in der Bibel enthaltenen Symbole. Nach dieser Erkenntnis wird das Prinzip der Verneinung auf den Bereich des Geistigen selbst angewendet. Diese Anwendung rührt von dem Bewußtein her, daß auch alle geistigen Vorstellungen ungeeignet sind, den unaussprechlichen Gott auszudrücken. Diese Unangemessenheit betrifft sogar die erhabensten Namen, die die christliche Überlieferung kennt – auch Begriffe wie Gottes Einheit und Dreifaltigkeit müssen lediglich als Produkte der menschlichen Sprache angesehen werden und fallen der Operation der Verneinung anheim. Als eine "Kurzfassung des ständigen Unternehmens von Verneinen und Überschreiten der menschlichen Sprache"<sup>154</sup> fungiert im *Corpus Dionysiacum* das Präfix *hyper*, das systematisch den begrifflichen Bestimmungen Gottes vorangestellt wird. Gott ist demnach "das Übergute, das Übergöttliche, das Überseiende, das Überlebendige, das Überweise und was immer einer überragenden Verneinung gehört".<sup>155</sup> Dadurch behält man die Beschränkungen der menschlichen Sprache ständig im Blick. Die Negation wird bei Dionysius zum methodischen Prinzip,<sup>156</sup> das die Formen der affirmativen Theologie korrigierend übersteigt.

Die negative Theologie korrigiert jedoch nicht nur die symbolischen und affirmativen Theologien, sondern auch sich selbst. Die negative Theologie muß

---

<sup>154</sup> P. Rorem, Die Aufstiegs-Spiritualität des Pseudo-Dionysius, in: B. McGinn/J. Meyendorff/J. Leclercq (Hrsg.), Geschichte der christlichen Spiritualität. Bd. I: Von den Anfängen bis zum 12. Jahrhundert, Würzburg 1993, S. 163.

<sup>155</sup> Pseudo-Dionysius Areopagita, De divinis nominibus II 3, S. 125, 14–16: ... τὸ ὑπεράγαθον, τὸ ὑπέρθεον, τὸ ὑπερούσιον, τὸ ὑπέρζωον, τὸ ὑπέρσοφον καὶ ὅσα τῆς ὑπεροχικῆς ἐστὶν ἀφαίρεσεως...

<sup>156</sup> Vgl. J. Hochstaffl, Negative Theologie: Ein Versuch zur Vermittlung des patristischen Begriffs, S. 135.

"über sich selbst noch einmal hinausgehen".<sup>157</sup> Dies wird durch die Notwendigkeit gerechtfertigt, Gott jenseits der Gegensätzlichkeit von Affirmation und Negation zu denken. Auch die negative Theologie vermag es nicht, das göttliche Wesen adäquat zu erfassen, was zur Folge hat, daß es von Dionysius auch "Überunerkenbares" genannt wird.<sup>158</sup> Auch Negationen sind Produkte der menschlichen Sprache. Sie müssen genauso überwunden werden, wie vorher über die Affirmationen hinausgegangen worden ist.

Diese Selbst-Aufhebung der negativen Theologie deutet auf ihre Zugehörigkeit zur Sphäre der Diskursivität. Das ist das Merkmal, welches die affirmativen und negativen Theologien von der mystischen Theologie unterscheidet: Die letztere ist nicht mehr mit der Arbeit des Intellekts verbunden, sie ist nur auf die Einung ausgerichtet. Die Unterscheidung zwischen diskursiver und mystischer Theologie findet ihre 'ontologische'<sup>159</sup> Begründung in der Unterscheidung von Henosis und Diakrisis, welche für das ganze Dionysische 'System' von grundlegender Bedeutung ist.<sup>160</sup> Da den Produkten der Selbstdarstellung des göttlichen Wesens Differenz und Mannigfaltigkeit zukommen, entsprechen auch zwei Arten der Theologie diesen zwei Modi der göttlichen Präsenz: Die mystische Theologie führt zur Einung mit dem, was als solches nicht-erscheidend ist,<sup>161</sup> die diskursive Theologie spiegelt ihrerseits das Moment der "Trennung" im göttlichen Wesen.

---

<sup>157</sup> T. Kobusch, Dionysius Areopagita, in: F. Niewöhner (Hrsg), Klassiker der Religionsphilosophie, München 1995, S. 91.

<sup>158</sup> Pseudo-Dionysius Areopagita, De mystica theologia I, S. 141, 2: "ὑπεράγνωστον"; vgl. T. Kobusch, Dionysius Areopagita, S. 91.

<sup>159</sup> Wenn man hier immer noch von Ontologie reden kann, dann vor allem deswegen, weil Dionysius sich gezwungen fühlt, die scharfe Trennung seiner neuplatonischen Vorgänger zwischen dem Einen und dem Sein aufzuheben.

<sup>160</sup> Vgl. B. Brons, Gott und die Seienden. Untersuchungen zum Verhältnis von neuplatonischer Metaphysik und christlicher Tradition bei Dionysius Areopagita, Göttingen 1976, S. 102–116.

<sup>161</sup> Vgl. Pseudo-Dionysius Areopagita, De divinis nominibus V 1, S. 180, 11: ἀνέκφρατον; R. Suchla übersetzt das Wort mit "unerklärbar" (Die Namen Gottes, S. 68). Vgl. aber T. Kobusch, Dionysius Areopagita, S. 87.

Im Anschluß an Philon und Gregor von Nyssa findet Dionysius diesen Aufstieg exemplifiziert in der Figur des Mose auf dem Sinai (Ex. 19–20), in der "drei Wege" – Reinigung, Erleuchtung und Vereinigung – zu unterscheiden sind: Mose wird zunächst gereinigt, erhebt sich dann und tritt ein in das Dunkel des Nichtwissens, um eins mit Gott zu werden.<sup>162</sup> Interessant ist in diesem Zusammenhang, daß dieser Triade der "Wege" eine andere, aus den 'hierarchischen' Schriften des Dionysius geläufige Triade der "Kräfte" entspricht;<sup>163</sup> dort wird sie angewandt auf die Ordnung der Engel und der Kleriker in ihrem Verhältnis zu den Laien. Als Beispiel kann man die Stelle aus *De ecclesiastica hierarchia* anführen, wo die Rede ist von der Läuterung, die als Bedingung für die Erleuchtung fungiert.<sup>164</sup> Auch über Mose wird gesagt, er schaue den Ort, wo Gott weilt, was ein Hinweis ist auf die mittlere 'Kraft' der Erleuchtung durch die Schau des Aufsteigenden.

Diese Querverweise im *Corpus Dionysiacum* deuten darauf hin, daß es möglich wäre, den individuellen Aufstieg der Seele zu Gott mit der streng hierarchisierten Welt der Liturgie und Kirche in Verbindung zu bringen.<sup>165</sup> Dies hätte zur Folge, daß das im Text dargebotene Bild des Aufstiegs nur auf den Hierarchen applizierbar wäre. Dionysius hat dies aber nur angedeutet. Man könnte meinen, die ungeheure Rezeptionsgeschichte seiner Schrift über die mystische Theologie beruhe gerade auf der Eigenschaft, daß sie vieles ungesagt läßt und viel Raum für verschiedene Interpretationsstrategien läßt. Eines ist aber klar: Der Aufstieg des Mose auf den Sinai gibt zwei Stufen des mystischen Aufstiegs von den sinnlichen Symbolen zu geistigen Vorstellungen (Begriffen) und darüber hinaus zur Dunkelheit des

---

<sup>162</sup> Vgl. Pseudo-Dionysius Areopagita, *De mystica theologia* I 3, S. 143–144.

<sup>163</sup> Vgl. Pseudo-Dionysius Areopagita, *De ecclesiastica hierarchia* VI 5, S. 119, 8–15.

<sup>164</sup> Vgl. Pseudo-Dionysius Areopagita, *De ecclesiastica hierarchia* V 2–4, S. 104–107.

<sup>165</sup> Das Buch von P. Rorem, *Biblical and Liturgical Symbols within the Pseudo-Dionysian Synthesis*, Toronto 1984, hat diese Dimension des Dionysischen Denkens besonders in den Vordergrund gerückt.

Nichtwissens wieder. Das ist das Anliegen der Exegese des biblischen Textes, die Dionysius bietet: Am Beispiel der Bibel wird gezeigt, daß das Zurücklassen sowohl der wahrnehmbaren Symbole der "vielstimmigen Posaunen" und des hellen Lichtes als auch der begreifenden Kontemplation des 'Ortes, wo Gott weilt', die Bedingung für den Eintritt in die 'Dunkelheit des Nichtwissens' ist.

★

Eine der vielen Kontroversen, die um die mystische Theologie des Dionysius entstanden sind, ist verknüpft mit der Frage nach der Rolle der Liebe im mystischen Aufstieg. J. Vanneste behauptet, das Fehlen des Motivs der Liebe im Prozeß des Aufstiegs der Seele zu Gott bei Dionysius deute auf die neuplatonische Orientierung dieses anonymen Autors, und wegen dieser Orientierung komme die christliche Seite der Synthese des *Corpus Dionysiacum* zu kurz.<sup>166</sup> P. Rorem stimmt Vanneste im wesentlichen zu, obwohl er denselben Umstand vorsichtiger zum Ausdruck bringt.<sup>167</sup>

Im Gegensatz dazu gibt es Stimmen, die auf die Wichtigkeit der Liebe bei Dionysius aufmerksam machen. Vor allem A. Louth und J. Rist weisen darauf hin, daß das Wort 'Liebe' in der Schrift *De mystica theologia* zwar nicht fällt, jedoch impliziert wird durch die Position, die wir aus anderen Texten, wie z. B. dem Kap. IV von *De divinis nominibus*, kennen.<sup>168</sup>

---

<sup>166</sup> Vgl. J. Vanneste, *Is the Mysticism of Pseudo-Dionysius Genuine?*, in: *International Philosophical Quarterly* 3 (1963), S. 286–306; vgl. auch J. Vanneste, *Le mystère de Dieu. Essai sur la structure rationnelle de la doctrine mystique du pseudo-Denys l'Aréopagite*, Brüssel 1959, S. 140–175.

<sup>167</sup> Vgl. P. Rorem, *Pseudo-Dionysius: A commentary on the texts and an Introduction to their influence*, New York/Oxford, 1993, S. 220.

<sup>168</sup> Vgl. A. Louth, *Denys the Areopagite*, London 1989, S. 102–103; J. Rist, *Love, Knowing and Incarnation in Pseudo-Dionysius*, in: J. J. Cleary (Hrsg.), *Traditions of Platonism: essays in honour of John Dillon*, Aldershot/Brookfield 1999, S. 382–386.

Die auffälligste Fehldeutung innerhalb dieser Kontroverse besteht darin, daß sie den 'erotischen' Aufstieg zu Gott mit der christlichen Mystik gleichsetzt. Da aber in *De mystica theologia* nicht von der Liebe die Rede ist, wird daraus geschlossen, dem anonymen Autor des *Corpus Dionysiacum* gehe das Wesen der christlichen Mystik ab.

Dieses Fehlen darf aber nicht mit dem Verweis auf den Neuplatonismus des Dionysius erklärt werden. Es muß zur Kenntnis genommen werden, daß die nicht-christlichen Neuplatoniker keineswegs so intellektualistisch orientiert waren, wie Vanneste es zu meinen scheint. Die Spekulation über den *Eros* war schließlich das Platonische Erbe, das auch Neuplatoniker nicht vernachlässigt sehen wollten. Liebe kommt neuplatonischer Auffassung gemäß nicht nur dem Guten zu, das als Liebe zu sich selbst bestimmt wird; sie spielt auch eine nicht zu unterschätzende Rolle im Prozeß der Rückkehr der Seele zu ihrem Ursprung.<sup>169</sup> Proklus, der unmittelbare Vorgänger des Dionysius, sagt im 7. Buch seines *Parmenideskommentars* (im Abschnitt, der nur in der mittelalterlichen lateinischen Übersetzung von Wilhelm von Moerbeke überliefert ist) folgendes über die Liebe:

"Et enim duplici ente in nobis operatione, hac quidem appetitiva, hac autem inspectiva, et hac quidem etiam his quae post nos ente innata, hac autem his quae attendere solum possunt sui ipsorum appetitibus, oportebat utique manentem communem omnium neque nostram animam deficere, sed et his quae circa primum operationibus promptam esse et propter hoc amorem unius inextinguibilem, qua quidem existit, etsi incomprehensibile sit et incognoscibile; inspectivam autem quandoque elaborate et deficere incognitis incidentem; et propter hoc et tacitam

---

<sup>169</sup> Vgl. B. McGinn, *Die Mystik im Abendland*. Bd. I: Ursprünge, Freiburg/Basel/Wien 1994, S. 83.

intelligentiam esse ante elocutionalem et desiderium ante omnem intelligentiam inexpressibilem et intelligentiam ex partibus incidentem."<sup>170</sup>

Wie aus diesem Zitat ersichtlich wird, räumt auch Proklus der Liebe eine ausgezeichnete Stellung im Prozeß der Vereinigung der Seele mit ihrem Ursprung ein. Auch bei Proklus beschränkt sich die Rolle des *Eros* nicht auf den individuellen Aufstieg der Seele, sondern durchzieht den ganzen Kosmos. Besonders deutlich kommt diese Position des Proklus in seinem *Kommentar zum ersten Alkibiades* zum Vorschein, wo das Thema ausführlich behandelt wird.<sup>171</sup> Proklus differenziert in diesem Text zwischen ἔρως ἐπιστρεπτικός und ἔρως προνοητικός. Die erste ist die vorsorgende Liebe der höheren Wesen zu den niedrigeren; die letzte ist die rückkehrende Liebe, die sich auf das Streben der niedrigeren Wesen zu den höheren bezieht.<sup>172</sup>

Deswegen ist es nichts spezifisch Christliches, daß Dionysius in *De divinis nominibus* dem *Eros* eine fundamentale Rolle zuweist. Wenn er schreibt, daß der *Eros* als einende und vermischende Kraft zu begreifen sei, "die die Höherstehenden zur Fürsorge für die Bedürftigeren bewegt, die Gleichrangigen dagegen zum gegenseitigen Zusammenhalt und zuletzt die Untergeordneten zur Hinwendung zu

---

<sup>170</sup> Proklos, *Kommentar zu Platons Parmenides 141E-142A*, eingeleitet, übersetzt und erläutert von R. Bartholomai, Sankt Augustin 1990, S. 54. Vgl. die Übersetzung von Bartholomai: "Es gibt nämlich zweierlei Tätigkeiten in uns, von denen die eine begehrend, die andere aber einsehend ist, wobei es die erste auch in denen gibt, die unter uns liegen, die zweite nur in denen, die sich ihres Begehrens bewußt sind. Die Tätigkeit, die aber allem innewohnt, kann in unserer Seele nicht fehlen, sondern diese muß alle Bestrebungen, die sich auf das Erste beziehen, verursachen, weswegen die Liebe zum Einen unauslöschlich ist. Darum ist diese Liebe wirklich, obwohl das Eine unbegreifbar und unerkennbar ist. Die Einsicht aber müht sich ab und versagt, wenn sie auf das Unerkennbare stößt, deshalb ist das schweigende Verstehen vor dem in Sprache gefaßten, und Verlangen vor jedem Verstehen, vor dem, das man nicht ausdrücken kann, wie auch vor dem in klare Bestandteile zerlegenden."

<sup>171</sup> Vgl. Proclus, *Sur le premier Alcibiade de Platon*, t. 1, ed. A. Ph. Segonds, Paris 1985, S. 27–31.

<sup>172</sup> Vgl. B. McGinn, *The Foundations of Mysticism*. Bd. I: *The Presence of God: A History of Western Christian Mysticism*, New York 1991, S. 82.

den Überlegenen und Höherstehenden",<sup>173</sup> dann nimmt er damit das Platonische und neuplatonische Erbe auf.

Besonders interessant ist der Gedanke des Dionysius, gemäß dem der göttliche Eros ekstatisch ist: "Der göttliche Eros ist aber auch entrückend und läßt nicht zu, daß die Liebenden sich selbst angehören, sondern nur den Geliebten".<sup>174</sup> Diese ekstatische Liebe erstreckt sich nicht nur auf die rückkehrende Liebe des Geschaffenen zu Gott, sondern in erster Linie auf Gott selbst, der aus sich selbst heraustritt und "nach unten in alle Dinge heruntergezogen wird", freilich "ohne aus sich herauszugehen".<sup>175</sup> Hier entwickelt Dionysius eine Dialektik der Transzendenz und Immanenz Gottes, die aus seinem breiteren Projekt der christlichen Korrektur des neuplatonischen Gedankengutes zu erklären ist, und zwar aus seiner prinzipiellen Entscheidung, keine ontologischen Medialinstanzen zwischen Gott und die Seienden zu setzen.

Auch in *De mystica theologia* ist von Ekstase die Rede. Nachdem Dionysius seinen Adressaten Timotheus ermahnt hat, alles zurückzulassen und 'unwissend aufzusteigen' zu dem, was über dem Sein und der Erkenntnis ist, fordert er von ihm, er müsse auch sich selbst verlassen.<sup>176</sup> Von der Liebe aber ist im Zusammenhang mit dieser Ekstase nicht die Rede. Man kann zu beweisen versuchen, daß die gut durchdachte Gesamtheit des *Corpus Areopagiticum* die Verknüpfung dieser Stelle mit

---

<sup>173</sup> Pseudo-Dionysius Areopagita, *De divinis nominibus* IV 15, S. 161, 3–5. Deutsche Übersetzung zitiert nach: Pseudo-Dionysius Areopagita, *Die Namen Gottes*, eingeleitet, übersetzt und mit Anmerkungen versehen von B. R. Suchla, S. 53.

<sup>174</sup> Pseudo-Dionysius Areopagita, *De divinis nominibus* IV 13, S. 159, 1f.. Deutsche Übersetzung zitiert nach: Pseudo-Dionysius Areopagita, *Die Namen Gottes*, eingeleitet, übersetzt und mit Anmerkungen versehen von B. R. Suchla, S. 52.

<sup>175</sup> Pseudo-Dionysius Areopagita, *De divinis nominibus* IV 13, S. 160, 13f.; Deutsche Übersetzung zitiert nach: Pseudo-Dionysius Areopagita, *Die Namen Gottes*, eingeleitet, übersetzt und mit Anmerkungen versehen von B. R. Suchla, S. 52.

<sup>176</sup> Vgl. Pseudo-Dionysius Areopagita, *De mystica theologia* I 1, S. 142, 8–10: ... πρὸς τὴν ἔνωσιν, ὡς ἐφικτόν, ἀγνώστως ἀνατάθητι τοῦ ὑπὲρ πᾶσαν οὐσίαν καὶ γνῶσιν· τῇ γὰρ ἑαυτοῦ καὶ πάντων ἄσχετῶ καὶ ἀπολύτῶ καθαρῶς ἐκστάσει πρὸς τὸν ὑπερούσιον τοῦ θεοῦ σκότους ἀκτίνα...

den schon erwähnten Passagen über den *Eros* aus *De divinis nominibus* nur allzu natürlich mache.<sup>177</sup> Es bleibt aber eine Tatsache, daß diese Verknüpfung in der Rezeptionsgeschichte nicht immer für notwendig erachtet worden ist, und das nicht ohne Grund. Denn seit Origenes war die 'erotische' Sprache in der christlichen Überlieferung fest gebunden an die Christusmystik, nach der die Vereinigung mit Gott als Vermählung der menschlichen Seele mit dem göttlichen Bräutigam symbolisiert wurde. Dionysius verzichtete auf diese Tradition und machte dadurch seine Position bezüglich der Rolle der Liebe beim mystischen Aufstieg ambivalent.

★

Bei der Analyse dieser Schrift des Dionysius muß man bedenken, daß es außer der konstativen Aussage noch andere sprachliche Mittel gibt. Denn auch wenn es unbestreitbar ist, daß die mystische Theologie in Schweigen mündet, so hätte man dennoch außer dem Titel der Schrift mehr Hinweise auf diese Art Theologie im Text erwarten können. Wenn man sich aber von der philosophischen Faszination durch den konstativen Modus der Sprache freimacht, werden viele Besonderheiten dieses sprichwörtlich dunklen Textes auffallen. Allen voran ist es die Tatsache, daß die Schrift nicht nur an jemanden (Timotheus) adressiert ist, sondern eine Reihe direkter Anweisungen enthält, die der Adressat zu erfüllen hat. Das gibt Anlaß zu der Annahme, daß die Verneinungen, welche die letzten Kapitel der Schrift ausmachen, nicht ausschließlich eine deskriptive, sondern auch eine performative Funktion haben. Das Wort 'performativ' wird hier im allgemeinsten Sinn verwendet, gemäß

---

<sup>177</sup> Vgl. J. Rist, *Love, Knowing and Incarnation in Pseudo-Dionysius*, in: J. J. Cleary (Hrsg.), *Traditions of Platonism: essays in honour of John Dillon*, Aldershot/Brookfield 1999, S. 382–386.

dem ein Satz unter dem Aspekt betrachtet wird, was dieser Satz *tut*.<sup>178</sup> Die Theorie der performativen Aussagen wurde von J. L. Austin entwickelt und von vielen späteren Denkern aufgenommen. Im Zusammenhang mit der Dionysischen mystischen Theologie wäre es interessant, die Aussagen des Textes nicht als bloße Behauptungen zu deuten, sondern als solche, für die der Bezug zum Rezipienten wesentlich ist. Die 'Performativität' dieses Textes würde dann bedeuten, daß der Leser – wenn er den Text richtig lesen will – die im Text enthaltenen Verneinungen nicht als deskriptive Sätze lesen darf, sondern sie als nachzuvollziehende Gedanken betrachten muß, die im lesenden Subjekt eine spirituelle Transformation auslösen sollen. Es geht also um die Transformation des Subjekts – nicht um die Deskription des (göttlichen) Objekts.<sup>179</sup> Die Akzentuierung der Transformation ist etwas anderes als die geläufige Interpretation, die negativen Sätze über Gott seien nur bezüglich des menschlichen Wissens wahr und nicht bezüglich des Göttlichen selbst. Die neue Sprachphilosophie läßt uns sehen, daß es hier nicht ausschließlich um das Wissen geht, sondern um die Änderung des Wissenden, was – wie Foucault überzeugend hat zeigen können – ein sicheres Zeichen für 'spirituelle Literatur' ist: "Spiritualität heißt, daß dem Subjekt Wahrheit nicht einfach gegeben ist, daß es Wahrheit nur um den Preis einer Konversion des Subjekts und seiner Seinsweise geben kann und daß umgekehrt die Wahrheit auf das Subjekt zurückwirkt. Spiritualität ist die Bewegung des Subjekts und seiner Seele, die ihm Zugang zur Wahrheit verschafft und dabei sein Sein selbst verändert".<sup>180</sup> So gesehen ist Dionysius ein Vertreter dessen, was T.

---

<sup>178</sup> Vgl. J. L. Austin, *Zur Theorie der Sprechakte*, Stuttgart 2002; J. R. Searle, *Sprechakte: ein sprachphilosophischer Essay*, Frankfurt a. M. 1979.

<sup>179</sup> Vgl. T. Kobusch, *Dionysius Areopagita*, S. 89: "Das ist das Entscheidende an der *Unio mystica*, daß der Geist selbst dabei ist, sich selbst daran gibt, sich selbst verändert, um in Gemeinschaft mit dem Göttlichen treten zu können".

<sup>180</sup> M. Foucault, *Michel: Freiheit und Selbstsorge*, Gespräch mit Michel Foucault am 20. Januar 1984, in: H. Becker u.a. (Hrsg.), *Michel Foucault: Freiheit und Selbstsorge, Interview 1984 und Vorlesung 1982*, Frankfurt a. M. 1985, S. 30.

Kobusch den zweiten Typ der Metaphysik genannt hat.<sup>181</sup> Aber die Originalität des Dionysius besteht darin, daß er in *De mystica theologia* diese Metaphysik nicht als eine Lehre darlegt, sondern für sie auf der Ebene der *Darstellung* angemessene sprachliche und textuelle Mittel sucht.

Sollte die Hypothese des performativen Charakters der letzten Kapitel von *De mystica theologia* zutreffen, dann wären viele ihrer Deutungen unzureichend. Ein Kommentar dieser Schrift, der auf dem Sinn des Textes beharrte – was ja die eigentliche Aufgabe jedes Kommentars ist – übersähe nämlich, daß der Text nicht für die wissenschaftliche Kommentierung geschrieben wurde, sondern für die spirituelle Praxis. Das – und nicht der spezielle Inhalt der Schrift – könnte der Grund sein für die ständigen Mahnungen des Autors an den Leser, der Text sei für Nicht-Eingeweihte unzugänglich zu machen. Dionysius fürchtete vermutlich nicht so sehr die Verbreitung des geheimzuhaltenden Inhalts, sondern er hatte vielmehr die Sorge, daß die meisten Leser den Text *auf falsche Weise* lesen, zum falschen Zweck einsetzen würden. Wie die Rezeption der Schrift zeigt, war diese Sorge keinesfalls unberechtigt.

## **2. 2. Die Rezeption von *De mystica theologia* im Mittelalter**

### 2. 2. 1. Thomas Gallus

---

<sup>181</sup> Vgl. T. Kobusch, Metaphysik als Lebensform. Zur Idee einer praktischen Metaphysik, in: Die Metaphysik und das Gute, hrsg. von W. Goris, Leuven 1999, S. 30–31; Vgl. auch T. Kobusch, Metaphysik als geistige Übung. Zum Problem der Philosophie bei Bernhard von Clairvaux, in: Cistercienser Chronik 106 (1999), Heft 1, S. 60.

Die Schrift *De mystica theologia* des Dionysius Pseudo-Areopagita nimmt in der kommentatorischen Arbeit von Thomas Gallus eine besonders wichtige, ja geradezu exzeptionelle Stelle ein. Das ist die Folge der Einteilung, die Thomas im Prolog seiner *Explanatio super mysticam theologiam* trifft. Die Einteilung betrifft die Erkenntnis Gottes und unterscheidet zwei Arten dieser Erkenntnis. Die erste ist eine intellektuelle, die durch die Betrachtung der Kreaturen, durch das menschliche Studium zu Gott aufsteigt.<sup>182</sup> Zu dieser Art der Erkenntnis gehören nicht nur die heidnischen philosophischen Doktrinen, sondern auch diejenigen christlichen Lehren, die intellektuell erfaßt werden können (Als Vertreter dieser Richtung der Erkenntnis werden Aristoteles und Richard von Sankt-Viktor genannt). Diese der Sphäre der Diskursivität angehörende Lehre werde auch in allen Büchern des Dionysius dargelegt<sup>183</sup> – außer in *De mystica theologia*. Es sei diese Schrift, in der "eine andere und unvergleichlich tiefere Art der Erkenntnis Gottes" dargelegt werde, welche überintellektuell und übersubstantiell sei.<sup>184</sup> Diese verstehe der heidnische Philosoph nicht, denn er suche sie nicht, glaube nicht, daß sie existiere, und könne das Vermögen, in dem sie fundiert sei, nicht begreifen.<sup>185</sup> Daher glaube der Philosoph, daß das höchste kognitive Vermögen der Intellekt sei. Er wisse nicht, daß es ein Vermögen gebe, das den Intellekt genauso übertreffe wie der Intellekt den Verstand und der Verstand die Einbildungskraft. Dies ist die *principalis affectio*, die

---

<sup>182</sup> Vgl. Thomas Gallus, Kommentar zur Mystischen Theologie und andere Schriften, hrsg. von J. Vahlkaampf, Dollnstein 2001, S. 2: "Duplici modo ad cognitionem Dei pervenimus ... Unus est intellectualis et aenigmaticus per cognitionem et contemplationem creaturarum sive per doctrinam humanam et studium proprium, rationale vel intellectuale comparatus."

<sup>183</sup> Vgl. ebd.: "Ad istum pertinent omnes libri beati Dionysii qui exstant non quidem per singulas sententias, sed principalem materiam et intentionem, scilicet De Hierarchia Angelica et Ecclesiastica, De Divinis Nominibus et duo qui non inveniuntur, scilicet De Divinis Characteribus sive De Divinis Hypotyposibus et De Symbolica Theologia, praeter istum solum quem prae manibus habemus et paucas epistulas."

<sup>184</sup> Vgl. ebd.: "In hoc autem libro alium et incomparabiliter profundiozem modum cognoscendi Deum tradidit, id est, superintellectualem et supersubstantialem".

<sup>185</sup> Vgl. ebd.: "... quem [modum cognoscendi] ideo philosophus gentilis non apprehendit, quia non quaesivit nec esse putavit nec vim secundum quam fundatur in anima deprehendit."

Thomas Gallus mit dem Funken der Synderesis identifiziert, welcher allein mit dem göttlichen Geist vereinigt werden kann.<sup>186</sup>

Dionysius, der gemäß Gallus diese überintellektuelle Theologie nur im Traktat *De mystica theologia* darlegt, lehre, daß Gott nicht zu begreifen sei wie ein sagbares oder denkbares Seiendes, wie z. B. Leben, Tugend, Gottheit oder Gutheit etc.; man müsse ihn vielmehr auf unaussprechbare Weise von allem Sinnlichen und Intelligiblen getrennt halten.<sup>187</sup> Die Erkenntnis Gottes auf diese Weise werde "erlangt durch die große Glut der Liebe zu Gott und die starke Erstreckung der Seele zur ewigen Schau der Weisheit".<sup>188</sup> Da Gallus für "dilectio" keinen Beleg in *De mystica theologia* finden kann, beruft er sich auf das vierte Kapitel von *De divinis nominibus*, wo von der ekstatischen Liebe die Rede ist.

Gemäß der zeitgenössischen kommentatorischen Praxis gibt Gallus Auskunft über die *materia*, *intentio* und *utilitas* der zu erörternden Schrift. Ihren Gegenstand erblickt er in der "Gottheit, wie sie an sich, unter Ausschluß jedweden Spiegels der Schöpfung, erwogen wird".<sup>189</sup> Die Absicht des Textes besteht nach Gallus darin, die falsche Weisheit der heidnischen Philosophen zu zerstören und die wahre Weisheit der Christen zu stiften.<sup>190</sup> Seinen Nutzen sieht er in der höchsten Vollkommenheit

---

<sup>186</sup> Vgl. ebd.: "Putavit enim summam vim cognitivam esse intellectum, cum sit alia quae non minus excedit intellectum quam intellectus rationem, vel ratio imaginationem, scilicet principalis affectio, et ipsa est scintilla synderesis, quae sola unibilis est Spiritu divino."

<sup>187</sup> Vgl. Thomas Gallus, Kommentar, S. 3: "Hanc ergo superintellectualem theologiam tradens Dionysius in hoc libello docet non cogitare Deum sicut aliquod ens aut dicibile aut cogitabile, ut est vita vel virtus, deitas vel bonitas etc., sed tamquam ineffabiliter separatum et supercollocatum omni existenti et intelligibili."

<sup>188</sup> Ebd.: "Ista autem sapientia, scilicet cognoscendi Deum hoc modo, obtinetur multo aestu dilectionis in Deum et forti extensione animi in aeterna spectacula sapientiae."

<sup>189</sup> Vgl. Thomas Gallus, Kommentar, S. 4: "Materia huius libelli est Deitas secundum se considerata excluso omni speculo creaturae".

<sup>190</sup> Vgl. ebd.: "Intentio est evacuare falsi nominis sapientiam philosophorum gentilium et constituere veram sapientiam Christianorum".

der Seele, die in diesem Leben durch deren Vereinigung mit Gott und durch die überintellektuelle Erkenntnis Gottes innegehabt werde.<sup>191</sup>

Schon aus dieser Übersicht des Prologs zur *Explanatio* werden die Hauptlinien der Auslegung des Thomas Gallus ersichtlich: Erstens, er lehrt die Vereinigung mit Gott durch Liebe. Da diese Vereinigung zum ausschließlichen Besitz der christlichen Weisheit deklariert wird und den heidnischen Philosophen (unter expliziter Evokation des Aristoteles) jedwedes Wissen von ihr abgesprochen wird, erfolgt hier die erste Scheidung zwischen 'scholastischer' und 'mystischer' Theologie, die bei späteren Autoren wie Hugo von Balma, Johannes Gerson und Vinzenz von Aggsbach eine deutlichere Form annehmen wird.

Zweitens, diese Vereinigung erfolgt gemäß Gallus auf Grund der *scintilla synderesis*. Dieser Begriff bedarf einiger Erläuterungen. Die Geschichte des Terminus Synderesis<sup>192</sup> ist zwar noch zu schreiben, aber ihr Anfang scheint bekannt zu sein – es handelt sich um den Kommentar des Hieronymus zur Ezechiels Vision, wo eine allegorische Auslegung der vier Figuren dargelegt wird, die den Thron Gottes stützen. Die Stelle lautet:

"Die meisten beziehen das Rationale, Zürnende und Begehrende der Seele, im Anschluß an Platon, der es *logikon*, *thumikon* und *epithumikon* nennt, auf den Menschen, den Löwen und ferner auf das Kalb... Und sie nehmen ein viertes [Vermögen] an, das sich oberhalb und außerhalb dieser drei befindet und das die Griechen *synteresin* nennen; dieser Funke des Gewissens wird auch in der Brust des Kain nicht gelöscht, nachdem er aus dem Paradies

---

<sup>191</sup> Vgl. ebd.: "Utilitas summa perfectio animae quae habetur in via per unionem eius ad Deum et superintellectualium Dei cognitionem".

vertrieben worden ist, und durch diesen merken wir, daß wir, besiegt von Lüsten oder Raserei und manchmal getäuscht durch ebendie Ähnlichkeit mit der Vernunft, sündigen. Diesen, der sich nicht mit den dreien vermischt, sondern diese drei, die irren, korrigiert, halten sie für den Adler im eigentlichen Sinne".<sup>193</sup>

Da für diesen Verweis des Hieronymus keine Quelle gefunden worden ist, wurde sogar die Vermutung angestellt, es handele sich hier um einen Irrtum des Abschreibers und der Autor meine in Wirklichkeit *συνείδησις*. In jedem Fall stammt die Identifizierung dieser Synderesis mit der *scintilla conscientiae* von Hieronymus und wurde durch die Vermittlung von Autoren wie Hrabanus Maurus und Petrus Lombardus zum Gemeingut der mittelalterlichen Psychologie. Thomas Gallus scheint aber der erste gewesen zu sein, der die Formel *scintilla synderesis* gebrauchte und sie in die Mystik einführte. Synderesis wurde zum Organ, durch das der mystische Aufstieg erfolgt.

Es ist nicht zufällig, daß Thomas Gallus seine kommentatorische Arbeit außer dem *Corpus Areopagiticum* besonders dem *Canticum canticorum* widmete. Es ist fast unvermeidlich, daß der Exeget, der die Dionysische mystische Theologie als Lehre von der Vereinigung in Liebe auslegen wollte, den Zwang empfand, für diese Aufgabe andere Texte heranzuziehen, denn in *De mystica theologia* kommt, wie schon gezeigt, das Wort "Liebe" kein einziges Mal vor. Aber nach der Übersetzung des

---

<sup>192</sup> Vgl. A. Solignac, "Synderesis", in: Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique, doctrine et histoire, Bd. 14, Paris 1990, Sp. 1407–1412; R. A. Greene, Synderesis, the Spark of Conscience, in the English Renaissance, in: Journal of the History of Ideas 51 (1991), S.195–219, bes. 195–201.

<sup>193</sup> Hieronymus, Commentaria in Ezechielem I, 1, PL 25, Sp. 22: "Plerique, juxta Platonem, rationale animae, et irascitivum, et concupiscitivum, quod ille λογικὸν et θυμικὸν et ἐπιθυμικὸν vocat, ad hominem, et leonem ac vitulum referunt ... Quartaque [virtutem – G Z] ponunt quae super haec et extra haec tria est, quam Graeci vocant συντήρησιν, quae scintilla conscientiae in Cain quoque pectore, postquam ejectus est de paradiso, non extinguitur, et qua victi voluptatibus, vel furore,

Kommentars des Origenes zum *Canticum canticorum* durch Rufinus hatten die mittelalterlichen Philosophen und Theologen ein äußerst einflußreiches Modell für die Interpretation des mystischen Aufstiegs in Liebe.<sup>194</sup> Es ist also nicht verwunderlich, daß dieselbe Unterscheidung zwischen zwei Erkenntnisarten, die Gallus im Prolog zu *De mystica theologia* machte, auch im Prolog zu seinem Kommentar zum *Canticum canticorum* fast wortwörtlich wieder auftaucht,<sup>195</sup> wollte er doch nichts anderes, als die Kommentartradition zum Hohelied vermittelt Dionysius und umgekehrt – die Dionysische mystische Theologie vermittelt der den Canticum-Kommentaren entnommenen Begrifflichkeit – interpretieren. Gallus sieht aber auch einen Unterschied zwischen diesen beiden Texten, der seiner Meinung nach darin besteht, daß Dionysius Areopagita die theoretische Seite dieser den Intellekt übersteigenden Weisheit darlegt, wohingegen das Hohelied die Praxis dieser mystischen Theologie enthält.<sup>196</sup>

Durch die Gegenüberstellung und Identifikation des Dionysischen und des biblischen Textes begründete Thomas Gallus eine wichtige Strömung des mittelalterlichen Denkens, die manchmal als "affektiver Dionysianismus" bezeichnet wird. Damit mißachtete er gewiß die Intention des Autors des *Corpus Dionysiacum*. Diese Mißachtung führte zu dem Ergebnis, daß die Erfahrung der affektiven Liebe

---

ipsaque interdum rationis decepti similitudine, nos peccare sentimus. Quam proprie Aquilae deputant, non se miscentem tribus, sed tria errantia corrigentem ..."

<sup>194</sup> So merkt B. McGinn an, Origenes "stands at the head of those Christian mystics who have argued that ... erotic language is the most appropriate way of using speech to surpass itself", in: B. McGinn, *The Foundations of Mysticism*. Bd. I: *The Presence of God: A History of Western Christian Mysticism*, New York 1991, S. 118.

<sup>195</sup> Vgl. Thomas Gallus, *Commentaires du Cantique des cantiques*, ed. J. Barbet, Paris 1967, S. 66: "Duplex hic designatur Dei cognitio, una intellectualis que operatur per considerationem creaturarum .... Alia autem est Dei cognitio que istam incomparabiliter excedit".

<sup>196</sup> Vgl. ebd.: "Et, ex doctrina Apostoli, magnus Dionysius Areopagita theoreticam huius superintellectualis sapientie scribit, sicut possibile est eam scribi, in libello suo de *Mystica theologia* ... In hoc autem libro, Solomon tradit practicam eiusdem mystice theologie, ut patet per totius libri seriem".

weit über die Erkenntnis gestellt wurde.<sup>197</sup> In seiner *Extractio in Mystica Theologia*, welche im Mittelalter oft als eine neue Übersetzung Dionysischer Texte fungierte, unterzog Gallus die Passage über den unwissenden Aufstieg des Mose einer radikalen Umdeutung, indem er die fundamentale Rolle des Moments der Liebe einführte: "... und er wird von allen und gleichsam von sich selbst abgesondert, und durch die Vereinigung der Liebe (welche die wahre Erkenntnis bewirkt) wird er vereint mit dem dem Intellekt unbekanntem Gott durch eine viel bessere Erkenntnis, als sie die intellektuelle Erkenntnis ist, und insofern er die intellektuelle Erkenntnis zurückläßt, erkennt er über dem Intellekt und dem Geist Gott".<sup>198</sup>

Aber eins muß zur Kenntnis genommen werden: Diese mystische Erfahrung stellt für Gallus immer noch eine Form der Erkenntnis dar. Im Prolog des Canticum-Kommentars unterscheidet er zwischen *scire* und *noscere*, eine Unterscheidung, die seiner Konzeption der zweifachen Erkenntnis Gottes entspricht. Hierbei handelt es sich um keine intellektuelle Erkenntnis; sie wird weder durch die Untersuchung des Verstandes (*ratio*) noch durch die Einsicht der Vernunft (*intellectus*) erzeugt.<sup>199</sup> Sie ist ein erfahrungsmäßiges Wissen, *notitia*

---

<sup>197</sup> Vgl. D. Knowles, *The Influence of Pseudo-Dionysius on Western Mysticism*, in: P. Brooks (Hrsg.), *Christian Spirituality*, London 1975, S. 91: "A new chapter opened when the Victorine Thomas Gallus, later abbot of St. Andrew's at Vercelli, translated and commented upon the *Mystical Theology*. Thenceforward, the images of 'ray of darkness' and 'cloud of unknowing', though ancient in origin, begin for the first time to become common in the West. But it is significant that Thomas Gallus, by a subtle addition of a few words here and there in his translation, finds the mystical union with God in the darkness of love, not of intelligence, and this teaching, harmonizing so well with the un-Dionysian teaching of St. Bernard, became general."

<sup>198</sup> Thomas Gallus, *Extractio in Mystica Theologia*, in: *Dionysiaca*, Bd. I, Paris 1937, 710 n. 578: "... et ab omnibus et quasi a se ipso segregatur, et per unionem dilectionis (quae effectiva est verae cognitionis) unitur Deo intellectualiter ignoto, cognitione multo meliori quam sit cognitio intellectualis, et in eo quod intellectualem cognitionem derelinquit super intellectum et mentem deum cognoscit."

<sup>199</sup> Das ist die Unterscheidung, die fast wörtlich mit derjenigen im Prolog zur *Mystischen Theologie* übereinstimmt. Die Tatsache verwundert nicht, wollte doch Thomas Gallus die Canticum-Kommentartradition durch Dionysius und umgekehrt, die Dionysische mystische Theologie mit der den Canticum-Kommentaren abgewonnenen Begrifflichkeit interpretieren.

*experimentalis*, wie der Anhänger des Thomas Gallus, Hugo von Balma, später sagen wird.

## 2. 2. 2. Albert der Große

Zur mystischen Theologie hat sich Albert an verschiedenen Stellen seines Werks geäußert. Am ausführlichsten behandelt das Thema sein Kommentar zu *De mystica theologia*, der – zusammen mit den Kommentaren zu anderen Texten des Dionysius – einen nicht zu unterschätzenden Einfluß auf das Verständnis des Pseudo-Dionysius Areopagita im Mittelalter ausgeübt hat.

Dem Verständnis der Dionysischen mystischen Theologie, das dem *affectus* eine entscheidende Rolle zuweist, trat Albert der Große entschieden entgegen.<sup>200</sup> Albert kommentierte *De mystica theologia* gegen 1251, nachdem er zwischen 1248 und 1250 seinen Kommentar zu *De divinis nominibus* fertiggestellt hatte. Seine Arbeit an Dionysius ist also ungefähr 10 Jahre später entstanden als die des Thomas Gallus, aber der Vercellensis wird mit keinem Wort erwähnt. Die Sympathien von Albert sind klar: Es wäre nicht übertrieben, die Intention seines Kommentars als Durchführung einer intellektualistischen Auslegung der mystischen Theologie zu beschreiben.

Zu Beginn seines Kommentars bestimmt Albert den Modus, die Materie, die Weise des Aufnehmens und das Ziel des zu kommentierenden Textes. Der Modus

---

<sup>200</sup> Zur Albertschen Auslegung von *De mystica theologia* siehe: E. H. Weber, L'interprétation par Albert le Grand de la théologie mystique de Denys le Ps-Aréopagite, in: G. Meyer/A. Zimmermann (Hrsg.), Albertus Magnus: Doctor universalis. 1280/1980, Mainz 1980, S. 409–439; W. J. Hoye, Mystische Theologie nach Albert dem Großen, in: W. Senner (Hrsg.), Albertus Magnus. Zum Gedenken nach 800 Jahren: Neue Zugänge, Aspekte und Perspektiven, Berlin 2001, S. 587–603; K. Ruh, Geschichte der abendländischen Mystik. Bd. III: Die Mystik des deutschen Predigerordens und ihre Grundlegung durch die Hochscholastik, München, 1996, S. 110–126.

des Traktats ist gemäß Albert der der Wahrheit, dem das menschliche Verstandesdenken mit seinen Zweifeln und Irrtümern entgegengesetzt wird. Diese Annahme ist für Albert möglich, da er überzeugt ist vom apostolischen Charakter der Schrift, der ihre Autorität derjenigen der Heiligen Schrift vergleichbar macht.<sup>201</sup>

Die Materie des Traktats wird mit den Worten 'der verborgene Gott' bezeichnet. 'Mystisch', d. h. verborgen, wird diese Theologie genannt, da man mit ihrer Hilfe und kraft Verneinungen zum Wissen des verborgenen Gottes gelangt.<sup>202</sup>

Die Weise, wie man diese Lehre aufnehmen sollte (*qualis debeat esse auditor huius scientiae*), wird von Albert in bezug auf zwei Aspekte bestimmt: Klarheit des Intellekts für das Sehen Gottes und Richtigkeit des Handelns, mit dessen Hilfe man diese Klarheit erreichen kann.<sup>203</sup>

Was das Ziel des Traktats anbelangt, so besteht es "nicht so sehr darin, daß wir wissen, und auch nicht darin, daß wir allein durch Taten 'gut werden' ..., sondern darin, daß darüber hinaus das ewige Heil erlangt wird, in dem uns das, was uns hier infolge der Verneinungen Verborgenes an Gott bleibt, ohne Schleier und offen dargeboten wird".<sup>204</sup>

Schon diese Einführung setzt einige Akzente, die für den ganzen Kommentar Alberts bestimmend sein werden. Das Hervorheben der Rolle des Intellekts im

---

<sup>201</sup> Vgl. Albertus Magnus, *Super Dionysii Mysticam theologiam et Epistulas*, c. I, ed. P. Simon, Editio Coloniensis, t. 37/2, Münster 1972, S. 453, 9–13: "Modus tangitur in hoc quod dicit: 'vere', et iste modus est communis in tota sacra scriptura, quae quia non rationibus humanis plurimum dubietatis et erroris mixtum habentibus accipitur, sed divina inspiratione".

<sup>202</sup> Vgl. Albertus Magnus, *Super Dionysii Mysticam theologiam et Epistulas*, c. I, S. 453, 21–25: "Dicitur enim mystica, id est occulta, ut in *Prooemio translator* dicit, 'quia cum iuxta eam per ablationem ad dei scientiam ascenditur, tandem, quid sit deus, clausum et occultum relinquitur'."

<sup>203</sup> Vgl. Albertus Magnus, *Super Dionysii Mysticam theologiam et Epistulas*, c. I, S. 453, 37–41: "Unde ostenditur duplex perfectio, quae requiritur in auditore huius scientiae, scilicet limpeditas intellectus ad videndum deum et rectitudo operis, per quam ad dictam limpeditatem vel acumen devenitur."

<sup>204</sup> Albertus Magnus, *Super Dionysii Mysticam theologiam et Epistulas*, c. I, S. 454, 4–9: "Non enim finis huius doctrinae est tantum, ut sciamus neque ut solum per opera 'boni fiamus' ... sed ut ulterius ad aeternam salutem perveniatur, in qua quod hic occultum de deo nobis relinquitur per negationes, sine aliquo velamine et aperte nobis obiciatur."

mystischen Aufstieg, die Gleichsetzung der mystischen mit der negativen Theologie – diese hier angeschnittenen Themen werden ihre Entfaltung im weiteren Verlauf des Textes finden.

Die Frage nach der Besonderheit der mystischen Theologie wird gleich nach der Einführung entschieden. Als erstes erörtert Albert, warum diese Lehre 'mystisch' genannt wird.<sup>205</sup> Albert bringt Einwände gegen diese Bezeichnung vor, erwägt die Möglichkeit der Existenz angemessenerer Objekte der mystischen Theologie, wie z. B. die Trinität, aber die *solutio* all dieser Einwände ist diejenige, die in der Bestimmung des Gegenstandes der mystischen Theologie schon angedeutet war: Es sind die Negationen, Verneinungen, die das Wesen der mystischen Theologie ausmachen und ihren Namen rechtfertigen. Die negativen Theologien fangen bei den uns geoffenbarten sinnlichen Gegenständen an, entfernen zuerst diese von Gott und schreiten fort, indem sie auch alles übrige von ihm entfernen. Dadurch wird der Intellekt mit etwas konfrontiert, über das sich nichts mehr behaupten läßt.<sup>206</sup> Im Unterschied dazu treibt uns die affirmative Theologie aus dem Verborgenen ins Offenbare, indem sie das, was uns bekannt ist, als von der eminenten Ursache Herkommendes erklärt. Gott wird z. B. gütig genannt, weil von ihm das Gute in den Geschöpfen kommt.<sup>207</sup>

Hier wird einer der wichtigsten Schritte in Alberts Auslegung des Textes unternommen: Albert identifiziert die mystische Theologie mit der negativen. Für

---

<sup>205</sup> Vgl. Albertus Magnus, *Super Dionysii Mysticam theologiam et Epistulas*, c. I, S. 454, 13–14: "...quaerendum est de nomine istius scientiae, quare mystica dicatur".

<sup>206</sup> Vgl. Albertus Magnus, *Super Dionysii Mysticam theologiam et Epistulas*, c. I, S. 454, 78–84: "...negativae theologiae ... incipiunt a manifestis nobis sensibilibus, negando ea a deo, et sic procedentes removendo omnia ab ipso relinquunt intellectum nostrum in quodam confuso, a quo negantur omnia quae novit, et de quo non potest affirmare, quid sit."

<sup>207</sup> Vgl. Albertus Magnus, *Super Dionysii Mysticam theologiam et Epistulas*, c. I, S. 454, 84–455, 4: "Affirmativae autem theologiae producent nobis occultum divinitatis in manifestum, secundum quod significantur ab eminentiae causa procedere ea quae sunt manifesta nobis, sicut cum dicitur deus bonus, significatur, a quo omnis bonitas in creaturis".

ihn deutet das Adjektiv "mystisch" auf das hin, was durch die Negationen als verborgen erkannt worden ist. Wir wissen, daß dies keine adäquate Interpretation der Dionysischen Intention ist, aber wie wir noch sehen werden, ist diese Auslegung bis heute wirksam.

Der zweite wichtige Aspekt seiner Auslegung besteht in der Einschätzung der Rolle des Intellekts im Prozeß des mystischen Aufstiegs. Albert verweist zwar nie auf die Vertreter der affektiven Mystik, die den Dionysischen Text als Ausgang genommen haben, er kennt aber zumindest einige dieser Autoren, da er sich ausdrücklich gegen solche Interpretationen wendet, die den Affekt in den Vordergrund der mystischen Theologie stellen.

Selbstverständlich mußte Albert eine Erklärung finden für das Motiv der Unwissenheit, das den ganzen Dionysischen Text durchzieht. Albert interpretierte diese Unwissenheit nicht als Verwerfung aller kognitiven Vermögen, die als Voraussetzung des affektiven Aufstiegs anzusehen sei. Er behauptete, daß Gott in Unwissenheit gesehen wird.<sup>208</sup> Er ging sogar so weit, die Aufforderung des Dionysius, alle intellektuellen Tätigkeiten zu verlassen, so zu deuten, als seien hier nur die uns von der Natur gegebenen Tätigkeiten gemeint und nicht diejenigen, die wir durch die Gnade erlangen.<sup>209</sup> Dabei wird der Akzent nicht auf den Begriff der Gnade gesetzt, sondern auf den des Intellekts, ohne den Albert den mystischen Aufstieg nicht denken kann.

Die mystische Vereinigung geschieht gemäß Albert durch den Intellekt, und diese Vereinigung im Intellekt findet durch Verneinungen statt. Die Mystik ist für Albert daher nichts anderes als die negative Theologie, die auf dem Intellekt beruht.

---

<sup>208</sup> Vgl. Albertus Magnus, *Super Dionysii Mysticam theologiam et Epistulas*, ep. I, S. 482, 38–40: "Et sic patet, quod non vult, quod nullo modo videatur deus, sed quod in ipsa sui ignorantia videtur".

### 2. 2. 3. Hugo von Balma

Hugo von Balma<sup>210</sup> schrieb zwar keinen förmlichen Kommentar zu Dionysius, verhehlte aber nicht, daß die Intention, die seiner Schrift *Theologia mystica* (auch unter den Namen *Viae Sion lugent* und *De triplici via* bekannt) zugrunde lag, in der Verdeutlichung der Dionysischen Schrift bestand:

"In hoc ergo praesente opere quod a me ad declarandam beati Dionysii *Mysticam Theologiam* describitur, praesens intentio est ostendere theoricam ibi inclusam, quomodo anima Creatori suo inhaereat et ipsi efficacius velut dilecto dulcissimo cordialiter uniatur".<sup>211</sup>

Die fundamentale Frage des Textes erörtert Hugo in der *quaestio difficilis*, die er als Anhang seinem Text hinzufügte. Diese *quaestio* lautet: "Es stellt sich also die Frage, ob sich die Seele in ihrem Affekt durch Streben oder Sehnen zu Gott bewegen kann

---

<sup>209</sup> Vgl. Albertus Magnus, *Super Dionysii Mysticam theologiam et Epistulas*, S. 458, 16–18: "... monet relinquere intellectuales operationes connaturales nobis, et non eas quae sunt in nobis ex lumine divino".

<sup>210</sup> Zu Hugo von Balma siehe: H. Walach, *Notitia experimentalis Dei – Erfahrungserkenntnis Gottes. Studien zu Hugo de Balmas Text "Viae Sion lugent" und deutsche Übersetzung*, Salzburg 1994; Y. de Andia, *L'interprétation de Denys l'Aréopagite dans la Théologie mystique d'Hugues de Balma et "les deux voies"*, in: *Archiv für Mittelalterliche Philosophie und Kultur*, Heft VI, Sofia 2000, S. 69–113; F. Ruello, *Statut et rôle de l'intellectus et de l'affectus dans la Théologie mystique de Hugues de Balma*, in: *Kartäusermystik und -Mystiker. Dritter internationaler Kongreß über die Kartäusergeschichte und -Spiritualität*, Bd. 1 (*Analecta cartusiana* 55), Salzburg 1981, S. 1–47; K. Ruh, *Geschichte der abendländischen Mystik*, Bd. III, S. 91–105.

<sup>211</sup> Hugo de Balma, *Theologia mystica, De via unitiva*, n. 32, in: t. II, ed. F. Ruello/ J. Barbet, (*Sources Chrétiennes* 409) Paris 1996, S. 55, 16–56, 5; vgl. H. Walach, *Notitia experimentalis Dei*, S. 310–311: "In diesem vorliegenden Werk also, das ich zur Erklärung der mystischen Theologie des Heiligen Dionysius geschrieben habe, ist meine Absicht, – Theorie eingeschlossen – aufzuzeigen, wie die Seele ihrem Schöpfer innewohnen kann und wie sie noch wirksamer mit ihm, dem süßesten Geliebten, von Herzen eins wird".

ohne vorausgehendes oder begleitendes Denken des Verstandes."<sup>212</sup> Im Prolog zu seiner Schrift hatte Hugo die Notwendigkeit dieser scholastisch gehaltenen Untersuchung damit erklärt, daß es bestimmte Halb-Gelehrte gebe, die behaupteten, der Affekt könne sich ohne vorhergehende Meditation und vorbereitendes Denken niemals erheben.<sup>213</sup> Und den Zweck dieser Untersuchung umreißt er dort wie folgt: "Darin wird mit Zitaten und Vernunftgründen deren Irrmeinung widerlegt und die Wahrheit dieser Weisheit überzeugend entschlüsselt: daß nämlich die Seele unmittelbar, ohne vorhergehendes analysierendes Denken, sondern einzig getragen von der Liebe, so oft wie sie es will, in der Erfahrung über sich hinaus erhoben werden kann".<sup>214</sup>

Welche Autoritäten und welche Argumente führt Hugo von Balma zur Verteidigung seiner These an? Die Autoritäten, auf die er sich beruft, sind Dionysius und Thomas Gallus. Zuerst zitiert er den Anfang der *De mystica theologia*, wo Timotheus ersucht wird, alles hinter sich zu lassen und unwissend zu Gott aufzusteigen. Es ist aber bemerkenswert, daß Hugo dem Zitat gleich eine Erläuterung folgen läßt, die schon vom "mystischen Aufstieg der Liebe" spricht und die das Zurücklassen des Denkens durch die Vereinigung in Liebe aufgehoben weiß.<sup>215</sup>

---

<sup>212</sup> Hugo de Balma, *Theologia mystica*, *Quaestio difficilis*, n. 1, in: t. II, S. 182, 4–7: "Et quaeritur utrum scilicet anima, secundum suum adfectum, possit aspirando vel desiderando moveri in Deum, sine aliqua cogitatione intellectus praevia vel concomitante?"

<sup>213</sup> Vgl. Hugo de Balma, *Theologia mystica*, Prologus, n. 9, in: t. I, ed. F. Ruello/J. Barbet, (*Sources Chrétiennes* 408) Paris 1995, S. 140, 37–40: "... contra aliquos sciolos hanc summam sapientiam impugnant et dicentes quia nullatenus consurgit adfectus nisi praemeditando et cogitando disputatio subditur".

<sup>214</sup> Hugo de Balma, *Theologia mystica*, Prologus, n. 9, in: t. I, S. 140, 40–S. 142, 43: "... in qua auctoritatibus et rationibus ipsorum error vincitur et huius sapientiae veritas efficacius enodatur, quod sine medio, discretionem praecedente, sed solum amoris vehiculo supra seipsam, quotiens vult, anima experimentaliter sublevatur". Deutsche Übersetzung zitiert nach: H. Walach, *Notitia experimentalis Dei*, S. 256.

<sup>215</sup> Vgl. Hugo de Balma, *Theologia mystica*, *Quaestio difficilis*, n. 12, in: t. II, S. 194, 10–16: "Cum igitur ... in consurrectione amoris mystica oportet derelinquere omnem intellectualem operationem vel cogitationem et solum secundum unionem amoris adfectuosi consurgere quae est super omnem

Das zweite Argument, das Hugo zur Verteidigung seiner Ansicht vorbringt, stützt sich erneut auf Dionysius' *De mystica theologia*, aber die textuelle Strategie der Aneignung ist hier komplexer: Hugo beruft sich auf die „dritte Übersetzung“ des Textes durch Thomas Gallus, die in Wirklichkeit keine Übersetzung, sondern eine Paraphrase ist. Dafür spricht diese Paraphrase aber von der "Vereinigung der Liebe, welche zu wahrer Erkenntnis führt".<sup>216</sup> Nachdem Hugo noch zwei weitere Zitate aus Dionysius und eins aus der Bibel (Ps. 33,9) angeführt hat, zitiert er mit Thomas Gallus den Autor, der sein Denken tatsächlich zutiefst beeinflusste, und zwar den Prolog zu dessen *Explanatio super mysticam theologiam*. Die Autorität des Thomas Gallus erlaubt Hugo, zur erwünschten Schlußfolgerung zu gelangen: Zum mystischen Affekt braucht man kein Nachdenken und keine intellektuelle Erkenntnis.<sup>217</sup>

Hugo von Balma bringt vier zusätzliche Argumente zugunsten seiner Position, die sich nicht mehr auf Autorität stützen, sondern *per rationem* überzeugen wollen. Das erste Argument beruft sich auf die Trinitätsspekulation, die den Heiligen Geist mit der Liebe zwischen dem Vater und dem Sohn gleichsetzt. Da der Heilige Geist uns Menschen am nächsten ist, muß der Aufstieg zu Gott in Liebe geschehen.<sup>218</sup>

Das zweite Argument Hugos hat als Ursprung das Hierarchie-Modell des Dionysius. Da die Ordnung der Seraphim, die mit "glühend" (*ardens*) übersetzt wird, auf der hierarchischen Leiter höher steht als die der Cherubim, die als "Fülle des

---

intellectum et cognitionem, igitur sine omni cogitatione praevia vere amans, amoris adfectione consurgit." Vgl. Walach, *Notitia experimentalis Dei*, S. 356.

<sup>216</sup> Hugo de Balma, *Theologia mystica*, *Quaestio difficilis*, n. 13, in: t. II, S. 194, 17–20: "Item in *Mystica Theologia* Dionysii, secundum tertiam translationem, dicitur: 'Per unionem dilectionis, quae est effectiva verae cognitionis, unitur Deo intellectualiter ignoto'".

<sup>217</sup> Vgl. Hugo de Balma, *Theologia mystica*, *Quaestio difficilis*, n. 17, in: t. II, S. 200, 8–10: "Igitur non requiritur in mystica adfectione aliqua cogitatio vel cognitio intellectus."

<sup>218</sup> Vgl. Hugo de Balma, *Theologia mystica*, *Quaestio difficilis*, n. 18, in: t. II, S. 200.

Wissens" übersetzt wird, wird "der Affekt zuerst und hauptsächlich durch die Glut der Liebe, die den Serpahim entspricht, ergriffen und bewegt sich zu Gott hin, bevor der Verstand das, was der Affekt ersehnt, im Denken erkennt. Denn das Erkennen entspricht den Cherubim."<sup>219</sup> Dieses 'Argument' ist nicht originell; schon Hugo von Sankt-Viktor hatte vermittels dieser Etymologie der Engelnamen seine Auffassung von der Vereinigung in Liebe zu begründen versucht, und auch Thomas Gallus hatte der Spekulation über dieses Thema viel Platz eingeräumt.

Das dritte Argument rekurriert auf die Begrifflichkeit des Thomas Gallus, indem es erklärt, der Affekt sei das Höchste im vernünftigen Geist und deswegen müsse "zuerst die Spitze des Affekts von Gott durch Eingießen der entzündenden Liebe im Geist berührt" werden, da sie Gott näher sei.<sup>220</sup>

In seinem vierten Argument schließlich geht Hugo von der Entferntheit des menschlichen Geistes aus und behauptet, die Ausdehnung des Geistes durch all die Stufen, die ihn von Gott entfernen, sei nur durch die glühende Liebe möglich.<sup>221</sup>

Wie aus ihrer zusammenfassenden Darstellung ersichtlich wird, sind diese 'Argumente' des Hugo von Balma nicht philosophischer, sondern theologischer Natur. Wenn man bedenkt, daß Hugo viele der zur Verteidigung seiner These vom Vorrang des Affekts angeführten Textstellen auch als Einwände gegen ebendiese These benutzte, um dann diese Einwände mit Eifer zurückzuweisen, dann könnte man geneigt sein, E. Wébers Charakterisierung der Anthropologie und

---

<sup>219</sup> Hugo de Balma, *Theologia mystica, Quaestio difficilis*, n. 19, in: t. II, S. 202, 6–10: "Ergo adfectus per ardorem amoris, qui respondet seraphim, primo et principaliter adficitur et movetur in Deum, quam intellectus id quod adfectus desiderat, cogitando intelligat; quod intelligere respondet Cherubim."

<sup>220</sup> Hugo de Balma, *Theologia mystica, Quaestio difficilis*, n. 20, in: t. II, S. 202, 5–7: "...ergo primo tangitur apex adfectus a Deo per immisionem igniti amoris in spiritu, tanquam Deo propinquior".

<sup>221</sup> Vgl. Hugo de Balma, *Theologia mystica, Quaestio difficilis*, n. 21, in: t. II, S. 204.

Epistemologie des Thomas Gallus als "assez frustes"<sup>222</sup> ganz allgemein auf das Denken des Kartäusers zu beziehen. Die Popularität seiner Schrift im Mittelalter verdankte sich nicht nur dem Umstand, daß sie lange Zeit als ein Werk Bonaventuras angesehen wurde, sondern auch ihrer geschickten Zusammenführung und Systematisierung verschiedener Motive. Als Beispiel dafür kann die Interpretation Hugos dienen, mit der er die von Dionysius an Timotheus gerichtete Aufforderung bezüglich des unwissenden Aufstiegs zu erklären versuchte.

An Hugos Werk ist bemerkenswert, daß es aller Wahrscheinlichkeit nach am Anfang der Unterscheidung zwischen Scholastik und Mystik steht. Interessant ist dieser Umstand insofern, als er aufzeigt, daß man diese Unterscheidung keineswegs für ein historiographisches Schema halten darf, das seinen Ursprung erst im 19. Jahrhundert hat. Diese Unterscheidung entspricht zwar der Lehre des Thomas Gallus vom doppelten Charakter der menschlichen Erkenntnis, aber es war Hugo, der diesen Unterschied zwischen *via scholastica* und *via mystica* auf den Begriff brachte,<sup>223</sup> und zwar als Folge der überragenden Bedeutung, die für ihn der *adfectus* besaß. Da die schulmäßige Philosophie gemäß dem Intellekt verfährt, braucht Hugo zufolge die auf den Affekt gegründete mystische Theologie einen eigenständigen Weg. In der folgenden Zeit wurden Versuche unternommen, die Radikalität Hugos zu mäßigen. Aber gerade die radikale Verschmähung des Intellektes sollte für einige Nachfolger des Hugo von Balma besonders attraktiv werden.

---

<sup>222</sup> E. H. Wéber, L'interprétation par Albert le Grand de la théologie mystique de Denys le Ps-Aréopagite, in: G. Meyer/A. Zimmermann (Hrsg.), *Albertus Magnus: Doctor universalis. 1280/1980*, Mainz 1980, S. 411.

<sup>223</sup> Vgl. Y. de Andia, *Consurge ignote ad unionem*. L'interprétation de Denys l'Aréopagite dans la *théologie mystique* d'Hugues de Balma et "les deux voix", in: *Archiv für Mittelalterliche Philosophie und Kultur*, hrsg. von T. Boiadjev, O. Georgiev, G. Kapriev und A. Speer, Heft VI, Sofia 2000, S. 109–113.

#### 2. 2. 4. Johannes Gerson

Daß die Kontroverse bezüglich des Aufstiegs zu Gott eine entscheidende Rolle im Verständnis des Dionysischen Textes spielte, bezeugt auch die Tatsache, daß Johannes Gersons Traktat *De mystica theologia* mit der Frage anhebt: "Ob es besser ist, das Wissen von Gott durch den reuenden Affekt zu haben oder durch den suchenden Intellekt."<sup>224</sup> Die Frage ist eine Paraphrase der *quaestio difficilis* des Hugo von Balma, aber schon die Fragestellung räumt dem Intellekt mehr Platz ein, als es dem Vorgänger Gersons lieb gewesen wäre. Die Gegensätzlichkeit zwischen dem Affekt und dem Intellekt, die schon im ersten Paragraphen des Traktats zum Vorschein kommt, beherrscht die Logik der ganzen Untersuchung des Pariser Kanzlers.

Seiner Konzeption der mystischen Theologie schickt Gerson eine Darstellung epistemologischer Grundgedanken voraus. Er teilt die Seelenkräfte in zwei: *vis cognitiva* und *vis affectiva*. Jeder dieser Bereiche wird seinerseits als dreiteilig dargestellt: Die kognitiven Vermögen der Seele sind Einbildungskraft, Verstand und Vernunft; sinnliches und vernünftiges Begehungsvermögen machen zusammen mit der *synderesis* den affektiven Bereich der Seelenkräfte aus.<sup>225</sup>

---

<sup>224</sup> Ioannes Gerson, *De mystica theologia, tractatus primus speculativus, prologus*, ed. A. Combes, Lucani 1958, S. 1, 9–10: "... an cognitio Dei melius per penitentem affectum quam per intellectum investigantem habeatur." Zu Gerson und seiner Konzeption der mystischen Theologie siehe: A. Combes, *La théologie mystique de Gerson. Profil de son évolution*. Bd. I-II, Paris/Rom 1963–64; J. L. Connolly, *John Gerson, Reformer and Mystic*, Louven 1927; A. Combes, *Jean Gerson, Commentateur Dionysien*, Paris 1940, bes. S. 420–471; J. B. Schwab, *Johannes Gerson, Professor der Theologie und Kanzler der Universität Paris*, Würzburg 1858, Bd. I, S. 325–375. V. Lazzeri, *Theologia mistica e theologia scolastica. L'esperienza spirituale come problema theologico in Giovanni Gerson*, Rom 1994.

<sup>225</sup> Vgl. Ioannes Gerson, *De mystica theologia, tractatus primus speculativus, consideratio 21*, S. 51, 11–17: "(2) Superest igitur recto ordine, ut postquam describere studuimus vires cognoscitivas et affectivas in homine et distinximus in genere tres virtutes cognoscitivas, scilicet ymaginationem, rationem et intelligentiam, et tres affectivas proportionales, que sunt appetitus sensitivus, appetitus volitivus seu voluntas, et appetitus quidam superior, qui synderesis nominari potest".

Gerson zitiert fünf mögliche Bestimmungen der mystischen Theologie: 1) Die mystische Theologie ist das Erstrecken der Seele zu Gott durch das Verlangen der Liebe; 2) Die mystische Theologie ist die anagogische Bewegung, die nach oben zu Gott führt durch glühende und reine Liebe; 3) Die mystische Theologie ist die erfahrungshafte Erkenntnis Gottes, empfangen in der Umarmung der einigenden Liebe; 4) Die mystische Theologie ist die Weisheit, d. h. das Wissen Gottes, das erreicht wird, wenn sich die Spitze des affektiven Vermögens der rationalen Seele in Liebe mit Gott vereint; 5) Die mystische Theologie ist das übermäßige Feiern der irrationalen und törichten Wahrheit.<sup>226</sup> Diese Definitionen stammen aus verschiedenen, aber verwandten Quellen. Die letzte ist, wie Gerson selbst anmerkt, Dionysischer Herkunft.<sup>227</sup> Die erste und die vierte haben ihren Ursprung in den Texten des Hugo von Balma. Auch die zweite und vierte gehören zur Kommentartradition, die von Thomas Gallus initiiert wurde. Die Frage ist, welche dieser Deutungen der mystischen Theologie die angemessenste ist.

Gerson versucht, das Spezifische der mystischen Theologie durch deren Vergleich mit der spekulativen Theologie herauszuarbeiten. Die *theologia speculativa* stammt aus dem intellektuellen Vermögen der Seele, während die mystische Theologie ihren Ursprung im affektiven Vermögen der Seele hat.<sup>228</sup> Diese hat das

---

<sup>226</sup> Vgl. Ioannes Gerson, *De mystica theologia, tractatus primus speculativus, consideratio 28*, S. 72, 33–73, 44: “(4) Ad cuius amplioem elucidationem attendendum est, quod theologiam mysticam sic possumus describere: Theologia mistica est extensio animi in Deum per amoris desiderium. (5) Vel sic: Theologia mistica est motio anagogica, hoc est sursum ductiva in Deum, per amorem fervidum et purum. (6) Aliter sic: Theologia mistica est cognitio experimentalis habita de Deo per amoris unitivi complexum. (7) Aliter sic: Theologia mistica est sapientia, id est sapida notitia habita de Deo, dum ei supremus apex affective potentie rationalis per amorem coniungitur et unitur. (8) Vel sic, per Dionysium .VII. de Divinis Nominibus: Theologia mistica est irrationalis et amens, et stulta sapientia, excedens laudantes.”

<sup>227</sup> Vgl. Pseudo-Dionysius Areopagita, *De divinis nominibus VII 1*, S. 194, 16f.: Ταύτην οὖν τὴν ἄλογον καὶ ἄνου καὶ μωρὰν σοφίαν ὑπεροχικῶς ὑμνοῦντες...

<sup>228</sup> Vgl. Ioannes Gerson, *De mystica theologia, tractatus primus speculativus, consideratio 29*, S. 73, 10–12: “... speculativa igitur theologia est in potentia intellectiva ... mysticam vero reponimus in potentia affectiva”.

Gute zum Objekt, jene das Wahre.<sup>229</sup> Die spekulative Theologie macht von rationalen Überlegungen Gebrauch, weswegen sie scholastisch genannt wird. Dagegen bedarf die mystische Theologie solcher Schule des Intellekts nicht. Sie erfordert nur, daß die Seele die moralische Tugend erreicht und kraft der Schule der Affektivität die drei Wege der *purgatio*, *illuminatio* und *perfectio* durchschreitet. Aus diesem Grund ist die mystische Theologie für alle zugänglich, auch für diejenigen, die keine Ausbildung in philosophischen Wissenschaften haben.<sup>230</sup>

Gerson lehnt jedoch keineswegs die Notwendigkeit eines Wissens ab, wenn es um die mystische Theologie geht. Auch sie kann nicht ohne jegliches Wissen auskommen.<sup>231</sup> Zumindest muß man wissen, daß Gott absolut liebenswert ist,<sup>232</sup> was durch den Glauben gegeben wird. Diese Ansicht wird mit einem Zitat aus Augustin verstärkt, das besagt, daß wir zwar das Unsichtbare lieben können, aber nie das Unbekannte ("invisa diligere possumus, incognita nequaquam").<sup>233</sup> Deswegen kann Gerson auch von der mystischen Theologie als "höchstem und vollkommenstem Wissen (suprema atque perfectissima notitia)" sprechen.<sup>234</sup> Dieses Wissen ist aber nicht das schulmäßige Wissen der spekulativen Theologie, sondern eine erfahrungshafte Erkenntnis Gottes, die gemäß der Auffassung Gersons auch für die

---

<sup>229</sup> Vgl. Ioannes Gerson, De mystica theologia, tractatus primus speculativus, consideratio 29, S. 73, 14–74, 15: "... obiectum speculative theologie est verum et mystice bonum."

<sup>230</sup> Vgl. Ioannes Gerson, De mystica theologia, De elucidatione scolastica, consideratio 9, S. 229.

<sup>231</sup> Vgl. Ioannes Gerson, De mystica theologia, De elucidatione scolastica, consideratio 11, S. 230, 1–2: "(1) Stare nequit ut theologia mistica sit in hominis mente sine qualicumque Dei cognitione."

<sup>232</sup> Vgl. Ioannes Gerson, De mystica theologia, tractatus primus speculativus, consideratio 30, S. 78, 28–33.

<sup>233</sup> Vgl. Ioannes Gerson, De mystica theologia, De elucidatione scolastica, consideratio 8, S. 229, 32–33.

<sup>234</sup> Ioannes Gerson, De mystica theologia, tractatus primus speculativus, consideratio 30, S. 78, 34–35

*muliercula* und den *ydiota* zugänglich sein soll.<sup>235</sup> Dieses Wissen wird besser durch den Reue empfindenden Affekt als durch den forschenden Intellekt erworben.<sup>236</sup>

Gerson unterscheidet drei Arten der Gotteserkenntnis: die symbolische, die auf der Ebene des Sinnlichen situiert ist; die "eigentliche", die sich mit den intelligiblen Gegenständen beschäftigt und die mystische, die zur überintellektuellen Ekstase führt.<sup>237</sup> Die letztere ist die vollkommenste von allen, weil sie auf dem Weg der Erfahrung zu erreichen ist, und nichts kann vollkommener gewußt werden, als das, was man durch Erfahrung erkannt hat.<sup>238</sup> Manchmal zieht es Gerson allerdings vor, nicht von der *cognitio*, sondern von der *perceptio experimentalis Dei* zu sprechen, wodurch er die erfahrungsmäßige, nicht-intellektuelle Komponente solchen Wissens betont.<sup>239</sup> Daher ist es nicht verwunderlich, daß er von der liebenden Einung des Geistes mit Gott spricht, die *durch* die mystische Theologie erfolge, denn mit dem Begriff *theologia mystica* meint er in erster Linie die Vereinigungserfahrung mit dem Göttlichen und nur sekundär die Reflexion über diese Erfahrung.

Gerson unterscheidet zwei Wege, die zur mystischen Einung führen: die *via purae intelligentiae* und die *via devotionis*. Es ist der erste Weg, der in diesem Zusammenhang interessant ist, und über ihn schreibt Gerson, "daß die mystische Theologie die ekstatische Liebe ist, die auf das Verstehen des Geistes selbst folgt; dieses Verstehen aber ist durchaus frei von den Nebeln der Phantasmata. Deswegen

---

<sup>235</sup> Vgl. ebd., S. 78, 36

<sup>236</sup> Vgl. Ioannes Gerson, *De mystica theologia, tractatus primus speculativus, consideratio 28*, S. 70, 6–8: "(1) *Cognitio Dei per theologiam mysticam melius acquiritur per penitentem affecum, quam per investigantem intellectum*".

<sup>237</sup> Vgl. Ioannes Gerson, *Collectorium super Magnificat, tractatus VII*, in: J. Gerson, *Oeuvres complètes*, vol. 8, ed. P. Glorieux, Paris 1971, S. 318: "*Cum Dei cognitio hic in via ... sit triplex in genere: quaedam symbolica bene utens sensibilibus; quaedam propria, bene utens intelligibilibus; tertia mystica, quae ducit ad supermentales excessus*".

<sup>238</sup> Vgl. ebd.

<sup>239</sup> Vgl. Ioannes Gerson, *Collectorium super Magnificat, tractatus VII*, S. 308.

ist es notwendig, daß derjenige, der sich der mystischen Theologie hingeben will, sich um dieses reine Verstehen bemüht".<sup>240</sup>

Man könnte also Gersons Konzeption der mystischen Theologie als einen Versuch der Versöhnung zwischen Liebe und Erkenntnis deuten. Auf der einen Seite behauptet er, die Liebe sei dem Vernunftglauben überlegen,<sup>241</sup> auf der anderen Seite vertritt er jedoch die These, daß die mystische Einigung in Liebe nicht ganz ohne vorausgehende und begleitende Erkenntnis vollzogen werden kann. Der Pariser Kanzler teilte zwar mit Thomas Gallus und Hugo von Balma die These vom Vorrang des Affekts gegenüber dem Intellekt, aber er versuchte auch zu beweisen, daß die Lehrtradition der mystischen Theologie sich mit der scholastischen Theologie überschneidet und daß sie von der letzteren nicht unterschieden oder getrennt ist, wie sie auch von der wahren Philosophie nicht verschieden und getrennt sein kann.<sup>242</sup> Dieser Versuch Gersons war aber zu schwach, um die Vertreter der streitenden Parteien zufriedenstellen zu können. Wie jeder Versöhnungsversuch, der den Rahmen des Streits nicht radikal überdenkt und in der Terminologie der Streitenden steckenbleibt, war auch Gersons Konzeption wegen ihres Eklektizismus zum Scheitern verurteilt.

## 2. 2. 5. Vinzenz von Aggsbach

---

<sup>240</sup> Ioannes Gerson, *De mystica theologia, tractatus secundus practicus, consideratio 12*, S. 208, 6–11: "Posuimus itaque theologiam mysticam esse amorem extaticum, qui consequitur ad intelligentiam ipsius spiritus, que intelligentia utique caret nubibus fantasmatum. Propterea necesse est eum, qui vult mystice theologie se tradere conari ad hanc puram intelligentiam".

<sup>241</sup> Vgl. Ioannes Gerson, *De mystica theologia, tractatus primus speculativus, consideratio 28*, S. 70, 10: "... dilectio perfectior est cognitione".

<sup>242</sup> Vgl. Ioannes Gerson, *Collectorium super Magnificat, tractatus VII*, S. 307: "Superest ostendere quod doctrinalis traditio theologiae mysticae se extendit ad theologiam scolasticam, nec ab eadem diversa est vel seclusa, immo nec a vera philosophia."

Daß die Kontroverse über die Rolle des Intellekts im mystischen Aufstieg auch im Spätmittelalter keineswegs an Virulenz eingebüßt hatte, bezeugt die Debatte um die Mitte des 15. Jahrhunderts, an der auch Cusanus teilnahm.<sup>243</sup> Die Debatte wurde durch einen Traktat des Vinzenz von Aggsbach ausgelöst, den er gegen Gerson richtete.

Vinzenz beginnt ihn mit dem Eingeständnis, er habe Gerson bewundert, mehrere seiner Werke über die mystische Theologie eigenhändig abgeschrieben und oberflächlich gelesen.<sup>244</sup> Aber nach dem sorgfältigen Studium dieser Schriften habe er herausgefunden, daß der Pariser Kanzler weder mit dem Dionysischen Text und seinen Kommentatoren übereinstimme noch mit der Praxis der mystischen Theologie, ja nicht einmal mit sich selbst.<sup>245</sup> Die Stichhaltigkeit dieser Kritik bemüht sich Vinzenz im weiteren Verlauf seines Traktats zu beweisen.

Als erstes versucht er, die Nichtübereinstimmung Gersons mit Dionysius selbst und dessen Kommentatoren Thomas Gallus (Vercellensis), Robert Grosseteste (Linconiensis) und Hugo von Balma zu demonstrieren. Zu diesem Zweck führt er verschiedene Übersetzungen der Stelle aus Dionysius' *De mystica theologia* an, wo der Autor Timotheus ersucht, zu Gott unwissend aufzusteigen. Sodann beruft sich der Kartäuser auf die genannten Kommentatoren des *Corpus Areopagiticum*, um sich zu vergewissern, daß die Praxis der mystischen Theologie das Verlassen aller kognitiven Kräfte erfordert. Von dieser Wahrheit der dionysischen Tradition sei Gerson

---

<sup>243</sup> Zu dieser Debatte vgl. H. D. Riemann, "De cognoscendo deum". Die Entstehungsgeschichte eines Traktats des Bernhard von Waging zum Mystikerstreit des 15. Jahrhunderts, in: L. Hagemann/R. Gleil (Hrsg.), *En kai plethos. Einheit und Vielheit. FS für Karl Bormann zum 65. Geburtstag*, Würzburg 1993, S. 121–160.

<sup>244</sup> Vgl. Vincentius de Aypach, *Tractatus de Mystica Theologia*, ed. E. Vansteenbergh, in: E. Vansteenbergh, *Autour de la Docte ignorance. Une controverse sur la Théologie Mystique au XV<sup>e</sup> siècle*, (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, Bd. XIV, H. 2–4) Münster 1915, S. 189.

<sup>245</sup> Vgl. Vincentius de Aypach, *Tractatus*, in: E. Vansteenbergh, *Autour de la Docte ignorance*, S.189: "... invenisseque me tandem in eisdem quod idem venerabilis doctor non semper concordat

abgewichen. Er habe verkannt, daß das eigentliche Merkmal, das Fundament der Praxis der mystischen Theologie ein Aufstieg in Unwissenheit ohne ein begleitendes Denken sei.<sup>246</sup> Damit schließt sich Vinzenz jener Deutung der mystischen Theologie an, die am deutlichsten bei Thomas Gallus und Hugo von Balma – Vinzenz' wichtigstem Gewährsmann – zu finden ist. Diese Deutung fordert nach seiner Auffassung, daß das Denken bei diesem Aufstieg nicht nur aufhört, das Geschaffene zu denken (der Gedanke, dem Gerson zustimmt), sondern auch Gott, die Trinität oder eine ihrer Personen (der Gedanke, den Gerson zurückschweift).<sup>247</sup> Denn derjenige, der an Gott denkt, kann es nur im Hinblick auf Gutheit, Wahrheit, Einheit und dergl. tun; insofern denkt er Gott auf beschränkende Weise, und deshalb "verehrt er ihn weder im Geiste noch in der Wahrheit".<sup>248</sup>

Aber nicht nur Gerson, auch Johannes Keck und Nikolaus von Kues hätten sich, so Vinzenz, von der Dionysischen Lehre über die mystische Theologie entfernt. Das Problem sah Vinzenz in der Vermehrung der Ansichten, die es möglich machte, daß sich einige zu Anhängern des Hugo von Balma erklärten, andere zu Jüngern des Cusanus etc. Es wird vorausgesetzt, daß es nur eine wahre Lehre geben kann, der die Neuerungen eines Gerson oder eines Cusanus nichts als Schaden einbringen.

---

cum textu Dyonisii neque cum expositoribus ipsius, neque cum practicis eiusdem artis, nec etiam cum seipso."

<sup>246</sup> Vgl. Vincentius de Axpach, Tractatus, in: E. Vansteenbergh, Autour de la Docte ignorance, S. 192: "Ex premissis omnibus habetur quod in practica mystice theologie consurgere ignote, id est sine cogitatione comite, est proprium et singulare, et quasi fundamentum ipsius artis; a quo fundamento, dum d. Gerson recedit, contradicendo Dyonisii expositoribus, practicis, et etiam sibi ipsi, non mysticam theologiam Dyonisii declarat, sed propriam fingit, in qua consurgitur non ignote."

<sup>247</sup> Vgl. Vincentius de Axpach, Tractatus, in: E. Vansteenbergh, Autour de la Docte ignorance, S. 197: "Per illam enim mysticam theologiam, dum ignote consurgitur ad unionem etc. non cogitando de creatura, quod Gerson admittit, nec de Deo, nec de Trinitate, nec de aliqua personarum, nec de Christo, quod idem Gerson omnino negat, tunc vere adoratur pater in spiritu et veritate."

<sup>248</sup> Vincentius de Axpach, Tractatus, in: E. Vansteenbergh, Autour de la Docte ignorance, S. 197: "Qui enim de Deo cogitat, non potest aliter quam sub ratione entis boni, veri, unius et eterni ipsum cogitare; quod fieri non potest nisi circumscriptibiliter, limitate et fantastice ipsum apprehendat; qui vero Deum sic apprehendit, ipsum nec in spiritu nec in veritate adorat."

Vinzenz zitiert verschiedene Bestimmungen der mystischen Theologie, die Gerson in seiner Schrift aufgezählt hatte. Er bemängelt an all diesen Bestimmungen, daß sie das Wesentliche außer Acht lassen und zu vage sind. Sein Haupteinwand aber richtet sich dagegen, daß Gerson weder dem Hinweis des Dionysius auf den unwissenden Charakter der mystischen Erkenntnis Gottes gefolgt sei noch der Ansicht Hugos, der die mystische Theologie so beschreibe: "... *mistica theologia est consurrectio per unitivi amoris affectiones flammigeras, supra omne officium intellectus in supremo affective apice constituta, qua mens ignita linguis affectionum occultissime dilectum alloquitur.*"<sup>249</sup> Diese Betonung der Unwissenheit und des Affekts versteht Vinzenz als völlige Ausschaltung der kognitiven Kräfte des menschlichen Geistes. Er setzt sich zwar nicht mit der ‚intellektualistischen‘ Interpretation des Dionysius auseinander<sup>250</sup>, aber seine Position markiert er unmißverständlich, wenn er sogar die Annahme des intellektuellen Moments innerhalb des affektiven Vorgangs, für die Gerson plädierte, schroff zurückweist.<sup>251</sup>

Der Kartäuser kontrastiert die mystische Theologie mit der scholastischen Theologie und dem Wissen der Philosophen im allgemeinen. "Die scholastische Philosophie ist das Lesen, das Studium und das Verstehen der heiligen Schriften des Alten und des Neuen Testaments; die mystische Theologie ist eine Art von oder ein Akt der Frömmigkeit oder ein einzigartiger Modus der Extension des Geistes zu

---

<sup>249</sup> Vincentius de Aypach, *Tractatus*, in: E. Vansteenbergh, *Autour de la Docte ignorance*, S. 193.

<sup>250</sup> Vinzenz nennt Albert den Großen nicht, aber er erwähnt in seinem Text Thomas von Aquin als einen Mann von "hoher Kontemplation", der jedoch für die Praxis der mystischen Theologie völlig ungeeignet sei: "... *credam Sanctum Thomam de Aquino fuisse virum altae contemplationis, tamen ad practicam mysticae theologiae teneo eum indispositissimum fuisse...*"; zitiert nach H. Rossmann, *Die Stellungnahme des Kartäusers Vinzenz von Aggsbach zur mystischen Theologie des Johannes Gerson*, in: *Kartäusermystik und –Mystiker. Dritter internationaler Kongreß über die Kartäusergeschichte und –Spiritualität*, Bd. 5 (*Analecta cartusiana* 55), Salzburg 1982, S. 29, Anm. 96.

<sup>251</sup> Vinzenz wird nicht müde zu betonen: "*Mistica vero theologia est occulta consurrectio mentis in Deum sine omni cogitatione previa vel comite.*" Vincentius de Aypach, *Tractatus*, in: E. Vansteenbergh, *Autour de la Docte ignorance*, S. 200.

Gott“.<sup>252</sup> Das Ziel dieser Entgegensetzung ist die In-Frage-Stellung von Gersons *Elucidatio scolastica theologiae mysticae*<sup>253</sup>. Gemäß Vinzenz hat die dort und in anderen Schriften des Pariser Kanzlers dargelegte Theologie außerdem den Nachteil, daß sie sich auf keine andere Autorität berufen kann, während die Theologie eines Hugo von Balma der Lehre des Dionysius und seiner Ausleger entspricht.<sup>254</sup>

Vinzenz bekämpft die Idee Gersons, in der kontemplativen Seele seien Liebe und mystische Theologie oder vollendetes Gebet entweder identisch oder setzten einander voraus.<sup>255</sup> Denn wenn man das vollendete Gebet (*oratio perfecta*) als verbal oder intellektuell auffaßt, verfällt man einem Irrtum, da diese Modi des Gebets noch nicht alle Arten der Gotteserkenntnis überschreiten.<sup>256</sup> Falls also die mystische Theologie mit dem Gebet identifiziert werden sollte, müßte man dieses Gebet als nicht- oder über-intellektuell auffassen und würde es besser *adoratio* nennen.<sup>257</sup>

Interessanterweise gesteht Vinzenz, daß er selbst dieses von ihm mit solcher Eloquenz gepriesene mystische Erlebnis nicht unmittelbar erfahren habe: “Und obwohl diese Praxis für viele schwierig, ja sogar für einige unmöglich ist, glaube ich, daß sie für den Geist, der dafür eingerichtet ist, sehr leicht ist. Wenn ich die Liebe besäße, würde ich zärtlich und leidenschaftlich entbrennen, doch daß sie mich ergriffen hat, oh, oh, erfahre ich nicht; ich würde hoffen, daß mir der Einfall oder das

---

<sup>252</sup> Vincentius de Axpach, Tractatus, in: E. Vansteenbergh, *Autour de la Docte ignorance*, S. 195: "Theologia scolastica est leccio, studium et intelligencia sacrarum scripturarum novi et veteris testamenti. Theologia mistica est quedam species vel actus devocionis, vel modus singularis cuiusdam extensionis mentalis in Deum".

<sup>253</sup> In: Ioannes Gerson, *De mystica theologia*, S. 221–234.

<sup>254</sup> Vgl. Vincentius de Axpach, Tractatus, in: E. Vansteenbergh, *Autour de la Docte ignorance*, S. 195–196: "Theologia Gersonis innititur auctoris sui assercionibus, tanquam proprio fundamento; theologia vero Hugonis innititur dictis beati Dyonisii cum suis expositoribus."

<sup>255</sup> Vgl. Ioannes Gerson, *De mystica theologia*, S. 116–117: "... in anima contemplativa amor et mistica theologia aut oratio perfecta, aut idem sunt aut se invicem presupponunt".

<sup>256</sup> Vinzenz ist hier nicht imstande, die genuine Problematik zu erkennen, die mit der sprachlichen Gestaltung der mystischen Theologie zu tun hat und welche die Konzeption Gersons von der Identität der mystischen Theologie mit dem Gebet zum Ausdruck bringt.

Verlassen der auf die Sinne und der auf den Verstand bezogenen Phantasmata etc. kein großes Hindernis bereiten muß. Aber diese Kunst erfordert hinsichtlich des Begehrbaren liebliche Menschen, Menschen von ruhigem und bescheidenem Geist, Menschen schließlich, die in zärtlicher Liebe entbrennen.“<sup>258</sup>

Vinzenz deutet darauf hin, daß Gerson in verschiedenen Schriften nicht nur verschiedene, sondern auch entgegengesetzte Ansichten vertreten habe. Die Wurzel aller Irrtümer Gersons findet er jedoch in der Identifizierung der mystischen Theologie mit der Kontemplation. Für Vinzenz, den treuen Anhänger Hugos von Balma, ist diese Identifizierung inakzeptabel. Die Kontemplation impliziert das Sehen, die mystische Theologie dagegen wird mystisch genannt, weil sie mit Verborgenen zu tun hat.<sup>259</sup> Die Kontemplation hat verschiedene Stufen. Die Tätigkeit der unteren Stufen der Kontemplation findet in Einbildungskraft, Verstand und Vernunft statt, die oberen Stufen aber erfordern die Vereinigung von intellektueller und affektiver Komponente. Die mystische Theologie besteht dagegen allein aus dem Affekt.<sup>260</sup> Das ist der Grund, weshalb die mystische Theologie – im Unterschied zur Kontemplation – auch einfachen Leuten zugänglich ist.<sup>261</sup> Vinzenz vermißt dieses egalitäre Verständnis der mystischen Theologie im

---

<sup>257</sup> Vgl. Vincentius de Axpach, Tractatus, in: E. Vansteenbergh, *Autour de la Docte ignorance*, 197: "Et si mistica theologia oracio dici possit, non tamen intellectualis vel attenta, sed superintlectualis".

<sup>258</sup> Vincentius de Axpach, Tractatus, in: E. Vansteenbergh, *Autour de la Docte ignorance*, S. 197: "Et quamvis hec practica sit multis difficilis, ymo aliquibus impossibilis sit, menti ad hoc disposite credo perfacilem. Si haberem amorem, dulciter ac ferventer arderem, quem tamen heu, heu, non exerior me habere, sperarem quod irruptio vel desertio fantasmatum sensibilium et intelligibilium etc. non deberet michi magnum impedimentum procurare. Requirit autem hec ars homines in concupiscibili dulces, homines quieti et modesti spiritus, homines denique dulci caritate ardentis."

<sup>259</sup> Vgl. Vincentius de Axpach, Tractatus, in: E. Vansteenbergh, *Autour de la Docte ignorance*, S. 199: "Contemplacio enim a contemplando seu videndo dicitur, mistica vero theologia ab occultacione denominatur; et certe magna differencia est inter visionem et occultacionem".

<sup>260</sup> Vgl. Vincentius de Axpach, Tractatus, in: E. Vansteenbergh, *Autour de la Docte ignorance*, S. 199–200: "Contemplacio secundum eos qui de ea tractant, habet plures gradus; primorum exercitium est in imaginacione, racione et intellectu; postremorum est in intellectu et affectu simul iunctis. ... mistice vero theologie exercitium consistit solummodo in affectu."

<sup>261</sup> Vgl. Vincentius de Axpach, Tractatus, in: E. Vansteenbergh, *Autour de la Docte ignorance*, S. 200: "Potest eciam una haberi sine alia: ad mysticam theologiam admittuntur ydiote et simplices, nec

Werk Gersons. Vinzenz vermißt dieses egalitäre Verständnis der mystischen Theologie im Werk von Gerson und führt dieses Fehlen auf den Umstand zurück, daß der Pariser Kanzler viel zu viel Wert dem Intellekt beimißt. Überall sucht der Kartäuser nach der Bestätigung seines Anti-Intellektualismus.

### **2. 3. Cusanus' Auslegung der mystischen Theologie**

Die Schrift des Vinzenz hätte eine äußerst beschränkte historische Bedeutung gehabt, hätte sich Nikolaus von Kues nicht gezwungen gesehen, darauf zu antworten. Vinzenz schickte nämlich seine Schrift an Johannes von Weilheim in Melk, mit dem er in Korrespondenz stand. In seinem Begleitbrief vom 12. 06. 1453 bat er Johannes nicht nur um die Dionysius-Kommentare von Hugo von Sankt-Viktor und Robert Grosseteste, sondern auch darum, "ut per vos et paucos spirituales viros, nolo enim effici fabula plurimorum, concepta mea conspecta et littera vel dampnentur vel corrigantur."<sup>262</sup>

Der Angriff des Vinzenz sorgte für Aufregung im Umkreis der Tegernseer Mönche, und deswegen wandte sich Caspar Aindorffer an Cusanus mit der Bitte, seine Meinung zum Problem der mystischen Theologie zu äußern. Seine an den Kardinal gerichtete Frage lautete:

"Est autem hec quaestio utrum anima devota sine intellectus cognitione, vel etiam sine cogitatione previa vel concomitante, solo affectu seu per mentis

---

non et muliercule; ad contemplacionem autem non nisi homines illuminati exercitatos sensus habentes admittuntur."

<sup>262</sup> Vincentius de Aypach, Epistula ad Ioannem de Weilheim 12 Iun. 1453, ed. E. Vansteenbergh, in: E. Vansteenbergh, *Autour de la Docte ignorance*, S. 202.

apicem quam vocant synderesim Deum attingere possit, et in ipsum immediate moveri aut ferri. Scribunt multa multi mystice theologizantes, signanter Hugo de Palmis *De via triplici*, et cancellarius novus in pluribus opusculis, sed non est satis; quin et ipsimet in ea mystica theologia experimentaliter edocti, dignum quid nesciunt effari, etiam quando mentalis gustus et experimentalis de Deo commendari videtur utique cognitio eiusdem perfectissima et certissima, quamvis incognite et intellectu penitus ignorante et forte discursus rationis aut investigacio quandoque nulla praecessit."<sup>263</sup>

Die Frage ist eine offensichtliche Paraphrase der *quaestio difficilis* des Hugo von Balma, auf den explizit verwiesen wird. Cusanus' erster Antwortbrief aus dem Jahre 1452 ist – wie der Kardinal selbst erklärt – aus Zeitmangel kurz. Aber die Position des Cusanus ist klar: Er weist die im Brief von Caspar angesprochene Position des radikalen 'Affektivismus' zurück. Dabei greift er sein Konzept der *docta ignorantia* auf und gibt ihm eine der erhellendsten Bestimmungen, die im ganzen Cusanischen Werk anzutreffen ist: Die *docta ignorantia* ist der Zusammenfall von Wissen und Nicht-Wissen, und gerade diesen Zusammenfall muß jede 'mystische Theologie' zum Ziel haben:

"Impossibile est enim affectum moveri nisi per dilectionem, et quicquid diligitur non potest nisi sub ratione boni diligi; nemo autem bonus nisi Deus, ut ait Veritas. Omne enim quod sub ratione boni diligitur seu eligitur, non diligitur sine omni cognitione boni, quoniam sub ratione boni diligitur. Inest

---

<sup>263</sup> Caspar Aindorffer, *Epistula ad Nicolaum Cusanum* Sept. 1452, ed E. Vansteenberghe, in: E. Vansteenberghe, *Autour de la docte ignorance*, S. 110.

igitur in omni tali dilectione qua quis vehitur in Deum, cognicio, licet quid sit id quod diligit ignoret. Est igitur coincidencia sciencie et ignorancie, seu docta ignorancia. Nisi enim sciret quid bonum, non amaret bonum, et tamen quid sit bonum ignorat qui amat; amor enim boni ostendit bonum uti est nondum apprehensum ... Rapitur igitur amans non sine omni cognicione".<sup>264</sup>

Dies ist aber noch nicht die ganze Antwort. Cusanus schließt seinen Brief mit der eindeutigen Feststellung, daß er nie irgendwelche 'mystischen Erleuchtungen' gehabt habe:

"Potest enim quis aliis viam ostendere, quam scit ex auditu veram, eciam si per ipsam non ambulaverit; sed certius qui visu per eam incessit. Ego, si quid scripsero aut dixerero, incertius erit; nondum enim gustavi quoniam suavis est dominus." <sup>265</sup>

Damit dürfte wohl ein für allemal geklärt sein, daß die 'Erleuchtung' auf dem See, die zur Einsicht in den Zusammenfall der Entgegengesetzten führte und von der Nikolaus von Kues in seiner *epistula auctoris* zu *De docta ignorantia* schreibt, nichts mit

---

<sup>264</sup> Nicolaus de Cusa, Epistula ad Casparem Aindorffer 22 Sept. 1452, in: E. Vansteenbergh, *Autour de la Docte ignorance*, S. 111–112: "Es ist unmöglich, daß der Affekt nur durch die Liebe in Bewegung gesetzt wird, und alles, was geliebt wird, kann nur in Rücksicht auf das Gute geliebt werden; niemand aber ist gut außer Gott, wie die Wahrheit sagt. Alles nämlich, was in Rücksicht auf das Gute geliebt oder erwählt wird, wird nicht ohne jede Erkenntnis des Guten geliebt, weil es ja in Rücksicht auf das Gute geliebt wird. Jeder solchen Liebe, durch die jemand zu Gott geführt wird, wohnt mithin eine Erkenntnis inne, wenn er auch nicht weiß, was das ist, das er liebt. Es ist also ein Zusammenfallen von Wissen und Nicht-Wissen oder ein wissendes Nicht-Wissen. Denn wenn er nicht wüßte, was ein Gut ist, würde er das Gute nicht lieben; und doch weiß der, der es liebt, nicht, was das Gute ist. Die Liebe zu einem Gut zeigt nämlich das Gute, wie es noch nicht erfaßt ist ... Der Liebende wird also nicht ohne jede Erkenntnis entrückt."

<sup>265</sup> Nicolaus de Cusa, Epistula ad Casparem Aindorffer 22 Sept. 1452, in: E. Vansteenbergh, *Autour de la Docte ignorance*, Vansteenbergh, S. 113: "Es kann nämlich jemand den anderen einen Weg zeigen, den er vom Hörensagen als den wahren weiß, auch wenn er selbst nicht darauf gewandelt ist, zuverlässiger jedoch kann es derjenige, der schauend auf diesem Wege dahingeschritten ist. Wenn ich

Mystik im heutigen Sinne des Wortes zu tun hatte. Cusanus weist zwar den Affekt nicht zurück, aber für ihn ist die Vernunft sowohl theoretisch wie auch individuell-biographisch die einzige Quelle der Erkenntnis.

Diese vorläufige Antwort könnte zu der Meinung führen, Cusanus habe die Tradition von Thomas Gallus und Hugo von Balma verworfen, um sich der Konzeption Alberts des Großen anzuschließen. In der Tat wissen wir, daß Cusanus die Dionysius-Kommentare Alberts "fleißig studiert und sie zustimmend benutzt hat".<sup>266</sup> Das Ergebnis dieses eifrigen Studiums war jedoch eine kritische Einstellung gegenüber der kommentatorischen Praxis des Kölner Philosophen. In seinen Randbemerkungen bemängelt der Kardinal an Albert, er vermeide die Kontradiktion und sehe nicht, daß Dionysius von der Koinzidenz der Entgegengesetzten spreche.<sup>267</sup> An einer anderen Stelle wirft Cusanus dem Kölner Philosophen vor, er trete nicht hinein in die Dunkelheit und akzeptiere nicht die Möglichkeit des Zusammenfalls der Entgegengesetzten.<sup>268</sup>

Im zweiten Brief, den Cusanus ein Jahr nach dem ersten schrieb, geht Cusanus ausführlicher auf die Position des Vinzenz von Aggsbach ein. Er beginnt mit der Erörterung der Frage nach dem Sinn der an Timotheus gerichteten Aufforderung des Dionysius, unwissend zur Mystischen Theologie aufzusteigen. Zuerst weist der Kardinal die Ansicht zurück, es handele sich bei der mystischen Theologie nicht um eine Betrachtung (*contemplatio*); Cusanus gibt dem Pariser Kanzler Recht und spricht von *speculatio* und *visio* im Zusammenhang mit der *unio*

---

etwas geschrieben oder gesagt haben werde, wird es unzuverlässiger sein, denn ich habe noch nicht verkostet, wie süß der Herr ist".

<sup>266</sup> L. Baur, Nicolaus Cusanus und Ps.-Dionysius im Lichte der Zitate und Randbemerkungen des Cusanus. Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Heidelberg 1941, S. 16.

<sup>267</sup> Vgl. L. Baur, Randbemerkungen, S. 112, N. 589. : "Exponit (scil. Albertus) modo suo, ut vitet contradictionem, sed in hoc videtur insufficienter exponere. Nam Dionysius ponit "pariter et simul" etc. quia est solum Deus ultra coincidentiam contradictoriorum. Unde latum et breve, multum et paucum coincidunt in Deo et hoc est mystica theologia".

*Dei*.<sup>269</sup> Er verwirft die Meinung von Vinzenz und dessen Vorgängern ausdrücklich, die besagt, der Aufstieg erfolge durch das Gefühl, das den Intellekt verlassen müsse.<sup>270</sup> Äußerst bemerkenswert ist das Argument, durch das Cusanus die Konzeption widerlegt, die dem Affekt gegenüber dem Intellekt den Vorzug gibt: Die Lehre, die Vinzenz vertrete, sei nicht kommunizierbar.<sup>271</sup> Damit macht der Kardinal aufmerksam auf den fundamentalen Unterschied zwischen einer philosophischen Lehre, die die Sprache übersteigt und einer, welche die Konfrontation mit der Sprachlichkeit (und dem ihr zugrundeliegenden Prinzip der *ratio*) vermeidet.

Cusanus kritisierte also beide überlieferten Interpretationsmodelle der Dionysischen mystischen Theologie. Er gab sich weder mit dem 'Intellektualismus' Alberts des Großen noch mit dem Verzicht auf Kognition, der von Thomas Gallus eingeleitet wurde, zufrieden. Cusanus stand daher vor der Aufgabe, eine eigene, positive Deutung von *De mystica theologia* vorzulegen, deren Spuren zwar in früheren Schriften (z. B. in der *Apologia doctae ignorantiae*) zu finden waren, die aber noch nicht *en détail* ausgearbeitet worden war. Cusanus stand vor der Aufgabe, dem Prinzip des Verstandes, der Diskursivität, zwar keine absolute Geltung einzuräumen, es aber

---

<sup>268</sup>Vgl. L. Baur, Randbemerkungen, S. 102, N. 269.

<sup>269</sup> Vgl. Nicolaus de Cusa, Epistula ad abbatem et monachos 14 Sept. 1453, in: E. Vansteenbergh, Autour de la Docte ignorance, S. 113–114: "Vidi que scriptis vestris michi semper gratissimis a me exposcitis, scilicet quid senciam de eo quod magnus ariopagita Dyonisius iubet Thymoteum ignote ascendere ad misticam theologiam. Et quamvis religiosus ille cartusiensis, vir Dei zelum habens, exquisite scripta cancellarii Gerson legerit, et iudicet eundem non recte sensisse, maxime quia misticam theologiam dicat contemplacionem, tamen, quantum michi occurrit, et ex textu novissime translato habetur, Dyonisius non aliud intendebat quam aperire Thymoteo quomodo speculatio illa que versatur circa ascensum rationalis nostri spiritus usque ad unionem Dei et visionem illam que est sine velamine non complebitur quamdiu id quod Deus iudicatur intelligitur, uti in epistola una ad Gayum monachum clare seipsum exponit."

<sup>270</sup>Vgl. Nicolaus de Cusa, Epistula ad abbatem et monachos Tegernsenses 14 Sept. 1453, in: E. Vansteenbergh, Autour de la Docte ignorance, S. 115: "Nolo reprehendere quemquam, sed hoc michi videtur nequaquam Dyonisium voluisse Thymoteum ignote debere consurgere, nisi modo quo predixi, et non modo quo vult cartusiensis, per affectum linquendo intellectum."

auch nicht vollständig aufzugeben. Um das zu erreichen, griff Cusanus auf seine erstmals in *De coniecturis* vorgelegte Konzeption zurück, die auf der prinzipiellen Unterscheidung zwischen Verstand und Vernunft beruhte.

Die scharfe Trennung von Verstand und Vernunft ist das Mittel, mit dessen Hilfe Cusanus die Umformulierung des Streits über die mystische Theologie gelingt. Mit seinem Begriff der Vernunft, der zum 'Ort' des Zusammenfalls der Entgegengesetzten geworden ist, kann der Kardinal sowohl über den Intellektbegriff Alberts als auch über den Affektbegriff des Thomas Gallus hinausgehen. Dies wird durch die Anwendung des Vernunftbegriffs auf das Werk des Dionysius durchgeführt.

Zuerst macht Cusanus auf die Beschränkung sowohl der negativen wie auch der affirmativen Theologie aufmerksam und zeigt, daß weder die eine noch die andere als das letzte Wort bezüglich der Erkenntnis Gottes fungieren kann. "Und obwohl fast alle der gelehrtesten Männer sagen, daß die Finsternis dann entdeckt wird, wenn alles von Gott entfernt wird, so daß auf diese Weise eher nichts als etwas dem Suchenden begegnet, ist es trotzdem nicht meine Meinung, daß jene in die Finsternis richtig hineingehen."<sup>272</sup> Hier werden Albert und aller Wahrscheinlichkeit nach auch Thomas von Aquin kritisiert, die die negative Theologie mit der mystischen gleichsetzten. Cusanus aber ist sich dessen bewußt, daß die negative Theologie, obwohl sie mit Recht die dem Bereich des Endlichen entnommenen Namen zurückweist, nicht in der Lage ist, den Weg zu zeigen, auf dem Gott *revelate*

---

<sup>271</sup>Vgl. Nicolaus de Cusa, Epistula ad abbatem et monachos Tegernsenses 14 Sept. 1453, in: E. Vansteenberghe, *Autour de la Docte ignorance*, S. 115: "Modus autem de quo loquitur cartusiensis non potest nec tradi nec sciri, neque ipse eum, ut scribit, expertus est."

<sup>272</sup> Nicolaus de Cusa, Epistula ad abbatem et monachos Tegernsenses 14 Sept. 1453, in: E. Vansteenberghe, *Autour de la Docte ignorance*, S. 114: "Et licet pene omnes doctissimi dicant caliginem tunc reperiri quando omnia a Deo auferuntur, ut sic potius nichil quam aliquid occurat querenti, tamen non est mea opinio illos recte caliginem subintrare".

zu erfassen wäre.<sup>273</sup> Sie kann nur sagen, was Gott *nicht* ist. Aber auch die positive Theologie kann hier nicht weiterhelfen: "Und wenn er (d. h. Gott) bejahend gesucht wird, wird er nur durch Nachahmung und verhüllt und keineswegs in der Weise einer Offenbarung gefunden".<sup>274</sup> Bemerkenswert ist dabei, daß dem Kardinal zufolge sogar Dionysius in den meisten seiner Schriften sich im Rahmen dieser Alternative zwischen affirmativer und negativer Theologie bewegt und so Gott auf disjunktive Weise denkt.<sup>275</sup> Doch stellt die Schrift *De mystica theologia* für Cusanus eine Ausnahme dar: Hier springt Dionysius über die Disjunktion und denkt die Aussagen über Gott *kopulativ oder koinzidental*; hier wird die Stufe der Koinzidenz erreicht, wo Verneinung und Bejahung zusammenfallen.<sup>276</sup>

Durch diese Interpretation des Dionysischen Textes gewinnt Cusanus einen Standpunkt, von dem aus er die Vertreter der vorherrschenden aristotelischen Philosophie kritisieren kann. Diese können nicht einsehen, daß sich niemand den Zugang zur mystischen Theologie verschaffen kann, der nicht zuvor den Satz vom zu vermeidenden Widerspruch hinter sich läßt. Doch das, was der Verstand, die *ratio*, für unmöglich hält, daß nämlich das Sein und das Nicht-Sein zugleich seien, ist in Wirklichkeit eine Notwendigkeit, die durch die Vernunft denkbar gemacht wird.

---

<sup>273</sup> Vgl. Nicolaus de Cusa, Epistula ad abbatem et monachos Tegernsenses 14 Sept. 1453, in: E. Vansteenbergh, Autour de la Docte ignorance, S. 114: "Nam, cum negativa auferat et nichil ponat, tunc per illam revelate non videbitur Deus, non enim reperietur Deus esse, sed potius non esse".

<sup>274</sup> Vgl. Nicolaus de Cusa, Epistula ad abbatem et monachos Tegernsenses 14 Sept. 1453, in: E. Vansteenbergh, Autour de la Docte ignorance, S. 114: "... et si affirmative queritur, non reperietur nisi per imitationem et velate, et nequaquam revelate."

<sup>275</sup> Vgl. Nicolaus de Cusa, Epistula ad abbatem et monachos Tegernsenses 14 Sept. 1453, in: E. Vansteenbergh, Autour de la Docte ignorance, S. 114: "Tradidit autem Dionysius in plerisque locis theologiam per disiunctionem, scilicet quod aut ad Deum accedimus affirmative, aut negative".

<sup>276</sup> Vgl. Nicolaus de Cusa, Epistula ad abbatem et monachos Tegernsenses 14 Sept. 1453, in: E. Vansteenbergh, Autour de la Docte ignorance, S. 114: "... sed in hoc libello ubi theologiam mysticam et secretam vult manifestare possibili modo, saltat supra disiunctionem usque in copulationem et coincidentiam, seu unionem simplicissimam que est non lateralis sed directe supra omnem ablationem et positionem, ubi ablatio coincidit cum positione, et negatio cum affirmatione".

Interessant ist dabei nicht nur die Tatsache, daß Cusanus die vor ihm existierenden Interpretationsmodelle der mystischen Theologie kritisiert, sondern auch der Umstand, daß trotz dieser Kritik einige Motive der beiden Richtungen erhalten werden. Wie Thomas Gallus bestreitet Cusanus die Möglichkeit, mit aristotelischer Begrifflichkeit das *Corpus Areopagiticum* zu analysieren; die Argumentation ist freilich jeweils eine andere: Gemäß Thomas Gallus kann man mit heidnischer Philosophie die christliche Weisheit nicht verstehen, Cusanus hingegen interessiert sich für das philosophische Prinzip des Zusammenfalls der Entgegengesetzten und verbindet mit diesem keine bestimmte Konfession. Von Albert dem Großen behält Cusanus aber eine kritische Einstellung gegenüber der Verabsolutierung des Affekts und das Bewußtsein der Notwendigkeit der rationalen Erkenntnis, obwohl der Kardinal die letztere für die Vorstufe einer höheren, intellektuellen Erkenntnis hält.

### 3. KAPITEL: DIE NEUPLATONISCHE HENOLOGIE UND IHRE ÜBERWINDUNG DURCH NIKOLAUS VON KUES

#### 3. 1. Die Henologie des Dionysius Pseudo-Areopagita

##### 3. 1. 1. Das Konzept des Einen

Seit dem Erscheinen der Arbeiten von H. Koch<sup>277</sup> und J. Stiglmayr<sup>278</sup> gilt als nachgewiesen, daß es sich im Falle des Dionysius Areopagita keineswegs um einen Autor des 1. nachchristlichen Jahrhunderts handelt. Dieser Nachweis wurde durch die Demonstration der Abhängigkeit des Dionysius von Proklus geleistet und ließ die neuplatonischen Wurzeln des Dionysischen Denkens deutlich zutage treten. Besonderes Gewicht kommt in diesem Zusammenhang dem Proklischen System zu, das Dionysius maßgebliche Anstöße zur Entwicklung einer Konzeption gab, die das neuplatonische Gedankengut mit dem christlichen Erbe zu vereinbaren versuchte. Daher ist es unerlässlich, bei der Darstellung der Grundbegriffe des Dionysius das Proklische System einzubeziehen.

Proklus systematisierte die neuplatonische Doktrin. Er entwickelte eine Theorie des Einen, das mit Gott selbst identifiziert wird und aus dem sich die Vielheit entfaltet.<sup>279</sup> Der Bezug zwischen Einheit und Vielheit wird als ontologischer Prozeß vorgestellt, der drei Momente einschließt: Verharren, Hervorgang und Rückkehr. Sowohl die Theorie des Einen als auch die Konzeption der

---

<sup>277</sup> H. Koch, Proklus als Quelle des Pseudo-Dionysius Areopagita in der Lehre vom Bösen, in: *Philologus* 54 (1895), S. 438–454.

<sup>278</sup> J. Stiglmayr, Der Neuplatoniker Proclus als Vorlage des sogenannten Dionysius Areopagita in der Lehre vom Übel, in: *Historisches Jahrbuch* 16 (1895), S. 253–273, S. 721–748.

<sup>279</sup> Zum Ursprung des Begriffs des Einen vgl. E. R. Dodds, *The Parmenides of Plato and the Origin of the Neoplatonic 'One'*, in: *The Classical Quarterly* 22 (1928), S. 129–142.

Grundgesetzlichkeit von 'Verharren – Hervorgang – Rückkehr' waren für das Denken des Dionysius bestimmend, wurden von ihm jedoch einiger Modifikationen unterworfen, die es zu berücksichtigen gilt.

Für die neuplatonische Philosophie ist die Annahme bestimmend, daß es das Eine gibt, das auch das Gute ist.<sup>280</sup> Das Eine ist für Proklus der Ursprung und Grund von allem, es kann aber nur als das Nichts all dessen bestimmt werden, was in ihm begründet ist und aus ihm hervorgeht. Diese Dialektik hängt mit der Einsicht zusammen, daß aus dem Einen selbst jede Vielheit prinzipiell ausgeschlossen bleiben muß. Das Eine wird jedoch als das Nichts bestimmt – nicht um die absolute Leere des Ursprungs zu bezeichnen, sondern um diesen Ursprung von allem Seienden abzugrenzen.

Jegliche Affirmation, die dem Einen etwas zuschreiben würde, wäre eine Hinzufügung, die unzulässig ist, da sie das Eine zum Etwas macht: "Et enim le ens aliquid omne quodcumque uni apponas, aliud aliquid est praeter unum; le unum igitur aliud aliquid assumens, praeter quod est, fit aliquid unum pro simpliciter uno".<sup>281</sup> Das Eine wird von Proklus als Einfachheit und Reinheit gedacht. Die Einfachheit bedeutet, daß das Eine keine Beziehung, keinen Unterschied enthält, nicht einmal einen Selbstbezug. Auch Selbstidentität ist vom Einen ausgeschlossen, da die Selbstidentität den Unterschied im Einen oder die Reflexion auf diesen Unterschied voraussetzt. Das Denken der Selbstidentität kann nur im Unterschied zu dem Anderen gedacht werden, was darauf hindeutet, daß das selbstidentische Eine nur als durch einen Unterschied vermittelt vorgestellt werden kann. Dies kann aber das Konzept der absoluten Einfachheit des Einen nicht zulassen. Von daher

---

<sup>280</sup> Zum Begriff des Einen bei Proklus siehe W. Beierwaltes, *Proklos. Grundzüge seiner Metaphysik*, Frankfurt a. M. <sup>2</sup> 1979, S. 343–348.

<sup>281</sup> Proklos, *Kommentar zu Platons Parmenides 141E-142A*, eingeleitet, übersetzt und erläutert von R. Bartholomai, Sankt Augustin 1990, S. 68.

kann auch das Denken diesem Einen nicht zugesprochen werden. Das Konzept der einfachen und reinen Einheit macht auch den reflektierenden Selbstbezug des Einen unmöglich.

Auch für Dionysius ist das Eine gewissermaßen das höchste Prädikat Gottes. Es gibt aber einen gewichtigen Unterschied zwischen seiner Deutung dieses Prädikats und der seines Vorgängers. Dionysius versucht zwar auch, die Transzendenz des Ersten Prinzips nicht zu beeinträchtigen, aber zugleich behauptet er die Identität des Einen mit 'Sein', 'Leben' und 'Weisheit'. Die Wichtigkeit dieser Konzeption ist mit dem Umstand verbunden, daß Proklus 'Sein', 'Leben' und 'Weisheit' als absteigende Ordnung der Allgemeinheiten deutete. Gemäß Dionysischer Auffassung aber besteht diese Ordnung in der geschaffenen Welt deshalb, weil sie in Gott selbst begründet ist, d. h., zuerst *ist* Gott, und dann ist er Leben und Weisheit, "unter den verschiedenartigen Teilnahmen an ihm wird das Sein vorgezogen, weiter ist das Sein an sich ehrwürdiger als das Sein des Lebens an sich, das Sein der Weisheit an sich und das Sein der erhabenen Ähnlichkeit an sich, und so hat alles Weitere, an dem das Seiende Anteil hat, vor all diesem Anteil am Sein".<sup>282</sup> Das impliziert nicht nur ein näheres Verhältnis Gottes zur geschaffenen Welt, sondern auch die Ansicht, daß die göttliche Thearchie dieselbe Hierarchie der Prädikate voraussetzt, die in der Welt gültig ist. Dionysius weist jedoch vehement die Meinung von sich, Termini wie Sein, Leben und Weisheit bezeichneten *verschiedene* Instanzen des Göttlichen oder gar verschiedene Gottheiten: "Unsere Abhandlung behauptet nicht, daß das eine das Gute, etwas anderes das Seiende und

---

<sup>282</sup> Pseudo-Dionysius Areopagita, De divinis nominibus V 5, S. 183, 18–22: ... καὶ πρὸ τῶν ἄλλων αὐτοῦ μετοχῶν τὸ εἶναι προβέβληται, καὶ ἔστιν αὐτὸ καθ' αὐτὸ τὸ εἶναι πρεσβύτερον τοῦ αὐτοζωῆν εἶναι καὶ αὐτοσοφίαν εἶναι καὶ αὐτοομοιότητα θεῖαν εἶναι, καὶ τὰ ἄλλα, ὅσων τὰ ὄντα μετέχοντα, πρὸ πάντων αὐτῶν τοῦ εἶναι μετέχει, μᾶλλον δὲ καὶ αὐτὰ καθ' αὐτὰ πάντα, ὧν τὰ ὄντα μετέχει... Deutsche Übersetzung zitiert nach: Pseudo-Dionysius Areopagita, Die Namen Gottes, eingeleitet, übersetzt und mit Anmerkungen versehen von B. R. Suchla, S. 70.

das nächste das Leben und die Weisheit sei, auch nicht, daß es viele Ursachen und für die einen diese, für die anderen hingegen jene erschaffenden, über- und untergeordnete Gottheiten gebe, sondern vielmehr, daß alle gütigen Emanationen und die von uns gefeierten Namen Gottes zu einem einzigen Gott gehören".<sup>283</sup> Diese Passage macht deutlich, daß das Ziel der Dionysischen Polemik der heidnische Polytheismus ist, der aus christlicher Perspektive betrachtet zu viel vom Kausalprozeß der Schöpfung den Zwischengöttern überantwortet hatte. Die Identifizierung der Triade Sein-Leben-Weisheit mit dem Einen hat das Konzept der Einheit tiefgreifend verändert. Das Eine wird nicht mehr ausschließlich als relationslose Transzendenz gedacht. Dionysius trägt der innergöttlichen Ausfaltung der Einheit Rechnung, indem er Gott als "geeint in der Geschiedenheit und in der Einung geschieden" charakterisiert.<sup>284</sup> Dem Unterschied geht zwar die Einung voraus, aber wie W. Beierwaltes anmerkt, soll "die innergöttliche Differenzierung als denkender Selbstbezug des göttlichen 'Seins' denkbar bleiben".<sup>285</sup>

In der neuplatonischen Ontologie wird dieses Verhältnis zwischen Einheit und Scheidung in ein dreiteiliges Schema umgewandelt: Verharren, Hervorgang und Rückkehr sind die Termini, mit deren Hilfe die Neuplatoniker die Verursachung

---

<sup>283</sup> Pseudo-Dionysius Areopagita, De divinis nominibus V 2, S. 181, 16–19: Οὐκ ἄλλο δὲ εἶναι τὰ γαθὸν φησι καὶ ἄλλο τὸ ὄν καὶ ἄλλο τὴν ζωὴν ἢ τὴν σοφίαν, οὐδὲ πολλὰ τὰ αἷτια καὶ ἄλλων ἄλλας παρακτικὰς θεότητας ὑπερχούσας καὶ ὑφειμένας, ἀλλ' ἐνὸς θεοῦ τὰς ὅλας ἀγαθὰς προόδους καὶ τὰς παρ' ἡμῶν ἐξυμνουμένας θεωνυμίας... Deutsche Übersetzung zitiert nach: Pseudo-Dionysius Areopagita, Die Namen Gottes, eingeleitet, übersetzt und mit Anmerkungen versehen von B. R. Suchla, S. 68.

<sup>284</sup> Pseudo-Dionysius Areopagita, De divinis nominibus II 4, S. 127, 7: ἡνωμένα τῇ διακρίσει καὶ τῇ ἐνώσει διακεκριμένα. Deutsche Übersetzung zitiert nach: Pseudo-Dionysius Areopagita, Die Namen Gottes, eingeleitet, übersetzt und mit Anmerkungen versehen von B. R. Suchla, S. 32.

<sup>285</sup> W. Beierwaltes, Dionysios Areopagites – ein christlicher Proklos? in: T. Kobusch/B. Mojsisch (Hrsg), Platon in der abendländischen Geistesgeschichte, Darmstadt 1997, S. 78.

von und den Rückgang zu der Gottheit darstellen. Die Konzeption ist neu, obwohl sie auf platonischen Elementen beruht.<sup>286</sup>

### 3. 1. 2. Verharren

"Jegliches Verursachte verharret sowohl in seiner Ursache, als auch geht es aus ihr hervor und kehrt zu ihr zurück,"<sup>287</sup> schreibt Proklus. Diese drei Momente – Verharren, Hervorgang und Rückkehr – machen eine Einheit aus, die trotz der Unterschiedenheit der Momente besteht.<sup>288</sup>

Das Verharren (der Wirkung in der Ursache) beschreibt Proklus folgendermaßen: Insofern die Wirkung das Element der Selbigkeit mit der Ursache hat, verharret sie (in der Ursache); insofern sie aber das Andere ist, geht sie hervor.<sup>289</sup> Der 'Mensch' als eine Art der beseelten Wesen verharret z. B. in der Gattung 'Tier', geht aber gleichzeitig aus ihr hervor (mittels seiner spezifischen Differenz).

Dionysius übernimmt diesen Begriff des Verharrens, bezieht ihn aber nicht nur auf das Verharren der Wirkung in der Ursache, sondern auch auf das Verharren der Ursache vor jedem Hervorgang der Wirkung. Diese zweite Bedeutung des Wortes *μόνη* kommt besonders deutlich in der Passage zum Vorschein, wo Dionysius über den Lichtstrahl spricht, der nichts von seiner eigenen Einheit verliert, sondern, "wenn er sich wie alles Gute in mannigfaltiger Gestalt konkretisiert und in die Gegenstände seiner Fürsorge eingeht und sie dadurch aus der Vielfalt zu

---

<sup>286</sup> Zur Vorgeschichte dieser Triade siehe den Kommentar von E. Dodds zu Proclus, *The Elements of theology. A revised Text with a Translation, Introduction and Commentary* by E. R. Dodds, Oxford 1963, S. 220ff.

<sup>287</sup> Proclus, *Elem. Theol.* 35; 38, 9f.: Πᾶν τὸ αἰτιατὸν καὶ μένει ἐν τῇ αὐτοῦ αἰτίᾳ καὶ πρόεισιν ἀπ' αὐτῆς καὶ ἐπιστρέφει πρὸς αὐτήν.

<sup>288</sup> Vgl. W. Beierwaltes, *Proklos*, S. 130.

höherer Einheit führt, bleibt er innerhalb seiner selbst, unerschütterlich in seiner unveränderten Identität festgegründet".<sup>290</sup>

### 3. 1. 3. Hervorgang

Das Moment des 'Hervorgangs' bringt das Element der Andersheit ins Spiel.<sup>291</sup> Dies wird für die neuplatonische Philosophie zum Problem, da sie mit der Aufgabe konfrontiert wird, die absolute Transzendenz des Einen mit der Andersheit zu vermitteln. Das Eine als die erste Ursache verursacht jeglichen Hervorgang, weshalb es sich vom Hervorgegangenen unterscheiden muß. Es ist die erste Ursache, die alles hervorbringt, aber sie darf nicht mit irgendeiner Relationalität belastet werden, sonst wäre ihre Transzendenz beeinträchtigt. Aber wenn es nicht das erste Prinzip, das Eine, ist, das die Differenz verursacht, dann muß es ein anderes Prinzip geben, das entweder vor oder nach der Einheit anzusetzen wäre. Ein solches Prinzip kann nicht vor der Einheit gesetzt werden, da es den Vorrang der Differenz vor der Einheit implizieren würde, was unmöglich ist. Es kann aber auch nicht nach der Einheit gesetzt werden, da dies bedeuten würde, daß die Ursache durch die Wirkung geändert wird. Das Problem der Andersheit bleibt für das neuplatonische Denken ein unüberwindliches Problem, da es mit der Annahme der absoluten Transzendenz des Einen, das von keiner Wirkung beeinflusst werden kann, sich jegliche

---

<sup>289</sup> Vgl. Proclus, Elem. Theol. 30; 34, 23–25: ἢ μὲν ἄρα ταυτόν τι πρὸς τὸ παράγον ἔχει, τὸ παραγόμενον μένει ἐν αὐτῷ ἢ δὲ ἕτερον, πρόεισιν ἀπ' αὐτοῦ.

<sup>290</sup> Pseudo-Dionysius Areopagita, De coelesti hierarchia I 2, S. 8, 5–8: Καὶ γὰρ οὐδὲ αὐτὴ πάποτε τῆς οἰκείας ἐνικῆς ἐνόητος ἀπολείπεται, πρὸς ἀναγωγικὴν δὲ καὶ ἐνοποιὸν τῶν προνοουμένων σύγκρασιν ἀγαθοπρεπῶς πληθουμένη καὶ προϊοῦσα μένει τε ἔνδον ἑαυτῆς ἀραρότως ἐν ἀκινήτῳ ταυτότητι μονίμως πεπηγυῖα... Deutsche Übersetzung zitiert nach: Pseudo-Dionysius Areopagita, Über die himmlische Hierarchie. Über die kirchliche Hierarchie, eingeleitet, übersetzt und mit Anmerkungen versehen von G. Heil, S. 28–29.

<sup>291</sup> Vgl. W. Beierwaltes, Andersheit. Grundriß einer neuplatonischen Begriffsgeschichte; in: Archiv für Begriffsgeschichte, Bd. 26, 1972, S. 166–197.

begriffliche Möglichkeit versperrte, das ursprüngliche Faktum der Trennung zu erklären. Daher der ständige Rückgriff auf Metaphern, sowohl bei den heidnischen Neuplatonikern als auch bei ihren christlichen Nachfolgern. Dionysius z. B. spricht von den 'Offenbarungen' der Thearchie (τῆς θεαρχίας προόδους τε καὶ ἐκφάνσεις).<sup>292</sup>

Der Begriff des Hervorgangs findet sich im *Corpus Dionysiacum* in zwei Zusammenhängen. In gewissen Fällen wird das Wort auf die Wirkung bezogen und bedeutet die 'emanative' Bewegung aus der Ursache; es gibt aber andere Textstellen, wo das Konzept nicht die Wirkung, sondern die Ursache meint und deren Bewegung zu ihren Wirkungen bezeichnet<sup>293</sup> ('Bewegung' meint hier nicht eine Bewegung auf etwas schon Existentes hin, sondern eher eine Bewegung vom Nicht-Sein zum Sein). Die erste Bedeutung des Wortes begegnet uns in *De divinis nominibus* an der Stelle, die "die Vorhersehungsakte und die Güteerweise ..., die aus Gott ... hervorgehen", thematisiert.<sup>294</sup> Auch die andere Verwendungsweise des Konzepts kann im *Corpus Dionysiacum* mehr als einmal belegt werden.<sup>295</sup>

### 3. 1. 4. Rückkehr

Das dritte Moment des kausalen Prozesses ist die 'Rückkehr'. Was dieser Terminus bedeutet, wird aus der kurzen, aber prägnanten Erläuterung ersichtlich, die bei Proklus zu finden ist. "Alles, was aus etwas hervorgeht, kehrt gemäß seinem Sein in

---

<sup>292</sup> Pseudo-Dionysius Areopagita, *De divinis nominibus* II 4, S. 127, 10f.

<sup>293</sup> Vgl. S. Gersch, *From Iamblichus to Eriugena*, S. 223–225.

<sup>294</sup> Pseudo-Dionysius Areopagita, *De divinis nominibus* XI 6, S. 223, 10–12. Deutsche Übersetzung zitiert nach: Pseudo-Dionysius Areopagita, *Die Namen Gottes*, eingeleitet, übersetzt und mit Anmerkungen versehen von B. R. Suchla, S. 98.

<sup>295</sup> Vgl. unter anderem Pseudo-Dionysius Areopagita, *De divinis nominibus* II 4, S. 127, 10f.; II 11, S. 136, 5.

das zurück, aus dem es hervorgeht".<sup>296</sup> Die Rückkehr stellt den Zustand dar, in welchem die hervorgegangene Wirkung nach der Einheit mit ihrer Ursache strebt.<sup>297</sup>

Auch der Proklische Begriff der Rückkehr wurde von Dionysius aufgenommen, was deutlich an den Stellen zu sehen ist, wo er das Gute als das charakterisiert, "zu dem sich alles hinwendet wie zu einem jedem einzelnen entsprechenden charakteristischen Ziel".<sup>298</sup> Sowohl bei Proklus als auch bei Dionysius wird unter Rückkehr ein kausales Verhältnis verstanden, das die göttliche Einheit in der weltlichen Vielheit aufscheinen läßt und diese Einheit als Ziel jedes endlichen Seienden setzt. Dieses Verhältnis hat nicht nur eine ontologische, sondern auch eine individuell-menschliche Dimension, indem es das Moment des Rückgangs des menschlichen Geistes in sich selbst und in seinen Urgrund markiert.<sup>299</sup>

Zusammenfassend kann gesagt werden, daß Dionysius durch seine Rezeption und Transformation der Proklischen Lehre eine einflußreiche Antwort auf die Herausforderung seiner Epoche geliefert hat, die darin bestand, Christentum und neuplatonische Philosophie miteinander zu versöhnen. Dionysius behandelte die Ansicht, daß Gott als die transzendente Ursache begriffen werden muß, zu deren Wirkungen Verharren, Hervorgang und Rückkehr gehören, als eine Doktrin, die den christlichen Vorstellungen gemäß modifiziert werden mußte. Er leitete diesen

---

<sup>296</sup> Proclus, Elem. Theo. 31; 34, 28f.: Πᾶν τὸ προῖον ἀπὸ τινος κατ' οὐσίαν ἐπιστρέφεται πρὸς ἐκεῖνο ἀφ' οὗ πρόεισιν.

<sup>297</sup> Vgl. Proclus, Elem. Theo. 32, 36, 6: καὶ ὁρέγεται τῆς πρὸς αὐτὸ κοινωνίας καὶ συνδέσεως.

<sup>298</sup> Pseudo-Dionysius Areopagita, De divinis nominibus IV 4, S. 148, 14f. Deutsche Übersetzung zitiert nach: Pseudo-Dionysius Areopagita, Die Namen Gottes, eingeleitet, übersetzt und mit Anmerkungen versehen von B. R. Suchla, S. 45.

<sup>299</sup> Vgl. W. Beierwaltes, Dionysios Areopagites – ein christlicher Proklos?, S. 82–84.

Prozeß der Modifikation ein, der von Maximus dem Konfessor und Eriugena konsequent zu Ende geführt wurde.<sup>300</sup> Der Einfluß des christlichen Neuplatonismus auf die Entwicklung des philosophischen Denkens im lateinischen Mittelalter war maßgebend und hinterließ deutliche Spuren in den Konzepten des Nikolaus von Kues.

### **3. 2. Die Überwindung der neuplatonischen Henologie durch Nikolaus von Kues**

#### 3. 2. 1. Die Henologie bei Nikolaus von Kues

Die neuplatonische Einheitslehre spielte eine entscheidende Rolle in der Entwicklung der Philosophie des Nikolaus von Kues.<sup>301</sup> Vom Anfang seiner philosophischen Tätigkeit an beschäftigte er sich mit dem Problem der Einheit und gab, neuplatonischer Tradition folgend, dem Einen eindeutig den Vorrang gegenüber dem Sein. Schon seine frühesten Predigten zeugen vom Interesse an der Einheitsspekulation, obwohl sie wenig Originelles bieten.<sup>302</sup> In *De docta ignorantia* bildet der Begriff des Größten den Ausgangspunkt für den Philosophen, aber wenn die Frage nach der besten Bezeichnung Gottes gestellt wird, lautet Cusanus' Antwort: "das Eine".<sup>303</sup> Dieser Vorrang des Einen beruht auf der seit Parmenides geläufigen Idee, daß das Viele nicht gedacht werden kann, es sei denn durch die

---

<sup>300</sup> Vgl. S. Gersch, *From Iamblichus to Eriugena*, S. 228.

<sup>301</sup> Zum Begriff des Einen bei Cusanus siehe K. Flasch, *Metaphysik des Einen bei Nikolaus von Kues*, Leiden 1973, bes. S. 233–249.

<sup>302</sup> Vgl. K. Flasch, *Nikolaus von Kues. Geschichte einer Entwicklung*, S. 21–33.

<sup>303</sup> *Nicolaus de Cusa, De docta ignorantia* 24, h I, S. 48, 21–24.

dieses bestimmende Einheit. Aber die Philosophie des Nikolaus von Kues ist noch von einem anderen Gedanken beherrscht, der besagt, daß das Viele nicht als Gegensatz zum Einen gedacht werden darf. "Der Gedanke geht nicht von einem einheitslosen Vielen weg zu einem vielheitslosen Einen",<sup>304</sup> sonst verbliebe dieser Gedanke im Bereich des Verstandes und erreichte nicht die Stufe der Vernunft.

Den Vorrang hat das Eine nicht nur gegenüber jeder Vielheit, sondern auch – und dies ist philosophisch wichtiger – gegenüber dem Sein. Das Eine ist vor dem Unterschied von Möglichkeit und Wirklichkeit, es steht über der Differenz von Seiendem und Nicht-Seiendem. Der Begriff des Seins wird vom Konzept der Einheit her verstehbar, nicht umgekehrt.

### 3. 2. 2. Die Lehre von den vier Einheiten in *De coniecturis*

Es gibt eine Schrift des Cusanus, welche die Einheitsspekulation auf eine höchst originelle Weise entwickelt. In *De coniecturis* zählt Cusanus vier Einheiten auf, die alle Möglichkeiten sowohl der Seinsweisen als auch der Denk- und Sprechweisen ausschöpfen.<sup>305</sup> Es werden folgende Einheiten genannt:

- Die erste Einheit ist die göttliche Einheit (*divina unitas*).
- Die zweite Einheit ist die intellektuelle Einheit (*intellectualis unitas*).
- Die dritte Einheit ist die rationale Einheit (*unitas in ratione*).
- Die vierte Einheit ist die Sinneseinheit (*sensibilis corporalisve unitas*).

---

<sup>304</sup> K. Flasch, *Metaphysik des Einen bei Nikolaus von Kues*, S. 237.

<sup>305</sup> Zu *De coniecturis* des Nikolaus von Kues siehe J. Koch, *Die Ars coniecturalis des Nikolaus von Kues*, Köln/Opladen 1956; B. Mojsisch, *Nikolaus von Kues: De coniecturis*, in: K. Flasch (Hrsg.), *Hauptwerke der Philosophie. Mittelalter*, Stuttgart 1998, S. 470–489.

Die göttliche Einheit geht jedem Gegensatz, jeder Affirmation und Negation voraus. Gemäß der Sprechweise, die dieser göttlichen Einheit zukommt und die Gott am treffendsten erfaßt, fällt die Antwort auf die Frage nach dem Dasein Gottes (an deus sit) so aus, daß Gott weder ist noch nicht ist und daß er auch nicht: ist und nicht ist.<sup>306</sup> Damit geht Cusanus über seine frühere, in *De docta ignorantia* dargelegte Position hinaus, die die Verwendung von *opposita disiunctive* und *opposita copulative* in bezug auf Gott zuließ.<sup>307</sup> Die Verneinung der disjunktiv und kopulativ Entgegengesetzten scheint Cusanus jetzt unverhältnismäßig einfacher zu sein als ihre Verbindung.<sup>308</sup> Mit der göttlichen Einheit wird die Stufe erreicht, welche die Negation aller Namen darstellt. Alle übrigen Stufen sind als Regression und Abstieg von dieser reinen Einheit zu deuten. Dies ist die Stufe der reinen Negation.

Die zweite Einheit, die den Namen der intellektualen Einheit trägt, ist der eigentliche Ort der Koinzidenz. Während der Zusammenfall in der ersten, der göttlichen Einheit die einfache Negation aller Entgegengesetzten impliziert, wird die Koinzidenz in der zweiten Einheit als Verknüpfung der Entgegengesetzten aufgefaßt. Die Entgegengesetzten (darunter auch die kontradiktorisch Entgegengesetzten) entstehen erst in dieser Einheit, sie gehen ihr nicht voraus.<sup>309</sup> Dies ist die Stufe der Affirmation *und* Negation. Das ändert sich in der dritten Einheit, der Cusanus den Namen der rationalen oder seelischen Einheit gibt.

---

<sup>306</sup> Vgl. Nicolaus de Cusa, *De coniecturis* I 5, n. 21, h III, S. 27, 10–28, 12: "Non poterit enim infinitus responderi 'an deus sit' quam quod ipse nec est nec non est, atque quod ipse nec est et non est." Vgl. B. Mojsisch, Nikolaus von Kues: *De coniecturis*, S. 478; ders., Philosophie der Sprache bei Nikolaus von Kues – Explikation und Kritik, in: C. Asmuth/F. Glauner/B. Mojsisch (Hrsg.), *Die Grenzen der Sprache. Sprachimmanenz – Sprachtranszendenz*, Amsterdam/Philadelphia 1998, S. 76.

<sup>307</sup> Vgl. B. Mojsisch, Zum Disput über die Unsterblichkeit der Seele in Mittelalter und Renaissance, in: *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 29 (1982), S. 344–358.

<sup>308</sup> Nicolaus de Cusa, *De coniecturis* I 6, n. 24, h III, S. 31, 4–6: "Improportionabiliter simplicior est negatio oppositorum disiunctive ac copulative quam eorum copulatio."

In der dritten Einheit des Verstandes oder der Seele ist die Verknüpfung der kontradiktorisch Entgegengesetzten nicht mehr zulässig. In diesem Bereich gilt der Satz vom auszuschließenden Widerspruch, der in den zwei vorausgehenden Bereichen noch keinen Geltungsanspruch besaß. Dies ist die Stufe der Affirmation oder Negation.

Die vierte Einheit, die eine reine Ausfaltung der drei anderen Einheiten ist, aber selbst nichts mehr einfaltet,<sup>310</sup> ist die Einheit der Körper. Dies ist die Stufe der reinen Affirmation. Die Sinneswahrnehmung ist nur auf das Gegebene bezogen; dessen Wesen liegt außerhalb ihrer Reichweite.

Diese vier Einheiten werden von Cusanus nicht einfach postuliert, sondern in der *mens ipsa*, dem Geist selbst, begründet. Hier begegnet uns eine der originellsten Spekulationen des Cusanus: Die *mens ipsa* wird von Cusanus als die Instanz vorgestellt, die alles umfaßt und begreift.<sup>311</sup> Die obengenannten vier Einheiten machen diesen Geist aus. Es kann also nicht vom menschlichen Geist die Rede sein. Der Geist selbst tritt vielmehr an die Stelle dessen, was die Neuplatoniker unter dem Begriff des Einen dachten. Aber diesen Gedanken hat Cusanus nicht mehr weiterverfolgt. Jedenfalls läßt sich in seinen späteren Schriften keine Spur mehr vom Begriff der *mens ipsa* finden.

### 3. 2. 3. Die Konzeption des Nicht-Anderen und die Überwindung der neuplatonischen Henologie

---

<sup>309</sup> Vgl. Nicolaus de Cusa, *De coniecturis* I 6, n. 22, h III, S. 28, 8–29, 10: "Non igitur ipsam opposita praeveniunt, ut sit ex ipsis quae praecesserunt, sed simul cum ipsis exoritur".

<sup>310</sup> Vgl. B. Mojsisch, Nikolaus von Kues: *De coniecturis*, S. 480.

<sup>311</sup> Vgl. Nicolaus de Cusa, *De coniecturis* I 4, n. 12, h III, S. 18, 3–4: "Mens ipsa se ambire omniaque lustrare comprehendereque supponens".

Die Schrift *De li non aliud* hat eine Sonderstellung innerhalb des Cusanischen Werks. Von J. Stallmach als die "spekulativste" Schrift des Cusanus bezeichnet,<sup>312</sup> entfaltet sie einen Gedankengang, dessen Schärfe und Tiefe wohl kein anderer Text des Cusanus erreicht.

In *De non aliud* erreicht die cusanische Einheitsspekulation ihren Höhepunkt und überwindet sich selbst. Gleich zu Beginn des Textes betont Cusanus, daß die im Dialog dargelegte Konzeption die Lehren von Platon, Proklus und Dionysius Pseudo-Areopagita hinter sich läßt. Der Text hat folgenden historischen Hintergrund. Den Dialog *De non aliud* verfaßte Cusanus im Winter 1460/61 in Rom. Die Schrift stellt daher eine späte Phase im Schaffen des Cusanus dar. Der Text ist stilisiert als Dialog zwischen Cusanus und seinen drei philosophisch gebildeten Freunden. Es sind dies der Abt Johannes Andreas dei Bussi, Petrus Balbus, der Übersetzer der Proklischen *Theologia Platonis*, sowie der Arzt Ferdinand Matim, der als Aristoteliker mit seinen an Platon orientierten Gesprächspartnern kontrastiert. Der erste Paragraph des Textes stellt die Teilnehmer des Dialogs im Hinblick auf ihre spezifischen philosophischen Interessen vor. Der Abt beschäftigt sich mit dem Studium des Proklischen *Parmenides*, Petrus Balbus mit der *Theologia Platonis* desselben Autors und Ferdinand studiert die Philosophie des Aristoteles. Was Cusanus anbetrifft, so ist er mit der Lektüre des *Corpus Areopagiticum* beschäftigt.<sup>313</sup> Damit sind gleich am Anfang sowohl zwei neuplatonische Autoren (Proklus und Dionysius Pseudo-Areopagita) genannt, die eine wichtige Rolle in der Entfaltung der Argumentation des Textes spielen werden, als auch Aristoteles,

---

<sup>312</sup> J. 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, Mainz 1960, S. 329.

<sup>313</sup> Vgl. Nicolaus de Cusa, *Directio speculantis seu de non aliud* I, h XIII, S. 3, 2–7.

dessen philosophischer Überwindung in diesem kleinen Text einige Kapitel gewidmet sind.

Für die Analyse der in der Schrift dargelegten Konzeption ist es äußerst wichtig, zu erörtern, auf welche Weise das Konzept des Nicht-Anderen in den Text eingeführt wird. Cusanus stellt die Frage: Was gibt uns das Wissen (*quod nos facit scire*)? Die Antwort lautet: Die Definition. Cusanus sucht aber eine Definition, die nicht nur alles, sondern auch sich selbst definiert. Eine solche Definition wäre nichts anderes als das *definiendum*. Der Name dieser Definition ist das Nicht-Andere. Ferdinand wird von Cuanus gebeten, das Nicht-Andere zu definieren, worauf er antwortet: "Das Nicht-Andere ist nichts anderes als das Nicht-Andere".<sup>314</sup>

Schon hier könnte ein Kommentator anmerken,<sup>315</sup> daß Cusanus sich die Sache zu leicht macht. Ferdinand, dem im Text die Rolle des Verteidigers der aristotelischen Position zugewiesen wird, würde dieser Deutung der Definition keineswegs zustimmen können, da die Definition seit Aristoteles eine strenge logische Form besitzt – *definitio fiat per genus proximum et differentias specificas* –, die sowohl für die vor- als auch nachcusanische Philosophie bestimmend geblieben ist. Etwas als "nichts anderes als etwas" zu definieren ist für jeden Aristoteliker ein inakzeptables Verfahren.

Eine solche Kritik würde jedoch die Intention des Cusanus verkennen, die auf die Entdeckung einer selbstbestimmenden Bestimmung, einer selbstdefinierenden Definition ausgerichtet ist. Die Definition, die sich selbst definiert, darf nicht auf Gattungen und Unterschiede rekurrieren, die ihr äußerlich

---

<sup>314</sup> Nicolaus de Cusa, *Directio speculantis* I, h XIII, S. 4, 29–30: "...*Non aliud*' est non aliud quam non aliud."

<sup>315</sup> Wie das von E. Sonderegger getan wurde. Vgl. E. Sonderegger, Cusanus: *Definitio* als Selbstbestimmung, in: *Bochumer Philosophisches Jahrbuch für Antike und Mittelalter* 4 (1999), S. 159.

sind. Mit der Forderung einer selbstbestimmenden Bestimmung blockt Cusanus von vornherein jegliche Kritik seitens der Aristoteliker ab.

Mit der Entdeckung der Definition, die sich selbst definiert, ist aber nicht alles getan. Es muß noch nachgewiesen werden, daß diese Definition auch alles andere definiert, da sie sonst eine singuläre, aber keine universelle Bedeutung bekommt. Cusanus versucht daher zu zeigen, daß der Satz "... ist nichts anderes als ..." jedes endliche Seiende definiert. Und in der Tat: Trifft es etwa nicht zu, daß der Himmel nichts anderes ist als der Himmel?

Man kann also zwei Grundsätze der Cusanischen Konzeption hervorheben: 1. "Das Nicht-Andere ist nichts anderes als das Nicht-Andere"; 2. "Das Andere ist nichts anderes als das Andere". Der erste Satz gilt für das Unendliche, der zweite betrifft das Endliche. Die herausragende Bedeutung dieser Sätze besteht darin, daß beide die gleiche Struktur aufweisen. Cusanus kann behaupten, daß er eine universelle Struktur gefunden hat, die sowohl sich selbst als auch alles andere bestimmt.

Gott, das Nicht-Andere, "ist in Wirklichkeit alles, was einfachhin sein kann", er ist die absolute Voraussetzung allen Seins. Das Andere ist, was es ist, durch das Nicht-Andere in ihm. Wenn aber das Nicht-Andere das ist, wodurch jedes Seiende sein Sein erhält, dann darf das Nicht-Andere dem Anderen nicht entgegengesetzt werden. Hiermit findet Cusanus einen adäquaten Begriff für die Bezeichnung des Unendlichen, dem kein Endliches entgegengesetzt wird. Cusanus fühlt sich berechtigt, zu behaupten, "Nicht-Anderes" sei der präziseste Name für das, was man gewöhnlich als Gott bezeichnet.<sup>316</sup>

---

<sup>316</sup> Vgl. Nicolaus de Cusa, *Directio speculantis* II, h XIII, S. 5, 21–22: "Cum cuncti primum principium Deum appellent, videris tu quidem *ipsum per li 'non aliud' velle significari.*"

Die Implikation der Lehre vom Nicht-Anderen für die Henologie kommt dort zum Vorschein, wo Cusanus die in der mittelalterlichen Scholastik geläufige Lehre von Transzendentalien bespricht.<sup>317</sup> Das Eine, das Seiende, das Wahre, das Gute – all das sind Begriffe, die genauso vom Nicht-Anderen bestimmt werden wie alle anderen; das Eine ist nichts anderes als das Eine – diese Definition zeugt deutlich vom Vorrang des Nicht-Anderen vor dem Einen. Das Eine vermag nicht, sich selbst zu bestimmen.

Zwar zieht Cusanus eindeutig diesen Schluß,<sup>318</sup> doch verwirft er keineswegs die neuplatonische Tradition der henologischen Spekulation. Im Gegenteil, er versucht den Begriff des Einen, so wie er von Proklus und Dionysius verstanden wurde, als Antizipation seiner neuen Doktrin darzustellen. Diese "Theologen" haben, so Cusanus, das Eine vor dem Gegensatz gedacht und dadurch das Nicht-Andere gekannt, ohne den Terminus gefunden zu haben.<sup>319</sup> In diesem Zusammenhang zollt Cusanus dem Autor des *Corpus Dionysiacum* seine besondere Hochachtung. Auf die Frage Ferdinands, "ob irgendeiner aus der Vielzahl von Denkern diesem Gedanken offen Ausdruck verliehen hat", antwortet Cusanus mit dem Verweis auf Dionysius:

"Licet nullum legerim, prae ceteris tamen Dionysius propinquius videtur accessisse. Nam in omnibus, quae varie exprimit, 'non aliud' ipse dilucidat. Quando vero ad finem mysticae pervenit theologiae, creatorem affirmat neque quicquam nominabile, *neque aliud quid* esse. Sic tamen hoc dicit, quod

---

<sup>317</sup> Vgl. J. A. Aertsen, U. G. Leinsle, "Transzendental", in: Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd 10, Basel 1998, Sp. 1365–1376.

<sup>318</sup> Vgl. Nicolaus de Cusa, *Directio speculantis* IV, h XIII, S. 10, 6–8: "Igitur 'non aliud' est simplicius uno, cum ab ipso 'non aliud' habeat, quod sit unum; et non e converso."

<sup>319</sup> Vgl. Nicolaus de Cusa, *Directio speculantis* IV, h XIII, S. 10, 8–10: "... quidam theologi unum pro 'non aliud' accipientes ipsum unum ante contradictionem perspexerunt."

non videatur ibi magni aliquid propalare, quamvis intendenti 'non aliud' secretum expresserit undique per ipsum aliter explicatum."<sup>320</sup>

Wie diese Passage zeigt, wird bei Dionysius den Begriff des Nicht-Anderen nur derjenige finden können, der ihn schon kennt. Über die Gründe, die Cusanus dazu geführt haben, Dionysius zu seinem Vorläufer zu erklären, können wir nur spekulieren.<sup>321</sup> Aber dessenungeachtet zeigt dies, daß Cusanus von der Überlegenheit seines Konzepts überzeugt ist und seine Vorgänger nach dem neuentdeckten Maßstab mißt, statt sich der schon geltenden Tradition zu fügen. Der Begriff des Nicht-Anderen stellt eine Überwindung der neuplatonischen Henologie dar, aber seine Besonderheit kommt daher, daß er dem Begriff des Einen nicht von außen aufgezwungen ist, sondern eine immanente Entwicklung der Einheitsspekulation darstellt, die – auf die Spitze getrieben – sich selbst aufhebt.

---

<sup>320</sup> Nicolaus de Cusa, *Directio speculantis* I, h XIII, S. 5, 13–19. "Ich bin allerdings beim Lesen noch auf keinen gestoßen. Vor allen anderen scheint mir indes Dionysius der Sache am nächsten gekommen zu sein. Alle seine verschiedenen Äußerungen dienen ja der Beleuchtung des 'Nichtanderen'. Wo er aber ans Ende der Mystischen Theologie kommt, da versichert er vom Schöpfer, er sei weder etwas Nennbares noch sonst etwas anderes. Allerdings bringt er seine Bemerkung in einer Form, als ob er damit nichts Besonderes offenbaren würde; für den aufmerksamen Leser aber gibt er dem Geheimnis des 'Nichtanderen' Ausdruck, das er allseitig in dieser oder jener Form entwickelt hat." Deutsche Übersetzung zitiert nach: Nikolaus von Kues, *Vom Nichtanderen*, übersetzt und mit Einf. und Anm. hrsg von P. Wilpert, (PhB 232) Hamburg <sup>2</sup>1976, S. 4.

<sup>321</sup> In dieser Hinsicht ist sicherlich nicht ohne Bedeutung, daß Lorenzo Valla die ersten Zweifel an der Authentizität des *Corpus Dionysiacum* schon vor der Abfassung dieses Cusanischen Textes angemeldet hatte. Daß diese Zweifel im Text selbst gewisse Spuren hinterlassen haben, zeigt sich darin, daß Cusanus es notwendig findet, zu betonen, Dionysius habe vor Proklus gelebt (Vgl. Nicolaus de Cusa, *Directio speculantis* XX, h XIII, S. 47, 23–24). Der Grund dieser Notwendigkeit läßt sich vielleicht erklären, wenn man bedenkt, daß Cusanus von Anfang an in Dionysius einen philosophischen Verbündeten gesehen hatte, dessen Autorität er gern gegen Aristoteliker wie Johannes Wenck ins Feld führte. Dies könnte der Grund sein sowohl dafür, daß Cusanus viel daran gelegen war, im *Corpus Dionysiacum* die Quelle seines neuartigen Konzepts zu finden, als auch dafür, daß es ihm wichtig war, die Authentizität dieser Quelle zu verteidigen.

### 3. 2. 4. Die Identitätsphilosophie in *De genesis*

Die Lehre vom Nicht-Anderen implizierte tiefgreifende Änderungen nicht nur für die Konzeption des Einen. Auch das Cusanische Konzept der Identität rückte mit der Entdeckung des neuen Konzepts in ein neues Licht. Um die Wichtigkeit dieser Änderung einschätzen zu können, muß auf den Text Bezug genommen werden, in dem sich Cusanus explizit mit dem Thema 'Identität' beschäftigt hatte. Es ist die Schrift *De genesis*, die 1447 verfaßt wurde. Schon aus dem Titel des Textes wird ersichtlich, daß die Fragestellung nicht von der Welt ausgeht, um nach ihrem Grund zu suchen; vielmehr wird umgekehrt von Gott her die Frage nach dem Seinscharakter der Schöpfung gestellt. "Genesis" meint die in der Bibel erzählte Schöpfungsgeschichte, die von der Entstehung der Welt berichtet. Aber mit der in der Bibel angebotenen bildlichen Darstellung der Schöpfung hat der Versuch des Cusanus, Gott nicht von der gewordenen Differenz her zu interpretieren, sondern aus sich selbst heraus, wenig gemeinsam. Cusanus' Fragestellung ist metaphysisch und widmet sich dem Problem, wie aus einem Ursprung das Viele entspringen kann.

Die Exposition der Frage, die in dieser Schrift leitend ist, geschieht folgendermaßen: Wenn der Ursprung von allem Gewordenen seine Identität vor und in aller Verschiedenheit wahren muß, dann ist der Selbe (*idem*) selbst Grund von allem, was doch so verschieden voneinander und gegensätzlich ist.<sup>322</sup> Zunächst ist aber zu präzisieren, was mit dem Wort "idem" gemeint ist. Die Selbigkeit wird im gewöhnlichen Denken als Gegenteil der Differenz gedeutet. Dieser Identitätsbegriff

---

<sup>322</sup> Vgl. Nicolaus de Cusa, *De genesis*, n. 143, h IV, S. 104, 1–2: "Admiror quomodo idem ipse est omnium causa, quae adeo sunt diversa et adversa."

ist aber nicht derjenige, den man auf Gott anwenden kann,<sup>323</sup> "da es das absolute Selbe selbst ist, das über jeder Verschiedenheit und jedem Gegensatz steht, weil es das Selbe ist. Das Selbe gehört keinem Anderen an; das unsagbare Selbe, in dem alles das Selbe ist, ist nichts Verschiedenes".<sup>324</sup> Im Absolut-Selben kann gemäß Cusanus kein Gegensatz gefunden werden.<sup>325</sup> "Aber alles, was mit sich selbst identisch und zu anderem verschieden ist, ist nicht das absolute Selbe, das einem anderen gegenüber weder dasselbe noch verschieden ist".<sup>326</sup> Die Identität Gottes ist vor dem Gegensatz von Identität und Differenz. Diese Identität hat nichts, was ihr entgegengesetzt wäre. Dadurch unterscheidet sie sich von der Identität des endlichen Seienden, das zwar mit sich selbst identisch ist, sich aber von anderen Seienden unterscheidet. Die Identität jedes endlichen Seienden hat ihren Ursprung in der absoluten Identität; das Moment der Differenz kommt dadurch zustande, daß das endliche Seiende von der absoluten Identität verschieden ist.<sup>327</sup> "Denn wenn das absolute Selbe allen Dingen gegenüber anders und verschieden wäre, wären sie nicht das, was sie sind. Wie nämlich sollte etwas sich selbst gegenüber dasselbe sein, wenn das absolute Selbe von ihm verschieden und getrennt oder anders wäre? Ebenso, wenn etwas, das an dem

---

<sup>323</sup> Vgl. Nicolaus de Cusa, *De genesi*, n. 145, h IV, S. 106, 6–7.: "Tu vero concipito idem absolute supra idem in vocabulo considerabile".

<sup>324</sup> Nicolaus de Cusa, *De genesi*, n. 145, h IV, S. 106, 7–10: "... quoniam est ipsum idem absolutum omni diversitati et oppositioni suprapositum, quoniam idem. Nulli igitur alteri est idem aut diversum ineffabile idem, in quo omnia idem". Die deutsche Übersetzung wird zitiert nach: Nikolaus von Kues, *Philosophisch-theologische Schriften*, lat.-dt., hrsg. und eingeführt von L. Gabriel, übers. und kommentiert von D. und W. Dupré, Bd. II, Wien 1966, S. 393.

<sup>325</sup> Vgl. Nicolaus de Cusa, *De genesi*, n. 145, h IV, S. 106, 16–19: "Unde absolutum idem tale intelligo, in quo oppositio, quae idem non patitur, inveniri nequit, ut omnia alia diversa, opposita, composita, contracta, generalia, specialia et cetera id genus idem absolutum longius sequantur".

<sup>326</sup> Nicolaus de Cusa, *De genesi*, n. 146, h IV, S. 106, 4–107, 6: "Sed omne, quod est sibi idem et alteri aliud, non est idem absolutum, quod alteri nec idem nec diversum." Deutsche Übersetzung zitiert nach: Nikolaus von Kues, *Philosophisch-theologische Schriften*, lat.-dt., Bd. II, S. 395.

<sup>327</sup> Vgl. Nicolaus de Cusa, *De genesi*, n. 147, h IV, S. 107, 4–7: "Et quia idem absolutum est actu omnis formae formabilis forma, non potest forma esse extra idem. Quod enim res est idem sibi ipsi, forma agit, quod autem est alteri alia, est, quia non est idem absolutum, hoc est omnis formae forma."

Selben teilhat, selbst das Selbe wäre, an dem es teilhat, wie sollte es einem anderen gegenüber, das ebenfalls mit sich selbst identisch wäre, verschieden sein?"<sup>328</sup>

Schon aus diesen Überlegungen muß deutlich geworden sein, daß das *idem ipse* bei Cusanus nicht im Sinne der formalen Identität zu verstehen ist. Da es vor jeder Differenz und Negation ist, kann es sich auch im Bereich der Differenz des Endlichen ausdrücken. Dies bedeutet keineswegs eine Minderung seiner absoluten Identität. Aber auch von einer Vermehrung kann nicht die Rede sein, denn sonst könnte der Eindruck entstehen, als könnten mehrere absolute Identitäten existieren. Deswegen spricht Cusanus von der *assimilatio*, die eine Umschreibung des Prozesses der Identifizierung ist, welche das Nicht-Selbe in das Selbe 'ruft'.<sup>329</sup> Dieses Rufen des Nicht-Identischen in das Identische ist nicht nur auf die Sphäre des Absoluten beschränkt: "Da aber alle Seienden sich selbst gegenüber das selbe sind, bemühen sich diese, Selbiges zu bewirken".<sup>330</sup> Cusanus führt auch Beispiele für diesen Prozeß des Identischmachens an: Das Verstehen versteht, das Sehen sieht, die Wärme wärmt.<sup>331</sup> Dies impliziert eine In-Frage-Stellung der Substanzontologie, so wie sie von der aristotelischen Philosophie im Mittelalter vertreten wurde: Cusanus

---

<sup>328</sup> Nicolaus de Cusa, De genesi, n. 147, h IV, S. 107, 15–108, 20: "Nam si idem absolutum foret ab omnibus aliud et diversum, non essent id quod sunt. Quomodo enim quodlibet esset idem sibi ipsi, si absolutum idem ab ipsis foret diversum et distinctum aut aliud? Sic si participans idem foret ipsum idem, quod participat, quomodo foret alteri, quod etiam sibi ipsi idem, diversum?" Deutsche Übersetzung zitiert nach: Nikolaus von Kues, Philosophisch-theologische Schriften, lat.-dt., Bd. II, S. 397.

<sup>329</sup> Vgl. Nicolaus de Cusa, De genesi, n. 149, h IV, S. 109, 8–16: "Vocat igitur idem non idem in idem. Et quia idem est immultiplicabile et per non-idem inattingibile, non-idem surgit in conversione ad idem. Et sic reperitur in assimilatione, ut, cum absoluta entitas, quae est idem absolutum, vocat non-ens ad idem, tunc, quia non-ens non potest attingere immultiplicabilem absolutam entitatem, reperitur non-ens surrexisse in conversione ad absolutam entitatem, hoc est in assimilatione ipsius idem. Assimilatio autem dicit quandam coincidentiam descensus ipsius idem ad non-idem et ascensus non-idem ad idem."

<sup>330</sup> Nicolaus de Cusa, De genesi, n. 152, h IV, S. 111, 11–12: "Illa autem, cum quodlibet sit idem sibi ipsi, nituntur identificare". Deutsche Übersetzung zitiert nach: Nikolaus von Kues, Philosophisch-theologische Schriften, lat.-dt., Bd. II, S. 403.

<sup>331</sup> Vgl. Nicolaus de Cusa, De genesi, n. 149, h IV, S. 108, 5–7: "Hinc omnis res, quia idem sibi ipsi, identificat, ut intellectus intelligit, visus videt, calor calefacit, et ita de omnibus."

betrachtet die Welt "dynamisch als Beziehungsgeflecht von Potenzen".<sup>332</sup> Dadurch wird die statische Sichtweise überwunden, die das Universum als eine Ansammlung von Dingen versteht. Die Potenzen sind die einander entgegengesetzten Kräfte, der Gegensatz aber wird in der absoluten Identität aufgehoben.

### 3. 3. 5. Der Einfluß Meister Eckharts auf die Konzeption des Nicht-Anderen

Wenn man die Identitätsphilosophie des Cusanus betrachtet, so wie sie in *De genesi* dargestellt ist, dann wird verständlich, daß die Konzeption des Nicht-Anderen nicht nur die neuplatonische Henologie zu überwinden trachtet, sondern auch das Konzept des *idem*. Es handelt sich um eine Selbst-Korrektur seitens des Cusanus, der seine Einheits- und Identitätsphilosophie weiterentwickelt, ohne jedoch seine grundlegenden Voraussetzungen in Frage zu stellen. Cusanus versucht, den Leser zu überzeugen, daß diese Konzeption des Nicht-Anderen Dionysischer Herkunft ist. Auch Proklus wurde als eine mögliche Quelle auf dem Weg zu diesen Gedanken reklamiert.<sup>333</sup> Es ist aber Meister Eckhart, bei dem man die Theorie des Nicht-Anderen vorgeprägt findet. Diese Tatsache verwundert nicht, da Cusanus sich schon früh als ein eifriger Leser Eckharts präsentiert hatte.<sup>334</sup> In seinen Spätschriften werden Verweise auf Eckhart spärlicher, aber gerade in der Konzeption des Nicht-

---

<sup>332</sup> K. Jacobi, *Die Methode der Cusanischen Philosophie*, S. 257; vgl. auch M. de Gandillac, *Nikolaus von Cues. Studien zu seiner Philosophie und philosophischen Weltanschauung*, Düsseldorf 1953, S. 441.

<sup>333</sup> W. Beierwaltes, *Cusanus und Proklos. Zum neuplatonischen Ursprung des non aliud*, 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, Firenze 1970. S. 137–140.

<sup>334</sup> Zum Einfluß Eckharts auf Cusanus vgl. H. Wackerzapp, *Der Einfluß Meister Eckharts auf die ersten philosophischen Schriften des Nikolaus von Kues (1440–1450)*, hg. v. J. Koch, (BGPhThMA 39, 3) Münster 1962; B. Mojsisch, *Nichts und Negation. Meister Eckhart und Nikolaus von Kues*, in: B. Mojsisch/O. Pluta (Hrsg.), *Historia Philosophiae Medii Aevi. Studien zur Geschichte der*

Anderen ist der Einfluß Eckharts am stärksten. Die Konzeption, die Cusanus dabei rezipiert, ist die *indistinctum*-Lehre Eckharts, die dieser im Sapiaentia-Kommentar ausgearbeitet hat. Darin geht Eckhart von der neuplatonischen Lehre vom Einen aus, versteht das Eine aber als das Ununterschiedene. Gemäß Eckhartscher Auffassung ist einerseits nichts so unterschieden wie der absolut ununterschiedene Gott und das Geschaffene; andererseits aber ist nichts so ununterschieden wie Gott und das sich unterscheidende Geschöpf. Daher schließt Eckhart: "Alles, was sich durch seine Ununterschiedenheit unterscheidet, ist um so mehr unterschieden, je mehr es ununterschieden ist; es unterscheidet sich ja gerade durch seine Ununterschiedenheit. Und umgekehrt: je mehr etwas unterschieden ist, um so mehr ist es ununterschieden, da es durch seine Unterschiedenheit vom Ununterschiedenen unterschieden ist. Je mehr es also unterschieden ist, um so mehr ist es ununterschieden; und je mehr es ununterschieden ist, um so mehr ist es, wie gesagt, unterschieden."<sup>335</sup>

Die Lehre, welche Cusanus in Anlehnung an diese Doktrin Eckharts entwickelte, wurde oft als komplementär zu der Lehre von der absoluten Identität Gottes gedeutet.<sup>336</sup> Könnte man diesen Begriff des Selben nicht als einen positiven Ausdruck dessen verstehen, was mit dem Begriff des Nicht-Anderen negativ zum Vorschein kommt? Diese Frage beantwortete Cusanus selbst mit einem entschiedenen Nein. Auch hier kommt das Argument zum Tragen, das er gegen die

---

Philosophie des Mittelalters. Festschrift für K. Flasch., Bd. 2, Amsterdam/Philadelphia 1991, S. 675–693.

<sup>335</sup> Magister Echarodus, *Expositio libri Sapientiae*, n. 154, in: Die deutschen und lateinischen Werke, hrsg. im Auftrag der Deutschen Forschungsgemeinschaft, Stuttgart 1936 ff.: Die lateinischen Werke, Bd. II, hrsg. und übers. von H. Fischer/J. Koch/K. Weiß, Stuttgart 1992, S. 490, 4–8: "...omne quod indistinctio distinguitur, quanto est indistinctius, tanto distinctius; distinguitur enim ipsa indistinctio. Et e converso, quanto distinctius, tanto indistinctius, quia distinctio sua distinguitur ab indistincto. Igitur quanto distinctius, tanto indistinctius; et quanto indistinctius, tanto distinctius".

<sup>336</sup> Vgl. B. Mojsisch, *Meister Eckhart. Analogie, Univozität und Einheit*, Hamburg 1983, S. 93, Anm. 44.

Transzendentalienlehre und die neuplatonische Henologie richtete: Der Begriff des Selben setzt den des Nicht-Anderen voraus, aber nicht umgekehrt. Gemeint ist der Umstand, daß man bei allen anderen Konzepten, die ihren Ursprung im differenzierenden Verstand haben, mit der Situation konfrontiert ist, daß man von einem gegebenen Konzept zu einem anderen überzugehen gezwungen ist, weil die Sprache (und der Verstand, der ihr zugrunde liegt) das Medium der Differenzen ist. Dies trifft aber nicht auf den Begriff des Nicht-Anderen zu, der eine Weiterentwicklung des Eckhartschen Begriffs der ununterschiedenen Unterscheidung darstellt – eine Weiterentwicklung, da Eckhart seine Konzeption als Spezifikation und Erläuterung des Konzepts des Einen versteht, während Cusanus' Intention darin besteht, sowohl über den Begriff des Einen als auch über die anderen Transzendentalien wie das Wahre, das Gute und das Seiende hinauszugehen. Diesen Gedanken hat Cusanus selbst in seiner späteren Schrift *De venatione sapientiae* unmißverständlich zum Ausdruck gebracht: "Du magst aber bemerken, daß das Nicht-Andere nicht ebensoviel bedeutet wie das Identische. Da das Identische nichts anderes ist als das Identische, deshalb ist das Nicht-Andere ihm und allem, was man nennen kann, vorgeordnet. Wenn man aber Gott als das Nicht-Andere bezeichnen will, da er gegenüber keinem anderen ein anderes ist, so ist er deshalb doch nicht identisch mit irgendeinem Gegenstand. Wie er nämlich nicht ein anderes ist gegenüber dem Himmel, so ist er doch nicht identisch mit dem Himmel."<sup>337</sup> Diese Kritik an seiner früheren Identitätsphilosophie wäre jedoch ungenügend, hätte Cusanus nicht einen neuen Begriff der Identität entwickelt.

---

<sup>337</sup> Nicolaus de Cusa, *De venatione sapientiae* XIV, n. 41, h XII, S. 40, 1–6: "Advertas autem, quomodo li non aliud non significat tantum sicut li idem. Sed cum idem sit non aliud quam idem, non aliud ipsum et omnia, quae nominari possunt, praecedit. Ideo etsi deus nominetur non aliud, quia ipse est non aliud ab alio quocumque, – sed propterea non est idem cum aliquo. Sicut enim non est aliud a caelo, ita non est idem cum caelo." Deutsche Übersetzung zitiert nach: Nikolaus von Kues, *Die Jagd nach der Weisheit*, lat.-dt., S. 59.

Nun dient der Begriff des Nicht-Anderen der Aufgabe, Gottes Immanenz und Transzendenz zugleich zu denken.<sup>338</sup> Einerseits ist das Nicht-Andere nichts anderes als das Nicht-Andere – dies ist die sich selbst definierende Definition, die auch alles andere definiert; andererseits darf man aber dieses Nicht-Andere nicht als Gegensatz zum Anderen deuten. Das Nicht-Andere wird vielmehr im Anderen als das Andere selbst erkannt. Dieser letzte Punkt ist für das Verständnis der neuen Cusanischen Identitätsphilosophie entscheidend. Nach der Auffindung der sich selbst definierenden Definition braucht Cusanus zur Erklärung der Identität des endlichen Seienden nicht mehr auf die absolute Identität zu rekurrieren. Hierzu ist es jetzt notwendig, dessen unterschiedene Natur (jedes etwas ist etwas anderes) und die ihr zugrunde liegende Nicht-Andersheit (jedes endliche Seiende ist nichts anderes als dieses endliche Seiende) zu erkennen, was durch die Rezeption der *indistinctum*-Lehre Eckharts möglich geworden ist.

---

<sup>338</sup> Vgl. B. Mojsisch, *The Otherness of God as Coincidence, Negation and Not-Otherness in Nicholas of Cusa: An Explication and Critique*, in: O. F. Summerell, (Hrsg.), *The Otherness of God*, Charlottesville/London 1998, S. 71: "Cusanus takes over this theory of the simultaneity of immanence and transcendence from Meister Eckhart, who speaks of an *indistinctum*, or something that is not differentiated, but Cusanus expands this theory of pure identity by way of the thought of the self-defining definition in order to set off once again, at the end of the development of his own philosophical doctrine, his own anti-Aristotelianism."

## 4. KAPITEL: DIE MÖGLICHKEITSPHILOSOPHIE DES NIKOLAUS VON KUES

### 4. 1. Die Möglichkeitsspekulation in *De possest*

Die Reflexion über den Begriff der Möglichkeit geht auf die Anfänge der Cusanischen Philosophie zurück. Im zweiten Buch von *De docta ignorantia* spricht Nikolaus von drei Weisen des Seins, *modi essendi*,<sup>339</sup> die die Einheit des Universums ausmachen: Es sind Möglichkeit, Wirklichkeit und Verbindung. Gott wird zwar einmal mit der absoluten Möglichkeit identifiziert,<sup>340</sup> doch ist in *De docta ignorantia* für das Denken des ersten Prinzips das Konzept der Notwendigkeit bestimmend. Cusanus kontrastiert zum Beispiel die Wahrheit als absolute Notwendigkeit, die nicht mehr oder weniger sein kann, mit unserem Geist als Möglichkeit.<sup>341</sup> Die ständige Assoziation der *possibilitas* mit der *materia* bedeutet zwar nicht die Gleichsetzung beider, aber sie deutet darauf hin, daß der Möglichkeitsbegriff in *De docta ignorantia* noch nicht im Sinne aktiver Kraft verstanden wird.

Die Schrift *De possest* (1459) bietet in dieser Hinsicht eine neue Konzeption der Möglichkeit. Der Ausgangspunkt des Cusanischen Textes ist ein Zitat aus dem Römerbrief, in dem vom Verhältnis zwischen Gott und der Welt die Rede ist: "Denn sein Unsichtbares wird von der Schöpfung der Welt her erblickt durch das,

---

<sup>339</sup> Vgl. H. Schnarr, *Modi essendi*. Interpretationen zu den Schriften *De docta ignorantia*, *De coniecturis* und *De venatione sapientiae* von Nikolaus von Kues, (BCG 5) Münster 1973.

<sup>340</sup> Vgl. Nicolaus de Cusa, *De docta ignorantia* II 8, h I, S. 89, 16–18 "Unde cum *possibilitas absoluta* sit Deus, si mundum consideramus ut in ipsa est, tunc est ut in Deo et est ipsa aeternitas".

<sup>341</sup> Vgl. Nicolaus de Cusa, *De docta ignorantia* I 3, h I, S. 9, 21–24: "Patet igitur de vero nos non aliud scire quam quod ipsum praecise, uti est, scimus incomprehensibile, veritate se habente ut absolutissima necessitate, quae nec plus aut minus esse potest quam est, et nostro intellectu ut possibilitate."

was geworden und als solches erkannt ist, so auch seine ewige Kraft und Gottheit."<sup>342</sup> Bei der Auslegung dieses Zitats macht Cusanus darauf aufmerksam, daß das Geschaffene, das Endliche, als Manifestation des Schöpfers, des Unendlichen, gedacht werden muß, womit einerseits die Zuversicht in die Erkennbarkeit der Welt gewonnen wird, andererseits aber auch der Weg zum transzendenten Urgrund gefunden wird, und zwar durch die Betrachtung des Endlichen. Das Unsichtbare kann im Sichtbaren und durch das Sichtbare gesehen werden – dies ist der vielversprechende Anfang, der zur neuen Erkenntnis des Absoluten führen wird.

Als die Grundlage seiner Überlegungen führt Cusanus den folgenden Satz an: "Jedes Geschöpf nämlich, das in Wirklichkeit existiert, kann auf jeden Fall sein. Was nämlich nicht sein kann, ist nicht".<sup>343</sup> Der Dialog geht vom Endlichen aus, um das Unendliche zu erreichen, und durch diesen Satz wird eine Vorbedingung von allem entdeckt, was existiert: Wenn etwas existiert, muß seine Möglichkeit gegeben sein. Die Wirklichkeit weist auf die Möglichkeit als ihre Voraussetzung zurück. Das Sein ist also nicht der höchste Begriff; vielmehr ist für das Denken des Seins der Begriff des Könnens notwendig. Jedes Seiende, das ist, setzt seine Möglichkeit, sein Seinkönnen, voraus.

Dieses Können wird aber von Cusanus in *De possess* nicht getrennt vom Sein gedacht, sondern vielmehr in wesentlicher Verbundenheit mit diesem. Das Können ist das Können-zu-Sein, *potest esse*. Dieses "kann sein", welches das Sein jedes endlichen Seienden bestimmt, besteht aus zwei Momenten, aus Möglichkeit und Wirklichkeit. Gerade hierin ist die Endlichkeit des endlichen Seienden zu suchen:

---

<sup>342</sup> Nicolaus de Cusa, *De possess*, n. 2, h XI/2, S. 4, 3–5: "Invisibilia enim ipsius a creatura mundi per ea quae facta sunt intellecta conspiciuntur, sempiterna quoque eius virtus et divinitas!". Die deutsche Übersetzung wird zitiert nach: Nikolaus von Kues, *Dreiergespräch über das Können-Ist*, lat.-dt., 3., durchgesehene Aufl., übers. und hrsg. von R. Steiger, (PhB 285) Hamburg 1999, S. 3.

<sup>343</sup> Nicolaus de Cusa, *De possess*, n. 5, h XI/2, S. 6, 4–6: "Omnis enim creatura actu existens utique esse potest. Quod enim esse non potest, non est." Deutsche Übersetzung zitiert nach: Nikolaus von Kues, *Dreiergespräch über das Können-Ist*, lat.-dt., S. 7.

Das Auseinandertreten von Möglichkeit und Wirklichkeit, die Nicht-Koinzidenz des Könnens und des Seins, kennzeichnet die Struktur des Endlichen.

Zur Konstitution des endlichen Seienden bedarf es aber eines dritten Moments neben Möglichkeit und Wirklichkeit, nämlich der Verbindung dieser beiden. Im Endlichen geht dem Sein das Können voraus; das Möglich-Sein ist die Voraussetzung für das Wirklich-Werden des Endlichen. Durch die Möglichkeit wird das Seiende das, was es sein kann. Dieses *potest esse* ist aber nicht als eine *logische* Möglichkeit zu denken, was nur dem Zweck des Ausschlusses der Unmöglichkeit dienen würde, sondern als eine "auf Verwirklichung bezogene" Möglichkeit.<sup>344</sup> Diese Verwirklichung des Möglichen wird durch das zweite konstitutive Moment des Seienden geleistet, nämlich durch das Sein. Das endliche Seiende ist nichts weiter als die Verwirklichung, d. h. das Ins-Sein-Setzen, seiner Möglichkeit. Dies aber erfordert die Einführung eines dritten Moments, das Cusanus *nexus* nennt. Nur durch die Verbindung der Möglichkeit mit der Wirklichkeit entsteht das Endliche. "Denn ohne Möglichsein und Wirklichsein und beider Verknüpfung ist weder irgendetwas noch kann es sein."<sup>345</sup>

Aber die Endlichkeit des endlichen Seienden zeigt sich darin, daß das Seiende nicht alles ist, was es sein kann. Sein Wirklichsein kann nicht identisch sein mit seinem Möglichsein, da die Möglichkeiten eines Seienden nicht durch seine Wirklichkeit ausgeschöpft werden können. Wenn z. B. von endlichen Dingen ein Prädikat wie Schönheit ausgesagt wird, muß berücksichtigt werden, daß keines von

---

<sup>344</sup> A. Brüntrup, Können und Sein. Der Zusammenhang der Spätschriften des Nikolaus von Kues, München/Salzburg 1973, S. 33.

<sup>345</sup> Nicolaus de Cusa, De possest, n. 47, h XI/2, S. 58, 4–5: "Nam sine potentia et actu atque utriusque nexu non est nec esse potest quicquam." Vgl. auch weiter (ebd., 58, 5–9): "Si enim aliquid horum deficeret, non esset. Quomodo enim esset si esse non posset? Et quomodo esset si actu non esset, cum esse sit actus? Et si posset esse et non esset, quomodo esset? Oportet igitur utriusque nexum esse." Deutsche Übersetzung zitiert nach: Nikolaus von Kues, Dreiergespräch über das Können-Ist, lat.-dt., S. 57.

den endlichen Dingen in der Weise schön ist oder schön sein kann, die die Möglichkeiten des Schönseins ausschöpfen würde. In keinem Ding kann die Schönheit vollkommen verwirklicht werden; bei jedem Ding kann ein höherer Grad der Schönheit erreicht werden. Dasselbe gilt für Eigenschaften wie Güte, Lebendigkeit etc.<sup>346</sup>

Diesen Grundsatz verdeutlicht Cusanus am Beispiel der Sonne, die zwar wirklich das ist, was sie ist, aber doch nicht das, was sie sein kann,<sup>347</sup> und dies in zweifachem Sinn: Die Bestimmung der Sonne besteht ja darin, daß sie nicht etwas anderes ist als die Sonne (z. B. der Mond);<sup>348</sup> aber die Sonne kann *als Sonne* auch nicht alle Möglichkeiten – was z. B. ihre Größe oder ihre Form anbelangt – verwirklichen. Einerseits kann also kein endliches Seiendes die Begrenztheit seiner *species* aufheben, andererseits kann es aber auch nicht die Fülle dieser *species* verwirklichen. In diesem doppelten Sinn ist das individuell Seiende nicht das, was es sein kann.

Cusanus spricht damit das Moment an, das die Endlichkeit eines jeden endlichen Seienden ausmacht: die Differenz zwischen Möglichkeit und Wirklichkeit. Da das Endliche seine Möglichkeit nicht verwirklichen kann, verweist es auf seinen Ursprung und Grund, von dem es das Sein hat. Dieser Verweis erfolgt durch den Aufweis des begrenzten Charakters des Endlichen, denn da das Begrenzte sich selbst keine Grenze setzen kann, muß es eine höhere Kraft, ein höheres Können geben, das dieses begrenzte Seiende ins Sein überführt.<sup>349</sup> Auf diese Weise erfolgt

---

<sup>346</sup> Vgl. Nicolaus de Cusa, *De possest*, n. 10, h XI/2, S. 12, 11–13, 20.

<sup>347</sup> Vgl. Nicolaus de Cusa, *De possest*, n. 8, h XI/2, S. 9, 9–10: "Nam licet sol sit actu id quod est, non tamen id, quod esse potest. Aliter enim esse potest quam actu sit."

<sup>348</sup> Hier ist der Ausgang für die Konzeption des Nicht-Anderen.

<sup>349</sup> Vgl. Nicolaus de Cusa, *De possest*, n. 3, h XI/2, S. 5, 7–11: "Quando igitur videndo sensibile intelligo ipsum a quadam altiori virtute esse, cum sit finitum, quod a se esse nequit – quomodo enim finitum sibi ipsi terminum posuisset? –, tunc virtutem, a qua est, non possum nisi invisibilem et aeternam conspicere."

der Übergang der Erkenntnis vom Endlichen zur unendlichen Kraft. Das Denken erkennt, daß das Endliche nicht ohne seine Voraussetzung gedacht werden kann, und stellt sich der Forderung, das Unendliche zu denken.

Der Übergang zum Unendlichen erfolgt also auf dem Wege der Einsicht in die Dependenz des endlichen Seienden von seinem Grund. Das Endliche ist nichts weiter als "die Offenbarung Gottes", da es Ausdruck des ihm vorausliegenden Könnens ist. Diesem göttlichen Können aber darf nicht die Wirklichkeit abgesprochen werden. Das Absolute geht vielmehr der für das endliche Seiende konstitutiven Differenz von Möglichkeit und Wirklichkeit voraus.

Daraus wird die Notwendigkeit der Einführung der Idee der Koinzidenz ersichtlich. Gott muß als Zusammenfall von Möglichsein und Wirklichsein gedacht werden. Mehr noch, Gott muß als frei von jeder Gegensätzlichkeit gedacht werden: In ihm gibt es keinen Widerspruch zwischen Bejahung und Verneinung. Gott ist vor der Differenz von Wirklichkeit und Möglichkeit, wie er vor der Differenz von Sein und Nichts ist.

Daß für das auf diese Weise gedachte Absolute kein adäquater Name gefunden werden kann, weiß Cusanus seit der Entdeckung des Prinzips der *docta ignorantia*. Auch in *De possest* findet sich erneut diese prinzipielle Einsicht: Für das, was über Sein und Nichts ist, "findest du keinen Namen, der von uns in völliger Wahrheit und Unterschiedenheit genannt werden könnte. Jenem Ursprung nämlich kommt ja weder der Name der Einheit oder Einzigkeit zu noch der der Vielheit oder Menge noch irgendein anderer Name".<sup>350</sup> Aber das bedeutet keineswegs, daß man

---

<sup>350</sup> Nicolaus de Cusa, *De possest*, n. 26, h XI/2, S. 32, 1–7 : "Ex quo te elevare poteris, ut supra esse et non-esse omnia ineffabiliter, aenigmaticè tamen, videas, quae de non-esse per actu esse omnia in esse veniunt. Et ubi hoc vides, verissime et discretissime nullum nomen nominabile per nos invenis. Illi enim principio non convenit nec nomen unitatis seu singularitatis nec pluralitatis aut multitudinis nec aliud quodcumque nomen per nos nominabile seu intelligibile". Deutsche Übersetzung zitiert nach: Nikolaus von Kues, *Dreiergespräch über das Können-Ist*, lat.-dt., S. 33.

auf die Suche nach dem Namen und auf den durch diesen Namen bezeichneten Begriff verzichten muß. Im Gegenteil, diese Situation der Unmöglichkeit absoluter Präzision erlaubt es Cusanus, immer neue Versuche zu unternehmen und immer neue Begriffe für die Bezeichnung des Grundes aller Wirklichkeit zu schaffen. Um die Koinzidenz der Möglichkeit mit dem Sein im Absoluten begrifflich zu fassen, führt Cusanus das Konzept des *possest* ein.

Das endliche Seiende charakterisiert Nikolaus von Kues dadurch, daß es nicht alles ist, was (es) sein kann. Seine Möglichkeiten gehen ihm voraus, und das ist für die Struktur des Endlichen keine kontingente Bestimmung, sondern vielmehr sein wesentliches Moment. Im Absoluten, das als *possest* gedacht wird, sind hingegen Möglichkeit und Wirklichkeit identisch. Das Absolute ist all das, was sein kann. Mit diesem Satz greift Cusanus auf seine schon in *De docta ignorantia* eingeführte Formel zurück, die oft mißverstanden worden ist. Sie wurde so interpretiert, als meine sie die innergöttlichen Möglichkeiten, was die Übersetzung "Gott ist alles, was *er* sein kann" erfordern würde.<sup>351</sup> Gemäß dieser Interpretation wollte Cusanus dem Gedanken Ausdruck verleihen, daß Gott alle seine Möglichkeiten verwirklicht. Wie aber die philologische Analyse der Cusanischen Texte zeigt, meint Nikolaus nicht "innergöttliche Möglichkeiten", deren Konkretisierung wohl kaum möglich wäre, sondern "welt- und geistbezogen(e)" Möglichkeiten des *maximum*.<sup>352</sup> Dieses *maximum* ist alles, was *überhaupt* sein kann. Gott, in dem die Wirklichkeit mit der Möglichkeit koinzidiert, ist die Wirklichkeit alles Möglichen.

Daher besteht die erste Einsicht, zu der Cusanus aus der Konzeption des *possest* gelangt, in der Schlußfolgerung: Da Möglichkeit und Wirklichkeit in Gott

---

<sup>351</sup> Vgl. P. Wilpert, Das Problem der coincidentia oppositorum in der Philosophie des Nikolaus von Kues, in: J. Koch (Hrsg.), Humanismus, Mystik und Kunst in der Welt des Mittelalters, (Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters Bd. III) Leiden/Köln 1953, S. 39–55; A. Brüntrup, Können und Sein, S. 45–46.

identisch sind, kann es nichts geben, was in Gott nicht wirklich wäre. "Alles nämlich, was irgendwie ist oder sein kann, ist im Ursprung selbst eingefaltet, und alles, was geschaffen ist oder geschaffen werden wird, wird von dem entfaltet, in dem eingefaltet es ist."<sup>353</sup> Auch hier greift Cusanus auf seine in *De docta ignorantia* ausgearbeitete Begrifflichkeit der *complicatio/explicatio* zurück. Gott ist die eingefaltete Welt – Welt kann nur das ausgefaltete Absolute sein.

Der Allmacht des absoluten Könnens kann sich nichts entziehen. Alles Können gründet im absoluten Können und ist in ihm enthalten. Es ist das *possest*, das alles sein kann und alles sein läßt. Es ist die *possibilitas essendi* als ewiges Werden- und Seinkönnen. Deswegen verwirft Cusanus die Meinung, die Materie sei ungeschaffen und ewig:

"Nam increata possibilitas est ipsum possest. Unde quod mundus ab aeterno potuit creari, est quia possest est aeternitas. Non est igitur verum aliud requiri ad hoc quod possibilitas essendi mundum sit aeterna nisi quia possest est possest, quae est unica ratio omnium modorum essendi".<sup>354</sup>

Daher denkt Cusanus das Werden-Können der Welt als im *possest* eingefaltet. In diesem eingefalteten Zusammenfall koinzidiert das Machen-Können mit dem Werden-Können: "Hoc enim posse quod de facere verificatur est idem posse, quod de fieri verificatur".<sup>355</sup> Dieser Zusammenfall des Wirkens und Werdens im absoluten

---

<sup>352</sup> K. Flasch, *Die Metaphysik des Einen bei Nikolaus von Kues*, Leiden 1973, S. 169–171.

<sup>353</sup> Nicolaus de Cusa, *De possest*, n. 8, h XI/2, S. 9, 20–22: "Omnia enim, quae quocumque modo sunt aut esse possunt, in ipso principio complicantur, et quaecumque creata sunt aut creabuntur, explicantur ab ipso, in quo complicate sunt." Deutsche Übersetzung zitiert nach: Nikolaus von Kues, *Dreiergespräch über das Können-Ist*, lat.-dt., S. 11.

<sup>354</sup> Nicolaus de Cusa, *De possest*, n. 28, h XI/2, S. 34, 6–10.

<sup>355</sup> Nicolaus de Cusa, *De possest*, n. 29, h XI/2, S. 35, 8–10.

Können schließt aus, daß zum Können-Ist etwas anderes hinzukommen könnte.<sup>356</sup> Bedürfte das *possest* der Materie, wäre es nicht vom endlichen (z. B. menschlichen) Können unterschieden, in dem Machen und Werden nicht koinzidieren.<sup>357</sup>

Wenn man die Theorie der vier Stufen, so wie sie von Cusanus in *De coniecturis* entwickelt wurde, auf die in *De possest* entfaltete Spekulation anwendet, dann ist die letztere auf der Ebene des Intellekts anzusiedeln. Die Überwindung des Gegensatzes zwischen Wirklichkeit und Möglichkeit (sowie jeden Gegensatzes überhaupt) kann nur auf der Stufe der intellektualen Sprechweise erfolgen, die der Stufe des Verstandes zwar überlegen ist, aber nicht die höchste Wahrheit darzustellen vermag, da ihr immer noch die Stufe der göttlichen Einheit vorausliegt. Daß der intellektuale Begriff des *possest* nicht nur den Zusammenfall von Möglichkeit und Sein denken läßt, sondern auch auf das verweist, was jenseits dieses Gegensatzes steht, betont Cusanus mit Nachdruck. Das *possest* ist für ihn ein *nomen compositum*, das den Untersuchenden zur aenigmatischen Erkenntnis Gottes führt.

Wie erwähnt, hat das endliche Seiende Cusanus zufolge eine triadische Struktur: Es besteht aus Möglichkeit, Wirklichkeit und der Verbindung beider. Damit wird das Endliche als Abbild des Absoluten gedacht, das gleichfalls dieselbe triadische Struktur aufweist. Die Dreiheit in Gott ist aber nicht von der Zahl her zu denken. "Damit der Ursprung gesehen wird, ist es notwendig, das Einfache abzuziehen, ohne das kein Entsprungenes sein kann. Wenn also das Einfache, ohne das weder Zahl noch Figur sein kann, dasjenige ist, das nicht in höherem Maße eines ist als dreifach und auf solche Weise eines ist, daß es dreifach ist, und dreifach nicht

---

<sup>356</sup> Vgl. Nicolaus de Cusa, *De possest*, n. 73, h XI/2, S. 86, 17–19.: "In ipso igitur non-esse est omne quod esse potest. Ideo de nullo alio creat, sed ex se, cum sit omne quod esse potest."

<sup>357</sup> Vgl. Nicolaus de Cusa, *De possest*, n. 29, h XI/2, S. 34, 4–35, 8: "Quod si absolutum posse indigeret alio, scilicet materia sine qua nihil posset, non esset ipsum possest. Quod enim hominis posse facere requirat materiam quae possit fieri, est quia non est ipsum possest, in quo facere et fieri sunt ipsum posse."

von der Zahl her, weil die Zahl ein Entsprungenes ist, sondern dreifach, so daß es ein vollkommener Ursprung für alles ist, dann sehen wir im Rätselbild den dreieinigen Gott so, daß er der vollkommenste Ursprung aller Dinge ist."<sup>358</sup> Die Zahl ist gemäß Cusanischer Auffassung ein *principiatum*, da sie vom menschlichen Geist hervorgebracht wird, was aber nicht von der Dreiheit in Gott behauptet werden darf. Die absolute Dreieinigkeit ist der Ursprung jedes triadisch strukturierten Seienden und leuchtet in diesem wieder.<sup>359</sup>

Einige Forscher stellen Bezüge zwischen der Möglichkeitsspekulation des Cusanus und der *actus-purus*-Lehre des Thomas von Aquin her. Sie weisen darauf hin, daß Cusanus den Begriff des *posse* als eine aktive Kraft im Sinne von *potestas* auffaßt – eine Auffassung, die sich auf den ersten Blick "der traditionellen Gottesvorstellung bruchlos einfügt".<sup>360</sup> Gemeint ist die Ansicht des Aquinaten, gemäß der Gott, als dem *actus purus*, jegliche *potentia passiva* abzusprechen sei, obwohl ihm die *potentia activa* in höchstem Maße zukomme.<sup>361</sup> Man muß aber beachten, daß die Intention des Cusanus nicht in der Bestreitung der passiven Möglichkeit im Absoluten liegt, sondern in der Überwindung des Gegensatzes zwischen *Aktivität* und *Passivität* in bezug auf das Können-Ist. Das absolute Können muß so aufgefaßt werden, daß "es alles Können, über Tätigsein und Erleiden, über Tun-und

---

<sup>358</sup> Nicolaus de Cusa, De possest, n. 45, h XI/2, 56, 6–13: "Ut principium videatur, necesse est abstrahi simplex, sine quo nihil principiatorum esse potest. Si igitur simplex, sine quo nec numerus nec figura esse potest, est id, quod non est plus unum quam trinum et ita unum quod trinum et non est trinum ex numero, cum numerus sit principiatum, sed trinum ut sit perfectum principium omnium, ita in aenigmate videtur deus unitrinus ut sit perfectum principium omnium." Deutsche Übersetzung zitiert nach: Nikolaus von Kues, Dreiergespräch über das Können-Ist, lat.-dt., S. 55.

<sup>359</sup> Vgl. Nicolaus de Cusa, De possest, n. 48, h XI/2, S. 58, 1–59, 3: "Hoc autem principium in omnibus relucere video, cum nullum sit principiatum non unitrinum."

<sup>360</sup> So A. Brüntrup, Können und Sein, S. 51; Vgl. auch J. Stallmach, Sein und das Können-Selbst bei Nikolaus von Kues, in: K. Flasch (Hrsg.), Parusia. Studien zur Philosophie Platons und zur Problemgeschichte des Platonismus (Festgabe für Johannes Hirschberger), Frankfurt am Main 1965, S. 411–412.

<sup>361</sup> Vgl. Thomas de Aquino, Summa theologiae I, q. 25, a. 1, ed. P. Caramello, Ed. Marietti, Rom/Turin 1952, S. 138b–139a: "...duplex est potentia: scilicet passiva, quae nullo modo est in Deo; et activa, quam oportet in Deo summe ponere."

Werdenkönnen hinaus, einfaltet".<sup>362</sup> Dies ist aber kein zureichender Grund dafür, vom Vorrang der Wirklichkeit bei Cusanus zu sprechen, wie es H. Seidl tut.<sup>363</sup> Trotz des Gedankens des Zusammenfalls von Möglichkeit und Wirklichkeit wird das *possest* als "absoluter Begriff" von Cusanus ausdrücklich von der *Möglichkeit* her gedacht.

## 4. 2. Die Möglichkeitsspekulation in *De venatione sapientiae*

### 4. 2. 1. *Posse fieri*

In der drei Jahre nach *De possest* verfaßten Schrift *De venatione sapientiae* rekapituliert der Kardinal das in seinen früheren Schriften Gesagte. Nicht alle seine Konzeptionen werden wiederaufgenommen – z. B. fehlt die in *De coniecturis* entwickelte Mentalphilosophie. Die Zusammenfassung der Schrift *De possest* wird aber mit einer besonderen Aufmerksamkeit durchgeführt, was dadurch zu erklären ist, daß die Möglichkeitsspekulation für diesen Text, den Cusanus als sein philosophisches Vermächtnis ansah, eine entscheidende Rolle spielt.

In seiner Rekapitulation der Theorie des *possest*, der das 13. Kapitel von *De venatione sapientiae* gewidmet ist, wirft Cusanus der bisherigen Philosophie vor, das Feld des Können-Ist nicht betreten zu haben, weil sie glaubte, Gott diesseits der Unterscheidung der Entgegengesetzten suchen zu müssen.<sup>364</sup> Cusanus betont, daß

---

<sup>362</sup> Nicolaus de Cusa, *De possest*, n. 27, h XI/2, S. 32, 4–6: "Et capis posse absolutum prout complicat omne posse supra actionem et passionem, supra posse facere et posse fieri." Deutsche Übersetzung zitiert nach: Nikolaus von Kues, Dreiergespräch über das Können-Ist, lat.-dt., S. 33.

<sup>363</sup> H. Seidl, "Möglichkeit", in: Historisches Wörterbuch der Philosophie 6, Basel 1984, Sp. 83: "Die Wirklichkeit hat, absolut gesehen, den Vorrang vor der Möglichkeit (wie bei Aristoteles und Thomas auch)".

<sup>364</sup> Vgl. Nicolaus de Cusa, *De venatione sapientiae* XIII, n. 38, h XII, S. 37, 1–5: "Patet quomodo philosophi, qui hunc campum non intraverunt, de delectabilissimis venationibus non degustarunt. Id

er hier *kontradiktorische* Gegensätze meint, und damit wird auch das Ziel seiner Kritik deutlich: Es ist dies die *aristotelica secta*, die sich weigert, über das Prinzip des Satzes vom zu vermeidenden Widerspruch hinauszugehen.<sup>365</sup> In Gott, so Cusanus, besteht jedoch kein Unterschied zwischen dem Können-Ist und dem Wirklichsein, weswegen auch der Gegensatz zwischen Sein und Nicht-Sein überwunden wird, der für die Philosophen, die dem Verstandesdenken verhaftet waren, bestimmend blieb.

Auf eine wichtige Stellung des Begriffs *possest* deutet der Umstand hin, daß unter den zehn Feldern der Jagd nach der Weisheit das Feld des *possest* an zweiter Stelle (gleich nach dem Feld der *docta ignorantia*) steht. Bemerkenswert ist dabei, daß Cusanus bei der Darstellung dieses Begriffs, dem er ja schon ein Buch gewidmet hatte, auf das er auch im Text von *De venatione sapientiae* verweist, sich nicht auf die 1460 ausgearbeitete Begrifflichkeit beschränkt, sondern neue Konzepte in die Darstellung des *possest* einflechtet:

"Sunt in hoc campo delectabilissimae venationes, quia possest est actu omne posse. Omne igitur quod sequitur posse fieri, ut fiat actu, non est actu, nisi imitetur actum possest, qui est actus aeternus, non factus, secundum quem omne quod actu fit, necesse est fieri. Nam cum posse fieri et esse actu differant, et aeternitas, quae deus, illam differentiam praecedat, respicis in aeternitate, in qua posse fieri et actu esse non differunt, omnia quae facta sunt et fieri possunt, actu; et ibi ipsa aeternitatem esse vides. Unde omne quod

---

autem quod eos terruit, ne hunc campum intrarent, fuit, quia praesupposuerunt etiam deum, sicut alia quae posse fieri sequuntur, citra differentiam oppositorum quaerendum."

<sup>365</sup> Vgl. ebd., S. 37, 5–6: "Nam ante differentiam contradictorie oppositorum non putabant deum reperiri."

factum est aut fiet, posse fieri creatum, necessario etiam sequitur actum suum, qui est aeternitas."<sup>366</sup>

In dieser Passage ist die Einführung des Konzepts des *posse fieri* in die Darstellung der *possest*-Konzeption von Interesse. In ihr wird zur Voraussetzung von Endlichem nicht das *Seinkönnen*, sondern das *Werden-Können*. Das Endliche wird von nun an von seinem Werden-Können her betrachtet, und dieses Werden-Können, das *posse fieri*, wird als eigenes Prinzip zwischen das Endliche und das Unendliche eingeschoben.<sup>367</sup> Diese Betrachtungsweise schlägt auch auf den Gottesbegriff zurück, denn Gott ist jetzt nicht in erster Linie als Zusammenfall von Möglichkeit und Wirklichkeit zu denken, sondern als das, was das Werden-Können überragt.<sup>368</sup>

Der Begriff des *posse fieri* wurde aber nicht erst in *De venatione sapientiae* eingeführt, sondern findet sich bereits in der 1450 verfaßten Schrift *Idiota de mente*, und zwar als Terminus der Triade *posse fieri, posse facere, nexus utriusque*.<sup>369</sup> Diese Triade wird dann auf die innertrinitarischen Relationen übertragen, jedoch so, daß kein Zweifel daran bestehen kann, daß dem endlichen Seienden diese Struktur nur deswegen eignet, weil es Abbild der göttlichen Trinität ist.

Im Dialog *De ludo globi*, der in den sechziger Jahren des 15. Jahrhunderts geschrieben wurde,<sup>370</sup> greift Cusanus auf den Begriff des *posse fieri absolutum* zurück, unterscheidet ihn jedoch vom *posse fieri cuiuscumque*. Hier geht Cusanus davon aus, daß Gott die Welt so vollkommen gemacht hat, wie sie werden konnte. Das

---

<sup>366</sup> Nicolaus de Cusa, *De venatione sapientiae* XIII, n. 36, h XII, S. 36, 1–10.

<sup>367</sup> Vgl. S. Dangelmayr, *Gotteserkenntnis und Gottesbegriff in den philosophischen Schriften des Nikolaus von Kues*, (Monographien zur philosophischen Forschung 54) Meisenheim am Glan 1969, S. 275.

<sup>368</sup> Vgl. Nicolaus de Cusa, *De venatione sapientiae* XII, n. 33, h XII, S. 33, 1–2.: "Adhuc attende, quomodo deus posse fieri excedens praecedit omne quod potest fieri."

<sup>369</sup> Vgl. Nicolaus de Cusa, *Idiota de mente* XI, n. 130, h V, S. 183, 1–184, 16.

Werden-Können der Welt ist identisch mit dem absoluten Machen-Können. Trotz dieser Identität ist aber das Werden-Können von irgendetwas (*fieri posse cuiuscumque*) nicht identisch mit dem Machen-Können Gottes.<sup>371</sup>

Welchen ontologischen Status kann dieses *posse fieri* beanspruchen? Cusanus verwirft die Möglichkeit, es könne mit dem Nichts identifiziert werden, und folgt dabei dem Prinzip der griechischen Philosophie, gemäß dem aus dem Nichts nichts wird. Das Werden-Können kann aber auch nicht wirklich sein, sonst wäre es aus Materie, d. h. aus sich selbst, gemacht, was unmöglich ist. Den ontologischen Status des Werden-Könnens bestimmt Cusanus dadurch, daß er es mit der Materie, mit Möglichkeit und Variabilität, gleichsetzt.<sup>372</sup> Als Ausgangspunkt nimmt Cusanus das Prinzip, nach dem nichts wirklich wird, was nicht wirklich werden kann.<sup>373</sup>

Der Satz, den Cusanus in *De venatione sapientiae* als den Ausgangspunkt nimmt, bezeugt die Kontinuität dieser Schrift mit *De ludo globi*: "Da das Unmögliche nicht geschieht, so ist nichts geschehen oder wird geschehen, was nicht geschehen konnte oder geschehen kann."<sup>374</sup> Cusanus nimmt also als Ausgangspunkt einen unscheinbaren Satz, der lautet: Was nicht werden kann, wird nicht. Wenn man aber diesen Satz umkehrt, so wird daraus: Nichts wird, was nicht werden kann. Das ist nicht als Wortspiel gemeint, sondern als Ausdruck des metaphysischen Prinzips: Alles, was wird, setzt sein Werden-Können voraus.

---

<sup>370</sup> Vgl. K. Flasch, Nikolaus von Kues, S. 577.

<sup>371</sup> Vgl. Nicolaus de Cusa, *De ludo globi* I, n. 19, h IX, S. 22, 6–11: "... hoc enim est factus, quod fieri potuit, et fieri posse ipsius factum est. Sed hoc fieri posse eius, quod factum est, non est ipsum facere posse absolutum omnipotens dei. Licet in deo posse fieri et posse facere sint idem, non tamen fieri posse cuiuscumque est idem cum facere posse dei".

<sup>372</sup> Vgl. Nicolaus de Cusa, *De ludo globi* I, n. 46, h IX, S. 52, 9–10: "Sic non est materia, quae est possibilitas seu fieri posse sive variabilitas".

<sup>373</sup> Vgl. Nicolaus de Cusa, *De ludo globi* I, n. 46, h IX, S. 52, 5: "Nihil enim fit actu, quod fieri non potuit".

<sup>374</sup> Nicolaus de Cusa, *De venatione sapientiae* III, n. 7, h XII, S. 9, 3–4.: "Cum impossibile fieri non fiat, nihil factum est aut fiet, quin potuit aut possit fieri." Cusanus beruft sich dabei auf Aristoteles. Deutsche Übersetzung zitiert nach: Nikolaus von Kues, *Die Jagd nach der Weisheit*, lat.-dt., S. 13.

Entscheidend ist hier der Umstand, daß, im Unterschied zu *Idiota de mente*, das Endliche nicht aus dem im dreifaltigen Ursprung wesenden ewigen Werden-Können abgeleitet wird, sondern aus dem geschaffenen *posse fieri*. Das Werden-Können ist zwar nicht gemacht, es ist kein *factum*; es ist jedoch geschaffen, es ist ein *creatum*. Das Werden-Können kann nicht geworden sein, weil es allem Gewordenen vorangeht und selbst nicht würde werden können. Da aber dem Werden-Können das Ewige vorausgeht, muß es, so Cusanus, einen Anfang haben – einen Anfang, aber kein Ende, denn sonst würde es aufhören, und das Aufhören impliziert das Werden. Das Werden-Können aber kann, wie schon erwähnt, nicht werden.<sup>375</sup>

"Und da es nicht geworden ist und doch einen Anfang hat, so nennen wir es geschaffen, weil es außer seinem Schöpfer nichts voraussetzt, aus dem es sein könnte. Alles also, was nach ihm ist, ist vom Schöpfer aus dem Werden-Können hervorgebracht."<sup>376</sup>

Das Werden-Können kann selbst nichts machen, nichts schaffen und setzt ein unerschaffenes *posse facere* voraus. Dieses *posse facere* bringt aus dem *posse fieri* das Geschaffene als *posse factum* hervor. Dieser Triade entspricht auch eine dreistufige temporale Konzeption, die auf die Frage antwortet, ob das *posse fieri* zeitlich sei oder ewig. Das Werden-Können ist nicht *in* der Zeit geworden, sondern ist *mit* der Zeit geschaffen vom ewigen Machen-Können, das selbst *über* der Zeit steht. Nur dem absoluten *posse facere* kommt Ewigkeit zu. Das *posse fieri* geht zwar jedem

---

<sup>375</sup> Vgl. Nicolaus de Cusa, *De venatione sapientiae* III, n. 7, h XII, S. 10, 15–21: "Fieri posse cum non sit factum, nec a se est factum nec ab alio. Nam cum omne factum praecedat li posse fieri, quomodo fieret ipsum posse fieri? Sed cum sit post id, quod est omne quod esse potest, scilicet aeternum, habet initium. Tamen non potest deficere posse fieri. Si enim deficeret, hoc fieri posset. Non igitur posse fieri deficeret. Posse fieri igitur initium in aevum manet et perpetuum est."

<sup>376</sup> Nicolaus de Cusa, *De venatione sapientiae* III, n. 8, h XII, S. 10, 1–4: "Et cum non sit factum et tamen initium, ipsum dicimus creatum, cum nihil praesupponat ex quo sit, dempto eius creatore. Omnia igitur quae post ipsum sunt, a creatore de ipso posse fieri producta sunt." Deutsche Übersetzung zitiert nach: Nikolaus von Kues, *Die Jagd nach der Weisheit*, lat.-dt., S. 13.

Gewordenen voraus, wird jedoch dadurch nicht gleichursprünglich mit dem Absoluten und daher auch nicht ewig. Das Werden-Können ist vielmehr *perpetuum*.

Mit der Theorie des *posse fieri* nimmt Cusanus die alte platonische Spekulation über die *Khora* als dritte Gattung auf.<sup>377</sup> Hier treffen wir die Schwierigkeit an, die schon im *Timaios* eine Spannung erzeugte: Wie kann das Wesen von etwas bestimmt werden, das selbst als solches niemals erscheint, sondern nur als das "Worin" des Seienden fungiert? Das *posse fieri* ist nur im Gewordenen, d. h. Wirklichen, sichtbar; es selbst kann aber kein Wirkliches sein, da es, wenn es wirklich wäre, geworden wäre und nicht mehr als die Voraussetzung alles Wirklichen betrachtet werden könnte. Sein Wesen kann nicht bestimmt werden, weil es keine Form hat, denn das 'Was' von etwas kann nur durch seine Form begriffen werden. Dennoch ist das *posse fieri* auch nicht nichts. Wie könnte die Seinsweise von der so gedachten Möglichkeit bestimmt werden? Das Problem wird hier durch das 'verdinglichende' Denken verursacht, das alles, und darunter auch die Möglichkeit, als *etwas* denken will und zur Hypostatisierung des Möglichen neigt. Es muß jedoch bedacht werden, daß das *posse fieri* nichts anderes ist als die Gesamtheit des Gewordenen im Seinsmodus der Möglichkeit.

#### 4. 2. 2. *Posse facere*

Die Analyse des Begriffs des Werden-Könnens macht die Annahme eines Prinzips erforderlich, das Voraussetzung dieses Werden-Könnens ist und von dem das Werden-Können gesetzt wird. Es handelt sich um eine kausale Dependenz des Werden-Könnens von dem ihm vorausliegenden Prinzip, das Cusanus mit dem

---

<sup>377</sup> Vgl. Platon, *Timaios* 48e–51b.

Namen des Machen-Könnens, des *posse facere*, bezeichnet. Für das Werden-Können ist der Bezug zu dem, was ihm vorausliegt, wesentlich. Das, was dem Werden-Können vorausgeht, kann nicht werden und ist daher auch nicht geworden. Da aber das, worauf das Werden-Können sich bezieht, das Vorausgesetzte ist, muß dieses Vorausgesetzte notwendigerweise das Ewige sein. "Es steht als sicher fest, daß der erste Ursprung ungeworden ist, da nichts aus sich selbst, sondern von einem ihm gegenüber Früheren wird. Was aber ungeworden ist, kann sich nicht auflösen oder zugrunde gehen. Und dieses nennen wir ewig."<sup>378</sup>

Man könnte meinen, verglichen mit den Gottesnamen, die Cusanus in seinen anderen Schriften einführt, fehle es dem *posse facere* an Genauigkeit. Es verweise weder auf den Zusammenfall der Entgegengesetzten, noch drücke es die doppelte Negation aus; es mache eine *additio* bezüglich des Begriffs des göttlichen Könnens notwendig, da es das absolute *posse* durch das *facere*, das Machen, einschränke. Man könnte diesen Umstand durch den Hinweis zu erklären versuchen, in *De venatione sapientiae* gelte das Augenmerk des Nikolaus von Kues nicht so sehr dem Begriff des *posse facere*, sondern vielmehr dem des *posse fieri*. In diesem Sinn könnte man das Machen-Können als bloßen Korrelationsbegriff zu dem des Werden-Könnens deuten.<sup>379</sup> Dann bestünde die Funktion dieses Begriffs darin, auf die absolut wirksame Wirklichkeit Gottes als die Voraussetzung alles Gewordenen und des Werden-Könnens selbst aufmerksam zu machen.

Diese Deutung würde aber die Komplexität der Konzeption des *posse facere* simplifizieren. Das Machen-Können ist nicht nur der Ursprung von allem, sondern

---

<sup>378</sup> Nicolaus de Cusa, *De venatione sapientiae* VII, n. 17, h XII, S. 18, 1–3. Deutsche Übersetzung zitiert nach: Nikolaus von Kues, *Die Jagd nach der Weisheit*, lat.-dt., S. 27.

<sup>379</sup> Vgl. A. Brüntrup, *Können und Sein*, S. 88: "Der Begriff *posse facere* ist kein Gottesname im cusanischen Sinn. Er ist nicht der konzise, komplizierte Ausdruck des Gottes- und Weltbildes, des Seinsverständnisses insgesamt. Er arbeitet nicht mit ihm innewohnenden sprachlichen Implikationen

auch das Ziel und die Grenze. "Der Punkt, an dem die Mutmaßungen meiner Jagdzüge zur Ruhe kommen, liegt in der Erkenntnis, daß es nur eine einzige Ursache für alles gibt, welche das Werden-Können für alle Dinge erschafft, und daß diese Ursache allem Werden-Können vorangeht und zugleich sein Ziel ist", schreibt Cusanus.<sup>380</sup> Er wendet auf das Machen-Können seine alte Formel an, gemäß der das Machen-Können alles ist, was sein kann: "Posse facere, cum sit ante posse fieri, nec est factum nec fieri potest aliud. Est igitur omne, quod esse potest."<sup>381</sup> Es kann weder größer sein noch kleiner. Deswegen nennt es Cusanus das Größte und das Kleinste zugleich und rekurriert dabei auf die in *De docta ignorantia* ausgearbeitete Begrifflichkeit. Es ist auch nicht ein anderes (damit wird unmißverständlich auf den Begriff des Nicht-Anderen angespielt). Es werden also den früheren Konzeptionen entnommene gedankliche Strukturen auf das Konzept des *posse facere* übertragen, obwohl diese Strukturen aus dem neuen Gottesnamen selbst nicht ersichtlich sind. Dies deutet auf etwas hin, das einen nicht zu unterschätzenden methodologischen Wert für die Cusanische Spekulation hat: Jeder neue "absolute Begriff" hebt nicht die früheren Begriffe auf, sondern ergänzt sie und wird wechselseitig von den anderen ergänzt. Begriffe wie das Nicht-Andere, das Können-Ist, das Können selbst, das Machen-Können und dgl. fungieren als neue Transzendentalien, welche die alten – das Gute, das Wahre, das Schöne – ersetzen. Daher ist es nicht verwunderlich, wenn Cusanus die Strukturen eines solchen, alles Kategoriale überscheidenden Begriffs auf einen anderen überträgt, ohne die Notwendigkeit dieser Struktur im Fall dieses

---

wie das *posse fieri* oder das *non-aliud*. Seine Eigenart und seinen metaphysischen Sinn bezieht er ganz aus der Sicht des *posse fieri*, als dessen 'Antithese' er erscheint".

<sup>380</sup> Nicolaus de Cusa, *De venatione sapientiae* VII, n. 16, h XII, S. 17, 3–5: "Id in quo meae quiescunt venationum coniecturae, hoc est, quod non est nisi una omnium causa creatrix posse fieri omnium et quod illa omne posse fieri praecedat sitque ipsius terminus". Deutsche Übersetzung zitiert nach: Nikolaus von Kues, *Die Jagd nach der Weisheit*, lat.-dt., S. 25.

<sup>381</sup> Nicolaus de Cusa, *De venatione sapientiae* XXXIX, n. 115, h XII, S. 107, 8–9. Deutsche Übersetzung zitiert nach: Nikolaus von Kues, *Die Jagd nach der Weisheit*, lat.-dt., S. 169.

zweiten Konzepts gezeigt zu haben. Wie die alten Transzendentalien, so sind diese neuen Konzepte von 'gleichem Umfang' und können wechselseitig voneinander ausgesagt werden.



Um das Verhältnis zwischen *posse facere* und *posse fieri* zu veranschaulichen, zieht Cusanus ein Beispiel heran, das der Sphäre der Sinnlichkeit entnommen ist. Es geht um die Wärme, die wir an den sinnlich wahrnehmbaren Gegenständen beobachten können. Ein warmer Gegenstand war nicht immer warm, sondern ist erst warm geworden. Dazu ist aber zweierlei notwendig. Erstens mußte dieser Gegenstand die Möglichkeit haben, warm zu werden; zweitens mußte es eine Kraft geben, welche die Wärme verleihen konnte. Es müssen also beim Warmen drei Momente unterschieden werden: das Warm-werden-Können, das Warm-machen-Können und das Warm-geworden-sein-Können.

Das Warm-machen-Können ist das aktive Prinzip, das die Ursache aller Wärme ist. Es ist zugleich die Wirk-, Formal- und Zielursache der Wärme. Es kann weder kleiner noch größer sein, da es die absolute Wärme ist. "Und da das Warm-machen-Können dem Warm-werden-Können vorhergeht, darum ist es all das, was das Warme sein kann. Es kann darum nicht größer, nicht kleiner und nicht ein anderes sein. Es ist demnach für alle warmen Gegenstände der Schöpfer des Warm-werden-Könnens und führt alles Warme aus dem Werden-Können in die Wirklichkeit über. Es ist für alle warmen Dinge die Wirkursache, Form- und Finalursache."<sup>382</sup>

---

<sup>382</sup> Nicolaus de Cusa, *De venatione sapientiae* XXXIX, n. 118, h XII, S. 109, 8–13: "Et quia posse facere calidum praecedit posse fieri calidum, tunc est omne id quod calidum esse potest, et ita nec

Das Warm-werden-Können ist das passive Prinzip, das zwar alles tatsächlich warm Gewordene ermöglicht und deshalb diesem vorausgeht, aber selbst des Warm-machen-Könnens bedarf und daher diesem – im ontologischen, nicht temporalen Sinn – folgt. "Das Warm-geworden-sein-Können hat vor sich das Warm-werden-Können, doch das Warm-werden-Können kann sich nicht zum wirklichen Warm-Sein bringen. Vor dem Warm-werden-Können ist deshalb das Warm-machen-Können."<sup>383</sup> Das Warm-werden-Können hat zwar einen Anfang, aber kein Ende. Es umfaßt all das Warm-geworden-sein-Können, aber nur der Möglichkeit nach.

Aus dem Zusammenspiel dieser aktiven und passiven Prinzipien entsteht das Warm-geworden-sein-Können. Dieses gehört dem Bereich des sinnlich Wahrnehmbaren an. In allen warmen Gegenständen ist das Warm-werden-Können verwirklicht worden, aber nur bis zu einem gewissen Grad.

An einer anderen Stelle spricht Cusanus nicht mehr vom *calidum posse facere*, *calidum posse fieri* und *calidum posse factum*, sondern vom Erwärmenden (*calefaciens*), Erwärmbaren (*calefactibile*) und Erwärmten (*calefactum*).<sup>384</sup> Mit dieser etwas veränderten Terminologie läßt sich das Umschlagen der Möglichkeit in die Wirklichkeit besser denken. Erreicht ein Erwärmbares die Grenze der Erwärmbarkeit, wird es selbst zum Erwärmenden. "Das Erwärmbare etwa wird, wenn es das sein soll, was es sein kann, nicht mehr Erwärmbares sein, sondern nur Erwärmendes. Die Holzgegenstände lassen sich mehr und mehr erwärmen. Wenn

---

maius nec minus nec aliud esse potest. Est igitur, quoad omnia calida, creator ipsius posse fieri calidum et de posse fieri omne calidum in actum producit estque omnium calidorum causa efficiens, formalis et finalis." Deutsche Übersetzung zitiert nach: Nikolaus von Kues, Die Jagd nach der Weisheit, lat.-dt., S. 171 u. 173.

<sup>383</sup> Nicolaus de Cusa, De venatione sapientiae XXXIX, n. 118, h XII, S. 109, 6–8: "Posse factum calidum habet ante se posse fieri calidum, sed posse fieri calidum non potest se facere actu calidum. Igitur ante posse fieri calidum est posse facere calidum." Deutsche Übersetzung zitiert nach: Nikolaus von Kues, Die Jagd nach der Weisheit, lat.-dt., S. 171.

<sup>384</sup> Vgl. Schnarr, Modi essendi, S. 77.

sie aber so weit erwärmt sind, daß sie nicht mehr weiter erwärmt werden können, dann entsteht wirkliches Feuer aus der Möglichkeit zum Feuer."<sup>385</sup>

Cusanus meint hier nicht, daß das Erwärmbare mit der Möglichkeit des Erwärmenden gleichzusetzen sei. So wie die Machbarkeit nicht der Möglichkeit nach das Machende ist, sondern in der Machbarkeit das Machende der Möglichkeit nach beschlossen ist,<sup>386</sup> ist auch das Erwärmende im Erwärmbaren der Möglichkeit nach beschlossen. Das bedeutet, daß, so wie das Machbare niemals ein Machendes wird (sondern das der Möglichkeit nach Machende wird an der Grenze der Machbarkeit wirklich), auch das Erwärmbare niemals ein erwärmendes Feuer wird.<sup>387</sup> Das der Möglichkeit nach im Erwärmbaren vorhandene Feuer wird an der Grenze des Erwärmbaren in die Wirklichkeit übergehen.

#### **4. 3. Die Möglichkeitsspekulation in *De apice theoriae***

Wenn man bedenkt, daß die intensive Ausarbeitung der Möglichkeitsmetaphysik in die vier letzten Jahre des Cusanischen Schaffens fällt, verwundert die Vielfalt der in dieser Zeit ausgearbeiteten Konzepte und Ansätze. Ihre Spitze erreicht die Möglichkeitsspekulation in der einige Monate vor dem Tod des Kardinals verfaßten Schrift *De apice theoriae*. Hier tritt das Denken, das sich in *De possest* auf die Idee der

---

<sup>385</sup> Nicolaus de Cusa, *De venatione sapientiae* XXVI, n. 78, h XII, S. 75, 2–7: "Putat calefactibile, si id esse debet quod esse potest, non erit calefactibile, sed tantum calefaciens. Ligna possunt plus et plus caleferi. Quando autem in tantum sunt calefacta, quod non possunt plus caleferi, tunc oritur actu ignis ex potentia". Deutsche Übersetzung zitiert nach: Nikolaus von Kues, *Die Jagd nach der Weisheit*, lat.-dt., S. 115.

<sup>386</sup> Vgl. Nicolaus de Cusa, *De venatione sapientiae* XXVI, n. 79, h XII, S. 76, 9–10: "Factibile enim numquam fit faciens, sed potentia faciens in termino factibilitatis in actum pervenit."

<sup>387</sup> Vgl. Nicolaus de Cusa, *De venatione sapientiae* XXVI, n. 78, h XII, S. 75, 10–11: "Calefaciens tantum in calefactibili est calefaciens in potentia".

*complicatio* der endlichen Seienden in Gott stützte, zurück zugunsten der dynamischen Vorstellung des Hervorbringens der Dinge aus dem Ursprung.

Der Begriff des *posse ipsum* wird explizit als das Hauptthema der Schrift eingeführt. Varianten dieses Namens finden sich schon im *Compendium*, der vorletzten Schrift des Cusanus. Hier wird Gott als *principium omnipotens*, als der allmächtige Ursprung, aufgefaßt.<sup>388</sup> Gott ist das erste Prinzip, weil nichts früher sein kann als er, denn wie könnte etwas früher sein als das Können? Dieses Prinzip ist allmächtig, weil nichts mächtiger sein kann als es.<sup>389</sup> Das Erstprinzip als Können ist daher dem Bereich des Mehr und Weniger völlig entrückt. Es wird aber nicht mehr als "größtes", *maximum*, sondern als "mächtigstes", *potentius*, charakterisiert. Damit erreicht Cusanus, daß nicht nur Gott vom Möglichkeitsbegriff her konzipiert wird, sondern auch alle früher ausgearbeiteten Argumente in die Terminologie der Könnensmetaphysik umformuliert werden.

Dieses *principium omnipotens* geht zwar allem endlichen Können voraus, es faltet aber auch alles in sich ein. Im *Compendium* wird das *posse* immer noch im Rahmen der Theorie von *complicatio/explicatio* gedacht. Somit rückt auch das Sein in die Nähe des Könnens – die Namen *posse* und *ipsum posse* werden im *Compendium* noch im Zusammenhang mit dem Seinsbegriff diskutiert. Cusanus folgt der Denkbewegung seiner früheren Möglichkeitskonzeption, wenn er den Begriff des *ipsum posse* mit dem *omne posse esse* assoziiert.<sup>390</sup> Das Können ist immer noch das Seinkönnen. Terminologisch ist hier zwar schon ein Schritt weg vom *possest*-Denken

---

<sup>388</sup> Vgl. Nicolaus de Cusa, *Compendium* X, n. 29, h XI/3, S. 23, 2–10: "Hoc enim oportet esse principium, quo nihil prius nec potentius ... Posse dico, quo nihil potentius ... Ipso posse nihil prius esse potest. Quid enim posse anteiret, si anteire non posset? Posse igitur, quo nihil potentius aut prius esse potest, utique est principium omnipotens."

<sup>389</sup> Vgl. S. Dangelmayr, *Gotteserkenntnis und Gottesbegriff in den philosophischen Schriften des Nikolaus von Kues*, S. 284.

hin zum *posse ipsum* getan; das *principium omnipotens* und der Seinsbegriff lassen jedoch noch nicht das Ausmaß der Möglichkeit als dynamischer Kraft und absoluter Voraussetzung erkennen.

In *De apice theoriae* erfolgt eine Akzentverschiebung, die nicht nur die Konzeptionen des *possest* und des *posse fieri* hinter sich läßt, sondern auch die im *Compendium* entwickelte Begrifflichkeit korrigiert. Dies wird besonders in der Polemik des Cusanus gegen seinen früheren Begriff des *possest* deutlich. Die kritische Einstellung zu seiner früheren Konzeption tritt gleich am Beginn des Textes zutage. Auf die Verwunderung seines Gesprächspartners antwortet Cusanus mit einer Skizze der in der Schrift dargelegten Theorie:

"Videbis infra posse ipsum, quo nihil potentius nec prius nec melius esse potest, longe aptius nominare illud, sine quo nihil quicquam potest nec esse nec vivere nec intelligere, quam possest aut aliud quodcumque vocabulum. Si enim nominari potest, utique posse ipsum, quo nihil perfectius esse potest, melius ipsum nominabit. Nec aliud clarius, verius aut facilius nomen dabile credo."<sup>391</sup>

Das *posse ipsum* erklärt der Kardinal also zu einem letztgültigen Namen Gottes. Der Begriff des *possest* war noch von der Koinzidenzlogik bestimmt, aber der neue Name Gottes geht sogar über die Koinzidenzlogik hinaus. Dieses Können selbst wird von Cusanus als absolute Voraussetzung, *praesuppositio absoluta*, charakterisiert. Die immer schon gesuchte Voraussetzung ist immer schon gefunden

---

<sup>390</sup> Vgl. Nicolaus de Cusa, *Compendium*, Epilogus, n. 45, h. XI/3, S. 34, 9–12: "Res igitur omnes cum non sint nisi quod esse possunt et posse, quo nihil potentius, sit omne posse esse, nec est alia omnium, quae sunt, causa nisi ipsum posse esse."

<sup>391</sup> Nicolaus de Cusa, *De apice theoriae*, n. 5, h. XII, S. 120, 1–6.

– es ist das Können selbst. Dieses Können ist für jeden zugänglich, wird doch jeder Junge sagen, er könne essen, laufen, reden, einen Stein tragen. Alles derartige Können aber verweist zurück auf das absolute Können, ohne das nichts kann und welchem Cusanus den Namen *posse ipsum* gibt. Indem Cusanus von elementaren alltäglichen Erfahrungen ausgeht, macht er auf die Gewißheit seiner Theorie aufmerksam.<sup>392</sup> Diese ausgezeichnete Gewißheit kommt seiner Theorie deswegen zu, weil das, was sie denken läßt, nicht in Frage gestellt werden kann. Eine Frage nach der Existenz des Könnens selbst ist irrelevant, weil das Können nicht ohne das Können befragt werden kann.<sup>393</sup> Das gilt auch für jede beliebige Frage, denn das Können selbst bleibt die Voraussetzung, die jedem Zweifel vorausgeht, da jeder Zweifel es als Möglichkeit seiner Bedingung voraussetzen muß.<sup>394</sup> Wäre das Können selbst nicht, würde auch kein Zweifel etwas in Frage stellen *können*.<sup>395</sup>

Den Begriff der absoluten Voraussetzung entwickelte Cusanus schon in der 14 Jahre früher verfaßten Schrift *Idiota de sapientia*,<sup>396</sup> auf die in *De apice theoriae* Bezug genommen wird. In dieser früheren Version handelte es sich um Gott als Voraussetzung, die von jeder Frage nach Gott vorausgesetzt wird. Daraus folgerte Cusanus, daß es über Gott keine eigentlichen Fragen geben kann:

---

<sup>392</sup> Vgl. Nicolaus de Cusa, *De apice theoriae*, n. 6, h. XII, S. 121, 18–19: "Nihil certius his video, et puto neminem latere posse horum veritatem", gibt Petrus von Erkelenz zu.

<sup>393</sup> Vgl. Nicolaus de Cusa, *De apice theoriae*, n. 13, h. XII, S. 126, 7–9: "Qui enim quaereret an posse ipsum sit, statim, dum advertit, videt quaestionem impertinentem, quando sine posse de ipso posse quaeri non posset."

<sup>394</sup> Vgl. Nicolaus de Cusa, *De apice theoriae*, n. 13, h. XII, S. 126, 9–12: "Minus quaeri potest an posse ipsum sit hoc vel illud, cum posse esse et posse esse hoc et illud posse ipsum praesupponant. Et ita posse ipsum omnem quae potest fieri dubitationem antecedere constat."

<sup>395</sup> Vgl. Nicolaus de Cusa, *De apice theoriae*, n. 13, h. XII, S. 126, 12–14: "Nihil igitur certius eo, quando dubium non potest nisi praesupponere ipsum, nec quicquam sufficientius aut perfectius eo excogitari potest."

<sup>396</sup> Vgl. S. Meier-Oeser, *Potentia versus Possibilitas? Posse! Zur cusanischen Konzeption der Möglichkeit*, in: T. Buchheim/C. H. Kneepkens/K. Lorenz (Hrsg.), *Potentialität und Possibilität. Modalaussagen in der Geschichte der Metaphysik*, Stuttgart-Bad Cannstatt 2001, S. 248.

"Omnis quaestio de deo praesupponit quaesitum, et id est respondendum, quod in omni quaestione de deo quaesitio praesupponit, nam deus in omni terminorum significatione significatur, licet sit insignificabilis."<sup>397</sup>

Aber in *De apice theoriae* ist Cusanus weitergekommen. Er identifiziert die Voraussetzung nicht mit Gott, sondern mit dem Können selbst. In *Idiota de sapientia* mußte er noch auf die Kausalität als Metapher rekurrieren, weil an dem bloßen Begriff Gottes nicht gezeigt werden konnte, warum er in jedem Gefragten als Voraussetzung mitimpliziert wird. Mit der Gleichsetzung der *praesuppositio absoluta* mit dem *posse ipsum* erreicht Cusanus nun etwas, das nur mit seiner Entdeckung der Struktur des Nicht-Anderen verglichen werden kann: In beiden Fällen werden Begriffe gefunden, die für ihre Entfaltung außer auf sich selbst auf nichts anderes angewiesen sind. Sie bedürfen zum Zweck ihrer Explikation keiner Metapher und keines anderen Begriffs, weil sie sich für jeden Denkenden aus sich selbst erschließen.

Nach der Identifizierung des ersten Prinzips mit dem *posse ipsum* muß auch das Prinzipiierte gemäß der neuen Begrifflichkeit gedacht werden. Das erste Ergebnis der neuen Sichtweise ist die Betonung des Tätigkeitsmoments im Falle der endlichen Seienden. Die Stellung des Menschen rückt in den Vordergrund. Cusanus findet in den menschlichen Tätigkeiten, die immer ein Können voraussetzen, ein besonders geeignetes Beispiel für die Darstellung des Endlichen im Rahmen der neu gewonnenen Begrifflichkeit. So wird jedes endliche Seiende als ein eingeschränktes und beschränktes Können gedeutet. Jedes endliche Können ist Können mit Beifügung, *posse cum addito*. Durch die Beifügung zum Können wird ersichtlich, daß

---

<sup>397</sup> Nicolaus de Cusa, *Idiota de sapientia* II, n. 29, h V, S. 60, 18–21.

das eingeschränkte Können nicht das Können selbst ist, sondern nur sein Abbild, seine Manifestation.

Das neuplatonische Erbe kommt auch in der letzten Schrift zum Vorschein, wenn Cusanus unter dem *posse cum addito* den Ternar *posse esse – posse vivere – posse intelligere* anführt. Der in den neuplatonischen Schriften geläufige Ternar Sein-Leben-Erkenntnis wird hier aber von der neu entwickelten Theorie des *posse* her interpretiert. "In den Dingen, die Sein, Leben oder Erkennen haben, kann man nichts anderes erblicken als eben das Können; Sein-können, Leben-können und Erkennen-können sind dessen Sichtbarwerdung. Was kann man nämlich anders in jedem Vermögen erkennen als das Können allen Vermögens?"<sup>398</sup> Besonders dem Begriff des Seins gilt die Aufmerksamkeit des Cusanus. Seine Intention besteht darin, dem Sein die begründende Funktion abzusprechen und es zum Begründeten zu machen – eine Intention, die sowohl mit den Absichten seiner neuplatonischen Vorgänger als auch mit der gedanklichen Bewegung fast aller seiner wichtigen Schriften übereinstimmt. Das *esse* ist Cusanus zufolge eine Form des *posse cum addito*. Das Können geht dem Sein voraus und offenbart sich in diesem. Das Sein gibt es nur insofern, als es sein *kann*. Ohne dieses Können könnte auch das Sein nicht sein. Aber das Sein erreicht die 'Stufe' des Können selbst nicht: "Nur das, was sein kann, existiert. Das Sein fügt also dem Sein-können nichts hinzu. So fügt ein Mensch dem Mensch-sein-können nichts hinzu noch fügt ein Jugendlicher irgend etwas dem Jugendlich-sein-können oder dem Groß-sein-können des Menschen hinzu. Und da

---

<sup>398</sup> Nicolaus de Cusa, *De apice theoriae*, n. 10, h. XII, S. 124, 1–4: "Nec in his, quae sunt aut vivunt aut intelligunt, quicquam aliud videri potest quam posse ipsum, cuius posse esse, posse vivere et posse intelligere sunt manifestationes. Quid enim aliud in omni potentia videri potest quam posse omnis potentiae?" Deutsche Übersetzung zitiert nach: Nikolaus von Kues, *Die höchste Stufe der Betrachtung*, lat.-dt., S. 17.

ein Können mit Beifügung dem Können selbst nichts hinzufügt, sieht ein scharfsinniger Betrachter nichts als eben das Können."<sup>399</sup>

Mit dieser Verlagerung des Gewichts auf das Konzept des Könnens vollzieht sich eine wichtige Verschiebung gegenüber der Theorie des *possest*, die den Begriff der Möglichkeit allzu sehr an den des Seins gebunden hatte. Aber ist das *posse ipsum* wirklich voraussetzungslos, wie es Cusanus behauptet?

Auch das Können selbst setzt etwas voraus – seine Möglichkeit.<sup>400</sup> Die Möglichkeit ihrerseits setzt ihre eigene Möglichkeit voraus. Daher muß der Gedanke der Möglichkeit der Möglichkeit gedacht werden. Dies aber impliziert den Gedanken des unendlichen Re- und Progresses, da die Möglichkeit der Möglichkeit selbst die Möglichkeit der Möglichkeit der Möglichkeit voraussetzt etc. Dieser unendliche Regreß vollzieht sich jedoch nur im Bereich der Möglichkeit. Das hat weitreichende Konsequenzen, darunter die, daß mit der Möglichkeit das Prinzip der Philosophie entdeckt wird, welches auf echte Voraussetzungslosigkeit Anspruch erheben kann. Dieser Schlußfolgerung liegt die folgende Überlegung zugrunde: Da der *regressus in infinitum* sich ausschließlich im Bereich der Möglichkeit vollzieht, kann selbst der unendlich hohe Grad der Iteration der Möglichkeit nichts anderes sein als die Möglichkeit. Die Möglichkeit setzt also nichts außer sich selbst voraus. Damit wurde die Möglichkeit als voraussetzungsloses Prinzip des Denkens entdeckt.<sup>401</sup>

---

<sup>399</sup> Nicolaus de Cusa, *De apice theoriae*, n. 18, h. XII, S. 131, 1–5: "Non est, nisi quod esse potest. Esse igitur non addit ad posse esse. Sic homo non addit aliquid ad posse esse hominem, nec homo iuvenis addit aliquid ad posse esse hominem iuvenem vel hominem magnum. Et quia posse cum addito ad posse ipsum nihil addit, acute contemplans nihil videt quam posse ipsum." Deutsche Übersetzung zitiert nach: Nikolaus von Kues, *Die höchste Stufe der Betrachtung*, lat.-dt., S. 31.

<sup>400</sup> Vgl. B. Mojsisch, *Grenze als Vollkommenheit und Übergang in der Philosophie des Nikolaus von Kues*, in: W. Högbe (Hrsg.), *Grenzen und Grenzüberschreitungen*. XIX. Deutscher Kongreß für Philosophie. Bonn, 23.–27. September 2002. Vorträge und Kolloquien, Berlin 2004, S. 262–265.

<sup>401</sup> Vgl. B. Mojsisch, *Der Grund der Seele. Das Ich als Ursache seiner selbst und Gottes in der Philosophie Meister Eckharts*, in: G. Binder/B. Effe/R. F. Gleis (Hrsg.), *Gottmenschen. Konzepte existentieller Grenzüberschreitungen im Allertum*, Trier 2003, S. 200–203.

Cusanus ist zwar mit dem Begriff des *posse ipsum* nahe an dieses voraussetzungslose Prinzip herangekommen. Er schreckte nicht vor der Idee der Zulassung des *regressus in infinitum* zurück, wenn es um das Unendliche ging, wird doch schon in *De principio* das uneingeschränkte Verbot "aller Philosophen"<sup>402</sup> zurückgewiesen mit dem Argument, es gelte nur für das Endliche.<sup>403</sup> Dennoch gelang es ihm nicht, eine zufriedenstellende Theorie der Möglichkeit zu entwickeln. In *De apice theoriae* identifizierte er das *posse ipsum* unverzüglich mit Gott, was keineswegs durch eine ausschließlich philosophische Argumentation zu bewerkstelligen war.<sup>404</sup> Damit hatte er sich den Weg zur Possibilitätstheorie verbaut, welche zum ersten Mal in der Geschichte der Philosophie in der Lage gewesen wäre, die Möglichkeit als solche zu denken, ohne sie gleich mit dem Faktischen einzuschränken. Mit seiner Konzeption des *posse ipsum* hat Cusanus jedoch einer solchen Possibilitätslehre den Weg gewiesen, der noch zu beschreiten ist.

---

<sup>402</sup> Vgl. K. Flasch, Nikolaus von Kues. Geschichte einer Entwicklung, S. 513.

<sup>403</sup> Vgl. B. Mojsisch, Grenze als Vollkommenheit und Übergang in der Philosophie des Nikolaus von Kues, S. 263.

<sup>404</sup> Vgl. B. Mojsisch, Nikolaus von Kues: *De coniecturis*, in: K. Flasch (Hrsg.), Hauptwerke der Philosophie. Mittelalter, Stuttgart 1998, S. 482–483: "Alles, was möglich ist, setzt so die Möglichkeit selbst voraus. Cusanus hat diese Gedanken antizipiert, und zwar in *De apice theoriae*; seine 'Möglichkeit' war aber Gott, nicht die Möglichkeit als Möglichkeit".

## 5. KAPITEL: MODELLE DES DENKENS IN DER SPÄTPHILOSOPHIE DES NIKOLAUS VON KUES

### 5. 1. Das Spiel als Modell des philosophischen Denkens: Die Schrift *De ludo globi*

*De ludo globi* ist ein zweiteiliger Dialog, der von Nikolaus von Kues im Oktober 1463 verfaßt wurde. Im ersten Teil des Dialogs redet Cusanus mit Johannes, Herzog von Bayern, im zweiten Teil ist sein Gesprächspartner Albert, ein Verwandter von Johannes. Die Jugend der beiden Gesprächspartner des Kardinals und ihr eifriges Interesse, das Werk des Philosophen näher kennenzulernen, zeigt deutlich, daß *De ludo globi* als ein didaktisches Werk konzipiert wurde.

Bemerkenswert ist in diesem Zusammenhang der Verzicht auf die Figur des Laien, die in den früheren Dialogen die Auffassungen des Cusanus vorgetragen hatte. In seinen Spätschriften ist es der Kardinal selbst, der mit seinen Freunden und Studenten philosophiert. Dies könnte als ein Zeichen seiner denkerischen Selbstsicherheit interpretiert werden. Auch die von seinen Gesprächspartnern mehrmals im Dialog geäußerte Bewunderung ihm gegenüber zeugt davon.

Das Gespräch in *De ludo globi* beginnt damit, daß Johannes an Cusanus herantritt, als dieser sich vom Globusspiel erholt. Johannes bittet den Kardinal, ihm das Globusspiel zu erläutern, das er "dies neue und vergnügliche Spiel" nennt und von dem er annimmt, es könne etwas Höheres symbolisieren.<sup>405</sup> Cusanus willigt ein, da auch er glaubt, das Globusspiel könne sich für einen Philosophen als interessant erweisen:

"... habent enim aliquae scientiae instrumenta et ludos, arithmetica rhythmimachiam, musica monochordum. Nec ludus scacorum caret mysterio moralium. Nullum enim puto honestum ludum penitus disciplina vacuum. Hoc enim tam iucundum globi exercitium nobis non parvam puto repraesentare philosophiam."<sup>406</sup>

Damit stellt Cusanus eine Verbindung zwischen dem philosophischen Denken und dem Spielen her. Er schlägt vor, das Globusspiel für die Erläuterung von philosophischen und theologischen Problemen zu verwenden.

Der Kardinal merkt an, daß Spiele vom menschlichen Intellekt erfunden werden und schließt von dieser Aktivität die Tierwelt aus: "Zuerst wirst du aufmerksam den Globus und seine Bewegung betrachten, weil sie aus der Vernunft hervorgehen. Kein Tier bringt nämlich einen Globus und seine Bewegung zum Ziel zustande. Ihr seht also, daß die Werke des Menschen durch eine Kraft, die alle übrigen Lebewesen der Welt übersteigt, gemacht werden."<sup>407</sup> Als Produkt menschlicher Kunst ist das Globusspiel etwas, dem eine unendliche Variabilität zukommt. Kein Spiel kann auf dieselbe Weise zweimal gespielt werden, da kein Spieler den Globus zweimal identisch werfen kann: "Wenn jemand den Globus wirft, hält er ihn das eine Mal nicht ebenso in der Hand wie das andere Mal, so

---

<sup>405</sup> Vgl. Nicolaus de Cusa, *De ludo globi* I, n. 1, h IX, S. 3, 8–10: "*Ioannes*: Admiramur omnes hunc novum iucundumque ludum, forte quia in ipso est alicuius altae speculationis figuratio, quam rogamus explanari."

<sup>406</sup> Nicolaus de Cusa, *De ludo globi* I, n. 2, h IX, S. 4, 1–6.

<sup>407</sup> Nicolaus de Cusa, *De ludo globi* I, n. 3, h IX, S. 5, 5–9: "Primum igitur attente considerabis globum et eius motum, quoniam ex intelligentia procedunt. Nulla enim bestia globum et eius motum ad terminum producit. Haec igitur opera hominis ex virtute superante cetera mundi huius animalia fieri videtis." Die deutsche Übersetzung wird zitiert nach: Nikolaus von Kues, *Gespräch über das Globusspiel*, lat.-dt., übers. und hrsg. von G. v. Bredow, (PhB 467) Hamburg 1999, S. 3 u. 5.

wenig er ihn ebenso abschießt oder auf der Ebene placiert oder mit der gleichen Kraft treibt. Denn es ist nicht möglich, daß etwas zweimal in der gleichen Weise geschieht."<sup>408</sup> Auch viele andere empirische Ursachen bedingen die Variabilität des Spiels, etwa die Ungleichheit des Bodens und dergl.<sup>409</sup> Sie müssen alle berücksichtigt werden, wenn aus diesem Beispiel eine philosophische Einsicht gewonnen werden soll. Die Bewegung des Globus würde nämlich nicht aufhören, wären die Nebenumstände aufgehoben. Dies veranlaßt Cusanus, zum philosophischen Sinn des Beispiels überzugehen und im Werfen des Globus ein Gleichnis zu sehen, welches das In-Bewegung-Setzen des Universums durch Gott symbolisiert. So wie der Globus durch den Willen des Spielers, der einen Wurf macht, in Bewegung gesetzt wird, so wird das gesamte Universum vom Willen Gottes bewegt. Die Tatsache, daß die Bewegung des Globus nachläßt und aufhört, ist darauf zurückzuführen, daß die Bewegung, die diesem Globus zukommt, nicht natürlicher Art, sondern akzidentell und gewaltsam ist.<sup>410</sup> "Wenn aber dieser Globus ... vollkommen rund wäre, würde die runde Bewegung, weil sie für diesen Globus natürlich und keineswegs gewaltsam wäre, nie aufhören."<sup>411</sup>

Cusanus schlägt eine weitere Analogie vor: Der Globus in dem Spiel kann als der menschliche Körper betrachtet werden, und der Wille des Spielenden, der die Bewegung des Globus bestimmt, würde dann die menschliche Seele

---

<sup>408</sup> Nicolaus de Cusa, *De ludo globi* I, n. 6, h IX, S. 7, 1–3: "Dum quis globum proicit, nec una vice sicut alia ipsum in manu tenet aut emittit aut in plano ponit aut aequali virtute pellit. Nihil enim bis aequaliter fieri possibile est". Deutsche Übersetzung zitiert nach: Nikolaus von Kues, *Gespräch über das Globusspiel*, lat.-dt., S. 7.

<sup>409</sup> Vgl. ebd., S. 7, 9–12: "Multa sunt, quae varietatem inducunt, etiam pavimenti diversitas, et lapillorum interceptio cursum impediendum et saepe suffocantium, atque globi faeculentia, immo fissura superveniens et talia multa."

<sup>410</sup> Vgl. Nicolaus de Cusa, *De ludo globi* I, n. 23, h IX, S. 26, 1–27, 3: "Attende motum globi deficere et cessare manente globo sano et integro, quia non est motus, qui globo est naturalis, sed accidentalis et violentus."

<sup>411</sup> Ebd., 27, 4–6: "Sed si globus ille foret perfecte rotundus, ut praedictum est, quia illi globo rotundus motus esset naturalis ac nequaquam violentus, numquam cessaret." Deutsche Übersetzung zitiert nach: Nikolaus von Kues, *Gespräch über das Globusspiel*, lat.-dt., S. 25.

symbolisieren.<sup>412</sup> Denn die Seele ist insofern an jeder spielenden Erfindung aufs neue beteiligt, als die Erfindungen der Vernunft als Spiele gedeutet werden können. Cusanus wendet diese Überlegung auf das Gespräch an, das er gerade mit seinen Partnern geführt hat. Dieses Gespräch deutet er als eine Erfindung des "Weisheitsspiels": Er mußte darüber nachdenken, was er sagen wollte und wie er dies sagen wollte; durch diese Faktoren war er in seinen Überlegungen, die er danach anstellte, genauso determiniert wie die Spielenden von den Spielregeln:

"Cogitavi invenire ludum sapientiae. Consideravi quomodo illum fieri oporteret; deinde terminavi ipsum sic fiendum ut vides. Cogitatio, consideratio et determinatio virtutes sunt animae nostrae. Nulla bestia talem habet cogitationem inveniendi ludum novum, quare nec considerat aut determinat circa ipsum quidquam. Hae virtutes sunt vivae rationis, quae anima dicitur, et sunt vivae, quia sine motu vivae rationis non possunt esse."<sup>413</sup>

Dagegen wendet Johannes ein, daß auch Tiere sich an Tätigkeiten wie Nestbau oder Jagd beteiligen, für welche Nachdenken, Überlegen und Beschließen notwendig sind. Wie unterscheiden sich diese Aktivitäten von den Spielen, die der Mensch aufgrund seiner Vernunft entwirft? Cusanus' Antwort ist einfach: Den Tieren fehlt der freie Wille. Wenn der Mensch ein neues Spiel erfindet, ist er frei zu denken, zu überlegen und zu beschließen, was noch kein anderer Mensch gedacht, überlegt und beschlossen hat. Diese Freiheit ist es, die die Tiere nicht besitzen, da sie von der

---

<sup>412</sup> Vgl. Nicolaus de Cusa, *De ludo globi* I, n. 25, h IX, S. 29, 1–5: "Valde placet similitudo globi ad corpus et motus eius ad animam. Homo facit globum et eius motum, quem impetu ei imprimit, et est invisibilis, indivisibilis, non occupans locum, sicut anima nostra. Sed quod anima nostra sit motus substantialis, libenter melius intelligerem."

Natur zu ihren Aktivitäten getrieben werden und diese nicht selbst wählen können. Die Aktivitäten, an denen sich ein Tier beteiligt, sind artspezifischer Natur, denn "die Tiere derselben Art machen Jagd und Nestbau auf ähnliche Weise."<sup>414</sup>

Cusanus entwirft hier eine äußerst bemerkenswerte Freiheitslehre, die das freie menschliche Handeln durch die Abgrenzung vom instinktgeleiteten animalischen Verhalten erklärt. Diese Abgrenzung geschieht dadurch, daß der Begriff der Freiheit mit dem der Vernunft in Zusammenhang gebracht wird: Das Tier wird durch den Befehl der Natur bewegt und nicht durch Anführung des Grundes. Deshalb sind alle Exemplare derselben Art von einem Gesetz der Natur bewegt. Dieses Gesetz aber gilt nicht für den menschlichen Geist; der Geist folgt dem Trieb der Natur nicht, er ist frei zu erfinden.<sup>415</sup> Dieser Freiheit wegen, die den Menschen von den übrigen Seienden unterscheidet, wird der Mensch Mikrokosmos genannt: "Wir können nicht leugnen, daß der Mensch Mikrokosmos genannt wird, das bedeutet 'kleine Welt', die eine Seele hat."<sup>416</sup> Der Mensch kann Gedanken und Artefakte bilden, die seine geistigen Kräfte offenbaren. Dadurch wird er Gott ähnlich, der das Universum geschaffen hat, um seine Herrlichkeit zu offenbaren. Mit dieser Analogie zwischen dem menschlichen und dem göttlichen Geist greift Cusanus das platonische Demiurg-Modell auf. Die Analogie wird aufgrund der Vorstellung gezogen, die Gott als den Künstler begreifen läßt:

---

<sup>413</sup> Nicolaus de Cusa, *De ludo globi* I, n. 31, h IX, S. 35, 1–36, 7.

<sup>414</sup> Nicolaus de Cusa, *De ludo globi* I, n. 34, h IX, S. 39, 13: "... [bestiae – G Z] eiusdem speciei similes faciunt venationes et nidos." Deutsche Übersetzung zitiert nach: Nikolaus von Kues, *Gespräch über das Globusspiel*, lat.-dt., S. 37.

<sup>415</sup> Vgl. Nicolaus de Cusa, *De ludo globi* I, n. 35, h IX, S. 40–41.

<sup>416</sup> Nicolaus de Cusa, *De ludo globi* I, n. 40, h IX, S. 45, 2–3: "Non possumus negare hominem dici microcosmum, hoc est parvum mundum, qui habet animam." Deutsche Übersetzung zitiert nach: Nikolaus von Kues, *Gespräch über das Globusspiel*, lat.-dt., S. 43.

"Habes igitur ex hac similitudine humanae artis, quomodo artem divinam creativam aliquantulum conicere poteris, licet inter creare dei et facere hominis tantum intersit sicut inter creatorem et creaturam. Mens igitur divina, mundum in se concipiens – qui conceptus est mens ipsa aequalis conceptui –, mundus dicitur archetypus."<sup>417</sup>

Dieser göttlichen Tätigkeit kommt der Mensch am nächsten, wenn auch er etwas entwirft, sei es einen Topf, ein Gemälde oder ein philosophisches Konzept. Cusanus verdeutlicht die Eigentümlichkeit solcher Aktivität am Beispiel des Töpfers, der das, was er in seinem Geist entwirft, ausformen will mit dem Ziel, als Meister anerkannt zu werden. Dafür muß er gewisse Erfindungen machen (um z. B. die Materie für die Kunstform geeignet zu machen oder um die vorher vorgestellte Form der Materie einzuprägen). Die schöpferische Aktivität beruht daher auf Erfindungen, die gemacht werden müssen, um eine Idee und ein Ziel, die ihren Platz im Geist haben, in die materielle Welt zu "übersetzen". Diese kreative Aktivität ist dieselbe, welche der Erfindung eines Spiels zugrunde liegt.

Cusanus bindet diese Konzeption des Spiels an seine schon in *De coniecturis* entworfene Theorie der Einheiten. Die Einheit der Seele (des Verstandes) faltet in sich die Kraft aller begrifflichen Einfaltungen ein<sup>418</sup> sowie alle Wissenschaften: Arithmetik, Geometrie etc.<sup>419</sup> Das Wichtigste ist für Cusanus in diesem Zusammenhang die Tatsache, daß all diese Wissenschaften vom Menschen erfunden sind und daß die Seele genauso die Schöpferin dieser Erfindungen ist, wie Gott der Schöpfer der Wesenheiten. Aus dieser Perspektive rückt manches in ein neues Licht,

---

<sup>417</sup> Nicolaus de Cusa, *De ludo globi* I, n. 45, h IX, S. 51, 11–15.

<sup>418</sup> Vgl. Nicolaus de Cusa, *De ludo globi* II, n. 92, h IX, S. 114, 1–2.

<sup>419</sup> Vgl. Nicolaus de Cusa, *De ludo globi* II, n. 93, h IX, S. 115, 1–116, 3.

z. B. das Phänomen der Zeit. Zuerst betont Cusanus den Umstand, daß "das Jahr, der Monat, die Stunden Instrumente der Zeitmessung"<sup>420</sup> sind, die von Menschen erfunden wurden; dann überträgt er dieses Moment der Erfundenheit auf die Zeit selbst. Cusanus zufolge ist die Verstandesseele der Zeit nicht unterworfen. Es ist eher umgekehrt, die Zeit untersteht der Verstandesseele und verhält sich zu ihr wie das Auge zum Gesichtssinn: Wie der Gesichtssinn, der ohne Auge nicht sehen kann, aber dennoch nicht auf das Auge zu reduzieren ist, benutzt auch die Verstandesseele die Zeit als Instrument, um die Bewegungen zu unterscheiden, obwohl ihre eigene Bewegung keineswegs durch die Zeit gemessen werden kann.

Diese Zeittheorie wird von Cusanus mit der Kreativität des menschlichen Geistes in Zusammenhang gebracht:

"Creat anima sua inventione nova instrumenta, ut discernat et noscat, ut Ptolomaeus astrolabium et Oprheus lyram et ita de multis. Neque ex aliquo extrinseco inventores crearunt illa, sed ex propria mente."<sup>421</sup>

Zusammenfassend kann gesagt werden, daß gemäß Cusanus' Auffassung die menschliche Kreativität – ganz gleich, in welchem Bereich sie sich manifestiert – Ausdruck des freien Willens ist. Ihre wichtigste Bestimmung besteht darin, daß sie die Gesetze der Natur überschreitet. Cusanus meint hier nichts anderes als das Phänomen der menschlichen Kultur, die weder von Gott vorherbestimmt ist noch auf die Natur zurückgeführt werden kann.<sup>422</sup> Die Kultur ist nur vom freien Willen

---

<sup>420</sup> Nicolaus de Cusa, *De ludo globi* II, n. 94, h IX, S. 118, 6–7: "Sic annus, mensis, horae sunt instrumenta mensurae temporis per hominem creatae."

<sup>421</sup> Nicolaus de Cusa, *De ludo globi* II, n. 94, h IX, S. 117, 1–118, 4.

<sup>422</sup> Vgl. P. M. Watts, *Nicolaus Cusanus. A Fifteenth-Century Vision of Man*, Leiden 1982, S. 206. Watts verweist auf den Parallelismus mit einer neueren Theorie der Kultur als Spiel, entwickelt in: J. Huizinga, *Homo Ludens. Vom Ursprung der Kultur im Spiel*, Hamburg 1987.

des Menschen abhängig. Alle Phänomene der Kultur, alle Formen der Kunst, des Denkens etc. deutet Cusanus als Spiele. Damit gewinnt er die Einsicht, daß das Element des Spiels für jegliche Kultur fundamental ist, da es der Ausdruck der grundlegenden Freiheit ist, ohne die nichts Neues zustande kommt.

Die Metapher des Globusspiels zeigt, in welche Richtung sich das Denken des späten Cusanus bewegte. Sein Interesse galt der Analogie zwischen der Kreation eines philosophischen Begriffs auf der einen und der Erfindung und dem Spielen eines Spiels auf der anderen Seite. Diese Analogie kann aber nur auf der Basis der *Kreativität* gezogen werden, die beiden Prozessen zugrunde liegt. Die Entdeckung des späten Cusanus besteht darin, daß das kreative Moment in jeder menschlichen Tätigkeit implizit oder explizit vorhanden ist. Daher ist es auch berechtigt, wenn die *kulturelle* Dimension dieser Spekulationen der letzten Jahre des Cusanus eigens hervorgehoben wird.<sup>423</sup> Daß Cusanus sein Augenmerk auf das Spiel als Grundphänomen der menschlichen Kultur richtet, ist ein Aspekt, der durchaus Beachtung verdient. Wichtiger scheint das Spielmodell jedoch für das Verständnis der Cusanischen Konzeption der Philosophie zu sein. Da er eine Parallelität zwischen einem philosophischen Konzept und einem Spielzug annimmt, die Anzahl der Spielzüge eines Spiels aber größer als eins sein muß, gibt Cusanus zu verstehen, daß für ihn die Philosophie nicht in einem System abzuschließen ist, sondern daß sie notwendigerweise offen sein muß und Pluralität impliziert. Diese unvermeidbare Pluralität bedeutet keineswegs, daß jede philosophische Position annehmbar ist; sie geht vielmehr vom Erkennen der Wahrheit aus, das dem Menschen, der sie nicht auf präzise Weise wissen kann, immer neue Versuche zu ihrer begrifflichen Erkenntnis abverlangt. Die unausweichliche Pluralität der philosophischen Konzeptionen hat Cusanus zufolge ihren Ursprung in der Endlichkeit der menschlichen Subjektivität.

Diese Endlichkeit darf aber nicht primär im Sinne der Beschränkung gedeutet werden. Sie ist die positive Bedingung der Möglichkeit der menschlichen Kultur.

## 5. 2. Die Jagd als Modell des philosophischen Denkens

5. 2. 1. Felder 1–3: Das wissende Nicht-Wissen, das Können-Ist und das Nicht-Andere

Die ersten drei Felder, auf denen Cusanus die philosophische Beute zu erjagen hofft, sind die des wissenden Nicht-Wissens, des Können-Ist und des Nicht-Anderen. Jedes dieser drei Konzepte wird im Lichte der neuen Konzeption des *posse fieri* dargestellt.

Das Thema des wissenden Nicht-Wissens erfährt hier eine prägnante Rekapitulation: "Wie das Dasein Gottes die Ursache für das Wissen vom Dasein aller Gegenstände ist, so ist der Umstand, daß das Wesen Gottes nicht in der Tiefe seiner Erkennbarkeit bekannt ist, der Grund dafür, daß auch das Wesen aller Dinge nicht in der Tiefe seiner Erkennbarkeit erkannt wird."<sup>424</sup> Cusanus beginnt mit der Unerkennbarkeit Gottes und geht zur Unerkennbarkeit der geschaffenen *quidditates* über. Diese Unerkennbarkeit darf aber nicht als eine absolute verstanden werden, sondern als eine solche, die auf die Unmöglichkeit des vollständigen, keiner Präzisierung mehr bedürftigen Wissens hindeutet. Die Konzeption der *docta ignorantia*, des Bewußtseins dieser Unmöglichkeit, wird in dieser Spätschrift im

---

<sup>423</sup> Vgl. P. M. Watts, Nicolaus Cusanus. A Fifteenth-Century Vision of Man, S. 207.

<sup>424</sup> Nicolaus de Cusa, De venatione sapientiae XII, n. 31, h XII, S. 31, 11–32, 14: "Hinc sicut 'quia est' dei est causa scientiae omnium, quia sunt, ita quia deus quid sit, uti scibilis est, ignoratur, quiditas etiam omnium, uti scibilis est, ignoratur." Deutsche Übersetzung zitiert nach: Nikolaus von Kues, Die Jagd nach der Weisheit, lat.-dt., S.47.

Rahmen der neu entwickelten Theorie des *posse facere*, *posse fieri* und *posse factum* dargelegt. Cusanus schreibt:

"Fieri enim non potest quod id sciatur, quod posse fieri antecedit. Deus igitur cum praecedat, non potest fieri comprehensibilis. Et cum quid sit posse fieri non sit comprehensibile, sicut nec eius causa ipsum praecedens, nullius quiditas causis ignoratis, uti scibilis est, actu comprehenditur."<sup>425</sup>

In dieser neuen Interpretation der Lehre von der *docta ignorantia* zeigt sich noch einmal, daß Cusanus keineswegs ausschließlich auf die Begrenzung des Wissens aus ist, um 'zum Glauben Platz zu bekommen', sondern auch die Befreiung der menschlichen Erkenntnis vom Dogmatismus beabsichtigt. Wenn das Wesen der Dinge als unerreichbar für unser endliches Erkenntnisvermögen angesehen wird, eröffnet sich der Bereich des Wissens, das sich seinem Ziel asymptotisch nähern kann, ohne daß diese Bewegung jemals aufhören würde.

Nach der Konzeption der *docta ignorantia* geht Cusanus zur Rekapitulation seiner Lehre vom *possest* über. Auch dieser Begriff wird re-interpretiert im Rahmen der Theorie von *posse facere*, *posse fieri* und *posse factum*, die bei der Charakterisierung des ersten philosophischen Feldes als Leitfaden fungiert hatte. *Possest* versteht Cusanus als die Realität Gottes vor jeder in Erfahrung und Denken anzutreffenden Distinktion und Differenz. Gott steht über jeder Unterscheidung, mag diese nun den Unterschied zwischen Möglichkeit und Wirklichkeit, zwischen *posse fieri* und

---

<sup>425</sup> Nicolaus de Cusa, *De venatione sapientiae* XII, n. 31, h XII, S. 32, 19–23. "Man kann eben das nicht wissen, was dem Werden-Können vorausgeht. Da nun Gott vorhergeht, kann er nicht begrifflich faßbar werden. Und da auch das Wesen des Werden-Könnens nicht faßbar ist, ebensowenig wie seine ihm vorausgehende Ursache, so wird die Wesenheit keines einzigen Gegenstandes infolge der Unerkennbarkeit ihrer Ursachen wirklich in ihrer vollen Erkennbarkeit erfaßt." Deutsche Übersetzung zitiert nach: Nikolaus von Kues, *Die Jagd nach der Weisheit*, lat.-dt., S. 47.

*posse facere*, zwischen Sein und Nicht-Sein oder zwischen Identität und Differenz betreffen.

Um das Verhältnis zwischen dem *possest* und dem *posse fieri* zu verdeutlichen, wendet sich Cusanus der Zahl Eins und der Serie der Zahlen zu, die von der Eins stammen. Wie die Eins von dem zu unterscheiden ist, was sie werden kann, so ist das *possest* nicht mit dem *posse fieri* gleichzusetzen. Cusanus unterscheidet das, was die Eins ist, von dem, was sie sein kann. Man muß von dem ausgehen, was in der Eins wirklich ist, und durch das, was in anderen Zahlen möglich ist, zu dem gelangen, was vor beiden ist im ewigen *possest*.<sup>426</sup>

Nach der Erörterung des Begriffes *possest* referiert Cusanus seine Lehre vom Nicht-Anderen. Die Fragen "Was ist das Nicht-Andere?" und "Was ist das Andere?" werden mit den – aus der Schrift *De non aliud* bekannten – Thesen beantwortet: *Non aliud est non aliud quam non aliud*, und: *Aliud est non aliud quam aliud*.<sup>427</sup> Es ist offensichtlich, daß diese Thesen von Cusanus keineswegs als Tautologien gemeint sind. Denn die erste Definition besagt, daß Gott nichts anderes ist als Gott, die zweite behauptet, daß das geschaffene Andere nichts anderes ist als das Andere. Aber darf man daraus schließen, daß dem Nicht-Anderen die Selbst-Identität genauso zukommt wie den geschaffenen Dingen?

Cusanus' Antwort auf diese Frage fällt negativ aus. Er schreibt: "Der Intellekt entdeckt, daß Gott nichts anderes gegenüber einem anderen ist, da er das andere selbst bestimmt. Hebe das Nicht-Andere auf und es bleibt auch das andere nicht."<sup>428</sup> Die Andersheit Gottes ist singular, da sie der Anderseit der endlichen Dinge weder

---

<sup>426</sup> Vgl. Nicolaus de Cusa, *De venatione sapientiae* XIII, n. 37, h XII, S. 36–37.

<sup>427</sup> Vgl. Nicolaus de Cusa, *De venatione sapientiae* XIV, n. 40, h XII, S. 39, 1–7.

<sup>428</sup> Nicolaus de Cusa, *De venatione sapientiae* XIV, n. 40, h XII, S. 39, 16–18: "Reperit igitur intellectus deum non esse aliud ab alio, quia ipsum aliud diffinit. Sublato enim li non aliud non manet li aliud." Die deutsche Übersetzung wird mit einer Abweichung zitiert nach: Nikolaus von Kues, *Die*

entgegengesetzt ist noch mit ihr identisch sein kann. Das Nicht-Andere ist nichts anderes als der Himmel, aber das bedeutet keineswegs, daß das Nicht-Andere mit dem Himmel identisch ist. Dies ist daraus zu erklären, daß das Nicht-Andere die Identität jedes beliebigen Dinges bestimmt. Das Nicht-Andere verweist jenseits des Bereichs des *posse fieri* auf das, was diesem vorausgeht, da alles andere ontologisch dem *posse fieri* untergeordnet ist.<sup>429</sup>

### 5. 2. 2. Felder 4–5: Das Licht und das Lob

Im 15. Kapitel der Schrift erörtert Cusanus das vierte Jagdfeld, dem er den Namen des Lichtes gibt. Dieses Feld ist innerlich verbunden mit dem fünften Feld des Lobes. Beachtenswert ist dabei, wie sich der Ton des Cusanus ändert, wenn er auf diese Felder zu sprechen kommt. Im Unterschied zu den analytischen Ausführungen der vorhergehenden Kapitel wird er feierlich.<sup>430</sup> Wenn der Kardinal in seinen theoretischen Diskurs Gebete einflechtet, so deutet dies darauf hin, daß die performative Dimension, von der im Zusammenhang mit Dionysius Pseudo-Areopagita die Rede war, gewissen philosophischen Texten auch im Spätmittelalter nicht fehlt.

Im Kapitel über das Feld des Lichtes greift Cusanus auf die reiche Tradition der Lichtmetaphysik zurück, die sowohl in der christlichen als auch in der platonischen Überlieferung eine entscheidende Rolle spielte. So behauptet Cusanus, daß der Ursprung alles bestimmt und daß alles in zehn Vollkommenheiten reflektiert

---

Jagd nach der Weisheit, lat.-dt., S. 59. Anders als dort wird im Zitat 'intellectus' nicht mit 'Geist', sondern mit 'Intellekt' wiedergegeben.

<sup>429</sup> Vgl. Nicolaus de Cusa, *De venatione sapientiae* XIV, n. 39, h XII, S. 38, 9–12.

<sup>430</sup> Vgl. C. L. Miller, *Reading Cusanus: Metaphor and Dialectic in a Conjectural Universe*, Washington D.C. 2003, S. 216–217.

wird: Gutheit, Größe, Wahrheit, Schönheit, Weisheit, Entzücken, Vollkommenheit, Klarheit, Genügsamkeit und Angemessenheit.<sup>431</sup> Diese zehn Bestimmungen erinnern nicht nur an die Transzendentalienlehre, die ein Gemeingut der mittelalterlichen Philosophie war,<sup>432</sup> sondern auch an die Liste der zehn *dignitates* oder göttlichen Attribute, die Raimundus Lullus aufstellte, um zwischen Gott und den Kreaturen zu vermitteln.<sup>433</sup>

Von dieser Metaphysik des Lichtes macht Cusanus auch im Zusammenhang mit der Frage der Erkenntnis Gebrauch. Der Kardinal rekurriert auf die neuplatonische Lehre des Proklus und behauptet, daß die Geistseele, wenn sie in sich selbst hineinblickt, dort Gott und alle Dinge schaut.<sup>434</sup> Dieser Gedanke ist besonders bemerkenswert, da er deutlich zeigt, wie die Innovation des Cusanus, die man mit dem Namen der transzendentalen Fragestellung bezeichnen könnte, unauflöslich mit dem neuplatonischen Gedankengut verbunden ist. Hier sind Innovation und Rezeption eng miteinander verbunden.

Wenn Cusanus zum nächsten Feld, dem des Lobes übergeht, findet er, daß das auf dem Feld des Lichtes Entdeckte jetzt Gründe für das Preisen Gottes liefern kann. Die zehn Perfektionen sind *laudes dei*.<sup>435</sup> Sie sind Objekte und Gründe für das Lob des Schöpfers. Das Motiv des Lobes wird von Cusanus mit dem der Freiheit des Menschen verknüpft – der Mensch ist frei zu entscheiden, ob er seinen göttlichen

---

<sup>431</sup> Vgl. Nicolaus de Cusa, *De venatione sapientiae* XV, n. 43, h XII, S. 42, 1–7.

<sup>432</sup> Vgl. J. A. Aertsen, U. G. Leinsle, "Transzendental", in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 10, Basel 1998, Sp. 1365–1376.

<sup>433</sup> Zum Problem des Einflusses von Lullus auf Cusanus vgl. E. Colomer, *Nikolaus von Kues und Raimund Lull*, Berlin 1961, bes. S. 86–88.

<sup>434</sup> Vgl. Nicolaus de Cusa, *De venatione sapientiae* XVII, n. 49, h XII, S. 46, 3–5: "Refert Proclus in primo libro Theologiae Platonis Socratem, qui vices Platonis tenet, in Alcibiade dicere intellectivam animam, cum intra se conspicit, deum et omnia speculari." Zu Proklus siehe W. Beierwaltes, *Proklos. Grundzüge seiner Metaphysik*, Frankfurt a. M. <sup>2</sup>1979, bes. S. 287–294 u. S. 367–382.

<sup>435</sup> Vgl. Nicolaus de Cusa, *De venatione sapientiae* XVIII, n. 51, h XII, S. 48, 4–7: "Nam cum haec, quae in campo lucis venatus fui – de quibus decem praedicta, scilicet bonitatem, magnitudinem,

Ursprung anerkennt oder verwirft.<sup>436</sup> Eine solche Verwerfung entdeckt Cusanus im Götzendienst, der "dem Geschöpf göttliche Ehren erweist" und "deshalb Irrung eines schwachen, blinden und fehlgeleiteten Geistes" ist.<sup>437</sup>

Wie schon erwähnt, wird in den fünf Kapiteln der Schrift, die der Darlegung der Felder des Lichtes und Lobes gewidmet sind, eine deutliche Änderung des Tons spürbar. Cusanus' Stil ist hier epideiktisch statt analytisch. Es ist vermutlich darauf zurückzuführen, daß die Theorie des *posse fieri*, die für die ganze Schrift eine Art von theoretischem Rahmen abgibt, in diesen Abschnitten mit keinem Wort erwähnt wird.

### 5. 2. 3. Felder 6–8: Einheit, Gleichheit, Verbindung

Das sechste Jagdfeld, das den Namen der Einheit, *unitas*, trägt, behandelt Cusanus in den Kapiteln 21 und 22 der Schrift. Cusanus ist mit der neuplatonischen Tradition einig, wenn diese behauptet, daß das Erste Prinzip nur das Eine sein kann und daß diese Einheit jeder Vielheit vorausgeht. Aber Cusanus vergißt dabei auch seine eigene Konzeption nicht. Er merkt an, das Eine sei mit dem Nicht-Anderen verwandt, das Nicht-Andere sei jedoch *vor* dem Einen und Selben.<sup>438</sup> Als

---

veritatem et reliqua – in mentis escario reconderam, reperi illa omnia et plura dei in laudis campo plantata."

<sup>436</sup> Vgl. Nicolaus de Cusa, De venatione sapientiae XIX, n. 54, h XII, S. 51, 17–52, 22: "Ex quo certum est hominem, qui habet liberum arbitrium, quando a laudibus dei cessat et dei verbum non audit, quod in ipso et conscientia eius loquitur nec vult intelligere et oboedire, ut bene agat, inexcusabilis est, cum a propria natura reprehendatur, et indignus est societate felicitum deum perpetue laudantium."

<sup>437</sup> Nicolaus de Cusa, De venatione sapientiae XIX, n. 54, h XII, S. 51, 7–9: "Idolatria igitur, qua creaturae divinae laudes dantur, insania est infirmae, caecae et seductae mentis." Deutsche Übersetzung zitiert nach: Nikolaus von Kues, Die Jagd nach der Weisheit, lat.-dt., S. 77 u. 79.

<sup>438</sup> Vgl. Nicolaus de Cusa, De venatione sapientiae XXI, n. 59, h XII, S. 57, 12–14: "Unitas enim, etsi ipsam li non aliud praecedat, tamen prope ipsum videtur. Unum enim et idem videntur ipsum non aliud plus ceteris participare."

(ontologisch) vorrangig schließt das Eine sowohl die wirklichen als auch die möglichen Seienden in sich.

Diese letzte Ansicht impliziert, daß die Einheit nicht mit dem Sein gleichgesetzt werden darf, was in der aristotelischen Tradition systematisch geschah, wenn vom *ens et unum convertuntur* die Rede war. Cusanus schreibt Platon das Argument zu, daß das aktuell Seiende das Potentielle ausläßt, obwohl das letztere auch eine gewisse Wirklichkeit besitzt. Das Eine hingegen "wird sowohl von Möglichkeit wie von Wirklichkeit in einem wahren Urteil ausgesagt: eine Möglichkeit, eine Wirklichkeit; ebenso wird es vom Sein, dem Leben und dem Geist ausgesagt."<sup>439</sup> Diese Dreiteilung in Einheit, Möglichkeit und Wirklichkeit entspricht dem Ternar von *posse facere*, *posse fieri* und *posse factum*, dem in dieser Schrift eine Schlüsselrolle zukommt.

Die Übernahme der Einheitslehre bedeutet keineswegs, daß Cusanus auch die neuplatonische Theorie akzeptiert, gemäß der es zwischen dem Einen und den übrigen Seienden Götter und *intellegentiae* geben muß. Nikolaus von Kues kritisiert in diesem Zusammenhang explizit den Versuch des Proklus, "aus zweifelhaften Vermutungen die Unterschiede zwischen jenen ewigen Göttern und ihre Beziehung zum einen Gott der Götter" zu erforschen. Cusanus selbst sieht keinen Grund, die Existenz von mehr als einem Gott anzunehmen.<sup>440</sup> Seiner Auffassung nach haben

---

<sup>439</sup> Nicolaus de Cusa, *De venatione sapientiae* XXI, n. 60, h XII, S. 85, 11–12: "Et hoc dicebat unum. Verificatur enim unum de potentia et de actu: una potentia, unus actus; sic de ente, vita et intellectu." Deutsche Übersetzung zitiert nach: Nikolaus von Kues, *Die Jagd nach der Weisheit*, lat.-dt., S. 89.

<sup>440</sup> Vgl. Nicolaus de Cusa, *De venatione sapientiae* XXI, n. 62, h XII, S. 59, 7–12: "Supervacuos igitur fecit Proclus labores in sex libris De theologia Platonis volens investigare ex coniecturis incertis deorum illorum aeternorum differentias et ordinem ad unum deum deorum, cum non sit nisi deus unus aeternus, qui ad omnia, propter quae ipse deos ponit, sufficientissimus est huius totius mundi administrator." Deutsche Übersetzung zitiert nach: Nikolaus von Kues, *Die Jagd nach der Weisheit*, lat.-dt., S. 91.

sich in dieser Hinsicht nicht nur Platon und Proklus, sondern auch Aristoteles und Epikur geirrt.<sup>441</sup>

Für die Bezeichnung des Einen, das nichts anderes ist als das Eine, führt Cusanus den neuen Begriff der *singularitas* ein.<sup>442</sup> Wichtig ist dabei, daß Cusanus diesen Begriff nicht nur auf das Absolute anwendet, sondern auch auf alles andere ausdehnt, "denn alle Gegenstände sind einzelne, und jeder ist unwiederholbar."<sup>443</sup> Aus dieser Ausdehnung folgt eine fundamentale Schlußfolgerung: Der Satz vom zu vermeidenden Widerspruch kann nicht nur in bezug auf Gott keine letzte Wahrheit darstellen, was schon Dionysius wußte, denn er "sagte mit Recht, daß man von Gott die gegensätzlichen Bestimmungen zugleich bejahen und verneinen müsse."<sup>444</sup> Jedes einzelne ist vielmehr sowohl ähnlich als auch unähnlich. "Dasselbe gilt vom Selben und Verschiedenen, vom Gleichen und Ungleichen, vom Einzelnen und Vielfachen, vom Einen und den Vielen, vom Geraden und Ungeraden, von der Verschiedenheit und Übereinstimmung und von ähnlichen Bestimmungen, mag solches auch den Philosophen absurd erscheinen, die am Grundsatz, daß 'jedwedes ist oder nicht ist', auch in der Theologie festhalten."<sup>445</sup> Hier wird noch einmal bestätigt, daß die terminologische Unterscheidung zwischen Philosophie und

---

<sup>441</sup> Vgl. Nicolaus de Cusa, *De venatione sapientiae* XXI, n. 63, h XII, S. 60–61.

<sup>442</sup> Vgl. dazu G. von Bredow, *Im Gespräch mit Nikolaus von Kues. Gesammelte Aufsätze 1948–1993*, hrsg. von H. Schnarr, Münster 1995, S. 31–39, S. 217–231; T. Leinkauf, *Die Bestimmung des Einzelseienden durch die Begriffe Contractio, Singularitas, und Aequalitas bei Nikolaus Cusanus*, in: *Archiv für Begriffsgeschichte* 37 (1994), S. 180–211.

<sup>443</sup> Nicolaus de Cusa, *De venatione sapientiae* XXII, n. 65, h XII, S. 63, 5–6: "...cuncta enim singula sunt, et quodlibet implurificabile." Deutsche Übersetzung zitiert nach: Nikolaus von Kues, *Die Jagd nach der Weisheit*, lat.-dt., S. 95.

<sup>444</sup> Nicolaus de Cusa, *De venatione sapientiae* XXII, n. 67, h XII, S. 65, 2–3: "Dionysius recte dicebat de deo simul opposita debere affirmari et negari." Deutsche Übersetzung zitiert nach: Nikolaus von Kues, *Die Jagd nach der Weisheit*, lat.-dt., S. 99.

<sup>445</sup> Nicolaus de Cusa, *De venatione sapientiae* XXII, n. 67, h XII, S. 65, 7–10: "Sic de eodem et diverso, aequali et inaequali, singulari et plurali, uno et multis, pari et impari, differentia et concordantia, et similibus, licet hoc absurdum videatur philosophis principio 'quodlibet est vel non est' etiam in theologicis inhaerentibus." Deutsche Übersetzung zitiert nach: Nikolaus von Kues, *Die Jagd nach der Weisheit*, lat.-dt., S. 99.

Theologie, die Cusanus macht, keineswegs mit unserem Verständnis dieser Disziplinen übereinstimmt (mit "Philosophen" meint Nikolaus die Aristoteliker). Das Prinzip des Zusammenfalls der Entgegengesetzten, auf das hier Cusanus anspielt, ist nicht nur zur Bezeichnung der absoluten Transzendenz Gottes eingeführt, sondern auch zur Konzeptualisierung der Komplexität, die zwischen dem Intellekt und seinen Inhalten besteht.

In den Kapiteln 23 und 24 wendet sich Nikolaus von Kues den Themen von Gleichheit und Verbindung zu. Zusammen mit der Einheit bilden Gleichheit (*aequalitas*) und Verbindung (*connexio*) eine Triade von Termini, die zur Bezeichnung der Trinität eingeführt worden sind und die Cusanus von Thierry von Chartres übernommen hat.<sup>446</sup> Zum ersten Mal verwendete Cusanus sie für die Erörterung der Trinitätsphilosophie in *De docta ignorantia*.<sup>447</sup> Dort sprach er vom "Hervorgang der Verknüpfung aus der Einheit und aus der Gleichheit der Einheit."<sup>448</sup> Besonderes Gewicht legte er auf den Hervorgang aus *beiden*, worin man den Widerhall des Disputs mit den byzantinischen Gelehrten sehen kann, der um die Zeit der Abfassung der Schrift besonders intensiv das *Filioque*-Problem betraf.<sup>449</sup>

Zum Begriff der Gleichheit behauptet Cusanus in *De venatione sapientiae*, daß sie identisch ist mit der Einheit und daher ontologische Priorität gegenüber dem *posse fieri* besitzt, da jegliche Gleichheit in den aktuellen Seienden ungefähr und approximativ ist und nicht die Genauigkeit der absoluten Gleichheit erreichen kann.

---

<sup>446</sup> Zum Einfluß des Platonismus von Chartres auf Cusanus siehe W. Beierwaltes, *Denken des Einen. Studien zur neuplatonischen Philosophie und ihrer Wirkungsgeschichte*, Frankfurt a. M. 1985, S. 368–384.

<sup>447</sup> Vgl. Nicolaus de Cusa, *De docta ignorantia* 7–9, h I, 14–19.

<sup>448</sup> Nicolaus de Cusa, *De docta ignorantia* I 9, h I, S. 18, 9–10: "Merito ergo dicitur ab unitate et ab aequalitate unitatis connexio procedere". Deutsche Übersetzung zitiert nach: Nikolaus von Kues, *Die belehrte Unwissenheit*, lat.-dt., Buch I, S. 33.

<sup>449</sup> Vgl. Nicolaus de Cusa, *De docta ignorantia* I 9, h I, S. 18, 10–13: "Neque enim connexio unius tantum est, sed ab unitate in aequalitatem unitas procedit, et ab unitatis aequalitate in unitatem. Merito igitur ab utroque procedere dicitur eo, quod ab altero in alterum quasi extenditur."

Aber dies bedeutet nicht, daß die Gleichheit durch ihre Anwesenheit in den endlichen Dingen an Identität verliert — genauso wenig, wie sich das Menschsein als solches infolge der ungleichen Teilhabe verschiedener Menschen an ihm vervielfacht.<sup>450</sup>

Die Gleichheit kann nicht vervielfacht werden. Die endlichen Seienden können nur an ihr teilhaben; durch diese Teilhabe werden sie mehr oder weniger gleich. Sie sind nie genau gleich, sie können sich nur asymptotisch der Gleichheit nähern. Cusanus spricht davon, daß alle gleichen Gegenstände noch gleicher werden können.<sup>451</sup> Diese Überlegung erlaubt ihm zu sagen, daß das *posse fieri* von der göttlichen Gleichheit bestimmt wird. Diese göttliche Gleichheit selbst ist aber nichts anderes als jedes Geschöpf, das an der Gleichheit teilhat, da jedes Geschöpf selbstgleich sein muß. Die Gleichheit ist als das Wort Gottes zu verstehen, das jedes Seiende bestimmt, welches nicht Gott ist. Man könnte diesen Sachverhalt folgendermaßen ausdrücken: Alle endlichen Seienden sind gleich, da sie an der göttlichen Gleichheit teilhaben, aber sie sind ungleich, da sie an dieser Gleichheit nur in ungleicher Weise teilhaben können.<sup>452</sup>

Als das achte Jagdfeld wird von Cusanus das der Verbindung eingeführt. Das ist der dritte Begriff, der für die Trinitätsspekulation fruchtbar gemacht wird und der die dritte Person der Trinität bezeichnet. Die Verbindung geht aus der Einheit und der Gleichheit hervor als das Band der Liebe zwischen Vater und Sohn. Diese drei sind identisch mit dem göttlichen Nicht-Anderen, das gegenüber jeglicher Andersheit ontologische Priorität besitzt. Durch diese Überlegung schließt Cusanus

---

<sup>450</sup> Vgl. Nicolaus de Cusa, *De venatione sapientiae* XXIII, n. 69, h XII, S. 67, 5–9: "Nec ipsa humanitas potest a pluribus hominibus, quibus dat nomen quod sint homines, aequaliter participari. Homines enim sunt ex participatione immultiplicabilis humanitatis et inaequali participatione, quae facit eos esse plures. Et sicut humanitas, uti est, est immultiplicabilis, ita et hic homo et cuncta."

<sup>451</sup> Vgl. Nicolaus de Cusa, *De venatione sapientiae* XXIII, n. 70, h XII, S. 67, 1–2: "Patet omnia aequalia, quae non sunt ipsa absoluta aequalitas, aequaliora fieri posse."

die Möglichkeit aus, Einheit, Gleichheit und Verbindung als eine getrennte Mehrheit von ewigen Wesen aufzufassen – die Trinität ist *vor* jeder Differenz zu denken.<sup>453</sup>

Auch diese Trinitätsspekulation wird von Cusanus zur Erklärung der endlichen Welt verwendet. Cusanus will nachweisen, daß "alles Seiende ... nichts anderes als Einheit und ihre Gleichheit ... und Verbindung von beidem" ist.<sup>454</sup> Die Einheit beschränkt die dem Endlichen inhärente Neigung zum Wandel, die Gleichheit gibt diesem Geeinten und Beschränkten die Form, und beide sind in der Wirklichkeit durch ihre Verknüpfung vereinigt.<sup>455</sup> Wenn man bedenkt, daß Cusanus seine Trinitätsphilosophie auch bei einem vorchristlichen Philosophen wie Aristoteles zu entdecken glaubte,<sup>456</sup> muß der Schluß gezogen werden, daß die Einführung des Begriffs der Dreieinigkeit bei Cusanus nicht aus theologischen, sondern aus philosophischen Gründen geschah. Er ist Gegenstand des Denkens, nicht des Glaubens.<sup>457</sup>

#### 5. 2. 4. Feld 9 : Die Grenze

---

<sup>452</sup> Vgl. Nicolaus de Cusa, *De venatione sapientiae* XXIII, n. 70, h XII, S. 68, 10–13.

<sup>453</sup> Vgl. Nicolaus de Cusa, *De venatione sapientiae* XXIV, n. 71, h XII, S. 69, 15–20: "Et licet unitas generans non sit aequalitas ab ea genita nec nexus ab eo procedens, tamen non est aliud unitas, aliud aequalitas, aliud nexus, cum sint non aliud, quod aliud antecedit. Sicut igitur aeterna unitas, quae id est quod esse potest, uniter in se omnia complicat et aequalitas omnia aequaliter, ita et nexus utriusque omnia in se nectit."

<sup>454</sup> Nicolaus de Cusa, *De venatione sapientiae* XXIV, n. 72, h XII, S. 69, 7–9: "Non est igitur aliud omne existens nisi unitas et eius aequalitas ... et utriusque nexus." Deutsche Übersetzung zitiert nach: Nikolaus von Kues, *Die Jagd nach der Weisheit*, lat.-dt., S. 105.

<sup>455</sup> Vgl. Nicolaus de Cusa, *De venatione sapientiae* XXIV, n. 72, h XII, S. 69, 9–10: "Unitas est fluxibilitatis constrictio, aequalitas uniti et constricti formatio, nexus utriusque amorosa connexio."

<sup>456</sup> Vgl. Nicolaus de Cusa, *De beryllo*, n. 35, h XI/1, S. 38–40.

<sup>457</sup> Vgl. K. Flasch, *Nicolaus Cusanus*, München 2001, S. 109–112.

Die Tatsache, daß Cusanus die Grenze als das neunte Feld nennt, ist nicht zufällig, wenn man bedenkt, daß die Felder der Einheit, Gleichheit und Verbindung eng mit der Gottesproblematik verknüpft sind. Gott ist das Unendliche, das Grenzenlose, er ist ohne Anfang und Ende. Cusanus gibt sich jedoch mit diesem Verständnis der Transzendenz nicht zufrieden, da es sich der Methode der negativen Theologie bedient, ohne deren Vorrang in Frage zu stellen. Gott ist Cusanus zufolge als *terminus interminus* zu fassen, als grenzenlose Grenze.<sup>458</sup> Dieses Oxymoron vereinigt affirmative und negative Theologien und erreicht die Stufe der intellektualen Koinzidenz, die eine Vergegenständlichung des ersten Prinzips unmöglich macht. Diese grenzenlose Grenze begrenzt alles und bestimmt jedes Seiende in seinem Wesen.<sup>459</sup> Sie ist allem, was sich von ihr unterscheidet, entgegengesetzt, aber als Gegensatz zu den Entgegengesetzten und daher als gegensatzloser Gegensatz zu den Entgegengesetzten.<sup>460</sup>

Neben dieser 'grenzenlosen Grenze' spricht Cusanus vom "*suo modo interminus terminus*", der als der Name für den menschlichen Geist eingeführt wird. Die *mens humana* ist nicht die grenzenlose Grenze schlechthin, da sie den geschaffenen Seienden keine Grenzen setzen kann. Der Grund dafür liegt in der Unmöglichkeit des menschlichen Geistes, die Wesenheiten der Dinge, die identisch sind mit dem Wesen Gottes, adäquat zu erfassen. Der menschliche Geist gleicht sich den zu erkennenden Seienden an, indem er Begriffe für sie entwirft. Der Begriff der Grenze

---

<sup>458</sup> Vgl. Nicolaus de Cusa, *De venatione sapientiae* XXVII, n. 80, h XII, S. 77, 9–10. Zum Begriff der Grenze bei Cusanus siehe jetzt: B. Mojsisch, *Grenze als Vollkommenheit und Übergang in der Philosophie des Nikolaus von Kues*, in: W. Högrefe (Hrsg.), *Grenzen und Grenzüberschreitungen*. XIX. Deutscher Kongress für Philosophie, Bonn, 23.–27. September 2002. Vorträge und Kolloquien, Berlin 2004, S. 257–266.

<sup>459</sup> Vgl. Nicolaus de Cusa, *De venatione sapientiae* XXVII, n. 80, h XII, S. 77, 12–13: "Determinat igitur cuncta diffinitque singula."

<sup>460</sup> Vgl. B. Mojsisch, *Grenze als Vollkommenheit und Übergang in der Philosophie des Nikolaus von Kues*, S. 261–262; W. Beierwaltes, *Deus oppositio oppositorum* (Nikolaus Cusanus, *De visione Dei* XIII), in: *Salzburger Jahrbuch für Philosophie* 8 (1964), S. 175–185.

wird aber auch in einer anderen Weise fruchtbar gemacht. Gemäß Cusanus ist das menschliche Wesen eine Mischung aus Begrenztem und Unbegrenztem: Einerseits ist das Wesen des Geistes etwas Bestimmtes und Begrenztes, andererseits sind die Möglichkeiten des menschlichen Wissens unbegrenzt, da sie von keiner einzelnen Person ausgeschöpft werden können.

Diese Überlegung hängt eng mit der Cusanischen Theorie des *posse fieri* zusammen. Jedes individuelle Ding exemplarisiert die bestimmten Möglichkeiten seiner Art. Könnte eine einzelne Person all ihre Möglichkeiten ausschöpfen, dann wäre sie identisch mit ihrer Art, welche für Cusanus die Definition oder das begrenzende Wesen ist, das eins ist mit der Wesenheit Gottes. Jedes Ding findet deswegen sowohl seine Grenze als auch die Vollkommenheit seines Werden-Könnens in seinem Urbild. Im Unterschied zu den nicht-christlichen Neuplatonikern sieht Cusanus keine Notwendigkeit, Zwischenwesen wie die Formen oder den Nous anzunehmen. Alle Formen sind für ihn identisch mit Gott.

#### 5. 2. 5. Feld 10: Die Ordnung

Die Erörterung des zehnten Feldes eröffnet Nikolaus mit einem langen Zitat aus dem Traktat des Dionysius Pseudo-Areopagita über die Göttlichen Namen, das davon handelt, daß Gott in allen geschaffenen Dingen erkannt wird, aber zugleich unerkannt bleibt. In diesem Zitat wird die Schöpfung als eine hierarchisch geordnete Ganzheit vorgestellt; diese hierarchische Ordnung erstreckt sich von den niederen bis zu den höchsten Seienden und verweist auf die Ursache, die jenseits dieser Ordnung ist. Cusanus übernimmt diese Vorstellung. Am Leitfaden Dionysischer Themen erörtert er, wie die Mannigfaltigkeit des geschaffenen Universums die

Schönheit zutage treten läßt, die als das harmonische Ganze die höchste Schönheit des Schöpfers widerspiegelt. Cusanus spielt auf die Definition der Schönheit als *resplendentiae formae* durch Albert den Großen (im Kommentar zu *De divinis nominibus*) an: Die innere Form ist die ontologische Grundlage für das Scheinen der Schönheit des Schöpfers. Cusanus urteilt, daß jedes Ding "zufrieden ist" (*contentatur*) mit seinem Platz im Universum, da jedes zum harmonisch aufgebauten Ganzen beitragen muß. "Es ist nämlich dieses Maßverhältnis, ohne welches allein das Verhältnis des Ganzen und zugleich das seiner Teile zum Ganzen nimmermehr als schön und wohlgeordnet sich zeigen würde."<sup>461</sup>

Cusanus erörtert die dreifaltige ewige Ordnung, die in Gott zu finden ist: *principium sine principio, principium de principio, principium ab utroque procedens*. Zum Wesen jeglicher Ordnung gehört gemäß Cusanischer Auffassung Ursprung, Mitte und Ziel. Jede endliche Ordnung hat das göttliche Urbild zum Modell und ahmt dieses dreifaltige Urbild nach. Jedes Geschöpf besteht aus dem Wesen (*essentia*), das der Grund seiner Fähigkeiten und Kraft (*virtus*) ist; aus diesen beiden geht seine Tätigkeit (*operatio*) hervor.

Neben dieser Harmonie oder Ordnung, die jedem endlichen Seienden eigen ist, gibt es eine andere hierarchische Ordnung, welche die geistigen, lebenden und seienden Wesen umfaßt. Da den geistigen Wesen auch das Leben und Sein zukommen, behauptet Cusanus, daß in der geistigen Natur sowohl das Leben als auch das Sein eingeschlossen, eingefaltet sind. Nikolaus' Ansicht besteht darin, daß für die geistigen Wesen 'Erkennen' Sein und Leben bedeutet, für die lebenden

---

<sup>461</sup> Nicolaus de Cusa, *De venatione sapientiae* XXX, n. 91, h XII, S. 87, 11–13: "Est enim proportio illa, sine qua una totius et partium eius ad totum relata habitudo nequaquam pulchra ordinatissimaque videretur." Deutsche Übersetzung zitiert nach: Nikolaus von Kues, *Die Jagd nach der Weisheit*, lat.-dt., S. 135.

Wesen jedoch bedeutet 'Leben' Sein und Erkennen; für die seienden Wesen schließlich bedeutet 'Sein' Erkennen und Leben.<sup>462</sup>

Dionysius wird noch einmal ausdrücklich erwähnt, wenn Cusanus darauf zu sprechen kommt, daß die universale Ordnung in der Hierarchie der Engel und der hierarchischen Ordnung der Kirche gefunden werden kann.<sup>463</sup> Alle Leistungen des menschlichen Geistes – Tugenden, soziale und politische Systeme, praktische Künste, theoretisches Wissen – verweisen auch auf die Ordnung, gemäß der sie bestehen. Cusanus zeigt an folgendem Beispiel aus dem Platonischen *Menon*, daß jeder Intelligibilität eine Ordnung zugrunde liegt: "Der Knabe Menon wurde nach einer geordneten Regel, die der Fragende einhielt, befragt und gab auf alle Fragen aus der Geometrie richtige Antworten, wie wenn ihm mit der Ordnung auch das Wissen angeboren wäre".<sup>464</sup>

Die Ordnung dient der Offenbarung der Weisheit des Schöpfers, deren Abbild sie ist. Wichtig sind in diesem Zusammenhang Cusanus' Überlegungen zur Stellung des Menschen in diesem geordneten Universum. Der Mensch bekommt eine ausgezeichnete Stellung innerhalb der Schöpfung, da er einsehen kann, daß er sowohl der animalischen als auch der intellektuellen Ordnung angehört. Der Mensch ist "Band des Universums" und Mikrokosmos, er verbindet das Zeitliche mit

---

<sup>462</sup> Vgl. Nicolaus de Cusa, *De venatione sapientiae* XXXI, n. 93, h XII, S. 89, 14–16: "Primae existere et vivere est intelligere. Secundae existere et intelligere est vivere. Tertiae intelligere et vivere est esse."

<sup>463</sup> Vgl. Nicolaus de Cusa, *De venatione sapientiae* XXXI, n. 94, h XII, S. 89, 1–2: "Quae sit divini ordinis participatio in angelica hierarchia et quae in ecclesiastica hierarchia, divinus Dionysius describit."

<sup>464</sup> Nicolaus de Cusa, *De venatione sapientiae* XXXI, h XII, n. 94, S. 90, 10–12: "Interrogatus puer Menon ex ordine quem interrogans servavit, ad cuncta geometrica recte respondit, ac si scientiam cum ordine conatam haberet". Deutsche Übersetzung zitiert nach: Nikolaus von Kues, *Die Jagd nach der Weisheit*, lat.-dt., S. 137 u. 139.

dem Überzeitlichen, denn er ist sowohl zur sinnlichen Wahrnehmung als auch zum geistigen Erfassen fähig.<sup>465</sup>



Wie ist die Klassifikation der verschiedenen Jagdfelder einzuschätzen, die Cusanus in seiner Spätschrift unternimmt? Kann diese Klassifikation für das Studium seiner Philosophie ernst genommen werden? Dazu gibt es entgegengesetzte Ansichten. W. Dupré sieht in der Schrift die "Richtlinien, die uns der Autor selbst gegeben hat"<sup>466</sup> und möchte das ganze Cusanische Werk nach den im Text aufgeführten Feldern aufteilen. Dagegen deutet K. Jacobi auf eine gewisse Sorglosigkeit des Nikolaus von Kues bei der Klassifikation.<sup>467</sup> In der Tat können die zehn Felder, die Cusanus in der Schrift behandelt, keinesfalls einen Eindruck vom Ganzen seiner Philosophie vermitteln: Konzepte wie Ordnung oder Lob sind nicht wesentlich für das Denken des Cusanus. Aber wichtig bleibt in dieser Klassifikation das Prinzip der Irreduzibilität verschiedener Konzepte und Konzeptionen aufeinander oder auf eine grundlegende Idee, aus der alles andere ableitbar wäre. Die Philosophie des Cusanus ist pluralistisch, und diese Eigenschaft ist ihr nicht äußerlich.<sup>468</sup> Das Wesen ihrer Pluralität besteht darin, daß keines der von ihr entwickelten Konzepte, wie der Geist selbst (*mens ipsa*), das Können-Ist (*possest*), das Nicht-Andere (*li non aliud*), das

---

<sup>465</sup> Vgl. Nicolaus de Cusa, *De venatione sapientiae* XXXII, n. 95, h XII, S. 91, 9–13: "Quam pulchre copulam universi et microcosmum, hominem, in supremo sensibilis naturae et infimo intelligibilis locavit, conectens in ipso ut in medio inferiora temporalia et superiora perpetua! Ipsum in horizonte temporis et perpetui collocavit, uti ordo perfectionis deposcebat."

<sup>466</sup> W. Dupré, *Aufbau, Text und Übersetzung*, in: Nikolaus von Kues, *Philosophisch-theologische Schriften*, Bd. I, S. XXVI.

<sup>467</sup> Vgl. K. Jacobi, *Die Methode der Cusanischen Philosophie*, München 1969, S. 25.

<sup>468</sup> Für eine Darstellung der Philosophie des Cusanus, welche diese Pluralität zur Kenntnis nimmt, siehe G. Tewsadse, *Geschichte der mittelalterlichen Philosophie*, Tbilissi 1996, S. 387–404 (in georgischer Sprache).

Können selbst (*posse ipsum*), die anderen ohne Verlust ersetzen kann. Es könnte versucht werden, diese Pluralität mit dem Argument zu relativieren, daß all diese Konzepte auf ein einziges Ziel gerichtet sind. Es muß aber betont werden, daß es für Cusanus kein Ziel geben kann ohne den zu diesem Ziel führenden Weg.

## SCHLUSSWORT

Cusanus war mit den mittelalterlichen Kommentaren zum *Corpus Dionysiacum* vertraut und mit den meisten von ihnen unzufrieden. Er selbst verfaßte jedoch keinen eigenen Kommentar zu Dionysius, was vermutlich auf ein verändertes Selbstverständnis als Philosoph zurückzuführen ist. Cusanus versteht sich selbst nicht mehr als einen Hüter der Tradition, die nur weitergegeben werden muß. Er erkennt Autoritäten an, will aber seine eigene denkerische Originalität nicht aufgeben. Er beruft sich oft auf Dionysius – zuweilen auch als auf einen Gleichgesinnten im Kampf gegen die Aristoteliker –, aber er beschränkt sich nicht auf die Rolle eines Auslegers, der für jeden seiner Gedanken eine Autorität als Quelle bereit hat. Das Wagnis des Denkens ist Cusanus nicht unbekannt.

Trotz vieler Zitate aus dem *Corpus Dionysiacum* sind die philosophischen Denkweisen von Cusanus und Dionysius verschieden. Cusanus fragt nach der Möglichkeit des Wissens, die zugleich die Möglichkeit des Seins ist, und begibt sich damit in den Bereich der transzendentalen Fragestellung. Dionysius' Problematik ist eher auf die praktische Transformation des Subjekts ausgerichtet. Im Unterschied zu Cusanus erkennt der anonyme Autor keine ausgezeichnete Stellung des Menschen im Kosmos an – der Mensch ist in seiner Ontologie Teil der 'großen Kette der Wesen';<sup>469</sup> Die konstitutive Funktion des menschlichen Geistes ist nicht das Problem, das Dionysius beschäftigt. Trotz dieser Differenzen gibt es wichtige Kontinuitäten zwischen den beiden Denkern, die daraus zu erklären sind, daß beide eine einheitsphilosophische Ansicht vertreten, die sich explizit von dem im aristotelischen Denken verankerten Seinsdenken abhebt. Diese Einheitsphilosophie

---

<sup>469</sup> Vgl. A. O. Lovejoy, Die große Kette der Wesen: Geschichte eines Gedankens, Frankfurt a. M. 1993.

wird bei Dionysius zum Ausgangspunkt für die Entwicklung einer praktischen Metaphysik, bei Cusanus wird sie in die Möglichkeitsspekulation transformiert. Beiden gemeinsam ist aber das Mißtrauen gegenüber dem Vorrang des Objekts, sofern das letztere als Maß für das Denken genommen wird. Mit der In-Frage-Stellung des objektivierenden Denkens erschließen sich viele denkerische Möglichkeiten, denn dadurch tritt die Rolle des menschlichen Geistes oder des Menschen als Ganzen in den Vordergrund.

## LITERATURVERZEICHNIS

### Primärliteratur

#### 1. *Dionysius Pseudo-Areopagita*

Pseudo-Dionysius Areopagita, *De divinis nominibus*, hrsg. von B. R. Suchla, Berlin/New York, 1990.

— *De coelesti hierarchia. De ecclesiastica hierarchia. De mystica theologia. Epistulae*, hrsg. von G. Heil, A. M. Ritter, Berlin/New York, 1991.

— *Über die himmlische Hierarchie. Über die kirchliche Hierarchie*, eingeleitet, übersetzt und mit Anmerkungen versehen von G. Heil, Stuttgart 1986.

— *Über die Namen Gottes*, eingeleitet, übersetzt und mit Anmerkungen versehen von B. R. Suchla, Stuttgart 1988.

— *Über die Mystische Theologie und Briefe*, eingeleitet, übersetzt und mit Anmerkungen versehen von A. M. Ritter, Stuttgart 1994.

#### 2. *Nikolaus von Kues*

Nicolaus de Cusa: *Opera omnia iussu et auctoritate Academiae Litterarum Heidelbergensis*, Leipzig-Hamburg 1932– (= h)

Vol. I: *De docta ignorantia*, edd. E. Hoffmann/R. Klibansky, Leipzig 1932.

- Vol. II: *Apologia doctae ignorantiae*, ed. R. Klibansky, Leipzig 1932.
- Vol. III: *De coniecturis*, edd. I. Koch/C. Bormann/I. G. Senger, Hamburg 1972.
- Vol. IV: *Opuscula: De deo abscondito, De quaerendo Deum, De filiatione Dei, De dato patris luminum, Coniectura de ultimis diebus, De genesi*, ed. P. Wilpert, Hamburg 1959.
- Vol. V: *Idiota de sapientia, Idiota de mente, De staticis experimentis*, edd. R. Steiger/L. Baur, Hamburg 1983.
- Vol. IX: *De ludo globi*, ed. I. G. Senger, Hamburg 1998.
- Vol. XI/1: *De beryllo*, edd. I. G. Senger/C. Bormann, Hamburg 1988.
- Vol. XI/2: *Triologus de possest*, ed. R. Steiger. Hamburg 1973.
- Vol. XI/3: *Compendium*, edd. B. Decker/C. Borman, Hamburg 1964.
- Vol. XII: *De venatione sapientiae, De apice theoriae*, edd. R. Klibansky/I. G. Senger, Hamburg 1982.
- Vol. XIII: *Directio speculantis seu de non aliud*, edd. L. Baur/P. Wilpert, Leipzig 1944.
- *Epistula ad abbatem et monachos Tegernseenses 14. Sept. 1453*, ed. E. Vansteenbergh, in: E. Vansteenbergh, *Autour de la docte ignorance. Une controverse sur la théologie mystique au XV<sup>e</sup> siècle*, (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, Bd. XIV, H. 2–4) Münster 1915, S. 113–117.
- *Epistula ad Casparem Aindorffer 22. Sept. 1452*, ed. E. Vansteenbergh, in: E. Vansteenbergh, *Autour de la docte ignorance. Une controverse sur la*

théologie mystique au XV<sup>e</sup> siècle, (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, Bd. XIV, H. 2–4) Münster 1915, S. 111–113.

Nikolaus von Kues: Die belehrte Unwissenheit, lat.-dt., übers. und hrsg. von P. Wilpert und H. G. Senger,

Buch I, 4., erweiterte Aufl., besorgt von H. G. Senger, (PhB 264a) Hamburg 1994,

Buch III, 2., verbesserte Aufl., besorgt von H. G. Senger, (PhB 264c) Hamburg 1999

— Gespräch über das Globusspiel, lat.-dt., übers. und hrsg. von G. v. Bredow, (PhB 467) Hamburg 1999.

— Die höchste Stufe der Betrachtung, lat.-dt., auf d. Grundlage d. Textes d. krit. Ed. übers. u. mit Einl., Kommentar u. Anm. hrsg. von H. G. Senger, (PhB 383) Hamburg 1986.

— Die Jagd nach der Weisheit, lat.-dt., auf der Grundlage der Ausgabe von P. Wilpert neu hrsg. von K. Bormann, (PhB 549) Hamburg 2002.

— Dreiergespräch über das Können-Ist, lat.-dt., 3., durchgesehene Aufl., übers. und hrsg. von R. Steiger, (PhB 285) Hamburg 1999.

— Vom Nichtanderen, übers. und hrsg. von P. Wilpert, (PhB 232) Hamburg<sup>2</sup>1976.

— Verteidigung der wissenden Unwissenheit, in: Philosophisch-theologische Schriften, lat.-dt., hrsg. und eingeführt von L. Gabriel, übers. und kommentiert von D. und W. Dupré, Bd. I, Wien 1964.

— Dialog über die Genesis, in: Philosophisch-theologische Schriften, lat.-dt., hrsg. und eingeführt von L. Gabriel, übers. und kommentiert von D. und W. Dupré, Bd. II, Wien 1966.

### 3. *Andere Autoren*

Albertus Magnus: *Super Dionysii Mysticam theologiam et Epistulas*, ed. P. Simon, Editio Coloniensis 37/2, Münster 1978.

Caspar Aindorffer: *Epistula ad Nicolaum Cusanum Sept. 1452*, ed. E. Vansteenbergh, in: E. Vansteenbergh, *Autour de la docte ignorance. Une controverse sur la théologie mystique au XV<sup>e</sup> siècle*, (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, Bd. XIV, H. 2–4) Münster 1915, S.109–111.

Hieronymus: *Commentaria in Ezechielem*, in: *Patrologia Latina*, Bd. 25, Sp. 15–490.

Hugo de Balma: *Theologia mystica; Théologie mystique*, t. I, edd. F. Ruello/J. Barbet, (Sources Chrétiennes 408) Paris 1995.

— *Théologie mystique*, t. II, edd. F. Ruello/J. Barbet, (Sources Chrétiennes 409) Paris 1996.

Ioannes Gerson: *De mystica theologia*, ed. A. Combes, Lucani 1958.

— *Collectorium super Magnificat, tractatus VII*, in: *Ioannes Gerson, Oeuvres complètes*, vol. 8, ed. P. Glorieux, Paris 1971.

Johannes Wenck: *De ignota litteratura*, ed. E. Vansteenbergh, in: *Le "De Ignota Litteratura" de Jean Wenck de Herrenberg contre Nicolas de Cuse*, in: *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, Bd. VIII, H. 6, Münster 1910, S. 19–41.

Magister Echardus: *Expositio libri Sapientiae*, in: *Die deutschen und lateinischen Werke*, hrsg. im Auftrag der Deutschen Forschungsgemeinschaft, Stuttgart 1936 ff.: *Die lateinischen Werke II*, hrsg. und übers. von H. Fischer/J. Koch /K. Weiß, Stuttgart 1992.

Proclus: *Elementatio theologica; The Elements of Theology*, ed. E. R. Dodds, Oxford<sup>2</sup>1963.

— *Kommentar zu Platons Parmenides 141E–142*, eingeleitet, übersetzt und erläutert von R. Bartholomai, Sankt Augustin 1990.

— *Sur le premier Alcibiade de Platon*, t. 1, ed. A. Ph. Segonds, Paris 1985.

Thomas Gallus: *Commentaires du Cantique des cantiques*, ed. J. Barbet, Paris 1967

— *Kommentar zur Mystischen Theologie und andere Schriften*, hrsg. von J. Vahlkaampf, Dollnstein 2001.

— *Extractio in Mystica Theologia*, in: *Dionysiaca*, t. I, ed. P. Chevalier, Paris 1937, S. 673–717.

Thomas de Aquino: *Summa theologiae I*, ed. P. Caramello, Ed. Marietti, Rom/Turin 1952.

Vincentius de Aypach: *Tractatus de Mystica Theologia*, ed. E. Vansteenbergh, in: E. Vansteenbergh, *Autour de la docte ignorance. Une controverse sur la théologie mystique au XV<sup>e</sup> siècle*, (*Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, Bd. XIV, H. 2–4) Münster 1915, S. 189–201.

— Epistula ad Ioannem de Weilheim 12 Jun. 1453, ed. E. Vansteenbergh, in: E. Vansteenbergh, *Autour de la docte ignorance. Une controverse sur la théologie mystique au XV<sup>e</sup> siècle*, (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, Bd. XIV, H. 2–4) Münster 1915, S. 201–203.

## Sekundärliteratur

### 1. *Literatur zu Dionysius Pseudo-Areopagita und seiner Rezeption im Mittelalter*

Aertsen, J. A.: "Eros" und "Agape". Dionysius Areopagita und Thomas von Aquin über die Doppelgestalt der Liebe, in: Bojadjev, T./Kapriev, G./Speer, A. (Hrsg.), *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*, Turnhout 2000, S. 373–391.

Anzulewicz, H.: Pseudo-Dionysius Areopagita und das Strukturprinzip des Denkens von Albert dem Großen, in: Bojadjev, T./Kapriev, G./Speer, A. (Hrsg.), *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*, Turnhout 2000, S. 251–296.

- Bojadjev, T./Kapriev, G./Speer, A. (Hrsg.): 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, Turnhout 2000.
- Brons, B.: Gott und die Seienden. Untersuchungen zum Verhältnis von neuplatonischer Metaphysik und christlicher Tradition bei Dionysius Areopagita, Göttingen 1976.
- Colledge, E./Marler, J. C.: *Tractatus magistri Johannis Gerson de mystica theologia*, in: *Medieval Studies* 41 (1979), S. 354–386.
- Beierwaltes, W./von Balthasar, H. U./Haas, A. M.: Grundfragen der Mystik, Einsiedeln 1974.
- Hochstaffl, J.: Negative Theologie: Ein Versuch zur Vermittlung des patristischen Begriffs, München 1976.
- Combes, A.: Jean Gerson, Commentateur Dionysien, Paris 1940.
- La théologie mystique de Gerson. Profil de son évolution. Bd. I–II, Paris/Rom 1963–64.
- Connolly, J. L.: John Gerson, Reformer and Mystic, Louven 1927.
- de Andia, Y.: L'union à Dieu chez Denys l'Aréopagite, Leiden/New York 1996.
- (Hrsg.), Denys l'Aréopagite et sa postérité en Orient et en Occident. Actes du Colloque International, Paris, 21–24 septembre 1994, Paris 1997.
- *Consurge ignote ad unitiorem*. L'interprétation de Denys l'Aréopagite dans la *théologie mystique* d'Hugues de Balma et "les deux voix", in: *Archiv für Mittelalterliche*

- Philosophie und Kultur, hrsg. von T. Boiadjiev, O. Georgiev, G. Kapriev und A. Speer, Heft VI, Sofia 2000, 69–113.
- Gersch, S.: From Iamblichus to Eriugena, Leiden 1978.
- Hopkins, J. (Hrsg.), Hugh of Balma on Mystical Theology: A Translation and an Overview of His *De theologia mystica*, Minneapolis 2002.
- Hoye, W. J.: Die Vereinigung mit dem gänzlich Unerkannten nach Bonaventura, Nikolaus von Kues und Thomas von Aquin, in: Bojadjiev, T./Kapriev, G./Speer, A. (Hrsg.), 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, Turnhout 2000, S. 477–504.
- Hoye, W. J.: Mystische Theologie nach Albert dem Großen, in: Senner, W (Hrsg.), Albertus Magnus. Zum Gedenken nach 800 Jahren: Neue Zugänge, Aspekte und Perspektiven, Berlin 2001, S. 587–603.
- Jeck, U. R.: Philosophische Grundbegriffe des Ps-Dionysius Areopagita in altarmenischer Version, in: de Andia Y. (Hrsg.), Denys l'Aréopagite et sa postérité en Orient et en Occident. Actes du Colloque International, Paris, 21–24 septembre 1994, Paris 1997, S. 201–223.
- Knowles, D.: The Influence of Pseudo-Dionysius on Western Mysticism, in: Brooks, P. (Hrsg.), Christian Spirituality, London 1975, S. 79–94.
- Koch, H.: Proklus als Quelle des Pseudo-Dionysius Areopagita in der Lehre vom Bösen, in: *Philologus* 54 (1895), S. 438–454.
- Kobusch, T.: Dionysius Areopagita, in: Niewöhner, F. (Hrsg.), Klassiker der Religionsphilosophie, München 1995, S. 84–98.

- Louth, A.: *Denys the Areopagite*, London 1989.
- Lazzeri, V.: *Theologia mistica e theologia scolastica. L'esperienza spirituale come problema theologico in Giovanni Gerson*, Rom 1994.
- Lossky, V.: *Die mystische Theologie der morgenländischen Kirche*, Graz/Wien/Köln 1961.
- Luscombe, D.: *The Commentary of Hugh of Saint-Victor on the Celestial Hierarchy*, in: Bojadjev, T./Kapriev, G./Speer, A. (Hrsg.), *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*, Turnhout 2000, S. 159–176.
- Monfasani, J.: *Pseudo-Dionysius the Areopagite in Mid-Quattrocento Rome*, in: Hankins, J./Monfasani, J./Purnell, F. Jr. (Hrsg.), *Supplementum festum. Studies in Honour of Paul Oskar Kristeller*, Binghamton/New York, 1987, S. 189–219.
- Riemann, H. D.: *"De cognoscendo deum". Die Entstehungsgeschichte eines Traktates des Bernhard von Waging zum Mystikerstreit des 15. Jahrhunderts*, in: Hagemann, L./Glei, R. (Hrsg.), *En kai plethos. Einheit und Vielheit. Festschrift für Karl Bormann zum 65. Geburtstag*, Würzburg 1993, S. 121–160.
- Rist, J.: *Love, Knowing and Incarnation in Pseudo-Dionysius*, in: Cleary, J. J. (Hrsg.), *Traditions of Platonism: essays in honour of John Dillon*, Aldershot/Brookfield 1999, S. 382–386.
- Roques, R.: *Structures théologiques de la gnose à Richard de Saint-Victor. Essais et analyses critiques*, Paris 1962.

- Rorem, P.: *Biblical and Liturgical Symbols within the Pseudo-Dionysian Synthesis*, Toronto 1984.
- *Pseudo-Dionysius: A commentary on the texts and an Introduction to their influence*, New York/Oxford 1993.
- *Die Aufstiegs-Spiritualität des Pseudo-Dionysius*, in: McGinn, B./Meyendorff, J./Leclercq, J. (Hrsg.), *Geschichte der christlichen Spiritualität*, Bd. I: *Von den Anfängen bis zum 12. Jahrhundert*, Würzburg 1993, S. 154–173.
- Roßmann, H.: *Die Stellungnahme des Kartäusers Vinzenz von Aggsbach zur mystischen Theologie des Johannes Gerson*, in: *Kartäusermystik und -Mystiker. Dritter internationaler Kongreß über die Kartäusergeschichte und -Spiritualität*, Bd. 5, (*Analecta cartusiana* 55, 5) Salzburg 1982, S. 15–31.
- *Der Magister Marquard Sprenger in München und seine Kontroversschriften zum Konzil von Basel und zur mystischen Theologie*, in: Roßmann, H./Ratzinger, J. (Hrsg.), *Mysterium der Gnade. Festschrift für Johann Auer*, Regensburg 1975, S. 350–412.
- Ruello, F.: *Statut et rôle de l'intellectus et de l'affectus dans la Théologie mystique de Hugues de Balma*, in: *Kartäusermystik und -Mystiker. Dritter internationaler Kongreß über die Kartäusergeschichte und -Spiritualität*, Bd. 1, (*Analecta cartusiana* 55, 1) Salzburg 1981, S. 1–47.
- Ruh, K.: *Die mystische Gotteslehre des Dionysius Areopagita*. München 1987.
- Sheldon-Williams, I. P.: *The Pseudo-Dionysius*, in: Armstrong, A. H. (Hrsg.), *Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*, Cambridge 1979, S. 461–467.

- Schwab, J. B.: Johannes Gerson, Professor der Theologie und Kanzler der Universität Paris, Bd. I, Würzburg 1858.
- Stiglmayr, J.: Der Neuplatoniker Proclus als Vorlage des sogenannten Dionysius Areopagita in der Lehre vom Übel, in: Historisches Jahrbuch 16 (1895), S. 253–273; S. 721–748.
- Suchla, B. R.: Subjektivität und Ethik bei dem christlichen Neuplatoniker Dionysius Areopagita, in: Kobusch, T./Mojsisch, B./Summerell, O. F. (Hrsg.), *Selbst – Singularität – Subjektivität. Vom Neuplatonismus zum Deutschen Idealismus*, Amsterdam/Philadelphia 2002, S. 89–109.
- Vanneste, J.: *Le mystère de Dieu. Essai sur la structure rationnelle de la doctrine mystique du pseudo-Denys l'Aréopagite*, Brüssel 1959.
- *La théologie mystique du pseudo-Denys l'Aréopagite*, in: *Studia Patristica V* 3, 1963, S. 401–414.
- *Is the Mysticism of Pseudo-Dionysius Genuine?* In: *International Philosophical Quarterly* 3 (1963), S. 286–306.
- Völker, W.: *Kontemplation und Ekstase bei Pseudo-Dionysius Areopagita*, Wiesbaden 1958.
- Walach, H.: *Notitia experimentalis Dei – Erfahrungserkenntnis Gottes. Studien zu Hugo de Balmas Text "Viae Sion lugent" und deutsche Übersetzung*, Salzburg 1994.
- Wéber, E. H.: *L'interprétation par Albert le Grand de la théologie mystique de Denys le Ps-Aréopagite*, in: Meyer, G./Zimmermann, A. (Hrsg.), *Albertus Magnus: Doctor universalis. 1280/1980*, Mainz 1980, S. 409–439.

## 2. Literatur zu Nikolaus von Kues

- Apel, K. O.: Die Idee der Sprache bei Nikolaus von Cues, in: *Archiv für Begriffsgeschichte* 1 (1955), S. 200–221
- Beierwaltes, W.: Cusanus und Proklos. Zum neuplatonischen Ursprung des non aliud, in: *Nicolo' 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, Firenze 1970, S. 137–140.
- Deus oppositio oppositorum (Nikolaus Cusanus, *De visione Die XIII*), in: *Salzburger Jahrbuch für Philosophie* 8 (1964), S. 175–85.
- *Der verborgene Gott. Cusanus und Dionysius*, Trier 1997.
- Baur, L.: *Nicolaus Cusanus und Ps.-Dionysius im Lichte der Zitate und Randbemerkungen des Cusanus.* Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Heidelberg 1941.
- Benz, H.: *Individualität und Subjektivität. Interpretationstendenzen in der Cusanus-Forschung und das Selbstverständnis des Nikolaus von Kues*, Münster 1999.
- Blumenberg, H.: *Einleitung*, in: *Nikolaus von Cues, Die Kunst der Vermutung*, besorgt und eingeleitet von H. Blumenberg, Bremen 1957.
- Brüntrup, A.: *Können und Sein. Der Zusammenhang der Spätschriften des Nikolaus von Kues*, München/Salzburg 1973.
- Cassirer, E.: *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*, Bd. I, Berlin 1906.

- Christianson, G./Izbicki T. M. (Hrsg.), *Nicholas of Cusa in Search of God and Wisdom. Essays in Honor of Morimichi Watanabe by the American Cusanus Society*, Leiden/New York 1991.
- Colomer, E.: *Nikolaus von Kues und Raimund Lull*, Berlin 1961.
- Cranz, F. E.: *Nicholas of Cusa and the Renaissance*, ed. by T. M. Izbicki, G. Christianson, Aldershot/Brookfield 2000, S. 95–148.
- Dangelmayr, S.: *Gotteserkenntnis und Gottesbegriff in den philosophischen Schriften des Nikolaus von Kues*, (Monographien zur philosophischen Forschung 54) Meisenheim am Glan 1969.
- de Certeau, M.: *The Gaze of Nicholas of Cusa*, in: *Diacritics* 17 (1987), S. 2–38.
- de Gandillac, M.: *Nikolaus von Cues. Studien zu seiner Philosophie und philosophischen Weltanschauung*, Düsseldorf 1953.
- Elpert, J. B.: *Loqui est revelare – verbum ostensio mentis. Die sprachphilosophischen Jagdzüge des Nikolaus Cusanus*, Frankfurt a. M. 2002.
- Falckenberg, R.: *Grundzüge der Philosophie des Nicolaus Cusanus mit besonderer Berücksichtigung der Lehre vom Erkennen*, Breslau 1880.
- Flasch, K.: *Metaphysik des Einen bei Nikolaus von Kues*, Leiden 1973.
- *Nicolaus von Kues. Geschichte einer Entwicklung*, Frankfurt a. M. 1998.
- *Nicolaus Cusanus*, München 2001.
- *Nikolaus von Kues, Die Idee der Koinzidenz*, in: Speck, J. (Hrsg.), *Grundprobleme der großen Philosophen. Philosophie des Altertums und des Mittelalters*, Göttingen <sup>5</sup>2001, 214–254.
- *Nikolaus von Kues in seiner Zeit*, Stuttgart 2004

- Haubst, R.: (Hrsg.), Das Sehen Gottes nach Nikolaus von Kues. Akten des Symposions in Trier vom 25. bis 27. September 1986, (MFCG 18) Trier 1989.
- Herold, N.: Menschliche Perspektive und Wahrheit. Zur Deutung der Subjektivität in den philosophischen Schriften des Nikolaus von Kues, (BCG 6) Münster 1975.
- Hoenen, M. J. F. M.: 'Ista prius inaudita'. Eine neuentdeckte Vorlage der *docta ignorantia* und ihre Bedeutung für die frühe Philosophie des Nikolaus von Kues, in: *Medioevo*, Bd. XXI, Padua 1995, S. 375–476
- Hösle, V.: Platonismus und Antiplatonismus in Nicolaus Cusanus' Philosophie der Mathematik, in: *Philosophiegeschichte und objektiver Idealismus*, Frankfurt a. M. 1996, 101–128.
- Izbicki, T. M./Bellitto, C. M. (Hrsg.), *Nicholas of Cusa and His Age: Intellect and Spirituality. Essays Dedicated to the Memory of F. Edward Cranz, Thomas P. Mctighe and Charles Trinkaus*, Leiden/Boston 2002.
- Jacobi, K.: *Die Methode der Cusanischen Philosophie*, München 1969.
- (Hrsg.) *Nikolaus von Kues*, Freiburg/München 1979.
- Jaspers, K.: *Nikolaus Cusanus*, München 1964.
- Kandler, K.-H.: *Theologia mystica – theologia facilis – theologia sermocinalis* bei Nikolaus von Kues, in: *Historia Philosophiae Medii Aevi. Studien zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters. Festschrift für K. Flasch*, hrsg. von B. Mojsisch und O. Pluta, Bd. 2, Amsterdam/Philadelphia 1991, S. 469–476.
- Koch, J.: *Die Ars coniecturalis des Nikolaus von Kues*, Köln/Opladen 1956.

- Leinkauf, T.: Die Bestimmung des Einzelseienden durch die Begriffe Contractio, Singularitas und Aequalitas bei Nikolaus Cusanus, in: Archiv für Begriffsgeschichte 37 (1994), S. 180–211.
- Luscombe, D.: Denis the Pseudo-Areopagite in the writings of Nicholas of Cusa, Marsilio Ficino and Pico della Mirandola, in: Néoplatonisme et philosophie médiévale. Actes du colloque international de Corfu, 6–8 octobre 1985, ed. par L. G. Benakis, Turnhout, 1997, S. 93–107.
- Marx, J.: Verzeichnis der Handschriften-Sammlung des Hospital zu Cues, Trier 1905.
- Meier, S.: Von der Koinzidenz zur *coincidentia oppositorum*. Zum philosophiehistorischen Hintergrund des Cusanischen Koinzidenzgedankens, in: Pluta, O. (Hrsg.), Die Philosophie im 14. und 15. Jahrhundert, Amsterdam 1988, S. 321–342.
- Meier-Oeser, S.: Die Präsenz des Vergessenen. Zur Rezeption der Philosophie des Nicolaus Cusanus vom 15. bis zum 18. Jahrhundert, (BCG 10) Münster 1989.
- Potentia versus Possibilitas? Posse! Zur cusanischen Konzeption der Möglichkeit, in: Buchheim, T./Kneepkens, C. H./ Lorenz, K. (Hrsg.), Potentialität und Possibilität. Modalaussagen in der Geschichte der Metaphysik, Stuttgart-Bad Cannstatt 2001, S. 237–253.
- Miller, C. L.: Reading Cusanus. Metaphor and Dialectic in a Conjectural Universe, (Studies in Philosophy and History of Philosophy 37) Washington D. C. 2003.

- Mojsisch, B.: Zum Disput über die Unsterblichkeit der Seele in Mittelalter und Renaissance, in: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie 29 (1982), S. 341–359.
- Mittelalterliche Grundlagen der neuzeitlichen Erkenntnistheorie, in: Gerwing, M./Ruppert, G. (Hrsg.), *Renovatio et Reformatio. Wider das Bild vom "finsternen" Mittelalter*. Festschrift für L. Hödl, Münster (Westf.) 1985, S. 155–169.
- *Nichts und Negation*. Meister Eckhart und Nikolaus von Kues, in: Mojsisch, B./Pluta, O. (Hrsg.). *Historia Philosophiae Medii Aevi*. Studien zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters. Festschrift für K. Flasch, Bd. 2, Amsterdam/Philadelphia 1991, S. 675–693.
- Epistemologie im Humanismus. Marsilio Ficino, Pietro Pomponazzi und Nikolaus von Kues, in: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie 42 (1995), S. 152–171.
- Philosophie der Sprache bei Nikolaus von Kues – Explikation und Kritik, in: Asmuth, C./Glauner, F./Mojsisch, B. (Hrsg.), *Die Grenzen der Sprache. Sprachimmanenz – Sprachtranszendenz*, Amsterdam/Philadelphia 1998, S. 71–83.
- The Otherness of God as Coincidence, Negation and Not-Otherness in Nicholas of Cusa: An Explication and Critique, in: Summerell, O. F. (Hrsg.), *The Otherness of God*, Charlottesville/London 1998, S. 60–77.
- Nikolaus von Kues. *De coniecturis*, in: Flasch, K. (Hrsg.), *Hauptwerke der Philosophie Mittelalter*, Stuttgart 1998, S. 470–489.

- Notiz '*docta ignorantia*', in: Bochumer Philosophisches Jahrbuch für Antike und Mittelalter 6 (2001), S. 240–241.
- Grenze als Vollkommenheit und Übergang in der Philosophie des Nikolaus von Kues, in: Grenzen und Grenzüberschreitungen. XIX. Deutscher Kongress für Philosophie, Bonn, 23.–27. September 2002. Vorträge und Kolloquien, hrsg. von W. Hogebe in Verbindung mit J. Bromand, Berlin 2004, 257–266.
- Otto, S.: Nikolaus von Kues, in: Höffe, O. (Hrsg.), Klassiker der Philosophie. Bd. I: Von den Vorsokratikern bis David Hume, München 1981, S. 245–261.
- Pätzold, D.: Einheit und Andersheit. Die Bedeutung kategorialer Neubildungen in der Philosophie des Nicolaus Cusanus, Köln 1981.
- Platzer, K.: *Symbolica venatio und scientia aenigmatica*. Eine Strukturanalyse der Symbolsprache bei Nikolaus von Kues, Frankfurt a. M. 2001.
- Schmidt, M.: Nikolaus von Kues im Gespräch mit den Tegernseer Mönchen über Wesen und Sinn der Mystik, in: Haubst, R. (Hrsg.), Das Sehen Gottes nach Nikolaus von Kues. Akten des Symposiums in Trier vom 25. bis 27. September 1986, (MFCG 18) Trier 1989, S. 91–118.
- Schnarr, H.: *Modi essendi*. Interpretationen zu den Schriften *De docta ignorantia*, *De coniecturis* und *De venatione sapientiae* von Nikolaus von Kues, (BCG 5) Münster 1973.
- Schneider, G.: Gott – das Nichtandere. Untersuchungen zum metaphysischen Grunde bei Nikolaus von Kues, Münster 1983.
- Schulze, W.: Zahl – Proportion – Analogie. Eine Untersuchung zur Metaphysik und Wissenschaftshaltung des Nikolaus von Kues, Münster 1978.

- Schwarz, W.: Das Problem der Seinsvermittlung bei Nikolaus von Cues (Studien zur Problemgeschichte der antiken und mittelalterlichen Philosophie, Bd. V), Leiden 1970.
- Senger, H. G.: Die Philosophie des Nikolaus von Kues vor dem Jahre 1440, Münster 1971.
- Sonderegger, E.: Cusanus: *Definitio* als Selbstbestimmung, in: Bochumer Philosophisches Jahrbuch für Antike und Mittelalter 4 (1999), S. 153–177.
- Stallmach, J.: Das "Nichtandere" als Begriff des Absoluten. Zur Auswertung der mystischen Theologie des Pseudo-Dionysius durch Cusanus, in: Universitas. Festschrift für Bischof Dr. Albert Stohr, Mainz 1960, S. 329–341.
- Sein und das Können-Selbst bei Nikolaus von Kues, in: Flasch, K. (Hrsg.), Parusia. Studien zur Philosophie Platons und zur Problemgeschichte des Platonismus (Festgabe für Johannes Hirschberger), Frankfurt am Main 1965, S. 407–421.
- Ineinsfall der Gegensätze und Weisheit des Nichtwissens. Grundzüge der Philosophie des Nikolaus von Kues, Münster (Westf) 1989.
- Übinger, J.: Die Gotteslehre des Nikolaus Cusanus, Münster/Paderborn 1888.
- Volkman-Schluck, K. H.: Nikolaus Cusanus. Die Philosophie im Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit, Frankfurt a. M. 1957.
- von Bredow, G.: Im Gespräch mit Nikolaus von Kues. Gesammelte Aufsätze 1948–1993, hrsg. von H. Schnarr, Münster 1995.
- Wackerzapp, H.: Der Einfluß Meister Eckharts auf die ersten philosophischen Schriften des Nikolaus von Kues (1440–1450), hrsg. von J. Koch, (BGPhThMA 39, 3) Münster 1962.

Wilpert, P.: Das Problem der coincidentia oppositorum in der Philosophie des Nikolaus von Cues, in: Koch, J. (Hrsg.), Humanismus, Mystik und Kunst in der Welt des Mittelalters, (Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters, Bd. III) Leiden/Köln 1953, S. 39–55.

Watts, P. M.: Nicolaus Cusanus. A Fifteenth-Century Vision of Man, Leiden 1982.

Winkler, N.: Amphibolien des cusanischen All-Einheitsdenkens – Zwischen Restitution der Metaphysik und Aufbruch in die Dialektik (Zur Problemstruktur eines durch Koinzidenz begründeten platonischen Monismus), in: Mojsisch, B./Pluta, O. (Hrsg.). Historia Philosophiae Medii Aevi. Studien zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters. Festschrift für K. Flasch, Bd. 2, Amsterdam/Philadelphia 1991, S. 1065–1082.

— Nikolaus von Kues zur Einführung, Hamburg 2001.

### 3. Sonstige Literatur

Aertsen, J. A./Leinsle, U. G.: "Transzendental", in: Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 10, hrsg. von J. Ritter/K. Gründer, Basel 1998, Sp. 1365–1376.

Austin, J. L.: Zur Theorie der Sprechakte, Stuttgart <sup>2</sup>2002.

Becker, H. u. a. (Hrsg.), Michel Foucault: Freiheit und Selbstsorge, Interview 1984 und Vorlesung 1982, Frankfurt a. M. 1985.

Beierwaltes, W.: Denken des Einen. Studien zur neuplatonischen Philosophie und ihrer Wirkungsgeschichte, Frankfurt a. M. 1985.

- Proklos. Grundzüge seiner Metaphysik, Frankfurt a. M. <sup>2</sup>1979.
- Andersheit. Grundriß einer neuplatonischen Begriffsgeschichte, in: Archiv für Begriffsgeschichte 26 (1972), S. 166–197.
- Bos, E. P./Meijer, P. A. (Hg.): On Proclus and His Influence in Medieval Philosophy, Leiden/New York 1992.
- Cohen, H.: Kants Theorie der Erfahrung, Hildesheim/Zürich <sup>5</sup>1987.
- Coulter, J. A.: The Literary Microcosm: Theories of Interpretation of the Later Neoplatonists, Leiden 1976.
- Curtius, E. R.: Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter, Bern <sup>8</sup>1973.
- Derrida, J.: Wie nicht sprechen: Verneinungen, Wien 1989.
- Dodds, E. R.: The *Parmenides* of Plato and the Origin of the Neoplatonic "One", in: The Classical Quarterly 22 (1928), S. 129–142.
- Eco, U.: Kunst und Schönheit im Mittelalter, übersetzt von G. Memmert, München/Wien 1991.
- Flasch, K.: Einführung in die Philosophie des Mittelalters, Darmstadt 1994.
- Gabriel, A. L.: "Via antiqua" and "via moderna" and the Migration of Paris Students and Masters to the German Universities in the Fifteenth Century, in: Antiqui und Moderni. Traditionsbewußtsein und Fortschrittsbewußtsein im späten Mittelalter, hrsg. von A. Zimmermann, Berlin/New York 1974, S. 437–462.
- Gombosz, W. L.: Die Philosophie der ausgehenden Antike und des frühen Mittelalters, (Geschichte der Philosophie, hrsg. von W. Röd, Bd. IV) München 1997.
- Grabmann, M.: Mittelalterliches Geistesleben, Bd. I, München 1926.

- Greene, R. A.: Synderesis, the Spark of Conscience in the English Renaissance, in:  
Journal of the History of Ideas 51 (1991), S. 195–219.
- Hagemann, L./Glei, R. (Hrsg.): En kai plethos. Einheit und Vielheit. Festschrift für  
Karl Bormann zum 65. Geburtstag, Würzburg 1993.
- Jacobson, R./Halle, M.: Fundamentals of Language, The Hague/Paris 1980.
- Kahnert K.: Entmachtung der Zeichen?: Augustin über Sprache, (Bochumer  
Studien zur Philosophie, 29) Amsterdam 2000.
- Kobusch, T.: Metaphysik als Einswerdung. Zu Plotins Begründung einer neuen  
Metaphysik, in: Honnefelder, L./ Schüßler, W. (Hrsg.), Transzendenz. Zu  
einem Grundwort der klassischen Metaphysik (FS K. Kremer zum 65.  
Geburtstag), Paderborn 1992, S. 93–114.
- Metaphysik als Lebensform. Zur Idee einer praktischen Metaphysik, in: Die  
Metaphysik und das Gute, hrsg. von W. Goris, Leuven 1999, S. 29–56.
- Metaphysik als geistige Übung. Zum Problem der Philosophie bei Bernhard von  
Clairvaux, in: Cistercienser Chronik 106 (1999), Heft 1, S. 57–67.
- /Mojsisch, B./Summerell, O. F. (Hrsg.), Selbst – Singularität – Subjektivität.  
Vom Neuplatonismus zum Deutschen Idealismus, Amsterdam/Philadelphia  
2002.
- Kremer, K.: Die neuplatonische Seinsphilosophie und ihre Wirkung auf Thomas  
von Aquin, Leiden 1966.
- Louth, A.: The Origins of the Christian Mystical Tradition. From Plato to Denys,  
Oxford 1981.

- Lovejoy, A. O.: Die große Kette der Wesen. Geschichte eines Gedankens, Frankfurt a. M. 1985.
- McGinn, B.: The Foundations of Mysticism. Bd. I: The Presence of God: A History of Western Christian Mysticism, New York 1991.
- McGinn, B.: Die Mystik im Abendland. Bd. I: Ursprünge, Freiburg/Basel/Wien 1994.
- Marion, J.-L.: L'Idole et le distance, Paris 1977.
- Minnis, A. J.: Medieval Theory of Authorship. Scholastic Literary Attitudes in the Later Middle Ages, London 1984.
- Mojsisch, B.: Meister Eckhart. Analogie, Univozität und Einheit, Hamburg 1983.
- Rappe, S.: Reading Neoplatonism. Non-discursive Thinking in the Texts of Plotinus, Proclus, and Damascius, Cambridge 2000.
- Ritter, G.: Studien zur Spätscholastik II. Via antiqua und via moderna auf den deutschen Universitäten des XV. Jahrhunderts. Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Klasse 7, Heidelberg 1922.
- Ruh, K.: Geschichte der abendländischen Mystik. Bd. III: Die Mystik des deutschen Predigerordens und ihre Grundlegung durch die Hochscholastik, München, 1996.
- Searle, J.: R. Sprechakte: ein sprachphilosophischer Essay, Frankfurt a. M. 1979.
- Seidl, H.: "Möglichkeit", in: Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 6, hrsg. von J. Ritter/K. Gründer, Basel 1984, Sp. 78–83.

Solignac, A.: "Synderesis", in: Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique, doctrine et histoire, begründet von M. Viller/F. Cavallera/J. d. Guibert/A. Rayez, fortgeführt von A. Derville/P. Lamarche/A. Solignac, Bd. 14, Paris 1990, Sp. 1407–1412.

Schulz, W.: Der Gott der neuzeitlichen Metaphysik, Pfullingen <sup>6</sup>1978.

Tewsadse, G.: Geschichte der mittelalterlichen Philosophie, Tbilissi 1996 (in georgischer Sprache).

Tigerstedt, E. N.: The Decline and Fall of the Neoplatonic Interpretation of Plato. An Outline and Some Observations, Helsinki 1974.

von Balthasar, H. U.: Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik, Bd. 2, Einsiedeln 1962.

GIGA ZEDANIA

## *CURRICULUM VITAE*

### *1. Persönliche Angaben*

|                      |   |
|----------------------|---|
| Name:                | Giga Zedania  |
| Anschrift:           | Kipschidse Str. 4, W. 98<br>0162 Tbilissi<br>Georgien<br>Tel: (995 32) 292051<br>E-Mail: <a href="mailto:gzedania@yahoo.com">gzedania@yahoo.com</a> |
| Geburtsdatum:        | 1.04.1977   |
| Familienstand:       | ledig   |
| Staatsangehörigkeit: | georgisch   |

### *2. Studium*

|             |   |
|-------------|---|
| 1984 – 1994 | Grund- und Mittelschule in Tbilissi, Georgien   |
| 1994 – 1998 | Staatliche Universität Tbilissi, Fakultät für Philosophie und Soziologie, Abschluß: B. A. in Philosophie            |
| 1996 – 1997 | Bard College (USA) (Philosophie und Soziologie)   |
| 1998 – 2000 | Staatliche Universität Tbilissi, Fakultät für Philosophie und Soziologie, Abschluß: M. A. in Philosophie            |
| 1999 – 2000 | Central European University, Department of Medieval Studies (Budapest, Ungarn), Abschluß: M. A. in Medieval Studies |
| 2000 – 2004 | Ruhr-Universität Bochum (Philosophie)   |

### 3. Lehrtätigkeit

Seit 1.03.2004

Lektor an der Fakultät für Philosophie und Sozialwissenschaften der Staatlichen Universität für Sprache und Kultur ‚Ilya Tschawtschawadse‘

### 4. Veröffentlichungen (in georgischer Sprache)

#### a) Artikel

"Ein Dilemma der Cusanus-Forschung", in: *Philosophische Reflexionen* 3 (im Druck).

"Ludwig Wittgenstein: Eine Einleitung", in: Ludwig Wittgenstein. *Philosophische Untersuchungen*, Tbilissi 2003, 7-26.

"Cusanus' Begriff des Nicht-Anderen", in: *Philosophische Reflexionen* 2 (2003), 90-121.

"Surami Schloß: Eine Auslegung", in: *Lectoni* 1 (2002), 62-66.

"Phänomenologische Konzeption der Bedeutung und ihre Dekonstruktion", in: *Mythologie und Philosophie* 1 (1999), 55-65.

"Die Theorie der Bedeutung bei Husserl", in: *Philosophiis Mazne* 4 (1999), 26-34.

#### b) Übersetzung

Ludwig Wittgenstein. *Philosophische Untersuchungen* (übersetzt und eingeleitet), Tbilissi 2003, 299 S.