

Nikolaus von Kues: Initiator der Subjektivitätsphilosophie oder Seinsdenker?

VON HUBERT BENZ

In philosophiegeschichtlicher Betrachtungsweise markiert das Denken des Nikolaus von Kues den Übergang von einer spätmittelalterlichen zu einer frühneuzeitlichen Erkenntnisweise. Diese von den Cusanus-Forschern weithin gebilligte Einschätzung des historischen Standorts der cusanischen Philosophie basiert in thematischer Hinsicht in erster Linie auf dem Stellenwert, welcher den Kategorien von Individualität und Subjektivität innerhalb des cusanischen Denkens eingeräumt wird. Die im philosophischen Werk des Nikolaus von Kues in Relation zu vergleichbaren Ansätzen bei früheren Denkern deutlich zu beobachtende Häufung und Intensivierung des Individualitätsgedankens, die sich in der Aussage manifestieren, sämtliche ‚concreta‘ seien auf die ihnen entsprechende Weise optimal verwirklicht (*meliori modo quo*), wird vielfach kombiniert mit der These einer allererst von Cusanus gesehenen und thematisierten, gänzlich neuartigen Akzentuierung und Würdigung des geistigen Subjekts. Wie er zum einen die dem Individuellen unter philosophischer Perspektive zukommende Rolle prinzipiell aufwerte, so komme zum anderen gerade bei der Beurteilung des den Menschen als Individuum auszeichnenden Merkmals, nämlich seiner Erkenntnisbegabung, die enorme, im Verhältnis zu den historisch vorausgegangenen Denkansätzen einzigartige Hochschätzung der Leistung des Subjekts qua Geistwesen unverkennbar zum Ausdruck.

Ausgehend von diesem Interpretationsbefund und von der für das cusanische Philosophieren von renommierten Forschern (wie z. B. E. Cassirer, H. Heimsoeth, J. Ritter, M. de Gandillac, M. Seidlmayer, W. Schulz, K. Jaspers) stark hervorgehobenen These der Unerreichbarkeit des Erkenntnisobjekts und der Unabschließbarkeit des Denkweges sowie der hieraus resultierenden Dynamik des Erkennens, stellt sich die Aufgabe, das Ausmaß der Gültigkeit der für das Denken des Nikolaus von Kues in Anspruch genommenen Relevanz der Individualitäts- und Subjektivitätskonzeption zu überprüfen. Wenn hierzu die Alternative zwischen Cusanus als Seinsdenker und als Begründer der Philosophie der Subjektivität zur Diskussion gestellt wird, so ist diese Gegenüberstellung nicht so zu verstehen, als sei damit behauptet, mit dem Votum für einen der beiden Standpunkte werde die konträre Position gänzlich ausgeschlossen. Vielmehr geht es mir darum, einem vorherrschend gewordenen Interpretationsansatz gegenüber insofern Bedenken anzumelden, als er zu jener einseitig zugespitzten These geführt hat, die mir mit zentralen Aussagen des cusanischen Denkens unvereinbar zu sein scheint.

In weiten Kreisen der Forschung wird Cusanus' primäre Intention bislang darin gesehen, daß er in seiner Philosophie einer unbegrenzten Per-

spektivität und Subjektivität menschlich-individuellen Erfassens Ausdruck verleihe. Zur Verdeutlichung dieser Position soll zunächst die Cusanus-Deutung von Walter Schulz, die das Urteil zahlreicher Forscher nachhaltig beeinflusst hat, nachgezeichnet werden (I). Sodann soll anhand einer knappen Skizze von Forschungsmeinungen darauf aufmerksam gemacht werden, daß die von Schulz vertretene Grundthese zur cusanischen Philosophie keineswegs einen isolierbaren und zu vernachlässigenden Sonderfall darstellt, sondern daß eine lange Tradition in der Cusanus-Auslegung, grundgelegt durch die philosophiehistorischen und erkenntnistheoretischen Arbeiten Ernst Cassirers, besteht, die nach und nach dazu geführt hat, daß jene Interpretationstendenz die Vorherrschaft übernommen hat, derzufolge der Individualitäts- und Subjektivitätsgedanke das cusanische Denken entscheidend prägt (II). Anschließend möchte ich im Zusammenhang mit Hans Blumenbergs Auffassung prinzipielle Fragen zum cusanischen Individualitätsverständnis formulieren und zur Möglichkeit menschlicher Entscheidungsfreiheit in Cusanus' Denken Stellung nehmen (III). Schließlich soll anhand einer näheren Betrachtung von *De visione Dei*, Kapitel 4, und *De docta ignorantia*, Buch I, Kapitel 6, gezeigt werden, daß Cusanus keineswegs gänzlich mit der Terminologie und der inhaltlichen Konzeption der tradierten Seinslehre gebrochen hat (IV und V).

I

In seiner Tübinger Antrittsvorlesung ‚Cusanus und die Geschichte der neuzeitlichen Metaphysik‘ (1955)¹ hat Walter Schulz den Versuch unternommen, Gott – wie ihn Cusanus denke – als das von der menschlichen Subjektivität, die bei der Einsicht in die Begrenztheit ihres Erkenntnisvermögens nicht stehenbleiben könne², gesetzte, ihr korrespondierende innere Moment der Dialektik zu interpretieren: „*die Transzendenz ist das der endlichen Subjektivität mit innerer Notwendigkeit zugehörnde Andere ihrer selbst*. Cusanus setzt Gott als ... das dialektisch Andere der menschlichen Subjektivität.“³

¹ In: *ders.*, *Der Gott der neuzeitlichen Metaphysik*, Pfullingen 1957, ⁶1978, 13–32.

² Vgl. ebd. 30: „Die sich begreifen wollende Subjektivität begrenzt sich *selbst*“ – und zwar im Setzen der Transzendenz (es folgt der zu Anm. 3 zitierte Text).

³ Ebd. *Schulz* erblickt den Grundzug der neuzeitlichen Metaphysik darin, daß in ihr das „Durchdenken der Subjektivität und die Erkenntnis der Endlichkeit der menschlichen Subjektivität zusammengehören ... Cusanus, Descartes und Kant haben die Subjektivität als die eigentliche Bedingung der Erkenntnis des welthafte Seienden ... herausgestellt ... Aber gerade diese Denker erkannten auf Grund des Durchdenkens der menschlichen Subjektivität deren Ohnmacht im Bezug auf sich selbst, und darum setzen sie über die als endlich erkannte Subjektivität eine ganz und gar nicht ausdenkbare Macht als deren Wesensgrund. Dies ist das Gesetz dieser Metaphysik“ (ebd. 29); zur Abhebung dieser Position, welche Cusanus als den „ersten Repräsentanten“ der neuzeitlichen Metaphysik versteht, von derjenigen *K.-H. Volkmann-Schlucks*, *Nicolaus Cusanus. Die Philosophie im Übergang von Mittelalter zur Neuzeit*, Frankfurt/M. 1957, ³1984, vgl. *N. Herold*, *Menschliche Perspektive und Wahrheit. Zur Deutung der Subjektivität in den philosophischen Schriften des Nikolaus von Kues*, (BCG, Bd. 6) 1975, 7: *Volkmann-Schluck*

In seiner Dissertation ‚Die Methode der cusanischen Philosophie‘ wirft Klaus Jacobi diesem Interpretationsansatz gegenüber, demzufolge Gott zwar als absolutes, zugleich aber auch als ein seiner Freiheit beraubtes Subjekt aufgefaßt werde⁴, die entscheidende kritische Frage auf: „Muß die endliche Subjektivität nicht ... den letzten Schritt wagen, nämlich den Versuch, nicht von sich selbst her, sondern von Gott her zu denken und zu sagen: Die endliche Subjektivität ist das Gott zugehörnde, von ihm in unvordenklicher Freiheit aufgenommene Andere seiner selbst ... Gott zum Anfang der Philosophie zu machen, diesen Versuch vollzieht Schulz nicht mehr mit.“⁵

Grundsätzlich – davon geht Schulz zu Beginn seiner Auslegung aus⁶ – übernehme Cusanus den Gottesbegriff Meister Eckharts, welcher als erster die „positive Bestimmung als reiner Subjektivität ... in klarer Weise“ vollzogen habe. Eckharts Stellungnahme für die Priorität des göttlichen Verstehens vor seinem Sein⁷ besage: „Gott wird nicht mehr bestimmt als vorhan-

fasse „den Rückgriff des Nikolaus von Kues auf die Begründung in Gott als mittelalterliches Relikt auf, welches ihn noch von der neuzeitlichen Begründung des Descartes im selbstgewissen menschlichen Subjekt trenne“.

⁴ Vgl. *Jacobi*, *Die Methode der cusanischen Philosophie*, Freiburg, München 1969, 116 („Schulz übersieht die Freiheit Gottes“); vgl. aber auch *Schulz* in seinen späteren Publikationen: *Das Problem der absoluten Reflexion*, Frankfurt/M. 1963, 22f. (s. u. Anm. 6) und: *Ich und Welt. Philosophie der Subjektivität*, Pfullingen 1979, 219: die Unbegreifbarkeit Gottes sei als „die undenkbbare Einheit des Ursprungs ... faktisch durch Gott immer schon aufgehoben, insofern es auch zu Gott gehört, sich begreifbar zu machen ... der *Entschluß* zur Schöpfung ist frei. Der Schöpfungsvorgang dagegen ist von einer bestimmten Notwendigkeit durchwaltet oder vorsichtiger: er ist *sinnvoll strukturiert*. Schaffen ist Explizieren und als solches Objektivieren. Objektivieren heißt hier ... das Komplizierte in bestimmter Ordnung auswickeln ... In der Schöpfung handelt es sich um einen kreativen Vorgang“; vgl. gegen Schulz aber auch *Herold*, *Menschliche Perspektive ... 7f.*: Schulz komme zwar das Verdienst zu, darauf aufmerksam gemacht zu haben, „daß die Frage nach dem menschlichen Subjekt innerhalb des cusanischen Denkens nicht ohne Einbeziehung des Gottesproblems gestellt werden kann. Allerdings bleibt zu fragen, ob Schulz mit seinem Ansatz die Auffassung des Cusanus ganz erfasst. Wenn er z. B. Transzendenz als ‚das der endlichen Subjektivität mit innerer Notwendigkeit zugehörnde Andere ihrer selbst‘ beschreibt, so muß man ihm ein mangelndes Verständnis der cusanischen Ontologie vorwerfen, da er die Freiheit Gottes gegenüber der Schöpfung und dem Menschen, der ihn zu erkennen sucht, nicht bedenkt“.

⁵ *Jacobi*, *Die Methode ...* 116; ein Indiz für das Zurückschrecken vor der Ansetzung Gottes als des ersten ‚subjektiven‘ Grundes sieht Jacobi auch darin, daß Schulz in seinem Aufsatz die zentralen cusanischen Lehren von der ‚coincidentia oppositorum‘, vom Universum und von Christus einfachhin ausgeklammert habe (vgl. *Jacobi* ebd.).

⁶ Vgl. *Schulz*, *Der Gott der neuzeitlichen Metaphysik* 15; ebenso *ders.*, *Das Problem der absoluten Reflexion* 22: Cusanus habe die eckhartsche „Bestimmung Gottes aufgenommen. Gottes Sein ist Sinkönnen, die Kraft des schöpferischen Hervorbringens. Gott ist vis entificativa. Die Kraft aber, die Seiendes setzt, kann selbst nicht als seiend im Sinne der Vorhandenheit verstanden werden“; zu einer Korrektur seines Standpunkts, gelangt *Schulz* in seinem Buch ‚Ich und Welt ...‘ Pfullingen 1979, 219: „Die Bestimmung von Subjektivität und Objektivität, die Gott darstellt, hat Cusanus mit der Bestimmung Gottes als des Einen, des Alles ist, zum Ausdruck gebracht ... Diese ist aber keine formale auf das Selbstbewußtsein bezogene Bestimmung. Gott ist der alles in sich begreifende Ursprung.“

⁷ Vgl. *Schulz*, *Der Gott der neuzeitlichen Metaphysik* 15 (unter Berufung auf *Quaestiones Parisienses*, LW V 40); vgl. auch *J. Ritter*, *Die Stellung des Nicolaus von Cues in der Philosophiegeschichte*. Grundsätzliche Probleme der neueren Cusanus-Forschung, in: *Blätter für deutsche Philosophie* 13 (1939/40) 133ff.: „beide, Eckhart und Nicolaus, greifen auf die schöpferische Kraft des Geistes zurück, und beide stellen sie vor den herkömmlichen Gedanken der ‚Erleuchtung‘ und der ‚Vernunftteilhabe‘“ (136).

denes Seiendes, ... Gott ist vielmehr Vollzug, und zwar Vollzug des eigenen Denkens⁸. Diesem Gedanken schließe sich Cusanus an: „Daß Gott reine nichtseiende Subjektivität ist, dies wird zur Grundbestimmung seines Denkens.“⁸

Der solchermaßen in seiner ‚Entsubstantialisierung‘⁹ wesentlich als ein denkendes Subjekt interpretierte Schöpfergott erfahre in den Erkenntnisakten des Menschen nicht bloß eine ihn imitierende Wiederholung, sondern die menschliche Subjektivität zeichne sich durch eine spontane, zusammenhangstiftende, selbstbewußt ordnende (geradezu gott-gleiche) geistige Produktion der Welt aus¹⁰. Nehme man die cusanische Theorie aus *Idiota de mente* über die Bildung der ‚entia rationis‘ ernst, sofern der „menschliche Geist ... es hier also mit seinen eigenen Erzeugungen zu tun“ habe, so erhebe sich doch unweigerlich die Frage: „wenn Cusanus erklärt, daß der Mensch sich seinen eigenen Weltzusammenhang durch den messenden Vergleich aufbaut, wird dann nicht Gott unwesentlich?“ Schulz antwortet, er halte es für nachweisbar, „daß die eigentliche denkerische Leistung des Cusanus darin liegt, daß er durchaus die Bindung Gottes an die menschliche Subjektivität behauptet¹¹, daß er aber zugleich, und mit zureichenden philosophischen Gründen, eine Vormachtstellung des Menschen in seinem System der Subjektivität ausschließt“¹². In *De visione Dei* sei jedenfalls „kein Zweifel möglich: Gott ist in das Sehen des Menschen einbezogen ... Der entsubstantialisierte Gott wird in die Bewegung des Menschen einbezogen, aber – und das ist das Entscheidende – er wird in dieser

⁸ Schulz, Der Gott der neuzeitlichen Metaphysik 15 (mit Verweis auf *De vis.*, cap. I: Deus [theos] ob hoc dicitur, quia omnia intuetur); vgl. auch E. Fränztkei, Nicolaus von Kues und das Problem der absoluten Subjektivität, Meisenheim am Glan 1972, 26f.: zu der von Cusanus konzipierten Einheit gehöre „eine Dynamik, aufgrund deren sie aus sich heraustritt und sich ausspricht ... Die Einheit des Absoluten erweist sich dergestalt, als durch Subjektivität bestimmt ... als Subjekt ist das Absolute explizit ein ‚Selbst‘“.

⁹ Vgl. hiergegen K. Hedwig, Sphaera Lucis, Studien zur Intelligibilität des Seienden im Kontext der mittelalterlichen Lichtspekulation (BGPhThMA, NF Bd. 18) 1980, 270.

¹⁰ Vgl. Schulz, Das Problem der absoluten Reflexion 22f.: „Der Mensch wiederholt die göttliche Schöpfung, indem er für sich seine Welt aufbaut ... Cusanus sagt ausdrücklich, daß der Mensch dort, wo er frei erfindet, d. h. wo er keine in der Natur bereits vorhandenen Formen einfach nachbildet, Gott als dem freien Schöpfer am nächsten kommt ... Nachahmung Gottes setzt als Wiederholung der göttlichen Schöpfung das ursprüngliche Setzen Gottes voraus, aber – und das ist ebenso wesentlich – erst durch mein eigenes gliederndes Denken ist die Welt für mich wirklich Welt ... Cusanus liegt die Idee einer Vergottung des Menschen fern ... Gleichwohl: daß Welt als Ordnungszusammenhang für den Menschen auf seinem gliedernden Denken beruht, dies bedeutet in der Tat eine Hervorhebung des menschlichen Selbstbewußtseins“. Um sein eigenes Verhältnis zum unbegreifbaren Gott zu erhellen, müsse „der Mensch nun an sich selbst ... symbolisch herstellen, was eigentlich Göttlichkeit ist, nämlich das reine Hervorbringenkönnen aus dem Nichts“; vgl. auch ders., Metaphysik des Schwebens. Untersuchungen zur Geschichte der Ästhetik, Pfullingen 1985, 247ff.

¹¹ Ähnlich M. Seidlmayer, Nikolaus von Kues und der Humanismus, in: Humanismus, Mystik und Kunst in der Welt des Mittelalters (STGMA, Bd. III), hg. v. J. Koch 1953, ²1959), 9ff. (bes. 11: aus der engen Verknüpfung Gottes mit dem Individuum resultiere, daß Gott letztlich der menschlichen Vernunft bedürfe).

¹² Schulz, Der Gott der neuzeitlichen Metaphysik 18f.

Bewegung nicht aufgehoben, sondern bleibt darin unaufhebbarer Wesensgrund.“¹³ Diese Sätze erwecken den Eindruck, daß Schulz zum einen nicht umhin kann, die cusanische Grundanschauung von Gott als dem ‚principium‘ bzw. der ‚praesuppositio omnium‘ – und d. h. notwendigerweise auch als dem Ursprung der menschlichen Subjektivität – zu berücksichtigen, daß er zum anderen jedoch zugleich den Versuch unternimmt, Cusanus in philosophischer Hinsicht die für seine Grundauffassung angeblich entscheidende These vertreten zu lassen, der in seinem Sein ‚erschütterte‘ Gott sei in gewisser Weise auch von der menschlichen Denkbewegung abhängig. Eine derartige Einbeziehung des ‚entsubstantialisierten‘ Gottes (als des ‚dialektisch Anderen der menschlichen Subjektivität‘) in die endliche Erkenntnisbewegung, eine von Schulz allen Ernstes für Cusanus’ Philosophieren als grundlegend behauptete „Bindung Gottes an die menschliche Subjektivität“, ist nach Klaus Jacobis Ansicht nur deshalb möglich, weil Schulz „die cusanische Philosophie von vornherein im Lichte der neuzeitlichen Metaphysik gesehen hat“¹⁴.

Um sein riskantes Auslegungsziel zu erreichen, scheut Schulz nicht davor zurück, einen vollständig aus dem Zusammenhang des 15. Kap. von *De visione Dei* isolierten Satz¹⁵ als Abstützung seiner Interpretation anzuführen¹⁶. Das Kapitel, dem Schulz das Zitat entnommen hat, ist überschrieben: „Wie die aktuelle Unendlichkeit diejenige Einheit ist, in welcher das Bild die Wahrheit ist (Quomodo actualis infinitas est unitas in qua figura est veritas)“¹⁷. Der Kontext, in dem der von Schulz zugunsten seiner von Prämissen einer neuzeitlichen Denkweise dominierten Cusanus-Auslegung zi-

¹³ Schulz ebd. 21; vgl. dazu auch *Jacobi*, *Die Methode ...* (s. o. Anm. 4) 108.

¹⁴ *Jacobi*, *Die Methode ...* 109 Anm. 156.

¹⁵ Es handelt sich um n. 64 (ed. *Pfeiffer*): Nikolaus von Kues. Textauswahl in deutscher Übersetzung, Bd. 3: *De visione Dei*. Das Sehen Gottes. Deutsche Übersetzung v. *H. Pfeiffer*, Trier 1985, 45; eine andere, hiervon abweichende Numerierung findet sich bei *J. Hopkins*, *Nicholas of Cusa's Dialectical Mysticism*. Text, Translation and Interpretive Study of *De visione Dei*, Minneapolis 1985, ²1988, 196: *occurris mihi quasi sis umbra quae sequitur mutationem ambulantis* (n. 68, 4-5); das die Aussage nicht nur relativierende, sondern in diesem Falle geradezu umkehrende ‚quasi‘ unterschlägt Schulz in seiner Deutung (s. u. bei Anm. 25 und 26).

¹⁶ Vgl. hierzu insbes. *W. Beierwaltes*, *Visio absoluta: Reflexion als Grundzug des göttlichen Prinzips bei Nicolaus Cusanus* (SHAW.PH, Jg. 1978, Abh. 1) 1978, 32 f., Anm. 114 (auch in: *ders.*, *Identität und Differenz*, PhA, Bd. 49, 1980, 174 f.): „Es kann nicht als Intention des Cusanus gelten, einen Gottesbegriff zu suggerieren, der sich als Aspekt ‚meiner‘ Subjektivität, u. d. h. mit ‚mir‘ ‚wandle‘. Der aus dem Zusammenhang der Bildbetrachtung durchaus transeunt aufblitzende Gedanke kann nicht zu seiner neuzeitlichen Potenzierung oder Verkehrung legitimieren dergestalt, daß der cusanische Gott als ‚mein Schatten‘ die ‚Macht‘ der endlichen Subjektivität‘ (31 f.) bezeuge ... Die bleibende und maßgebende cusanische ‚Bestimmung‘ Gottes ist nicht ‚der Schatten, der mit mir mitgeht‘ (Schulz 31), sondern Licht oder Urbild, das Schatten oder Abbild von sich her mit-setzt. In das Sehen des Menschen ist Gott zwar insofern ‚einbezogen‘, als *sein* Sehen durch das Sehen Gottes überhaupt erst ermöglicht ist ... Dadurch wird jedoch die absolute Transzendenz Gottes oder sein ‚Für-sich-Sein‘ als ein Wesensmoment nicht berührt ... Gegenüber einer neuzeitlichen Einebnung absoluter Transzendenz ist ... festzuhalten, daß die cusanische Dialektik von ‚In‘ und ‚Über‘ im neuplatonischen Denken ihren sachlichen und geschichtlichen Ausgangspunkt und Anhalt hat.“

¹⁷ Vgl. n. 61–66, (ed. *Pfeiffer* 43–47) bzw. n. 65–70 (ed. *Hopkins* 192–199).

tierte Satz steht, besagt, daß Gott als die aktual und potential unendliche Einheit der Seinsfülle jegliche Mischung mit dem Möglich- und Anderssein (qua ‚materia‘, ‚potentia passiva‘) ausschließt¹⁸, obwohl er vom Blickwinkel des Sehenden aus gerade dessen jeweilige Form anzunehmen scheint: „Du erhebst mich dazu, daß ich sehe, wie der Dich Schauende nicht (etwa) Dir die Form gibt, sondern in Dir (bloß) sich (selbst) schaut, weil er von Dir empfängt, was er ist. Und so gibst Du das, was Du vom Schauenden zu empfangen scheinst.“¹⁹

Cusanus' Auskunft auf die Frage, wie das Verhältnis von Sehendem und Gesehenem zu bestimmen ist, lautet also: Der Mensch, der grundsätzlich von Gott all das empfängt, was er ist und vermag, erhält vom All-Sehenden auch die Fähigkeit, sich in Gott selbst als einen Sehenden zu erkennen. Von uns allein aus, in unserer menschlichen Endlichkeit und Begrenztheit neigen wir zu der Annahme, wir seien die Formgebenden und wir seien auch diejenigen, welche alles Sehen stiften. Einzig Gott selbst aber vermag uns – vorausgesetzt, wir haben den richtigen Weg zur von der Liebe als solcher gewiesenen Gotteserkenntnis eingeschlagen – zu der wahren Einsicht zu erheben, daß er in seinem reinen, über aller ‚forma-materia-contractio‘ stehenden ‚Form-Sein‘ nur scheinbar von unserem Sehakt abhängt, in Wirklichkeit aber der höchste und alleinige Geber allen Sehens ist.

Der Gott Sehende ist allererst als ein in Gott Gesehener „nicht ein Bild, sondern die Wahrheit, deren Bild der Sehende als solcher ist. Deshalb ist ein Bild in Dir, mein Gott, die Wahrheit und das Urbild von allen und von jedem einzelnen, das ist oder sein kann.“²⁰ Die Bewundernswürdigkeit der göttlichen Liebe und Güte ist so unerschöpflich, daß Gott sich uns „gleichsam als unser Geschöpf zeigt“²¹, um uns als freie Verstandeswesen (*libera rationalis creatura*) „auf jede mögliche Weise“ zu sich hinzuziehen²². Nur in diesem Sinne ist der von Schulz aus dem inhaltlichen Zusammenhang von n. 63 (bzw. n. 68) herausgerissene Satz angemessen zu verstehen, wenn Cusanus unter Betonung der Erstaunlichkeit dieser bisweilen möglichen Ausnahmesituation formuliert:

„Manchmal scheint es, Du seist gleichsam ein Schatten, der Du (doch) das Licht bist. Denn wenn ich sehe, wie in bezug auf meine Veränderung der Blick Deiner Ikone verändert erscheint und Dein Angesicht (nur deshalb) verändert erscheint, weil ich ver-

¹⁸ Vgl. n. 61 und 62 (ed. Pfeiffer 43–45) bzw. n. 65 und 66 (ed. Hopkins 192f.), bes. n. 66, 2–7: *absolutum posse ab omni potentia contracta ad materiam primam seu quancumque passivam potentiam est absolutum esse. Quidquid enim in infinito esse est, est ipsum esse infinitum simplicissimum. Ita posse esse omnia in infinito esse ... et actu esse omnia in infinito esse est ipsum infinitum esse* (ed. Hopkins ebd.).

¹⁹ Ebd. n. 63 (ed. Pfeiffer 45) bzw. n. 67, 2–5 (ed. Hopkins 194).

²⁰ Ebd. n. 63 (ed. Pfeiffer 45) bzw. n. 67, 10–13 (ed. Hopkins 194).

²¹ Ebd. n. 66 (ed. Pfeiffer 46) bzw. n. 70, 7–8: *Ostendiste, deus, quasi creaturam nostram ex infinitae bonitatis tuae humilitate, ut sic nos trahas ad te* (ed. Hopkins 198; Hervorhebung v. mir); zur Setzung von ‚quasi‘ s. o. Anm. 15.

²² Ebd. n. 66 (ed. Pfeiffer 46) bzw. n. 70, 8–9: *Trahis nos ad te omni possibili trahendi modo* (ed. Hopkins 198).

ändert bin, beegnest Du mir, als seist Du gleichsam ein Schatten, der der Veränderung des Gehenden folgt. Aber weil ich ja ein lebendiger Schatten bin, und Du die Wahrheit bist, urteile ich (nur) aufgrund der Veränderung des Schattens, die Wahrheit habe sich verändert.“²³

Die cusanische Position tritt sodann eindeutig in n. 66 (n. 70) hervor: „Denn das Ähnlichkeitsbild (similitudo), das von mir geschaffen zu werden scheint (videtur creari a me), ist die Wahrheit [selbst], die [vielmehr] mich schafft (est veritas quae creat me).“²⁴ Im Widerspruch zu diesem Textbefund glaubt Schulz jedoch, es sei eine fundamentale Folgerung cusanischen Philosophierens, „daß, weil Gott als Schatten mit mir mitwandert“²⁵, die Wahrheit selbst bewegt sei ... als das dialektisch Andere der endlichen Subjektivität“.²⁶

II

In der Cusanus-Forschung läßt sich eine weithin verbreitete Tendenz beobachten, derzufolge die Kategorien Individualität und Subjektivität das Zentrum und die eigentliche Aussageabsicht im cusanischen Denken bilden. Diese Interpretationstendenz beginnt mit der Cusanus-Deutung Ernst Cassirers, der Entwicklungsphasen in der cusanischen Lehre annimmt und der glaubt, insgesamt stehe in Cusanus' frühen Werken stärker die Transzendenz Gottes, in seinen späteren Schriften jedoch der Eigenwert des geistig produktiven Subjekts im Vordergrund des Interesses²⁷. Heinz Heim-

²³ Ebd. n. 63 (ed. Pfeiffer 45) bzw. n. 68, 1–6 (ed. Hopkins 196).

²⁴ Ebd. n. 66 (n. Pfeiffer 47) bzw. n. 70, 10–11 (ed. Hopkins 198).

²⁵ Vgl. die hiervon abweichende Darstellung bei Schulz, Der Gott der neuzeitlichen Metaphysik 22 („Daß Gott als Schatten mit mir mitgeht, ... gründet ... darin, daß ich das versichtbare Abbild des wahren Urbildes bin“).

²⁶ Ebd. 30f.; schon H. Heimsoeth, Die sechs großen Themen der abendländischen Metaphysik und der Ausgang des Mittelalters, Berlin 1922, Nachdr. der 3. Aufl. Stuttgart 1958: „Darmstadt 1987, 149f., war der Ansicht, im cusanischen Denken werde „die Gottheit selbst ... wesentlich charakterisiert durch die ewige ... Lebendigkeit“, so daß sie primär „absolute Bewegung“ sei (einschränkend wird hinzugefügt: „wenn sie auch oft als absolute Ruhe bezeichnet wird“); vgl. ferner Frantzki (s. o. Anm. 8) 23f., 26f., 28f., 30ff., 38, 91, 135 u. ö.; S. Dangelmayr, Gotteserkenntnis und Gottesbegriff in den philosophischen Schriften des Nikolaus von Kues, Meisenheim am Glan 1969, 308. – Vgl. hingegen Cusanus selbst, etwa *De docta ign.* II 10 n. 155 (h I 98, 28–99, 1), II 3 n. 106 (69, 22–70, 4) und I 23 n. 72–73 (47, 10–23): ... quies maxima, in qua omnis motus quies est ... Et quia ipse est entitas omnis esse et omnis motus est ad esse, igitur quies motus est ipse, qui est finis motus, scilicet forma et actus essendi; *De coni.* I 6 n. 23, 9–15 (h II 30), II 13 n. 134, 15–18 (131), II 14 n. 145 (146), II 16 n. 167, 22 (169); *De fil.* 2 n. 61, 9 (h IV 46) und 63, 1–2 (47); vgl. auch Ps. Dionysius Areopagita, *De div. nom.* I 5 (593c), IV 10 (705c-708a) und IX 9 (916c-d), vgl. R. Haubst, Das Bild des Einen und Dreieinen Gottes in der Welt nach Nikolaus von Kues (TThSt 4) 1952, 122; ders., Streifzüge in die cusanische Theologie (Sonderbeitrag 1 zur BCG) 1991, 198 und 219f.; H. Schnarr, Modi essendi. Interpretationen zu den Schriften *De docta ignorantia*, *De coniecturis* und *De venatione sapientiae* von Nikolaus von Kues (BCG, Bd. 5) 1973, 38; zur cusanischen Grundauffassung, daß menschliches Streben nur im ewigen Leben selbst als in seiner Unsterblichkeit und in der Weisheit selbst als in der Erfüllung seines Erkenntnisdranges, d. h. einzig in der „quies divina“ als solcher zur Ruhe gelangen kann, vgl. *Sermo XXII* (h XVI 352) n. 33, 5–16; *De sap.* I n. 18 (h²V 37–40); vgl. außerdem *De vis.* 19 n. 85 (ed. Hopkins 222: n. 86, 7–8); vgl. K. Kremer, Weisheit als Voraussetzung und Erfüllung der Sehnsucht des menschlichen Geistes, in: MFCG 20 (1992) 105–141, bes. 121 ff.

²⁷ Vgl. E. Cassirer, Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit, 1. Bd., Berlin 1906, Nachdr. der 3. Aufl. 1922: Darmstadt 1974, 21, 36, 45 und 54f., bes. 23f.:

soeth hat die von Cassirer eingeschlagene Auslegungsrichtung in seiner Cusanus-Interpretation fortgeführt, indem er als grundlegende cusanische Intention eine allmähliche Überwindung der Theozentrik und der axiologischen Stufungen (insbes. zwischen Gott und Welt bzw. Mensch) sowie, damit einhergehend, eine hohe Wertschätzung des Individuums aufgrund des unabschließbaren menschlichen Erkenntnisstrebens angibt²⁸. Auch Joachim Ritter ist demselben Auslegungsmuster verpflichtet, wenn er in seiner Cusanus-Interpretation die Ersetzung hierarchischer Ordnung durch eine rationale Seinserkenntnis und durch die „Bindung des Seins an die Vermittlung der ‚Subjektivität‘“ für maßgeblich hält²⁹. Die Cusanus-Auslegungen Cassirers, Heimsoeths und Ritters werden von Maurice de Gandillac gewissermaßen auf die Spitze getrieben, insofern er der Auffassung ist, das cusanische Philosophieren basiere auf einer universalen, sowohl die Realität als auch die Erkenntnis konstituierenden Methode,

„Je weiter die Entwicklung von Cusas Philosophie fortschreitet, umso deutlicher tritt neben dem Bestreben, das göttliche Sein in seiner unvermischten Reinheit festzuhalten, die Tendenz hervor, das Einzelwesen in seinem Eigenwerte zu begreifen und in seiner endlichen Besonderheit zu behaupten“; vgl. auch *ders.*, Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance, Nachdr. der 1. Aufl., Leipzig und Berlin 1928; 2. Darmstadt 1963, 19 ff., bes. 37 f.; dazu, daß seine „Stellung zum Erkenntnisproblem ... Cusanus als den ersten modernen Denker“ charakterisiere, vgl. ebd. 10 f. (vgl. auch 43 und 52 f.); im ‚docta-ignorantia‘-Prinzip sei die – auf der „Selbstbewegung des Geistes“ basierende – positive Forderung nach einem unbeendbaren Erkenntnisstreben grundgelegt (ebd. 14 f.; vgl. Das Erkenntnisproblem ... 26 ff. und 43). Zustimmung erfährt Cassirers Cusanus-Sicht von *E. Hoffmann*, Das Universum des Nikolaus von Cues (Cusanus-Studien I. SHAW.PH, Jg., 1929/30, Abh. 3) 1930, 38 ff.; vgl. insgesamt auch *Jacobi*, Die Methode ... (s. o. Anm. 4) 26 ff.: „In seiner ersten ‚metaphysischen‘ Epoche, so interpretiert Cassirer, behauptet der Cusaner die Transzendenz und damit die Unwißbarkeit des Absoluten. Diese Epoche werde aber durch eine zweite ‚reife‘ Epoche überwunden, in welcher Cusanus sich korrigiere und in welcher ihm der ‚Fortschritt‘ zu einer Immanenzphilosophie gelinge. Der Philosoph trachte nun, ‚das Absolute ... in der geschaffenen Welt selbst zu ergreifen und festzuhalten‘; Cassirer ver falle bei diesem Versuch, „im chronologischen Werdeprozeß der cusanischen Philosophie eine Entwicklung, besser: eine Wendung dieser Philosophie weg vom Transzendenzgedanken und hin zum Immanenzgedanken beobachten zu können“, in den „Fehler“ einer „Vereinseitigung“ zweier Perspektiven, „indem er nun zwar nicht die Perspektive der Transzendenz, aber statt dessen die der Immanenz als die allein fruchtbare und richtige interpretiert“. Cassirer ist nach dem Urteil *H.-G. Gadamer*s daran gelegen, „die Vorgeschichte des Neukantianismus ... bis ins hohe Mittelalter hinein zu verlängern“ (Nicolaus Cusanus und die Philosophie der Gegenwart, in: *ders.*, Kleine Schriften III, Tübingen 1972, 81).

²⁸ Vgl. Heimsoeth, Die sechs großen Themen ... 40 f., 52 f. und 184 ff.; *ders.*, Metaphysik der Neuzeit, 1929, 10 ff. und 14–16.

²⁹ Vgl. Ritter, Die Stellung ... (s. o. Anm. 7) 122 f., 141, 145 f. (Zitat 146); Ritter spricht in bezug auf die cusanische Philosophie von einer „grundsätzlichen Umkehrung der überlieferten, von der Antike her wirksamen Deutung der Beziehung Sein-Denken“ (145); zur These von der Priorität des Erkenntnisaktes vor dem Erkenntnisinhalt vgl. *ders.*, Docta ignorantia. Die Theorie des Nichtwissens bei Nicolaus Cusanus, Leipzig, Berlin 1927, 108 f.: „Der erkennende Geist ist nicht mehr nur ein Instrument der Erkenntnis, sondern wird für das Erkennen wichtiger als das Erkannte ... die Unvollendbarkeit des Erkenntnisweges hat hier nicht resignative, sondern positive Bedeutung“; zur Cusanus-Auslegung Ritters vgl. auch *J. Stallmach*, Ansätze neuzeitlichen Philosophierens bei Cusanus, in: MFCG 4 (1964) 341, und *Herold*, Menschliche Perspektive ... (s. o. Anm. 3) 6: „Der Begriff des Seins wird problematisch, während die Erkenntnis zentrales Thema wird“; wie Cassirers so gelte auch Ritters Aufmerksamkeit „vorwiegend dem Verhältnis des erkennenden Ich zum Gegenstand der Erkenntnis“; allerdings, das gibt Herold mit Recht zu bedenken, werde „sowohl bei Ritter wie bei Cassirer deutlich, daß ein rein erkenntnistheoretischer Ansatz ... dem Denken des Cusanus nicht angemessen ist“ (ebd. Anm. 32).

derzufolge anstelle eines Systems der transzendenten Substanz die Immanenz des unbestimmten Ganzen im unendlichen synthetischen Bewußtseinsakt trete³⁰. Es ließe sich zeigen, daß neben den hier kurz skizzierten Interpretationsansätzen auch die Cusanus-Deutungen von Michael Seidlmayer³¹, Karl Otto Apel³², Erwin Metzke³³, Heinrich Rombach³⁴, Klaus Jacobi³⁵, Norbert Henke³⁶, Siegfried Dangelmayr³⁷, Willi Schwarz³⁸,

³⁰ Vgl. *M. de Gandillac*, Nikolaus von Cues. Studien zu seiner Philosophie und philosophischen Weltanschauung (Original: La philosophie de Nicolas de Cues, Paris 1942), übers. v. *K. Fleischmann*, Düsseldorf 1953, 58, 124, 128, 151, 202f., 212, 217, 228, 237; vgl. auch *G. Gawlick*, Neue Texte und Deutungen zu Nikolaus von Cues, Teil 2, in: PhR 10 (1962) 103f.; *Jacobi*, Die Methode ... (s. o. Anm. 4) 68f.

³¹ Vgl. *Seidlmayer*, Nikolaus von Cues und der Humanismus (s. o. Anm. 11) 27f. und 33.

³² Vgl. *K. O. Apel*, Das Verstehen (eine Problemgeschichte als Begriffsgeschichte), in: ABG 1 (1955) 146ff.; vgl. auch *ders.*, Die Idee der Sprache bei Nicolaus von Cues, in: ebd. 218f.

³³ Vgl. *E. Metzke*, Nicolaus von Cues und Hegel. Ein Beitrag zum Problem der philosophischen Theologie, in: KantSt 48 (1956/57) 224; entspricht: *ders.*, Coincidentia oppositorum. Gesammelte Studien zur Philosophiegeschichte, hg. v. *K. Gründer*, Witten 1961, 250, mit der These, daß „das Absolute nicht mehr als Seiendes, auch nicht als höchstes ... Seiendes, sondern schlechthin als Subjekt gedacht wird ... Gottes Sein ist der sich selbst bestimmende Vollzug des Sichselbstmanifestierens, Sichselbstentäußerns, Sichselbstentfaltens“.

³⁴ Vgl. *H. Rombach*, Substanz, System, Struktur I. Die Ontologie des Funktionalismus und der philosophische Hintergrund der modernen Wissenschaft, Freiburg, München 1965, 150f., 155f., 159, 169f., 175ff., 211–217; *ders.*, Strukturontologie. Eine Phänomenologie der Freiheit, Freiburg, München 1961, 40ff.; vgl. die zustimmenden Äußerungen zu Rombachs Thesen von *Jacobi*, Die Methode ... (s. o. Anm. 4) 16ff., 292ff., 298ff., bes. 17, 227 und 295.

³⁵ Vgl. *Jacobi*, Die Methode ... 13, 42f., 79ff. und bes. 233f.; *ders.*, Ontologie aus dem Geist „belehrten Nichtwissens“, in: *ders.* (Hg.), Nikolaus von Cues. Einführung in sein philosophisches Denken, Freiburg, München 1979, 30f. und 48–50; *Jacobi*s methodologischer Position einfachhin angeschlossen hat sich *Fräntzki* (s. o. Anm. 8) 1ff. und 16ff.; uneingeschränktes Lob hat *Jacobi*s Dissertation von *L. u. R. Steiger* in: PhR 19 (1972) 55, erfahren; berechtigterweise kritisch zu *Jacobi* hingegen *M. Alvarez-Gómez* in: MFCG 15 (1982) 158, und ausführlich in: MFCG 8 (1970) 255–266, bes. 262f.: *Jacobi*s Deutung der Aussage ‚sis tu tuus et ego ero tuus‘ (aus *De vis.*, 7. Kap.), die *Jacobi* „beinahe im Sinne einer absoluten Verselbständigung des Menschen“ versteht, sei eine „gewaltsame Verengung“ einer unberechtigterweise gegen die Mystik vorgetragenen Kritik; *Jacobi* habe *Cusanus*' Aussage eindeutig als eine „radikale Absetzung von der Tradition“ fehlgedeutet und er habe, „weil er die Tradition auf jeden Fall hinter sich lassen will“, „den Gedanken der Transzendenz kaum berücksichtigt“ (zu: Die Methode ... 182f.); *Jacobi*s These von der Einheit einer ‚Identitäts- und ‚Differenzontologie‘ in einer ‚Funktionalontologie‘ wird als der cusanischen Philosophie „rein äußerlich“ bleibend zurückgewiesen durch *D. Pätzold*, Einheit und Andersheit. Die Bedeutung kategorialer Neubildungen in der Philosophie des Nicolaus Cusanus, Köln 1981, 97 Anm. 48; grundsätzliche Kritik an der Behauptung, *Cusanus*' ‚quodlibet in quolibet‘-Lehre sei als ‚Funktionalismus‘ auszulegen, übt *J. Hopkins*, Nicholas of Cusa's Metaphysics of Contraction, Minneapolis 1983, 59–95.

³⁶ Zu *N. Henkes*, Der Abbildbegriff in der Erkenntnislehre des Nikolaus von Cues (BCG, Bd. 3) 1969, transzendentalphilosophischer Cusanus-Deutung („Rückbeziehung“ alles Seins und Erkennbaren „auf die Subjektivität“, so 61; vgl. auch 37f., 57, 60, 86, 105, 107, 110f., 114–122) siehe *H. Benz*, Individualität und Subjektivität. Interpretationstendenzen in der Cusanus-Forschung und das Selbstverständnis des Nikolaus von Cues (BCG, Bd. 13) 1998, 318ff.

³⁷ Vgl. *Dangelmayr* (s. o. Anm. 26) 1ff., 296, 308 u. ö.; Kritik an *Dangelmayr*s Grundthese üben *J. Stallmach*, Rezension in: MFCG 8 (1970) 245, und *Herold*, Menschliche Perspektive ... (s. o. Anm. 3) 7f.

³⁸ Vgl. *W. Schwarz*, Das Problem der Seinsvermittlung bei Nikolaus von Cues, Leiden 1970, 27, 79f., 158f., 180f., bes. 248f. und 238 (die vom Denken zu leistende Seinsvermittlung sei darzustellen in einer „Transzendentalontologie ... , weil Sein nur über die Subjektivität zu Seiendem wird“); kritisch zu *Schwarz* äußern sich *L. u. R. Steiger* in: PhR 21 (1975) 252 und 255; vgl. auch *Herold*, Menschliche Perspektive ... (s. o. Anm. 3) 81f.

Karl Meurer³⁹, Ekkehard Fränztzki⁴⁰, Peter Kampits⁴¹, Mariano Alvarez-Gómez⁴², Michael Stadler⁴³, Fritz Nagel⁴⁴, Kurt Flasch⁴⁵, Christoph Rie-

³⁹ Vgl. K. Meurer, Die Gotteslehre des Nikolaus von Kues in ihren philosophischen Konsequenzen, Bonn 1970/71, 30. „Der Wert des Geschaffenen liegt in seiner individuellen Besonderheit und nicht mehr in seinem Stellenwert in einem Ordnungssystem“ (vgl. 22f.: Es gibt keinen Grund mehr, von minderwertigem Seienden zu sprechen, weil ja alles und jedes gleichsprunglich von Gott geschaffen ist“).

⁴⁰ Vgl. Fränztzki (s.o. Anm. 8) durchgängig, insbes. 24ff., 31f., 38, 79ff., 87, 91, 165–171; kritisch zu Fränztzki: M. Alvarez-Gómez, Rezension in: PhR 22 (1976) 69; Herold, Menschliche Perspektive ... (s.o. Anm. 3) 8f.; W. Hoye, Rezension in: MFCG 10 (1973) 253; M. Thomas, Der Teilhabegedanke in den Schriften und Predigten des Nikolaus von Kues (1430–1450), (BCG, Bd. 12) 1996, 41, ist der Auffassung, inzwischen habe sich eine subjektivitäts- und bewusstseinsphilosophisch orientierte Deutungsweise „in der Cusanusforschung etabliert“ (daran sei Kritik notwendig; vgl. 103); näher im einzelnen ausgeführt habe ich die Interpretationsansätze Cassirers, Heimsoeths, Ritters, de Gandillac, Seidlmayers, Apels, Rombachs, Jacobis, Dangelmayrs und Fränztzki in meiner Habilitationsschrift (s.o. Anm. 36) Teil 1, §§ 3–7 und 11–14,

⁴¹ Vgl. P. Kampits, Substanz und Relation bei Nicolaus Cusanus, in: ZPhF 30 (1976) 32ff. (m. Anm. 4, 6 und 7), 42 Anm. 31, 46ff. (m. Anm. 43–45, 47–49), der sich der Interpretation von Rombach und Jacobi anschließt; vgl. bes. 46f. (Cusanus setze „die Relation an jene Stelle, die im scholastisch-aristotelischen Philosophieren durch die Substanz eingenommen worden war“); die Spannung zwischen Selbst-Sein und Abkünftigkeit des Individuums kommt deutlich in Kampits' Formulierung zum Ausdruck: die Besonderheit des cusanischen ‚Relationen-Denkens‘ liege in einer ‚Wahrung der Eigenständigkeit des Einzelnen, nicht weil es substantiell in sich ruht, sondern gerade weil es aus und in der Beziehung sein eigentliches Sein hat‘ (46).

⁴² Vgl. M. Alvarez-Gómez, Der Mensch als Schöpfer seiner Welt. Überlegungen zu *De coniecturis*, in: MFCG 13 (1978) 161 ff. (es gehe „bei der menschlichen Erkenntnis ... nicht um eine Assimilation, sondern um eine Rekonstruktion der Wirklichkeit“, deren „Erkennen den Gegenstand nicht einfach wiedergibt, sondern entstehen läßt ... Wir haben es eigentlich mit einer konstituierenden ... Priorität des Erkennens vor seinem Gegenstand zu tun“); es gilt demgegenüber zu beachten, daß nach *De mente* 9 n. 117, 6–8 (h^{2V} 127 c. adn) etwa Steine und Hölzer ihr sicheres Maß und die sie bestimmenden Grenzen (*termini*) unabhängig von unserem Geist haben (*praeter mentem nostram, sed ex mente increata, a qua rerum omnis terminus descendit*); vgl. auch *De mente* 6, z. B. n. 94, 10–11: *pluralitatem rerum non esse nisi modum intelligendi divinae mentis* (h^{2V} 140 c. adn.); Cusanus kennt in dem uns und unserem Sprachgebrauch geläufigen Sinne keinerlei ‚äußeren Objekte‘ oder ‚Dinge‘; vielmehr sagt er klar und bestimmt: die Dinge – das ist ihre Zahl bzw. die Zahl ist gleichbedeutend mit den gezählten Dingen, z. B. *De mente* 6 n. 96, 14–17: *non est aliud numerus quam res numeratae ... numerus rerum res sunt* (h^{2V} 144–145 c. adn.); vgl. den Diskussionsbeitrag von K. Kremer in MFCG 14 (1980) 42, und J. Stallmach, Ansätze neuzeitlichen Philosophierens bei Cusanus, in: MFCG 4 (1964) 349 Anm. 8.

⁴³ Vgl. M. Stadler, Zum Begriff der ‚mensuratio‘ bei Cusanus. Ein Beitrag zur Ortung der cusanischen Erkenntnislehre, in: *Mensura – Maß, Zahl, Zahlensymbolik im Mittelalter*, hg. v. A. Zimmermann (MM, Bd. 16/1) 1983, 123f.: Cusanus denke den Geist „nicht mehr als Substanz“, sondern „Geist ist aufgefaßt als die Erkenntnisbewegung selbst, der Geist ist Akt. Es ist der Gedanke der Subjektivität, der hier bereits deutlich erkennbar wird [unter Berufung auf Fränztzki und Schulz] ... die Welt des Gemessenen ... ist nicht mehr die Welt substanzhaft gedachter Dinglichkeit, sondern Bestimmtheit in bloßer Relationalität ... Als Akt ist Denken fortlaufende Bewegung, Veränderung ... Die Annahme gegenseitiger relationaler Bestimmtheit aller Akte vermag eine durchgehende Identität vieler Aktmomente zu sichern und so die Einheit des Bewußtseins zu gewährleisten. Das Verständnis des Denkens als Akt erfordert so eine Kategorialität der Bewegung. In der Relation scheint Cusanus jene Kategorie gefunden zu haben, innerhalb der sich Bewegung und Veränderung fassen lassen“; ferner 127 (Cusanus verstehe göttliches wie menschliches Erkennen als ein „Offenlegen der Strukturmomente endlicher und unendlicher Subjektivität“); *ders.*, Rekonstruktion einer Philosophie der Ungegenständigkeit. Zur Struktur des Cusanischen Denkens, München 1983, mit der These vom „direkten Hervorbringen der Gegenstände“ durch den ‚gegenstandskonstituierenden‘ menschlichen Geist (vgl. 47 und 49), vom „Schaffen von Vielheit gemäß der Eigenstruktur des Denkens“ (44; vgl. auch 54f.: der menschliche „freie Entwurf der Gestalten“ schaffe allererst die „Strukturen der Wirklichkeit“); nur die endlich-beschränkte Perspektive menschlicher Sichtnahme sei für Vielheit, Begrenzung, Unvoll-

del⁴⁶, Burkhard Mojsisch⁴⁷, Norbert Winkler⁴⁸ und anderen Forschern von

kommenheit etc. verantwortlich; vgl. ferner 45 („Gegenstand‘ menschlichen Erkennens“ sei „eine ‚unendliche Wirklichkeit‘. Sämtliche Erscheinungsweisen dieser Wirklichkeit sind allein durch den Zugriff des Erkennens bedingt“), 49 („Menschliches Erkennen wird so selbst in radikaler Weise zum schaffenden Hervorbringen ... Die Differenziertheit ist Schöpfung des Menschen, Produkt seiner begreifenden Tätigkeit“), 54f. (für Cusanus sei „die von Gott geschaffene unendliche Wirklichkeit unstrukturiert, undinglich, gegenstandslos“) und 56 (die Welt sei nur „Strukturmoment der infiniten Subjektivität“).

⁴⁴ Vgl. *F. Nagel*, Nicolaus Cusanus und die Entstehung der exakten Wissenschaften (BCG, Bd. 9) 1984, bes. 1 ff., 6 ff. und 21 ff., 164, 178–181 (unter ausdrücklichem Anschluß an die Arbeiten Cassirers und Rombachs).

⁴⁵ *K. Flasch*, Einführung in die Philosophie des Mittelalters, Darmstadt 1987, 183 ff., hat den Versuch unternommen, wenn auch nicht das Endliche selbst, so zumindest doch das endliche Denken aufgrund seines Bezogenseins auf individuell Unbegrenztens zu ‚verunendlichen‘; im Blick auf die von Cusanus’ zeitgenössischem Gegner Johannes Wenck formulierte Kritik an gewissen cusanischen Lehren spricht Flasch von einem „Gegensatz zwischen einem Denken, das durch Gattungen und Arten das Unendliche begrenzte, und einer offenen Individualitäts- und Unendlichkeitsphilosophie“ (183); das cusanische Wissen habe sich nicht mit Definition von Gattung oder Art beruhigt, sondern „wußte sich als grenzenlos. Denn es bezog sich jetzt auf die Fülle der Individuen“ (187); im Bannkreis der subjektivitätsphilosophisch geprägten Interpretationsansätze Cassirers, Heimsoeths, Ritters, de Gandillaes u. a. stehen *K. Flaschs* Ausführungen in ‚Die Metaphysik des Einen bei Nikolaus von Kues. Problemgeschichtliche Stellung und systematische Bedeutung‘ (SPAMP, Bd. 7) Leiden 1973, 160: bereits in *De docta ign.* sei „die menschliche Denkweise in die Bestimmung des Maximum eingegangen, und Cusanus weiß das auch“, da „er weiß, daß er es als Maximum menschlichen Denkens [sic!] oder auch als Maximum über dem menschlichen Denken, jedenfalls immer nur mit Bezug auf dieses bestimmen kann“.

⁴⁶ *Chr. Riedel*, Subjekt und Individuum. Zur Geschichte des philosophischen Ich-Begriffes, Darmstadt 1989, der sich zur Aufgabe gesetzt hat, „die Geschichte der Individuation“ und des „Subjektaktes zu rekonstruieren“ (3), kommt in bezug auf die cusanische Philosophie zu dem Ergebnis, durch das Prinzip der ‚coincidentia oppositorum‘ habe Cusanus „die reflexionstheoretischen Voraussetzungen für den neuen Begriff der geistigen Zentriertheit des Menschen“, d. h. für den „Begriff des Subjekts“, der menschlichen „Selbstbestimmung“ und der „Kreativität des einzelnen“ geschaffen (54f.).

⁴⁷ Vgl. *B. Mojsisch*, Nichts und Negation. Meister Eckhart und Nikolaus von Kues, in: *Historia Philosophiae Medii Aevi*. Studien zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters. Festschrift für Kurt Flasch zu seinem 60. Geburtstag, hg. v. *B. Mojsisch* und *O. Pluta*, Bd. II, Amsterdam, Philadelphia 1991, 689 f., der behauptet, bei Cusanus diene „das philosophische Instrumentarium“ lediglich „dem Selbstzweck, die dynamische Strukturiertheit des Geistes aufzuzeigen“, und im cusanischen Denken fungiere die absolute Einheit in erster Linie als „Garant der Prozessialität aller mentalen Einheit“; auch mit diesen Thesen wird letztlich die zentrale Bedeutung des Geistvollzuges und des endlichen Subjekts in Cusanus’ Philosophie betont; ähnlich bereits die Stellungnahmen von *K. Jaspers*, Nikolaus Cusanus, München 1964, 29 ff., 35, 37, 52, 105, 263 f. (in der cusanischen Forderung nach Unabschließbarkeit und Unerfüllbarkeit des Erkenntnisweges zeige sich die Relevanz der Offenheit und schöpferischen Subjektivität für die spekulative Methodik am deutlichsten).

⁴⁸ Vgl. *N. Winkler*, Amphibolien des cusanischen All-Einheitsdenkens – Zwischen Restitution der Metaphysik und Aufbruch in die Dialektik (Zur Problemstruktur eines durch Koinzidenz begründeten platonischen Monismus), in: *Historia Philosophiae Medii Aevi* ... (s. o. Anm. 47) 1065–1082; einerseits meint Winkler zwar, Cusanus habe „einen eigenständigen Syntheseversuch dahingehend unternommen, daß er im Angesicht der nominalistischen Herausforderung einen *Platonismus* zu entwickeln trachtet, der mehr Platz für die *Eigenständigkeit des Einzelnen* bietet“ (1066); andererseits werde jedoch in Cusanus’ grundlegender Konzeption eines „radikalen Monismus“ (1068; vgl. auch 1070) „nur *ein* selbstständiges Wirkliches“ anerkannt und „das Endliche als unselbständige Funktion des Absoluten“ betrachtet, da „ein radikal selbstständiges Endliches den Monismusgedanken zerstörte“ (1070f.); trotzdem werde das Absolute so „in den Einzelnen immanent“ gesetzt, daß „das Einzelne zugleich Repräsentant des Ganzen“ und „Negation ... Allbezug“ sei (1071f.); insgesamt aber habe Cusanus, „bedingt durch die dominierende Rolle seiner Ganzheitssicht, zu wirklichen Individualitäten nicht fortkommen können“, so daß insofern

Vorgaben neuzeitlicher Subjektivitäts- und Bewußtseinsphilosophie abhängig und aufgrund dessen von einer im einzelnen zwar jeweils anders gewichteten, im prinzipiellen Ansatz aber durchaus gemeinsamen Auslegungstendenz bestimmt sind.

Im Gegenzug zu den genannten, in kritischer Absicht zusammengestellten Zeugnissen für die m. E. immer noch vorherrschende Interpretationstendenz soll in Abschnitt IV und V auf der Grundlage einer Auslegung des Kapitels 4 von *De visione Dei* und im Anschluß an *De docta ignorantia* I 6 verdeutlicht werden, daß die von einer Vielzahl von Interpreten angenommene, fundamentale Bedeutung des Individualitäts- und Subjektivitätsbegriffs für Cusanus' Philosophie in ihrer Ganzheit – wenigstens in der vielfach behaupteten Intensität und Reichweite – nicht zutreffend sein kann.

III

Was die Beurteilung des Stellenwertes, der dem menschlichen Individuum innerhalb von Cusanus' Denken eingeräumt wird, anbelangt, so lautet die entscheidende Frage, die sich im Hinblick auf das cusanische Individualitätsverständnis stellt: Wird der einzelne Mensch primär in seiner Eigentümlichkeit und Besonderheit als ein Wesen, dem es vornehmlich um Beachtung seiner selbst geht, als ein in sich zentriertes, unabhängig-isoliertes Seiendes gedacht oder soll er sich – wobei die Möglichkeit eines In-Angriff-Nehmens dieser Aufgabe Freiheit und Selbstverantwortung impliziert – von seinem Ursprung her zu verstehen und sein Leben auf diesen hin auszurichten versuchen?⁴⁹ Für eine der cusanischen Position adäquate

„die Aufwertung des Einzelnen innerhalb des monistischen Grundkonzepts nur in dieser widersprüchlichen und eng begrenzten Form geschehen kann, gleichwohl aber innerhalb des bisherigen platonischen Denkens einen Fortschritt markiert“ (1074f.); Winkler schwankt offenkundig zwischen der Annahme einer totalen Immanenz des Absoluten im Individuellen und der damit unvereinbaren Beobachtung, daß das Individuum eine „unselbständige Funktion des Absoluten“ sei; beide Thesen werden in der hier behaupteten Zuspitzung keineswegs der cusanischen Konzeption gerecht.

⁴⁹ Die skizzierte Alternative ist nicht dadurch umgehbar, daß das einzelne als in Funktionszusammenhänge eingebunden betrachtet und solchermaßen sein Sein gänzlich aufzulösen versucht wird; siehe zu dieser von Rombach und Jacobi vertretenen Cusanus-Deutung Benz (s. o. Anm. 36) Teil 1, § 11; vgl. zur oben aufgeworfenen Problematik auch *M. Alvarez-Gómez*, Die verborgene Gegenwart des Unendlichen bei Nikolaus von Kues, München, Salzburg 1968, 15 (bei Cusanus stehe in Kontrast zueinander: „einmal die absolute, allumfassende Wirklichkeit des Unendlichen, zum anderen die Eigenständigkeit des Endlichen“), 83 („das Sein des Geschöpfes“ sei „letztlich Gott selbst“), 136 (die ‚explicatio‘ besage, daß Gott in den Dingen „alles ist, was die Dinge selbst sind“), 218 und bes. 122: die ‚imparticipabilitas unius‘ sei „der Grund, warum die Teilhabe eine wesentliche Abhängigkeit vom Unendlichen und zugleich eine wesentliche Hinordnung zu ihm bedeutet, so daß die Dinge dabei eine eigene Individualität besitzen“; *E. Fränztke* kritisiert in seiner Rezension: MFCG 7 (1969) 179, daß Alvarez-Gómez (die erst von Heidegger her zu verstehende) „Unterschiedenheit von Sein und Seiendem, von Unendlich und Endlich im cusanischen Sinne nicht gedacht“ habe; vgl. ferner *de Gandillac* (s. o. Anm. 30) 425 (die ‚singularitas‘ sei „nur ein ‚Standpunkt‘ unter vielen anderen zur geistigen Erfassung ... des Fort- und Rückschreitens“), 427 (das einzelne als reines Erzeugnis unseres Denkens), 432 (das Individuum als ein „willkürlich abgesonderter Richtungspunkt“), so auch: 440, 442f., 447, 450, 475; anders: ebd. 423 (das Individuum sei „Ergebnis eines konstruktiven Vorgehens“), 429f. (die Einheit eines

Beantwortung dieser Frage ist ausschlaggebend, daß Cusanus' Interesse zweifelsohne nicht etwa der Endlichkeit des Endlichen als solcher gilt, sondern vielmehr dem Unendlichen und der Möglichkeit einer Bezugnahme des Menschen auf Gott⁵⁰. Daß die Richtung des cusanischen Denkens insgesamt vom Vielen-Individuellen zum Einen-Über-Individuellen verläuft, entspricht einem konsequenten Anknüpfen an den neuplatonischen Aufstiegsgedanken⁵¹. Problematisch ist in diesem Kontext, wie in der Cusanus-

besonderen Aktes), 424 (die Vollendung der ‚complicatio‘), 425 (seine Stellung sei ‚in gewissem Sinne analog sogar zur Stellung Gottes‘), 437 (es sei actu göttlich), 438f. Anm. 67 (unmittelbarer Ausdruck Gottes).

⁵⁰ Dafür votiert mit Nachdruck *U. Offermann*, Christus – Wahrheit des Denkens. Eine Untersuchung zur Schrift „De docta ignorantia“ des Nikolaus von Kues (BGPhThMA, NF Bd. 33) 1991, 96ff. (unumkehrbares Verhältnis, demzufolge nur ein Bezug der Kreatur auf Gott, nicht jedoch ein Bezogensein des Unendlichen zum Endlichen gegeben ist) und 129: des Geschöpfes „Verschiedenheit von Gott liegt in seiner Bedürftigkeit begründet, in der Tatsache, daß es selbst nicht alles ist, was es sein kann. Das einzelne Geschöpf wird konstituiert durch seinen Bezug zu Gott ... , obwohl es von Gott in seiner Individualität gewollt wird. Diese Individualität hat es nicht als In-sich-Ständigkeit, sondern in einer konstitutiven Bezüglichkeit“; vgl. außerdem *F. N. Caminiti*, Nikolaus von Kues und Bonaventura, in: MFCG 4 (1964) 137f.; anstelle der modern-elegant klingenden Formulierung ‚konstitutive Bezüglichkeit‘ (bzw. Relationalität), die doch offenbar ein Gegründetsein im absoluten Grund impliziert, wäre allerdings der eindeutigere Begriff der totalen Dependenz sachgemäßer, dem cusanischen Denken angemessener; vgl. auch *Kampff* (s. o. Anm. 41) 33 (der Mensch wird bei Cusanus „nicht in Bezüglichkeit auf sich selber gesehen, sondern ist in seinem Wesen aus der Relation zum persönlichen Schöpfergott gedacht“), 36f., 46 und 48ff., bes. 50 (der Mensch werde „als konkret-einmalige Person“ aus seiner „Beziehung zu Gott begriffen“); *N. Herold*, Bild der Wahrheit – Wahrheit des Bildes. Zur Deutung des „Blicks aus dem Bild“ in der Cusanischen Schrift „De visione Dei“, in: Wahrheit und Begründung, hg. v. *V. Gerhardt* und *N. Herold*, Würzburg 1985, 90f.: Cusanus betone „den Prozeßcharakter der Wahrheitssuche ... auf ein Ziel hin, das als das ‚eigentliche Selbst‘ vorausliegt. Cusanus plädiert für die Selbstannahme des Individuums, er spricht ihm aber nicht im eigentlichen modernen Sinne Selbstständigkeit zu“ (m. Anm. 70: Verweis auf Cusanus-Texte I 6: Die Auslegung des Vaterunsers in vier Predigten, hg. v. *J. Koch* u. *H. Teske* (SHAW.PH, Jg. 1938/39, Abh. 4, 1940, 54, 22 und 60, 9).

⁵¹ Vgl. *Beierwaltes*, Identität und Differenz ... (s. o. Anm. 16) 107f. („epistrophe“ des Vielheitlichen zum Einen und ‚prohodos‘ von diesem zu jenem als ‚ascensus‘ und ‚descensus‘ in der cusanischen Philosophie); *J. Stallmach*, Ineinfall der Gegensätze und Weisheit des Nichtwissens. Grundzüge der Philosophie des Nikolaus von Kues (Sonderbeitrag 2 zur BCG) 1989, 88f.: offenkundig steht „zunächst und mit allem Gewicht das Endliche, das Viele mit all seiner Andersheit und Gegensätzlichkeit voll im Blickfeld“, und zwar hinsichtlich seiner Zielgerichtetheit auf das Eine-Unendliche, womit es sich „bei Cusanus also um eine Bewegung des Aufstiegs und Überstiegs“ handelt; zum Angelegtsein des menschlichen Geistes auf den Aufstieg zu Gott vgl. *Platon*, *Symp.* 211 C 3; *Plotin*, I 6 [1] 1, 20; VI 7 [38] 36, 8; *Bonaventura*, *Breviloquium* II 12, V 230a (quasi per quosdam scalares gradus intellectus humanus natus est gradatim ascendere in summum principium, quod est deus), vgl. auch *Boethius*, *De cons. phil.* I 1, 4 und III m. 9, 22 sqq., und dazu *J. Gruber*, Kommentar zu Boethius, *De Consolatione Philosophiae* (TK, Bd. 9) Berlin, New York 1978, 63–65 und 285f.; zu ‚anagoge‘ unter philosophischem und ästhetischem Aspekt bei *Plotin* vgl. *W. Beierwaltes*, Denken des Einen. Studien zur neuplatonischen Philosophie und ihrer Wirkungsgeschichte, Frankfurt/M. 1985, 14f. und 91 ff.; vgl. auch *H. Benz*, ‚Materie‘ und Wahrnehmung in der Philosophie Plotins (Würzburger Wiss. Schriften, Reihe Philosophie, Bd. 85) Würzburg 1990, 261 ff.; zu ‚ascensus‘ bei Cusanus vgl. etwa *De sap.* I n. 11, 5–7 (Et dulce est omnis spiritui ad vitae principium quamvis inaccessible continue ascendere. Nam hoc est continue felicius vivere: ad vitam ascendere), *Sermo CIV* (98 sec. Koch; p II 1 fol. 74^r, 28–32), *Sermo CLXIX* (162 sec. Koch; p II 1 fol. 89^r, 24–27: Deinde intellectus intelligens se vivam imaginem a deo potentiam se ipsum magis assimilandi exemplari suo et sic continue plus accendendi ad maiorem unionem cum obiecto suo, scilicet cum veritate, ut dulcius quiescat), *De quaer.* 1 n. 19, 12–14 (h IV 15), n. 27–29 (19–21), *De fil.* 2 n. 60, 3–61, 9 (h IV 45–46), 4 n 76, 8–10 (56), *De gen.* 1 n. 149, 15–18 (h IV

Forschung die beiden ‚Pole‘ Vielheit und Einheit gewichtet werden, insbesondere welche Bedeutung dem menschlichen Subjekt als solchem und welche Rolle ihm in der Relation des Individuellen zum Absoluten beigemessen wird⁵².

Hans Blumenberg hat in dieser Hinsicht wohl klarer gesehen als viele andere Cusanus-Forscher, wenn er auf die Frage, ob der Mensch bei Cusanus bereits im neuzeitlichen Sinne (bzw. darauf vorausweisend) als schöpferisches Individuum bestimmt werde, antwortet, die Schöpferkraft des Geistes sei im cusanischen Denken „aufgefangen durch das Bedürfnis der Angemessenheit des menschlichen Entwurfs an die göttliche Schöpfung“⁵³. Cusanus kenne noch nicht (die von Späteren erst ergriffene) „Möglichkeit der Autonomisierung“ der drei ‚Unendlichkeiten‘ (deus, mundus, mens), vielmehr sei für die Wertschätzung des menschlichen Geistes sein funda-

109: Schöpfung als ‚assimilatio entitatis absolutae‘ ist eine „gewisse Koinzidenz“ von ‚descensus‘ und ‚ascensus‘), 4 n. 168, 12–16 (120): anhand eines Gleichnisses vermögen wir „der schönsten Ordnung der Dinge innezuwerden (intueri), d. h. wie das Körperliche der wahrnehmbaren Unterscheidung wegen (corporalia ob sensibilem discretionem), die wahrnehmbare Unterscheidung der verstandhaften wegen (ob rationalem), die verstandhafte der vernunfthaften wegen (ob intellectualium) und die vernunfthafte der wahren Ursache, welche die Schöpferin der Allheiten ist, wegen ist (ob veram causam, quae est uniuersorum creatrix); vgl. *J. Stallmach*, Geist als Einheit und Andersheit. Die Noologie des Cusanus in *De coniecturis* und *De quaerendo deum*, in: MFCG 11 (1975) 94–97 und 103; *ders.*, Suche nach dem Einen. Gesammelte Abhandlungen zur Problemgeschichte der Metaphysik, hg. v. *N. Fischer*, Bonn 1982, 21–24 und 31; *Haubst*, Streifzüge ... (s.o. Anm. 26) 95, 251 und 349f.; *G. von Bredow*, Das Vermächtnis des Nikolaus von Kues. Der Brief an Nikolaus Albergati nebst der Predigt in Montoliveto (1463), hg. u. im Zusammenhang mit dem Gesamtwerk erl., Cusanus-Texte IV 3 (SHAW.PH, Jg. 1955, Abh. 2) 1955, 68ff.; *M. Feigl*, Vom incomprehensibiler inquirere Gottes im 1. Buch von *De docta ignorantia* des Nikolaus von Cues, in: DT 22 (1944) 336f.; *Th. van Velthoven*, Gottesschau und menschliche Kreativität. Studien zur Erkenntnislehre des Nikolaus von Kues, Leiden 1977, 254f.; *R. Weier*, Das Thema vom verborgenen Gott von Nikolaus von Kues zu Martin Luther (BCG, Bd. 2), 1965, 84f.; *G. Gawlick*, Neue Texte und Deutungen zu Nikolaus von Kues, Teil 1, in: PhR 8 (1960) 201f., hingegen möchte der cusanische Philosophie den Aufstiegsgedanken absprechen; vgl. insgesamt *Benz* (s.o. Anm. 36) Teil 2, Kap. 2., § 1., I-II sowie Kap. 3 § 1; Gottes ‚Abstieg‘ in die Welt durch sein ‚Wort‘ ist vom Menschen im Erkenntnisaufstieg (über ‚sensus, ratio, intellectus‘) quasi umzukehren, wie auch Eriugena lehrt: vgl. dazu *A. M. Haas*, Homo-medietas. Sinn und Tragweite von Eriugenas Metapher vom Menschen als einer „dritten Welt“, in: Begriff und Metapher: Sprachform des Denkens bei Eriugena; Vorträge des VII. Internat. Eriugena-Colloquiums, 26.–29.7. 1989 Bad Homburg, hg. v. *W. Beierwaltes* (AHAW.PH, Jg. 1990, Abh. 3) 1990, 183 (vgl. auch 170 Anm. 9).

⁵² Wenn *L. u. R. Steiger*, Die Gotteslehre des Nikolaus Cusanus (Literaturbericht), in: PhR 19 (1972) 73, die Frage der Endlichkeit als das die Cusanus-Forschung bewegende und bestimmende Interesse zu kennzeichnen versuchen („Die Cusanus-Forschung zielt heute hin auf die Problematik der Endlichkeit“; vgl. auch 63: die zentrale Frage, die sich im Anschluß an K. Jacobis Cusanus-Deutung stelle, sei, „wie weit das Endliche hier wirklich freigegeben wird, d. h. ... , ob denn diese Endlichkeit ablösbar ist von ihrem theologisch-metaphysischen Grund“), so wird damit das Grundanliegen der cusanischen Philosophie, das Erkenntnisstreben nach dem Einen-Absoluten, gewissermaßen ausgeblendet, unterschlagen und in seinem Richtungssinn geradezu auf den Kopf gestellt, das Ziel der Gotteserkenntnis einer Intention anheimgegeben, die dem cusanischen Denkansatz im Grunde nicht entspricht. Ähnliches gilt für *E. Fräntzki*, Rezension zu *N. Herold* (Menschliche Perspektive ...), in: MFCG 12 (1977) 172 („Die Aufgabe, vor die m. E. die Cusanus-Interpretation heute vor allem gestellt ist, liegt darin, die Problematik des Denkens der Subjektivität ... zu thematisieren“).

⁵³ *H. Blumenberg*, Aspekte der Epochenschwelle. Cusaner und Nolaner. Erweiterte und überarbeitete Neuausgabe von ‚Die Legitimität der Neuzeit‘ (1966), vierter Teil (stw 174), Frankfurt/M. 1976, ²1982, 91.

mentales Begründet-Sein in (und sein Bezogen-Sein auf) Gott entscheidend. „Der Mensch ist groß, weil sein Gott groß ist.“⁵⁴ Die Entdeckung des Individuellen sei unter philosophiegeschichtlichem Aspekt zwar im Spätmittelalter sozusagen fällig gewesen, aber nicht realisiert worden, sondern im spezifischen Sinne des Eigenwertes der Individualität erst der Neuzeit vorbehalten geblieben⁵⁵. Denn in Cusanus' philosophischen Stellungnahmen zur Problematik der ‚singularitas‘⁵⁶ besage „Individualität noch keinen inneren Wert“, vielmehr begründe ihre Annahme nur die Notwendigkeit jener großen Zahl von Individuen, welche erforderlich sei, um die ‚complicatio‘ der Art vollständig auszudrücken, „gleichsam zu demonstrieren“⁵⁷.

⁵⁴ Ebd. 87f.; ähnlich *Herold*, Bild der Wahrheit ... (s.o. Anm. 50) 86: „Cusanus kann vom Menschen groß denken, weil er groß denkt von Gott, der ‚größer ist, als der Mensch zu denken vermag“ (nach Anselm von Canterbury, *Prologion* 15).

⁵⁵ Vgl. *Blumenberg* (s.o. Anm. 53) 75 (in der „Entdeckung des Individuellen“ sehe die Neuzeit „eine ihrer intimsten und authentischen Errungenschaften“); zu einer minuziösen, weitgehend berechtigten Kritik an Blumenbergs Thesen zur cusanischen Philosophie vgl. *Hopkins*, Nicholas of Cusa's Dialectical Mysticism (s.o. Anm. 15) 51–93; eine Entdeckung der Individualität wird vielfach philosophiegeschichtlich bereits früher als zur Renaissancezeit angesetzt: vgl. insbes. *C. Morris*, *The Discovery of the Individual. 1050–1200*, London 1972 (Morris sieht die Wurzeln der Herausbildung des Persönlichkeitsgedankens im spätantiken Denken und im Erbe der griechischen Philosophie), *ders.*, *Individualism in Twelfth-Century Religion. Some further Reflections*, in: *JEH* 31 (1980) 195–206, und kritisch zu Morris' These von der Entdeckung des Individuums im 12. Jh.: *C. W. Bynum*, *Did the Twelfth Century discover the Individual?* In: *JEH* 31 (1980) 1–17; vgl. auch *M.-D. Chenu*, *L'éveil de la conscience dans la civilisation médiévale*, Montréal, Paris 1969, 14f. und 31f. (Abälard sei der ‚erste Mensch der Neuzeit‘, da er das Individuum als unwiederholbare Originalität aufgefaßt habe), *dies.*, *La théologie au douzième siècle*, Paris 1957; *N. Greinacher*, *Leidenschaft für die Welt. Was uns Albertus Magnus zu sagen hat*, Zürich, Einsiedeln, Köln 1981, 23–30, bes. 23f. („Die neuzeitliche Subjektivität kommt durch Albert ins Spiel“, da „er entschiedene Akzente zugunsten der Subjektivität und Individualität“ setze); *J. B. Metz*, *Christliche Anthropozentrik. Über die Denkform des Thomas von Aquin*, München 1962, 59–64, bes. 60f. („Ein Begriff der individuellen Einmaligkeit tritt ans Licht ... Das Individuum ... gewinnt ... eine ursprüngliche Würde und unableitbare Einmaligkeit“), 111 („Wende von der Gegenständigkeit zur Subjektivität“) und 123 (Thomas sei „in einem tieferen Sinn zum ‚Vater neuzeitlichen Denkens‘“ geworden); grundsätzlich gegen die Annahme einer Entdeckung der Individualität im Sinne eines sich im Laufe der Geschichte geradlinig höher entwickelnden Fortschritts des Bewußtseins wenden sich mit erwägenswerten Gründen: *J.-C. Schmitt*, *La découverte de l'individu, une fiction historiographique?*, In: *La fabrique, la figure de la feinte. Fictions et statut des fictions en psychologie*, sous la direction de *P. Mengal* et *F. Parot*, Paris 1989, 213–236, und *A. J. Gurjewitsch*, *Das Individuum im europäischen Mittelalter*, aus dem Russischen übers. v. *E. Glier*, München 1994, 19f. und 30f.

⁵⁶ Etwa *De docta ign.* III 1 n. 188: nihil sit in universo, quod non gaudeat quadam singularitate, quae in nullo alio reperibilis est (h I 122, 4–5); vgl. die Arbeiten von *G. von Bredow* zum Begriff der ‚singularitas‘, jetzt zusammengestellt in: *dies.*, *Im Gespräch mit Nikolaus von Kues. Gesamelte Aufsätze 1948–1993*, hg. v. *H. Schnarr*, Münster/W. 1995, bes. 31–39; Der Gedanke der singularitas in der Altersphilosophie des Nikolaus von Kues (1964), 111–137; Die personale Existenz der Geistesseele (1980), 217–231; Participatio Singularitatis. Einzigartigkeit als Grundmuster der Weltgestaltung (1989); *Th. Leinkauf*, Die Bestimmung des Einzelseienden durch die Begriffe contractio, singularitas und aequalitas bei Nicolaus Cusanus, in: *ABG* 37 (1994) 180–211; *D. Thiel*, „Iternum signavi coniecturas“. Individualitätsbegriff und Autorschaft bei Nikolaus von Kues, in: *Individuum und Individualität im Mittelalter* (MM, Bd. 24), hg. v. *J. A. Aertsen* und *A. Speer*, 1996, 770f.; *Benz* (s.o. Anm. 36), *Einleitung* und *Teil 2*, bes. Kap. 1 § 2–4; Kap. 3, § 4.

⁵⁷ *Blumenberg* (s.o. Anm. 53) 80 („Die Vielfalt als solche ist gerechtfertigt, nicht die Einzigkeit des Einzelnen“); vgl. auch *P. O. Kristeller*, *Renaissance Thought and its Sources*, ed. by *M. Mooney*, New York 1979, 203f., *Thiel* (s.o. Anm. 56) 770 und 774f., und *de Gandillac* (s.o. Anm. 30) 410 (das „Verschiedene bietet dem göttlichen Geiste die Gelegenheit, sich nach außen zu offenba-

Hier möchte ich allerdings Einspruch erheben und folgendes zu bedenken geben: Wer lediglich ein neuzeitliches Individualitätsverständnis als Maßstab an das cusanische Denken anlegt und dieses an jenem mißt, indem er nichts anderes tut, als mögliche Anhaltspunkte für den Eigenwert eines rein auf sich gestellten Individuums bei Cusanus ausfindig zu machen, der darf sich nicht wundern, wenn er bei seiner Suche enttäuscht wird⁵⁸. Daß sich aber derartige Anhaltspunkte für ein vom Interpretieren bereits vorausgesetztes Individualitätsdenken in der cusanischen Philosophie nicht finden lassen, ist m. E. nicht gleichbedeutend mit der weitreichenden Behauptung, für Cusanus besitze die Kategorie der Individualität in sich überhaupt „noch keinen Wert“.

Zwar ist die Beobachtung zutreffend, daß das jeweilige Sein, Gut-Sein, Gerech-Sein, etc. – also die Fülle positiven Sein-Könnens des einzelnen – an die Entfaltungsmöglichkeiten der zugehörigen ‚species‘ gebunden ist und daß die Arten wiederum in Totalität auf die ‚essentia, bonitas, iustitia absoluta‘ verwiesen sind, aber das mindert nach cusanischem Verständnis nicht etwa den Eigenwert des Individuums, sondern es fordert die freie Entscheidung für die bestmögliche Weise des Selbst-Seins gerade heraus⁵⁹, indem es

ren“), 415f. m. Anm. 125 (Übereinstimmung, Unterschiedenheit, Ordnung und Bestimmtheit des geschöpflich Vielheitlichen dienen dazu, daß „die Mannigfaltigkeit der Erscheinungen ... ‚das Unausdrückbare am besten zum Ausdruck bringt‘“, nach *Sermo* CLXX, 163 sec. Koch) und 418 (die Vielheit der ‚contractiones‘ sei im Hinblick auf die Entwicklung der menschlichen Erkenntnisfähigkeit „eine positive Bedingung für Intelligibilität“); eigentlicher Sinn der ‚explicatio unius‘ in eine sich in Gegensätzen ‚äußernde‘ Vielheit ist allerdings – wie aus *De gen.* 1 n. 150–151 (h IV 109–110) hervorgeht – die größtmögliche Verdeutlichung der Unerreichbarkeit des Einen selbst; gegen *Flasch*, Einführung ... (s. o. Anm. 45) 184 („Nach Cusanus sollte das Wissen des Nicht-Wissens Einblicke gewinnen in die unendlichen Abstufungen zwischen Dingen und in deren individuelle Mannigfaltigkeit“), ist zu sagen: die ‚docta ignorantia‘ bezieht sich primär auf die von uns einzusehende Begrenztheit der Möglichkeit einer Gotteserkenntnis und erst in Ableitung des kreatürlichen Seins von Gott auch auf das Wissen um die Unerfaßbarkeit der ‚quiditas rerum‘.

⁵⁸ Vgl. auch *Gurjewitsch*, Das Individuum ... (s. o. Anm. 55) 20 (der Interpretationsansatz zahlreicher Forscher „orientiert sich an unserer Gegenwart ... ihre Aufmerksamkeit richtet sich auf den Menschen des Mittelalters nicht als solchen ..., sondern auf den Vorläufer des Menschen der Neuzeit und die Voraussetzungen für seine Entstehung“), 25 (auf der Suche nach der Individualität streben viele Forscher „nach der Entdeckung ihrer Züge in den Werken der Autoren aus Mittelalter und Renaissance ... Diese Untersuchungen sind wertorientiert, und die Vertreter dieser Forschungsrichtung werden nolens volens von der Vorstellung einer Individualität geleitet, wie sie sich im Europa der Neuzeit herausgebildet hat“) und 30 („Allein schon der Terminus ‚Individualismus‘ in seinem heutigen Bedeutungsumfang mit vielen Nebenbedeutungen ist kaum geeignet, die Lebenseinstellungen der Menschen des frühen Mittelalters adäquat wiederzugeben“).

⁵⁹ *K. Kremer*, Gottes Vorsehung und die menschliche Freiheit („Sis tu tuus, et Ego ero tuus“), in: MFCG 18 (1989) 234ff., zeigt, daß sich die Verwirklichung der von Cusanus als Faktum und Aufgabe vorausgesetzten Freiheit zunächst – da eine Vollendung des Menschen nur in seiner eigenen Natur möglich sein soll (vgl. 239, 242f. und 244 Punkt 4; vgl. auch *R. Haubst*, Das Neue in *De docta ignorantia*, in: MFCG 20 [1992] 41, *K. Reinhardt*, Christus – „Wort“ und „Weisheit“ Gottes“, in: ebd. 88) – vom Menschen selbst vollzogen werden muß (in einer „Selbstwahl des Menschen“, *Kremer* 238–245), daß darüber hinaus aber eine vollständige Entfaltung menschlicher Freiheit nur „in der Bindung des Menschen an Gott“ (234–238), in der vom Glauben getragenen Christusbefolgung verwirklicht werden kann; vgl. auch *A. M. Haas*, ‚Nachwort‘ zu Nikolaus von Kues, *Vom Sehen Gottes. Ein Buch mystischer Betrachtung, aus dem Lateinischen übertragen v. D. u. W. Dupré*, Zürich und München 1987, 150f. („Zunächst könnte es ja scheinen, als ob der Blick des Alles Sehenden dem Gesehenen eine Passivität aufzwänge ... Das genaue Gegenteil ist

auf die entschlossene Übernahme einer ‚bedingten Individualität‘ zielt, die einer optimalen Verfassung zustrebt, wenn der Mensch ein Bewußtsein seines notwendigen ‚Her-Seins‘ (abesse) vom Grunde und seiner Aufnahmefähigkeit des Göttlichen ausbildet und stets zu steigern versucht.

IV

In der Widmung und im Vorwort des Traktates *Vom Sehen Gottes* gibt Cusanus Auskunft darüber, was ihn bewegen hat, den Mönchen vom Tegernsee das Gleichnisbild (similitudo) einer jeden Betrachter anschauenden ‚icona dei‘ als ihm am meisten geeignet (conueniens) erscheinenden Ausgang der Schrift zu wählen; es sei der Versuch, die Brüder auf eine der menschlichen Auffassungskraft angemessene, möglichst einfache (simplicissimo) und allgemein verständliche Weise (communissimo modo) auf einem Wege der Erfahrung (experimentaliter) zur Gottesschau Anleitung zu geben (manuducere)⁶⁰. Im Blick auf die Ikone könne und solle den Betrachtern klar werden: Gleichgültig wie ein Mensch, der Gott ansieht, sich verändert in seinem Bezug auf Gott, wohin er sich blickend bewegt, Gottes allem menschlichen Sehen ontologisch vorgreifender Blick kann ihn nicht verlassen; sofern und woher auch immer wir auf Gott blicken, er hat uns je schon vorgängig zu unserem Sehen angeschaut, und zwar derart, daß wir es mit unserer beschränkten Vorstellungskraft nicht fassen können⁶¹.

In Kapitel 1 und 2 schickt Cusanus der Bekenntnisrede dessen, der mit dem sinnlich wahrnehmbaren Erscheinungsbild (sensibilis apparentia) kon-

der Fall: Je mehr der Mensch sich vom Blick Gottes umfassen sieht, um so klarer wird ihm die Chance seiner Freiheit; zwar muß der Mensch sich im Bann dieses Blicks zunächst als ein Gefangener erkennen, aber nur in dem metaphorischen Sinn einer Erkenntnis, daß sein Eigenes in strenger Relation zum nicht-anderen Göttlichen steht ... In meinem Sehen muß ich mich als den ‚Gefangenen‘ der göttlichen Freiheit, in der die meine grundgelegt ist, erkennen, und in der Ratifikation dieser Freiheit tätige ich die meine ... Die Selbstidentität des Menschen mit sich selber ist auch der Grund für die Zuwendung Gottes an ihn“ und *Beierwalties*, Identität und Differenz (s. o. Anm. 16) 167 Anm. 91: Wenn der Mensch ein „Sein über sich selbst im göttlichen Sehen“ erlangen wolle, so setze das voraus, „daß der Mensch in Freiheit sich selbst gewählt habe ... Das Selbst-Sein des Menschen also ist die Vorbedingung dafür, daß er sich selbst im Sein und Wirken Gottes noch potenziert ... Die Potenzierung besteht darin, daß der Mensch ... durch die ‚visio intuitiva‘ ... in den ermöglichenden Grund seines Sehens zurückgeführt wird. Dies ist für ihn ‚theosis‘ im doppelten Sinne: Selbst-Werden durch einigendes Sehen“.

⁶⁰ Vgl. Cusanus' Brief (Ep. 5) v. 14.9.1453 an den Abt und die Mönche vom Tegernsee (ed. *E Vansteenberghé*, *Autour de la docte ignorance. Une controverse sur la théologie mystique au XVe siècle*, BGPhMA XIV 2-4. 1915, 116, 16-23): ... Proposui tamen hanc praxim experientalem, que pulcherrima est atque clarissima, ampliari; et pictorem habeo, qui faciem similem studebit depingere ... Ego hucusque non reperi magis gratum medium quo se fragilitas nostra iuare possit ad conceptum illum qui supra nos ipsos; Cusanus schickt voraus, er habe in seiner Schrift *De theologicis complementis*, in welcher er mathematische Figuren auf die ‚infinitas theologialis‘ übertragen habe, ein Kapitel darüber eingefügt, „wie wir aufgrund eines Bildes (ex ymagine) des zugleich alles und jedes einzelne Sehenden ... durch eine gewisse sinnlich wahrnehmbare Erfahrung (quodam sensibili experimento) zur mystischen Theologie geführt werden mögen“ (ebd. 116, 7-11).

⁶¹ Vgl. n. 1-4 (ed. Pfeiffer 5-7) bzw. n. 1-5 (ed. Hopkins 100-116), bes. n. 1, 8-10, n. 2, 1-4, n. 3, 8, n. 4, 4 (ebd. 112 und 114).

frontiert wird, die grundlegende Erwägung voraus: Während unser Sehen stets an Zeit, Raum, einzelne Gegenstände (*obiecta singularia*) und situative Umstände (*conditiones*) gebunden sei (*contractus*), sei das göttliche Sehen davon losgelöst (*absolutus*), befreit (*abstractus*), auf unvergleichliche Weise vollkommener (*improportionaliter perfectior*) als der ‚*visus finitus*‘, den es unvorstellbar an Schärfe, Schnelligkeit und Kraft übertreffe (*excellere*). „Es ist also nicht zu bezweifeln, daß das, was in jenem Bild erscheint (*apparet*), auf überragende Weise (*excellenter*) im absoluten Sehen ist“. Die individuell bedingte Relativität und Verschiedenartigkeit des endlichen Sehens rühre von der ‚*varietas contractionis*‘, von den unterschiedlichen Zuständen (*passiones*) eines Sinnesorgans und einer Seele her.

„Das von aller Bindung (*contractio*) losgelöste Sehen (*visus absolutus*) aber umfaßt (*complectitur*) zugleich und auf einmal (*simul et semel*) alle Sehweisen und jede einzelne (*omnes et singulos videndi modos*), gleichsam als angemessenstes Maß (*mensura adaequatissima*) und als wahrstes Urbild (*exemplar verissimum*) aller Sehvermögen. Denn ohne das [von aller Bindung] losgelöste Sehen (*visus absolutus*) kann das gebundene Sehen (*visus contractus*) nicht sein ... So ist die ‚*absoluta visio*‘ in jedem Sehen, da jede ‚*contracta visio*‘ durch sie ist und ohne sie überhaupt nicht sein kann (*sine ea penitus esse nequit*).“⁶²

Cusanus ist mithin der Überzeugung, daß das absolute Sehen unbedingte Norm und – allem sonstigen Sehen innewohnend, es auf eine ihm entthobene Art und Weise umfassend – Seinsprinzip allen endlich begrenzten Sehens ist.

Im vierten Kapitel von *De visione Dei* hat Cusanus die untrennbare Verflochtenheit von göttlicher Seinsverleihung und menschlichem Aufnehmen bzw. freiem Vollzug des Seins in eindringlicher Weise formuliert. Bei den folgenden Textwiedergaben ist besonders darauf zu achten, mit welchem hohem Maß an terminologischer Prägnanz Cusanus sich des Seinsbegriffs, dessen sinnvolle Verwendung ihm von zahlreichen Forschern abgesprochen worden ist⁶³, zur philosophischen Begründung und Absicherung seiner

⁶² Vgl. n. 5–7 (ed. Pfeiffer 8–9) bzw. n. 6–8 (ed. Hopkins 118–120), bes. n. 6, 12–14 und 17–18 (ebd. 118), n. 7, 2–3 (120); Zitate: n. 7, 4–6, n. 8, 6–10 und 16–18 (120).

⁶³ Vgl. Rombach, *Substanz, System, Struktur I* (s. o. Anm. 34) 213 („Für den Funktionalismus ist Wesen kein sinnvolles Wort mehr“), 214f. („Das Seiende löst sich gleichsam auf ... Der Bezugspunkt selbst, von dem die Funktion ‚ausgeht‘, bleibt ontologisch leer, seine ganze Realität ist in die Beziehung verlegt. ... Das Einzelne ist nicht ‚Seiendes‘ und hat nicht Sein ... Welt meint nur die Bezogenheit der Momente und Funktionen aufeinander und untereinander ... Vom Funktionalismus her ist ‚Sein‘ ein Mißgriff, eine Naivität); um sein Auslegungsziel – die umfassende Geltung des ‚Funktionalismus‘ für den cusanischen Weltentwurf – zu erreichen, glaubt Rombach, die in ihren Formulierungen ‚noch ungenauen‘ Cusanus-Texte von Resten einer traditionellen Seins- und Substanzvorstellung befreien zu dürfen: „Cusanus hat eine große Entdeckung gemacht, aber er weiß selbst noch nicht viel davon. In seinen Begriff von Funktion spielen immer noch Substanzgesichtspunkte hinein. Unsere Aufgabe, als historische Interpretierende, ist es, den Begriff reiner hervorzuheben“ (211; vgl. auch 167 Anm. 26: „Man sieht hier, wie dem Cusaner noch Substanzgesichtspunkte unterlaufen); zur These von Cusanus’ Ablehnung „der Substanzen- und Partizipationsontologie“ vgl. auch *ders.*, *Strukturontologie ...* (s. o. Anm. 34) 40 ff.; auch *Jacobi*, *Die Methode ...* (s. o. Anm. 4), will zeigen, daß die cusanische Philosophie „einer Interpretation bedarf, die – durch den historischen Abstand ermöglicht – den cusanischen Ansatz reiner und damit vielleicht tiefer ergreift, als dies Cusanus selbst möglich war“ (19 Anm. 24): „Wo dem Cusaner in-

Argumentation bedient. Der Betrachter des alles-sehenden Blickes der ‚icona dei‘ spricht, da er sich vom ihn anblickenden Gottesbild dazu aufgefordert fühlt, betend zu Gott⁶⁴:

„Wenn du mich, der ich der Geringste von allen bin, nicht verläßt, wirst du niemals irgend jemanden verlassen⁶⁵. Du bist ja allen und jedem einzelnen so gegenwärtig (ades omnibus et singulis), wie in allen und jedem einzelnen das Sein, ohne welches sie nicht sein können, gegenwärtig ist (adest esse, sine quo non possunt esse)⁶⁶. Denn so bist

nerhalb seiner Ontologie der Andersheit noch Substanzgesichtspunkte unterlaufen, müssen seine Ausführungen kritisch gereinigt werden“ (153); *ders.*, Ontologie aus dem Geist „belehrten Nichtwissens“ (s. o. Anm. 35) 30f.: die „von Nikolaus kritisierte ... Philosophie der Washeiten ... suchte einen festen Punkt, sei es bei den Washeiten der Dinge, sei es bei der Washeit Gottes, als Grundlage ontologischen Wissens ... so also, daß Dinge und Gott zunächst wie für sich isoliert konzipiert und dann aufeinander bezogen wurden. Nikolaus von Kues versucht, diesen Bezug als grundlegend zu denken, nicht als ontisches Verhältnis zwischen in sich seienden und bestimmten Wesenheiten, sondern als ontologisches Verhältnis. Dieser Versuch verlangt Preisgabe jeder Fixierung und jeden Wissensanspruchs. Nach Nikolaus kann der Philosoph keinen ‚Standpunkt‘ gewinnen, von dem aus er Washeiten betrachten könnte“ (vgl. auch 48–50); *Stadler*, Rekonstruktion ... (s. o. Anm. 43) 36, stellt im Blick auf eine seines Erachtens erforderliche Überwindung der von Cusanus verwendeten Begrifflichkeit folgende These auf: Während der cusanische Begriffsgebrauch traditionsgebunden und „gegenstandsorientiert“ sei (Stadler spricht diesbezüglich durchgängig von „Entitäten“ oder „An-sich-Seiendem“), führe der Unendlichkeitsgedanke, „der nun an die Stelle von strukturierter Vorgegebenheit tritt“, zu einer „das gesamte Verständnis von Begriffssprache“ betreffenden, gänzlichen „Sinnverschiebung der traditionellen Begrifflichkeit“; vgl. auch *Offermann* (s. o. Anm. 50) 99: Endliches und Unendliches seien „nicht zwei Entitäten“, sondern von Belang sei nur „der Bezug“ des Endlichen zum ‚maximum absolutum‘ (vgl. auch 96 und 98f.); *Flasch*, Einführung ... (s. o. Anm. 45) 184, bezichtigt Cusanus unter philosophiegeschichtlichem Aspekt der gänzlichen Auflösung des Wesens- oder Seinsbegriffs: „Der Begriff des Wesens und des Wesentlichen sollte aufhören, seine ausschließende Funktion zu üben“.

⁶⁴ Zur Konzeption der Schrift *De visione Dei* im allgemeinen vgl. *A. Stock*, Die Rolle der ‚icona Dei‘ in der Spekulation ‚De visione Dei‘, in: MFCG 18 (1989) 50ff., *A. M. Haas*, Deum mystice videre ... In caligine coincidentiae. Zum Verhältnis Nikolaus‘ von Kues zur Mystik, 24. Vorlesung der Aeneas-Silvius-Stiftung an der Universität Basel, Basel u. Frankfurt/M. 1989, 9ff., *ders.*, ‚Nachwort‘ ... (s. o. Anm. 59) 125ff., *Hopkins*, Nicholas of Cusa’s Dialectical Mysticism ... (s. o. Anm. 15) 3ff., bes. 19ff., *Haubst*, Streifzüge ... (s. o. Anm. 26) 108–110, 135–139, 154f., 253, 305f., 322–324 und 350–354, *C. L. Miller*, Nicholas of Cusa’s ‚The Vision of God‘, in: An Introduction to Medieval Mystics of Europe. Fourteen original essays, ed. by *P. E. Szarmach*, Albany, New York 1984, 295ff., *Herold*, Bild der Wahrheit ... (s. o. Anm. 50) 71ff., *G. Wohlfart*, Mutmaßungen über das Sehen Gottes. Zu Cusanus‘ ‚De visione Dei‘, in: *PhJ* 93 (1986) 151ff., *K.-H. Kandler*, ‚Theologia mystica – theologia facilis – theologia sermocinalis‘ bei Nikolaus von Kues, in: *Historia Philosophiae Medii Aevi* ... (s. o. Anm. 47) Bd. I, Amsterdam, Philadelphia 1990, 469ff., *U. Zech*, Das Unendliche. Höchste Fülle oder Nichts? Zur Problematik von Friedrich Schlegels Geist-Begriff und dessen geistesgeschichtlichen Voraussetzungen, Würzburg 1991, 185ff.

⁶⁵ Vgl. auch *De vis.* Praef. n. 3–4, 5 n. 14–15, 9 n. 35 und 15 n. 65 (Numeri nach der Übersetzung v. *H. Pfeiffer*); vgl. *Kremer*, Gottes Vorsehung ... (s. o. Anm. 59) 229 Anm. 18; vgl. auch *Wohlfart* (s. o. Anm. 64) 157 und 162, *J. Mader*, Die Krise der Lichtmetaphysik im christlichen Denken, in: *WissWeltb* 17 (1964) 31f.; zu *De vis.* 7 n. 26 (verbum tuum, quod in me loqui non cessat et continue lucet in ratione; ed *Hopkins* 146: n. 28, 5–6) vgl. *Wohlfart* 161 Anm. 73; zum Erzähler-Ich und zu der in *De vis.* gewählten Gebetsform als „einer Redeform ... der Sehnsucht ... und der sie tragenden Liebe“ vgl. *Haas*, ‚Nachwort‘ ... (s. o. Anm. 59) 149f. und 152 (eine Erfahrungsmethode „von unüberbietbarer Konkretheit“); zum Perspektivenwechsel, demgemäß der Betrachter der ‚icona‘ sich ab Kap. 4 als selbst betrachtet und zur Artikulation bestimmt erfährt, vgl. ebd. 155.

⁶⁶ Vgl. *W. Beierwaltes*, Visio facialis – Sehen ins Angesicht. Zur Coincidence des endlichen und unendlichen Blicks bei Cusanus, in: MFCG 18 (1989) 99f.: „Das polare Geschehen zwischen ‚icona Dei‘ und den verschiedenen Betrachtern vermag besonders gut zu verdeutlichen, daß das creative Sehen Gottes Alles insgesamt – als Ganzes – und zugleich jedes Einzelne als individuell-Seiendes im Konstitutionsakt selbst ‚trifft‘ und setzt, diesem als existenzgebender Grund gegen-

du, das absolute Sein von allem (absolutum esse omnium)⁶⁷, allen gegenwärtig, als gälte diese Sorge keinem anderen ...⁶⁸. Und daher kommt es, daß es kein Seiendes gibt (nulla res est), das sein (eigenes) Sein (esse suum) nicht allen (anderen) und seine Seinsweise (modus essendi suum) nicht allen anderen Seinsweisen vorzöge ...⁶⁹

wärtig ist und es im Sein ‚erhält‘, mit Anm. 28: Verweis auf *De vis.* Praef. n. 3, 8 n. 29, 10 n. 38, 22 n. 97 und *De possess.* n. 58, 13–15 (Sicut enim deus omnia et singula simul videt, cuius videre est esse, ita ipse omnia et singula simul est, h XI 2: 69–70 c. adn.); vgl. auch *Beierwales*, Identität und Differenz (s. o. Anm. 16) 147 f.; zu Cusanus' Brief v. 14. 9. 1453 an den Abt und die Mönche vom Tegernsee siehe unten Anm. 71; *G. Boehm*, Studien zur Perspektivität. Philosophie und Kunst in der Frühen Neuzeit, Heidelberg 1969, 160, spricht Cusanus in mißverständlicher Weise eine „Theorie der Vereinzelung der *unitas infinita* in den menschlichen Blickbahnen“ zu.

⁶⁷ Zur Seinsfülle der mit der göttlichen Einheit koinzidierenden ‚Größtheit‘, die für Cusanus (im Anschluß an die Lehre des Thierry von Chartres) mit der ‚infinita forma formarum, essentia essentiarum‘ identisch ist, vgl. etwa *De docta ign.* I 2 n. 5, 3–7 (h I 7, 3–6 und 12); I 8 n. 22, 6–7 (17, 6–7); *Sermo XXII* (16 sec. Koch) n. 11, 2–3 und 7; n. 13, 1–2 (h XVI 339 c. adn. ad loc.); *Sermo 213* (sec. Koch, Cusanus-Texte I 4: 100, 12–14) n. 16: Deus sit ipsum esse plenum, de cuius plenitudine omnia quae sunt accipiunt ut sint. Deus enim est ipsum esse, cui nullum esse potest abesse, sicut albedini nullum album potest abesse vel deesse; und n. 17 (bes. 102, 8–10: essentia absolutae ... nullum esse deest. Est igitur Deus esse omnis esse, sicut esse unitatis est esse omnis numeri); n. 7 (92, 6.9–10); *Apol. doct. ign.* n. 11 (h II 8, 15sqq., bes. 8, 20–9, 3: Quapropter absolutissimae et perfectissimae atque simplicissimae formae nullum esse abesse potest, quoniam dat omne esse. Et cum omne esse ab ipsa sit forma et extra eam esse nequeat, omne esse [in ipsa est; omne autem esse] in ipsa forma non potest aliud esse quam ipsa, cum ipsa sit infinita essendi forma, simplicissima et perfectissima); allerdings könne Gott nicht von einem Seinsbegriff her verstanden werden, der von dem uns allein bekannten, einzelhaft-unterschiedlichen, art- oder gattungsgemäßen Sein ausgeht und dieses auf Gott zu übertragen suche; so gesehen habe Gott gerade kein Sein (vgl. ebd. 9, 3–10: Deum nequaquam concipi debere habere esse); zu dem Einfluß, dem Cusanus durch Ps.-Dionysius hinsichtlich der Möglichkeit und Gefahr einer Applikation des Seinsbegriffs auf Gott unterliegt, vgl. *L. Baur*, Nicolaus Cusanus und Ps. Dionysius im Lichte der Zitate und Randbemerkungen des Cusanus, hg. v. *L. Baur* (Cusanus-Texte III 1: SHAW.PH, Jg. 1940/41, Abh. 4) 1941, 55 f., 62 und 98, bes. marg. 146 (esse praecedit unum) und 168 (essentia et ens non possunt proprie de Deo dici), zur Identifikation des ‚unum‘ mit dem ‚esse absolutum‘ vgl. *W. Beierwales*, Das seiende Eine. Zur neuplatonischen Interpretation der zweiten Hypothese des platonischen ‚Parmenides‘: das Beispiel Cusanus, in: Proclus et son influence. Actes du Colloque de Neuchâtel, Juin 1985, éd. par *G. Boss* et *G. Seel*, Zürich 1987, 292 f. (bes. die Verweise in Anm. 10 und 12), *Stallmach*, Ineinsfall der Gegensätze ... (s. o. Anm. 51) 92 ff. (auch 5 f., 88 f. und 107), *J. Hommes*, Die philosophische Gotteslehre des Nikolaus Kusanus in ihren Grundlehren, München 1926, 86 f.; zum Zusammenhang von Eckharts Gleichsetzung des ‚unum‘ mit dem ‚esse‘ und Cusanus' Identifikation des ‚unum‘ mit dem ‚maximum‘ (‚esse‘ bzw. ‚deus‘) vgl. *H. Wackerzapp*, Der Einfluß Meister Eckharts auf die ersten philosophischen Schriften des Nikolaus von Kues (1440–1450), hg. v. *J. Koch* (BGPhMA 39, 3) 1962, 20–26 und 46 f.; zur Lehre von dem Form und Wirkkraft verleihenden ‚absoluten Seinsgrund‘ vgl. auch *R. Haubst*, Nikolaus von Kues und die Analogia entis, in: Die Metaphysik im Mittelalter. Ihr Ursprung und ihre Bedeutung. Vorträge des II. Internationalen Kongresses für mittelalterliche Philosophie, Köln 31. 8.–6. 9. 1961 (MM, Bd. 2), hg. v. *P. Wilpert*, 1963, 687 f. (auch in: *Haubst*, Streifzüge ... 234), *Haubst*, Das Bild ... (s. o. Anm. 26) 130 ff.; zu Meister Eckhart, *Expositio in libr. Sap.* n. 147, 5–6 (LW II 485: Plenitudo autem et superabundantia et ‚quod per superabundantiam dicitur uni soli convenit‘, ut ait philosophus), vgl. *Wackerzapp* 25 f.; vgl. auch 55 m. Anm. 46 (zu Eckharts Begriff ‚plenitudo omnis esse‘) und 139 (zu *In Iob.* n. 207, LW III 174, 13sqq.); vgl. außerdem Meister Eckhart, *Sermo XXIX* n. 298 (LW IV 265, 8); und zu *Liber de causis* prop. 21, § 20 (ed. *Bardenheuer* 182, 16) bzw. XX (XXI) n. 162 (ed. *Pattin* 92, 48); *In Iob.* n. 97 (LW III 83, 15–16).

⁶⁸ Vgl. auch *De vis.* Praef. n. 4, 5 n. 16, 8 n. 28; vgl. *Kremer*, Gottes Vorsehung ... (s. o. Anm. 59) 232 f. und 229; in ebd. Anm. 19 verweist Kremer auf Meister Eckhart, *Sermo XXXVII* n. 376 (LW IV 322, 1), und *Sermo VI* 1 n. 55 (LW IV 53, 1–54, 6).

⁶⁹ Zum Kontext von *De beryllo* 36 n. 64, 19–21 (hanc speciem summe colit omne individuum et ne perdat omnem curam adhibet, et ipsam tenere est sibi dulcissimum et desideratissimum; h XI 1: 75), *De ven. sap.* 12 n. 32, 18–23 (h XII 33), *De con.* II 7 n. 109, 8–9 (h III 106) und *De docta ign.* II 2 n. 104 (h I 68, 24–30) siehe *Benz* (s. o. Anm. 36) 10–13 und 126; vgl. weiterhin *De*

Denn du, Herr, schaust so auf jedes beliebige, was ist (intueris quodlibet quod est), daß durch alles, was ist (per omne id quod est), nicht begriffen werden kann (non potest concipi), daß du (auch) eine andere Sorge hast als die, daß es allein auf die (relativ) beste Weise, auf die es sein kann, ist (ut id solum sit meliori modo, quo esse potest)⁷⁰, und daß alles andere, was ist (omnia alia quae sunt), allein deshalb ist (ad hoc solum sint), damit es dazu beiträgt, daß jenes, was du anblickst, möglichst gut ist (quod illud sit optime quod tu respicis).⁷¹

Die alles in seinem Sein erhaltende und umfassenderweise seinsstiftende ontologische Gegenwart Gottes erscheint jedem einzelnen als ausschließlich ihm und seinem Sein geltende Aufmerksamkeit. Dem darauf achten-

dato patris luminum 1 n. 93, 4–19 (h IV 68–69 c. adn.), *De possess* n. 65, 10–16 (h XI 2: 77–78), *De vis.* 15 n. 65 (ed. Hopkins 198: 15 n. 70, 4–5) und 17 n. 76 (ebd. 210: 17 n. 79, 5–7); vgl. auch Augustinus, *De civ. dei* XI 26–27: „Wir sind, wir wissen, daß wir sind, und wir lieben dieses Sein und Wissen. In diesen drei, die ich genannt habe, verwirrt uns kein dem Wahren [bloß] ähnlicher Irrtum (nulla nos falsitas veri similis turbat). Denn sie sind nicht wie jene, die draußen sind und die wir durch einen Wahrnehmungssinn des Körpers berühren ..., sondern ohne eine trügerische Vorstellung der Phantasiekräfte oder -bilder ist mir höchst gewiß, daß ich bin, dieses weiß und liebe (mihi esse me idque nosse et amare certissimum est) ... Wie ich nämlich weiß, daß ich bin, so weiß ich eben auch, daß ich um mich weiß. Und indem ich diese beiden [Einsichten] liebe, füge ich auch diese Liebe als ein drittes [Moment] von nicht ungleicher Wertschätzung (nec inparis aestimationis), den Dingen, um die ich weiß, hinzu ... So sehr es niemanden gibt, der nicht will, daß er ist, so sehr gibt es niemanden, der nicht glücklich sein will. Auf welche Weise nämlich kann jemand glücklich sein, wenn er nicht ist? [27:] Das [eigene] Sein als solches (ipsum esse) ist [jedem Wesen] tatsächlich so angenehm, daß aus keinem anderen [Grund] selbst diejenigen, die unglücklich sind, nicht zugrunde gehen ...“ (CCSL 48, Turnholti 1955, 345–346); vgl. auch *De trin.* X 14–15 (CCSL 50 I, 1968, 327–328).

⁷⁰ Zu ‚meliori modo quo‘ siehe *De docta ign.* I 5 n. 13 (h I 12, 3–4); II 5 n. 120 (78, 5–6); n. 121 (78, 12); II 10 n. 154 (98, 20); III 1 n. 185 (120, 21); III 3 n. 202 (129, 8); vgl. auch II 2 n. 104 (68, 17–30); II 12 n. 166 und 169 (106, 4–6 und 107, 16–17); *De dato patris luminum* 1 n. 93, 4–6 (h IV 68), *Cribratio Alkorani* II 5 n. 100, 5–6 (h VIII 82); *De pace* 13 n. 44 (h VII 41, 12–14); *De ven. sap.* 1 n. 3, 9–16 (h XII 6): Proklos habe die ‚principia essentialia‘ als ‚intrinsic‘ dargelegt und die Verbindung des ‚individuum‘ mit der intelligiblen Idee und durch diese mit der Gottheit aufgewiesen, „so daß (das einzelne) gemäß seiner Fassungskraft (capacitas) auf die (relativ) beste Weise, auf die es sein und bewahrt werden kann, ist“ (nach *In Plat. theol.* IV 33 u. ö.), und 15 n. 44, 4–11 (h XII 42–43); vgl. Thiel (s. o. Anm. 56) 772f.; von Bredow (s. o. Anm. 51) 65: obwohl das geschaffene ‚ens contractum‘ nicht sei, was es sein könne, soll es dennoch „in seiner Artgestalt vollkommen“ sein; denn: es „strebt nicht hinaus über das empfangene Gleichnis Gottes, das eben die Art ist“ (vgl. n. 7, 1–3; ed. Bredow 28, 14–16: *Cuncta vero creata in eo quod habent quiescunt, nihil ultra receptum, speciem divinae similitudinis, appetentia, cum per illam id sint quod sunt, sine qua nihil forent*); zur Übersetzung von ‚meliori modo‘ vgl. G. von Bredow, Der Sinn der Formel „meliori modo quo“, in: MFCG 6 (1967) 22: Der im Kontext der ‚Regula doctae ignorantiae‘ (der Notwendigkeit eines Mehr oder Weniger im Bereich des Geschaffenen) zu verstehende Gebrauch des Komparativs ‚melior‘ besage: „Besser im Vergleich zu einem weniger Guten, das unter ähnlichen kontingenten Bedingungen aktuell sein könnte. Es handelt sich um das entsprechend den gegebenen Bedingungen oder Umständen nach Möglichkeit Bessere“; vgl. ferner Volkmann-Schluck (s. o. Anm. 3) 35.

⁷¹ *De vis.* 4 n. 9 (ed. Hopkins 124: n. 10, 8–19), vgl. den Brief an Kaspar Aindorffer und die Mönche vom Tegernsee (Ep. 5 v. 14. 9. 1453): Cusanus beschreibt im Hinblick auf seine Schrift *De visione Dei*, wie wir mit Hilfe des von ihm konzipierten Bildes des „zugleich alles und jedes einzelne Sehenden ... durch eine sinnlich wahrnehmbare Erfahrung zur mystischen Theologie geführt werden sollen, damit wir auf höchst gewisse Weise einsehen mögen (ut certissime intueamur), daß der unendliche Blick alles so zugleich (ita omnia simul) sieht, daß er jedes einzelne auf einzelharte Weise (quod singulariter singula) sieht und mit aller Liebe und Sorgfalt umfaßt, als hätte er nur um jenes eine [Wesen] Sorge; und es (sc. dieses Wesen) kann nicht begreifen, daß er (sc. der unendliche Blick) eine [Sorge] um ein anderes [Wesen] hat, es sei denn, es würde ihm offenbart“ (ed. Vansteenberghe 116, 9–15).

den Menschen vermag daraus die Gewißheit zu erwachsen: Gott läßt als höchster und im letzten Sinne einziger Seinsgrund kein Sein im Stich, er kann sein notwendigerweise um das gesamte Sein Sorge tragendes Auge von keinem abwenden, woher auch die Liebe jedes einzelnen zu seinem eigenen Sein rührt. Gottes ‚allsorgender Seins-Blick‘ erweckt beim Individuum den für es schlechthin unfaßbaren Eindruck, im göttlichen Hinblicken auf das Sein in seiner Gesamtheit gelte ihm allein und seiner speziellen, nach Möglichkeit optimalen Seinsverfassung die sehende, göttliche Zuwendung.

Als die Liebe selbst⁷² „bist du immer mit mir (semper mecum es), Herr. Du verläßt mich nicht, Herr. Ringsum behütest du mich (undique me custodis), weil du aufmerksamste Sorge um mich hegst. Dein Sein, Herr, läßt mein Sein nicht im Stich (esse tuum non derelinquit esse meum). Ich bin nämlich nur soweit, soweit du mit mir bist (In tantum enim sum, in quantum tu mecum es)“⁷³. Und da dein Sehen dein Sein

⁷² Vgl. *Kremer*, Gottes Vorsehung ... (s. o. Anm. 59) 229 mit Anm. 27 und 28; zu ‚deus est caritas‘ vgl. 1 *Job*. 4, 8 und 16; vgl. *De coni.* II 17 n. 182, 1–3 und 5–8; *conspicis deum, qui est infinita conexio, non ut contractum amabile aliquid diligendum, sed ut absolutissimum infinitum amorem ... Necessesse est igitur omnem amorem, quo deus amatur, minorem esse eo, quo amari potest. Cognoscis etiam hoc esse deum amare quod est amari a deo, cum deus sit caritas. Quanto igitur quis deum plus amaverit, tanto plus divinitatem participat* (h III 181–182); siehe auch *Sermo CLXXII* (165 sec. *Koch*): „Da der Liebende das Erkenntnisbild (species) des Geliebten in sich trägt, bedeutet das, daß er in die Ähnlichkeit des Geliebten umgewandelt wird (se transformasse in similitudinem amati) ... Liebt der Geist Gott, ... wird er in Gott umgewandelt; das ist [aber] nicht möglich, wenn nicht Gott gewissermaßen in ihn umgewandelt wird. Und da Gott die Liebe (caritas) ist, kann der Geist [allein von sich aus] Gott nicht kennen (scire) und nicht lieben (diligere); so kann es keine wahre Kenntnis von Gott (scientia dei) geben, wo die Liebe nicht ist“ (p II 1 fol. 92^r, 15–24); durch die Setzung von ‚quodammodo‘ versucht Cusanus einerseits zum Ausdruck zu bringen, daß eine ‚transformatio‘ des Liebenden in Gott nur als Gnadengeschenk Gottes auffaßbar ist, andererseits möchte er durch die Verwendung des einschränkenden Zusatzes vor allem auch verdeutlichen, daß eine derartige Gabe eine ‚Anpassung‘ Gottes an die niedrigere, endlich-vergängliche Natur des Menschen mit sich bringen würde, also eine solche ‚Umwandlung‘ des göttlichen Wesens zur Folge hätte, die dem ‚per definitionem‘ von jeder Wandlungsfähigkeit, Endlichkeit und Vergänglichkeit freien Absolut-Sein Gottes widerspräche; daher kann nur in einem uneigentlichen Sinne davon die Rede sein, Gott werde ‚translatus in mentem‘; zur inneren Verbindung von ‚caritas‘ und ‚scientia dei‘ vgl. *R. Haubst*, Nikolaus von Kues auf Spuren des Thomas von Aquin, in: *MFCG* 5 (1965) 61; vgl. auch *Beierwaltes*, Identität und Differenz (s. o. Anm. 16) 127 f. (unter Bezug auf *De vis.* 17 n. 71–77, ed. *Pfeiffer* 49–53).

⁷³ Zu diesem das Sein begründenden Grundsatz der Dependenz tritt in *De vis.* 5 n. 16 der sich auf die menschlichen Eigenschaften und Fähigkeiten beziehende Grundsatz: ‚Nihil enim habeo, quod tu non das‘ (ed. *Hopkins* 132: 5 n. 18, 4); vgl. auch *Sermo XXII* (16 sec. *Koch*) n. 17, 4: Nihil est, quod non recepimus (h XVI 342b; Cusanus-Texte I 1: 18, 9); vgl. 1 *Kor.* 4, 7; vgl. *Eriugena, De div. nat.* II 22 (ed. *Sheldon-Williams* II 90, 17–26; PL 122: 565 C–D); vgl. auch *Miller* (s. o. Anm. 64) 296 (Gottes „priority is ... ontological“); zu dem Grundsatz, daß es keine Hinzufügung zum göttlichen Sein gibt, vgl. *De princ.* n. 5, 10–11 (h X 2b 5: solum infinitum et aeternum est alythopostaton sive per se existens, cum illud solum sit impartibile et cui nihil adici potest), *De ap. theor.* n. 17, 5 (h XII 130: Ad posse ipsum nihil ad di potest, cum sit posse omnis posse), n. 18, 1–5 (131), *De beryllo* 12 n. 13, 7–10 (h XI 1: 16), *De ven. sap.* 21 n. 61, 7–8 (h XII 59) M 39 n. 120, 10–11 (111), *Comp.* n. 45, 8–9 (h XI 3:34); die Schöpfung fügt Gott nichts hinzu; damit verhält sie sich in dieser Hinsicht nicht wie das Akzidenz zur Substanz: Nam creatura ita Deo non adest. Nihil enim convert Deo, sicut accidens substantiae ... Quomodo igitur poterimus intelligere creaturam ut creaturam, quae a Deo est et nihil etiam ex consequenti ei tribuere potest, qui est maximus? (*De docta ign.* II 3 n. 110, 20–21 und 111, 1–3, h I 71, 27–28 und 72, 4–6); vgl. auch ebd. III 2 n. 194, 6 (h I 125, 7); vgl. Cusanus-Texte III (Marginalien) 2 (Proclus Latinus): Die Exzerpte und Randnoten des Nikolaus von Kues zu den lateinischen Übersetzungen der Proclus-Schriften, 2.1: Theologia

ist⁷⁴, daher bin ich, weil du mich anblickst⁷⁵. Und wenn du dein Antlitz von mir abwenden würdest, könnte ich in keiner Weise (mehr) Bestand haben (nequaquam subsistam).⁷⁶

Platonis, *Elementatio theologica*, hg. und erl. v. H. G. Senger (AHAW.PH, Jg. 1986, Abh. 2) 1986, 21 (Einleitung), marg. 177 und 186 (addere uni est ipsum minuere); J. Stallmach, Immanenz und Transzendenz im Denken des Cusanus, in: *Transzendenz. Zu einem Grundwort der klassischen Metaphysik*. Festschrift für Klaus Kremer, hg. v. L. Honnefelder u. W. Schüßler, Paderborn, München, Wien, Zürich 1992, 187; Wackerzapp (s. o. Anm. 67) 65–72; R. Schönberger, Die Transformation des Klassischen Seinsverständnisses. Studien zur Vorgeschichte des neuzeitlichen Seinsbegriffs im Mittelalter, Berlin, New York 1986, 181f. Anm. 75; zum geistesgeschichtlichen Ursprung des gedanklichen Motivs von der keinerlei Zusatz duldenden göttlichen Seinsfülle vgl. W. Beierwaltes, Philosophische Marginalien zu Proklos-Texten, in: PhR 10 (1962) 52f. (vgl. auch 55 und 63); ders., Marginalien zu Eriugenas Platonismus, in: *Platonismus und Christentum*. Festschrift für Heinrich Dörrie, Münster 1983, 71f. m. Anm. 31, ders., Duplex Theoria. Zu einer Denkform Eriugenas, in: *Begriff und Metapher: Sprachform des Denkens bei Eriugena*. Vorträge des VII. Internationalen Eriugena-Colloquiums, 26.–29. Juli 1989. Werner-Reimers-Stiftung, Bad Homburg, hg. v. W. Beierwaltes (AHAW.PH, Jg. 1990, Abh. 3) 1990, 47ff. und 60f.

⁷⁴ Vgl. auch *De vis.* 10 n. 40 und 41, 8 n. 29; vgl. Kremer, *Gottes Vorsehung ...* (s. o. Anm. 59) 230 und 228 mit Anm. 12.

⁷⁵ Vgl. Kremer, *Gottes Vorsehung ...* (s. o. Anm. 59) 231f.: „da das göttliche Sehen das geschöpfliche Sehen allererst ermöglicht ..., geht das göttliche Sehen zwar nicht zeitlich, aber doch als ein der Natur nach Früheres dem geschöpflichen Sehen voraus“, unter Bezug auf *De vis.* 5 n. 13 (Videndo me das te a me videri ... Nemo te videre potest nisi inquantum tu das ut videaris. Nec est aliud te videri quam quod tu videas videntem te; ed. Hopkins 130: n. 15, 2–4); vgl. auch Haas, „Nachwort“ ... (s. o. Anm. 59) 154f. („Das Selbstsein jedes Seienden ... erfährt und fühlt sich bestätigt durch den göttlichen Blick, der immer auch nur gerade es als Einziges anvisiert. Daher erfährt menschliches Sein das göttliche Sehen als eine sehr persönliche Form des Angenomenseins in Liebe ...“) und 157 („Gottes Blick entläßt und verfügt den Menschen in die Freiheit, die er selber ist. Der Mensch – so erwartet Gott – möge ‚sein eigenes Sein erwählen‘ ... Gottes Sehen ist so sehr göttliche Seinsheit, daß in ihm alles ... Menschsein geborgen ist“); vgl. ferner Mader (s. o. Anm. 65) 32 („Wengleich es so erscheint, als würde Gott den Menschen nur ansehen, wenn der Mensch Gott ansieht, so ist doch das Sehen des Menschen selbst fundiert im Sehen Gottes. Der Mensch vermag Gott nur zu sehen, wenn Gott ihn ansieht ... Das Sehen Gottes ermächtigt das Sehen des Menschen und dieses ist nichts anderes als das Zurückgeben des Gottesblickes ... Damit ist aber das Subjekt-Objekt-Verhältnis ... in den Horizont einer personal-dialogischen Reflexionsstruktur gestellt ... als Seinsmitteilung und Seinsdarstellung“), Kampits (s. o. Anm. 41) 49f. („wenn auch hier eine Wechselseitigkeit der Gott-Mensch-Beziehung angesprochen scheint, läßt Cusanus in der Folge keinen Zweifel daran, daß das Sehen Gottes selbst der absolute Grund des menschlichen Sehens bleibt, das als solches nur von Gott abhängt, von der Weise, wie er selbst den Menschen sieht ...“), Dangelmayr (s. o. Anm. 26) 103–105 („Gerade indem Gott den Menschen sieht, wird der Mensch ermächtigt, seinerseits Gott zu sehen. Weil Gott die praecisio jedes möglichen Sehens ist, ... kann das menschliche Sehen diese und jene Weise des Sehens verwirklichen ... Weil Gott den Menschen ansieht, kann der Mensch Gott ansehen ... das menschliche Sehen erreicht seine Vollkommenheit, wenn und indem es sich als in seinem Sehen durch das Sehen Gottes gewirkt sieht“), Hedwig (s. o. Anm. 9) 269ff.; H. G. Senger, *Mystik als Theorie bei Nikolaus von Kues*, in: *Gnosis und Mystik in der Geschichte der Philosophie*, hg. v. P. Koslowski, Zürich, München 1988, 128; gegen Frantzkeis (s. o. Anm. 8) Formulierung, „daß der Sehvollzug Gottes und der des zu seinem wahren Selbst gekommenen Menschen ein und derselbe“ sei (85f. Anm. 37), wendet Herold, *Menschliche Perspektive ...* (s. o. Anm. 3), ein, es dürfe hierbei „nicht die Einsicht verlorengelassen, daß diese Einheit aus der Unfähigkeit des menschlichen Denkens resultiert, sich selbst ohne das Absolute als Horizont und umgekehrt das Absolute anders als aus der eigenen Perspektive zu sehen ... Der Bezug auf die eigene menschliche Bedingtheit scheint aufgegeben zugunsten einer absoluten Position, die der Mensch beansprucht, welcher sich für die absolute Subjektivität entschieden habe“ (107 Anm. 57); zur Kritik von Alvarez-Gómez an K. Jacobis *De vis.*-Deutung siehe die Rezension in: MFCG 8 (1970) 262f., Punkt 10 (s. o. Anm. 35).

⁷⁶ *De vis.* 4 n. 10 (ed. Hopkins 128: n. 11, 8–13).

Der Grad unseres menschlichen Seins hängt ganz und gar von Gottes ‚Mituns-Sein‘ ab. In seinem Selbstsein aber ist Gott – und zwar nicht in einem anthropomorph-psychologischen, sondern in einem ontologischen Sinne – absolute Liebe, Sorge, Aufmerksamkeit und Hinwendung zur Kreatur, so daß sein absolutes unendliches Sehend-Sein alles Nicht-Absolute-Endliche im Sein bestehen läßt. Werner Beierwaltes spricht zu Recht von ‚Gott-Sehen‘ als einer „Bestimmung des Menschen überhaupt“ und von der ‚visio dei‘ als der Grundvoraussetzung (praesuppositio) allen endlichen Sehens⁷⁷.

„Aber ich weiß, daß dein Blick jene größte Güte ist, die nicht umhin kann, sich selbst allem Aufnahmefähigen mitzuteilen (se ipsam non potest non communicare omnis capaci)⁷⁸. Du wirst mich also, solange ich aufnahmefähig für dich bin, niemals im Stich lassen können. Es hängt also an mir, daß ich mich, soweit ich kann, beständig aufnahmefähiger für dich mache (efficiar continue plus capax tui)...⁷⁹. Wenn ich mich

⁷⁷ Vgl. *Beierwaltes*, *Visio facialis* ... (s. o. Anm. 66) 91 ff., bes. 96 f.; zu den biblischen, patristischen und scholastischen Quellen vgl. Anm. 1 ff., bes. 94 f. Anm. 13–18 (Philo, Clemens Alex., Origenes, Gregor von Nyssa, Ps.-Dionysius Areopagita, Augustinus, Hugo von St. Victor, Dietrich von Freiberg), 97 Anm. 21 (Meister-Eckhart), 102 f. Anm. 38 (Benedikt XII.), und zu den philosophischen Grundlagen des ‚visio‘-Gedankens bei Plotin, Proklos und Ps.-Dionysius Areopagita 112–118; vgl. auch *Beierwaltes*, *Identität und Differenz* (s. o. Anm. 16) 144 ff.

⁷⁸ Zur needlos-freien Seinsgabe durch die göttliche Güte siehe etwa *De docta ign.* III 3 n. 201 (128, 17–18): da Gott ganz und gar ohne jeden Neid ist (vgl. Platon, *Tim.* 29 E; Chalcidius, *In Tim.*, ed. Waszink 29; Eckhart, *In Iob.* n. 264, LW III 218, 13–219, 1), kann er kein vermindertes Sein (esse diminutum) mitteilen, kann letzteres überhaupt nicht ‚ab aliqua causa positiva‘ herkommen; vgl. Ps.-Dionysius, *De div. nom.* II 11 und IX 2 (PG 3: 649 C und 909 C; ed. Suchla: *Corpus Dionysiacum* I 136, 7 und 208, 14); Cusanus, *Sermo* III (3 sec. Koch) n. 3 und n. 4, 1–2 (Placuit suae bonitatis effluenti extra suam essentiam bonificare et creare); *De docta ign.* II 2 n. 103–104: „Weil Gott, der die Ewigkeit selbst ist, nicht [in der Zeit] entstehen konnte, ist [das] geworden, was Gott soweit wie möglich ähnlich werden konnte (quod fieri potuit deo similis). Das bringt mit sich, daß jedes Geschöpf als solches vollkommen ist, auch wenn es in bezug zu anderem als weniger vollkommen erscheinen mag. Der höchst gütige (piissimus) Gott teilt nämlich allen auf diejenige Weise, in der es aufgenommen werden kann, Sein mit (communicat esse omnibus eo modo, quo percipi potest). Da Gott sich also ohne Unterschiedlichkeit und Neid mitteilt und [da er] so aufgenommen wird, daß die Kontingenzen kein anderes und höheres Aufgenommenwerden zuläßt (aliter et altius contingentia recipi non sinat), ruht jedes geschaffene Sein in seiner Vollkommenheit, die es vom göttlichen Sein in freiem Maße hat (habet ab esse divino liberaliter); nichts Geschaffenes erstrebt ein anderes zu sein, gleichwie als wäre es [dann] vollkommener, sondern es zieht das, was es vom Größten hat, vor, gleichsam als sei es ein gewisses göttliches Geschenk (quod habet a maximo praediligens quasi quoddam divinum munus), und es wünscht, dieses auf unvergängliche Weise zu vervollkommen und zu bewahren (in corruptibiliter perfici et conservari optans; h I 68, 20–30); vgl. hierzu insgesamt *Wackerzapp* (s. o. Anm. 67) 81–85 (zum ‚se summe communicare‘ Gottes bei Bonaventura vgl. 82 m. Anm. 155 und 156; zu dem häufig bei Eckhart anzutreffenden Begriff der ‚liberalitas‘ ebd. Anm. 157); vgl. ferner *Hombres* (s. o. Anm. 67) 149 ff., *Schwarz* (s. o. Anm. 38) 76; zum Axiom ‚bonum est diffusivum sui‘ vgl. *K. Kreymer*, *Dionysius Pseudo-Areopagita oder Gregor von Nazianz? Zur Herkunft der Formel: ‚Bonum est diffusivum sui‘*, in: *ThPh* 63 (1988) 579–585; *ders.*, *Das „Warum“ der Schöpfung: „quia bonus“ vel/et „quia voluit“? Ein Beitrag zum Verhältnis von Neuplatonismus und Christentum an Hand des Prinzips „bonum est diffusivum sui“*, in: *Parusia*. Festgabe für J. Hirschberger, hg. v. *K. Flasch*, Frankfurt/M. 1965, 241–264; *ders.*, *„Bonum est diffusivum sui“*. Ein Beitrag zum Verhältnis von Neuplatonismus und Christentum, in: *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, hg. v. *W. Haase* und *H. Temporini*, Teil II, Bd. 36, 2, Berlin 1987, 994–1032; vgl. auch *J. Koch*, *Cusanus-Texte* I 2–5: 161 f.; zum ‚bonum-diffusivum-sui‘-Motiv im Denken Lulls vgl. *Ch. H. Lohr*, *Ramón Lull und Nikolaus von Kues*. Zu einem Strukturvergleich ihres Denkens, in: *ThPh* 56 (1981) 224.

⁷⁹ Vgl. auch *De vis.* 24 n. 112 (Perficitur autem intellectus per verbum dei, et crescit, et fit continue capacior et aptior atque verbo similior. Et haec perfectio, quae venit sic a verbo, a quo habuit

auf jede mögliche Weise deiner Güte ähnlich gemacht habe, werde ich den Stufen der Ähnlichkeit entsprechend aufnahmefähig für die Wahrheit sein. Du, Herr, hast mir das Sein gegeben, und zwar als ein solches, das ich beständig aufnahmefähiger machen kann für deine Gnade und Güte. Und diese Fähigkeit (*vis*), die ich von dir habe und in der ich ein lebendiges Bild der Kraft deiner Allmacht erhalten habe (*virtutis omnipotentiae tuae vivam imaginem teneo*), ist der freie Wille (*libera voluntas*)⁸⁰, durch den ich die Aufnahmefähigkeit für deine Gnade entweder vermehren oder verringern (aut ampliare aut restringere) kann. Und vermehren kann ich sie durch Angleichung (*per conformitatem*), wenn ich versuche, gut zu sein, weil du gut bist, wenn ich versuche gerecht zu sein, weil du gerecht bist, ... wenn all mein Bemühen nur dir zugewandt ist, weil all dein Bemühen nur mir zugewandt ist, wenn ich dich allein mit höchster Aufmerksamkeit (*attentissime*) anblicke und niemals die Augen des Geistes (von dir) abwende, weil du mich in beständiger Schau umfaßt, wenn ich meine Liebe dir allein zuwende, weil du, der du die Liebe (als solche) bist, mir allein zugewandt bist. Und was ist mein Leben, Herr, wenn nicht jene Umfassung, mit der deine Süßigkeit der Freude mich so sehr auf liebende Weise umfaßt? Aufs höchste liebe ich mein Leben, weil du die Süßigkeit meines Lebens bist.“⁸¹

Das absolute Sein, der alleinige Seinsgeber und Gewährer von Seinsdauer, hält alles ‚Kontrahiert‘-Einzelhafte so intensiv im Sein, daß jedem Indivi-

esse, non est perfectio corruptibilis sed est deiformis; ed. *Hopkins* 258: n. 108, 11–14; zu ‚mens capax dei‘ vgl. Augustinus, *De trin.* XIV 8 (PL 42: 1044); Thomas von Aquin, *S. th.* I-II q. 113 a. 10 c.; vgl. R. Haubst, Die Christologie des Nikolaus von Kues, Freiburg 1956, 48ff. (mit zahlreichen Verweisen), *ders.*, Streifzüge ... (s. o. Anm. 26) 24, 266, 345 und 560, *Wohlfahrt* (s. o. Anm. 64) 162; zu ‚numquam poteris me derelinquere‘ vgl. *Hebr.* 13, 5.

⁸⁰ *Kremer*, Gottes Vorsehung ... (s. o. Anm. 59) 240f., betont in Übereinstimmung mit E. Colomer, Das Menschenbild des Nikolaus von Kues in der Geschichte des christlichen Humanismus, in: MFCG 13 (1978) 1, 18 („Der Mensch verwirklicht sich als Individuum Auge in Auge mit Gott“), E. Bohnenstädt (Hg.), Nikolaus von Kues. Von Gottes Sehen. De visione Dei, Heidelberg 1944, 178, R. Haubst, Gottes Wirken und die menschliche Freiheit, in: TThZ 88 (1979) 189ff., G. Morra, Nicolò Cusano, La vita e la morte. Cusano: Una antropologia cristocentrica, in: *Etica* 5 (1955) 61f., Ch. Hummel, Nicolaus Cusanus. Das Individualitätsprinzip in seiner Philosophie, Bern 1961, 50ff., und M. Seidlmayer, „Una religio in rituum varietate“. Zur Religionsauffassung des Nikolaus von Cues, in: AKuG 36 (1954) 179ff., daß Freiheit für Cusanus primär „Freiheit zur Selbstentfaltung und Selbstgestaltung ist“ (*Kremer* 240): zum cusanischen Freiheitsbegriff vgl. näherhin *Kremer*, ebd. 233f. (mit zahlreichen Belegstellen in Anm. 68ff.); vgl. ferner G. von Bredow, Das Sein der Freiheit, Düsseldorf 1960, 79f. und 84, *Beierwaltes*, Identität und Differenz (s. o. Anm. 16) 167 Anm. 91, *Mader* (s. o. Anm. 65) 32, *Hummel* 53f. und 101, P. T. Sakamoto, Die Würde des Menschen bei Nikolaus von Kues, Düsseldorf 1969, 108, 111, 122–125.

⁸¹ *De vis.* 4 n. 10–11 (ed. *Hopkins* 126 und 128: n. 12, 1–13, 3); zum Verhältnis von Selbstliebe und Liebe zu Gott im Anschluß an die Gott in den Mund gelegte Formel: „sis tu tuus, et ego ero tuus“ (*De vis.* 7 n. 25; ed. *Hopkins* 146: n. 26, 15–16) vgl. *Kremer*, Gottes Vorsehung ... (s. o. Anm. 59) 238ff., bes. die Ergebniszusammenfassung in fünf Punkten: „1. Aus der Selbstliebe des Menschen wird eine Begründung der Gottesliebe gegeben und nicht umgekehrt aus der Gottesliebe die Selbstliebe abgeleitet. 2. Wer Gottes Antlitz schaut, erblickt nicht etwas anderes oder von sich Verschiedenes, sondern seine eigene Wahrheit. 3. Wer irgendein bonum erstrebt, erstrebt letztlich Gott ... 4. ... Indem der Mensch sich sucht und findet, sucht und findet er zugleich Gott. Und indem er Gott sucht und findet, sucht und findet er zugleich sich ... Darum macht 5. die freie Liebe des Menschen zu Gott bzw. zu Jesus Christus des Menschen Glückseligkeit aus, wie andererseits Gott allein die Wahrheit ist, die frei macht“ (243ff.); vgl. auch *Haas*, „Nachwort“ ... (s. o. Anm. 59) 150ff. und 156f.; Augustinus läßt die Selbstliebe des Menschen ganz von der Liebe zu Gott abhängen: vgl. *De vera rel.* 12, 24 n. 66 (homo spiritalis ... se autem spiritaliter diligit qui ex toto quod in eo vivit deum diligit); vgl. hierzu K. Flasch, Augustin. Einführung in sein Denken, Stuttgart 1980, 134ff., bes. 143f. (Flasch legt einen modernen Liebesbegriff als Urteilskriterium an, wenn er meint: „mit Würde der Person hat der augustiniische Begriff von Liebe nichts zu tun. ‚Liebe‘ bei Augustin ist der Willensakt, sich aus allem Vergänglichen herauszulösen und dem Unvergänglichen anzuhängen“, 136, vgl. auch 137f.).

duum Gottes ‚Seins-Gegenwart‘ und Aufmerksamkeit als eine nur ihm gewidmete Sorge um sein Einzel-Sein erscheinen muß. Gottes jegliches Sein begründender und bewahrender Hinblick auf das einzelne ermöglicht im Rahmen der im Einzelfall vorhandenen Seinsaufnahmefähigkeit die jeweils optimale individuelle Seinsverfassung⁸². Cusanus beugt jedem Zweifel darüber vor, wie er das Begründungsverhältnis von göttlicher Seins- bzw. Erkenntnis/Seh-Gabe und -Aufnahme verstanden wissen will: Nur weil Gott ontologisch vorgängig zu all unserem Bemühen um ihn sich in seinem aufmerksamen Sein je schon für uns ‚geöffnet‘ hat, sich ursprungebend und kontinuierlich um unser Sein ‚bemüht‘⁸³, nur weil Gott allein im höchsten Maße (absolute) seinshaft, gut, gerecht, tugendhaft ist und unablässig in seiner neidlos überschwenglichen Liebe auf uns sieht, können wir sein Liebesangebot als Möglichkeit zum Sein und zur Seinserfassung annehmen und den Versuch als berechtigt ansehen, uns ihm soweit wie möglich anzugleichen, d. h. so gut, gerecht, liebevoll zu werden, wie es unsere – notwendigerweise ‚kontrahierte‘ – affektive und geistige Hinwendung zu Gott erlaubt⁸⁴. Das Individuum *ist* in dem Maße, als es von der ihm verliehenen Freiheit, dem absoluten Blick der sich allem schenkenden Liebe und Güte

⁸² Zu Gott als dem ‚über-seienden‘ und ‚supra-individuellen‘ Grund allen So-Seins und aller Individualität vgl. *Sermo XXII* (16 sec. Koch) n. 17, 20–24 und 27–29: quod res est sic et non sic aut sic, habet a ratione aut discretionem infinita, quae est aequalitas infinita, per quam res consequitur discretum esse ... infinita aequalitas ... omnes diversitates discretivas complicit in sua simplicitate (h XVI 343a–b, c. adn.; Cusanus-Texte I 1: 18, 22–28); *De non aliud* 5 n. 16 (ed. Hopkins 44): Ipsum enim ‚non aliud‘ adaequatissima ratio est discretioque et mensura omnium, quae sunt, ut sint ... et quae sic sunt, ut sic sint ... (h XIII 11, 21–24); zum Ausschluß einer neben der absoluten Einheit bestehenden positiven Seins- und Individualitätsursächlichkeit der Andersheit vgl. *De vis.* 14 n. 58–60: „sicut essentia Socratis ambit omne esse socraticum, in quo simplici esse socratico nulla est alteritas seu diversitas. Nam omnium quae sunt in Socrate, est esse Socratis unitas individualis, ita quod in eo unico esse complicatur omnium quae in Socrate sunt esse, in ipsa scilicet individuali simplicitate, ubi nihil reperitur alterum seu diversum“, so verhält sich das unendliche Sein zu allem Einzelsein“ (ed. Hopkins 188–190: n. 62, 3–8 und n. 63, 1–2); vgl. auch *De dato patris luminum* 2 n. 100, 13–101, 9 (h IV 75–76); vgl. W. Beierwaltes, ‚Eriugena und Cusanus‘, in: *ders.*, Eriugena. Grundzüge seines Denkens, Frankfurt/M. 1994, 277 („Die im Einzelnen erscheinende Nicht-Andersheit des Absoluten ist der creative oder konstitutive Grund von dessen [d. h. des Einzelnen] Existenz, Identität und Individualität“) und 295 („Die identifizierende und ‚individualisierende‘ Wirkung des allgemein-umfassenden Prinzips ‚zieht sich‘ in das Einzelne ‚zusammen‘ ... Das Einzelne *ist* das Prinzip, jedoch in ‚contracter‘ Weise, das Eine ... in der Vereinzelung des Konkreten [individualis contractio]“). Haubst, *Gottes Wirken ...* (s. o. Anm. 80) 191, Hummel (s. o. Anm. 80) 95 ff., 103 („Das Individuum hat also seine Individualität unmittelbar von Gott. Er ist es, der jedem Einzelnen seine unverwechselbare Einmaligkeit aufprägt“), 108, 110 und 106: „Der Blick Gottes auf den Einzelnen ist dessen eigentliches Sein, durch diesen Blick wird er zur individuellen Persönlichkeit.“

⁸³ Die Redeweise von einem ‚Sich-Bemühen‘ und ‚Öffnen‘ Gottes darf wiederum nicht psychologisch verkürzt aufgefaßt werden, da Gott nach cusanischem Verständnis von allem Endlichen losgelöst (absolutum) ist und in seiner – wenn auch in sich durchaus differenzierten, dynamischen – Einheit und Seinsfülle durch Selbstidentität und Ruhe (quies infinita) bestimmt ist (s. o. Anm. 26).

⁸⁴ Senger (s. o. Anm. 75) 111–134, argumentiert gegen eine Dominanz des affektiven und für einen Primat des kognitiven Moments in der cusanischen Mystik, so bes. 113 („kognitiv-epistemische Mystik mit Theoriestatus, freilich in einem spezifisch spekulativen Theorieverständnis“), 116 (die mystische Liebeseinung setzt ein Wissen um den Geliebten voraus), 118 (der Intellekt wird im Affekt nicht ausgelöscht, Liebe und Glaube leiten ihn) und 126f.

zu begegnen und seine Aufnahmefähigkeit für die göttliche Gnade zu erweitern, Gebrauch macht. Die Intensität jeweiliger Individualität wird demnach vom Grad der vom einzelnen realisierten Ähnlichkeit mit dem Seins- und Individualitätsgrund als solchem bestimmt. Gott selbst ist ‚singularissimus‘, der Mensch jedoch in seiner assimilativen Geisteskraft nur abbildhaft und je nur seiner Teilhabe an der urbildlichen Wahrheit entsprechend ‚einzig(artig)‘⁸⁵.

⁸⁵ *De ven. sap.* 22 n. 65, 3–66, 9: „Weil das Eine nichts anderes ist als das Eine, erscheint es einzig(artig), da es ja in sich ungeschieden und vom anderen geschieden ist (in se indivisum et ab alio divisum). Das Einzig(artig)e faltet nämlich alles ein; alle sind nämlich einzelne (singula), und jedes (beliebige) ist nicht zu vervielfältigen (implurificabile). Die einzelnen zeigen also, weil sie alles und nicht zu vervielfältigen sind, daß das Eine im Höchstmaß ein solches ist (unum esse maxime tale), das die Ursache aller Einzig(artig)en ist (causa omnium singularium), (und) das durch (seine) Wesenheit einzig(artig) ist (per essentiam est singulare) und nicht zu vervielfältigen. Es ist nämlich dasjenige, was sein kann, und die Einzig(artig)keit aller Einzig(artig)en. Wie daher die Einfachheit alles Einfachen an sich einfach ist (est per se simplex) [auf eine Weise], in der (nichts) einfacher sein konnte, so ist die Einzig(artig)keit aller Einzig(artig)en an sich einzig(artig) [auf eine Weise], in der (nichts) einzig(artig)er sein kann. Die Einzig(artig)keit des Einen und Guten ist also die größte, weil alles Einzig(artige) eines und gut sein und solchermaßen in der Einzig(artig)keit des Einen und Guten eingefaltet sein muß (omne singulare necesse unum et bonum esse et ita in singularitate unius complicari). Wie die Einzig(artig)keit der Art einzig(artig)er als diejenige ihrer Individuen, und die Einzig(artig)keit des Ganzen einzig(artig)er als diejenige (seiner) Teile, und die Einzig(artig)keit der Welt einzig(artig)er als diejenige aller Einzig(artig)en ist. Wie daher der einzig(artig)ste Gott (singularissimus deus) im höchsten Maße nicht zu vervielfältigen ist (maxime implurificabile), so ist [ontologisch] nach Gott die Einzig(artig)keit der Welt im höchsten Maße nicht zu vervielfältigen, und danach (diejenige) der Arten, danach (diejenige) der Individuen, von denen keines sich vervielfältigen läßt (nullum plurificabile). Ein jegliches freut sich also über seine Einzig(artig)keit, die in ihm so groß ist, daß sie sich nicht vervielfältigen läßt. Alle freuen sich nämlich darüber, an der Ähnlichkeit Gottes teilzuhaben ... Die eine Ursache (causa una) aller Einzig(artig)en ist es aber, welche alle ‚vereinzelt‘ (singularizat), welche weder Ganzes noch Teil, weder Art noch Individuum, weder dieses noch jenes, auch nicht alles Benennbare ist, sondern welche die einzig(artig)ste Ursache der Einzig(artig)en ist (singulorum singularissima causa). Weil das Einzig(artige) von der ewigen Ursache ‚vereinzelt‘ ist, kann es niemals in ein Nicht-Einzig(artiges) aufgelöst werden, von wem sollte denn das von der ewigen Ursache ‚Vereinzelte‘ aufgelöst werden? Demnach hört ein einzig(artiges) Gutes niemals auf, weil jedes Einzig(artige) gut ist. So weicht (auch) ein einzig(artiges) Seiendes niemals davon ab, das (sc. was es ist) zu sein (id esse), weil jedes (seiner) Verwirklichung nach ein einzig(artiges) Seiendes ist ...“ (h XII 63–64); vgl. *De mente* 11 n. 141, 17 (h²V 193: ... ab unitate, quae est singularitas); zu ‚singularitas omnium singularium‘ vgl. *Apol. doct. ign.* n. 12–13 (h II 9, 18–10, 10); im Anschluß an Avicenna, *Metaph.* X 2, lasse sich von Gott nur mit äußerster Vorsicht (sc. ‚absolute‘, vgl. ebd. VIII 5) sagen: ‚est singularitas singularitatum ... unum‘ (10, 1–7); vgl. Ps.-Dionysius Areopagita, *De myst. theol.* III (PG 3: 1033 A; Dionysiaca I 584), und *De div. nom.* IV 23, 724 C–D (Dionysiaca I 273–274; Corpus Dionysiacum I 170, 17–21); vgl. auch Albertus Magnus, *Super myst. theol.* cap. 3 (und dazu Codex Cus. 96, fol. 230^v); zu Alberts Dionysius-Kommentar vgl. G. von Bredow, *Participatio Singularitatis. Einzigartigkeit als Grundmuster der Weltgestaltung*, in: AGPh 71 (1989) 221 f. (der Singularitätsbegriff in *De ven. sap.* 21–22 verweise „in Gradabstufungen ... auf ein ‚maxime tale‘“); Bredow macht ausdrücklich darauf aufmerksam, daß Alberts Formulierung ‚una et non multiplicata‘ in sprachlicher, aber nicht inhaltlicher Veränderung (‚implurificabile‘ bzw. ‚plurificabile‘) sechsmal in *De ven. n.* 65 erscheint (222); zur Herkunft des ‚deus-singularissimus‘-Gedankens vgl. Bredow 216 f. (unter Hinweis auf *Phaidon* 80 B 1); vgl. ferner *Haubst*, *Streifzüge* ... (s.o. Anm. 26) 183; zu der aus der „Konkordanz“ der Prädikationen Gottes resultierenden ‚singularitas dei‘ im Denken Raimund Lulls vgl. *Tb. Pindl-Büchel*, *Die Exzerpte des Nikolaus von Kues aus dem ‚Liber contemplationis‘ Ramon Lullus*, Frankfurt/M. 1992, 36 f. (bes. Anm. 97).

Im Prolog seines ersten philosophischen Hauptwerkes *De docta ignorantia* versichert Cusanus, daß die Aufgabe des Intellekts in seiner Vollendung durch das Studium der Wahrheit liege, wobei geistiges Einsehen (intelligere) mit dem Sein (esse) identisch sei⁸⁶. Aus seiner intensiven Beschäftigung mit der Philosophie des Neuplatonikers Proklos und mit der Tradition der Bibel-Kommentierung resultiert die Lehre, daß der Intellekt zu seiner vervollkommnung wesenhaft nach Sein, Lebendigkeit und In-der-Weisheit/Wahrheit-Sein strebt⁸⁷. Insofern der Mensch seine Aufgabe darin sieht und ergreift, das geistige Sein möglichst klar zu erfassen, partizipiert er am göttlichen Wesen, da „Gottes Erkennen sein Sein ist“⁸⁸.

Bei einer Applikation des Seinsbegriffs auf die absolute Einheit wird, wie Cusanus in *De docta ignorantia* I 6 zu bedenken gibt, zwar das außerhalb des vergleichbaren Mehr und Weniger (excedens et excessum) stehende ‚maximum‘ „zum Sein kontrahiert“ (contrahere maximum ad esse), aber eine derartige, dem Höchsten als solchem unangemessene Redeweise kann unserem beschränkten Erkenntnisvermögen doch insofern nützen, als sie ihm zu zeigen vermag:

„Dem Größt-Sein (maximo esse) ist nichts entgegengesetzt, also [auch] weder das Nicht-Sein noch das Kleinst-Sein (minime esse). Wie kann daher [jemals] eingesehen werden (intelligi), das Größte könne nicht sein, da [sogar auch] das Kleinst-Sein Größt-Sein ist? Auch kann nicht eingesehen werden, daß etwas ohne das Sein sei. Das absolute Sein kann nichts anderes (non aliud) sein als das absolut Größte. Kein Sein kann also ohne das Größte eingesehen werden ... Wenn daher auch durch das Vorausgeschickte klar ist, daß dieser Name Sein oder irgendein anderer Name kein genauer Name des Größten ist, das über jeden Namen hinausgeht, so muß ihm dennoch Sein auf höchste und unnennbare Weise (maxime et innominabiliter) durch den Namen: ‚das Größte über allem benennbaren Sein‘ zukommen ... Die ‚docta ignorantia‘ schaut so am offenbarsten, daß das einfachhin Größte notwendigerweise ist (necessa-

⁸⁶ *De docta ign.* I prol. n. 1, 19–24 (h I 1, 16–2, 4): recte puto admirari, propter quod philosophari, sciendi desiderium praeveneri, ut intellectus, cuius intelligere est esse, studio veritatis perficiatur; vgl. *De coni.* II 6 n. 104, 2–4 (h II 100sq.), Meister Eckhart, *In Ioh.* n. 139 und 141 (LW III 117, 15 und 118, 11–12): intelligere intellectui ut sic est esse: CT III 2, (s. o. Anm. 73), marg. 49 (idem intelligere et esse) und 280: Nota (und marg.) zu *De theol. Plat.* IV 13: omne autem intelligibile vere est id quod est; vgl. *Haubst*, Die Christologie ... (s. o. Anm. 79) 51 f.

⁸⁷ Vgl. etwa *De sap.* I n. 13, 1–2: Omnis enim intellectus appetit esse. Suum esse est vivere, suum vivere est intelligere, suum intelligere est pasci sapientia et veritate; zu den zahlreichen Bezugsangaben für diese Aussagen (Aristoteles, Marius Victorinus, Augustinus, Johannes Scotus Eriugena, Avicenna, Bonaventura, Albertus Magnus, Thomas von Aquin, Heymericus de Campo) vgl. h 2V 26sq; vgl. auch *Sermo XXIX* (22 sec. Koch) n. 11, 6–16: id, quod maxime per omnia, quae sunt, diligitur, est ipsum esse ... Sicut etiam vitae „vivere est esse“, ita et intellectualibus spiritibus intelligere est esse), *Sermo XXVII* (6, 2 sec. Koch) n. 2, 11–13 (natura humana, cum sit rationalis, non appetit esse tantum, sed vivere, nec vivere tantum ut bruta, sed et intelligere), *Sermo XIX* (13 sec. Koch) n. 13, 12–18 (h XVI 299), *De non aliud* 9 (h XIII 21, 5–10), *De possess* n. 65, 12 (h XI 2 p. 77: omnia bonum appetant et nihil appetibilius ipso esse), *De ven sap.* 31 n. 93, 8–16 (h XII 89 c. adn); zum problemgeschichtlichen Ursprung (Platon, Aristoteles) und zur Entwicklung der Trias: Sein–Leben–Denken (bei Plotin, Marius Victorinus, Augustinus, *Liber de causis*, Meister Eckhart) vgl. *W. Beierwaltes*, Proklos. Grundzüge seiner Metaphysik, Frankfurt/M. 1965, 21979, 106–118, und *ders.*, Identität und Differenz (s. o. Anm. 16) 61 f. und 65 ff.

⁸⁸ *De docta ign.* II 3 n. 109 (h I 70, 31 und 71, 3–4): ... intelligere dei sit esse eius.

rio esse), so daß es [auch] die absolute Notwendigkeit [selbst] ist (sit absoluta necessitas).“⁸⁹

Auch wenn Cusanus sich prinzipiell darüber im klaren ist, daß der Seinsbegriff nur eine Art Verstandeshilfe für unser Hindenken auf das letztlich Unnennbare ist und als bloßes ‚ens rationale‘ Gott nicht zugesprochen werden kann, zielt die Intention seiner Aussagen nicht darauf, die klassische Seinslehre und ihre Terminologie zu überwinden⁹⁰, um Raum für seine eigenen „Forderungen einer neuen Denkart“⁹¹, deren Interesse durch die Kategorien von Individualität und Subjektivität geprägt sein soll, zu schaffen.

Rückblickend ging es im Voranstehenden um den Nachweis, daß es nicht legitim ist, Texte, in denen Cusanus mit Hilfe der Termini ‚esse, essentia, substantia‘ argumentiert und in denen er sich mit Selbstverständlichkeit in deren Vorstellungshorizont bewegt, als einen bloßen ‚metaphysischen Rest‘ im cusanischen Denken abtun zu wollen, wie es zahlreiche Autoren (besonders Rombach, Jacobi, de Gandillac, Heimsoeth, Jaspers, Fräntzki, Stadler) in ihren Cusanus-Auslegungen getan haben. Die aufgezeigte Relevanz des Seinsbegriffs innerhalb der cusanischen Philosophie besagt grundsätzlich, daß Cusanus keineswegs die Kategorie des dynamischen Subjekts an die Stelle eines von der traditionellen Philosophie gelehnten ‚starrten‘ Seins-, Substanz- und Wesensbegriffs gesetzt hat. Mit dem Aufweis, daß dem Seinsbegriff im cusanischen Denken eine zentrale, dem eigenen philosophischen Ansatz durchaus gemäße Funktion zukommt, soll allerdings nicht gesagt sein, die von Cusanus übernommene Terminologie der Tradition sei tatsächlich so zu interpretieren, wie es in vielen Studien gehandhabt wird: nämlich im Sinn eines ‚starrten An-sich-Seins lebloser, hypostasierter, Wirklichkeitsentrückter, abstrakt-leerer Entitäten‘. Im Gegenzug zu dieser in der Cusanus-Forschung weit verbreiteten, den Textbefund inadäquaten Hypothese ist festzuhalten, daß Cusanus in seiner Metaphysik durch Rekurs auf die Seins- und Wesensbegrifflichkeit versucht hat, seine Leser und sich selbst im Überstieg über die Vielheit des endlich-einzelhaften Seienden argumentativ zur dynamischen Seinsfülle Gottes hinzuführen.

⁸⁹ Vgl. *De docta ign.* I 6 n. 16, 2–7 und 17, 1–10 (h I 14, 1–6 und 13–21).

⁹⁰ Siehe oben Anm. 63.

⁹¹ *Cassirer*, Das Erkenntnisproblem ... (s. o. Anm. 27) 21; vgl. *Jaspers* (s. o. Anm. 47) 229: Cusanus' Philosophie sei „nicht ein ‚Standpunkt‘, sondern eine ‚Denkungsart‘“; „das metaphysische Denken des Cusanus“ sei „kein ‚Gegenstand‘, sondern eine meditative Denkbewegung“; vgl. auch 33 f. („Es handelt sich hier nicht um Sachkenntnis, die Bestand hätte, auch wenn der Denkende diese Operationen rational vollzöge. Entscheidend ist das, wodurch die begriffliche Operation stattfindet, wozu sie befreit, woraus sie angetrieben wird, was an ihr gegenwärtig wird“; vgl. hierzu auch *Jacobi*, Die Methode ... (s. o. Anm. 4) 115 f.