

Nikolaus von Kues und seine Leser im 19. Jahrhundert

VON MARC-AEILKO ARIS

„Worauf bezieht sich ein Mensch, der (irgend)ein Buch lesen will?“ – fragt Nikolaus von Kues in einer Predigt zum Sonntag Oculi am 20. März 1457 in Brixen. Und wie es zugeht, wenn Prediger Fragen stellen, fragt er, nicht um eine Antwort zu hören, sondern um selbst eine zu geben. „Bezieht er sich nicht zuerst auf sein Gedächtnis (*memoria*), bevor er das Papier liest. Er liest nämlich das auf dem Papier, was er vorgängig in sich in dem Begriff gesehen hat, der aus dem Gedächtnis hervorströmt. Denn das Gedächtnis bringt in einem inneren Begriff die Kenntnis der Buchstaben und Redewendungen hervor und dort wird [der Begriff] gesehen, bevor er auf dem Papier gelesen wird. Deswegen kann, wer die Buchstaben nicht kennt, auch wenn er sie geschrieben sieht, nicht lesen.“¹ Was Nikolaus von Kues – im Predigtexemplum – auf die Entzifferung eines Textes bezieht, gilt übertragen auch für das Verständnis eines Textes. Unausweichlich ist der Leser an seine dem Text vorausliegende Verständnissfähigkeit gebunden, die das jeweilige Verständnis des Gelesenen bestimmt und eben nur zu einem „jeweiligen“ macht. Das gilt auch für die Leser des Nikolaus von Kues, die zeitgenössischen ebenso wie die des 19. und 20. Jahrhunderts. Sich diesen zuzuwenden, will sagen die Rezeptionsgeschichte zum Gegenstand wissenschaftlicher Forschung zu machen, heißt auch zur Interpretation der Texte selbst beizutragen, insofern versucht wird, den Horizont des Lesers vom Horizont des Textes abzuheben.

Als sich im Jahre 1829 drei Tübinger Studenten, Franz Anton Scharpff, Carl Joseph Hefele und Ludwig Schmitt, daran machen, die Preisaufgabe der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Tübingen, „Eine Darstellung des Lebens und des kirchlichen und literarischen Wirkens des Cardinals und Bischofs von Brixen, Nicolaus von Cusa“, zu beantworten, sind die Weichen schon gestellt: Wie Nikolaus von Kues im 19. Jahrhundert gelesen, verstanden und wirkungsträchtig dargestellt wird, ist kaum der jugendlichen Geistigkeit dieser Drei zu verdanken, sondern von deren Lehrern, unter ihnen Johann Adam Möhler, bzw. der Handbuchliteratur bestimmt, die ihnen zur Verfügung stand, woraus sie nicht nur ihre anfängliche Kenntnis schöpften, sondern auch die hermeneutische Perspektive empfangen, in der Cusanus wahrgenommen wurde. Es wird daher im folgenden zunächst das Cusanus-Verständnis von drei Gelehrten im 19. Jahrhundert vorgestellt, um daraus einige der philosophiehistorischen Voraussetzungen zu bestimmen, die in der literarischen Darstellung des Nikolaus von Kues wirksam waren.² Ein zweiter Schritt wird die Cusanus-Lektüre im 19. Jahrhundert in ihrem geschichtlichen Kontext darzustellen versuchen, aus dem das geistige Bedürfnis bestimmt werden kann, das eine erhöhte Aufmerksamkeit auf das Werk des Nikolaus von Kues überhaupt erst ermöglichte. Schließlich wird das in diesen Voraussetzungen enthaltene Geschichtsbild daraufhin befragt, ob es den Phänomenen, auf die es sich bezieht, überhaupt gerecht wird.

¹ *Nikolaus von Kues*, Sermo CCLXXXIII (Koch 270), Città del Vaticano, Bibliotheca Apostolica Vaticana, Cod. Vat. lat. 1245, fol. 234^{va} lin. 16–25: „Ad quid autem respicit homo, qui vult legere librum aliquem? Nonne per prius respicit in memoriam quam legat chartam? Legit enim hoc in charta quod anterioriter vidit intra se in conceptu, qui fluit de memoria. Nam memoria cognitionem litterarum et dictionum generat in conceptu intrinseco et ibi prius videtur quam in charta legatur. Ignorans litteras etsi videt eas scriptas, non propterea legere potest“.

² Zur Wirkungsgeschichte des Nikolaus von Kues vgl. u. a. *H. G. Senger*, Überlegungen zur Wirkungsgeschichte des Nikolaus von Kues. In: *L. Hagemann/R. Gleis* (Hg.), EN KAI ΠΛΗΘΟΣ. Einheit und Vielheit. Festschrift für Karl Bormann zum 65. Geburtstag. Würzburg 1993, 174–210.

I.

Zurück zu den Tübinger Studenten: Franz Anton Scharpff, damals 22 Jahre alt, erringt den ersten Preis. Einen Teil seiner Arbeit veröffentlicht er sechs Jahre später³, inzwischen Professor für Kirchengeschichte an der Universität Gießen. Die Vermutung, daß Johann Adam Möhler die Formulierung der Preisfrage angeregt⁴ und Scharpffs Darstellung beeinflusst habe, ergibt sich nicht nur aus der im Universitätsarchiv Tübingen dokumentierten Aktenlage⁵, sondern auch aus der von Scharpff gegebenen Darstellung. Auch wenn er erst in der zur Monographie ausgearbeiteten Fassung seiner Untersuchungen, erschienen 1843, seinen Dank an Möhler abstattet, die Lösung schon der Preisaufgabe sei außer vom wissenschaftlichen Interesse auch von dem Wunsch bestimmt gewesen, „durch eine, wenn auch nur einigermaßen gelungene Ausführung einen schwachen Tribut aufrichtiger Verehrung und Dankbarkeit dem Lehrer zu zollen, der mich mit dem Wohlwollen eines Freundes beglückte und dem ich mit so vielen Andern eine Betrachtungsweise kirchlicher Fragen und Zustände verdanke, welche sich mir immer mehr als die Frucht eines wahrhaft christlichen, sanften und milden Geistes, der fern ist von allem Zelotismus, darstellt und erweist“⁶. Beides, die Betrachtungsweise und der sanfte und milde Geist, fern allen Zelotismus⁷, bestimmen die Darstellung Scharpffs. 1829, als er an der Lösung der Preisaufgabe saß, standen ihm vor allem die Vorlesungen Möhlers zur Verfügung, in denen Cusanus als Kritiker der Scholastik erscheint. Er greife „heftig und gründlich jene scholastischen Theologen an, welche sich zumeist von dem rechten Wege entfernt hatten und tadelt ihre Vermessenheit, über alles Mögliche zu entscheiden, empfiehlt Bescheidenheit und Gründlichkeit der Forschung“⁸. Diese Sichtweise prägt auch einen 1831 erschienenen Aufsatz Möhlers, in dem Cusanus gerühmt wird, gegen die nicht mehr zusagende Scholastik „ein mit den speculativen Fundamenten derselben in entgegengesetzter Richtung sich bewegendes System“ hervorgebracht zu haben, „ein tiefes System, voll Leben zugleich und Begeisterung“⁸. Durch seine Distanz zur Schola-

³ F. A. Scharpff, Das kirchliche und literarische Wirken des Nicolaus von Cusa. In: ThQ 19 (1837) 2–35, 201–258, 687–765. Die von Hefele eingereichte Preisschrift fand Eingang in seine Veröffentlichungen zum Basler Konzil: F. J. Hefele, Blicke ins fünfzehnte Jahrhundert und seine Konzilien, mit besonderer Berücksichtigung der Basler Synode. In: JTCP 4 (1835) 49–118; *ders.*, Ansichten über Kirche, Papst, Conzil u.s.w. aus dem fünfzehnten Jahrhundert. In: JTCP 6 (1836) 359–374. Die von Ludwig Schmitt eingereichte Preisschrift wurde kürzlich von Jan Bernd Elpert entdeckt und wird von ihm, mit einer Einleitung versehen, als MFCG 25 veröffentlicht werden. Schmitt zeichnet die „Geschichte des Nikolaus Cusanus“ nach und unterscheidet dabei eine „Aeußere Lebensgeschichte“, die Nikolaus’ Wirken auf dem Konzil in Basel sowie seine gesandtschaftliche und bischöfliche Tätigkeit zum Gegenstand hat, und eine „Innere Lebensgeschichte“, die zur Darstellung der Philosophie des Cusanus dient. Für die freundlich erteilten Auskünfte sei Jan Bernd Elpert herzlich gedankt.

⁴ Daß über Möhler hinaus mindestens auch Andreas Benedikt Feilmoser die Formulierung der Preisfrage unterstützt hat, kann aufgrund einer Äußerung in der Rezension zu: Ferdinand Anton Sinnacher, Beyträge zur Geschichte der bischöflichen Kirche Säben und Brixen, Bde 1–3. Brixen 1820–23. In: ThQ 6 (1924) 118–161, hier 120, geschlossen werden, wonach des Cusanus und anderer Brixener Bischöfe „Thaten und Verdienste zu wenig bekannt wurden, weil Tirol und Brixen [...] für die Geschichtsforscher beinahe eine terra incognita blieb“; vgl. J. Köhler, Nikolaus von Kues in der Tübinger Schule. Ein Bericht aus dem Nachlaß von Prof. Stefan Lösch (1881–1966). In: MFCG 10 (1973) 191–206, hier 198.

⁵ Vgl. J. A. Möhler, Gesammelte Aktenstücke und Briefe, Band I, hrsg. und eingeleit. v. S. Lösch. München 1928, 422f. mit Anm. 1.

⁶ F. A. Scharpff, Der Cardinal und Bischof Nicolaus von Cusa, Erster Theil: Das kirchliche Wirken. Ein Beitrag zur Geschichte der Reformation innerhalb der katholischen Kirche im fünfzehnten Jahrhunderte. Mainz 1843, III.

⁷ J. A. Möhler, Vorlesung Kirchengeschichte 1827, Kollegnachschrift, 170–171. Zitiert nach: Köhler 197.

⁸ J. A. Möhler, Betrachtungen über den Zustand der Kirche im fünfzehnten und zu Anfang des sechzehnten Jahrhunderts, in Bezug auf die behauptete Nothwendigkeit einer, die bestehenden Grundlagen der Kirche verletzenden Reformation. In: ThQ 13 (1831) 589–633, hier 603.

stik wird Cusanus zum Vorläufer neuzeitlicher Erkenntnis, wenn Möhler „von seinen Entdeckungen auf dem Gebiete der Mathematik und Astronomie“ spricht – „er war der erste, der den Satz von der Bewegung der Erde um die Sonne aufgestellt hat“⁹.

Scharpff setzt in seiner Darstellung ähnliche Akzente. „Reform, nicht nur der Kirche, sondern auch der Wissenschaft“ könne man „den Gedanken seines Lebens nennen“¹⁰. Die Scholastik sei „durch starres Festhalten an logischen Formeln und Kategorien“ zu einem „inhaltsleeren Formalismus“ verkommen: „Blinde Verehrung der bessern Scholastiker aus früherer Zeit und weitläufige Commentare über ihre Werke waren an die Stelle der freieren Forschung getreten.“¹¹ In seiner Scholastikkritik unterscheide sich Cusanus aber von anderen „Reformatoren der Scholastik“¹² dadurch, daß er nicht nur deren Unzulänglichkeiten behaupte, sondern ein eigenes System entfalte: „nicht rathlos dastehen unter den Rathlosen, sondern durch die Kraft des Gedankens über die Wechselfälle der Gegenwart sich auf einen festen Standpunkt erheben“¹³. Das „eigentlich speculative Moment“, das der Scholastik abgehe¹⁴, bestimme sein Philosophieren, in welchem die „dialectische Fortbewegung seines Begriffes“¹⁵ ihn auf einen höheren Standpunkt erhebe: „Denn es ist jetzt die Idee, der reine Begriff, worin er Alles anschaut.“¹⁶ „Cusanus allein trat muthig in das immer mehr verlassene Gebiet der Speculation selbst hinein, und gab ihr durch geistreiche Behandlung auf's Neue Werth und Bedeutung.“¹⁷ In einer zerrissenen, von Auseinandersetzungen bestimmten Zeit erscheine Cusanus als jener Getreue, zu dem der ewige Geist sich flüchte, um sein empfängliches Inneres zu berühren und „das Ideal höherer Einheit, das die zerrissene Welt nicht mehr kennt“ in ihm zu erschaffen¹⁸. „Ganz aus innerer Kraft, eben darum so durchaus originell und lebenvoll“ erschwinde Cusanus sich in das Gebiet der Spekulation¹⁹, unterscheide sich dadurch von allen anderen ihm zeitgenössischen Scholastikkritikern²⁰ und nehme wichtige Erkenntnisse der späteren Theologie, Philosophie und Naturforschung vorweg, ohne das Bekenntnis zu Christus und das treue „Festhalten an der hierarchischen Ordnung, als der numerischen Entfaltung des Einen Christus“ preiszugeben²¹. Die Christologie Anton Günthers²², der Begriff der intellektuellen Anschauung²³, die Unterscheidung zwischen Verstand und Vernunft²⁴

⁹ J. A. Möhler, Rezension zu G. J. Erhard, Geschichte des Wiederaufblühens wissenschaftlicher Bildung, vornehmlich in Deutschland, bis zum Anfange der Reformation, Bde 1–3, Magdeburg 1827–1832. In: JTCP 1 (1834) 173–187; wieder abgedruckt in: P. B. Gams (Hg.), Kirchengeschichte von Johann Adam Möhler, Bde. 1–3, hier: Band 3. Regensburg 1868, 11–24, hier 19.

¹⁰ Scharpff, Das kirchliche und literarische Wirken 34.

¹¹ Ebd. 748.

¹² Ebd. 34.

¹³ Ebd. 203.

¹⁴ Ebd. 755.

¹⁵ Ebd. 757; vgl. auch 225f.: „Es findet also immer die Erkenntniß aus und nach einer niederen Einheit in der nächst höhern ihre Berichtigung und daher muß auch die höchste Vollkommenheit der Erkenntniß in einer der untergeordneten Sphären – immer wieder in ihrer Besonderheit und nur als Moment betrachtet werden, bis man zur Erkenntniß vom Standpunkte des Absoluten und damit zur höchsten Vermählung der Gegensätze vorgedrungen ist“.

¹⁶ Ebd. 227.

¹⁷ Ebd. 754.

¹⁸ Ebd. 228.

¹⁹ Ebd. 227.

²⁰ Vgl. ebd. 754.

²¹ Ebd. 690; vgl. auch 761f.

²² Ebd. 214f.: „Es ist offenbar, daß dieser ganzen Auffassungsweise von Christus die neuerdings von geistreichen Theologen, wie Günther etc. durchgeführte Ansicht zu Grunde liegt, daß Christus in steter Beziehung zum Geschlechte und als Repräsentant des Geschlechtes begriffen werden müsse“.

²³ Ebd. 222.

²⁴ Ebd. 225: „Die neuere Philosophie drückt diese Ideen so aus, daß sie sagt: der Verstand setzt das „Entweder – Oder“, die Vernunft ist das „Sowohl – Als auch“ und das „Weder – Noch“ unseres Erkennens“.

und die Einsichten des Kopernikus²⁵ seien bei Cusanus schon gedacht. Mehr noch, er entgehe den Gefährdungen der neueren Philosophie, wo sie, ausgehend von christlichen Grundlagen, diese letzten Endes verfremde. Weder könne ihm der Vorwurf des Creatianismus gemacht werden, insofern Wollen und Vollziehen in Gott koinzidiere, mithin keines weiteren Mediums bedürfe²⁶, noch vertrete er pantheistische Auffassungen, die sowohl mit der Unterscheidung zwischen Maximum absolutum und Maximum contractum unvereinbar seien als auch der Überzeugung widersprächen, die Creatio erfordere durch die Endlichkeit, mit der sie vom Creator unterschieden ist, ihre Erlösung durch Christus²⁷. Die Philosophie des Nikolaus von Kues sei, als „consequente Durchführung der johanneischen Lehre vom logos“²⁸, christliche Philosophie im eigentlichen Sinne und unterscheide sich dadurch von philosophischen Entwürfen, in denen die Dogmen des Christentums zwar berücksichtigt, aber einem umfassenderen Gedanken untergeordnet würden²⁹. Durch die Abgrenzung von der mittelalterlichen Scholastik einerseits und Darstellung des Cusanus als eines, das christliche Bekenntnis nicht verfälschenden, Vorläufers neuzeitlicher Philosophie andererseits charakterisiert Scharpff ihn als eine Figur der Epochenschwelle: „er steht an der Gränzscheide zweier wichtiger Perioden: über der starren Form mittelalterlicher Scholastik, die an ihm den letzten, strengen Richter fand, steht er, ohne Nebenbuhler, den hellen Blick freudig einer neuen Zeit zugewandt.“³⁰

Zehn Jahre später entwirft Franz Jacob Clemens, seinerseits auf Scharpff verweisend, eine philosophische Abhandlung, in der er Giordano Bruno und Nicolaus von Cusa miteinander vergleicht³¹. Dabei legt er größeres Gewicht auf die Darstellung der cusanischen Philosophie, insofern dieser, als Hauptvertreter der christlichen Philosophie des Mittelalters, in der Lage sei, deren „Ebenbürtigkeit mit früheren und späteren philosophischen Bestrebungen nachzuweisen“³². „Mit ihm bricht jene ‚goldene Kette‘ von Denkern ab, welche den Glauben mit dem Wissen nicht bloß zu vermitteln, sondern in der Identität ihres Prinzips aufzufassen, und die Vernunft mit der Autorität und Erfahrung nicht bloß zu versöhnen, sondern die letzteren als einen wesentlichen Bestandtheil der ersteren zu erkennen verstanden.“³³

Der Vermittlung der Erkenntnisprinzipien, die im Denken des Cusanus geleistet ist, entspricht seine vermittelnde Stellung im Lauf der Philosophiegeschichte im Ganzen. In dieser beobachtet Clemens einen ständigen Fortschritt, indem „das in einer früheren Entwicklung erkannte Wahre in der spätern bewahret und weiter gebildet [...] werde“³⁴, so daß des Cusanus „Lehre als das Ergebnis einer Reihe von Entwicklungen der durch das Christenthum wiedergeborenen Philosophie [...] zu betrachten ist“³⁵. Auf diese Weise seien Neuplatonismus und Eleatismus von ihren Irrtümern gereinigt und durch „ein so hohes und vollendetes [Lehrgebäude], wie das Cusanische ist“³⁶, er-

²⁵ Ebd. 210f.: „Also 32 Jahre, ehe Copernicus geboren wurde [...] stellte unser Naturphilosoph a priori den Satz auf, für dessen Urheber bisher Copernicus gehalten wurde“.

²⁶ Ebd. 759.

²⁷ Ebd. 760.

²⁸ Ebd. 761.

²⁹ Ebd.: „sie ist wesentlich christliche Philosophie, freilich nicht in dem Sinne, in welchem in neuerer Zeit manche Philosophen sich für christlich ausgeben, weil sie gelegentlich auch die christlichen Dogmen berücksichtigen, wenn diese gleich in dem dialectischen Prozesse, den sie durchzuleiden haben, zu etwas ganz anderm werden, als sie vorher waren“.

³⁰ Ebd. 765.

³¹ F. J. Clemens, Giordano Bruno und Nicolaus von Cusa. Eine philosophische Abhandlung. Bonn 1847, die lobende Erwähnung Scharpffs auf S. 37, Anm. 1, dort allerdings mit falscher Jahresangabe; vgl. K. Jacobi, Die Methoden der cusanischen Philosophie (Symposium 31), Freiburg/München 1969, 49f.

³² Clemens II.

³³ Ebd. 251f.

³⁴ Ebd. 133 Anm. 1.

³⁵ Ebd.

³⁶ Ebd. 161.

setzt worden, wozu es eben einer tausendjährigen christlich philosophischen Tradition bedurft hätte. In dem Maße, in dem Cusanus als Zielpunkt der christlichen und mittelalterlichen Philosophiegeschichte verstanden wird, ist in seinem Denken in nuce enthalten, was in neuzeitlichen Entwürfen – freilich durch die Preisgabe christlicher Prinzipien irrtümlich entsteht – entwickelt wird³⁷. Clemens erkennt in den Werken des Cusanus die Ideenlehre des Malebranche³⁸, „die ganze Leibnizsche Philosophie ihren Hauptseiten nach“³⁹, die Grundsätze der Philosophie Vicos⁴⁰ und: „Wer könnte die manchfachen Ähnlichkeiten und Berührungen mit der Kantischen Philosophie verkennen?“⁴¹ Gerade an der Auseinandersetzung mit letzterem verdeutlicht Clemens anschaulich, daß es sich – auf dem Hintergrund seines Fortschrittsdenkens – bei der Kantischen Philosophie um einen Rückschritt gegenüber Cusanus handle. Kant begründe, Clemens zufolge, seine erkenntniskritische Position damit, daß „das an sich Wahre der Dinge“ menschlichem Wissen grundsätzlich unzugänglich sei, während bei Cusanus der Begriff der *coniectura* den menschlichen Geist in seine Schranken und auf eine unaufhörlich fortschreitende Erkenntnis verweise, die der Unendlichkeit der Wahrheit angemessener sei⁴². Die Beziehungen zur Natur- und Identitätsphilosophie schließlich lägen auf der Hand, doch auch hier sei zu beobachten, daß Cusanus, gegenüber der Hegel'schen Logik einen zutreffenderen Begriff von Negativität entwickle als dieser⁴³. Vollends jedoch werde Cusanus' Vorläuferschaft an seinen naturwissenschaftlichen Erkenntnissen greifbar: „Steht Cusa nicht auch hier wie ein Prophet da, und hat auf philosophischem Wege die Umgestaltung und den gewaltigen Aufschwung der Naturwissenschaft in neuerer Zeit eingeleitet und vorgebildet?“⁴⁴

Deutlicher als Scharpff schildert Franz Jakob Clemens Nikolaus von Kues als mittelalterlichen Menschen, seine Philosophie gar als Inbegriff mittelalterlichen Denkens, dem gegenüber neuzeitliches Denken als Abfall von einem erreichten Höhepunkt verstanden werden muß. „Seine Philosophie [...] steht wie eines jener gewaltigen Denkmale der christlich-germanischen Baukunst da, deren Bedeutung und Schönheit zwar Jahrhunderte lang von Nachkommen, die sich von fremden Reizen oder gar von ihrem eigenen Spiegelbilde im Wasser haben berücken lassen, verkannt und mißachtet werden können, aber sobald der höhere Funke wieder die Gemüther getroffen und die Täuschung zerstört hat, kraft der Wahrheit, die in ihnen liegt, die Geister mit Macht an sich ziehen, zur Nacheiferung anspornen, das Vertrauen auf die Erreichung des rechten Zieles wecken, und eine neue Entwicklung auf dem erprobten alten Grunde einleiten.“⁴⁵

Wieder einige Jahre später (1855) liest Martin Deutinger die Werke des Nikolaus von Kues⁴⁶. Er gelangt dabei zur Überzeugung, „daß alles, was Hegel, Schelling, Kant auf dem philosophischen Gebiete errungen, in einem tieferen Sinne schon da war und von einem katholischen Bischofe vor Jahrhunderten in ächt philosophischer Tiefe ausgesprochen worden ist“⁴⁷. Im Gang seiner Lektüre wird Deutinger klarer, in welchen gedanklichen Zusammenhang er Cusanus in seinem philosophischen System aufnehmen will: „Ich möchte ihn sozusagen zum Pfortner einer neuen christlichen Philosophie

³⁷ Ebd.

³⁸ Ebd.

³⁹ Ebd. 162; vgl. auch R. Zimmermann, Der Cardinal Nicolaus Cusanus als Vorläufer Leibnizens. In: *Ders.*, Studien und Kritiken zur Philosophie und Ästhetik Bd. I. Wien 870, 61–83 (urspr. SAWW,PH VIII 1852, 306 ff.).

⁴⁰ Clemens, Giordano Bruno 162.

⁴¹ Ebd.

⁴² Ebd.: Einer ontologischen bzw. anthropologischen Position steht damit eine moralische, ja moralisierende Argumentation gegenüber, die Konnotationen des Numinosen auf den Begriff der Wahrheit überträgt und damit, auf Seiten des Menschen, eine entsprechende Devotion erheischt.

⁴³ Ebd. 164; vgl. auch 69 Anm. 1.

⁴⁴ Ebd. 164 f.

⁴⁵ Ebd. 253 f.

⁴⁶ Vgl. *Verf.*, Martin Deutinger und Nikolaus von Kues. Eine Beobachtung zur Cusanus-Rezeption im 19. Jahrhundert. In: MFCG 22 (1995) 147–160 (dort weitere Literatur).

⁴⁷ M. Deutinger, Brief vom 28. April 1855, UB München 4^o Cod. ms. 934 XII, 10, fol. 66r.

machen.“⁴⁸ Diese neue christliche Philosophie wäre nach Deutinger imstande, die in der bisherigen Philosophiegeschichte sich gegenseitig ausschließenden Erkenntnisweisen (natürliche und religiöse Erkenntnis) durch eine Verbindung der Gegensätze zur Einheit einem wirklich befriedigenden Ziele zuzuführen. „Cusa hängt eigentlich aufs innigste mit der neuesten Philosophie zusammen, soweit diese in die Tiefen der Wahrheit eindringen konnte, und bietet alles oder wenigstens ungemein vieles dar, wodurch die Einseitigkeit und der Irrthum derselben beseitigt und eine wahrhaft wissenschaftliche und religiöse Erkenntnis errungen werden kann.“⁴⁹ Unter der Annahme eines ständigen Erkenntnisfortschritts trachtet Deutinger danach, die philosophisch gewonnenen Einsichten durch ihre Vermittlung mit der religiösen Erkenntnis zu sichern, und umgekehrt, das theologisch Erkannte in seiner Nichtwidersprüchlichkeit zur Philosophie zu bewahren. Historisch sieht er diese unterschiedlichen Erkenntnisprozesse in Mittelalter und Neuzeit gegeben. Die scholastische Philosophie analysiere den im christlichen Glauben gegebenen Erkenntnisinhalt mit Hilfe der aristotelischen Methode, ohne das Verhältnis von Glaube und Vernunft erkenntniskritisch zu reflektieren⁵⁰, während die neuere Philosophie die Notwendigkeit des mit der Vernunft Erkannten zu erweisen suchte: „Nicht mehr um die Bestimmung der Eigenschaft des von anders woher durch den Glauben angenommenen Objectes der Erkenntniß handelte es sich, sondern um die Erkenntniß des Grundes.“⁵¹ Das Prinzip der neueren Philosophie sei daher – nach Deutinger – „die subjective Emancipation der Vernunft und mit dieser die Protestation gegen die Autorität der Offenbarung und der Kirche“⁵². Diese einander scheinbar ausschließenden Positionen wieder zu versöhnen, sei „unmittelbar nach der Scholastik [...] eine tief sinnige speculative Wissenschaft erwachsen, welche von der Autorität und Freiheit ausgehend und zugleich die natürliche Bedingung der menschlichen Erkenntnis berücksichtigend, auf dem besten Wege war, eine Philosophie zu begründen, die mit der Religion und der Erfahrung zugleich übereinstimmend, den subjectiven und objectiven Anforderungen an eine richtige Methode der Wissenschaft vollkommen genüge“⁵³. Indem Deutinger an dieser Stelle seiner Überlegungen Nikolaus von Kues (übrigens mit Raymundus Sabunde und Charles Bouelles) als eine Gestalt der Epochenschwelle einführt, wird die Bedeutung erkennbar, die er ihm in der Geschichte des Denkens zumißt, nämlich sowohl geschichtlich als auch gedanklich vermittelnd wirken zu können. „Die Hauptsache ist nämlich“, Deutinger in einem Brief vom 16. Mai 1855, „daß Cusa gerade die Cardinalfragen der neuesten Philosophie bereits vollständig durchgedacht und in seiner Weise gelöst hat. Hier finde ich die intellektuelle Anschauung, die Wissenschaft a priori, das Absolute, welches dem Sein und Nichtsein vorausgeht, die absolute Identität der Gegensätze, kurz alles, was die Philosophie seit Kant ans Licht gebracht zu haben meint“⁵⁴. Nikolaus von Kues erscheint in der Beurteilung Deutingers – und im Gegensatz zu Clemens – als der erste nachscholastische Philosoph und ist insofern geeignet, als „Pfortner“ einer neuen christlichen Philosophie die Türen zur Neuzeit zu öffnen.

Scharpff, Clemens und Deutinger beziehen sich in ihrer Darstellung und historischen Einordnung des Nikolaus von Kues ausdrücklich auf die ihnen vorliegenden philosophie- bzw. kirchengeschichtlichen Handbücher: Johann Matthias Schröckh: *Christliche Kirchengeschichte*⁵⁵, Wilhelm Gottlieb Tennemann, *Geschichte der Philoso-*

⁴⁸ M. Deutinger, Brief vom 16. Mai 1855, UB München, fol. 66v.

⁴⁹ M. Deutinger, Brief an Matthias Ostermayr vom 4. April 1855, zitiert nach L. Dotzler, Über das Verhältnis Martin Deutingers zu Ignaz Döllinger, in: BABKG 23/1 (1963), 130–147, hier 141.

⁵⁰ M. Deutinger, Das Princip der neuern Philosophie und die christliche Wissenschaft. Regensburg 1857, 22–25.

⁵¹ Ebd. 42f.

⁵² Ebd. 370.

⁵³ Ebd. 398f.

⁵⁴ Brief vom 16. Mai 1855, UB München, fol. 66v–67r.

⁵⁵ J. M. Schröckh, Christliche Kirchengeschichte, Bde. 1–34, Leipzig 1768–1803; zitiert bei Scharpff, Das kirchliche und literarische Wirken 9, 17, 22, 25, 104 u. ö.

phie⁵⁶, Heinrich Ritter, *Geschichte der Philosophie*⁵⁷. Auch wenn sie sich in den Fußnoten gelegentlich davon absetzen, hat deren, ihrerseits wiederum von älterer Literatur geprägte, Darstellung ihre Sichtweise des Cusanus dennoch beeinflusst. So erscheint Nikolaus von Kues bei Schröckh als „aufgebracht durch die ungelehrte und stolze Kühnheit der Scholastiker“⁵⁸, und wies „in einem besonderen Buche [scil. *De Docta Ignorantia*] dem menschlichen Verstande seine Schranken“ an⁵⁹. Zielpublikum seien ihm, dem vorzüglichen und erfinderischen Mathematiker und Zweifler aus Gründen⁶⁰, sowohl die Scholastiker als auch die Mystiker gewesen, „welche alles wissen und erklären wollten“⁶¹. Tennemann schildert ihn als „unzufrieden mit der scholastischen Philosophie“⁶², da „die Schultheologie nur auf leeren Einbildungen beruhe“⁶³, welche Erkenntnis er allerdings nicht einer „Untersuchung der Grenzen des menschlichen Wissens“, sondern seiner „Vorliebe zur Mystik“ verdanke⁶⁴. Tennemann wiederum bezieht sich – unausgesprochen – auf Johann Gottlieb Buhles 1800 erschienene *Geschichte der Philosophie*⁶⁵, so daß ihn Clemens genüsslich als Plagiator entlarven kann⁶⁶. Alle drei wiederum scheinen die Darstellung Johann Jacob Bruckers zu kennen, der 1735 Cusanus zu jenen zählt, die „der Scholastischen unnützen Philosophie auf den Leib gegangen, und dadurch der heilsamen Reformation auch in der Philosophie den Weg gebahnet“⁶⁷ haben. Heinrich Ritter schließlich bereitet Nikolaus von Kues in seiner 1850 erschienenen *Geschichte der Philosophie* eine geradezu heilsgeschichtliche Exposition: „Gleich im ersten Jahre des 15. Jahrhunderts wurde ein Kind geboren, dessen Leben und Wirken, wie es in Wendepunkten der Geschichte wohl zu gehen pflegt, als eine Vorbedeutung fast alles dessen angesehen werden kann, was die folgenden Jahrhunderte bringen sollten.“⁶⁸ Nikolaus von Kues als Vorläufer der neuzeitlichen Naturwissenschaft zu charakterisieren, ist schon zu Ritters Zeiten ein gängiger Topos der Wissenschaftsgeschichtsschreibung⁶⁹, in der Philosophiegeschichtsschreibung läßt sich dessen Verwendung seit dem Ende des 18. Jahrhunderts beobachten⁷⁰. Cusanus auf diesem Hintergrund als Exponenten der Epochenschwelle zu verstehen, liegt dann nicht mehr fern – Heinrich Ritter: „Nicolaus Cusanus steht noch auf der Scheide des Mittelalters und der

⁵⁶ W. G. Tennemann, *Geschichte der Philosophie*. Bde. 1–11. Leipzig 1798–1819; zitiert bei Clemens, Giordano Bruno 38–41.

⁵⁷ H. Ritter, *Geschichte der Philosophie*. Bde. 1–12. Hamburg 1829–1853; zitiert bei Deutinger, *Das Princip* 400; im Nachlaß Deutingers ist ein Exzerpt des Nikolaus von Kues betreffenden Kapitels aus der Philosophiegeschichte Ritters erhalten, UB München, 4° Cod. ms. 934 XII.

⁵⁸ Schröckh, *Kirchengeschichte*, Dreyßigster Theil, Leipzig 1800, 431.

⁵⁹ Ebd.: Die dem menschlichen Geist angewiesenen Schranken begegnen als Metapher auch bei Clemens, Giordano Bruno, 162.

⁶⁰ Schröckh, *Kirchengeschichte*, Vier und Dreißigster Theil, Leipzig 1802, 54.

⁶¹ Ebd. 55: Freilich „trägt er doch seine metaphysische Spitzfindigkeit und mathematische Demonstirkunst“ – nach Schröckh – „so sehr zur Schau, daß es das Ansehen gewinnt, als hätte er durch beyde gerade das Gegentheil von der Aufschrift seines Buches, das Vielwissen des Theologen, und die Leichtigkeit, mit welcher er auch unbegreifliche Religionslehren seinem Gesichtskreise völlig nähern könne, empfehlen wollen“.

⁶² Tennemann, *Geschichte der Philosophie*, Bd. 9. Leipzig 1814, 133 (mit syntaktisch bedingter Umstellung durch Verf.).

⁶³ Ebd.

⁶⁴ Vgl. ebd.

⁶⁵ J. G. Buhle, *Geschichte der neuern Philosophie seit der Epoche der Wiederherstellung der Wissenschaften*. Bde. 1–6. Leipzig 1800–1804.

⁶⁶ Clemens, Giordano Bruno, 39–41 mit Anm.

⁶⁷ J. Brucker, *Kurtze Fragen aus der Philosophischen Historie von Christi Geburt biß auf unsere Zeiten*, sechster Teil, Bd. 2. Ulm 1735, 1362f.; zitiert nach S. Meier-Oeser, *Die Präsenz des Vergessenen. Zur Rezeption der Philosophie des Nicolaus Cusanus vom 15. bis zum 18. Jahrhundert* (BCG 10). Münster 1989, 368f. mit Anm. 97.

⁶⁸ H. Ritter, *Geschichte der Philosophie*, Neunter Theil: *Geschichte der christlichen Philosophie*, Fünfter Theil. Hamburg 1850, 141.

⁶⁹ Vgl. Meier Oeser 15–19.

⁷⁰ Vgl. ebd. 19 mit Belegen in den Anm. 93–96.

neuen Zeit, aber seine Hoffnungen und seine Wirksamkeit sind der letzteren zugewandt.“⁷¹

Aus dem bibliographischen Tour d'horizon dürfte deutlich geworden sein: Nikolaus von Kues erregt im 19. Jahrhundert das Interesse katholischer Philosophen aufgrund der Charakteristika, mit denen ihn die Philosophiegeschichtsschreibung vorstellt, nämlich Antischolastiker und Vorläufer der Neuzeit und damit eine Figur der Epochenchwelle zu sein. Daß, angeregt durch diesen Impuls, die Gelehrten des 19. Jahrhunderts zu einer sorgfältigen Lektüre seiner Werke fanden, ist damit nicht bestritten. Gleichwohl ist die hermeneutische Perspektive bestimmt, unter der er wahrgenommen und wiederum dargestellt wurde. Inwiefern dieses Vorverständnis einem geschichtlichen Bedürfnis entspricht, ist in einem zweiten Schritt zu klären.

II.

Als im Jahre 1829, zwei Jahre vor Hegels Tod, die Tübinger Preisfrage ausgelobt wird, ist eine vom preußischen Kultusminister betriebene Berufung Johann Adam Möhlers nach Bonn gerade am Widerstand des Kölner Erzbischofs von Spiegel gescheitert, der wiederum einem Gutachten Georg Hermes' folgte. Möhler sei, „der Schellingschen Philosophie huldig“, in der Lehre von der Gnade undeutlich; „sein Begriff von Kirche ist nicht katholischrichtig, der Lehrstand geht dabei verloren, der Unterschied zwischen dem Laien und dem Geistlichen hört auf.“⁷² Zweifellos widersprach Möhlers, aus der Aneignung der Tradition gewonnene Theologie dem aus der Vernunftevidenz abgeleiteten theologischen Konzept Hermes', das dieser in der Auseinandersetzung mit Kant und Fichte formuliert hatte. Dessen aus der streng autonom gedachten Philosophie – so wenig es eine christliche Chemie gebe, so wenig gebe es eine christliche Philosophie⁷³ – entwickelte Begründung des christlichen Glaubens mußte sich konsequenterweise der Aufgabe entschlagen, auf die Geschichtlichkeit der christlichen Theologie zu reflektieren. Vielmehr sah er sich vor die Aufgabe gestellt, gegenüber der herrschenden Philosophie in deren Methode, d. h. ausgehend vom „universalen Zweifel als der Manifestation der sich autonom wissenden Vernunft“⁷⁴, den christlichen Glauben wissenschaftlich zu begründen.

Als Scharpff 1837 den Text seiner Preisschrift veröffentlichte, war die theologische Position Hermes' bereits verurteilt und aus der skizzierten wissenschaftlichen Divergenz ein politischer Streit geworden, der im Mischehenstreit, den sogenannten Kölner Wirren (1837–1842), seinen Höhepunkt erreichte. Gleichwohl hing dem im Grunde restaurativ gestimmten Hermesianismus zu dieser Zeit wohl gut ein Drittel des Seelsorgeklerus vor allem Niederdeutschlands an⁷⁵. Ihnen standen die Ultramontanen ebenso entgegen wie der Reformkatholizismus süddeutscher Prägung, dem die katholische Tübinger Schule samt Franz Anton Scharpff zuzurechnen ist. Daß auf diesem Hintergrund seine Darstellung des Nikolaus von Kues vor allem den Kirchenreformer hervorkehrt und diesen im Duktus der Hegel'schen Geschichtsbetrachtung und der spekulativen Philosophie Schellings darstellt, ist nicht verwunderlich. Verständlich ist es darüber hinaus, daß Scharpff, selbst von versöhnlichem Geiste, mit Cusanus, dem „Zweifler aus Gründen“ (wie ihn Schröckh dargestellt hatte), den Vorwürfen der idealistischen Schwärmerei und des Pantheismus begegnet, die Hermes, Zweifler aus Prinzip, gegen die Tübinger Schule erhoben hatte. Ebenso wenig kann es schließlich überraschen, daß

⁷¹ Ritter, *Geschichte* 141.

⁷² Möhler, *Gesammelte Aktenstücke* 179.

⁷³ Vgl. H. H. Schwedt, Georg Hermes (1775–1831), seine Schule und seine wichtigsten Gegner. In: E. Coreth u. a. (Hg.) *Christliche Philosophie im katholischen Denken des 19. und 20. Jahrhunderts*. Band 1: *Neue Ansätze im 19. Jahrhundert*. Graz, Wien Köln, 1987, 221–241, hier 228 f.

⁷⁴ R. Malter, Art. Hermesianismus. In: HWP 3, Sp. 1074 f., hier Sp. 1074.

⁷⁵ Schwedt 222; vgl. H. Schwedt, *Das römische Urteil über Georg Hermes (1775–1831)*. Ein Beitrag zur Geschichte der Inquisition im 19. Jahrhundert (RQ 37. Supplementheft), Rom/Freiburg/Wien 1980.

Scharpff Cusanus, dessen Kirchlichkeit und Treue zur Hierarchie außer Frage steht, in vermittelnder Absicht mit dem theologischen Denken Anton Günthers in Verbindung bringt, dessen Hauptwerke zu dieser Zeit schon vorlagen und – gleichsam nach Erledigung des Hermesianismus – diskutiert wurden.

Im Jahre 1828/29 war Günther mit seinem zweibändigen Werk „Vorschule der spekulativen Theologie“ an die Öffentlichkeit getreten, dem er in kurzer Zeit, bis 1843, seine weiteren Hauptwerke folgen ließ. Was ihn in seiner eigenen Glaubensgeschichte umtrieb, das Verhältnis von Glaube und Wissen, Theologie und Philosophie, erschien ihm auch als „der ernste und laute Wehr des Bedürfnisses der Zeit“⁷⁶, dem er durch eine anthropologische Neubegründung bzw. „die ideelle Rekonstruktion des Christentums“⁷⁷ zu begegnen suchte. Die aus der cartesianischen Ich-Gewißheit (*sum cogitans*) entwickelte Dualität von Gott als dem absoluten Ich-Gedanken und der Welt als dem absoluten Nicht-Ich-Gedanken, läßt ihn den im *ordo* des Seienden begründeten hierarchisierten Zusammenhang von Gott und Welt, wie er in der von der antiken Philosophie beeinflussten scholastischen Theologie gedacht werde, ablehnen⁷⁸. Die wissenschaftstheoretische Folge ist eine von der Theologie unabhängige Philosophie, die als zweite Reflexion im Gegenüber zur Wirklichkeit spontan jene Ideen bildet, „die das Sein der Erscheinungen in Natur und Geschichte von sich selbst her freigeben und sich darin als von der bloßen Empirie her unableitbare Erschließungsprinzipien bewähren“⁷⁹. Indem Günther den menschlichen Geist in absoluter Differenz zu Gott als seinem Schöpfer versteht, sieht er zugleich ein tieferes Verständnis der autonom gedachten Wirklichkeit eröffnet, die nicht Gott ist⁸⁰.

Es überrascht nicht, daß solche Überlegungen spätestens seit 1850 den Widerstand jener Theologen wecken mußten, die in der Erneuerung der scholastischen Theologie die Lösung für die anstehenden Probleme erblickten⁸¹. Einer von ihnen war im Jahre 1853 Franz Jacob Clemens, der u. a. in Bonn bei Carl Josef Windischmann (1775–1839), einem entschiedenen Gegner Hermes', studiert hatte⁸². In einem zehn Briefe umfassenden Florilegium stellt er Zitate aus Günthers Schriften seiner eigenen Darstellung der katholischen Lehrauffassung gegenüber. „Denn nach dem alten Grundsatz: daß dasjenige, was der von Gott geoffenbarten Wahrheit des Glaubens widerspricht, keine Wahrheit sein könne, folgt aus dem Widerspruche der Ergebnisse einer philosophischen Speculation mit dem kirchlichen Dogma [...] mit Nothwendigkeit, daß dieselbe falsch sei.“⁸³ Der erste Brief dieser Sammlung befaßt sich mit der „Stellung Günther's und seiner Schule zur kirchlichen Wissenschaft der Vergangenheit“ und stellt als dessen Auffassung dar, daß die mittelalterliche Theologie die Philosophie Platons und Aristoteles' benutzt habe, um den Inhalt der christlichen Offenbarung in einem wissenschaftlichen System zu sichern; die Aufnahme der antiken Philosophie jedoch habe die theologische Darstellung der Offenbarung von dieser selbst entfremdet. Abgesehen von den Hinweisen

⁷⁶ Zitiert nach: J. Pritz, Anton Günther (1783–1863). In: H. Fries, G. Schwaiger (Hg.): Katholische Theologen Deutschlands im 19. Jahrhundert. Band 1. München 1975, 348–373, hier 350.

⁷⁷ A. Günther, Vorschule zur spekulativen Theologie des positiven Christentums. In Briefen. Erste Abtheilung. Die Creationstheorie. Wien, 2. verm. Aufl. 1846, 97, zitiert nach B. Oswald, Anton Günther. Theologisches Denken im Kontext einer Philosophie der Subjektivität (Abhandlungen zur Philosophie, Psychologie, Soziologie der Religion und Ökumenik, N. F. 43). Paderborn [u. a.] 1990, 51.

⁷⁸ Vgl. ebd. 258.

⁷⁹ J. Reikerstorfer, Anton Günther (1783–1863) und seine Schule. In: E. Coreth u. a. (Hg.), Christliche Philosophie, 266–284, hier 275.

⁸⁰ Vgl. Oswald 258–263.

⁸¹ Vgl. u. a. J. P. Oisbinger, Die Günther'sche Philosophie. Mit Rücksicht auf die Geschichte und das System der Philosophie, sowie auf die christliche Religion dargestellt und gewürdigt. Schaffhausen 1852; sowie H. Schwedt, Die Verurteilung der Werke Anton Günthers (1857) und seiner Schüler. In: ZKG 101 (1990), 301–343.

⁸² F. J. Clemens, Die speculative Theologie A. Günther's und die katholische Kirchenlehre. Köln 1853.

⁸³ Ebd. V.

darauf, daß „Riesengeister wie St. Augustin, Anselmus, Thomas von Aquin und viele Andere“ nicht „die gedankenlosen Nachbeter des Plato und Aristoteles gewesen seien“⁸⁴ und es nicht vorstellbar sei, daß „die menschliche Vernunft beinahe zwei Jahrtausende hindurch mit vergeblichen Anstrengungen gerungen“ habe, bis Günther endlich „die Auffindung der wahren Bausteine der Speculation und des alleinigen Schlüssels zum richtigen Verständnisse des Christenthums“ geglückt sei⁸⁵ – abgesehen von diesen Einwänden setzt sich Clemens wenigstens im vorliegenden Zusammenhang mit dem Scholastikbegriff Günthers nicht auseinander. Gleichwohl eröffnen seine Bemerkungen einen Hintergrund, auf dem sich das Ziel der Cusanus-Monographie Clemens' deutlicher abhebt. Sowohl die Vorstellung eines bis zu Nikolaus von Kues anhaltenden Fortschritts der Philosophiegeschichte, als auch die Vorwegnahme neuzeitlicher Entwürfe durch Cusanus zeichnen ein Bild der scholastischen Philosophie, das den Versuch Günthers, eine Philosophie der christlichen Offenbarung zu entwickeln, obsolet erscheinen läßt. Daß zudem die Verarbeitung antiker Philosopheme im Denken des Cusanus so geglückt sei, daß sie bei ihm von ihren Irrtümern gereinigt und als christliche Wiedergeburt der Philosophie erscheinen, gibt nach Clemens vollends die intellektuelle Potenz der scholastischen Philosophie zu erkennen. An einer neuen christlichen Philosophie, die die Anregungen Kants und des Deutschen Idealismus aufnehme, besteht schlechterdings, Clemens zufolge, kein Bedarf.

Dennoch bezieht sich wiederum Martin Deutinger genau in dieser Absicht auf die Philosophie des Cusanus. Als er im Frühjahr 1855 die Cusanus-Lektüre erneut aufnimmt, haben sich die Auseinandersetzungen um Günther ebenso zugespitzt, wie die Neuscholastik in Josef Kleutgen einen wort- und, als Konsultor der Indexkongregation, wirkmächtigen Vertreter gefunden hat. Dem neuscholastischen Denken war das Verhältnis von Philosophie und Theologie durch eine Unterordnung jener unter diese geklärt, wie sie im scholastischen Topos von der Philosophie als der Magd der Theologie ausgedrückt war, der, mit Kant nebenbei bemerkt, auch positiv hätte interpretiert werden können. Deutingers Rekurs auf Cusanus versucht genau diese, seiner Überzeugung nach angstbestimmte, Position aufzubrechen: „Die Theologen fürchten sich zwar vor der Philosophie, aber sie fürchten sich nur, weil sie fühlen, daß sie von der untheologischen Wissenschaft überflügelt sind.“⁸⁶ Indem Deutinger Nikolaus von Kues, den katholischen Bischof, als Vorläufer der philosophischen Entwürfe darstellt, die zur Verunsicherung der Theologie beigetragen haben, versucht er das emotionale Hindernis zu überwinden, das eine Versöhnung von Philosophie und Theologie und damit der wichtigsten Theologenschulen in Deutschland zu seiner Zeit unmöglich macht. Die vermittelnde Absicht seiner Cusanus-Rezeption in einem zu Schärfe und Gehässigkeit eskaliernten Streit erscheint ihm sowohl systematisch als auch geschichtlich als die fruchtbare Anwendung der cusanischen *coincidentia oppositorum*. Anders als Clemens gelingt es ihm so, das Fortschrittsprinzip in der Geschichte des menschlichen Denkens über Cusanus hinaus bis in seine Zeit als wirksam anzunehmen.

Auf dem Hintergrund der kirchenpolitischen Situation zwischen 1829 und 1855 erscheint die Cusanus-Rezeption bei Scharpff, Clemens und Deutinger auch von anderen Interessen bestimmt als nur davon, die Gedanken des Nikolaus von Kues zur Geltung zu bringen. Gemeinsam ist ihnen die hermeneutische Perspektive, in der sie die Werke des Cusanus lesen und nach ihrem jeweiligen kirchenpolitischen Interesse darstellen. Auffällig ist, daß ein und derselbe Cusanus, hier und dort als Grenzgänger zwischen Mittelalter und Neuzeit und als Vorläufer neuzeitlichen Denkens verstanden, zur Absicherung gegensätzlicher, einander ausschließender Positionen verwendet wird. Daß es möglich ist, das Denken des Nikolaus von Kues in einander widersprechende philosophische Entwürfe aufzunehmen, kann aus dem Verständnis von Mittelalter und Neuzeit erklärt werden, das implizit dem Geschichtsverständnis Scharpffs, Clemens und Deutingers zugrunde liegt.

⁸⁴ Ebd. 18.

⁸⁵ Ebd.

⁸⁶ Deutinger, fol. 66r (s. v. Anm. 47).

III.

Die Beobachtung, daß das Mittelalter als der positiv gewertete Inbegriff einer organisch geordneten, metaphysisch strukturierten Weltgemeinschaft verstanden und zugleich, da es die Lebenskräfte des Individuums abtschnürte, als kollektivistisch und deshalb finster begriffen werde – diese auch heute leicht zugängliche Beobachtung divergierender Mittelaltervorstellungen bezeichnet Otto Gerhard Oexle mit dem von ihm geprägten Begriff des entzweiten Mittelalters⁸⁷. „Es genügt [...] ein Blick in die Presse, um fast täglich darüber belehrt zu werden, daß es vom Mittelalter zwei Bilder gibt, die gegensätzlich sind, sich darin ständig aufeinander beziehen und gewissermaßen immerfort in Gemengelage vorkommen, was von keiner anderen vergangenen Epoche gesagt werden kann.“⁸⁸ Unausgesprochen beantworten diese Mittelalterbilder die Frage, ob dem zeitlichen Verlauf der Geschichte eine linear gedachte, zielgerichtete Entwicklung entspreche und wie diese zu werten sei. Mit dieser Wertung aber wird die Rede über das Mittelalter als Verständigung der Neuzeit über sich selbst anhand des Mittelalters offenbar⁸⁹ – Scharpff, Clemens und Deutinger geben davon beredt Zeugnis.

Der Ursprung der Rede vom „Mittelalter“ reicht ins Mittelalter selbst (ins 14. Jahrhundert) zurück und ist dort immer mit dem Gedanken einer Wiedergeburt früherer respective besserer Zeiten zur Überwindung einer Verfallsperiode verknüpft⁹⁰. Als begriffliche Bezeichnung einer Periode ist er die Erfindung der Geschichtsphilosophie des 18. Jahrhunderts und ergibt sich aus der Einführung des zur Bezeichnung der eigenen Epoche verwendeten Terminus „Neuzeit“. Von einer neuen Zeit zu reden, setzt zunächst nur die Behauptung einer Epochenschwelle voraus, durch welche sich die ältere von der neuen Zeit unterscheiden lasse. Daß in dieser neuen Zeit neue Erfahrungen und Einsichten fortschreitend möglich werden, die vorgängige Zeiten abgeschlossen erscheinen lassen und damit deren Beurteilung ermöglichen, ist die Auffassung der Geschichtsphilosophie im 18. Jahrhundert⁹¹. „Daß die Weltgeschichte von Zeit zu Zeit umgeschrieben werden müsse“, so Goethe in den Materialien zur Geschichte der Farbenlehre, „darüber ist in unseren Tagen wohl kein Zweifel übriggeblieben, weil der Genosse einer fortschreitenden Zeit auf Standpunkte geführt wird, von welchen sich das Vergangene auf eine neue Weise überschauen und beurteilen läßt.“⁹²

Für das Mittelalterverständnis enthält diese Geschichtsbetrachtung, die ihre Urteilsfähigkeit gegenüber dem Mittelalter aus der Tatsache des zeitlichen Fortschreitens und der dadurch ermöglichten neuen Erfahrungen ableitet, die bis heute bestimmende Gegensätzlichkeit von „Mittelalter“ und „Fortschritt“, die das Schema vom entzweiten Mittelalter erstehen läßt. „Es ergibt sich hieraus nämlich die doppelte Frage, ob denn nun die Überwindung des Mittelalters einen Fortschritt darstellt, oder ob nicht vielmehr der Fortschritt der Moderne, gemessen am Mittelalter, sich als Unglück erweisen muß.“⁹³

⁸⁷ O. G. Oexle, Das entzweite Mittelalter. In: G. Althoff (Hg.), Die Deutschen und ihr Mittelalter. Themen und Funktionen moderner Geschichtsbilder vom Mittelalter. Darmstadt 1992, 7–28; ders., Die Moderne und ihr Mittelalter. Eine folgenreiche Problemgeschichte. In: P. Segl [Hg.], Mittelalter und Moderne. Entdeckung und Rekonstruktion der mittelalterlichen Welt. Kongreßakten des 6. Symposiums des Mediävistenverbandes in Bayreuth 1995. Sigmaringen 1997, 307–364.

⁸⁸ Oexle, Das entzweite Mittelalter 12.

⁸⁹ Vgl. ebd.

⁹⁰ Vgl. J. Voss, Das Mittelalter im historischen Denken Frankreichs. Untersuchungen zur Geschichte des Mittelalterbegriffes und der Mittelalterbewertung von der zweiten Hälfte des 16. bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts (Veröffentlichungen des Historischen Instituts der Universität Mannheim 3). München 1972, 22–25.

⁹¹ R. Koselleck, ‚Neuzeit‘. Zur Semantik moderner Bewegungsbegriffe. In: Ders., Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten (stw 757), 300–348, hier 327.

⁹² J. W. von Goethe, Materialien zur Geschichte der Farbenlehre. In: Goethes Werke (Hamburger Ausgabe) Bd. 14. Hamburg 1960, 7–269, hier 195.

⁹³ Oexle, Das entzweite Mittelalter 23.

Es sind dies genau die Fragen, mit denen Nikolaus von Kues zwischen Scharpff, Clemens und Deutinger kontrovers rezipiert und beurteilt und nicht zuletzt zur Selbstverständigung der katholischen Theologie im 19. Jahrhundert verwendet wird. Die von ihnen aufgegriffenen Topoi der Philosophiegeschichtsschreibung, Nikolaus von Kues als Reformator, Anti-Scholastiker und – vor allem – Vorläufer der Neuzeit, übertragen nolens volens das Schema vom entzweiten Mittelalter in die Biographie des Cusanus⁹⁴. Daß Nikolaus von Kues in dieser Darstellung seiner Zeit voraus und damit als erraticus Fremdkörper seiner Epoche erscheint, muß mit einem Einwand Johan Huizingas als eine unhistorische Annäherung an seine Philosophie beurteilt werden: „Indem man jemand zum Vorläufer stempelt, hebt man ihn aus seiner Zeit heraus, aus der er verstanden werden muß, und man verrenkt die Historie.“⁹⁵

Daß in der Cusanus-Rezeption während des 19. Jahrhunderts Nikolaus von Kues zugleich als Inbegriff des Mittelalters und als dessen Verabschiedung verstanden werden konnte, sagt gleichwohl nicht nur etwas über die Rezipienten aus, sondern auch über Nikolaus von Kues selbst. Ganz offensichtlich ist die Entwicklung seines Denkens von den Bewegungen charakterisiert, die den Übergang von mittelalterlichem zu neuzeitlichem Denken als einen kontinuierlichen, differenzierten und zu differenzierenden Prozeß zu verstehen geben können⁹⁶. Nikolaus von Kues kann so als eine geschichtliche Gestalt verstanden werden, die Mittelalter und Neuzeit miteinander verbindet statt sie zu trennen.

⁹⁴ Diese Sicht auf Nikolaus von Kues ist bis in die jüngste Zeit wirksam; vgl. z. B. W. Knoch, Nikolaus von Kues: ein Grenzgänger zwischen mittelalterlicher Glaubensreflexion und neuzeitlich-philosophischem Denken. In: P. Segl [Hg.], Mittelalter und Moderne. Entdeckung und Rekonstruktion der mittelalterlichen Welt. Kongreßakten des 6. Symposiums des Mediävistenverbandes in Bayreuth 1995. Sigmaringen 1997, 187–196, s. bes. 195f.

⁹⁵ J. Huizinga, Das Problem der Renaissance. In: *Ders.*, Das Problem der Renaissance. Renaissance und Realismus (Libelli 6). Tübingen 1953, 5–64, hier 26.

⁹⁶ Vgl. zur Entwicklung der Philosophie des Cusanus die von Kurt Flasch vorgelegte „genetische Analyse“: K. Flasch, Nikolaus von Kues – Geschichte einer Entwicklung. Vorlesungen zur Einführung in seine Philosophie. Frankfurt 1998, hier bes. 11f., 634f.: Im Zusammenhang mit dieser konsequent aus den Texten des Nikolaus von Kues erhobenen Denkentwicklung, der sich Cusanus selbst bewußt ist, läßt sich die Epochendifferenz zwischen Mittelalter und Neuzeit auf ihre historiographische Funktion reduzieren; zur Frage der Epochendifferenz vgl. C. Kiening, Schwierige Modernität. Der Ackermann des Johannes Tepl und die Ambiguität des historischen Wandels (Münchener Texte und Untersuchungen zur deutschen Literatur des Mittelalters 113). Tübingen 1998, 23f.