

Kleine Schriften der Cusanus-Gesellschaft

Herausgegeben in Verbindung mit der
Katholischen Akademie Trier

Heft 12

**Nikolaus von Kues —
„Pfortner der neuen Zeit“**

Von Rudolf Haubst



PAULINUS-VERLAG TRIER
1988

CIP-Titelaufnahme der Deutschen Bibliothek

Haubst, Rudolf:

Nikolaus von Kues – „Pfortner der neuen Zeit“ / von Rudolf

Haubst. – Trier: Paulinus-Verl., 1988

(Kleine Schriften der Cusanus-Gesellschaft; H. 12)

ISBN 3-7902-1063-3

NE: Cusanus-Gesellschaft: Kleine Schriften der ...

Alle Rechte vorbehalten
Paulinus-Verlag, Trier 1988

Gesamtherstellung: Paulinus-Druckerei GmbH, Trier

ISBN 3-7902-1063-3

NIKOLAUS VON KUES — „PFÖRTNER DER NEUEN ZEIT“*

Dies ist ein anschauliches *Bild!* Es vermittelt leicht und eingängig die Vorstellung: NvK hat der mit ihm oder bald nach ihm anbrechenden „Neuzeit“ oder zumindest manchen ihrer neuen Ideen gleichsam die Türe geöffnet oder ihnen zum Durchbruch verholfen.

Das weckt für uns zugleich die *Frage*: Ist Cusanus auch heute noch aktuell oder „modern“?

Diese Frage reizt dazu, das geistvolle Porträt des NvK so zu skizzieren, wie es aus der Geschichte aufleuchtet und der heutigen Bedeutung des Nicolaus Cusanus entspricht.

Ich beginne mit

A) *Vorbemerkungen aus der historiologischen Sicht,*

nämlich mit Fragen und Vorüberlegungen über die historische Methode der Forschung und der Darstellung, die hier angebracht sind.

Als einer der Großen (oder Größten) in der europäischen Geistesgeschichte stellt uns Cusanus zunächst vor Fragen wie diese: Wie ist er in deren Gesamt-Verlauf einzuordnen? Inwieweit ist sein Denken in dem der Vorzeit verwurzelt? Oder entwickelte er etwa als ein einsamer Denker, nur aus der eigenen Tiefe schöpfend, ein so umfassendes und geschlossenes System, das sich dem, der heute vom sogenannten „Ende der Neuzeit“ zurückblickt, als überzeitlich-gültig erweist?

Doch dies behaupten, wäre trotz seiner zweifellos kraftvollen geistigen Eigenständigkeit eine zu einseitige Schablone! Demgegenüber könnte man nämlich mit einigem Recht auch auf die Idee kommen, die geistesgeschichtliche Bedeutung des NvK sei eher einem *Kutscher* zu vergleichen, der die Fracht einer sehr vielgestaltigen und auserlesenen *Bibliothek* mit Werken

* Dieses Thema hat Herr Dr. J. Wichmann so formuliert. Der folgende Vortrag wurde bereits am 25. Mai 1986 an der Katholischen Akademie, Trier, gehalten. Vor allem die Vorbereitung des damals anstehenden Symposiums „Das Sehen Gottes nach Nikolaus von Kues“ (dessen Akten in Band 18 der „Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft“ im Paulinus-Verlag veröffentlicht werden; Vorbestellungen dort oder beim Cusanus-Institut Trier, Domfreihof 3) und der Praefatio generalis zur ersten Gesamtausgabe der Cusanus-Predigten (in der Editio critica der Heidelberger Akademie, Bd. XVI—XIX) haben die Drucklegung dieses Vortrags verzögert. Nach mehrjähriger Unterbrechung wird mit diesem Heft die Reihe der „Kleinen Schriften der Cusanus-Gesellschaft“ weitergeführt.

aus vielen Jahrhunderten, Kulturkreisen und Wissensgebieten mit sich führt, um sie den Zeitgenossen und kommenden Generationen weiterzureichen. Für den, der mit der Erforschung der literarischen Quellen bei Nicolaus Cusanus befaßt ist, liegt dieses Bild vielleicht sogar näher als das vom Pförtner der Neuzeit. Bei diesem Vergleich schwebt mir zugleich die historische Erinnerung an jenen Kutscher *Heinrich Walpod* vor, den Nikolaus nach seinem Tode ungefähr die Hälfte seiner Bücherschätze aus Italien in den bis heute benutzten Bibliotheksraum im Kueser Hospital bringen ließ.

Dieser Vergleich verstieße indes gegen die *Lebendigkeit*, mit der Nikolaus sein Wissen in sich trug und immerzu weiterentwickelte. Er legt sich aber besonders dem nahe, der dem kaum übersehbaren Reichtum des geistes- und wissenschaftsgeschichtlichen Traditionsgutes nachstößt, das in seine *Werke* und zumal in seine (gegen 300) uns erhaltenen *Predigten* miteingeflossen ist. Die Quellenanalyse, wie sie die Heidelberger Kritische Edition seines literarischen Nachlasses erfordert, suggeriert mitunter dieses Bild.

Doch *wohin tendierte Cusanus selbst?* Wenn wir sein Denken und Forschen und die Maximen seines Handelns in Kirche und Politik mit den bekannten philosophischen und theologischen Systemen vor ihm und mit den naturwissenschaftlichen Entwicklungen in der Neuzeit vergleichen, — in welche Richtung entwickelte er diese oder bereitete er diese vor?

Gehen wir hier zunächst auf einige zum Teil kritische und fragwürdige Stimmen zu Cusanus aus unserer Zeit ein.

Wilhelm Nestle hat in seinem geschichtlichen Längsschnitt „Die Krisis des Christentums. Ihre Ursachen und ihre Bedeutung“¹ Nicolaus Cusanus den „Höhepunkt und „das *Bindeglied* zwischen dem mittelalterlichen Denken und dem der Renaissance“ genannt. Er zählt auch einige neue „Einsichten“, die das Geschichts- und Weltbild betreffen, auf (181 f.). Er betont z. B. mit Recht (183): Das sokratische *Nichtwissen* verwandele sich bei ihm zu „der Bereitschaft, den Enthüllungen der inspirierten Schrift Glauben entgegenzubringen“ und solches, das sonst unbeweisbar ist, „als die göttliche Wahrheit zu ergreifen“.

In einem seltsamen inneren Widerspruch dazu und zu den fundamentalsten Aussagen des Cusanus (auch z. B. in *De docta ignorantia*) behauptet Nestle aber zugleich, „daß die von Nicolaus gelehrt Unerkennbarkeit Gottes die Ablehnung der positiven kirchlichen Lehre über das Wesen Gottes ... sowie über seine Art, sich zu offenbaren, z. B. den *Verzicht auf die Trinitätslehre*“, in sich schließe. Erschreckt über die sich daraus ergebenden „Folgerungen“, soll sich Nikolaus von Kues dann aber doch „in den Kir-

chenglauben flüchten“ (183). Und all das umgibt Nestle, in die Neuzeit vorausblickend, wie mit einem Kranz bunter Blüten, mit Behauptungen wie diesen: das „bewußte Nichtwissen“ wurzele bei Cusanus im *Skeptizismus*, führe aber auch „nahe an den *Pantheismus* heran“ (182). Aus einer „seinem Pantheismus verwandten Stimmung“ sollen bei Cusanus „die Bezeichnungen der Welt als des ‚erschaffenen Gottes‘ (deus creatus) und des Menschen als des vermenschlichten Gottes (deus humanatus)“ erwachsen sein (183). Doch damit noch nicht genug, soll — wieder im Gegensatz dazu — die cusanische „Weltanschauung auch ganz *rationalistische* Züge“ in sich schließen. Nikolaus lehre ja, „daß man erst mit der Erkenntnis, daß die Gegensätze zusammenfallen ... in die Sphäre der Wahrheit gelange“ (182).

Als eine Anerkennung für Cusanus ist gewiß dies gemeint, daß er „den Sündenpessimismus der Kirchenlehre“ — dieser „Pessimismus“ gilt indes im Spätmittelalter allenfalls für den damaligen Augustinismus — unter dem Einfluß der „*neuen Frömmigkeit* (devotio moderna)“ durch den „*ethischen Optimismus*“ der „Nachfolge Christi“ ersetzt habe (183 f.), und daß hernach „die Aufklärung des 18. Jahrhunderts“ bei *De pace fidei* „in dem Cusaner einen Vorläufer ihrer eigenen Religionsphilosophie erblicke“ (185).

Beim Rückblick von der Stoßkraft der Reformation eines so „starken und unabhängigen Charakters wie Luther“ (186; vgl. auch 189) sieht Nestle aber geradezu „das Tragische“ im Leben des Cusanus darin, „daß er nicht nur kontemplativer Philosoph, sondern (überhaupt) auch praktischer Kirchenpolitiker war“ (185). Denn dabei habe er „sich als *Opportunist* erwiesen und eine zwiespältige Charakter-Schwäche gezeigt (186). — Das ist, wie gesagt, ein recht buntes Farbgemisch.

In der philosophiegeschichtlichen Literatur unseres Jahrhunderts hat das Interesse für Cusanus seit den 20er Jahren, u. a. hier in Trier und zwar in diesem Hörsaal, besonders durch Prof. Lenz, aber noch mehr zu Heidelberg, dort aus neukantianischer Sicht — besonders durch Ernst Cassirer und Joachim Ritter — sowie durch die Begründer der Heidelberger Kritischen Cusanus-Edition: Ernst Hoffmann und Raimund Klibansky — einen nachhaltigen Neuaufbruch erfahren². In der übrigen modernen Literatur stehen sich streckenweise vor allem diese beiden — einander konträren — Leitbilder gegenüber:

Nach den einen drängte Cusanus mit dem dynamischen Elan einer *Selbstbefreiung des Geistes* aus der scholastisch-strengen Bindung an die Dogmen der Kirche und an die Prinzipien der traditionellen Schulphilosophie heraus. Solche Fesseln schüttelte er ab; oder (ein anderes Bild): er durch-

¹ Stuttgart, Verlag Hansmann, 1949.

² Vgl. MFCG 4, 25 f.; MFCG 15, 35 f.

brach dies beides wie eine starre Mauer, um den Weg in die Freiheit zu bahnen. Als Beispiele für solche Vorstellungen genüge es, den schon etwas älteren Philosophiehistoriker *Richard Falkenberg* und *Rudolf Stadelmanns* Werk „Vom Geist des ausgehenden Mittelalters. Studien zur Geschichte der Weltanschauung von Nikolaus Cusanus bis Sebastian Frank“³ zu nennen.

Auf der *anderen* Seite läßt mittlerweile *Hans Blumenberg* in „Aspekte der Epochenschwelle“⁴ das ganze Denken und Verhalten des Cusanus — auch er nennt ihn ebenso unkorrekt wie unschön: den „Cusaner“ — im Unterschied zu dem revolutionären „Nolaner“ *Giordano Bruno*, der i. J. 1600 zu Rom als Ketzer verbrannt wurde, geradezu von der „Sorge um den Bestand der mittelalterlichen Welt“ (34) inspiriert sein. Der „Erwählung des Cusaners“ zum „Protagonisten“ oder „Vorläufer der Neuzeit“ widerspricht Blumenberg deshalb entschieden (27). „Die großartige Leichtigkeit“ — so formuliert Hans-Georg Gadamer demgegenüber treffend, man könnte auch sagen: die ganze Spontanität —, „mit der Cusanus das gesamte Erbe des scholastischen und des antiken Denkens neu aneignet und umformt“⁵, ist dabei radikal verkannt.

Eben dieser *Spontanität*, dem lebendigen Eigenwuchs der, heute mehr denn je aktuell gewordenen, Leitideen der cusanischen Philosophie und Theologie, der Initiativkraft seiner Bemühungen um die Reform der Kirche sowie dem, was ihn bereits in die Richtung der modernen naturwissenschaftlichen Forschung tendieren ließ, möchte ich im folgenden *Hauptteil* dieses Vortrags mit der nötigen Gründlichkeit nachgehen.

Zuvor aber noch ein gewisses *Zugeständnis* an Hans Blumenbergs Bild der „Epochenschwelle“: Die Unterscheidung der Geschichtsepochen von Mittelalter und Neuzeit ist in der Tat weder durch ein bestimmtes Datum fixierbar noch an ein einziges Ereignis zu binden. Demgegenüber ist es schon richtiger, hier von einer breiteren „Schwelle“ der „Epochenwende“ zu sprechen. Nach Blumenberg soll die Epochenschwelle zwischen Mittelalter und Neuzeit sogar von *Cusanus* bis zu *Giordano Bruno* reichen, oder *zwischen* diesen zu interpolieren sein⁶.

Für unser Thema bedeutet dies m. a. W.: Cusanus ist wohl irgendwie im Übergang vom Mittelalter zur „modernen Zeit“ anzusiedeln. Doch das „Bedürfnis“, ihn zu einer oder gar zu der „Grenzfigur“ zwischen den beiden Epochen zu machen, weist Blumenberg (28) zurück. Von dem „Pfortner der Neuzeit“ zu sprechen, wäre danach erst recht nicht erlaubt. Cusanus lebte ja mehr oder minder noch am mittelalterlichen Rande, oder sagen wir: an oder gar *vor* den ersten Stufen der „Schwelle“. Das

³ Halle 1929.

⁴ Frankfurt, Verlag Suhrkamp, 1976.

⁵ H.-G. Gadamer: *Philos. Rundschau* 15 (1968) 208; von Blumenberg S. 28 zitiert.

⁶ Blumenberg S. 31; vgl. S. 20.

Hauptkriterium dafür liegt, wie Blumenberg sich zunächst ausdrückt, „nicht nur (in seiner äußeren Stellung als *Kirchenfürst*“, sondern vor allem darin, daß er „auch in der *Ungebrochenheit seiner Frömmigkeit*“ noch „ganz im Mittelalter wurzelt“ (28). Fünf Seiten weiter sagt er freilich, sich darin widersprechend, der epochale Unterschied zwischen Cusanus und Bruno sei „*nicht* eine Sache verschiedener Glaubensbereitschaft“ gewesen.

Der Philosophieprofessor *Jasper Hopkins*, der in Minneapolis (USA) seit 1981 mit großem Eifer in die Cusanus-Forschung eingestiegen ist, weist in seiner kürzlich erschienenen „Interpretive study“ zu dem neuerdings besonders aktuell gewordenen Cusanus-Werk *De visione Dei* mit einer erstaunlichen Akribie Blumenberg weitere historische Unexaktheiten, Fehlurteile und sprachliche Mißverständnisse nach⁷.

Im Vorhergehenden suchte ich *historiologisch-methodisch* dies abzuklären: Es ist eine große Einseitigkeit, ja ein geschichtsfremdes willkürliches *Vorurteil*, wenn man allein die variierende „Glaubensbereitschaft“, oder diesen oder jenen anderen Einzelgehalt in der Entwicklung der Philosophiegeschichte zu dem Kriterium der Epochenwende vom Mittelalter zur Neuzeit macht.

Dabei lege ich besonderes Gewicht darauf, angesichts der *gesamten Breite und Tiefe* in der Entwicklung des *Geisteslebens* zu seiner Zeit aus dem Gesamtwerk des Nikolaus von Kues in möglichst schlichten und unvoreingenommenen Überblicken

B) die markantesten ideellen Aufbrüche

hervorzuheben, durch die er — je nachdem, auch ohne sich dessen bewußt zu sein — über den Horizont seiner Zeit hinaus schon *neuzeitliches* Denken oder Forschen vorbereitete oder anstieß.

Im Hinblick auf die *Schwerpunkte* und den inneren *Aufbau* des gesamten philosophisch-theologischen und sonstigen wissenschaftlichen Denkens bei Cusanus, von seiner spekulativen Programmschrift *De docta ignorantia* an, die er Februar 1440 vollendete, möchte ich diese Marschroute einschlagen:

I. Die philosophisch-theologischen Leitideen der *coincidentia oppositorum* (des Ineinsfalls der Gegensätze) und der *docta ignorantia* (der belehrten oder zu belehrenden Unwissenheit).

II. Theologische Impulse:

Hier etwas Näheres über die von einer universalen *analogia Trinitatis* her aufgerollte Trinitätslehre, über die Vollendung des Menschseins und

⁷ J. Hopkins, *Nicholas of Cusa's dialectical mysticism. Text, translation and interpretive study of De visione Dei* (Minneapolis 1985) 51—93.

damit des ganzen Kosmos in Jesus Christus als dem menschengewordenen Sohne Gottes sowie über Akzente der cusanischen Ekklesiologie (dies schon von *De concordantia catholica* an).

III. Mathematische und naturwissenschaftliche Denkanstöße. Mit den Cusanus beseelenden Motiven der „*devotio moderna*“ und der „allumfassenden Eintracht“ (*concordantia catholica*) wird diese Übersicht schließen.

I

Nun also zunächst zu den philosophisch-theologischen Leitideen der *coincidentia oppositorum* und der *docta ignorantia*.

Mit der Diskussion dieser Themen befaßt sich ein großer Teil der auf ein spekulatives Verständnis zielenden Cusanus-Literatur. Hier suche ich diese Fragen zu beantworten: Wo fand Nikolaus diese Formulierungen? Wie hat er deren Sinn und Tragweite weiterentwickelt? Inwiefern hat er damit eine Tür oder Türen zum neuzeitlichen Denken geöffnet?

a) Die älteste Grundbedeutung der „*coincidentia*“ ist nicht die irgendeines katastrophalen „Zusammenfalls“, sondern die des perspektivischen Zusammenlaufens oder des „Ineinfallens“ von solchen Blick- und Denkrichtungen in Gott, die wir bei unserer menschlichen Icherfahrung, Weltbetrachtung und Naturforschung sehr wohl auseinanderhalten müssen. Auf das Wort *coincidere* und diese Grundbedeutung stieß Nikolaus schon i. J. 1425, als 24jähriger *decretorum doctor* von Padua her, bei der philosophisch-theologischen Vertiefung seines Studiums bei seinem Kölner Lehrer (und bald Freund) *Heymericus de Campo* (Heymeric van den Velde). Dieser betonte nämlich als der deutsche Vorkämpfer der damaligen Albertisten, auf den Spuren Alberts des Großen dies: Unser ganzes menschliches Denken und Forschen geht in diese drei Fragerichtungen: zurück nach dem *Woher*, nach der Wirk-Ursache von allem, voraus nach dem *Wohin*, dem Ziel, dem alles zustrebt, und nach „oben“, nach der *Ur-Form* (der *causa exemplaris*), die allem sein Wesens-Gepräge gibt. Diese drei Blickrichtungen, die uns zunächst auseinanderzulaufen scheinen, fallen im Hinblick auf Gott in eins.

Dafür knüpfte schon *Albert* an das $\epsilon\rho\chi\epsilon\tau\alpha\iota\ \delta\epsilon\ \tau\alpha\ \tau\rho\iota\alpha\ \epsilon\iota\varsigma\ \tau\omicron\ \epsilon\nu$ bei Aristoteles (Phys. II, 7; 198a, 24. 5.) an. Er übersetzte das zunächst mit: „*Tres causae incidunt*“ und dann deutlicher mit: „*Tres causae coincidunt in unam rem*“ (sie fallen in ein und derselben Wirklichkeit in eins). Im Hinblick auf Gott bedeutet das schon nach Albert (und Heymeric verdeutlicht das): die genannten drei Arten von Ursächlichkeit sind in unseren Betrachtungswei-

sen nicht nur verschieden, sondern sogar entgegengesetzt (*oppositae*). Doch in der Schöpferfähigkeit und in der Urwirklichkeit Gottes fallen sie in eins⁸.

Das war auch der für das cusanische Konzept der *coincidentia oppositorum* grundlegende Ansatz. Spätestens 1428 übernahm Nikolaus dazu auch von *Raimund Lull* das Prinzip der Koinzidenz und kreisförmigen Vertauschbarkeit aller göttlichen Attribute⁹. In *De docta ignorantia* formuliert er diese „*theologia circularis*“ so: Gottes „Güte ist nichts anderes als seine Weisheit (u. z. B. seine Macht), sondern dasselbe“, denn „die Verschiedenheit ist in ihm *Identität*“¹⁰. Schon in dieser seiner philosophisch-theologischen Programmschrift spitzte Cusanus diese Dialektik auch noch schärfer so zu: Gott existiert sowohl als Unendlicher wie in einer völlig ungeteilten und unzusammengesetzten Wesenseinfachheit. Von der Welt her gesehen, in der das quantitative oder (z. B. beim Geistigen) ein sonstwie seinhaftes Mehr oder Minder herrschen, fallen mithin in Gott, — auf eine für den mathematisch zählenden und messenden Verstand unfaßbare und höchst paradoxe Weise — das „*absolut Größte* (maximum) und das *absolut Kleinste* (minimum) in eins“¹¹. Und das veranschaulicht Nikolaus mit der schon aus dem antiken Neuplatonismus kommenden meta-mathematischen Symbolik, nach der Gott gleichsam eine „*Unendliche Kugel* ist, deren Mittelpunkt überall (allgegenwärtig), deren Umfang dagegen nirgends ist“¹².

Ähnlich radikal betont Nikolaus, indem er eine schon von dem Neuplatoniker Proklos und der Mystischen Theologie des Dionysios Ps.-Areopagites geläufige Denktradition auf seine Weise neu formuliert, auch den alle Differenz oder Gegensätzlichkeit übersteigenden Ineinfall von *Sein* und *Nichtsein* in Gott¹³. Das bedeutet indes alles andere als etwa: auch Nichtsein oder

⁸ S. R. Haubst, Zum Fortleben Albert d. Großen (usw.), in: Beiträge z. Gesch. d. Phil. u. Theol. des MA, Suppl.-Bd. 4 (1952), bes. S. 437—447; Das Bild des Einen und Dreieinen Gottes in der Welt nach NvK (Trier 1952) 86—92.

⁹ S. Das Bild usw. S. 64—69.

¹⁰ *De docta ign.* I,21 (h I,42, Z. 11—44, Z. 4) und II,3 (72, Z. 10 f.) Mit h bezeichnen wir die Bände der Heidelberger kritischen Edition (1932 ff.): Nicolai de Cusa Opera omnia.

¹¹ Ebd. I,4 (10 f.).

¹² Ebd. I,23 (46 f.); vgl. Das Bild 255—267.

¹³ Bei Dionysios Ps.-Areop. s. besonders *De myst. theol.* I,1—2 sowie IV und V; zu Nik. v. Kues vgl. *De docta ign.* I,24 (49, 10—50, 12); *De coni.* I,5 u. 17; *De possess.* n. 26 u. ö.; *De visione Dei* c. 11 (N. 47): Tu enim, qui occurris quasi sis omnia et nihil omnium simul . . .

Werden in Gott hineinragen. Gerade mit dieser Koinzidenzaussage von Sein und Nichtsein in Gott hebt Nikolaus vielmehr Gott selbst „absolut“, nämlich ohne jeden Übergang, von der gesamten Werde-Welt, die als solche sowohl sein wie nicht-sein kann, ab. In Gott ist die Fülle des reinen Seins, da Er „alles ist, was überhaupt sein kann“¹⁴. Das enthebt Gott nicht nur jeder Gegensätzlichkeit, wie sie in der Welt der Dinge und der Menschen herrscht, sondern auch jeder eigentlichen Gegensätzlichkeit Gottes zur Welt, so daß Er — von der Welt her gesehen — gerade nicht der „Ganz-andere“, sondern im Gegenteil das (oder der) „Nicht-andere“ (Non-aliud) ist¹⁵.

Die cusanische Metaphysik hat sich auch nach *De docta ignorantia*, vor allem in *De coniecturis* und *De beryllo*, aber auch noch in *De venatione sapientiae* und *De apice theoriae*, mit einer unermüdlichen spekulativen Energie auf diese absolute göttliche Größtheit (*maximitas*) oder Identität sowie auf Gott als das absolute Nicht-andere und als den komplikativen Inbegriff alles „Könnens“ (*Posse*) konzentriert.

Auf die Frage, wie sich diese nachdrückliche Betonung der Einheit Gottes zu dem christlichen Glaubensmysterium der drei Personen in Gott verhält, werde ich im folgenden Abschnitt (II) etwas näher eingehen. Schon hier sei aber noch dies unterstrichen:

In seinem kontemplativsten Werk „*De visione Dei*“ (Das Sehen Gottes) urgierete Nikolaus auch und mit besonderem Nachdruck die Unmöglichkeit, im Koinzidenzdenken als solchem Gott in sich zu erfassen. In *De docta ignorantia* mochte es mitunter noch so aussehen, als solle zumal das, was Nikolaus dort über die *Einfallung* (*complicatio*) von allem in Gott sagt, auch geradezu als eine Definition Gottes gelten. In *De visione Dei* betont er präziser, daß sich Gott aufgrund der *coincidentia oppositorum* zwar von allem kreatürlich Beschränkten (*contractum*) unterscheidet. Doch die Vorstellung, daß damit auch schon dem natürlichen Einsichtsvermögen (*intellectus*) des Menschen ein Einblick in das innere Sein und Leben Gottes eröffnet sei, ließ er dort an der *Mauer der Koinzidenz* scheitern. Diese Mauer erweist nämlich dem irdischen Menschen das Paradies des unmittel-

¹⁴ Schon in *De docta ign.* wird das I,4 (10, 11) vom Maximum absolute Gesagte: (*est*) *omne id, quod esse potest* (was auch mit „Es ist alles, was es sein kann“ übersetzbar ist) im folgenden Kapitel (I,5; 12, 31) durch das „*ut sit omne id, quod possibile est*“, „Es ist alles, was (überhaupt) möglich ist“ (= sein kann), verdeutlicht.

¹⁵ Vgl. W. Beierwaltes, *Identität und Differenz* (Frankfurt 1980), bes. (zu Eckhart und Cusanus) S. 97—130.

baren Gottschauens als unzugänglich. So wohnt Gott „*jenseits*“ der Mauer der Koinzidenz¹⁶.

Gott selbst wohnt dort im *Lichte*. Doch weil unser ganzes sinnlich-geistiges Erkennen nur begrenzte Gegebenheiten fassen kann, erfährt sich unser geistiges Auge von dem, was „*hinter*“ dieser Mauer ist, wie durch ein überhelles Licht so geblendet, daß der „verborgene Gott“ ihm nur wie in *Finsteris* erscheint. So hat Nikolaus in *De visione Dei* von Kap. 9 (N. 36) bis 17, im Kernstück dieses Werkes, zugleich mit dem unumgänglichen Erkenntnisweg der Koinzidenz auch das unzugängliche Geheimnis Gottes energisch betont.

Alles in allem hat dabei die Koinzidenz-Lehre bei Cusanus, weit über Albert und Heymeric hinaus, aber eine solche *Entfaltung* und *Vertiefung* erfahren, daß deren Verständnis bis heute eine außerordentliche Konzentration und Anstrengung des philosophisch-theologischen Denkens erfordert. Schon zu seiner Zeit wurde sie daher nur von wenigen verstanden.

Schon bald wandte sich aber der Heidelberger Theologieprofessor *Johannes Wenck* als ein an Aristoteles geschulter Thomist heftig gegen diese mit den Vorwürfen: Cusanus hebe überhaupt alle Gegensätze und damit auch den Nichtwiderspruchssatz auf; ein Mangel an Logikstudium verleite ihn dazu¹⁷. Und dies war die „*erste* Schlußfolgerung“ Wencks: Nach diesem Pseudopropheten (Cusanus) falle alles *mit* Gott zusammen (*Omnia cum Deo coincidunt*); dieser ver falle damit dem Grundirrtum Eckharts und der pantheistischen Häresie der Begarden¹⁸.

Dieser Schlußfolgerung gegenüber stellte Nikolaus in seiner *Apologia doctae ignorantiae* mit aller Entschiedenheit dies klar: Aus seinem „alles fällt *in* Gott in eins“ ein „alles fällt *mit* Gott zusammen“ machen, das ist eine arge Verdrehung! — Nichtsdestoweniger hat aber z. B. auch noch um 1900 der Schulthomist *Michael Gloßner* die Angriffe Wencks wiederholt.¹⁹

¹⁶ Näheres dazu (und zum folg. Abschnitt) s. demnächst (in MFCG 18) in meinem Beitrag zum Symposium von Sept. 1986: „Die erkenntnistheoretische und mystische Bedeutung der ‚Mauer der Koinzidenz‘“.

¹⁷ E. Vansteenberghe, *Le „De ignota litteratura“ de Jean Wenck de Herrenberg contre Nicolas de Cuse*: Beiträge z. Gesch. d. Phil. des MA, VIII,6 (1910) S. 21 f. (Z. 20 ff.) und S. 24 (Z. 14).

¹⁸ Ebd. S. 24 (Z. 19) — 30 (Z. 21). — Näheres zu der genannten Kontroverse s. R. Haubst, *Studien zu NvK und Joh. Wenck*: Beiträge z. Gesch. d. Phil. u. Theol. des MA XXXVIII,1 (1955) 95—136.

¹⁹ Näheres: R. Haubst, *Die Christologie des NvK* (Freiburg 1956), bes. 219—221; K. Jaspers, *Nikolaus Cusanus* (s. Anm. 25) 230—237.

Der Tegernseer Benediktiner *Bernard von Waging* übernahm dagegen schon i. J. 1451 in seinem *Laudatorium doctae ignorantiae* (Lobpreis des bewußten Nichtwissens) das subtile Übersteigen nicht nur aller Gegensätze, sondern auch der Koinzidenz aller Gegensätze (*ultra oppositorum coincidentiam*) in seine „Ausleuchtung“ (*elucidatio*) der mystischen Bedeutung der cusanischen *docta ignorantia*²⁰.

In ein ähnlich hohes Lob stimmten hernach um 1700 Johann Georg *Hamann*, „durch den der Koinzidenzgedanke an Hegel vermittelt wurde“, und sodann Friedrich *Schlegel* mit ein²¹. Schon vor 1600 machte sich aber Giordano *Bruno* so sehr selbst zu dem „Apostel der Koinzidenzphilosophie“²², daß Cusanus fortan durch ihn auch selbst für viele in den Verdacht des Pantheismus geriet. Durch Bruno wurde andererseits z. B. für *Schelling* sowie für *Hegel* der Ursprung des Koinzidenzdenkens bei Cusanus verdeckt²³.

Hegel prägte seinerseits das Koinzidenzprinzip auch geistdialektisch so um, daß durch dieses nicht mehr, wie bei Cusanus, „das Absolute (Gott) selbst den Gegensätzen entrückt“ wurde, sondern daß bei ihm umgekehrt „die Grenze zwischen Endlichem und Absolutem in Bewegung“ geriet. „Das Hegelsche Absolute *wird*“ ja, „im Unterschied zum absoluten ‚Ist‘ Gottes bei Cusanus“²⁴.

Das *Fazit* aus all dem: Im Vergleich zum christlichen Gottesglauben blieb das *neuzeitliche Koinzidenzdenken* auch auf den Gipfeln des Deutschen Idealismus hinter dessen Tiefe und Eindeutigkeit bei Cusanus so weit zu-

rück, daß man sagen muß: Es hat dessen Kern und letzten Sinn entweder nicht erfaßt oder nicht akzeptiert.

Das gilt auch von dem in mancher Hinsicht großartigen Buch „*Nicolaus Cusanus*“, das *Karl Jaspers* im Jubiläumsjahr 1964 veröffentlichte²⁵.

Dieses beginnt ja unter der Überschrift „Der Grundgedanke der Cusanischen Spekulation“ schon gleich so: „Der *Anspruch des Neuen*, des Geschenks von oben, liegt in den Begriffen *docta ignorantia* (wissendes Nichtwissen) und *coincidentia oppositorum*“ (23). (Diesen Ausdruck übersetzt leider auch Jaspers mit „*Zusammenfall* der Gegensätze“). Unter der Überschrift „*Die Mauer*“ (26) betont Jaspers exakt zutreffend: „Cusanus hat zwischen den endlichen Gegenständen des *Verstandes* und der nach dem Reich des Unendlichen drängenden *Vernunft* die Grenze (des menschlichen Erkennens) in der ihr (dieser Grenze) eigenen Gegensätzlichkeit erfaßt. Eine *Mauer* schließt den Bereich der *Gottheit* ein, unüberschreitbar für uns“. Das können auch wir in der Sprache von Jaspers ein „Scheitern“ unseres Verstandes nennen, dessen „Logik“ nur im Bereich des Endlichen gilt (25). Ganz im Sinne von Cusanus ergänzt Jaspers diese Grenzziehung des natürlich menschlichen Erkennens auch so: „Aber das Jenseits der Mauer ist wirksam, alles begründend gegenwärtig. Wir *scheitern* an der Mauer, wenn wir sie (ich ergänze: von uns aus!) *durchbrechen* möchten, aber wir *erfahren* die Mauer als Zeichen der *Gottheit*, die uns hält“ (26).

Damit scheint Jaspers nicht nur die Selbstoffenbarung Gottes, sondern auch die Möglichkeit mystischer Gotteserfahrung auf Seiten des Menschen zu bejahen. Doch, wie in seinem zwei Jahre davor erschienenen Werk „Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung“, gesteht Jaspers auch in seinem Buch über Cusanus wiederholt und ohne Hehl, „sein Offenbarungsglaube“ sei ihm „fremd“ (63). Und das begründet er, obwohl er selbst Cusanus als „einen der ursprünglichsten Metaphysiker“ feiert (262), im Hinblick auf die personale Ausprägung des Glaubens im christlichen Bekenntnis seinerseits so: „*Gegen das trinitarische Denken* steht das Philosophieren“; denn das Eindringen in den Raum der Transzendenz „erscheint sinnwidrig für die Erhellung der Transzendenz im Raum der Chiffren“²⁶. Jaspers will halt über die rätselhaften Chiffren des menschlich Vorstellbaren gar nicht hinaus. Selbst Gottvertrauen hat nach Jaspers nur als Selbstvertrauen Sinn: „Dem Grund der Dinge vertrauen wir, wenn wir uns selbst vertrauen“ (264).

²⁵ 1. Aufl. München (Piper) 1964; text- und seitengleiche Neuauflage: Piper-Serie, Bd. 660 (München-Zürich), Febr. 1987.

²⁶ S. 109, vgl. ebd. S. 69.

²⁰ S. E. Vansteenberghe, *Autour de la Docte ignorance*: Beiträge z. Gesch. d. Phil. des MA XIV, H. 2—4 (1915) 1—15, und (den edierten Text des *Laudatorium*) 163—168.

²¹ S. J. Stallmach, *Ansätze neuzeitlichen Philosophierens bei Cusanus*: MFCG 4 (1964) 341 u. 339.

²² E. Hoffmann, *Nik. von Cues u. die deutsche Philosophie*, in: *Zwei Vorträge über Nik. von Cues* (Heidelberg 1947) 63.

²³ J. Stallmach a. a. O. S. 340. Näheres zu Bruno-Schelling s. W. Beierwaltes, *Identität und Differenz*, S. 176—240.

²⁴ J. Stallmach, *Das Absolute und die Dialektik bei Cusanus im Vergleich zu Hegel*: *Scholastik* 39 (1964) 495—509; die Zitate: 505. W. Beierwaltes möchte die Hegelsche Konzeption vom Ineinsfall der Gegensätze „nicht mit der romantischen Vorstellung eines ‚werdenden Gottes‘ . . . identifizieren“ (129). Doch auch er versteht bei Hegel „die Bewegung der dem Sein immanenten Reflexion, die das als solches schlechthin getrennt Scheinende ineinander übergehen läßt“ (128), (im Unterschied zum cusanischen Verständnis der Identität Gottes) als „Sich-selbst-anders-werden“ (130); vgl. auch S. 263—265.

Das zeigt besonders deutlich, wie sehr Jaspers auch in seinem Cusanus-Buch seinen existentialistischen (und rein-anthropozentrischen) Standpunkt schon gegenüber jeder Möglichkeit der Selbstoffenbarung Gottes in Christus a priori zum Maß aller Dinge macht.

b) Nun zum *Leitthema der docta ignorantia* (des bewußten Nichtwissens). Dessen Vorgeschichte hat *Josef Stallmach*²⁷ schon von Platon her philosophiegeschichtlich gründlich durchleuchtet. Ihm verdanken wir auch (schon seit dem Cusanus-Jubiläum 1964 zum 500. Todestag) einen gediegenen Vergleich der cusanischen Erkenntnisauffassung mit der des *Deutschen Idealismus*²⁸. Dabei unterstreicht Stallmach den beiden gemeinsamen Rückgriff in die *transzendente Selbsterfahrung des Subjekts*. Cusanus führt diesen Rückgriff aber auch schon in einem intensiven Vergleich der geistigen *Schöpferlichkeit* des Menschen mit der Gott des Schöpfers selbst weiter. In der Kreativität des menschlichen Geistes sieht er nämlich von De coniecturis an das, was diesen zum lebendigen Bild (zur viva imago) Gottes, oder zugespitzt formuliert: zu einem „zweiten Gott“ macht.

In diesem transzendentalen Rückgriff als solchem ins erkennende menschlich-geistige Subjekt erblickt Stallmach (mit Josef Koch) vor allem eine „erstaunliche Verwandtschaft“ mit *Kant* (351). Zugleich konstatiert er indes auch diesen unübersehbaren Unterschied, daß Kant das „Wissen des Nichtwissens“ auf das bloße Wissen von „Erscheinungen“ reduziert (352), während bei Cusanus „die Subjektivität des menschlichen Geistes noch in die Objektivität der Schöpfung aus dem unendlichen Geist eingebettet ist“ (351). Auch die geschaffene Umwelt bleibt für Cusanus ja wirklich. Dies alles sei hier nur resümiert.

Als Theologe füge ich hinzu: Schon bei der Leitidee der „docta ignorantia“ (der belehrten, aber vollends noch zu belehrenden Unwissenheit) trägt Cusanus nicht minder als Augustinus, der den Ausdruck docta ignorantia geprägt hat, sowie Bonaventura²⁹, auch dem innigen Grundverhältnis Rechnung, in dem *Glauben und Denken* zu einer *lebendigen Theologie* werden. Denn sowohl³⁰ der Glaube, der nach der Einsicht verlangt, wie das desiderium naturale, der natürliche Wahrheitshunger des menschlichen Geistes, der

erst in dem möglichsten Vollbesitz der ganzen Wahrheit zur Ruhe kommt, streben von beiden Seiten her auf ein Zusammenfließen der Wahrheit aus beiden Erkenntnisquellen und auf eine *integrierende Zusammenschau* alles dessen hin, was auch schon Augustinus, beides vereineend, in dem einen Wort „Philosophie“ oder „Weisheit“ zusammenfaßte³¹.

Daher erweist sich bei Cusanus auch das natürliche Denken, je tiefer es vordringt, um so mehr für die Offenbarung von Gott her als „offen“, so daß es in der Offenbarung mehr und mehr gleichsam ein Licht erkennt, das es über seine eigenen Grenzen hinaus erhellt und ihm leuchtet. Umgekehrt aber wird der schlichte *Glaube* in eben dem Maße zur Theologie, als er sich mit dem Denken vereinigt, als das „Licht“, das ihm innewohnt, auch die tiefsten Fragen des natürlich-metaphysischen Denkens klärt und in der von der Schöpfungswirklichkeit her gewonnenen menschlichen Symbol- und Begriffswelt transparent und so aussprechbar wird.

Das Leitwort der *docta ignorantia* besagt mithin keineswegs, daß der Weisheitshunger des menschlichen Geistes schon durch die irdische Glaubenseinsicht gesättigt werde. In *De venatione sapientiae* konstatiert Cusanus vielmehr, auf seine ganze Jagd nach der Weisheit zurückblickend, dies als eine ihn immer wieder in Staunen versetzende Tatsache (mira res): „Der Intellekt (das Einseh-Vermögen) verlangt nach Wissen. Dieses Naturverlangen ist ihm jedoch nicht zum wissenden Erfassen des Wesens Gottes angeboren, sondern um seinen Gott als so groß zu erkennen, daß ‚seiner Größe kein Ende ist‘ (Ps 144, 3). So ist Er größer als alles, was begriffen und gewußt werden kann“. Das begründet Nikolaus anschließend auch von der menschlich-geistigen Selbsterfahrung her so: „Der Intellekt (das Einseh-Vermögen) wäre mit sich selbst nicht zufrieden, wenn er nur das Ähnlichbild eines so kleinen und unvollkommenen Schöpfers wäre, der größer und vollkommener sein könnte“.

Hier wird bei Nikolaus der innerste Pulsschlag seines ganzen Denkens und Gottsuchens spürbar. Dessen Rhythmus stimmt mit dem Wort aus dem ersten Johannesbrief (3, 20) überein: „Gott ist größer als unser Herz“. Das war dasselbe Motto wie auch bei Anselm von Canterbury das: „Gott ist größer, als er (von uns) gedacht werden kann“, und hernach bei Ignatius von Loyola das Leitwort „Deus semper maior“: Gott ist immer jeweils größer.

²⁷ Der Mensch zwischen Wissen und Nichtwissen: MFCG 13 (1978) 147–159.

²⁸ Ansätze neuzeitlichen Philosophierens bei Cusanus: MFCG 4 (1964) 339–356.

²⁹ S. LThK² III, 435: Docta ignorantia.

³⁰ Im folgenden ist einiges aus meinem Beitrag „Nik. von Kues als theologischer Denker“: TThZ 68 (1950) 132–134 übernommen.

³¹ De venatione sapientiae K. 12 (h XII, N. 32).

Damit hoffe ich, nun auch auf das Verständnis und den inneren Mitvollzug der

theologischen Impulse

hinreichend vorbereitet zu haben, mit denen insbesondere die cusanische *Trinitätslehre* und *Christologie* seiner Zeit so weit vorausgeeilt ist, daß ihn erst einige der neuesten dogmatischen und religionsdidaktischen Initiativen einzuholen beginnen.

a) Die *scholastische*, und zumal die spätscholastische *Trinitätslehre* und Christologie legten auf das Schärfen der begrifflichen Instrumente (z. B. der Unterscheidung von Natur und Person, Substanz und Relation) zur logischen Umschreibung dieser beiden Grunddogmen der Christenheit den Hauptakzent. Die Wirklichkeiten, welche diese Dogmen ausdrücken, wurden dabei von der systematischen Theologie mehr oder minder als Kerngehalte der Offenbarung vorausgesetzt und durchweg nur mit dieser oder jener Stichprobe aus dem AT und NT sowie aus den Kirchenvätern belegt.

Nikolaus von Kues setzte dagegen, bald nach *De docta ignorantia*, mit einer Reihe von bibeltheologischen Studien ein. Im Cusanus-Institut bereiten wir zur Zeit die Edition von sechs *Opuscula* vor, die wir geradezu „*Elucidationes thematum Novi Testamenti*“ nennen.

Ungefähr gleichzeitig legte Nikolaus auch auf die gedankliche und psychologische (wir sagen heute: auf die religionsdidaktische) *Hinführung* (*manuductio*: Handleitung) von der menschlichen *Selbsterfahrung* und Welt-*Anschauung* zu den beiden Grundmysterien der *Dreieinheit* in Gott sowie der *Inkarnation* des Sohnes als der Voraussetzung des eschatologischen Heilswirkens Gottes in Jesus Christus ein damals noch völlig ungewohntes und, wie gesagt, sich erst heutzutage auf breiterer Front Bahn brechendes Gewicht.

Näherhin war es so: Schon zu Anfang von *De docta ignorantia* rollte Nikolaus seine Trinitäts- und Christuslehre zwar von dem *Naturverlangen des menschlichen Geistes* her auf, das auf Unendlichkeit und Ewigkeit zielt und nur von Gott selbst und Jesus Christus erfüllt werden kann. Dann folgt dort aber die hochspekulative Darlegung der „Einheit, Gleichheit und Verbindung“ in Gott. Dies sind Bezeichnungen, mit denen Nikolaus, Augustinus und der Schule von Chartres folgend³², die allzu anthropomorph klingenden

³² Augustinus, *De doctrina Christiana* I K. 5 N. 5; zu Thierry von Chartres s. im Quellennachweis zu *Sermo XXII* N. 20 (h XVI,345).

den biblischen Namen „Vater, Sohn und Heiliger Geist“ interpretiert. Gerade *diese* trinitarischen Personennamen erwecken indes eher noch den Eindruck einer solchen *theologischen Metaphysik*, die gleich schon „*von oben*“ her, nämlich mit der schon vorausgesetzten unendlichen Einheit des in sich Lebendigen Gottes, einsetzt.

Im folgenden Jahrzehnt zeigt Nikolaus dann aber mit zunehmender Deutlichkeit, vor allem in dem Dialog des „Laien über den Geist“ (*De mente* v. J. 1450), daß er auch schon den Inhalt der Dreieinheit von „Unitas, Aequalitas, Conexio“ von der dialektischen Identitätserfahrung des menschlichen Geistes als dem „lebendigen Bild der Dreieinigkeit“ her³³ denkt.

Dies begann in der im moselfränkischen Dialekt aufgezeichneten großen *Vaterunser-Erklärung*³⁴. Schon dort führt Nikolaus nämlich von der menschlichen *Selbsterfahrung* her zur personalen Dreieinheit in Gott hin, und zwar so: In unserer eigenen geistigen Existenzenerfahrung sowie in unserem Einseh-Vermögen und im Willensstreben „finden“ wir einen „Abglanz“ der lebendigen Dreieinheit in Gott (N. 21). In diesen drei Grundstreben erfahren wir nämlich eine „himmlische Neigung“ zu der „*Unsterblichkeit*“ des Lebens sowie zu der „*Wahrheit*“ und zu der „*Güte* über uns“ (N. 22). So spiegelt sich die innergöttliche Trinität im menschlichen Geiste als ihrem „lebendigen Bild“. Dazu kommt, ebenfalls schon in *De docta ignorantia*, die Projektion von Kreis, Linie, Kugel und Dreieck ins *Mathematisch-Unendliche* (genauer ins Infinitesimale) und die Blick-Öffnung dafür, daß der unendliche Gott nicht wie ein einfacher Punkt zu denken ist (wozu der Islam neigt). Im unendlichen Leben Gottes fallen vielmehr Einheit und Dreieinheit — wie im Mathematisch-Unendlichen Kreis und Dreieck — zu personaler Dreieinigkeit in eins³⁵.

In den Rhythmus einer dies gläubig-weiterdenkenden Hinführung zur Trinität schwingt auch die Betrachtung der sichtbaren Schöpfung (z. B. der drei Raum-Dimensionen: Länge, Breite und Höhe, der Dreieinheit der Zeit: in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft) immer wieder mit ein. Alles in allem ist das ganze Cusanus-Schrifttum von einem fast unübersehbaren Reichtum von *Analogien* zu dem in Gott verborgenen Urgeheimnis der personalen Dreieinheit durchzogen.

³³ Näheres: Das Bild 184—194 und 231—254.

³⁴ Die kritische Edition des moselfränkischen Textes mit Paralleldruck der Übersetzung ins Lateinische s. h XVI,384—445; die Übersetzung ins Neuhochdeutsche: Textauswahl in deutscher Übersetzung, Heft 2 (Trier 1982).

³⁵ Näheres: Das Bild 255—277.

Diese Leitidee der „*analogia Trinitatis*“ wird heutzutage auch von Philosophen (wie Heinrich Beck und Erwin Schadel) sozusagen als die notwendige Arznei gegen die Einseitigkeiten einer bloßen Geist-Dialektik, der positivistischen Wissenschaftsauffassung und eines subjektivistischen Existentialismus gefordert³⁶. Im Sinne des Nikolaus von Kues möchte ich dies freilich so präzisieren:

Die „Stimme der *analogia Trinitatis* kann (endgültig) erst gedeutet und verstanden werden nach der Offenbarung. Zu dem *quia est* (zur Gewißheit der tatsächlichen Wirklichkeit) der göttlichen Dreieinigkeit (jenseits der Mauer der Koinzidenz) führt keine Brücke als der (auf die neutestamentliche Offenbarung) gestützte Glaube“³⁷.

b) Auch die *cusanische Christologie* zeichnet sich durch eine sehr intensive Begegnung von kosmologisch-metaphysischem Denken mit der Offenbarungstheologie aus.

Der Grundgedanke ihrer philosophischen Fundierung ist dieser: *Der Mensch* ist schon als solcher Mikrokosmos, „die Welt im kleinen“; denn er vereint die verschiedenen Seins- und Lebensstufen des Universums vom Anorganischen bis zum Geistigen in sich. Bei ihm erst gewinnt daher auch z. B. die Sinnestätigkeit, die auch schon die Tiere entfalten, im Dienste des geistigen Erkennens ihre volle Sinnerfüllung und Vollendung. In *Jesus Christus* aber sollte das Menschliche selbst kulminieren. Denn als der geborene Erlöser und Mittler, der gekommen ist, die Mängel aller Menschen vor Gott geistig und gnadenhaft auszufüllen, mußte zunächst Er selbst alle menschliche Vollkommenheit in ideal-menschlicher Weise in sich vereinen. Eine solche Vollendung eines Menschen, und in diesem des gesamten Universums, war und ist aber nur möglich, wenn dieser Eine seinem personalen Selbst nach mehr als nur irgendein Mensch, nämlich Gott selbst ist. Die Sinnvollendung der ganzen Schöpfung hing und hängt somit entscheidend daran, daß der göttliche Logos (als das schöpferische Urbild des Universums und des dieses repräsentierenden Menschen) *eine* Menschennatur in höchstmöglicher, nämlich in hypostatischer, personaler Weise, in Seinen Besitz und in Dienst nahm.

Auch hier klärt sich mithin das Grundverhältnis von Glauben und Wissen oder von Philosophie und Theologie bei Nikolaus in der Weise: Beide

³⁶ Vgl. die von E. Schadel und anderen gesammelte „*Bibliotheca Trinitariorum*“ (K. G. Saur/Paris, München, New York, London 1984); dazu R. Haubst: TThZ 95 (1986) 28–37.

³⁷ Das Bild, 329 f.

begegnen, ergänzen und verschränken sich wie zwei voneinander untrennbare Pole im Gesamtzusammenhang seiner Wirklichkeitsdeutung. Aufs Ganze gesehen, schreitet jedoch die *cusanische Denkbewegung* vom Philosophischen her ins Theologische hinein, indem sie sich in diesem vollendet.

Im III. Buch *De docta ignorantia* hat Cusanus dieses Christusbild mit tiefer Begeisterung für die einzigartige Größe Christi entworfen und dargestellt.

Dabei betonte er auch dies: Jesus Christus ist uns allen nicht nur als der allgegenwärtige göttliche Logos nahe. Denn auch in seinem die ganze Fülle der menschlichen Werte, des *Humanum*, in sich vereinigenden Menschsein und als der Mittler unseres Heiles ist Er uns sogar näher als Vater oder Mutter, als Bruder und Freund³⁸.

In der Predigt „*Confide, filia!*“ („Hab' Vertrauen, meine Tochter!“), in der Nikolaus (gegen Ende 1444) eingangs die Aufgabe des Predigers der eines Bäckers vergleicht, der den verschiedenerelei Bedürfnissen seiner Mitmenschen auch mit je entsprechenden Gebäcken zu dienen sucht, leitet er seine Christus-Verkündigung auch sogar mit dieser kühnen Aufforderung ein: „*Suchen wir in uns selbst, was Jesus sei! Wenn wir Ihn nämlich nicht in uns finden, dann finden wir Ihn (überhaupt) nicht*“³⁹.

Seine Darlegung führt dort — analog dem, was wir bereits über seine Hinführung zur Dreieinigkeit in Gott hören — über diese psychologische Feststellung: „Solange der Mensch nicht in *seinem eigenen Menschsein* (in *humanitate sua*) das *Leben* erreicht, das der Grund allen Lebens ist, die *Wahrheit*, die der Grund alles Wahren und Einsehbaren ist, und das *Gute*, das der Grund alles Guten und alles Erstrebenswerten ist, kommt er nicht in dem, was sein Ziel ist, zur Ruhe (*non quietatur*)“.

Diesen Ausgang vom menschlichen Subjekt kann man auch geradezu einen der grundlegendsten Programmpunkte innerhalb der neuesten heutigen Christologie nennen.

In einem Vergleich mit dem Desiderat und dem Bemühen *Karl Rahners*, „Christologie als sich selbst transzendierende Anthropologie zu betreiben“, habe ich das 1958 in meiner Mainzer Antrittsvorlesung „*Nikolaus von Kues und die heutige Christologie*“ näher dargelegt⁴⁰. Und Karl Rahner schrieb

³⁸ So erstmals *De docta ign.* III,6: h I, S. 138, 5–7.

³⁹ *Sermo* XLI, N. 7; das folgende ist aus N. 8 zitiert. Diese Predigt geht in Faszikel 2 von h XVII in Druck.

⁴⁰ In: *Universitas. Festschrift für A. Stohr* (Mainz 1960) I 165–175.

mir daraufhin: „Ich bin ein wenig stolz, mich (ohne es gewußt zu haben) in der Gefolgschaft dieses großen Mannes zu wissen“.

c) Als ebenso aktuell erweist sich seit dem II. Vatikanischen Konzil in mancher Hinsicht die *cusanische Ekklesiologie*. Ich beschränke mich hier auf diese vier knappen Hinweise:

1. „Dafür, daß Kirche ist und wird“, ist „die Verbundenheit einer Vielheit und Vielfalt von Menschen mit Christus in Glaube, Hoffnung und Liebe“ (oder, vom Grund dieser Gemeinschaft her gesehen: ist das „Christus in uns“) konstitutiv, der entscheidende Grund. Das nennt schon der junge Cusanus in *De concordantia catholica* „die Betrachtung der Kirche von der Wurzel her“ (*ecclesia radicali consideratione*)⁴¹.

2. Jedes *Amt* in der Kirche hat eine zugleich im Dienste Jesu Christi und der Gläubigen vermittelnde Funktion, also eine „doppelte Repräsentanz“. Das ganze Priestertum auf all seinen Stufen stellt nämlich einerseits *Christus* dar, indem es die ihm anvertraute Christus-Verkündigung und „die Sakramente, die Gnade spenden und heiligen“, vollzieht. Wenn das Sacerdotium in der Kirche der Auferbauung einer wirklichen Gemeinschaft dienen soll, muß es aber auch in der umgekehrten Sicht, vom Pfarrer über die Bischöfe bis zum Papste jeweils die sichtbare Gemeinschaft des gläubigen Volkes repräsentieren, der es zugeordnet ist. Beides zusammen drückt Nikolaus so aus: „Das Priestertum übt wie eine Seele (im Leibe) aufgrund des Einverständnisses (des *consensus*) der Gläubigen (als der Glieder), vor allem aber kraft der Sendungsvollmacht, die von Christus herkommt, die Gewalt, zu leiten und zu beleben, in der Kirche aus“⁴². In diesem polaren Grundkonzept vereinigte der cusanische *Konkordanz-* oder *Synthese-*Entwurf schon zu Basel die Grundbestrebungen der damaligen *demokratischen* (korporativen) und *hierarchischen* Kirchauffassung⁴³.

3. Derselbe Konkordanzwille drückt sich bei Cusanus auch in dem Versuch aus, die Aufgaben von *Konzil und Papst*, die beide auf je ihre Weise die Gesamtkirche repräsentieren (der Papst als Exponent der Einheit, das Konzil als eine kompakte Darstellung der Vielheit in den Teilkirchen), mit dem

⁴¹ Dazu und zum folgenden s. R. Haubst, in: Nik. v. Kues als Promotor der Ökumene: MFCG 9 (1971), bes. 140–149.

⁴² Dieses Zitat (a. a. O. 148) ist dem Traktat *De auctoritate praesidendi in concilio* v. J. 1434, ed. G. Kallen, in: *Cusanus-Texte* II,1 (Heidelberg 1953), S. 18, 13–15, entnommen.

⁴³ Vgl. G. Kallen, 42–80.

Ziel einer dem inneren Sinn der Gesamtkirche gemäßen *Kooperation* aufeinander abzustimmen⁴⁴.

In derselben Spannungseinheit bewegte sich bekanntlich das *II. Vatikanische Konzil*. Wie dieses dachte auch Cusanus zu keiner Zeit etwa daran, dem Konzil oder dem Papst allein die höchste Leitungsgewalt zuzuschreiben. Als aber die zur Partei gewordene Majorität der Baseler Konziliaristen sich den Papst völlig unterordnen wollte, da entschied sich Cusanus, schon zwei Jahre bevor das Konzil den Papst als abgesetzt erklärte, *seinen Grundsätzen entsprechend*, zugunsten der kirchlichen Einheit, und darum für Papst Eugen IV.; und dies bedeutete damals in praxi zugleich: für die Wiedervereinigung von Ost- und Westkirche.

4. Um jedem absolutistischen Papalismus vorzubeugen, schlug Nikolaus — schon zu Basel, aber auch noch in seiner „*Reformatio generalis*“ (1459) — für die Zeit zwischen den großen Konzilien „*ein beständiges Konzil im kleinen*“ vor, das den Papst bei allen wichtigen Entscheidungen beraten und mit ihm ähnlich verbunden sein sollte wie die Glieder eines Leibes mit dem Haupt⁴⁵.

Das würde heutzutage etwa bedeuten, daß eine kleine, aber für die Gesamtkirche repräsentative Bischofssynode ständig mit dem Papst an der Leitung der Kirche beteiligt sein sollte. Der Wunsch danach wurde bekanntlich 1985 auf der zweiten außerordentlichen Bischofssynode wiederum akut⁴⁶. Hier stellt sich die Frage, ob Cusanus damit nicht auch schon dem Zweiten Vatikanum vorausgeeilt ist.

⁴⁴ Dazu und zum folgenden vgl. R. Haubst, Wort und Leitidee der „repraesentatio“ bei Nikolaus von Kues: *Misc. Med.* 8 (1971) 139–162; W. Krämer, Konsens und Rezeption, Verfassungsprinzipien der Kirche im Baseler Konziliarismus (Münster 1980), bes. 256–292; E. Meuthen, Cesarini (1436) zur Papstgewalt: *Quellen u. Forschungen* 62 (1982) 143–177, bes. 157–167.

⁴⁵ Vgl. R. Haubst, *Katholischer Ökumenismus — ökumenische Kirche*: *TThZ* 78 (1969) 129–149, bes. 145–147.

⁴⁶ S. Giov. Caprile S. I., *Il Sinodo dei vescovi, Seconda assemblea generale straordinaria* (Roma 1986), p. 125–127. Die Vorschläge von Mons. Maxim Hermaniuk (Winnipeg) decken sich (p. 126) geradezu mit denen von Cusanus. Vgl. auch die Stellungnahme von J. I. Lorscheiter, ebd. p. 442: *E una proposta interessante, ma non matura*.

„Nikolaus von Kues und die Entstehung der exakten Wissenschaften“

Unter diesem Titel liegt seit 1984 als Band 9 der „Buchreihe der Cusanus-Gesellschaft“ eine Monographie des Baseler Studiendirektors Dr. Fritz Nagel vor. Er eruiert dort die Richtungen, in denen Nikolaus „das Niveau“ der spätscholastischen *Naturphilosophie* „überschritten“ hat (31–35). Ausführlich legt er das „neue Mathematikverständnis bei Cusanus“ (57 ff.) dar. Dieses äußert sich vor allem in den „Versuchen zur Kreisquadratur“, durch die Nikolaus der neuzeitlichen „*Mathematik des Infinitesimalen*“ vorgearbeitet hat (61–82). Nagel würdigt auch die Anstöße zur Naturbeobachtung, die Nikolaus in *De staticis experimentis* (Versuche mit der Waage) gibt, obwohl er selbst noch in keinem Bereich der Physik nachweisbar experimentiert hat, wegen ihrer „grundsätzlichen Neuartigkeit“ (83–85) durchaus positiv.

Dies freilich im bewußten Unterschied zu Karl Jaspers (141), der Cusanus nahezu jedes Verdienst um die moderne Wissenschaft abspricht⁴⁷. Sieht man aber bei Jaspers näher zu, was er unter der „*modernen Wissenschaft*“ versteht, nämlich die „Preisgabe aller metaphysischen Motive“, so daß sie „im Bodenlosen das Bewußtsein ihres eigenen Sinnes verliert“ (150), dann kann ich — zumal im Blick auf die Bedrohung der ganzen heutigen Menschheit durch verantwortungslose Auswüchse der Atomphysik — nur sagen: Welch ein Glück, daß Nikolaus von Kues im Sinne einer solchen Sinnlosigkeit noch keine moderne Wissenschaft intendiert hat!

Fritz Nagel ergänzte sein Buch im 17. Band unserer „Mitteilungen und Forschungsbeiträge“ durch eine Untersuchung dessen, was NvK für die grandiose Entwicklung der *Astronomie* in der Neuzeit bedeutet. Ich hebe hier aus meiner Sicht nur diese erstaunlichste Tatsache hervor: Während fast 200 Jahre nach Cusanus einige römische Kardinäle gegen Galilei den Durchbruch des neuen astronomischen Weltbildes stur zu verhindern suchten, verkündet Nikolaus in *De docta ignorantia* gerade als ein Philosoph und Theologe, für den nur Gott die unveränderliche „*Mitte*“ ist, um die sich alles Geschaffene dreht, auch schon siebzig Jahre vor *Kopernikus*, dies „bisher Unerhörte“: „Es ist unmöglich, an dieser sinnenfälligen *Erde*... oder an irgendetwas anderem als dem fixen, unbeweglichen Weltzentrum festzuhalten“. „Es gibt auch keine festen *Himmelspole*...“, vielmehr muß

⁴⁷ Nikolaus Cusanus (s. Anm. 25) 138–156.

jeder Teil des Himmels sich bewegen“. „Es ist mithin handgreiflich, daß sich die *Erde bewegt*“⁴⁸.

Das hat Nikolaus zwar noch nicht auf den Wegen exakter astronomischer Beobachtungen nachgewiesen. Doch sein kühner gedanklicher Vorstoß warf gleichsam *ein Licht voraus*, das den nachfolgenden Jahrhunderten bis in die neueste Zeit hinein den Weg erhellte.

Zu ähnlich interessanten Feststellungen kam *Stephan Schneider*, ein Pfarrer der Diözese Trier, bei seiner großangelegten Mainzer Dissertation unter dem Titel: „Die ‚kosmische‘ Größe Christi als Ermöglichung seiner universalen Heilswirksamkeit“⁴⁹. Darin vergleicht Dr. Schneider den „*kosmogenetischen Entwurf*“ des christlichen Evolutionismus bei *Teilhard de Chardin* mit der „dynamischen Seinsauffassung“ von Welt und Mensch, von der her *Cusanus* das für den Glauben offene Denken zum Christusgeheimnis hinführt. Zwischen diesen beiden stellt er dieses erstaunliche komplementäre Verhältnis fest:

Der naturphilosophisch-anthropologische Unterbau der cusanischen Christologie wird im kosmogenetischen Weltbild Teilhards viel differenzierter weiterentfaltet.

Umgekehrt finden aber die Aussagen oder Voraussetzungen, die bei Teilhard dem Theologen oder Metaphysiker noch zu vage oder bedenklich erscheinen können, bei Cusanus — schon 500 Jahre zuvor — eine solche ontologische Erklärung, welche die kosmogenetische Konzeption Teilhards philosophisch und theologisch unterbaut.

C)

Ich versuchte einen Überblick über die „*neuen Wege*“, die NvK als ein Großer in der Geistesgeschichte *in* (oder schon *vor*) der Wende zur Neuzeit: der Menschheit, den Christen und der Kirche seiner Zeit zeigte.

Demgegenüber legt freilich *Karl Jaspers*, wie auch schon *Wilhelm Nestle*, den Finger darauf: Die ganzen theoretisch guten Ideen des Cusanus seien im Ergebnis doch ohne Wirkung geblieben (226–228), und: in seinem eigenen Verhalten habe er gegenüber den Aufgaben der Kirche seiner Zeit und „als Mann der Kirche“ versagt⁵⁰.

Darauf erwidere ich: Es ist wahr: Cusanus ist die *Reform*, nämlich die innere und äußere Erneuerung der Kirche, nicht so gelungen, wie er sie

⁴⁸ *De docta ign.* II, K. 11; die Zitate: h I, p. 99, 15; 100, 1–3; 101, 12. 15 f.; 102, 9.

⁴⁹ Buchreihe der Cusanus-Gesellschaft Bd. 8 (Münster 1979), XXXIII u. 543 S.

⁵⁰ S. bes. 253–258; das Zitat: 257.

plante. Doch sein Eintreten für die Einheit der Kirche hat u. a. einen sehr großen Anteil daran, daß nicht schon zu seiner Zeit eine (unheilvolle) *Spaltung* der Kirche erfolgte. Gerade die cusanische Leitidee der *docta ignorantia* verbietet es überdies, von irgendeinem Menschen solche geschichtlichen Wirkungen zu verlangen, die sogar die göttliche Allmacht nicht durchsetzt, weil Gott diese nicht gegen die menschliche Freiheit durchsetzen will.

Die Frage, ob Nikolaus in diesem oder jenem Falle seiner kirchlichen, seelsorglichen oder politischen Tätigkeit sich nicht besser *resoluter* oder aber *gemäßigter* verhalten hätte, muß und möchte ich hier ganz solchen Historikern wie *Erich Meuthen* und *Hermann Hallauer* überlassen, die den besten Überblick haben und daran sind, in den drei voluminösen Bänden der „Acta Cusana“ so zwischen 5 000 und 10 000 Dokumente als die Voraussetzung für eine möglichst umfassende und detaillierte Biographie zu sammeln.

Die persönliche *Frömmigkeitshaltung* des Bischofs Cusanus läßt sich — ob er nun in seinen Jugendjahren in Deventer selbst studierte oder nicht — als eine Fortsetzung der *devotio moderna*⁵¹ verstehen. Denn in deren Geist ist er irgendwie aufgewachsen und eine so konsequent christliche Persönlichkeit geworden. In seinen Predigten entfaltete er drei Jahrzehnte hindurch auch immer wieder das Motiv der „*Nachfolge Christi*“. Und er verband damit nicht nur den ganzen Elan seines in Christus kulminierenden Weltbildes, sondern auch eine „*theologia crucis*“, eine Kreuzestheologie, die den ganzheitlichen Einsatz der eigenen Person und — auch dies sei zu Karl Jaspers (257) bemerkt — den Mut zum Martyrium fordert.

Angesichts der, besonders seit dem II. Vatikanischen Konzil, erneut bewußt gewordenen *Aufgabe der Laien in der Kirche* sei noch erwähnt, daß Nikolaus im Geist der damaligen „*devotio moderna*“ auch die Verantwortung der *Laien für die Kirche*⁵² betonte, und daß er mitunter Laien sogar auch zu solchen Reformaufgaben mit heranzog, die Klöster und Klerus betrafen.

Auch die Idee der „*concordantia*“ diente bei Cusanus keineswegs etwa nur der theoretischen Spekulation. Sie war ja vielmehr von Anfang an das Leitmotiv all seiner Bemühungen um die Kirchen-Reform. In seiner ersten Programmschrift „*De concordantia catholica*“ drückt er das so aus, daß die

⁵¹ Vgl. was J. Sudbrack, Johannes von Kastl, Vom ungeschaffenen Licht (Benziger-Verlag 1981) 9—11 und E. Lorenz, Der nahe Gott (Freiburg 1985) 9—11 über deren Intention und Wirkungsgeschichte sagen.

⁵² Vgl. G. Heinz-Mohr, Nik. von Kues und der Laie in der Kirche: MFCG 4 (1964) 312 f.; 315—317; 321.

concordantia die „*radix intentionis*“ oder „*radix propositi*“, also die „Wurzel“ und das *leitende Motiv* seines ganzen Einsatzes und all seiner theoretischen Überlegungen über die Aufgaben, über den strukturellen Aufbau und über die geistige Auferbauung der Kirche sei⁵³. Dasselbe gilt auch noch von den Reformvorschlägen in seiner „*Reformatio generalis*“ v. J. 1459, deren Postulate Papst Pius II. für die ganze Kirche in Kraft setzen sollte (und schließlich auch wollte). Doch darüber starben er und Cusanus⁵⁴.

In seiner schon im modernen Sinne „ökumenischen“ Schrift „*De pace fidei*“ (1453) sowie in der „Sichtung (Cribratio) des Korans“ dehnte Nikolaus das Motiv der Konkordanz auch auf das Verhältnis aller Religionen, auch des damals für die Christenheit so bedrohlichen Islams, zueinander aus.

Mit einem *unverwüstlichen Optimismus* spricht Nikolaus mit seinem Leitprinzip der Konkordanz schließlich, in seiner letzten Schrift „*Vom Gipfel des Schauens*“ (De apice theoriae), auch die *Philosophien der verschiedensten Richtungen* an. Auf die Wurzel alles Philosophierens (auf das Weisheits-Verlangen) zurückgreifend, zeigt er dort nämlich, wie deren Unterschiede „in Konkordanz übergehen“ können. Von dieser Wurzel her zu Ende gedacht, führen nämlich alle echten Philosophien, wenn auch auf diesem oder jenem Umweg, schließlich zu dem einen Urgrund aller Weisheit, nämlich zu Gott⁵⁵.

Ebendies können wir auch am ehesten das „*geistige Vermächtnis*“ des NvK an unsere — mehr denn je auf Kommunikation angewiesene — heutige Menschheit nennen: „die Leitidee und das Motiv einer alle Menschen, alle Bereiche des Denkens und des Glaubens, des kirchlichen und politischen Lebens umfassenden Konkordanz“⁵⁶.

Konkordanz: dieses Wort besagt schon in seinem ursprünglichen Sinn: Verständnis und Einklang der Herzen. Heutzutage ist im Vergleich zu Cusanus weit eher das Wort „*Toleranz*“ gang und gäbe.

Angesichts von Terrorismus und Diktatur spricht man indes sogar auch dort noch von Toleranz, wo man nur die offene Feindseligkeit meidet. Und oft ist selbst dies nur ein Aushängeschild.

⁵³ Vgl. R. Haubst, Die leitenden Gedanken und Motive der cusanischen Theologie: MFCG 4 (1964) 263—274; zum Zitat s. ebd. 124.

⁵⁴ Vgl. „Der Reformentwurf Pius II“: Röm. Quartalsschrift 49 (1954) 188—242, bes. S. 191.

⁵⁵ De apice theoriae, N. 13—15; das Zitat: h XII, p. 129, 20.

⁵⁶ MFCG 4 (1964) 24.

So *arm und dürftig und blind* ist über dem stolzen technischen Fortschrittsglauben der neuesten Zeit das Bewußtsein der sozialen Zusammengehörigkeit unter den Menschen geworden! Da bringt es freilich nicht nur Ernüchterung, sondern Entsetzen, wenn sich ausgerechnet die Symbole des höchsten wissenschaftlichen Fortschrittes, die Atommeiler, auf einmal als Bedrohung des menschlichen Lebens auf unserer Erde erweisen.

Die cusanische „*concordantia catholica*“ wurzelt viel tiefer als das nurtechnische Denken. Sie entspringt vor allem dem Selbstverständnis des Menschen, der sich, schlicht-christlich gesagt, durch Jesus Christus dazu angeleitet und ermutigt, als ein Kind Gottes betrachtet und sich deshalb auch zu seinen Mitmenschen wie zu Brüdern und Schwestern verhält.