

**Flasch, Kurt: Nikolaus von Kues. Geschichte einer Entwicklung.** Vorlesungen zur Einführung in seine Philosophie. — Frankfurt am Main: Klostermann 1998. 679 S. Ln. DM 118.—; kart. DM 98.— ISBN: 3-465-02704-3, 3-465-02705-1

Diese umfangreiche Gesamtdarstellung der Philosophie des Nikolaus von Kues [=NvK] führt den Leser mit vorzüglichem didaktischem Geschick in das intellektuelle Leben des deutschen Kardinals, wobei er die Denkgeschichte lehrreich und lebendig macht. Im Gegensatz zu mittelalterlichen Scholastikern, die sich bekanntlich als Zwerge auf den Schultern der Riesen der Vergangenheit verstanden, die auch deshalb weiter schauen konnten als die Riesen, betrachtet sich der gegenwärtige Mensch, bemerkt Vf., eher als Zwerg vor Leichen.

Philosophische werden mit historischen Untersuchungen kombiniert, wobei "eine biographisch informierte, aber nicht biographisch-reduktive" [24] Darstellung anvisiert werden soll. Daß Denker der Vergangenheit hilfreich sein können, ohne daß ihre Gedanken in der heutigen Situation unvermittelt gelten sollten, zeigt dieses Buch. Verfaßt in einem ansprechenden vertrauenserweckenden Stil – und daher um so suggestiv – wird dem Leser der Eindruck vermittelt, er erlange gründliche und authentische Kenntnisse des cusanischen Denkens. Hinzu kommt, daß es eine großangelegte anti-theologische Polemik verkörpert, die Aufmerksamkeit verlangt, zumal derartige Polemiken sich heute zunehmend Gehör verschaffen. F.s Cusanus-Deutung verdient eine Auseinandersetzung, und seine anti-theologische These die Widerlegung. Da das Buch selbst keine Zugänge zur Selbstkritik bietet, ja eher den Eindruck von Zuverlässigkeit vermittelt, ist es in vorliegender Rezension angebracht, neben der Bemühung, eine sachgerechte Vorstellung von dem Buch darzustellen, die Kritik zu betonen.

Vf. behandelt die einzelnen Schriften in chronologischer Reihenfolge, d. h. in der Zeit zwischen 1430 und 1464. "Ich will Cusanus mitdenkend begleiten", schreibt er, "auf seinem Weg von Cues nach Todi in Umbrien, wo er 1464 starb" (S. 9–10). Diese Vielfalt zusammenfassend ist das Buch in zwei große Teile gegliedert. Im ersten Teil, der mit der Überschrift "Erste Einsichten – 'Eher im Dunkeln'" charakterisiert wird, werden die Werke von 1430 bis 1449 untersucht. Unter der Überschrift "Südliches Licht – 'Die Wahrheit schreit auf den Straßen'" enthält der zweite Teil die Innovationen des cusanischen Denkens. In der Mitte des Buches bietet F. einen sehr hilfreichen, skizzenhaften Überblick von der geschichtlichen Welt um 1450.

Die besondere Methode, die in diesem Buch auf das Denken des Cusanus angewendet wird, bezeichnet Vf. als "genetisch". Zur Erläuterung erklärt er: "Ich zeichne sein Denken als Gegenüber und als Element einer geschichtlichen Welt" (10). Bei Cusanus führten augenfällig "neue Ereignisse und neue Texte ... zu neuen Fragen und neuen literarischen Formen" (43). Vf. verzichtet also darauf, eine abgeschlossene Gesamtdeutung bei Cusanus zu behaupten; eine

einheitlich systematisierte Gesamtposition könne er nicht ausmachen (vgl. 403). Was er vorfindet, ist "ein Denkweg mit Sackgassen und mehreren neuen Ansätzen" (9). Der Entwicklungsaspekt wird aber nicht dermaßen übertrieben, so daß das cusanische Denken zerbröckelt und lediglich von historischem Interesse bliebe. Daß bestimmte Gedanken der späten Phase bereits in den ersten Predigten vorkommen, hält Vf. für eine "Warnung, das Konzept 'Entwicklung' nicht zu starr, zu einlinig und zu teleologisch zu fassen, als seien frühere Stadien immer die schwächeren" (34). Mit diesem Ansatz kommt man allerdings nicht darum herum, entweder das Permanente zu verkürzen, oder den Leser mit Wiederholungen zu langweilen. Ohne es soweit zu treiben, daß die Wiederholungen lähmend wirken, hat Vf. bestimmte Lieblingsthemen. Will man in einem Buch alle Werke des Cusanus einzeln behandeln, läßt es sich natürlich nicht vermeiden, sehr stark auszuwählen, was jedoch viel Raum für Manipulationen offenläßt, so daß, was den Anschein eines gewissenhaft erschöpfenden Bildes trägt, in Wirklichkeit eine Verzerrung sein kann. Dies kann man Vf. insbesondere in bezug auf seine Behandlung der cusanischen Theologie vorwerfen.

Als Verteidigung seiner genetischen Untersuchung führt Vf. die ausdrücklichen Empfehlungen des Cusanus selbst an, wie man seine Schriften zu lesen habe, nämlich als teleologische Entwicklungen. Bereits bei dieser Gelegenheit gibt Vf. Grund zur Kritik. Als erste Zusammenfassung seines eigenen Denkens wird ein Brief des Cusanus über seine Schrift *De docta ignorantia* angeführt. Tatsächlich berichtet Vf. nur über den ersten Teil dieses Schriftstücks ohne daß ein Leser, der sich auf ihn verläßt und eine skeptische Überprüfung des zitierten Textes unterläßt, diese Auslassung erahnen könnte. Was Vf. als zusammenfassende Selbstauslegung anführt, bezieht sich offensichtlich nur auf das erste von den drei Büchern der Schrift *De docta ignorantia*. Zwei Drittel der Schrift bleibt also unerwähnt, und der Leser erfährt zum Beispiel nicht, daß Cusanus in seiner Resümee hervorhebt, daß seine Schrift über die Philosophie hinaus (*supra philosophorum communem viam*) gelange, und zwar sogar in bezug auf die Frage nach dem Universum, also nicht nur . An dritter Stelle nennt er im übrigen Jesus, auf den er dann auch eingeht. Dies alles wird von F. wortlos übersprungen.

In der von F. an dritter Stelle angeführten Selbstauslegung (=*De venatione sapientiae*, 7, n. 16, 3-5) gibt er zwar zu, daß es sich bei dieser Zusammenfassung der wesentlichen Einsicht nicht um Einheit oder Koinzidenz ausdrücklich handelt. Vielmehr ist von der schöpferischen Ursache von allem (*omnium causa creatrix*) die Rede. Dennoch behauptet er, es handele sich doch um die Einheitsphilosophie: "Von Koinzidenz ist hier, dem Buchstaben nach, nicht die Rede.

Cusanus sagt in der Sache: Jetzt ist zum Hauptinhalt meines Denkens geworden, was in den ersten *Sermones* eines von vielen Denkmotiven war: Das Eine ist vor dem Vielen. [...] Danach ist die Philosophie des Cusanus wesentlich eine Philosophie der Einheit. [...] Nehmen wir diese Selbsterklärung des Cusanus zusammen mit den beiden zuvor behandelten Texten, dann sagt sie: Die grundlegende Einsicht der Tradition, die Parmenides begründet hat, ist denkend nur einzulösen durch das Verfahren der Koinzidenz. Die Koinzidenz ist die einzige 'Methode' (wenn man sie so nennen darf), die der unendlichen Einheit als ihrem 'Gegenstand' (wenn man sie so nennen darf), angemessen ist. Die tradierte Theorie der unendlichen Einheit kann — in der Situation des fünfzehnten Jahrhunderts — erst mit Hilfe der Koinzidenztheorie sagen, was sie immer gemeint und immer verfehlt hat" (48-49). Im übrigen ist in dem Text nicht von *unitas*, sondern von *simplicitas* die Rede. Das bringt Vf. wie folgt geschickt auf seine Linie: "All unsere geistige Anstrengung muß sich darauf richten, die einfache Einheit zu erreichen, in der die Widersprüche zusammenfallen, *ubi contradictoria coincidunt*. Das Ziel unseres Denkens besteht darin, die unendliche Einheit als äußerste Einfachheit (*simplicitas*) zu denken" (46). Hier haben wir ein Beispiel, wie Vf. Cusanus zurechtbiegt.

F. beginnt seine chronologische Darstellung mit der ersten Predigt, in der er schon eine Trinitätsphilosophie und die negative Theologie findet – zwei Themen, die Cusanus sein ganzes Leben beschäftigt hat und von F. mehrere Male thematisiert werden. Von Anfang an, so hebt er wiederholt hervor, lehrte Cusanus die Denknotwendigkeit der hl. Dreieinigkeit. Damit ist zu verstehen, "daß Cusanus mit seinem Argument beansprucht, die Trinität als Denknotwendigkeit bewiesen zu haben" (24). Dies dient F. als wichtiger Beleg für die Dominanz der Philosophie gegenüber der Theologie, obwohl Cusanus selbst solche denknotwendige Argumente nie als philosophisch bezeichnet hat. F. hingegen spricht gerne und häufig von einer "Trinitätsphilosophie". In der Form, die sie in *De non aliud* erreicht (insbesondere in dem Dreieinigkeitssatz "Das Nichtandere ist nichts anderes als das Nichtandere"), nennt er sie "die höchste, menschlich erreichbare Einsicht", wobei er von einer historischen Beobachtung abweicht und seiner eigenen philosophischen Überzeugung Ausdruck verleiht. Den christlichen Glauben des Cusanus interpretiert Vf. in diesem Zusammenhang als eine anfängliche Anregung in der psychologischen Entwicklung des Cusanus; diese bloß subjektive Glaubensstufe wird nach ihm durch philosophische Einsicht in das menschliche Wissen überholt. Es handelt sich nicht mehr um eine historische Untersuchung, wenn Vf. den für seine Vorgehensweise aufschlußreichen Satz schreibt: "Auch wenn die Erkenntnis mit dem Glaubengeschenk in unserer individuellen Entwicklung beginnt und auch wenn die Trinität alles Wissen überragt, so ist sie doch als dessen Ermöglichung in ihm als das Nichtandere

anwesend, und dies ist auszusprechen, das ist die höchste, menschlich erreichbare Einsicht" (566). Was vielen Lesern als bloßes Wortspiel erscheint, hält F. für den "Gipfel der Cusanischen Philosophie" (565): "Ich sage: Dies ist der Höhepunkt der Cusanischen Philosophie" (565). "Es geht hier nicht einfach nur um einen neuen Gottesnamen. Es geht um eine neue Philosophie" (567). "Seine neue *Non aliud*-Philosophie ... ist kurz; sie ist vollkommen, *perfecta*, und sie ist *fertig*; *kein Mensch kann ihr etwas hinzufügen*, cui nihil addi per hominem est possibile. Es gibt keine andere Tradition, die vergleichbar vollkommen, auf sich selbst stehend und vollständig wäre: *perfecta, absoluta et completa*" (574).

Trotz der ausdrücklichen Behauptungen, daß das cusanische Denken sich nicht auf eine Einheit zurückführen läßt, suggeriert Vf. doch, daß ein Gedanke hervortritt und tragend ist. Die Lehre vom Vorrang des Einen vor dem Vielen gehört nach ihm zu den Konstanten der cusanischen Lehre, die sich bis zum Ende durchhalten. Andere Konstante sind die negative Theologie, die Trinitätsphilosophie und die Inkarnationsphilosophie. F. erwähnt die Eschatologie nicht, wo Cusanus ausdrücklich die Kompetenz der Philosophie einschränkt. F. versteht das Denken des Cusanus als eine Einheitsmetaphysik und findet die "spezifisch Cusanische Wendung" (451) der Einheitsmetaphysik in der Deutung des Einen als "weltbegründenden Intellekt" (453). Die Wichtigkeit dieser Lehre in den Augen des Vf.s ist erheblich: "Ohne Nachdenken über Koinzidenz bleiben seine Texte toter Stoff" (43). "Die Koinzidenztheorie ist nicht der ganze Cusanus. Trotzdem hat Cusanus sich selbst vor allem als Denker der Koinzidenz charakterisiert" (46). Er unterstellt auch, daß er damit die von Cusanus selbst in seinen autobiographischen Bemerkungen geäußerte Ansicht wiedergibt: "Diese Selbstdarstellungen des Cusanischen Denkens rücken die Idee der Koinzidenz in den Mittelpunkt" (44).

Aufgrund der Tatsache, daß Cusanus die Koinzidenzlehre argumentativ begründet, bezeichnet F. sie als "Philosophie". In bezug auf *Predigt XXII* schreibt er: "Bemerkenswert ist, wie Cusanus die Koinzidenz argumentativ einführt. Sie ist weder ein offenbarungstheologisches Dictum noch die Wiedergabe einer mystischen Erfahrung; sie wird bewiesen. Sie wird selbst in einem *Sermo* durch philosophische Argumentation vorgeführt [...]. Bei dieser Argumentation spielt der *Glaube argumentativ* keine Rolle" (125-126).

Es ist aber aus der Sicht der Theologie keineswegs gleichgültig, ob die argumentierende Vernunft innerlich zur theologischen Arbeit gehört oder vielmehr zur Philosophie zugeordnet wird; läßt man dieses Verfahren als Theologie gelten, gestaltet sich die Problematik des Verhältnisses von

Theologie und Philosophie entschieden anders. Was F. unter "Methode" auf jeden Fall klar erscheint, ist, daß sie eine Alternative zur "spekulativen Theologie" darstellt. Allerdings war die Fragestellung, die Cusanus selbst sah, anders.

Seiner Kritik der Theologie legt Vf. ein ganz bestimmtes Verständnis von Theologie zugrunde, nämlich das von dem Cusanus-Forscher Rudolf Haubst. Dieser Ansatz "beraubte die Cusanische Trinitätsphilosophie so lange ihres argumentativen Gehaltes und ihres *philosophischen* Anspruchs, indem er sie als 'Theologie' im Sinne von 'Glaubenswissenschaft' auffaßte, bis etwas Vatikanisches dabei herauskam" (26). Man muß aber nicht den neuscholastischen Standpunkt einnehmen, um sich gegen F.s Deutung zu sträuben, zumal da es ja auch die Möglichkeit gibt, Philosophie und Theologie so zu verstehen, wie Cusanus selbst sie verstand. Dann muß ein theologisches Verständnis des Wortes "Gott" nicht nur entweder "irgendetwas Vatikanisches oder etwas Irrationalistisches" (273) bedeuten.

Zwar räumt F. ein, daß der christliche Glaube eventuell einen Einfluß auf die Person des Nikolaus von Kues, d. h. psychologisch ("der Glaube als seelische Disposition einzelner" [126]), ausgeübt hat; was er jedoch bestreitet, ist, daß der Glaube argumentativ in der cusanischen Koinzidenz-Lehre eine Rolle spielt. "Der christliche Glaube kann die psychologisch-faktische Voraussetzung eines Autors sein", räumt F. ein, "muß aber deswegen noch nicht in seine Argumentation eingehen" (53). F. lehnt insbesondere eine "theologisierende Auslegung" (53) ab, welche die Philosophie unwesentlich macht. Er artikuliert die Gegenposition: "Er wolle dessen [d. h. des Glaubens] Inhalt nicht von Grund auf philosophisch gewinnen. Sein Philosophieren sei ein Verstehensversuch, ein nachträgliches Sich-Orientieren innerhalb der geglaubten Wahrheit" (53). F. drückt seine eigene Position sehr vorsichtig aus, er behauptet nur, daß der Glaube nicht "durchgehend" die argumentative Voraussetzung sei: "Ich sage aber: Selbst in den schon angeführten *Sermones* ist der christliche Glaube nicht durchgehend die *argumentative Prämisse*" (53). wird wohl kein Cusanus-Kenner widersprechen. Kein Interpret will behaupten, daß Cusanus nicht philosophiere. Solange man es als *ein* Anliegen, und nicht als *das* Anliegen versteht, kann man F. zustimmen, wenn er seine Ansicht wie folgt formuliert: "Cusanus suchte, den christlichen Glauben psychologisch-faktisch voraussetzend, eine von dieser Tatsache unabhängig argumentierende Philosophie der Trinität und der Inkarnation, die im Prinzip allen Menschen einsichtig sein sollte. Er wollte nicht den vorhandenen Glauben plausibel machen, sondern seinen wahren, nämlich seinen intelligiblen Gehalt als vernunft-notwendig beweisen. [...] Worauf es Cusanus ankam, das möchte ich, weitere Analysen vorwegnehmend, zusammenfassen: Er wollte die *wahre theologia* argumentierend dahin entwickeln, daß sie sich nicht auf die Autorität

— sei's der Bibel, sei's der Kirche — stützt, sondern daß sie sich zu dem Einen denkend erhebt, von dem her jede Tradition und jeder Text und jede Kirche als Mutmaßung, *coniectura*, der *einen* Wahrheit einsichtig wird, und zwar so, daß der Widerspruch verschwindet, in dem diese, wenn man sie wörtlich, nicht *als coniectura* nimmt, zu allen anderen Gestalten der Wahrheit steht" (54). Aber eine größere Bedeutung denn die einer psychologisch-faktischen Voraussetzung beim Individuum erhält "der fromme Glaube" (496) in diesem Buch nicht. "Wenn ich von Trinitätsphilosophie spreche, schließt dies ... die Bedeutung des Glaubens nicht aus. Er ist die subjektive Voraussetzung der Einsicht. Aber die Einsicht hat ihre Notwendigkeit" (426). F. verwirft die Auffassung, daß für Cusanus das Denken die Glaubenslehre nur plausibel machen will; F. geht es um die Denknotwendigkeit als verbindliche Philosophie, die auch ohne Glauben bestehen kann. "Trinitätsphilosophie schließt den Glauben nicht aus; sie geht aber ihren eigenen argumentativen Gang. Sie ist kein sekundäres Plausibelmachen eines nur im Glaubensgehorsam angenommenen Dogmas. Sie ist allgemeingültig, jedem Denkenden zugängliche Einsicht" (497; vgl. auch 552). "Der christliche Glauben braucht eine religionsphilosophische Grundlegung, denn wir sollen ihn als eine Weise der Selbsterklärung des unendlichen Intellektes begreifen" (496). "Der Glaube", schreibt F., "behält seinen Ort" (496). Aber der einzige Ort, den F. erwähnt, bleibt lediglich das Subjektiv-Faktische beim Individuum. Es kann dagegen keine Frage sein, daß sein christlicher Glaube für Cusanus entschieden mehr als nur eine Sprache oder subjektive Anregung zum Denken beim einzelnen repräsentiert. Gewiß lassen sich viele philosophische Aussagen in der Glaubenssprache ausdrücken, aber es gibt Inhalte, die philosophisch nicht zugänglich und die für Cusanus wesentlich sind, beispielsweise etwa die Eschatologie. Es überrascht nicht, daß diejenige Predigt (*Sermo CC/V*), die Cusanus ausdrücklich als die erste und fundamentale aller seiner Predigten sehen wollte und die die eschatologische Schau der Herrlichkeit Gottes zum Thema hat, von F. unerwähnt bleibt. Auch die allerletzten Sätze, die Cusanus verfaßt hat, d. h. am Ende der Schrift *De apice theoriae*, stellen spezifisch christliche Eschatologie dar. Wenn in *De non aliud* Cusanus seine Entdeckung Gottes als des Nichtanderen als Bestätigung dafür, "Gott werde sich uns einmal selbst ohne Bild offenbaren", bewertet F. dies wie folgt: "Dies ist ein historisch charakteristisches Dictum. Es belegt die Eigenart dieses römischen Christentums in der besonderen Situation von 1462. [...] Halten wir dies als eine kulturelle Besonderheit fest" (564).

In seiner unentwegten Kreativität ist Cusanus bei seinen Erneuerungen, die er selbst für bewundernswert hält, bemüht, eine Konkordanz herbeizuführen, ob innerkirchlich oder unter Philosophen oder zwischen Christentum und nicht-christlichen Religionen.

Daß eine Entwicklung im Denken des Nikolaus von Kues stattfand, steht außer Frage und wird von F. ausführlich zur Geltung gebracht. Um 1430/32 herrscht bei Cusanus noch "ein unkoordiniertes Nebeneinander zahlreicher Motive" (27). Was vor allem am Anfang fehlt ist nach F. die Idee der Koinzidenz. Aber auch am Ende seines Lebens findet das cusanische Denken auf der Jagd nach dem Urprinzip von allem immer noch "in einem reichgegliederten Gelände" (606) statt. "Das Jagdgelände ist zerklüftet", schreibt F.

Cusanus selbst hat über seine eigene Entwicklung wiederholt nachgedacht. In seiner letzten Schrift hebt er hervor, daß, während er die Wahrheit früher eher in der Dunkelheit und Verborgenheit suchte, er sie nun in Klarheit sucht, wo sie von überall her leicht und mit Gewißheit zu finden ist. Für F. bedeutet dies nun, daß, während Cusanus am Anfang "theologisierte", er sich nun der Analyse widmet. "Er hielt damals Schwierigkeiten, Dunkelheit, Verborgenheit für Anzeichen der Wahrheit. Er theologisierte sein Scheitern, das vorherzusehen war, statt es zu analysieren" (38). Immer wieder suggeriert F., daß die Theologie im Vergleich zur Philosophie minderwertig sei. Das Stadium *De docta ignorantia* "ist charakterisiert durch den Vorrang der Dunkelheit und Schwierigkeit. Es besteht ein Übergewicht der Transzendenz" (42) — was F. nicht gefällt.

Am Ende seines Lebens schildert Nikolaus seine eigene Entwicklung. Die erste Stufe beginnt mit *De docta ignorantia* (1440). Mit *De docta ignorantia* erarbeitet Cusanus seine erste Systematisierung. Hier wird das Wesen "als vor jeder Gegensätzlichkeit stehend gesucht" (39). "Die Dunkelheit, die Cusanus dieser Stufe zuschreibt, setzt voraus, daß der Vorrang der negativen Theologie durchgeführt war" (39). "Nach *De docta ignorantia*, also nach 1440 und vor 1450, erfolgte ein Bruch. In diesem Jahrzehnt, gibt Cusanus zu verstehen, verwandelte sich sein Begriff des nichtwissenden Wissens. Cusanus realisierte jetzt, daß das Wissen von der Dunkelheit nicht seinerseits dunkel ist" (39). Dies drückt F. in seinem lebendigen Stil folgendermaßen aus: "Die nordisch-faustisch-spätmittelalterliche Studier- und Grübelstube, mit Urväter Hausrat vollgestopft, in der ein Gelehrter verzweifelt, daß wir nichts wissen können, weicht der südlichen piazza als dem Ort der Wahrheit. Die *docta ignorantia* verwandelt sich zu einem freudigen Ausschreiten nach allen Seiten im Endlichen und begegnet darin dem allesdurchwesenden *einen* Wesen. ... Eine Entwicklung vom Dunkel zum Licht, von der Unbegreiflichkeit zur Allfaßbarkeit" (39).

"Cusanus datiert und lokalisiert die zweite Stufe seiner Entwicklung auf Rom 1450" (38). Charakteristisch dafür ist, daß nun die Wahrheit als leicht und mit Gewißheit zu finden gilt. "Im

zweiten Stadium sah er [Cusanus] [...] ein, das gesuchte Wesen sei das Sein in jedem Seienden. Er fand: Es war ihm näher, als er zuvor gedacht hatte; es war dem Erkenntnisvermögen proportioniert. Er wußte jetzt, daß sein Denken imstande war, über die Gegensätze hinauszudenken. Vorwegnehmend sage ich: Jetzt hatte er die *intellectus-ratio*-Differenz theoretisch entwickelt; ich werde diese Theorie eingehend vorstellen" (38).

Ein drittes Studium besteht nach Ansicht des Cusanus in seiner Entdeckung der letzten Vereinfachung, im reinen Können selbst. Hier findet eine Verringerung der Voraussetzungen statt.

F. ist bewußt, daß Cusanus den menschlichen Intellekt von dem göttlichen Unterscheidet, aber er faßt das so auf, als bilde die Gotteslehre nur den Ausgangspunkt: "Die Differenz zwischen göttlichem und erschaffenem Intellekt müsse gewahrt werden. Aber dies ist nur der Ausgangspunkt der Überlegung; dies ist die Glaubenswahrheit, um deren intellektuelle Durchdringung, d. h., um deren Wissen, es ihm ging" (485). "für Cusanus ist Gott ein anderer Modus der Schöpfung; er ist ihre *invisibilitas*, so wie die Welt ein anderer Modus Gottes ist, nämlich seine Sichtbarkeit" (528-529). Gewiß geht es darum, "um sichere Einsicht in das Geglaubte zu gewinnen" (485), aber dies ist mehr als nur die Selbsterkenntnis des Menschen. F. hingegen betont: "Es geht hier nicht um eine theologische These, sondern um eine Theorie des vernünftigen Betrachtens der Welt" (488).

"Der Intellekt erfaßt, daß er die gesamte Welt begrifflich in sich einfaltet. Zugleich sieht er, daß er die Welt nicht hervorgebracht hat. Dies führt ihn weiter: Er lernt sich kennen als Bild der begründenden Einfaltung aller Dinge, der *causalis complicatio*, nicht nur der *notionalis complicatio*" (495).

Was Cusanus anbelangt, ist es richtig: "Trinität und Gottessohnschaft können philosophische Inhalte sein" (55). Und F. hat weiterhin recht, wenn er feststellt, daß Cusanus "eine philosophische Christologie für Nicht-Christen" (360) entwickelt. Schon in seiner ersten Predigt lehrt Cusanus, daß die großen Denker der Antike die Trinität, ja fast das ganze Evangelium erfaßt haben. F. hat ebenfalls Recht, wenn er hervorhebt, daß Gott bei Cusanus nicht als eine eigenständige Substanz gegenüber der Welt verstanden wird. Allerdings ist das nicht die einzige Möglichkeit, Gott zu verstehen. "Die Koinzidenzlehre ist nicht etwa eine andere, eine subtilere Formel, die den gewöhnlichen Theismus ausdrücken soll, der seinen Gott als distinkte Substanz

versteht. Sie ist die denkende Korrektur dieses Theismus" (55). Daraus darf aber nicht geschlossen werden, daß es sich um pure Philosophie handelt. Im übrigen schließt Theologie Anthropologie überhaupt nicht aus. Die Koinzidenzlehre kann durchaus für Gott gelten, ohne daß damit impliziert wird, daß sie für das menschliche Denken nicht gilt (vgl. 55).

Die Einheit ist die Voraussetzung der Koinzidenz. Nach F. ist Einheit bei Cusanus "immer nur im Zusammenhang menschlicher Welterfahrung" (68). "Die Einheit, von der hier allein die Rede ist, bezieht sich auf den menschlichen Geist; wir könnten auch sagen, wir selbst *seien* diese Einheit. Dies ist das Erbe des Parmenides, das wir uns als Hintergrund der Koinzidenztheorie gegenwärtig halten müssen. [...] Denken und Sein sind dasselbe. Dies ist die Voraussetzung der gesamten Konzeption, und Parmenides hat sie klar ausgesprochen" (68). Und damit spricht F. seine eigene Grundposition aus.

Es versteht sich von selbst, daß, wenn man alle Schriften des Nikolaus von Kues in einem einzigen Band darstellen will, man nicht um eine Auswahl herum kommt. Diese Unumgänglichkeit verleitet aber leicht dazu, auszulassen, was der eigenen Interpretation nicht paßt. Alle drei Bücher der *De docta ignorantia*, obwohl in den Augen von F. dieser Text als "einer der reichsten der philosophischen Literatur" (103) gilt, werden unter lediglich drei Fragen behandelt: die Konzidenz, die negative Theologie und die Beziehung zur vorherigen Philosophie. Für F. ist *De docta ignorantia* keineswegs der Höhepunkt des cusanischen Denkens, d. h. "das Hauptwerk des Cusanus" (103). Sie stellt ein gereiftes Problem bewußtsein dar, aber bei der in ihr bezeugten Entwicklungsstufe haben wir noch nicht die entscheidende Einsicht. Auf dieser Entwicklungsstufe erkennt Cusanus nach F., daß Vernunft und Verstand zu unterscheiden sind, aber die Vernunft wird von ihm noch nicht angemessen verstanden. "Der *intellectus* bleibt in *De docta ignorantia* unbestimmt" (112). Der negativen Theologie wird in dieser Schrift einen Vorrang gegenüber der positiven eingeräumt und behält zudem das letzte Wort.

Es stimmt, wie F. sagt: "Die negative Theologie kann doch nicht identisch sein mit der Beschreibung eines undefinierten Überwältigungserlebnisses" (56). Aber genausowenig darf man aus dieser Feststellung schließen, daß sie mit der Ansicht von F. identisch ist. Denn die Alternative zur von F. vertretenen (analytischen) Deutung der negativen Theologie besteht nicht nur in "einem wilden Widerfahrnis eines unbegreiflichen Geschicks" (56). Gewiß hat Cusanus die Einheit von negativer und positiver Theologie gesucht. "Er hat es ausgesprochen, daß die positive Theologie ohne die negative Theologie — ohne die positiven Prädikate — zum radikal

Unbestimmten führt. Er hat darin ein Dilemma gesehen, aus dem er herauskommen wollte. Das ist etwas anderes als zur größeren Ehre Gottes zu behaupten, er sei unbegreiflich. Wie wir sehen werden, hat Cusanus zumindest phasenweise gelehrt, allein die Koinzidenzlehre biete einen Ausweg aus der aufgezeigten Aporie" (47).

In Übereinstimmung mit seiner antitheologischen Gesamtdeutung lehnt F. die Ansicht ab, "das Wesentliche" in *De docta ignorantia* sei, daß "die Erfahrung des Abstandes von menschlichen Denken und göttlicher Wirklichkeit ist" (98). Dagegen betont Vf., daß es dabei vielmehr um eine *Selbstkritik* des menschlichen Denkens geht, d. h. nicht um Gotteserkenntnis. Unsere Unwissenheit bezüglich Gottes ist also nicht die Hauptsache. "Der entscheidende Punkt hier ist, daß in dieser Erkenntnis eine Erweiterung unserer Selbsterkenntnis liegt. Mancher Ausleger hören aus dem Buch des Cusaners nur das Thema der *ignorantia* heraus, während es um den Gewinn an Einsicht geht, der aus dem *Wissen* des Nichtwissens erwächst" (98).

F. gestattet, von "Theologie" zu sprechen, wenn man den Begriff in einem vorchristlichen Sinne versteht, das heißt, so wie Aristoteles den höchsten Teil der Philosophie als "Theologie" bezeichnete (vgl. 55). Was er interessanterweise auch nicht ignorieren kann, ist, daß mit dem Begriff "negative Theologie" eine unumgängliche Legitimierung gegeben ist, von Theologie zu sprechen. Es dürfte aber nicht von ungefähr sein, daß es keinen Ausdruck "negative Philosophie" gegeben hat. Das Wissen des eigenen Nichtwissens repräsentiert einen Erkenntnisgewinn. "Wir kommen dabei der Wahrheit näher", und zwar "durch Einsicht in die Natur menschlichen Wissens" (109). Dies gründet in der Lehre von der Koinzidenz der Widersprüche, "die das Neue und Wesentliche bei Cusanus ist" (98). Aber sie ist nach F. noch nicht ausreichend entwickelt, denn "die Koinzidenz liegt in *De docta ignorantia* jenseits von sowohl *ratio* als auch *intellectus*" (113). Noch liegt für Cusanus die Begründung im Gott als dem Unendlichen, was für F. mit negativen Begriffen beschrieben wird (vgl. 113). Mit quasi-mathematischer Stringenz will Nikolaus die Trinität "philosophisch" beweisen. Er "denkt die Trinität nicht als christlichen Sonderbesitz oder als 'Urgeheimnis'" (98), sondern als eine Wahrheit, die von jedem Philosophen erreicht werden sollte. In der Inkarnationslehre im dritten Buch — F. spricht immer von einer *Inkarnationsphilosophie* — findet F. ein Beispiel für seine These, daß Cusanus "den christlichen Glauben zwar psychologisch-faktisch, aber nicht argumentativ voraussetzen wollte" (102).

Die zwei Jahre später vollendete Schrift *Mutmaßungen [De conjecturis]*, die eine Schlüsselstelle in seiner Cusanusdeutung spielt, interpretiert F. als eine ausdrückliche Kritik an *De docta ignorantia*, und zwar insbesondere an der Koinzidenzlehre. Der Bruch mit der Scholastik sei hier

"härter und ausdrücklicher" (144). In dieser Schrift taugt zum ersten Mal das auf, was er als Parallelismusformel bezeichnet: "Der menschliche Geist schafft Begriffe, wie der göttliche Geist die Welt" (148). Diese Proportionalität der Hervorbringungen des menschlichen Geistes zu den Geschöpfen Gottes sei im Vergleich zur bisherigen Lehre der Disproportionalität vom Endlichen und Unendlichem "der Anfang einer anderen Philosophie" (149). Die Individualität des Wissens werde stärker und in einem positiven Sinne akzentuiert. "Die Erkenntniszuversicht ist gewachsen; der Ton liegt jetzt darauf: Uner schöpfliche Wissenvermehrung ist möglich" (150). Licht beginnt das Dunkel zu verdrängen. Im Unterschied zum Verstand werde nun die Vernunft hervorgehoben: "1439 lag der Akzent auf der Unerreichbarkeit; jetzt [...] lädt Cusanus ein, sowohl die Verborgenheit wie die Unerkennbarkeit der Einheit zu bedenken, nicht als zwei verschiedene 'Sachen', sondern als ein und dasselbe" (151). Die nun in *De conjecturis* geleistete Ausweitung des Koinzidenzgedankens "wurde verkannt unter der Vorherrschaft einer vorstellungsmäßig-fixierenden Verstandesphilosophie, die gerne zusammen auftrat mit einer buchstabenorientierten Theologisierung des Cusanischen Denkens" (164). Der Seitenhieb gegen die Theologie ist typisch für Vf.s Präjudiz.

Es ist richtig, wenn F. die Ansicht des Cusanus dahin gehend versteht, daß alles, ob Gott, Vernunft, Verstand oder Holz, "Manifestationen von 'Geist überhaupt' sind" (154), aber seine Behauptung, "Geist überhaupt" sei "als das Prinzip aller Prinzipien, als Einheit der vier Einheiten" (153) anzusehen, ist trotzdem ohne Begründung. Gott ist zweifelsohne Geist, aber F. geht über den Text hinaus, wenn er lehrt, daß der Geist "Gott und die gesamte Folgeordnung des Universums konstituiert" (154), denn "Geist überhaupt" umfaßt zwar die vier Einheiten, aber er ist für Cusanus nicht ein eigenes Prinzip, das sie hervorbringt. F. hält die Lehre dieser Passage für "eigentümlich und neu" (154), "radikal und neu" (154). Und man kann ihm nicht widersprechen, wenn er schreibt: "Nichts erlaubt es uns, sie zu übergehen oder sie abzuschwächen" (154). Dennoch läßt es sich nicht belegen, daß hier die Vernunft [*intellectus*] anders als eine der vier Regionen gesehen wird. Gerade in der nächsten Nummer (Nr. 15) desselben Kapitels, die F. nicht mehr zitiert, unterscheidet Cusanus ausdrücklich zwischen Gott und Intellekt, zwischen *divine* und *intellectualiter*. Die Fortführung des Buches stellt dann die vier Einheiten dar, wobei Gott klar vom *intellectus* unterschieden wird. "Geist überhaupt" bringt also Gott nicht

hervor, sondern Gott ist eine Form vom "Geist überhaupt" und der menschliche Geist ist eine andere Form. Cusanus lehrt nicht einen absoluten Subjektivismus, wenn er erklärt, daß der menschliche Geist ein zweiter Gott sei, der auf menschliche Weise Gott und die Welt werden kann. Es ist freilich berechtigt, wenn F. die Vernunft und deren Wichtigkeit für den Verstand hervorhebt. "Die neue Konzeption der Lehre von der Koinzidenz", stellt F. zutreffend fest, "ist jetzt ... das Charakteristikum des Intellektes als des Prinzips der *ratio*" (158). "Die neue Weltsicht des Cusanus" (159) mag zwar in der Entdeckung einer Koinzidenz in der menschlichen Vernunft, aber er verläßt die Textgrundlage, wenn F. von der Koinzidenz spricht ("Der Wandel besagt, daß wir *selbst* die Koinzidenz *sind*, sofern wir *Intellekt* *sind*" [158]). Koinzidenz findet nämlich auch auf einer höheren Ebene, nämlich auf der göttlichen Ebene, statt. Auch wenn sie nicht mehr "philosophisch" erreichbar ist, bleibt sie für Cusanus die Wahrheit. Dieses Glaubensmoment gehört unverzichtbar und vom philosophischen Denken uneinholbar. Die menschliche Vernunft weiß von der absoluten Einheit, aber was sie in sich sieht, ist zwar eine umfassende Einheit, nicht jedoch diejenige absolute Einheit, die Gott genannt wird. Es handelt sich wieder um eine über die Aussagen des Cusanus hinausgehende Interpretation, wenn F. schreibt: "Die Vernunft sieht sich selbst, sie sieht in sich ihr Prinzip, die absolute Einheit" (158). Der Weg der Einheitslehre bedeutet zwar, daß die Bewegung gewissermaßen einen Stillstand repräsentiert, aber das Wissen des Menschen reicht dennoch jenseits der eigenen Vernunft. Es ist nicht wahr, wenn F. behauptet: "Ich gebe nur die Ideen des Cusanus wieder" (159). F. sieht richtig, daß die negative nicht mehr das letzte Wort für Cusanus repräsentiert. Zwar stimmt es nicht, daß "die 'wissenschaftliche' spekulative Theologie des Mittelalters" (162) nur Prädikate verneint und bejaht hat innerhalb der Verstandesalternativen, aber es von F. richtig gesehen, daß eine Entwicklung in dieser Hinsicht bei Cusanus vorgekommen ist. Der Primat der negativen Theologie, d. h. die Auffassung, daß die Negation der Wahrheit näher als die Bejahung liegt, wird in *De coniecturis* überholt. In den tendentiösen Ausdrücken F.s heißt das, daß die "Verstandestheologie" (162) überholt wird durch die Einheitsphilosophie.

In der Zeit nach *De coniecturis* schreibt Cusanus "zusammenfassender und bunter, anschaulicher, sinnennäher" (165). Wer Gott erkennen will, erhält den Rat "Analysiere den Intellekt als Grund des Verstandes, und du wirst Gott sehen als den Grund des

Intellekts" (167). Die menschliche Vernunft umgreift alles, auch Gott, so daß, wie Cusanus es formuliert, alles in ihr sie selbst ist und Gott erkennt in uns. Wie F. es formuliert: "Jede wahre Erkenntnis ist eine Vergöttlichung, eine Divinisation" (169). Um 1450 entfaltet Cusanus seine neue Position. Er spricht von der "bewunderswerter Leichtigkeit der Schwierigkeiten" und betont, "wie leicht die theologische Schwieigkeit ist". Gott zu erkennen ist deshalb leicht, weil Gott die absolute Voraussetzung [*absoluta praesuppositio omnium*], der Begriff der Begriffe sei. Zum ersten Mal in der Weltgeschichte, d. h. vor Hegel, komme in der Schrift *Der Laie über die Weisheit*, so F., der Ausdruck "absoluter Begriff" als Gottesname vor. Aber diese Schrift ist für F. auch eine Enttäuschung, denn sie spricht von einer *absoluten* Theologie, die über die negative und positive Theologien hinausgeht und eine dritte, höhere Erkenntnisweise darstellt. F. beurteilt es als eine Veränderung, daß jetzt nicht mehr vom "Geist überhaupt" die Rede ist. "Darin liegt", sagt er, "eine Reduktion der spekulativen Geistphilosophie" (266).

Die Schrift *Über den Geist [De mente]* gilt F. als Schlüsseltext. Cusanus unterscheidet klar zwischen göttlichem und menschlichem Geist. F. stellt hier fest, daß in dieser Schrift "die oberste Instanz 'Geist' heißt, nicht das Eine, jenseits des Geistes" (277), wie es bei Proklus der Fall ist. Auch in diesem Kontext verändert K. kommentarlos die Aussagen des Cusanus. Wo Cusanus lehrt, daß Geist an sich in zweierlei Formen existiert, nämlich als unendlich und als Abbild des unendlichen Geistes, bezeichnet F. nur den Geist, das Abbild des unendlichen Geistes ist, als *mens in sich* (vgl. 277). Nach G. Santinello in seiner Einleitung zur in den 1995 erschienenen Ausgabe von *De mente* ist es doch möglich zwischen unendlichem und endlichem Geist zu unterscheiden ("Der Geist ... wird zweifach unterschieden als unendlicher Geist und als endlicher Geist, der wiederum Bild des unendlichen Geistes ist. Bild des unendlichen Geistes zu sein bedeutet keine wirkliche Unendlichkeit, sondern nur eine Ähnlichkeit mit dem unendlichen Geist" [S. XVI]). Dazu schreibt F.: "Er [Cusanus] sagt auch nicht, der Menschengeist sei gemacht oder geschaffen" (277). Soll der Leser darauf schließen, Cusanus lehre nicht, daß der menschliche Geist unerschaffen sei? Anscheinend unterscheidet F. *erschaffen* von *geschaffen*. Er schreibt nämlich: "Wenn ich nicht irre, hat Cusanus in unserer Schrift zwar gesagt, unsere *mens* sei erschaffen, aber er hat kein einziges Mal geschrieben, der ewige Geist habe den menschlichen Geist *gemacht* oder *verursacht*" (293). Aber in dieser Schrift steht tatsächlich: "Weil nun der Geist ein gewisser göttlicher Same ist, der

mit seiner Kraft aller Dinge Urbilder begrifflich einfaltet, ist er von Gott, von dem er diese Kraft hat, eben dadurch, daß er das Sein erhielt, zugleich auch in den passenden Boden gesetzt worden, wo er Frucht bringen und aus sich die Gesamtheit der Dinge begrifflich ausfalten kann" (Nr. 81). Und folgendes: "Zweifellos ist unser Geist zu seinem Besten von Gott in diesen Leib gesetzt worden. Er muß also von Gott alles das haben, ohne das er sein Bestes nicht erreichen kann" (Nr. 77). Die Beobachtung F.s, daß Cusanus "spricht, als wolle er effiziente Ursächlichkeit von unserer *mens* fernhalten" (293), mag zutreffen, aber .

Wie dem auch sei, später schreibt F. zutreffend: "Der menschliche Geist [*mens*] ist Bild des absoluten Geistes [*mens absoluta*]. ... Unser Geist ist nicht das Prinzip der Dinge. Er determiniert vieles, aber nicht die Wesenheiten der Dinge. Dies ist Sache des göttlichen Geistes" (615). Flasch kann aber bezeichnenderweise wenig mit dieser Lehre anfangen. Obwohl er weit davon entfernt ist, Cusanus für einen Wirrkopf zu halten, zweifelt er an ihrer Konsistenz und schließt seine Behandlung der Frage mit dem Satz ab: "Vermutlich hat Sisiphos den Stein nur ein Stück weiter geschleppt" (617).

Dieselbe Lehre hat Cusanus auch in der späten Schrift *De venatione sapientiae* aufrechterhalten. Dort heißt es: "Vergebens haben sich viele Jäger bis zur Erschöpfung abgemüht bei dem Versuch, die Wesenheiten der Dinge wahrzunehmen. Die Vernunft nimmt doch nichts wahr, was sie nicht in sich selbst vorfindet. Die Wesenheiten der Dinge [*Essentiae autem et quiditates rerum*] aber [...] sind nicht in ihr als Einheit mit ihr selbst, sondern nur die Begriffe der Dinge [*notiones rerum*], die Annäherungen und Ähnlichkeiten der Dinge sind. Die Fähigkeit der Vernunft besteht in dem Vermögen, sich allen erkennbaren Dingen anzulegen" (Kap. 29). Bei F. lesen wir hingegen dazu: "Nur finden sich die Wesenheiten der Dinge nicht im menschlichen Intellekt. Sie sind noch zu erjagen" (616).

"Allein Gott sieht die Formen der Dinge in sich selbst. Gottes Erkennen ist wesensbegründend; unser Intellekt kann sich nur angleichen. Menschliche Erkenntnis muß den Weg der Assimilation und der Abstraktion gehen. Sein eigenes Wesen kann der Intellekt nicht anders erkennen, als er das Wesen anderer Dinge erfaßt, nämlich indem er sich ihm angleicht, *assimilat*" (616).

F. entwickelt eine Auffassung, die dem Quellentext nicht gerecht wird. Er will die Lehre, daß der menschliche Intellekt nicht die *ratio rei* erreicht, dahin gehend interpretieren, daß der menschliche Intellekt doch erschöpfend erkennen kann. Er meint, daß Cusanus dies in seiner Ansicht über sinnliche Wahrnehmung annimmt. In Kapitel 36 findet er folgende Lehre über Abstraktion aus der Sinnlichkeit: "Wir müssen die Wesensgründe der Dinge aus Einzelerfahrungen herauslesen und von sinnlichen Zufälligkeiten reinigen. Nur so erreichen wir die Vernunftbestimmung der Sachen, die *ratio rei*. Aber dies ist möglich, und haben wir das erreicht, dann sind Intellekt und Erkanntes dasselbe. Die Einheit von geistig Erkennendem und geistig Erkanntem bleibt nicht nur eine ferne Wunschvorstellung; sie ist [...] die Realität des Intellektes." (616-617). Hier liegt bei F. ein Mißverständnis vor. Durch Abstraktion von der Materialität bzw. der Andersheit wird nicht die Wesensgründe der Dinge selbst erreicht, sondern die Wesensgründe der Intelligibilität der Dinge, mit anderen Worten, die Wesensgründe der Begriffe. Die *res* in diesem Fall ist nicht diejenige *res*, die der sinnlichen Erfahrung zugrundeliegt. "Denn der intelligible Wesensgrund [*species seu ratio intelligibilis*] des Warmen ist nicht warm, oder der des Kalten nicht kalt, und so bei allen" (Kap. 36). Cusanus widerspricht nicht der Lehre, die er sieben Kapitel davor vertreten hat. Es geht um die *species intelligibilis*. In Kapitel 36 finden wir nichts über die *rerum essentias*, die in Kapitel 29 sorgfältig von der *species* unterschieden wird. Der Intellekt erreicht immer nur *species*, aber, wie es dort heißt, "Gott erkennt [*intelligit*] eigentlich nicht, sondern *essentiat*, d. h. er macht das Sein [*esse*] von allem". Im Hinblick auf seine eigene Interpretation fragt Flasch: "Ist dies eine befriedigende Lösung des Erkenntnisproblems?", und antwortet: "Ich zweifle daran" (617). Die rein erkenntnistheoretische Überlegungen von F. mögen keine Unterstützung für die Sicht des Cusanus, aber offenbarungstheologisch betrachtet, stellt seine Position eine Selbstverständlichkeit dar; nichts könnte ihm klarer sein, als daß der menschliche Geist einem göttlichen ähnlich und zugleich unbedingt unähnlich sein muß. Diesbezügliche Analysen des Cusanus kommentiert Vf. mit dem Satz: ""Vermutlich hat Sisiphos den Stein nur ein Stück weiter geschleppt" (617).

Diese "Mental-Metaphysik" (293) schätzt F.: "Dies ist keine 'Erkenntnistheorie'; es ist eine Weltentstehungstheorie aus der unüberspringbaren Vermittlungsrolle des Geistes, der

alle Folgewirklichkeit in sich enthält" (279). Daß Cusanus aber Aussagen über die Schöpfungsbegründung Gottes äußern will, hält er für entweder ärgerlich oder inkonsistent. Zu dem für einen christlichen Theologen selbstverständlichen Satz "Wie daher in bezug auf Gott die Vielheit der Dinge aus dem göttlichen Geist stammt, so stammt in bezug auf uns die Vielheit der Dinge aus unserem Geist" (Nr. 93) bemerkt er: "Heute regt mich dieser Satz nicht mehr auf. Ich verlange von Cusanus keine konsequente Theorie der menschlichen Erkenntnis" (282). Es kann auch ein Zeichen einer unsachgemäßen Auslegung eines Autoren. "*Mens est viva substantia*" (Nr. 80) gibt F. fälschlich mit "Unser Geist ... ist *substantielle Tätigkeit*" (294) wieder und bezeichnet dann "die Lehre von der substantiellen Tätigkeit des Geistes" als eine wichtige Neuerung in der Denkgeschichte. Er konstatiert ferner: "Cusanus streicht tradierte Geschöpflichkeitsprädikate" (294), und spricht von der "Rücknahme anderer Prädikate der Geschöpflichkeit" (295). Was F. als "die Theorie der Parallelaktion" (302) bezeichnet, kommt in *De mente* noch klarer zum Ausdruck als in *De conjecturis*. Einerseits lehrt Cusanus, "daß es keine Realität außerhalb des Geistes geben kann" (302). Andererseits gehe er davon aus, daß es die Weltdinge "draußen" gibt und Erkenntnis in einer Angleichung besteht. Wie F. mit dieser Problematik umgeht, bietet ein gutes Beispiel seiner pädagogischen Stärke. "Zuerst waren die Dinge die Ergebnisse der Selbstentfaltung der *mens*, zuletzt sind sie Ziel einer außengewandten Bewegung der *mens*. Zuerst gibt, so scheint es, Cusanus eine geistphilosophisch-dialektische, zuletzt eine naiv realistische Beschreibung der menschlichen Erkenntnis. Wir müssen beide Seiten sehen .... Ich spreche hier nicht von einem Widerspruch; ich kritisiere nichts. Aber die Frage, wie wir die beiden Seiten vereinen sollen, stellt sich schon" (302). Es hätte sich gelohnt, der Frage intensiver nachzugehen.

Eine Zeichentheorie wird vorgetragen. Der Mensch erfaßt die Realitäten nur zeichenhaft. Über sich hinaus weist das Zeichen auf die bezeichnete Realität.

Bezüglich des *Compendium*:

K. Flasch, *Nikolaus von Kues*, 628: "Nicht die Dinge selbst wissen wir, nur die Zeichen. Keine unserer Erkenntnisweisen – der Intellekt ausdrücklich eingeschlossen – erreicht die Dinge in ihrer erkenntnisunabhängigen Natur. Dies ist eine Distanzierung von der Abbildtheorie des Erkennens (von der \glq Abbildtheorie\grq im engen Sinne, nicht von

Assimilation), aber es ist weder Skepsis noch Nominalismus." Weil die Zeichen nicht nur Zeichen sind, sondern deuten auf den modus essendi hin. *illum priorem modum essendi tantum significant* -- positive und negative Aussage. Als dritte Begründung: }

\item Es gibt nach Cusanus eine geistige Schau [*visus mentis*], die höher liegt als die Erkenntnistheorie.

Es gibt also echte Wahrheit. Die Zeichen weisen auf die Natur der erkannten Dinge hin, wenngleich sie deren Natur selbst nicht erfassen.

Für F. läuft die Entwicklung auf die Einheit hin: "Wir können diese Beschreibung seiner Entwicklung dahin zusammenfassen: Zwischen 1439 und 1464 hat Cusanus zunehmend die *Einheit* der Realität eingesehen.} [...] Die letzte Stufe dieses Erkenntniswegs ist die Erkenntnis, der Ursprung von allem sei das *Posse*, das Können" (635).

Mit der Schrift *De visione Dei*, die F. als "das schönste Buch des Cusanus" (386) bezeichnet, kommt der Intellekt voll zur Geltung. "Ging es in *De pace fidei* um eine friedenssichernde Einigung auf dem Boden der *ratio* [sic], so geht es in *De visione Dei* um das Übersteigen der *ratio* zum *intellectus*" (389). In dem Reichtum der hier entwickelten mystischen Theologie werde den Vorrang der negativen Theologie und "die Entgegensetzung von positiver und negativer Theologie" (389) endgültig überwunden. Dies zu zeigen ist ein besonderes Anliegen von F. Er gibt zu, daß sich bei Cusanus keine "systematisch völlig einhellige Geamtposition zu dem Problem der negativen Theologie " (403) finden läßt. Was F. wichtig ist, ist die Zusammenführung der negativen und positiven Theologien. Als Quelle beruft er sich auf die Platonischen Dialog *Parmenides*. F. will ein Verständnis von Gott vermeiden, das ihn jenseits der Vielheit der Welt erfaßt. An dieser Stelle haben wir vielleicht die tiefste gedankliche Leistung des Buches von F. Die in Zusammenhang mit der Frage nach der mystischen Theologie erarbeitete Kritik an der negativen Theologie, so wie sie in *De docta ignorantia* vorgetragen wurde, schließt nicht mehr Aussagen über Gott aus, sondern qualifiziert diese dahin gehend, daß sie dialektisch sind, d. h. daß negative Aussagen positive implizieren. Die Leichtigkeit solcher mystischen Theologie darzustellen ist der Zweck der schönen Schrift *De visione Dei*. F. betont, daß die mystische Theologie für Cusanus nicht mit der negativen Theologie identisch sei. "Er analysiert die christlichen Grundlehren so lange, bis etwas

Widersprüchliches herauskommt. Aber nicht, um sie dann dem bloßen Glaubensgehorsam zu überlassen, sondern um ihre Denkbarkeit, ja Denknotwendigkeit zu erweisen. Sie sind notwendig, weil sie unmöglich sind" (429).

In *De visione Dei* beschreibt NvK selbst seinen Denkweg als eine Entwicklung, die zur Zeit der Verfassung derselben Schrift eine entscheidende Wende erfahren hat. Statt Dunkel herrscht für ihn nunmehr Licht. Auf der Stufe von *De docta ignorantia* hat die negative Theologie das letzte Wort: "Gott darf nicht bestimmt werden. 1453 ist die neue Einsicht: Gott wird nicht bestimmt, ohne daß die Bestimmung sich nicht als das Unendliche selbst erwiese, das sich bestimmt, indem wir es bestimmen" (437-438). "Gott auf nicht-sehende Weise sehen, das ist eine andere Philosophie als diejenige, die einseitig auf der Unsichtbarkeit besteht" (439). "Mystische Theologie" ist für F. Koinzidenztheorie: "Gott 'mystisch schauen' könne man einzig in der Dunkelheit der Koinzidenz. ... 'Mystische Theologie' ist einzig als Koinzidenztheorie möglich" (442).

F. begreift die Zeit nach *De visione Dei* als eine einzige Phase, in welcher die Koinzidenzgedanke weiterhin herausgearbeitet und auf andere Gebiete angewendet wird.

Die Lehre, daß wir von Gott nur sein Daß wissen, nicht aber sein Was, mißversteht F. Es ist folgerichtig, daß eine "mentale Metaphysik" eine echte Seinsmetaphysik, so wie sie bei Thomas von Aquin vorkommt, nicht verstehen kann. Die Lehre des Thomas, daß das Was Gottes uns zutiefst unerkannt bleibt, muß F. verwerfen. "Denn wenn ich das Dasein behaupte, spreche ich es einem irgendwie Bestimmten zu oder ab. Wenn ich von Gott sage, daß er *ist*, setze ich bestimmte Umschreibungen seines Was voraus, sonst wird mein Satz sinnlos" (397). Natürlich ist Thomas mit diesem Problem vertraut. Seine Lösung läuft darauf hinaus, daß wir wissen, was Gott *nicht* ist, und setzen dieses Nichtwissen an Stelle des Was-Wissens. Im übrigen erhält Thomas eine faire Chance in diesem Buch wahrhaftig nicht. Wenn F. so weit geht, daß er Thomas dafür kritisiert, weil dieser die mystische Theologie des Ps.-Dionysius Areopagita in seinem Kommentar zur gleichnamigen Schrift "malträtiert" (432) haben soll, dann muß man F. schon die Tatsache entgegenhalten, daß der Aquinat in Wahrheit gar keinen Kommentar zur *Mystischen Theologie* verfaßt hat und den Ausdruck *mystische Theologie* selbst kein

einziges Mal verwendet. Eher wird die Scholastik von F. malträtiert. Gegen die Scholastik will F. die denkimmunente Analyse setzen. "Die Scholastik ist gescheitert; die Koinzidenztheorie ist die Diagnose ihres Zusammenbruchs und zugleich die Therapie des sich selbst mißverstehenden Denkens" (46). Fühlte sich Vf. verpflichtet, Belege für seine Behauptung anzugeben, wäre das nicht passiert. Ein befremdendes Charakteristikum dieses Buches ist der übermäßige Verzicht auf Belege. Vf. bekündet sogar seine Verschmähung von Verweisen auf Parallelstellen, wozu er sich in einem eigenen Abschnitt über "den Unfug der 'Parallelstellen'" (306) ausläßt. "Ich halte die Manie der Parallelstellen für Wissenschaftsaberglauben" (307). Für F. ist das nichts als die "öffentliche Entleerung von Zettelkasten" (307). Wäre er sorgfältiger in bezug auf Belege gewesen, wäre es F. nicht unterlaufen, auf einen (nicht-existenten) Kommentar des Thomas von Aquin zur *Mystischen Theologie* des Pseudo-Dionysius hinzuweisen.

Auch die wichtige Schrift *De non aliud* widerspricht F.s Deutung. Denn hier sagt Cusanus, daß das *Unum* abgeleitet werde, also nicht das erste Prinzip. Dies überrascht Vf.: "Cusanus nennt jetzt 'abgeleitet', was er zuvor als das Grundlegende bezeichnet hat" (563). Dies berichtet Vf., erklärt es jedoch nicht und konfrontiert seine eigene Interpretation damit nicht. Cusanus nennt ausdrücklich die *Parmenides*-Dialog Platons und den Areopagiten als Beispiele für "Theologen", die das *Unum* vor den Gegensätzen betrachtet haben, was Vf. auf folende Weise deutet: "Einige Theologen wie Platon (bei Proklus) und Dionysius hatten das *Unum* im Sinne des Nichtanderen verstanden und auf diese Weise die Einsicht gewonnen, daß es vor dem Widerspruch stehe" (563). Hier haben wir ein gutes Beispiel für die Vorgehensweise des Vf.s. Genau gesehen steht im Text: "*quidam theologi unum pro non-aliud accipientes ipsum unum ante contradictionem perspexerunt*" (*De non aliud*, Kap. 4). *Pro non-aliud* heißt, daß sie das *Unum* an die Stelle des *non-aliud* gesetzt haben. Sie sind also jenseits der Gegensätze gelangt, nicht weil sie das Eine im Sinne des Nichtanderen aufgefaßt haben, sondern weil sie eine Einheitsphilosophie hatten. Die Einheitsphilosophie genügt Nikolaus von Kues aber nicht. "Ihr *Unum* blieb gegensatzverhaftet, auch noch, indem es jenseits der Gegensätze gesetzt wurde" (564). Das ist eine sachliche Kritik, zumindest aus der Sichtweise des Cusanus. (Eine solche Einheitsphilosophie — Cusanus selbst nennt sie nicht Philosophie, sondern Theologie — liegt dem von Cusanus abgelehnten Vorrang der

negativen Theologie zugrunde.) Dagegen argumentiert er, daß diese Einheitsphilosophie außer acht gelassen hat, daß das *non-unum* etwas anderes als das *unum* ist. *Non aliud* ist mehr als nur eine andere Bezeichnung für das Eine. Aber meiner Meinung nach geht es Cusanus um Sprache, nicht um Wirklichkeit.

Es wird hier aber deutlich, daß die Koinzidenz, die in hervorragender Weise in dem Ausdruck des Nichtanderen artikuliert wird, nicht die Metaphysik des NvK ist. Sie kennt mehr als die Koinzidenz. Gerade dies findet aber bei F. keine Berücksichtigung.

Der "Selbstbezug der Geistseele" (593) liegt F. besonders am Herzen. Wonach der Mensch in allen Tätigkeiten strebt, ist "nur das Eine, nämlich kraft ihrer eigenen Vernunftstärke, *per suam rationalem fortitudinem*, den Grund aller Dinge und ihrer selbst zu sehen und zu begreifen, *videre et comprehendere*" (592). Für F., anders als für Cusanus selbst, bedeutet dies jedenfalls: "nicht auf dem Gnadenwege" (593). "Es geht hier um Nuancen: Die Seele sucht ihren eigenen Grund und den Grund aller Dinge. ... Die Seele findet den Grund von allem in sich selbst; ihren göttlich-lebendigen Wesensgrund, ihr *viva ratio* ... findet sie *in sich*. Sie kann nur glücklich werden, wenn sie sich weiß und den ewigen Grund in sich entdeckt." (593-594).

In der späten, rekapitulierenden Schrift *Die Jagd nach Weisheit* (1462/63) findet man ein klares Bild von der Vielheit und Einheit des Cusanischen Denkens. *"De venatione sapientiae"* ist ein wichtiges Dokument. Es bringt die definitive Klarstellung der philosophischen Intention des Cusanus. Es enthält aufschlußreiche Selbsterklärungen. Es formuliert die letzte Stufe der Koinzidenztheorie. Es bestätigt und modifiziert frühere Theoriebildungen des Cusanus ..." (605). F. selbst hebt die Einheit hervor, indem er von der "philosophischen Intention" — ein Ausdruck, der der Lehre des Cusanus selbst völlig fremd ist — des Cusanus spricht: "Wenn ich sie auf die einfachste Formel bringen soll, so war es die Suche nach der Einheit. Cusanus bestätigt einen Satz des frühen Augustinus, alle Philosophie sei nichts anderes als Theorie der Einheit" (605). "Sein Ziel, erklärt Cusanus, sei es gewesen, den *einen* schöpferischen Grund von allem zu finden" (605). Erst wenn er diese These dargestellt hat, geht F. auf die Vielheit der Jagdgründe ein. Besonders problematisch für F. ist die Tatsache, daß das Eine lediglich eines der Felder, die in dieser Schrift beschrieben werden. Dies stört Vf. allerdings nicht; zur Erklärung sagt

er: "Wir verstehen, daß der Jäger lange Wege zurücklegen muß und zuweilen die Übersicht verliert" (606). Nachdem er das konstatiert hat, schiebt F. einen Abschnitt mit der Überschrift "Deutung der Koinzidenz" ein. Irreführend ist dieser Abschnitt insofern, als auf vier Seiten das Wort "Koinzidenz" neunzehn Mal vorkommt, während es in den vier Kapiteln von *De venatione sapientiae*, aus den F. seine Belege schöpft, kein einziges Mal zu finden ist. Flasch behauptet dennoch, in *De venatione sapientiae* gäbe es "eine autoritative Erklärung der Koinzidenzlehre" (608). Ebenfalls in dem Kapitel über das Nichtandere, worüber Flasch behauptet, Cusanus "legt alles darauf an, daß wir die Konzidenz denken sollen" (609), kommt das Wort *coincidentia* jedenfalls nicht explizit vor, so daß es übertrieben zu sein scheint, wenn F. den Begriff hier dermaßen exponiert. Es ist gleichfalls irreführend, wenn F. den Ausdruck *Dei similitudinem* mit "Abbild[es] des Einen" wiedergibt. Überhaupt ist zu merken, daß der vierseitige Abschnitt über die Koinzidenzlehre mit dem Zitieren von lediglich einem Satz des Cusanus auskommt.

Über den Verdacht, er deute Cusanus als Pantheist, setzt sich F. leicht hinweg. Er bekennt seine "Gleichgültigkeit gegenüber Debatten dieser Art" (609). Seine Begründung beruht auf der Cusanischen Kritik des Begriffs "Unterschied". Demnach wird der Pantheismusvorwurf sinnlos. "Es gibt ... nicht mehr den unschuldigen Begriff des 'Unterschiedes', mit dessen Hilfe wir behaupten könnten, Gott unterscheide sich von der Welt. Der kritiklose Gebrauch dieser Termini unterscheidet beide streitenden Parteien von Cusanus selbst. Gott ist vor der Differenz von Indifferenz und Differenz, das ist ihm der entscheidende Punkt" (609).

Zutreffend ist dennoch die Feststellung: "Wir dürfen sie [die Koinzidenzlehre] nicht einengen auf ein separat vorgestelltes Subjekt, das wir 'Gott' nennen und das von der Welt 'verschieden' sein soll. Wenn die Koinzidenz — auf die erklärte Weise — die Signatur des Unendlichen ist, dann ist sie überall. Denn die Welt steht Gott nicht gegenüber. Das Endliche sehen wir im Unendlichen. Das Gesuchte ist die Einheit, nicht das Nebeneinander von Gott und Welt. ... Die Koinzidenzlehre begreifen wir erst, wenn wir sie als Weltschlüssel nehmen, nicht als Eigenschaft eines aparten Gottes" (610).

Es ist nicht nur philosophisch inhaltsreich, sondern leitet auch in philosophisches

Nachdenken ein. Es ist andererseits richtig, wenn F. abschätzig schreibt: "Das vielfach übliche Nebeneinander-Herzitieren von Aussagen, die verschiedenen Zeitabschnitten angehören, werden wir vermeiden, obwohl das fleißig und gelehrt aussieht" (122). Vf. lehnt zwar "eine bloß subjektive, rhapsodische Auswahl" (122) ab, aber tatsächlich fällt er selbst in diese Falle. Bedauerlicherweise kommt das gesamte Denken des Cusanus zu kurz. Gerade die theologischen Aspekte werden geradezu versteckt, was zur Folge hat, daß man eigentlich nur ein Fragment seiner Philosophie zu Gesicht bekommt, insbesondere unter Ermangelung seiner Bezogenheit auf Theologie. Ich meine nicht etwa die Behauptung, die negative Theologie sei eigentlich "eine philosophische Position, auch wenn sie 'Theologie' heißt und von Theologen rezipiert worden ist" (403); dies erscheint mir legitim. Was ich im Auge habe, ist eher etwas wie die Eschatologie (die eine permanente, wenig reflektierte, dennoch bedeutsame Voraussetzung des cusanischen Denkens darstellt). Das Bestreben, das cusanische Denken auf eine Philosophie zu reduzieren, führt dazu, daß man die Philosophie selbst mißversteht. Das Buch ist ein fesselnder Einstieg in das Denken des NvK, aber, wer Cusanus wirklich verstehen will, muß sich unbedingt von diesem Buch frei machen und mehr lesen. Gewiß hat ein Verfasser das Recht, nur die Philosophie zum Thema zu machen.

Die Entwicklung selbst ist ein Gegenstand des cus. Denkens. Der tragende Gedanke ist aber nicht innerhalb der Entwicklung zu finden, sondern begründet die Möglichkeit der Entwicklung und der Vielfalt der Ansätze. Er wird von Fl. nicht gesucht, denn er schließt in sich die Theologie. Man mag sie als Philosophie bezeichnen, aber sie klammert nichts von der Theologie aus. Die Philosophie des NvK ist keine anti-theologische Philosophie und keine, die die Theologie überwinden will, sondern eher eine von der Theologie maßgeblich beeinflußte Philosophie. Die Äußerungen des Cusanus über das Verhältnis zwischen Philosophie und Theologie, die F. übrigens nicht erwähnt, setzen die Theologie immer höher als die Philosophie. Um die Einheit des cusanischen Denkens zu erfassen, muß man philosophisch tiefer vordringen als nur bis zur Einheit der Koinzidenz. Seine Philosophie läßt sich nicht aus seiner Theologie abstrahieren und für sich behandeln. Theologie ist mehr als das, was F. daraus macht.

F. setzt eine Unterscheidung zwischen "Philosophie" und "Theologie" voraus, die (wenigstens) den Sprachgebrauch des Cusanus nicht nur ignoriert, sondern ihm

widerspricht. Es wäre sicherlich angebracht — und Vf. wäre eventuell dadurch über seine eigene Interpretation skeptischer geworden —, wenn er dies zumindest erwähnt hätte. Der Leser, der davon nicht in Kenntnis gesetzt wird, ist eher der Gefahr der Irreführung ausgesetzt.

Vorliegendes Werk ist eine beredte und geschickte Polemik gegen die Theologie. Es fordert zu einem eingehenden Widerspruch heraus. Kein Buch hat mich derart animiert, mich mit Cusanus so genau wie möglich zu befassen, wenngleich das Buch an sich eher den Eindruck einer im wesentlichen erschöpfenden und abgeschlossenen Darstellung der Grundideen des Cusanus vermittelt und ermutigt somit nicht zum Weiterlesen.

Das Werk ist zweifelsohne bedeutsam und wird einflußreich sein. Für viele Leser wird es wohl die einzige Darstellung des cusanischen Denkens sein, zumal es umfangreich und den Eindruck suggeriert, das Wesentliche erschöpfend zur Sprache gebracht zu haben. Deshalb ist es angebracht, das Buch zu kritisieren. F. macht den Leser mit der Philosophie des NvK auf eine anregende und lebendige Weise bekannt. Man erlebt tatsächlich eine gut nachvollziehbare Entwicklung. Ein Beispiel des Eingehens auf den Leser: "Zunächst führe ich Sie ein wenig spazieren am Abgrund der Koinzidenz. Sie sollen einen Vorbegriff bekommen, um was es sich da handelt. Ich bitte um Geduld; diese Überlegungen sind teilweise subtil. Wir brauchen eine Vor-Übung. Wir müssen uns das terminologische Instrumentarium erarbeiten und in erste Auslegungsdifferenzen Einblick nehmen, um dann, ab Kapitel IV, in die genetische Analyse der Schriften einzutreten" (43). F.macht Cusanus interessant, ohne ihn zu verflachen. Er wird nicht zu einem Vorläufer moderner Philosophie reduziert. "Es empfiehlt sich kaum, diese Philosophie der *mens* als Vorläufer der Transzentalphilosophie Kants zu lesen. [...] Die *De-mente*-Philosophie des Cusanus ist nicht die 'Vorstufe' von irgend etwas anderem, weder von Kants Vernunftkritik noch von Hegels Dialektik" (301). "Ich glaube nicht, daß Cusanus eine einzige Frage unserer Gegenwart beantwortet" (646).

Spezifisch theologische Themen werden kaum behandelt, die meisten Predigten etwa werden nicht erwähnt. Eine Ausnahme bildet die Frage des Religionsfriedens. Auch hier spielt F. die philosophische Vernunft gegen den Glauben aus. "Die cusanische

Umwandlung des Kirchenglaubens in einen Vernunftglauben, diese 'Intellektualisierung des Glaubens' solle *vereinen*, was die verschiedenen Glaubensüberzeugungen *teilen*" (373). Wenn große Theologen derart "interpretiert" werden, daß sie nicht mehr Theisten sind, muß man gründlich werden.

Münster      William J. Hoye