

PETER MENNICKEN
NIKOLAUS
VON KUES

Hier liegt der erste Versuch vor, die Gestalt des großen Cusaners, wenn auch nicht in ihrer ganzen Fülle und Breite, so doch in ihren sichtbarsten Grundzügen zu umgrenzen. Er steht an der Schwelle, wo das Alte jung wird. Seine Geisteswelt ist voller Spannung und wie die unsere vom Zerfall bedroht. Aber vorbildlich weiß er Ordnung und Mitte zu bewahren. Er gilt als der »Reformator vor der Reformation«, und er ist auch Reformator, doch einer, der nichts zerstört. Das Buch gibt das Lebendigste seiner Lehre, das Unsterbliche seiner Person.

BEI JAKOB HEGNER IN LEIPZIG

† EX LIBRIS †



MICHAEL SCHMAUS

XII 15

Rechnung

MENNICKEN
NIKOLAUS VON KUES

PETER MENNICKEN
NIKOLAUS VON KUES

MIT EINER ABHANDLUNG

VON ELSE HOCKS

MCMXXXII

VERLAG JAKOB HEGNER IN LEIPZIG

hell m 001 MAG NM



Druck von Oscar Brandstetter, Leipzig
[Abteilung Jakob Hegner]

2008 8 006226

INHALT

VORWORT Seite 11

PERIPHERIE UND MITTE Seite 13

Übersehen und Verkennen des Cusaners — Leistungen auf den einzelnen Gebieten — Gesamtleistung — Mitte und Ordnung — Geistige Ursprünge: Moselland, Brüder vom gemeinsamen Leben, Italien — Humanismus — Mathematik — Astronomie — Naturwissenschaft — Der Jurist — Der Denker — Originalität — Einheit in der Vielheit — Vergleich mit Lionardo da Vinci, Leibniz — Neuerung und Tradition — Kirchliche Gesinnung — Cusanischer Geist und wir.

IDEE UND LEBEN Seite 36

Scheinbare oder echte Widersprüche, a) auf dem Konzil zu Basel (Der Advokat des Grafen Mandercheid und Vertreter der konziliaren Suprematie. Die »Concordantia catholica«. Geistiger Umschwung und Bruch mit dem Konzil. Betätigung im Dienste des Papstes. Entkräftung der Vorwürfe gegen Nik. v. K.) b) im Walten als Bischof von Brixen. (Falsche Gesichtspunkte der Beurteilung. Der Diplomat und päpstliche Legat. Sein Verhältnis zur Gewalt. Der Kampf mit dem Herzog Sigismund und der Äbtissin von Sonnenburg. Sein Verhalten in der Niederlage) — Der Reformator im Kampfe mit dem Geist des Protestes — Das letzthin Bestimmende seines Wesens.

DAS QUAERERE DEUM UND DIE VISIO DEI Seite 96

Suchen und Besitzen — Gott als unendliches Wesen — Unendliches und Endliches — Mystik — Notwendigkeit Gottes — Das ontologische Argument — Das Sein Gottes — Maximum absolutum — Größtes und Kleinstes — Coincidentia oppositorum — Gelehrte Unwissenheit — Schau Gottes — Der verborgene Gott — Der Name Gottes — Negative Theologie — Possest — Non aliud — Posse ipsum — Die endliche Welt — Creator und creatura — Genesis — Complicatio

Inhalt

und explicatio – Pantheismus – Welt als Abbild Gottes – Trinität: Einheit, Gleichheit, Verbindung – Trinität der Schöpfung: Materie, Form, Bewegung – Wege zu Gott: Das Sehen, das zwiefache Licht, das Bild, filiatio.

ONTOLOGISCHE FUNDAMENTE . . . Seite 154

Seinsmodi – Materie – Posse fieri – Die Formen, Ideenlehre – Das Singuläre – Die Bewegung – Einheit und Andersheit – Das Gute, das Böse, das Schöne – Die Prädikamente – Die Zehnzahl – Maß und Gewicht – Zeit – Das Universum – Zentrum und Umfang der Welt – Der Stern Erde – Einheit des Universums – Jegliches in Jeglichem – Emanation und Remanation.

DER MENSCH UND SEIN GEIST . . . Seite 181

Stellung des Menschen im Sein, im Kosmos – Struktur des Menschen – Freiheit – Erkenntnis – Sinn, Verstand, Vernunft – Seele und Körper, ihre Verbindung – Geist und Seele – Geist als Abbild Gottes – Angeborene Begriffe – Assimilation – Entfaltung des Geistes – Geist als Maß – Wahrheit – Verschiedenheit der Geister – Zahl der Geister – Unsterblichkeit – Auferstehung – Weisheit.

THEOLOGISCHE FIGUREN Seite 202

Der Mathematiker – Mathematische Symbole – Unendliche Figuren – Die unendliche Linie – Dreieck, Kreis, Kugel – Endliche und unendliche Figuren – Trinität – Gerade und krumme Linie – Quadratur des Zirkels und Zirkulation des Quadrates – Der Winkel als Symbol – Der Punkt – Wert dieser Gleichnisse.

CHRISTOLOGIE Seite 213

Vollendung der Lehre in der Christologie – Theologie und Philosophie – Maximum concretum – Verbindung von Schöpfer und Geschöpf – Würde des Menschen – Vollendung im Geist – Jesus – Die

Inhalt

Jungfrau – Kreuzestod – Auferstehung – Charakter
dieser Christologie – Ontologie, Anthropologie,
Gotteslehre und die Christologie.

CONCORDANTIA Seite 232

Einheit in der Andersheit – Concordanz – »Concor-
dantia catholica« – Harmonie der Philosophen – »De
Pace fidei« – Der Friede.

ANMERKUNGEN. Seite 238

BIBLIOGRAPHISCHES Seite 244

ANHANG. Seite 247

Tafel des Lebens, des Werkes und der Umwelt.

VORWORT

Nikolaus von Kues gehört nicht in die Reihe der Namen, die in weiteren Kreisen der Bildung bekannt sind. Die aber, welche ihn kennen, nennen ihn fast immer mit Bewunderung und Verehrung.

Es gibt keine cusanische Schule. Von den namhaften Philosophen war es allein Giordano Bruno, der sich an des Cusaners Geist entzündete, und durch Bruno wirkte dieser — einseitig zwar — weiter. So ist alles Interesse für ihn — auch bis in die letzte Zeit, da dieses Interesse sich sehr erweiterte — nur ein historisches. Der Geist des Cusaners hat sich noch nicht erwiesen als eine der ewigen Quellen, die immer neues Leben spenden. Die folgenden Untersuchungen sind im Letzten getragen von dem Glauben, daß dieser Geist sich als solche Quelle erschließen läßt, und sie sollen hierzu ein Beitrag sein.

Es wurde nicht der Versuch gemacht, die Gestalt in ihrer ganzen Fülle zu zeichnen. Auch ging es nicht darum, die philosophische Welt dieses Geistes in ihrer Weite darzustellen. Vieles darin ist uns fern und ganz unzugänglich. Eine Erweckung dieses Geistes schien uns auch nicht dadurch gegeben, daß man ihn in möglichst vielfache Beziehung zum Denken unserer Zeit setzte. Es sollten vielmehr in den Abhandlungen einzelne Problemkreise herausgestellt werden, die zeigen, welcher reichen Beitrag der Cusaner gibt. Weniger und wenig bekanntes Geistesgut sollte damit offengelegt werden.

Die Auswahl der Problemkreise ergab sich aus der cusanischen Philosophie selbst. So wurde in den Abhandlungen das Zentrale dieser Philosophie dargestellt. Damit recht-

fertigt sich auch der Buchtitel »Nikolaus von Kues«, obgleich es sich nicht um eine Gesamtdarstellung handelt. In der ersten Abhandlung wird die Gestalt und das Werk des Cusaners im ganzen kurz umrissen. Dieser ist angefügt eine Untersuchung von Else Hocks mit dem Titel »Idee und Leben«, in der besonders die Rolle des Cusaners auf dem Baseler Konzil und sein Konflikt in Tirol beleuchtet werden, die für die Beurteilung seines Charakters von höchster Wichtigkeit sind und über die noch vielfach große Unklarheit herrscht.

PERIPHERIE UND MITTE

Trotz des heutigen Interesses für große Männer eroberte man noch nicht den Namen, dem diese Darlegungen gelten: Nikolaus von Kues, dessen Person und Werk den Ruhmreichen an Wert nicht nachsteht, dessen Bedeutung die mancher Vielgepriesenen weit überstrahlt.

Wer die Gründe für das Nichtsehen, Übersehen und Verkennen dieser Gestalt begreifen will, der muß tief in ihr Wesen eindringen. Schwierig ist es schon, die Gestalt in der Peripherie ganz zu umfassen. Nikolaus von Kues hat seine Bedeutung im aktiven Leben der Politik, der Kirchenpolitik und der religiösen Reformbestrebungen, und dazu ist er bedeutend auf fast allen Gebieten des geistigen Lebens. Er ist Philosoph, Astronom, Physiker, Mathematiker, Mediziner, Historiker, Geograph und Humanist. So ist es schwer, die ganze Weite seiner Auswirkung zu überschauen. Forschern von den verschiedensten Ausgängen, die den Blick auf das Werden ihrer Wissenschaft richten, muß er begegnen. So aber bleibt er meist einseitig gewertet, — höchstens wird die Größe der ganzen Gestalt unklar erahnt.

Blickt man auf die Leistungen in den verschiedenen Gebieten, so ist das Einzelne oft sehr beträchtlich. Niemals wird ein Gebiet nur geistreich betastet. Er bleibt nicht im Plänemachen stecken. In der Art, wie er das Einzelne ergreift, zeigt sich, daß er nicht vom Einzelnen ausgeht, sondern in einer großen Schau steht für ihn das Einzelne. Oft ist seine Anschauung Wendepunkt, vielfach entscheidender Wendepunkt.

Die Gestalt des Cusaners wächst, wenn man die Gesamtheit der Leistungen überschaut, wenn man findet, auf wie vielen Gebieten sein Geist sich wirksam zeigte. Man kann die Wissenschaften aller Fakultäten aufzählen, und es zeigt sich, daß er nicht nur überall geschult ist, sondern daß er sich überall fruchtbar erwies. Er ist ein gelehrter Theologe, ein ergreifender Prediger; er schreibt für mystisch gestimmte Mönche fromme Schriften. Aber er ist auch Kirchenfürst, päpstlicher Legat; er entwirft für den Papst Reformpläne. In Kues gründet er einen Stift, in dem ein freies geistiges Leben besonderer Art herrschen sollte. Seine ersten Studien sind nicht theologische, sondern juristische. Er promoviert zum Doktor des kanonischen Rechtes. Sein erstes Werk, »De Concordantia catholica«, ist ein kirchen- und staatsrechtliches, reich an theologischen, philosophischen und historischen Ausblicken. Er kommt nach Basel, um einen Prozeß wegen der Besetzung des Trierer Bischofstuhles auszufechten. Später werden kirchenrechtliche Entscheidungen in seine Hand gelegt. Auch als Mediziner hat er Verdienste. Er verfaßte eine Reihe medizinischer Schriften und gibt ärztliche Methoden an. In der Geschichte der Mathematik kommt ihm ein besonderer Platz zu. In der Astronomie bereitet er die kopernikanische Wendung vor. Als Physiker beschäftigt er sich mit Statik und Dynamik. Er ist interessiert für philologische Fragen und ein Sprachkenner, der das Griechische beherrscht. Auch das Reich des Schönen ist ihm nicht fremd. Das zeigt sich an vielen Stellen seines Schrifttums und in der baulichen Ausgestaltung seiner Stiftung.

Die Zeit, in welcher der Cusaner lebt, die erwachende Renaissance, erstrebt Universalität. Fast alle führenden Männer dieser Epoche wirken sich in mehreren Geistesbezirken aus. Durch seine vielseitige Veranlagung war es dem Cusaner möglich, diesen Geist in besonderer Weise zu verkörpern; in keinem seiner Zeitgenossen ist die Zeit geistig so einheitlich gesammelt wie in ihm; aber er repräsentiert nicht nur seine Zeit, sondern mehr, als wohl gewöhnlich angenommen wird, hat er sie bestimmt.

Die Ordnung, die im hohen Mittelalter galt, war von allen Seiten bedroht. Die Welt weitete sich, der Wissensstoff wuchs, die Natur wurde entdeckt, die Antike in einer neuen Art lebendig. Diese neuen Elemente unterwühlten das Alte. Nikolaus von Kues hat sie in sich aufgenommen, aber es gelang ihm noch einmal, sie in einer großen Ordnung zu binden, — nicht in einer neuen Ordnung, wohl aber in einer erweiterten. All das, was zur Sprengung drängte, das ist auch in ihm wach. Seine Geisteswelt ist voller Spannung, sie ist vom Geist der Sprengung bedroht. Aber immer gelang es ihm, Ordnung und Mitte zu bewahren.

Nach ihm beginnt die Zeit der Umstürze, der Revolutionen. Das Einzelne verabsolutierte sich. Was beim Cusaner im Ganzen steht und dort seinen festen Ort hat, das weitete sich und überwucherte das Ganze. Immer mehr sah man allein im Sprengen die Kraft des Geistes. Bis heute hin wirkt diese Entwicklung weiter; und da wir — mehr als wir uns dessen bewußt sind — von diesem Geist der Sprengung ergriffen sind, so ist es uns schwer, zum Cusaner die richtige Ein-

stellung zu finden. Man schätzte und schätzt bei ihm nicht die Kraft der Bindung, sondern das, was sprengende Kraft in sich hat, was bei ihm noch nicht, aber später zur Sprengung führte.

Aus solchen Grundhaltungen heraus sah man in ihm einen, der »schon überwand«, der »schon vorwegnahm«; oder man sah, daß er noch nicht »weit genug gegangen war«, daß er »noch behindert war«; und so konnte man kein richtiges Verhältnis zu ihm finden. Ja, es mischte sich eine Verachtung ein, weil er berufen schien zur Sprengung, aber seiner Berufung nicht folgte.

Das cusanische Denken hat Mitte und Ordnung. Freudig nimmt er Neues auf, verschließt sich nach keiner Seite, selbst auf die Gefahr hin, daß dadurch die Ordnung bedroht werden könnte. Aber seine Ordnung ist so weit, daß sie alles umfassen kann. Jedes hat darin seine Stelle, aber eben nur seine Stelle, und so ist ihm die Ordnung nicht Enge, sondern gerade Weite.

Sein Leben und sein Werk bekunden allenthalben diese Grundhaltung. Man sehe allein auf die Titel und die Hauptthemata seiner Werke; »De Concordantia catholica« heißt seine erste Schrift, »De Pace fidei« eine spätere. In seinem Hauptwerk »Über das Wissen des Nichtwissens« ist eines der Hauptthemen die *coincidentia oppositorum*, die Lehre vom Zusammenfall des Entgegengesetzten. Ein anderes immer wiederkehrendes Thema ist das der Complication und der Explication, des Inbegriffs und der Entfaltung, ein anderes die Lehre von der Einheit und der Vielheit.

In allen Aktionen seines Lebens auch erstrebt er diese Einheit und weite Ordnung; mit vielen, wohl den Besten der Zeit, teilt er die Anschauung, daß eine Reformierung des religiösen Lebens vonnöten sei. Man glaubte, durch solche Reform allen Gefahren, die von außen und von innen drohten, begegnen zu können. Hierdurch erhalten alle seine Unternehmungen ihren letzten Sinn: Die Legationsreise durch Deutschland und die Niederlande zur Reformierung des kirchlichen Lebens, die Reise nach Konstantinopel, um die Griechen zum Unionskonzil abzuholen, und seine Bemühungen um die Aussöhnung mit den Hussiten; und selbst da ist dieser Geist in ihm wirksam, wo es von außen gesehen nicht so scheinen will, wie bei seinen Schwankungen in Basel, und auch da, wo er einen Mißerfolg hatte: in Brixen.

Da der Cusaner in der Reformbewegung einer der aktivsten und bedeutendsten Führer war, hat man ihn den »Reformator vor der Reformation« genannt. Er ist Reformator, aber das Gegenteil des Revolutionärs. Die fünfzig Jahre nach seinem Tode ausbrechende Reformation ist Revolution. Dem Cusaner fehlt jeder protestlerische Instinkt; er ist geradezu Antiprotestant. Es siegte später ein Geist, der dem seinen ganz und gar entgegen war; und wo sich zu seiner Zeit dieser Protestlergeist regte, da hat er sich aufs stärkste dagegen gestellt. Dabei ist er niemals starr, es sei denn da, wo er die Einheit bedroht sieht. Er gibt die Weite der religiösen Welt zu, sieht die Notwendigkeit der Reform ein; in seinem Geist lassen sich Gegensätze, die zur Trennung drängten, vereinigen.

Verfolgen wir nun im Überblick, welche geistigen Ströme im Cusaner lebendig waren, und wie sie sich in ihm auswirkten. Er lebte von 1400 oder 1401—1464, also im Herbst des Mittelalters, im Aufblühen der Renaissance. In seine Zeit fällt die Verbrennung des Huß und der Jeanne d'Arc, die Eroberung Konstantinopels durch die Türken und das Baseler Konzil. Er ist Zeitgenosse des Thomas von Kempen, Gutenbergs und Stephan Lochners; noch zu seiner Zeit sind geboren Leonardo da Vinci, Kolumbus und Savonarola.

Er entstammt dem Mosellande. Kues liegt nur wenige Wegstunden von Trier entfernt. Sein ganzes Leben hindurch blieb er seiner Heimat verhaftet. Sein letzter Wille bestimmte, daß sein Herz in der Kirche seiner und seiner Geschwister frommer Stiftung in Kues ruhen sollte. Und so geschah es auch. Sein Körper wurde in Rom in seiner Titularkirche San Pietro in vincoli beigesetzt. Hiermit schuf er sich selbst ein Symbol für sein Leben, in dem die geistige Spannung zwischen Norden und Süden wach und in Concordanz gelöst war. Der Cusaner trägt ausgeprägt die Charakterzüge seiner Heimat. Er ist temperamentvoll, feurig und begeisterungsfähig. Ein optimistischer Zug geht durch sein Leben und sein Werk. Rheinischer Geist hat sich in ihm besonders rein manifestiert. Ohne Zweifel ist er der bedeutendste Denker, der dieser Landschaft erwuchs. Wenn auch der Cusaner einen großen Teil seines Lebens im Süden verbrachte, hat er doch die Züge des Deutschen rein bewahrt. Gerade zu den deutschen Denkern des Mittelalters, zu Albert dem Großen, zu Hugo von St. Victor, dem Sachsen,

und zu Meister Eckehard hat er eine besondere Zuneigung. Er ist weit entfernt von der Klarheit des lateinischen Geistes, und er weiß dieses selbst. Der Franzose findet in ihm die »obscurité germanique«. Doch er hat sich immer nach südlicher Klarheit gesehnt, und mehr und mehr hat er sich bewußt dazu durchgerungen.

Seine erste Ausbildung erhielt er in Deventer bei den Brüdern vom gemeinsamen Leben. Damit trat er in eine Welt inniger Frömmigkeit. Es gibt eine Traditionsreihe, die von Eckehard ausgeht und über Ruisbroeck zu Gerhard Groote, dem Gründer der Gemeinschaft der »Brüder vom gemeinsamen Leben«, führt. Aus diesem Kreise erwuchs eines der verbreitetsten aller Bücher, die *Imitatio Christi*, und die Versuchung liegt nahe, Thomas von Kempen und Nikolaus von Kues in enge Beziehung zu setzen. Aber sie beide stehen in ganz anderen Bewegungen. Der Cusaner ist nur zu verstehen von der im Süden erwachenden Renaissance aus. Die erste Berührung mit diesem neuen Geist konnte er freilich schon bei den Fraterherren in Deventer finden, die auch humanistische und naturwissenschaftliche Studien trieben.

Bevor ihn der Weg zum Süden, der Stätte der neuen Bildung, führte, besuchte er die Universität Heidelberg. Die Einflüsse, denen er dort unterstand, darf man nicht überschätzen. Er war noch sehr jung, 15 bis 16 Jahre, und blieb dort nur 3 Semester. Er konnte dort den Streit der philosophischen Schulen beobachten, dem der spätere Denker sich immer fern hielt. Dann zieht er zum Süden und besucht die berühmte

Universität Padua, wo er in der Hauptsache juristische Studien betreibt. Aber daneben wird er in andere geistige Bereiche eingeführt, und diese Einflüsse werden für ihn von entscheidender Bedeutung. Er lernt den Humanismus aus erster Hand kennen; und wie kein anderer Deutscher vor und neben ihm wird er ganz von dieser Bewegung durchdrungen.

Als Humanist kam er auch am ehesten zu Namen: als Nikolaus Trevirensis ist er allen italienischen Humanisten bekannt und zwar als bedeutender Entdecker. Aus den rheinischen Bibliotheken rettete er — einige Jahre später — wertvolle Handschriften, unter ihnen zwölf Komödien des Plautus.

Wie es Sitte der Humanisten war, sammelte er auch selbst eine reiche Bibliothek, die er seiner Stiftung vermachte und die heute noch dort aufbewahrt wird. Auch für die Erfindung der Buchdruckerkunst, die er eine heilige Kunst nannte, zeigte er großes Interesse.

Wie alle Humanisten hat er Sinn und Liebe für die Literatur und die schöne Sprache. Er ist sich bewußt, wie weit er entfernt bleibt von der *elegantia* und *eloquentia* der Lateiner. Wie aber sein Geist sich aus der *obscuritas* zur *claritas* erhob, so wird auch die sprachliche Formung der Gedanken klarer und gestalthafter; an Stelle der Abstraktion tritt das Bild. Er besitzt die Kraft des Sagenkönnens. Wenn auch seine Sprache oft noch ungefüge, schwerflüssig und wirr bleibt, an manchen Stellen steigert sie sich zu echter Schönheit. Ja, aus seinen Dialogen leuchtet oft mehr platonischer Geist als aus den Schriften derer, die sich Platon im wesentlichen durch den schönen Stil verbunden fühlten.

Der kritische Geist, der sich bei den Humanisten im Aufwerfen von Fragen der Authentizität zeigt, ist im Cusaner besonders wach. Er hegt Zweifel an der Echtheit der dem Dionysius Areopagita zugeschriebenen Schriften, welche von den großen Scholastikern kommentiert wurden und die er selbst aufs höchste schätzte. Erst im vorigen Jahrhundert konnte eindeutig dargetan werden, daß er hier auf der richtigen Fährte war. Ernstliche Argumente hat er auch schon erhoben gegen die Echtheit der Konstantinischen Schenkung. Er ist der erste, der diese Frage streng historisch behandelt. An seinen Einwürfen inspirierte sich Laurentius Valla, der die Falschheit dieser Schenkung endgültig aufdeckte.

Geist des Humanismus bedeutet für Nikolaus von Kues nicht gelehrtes Wissen, sondern dieser Geist beherrscht alle Äußerungen seines Lebens. Humanistischer Geist steht bei ihm nicht dem Christentum entgegen. Er ist repräsentativ für einen christlichen Humanismus. Antike und Christentum finden sich bei ihm in denkbar größter Annäherung.

In Padua lernt er auch die neue Mathematik und Naturwissenschaft kennen. Toscanelli, in seiner Zeit einer der bedeutendsten Vertreter dieser Wissenschaften, wird dort sein Lehrer und sein Freund. Von Toscanelli kommt der Plan der Schifffahrt nach Indien auf dem westlichen Wege. Kolumbus stand mit ihm in Briefwechsel, und bei dem Inbeziehungtreten dieser beiden Männer wird Nikolaus von Kues wahrscheinlich eine Rolle gespielt haben.

Sein ganzes Leben hindurch hat der Kardinal immer

wieder mathematische und naturwissenschaftliche Studien getrieben. Schon auf dem Konzil zu Basel reichte er eine Schrift zur Reform des Kalenders ein. Auch verbesserte er die damals allgemein gültigen astronomischen Tafeln, nach Alfons von Kastilien, der sie herstellen ließ, die alfonsischen genannt. In seiner philosophischen Hauptschrift, der »Docta Ignorantia«, stellte er wichtige astronomische Thesen auf: daß die Erde ein Stern unter Sternen sei, daß sie nicht stille stehe, daß das Universum keinen Mittelpunkt habe, daß alle Himmelskörper aus denselben Stoffen wie die Erde gebaut seien. Durch diese Lehren wurde das mittelalterliche Weltbild überwunden. Seine Anschauungen sind nicht ganz original; im Gegensatz zur aristotelischen Tradition griff er auf die pythagoräische zurück, welche die Zukunft hatte. Er hat auch versucht, die Bewegung der Erde, der Sonne und des Fixsternhimmels näher zu bestimmen und damit die scheinbare Bewegung der achten Sphäre und der Sonne, die wechselnde Deklination der Sonne und die Präzession der Tag- und Nachtgleichen zu erklären. Kurze, im vorigen Jahrhundert aufgefundene Notizen legen diese Theorien, die offensichtlich unzulänglich, aber auch nur fragmentarisch sind, dar. Sind diese Darlegungen auch mehr als geniale Vorstöße denn als ausgearbeitete Theorien anzusehen, so kommt dem Cusaner immerhin der Ehrentitel »Vorgänger des Kopernikus« zu, ja, es finden sich Ansätze zu Theorien bei ihm, die weit über Kopernikus, sogar über Newton hinausweisen und erst in der neuesten Naturwissenschaft weiter durchgestaltet werden.

Beobachtungen allein konnten nicht zu dem neuen Bild vom Kosmos führen. In einem neuen Blick mußten die Tatsachen gesehen werden. Im Cusaner zeigt sich das Werden der neuzeitlichen Naturwissenschaft, und dabei wird deutlich, wie sehr diese neue Wissenschaft aus metaphysischen Spekulationen heraus erwuchs.

Auf einige andere für die Astronomie bedeutsame Theorien sei kurz hingewiesen. So sagt der Kardinal, daß die Gestalt der Himmelskörper nicht ganz kugelförmig und ihre Bewegung nicht ganz kreisförmig sein könnte, da es im Universum keine vollkommenen Figuren gäbe. Weiter heißt es, die Sonne habe einen dunkeln Kern, um den eine Feuersphäre liege; wenn wir selbst auf der Sonne wären, würden wir nicht die Helligkeit erblicken die wir außerhalb ihrer Feuersphäre, von der Erde aus, sehen. Hiermit ist auch eine bekannte Erklärung für die Sonnenflecken gegeben. Auch die Erde, sagt er, habe eine solche Feuerregion, und stünde jemand außerhalb dieser Region, so würde ihm die Erde als ein heller Stern erscheinen. So sieht er die Erde an als edlen Stern, der eigenes Licht und eigene Wärme habe. Auch über die Bewohner anderer Sterne hat er sich Gedanken gemacht.

Außer mit astronomischen Fragen beschäftigte sich der Kardinal besonders mit physikalischen: theoretischen Problemen der Statik und Dynamik, aber auch mit solchen der experimentellen Physik. Hervorzuheben ist dabei besonders seine Abhandlung »De Staticis experimentis«, die wirkt wie ein Manifest zu der Ära der Naturwissenschaft und Technik. Nur eine Eigenschaft

des Körpers läßt sich mit Exaktheit bestimmen: das Gewicht, das durch die Waage zu ermitteln ist. Darum soll man die Dinge, die man bestimmen will, nicht — wie es damals allein üblich war — abschätzen, sondern wägen. Der Arzt soll nach dem Gewicht des Urins urteilen, nicht nach seiner Farbe. Er soll die Kräuter abwägen und sich nicht auf seinen Geschmack verlassen. Der Pulsschlag des kranken Menschen soll mit Hilfe der Wasseruhr mit dem des gesunden verglichen werden. Durch die Waage läßt sich die Zugstärke des Magneten messen. Ebenso soll man Metalle, Geldstücke und Steine nach ihrem Gewicht bestimmen, um ihre Natur und ihren Wert kennenzulernen. Durch ein Hygrometer, das er erfindet, kann man das voraussichtliche Wetter mutmaßen. Weiter macht er Vorschläge, das Wasser und die Salze, welche die Pflanzen aus dem Boden aufsaugen, durch die Waage zu bestimmen. Ja, er versucht zu zeigen, wie sich das Gewicht der ganzen Erde wenigstens in Annäherung finden läßt. Und so ist diese Schrift voller Anregungen.

Die Naturwissenschaft des Cusaners steht in engster Beziehung zu seiner Philosophie. Daß die Naturwissenschaft solche Bedeutung bei ihm hat, das verbindet ihn mit der kommenden Zeit. Darin aber unterscheidet sich sein Denken von vielen durch die Naturwissenschaft bestimmten Philosophien, daß die Naturwissenschaft für ihn nicht das Fundament ist, auf dem sich erst die Philosophie aufbauen kann. Die Naturwissenschaft steht als ein Teil im großen Bau seiner Philosophie.

Ein anderes Gebiet, auf dem Nikolaus von Kues Ruhm erlangt, ist die Geographie. Eine der ersten Karten von Mitteleuropa stammt von ihm. Seine Reisen ließen ihn viele Beobachtungen machen, die er hierfür auswerten konnte. Toscanelli wird ihn in die Kartographie eingeführt haben.

Mit keiner Wissenschaft hat sich der Cusaner so sehr beschäftigt wie mit der Mathematik. Sie steht im Zentrum seiner Spekulationen. In seine metaphysischen Betrachtungen sind mathematische eingeflochten, und seine mathematischen Untersuchungen hatten metaphysische Untergründe. Durch die Mathematik werden ihm für seine Metaphysik neue Symbole geschaffen, und die Metaphysik drängt ihn, neue mathematische Fragen zu sehen. Da er die im Unendlichen liegenden Grenzübungen fruchtbar zur Analyse von endlichen Gebilden machte, kommt ihm, wenn auch die exakte Durchführung dieser Intentionen einer späteren Zeit vorbehalten blieb, auch in der Geschichte der Mathematik ein bedeutender Platz zu.

Zwischen dem Cusaner und den bedeutendsten deutschen Mathematikern seiner Zeit, Peurbach und Regiomontanus, knüpften sich engste Verbindungen. Mit ersterem hat er persönlich verkehrt, und es heißt, daß er ihn gebeten habe, sein Hausgenosse zu werden. Regiomontanus, der sich unter Peurbach bildete, wird mit dem Cusaner wohl niemals zusammengekommen sein, aber er hat sich eingehend mit dessen mathematischen Schriften beschäftigt, allerdings mit strenger und scharfer Kritik.

Wir müssen uns bewußt bleiben, daß der Cusaner in

Padua hauptsächlich juristische Studien betrieb und die Universität als Doctor decretorum verließ. Seine theologischen Studien machte er an der Universität Köln. Als Frucht seiner kirchenrechtlichen Schulung erwächst auch die »Concordantia catholica«, das Werk, in dem die harmonische Gesellschaftsauffassung des Mittelalters den letzten großen Ausdruck fand.

Bei einer Überschau, wie wir sie hiermit gegeben haben, zeigt sich die Originalität und Genialität des Cusaners augenfällig. Aber noch war nicht die Rede von dem Gebiet, welches für ihn das zentrale ist und worin seine größte Bedeutung liegt, von der Philosophie, welche auch die Forschung im einzelnen bindet. Mit den durch den äußeren Lebensgang bestimmten Einflüssen ist noch keineswegs umschrieben, welche geistigen Bewegungen seinen Geist formten. Erst aus seinen Schriften läßt sich der Reichtum der Bildungselemente ermitteln, die sich in ihm sammeln; dieselbe Weite und Aufgeschlossenheit, die sich in seinem Leben und in seiner wissenschaftlichen Betätigung findet, zeigt sich auch in seiner Philosophie im engeren Sinne. Es gibt fast keinen Denker, in dem so viele geistige Ströme wirksam sind wie in ihm. Aus den vielen Hinweisen und Zitaten, aus den Randbemerkungen in den Handschriften seiner Bibliothek ersieht man, wie er mit der ganzen philosophischen Tradition vertraut war. Die heiligen Schriften sind ihm von Grund auf bekannt, und das ganze Erbgut der Scholastik und Mystik ist in ihm wach. Schon durch die Scholastik kennt er die Denker der Antike, doch auf eine neue Art begegnet er ihnen aus dem Geiste des Humanismus heraus.

In stichwortartiger Andeutung seien die Denker genannt, die ihn besonders beeinflussten: Pythagoras, Sokrates, Platon, Aristoteles, die Neuplatoniker, vor allem Dionysius Areopagita und Augustinus; von den Scholastikern sind es hauptsächlich: Scotus Eriugena, Albert der Große, weniger der Aquinate, den er zwar aufs höchste schätzte, dann Hugo von St. Victor, Bernhard von Clairvaux, Raimundus Lullus und Eckehard. Aber wie viele andere Namen erwähnt er neben diesen! Mit wie vielen anderen zeigt er sich vertraut! Wollte man die Reihe voll aufzählen, so müßte man fast alle bedeutenden Namen der Geschichte der Philosophie nennen. Er besaß ein enzyklopädisches Wissen und zeigte sich hier so universalistisch wie überall.

Die einen haben in ihm den »letzten Scholastiker« gesehen, die andern den »ersten neuzeitlichen Denker«. Beide können mit reichem Material ihre Ansicht belegen. Manche finden vorwiegend platonischen Geist bei ihm, andere neuplatonischen, andere pythagoräischen. Die einzelnen Geistesströme lassen sich in ihm nachweisen, aber er läßt sich nicht aus ihnen allein verstehen. In seinem Geiste werden sie gesammelt, und sein ganzes Streben geht dahin, die Vielheit in einer höheren Einheit zu zentrieren; man blickt am Wesentlichen vorbei, wenn man ihn einseitig sieht.

Die Selbständigkeit seines Denkens beweist sich darin, daß nicht nur alle vorherige Problematik in ihm lebendig ist, sondern auch die Problematik der späteren Jahrhunderte sich in ihm schon anzeigt. Es ist nicht schwer, ihn in Beziehung zu setzen zu Leibniz, zu Spinoza, zu Kant, zum deutschen Idealismus und zu

neueren und neuesten Denkern. Die ganze philosophische Problematik wird vom Cusaner in Angriff genommen; aber er gehört nicht zu den Systematikern, welche die Probleme, soweit es möglich ist, bändigen. Seine äußere Tätigkeit nahm ihm die Zeit, große und durchgestaltete Untersuchungen auszuführen. Keines seiner philosophischen Werke ist von großem Umfang, die meisten sind mehr oder weniger kurze Traktate. Aber in immer neuen Vorstößen nähert er sich seinen Fragen, immer gewinnt er neue Aspekte, und dabei blitzt eine Fülle von tiefen Gedanken auf.

Seine Philosophie ist gleichsam ein Knotenpunkt, in dem frühere und spätere Wellen zusammenklingen. Der abendländische Geist in seiner ganzen Größe und Vielgestaltigkeit hat in ihm Leben; ja, man kann in Nikolaus von Kues eine Gewähr für die Einheit dieses Geistes sehen. Vor dem Zerfall der europäischen Geisteseinheit leuchtet jene Welt in ihm noch einmal auf.

Sein Bild läßt sich schärfer zeichnen, wenn man ihn in Vergleich stellt mit anderen ähnlichen Gestalten. Man wird zunächst an Leonardo da Vinci erinnert. Nicht nur gleichen sie sich in der Universalität der Auswirkung, auch die geistige Welt der beiden zeigt eine tiefe Verwandtschaft; ja, es ließe sich zeigen, daß Leonardo mit den Werken des Cusaners sehr vertraut war und daß er in vielen Betrachtungen von den Gedanken des Kardinals ausging.

Mehr noch als mit Leonardo läßt sich Nikolaus von Kues in Vergleich stellen mit Leibniz. Der »Reformator vor der Reformation« und der »Reformator nach

der Reformation«, wie man Leibniz nannte, bemühen sich beide um die Einheit und Einigung der christlichen Welt; Leibniz arbeitet für die Union und Reunion der durch die Reformation getrennten christlichen Konfessionen; der Cusaner verhandelt mit den Hussiten und ist tätig bei den Wiedervereinigungsverhandlungen der römischen und griechischen Kirche; in seiner Vision über den Glaubensfrieden sucht er alle Religionen zu einer Einheit zusammenzufassen, in seiner Schrift »Cribratio Alchoran«, Sichtung des Korans, unternimmt er einen friedlichen Kreuzzug zur Christianisierung der Moslems. Er und Leibniz arbeiten mit an der neuen Entdeckung der Natur, ordnen aber diese Welt in die religiöse Welt ein. In ihrer Spekulation treten zum Teil dieselben Probleme in den Vordergrund; es sind zum Teil dieselben Wissensgebiete, mit denen sie sich besonders beschäftigen. Leibniz ist in den einzelnen Gebieten von größerer Bedeutung, Nikolaus von Kues ist aber von größerer Weite als jener. Leibniz ist der große Gelehrte, Nikolaus steht auch im politischen Leben an entscheidenden Stellen. Leibniz ist durchgebildeter Theologe, aber er ist doch nicht wie der Cusaner ein homo religiosus, dessen ganzes Leben vom Religiösen durchglüht, der in seinem tiefsten Wesen Priester und Kirchenfürst ist.

Viel von dem Ruhm, der dem Cusaner zukommt, übertrug sich auf Giordano Bruno. Wesentliche Ideen übernahm dieser von dem Kardinal, den er als den göttlichen preist, freilich auch durch das Priestergewand für behindert hielt. Die Anschauungen, welche für den Cusaner im alten Ordo standen und diesen

noch stützten, richteten sich bei jenem gegen die Tradition. Daß er als Ketzer den Flammentod erleiden mußte, hat seinen Ruhm noch erhöht.

Will man die Gestalt des Cusaners weiter umfassen, so läßt sich bei einem sehr interessanten Versuch anknüpfen. Man hat nämlich Dürers bekannten Stich »Melancolia« mit den Spekulationen des Cusaners in Zusammenhang gebracht. 1514, im Entstehungsjahr dieses Stiches, erschien die erste Gesamtausgabe der Werke des Kardinals, von der die humanistischen Freunde Dürers zweifellos Kenntnis nahmen, die sie in ihrem Kreise besprachen. Es lassen sich nun die vielen geheimnisvollen Gegenstände der »Melancolia« sinnvoll deuten, wenn man in ihnen Symbole, Bilder und Hinweise auf Gedanken und Begriffe der cusanischen Philosophie sieht. Sicherlich hat das Bild eine Grundstimmung, die sich in verwandter Art findet in den Werken des Nikolaus von Kues. Vielleicht läßt sich von hier aus ein allererster Zugang zu seinem Werk finden.

Heben wir nun einige Charakterzüge seines Wesens und Denkens schärfer als bisher heraus. Der Cusaner ist sich bewußt, ein Neuerer zu sein. Er sagt selbst, daß die Anschauungen, die er vorträgt, dem Leser anstößig und absurd erscheinen müßten. Es fällt nicht schwer zu begreifen, daß seine Schriften in seiner Zeit sehr modern wirken mußten. So viel er der Vergangenheit verdankt und sich ihr verpflichtet fühlt, so bleibt er ihr gegenüber doch souverän. »Ich weiß nicht, ob ich Anhänger des Pythagoras oder eines anderen bin. Das aber weiß ich, daß ich mich durch die Autorität

keines Menschen, auch wenn sie mich zu beeinflussen sucht, bestimmen lasse«¹⁾, heißt es in der Schrift über den Geist. Diese Schrift ist eine der vier Abhandlungen, die den gemeinsamen Titel »Idiota«, der Laie, haben. In diesem Begriff des Laien ist der Geist der Neuerung und der Unabhängigkeit verkörpert. Der Laie, der in diesen Gesprächen führt, durch den sich der Kardinal selbst ausspricht, ist der Denker, der unabhängig von aller Schulweisheit philosophiert. Nicht an den Büchern, sondern an der Natur entzündet sich sein Geist; nicht in der Gelehrtenstube wächst diese Weisheit, sondern aus dem Leben heraus, und sie läßt sich demonstrieren an den nächsten Dingen. »Die Wahrheit schreit auf den Straßen«, sagt der Laie²⁾.

Einer philosophischen Schule hat der Cusaner niemals angehört; mit den Offiziellen kam er gleich durch sein erstes philosophisches Werk in Konflikt. Er läßt seinen Laien zum Schulvertreter sagen: »Ihr seid wie ein Pferd, das von Natur aus frei ist, das sich durch den Dompteur an eine Krippe ziehen läßt, wo es nichts ißt, als was ihm vorgesetzt wird. Euer Intellekt . . . nährt sich von einer fremden, und nicht von einer natürlichen Nahrung«; und in seiner Verteidigungsschrift begrüßt er, daß Ambrosius den Litaneien die Bitte hinzugefügt habe: »A dialecticis libera nos, Domine³⁾.«

Doch wie fehl wäre es, wenn man den Kardinal sehen wollte als Typus des Antioffiziellen, des Outsiders. Er greift die Schule an, soweit ihr Geist leblos und starr ist; aber wenn er ihr gegenüber auch ein freies Verhältnis bewahrt, er verehrt die große Tradition; wenn

er sich auch gern der Ketzer annimmt, er dämpft das Übersteigerte und Häretische und sucht das Wertvolle und Gültige aus ihnen herauszuschälen. Er richtet seinen Blick mehr auf das Verbindende als auf das Trennende.

Nikolaus von Kues steht ganz auf Seiten der römischen Kirche. Er ist weder ein geheimer Ketzer, noch ist er durch die Kirche gehemmt. Es wird sich zeigen lassen, daß seine Lehre nicht im pantheistischen Sinne zu verstehen ist, wenn auch einige Aussprüche eine solche Deutung nahelegen könnten. Übrigens hat er sich selbst in seiner Apologie eindeutig gegen solche Vorwürfe verteidigt. Dort heißt es, »daß dadurch, daß alles in Gott ist als durch ihn verursacht, nicht folge, daß das Verursachte die Ursache sei«⁴⁾, und er verlangt, daß man auf das Ganze seiner Schriften schaue und nicht einen einzelnen Ausspruch für sich nehme. Immerhin wäre es falsch, zu leugnen, daß es bei ihm verdächtige Aussprüche gibt, daß seine Darstellung selbst zu einer Mißdeutung verleiten konnte.

Auch von anderer Seite ließe sich die Rechtgläubigkeit des Cusaners anzweifeln. In seinem Gespräch über den Glaubensfrieden, einer Art Disputa, versuchen die Weisen aller Länder, unterstützt von den Aposteln Petrus und Paulus, sich vor dem göttlichen Wort über den Frieden und die Einigung im Glauben zu verständigen. In der darin vorgetragenen Glaubenslehre ist manches übergangen oder nicht genug hervorgehoben worden, was zum Wesentlichen der kirchlichen Lehre gehört, so daß Gefahr besteht, daß die Unterschiede zwischen den Religionen sich verwischen.

Doch ist zu bedenken, daß das Gespräch nur als eine Vorverhandlung hingestellt wird und der Cusaner sich über das Fehlende und Unklare in anderen Werken und Predigten ganz im kirchlichen Sinne geäußert hat, so daß man ihn hieraufhin nicht zum Ketzer stempeln kann. —

Greifen wir nun wieder die Frage auf, die gleich zu Anfang gestellt wurde, nämlich, welches die Gründe sind für das Nichtkennen und Verkennen des Nikolaus von Kues.

Wir haben gesehen, daß es schwer ist, die ganze Weite dieser Gestalt zu überschauen, schwer auch, den Wert der Einzelleistungen zu beurteilen; denn dieser muß gemessen werden an dem Stand der Wissenschaften in der damaligen Zeit. Dazu ist vieles nur *Aperçu*, nur erster Ansatz. Später wurden diese Ansätze von andern weitergeführt und durchgestaltet; und auf den geformten Gedanken richtete man mehr den Blick als auf sein erstes Anklingen. Was aber am meisten den Zugang zur geistigen Gestalt des Cusaners versperrte, das war seine Grundhaltung.

Der Unterschied und die dadurch bedingte Spannung zwischen dem Geist des Nikolaus von Kues und dem Geist der späteren und unserer Zeit wird deutlicher, wenn man sich vergegenwärtigt, von welchen Seiten aus man sich ihm verwandt fühlte und ihm nähertrat. Die Philosophen der Neuzeit haben ihn nur wenig gekannt und genannt. Das neunzehnte Jahrhundert, das *saeculum historicum*, hat sich aus geschichtlichem Interesse auch dieser Denkerpersönlichkeit zugewandt, die in der Entwicklung der Philosophie nicht zu über-

sehen war. Heute zeigt sich allenthalben ein lebendigeres Interesse für den Kardinal. Man läßt häufig die neuzeitliche Philosophie mit ihm beginnen, und so sehen ihn viele als ersten großen Vertreter der Entwicklungsreihe an, in die sie sich selbst mehr oder weniger noch einordnen. Weiter stellt man ihn in eine Linie, die zum deutschen Idealismus führt, und auch mystisch gestimmte Richtungen fühlen sich ihm verwandt. In solchen Wiedererweckungen des Cusaners ist es nie das Zentrale dieses Denkers, das wirksam wird; doch will es scheinen, daß man gerade heute, aus einer Lage heraus, in der ein großer Teil der Geistigen steht, offener wird und werden kann für das Eigentliche des cusanischen Geistes. Man fühlt sich in einer Krise, in einer Wende, man spricht von einer Auferstehung der Metaphysik, man beschäftigt sich wieder mit ontologischen Fragen. So findet man eine neue Beziehung zur antiken und zu der von der Antike getragenen mittelalterlichen Seinsphilosophie. Sehen manche in der Philosophie der Neuzeit nichts als einen immer tieferen Abfall, so finden die meisten, die in dieser Krise stehen, doch auch im neuzeitlichen Denken hohe Werte und Wahrheiten, und sie suchen nach einer Möglichkeit, die beiden Geisteswelten einander zuzuordnen.

Diese Problemlage ruft die Gestalt des Cusaners wach. Er stand am Ende des Mittelalters, im Beginn der Neuzeit. Heute fühlt man sich am Ende der Neuzeit und findet wieder einen Zugang zu der geistigen Welt, die dieser vorausging. Im Cusaner zeigten sich schon die Elemente und Tendenzen, die in der Weiterentwick-

lung des Denkens hervortraten, aber bei ihm wurde dadurch nicht die Bindung an die alte Tradition gelöst. Alles ist gehalten in einer Ordnung und Mitte, die wir, so sehr wir wuchsen in der Peripherie, mehr und mehr verloren.

Sollte nicht das, was uns bisher von ihm trennte, heute gerade das sein, was uns ihm näherbringt?

IDEE UND LEBEN

Wir wollen, daß das Werk des Mannes mit seinem Wort übereinstimmt, sein Leben mit der Idee, die er verkündet. Das philosophische Vermächtnis des Nikolaus von Kues läßt einen geschlossenen Charakter, Weite und Fülle des Lebens, Harmonie, Ordnung, Frieden erwarten; aber wir stoßen bei ihm auf Wegstrecken, die reich sind an Widerspruch und Dissonanz. Die eine dieser Strecken läßt sich kurz mit dem Namen Basel, die andere mit Brixen bezeichnen. In Basel klafft ein Riß zwischen dem »Zuerst« und dem »Später«; in Brixen zieht er sich vielverzweigt durch die ganze Breite zwischen Gedanken und Taten, Wollen und Vollbringen.

Die schwachen Stellen sind so augenfällig, daß die Kritik, auch bei voller Anerkennung der geistigen und sittlichen Größe des Mannes, nie verfehlt, darauf hinzuweisen, und seine Parteigegner es immer wieder versuchen, von da aus das Charakterbild des Mannes zu sprengen.

Es hieße nicht im Geiste des Cusaners handeln, wollten wir ihm zu Liebe die Dissonanzen abschwächen, die Risse übertünchen; vielmehr lehrt er uns, auf Suche nach dem Akkord zu gehen, in dem die Dissonanzen sich lösen, über Spalten Brücken zu schlagen. Sollte solches Bemühen nicht ganz gelingen, so dürfte es doch in anderer Weise nicht verloren sein: Risse an der Oberfläche verraten dem aufmerksamen Beschauer, was darunter liegt. »*Opposita juxta se posita illucescant*«, sagt Nikolaus von Kues.

I.

In Basel geht der Widerspruch zwischen der Haltung des Cusaners zuerst und später so weit, daß man mit einiger Übertreibung sagen könnte: Er betete an, was er verbrannt, und verbrannte, was er angebetet hatte. Aus einem sehr weitgehenden, kühnen Verteidiger der Suprematie des Konzils über den Papst wird einer von dessen treuesten Vasallen im Kampf gegen die konziliare Anmaßung. Viele der in seiner *Concordantia catholica* ausgesprochenen Grundsätze, welche die Papstgewalt beschränkten, widerlegt er später durch Rede, Schrift und Tat.

Ob einer diesen Wandel als Abfall, Treubruch, Verleugnung oder als Bekehrung ansieht, ob er in dem Anfangszustand die rechte Haltung oder eine Verirrung erblickt, hängt größtenteils von dem Standpunkt ab, den der Beobachter selbst Kirche und Papstum gegenüber einnimmt. Objektiv wird die Frage nur in einer etwas anderen Fassung zu beantworten sein: Welche der beiden Haltungen war dem Wesen, der Denkweise des Nikolaus von Kues gemäßer? Verleugnete er mit dem Übergang zum Papst seine innerste Überzeugung, oder fand er damit erst zu seinem eigentlichen Selbst?

Als Nikolaus von Kues im Februar 1432 aufbrach, um sich nach Basel zum Konzil zu begeben, war er 31 Jahre alt, Doktor des kanonischen Rechtes und Dechant an St. Florin in Koblenz. Er sollte nach Basel gehen als Advokat des Grafen Ulrich von Manderscheid, um dessen Anerkennung als erwählter Bischof von Trier trotz einer andersweitigen Verfügung seitens des Pap-

stes durchzusetzen. Diese Sendung bot ihm Gelegenheit, eine alte Dankesschuld abzutragen, denn der Graf von Manderscheid hatte ihn einst auf seinen Weg gestellt, ließ ihn die Schule in Deventer besuchen und ermöglichte ihm das Studium in Heidelberg und Padua. Wie das Protektorat zustande kam, darüber scheinen keine Nachrichten vorzuliegen; Tatsache ist, daß er, als im väterlichen Hause nicht mehr seines Bleibens war, auf der Burg zu Manderscheid als Famulus des jungen Grafen Ulrich eine Zufluchtsstätte fand. Nicht für lange Zeit: der Graf ahnte wohl in dem Knaben den Geist dessen, der als gereifter Mann diese Worte niederschrieb: »Immer möchte der Mensch, was er erkennt, mehr erkennen, und was er liebt, mehr lieben, und die ganze Welt genügt ihm nicht, weil sie sein Erkenntnisverlangen nicht stillt«, und schickte ihn zu den Quellen, nach denen sein Durst verlangte. Achtzehn Jahre später wandte er sich an ihn um einen wichtigen Dienst.

Die Sache, die der junge Doktor des kanonischen Rechtes in Basel vertreten sollte, war nicht ganz einfach. Das Kapitel von Trier hatte nach dem Tode des Erzbischofs Otto von Ziegenheim mit erheblicher Stimmenmehrheit eines seiner Glieder, Jakob von Sierk, zum Nachfolger erwählt. Der ordnungsmäßige Verlauf dieser Wahl wurde von dem durch den Landesadel gestützten Gegenkandidaten Ulrich von Manderscheid, Domherrn in Köln, angefochten. Martin V., an den Jakob von Sierk sich um Unterstützung wandte, machte von seinem Recht Gebrauch, im Falle einer nicht legitimen Wahl Bischofsitze direkt zu vergeben,

und bestimmte zum Nachfolger des Verstorbenen den Bischof von Speier, Raban von Helmstadt. Ehe dieser Bescheid nach Trier gelangte, war es aber Ulrich von Manderscheid gelungen, von seinem Gegner von Sierk den Verzicht auf den bischöflichen Stuhl zu erkaufen, und er war daraufhin vom Trierer Kapitel einstimmig gewählt worden. Er protestierte also, unterstützt durch das Kapitel, den Adel und den Herzog von Burgund gegen die Ernennung Rabans von Speier, worauf der Papst das Interdikt über die Diözese verhängte. Die Parteien standen sich ungefähr in gleicher Stärke gegenüber, denn das Volk von Trier, der Magistrat und die niedere Geistlichkeit hielten mit Raban und dem Papst. Beide Parteien wandten sich an das in Basel tagende Konzil, bereit, sich seiner Entscheidung zu unterwerfen. Raban begab sich selbst dorthin; Ulrich von Manderscheid schickte als seinen Hauptvertreter den Nikolaus von Kues¹⁾. Da die Streitfrage nicht rein juristischer Art war, sondern im Prinzipiellen wurzelte, bedurfte es wohl einigen Scharfsinns, um die Hemmungen auszuräumen, die sich einem unbedingten Glauben an die Rechtmäßigkeit des einen oder des anderen Anspruches entgegenstellen mochten.

Es lag eine der Entstehung von Konflikten nur allzu günstige Unklarheit in der Weise, wie damals die bischöfliche Nachfolge geregelt wurde. Im allgemeinen wählten die Domkapitel, und es blieb dem Papst nur das Recht der Bestätigung. War aber die Legitimität der Wahl zweifelhaft, so stand dem Papste zu, den Bischof zu bestimmen. Ebenso durfte er über das Wahlrecht des Kapitels hinweg den bischöflichen Stuhl ver-

geben, wenn ihm für einen besonders verantwortungsvollen Posten eine Persönlichkeit zur Verfügung stand, die besonders geeignet schien. Unter solchen Verhältnissen war der Willkür einerseits, Intrigen anderseits Tür und Tor geöffnet, zumal in einer Zeit, da das Ansehen des Papsttums stark erschüttert war und auf der andern Seite demokratischer Geist jugendstarke Flügel regte.

Konnte man in der Sache Raban von Speier gegen Ulrich von Manderscheid, soweit sie rein juristischer Natur war, sehr wohl verschiedener Meinung sein, so daß sich ebensogut das Recht des einen wie des anderen hätte erweisen können, so bestimmte sich die Parteinahme der einzelnen Personen oder Gruppen vom Prinzipiellen her. Es ging um größere oder geringere Machtvollkommenheit des Papstes, letzten Endes, soweit nicht Voreingenommenheit durch persönliche Interessen im Spiele war, um Regierung vom Haupte her oder durch die Glieder, also um den Sieg kirchenpolitisch monarchischer oder demokratischer Denkungsart.

Nachdem später trotz unsagbarer Stürme und Gefahren das Papsttum wieder erstarkte und über die Etappen der Konzile von Florenz, Trient und des Vatikans zu voller Klarheit und Befestigung seiner Stellung gelangt ist, fällt es schwer, sich vorzustellen, wie sehr am Ende des 14. und in der ersten Hälfte des 15. Jahrhunderts die Befugnisse und Rechte, die kirchenpolitische Gewalt und Stellung des Papstes in Frage gestellt wurden auch von Männern streng katholischer Gesinnung, die von Eifer für das Heil und die Einheit der Kirche glühten.

Ein Blick auf die Geschichte der Kirche im 14. und beginnenden 15. Jahrhundert macht diese Erscheinung begreiflich. Es genügt, an die Epoche von Avignon zu erinnern, da die Päpste, treulos gegen die mehr als tausendjährige geheiligte Überlieferung ihrer Residenz in Rom, politisch unter die Botmäßigkeit Frankreichs gerieten, da im Zusammenhang mit ihrer zweideutigen politischen Stellung die zur Kirchenverwaltung unumgänglichen Geldmittel spärlicher zusammenflossen, was Veranlassung gab zur Erbohrung zweifelhafter, ja illegitimer Hilfsquellen. Aus dem Unheil der Residenz in Avignon wurde, nachdem sie 1377 durch die Rückkehr Gregors XI. nach Rom ihren Abschluß zu finden schien, als verhängnisvolle Nachfrucht die Kirchenspaltung geboren, welche die Autorität des römischen Stuhles aufs schwerste erschütterte, das große abendländische Schisma, das 1409 mit der Zuwahl eines dritten Papstes den katastrophalen Höhepunkt erreichte. Da der rechtmäßig gewählte Papst nicht die Kraft und die Mittel besaß, sein Vorrecht den Nebenbuhlern gegenüber zu erweisen, bedurfte es einer Macht außer ihm, um den verworrenen Zustand zu lösen. Das Konzil von Konstanz erschien als Retter des kirchlichen Organismus.

Als vierzehn Jahre später abermals ein Konzil einberufen wurde, hatte das Wort nichts von seinem Zauber verloren. Wie hoch es auch als richterliche Instanz eingeschätzt wurde, geht unter anderem aus der Tatsache hervor, daß in dem Streit zwischen Raban von Speier und Ulrich von Manderscheid nicht nur der Gegner, sondern auch der Kandidat des Papstes be-

reit war, sich der konziliaren Entscheidung zu unterwerfen.

Ende Februar 1432 in Basel angekommen, fand Nikolaus von Kues die Versammlung der Väter und ihrer gelehrten Berater in voller Entrüstung gegen den Papst. Kaum hatte nämlich das Konzil im Dezember 1431 seine erste Sitzung gehalten, so war im Januar 1432 ein Dekret Eugens IV. eingetroffen, welches seine Auflösung, beziehungsweise Verlegung in eine italienische Stadt zu günstigerer Jahreszeit befahl. Entschlossen, unter keinen Umständen zu weichen, hatten die Väter in Basel die von Eugen angeführten Gründe in fast höhnischer Weise widerlegt und sich, gestützt auf das Konstanzer Dekret von der Suprematie des Konzils, derzufolge es nur selbst seine Auflösung, Verlegung oder Vertagung beschließen konnte, kurz vor Ankunft des Cusaners als rechtmäßig konstituiert erklärt. Es hatte eben, der Bedrängnis seiner Lage gemäß, eine fieberhafte Tätigkeit zur Verwirklichung seiner großen Ziele begonnen, und so war der ebenso gelehrte wie aktive Nikolaus von Kues als Verstärkung seiner Macht sehr willkommen.

Um ihn, der zunächst als Nuntius und Advokat des erwählten Bischofs von Trier dem Konzil einverleibt wurde, fester zu binden, wird er schon wenige Tage nach seiner Ankunft durch Zuweisung eines Sitzes in dem wichtigen Ausschuß für Glaubenssachen, dem vor allem die Lösung der hussitischen Angelegenheit oblag, geehrt. Aber er scheint zunächst nur die Sache seines Herrn von Manderscheid im Auge zu haben. Er ist ungeduldig, er drängt. Das erste, was er vom

Konzil erreicht, ist die Aufhebung der kirchlichen Strafen, welche über Ulrich und seine Parteigenossen verhängt worden waren; dann arbeitet er unermüdlich, hält Reden in Ausschüssen und Generalversammlungen, protestiert schriftlich, macht sich einflußreichen Personen unbequem, setzt Unterredungen durch, erreicht die Bildung eines besonderen Ausschusses zur Untersuchung des Rechtsfalles. So sehr fühlt er sich zuerst nur dieser einen Angelegenheit verbunden, daß er Basel auf Monate verläßt, das erstemal schon Ende März 1432, wenn ihre Behandlung verschoben wird oder ins Stocken gerät. Ihre Erledigung verschleppte sich um mehr als zwei Jahre.

Nikolaus von Kues erschöpft sich nicht in äußerer Betriebsamkeit. Die Sache seines Schutzherrn stand und fiel mit der Autorität des Konzils, die in Frage gestellt war. So macht er mit aller Entschiedenheit die Sache des Konzils zu der seinigen, gibt seine Stimme ab als ausgesprochen kühner und heftiger Verteidiger der Konzilsrechte gegen den Papst. Von dem Bedürfnis getrieben, seine Stellung und die des Konzils wissenschaftlich zu rechtfertigen, benutzt er die ruhigen Monate seiner Abwesenheit von Basel zu gründlichen kirchenrechtlichen und historischen Forschungen und legt deren Resultate nieder in der Schrift *De Concordantia catholica*, die er dem Leiter des Konzils und dem Kaiser gegen Ende 1433 überreicht. Er liefert damit der Versammlung in Basel eine scharfe Waffe zum Kampfe gegen Eugen, eine Fundgrube von Belegen und Präzedenzfällen, welche die gegen die Suprematie des Papstes gerichteten Grundsätze stützen können.

Vansteenbergher vermutet, daß dieses eigenartige, vielfach widerspruchsvolle und dunkle Werk im Gedanken seines Verfassers ursprünglich nichts anderes gewesen sei als eine indirekte Verteidigungsrede zugunsten Ulrichs von Manderscheid²⁾. Besonders auffallend in dieser Hinsicht ist der Versuch, Anerkennung des demokratischen Aufbaues der Hierarchie durchzuführen, deren er als Grundlage für den Prozeß Manderscheid bedurfte. Vansteenbergher weist darauf hin, daß man dort geradezu als These die Grundsätze wiederfindet, auf welche sich die Rede des Cusaners vom 15. März stützt, und daß dort auf jeder Seite wie in eben jener Rede die Sorge bemerkbar wird, die Empfindlichkeit der Väter zu schonen. Gemeint ist die Verteidigungsrede, die Nikolaus im März 1434 hielt, als endlich die offiziellen Verhandlungen in der Sache Raban—Manderscheid eröffnet wurden. »Mit großem Geschick«, fährt Vansteenbergher fort, »bemüht er sich, die Sache, die er verteidigt, mit der des Konzils und des Reiches zu verknüpfen.« Es sei im Interesse des ganzen deutschen Volkes, hebt Nikolaus in dieser Rede hervor, Ulrich zu verteidigen, es sei im Interesse auch des Konzils, dem es zustehe, die voraufgegangenen Konzile zu stützen, welche den Mißbrauch päpstlicher Gewalt verwerfen. Der Cusaner durfte hoffen, den Prozeß für seinen Schutzherrn zu gewinnen; die Versammlung war ihm dankbar für das gelehrte Instrument, das er ihr geschmiedet hatte, spendete ihm Beifall ob seiner Kühnheit, umschmeichelte und verwöhnte ihn. Auch als Mitglied der Kommission für Glaubenssachen, der er im zweiten Jahr seiner Anwesenheit in Basel einen

großen Teil seines Eifers und seiner Kraft widmete, hatte er Erfolg gehabt. Im November 1433 unterzeichnete der gemäßigte Teil der Hussiten einen Pakt mit dem Konzil auf der Grundlage von Zugeständnissen, welche Nikolaus von Kues vorgeschlagen hatte. Das wachsende Ansehen steigerte sein Selbstgefühl, den Schwung seines Gedankens und seiner Rede. »Mit den ersten Worten fesselte er die Aufmerksamkeit«³⁾; er durfte es wagen, sich in großer Sitzung mit einer scherzhaften Wendung an den Leiter, Julian Cesarini, zu wenden, liebenswürdig spottend über den allzuhohen Ton, den jener in der zur Verhandlung stehenden Sache angeschlagen, und über die mächtigen uralten Folianten, die sie beide zur Unterstützung ihrer Behauptungen mitgebracht hatten, vergleichbar dem Talmud der Hebräer und dem Koran der Sarazenen.

Je mehr er sich schon als Triumphator fühlte, desto bitterer wurde die Enttäuschung. Im Mai 1434 fiel die Entscheidung. Das Konzil erklärte, daß die Ernennung Rabans von Speier kanonisch gewesen und nicht Ulrich von Manderscheid, sondern jener Bischof von Trier sei.

Nicht sofort ergibt sich der Cusaner; er sucht Aufschub zu gewinnen, appelliert, beruft sich indirekt auf den Kaiser. Auf diese Weise wird er noch bis Ende des Jahres in Basel festgehalten. Es ist nicht anders möglich, als daß er vom Augenblick seiner Niederlage an mit andern Augen beobachtete, was um ihn vorging, als vorher. Die Situation war seltsam: Er hatte den Prozeß gegen den Papst verloren durch das Konzil. Aus Parteibefangenheit erlöst, gewann er innerlich so-

viel Abstand, daß er seinen eigenen Maßstab anlegen konnte, und da wurde das Konzil zu klein befunden. Es wimmelte von unbedeutenden Menschen, Klerikern niederen Ranges, die aus der deutschen und französischen Nachbarschaft Basels zur Verstärkung der hadernden Parteien herangezogen worden waren und Stimmrecht hatten, so daß der Einfluß der höheren Geistlichkeit unverhältnismäßig herabgemindert wurde. Das Niveau der Verhandlung in den Ausschüssen war im Sinken begriffen. Die tumultuarisch gefaßten Beschlüsse, mehr aus Feindseligkeit gegen den Papst als aus Sorge um das Wohl der Kirche geboren, zeigten, daß die Aussöhnung mit Eugen, der im Frühjahr 1433 notgedrungen das Auflösungsdekret gegen das Konzil zurückgezogen hatte, nur äußerlich gewesen war. Es herrschte schon der Geist, über den ein Jahr später der Papst in seinem Rundschreiben an die Fürsten bitter klagte, die Partei, der, wie Ludwig Pastor sagt »die Herabsetzung der päpstlichen Würde, Zerstörung des monarchischen Charakters der Kirchenverfassung das Hauptgeschäft der Synode zu sein schien«⁴⁾.

Solcher Leidenschaft, solchem Radikalismus gegenüber erscheint der Verfasser der *Concordantia catholica* als Mann des Maßes, der mittleren Linie. Wohl war er in seinem Programm reformatorischer Aktion zungunsten des Papstes sehr weit gegangen, hatte dessen Gewalt, die ihm hauptsächlich administrativer Art zu sein und wenigstens teilweise von Menschen herzurühren schien, dem allgemeinen Konzil gegenüber, dessen Macht von Gott direkt kommen sollte, eng be-

schränkt, so daß der Papst gehalten sein sollte, die Dekrete der Konzilien zu beobachten, sie weder unterdrücken, noch ändern, noch irgendwie bekämpfen durfte. Nur »ein Glied der Kirche«, wenn auch das erste, nennt er den Papst, der, wenn er die Voraussetzungen, unter denen seine Wahl erfolgte, nicht erfülle, abgesetzt werden könne⁵⁾. So sehr derartige Ansichten geeignet waren, die päpstliche Autorität zu erschüttern, niemals doch hatte der Cusaner es an Ehrfurcht und Rücksicht gegen den Papst fehlen lassen. Vielmehr warnt er in der *Concordantia* das Konzil vor Übereilung, rät zur Mäßigung, zu friedlichem Vorgehen in vollkommener Eintracht, auch wenn der Papst im Unrecht ist; alle Leidenschaft und arrogante Tonart ihm gegenüber weist er zurück; der Primat darf nicht angetastet werden; ohne den Papst, den Sicherer der kirchlichen Einheit, ist ein Konzil nicht allgemein; man muß dem römischen Stuhle anhängen, um »treu« zu bleiben. »Er zögert nicht, mit der einen Hand zurückzunehmen, was er mit der anderen gewährt«, sagt Vansteenberghe⁶⁾. So sehr fällt diesem gründlichen Kenner und Würdiger des Cusaners auf, wie in den auf die Kirchenverfassung bezüglichen Seiten der *Concordantia* jeder Behauptung sogleich Abschwächung und Einschränkungen folgen, wie der Gedanke bis zur Unbestimmtheit nüanciert ist, daß er in dieser Schreibweise nicht die des Theologen, noch des Historikers, sondern des Diplomaten, des Advokaten, ja, des Publizisten zu spüren glaubt. Hält man neben diese Ausführungen über das Verhältnis von Papst und Konzil die Sendschreiben an die Böhmen, die

Cusanus als Mitglied der Kommission für Glaubenssachen im Frühjahr 1433, also während der Arbeit an der Concordantia verfaßte, so ist man von der Entschiedenheit und Wärme überrascht, mit der er hier die Böhmen beschwört, nicht die heilige Gemeinde und Gemeinschaft der Heiligen durch Häresie zu zerreißen. »Außerhalb der Kirche geht ihr nicht dem Leben, sondern dem Tode zu.« »Die Wahrheit ist an den Stuhl Petri geknüpft, und wer in der Einheit der mit dem Stuhle Petri vereinigten Kirche bleibt, hat eine untrügliche Regel seines Heiles und kann nicht irre gehen⁷⁾.« Und wieder: »Man muß immer der Kirche folgen, und käme es vor, daß sie sich täuschte, es wäre noch besser, sich trotzdem ihren Ansichten anzupassen, wenn das, was sie befiehlt, nicht unerlaubt ist; denn Gehorsam ist besser als Dünkel. Ein Ungehorsam, der bis zur Trennung geht, ist also von jedem Gesichtspunkte aus verdammenwert⁸⁾.«

Wovon Nikolaus von Kues niemals einen Zoll breit abgewichen, ist seine Einsicht in die Notwendigkeit der kirchlichen Einheit und seine Bereitschaft, sich dafür einzusetzen. Unsicherheit, Widerspruch, Pendeln zwischen kühner Behauptung und Abschwächung zeigen sich in den ersten Baseler Jahren nur bezüglich jener Verfassungsfrage, die den Tag beherrschte: Suprematie des Papstes oder des Konzils.

Wie die Magnetnadel, nachdem das Eisenstück, das sie ablenkte, entfernt ist, schwankt und zitternd den Pol findet, so stellte sich der Geist des Cusaners um, nachdem er, von Voreingenommenheit erlöst, sich selbst gelassen war. Er sah das, was ihm das Kostbarste war,

die kirchliche Einheit, durch parlamentarische Majoritätsherrschaft bedroht; ein neues Schisma warf seinen Schatten voraus. Er mußte sich sagen, daß er, trotz aller Ermahnungen zur Mäßigung, dazu beigetragen hatte, den Rausch zu vermehren, sich fragen, ob er nicht in einem verhängnisvollen Irrtum befangen war. Um Klarheit zu erlangen, brauchte er Ruhe, jenes »heilige Schweigen«, das er preist und das ihm nur selten in seinem bewegten Leben beschieden war. Dieses Mal wurde es ihm vergönnt. Von Februar bis Dezember 1435 ist er abwesend von Basel und verbringt den größten Teil dieser Zeit als Propst in Münster-Maifeld, einem kleinen Ort der Voreifel.

Fern der Konzilstadt mit ihrer Prachtentfaltung, ihrem Meinungsstreit, ihrer revolutionären Erregung, in der Stille des Kanonikerstifts einer Landstadt schrumpft die Enttäuschung des Advokaten zusammen, verliert sich in dem dissonanten Gesamtklang, der ihm von Basel her im Ohre liegt. Ein Bild der Verworrenheit erscheint nun die Versammlung, die sich mit Vorliebe als Reformationskonzil bezeichnet, dem Manne, der sich in seinen Werken als unentwegter Kündler und Anwalt jener Ordnung erweisen wird, deren Prinzip Vereinheitlichung, deren Symbol der Kreis ist, in dessen Mittelpunkt alle Kraft verborgen liegt. Bald wird der Philosoph uns darüber belehren, daß Universales sich nicht ordnen läßt als von der Mitte aus, daß darum auch die großen Institutionen der Ordnung und des Heiles, Reich und Kirche, sich dem Kreissymbole fügen. Das Idealbild des Reiches als christlichen Universalstaates hatte Nikolaus von Kues schon in der

Concordantia dargestellt, beherrscht von einer starken Zentralgewalt, welche die Freiheit und Selbständigkeit der Glieder sichert, indem sie sie beschränkt, hatte geklagt über die dreihundert Vasallen, die an ihrem eigenen Untergange arbeiten, indem sie die Zentralgewalt zu schwächen suchen. »Wie die Fürsten das Reich verzehren, so wird das Volk die Fürsten verzehren.« Der Gedanke ließ sich auf die Kirche übertragen. Die Bewegung in Basel war zentrifugal, trieb dahin, den Schwerpunkt zu verlegen, das Gleichgewicht der natürlichen Ordnung des Kreises zu zerstören; rissen, allzu stark gespannt, die Bänder, mit denen das Zentrum die Teilgewalten hielt, so fuhr alles auseinander dem Chaos zu. Was nach einem Jahr klare Schau in ihm wurde und später in seinen Schriften kristallisierte, muß in dem Zurückgezogenen auf dem Maifeld gewühlt und nach Gestaltung gerungen haben.

Ganz gelassen war sich übrigens Nikolaus von Kues in der Zeit klösterlicher Abgeschlossenheit, der Einkehr und Revision seiner Anschauungen nicht. Es erreichen ihn Briefe seines Gönners, des Kardinals Ambrosio Traversari, dessen Vermittlung er die gewünschte Stelle eines Propstes in Münster-Maifeld zu verdanken hatte. Der Kardinal, für alles Gute und Wahre begeistert, einer der verdienstvollsten christlichen Vertreter des italienischen Humanismus, feiner Menschenkenner, dem Papste treu ergeben, schätzt die Freundschaft des gelehrten Cusaners und versucht, ihn der päpstlichen Seite zu verbinden. Der Augenblick war günstig gewählt.

Andererseits hatte den Zurückgezogenen die Sorge um seinen enttäuschten Herrn, den Grafen von Manderscheid, noch nicht losgelassen; es galt, ihm einen möglichst günstigen, ehrenvollen Rückzug zu erkämpfen. Er wohnte Tagungen in St. Goar bei, veranstaltet von den Erzbischöfen von Mainz, Köln und Worms, deren Schiedsspruch Raban und Ulrich sich unterstellt hatten. Er gehört zu den neun Ratgebern, die etwas später in Koblenz den Bischöfen einen Lösungsvorschlag unterbreiten, demzufolge Ulrich von Manderscheid durch eine Rente von 2000 Goldgulden und die Nutznießung des Schlosses Stolzenfels entschädigt werden sollte⁹⁾.

Da der Vorschlag von den Bischöfen angenommen wird, übernimmt Nikolaus von Kues den Auftrag, ihn von den Vätern des Konzils gutheißen zu lassen. So wird ihm die Rückkehr nach Basel erleichtert; ohne Mühe erreicht er dort die gewünschte Bestätigung.

Länger als ein Jahr noch weilte Nikolaus von Kues darauf abermals in Basel. Bald zeigt sich, daß seine Einstellung zum Papst eine andere geworden ist. Zunächst lehnt er es ab, in der Kommission für Glaubenssachen die Stelle eines Richters zu übernehmen, die ihm angetragen wird. Er beugt damit der Gefahr vor, sich an neuen Maßregeln beteiligen zu müssen, die das Konzil gegen den Papst im Schilde führt. Eben im Frühjahr 1436 nahm das Gehabene der Baseler mehr und mehr den Charakter offener Revolte an. Seinen Anordnungen bezüglich künftiger Papst- und Bischofswahlen, seinen reformatorischen Beschlüssen gab es ohne Rücksicht auf den Papst oder die Kardinäle, die

damals bereits ihre Teilnahme an den Versammlungen verweigerten, Gesetzeskraft und schrieb eigenmächtig einen Ablaß aus zugunsten der Wiedervereinigung mit den Griechen.

Der letzte Zusammenhalt mit dem römischen Stuhl zerbrach an der Frage, in welche Stadt das Konzil zwecks Unionsverhandlung mit den Griechen verlegt werden sollte. Die Griechen und Eugen IV. wünschten eine Stadt in Italien, die Majorität des Konzils hingegen Avignon oder Basel. Kein Zweifel, daß tieferliegende Gründe denn praktische Erwägungen den Streit um die Stadt auf die Spitze trieben. Nationale Leidenschaft verschärfte den Kampf zwischen Konzil und Kurie. »Entweder müssen wir den apostolischen Stuhl aus den Händen der Italiener reißen oder ihn so rupfen, daß nichts daran liegt, wo er bleibt«, hatte der Bischof von Tours in offener Sitzung ausgesprochen. »Keine italienische Stadt!« darüber waren Franzosen und Deutsche, nachdem sie sich vorher über die Frage, ob deutsche oder französische Stadt heftig befehdet hatten, einig geworden. Nikolaus von Kues, auf Seiten der gemäßigten Minorität, welche dem Willen des Papstes entsprechend für eine italienische Stadt stimmen wollte, schlug »um des Gutes des Friedens willen« vergebens vor, einen endgültigen Beschluß wenigstens noch aufzuschieben. Bis zu welcher Höhe die Leidenschaft gestiegen war, trat nach der Abstimmung zutage, die den Sieg der Majorität ergab. Während in großer Versammlung im Dome Louis Aleman, das Haupt der Majorität, das Dekret vorlas, demzufolge Griechen und Lateiner nach Avignon oder Basel be-

rufen wurden, verkündete Julian Cesarini an der Spitze der Minorität, geleitet von der Auffassung, daß es heillos sei, in einer so wichtigen Sache die Stimmen zu zählen statt zu wägen, gleichzeitig ein anderes, welches zu irgendeiner Stadt einlud, die der Papst bestimmen werde. Mit solcher Erregung sollen die beiden Gruppen einander gegenüber gestanden sein, »daß jeden Augenblick ein blutiger Zusammenstoß im Heiligtum selbst zu fürchten war«¹⁰⁾.

Die Minorität schickte darauf drei ihrer besten Redner, nämlich zwei französische Bischöfe und Nikolaus von Kues, mit einem ordnungsmäßig vom Sekretariat des Konzils unterzeichneten Exemplar ihres Dekrets und Briefen an den griechischen Kaiser und den Patriarchen von Konstantinopel am 20. Mai 1437 auf den Weg. Eugen IV. billigte ihre Sendung; zusammen mit den päpstlichen Botschaftern schifften sie sich auf den päpstlichen Galeeren in Venedig ein, um den griechischen Kaiser, den Patriarchen nebst einem großen Gefolge von Prälaten, Mönchen, Bischöfen und Gelehrten zum Unionskonzil nach Italien abzuholen.

Hiermit war der Bruch des Cusaners mit dem Konzil und sein Übergang zu Eugen IV. endgültig vollzogen. Das Konzil verfehlte nicht, ihm sowie seinen Mitgesandten den Prozeß zu machen; seine Einkünfte wurden verschleudert, sein Gut der Plünderung preisgegeben¹¹⁾. Eine Flut von Beschimpfungen ergoß sich über ihn. Charakterlosigkeit, Feigheit, Ehrgeiz, gemeiner Eigennutz wurden ihm vorgeworfen. Äneas Sylvius, der spätere Papst Pius II., der damals noch dem Konzil anhing, erfand einen anmutig spöttischen

Dialog, um dem übrigens von ihm geschätzten Nikolaus von Kues einen Denkwort zu geben, oder ihn, wenn möglich, zur Rückkehr zu bewegen. Darin läßt er den Abtrünnigen auf den Vorwurf, daß er nun gerade das Gegenteil behaupte von dem, was er früher mit Hartnäckigkeit und großem Freimut verfochten habe, mit leichtfertiger Geste antworten: »Ich lebe dem Tage; alles was mir wahrscheinlich vorkommt, sage ich; es ist die einzige Weise, frei zu bleiben«, und »Oft ist der Meinungswechsel die beste Zuflucht in der Gefahr¹²⁾«. Es braucht nicht bemerkt zu werden, daß diese Tonart nicht die des Nikolaus von Kues, sondern eben die des damaligen Äneas Sylvius ist; sie zeigt aber, wie sein Umschwung im Kreis seiner geistreichen Freunde beurteilt wurde.

Die Vorwürfe des Dialogs wiederholen sich in schärferer oder milderer Form bis heute. »Als ihn die Kurie zu wichtigen diplomatischen Geschäften benutzte, nahm er die entgegengesetzte Richtung ein.« (Schlosser, Weltgeschichte.) »Es läßt sich nicht entscheiden, ob Besorgnis vor einer dauernden Spaltung der Kirche oder Ehrgeiz ihn zu dieser Verleugnung seiner früheren Grundsätze geführt hat.« (Brockhaus, Lexikon.) Theodor Stumpf in seiner 1865 erschienenen Schrift »Die philosophischen Ideen des Nikolaus von Kues« ist der Ansicht, daß in dem Abfall des Cusaners vom Konzil keine Inkonsequenz gefunden werden könne, nennt aber die Hingabe an Eugen ein Unglück, eine allzu rasche Tat, zu der er wahrscheinlich durch Ehrgeiz, wenn auch »Ehrgeiz von edlem Metall«, bewogen wurde. Scharpff kommt in seinem Werk über das kirch-

liche Wirken des Nikolaus von Kues dem Kern der Sache sehr nahe, wenn er schreibt: »Eine lebens- und tatkräftige Natur will nicht in bloßem Negieren sich verlieren, und ein Geist, dem das Leben eine höhere Einheit ist, dessen wichtige Gegensätze er nicht isoliert und jeden für sich, sondern nur in ihrer harmonischen Einheit und Konkordanz schauen kann und will, haßt die widernatürliche Steigerung ins Extrem¹³⁾.« Er erklärt damit die Abwendung des Cusaners vom Konzil aus dem Grundzug seines Wesens, nicht aber seine Zuwendung und Hingabe an den Papst. Als er sein Werk 1843 vollendete, war die Erforschung des Lebens des Nikolaus von Kues noch sehr unvollkommen. Hätte Scharpff alle die Tatsachen und Zusammenhänge gewußt, die heute, besonders dank der Arbeitsleistung des französischen Gelehrten Vansteenberghé vorliegen, so hätte er gewiß erkannt, wie sehr die starke Parteinahme des Cusanus für das Konzil in der *Concordantia catholica* und den ersten Jahren seines Wirkens in Basel durch seine eigentümliche persönliche Lage bestimmt war, und wäre vielleicht dazu gekommen, noch einen Schritt weiter zu tun und auch die restlose Hingabe an das Papsttum, die seiner vorherigen Haltung tatsächlich stark widersprach, als der Natur und Denkweise des großen Mannes durchaus entsprechend zu erkennen.

Mit demselben Eifer, derselben Kraft und Treue sehen wir ihn nun die Sache des Papstes zu der seinigen machen, wie er zur Zeit mit der kleineren des Grafen von Manderscheid getan. Und abermals sucht er die Sache, der er dient, auch gedanklich und wissenschaft-

lich zu bewältigen. Aber er schlägt nicht mehr den Weg der Rechtsgelehrsamkeit und Geschichtsforschung ein, der ihn einmal auf Abwege führte, sondern den von ihm höher bewerteten der Spekulation. Am Ende seiner ersten größeren philosophischen Schrift, *De Docta Ignorantia*, die er in abermaliger Zurückgezogenheit in Münster-Maifeld 1439 begann und wenige Monate später in seinem Heimatort vollendete, stehen die Worte: »Ich machte viele Versuche, die Ideen über Gott und Welt, Christus und Kirche in einer Grundanschauung zu vereinigen; aber keiner von allen wollte mir genügen, bis sich endlich bei der Rückkehr aus Griechenland zur See wie durch eine Erleuchtung von oben der Blick meines Geistes zu der Anschauung erhob, in der mir Gott als die höchste Einheit aller Gegensätze erschien.«

Die Anwendung des Prinzips seiner *Docta Ignorantia* auf die Verfassung der Kirche läßt Cusanus zu einer letzten und tieferen Auffassung vom Papsttum gelangen, die er am 20. Mai 1442 in einem Brief an den Gesandten des Königs von Kastilien, Roderigo de Trevino, darlegt, damit sie diesem, wie er einleitend sagt, »in dem Gewoge der sich widersprechenden Meinungen als Leitstern dienen möge«. Danach ist für seine nunmehrige Auffassung grundlegend der Gedanke: Der Papst ist die Kirche komplikative¹⁴⁾, wie sie in dem einen und ersten Bekenner Christi, in Petrus, gewesen ist. Die Explikation des die Kirche umschließenden Petrus ist die eine Kirche, welche durch die verschiedenen Gläubigen an demselben Bekenntnis partizipiert. Die in der Kirche vorfindlichen Ämter sind

sämtlich eingeschränkter Natur. Das Eingeschränkte aber kann seine Macht nur vom Absoluten haben. »Daher schließt die Macht des Ersten und Obersten in ihrer Fülle alle Macht aller ein, ja, es ist eigentlich nur eine Macht und zwar die des Ersten, welche in der Verschiedenheit der Regierten verschieden partizipiert wird.« Da also die Kirche von einer universalen geistlichen Obergewalt umschlossen wird, hat sich ihr jeder Gläubige, er sei König, Bischof oder sonst jemand, zu unterwerfen, wofern er noch in der Kirche bleiben will¹⁵⁾.

Gegen Ende seines Briefes wendet Cusanus diese Grundsätze direkt auf das Basler Konzil an und schreibt: »Jene verblendeten Männer der Synode müssen ganz von Sinnen und vom Dämon der Raserei besessen gewesen sein, als sie sich über das geheiligte Oberhaupt der Kirche ich weiß nicht was für eine Richtergewalt anmaßten und sich den gräßlichen Frevel beikommen ließen, gegen ihren unverletzlichen Kirchenfürsten zu toben und sich selbst dadurch von ihm und von der gesamten katholischen Kirche abzuschneiden.«

Was Nikolaus von Kues als wahr erkannt, befestigt sich ihm in dem darauffolgenden Jahrzehnt durch Erfahrung und Erlebnis. Er tritt als Kämpfer für die uneingeschränkte Papstgewalt auf den Plan. An der Überwindung der Neutralität in dem Kampf zwischen Eugen IV. und dem Konzil, in der Deutschland, mehr vielleicht aus Lauheit als aus Vorsicht, jahrelang verharrte, ist er so stark beteiligt, daß er rühmend, von seinen Gegnern auch spottend, als der Eugenische Her-

kules bezeichnet wird. Er besucht Provinzialsynoden und Reichstage, vom Papst gesandt oder auch ungerufen, um zugunsten des römischen Stuhles Lanzen zu brechen.

Sein unermüdliches Eintreten für die kirchliche Einheit unter der Vorherrschaft des Papstes wird 1448 von Nikolaus V. durch seine Erhebung zum Kardinal anerkannt; dann wird auch der zweiten Seite seines leidenschaftlichen Eifers, seinem Willen zur innerkirchlichen Reformation, das Wirkungsfeld gewiesen. Als päpstlicher Legat durchzieht er im Jahre 1451 und im Frühjahr 52 Deutschland von Österreich bis zu den Niederlanden, den Beweis erbringend, daß von Rom aus die Übelstände und Mißbräuche in den Klöstern, beim Weltklerus und im religiösen Leben des Volkes gesehen wurden und ihre Behebung nicht nur gewollt, sondern auch möglich war. Der Erfolg dieser Missionsreise durch Deutschland, die Nikolaus Cusanus auf der Höhe äußerer Aktionskraft im Dienste der Kirche zeigt, mußte die Überzeugung, durch seine enge Verbindung mit Rom auf dem rechten Wege zu sein, noch mehr in ihm befestigen.

II.

Als Nikolaus von Kues mit fünfzig Jahren sein Amt in Brixen antrat, war er, wie sich gezeigt hat, nicht mehr derselbe, der als zweiunddreißigjähriger Advokat des Grafen von Manderscheid unter dem Einfluß einer geistigen Strömung seiner Tage die *Concordantia catholica* verfaßte. Zwei Jahrzehnte der Entwicklung trennen den Bischof von dem jugendlichen Eiferer des

Konzils, Zeitspanne, in deren Mitte als philosophischer Niederschlag seiner ausgereiften Kraft *De Docta Ignorantia* und *De Conjecturis*, als kirchenpolitisches Bekenntnis seine Reden auf den Reichstagen zu Mainz und Frankfurt und seine Schrift an Rodrigo von Trevino liegen. Es ist daher ein Mißgriff, zur Beurteilung seines Charakters als Bischof von Brixen die in der *Concordantia* von ihm vertretenen kirchenpolitischen Ideen als Norm zu benutzen und etwa folgendermaßen Vergleiche zu ziehen¹⁷⁾: In der *Concordantia* erklärte sich Cusanus gegen die Ernennung der Bischöfe unmittelbar durch den Papst, die er als lange ausgeübten und geduldeten Mißbrauch bezeichnete, und sprach für Wahl durch die Kapitel; er selbst aber scheute sich nicht, auf Geheiß des Papstes den Stuhl von Brixen zu besteigen, obwohl das Kapitel in Übereinstimmung mit dem fürstlichen Patronatsherrn einen Einheimischen zum Bischof gewählt hatte. Oder: Cusanus betonte in der *Concordanz*, wie verderblich es sei, wenn weltliches und geistliches Regiment sich in einer Hand vereinigen, weil darunter die eigentliche Aufgabe des Bischofs, das Apostolat, zu leiden habe; er selbst aber nahm sich in Brixen mit großer Energie der zeitlichen Interessen des Bistums an und stritt um materiell einträgliche Gerechtsamen.

Solche vergleichende Betrachtungsweise setzt den Charakter des Cusanus in ungünstiges Licht. Freilich soll nicht geleugnet werden, daß die von jener Kritik angegriffenen Handlungsziele des großen Mannes auch den Unbefangenen zunächst betroffen machen. Durch Untersuchung der Umstände von Zeit und Lage wer-

den solche Bedenken aber viel von ihrer Kraft verlieren. Schwerer wiegend und für den Verehrer des Cusanus peinlicher sind die Vorwürfe, welche sich gegen die Weise erheben, in der er verfuhr, um zu seinen Zielen zu gelangen. Ehe diese zu Worte kommen, sei die Aufmerksamkeit den objektiv bedenklichen Momenten zugewandt.

Ob Nikolaus von Kues sich um den erledigten Bischofssitz von Brixen beworben hat, ob er ihn gerne oder einfach im Gehorsam gegen das Oberhaupt der Kirche antrat, wissen wir nicht. Jedenfalls war er überzeugt, daß Nikolaus V. nicht gegen das kürzlich geschlossene Konkordat mit dem Reiche verstieß, als er trotz Erwählung des Pfarrers von Tirol, herzoglichen Geheimrats und Kanzlers Leonard Wiesmayer, ihn zum Bischof von Brixen bestimmte. Es schien der Fall vorzuliegen, der laut Konkordat und in Übereinstimmung mit einer Konstanzer Bestimmung dem Papst erlaubte, »aus einem vernünftigen Grunde, nach Beratung mit dem Kardinalskollegium eine würdigere und voraussichtlich nützlichere Person« zu ernennen. Der Bischofssitz Brixen war in seiner reichsfürstlichen Unabhängigkeit gefährdet. Er bedurfte eines Mannes, der durch Wissen, Tatkraft und Unerschrockenheit den Schwierigkeiten gewachsen war und gutmachen konnte, was schwache Vorgänger versäumt und verdorben hatten.

Das Bistum Brixen, reich an Wein, Salz und Erzen, liegt, ebenso wie das ihm im Süden benachbarte Trient, an der Brennerstraße, der im Mittelalter wichtigsten Verbindung zwischen Süd und Nord, und hatte viele Burgen und andere feste Plätze. Es lag eingeschlossen

in der Grafschaft Tirol, die vor einem Jahrhundert mit Österreich verbunden worden war. Als Grafen von Tirol übten die Erzherzöge Schutzherrschaft über das reichsunmittelbare Brixen aus; andererseits trugen sie einen Teil von dessen Gut und Besitz zu Lehen, so daß sie auch Vasallen der Bischöfe genannt wurden.

In der Zeit der aufstrebenden Fürstengewalt, da die Schwäche der Kaiser die Anmaßung der Reichsstände ermutigte, da der Machtzuwachs eines Fürsten die anderen antrieb, ebenso auf Arrondierung ihrer Herrschaft zu sinnen, geleitet von dem Gedanken, daß die Stärkung des Nachbarn eigene Schwächung und Gefährdung bedeute, darf es nicht wundernehmen, daß die Erzherzöge von Österreich ihr Augenmerk auf Trient und Brixen richteten, das Vasallenverhältnis umzukehren und, gestützt auf das Patronat, mehr und mehr Hoheitsrechte auf dem Boden der geistlichen Fürstentümer auszuüben versuchten. Unter den Vorgängern des Cusanus hatten sie leichtes Spiel gehabt.

Der vorletzte Bischof von Brixen hatte sich durch den Erzherzog Friedrich IV. dazu bringen lassen, dessen Souveränität anzuerkennen, so daß es ihm nicht erging wie seinem Nachbarn von Trient, dessen Gebiet, da er sich sträubte, den Gehorsamseid zu leisten, gewaltsam durch herzogliche Söldner besetzt wurde. Dem jungen Herzog Sigismund, der 1446 seinem Vater folgte und entschlossen war, die Säkularisation der Bistümer an der Brennerstraße durchzuführen, billigte ein neuer Bischof von Brixen, Johannes Röttel, freiwillig zu, was dem vorigen abgedrungen worden war. Er leistete den Gehorsamseid, ließ sich zum Kanzler in Inns-

bruck machen, rüstete die Burgen aus und hielt Truppen zu Diensten des Herzogs in Bereitschaft. Die Nachgiebigkeit dieser Bischöfe ist einigermaßen entschuldbar, da sie in einer Epoche der Spaltung und des Verfalles von Rom her wenig Stütze und Schutz fanden. In der Mitte des 15. Jahrhunderts aber hatte sich die Sachlage geändert.

Nikolaus V., der 1447 als erster der sogenannten Renaissancepäpste den römischen Stuhl bestieg, war eifrig bestrebt, die Wiederbefestigung der kirchlichen Macht und Unabhängigkeit, die eben durch die endgültige Auflösung des widerspenstigen Konzils besiegelt worden war, auch äußerlich zu bekunden. Er nahm mit ungemeinem Eifer die Wiederherstellung der verwilderten Stadt Rom in Angriff, verwandte ungeheure Summen auf ihre Befestigung, Sanierung und Verschönerung und bezog mehr und mehr den ganzen Kirchenstaat in dieses Werk der Erneuerung und Wiedergewinnung des Verlorenen ein¹⁸⁾. Darf es wundernehmen, daß er seine Blicke auch auf die anderen Kirchenprovinzen richtete und, als eben 1450 der bischöfliche Stuhl in Brixen erledigt war, nicht dulden wollte, daß abermals ein dem Erzherzog von Österreich ergebener Hofbeamter ihn bestiege zum Schaden seiner Unabhängigkeit? Den Mann, den er brauchte, erkannte er in Nikolaus von Kues; er wußte von dessen umfassender Wissenschaft, seinem juristischen Scharfblick und seinem uneigennütigen Eifer. Er schickte ihn ausdrücklich nach Brixen als einen Mann, fähig, den Forderungen und Drohungen des Prinzen zu widerstehen und »die Rechte seiner Kirche zu verteidigen¹⁹⁾«.

Der Cusaner hatte Verständnis für diese Aufgabe. Bei aller idealen Gesinnung von utopistischer Denkweise weit entfernt, sah er die Notwendigkeit weltlicher Macht für die Freiheit der Kirche in jenen immerhin noch recht rohen Zeiten ein, also auch die Wichtigkeit eines gewissen Wohlstandes, sofern er Macht bedeutet und den Wirkungsbereich des Guten vergrößert. Sicher war ihm aus dem Herzen gesprochen, was in dieser Hinsicht Äneas Sylvius als Bischof von Siena in seiner Schrift »De moribus Germanorum« dem kurmainzischen Kanzler Martin Mayer schrieb, Worte, die sich indirekt gegen die im 15. Jahrhundert von verschiedenen Seiten erhobene Forderung der Rückkehr zur apostolischen Armut für Kirche und Klerus richten²⁰⁾.

Nikolaus von Kues, viel zu sehr Mensch der Renaissancezeit, viel zu weiten und offenen Blicks, um den Wert irdischer Güter zu unterschätzen, durfte um so kühner für kirchlichen Besitz eintreten, als er persönlich ein mäßiges, strenges Leben führte, Geschenke ablehnte, allem eiteln Prunk und Scheinwesen abhold war, so daß nicht einmal seine erbittertsten Feinde ihm je eine Neigung zu Weichlichkeit und Üppigkeit vorwerfen konnten. Trat er für Erhaltung und Mehrung kirchlichen oder klösterlichen Gutes ein, so geschah es aus der Einsicht, daß je reicher die legitimen Einkünfte fließen, desto geringer die Versuchung ist, zu ärgerniserregenden Hilfsquellen Zuflucht zu nehmen. Allzu laut und vielstimmig waren die Klagen über Geldgier und listige Erpressungsversuche Roms an sein Ohr gedrungen, als daß der um die Ehre seiner Kirche eifersüchtig besorgte Mann nicht auf Abhilfe gesonnen

hätte. Schon in der *Concordantia catholica* hatte er eine Idee entwickelt, derzufolge Ablassgelder und jede Art direkten Entgelts für kirchliche Dienste hätten entbehrlich werden können. Die Gläubigen sollten dazu erzogen werden, freiwillig das zu spenden, wozu sie nicht mehr gezwungen würden, oder aber das für die Verwaltung der Kirche Notwendige durch Steuern aufzubringen. Die Erfahrung mochte ihn bald belehrt haben, daß seine Zeit, die mehr als andere mißvergnügt jedem Pfennig nachsah, der über die Alpen wanderte, nicht reif für solche Einrichtungen war; es blieb nichts übrig als darauf zu halten, daß jeder geistliche Stand seine wertschaffenden Güter sorgsam pflegte. So sehen wir ihn selbst schon als Propst in Münster-Maifeld Mühe darauf verwenden zurückzugewinnen, was dem Kanonikerstift im Laufe der Zeit durch Saumseligkeit an Rechten und Gütern verloren gegangen war, und zu gleicher Sorge um aufgegebene Einnahmequellen verpflichtet er auf seiner Legationsreise durch Deutschland die Klöster.

Die Aufgabe, mit der ihn Nikolaus V. auf den Weg nach Brixen schickte: Wiederherstellung der Unabhängigkeit, des Umfangs und Reichtums des Fürstbistums, enthielt also nichts, das der Überzeugung des Nikolaus von Kues widersprochen hätte. Freilich war diese Aufgabe mehr eines Fürsten als eines Bischofs; der Cusaner wird ihr neben oder unter den Aufgaben des Seelenhirten und Reformators ihrem Rang entsprechend den Platz gewiesen haben. Den ersten Erfolg hatte er als Diplomat zu verzeichnen.

Schon ehe Cusanus das Amt in Brixen antrat, als er

zu Beginn seiner großen Legationsreise seine Diözese und Österreich kreuzte, erlangte er die Anerkennung seiner Bischofswürde und damit verbundener Fürstenrechte durch den Kaiser, ferner den Rücktritt des erwählten Leonhard Wiesmayer, der daraufhin von Cusanus zum Vertreter während seiner Abwesenheit von Brixen bestellt wurde, und endlich die Zustimmung des Erzherzoges Sigismund, der, nachdem er dem Kardinal und päpstlichen Legaten persönlich gegenübergestanden, wohl einsehen mochte, daß einem solchen Manne gegenüber offener Widerstand nicht ratsam sei.

Zwischen diesen Geschehnissen und dem Amtsantritt in Brixen im April 1452 liegt die Reise des Kardinallegaten, »als Deutscher selten wie eine weiße Amsel«, durch sein Vaterland, Reise, die, abgesehen von einem gegen seine sittlichen Forderungen gerichteten Widerstand in der Wallonei, einem Triumphzug glich. Die Chronisten der Städte und Klöster berichten, wie die Volksmengen dem anspruchslos Daherziehenden entgegenströmten, ihn umjubelten, sich zu seinen Predigten drängten, werbend um seine Huld, denn er kam mit unbegrenzten Vollmachten und als Verkünder des Jubiläumsablasses.

Nicht als ob er es leicht gemacht hätte, die Hilfe der Kirche zum Abtragen der schuldigen Bußen zu erlangen: Er belehrte das Volk dahin, daß nicht das Almosen und die vorgeschriebenen Gebete die Hauptbedingungen zur Erlangung des Ablasses seien, das Wesentliche vielmehr in dem vollständigen Bruch mit der schuldbefleckten Vergangenheit und dem Ent-

schluß zu einem künftighin pflichtgemäßen Leben bestehe, und wies die Prediger an, in gleichem Sinne für die Aufklärung des gerade bezüglich des Ablasses in primitiven oder verworrenen Vorstellungen befangenen Volkes zu wirken²¹⁾. Unerbittlich jede Art der Simonie verfolgend, ordnete er an, daß von dem Geld, das in den Opferstöcken zusammenfloß, die Hälfte, wenigstens aber ein Drittel, zum Bauen von Kirchen und zur Unterstützung der Armen in der Gegend verbliebe, während nur der Rest nach Rom in den Kampffond gegen die Hussiten wanderte. Streng gegen Widerspenstige, mild, wo er guten Willen fand, sah er auch sonst allenthalben nach dem Rechten und versuchte zu bessern, was bei Klerus und Ordensleuten nicht in Ordnung war. Endlich kam er als Versöhner und Vermittler in allerlei Art von Streit.

Wieviel von dem, was Nikolaus von Kues in Deutschland besserte, beständig war, konnte erst die Zukunft lehren. Der Gegenwart erschien die Missionsreise des Kardinallegaten als gewaltiger Erfolg, und die Erwartungen werden groß gewesen sein, mit denen ihm manche nachschauten, als er im Frühjahr 1452 zum Antritt seines bischöflichen Amtes zurückzog über die Alpen; man hatte das Recht, die Einrichtung einer Musterdiözese zu erwarten.

Nikolaus von Kues betrat sein Fürstbistum, beherrscht vom Willen zur Ordnung, dessen bewegende Kraft sich soeben auf der Legationsreise bewährt hatte, zur äußeren Ordnung und zur inneren: Ordnung im Verhältnis zu dem fürstlichen Vasallen, der zugleich ein expansionslüsterner Patronatsherr war, Ordnung in Geld und

Besitz. Schulden sollten abgetragen, verpfändete Güter und Burgen eingelöst, die Ausbeutung sämtlicher Bodenschätze im Bistum durch Erneuerung kaiserlichen Privilegs gesichert werden. Diese äußere Ordnung aber sollte nicht Selbstzweck sein, sondern Voraussetzung für die innere, für die Wirksamkeit des Reformators. Diese würde sich, da es sich um tief eingerissene Übelstände handelte, nicht auf Belehrung und Überzeugung beschränken können, sondern würde, auf Gehorsam angewiesen, Vorschrift und Befehl zu Hilfe ziehen müssen. Was sich auf einer Missionsreise mehr anregen und in die Wege leiten als durchführen ließ, mußte in dem kleinen Bezirk von Brixen unter fortgesetzter Wachsamkeit, Belehrung und Strenge gelingen können: Das Ärgernis des Konkubinales mußte auszurotten, die Unwissenheit der Weltgeistlichen zu beheben, der Gottesdienst allerorts würdig und den kirchlichen Vorschriften gemäß zu gestalten sein. Und damit wäre dann der Boden bereitet für die eigentliche, die geistliche Aufgabe des Episkopus.

Mit solchen Hoffnungen und Plänen betrat Nikolaus von Kues sein Fürstbistum. Als er es nach acht Jahren im Frühjahr 1460 verließ, befand es sich in einem Zustand, der an Trostlosigkeit nichts zu wünschen übrig ließ. Er entfernte sich in dem Gefühl, an Leben und Freiheit bedroht zu sein, gleichsam als ein Vertriebener. Die Grafschaft Tirol und das Bistum Brixen wurden daraufhin mit dem Interdikt belegt und der wirtschaftlichen Blockade preisgegeben. Erzherzog Sigismund mit seinem Anhang, darunter auch ein Teil der Kanoniker von Brixen, verfielen dem großen Kirchen-

bann; die Schweizer Kantone, vom Papst ermuntert, führten Krieg gegen den Exkommunizierten, entrissen dem Hause Österreich den Thurgau und hielten andere Teile seines Gebietes besetzt. Die Mächte Europas schauten auf, nahmen Partei für oder wider, und die Gefahr eines abendländischen Krieges erhob sich am Horizont. Sigismund zögerte nicht, das Bistum Brixen mit seinen Truppen zu besetzen, brachte die Stiftsherren zur Unterwerfung, überantwortete ihrer Verwaltung die Burgen und verfuhr mit äußerster Strenge und Grausamkeit gegen die wenigen, die ihrem vertriebenen Bischof die Treue hielten. In geistlicher Hinsicht war die Diözese auf Jahre verwaist und der Verwilderung preisgegeben. Im Schloß zu Brixen aber saß der gegen den Papst und den Cusaner von einem wahren Haß erfüllte juristische Ratgeber des Erzherzogs, Gregor von Heimburg, verwandelte böse den Krebs in des Cusaners Wappen in einen Skorpion und schrieb mit der spitzen Feder des humanistischen Gelehrten und geübten Pamphletisten seine Anklagen. An dem ganzen Unheil von Tirol und Brixen sei Pius II., vor allem aber Nikolaus Cusanus schuld, der Ränkeschmied und Rechtsverdrehler, der der Ketzerei dringend Verdächtige, der Dünkelhafte, der mit seiner Amtsgewalt Mißbrauch getrieben, Mörder belohnt habe und so fort²²⁾.

Was Nikolaus von Kues durch religiöse Beeinflussung in Brixen gewirkt hat, durch Predigten, Besserung des Klosterlebens, Verbreitung von Kenntnissen beim niederen Klerus, Verbesserung der Sitten, Kampf gegen Aberglauben und allzu äußerlichen, eigennützigem

Gottesdienst, entzieht sich der Kontrolle, da es nicht meß- und zählbar ist. Daß er als Landesherr, als Fürst versagte, Unfriede und Ärgernis über seine Herde heraufbeschwor, sieht auch der Freund; es ist nicht aus der Welt zu schaffen.

Als Nikolaus von Kues, noch ehe seine Bedrängnis den Höhepunkt erreichte, sich im Winter 1458 in seiner Stadt unsicher fühlte und in der Felsenburg Andraz, vor seinen wirklichen oder vermeintlichen Verfolgern Schutz suchend, monatelang in freiwilliger Verbannung saß, sandte er Nachricht von seinem unwürdigen Zustand nach Rom. Die Empörung unter den Kardinälen, die ihn überaus schätzten und verehrten, war groß. Sie sann gleich auf Mittel, ihn aus dem Dunkel und Schnee des Gebirges zu erlösen und womöglich nach Rom in ihre Mitte zu ziehen. Der heiligmäßige Domenico Capranica aber, ehemals Studiengenosse des Cusaners in Padua, ward ergriffen von dem bitteren Menschenlos, daß reinem Willen böse Früchte wachsen, daß der Mann des Friedens, der Versöhnung Zwietracht sät, der Kündler heiliger Harmonie so grelle Dissonanzen zeugt, und brach in Tränen aus. —

Verfolgt man die Einzelheiten des Kampfes zwischen dem Bischof von Brixen und dem Erzherzog Sigismund, so wird verständlich, wie es zur Katastrophe kam. Es zeigt sich auf beiden Seiten eine erst zögernde, dann sich wechselseitig beschleunigende Entwicklung in Richtung auf Gewalttätigkeit.

Nikolaus von Kues, der Mensch, der Philosoph, der Gottesmann, war kein Freund der Gewalt. Vermitteln, Überzeugen war Sache eines Mannes, für den Seligkeit

und Friede zusammenfielen, dem Friede Einigung durch Vermittlung war, Vermittlung aber das, worin die Gegensätze ihre Ruhe finden²³⁾. Nicht die Hussiten mit Krieg überziehen, sondern ihnen bis an den trennenden Spalt entgegengehn, die Hand hinüberreichen und sie zu gewinnen suchen! »Gewinne durch Bitten und Menschenfreundlichkeit die, welche den Weg des Heils verlassen haben, besonders die Bewohner deines berühmten Königreichs Böhmen«, also redet er in der Concordantia den Kaiser Sigismund an. »Alles Mögliche geschehe auf dem Wege der Milde und Sanftmut.« Nicht den Mut sinken lassen, wenn der Türkenkreuzzug nicht zustande kommen will! »Wenn wir der Lehre Christi folgen, werden wir nicht irre gehen: durch unsern Mund wird sein Geist reden. Aber wenn wir statt dessen mit dem Schwerte angreifen, müssen wir fürchten, durch das Schwert umzukommen. Nur die Verteidigung ist für den Christen ohne Gefahr²⁴⁾.« Wie er auf seiner Legationsreise die Tätigkeit des Vermittlers übte in geistlichem und weltlichem Streit, wurde er unter Hinweis auf seine »erprobte Liebeskraft, Entzweite zu einigen, Irrende auf die Bahn der Wahrheit zurückzuführen«, noch 1454 von Nikolaus V. nach Preußen geschickt, um die aufsässigen, mit den Polen verbündeten Untertanen den Deutschordensrittern wieder zu versöhnen.

Aber neben solchen Beweisen eines auf Einigung gestimmten Geistes finden wir auch Aussprüche, die zeigen, daß der Cusaner, wenn er sie schon nicht liebte und sie zu vermeiden wünschte, doch glaubte, daß die Gewalt unter Umständen nicht zu entbehren, sondern

gutzuheißten sei. In seiner Predigt wider die Türkengefahr sagt er, der Papst solle sich zu Herzen nehmen, daß man die Ehre des Kreuzes auch mit den Waffen verteidigen müsse. In Briefen, die er als Greis von Rom aus schreibt, vertritt er die Meinung, Gewalt sei mit Gewalt zu vertreiben; er befiehlt dem Hauswart von Taufers, eher die Burg zu verbrennen, als sie Sigismund in die Hände fallen zu lassen, Befehl, der in seinem Ungestüm die Geste des Kardinallegaten vom Jahre 1450 heraufbeschwört gegenüber einem Einsiedler des Mosellandes, den er in Verdacht hatte, schwindelhafterweise einen Wallfahrtsort begründen zu wollen. Aufflammenden Zornes stieß er den in der halbfertigen Kirche ihm zu Ehren und zur Erquickung aufgestellten speisebesetzten Tisch um und verbot kurzerhand die Vollendung des Baues.

So zahlte Nikolaus von Kues seiner Zeit einen Tribut, Zeit, von deren Gewaltsamkeit auf allen Gebieten wir uns heute nur schwer eine Vorstellung machen können. Es genüge die Erinnerung, daß zu Lebzeiten des Cusanus außer vielen unbekanntenen der Hexerei beschuldigten Personen Johanna d'Arc, Johann Huß und Hieronymus von Prag auf dem Scheiterhaufen starben²⁵⁾. Dem päpstlichen Legaten waren zwei Gewaltmittel in die Hand gegeben, Exkommunikation und Interdikt. Um der Aufgabe als Reformator seiner eigenen Diözese leichter gerecht werden zu können, ließ Nikolaus von Kues sich diese Gewalten als Bischof von Brixen im Jahre 1453 durch den Papst erneuern.

Bann und Interdikt hatten durch Jahrhunderte ihre disziplinarische Kraft bewährt; in Übereinstimmung

mit der Kirche faßte Cusanus sie als Mittel der Bestrafung im Dienste der Erziehung zum Gehorsam auf. Der Gehorsam stand diesem Manne der Ordnung unter den Tugenden an erster Stelle. »Ungehorsam ist das ärgste Übel«; »Wollen wir die Tugend, welche so recht eigentlich die Tugend Christi ist, genauer bezeichnen, so ist das der Gehorsam«²⁶⁾. »Gehorsam ist besser als Opfer«, »ist mehr als Anmaßung«, »ist wertvoller als Ablaß«²⁷⁾.

Überzeugt von der Notwendigkeit unbedingten Gehorsams zur Aufrechterhaltung der kirchlichen Gemeinschaft, teilte Nikolaus von Kues die Auffassung der Kirche, daß der hartnäckig Ungehorsame, zumal wenn er so weit geht, eigene Gesetze den kanonischen entgegensustellen, häretisch verfährt, indem er zeigt, daß er das Hirten- und Richteramt der Kirche nicht anerkennt, und sich somit selbst außerhalb der Gemeinschaft setzt. Daher auch des Cusaners Strenge gegen die in seinen Tagen beliebte Sitte, bei unbequemen oder als Unrecht empfundenen Entscheidungen an »den besser zu unterrichtenden Papst«, oder »an den künftigen Papst«, oder »an ein künftiges Konzilium« zu appellieren.

Wo der Glaube noch fest, das kirchlich-religiöse Leben gesund war, mag die Drohung mit Exkommunikation und Interdikt als geistlichen Strafmitteln genügt haben, um die Versuchung zum Umgehorsam zu überwinden. Aber auch solchen, deren Glaube und religiöser Eifer erkaltet war, die sich in offener oder versteckter Opposition zum Papsttum verhielten, konnte Kirchenbann und Interdikt nicht gleichgültig sein, denn sie

waren mit schwerem materiellen Schaden verbunden. Der sogenannte große Kirchenbann stellte den Betroffenen auch außerhalb der bürgerlichen Gesellschaft, entband seine Schuldner und Dienstuenden ihrer Verpflichtung und verbot jede Art von Umgang mit ihm. Das Interdikt aber, über eine Genossenschaft, eine Gemeinde oder ein ganzes Land verhängt, schränkte nicht nur den öffentlichen Gottesdienst und die Sakramentenspende weitgehend ein, sondern hatte Boykott, wirtschaftliche Blockade, unter Umständen sogar kriegerische Überfälle zur Folge.

Die furchtbare Waffe, die in die Hand des Nikolaus von Kues gelegt war, wurde mit der Zunahme an Jahren häufiger von ihm angewandt, als die Sinnesart des großen Mannes sollte erwarten lassen — als werde ihm der Gebrauch durch Gewohnheit geläufig, als stumpfe er ab gegen ihre schweren Folgen, von denen auch Unschuldige mit betroffen wurden, als übersehe er, der Scharfsichtige, daß jedes Strafmittel durch allzu häufige Anwendung seine erzieherische Kraft verliert.

Zu dieser befremdenden Entwicklung in Richtung auf Gewalttätigkeit mögen zu großem Teil die Enttäuschungen beigetragen haben, die Nikolaus von Kues eben in der Zeit seiner besten Manneskraft erfahren mußte: Enttäuschung über den Ausgang der in so verheißungsvoller Weise angebahnten Aktion zur Wiedervereinigung mit den Griechen, Enttäuschung über den allen Versöhnungs- und Überzeugungsversuchen zum Trotz fortdauernden Widerstand der Hussiten. Erfolg schien in diesen Tagen allein das Schwert zu haben, hatten die Kanonen, die, wie Cusanus in seiner Predigt

wider die Türken sagt, »von ungeheurer Größe und Gewalt«, sich die Tore von Konstantinopel öffneten, deren Stimmen sogar die hadernden Fürsten und Mächte des Abendlandes für eine Weile aufhorchen ließen und ihren Zwist zum Schweigen brachte.

Aber solche Erfahrungen, ob sie schon angetan sein mochten, das Vertrauen in die friedliche Überbrückung von Gegensätzen zu erschüttern, erklären nicht alles in der Handlungsweise des Bischofs von Brixen; vielmehr lag etwas in seiner Natur, was den Mißgriffen in Brixen Vorschub leistete: Nikolaus von Kues, den wir uns als Philosophen, Theologen, Forscher natürlich nur in der Ruhe des Kontemplativen vorstellen können, war als Mann des tätigen Lebens rasch. Leicht erfaßt er die Lage der Sachen, die Blöße eines Gegners, die schwache Stelle eines Rechtsfalles, die Vorteile einer Position. Rasch trifft er seine Entscheidungen und wünscht, daß diese rasch vollzogen werden.

Als er sein Bischofsamt antrat, hatte er die Fünfzig überschritten. Seine Kraft ist ungebrochen; viel bleibt zu tun, viel liegt noch in ihm eingeschlossen, was sich entfalten und verschenken möchte. Aber der Höhepunkt des Weges ist überschritten, und das läßt ihn eifersüchtiger als je die Zeit bewachen und reizbar gegen Widerstände sein.

Nicht gleich nimmt das Verhältnis zwischen ihm und dem Herzog die Formen offenen Kampfes an. Es hält sich längere Zeit in Spannung. Der Herzog macht dem von seiner bedeutungsvollen Reise zurückkehrenden Kardinallegaten fühlbar, daß er sich nicht imponieren läßt, lädt ihn mit einer leutseligen Geste zu sich, be-

deutet ihm, daß er ihn zu seinem Rat zu machen wünscht. Der Bischof lehnt die doppelte Einladung ab und beginnt sogleich mit seinem Werk der geistlichen Reform und der Wiederherstellung seines Fürstentums. Stößt er bei diesem Wirken auf Widerstand, will ein Kloster nicht reformieren, will ein Adelige Güter und Burgen, die er als Pfand in Händen hat, nicht einlösen lassen, so können sie auf heimliche oder offene Unterstützung durch den Herzog rechnen. So geht allmählich die Spannung zwischen den beiden Gewalten in Fehde über. Bald handelt es sich um die Gerichtsbarkeit in einem Klostersgau, bald um ein Bergwerksrecht. Der juristisch Geschulte ist diesmal nicht nur Finder und Anwalt des Rechtes, sondern soll auch sein Vollstrecker sein. Er fordert Burgen zurück, die in bedenklicher Nähe von Innsbruck liegen; der Herzog protestiert. Der Bischof droht, von dem Herzog die Güter zurückzuverlangen, die seit langer Zeit die Grafen von Tirol zu Lehen tragen; der Herzog appelliert in Rom.

Nicht atemlos nimmt dieses Hin und Wider seinen Gang; es sind da Pausen der Besinnung und Beruhigung. Verständigungswille, mehr oder weniger aus Klugheit geboren, scheint manchmal obzusiegen. Die beiden schließen Verträge ab, leisten einander Hilfe; der Herzog verkauft dem Bischof eine Burg und macht eine größere Anleihe bei ihm; die Jahre 1453 und 55 sind in dieser Hinsicht gute Jahre.

Vielleicht wäre Nikolaus von Kues mit seinem fürstlichen Gegner schließlich auf friedlichem Wege zum Ausgleich gekommen, wenn er nicht auch nach andern

Seiten auf Widerstand gestoßen und von daher gereizt worden wäre. Die größten Schwierigkeiten bereitete das Benediktinerinnenkloster Sonnenburg unter Leitung der Äbtissin Verena von Stuben. Der Streit mit Sonnenburg läßt zu kurzem Verweilen ein, nicht nur wegen seiner kulturhistorischen Lehramkeit und um der Momente geradezu dramatischer Spannung willen, die er enthält, sondern auch, weil gerade des Cusaners Verhalten in diesem Konflikt ihm bis auf heute den Vorwurf der Härte eingetragen hat und zu seiner Zeit die Beschimpfung des Mörders von Enneberg.

Die Bauern von Enneberg, lange Zeit hindurch der Gerichtsbarkeit des Klosters Sonnenburg, in den letzten Jahren aber der des Bistums Brixen unterstellt, hatten Streit mit der Abtei um Weideplätze, deren Nutznießung ihnen seit langer Zeit unbestritten gewesen war. Sie riefen zur Entscheidung den Bischof von Brixen an, die Äbtissin aber erkannte als ihren Richter den Schutzherrn des Klosters in zeitlichen Dingen, den Herzog. Nikolaus von Kues verwies ihr das, indem er die Vertretung auch ihrer zeitlichen Angelegenheiten für sich in Anspruch nahm. Der Herzog riet ihr zum Widerstand, ließ eine Vertretung der Bauern kommen und entschied den Prozeß zugunsten der Abtei.

Während dieser Mißhelligkeiten erneuerte der Bischof mit Bezug auf Sonnenburg den bereits ein Jahr früher allgemein erlassenen und von mehreren Klöstern bereits befolgten Befehl der Reform, insbesondere der Wiedereinführung der Klausur in den Frauenklöstern, deren Nichtbeachtung wie im übrigen Deutschland so vielerorts auch in Tirol zu ärgerlichen Zuständen ge-

führt hatte. Die Klosterfrauen von Sonnenburg aber, fast alle Töchter des Tiroler Adels, das heißt stolzer, eigenwilliger Burgherren und Ritter, sahen zum großen Teil das Kloster als eine Anstalt der Versorgung, eines angenehmen Lebens an und waren durchaus nicht geneigt, sich die Freiheit nehmen zu lassen, gelegentlich an Hochzeiten und andern Festlichkeiten teilzunehmen oder Badeorte zu besuchen. Um diese hergebrachten Freiheiten, die mit solchen der Tages- und Gebetsordnung, ja, einer vollständigen Unkenntnis der Regel zusammengingen, führte durch sechs bis sieben Jahre Verena von Stuben einen verwegenen Kampf.

Sie verfolgte eine Taktik der Verwirrung und Verzögerung. Während Nikolaus von Kues sich Mühe gab, die weltliche und die geistliche Angelegenheit, also den Prozeß mit den Bauern und die Reform von Sonnenburg getrennt zu behandeln, verquickte sie die beiden immer wieder und sicherte sich damit die Hilfe des Herzogs für beide. Kamen, vom Bischof aufgefordert, Benediktineräbte, um die Sonnenburgerinnen für die Reform zu gewinnen, so forderte die Äbtissin Übersetzung der lateinischen Beglaubigungsschreiben, später ebenso auf Rat des Herzogs der Statuten, nach denen das Kloster reformieren sollte. Als ihr diese zuteil wurde, verlangte sie eine Frist, um die Statuten von Sachverständigen ihres Vertrauens prüfen zu lassen. Drängte der Bischof und setzte einen Termin für die Wiedereinführung der Klausur, so gab sie vor, ohne den Herzog nichts entscheiden zu können; unterstützte der Herzog die Forderung des Bischofs, so rief sie den Papst um Hilfe an.

Das Beispiel des Trotzes blieb nicht ohne Wirkung. In andern Klöstern, bei den bereits reformierten Klarissinnen in Brixen und den Prämonstratensern in Wilten, selbst im Stiftskapitel regte sich der Widerspruch gegen die Strenge des Reformators. Es war dringlich, mit der Sache zu Ende zu kommen. Unter der Bedrohung mit Exkommunikation zeigte sich Verena von Stuben zeitweise geneigt, einer anderen Äbtissin den Platz und gegen den Bezug einer Pension das Kloster überhaupt zu räumen, Pension, die die Bewohner von Bruneck und die Bauern von Enneberg würden aufbringen müssen; aber sie mochte sich, selbst auf Anfrage durch den Herzog, nicht entschließen, ihre Forderungen deutlich anzugeben. Da eine neue, in Form des Ultimatums festgesetzte Frist für den Beginn der Reform ergebnislos verstrich, wurde Verena von Stuben mitsamt ihrem Anhang exkommuniziert im Jahre 1455, also drei Jahre, nachdem Nikolaus von Kues sein Amt angetreten und die Reform von Sonnenburg befohlen hatte.

Aber der Widerstand der Äbtissin ist nicht gebrochen. Obgleich jeden Sonntag der Pfarrer der Gemeinde, in der die Abtei liegt, nach Anweisung des Cusanus den Bann von neuem verkündigt und die Kerze, die ihre Seele bedeutet, zum Zeichen der Verwerfung ausgelöscht wird, obgleich die Einkünfte des Klosters versiegen und Mangel sich fühlbar macht, behauptet Verena von Stuben ihren Platz und leitet die ihr Vertrauenden weiter in die Irre. Da sich Sigismund, nachdem er mitsamt dem Adel so lange ihren Widerstand ermuntert hatte, verpflichtet fühlt, für Unterhalt und Schutz von Sonnenburg zu sorgen, hält sie sich im

Zustand der Revolte noch drei Jahre lang. Als dann auch von herzoglicher Seite Ermahnungen zum Nachgeben an sie ergehen, erklärt sie eines Tages, sie werde sich und die Ihren in Zukunft selber schützen, wirbt Söldner und schickt sie, ihrer mehr als siebzig, in die Täler, die ehemals verpflichtet waren, sie zu ernähren, um ihnen mit Gewalt zu entreißen, was sie dem mit dem Interdikt belegten Kloster versagten. Da kam es zu einem blutigen Tag.

Die sich zur Wehr setzenden Bauern von Enneberg, unterstützt von dem bischöflichen Hauptmann Prack von Thurn, überwältigten die Klosterleute, töteten fast alle, nahmen ihren Anführer gefangen. Dann zog Prack nach Sonnenburg, verjagte die rebellischen Klosterfrauen und verfolgte sie, bis sie in dem Schlosse Schöneck Zuflucht fanden.

Lange ehe das Gerücht von der blutigen und sicher mit Roheit durchgeführten Tat das Land durcheilte und entstellte, wie es sich verbreitete, den Namen des Bischofs von Brixen befleckte, hatte sich dessen Stellung zu Adel und Klerus, Fürst und Volk schon sehr verschlechtert. Im Frühling 1458, während sein Hauptmann die Bauern von Enneberg erschlug, saß er schon fast seit Jahresfrist auf der Burg Andraz in den Dolomiten, da er sich in seiner Stadt nicht sicher fühlte.

Im Jahre 1454, als die Schwierigkeiten mit dem Herzog sich häuften und der Widerstand von Sonnenburg sich versteifte, hatte Nikolaus, all dieser kleinlichen Händel müde, voll Sehnsucht nach jener heiligen Ruhe, die sein bester Teil zu voller Entfaltung, sein unaufhörlich nach Erkenntnis dürstender Geist zur Befriedi-

gung brauchte, den Gedanken erwogen, von seinem Amte zurückzutreten. Gerade der Rückblick auf die Fruchtbarkeit des voraufgegangenen ruhigeren Jahres, in dem er nicht nur »De Mathematicis complementis« und unter dem Eindruck der Eroberung von Byzanz »De Pace fidei« verfaßte, sondern seine Geistes- und Liebeskraft auch in »De Visione Dei«, das den ihm vertrauensvoll geneigten und begierig lauschenden Mönchen von Tegernsee gewidmet war, verströmte, mochte ihn in jenem Vorsatz bestärken.

Er hatte nach einem Nachfolger Umschau gehalten, der die sich in seiner Hand verzögernde Lösung der fürstbischöflichen Aufgabe rascher leisten würde. Er glaubte den zeitlichen Teil dieser Aufgabe am sichersten in der Hand eines Mannes von fürstlichem Blut aufgehoben, der, von seinem Geschlechte unterstützt, dem anmaßenden Herzog gewachsen war; denn Nikolaus von Kues wird nicht seinen Blick dagegen verschlossen haben, daß der Widerstand in seiner Diözese fast allgemein vom Adel ausging, von adeligen Klosterfrauen, Stiftsherren und Rittern unter dem Beistand des Fürsten, und daß dieser unehrerbietige Widerstand zum Teil gewiß dem Fremden von geringer Herkunft galt. Er hat zwecks seiner Nachfolge verhandelt mit dem bayrischen und dem pfälzischen Fürstenhause und konnte nicht verhindern, daß Sigismund davon Kunde erhielt. Was aber hätte Nikolaus von Kues dem Herzog gefährlicher und verhaßter machen können als solche Versuche, ein fremdes Geschlecht in das Gebiet zu ziehen, auf dessen zeitliche Beherrschung zu hoffen er niemals aufgegeben hatte? Es ist nur zu verwundern,

daß er, von jenen Verhandlungen wissend, nicht gleich zu einem Gewaltstreich ausholte. Vielleicht riet ihm die Klugheit, so lange zurückzuhalten, bis sein Gegner einen offenkundigen Fehler beginge, um ihn dann um so sicherer zu treffen.

Im Jahre 1456 kam es dazu, daß sich der durch Gesinnung und Sitten so wohlgerüstete Mann die Blöße gab, auf die seine Widersacher zu warten schienen.

Der Cusaner beschützte einen jungen Verwandten, Kleriker aus dem Orte Welen an der Mosel, der, wenn er auch nicht gerade Geschwistersohn war, doch allgemein als sein Neffe, vielsagend sein Nepote bezeichnet wird. Es muß die Stimme des Blutes gewesen sein, die in dem Cusaner für Simon von Welen sprach und ihm den Wunsch eingab, den jungen Mann, der schon in Münster-Maifeld sein Nachfolger geworden, in seine Nähe zu ziehen. Er ließ ihm durch den Papst die Anwartschaft auf die erste freiwerdende Stelle im Kapitel von Brixen sichern, und als 1456 der Kanonikus Leonhard Wiesmayer, derselbe, der schon als Gegenkandidat bei der Ernennung des Cusaners zum Bischof eine Rolle gespielt, zum Bischof von Chur erwählt wurde, beeilte sich Nikolaus, die damit frei werdenden Einkünfte seinem Verwandten zuwenden zu lassen, noch ehe die Wahl Wiesmayers durch den Papst bestätigt war. Da sich diese Bestätigung trotz der schon erfolgten kaiserlichen Anerkennung verzögerte, beanspruchte Wiesmayer, nicht mit Unrecht, seine Brixener Pfründe so lange wieder zu beziehen, bis ihm die neuen Einnahmequellen in Chur eröffnet waren. Damit wurde die Überschreibung der Pfründe auf Simon von Welen als eine

Voreiligkeit des Cusanus hingestellt, die rückgängig zu machen sei. Dazu aber konnte der Bischof sich nicht entschließen. Mochte er nun überzeugt sein, daß die Bestätigung von Rom, für die er selber eintrat, dem Leonhard Wiesmayer bald zuteil werden würde, mag er gefürchtet haben, daß eine Verzögerung den Eintritt Simons in das Kapitel, auf den er so großen Wert legte, von neuem in Frage stellen würde, er war nicht geneigt, dem Verlangen Wiesmayers nachzugeben, sondern schlug seinem Kapitel eine Lösung in der Weise vor, daß sein Verwandter die Pfründe weiterbeziehen, aber mit Wiesmayer teilen sollte, bis dieser den Churer Bischofssitz inne habe. Käme es dazu, daß seine Wahl zum Bischof nicht bestätigt würde, so sollte die ganze Pfründe wieder an ihn fallen.

Nikolaus von Kues ahnte wohl, daß seine vornehmen Stiftsherren den fremden, unadeligen Verwandten ihres Bischofs lieber nicht im Kapitel gesehen hätten, und mochte befürchten, sie könnten einer Abmachung zu seinen Gunsten opponieren; jedenfalls bedrohte er die, welche seinem Vorschlag die Zustimmung versagen würden, mit Exkommunikation und führte diese Drohung an vieren von ihnen, die sich seinem Wunsche dennoch widersetzten, tatsächlich aus.

Die Maßnahme war unerhört, sowohl vom Standpunkte der Klugheit als der Rechtlichkeit. Mochten die vier Opponenten auch sonst schon Proben von Eigensinn oder Feindseligkeit gegeben haben, die ihren Widerspruch als Herausforderung erscheinen ließen, mag die Form oder die Begründung ihrer Ablehnung aufreizend gewesen sein, das Verfahren des Bischofs zeigt, wie

sehr sich seine Hand an eine gefährliche Waffe gewöhnt hatte, so daß eine zornige Wallung genügte, sie aus der Scheide zu bringen. Der Mißgriff ist, wenn schon erklärbar, auf keine Weise zu entschuldigen. Ein Brief, in dem Cusanus der Herzogin den Vorgang selbst erzählt, läßt vermuten, daß er sich seiner Tragweite nicht einmal bewußt war. Die schlimmen Folgen aber zeigten sich bald. Einer der gebannten Kanoniker, Christian von Freunsberg, wagte es, den Bischof in seiner Kathedrale, als er eben nach dem sonntäglichen Pontifikalamt den Altar verließ, in heftiger Weise zur Rede zu stellen, während die andern eine Schmähschrift gegen ihn an die Kirchentür hefteten. In dem Maße, wie dieser ärgerniserregende Vorfall sich verbreitete, wurde klar, wieviel Unzufriedenheit sich im Laufe der Zeit gegen den Cusaner aufgespeichert hatte. Alle, die selbst mit Exkommunikation bedroht gewesen oder sie erfahren hatten, Kleriker, die die Synoden nicht besuchten, dem Konkubinat nicht entsagen wollten oder säumig gewesen in der von dem Bischof geforderten Berichtigung der Offizientexte, Klosterleute, welche die Reform umgingen, und auch Leute aus dem Laienstand, welche die Bemühungen des Bischofs um die Wohlhabenheit seiner Kirche nicht anders denn als gemeine Geldgier zu deuten wußten, glaubten nun ein Recht zu haben, mit Fingern auf ihn zu weisen. Es war, auch bei Bessergesinnten, wie ein Sichwehren gegen eine Hand, die zu schwer, ein Auge, das allzu wachsam, einen Willen, der allzu unentwegt, einen Schritt, der allzu rasch, einen Mann mit einem Wort, der allzu groß für dieses kleine Land gewesen war.

Sigismund erkannte, daß die Stimmung günstig war, um einen Gewaltakt gegen Nikolaus von Kues zu wagen. Sein Plan scheint gewesen zu sein, den Beschwerlichen in seine Hand zu bekommen, um ihn endlich zum Gehorsam oder zu bedingungsloser Abdankung zu bewegen. Nikolaus von Kues hat fest geglaubt und sich durch zahlreiche Zeugenaussagen in diesem Glauben bestärken lassen, daß Sigismund ihm bei Gelegenheit einer Reise nach Innsbruck, zu der er ihn mit List bewogen hatte, auflauern ließ, um ihn zu fangen, vielleicht gar zu töten. Jedenfalls fühlte er sich seit dem Sommer 1457 vor Sigismund nicht mehr sicher und bezog die schon mehrfach erwähnte Zufluchtsstätte zu Andraz an der äußersten Grenze gegen Italien.

Kurz und klar setzt er von da aus seinem Kapitel den Kern seines Streites mit Sigismund und die Berechtigung seiner Haltung noch einmal auseinander, um sich seines Beistandes zu versichern; denn es setzen wieder Verhandlungen zwischen ihm und dem Herzog ein²⁸⁾. Durchdrungen von dem Gedanken, wie sehr sich Sigismund durch seine Nachstellungen ihm gegenüber ins Unrecht gesetzt, geht Nikolaus von Kues noch weiter in seinen Forderungen auf Rückerstattung ehemals zum Bistum gehörigen Besitzes als vorher. Dennoch läßt sich Sigismund, der sich mit Exkommunikation, sein Land mit dem Interdikt bedroht fühlt, zu einem vorläufigen Abkommen bewegen.

Ein längerer Aufenthalt des Cusanus in Rom von Herbst 1458 bis Frühjahr 1460 führte nicht die Beruhigung in seinem Kampf mit Sigismund herbei, die man hätte erwarten dürfen. Jedem der beiden Gegner

entstand in dieser Zeit eine starke Stütze, Nikolaus von Kues dadurch, daß sein langjähriger vertrauter Freund, Äneas Sylvius, als Pius II. den päpstlichen Stuhl bestieg, Sigismund in dem schon erwähnten humanistischen Gelehrten und gewandten Juristen Gregor von Heimburg. Schriftliche Versöhnungsversuche und auch mündliche auf italienischem Boden blieben ziemlich ergebnislos. Als der Bischof von Brixen es dann im Frühjahr 1460 dennoch wagte, in seine Diözese zurückzukehren, erfolgte in kürzester Frist die Katastrophe.

Ein durch herzogliche Soldaten ausgeführter Überfall auf Leute des Bischofs, die sich zu einer von ihm anberaumten Synode begeben wollten, schien diesem den Beweis zu liefern, daß Sigismund in seiner alten feindseligen Stimmung verharrte. Er verkündete darauf Inkraftsetzung des durch Pius II. suspendierten Interdiktes für den Fall, daß ein letzter Versuch, mit dem Herzog zum Frieden zu kommen, scheitern werde, und verband damit die Drohung gegen ihn, eher alle bischöflichen Lehen dem Kaiser zurückzugeben als das Recht der Kirche verkürzen zu lassen.

Diese Drohung brachte den Herzog außer sich. Er erklärt Nikolaus von Kues den Krieg, überfällt ihn, ohne die vorgeschriebene Frist einzuhalten, am Ostertag während des Gottesdienstes in Bruneck, nimmt den Ort, belagert und nimmt die Burg, hält den Bischof als seinen Gefangenen und erpreßt von ihm Unterzeichnung eines Diktatfriedens, den Cusanus, sobald er wieder frei ist, sich nicht verpflichtet fühlt zu halten. Tirol und Brixen verfallen dem Interdikt, Pius II. ver-

hängt über Sigismund den großen Bann, und es folgen die Ereignisse, auf die früher hingewiesen wurde.

Es muß daran erinnert werden, daß die Geschehnisse, die soeben in Kürze mehr angedeutet als ausgeführt wurden, sich über einen Zeitraum von acht Jahren erstreckten, in dem sich auch die pastorale und apostolische Wirksamkeit des Bischofs entfaltete, von der zahlreiche Predigten noch heute eine Vorstellung geben, und mehrere seiner Schriften entstanden, außer den schon erwähnten »De Pace fidei« und »De Visione Dei« mehrere mathematische, wie die über die Quadratur des Zirkels, und während der Muße seines Andrazer Aufenthalts »De Beryllo« und »De Possest«. Mehrmals in diesen acht Jahren ist er in päpstlichem Auftrag als Vermittler oder Berater nach Deutschland gereist, und eine staunenswerte Tätigkeit entfaltete er 1459 als mit großen Vollmachten ausgestatteter Vertreter des abwesenden Pius II., als Reformator und Generalvikar für zeitliche Angelegenheiten während seines langen Aufenthaltes in Rom.

Die Früchte auf so vielen andern Gebieten werden ihm den Mißerfolg bei der Verwaltung seiner Diözese weniger fühlbar gemacht haben; auch sah er 1460 den Kampf mit Sigismund keineswegs als abgeschlossen an; bis zu seinem und Pius II. Tode setzte sich dieser fort; er endete sogar äußerlich mit dem Siege der Kirche. Den mit großer Zähigkeit fortwirkenden Verbündeten Pius und Cusanus war Sigismund trotz des mit leidenschaftlicher Erbitterung für ihn eintretenden Heimburg auf die Dauer nicht gewachsen. Er ließ allmählich von seinen Forderungen ab und erreichte 1664 durch

Vermittlung des Kaisers die Lösung vom Banne, während Verena von Stuben schon 1459 Sonnenburg verlassen und einer neuen Äbtissin Platz gemacht hatte, die dem Bischof von Brixen den Treueid leistete. Äußerlicher Endsieg, der aber Aufwand und Verlust des Kampfes nicht bezahlt machte und dem Sieger selbst und seiner Sache schadete! Der Eindruck einer Niederlage für Nikolaus Cusanus bleibt. Es gab Augenblicke, in denen er die Niederlage gefühlt und sich darüber ausgesprochen hat. Nie aber verließ ihn die Überzeugung, das Recht auf seiner Seite zu haben.

»Wir wollen das erweisliche Recht eines jeden aufrecht erhalten wissen«, hatte einst der päpstliche Legat auf der Synode zu Mainz als Grundsatz ausgesprochen²⁹⁾.

»Wir können nur, was wir rechtlich können«, äußerte er, als es sich um Suspension der Strafen gegen Sigismund handelte, und an anderer Stelle: »Ich will den Frieden, aber nur mit der Ehre Gottes und der Kirche; einen andern kenne ich nicht³⁰⁾.« »Ich leide für die Gerechtigkeit und werde verjagt«, schrieb er den Stiftsherren von Brixen, als sie ihn einzuschüchtern versuchten, »aber weder Schrecken, noch Drohungen, noch Ketten werden mich dazu bringen, dem Bösen zuzustimmen. Weil man den Herzog mehr fürchtet als Gott und jeder seinen Vorteil sucht, darum verläßt man mich.«

Er wollte Ordnung um des Friedens willen, nicht aber Frieden auf Kosten des Rechtes, da ihm der echte Friede Ordnung des Rechtes war³¹⁾. Doch »allzurascher Eifer, heftiges Rennen zum Ziel, eine Neigung, Hindernisse durch Amtsgewalt zu zerschmettern«, Eigenschaf-

ten, die Dux seinem Freunde Äneas Sylvius als Papst zuschreibt, eigneten auch ihm, und so geriet er in die tragische Lage, um des Friedens willen Unruhe zu stiften, sich aus Sehnsucht nach dem heiligen Schweigen in kämpferisches Getümmel zu verwickeln, aus Wille zur Ordnung weitgreifende Händel heraufzubeschwören. Was zu verwirklichen über seine Kraft ging: Überbrückung der Gegensätze, Zusammenschluß alles Wertvollen in harmonischer Ruhe, gelang ihm nur im Geiste.

Nikolaus von Kues verbrachte seine letzten Jahre ganz nahe dem Mittelpunkte, von dem aus die Kirche ihre Ordnung empfängt. Pius II. rief ihn nach Rom, »das jedem Kardinal die wahre Heimat ist³²⁾«. Da rang er um den Abschluß seiner Weisheitslehre, faßte zusammen, versuchte alles in einen kleinsten Kreis zu drängen, zur Einheit zu runden. »Ich habe mir vorgenommen, meine Jagden auf die Weisheit (sapientiae), wie ich sie bis zu meinem Greisenalter vor dem Auge meines Geistes für immer wahrer gehalten, in den Hauptergebnissen aufzuzeichnen und der Nachwelt zu hinterlassen«, beginnt er sein philosophisches Testament: »De Venatione sapientiae«; und wie den Philosophen, so drängt es den Menschen des aktiven Lebens, einige Jahre vor dem Tode seine vielgestaltigen Erfahrungen im Dienste der Kirche zur Einheit der samenträchtigen Frucht zu runden. Mitglied einer Kommission zur Beratung der Reform³³⁾, verfaßte er zu Diensten seines Freundes auf dem päpstlichen Stuhle den »Entwurf einer Generalreform der Kirche«, verfaßt ihn — und das ist bezeichnend dafür, wie nahe er sich dem Mittelpunkt des

kirchlichen Organismus fühlte, ja, sich hineinzusetzen vermochte — so, als komme er aus dem Munde des Oberhauptes selbst, das majestätische »Wir« nicht scheuend. Weit holt er in der Vorrede aus, wie es die alten Chronisten taten, und kommt erst nach einer Betrachtung über die Frage, warum der Mensch erschaffen sei, nach einer Gesamtschau über die Heilsgeschichte und die Bedeutung der Kirche zu dem Punkt der Notwendigkeit von Visitationen.

»Es ist bekannt, daß der Kirchenleib sich gegenwärtig sehr vom Lichte und Tage abgewandt hat und in Schatten gehüllt ist, hauptsächlich deshalb, weil die Augen, die das Licht sein sollten, sich in Finsternis gewandelt haben.« »Der ersten Untersuchung, Verbesserung und Reinigung wird sich also das Auge selbst zu unterwerfen haben, damit wir nicht, indem wir helle Augen zu haben glauben, uns selbst täuschen zu unserm und der von uns zu visitierenden Kirche Verderben.«

Die vierzehn Regeln, zu denen die Visitatoren, welche, mit der römischen Kirche und Kurie anfangend, in die einzelnen Provinzen gesandt werden sollen, verpflichtet werden, genaue Anweisungen, worauf sie ihr Augenmerk zu richten und wie sie zu verfahren haben, um Übelstände zu beheben, zeigen abermals, daß Nikolaus von Kues alle Unsitten und Mißbräuche seines Zeitalters kannte und sich nicht scheute, sie beim Namen zu nennen, als da sind: Nichtachtung von Eiden und Gelübden, Umgehung der Klausur, Nichterfüllung der durch den Bezug kirchlicher Einkünfte übernommenen Verpflichtungen, Vernachlässigung des Gottesdienstes infolge der Häufung von Benefizien auf eine Person,

Verachtung kirchlicher Urtheilssprüche, Verschwendung von Almosengeldern, Mißbrauch der Religion zu zeitlichem Gewinn durch betrügerischen Ablaßhandel, Wucher mit echten oder falschen Reliquien und Wunderbildern, Entweihung heiliger Orte, Zauberei. Die Anweisungen zeigen aber ebenso deutlich die Hoffnung des Kardinals, daß alle diese Übelstände heilbar seien, und seinen Mut, die dazu notwendigen Mittel anzuwenden.

Je mehr wir uns in den Reformentwurf vertiefen, desto mehr werden wir davon ergriffen, wie sehr er Spiegel seines Schöpfers ist, Brennspeigel vor allem, durch den seine Kraft im engsten Kreis gesammelt erscheint, so daß wir darin seinen Weit- und Freiblick, die Neigung, alles im Tiefsten und Letzten zu verankern, den immer wachen Willen zu durchgreifender Formung wiederfinden, aber auch Planspiegel: Fast wie ein Selbstbildnis mutet an, wenn er von den Kardinälen fordert, daß sie gebührenden Eifer für das Haus Gottes haben, treu und frei als Ratgeber und exemplarische Männer seien. »Da sie nicht Kardinäle um ihrer selbst willen, sondern zur Unterstützung des Papstes in Auferbauung der Kirche sind, wie werden sie ihre Pflicht erfüllen können ohne Eifer? Haben sie diesen, so wird es ihre Sorge sein, Käufer und Verkäufer nicht einzulassen in den Tempel, oder wenn sie darin sind, sie mit Schmach hinauszwerfen. Sie werden nicht für die Beförderung unwürdiger Subjekte eintreten, wenn es auch Verwandte oder Leute vom eigenen Dienstpersonal sind.« Ferner: »Wie wird einer ein Kardinal sein, wenn sein Rat nicht treu, und wie wird dieser treu sein, wenn er nicht frei

ist? Was aber den Rat fesselt, das sind Gunst, Haß, Parteiwesen. Ist daher ein Kardinal aus irgendeinem Privatinteresse der Protektor einer Nation, eines Fürsten oder einer Gemeinde, so ist sein Rat gebunden. Hofft er von den Vorträgen, die er im Konsistorium zugunsten jemandes hält, Geschenk und Belohnung, so ist er gedungen.«

Der ganze Charakter des Mannes aber, die ihm eigentümliche Vereinigung von Rechtschaffenheit, Strenge, Freimut und Demut leuchtet auf in dem Teil des Reformatentwurfs, in dem die Visitatoren aufgefordert werden, nicht vor der päpstlichen Kurie Halt zu machen. »Damit wir uns in eigener Sache durch unser eigenes Urteil nicht täuschen, so ersuchen wir die an Gottes Statt erwählten Visitatoren, uns fleißig zu visitieren, und versichern, daß wir bereit sind, die Form, welche uns nach ihrem Urteil geziemt in Hinsicht auf unsere Person, Dienerschaft, Kurie und alles, was auf päpstliche Würde und Amt Bezug hat, mit dem dankbarsten Herzen anzunehmen. Mögen sie sich nicht abschrecken lassen, den Papst zu visitieren, weil sie ja denselben, den sie als Stellvertreter Christi sehen, auch als Diener der Christen erkennen, den Vater der Väter auch als den Diener der Diener, den durch ausgezeichnete Würde Höchsten und Heiligsten auch, gemeinsam mit den andern Menschen, als schwach und zur Sünde geneigt, sich auch als solchen erkennend und gemäß der Lehre des Evangeliums bekennend, daß sein Vorrang und seine Hoheit nicht in Herrschaft, sondern im Dienste zur Auferbauung der Kirche bestehen. Wer immer also etwas in uns entdeckt, was nicht auferbaut,

sondern der Kirche Ärgernis gibt, der sage es uns frei heraus, damit wir es verbessern³⁴⁾.« —

Nikolaus von Kues, der Philosoph, hat in seinem Dialog »De Ludo globi« das Wort gesprochen: »Es ist etwas Gutes, Edles, Kostbares um das Sein; daher ist nichts, was ist, ohne Wert³⁵⁾.« Dieser Erkenntnis entsprechend ging er allen Dingen nach, wollte keins verwerfen um des vielleicht geringen Wertes willen, den es als Seiendes enthält. Aber unerbittlich wurde er, wo er bösem Willen zu begegnen glaubte, denn »das Böse ist der Sache nach nichts³⁶⁾«; es ist nicht Gottes; es hat kein Sein.

Allzuleicht nahm der Cusaner bösen Willen an. Wir Heutigen können nicht glauben, daß Sigismund, Verena von Stuben, Gregor von Heimburg, die Brixener Stiftsherrn so bösen Willens waren, wie Nikolaus von Kues zu glauben schien. Wir haben es heute leicht, in jenen Streitigkeiten nach allen Seiten gerecht zu sein; hinter uns liegt als Geschichte, was damals Zukunftsdunkel verhüllte; wir können als Symptome deuten, was damals Rätsel war. Etwas Ungeheures bereitete sich vor, war schon da als unsichtbares Wurzelgeflecht, schickte hier und da seine Sprossen hervor, aber hielt sich als Zusammenhang verborgen, bis seine Stunde gekommen war. Man konnte hoffen, es im einzelnen zu besiegen, solange man seine starke Verwurzelung und Ausbreitung in der Zeit nicht kannte. Der Kampf dagegen hatte etwas von dem Unheimlichen und Verwirrenden eines Kampfes im Dunkeln.

Die Gegner des Bischofs von Brixen sind Protestierende. Sie erheben Protest gegen Klausur und Zölibat,

gegen päpstliche Ernennungen und kanonische Strafen; sie protestieren gegen Gerichtsbarkeit und Besitz der geistlichen Macht, sie protestieren dagegen, daß der Papst ein Italiener ist, und kündigen dem römischen Stuhl den Respekt. Sie tun das nicht lediglich aus bösem Willen, sondern aus dem Trieb der Zeit nach größerer Freiheit, aus wiedererwachtem, askeseabgewandtem Natur- und Weltgefühl, das sich zu legitimieren wünscht.

Hätte Nikolaus Cusanus deutlich den Geist erkannt, der widerstrebte, Geist einer Zeit, die werden wollte, er hätte auch seinem Wertgehalte nachgespürt und versucht, ihn an den Platz zu stellen, der ihm gebührte, statt ihn als schlechthin böse vertilgen zu wollen. Überall und nirgends, war dieser Geist nicht zu fassen, bis er ein Menschenalter später Gewalt bekam, nicht nur die Klausur, sondern die Klöster aufzuheben, den Zölibat zu verwerfen, geistliches Gut zu säkularisieren, Landeskirchen mit demokratischem Aufbau zu gründen, und alles das zusammen unter der Parole »Los von Rom«. Aber Ahnungen solcher Möglichkeit werden Nikolaus von Kues überkommen und die Sicherheit des Kämpfenden erschüttert haben wie eines, der im Zwielicht kämpft, Gefahren über- oder unterschätzend, hier allzu mißtrauisch, dort allzu kühn.

Es ist gesagt worden: Nikolaus von Kues war Reformator, doch nicht Protestant. Das sagt zu wenig. Er bietet das Schauspiel des Reformators, der mit dem Geist des Protestes im Kampfe liegt. Im 15. Jahrhundert war noch getrennt, was sich im 16. zusammenfand. Die römische Kirche wollte und versuchte die Reform.

Gelang sie, so verlor der Protest seine Kraft; erst daß er den Reformgedanken an sich riß, gab ihm das Blut, dessen er zur Eigenexistenz bedurfte.

Als Nikolaus von Kues vor den Trümmern seines Wirkens in Brixen stand und das Kriegsgewölk sich am Horizont zusammenballen sah, kam ihm ein Aufleuchten der Erkenntnis, ähnlich dem, das ihn berührte, als der Mißerfolg von Basel ihn zur Besinnung brachte. In einem Brief an den ihm vertrauten Bischof von Eichstädt, der Ähnliches zu dulden hatte wie er, stehn die Worte: »Ich wollte meine Kirche durch eine große Ersparnis bereichern; ich erkenne meinen Irrtum. Ich bin jetzt überzeugt, daß die Bischöfe nicht Schätze aufhäufen, sondern nur ihre Güter bewahren und den Überfluß den Armen geben sollen. Trösten wir uns gegenseitig: Durch leichte Züchtigungen hat Gott uns unsere Unvollkommenheit zeigen wollen, damit wir, unsere Auffassung ändernd, uns um so mehr seinem geistigen Dienste und dem Hirtenamte widmen, von dem wir ihm vor allem übrigen werden Rechenschaft ablegen müssen³⁷⁾.«

Über alle Risse und allen Widerspruch, alle temperament- und zeitbedingten Schwankungen hinaus bleibt der Geist des Nikolaus von Kues bestimmt vom Willen zur Ordnung nach dem Gesetz der Einheit. Als Bild der absoluten Einheit Gottes ist das Seiende gebildet in Einheit, wie das Universum so der Mikrokosmos der vernünftigen Natur und jedes Ding. Auch die Zusammenordnung der Menschen zum Reiche und zur Kirche wird Wirklichkeit in Einheit. Die Einheit der Kirche ist ihr Sein. Der Kirche dienen heißt der Einheit dienen³⁸⁾.

Der Einheit diente der Philosoph, der bei allen Lehrern der Weisheit das Einigende suchte, unter ihren verschiedenen Worten den einen Sinn, in den verschiedenen Bekenntnissen den gleichen Zug zum absoluten Einen. Im Dienste der Einheit verzehrte sich der Bischof und der Kardinal, der Theologe, der Kirchenpolitiker, der Reformator.

Auf seinem Grabstein in Rom stehen die Worte: »Dilexit Deum, timuit ac veneratus est, ac illi soli servivit.«

DAS QUAERERE DEUM UND DIE VISIO DEI

Im Zentrum des cusanischen Denkens steht die Gotteslehre. In Gott findet alles seine Mitte. So wird ihm dies zur Grundfrage: Wie kann der Mensch mit Gott in Beziehung treten, wie kann er ihn finden, wie kann er ihn schauen? »De Quaerendo Deum«, »Über das Gottsuchen« nennt er eine seiner Schriften, eine andere »De Visione Dei«, »Über die Gottesschau«; und in jedem seiner Werke sind diese Themata leitend.

Suchen ist ein Nochnichthaben, Schauen ist ein Besitz. Zwischen Suchen und Schauen ist eine Spannung. In dieser Spannung steht die Gotteslehre des Nikolaus von Kues. Suchen und Schauen aber schließen sich nicht aus; wer sucht, sucht ein Etwas, und dieses Etwas ist ihm auf eine Art schon gegeben. Dieser Gedanke klingt durch im Anfang des Dialoges »De Apice theoriae«, und es wird sichtbar, wie sehr das Suchen die geistige Haltung des Cusaners ist. Sein Sekretär Peter von Erkelenz spricht ihn, nachdem er den Kardinal tagelang in tiefer Meditation versunken sah, also an: »Was ist es, was du suchst?« Dieser antwortet: »Du sagst es richtig.« Darauf Petrus: »Ich frage dich, und du verspottest mich. Da ich bitte, zu sagen, was du suchst, antwortest du, du sagst es richtig, der ich doch nichts sage, sondern frage.« Darauf der Kardinal: »Wenn du sagst, was suchst du, hast du richtig gesprochen, weil ich etwas suche. Jeder der sucht, sucht etwas. Denn wenn er nicht irgend etwas suchte, dann würde er überhaupt nicht suchen. Wie alle dem Studium Ergebenen suche ich etwas, weil ich so sehr be-

gehe zu wissen, was es ist, welches die Wesenheit dessen ist, was so sehr gesucht wird.« Petrus: »Glaubst du, daß es gefunden werden kann?« Der Kardinal antwortet: »Durchaus. Denn die Bewegung, die in allen Studierenden sichtbar ist, ist nicht vergebens¹⁾.«

So ist alles Suchen geleitet von dem, was gesucht wird. Aber es bleibt nicht beim Suchen; das Haben ist nicht nur im Streben nach dem Besitz gegeben — eine Anschauung, die in der Gotteslehre auch ausgesprochen wird — der Schwerpunkt liegt im Besitzen. Aber Gott läßt sich nur besitzen, indem er immer weiter gesucht wird. Die unendliche Fülle Gottes geht dem Menschen nur auf, indem er immer tiefer in sie eindringt.

Wir schauen Gott, aber nur, indem wir uns immer mehr auf ihn zu bewegen. In einer Worterklärung, die sich zwar vor der Sprachwissenschaft nicht behaupten kann, kommt des Cusaners Grundanschauung klar zum Ausdruck. Das griechische Wort für Gott, *θεός*, leitet er ab von *θεωρέω*, ich schaue, und *θέω*, ich laufe. Laufen muß man daher, wenn man ihn suchend schaut. Der Name *θεός* ist nicht der eigentliche Name Gottes, da Gott über allen Namen erhaben ist, aber in dem Namen ist ein Weg gezeigt, auf dem der Mensch ihn suchend finden kann.

Damit ist die Grundhaltung und Grundspannung umschrieben, welche die ganze Gotteslehre des Nikolaus von Kues beherrscht. Diese Spannung ist gegründet in der Gewährwerdung der unendlichen Kluft zwischen dem unendlichen Gott und der endlichen Kreatur. Nicht das wird ihm die Hauptfrage: Gibt es einen Gott, sondern: wie kann der Mensch mit Gott in Be-

ziehung treten? Wäre eine Proportion zwischen ihm und dem Menschen unmöglich, dann könnte der Mensch auch nicht erkennend mit ihm in Beziehung treten, dann könnte er die Frage nach der Existenz Gottes nicht nur nicht lösen, sondern nicht einmal sinnvoll stellen. Die Fragen sind aufs engste miteinander verflochten.

Gott, das unendliche Wesen — nur ein solches ist als Gott anzusprechen — ist unendlich erhaben über allem Endlichen, er ist ganz anderer Wesenheit als alles Kreatürliche und somit in der Region der Kreaturen nicht zu finden. Der Mensch, eingeschlossen in seine Endlichkeit, kann über die Region der Kreaturen nicht hinausgelangen. So bleibt Gott den Menschen, auch den weisesten, verborgen. Aber des Menschen tiefste Sehnsucht ist es, Gott zu erkennen. So stellt sich als letzte Aufgabe: zu zeigen, wie der Verborgene offenbar werden kann, wie der Unsichtbare geschaut und der Unerkennbare erkannt werden kann, wie in der Dunkelheit das Licht aufgeht, wie Nichtwissen höchstes Wissen ist.

In dieser Spannung steht der Mensch, er west in einem Widerspruch. Der Cusaner sucht nicht den Widerspruch zu überspringen, noch nimmt er ihn schlicht als solchen hin, sondern sucht einen Punkt, in dem der Widerspruch zwar nicht aufgelöst ist, von dem aus aber der Widerspruch im positiven Sinne erscheint. Es wird eine Mitte gesucht, in der sich alle Wege, auf denen man Gott jemals suchte, treffen.

Gleich wie der vielsinnige Begriff Mystik gefaßt wird, sei es als Einswerdung mit Gott, sei es als Erleben der

Gottnähe, die Mystiker überspringen den Widerspruch zwischen dem Endlichen und dem Unendlichen, sie halten eine unmittelbare Beziehung zwischen Gott und dem Menschen für möglich, so daß der mystische Weg der direkteste Weg zu Gott ist. Das mystische Erlebnis als Tatsache, also das Erlebnis, daß man mit Gott in Beziehung ist, beseitigt die vor dem Geist sich aufwerfende Schwierigkeit, ob eine solche Beziehung überhaupt möglich ist.

Wie nun steht der Cusaner zur Mystik? Läßt sich nicht auch bei ihm vieles aufzeigen, was bei den ausgesprochenen Mystikern zu finden ist? Er spricht davon, daß ihm Visionen zuteil wurden. Bei seiner Rückkehr von Griechenland wurde er auf dem Meere zu dem geführt, was er schon lange auf den verschiedensten Wegen der Wissenschaft zu erreichen erstrebt hatte: zu seiner Gotteslehre, die er in seiner ersten philosophischen Schrift: »De Docta ignorantia« niederlegte²⁾. Erkenntnisse gingen ihm auf, als seien sie ein Geschenk »von oben, vom Vater des Lichtes«. Ähnlich berichtet er im Anfang des Gespräches über den Glaubensfrieden, daß ein Mann »infolge täglich fortgesetzten Nachdenkens« eine Erscheinung hatte³⁾. Es ist klar, daß er von einem eigenen Erlebnis spricht. Doch sind diese Visionen nicht als mystische Verzückungen im engeren Sinne anzusehn. Einmal nur — in der Schrift »De Visione Dei« — spricht er von einem echten mystischen Erlebnis, von einem Versuch, sich der Verzückung hinzugeben. »Wohin ich aber gekommen bin, weißt du, ich weiß es nicht«, fügt er hinzu und deutet an, daß ihm auch hier die Gnade des mystischen Schauens nicht ganz ge-

schenkt wurde⁴⁾. Öfter spricht er von der Verzückung des Apostels Paulus, der in den siebten Himmel erhoben wurde und dort die Geheimnisse Gottes sah und Gott schaute; aber er hebt dabei hervor, daß auch Paulus die unausschöpfbare Gottheit nicht ganz erfassen konnte.

Aber geht nicht ein mystischer Zug durch das ganze Werk des Cusaners? Ließe sich nicht eine Fülle von Aussprüchen anführen, die ganz die Sprache eines Mystikers haben? Immer wieder umkreist er in seinem Denken jenes Schauen; doch steht die Ekstase nicht im Anfang, eher ließe sich sagen, daß sein Denken auf sie zuführe, während die Mystiker allein aus jenem Erleben schöpfen, ihr ganzes Werk sich aus jener Quelle speist.

Man hat unterschieden zwischen Mystikern, die den Weg beschreiben, der zur heiligen Schau hinführt, und solchen, welche versuchen, das mystische Erlebnis selbst in Worte zu fassen. Die ersten schweigen, wenn die Erleuchtung sie überkommt, die andern suchen stammelnd in Bildern und Bildern von Bildern das Unsagbare doch zu sagen. Die Spekulationen des Cusaners liegen nicht in der Richtung der letztern, wohl aber können sie angesehen werden als ein Aufzeigen des Weges zur mystischen Schau, die ihm als Philosoph problematisch bleibt.

Seine Stellung zur Mystik findet eine weitere Beleuchtung durch eine Controverse zwischen ihm und Vincent von Aggsbach, in der es sich um Fragen der Mystik handelte. Vincent vertrat eine antiintellektualistische Mystik. Nach ihm ist die Contemplation

ganz affektiv, frei von jeder begleitenden (commilitanten) und vorhergehenden (antecedenten) Erkenntnis⁵⁾. Der Cusaner wird solchen Lehren gegenüber zum Verteidiger der Erkenntnis, er hält ein Gottbesitzen, das nicht Erkenntnis in sich schließt, für unmöglich. Nicht durch Auslöschen unserer Erkenntniskräfte finden wir Gott, sondern durch höchste Anspannung und Vollendung der uns verliehenen Fähigkeiten. Zur Stützung seines Standpunktes beruft er sich auf Aristoteles, der im dritten Buch über die Seele sagt, daß der Affekt nicht auf sein Objekt hin bewegt werden könnte, wenn dieses nicht wahrgenommen würde.

Keineswegs aber löst der Cusaner das Gotthaben in Erkenntnis auf. Affekt und Erkennen fließen nach ihm in eins zusammen. In einer Predigt heißt es: »Der Geist kann ohne Verlangen nicht erkennen, und ohne Erkennen kann er nicht verlangen. Der Geist ist das Prinzip des Intellektes und des Affektes. Der Geist ist die edelste, einfache Kraft, in der Erkennen und Lieben zusammenfallen⁶⁾.« Die Stellung des Cusaners zur Mystik konnte hiermit in ihren Hauptlinien umrissen werden. Die späteren Ausführungen erst werden die Darlegungen im vollen Sinn und in ganzer Bedeutung zeigen.

Der Mystiker nimmt eine unmittelbare Schau Gottes an. Eine ganze Reihe von Theologen bezweifelt, daß es eine solche Schau gibt; nach ihnen kann der Mensch nur mittelbar zu Gott in Beziehung treten, er kann Gott nur erschließen. Es geht in dieser Problematik nicht nur um eine Erkenntnisfrage, sondern um das

Seinsverhältnis zwischen Gott und Mensch. Dem Mystiker rückt Gott in eine Nähe, die der, welcher die unmittelbare Schau nicht anerkennt, niemals erreicht.

Daß der Cusaner nicht einseitig als Mystiker anzusehen ist, erkennt man schon daraus, daß er die verschiedenen Wege, Gott zu erschließen, die Gottesbeweise, in seine Spekulationen einbezogen hat. Das ganze in dieser Richtung vorhandene Gedankengut ist ihm nicht nur bekannt, sondern wird von ihm durcharbeitet und eingeordnet.

Das Verfahren der Gottesbeweise ist entweder a priori oder a posteriori; man schließt entweder vom Wesen Gottes oder von der Welt auf die Existenz Gottes. Beide Wege finden sich in der Philosophie des Cusaners wieder.

Im sechsten Kapitel des I. Buches der *Docta ignorantia* wird gezeigt, daß das Größte die absolute Notwendigkeit ist. Er führt mehrere Beweise an und sagt, daß durch diese und durch unzählige ähnliche Schlüsse dargetan werden könne, daß das Größte notwendig sein müsse. Wenn er hinzusetzt, daß dies dem Wissen des Nichtwissens offenbar werde, dann ist damit schon angedeutet, daß durch seine Theorie alles in andersartiger Weise gesehen wird.

Führen wir zunächst den Gedanken an, in dem sich das ontologische Argument — anders als in der anselmischen Fassung — wiederfindet. Er bezieht das Größte auf das Sein. Das absolute Sein hat keinen Gegensatz. Das Größte und das Kleinste fallen in ihm zusammen; am wenigsten sein ist dasselbe wie am meisten

sein. Wie wäre denn einzusehen, daß das Größte nicht sein könne?

In dem Beweisgang finden sich Begriffe, die für die cusanische Philosophie von fundamentaler Bedeutung sind. Als erste Klärung sei nur dies gesagt: Das Größte, das Maximum, ist der Begriff, mit dem Gott am ehesten umfaßt wird. Ein ontisches Grundprinzip ist, daß das absolut Größte mit dem absolut Kleinsten zusammenfällt. Wenn also behauptet wird, das Größte sei nicht, so bedeutet das ein Zusammenfallen des Am-wenigsten-sein mit dem Am-meisten-sein, was mit dem Wesen Gottes vereinbar wäre gemäß dem folgenden Beweisgang: Wenn man das Größte auf das Sein bezieht, dann sind nur folgende Fälle möglich: 1. das Größte ist, 2. es ist nicht, 3. das Größte ist und ist nicht, 4. das Größte ist weder seiend noch nicht seiend. Andere Fälle sind überhaupt nicht ausdenkbar. Die höchste Wahrheit ist das absolut Größte. Welche der einzelnen Möglichkeiten nun auch als die richtige bezeichnet wird, so glaubt der Cusaner allen diesen Behauptungen gegenüber einen Vorsprung zu haben, denn er hat die höchste Wahrheit, welche das absolut Größte ist. Ist das Sein auch keine präzise Bezeichnung für das Größte, so kommt es diesem doch am ehesten zu. In dem anselmischen Beweis wird behauptet, daß der Satz: Gott ist nicht, einen Widerspruch in sich schließt. Man kann den cusanischen Gedanken so auslegen, daß er gegenüber der anselmischen Position einen Vorsprung hat, denn selbst der Satz: Gott ist nicht, schließt das Sein Gottes noch ein. Ein durchgeführter Beweis ist damit nicht gegeben; es wird auch

nicht ganz deutlich, ob es ein reiner apriorischer Beweis sein oder ob nur der aposteriorische Beweis durch diese Gedanken gestützt und ergänzt werden soll.

Alles, was überhaupt gegen das ontologische Argument vorgebracht wurde, trifft auch den Gedanken des Cusaners, ja, es häufen sich die Schwierigkeiten. Vielleicht faßt man den Sinn des Gedankenganges besser, wenn man ihm den Anspruch, ein strikter Beweis zu sein, gar nicht zuerkennt, wenn man in ihm nur den Versuch sieht, die Frage, ob Gott ist oder nicht ist, zu vertiefen. In der Frage schon erheben sich dann Schwierigkeiten, die übersehen wurden. Läßt sich, wenn Gott als Maximum gefaßt wird, überhaupt sinnvoll die Frage stellen, ob Gott ist? Gottes Sein ist wesentlich anderer Art als das Sein des Geschaffenen, und so kommt ihm das Sein im Sinne des kreatürlichen Seins gar nicht zu. Die Frage zerbricht vor dem göttlichen Sein. Es wird sich später zeigen, wie der Philosoph sich mit dieser Problematik auseinandersetzt.

Im Gegensatz zum ontologischen Beweis ist der aposteriorische streng durchgeführt: Wir sind endliche Wesen und in einer Welt, die endlich ist. Alles Endliche ist begrenzt, es hat einen Anfang und ein Ende; es hat etwas, in dem es anfängt und aufhört, in dem es an etwas anderes grenzt. Das Größte dagegen ist unbegrenzt, es ist ganz anderer Art als das Endliche; niemals kommt man nur durch Fortschreiten im Endlichen zum Unendlichen; zwischen den beiden besteht eine Kluft. Das Endliche kann nicht aus sich selbst sein, es trägt sich nicht. Alles, was begrenzt ist, was nicht das Größte ist, was einen Anfang hat, muß aus

einem anderen entspringen. Aus sich selbst kann es nicht sein, weil es sonst schon hätte sein müssen, als es noch nicht war. So wird aus der Begrenztheit des Endlichen geschlossen auf das schlechthin Größte, da es unmöglich ist, in Prinzipien und Ursachen bis ins Unendliche zu gehen.

Das Endliche wird als ein solches aufgewiesen, das in sich nicht Bestand hat, das ein Unbedingtes fordert, durch das es selbst erst sein kann. Es ist der Beweis der Schule, den er vorträgt. Vom Bedingten wird geschlossen auf das Unbedingte. Der Gedankengang ist mit der obigen Darstellung nicht ausgeschöpft, er zieht sich durch das ganze Werk. Alle Versuche, das Wesen Gottes zu bestimmen, ergeben sich aus der Frage, welcher Art das Wesen sein muß, das aus der Bedingtheit des Endlichen heraus gefordert wird. Man hat gesagt, daß der Cusaner mehr Wert lege auf eine Bestimmung des Wesens Gottes als auf den Beweis für die Existenz Gottes; hier schon zeigt sich, wie die beiden Fragen aufs innigste ineinander verflochten sind. Also der Grundgedanke des cusanischen Beweises ist nicht neu, die Durchgestaltung nur geschieht in eigener Weise. Die Begriffe, die im Beweisgang stehen, werden vertieft und dadurch auch das Argument selbst. So müssen denn vorerst die Begriffe geklärt werden, die in den Spekulationen des Cusaners leitend, und zwar zunächst die, welche in der Schrift »De Docta ignorantia« die wichtigsten sind.

Schon begegneten wir dem Begriff des Maximums. Das Größte ist das, mit dem verglichen es nichts größeres geben kann. Man hatte früher schon Gott als das

summum esse, das summum bonum bezeichnet, als id, quo maius cogitari nequit, als das, was nicht höher auszudenken ist⁷⁾. Unermeßlichkeit und Erhabenheit Gottes, seine unendliche Seinsfülle kommt in dem Begriff des Maximums zum Ausdruck. Den Gedanken, daß Gott in Absolutheit über allem Endlichen west, erfaßt der Cusaner in seiner ganzen Größe und in seiner erdrückenden Schwere, und er sieht alle die Fragen, die aus ihm erwachsen.

Man kann nicht stufenweise vom Endlichen zum Unendlichen aufsteigen. Zwischen dem Absoluten und dem Bedingten ist ein unendlicher Abstand; alle endliche Größe läßt ein Darüberhinausgehen zu, die absolute Größe kann nicht gesteigert werden.

Ein Verhältnis zwischen dem Unendlichen und dem Endlichen besteht nicht. Da Gott das Maximum ist, ist er für uns als endliche Wesen unbegreifbar. Alle Forschung, die ein Unbestimmtes bestimmen will, ist ein Vergleichen mit einem zugrunde gelegten Bestimmten. Wendet man dies auf das Maximum an, so ergibt sich, da es kein Verhältnis zwischen dem Endlichen und dem Unendlichen gibt, daß das Unendliche von uns aus nicht präzise gefaßt werden kann. Bedeutet diese Einsicht das Ende des Philosophierens über diese Frage? Beim Cusaner setzt gerade hier das Philosophieren ein, es erwächst in und aus dieser Schwierigkeit. Ohne daß er seine erste Position preisgäbe, sucht er doch nach einer Beziehung zwischen Gott und dem Geschöpf und besonders zwischen Gott und dem Menschen — eine Beziehung zwar anderer Art als die vorhin gemeinte. Die Lösung findet er in der docta igno-

rantia, im Wissen des Nichtwissens. So sollen die nächsten Betrachtungen versuchen, diesen Grundbegriff zu umschreiben.

Da Gott das absolute Maximum ist, ist er auch die absolute Einheit⁸⁾. Es kann nicht mehrere Maxima geben, sonst wäre die Maximalität aufgehoben. Das Größte kann nicht vervielfältigt werden, sonst wäre es nicht das Größte. Gäbe es zwei Maxima, so wären sie zusammen mehr als jedes für sich ist. Das aber ist ein Widerspruch. Wenn Gott als Maximum aufgefaßt wird, so ist damit auch gegeben, daß er Einer ist.

Gott ist die Einheit, die geschaffenen Dinge aber sind in Vielheit. Es gibt dieses und jenes Ding; als »Andere« stehen sie nebeneinander und sich gegenüber. In Gott ist keine Andersheit. Als unitas und alteritas unterscheiden sich Schöpfer und Geschöpf.

Im Maximum ist das Seinkönnen eins mit dem Wirklichsein. Es ist alles das, was es sein kann. So kann es nicht größer sein, aber es kann auch nicht kleiner sein, als es ist. Damit berühren wir zum erstenmal das Problem des Zusammenfalles der Gegensätze, die *coincidentia oppositorum*. Das Größte coincidiert mit dem Kleinsten. Ist das Größte das, mit dem verglichen es nichts Größeres geben kann, so ist das Kleinste das, mit dem verglichen es nichts Kleineres geben kann.

Somit wird Gott nicht nur mit dem Begriff des Maximums, sondern auch mit dem des Minimums umschrieben. Bedeutet dies nicht eine Verneinung Gottes? Sehen wir, wie Nikolaus von Kues selbst seine Anschauung zu verdeutlichen sucht. Wenn man das Größte und das Kleinste auf die Quantität bezieht,

dann ist die größte Quantität die am meisten große und die kleinste Quantität die am meisten kleine; abstrahiert man nun von den Begriffen groß und klein, löst man also das Größte und das Kleinste von der Quantität, so fallen sie zusammen, denn das Größte ist ein Superlativ, wie auch das Kleinste ein Superlativ ist. So ist das absolut Größte nicht mehr das Größte, als es das Kleinste ist. Es ist über jeden Gegensatz erhaben — »supra omnem oppositionem«. In der höchsten Einheit sind keine Gegensätze, nur in der endlichen Welt gibt es Andersheit⁹⁾.

Vor der Unendlichkeit Gottes versagt unsere Erkenntnis. Dieses Versagen wird besonders darin deutlich, daß wir mit unserem Verstand Gott nicht als über allen Gegensätzen erhaben erfassen können. Alles verstandesmäßige Erkennen ist gebunden an das principium contradictionis. Der Verstand ist also nicht imstande, Gegensätze zu vereinigen. Aber wie die Ratio, der Verstand, über den Sinnen steht, so steht der Intellekt über dem Verstand. In dieser höheren Erkenntnisform ist der Mensch geöffnet für das Einströmen des göttlichen Lichtes, das er zwar — wie das Sonnenlicht — nicht direkt, wohl aber in seinem Widerschein schauen kann¹⁰⁾. Die Verstandeserkenntnis versperrt den Zugang zu Gott. Die Mauer des Paradieses, in dem Gott wohnt, ist bewacht durch den Verstand. Wird dieser nicht besiegt, so öffnet sich nicht das Eingangstor zum Paradiese¹¹⁾.

So umschreibt sich mehr und mehr der Begriff, der den Weg bezeichnet, auf dem der Cusaner Gott zu finden glaubt: Die gelehrte Unwissenheit, das Wissen des

Nichtwissens, die *docta ignorantia*. Der Weg und auch der Begriff sind uralte; in den frühesten Spekulationen Asiens schon ist er aufweisbar, und im abendländischen Denken hat er die verschiedensten Ausgestaltungen gefunden.

Wir müssen Gott erfassen als den, vor dem unsere Fassungskraft versagt. Wir müssen eingehen in die Dunkelheit, um in ihr das wahre Licht zu finden; wir müssen uns selbst verlieren, um zu finden. »Dann allein kennen wir Gott, wenn wir glauben, daß er über allem west, was dem Menschen über Gott zu denken möglich ist¹²⁾.« Dieser Ausspruch des Aquinaten trifft Wesentliches von dem, was der cusanische Begriff *docta ignorantia* enthält. Aber damit ist sein ganzer Inhalt noch nicht umschrieben, denn mit diesem Begriff der gelehrten Unwissenheit wird auch der Weg zu Gott genauer bezeichnet.

Die einen sagen, daß Gott unmittelbar gegeben sei in einer Anschauung, die anderen dagegen behaupten, daß Gott niemals unmittelbar Gegenstand unserer Erkenntnis sei und nur erschlossen werden könnte, daß man zu ihm nur mit Hilfe der Ursächlichkeit komme. Wir sehen, daß der Cusaner Gottesbeweise anführt, aber wir hörten auch schon — und oft noch wird davon die Rede sein —, daß er von einer Schau Gottes spricht. Findet sich hier ein Widerspruch, den er selbst vielleicht nicht klar erkannte? Es wird sich zeigen lassen, wie in einem Zentrum die einzelnen Richtungen konkordieren.

Auch wenn man eine Schau Gottes zugibt, verliert der Weg des Beweisens nicht seinen Wert; man kann diesen

als einen anderen, auch zum Ziele führenden Weg anerkennen, oder man kann ihn als zu der Schau hin-führend ansehen, so daß man durch den Beweis noch nicht bis zu dem äußersten Punkt, den man erreichen kann, vorstößt. In dieser Richtung ist die *docta ignorantia* in der Auffassung des Nikolaus von Kues zu sehen. Der verborgene Gott wird nach ihm nicht nur erschlossen als die von der Welt geforderte Ursache, sondern im Wissen des Nichtwissens wird der Mensch geführt bis zu einer Berührung mit Gott, die zwar nicht ganzer Besitz, sondern tastendes Erfahren ist. Von den einen also unterscheidet ihn, daß Gott nicht nur am Ende eines Schlusses steht, sondern der Beweis auch eine Stufe des geistigen Aufstieges zu Gott bedeutet. Von den andern unterscheidet ihn, daß in der Schau die unendliche Distanz zwischen Gott und Mensch nicht aufgehoben ist.

Suchen wir nun in freierer Darstellung die Lage zu zeichnen, in welcher der Mensch in der *docta ignorantia* steht: Wir gelangen dorthin, wo wir wissen, daß wir nicht mehr wissen. Das bedeutet kein Ende. Dadurch, daß wir uns am Ende unseres Wissens wissen, wachsen wir über uns, öffnen wir uns für das, was über uns ist, wenn wir es auch nicht umfassen können.

Wir stehen in einer Grenze, an unserer eigenen Grenze; wir erkennen uns in unserer Begrenztheit; und wir werden gewahr, daß wir in unserer Grenze an etwas angrenzen.

Wir sehen uns an einem Abgrund, vor einem Nichts. Aber an diesem Nichts geht uns unsere Nichtigkeit auf. Und wie wir versinken, wächst das Unbekannte. Wir

verlieren den eigenen Halt und fühlen uns getragen von dem Unbekannten.

Wir schauen in eine Dunkelheit. Aber vor dieser Dunkelheit verblaßt unser eigenes Licht. Die Dunkelheit enthüllt sich als Licht, das uns blendete, und was uns als Helle erschien, das wird zur Dunkelheit. Je mehr wir in die Finsternis eindringen, um so mehr offenbart sich das Licht.

Damit ist das Zentrum aufgezeigt, um das die Gotteslehre und das ganze Denken des Cusaners kreist. In allen weiteren Ausführungen wird sich dies verdeutlichen.

In einem kleinen Dialog »De Deo abscondito¹³⁾«, einem Gespräch zwischen einem Christen und einem Heiden, hat der Cusaner seine Gotteslehre unter einem ähnlichen Gesichtspunkt dargestellt, wie der, unter dem wir sie jetzt betrachten; was wir zuletzt zu umschreiben suchten, findet darin gleich zu Anfang einen klaren Ausdruck.

Der Heide sagt: Ich sehe dich in tiefster Demut niedergeworfen und Tränen der Liebe vergießen. Und nicht falsch sind deine Tränen, sondern sie kommen aus dem Herzen. Ich frage dich, wer bist du?

Der Christ antwortet: Ich bin ein Christ.

Der Heide: Was betest du an?

Der Christ: Gott.

Der Heide: Wer ist der Gott, den du anbetest?

Der Christ: Ich kenne ihn nicht.

Der Heide: Wie betest du so ernsthaft an, was du nicht kennst?

Der Christ: Weil ich nicht kenne, bete ich an.

Der Heide: Sonderbar erscheint mir der Mensch, der von dem ergriffen ist, was er nicht kennt.

Der Christ: Sonderbarer ist der Mensch, der von dem ergriffen ist, was er zu kennen meint.

Der Heide: Warum dies?

Der Christ: Weil er weniger das weiß, was er zu wissen meint, als das, von dem er weiß, daß ihm das Wissen fehlt.

Im weiteren Verlauf des Dialoges wird die Transzendenz Gottes eindeutig dargetan. Der Christ sagt: . . . ich verehere Gott, nicht den, welchen dein Heidentum falscherweise zu kennen meint und nennt, sondern diesen Gott, welcher ist die unerforschliche Wahrheit.

Der Heide: Ich frage dich, Bruder, da du einen Gott, welcher die Wahrheit ist, vereherst, und wir nicht dahin streben, einen Gott zu verehern, welcher nicht die Wahrheit ist: Welches ist der Unterschied zwischen euch und uns?

Der Christ: Es sind deren viele, aber dies ist der eigentlichste und größte: weil wir die Wahrheit selbst verehern, die absolute, unvermischte, ewige und unerreichbare; ihr aber verehrt sie nicht, wie sie absolut in sich, sondern wie sie in ihren Werken ist, nicht die absolute Einheit, sondern die Einheit in der Zahl und Vielheit. Ihr irrt, weil die Wahrheit (welche Gott ist) einem anderen unmitteilbar ist.

Der Heide: Ich bitte dich, mein Bruder, daß du mich dahin führst, daß ich suche, dich über deinen Gott zu begreifen. Antworte mir, was weißt du von dem Gott, den du anbetest?

Der Christ: Ich weiß, daß alles, was ich kenne, nicht Gott ist, und alles, was ich erfasse, ihm nicht ähnlich ist, weil er es überragt.

Dadurch also unterscheidet sich der Christ von dem Heiden, daß er Gott in seiner Absolutheit nimmt; da er in der Region des Geschöpflichen nicht gefunden werden kann, ist sein Gott ein verborgener Gott. Es werden also Schöpfer und Geschöpf streng voneinander geschieden. Im folgenden wird dies noch deutlicher:

Der Heide: Nichts ist also Gott.

Der Christ: Das Nichts ist er nicht, weil dieses Nichts selbst den Namen des Nichts hat.

Der Heide: Wenn er nicht das Nichts ist, so ist er also etwas.

Der Christ: Er ist auch nicht ein Etwas . . .

Der Heide: Wunderbares versicherst du: der Gott, den du anbetest, ist nicht ein Nichts, noch ist er ein Etwas. Dies kann keine Vernunft fassen.

Der Christ: Gott steht über dem Nichts und dem Etwas, weil ihm das Nichts gehorcht, daß es Etwas werde. Dies ist seine Allmacht, aus der jedes, was ist und nicht ist, hervorgeht, so daß ihm gehorsam ist, was ist und nicht ist. Er macht nämlich, daß das Nichtsein übergeht in das Sein und das Sein in das Nichtsein. Er ist nicht gleicher Art mit den Dingen, die unter ihm sind und aus seiner Allmacht hervorgehen. Und so kann nicht besser dieses oder jenes von ihm gesagt werden, weil alles von ihm selbst ist.

In diesen Ausführungen wird die Transzendenz Gottes noch in erhöhtem Maße betont. Das Sein in dem Sinne, wie es den kreatürlichen Dingen zukommt, ist Gott

nicht zuzusprechen. Damit nimmt der Cusaner einen Gedanken des Neuplatonismus auf: Gott ist das Übersein. Ist es dann aber noch möglich, daß der Mensch Gott kennt und nennt? Der Heide fragt:

Kann er nicht benannt werden?

Der Christ: Klein ist, was benannt wird. Er, dessen Größe nicht begriffen werden kann, bleibt unerfaßbar.

Der Heide: Ist er also unerfaßbar?

Der Christ: Er ist nicht unerfaßbar, sondern er steht über aller Faßbarkeit, da er die Ursache alles dessen ist, was Namen hat.

Der Heide: Er ist also weder faßbar noch unerfaßbar?

Der Christ: Auch dieses nicht. Er ist nicht die Wurzel des Widerspruches, sondern er ist die Einfachheit selbst vor aller Wurzel. So kann auch nicht gesagt werden, daß er erfaßbar und nicht erfaßbar sei.

Der Heide: Was sagst du denn über ihn?

Der Christ: Daß er weder benannt wird noch nicht benannt wird, noch benannt und nicht benannt wird. Sondern alles, was über ihn gesagt werden kann, geschieden oder verbunden, in Übereinstimmung oder in Gegensatz, kommt ihm nicht zu wegen der Vorzüglichkeit seiner Unendlichkeit . . .

Der Heide: Nennt ihr Gott nicht Gott?

Der Christ: So nennen wir ihn.

Der Heide: Entweder sagt ihr das Wahre oder das Falsche!

Der Christ: Weder eins von den beiden, noch beides. Wir sagen nämlich nicht, daß es wahr sei, daß dies sein Name, noch sagen wir etwas Falsches, weil es nicht

falsch ist, daß dies sein Name ist. Wir sagen weder das Wahre noch das Falsche, weil seine Einfachheit allem Nennbaren und Nichtnennbaren vorausgeht.

Der Heide: Warum nennt ihr ihn gerade Gott, da ihr seinen Namen nicht kennt?

Der Christ: Wegen der Ähnlichkeit der Vollkommenheit.

Es folgt eine Erklärung, weshalb das Wort *θεός* sich zur Benennung Gottes vorzüglich eignet. Später, wenn von der Beziehung Gottes zur Schöpfung die Rede sein wird, soll darauf eingegangen werden.

Das schlechthin Größte, die absolute Einheit, die über jedem Gegensatz steht, kann mit keinem Namen benannt werden, denn die Namen werden den Dingen durch den Verstand gegeben, um sie voneinander zu unterscheiden. Da der Verstand die Gegensätze nicht überwinden kann, gibt es keinen Namen, dem nicht ein anderer entgegengesetzt werden könnte. So steht der Einheit die Vielheit, der Wahrheit die Falschheit entgegen. Wenn Gott Einheit genannt wird, so bezeichnet ihn dieser Name nur annäherungsweise, und Einheit ist dann nicht zu verstehen als Gegensatz zur Vielheit. Alle affirmativen Namen kommen Gott nur im Hinblick auf die Kreaturen zu.

Der wahre Name Gottes ist Gott selbst. Er ist also für uns unfaßbar und unaussprechlich. Die Gottesverehrung freilich bedarf der affirmativen Aussagen über Gott; doch muß jede affirmative Theologie durch die negative korrigiert und ergänzt werden. Diese Ergänzung ist so notwendig, daß man ohne sie niemals zu einer reinen Auffassung Gottes kommen kann.

Die Heiden, die Unwissenden, benannten Gott nach seinen verschiedenen Beziehungen zu den Kreaturen¹⁴⁾; die vielen Namen, die man Gott zulegte, sind Explikationen des einen unendlichen Namens. Statt nun die Bezeichnungen als Bild zu nehmen, statt sie durch die negative Theologie zu ergänzen, nahmen die Unwissenden sie als letzte Wahrheit und konnten deshalb den absoluten Gott nicht finden.

Kein Name erreicht den Unnennbaren. Aber unter den unzulänglichen Benennungen gibt es Abstufungen; richtiger als andere sind Negationen, die das Unvollkommenere entfernen, und Positionen, die das Vollkommene hervorheben. So ist es richtiger zu sagen, Gott sei kein Stein, als er sei kein Geist, und richtiger ist die positive Behauptung, er sei ein Geist, als die andere, er sei Erde oder ein Körper. Damit ist das umschrieben, was einzig in der Lehre von Gott möglich ist: Das Unfaßbare läßt sich in immer mehr sich annähernden Begriffen und Bildern umkreisen, ohne daß es je zu erreichen wäre. Im Vorwärtsschreiten nähert der Philosoph sich Gott, im Weiterkommen geht ihm die Unendlichkeit mehr und mehr auf.

Die verschiedenen Namen und Bilder, in denen Gott gefaßt wird, müssen solcher Art sein, daß das in ihnen Gemeinte das Bild unendlich überragt; sie müssen offen und durchscheinend sein. Dann können sie angesehen werden als Haltepunkt auf der sich im Unendlichen verlierenden Pilgerschaft zu Gott hin.

So stellt sich als nächste Aufgabe, die hauptsächlichsten Symbole aufzuzeigen, mit denen der Cusaner Gott bezeichnete. Dazu gehören die Begriffe, die wir schon

kennen lernten: Das Maximum, die Unendlichkeit, die Einheit, das Übersein, die Erhabenheit über den Gegensätzen. Diese finden sich zum Teil in jeder christlichen Gotteslehre, zum Teil in den vom Neuplatonismus beeinflussten Theologien. Die Originalität des Cusaners zeigt sich in der Entwicklung dieser Begriffe. Daneben aber hat er ganz neue Symbole und Begriffe für Gott geschaffen.

Ein erster Einblick in sein Werk läßt erkennen, daß er viele Symbole im Bereich des Mathematischen fand¹⁵⁾. Da nun die mathematische Symbolik nicht nur für die Gotteslehre, soweit sie bisher dargestellt wurde, von Bedeutung ist, sondern auch zur Verdeutlichung vieler anderer Positionen ausgewertet wird, so soll erst später in einem besondern Kapitel über die für das cusanische Denken so charakteristischen theologischen Figuren zusammenfassend gesprochen werden.

Stellen wir jetzt die Begriffe heraus, in denen Nikolaus von Kues in ganz eigener Weise versuchte, Gottes Wesen einzufangen. Es sind dies die drei Begriffe: *possest, non aliud* und *posse ipsum*. Jedem dieser Begriffe hat er eine Abhandlung gewidmet, und nur der Traktat über das *posse ipsum* trägt den darin behandelten Begriff nicht als Titel — es ist die Schrift »*De Apice theoriae*« (von der Spitze der Theorie).

Das Wort *possest* ist eine Verbindung von *posse* und *esse* oder *est*. Zu übersetzen ist *possest* etwa mit Kann — ist. Gemeint ist also damit das Wesen, das Alles ist, was es sein kann, bei dem Möglichkeit und Wirklichkeit zusammenfallen. Die absolute Möglichkeit geht nicht der Wirklichkeit voraus, während in der kreatür-

lichen Welt Potenz und Akt getrennt sind. Es ist nicht schwierig, das *possest* mit den Begriffen des Maximums und der Einheit über den Gegensätzen in Beziehung zu setzen. Der Begriff erwächst der Gedankenwelt der Peripatetiker; der Satz, daß Gott reiner Akt ist, war Lehre der Schule; originell ist aber die Begriffsprägung durch den Cusaner.

Das *possest* — so heißt es — führt die Spekulation weiter, über alle Sinnen-, Verstandes- und Vernunft-erkenntnis hinaus »in mysticam visionem«, »wo das Ende ist des Aufstiegs der Erkenntniskraft und der Anfang der Offenbarwerdung des unbekanntes Gottes¹⁶⁾«. So muß der Mensch sich erheben auch über diesen Namen; auch das *possest* ist nicht der eigentliche Name Gottes. Es ist nur »ein Gott genügend naher Name in Hinsicht auf das menschliche Erfassen Gottes¹⁷⁾«. Wir können ihn nur aenigmatisch fassen, in Rätseln, in Gleichnissen. So sucht der Cusaner nach immer neuen, besseren aenigmata, die uns Gott entgegen führen. »Aber der aenigmata ist kein Ende, da keines ihm so verwandt ist, daß es ihm nicht immer noch verwandter sein könnte¹⁸⁾.«

Wenige Jahre nach dem *Compendium* über das *possest* entstand der *Tetralogus* über das *non aliud*. Dort wird ausgeführt, daß das, was nicht geformt ist, nicht erfaßt werden kann. Gott geht nun der Form voraus, und so steht er »*supra expressionem*«. Will der Geist das *informatum* dennoch fassen, so ist dies nur möglich durch eine Form — etwa so, wie jemand den Schnee durch ein rotes Glas sichtbar macht, aber die Röte nicht dem Schnee, sondern dem Glase zuspricht.

So formt sich dem Cusaner der Begriff des non aliud. In ihm soll der unnennbare Name den Suchenden in einem kostbaren Gleichnis aufleuchten.

Angedeutet ist der Name schon in den dionysischen Spekulationen¹⁹⁾; auch bei Thomas heißt es über Gott »qui non est aliud quam suum esse« (der nicht ein anderes ist als sein Sein)²⁰⁾. In der kreatürlichen Welt ist jedes Ding ein anderes. Das Geschöpfliche ist die Region der Andersheit. Diese letzte Eigentümlichkeit alles uns zugänglichen Seins gilt nicht für das absolute Sein.

In seiner Altersschrift »De Venatione sapientiae« (Von der Jagd nach der Weisheit) hat der Cusaner eine Überschau gegeben über alle seine Bemühungen um die Wahrheit. In diesem philosophischen Testament zeigt er, in welchen Revieren er besonders seine Jagden anstellte und von wo er die reichste Beute heimtrug²¹⁾.

Diese Bezirke sind folgende: 1. Die gelehrte Unwissenheit, 2. das possest, 3. das non aliud, 4. das Licht, 5. das Lob, 6. die Einheit, 7. die Gleichheit, 8. die Verbindung, 9. die Bestimmung (terminus), 10. die Ordnung. Die ersten Bezirke sind uns schon bekannt. Das Lob ist das Feld, in dem die Propheten und Heiligen ihre Jagd anstellten. Hier spricht weniger der Philosoph als der Priester, der das Lob Gottes verkündet und auffordert, es zu vermehren. Unter der Einheit, der Gleichheit und der Verbindung wird die Trinität verstanden; eingehend wird hierüber später zu berichten sein, ebenso über die Gebiete des Lichtes, der Bestimmung und der Ordnung, in denen gehandelt wird von den Beziehungen Gottes zur Schöpfung.

Obgleich der Kardinal in der Venatio sapientiae die

Ergebnisse seiner philosophischen Bemühungen zusammenfaßte und sie damit zu einem Abschluß brachte, hat er doch in der kurzen Zeitspanne, die ihm noch blieb, seine Spekulationen fortgeführt und die Wahrheit in einem weiteren Revier erpirscht. Dieses ist das posse ipsum, das »Können selbst«, das »Können an sich«, über das der Dialog »De Apice theoriae« handelt.

In dieser Schrift, die er im letzten Jahr seines Lebens verfaßte, sagt er, daß er einst glaubte, die Wahrheit sei in der Dunkelheit besser zu finden als in der Klarheit²²⁾.

Deutet er damit einen Umschwung in seinem Denken an? Eine Antwort läßt sich finden durch eine Inhaltsbestimmung des neuen Begriffes. Das posse ipsum ist der alles umspannende Begriff. Nichts kann mächtiger sein als das posse ipsum, nichts geht ihm voraus. Das posset setzt das posse ipsum voraus; ja, in allem wird es vorausgesetzt. Es ist der höchste Begriff, den wir bilden können, und so eignet es sich mehr als jedes andere Wort zur Bezeichnung Gottes. Der Name ist wahrer als jeder andere und klarer, und je klarer die Wahrheit ist, um so faßlicher ist sie. Auch durch das posse ipsum wird Gott nicht mit seinem wahren Namen benannt; es ist nur ein Bild, das klarste zwar, das der Cusaner bei seinem langen und angestregten Suchen fand. Es geht ihm mit diesem Begriff wie einem Knaben, der die quantitas eines Steines als so groß erkennt, daß er ihn nicht tragen kann. In diesen Darlegungen zeigt sich eindeutig, daß der Kardinal seine Anschauungen im wesentlichen nicht änderte. Auch für den Dialog »De Apice theoriae« gilt, was er im »Compendium« sagte, daß in seinen vielen und ver-

schiedenen Schriften das *primum principium* überall dasselbe sei; verschieden sei es ihm erschienen, und verschieden, wie es sich ihm gezeigt habe, habe er es verschieden dargestellt²³⁾. —

In der Paulus-Rede auf dem Areopag, von der das *Quaerere Deum* des Nikolaus von Kues getragen und geleitet ist, wird nicht nur gesprochen von dem unbekanntem Gott, sondern es heißt auch darin, daß Gott »jedem von uns nicht fern ist. Denn in ihm leben wir und bewegen wir uns und sind wir.« Dieser Gedanke, daß alles und besonders der Mensch aufs innigste mit Gott verbunden ist, wird in den cusanischen Spekulationen noch mehr betont als die Verborgenheit Gottes. So sehr Nikolaus von Kues herausstellte, wie Gott in seiner Unermeßlichkeit uns unendlich entrückt ist, so verlor er sich doch nie in Skepsis, so entschwand ihm Gott doch niemals. Von einem extremistischen Herausstellen jener Anschauung hielt er sich ganz fern. Anders ist es in der Betonung der Lehre der Gottverbundenheit. So überwältigt ist er von diesem Gedanken, daß er ihn in so extremen Formulierungen zum Ausdruck bringt, daß sie leicht pantheistisch gedeutet werden können. Alle bisherigen Betrachtungen aber gingen darauf aus, Gott in seiner unendlichen Erhabenheit, in seiner Gesondertheit von der Kreatur darzustellen. In der noch öfter sich aufwerfenden Frage, inwieweit Pantheistisches in der cusanischen Philosophie zu finden sei, ist immer auf dies erste Lehrstück hinzuweisen.

Gott über uns — Gott in uns; Gottferne — Gottnähe.
Ist dies nicht ein Widerspruch?

Eine Proportion zwischen dem Unendlichen und Endlichen gibt es nicht; das bedeutet, daß ein Vergleich zwischen ihnen nicht möglich ist. Von einer Beziehung — einer Beziehung zwar in ganz anderem Sinne — zwischen Gott und dem endlichen Wesen ist schon einmal die Rede gewesen: Gott ist der Schöpfer alles dessen, was nicht Gott ist. Das Endliche hat seinen Grund nicht in sich, sondern ist gegründet in Gott. Gott ist die Ursache der endlichen Welt. Wir berühren wieder den Beweisgang, der vom Bedingten auf das Unbedingte schließt. Der Aufweis dessen, daß die Welt, in der wir leben, eine Welt der Bedingtheit ist, ist ein Thema, das immer wiederkehrt. Es geht darum, das in der Welt aufzuzeigen, worin ihre Bedingtheit besonders deutlich wird. Unsere Welt ist endlich; in ihr ist Vielheit, Verschiedenheit und Andersheit; die Dinge sind in Unruhe, sie sind beweglich; sie sind teilbar und zerstörbar; sie sind eine Zeitlang, und in einer anderen Zeit sind sie nicht. So ist ihr Dasein nicht notwendig, da sie sein können und nicht sein können. Die Zeit zeigt sich also als ein besonderes Merkmal der Endlichkeit. Weiter sind die Dinge in Abhängigkeit voneinander; jedes ist durch andere bestimmt. Und unvollkommen sind die Dinge dadurch, daß sie niemals das sind, was sie sein können, daß Wirklichkeit und Möglichkeit in ihnen nicht eins sind. In solchen Einsichten werden wir die Bedingtheit unserer Welt gewahr, und aus dieser Bedingtheit wird das Unbedingte gefordert. Die Welt zeigt sich als Kreatur.

Nicht nur Gott ist unbegreiflich, auch die kreatürliche Welt, in der wir leben, wird uns zum undurchdring-

lichen Geheimnis. Im Gewährwerden dieses Geheimnisses schreiten wir dem göttlichen Licht entgegen. Die Kreatur steht zwischen dem Sein und dem Nichts. In einem Bilde wird dies vom Cusaner verdeutlicht: Man denke sich zwei Pyramiden, die ineinander greifen. Die eine ist leuchtend, die andere ist dunkel; die Lichtpyramide versinnbildlicht Gott, das Sein, die Einheit, die finstere Pyramide das Nichts, die Andersheit. Da, wo die Pyramiden ineinander greifen, sind Licht und Finsternis gemischt. Diese mittlere Zone symbolisiert die kreatürliche Welt²⁴⁾. Die Kreatur ist nicht Gott und nicht Nichts; weder scheint sie zu sein, weil ihr Sein vom absoluten Sein herabsteigt, noch scheint sie nicht zu sein, weil sie nicht ein Nichts ist, noch auch scheint sie aus Sein und Nichtsein zusammengesetzt zu sein. So ist es für den Verstand, der die Gegensätze nicht vereinigen kann, nicht möglich, die Kreatur zu begreifen, weder auf dem Wege der Teilung noch auf dem der Zusammensetzung. Sie hat ihr Sein von der absoluten Notwendigkeit; da diese unbegreifbar ist, kann auch das Sein der Kreatur nicht begriffen werden.

Wiederum bildlich sucht der Cusaner das Sein der Kreatur und seine Abhängigkeit von Gott zu umfassen²⁵⁾. An Gott hat die Kreatur nicht teil wie das Attribut an der Substanz, nicht wie einzelne Menschen an der Menschheit, nicht wie Teile am Ganzen, nicht wie mehrere Spiegel an einer Gestalt. Wohl ist die Kreatur wie ein Spiegel, insofern der Spiegel, ehe er das Bild einer Gestalt aufnimmt, per se und in se nichts ist. Das kreatürliche Sein ist ein Widerleuchten (*resplendentia*), das in

in einem anderen nicht positiv aufgenommen wird, sondern zufällig und verschieden; es ist ähnlich dem Sein eines Kunstwerkes, das von der Idee des Künstlers abhängig bliebe, das nur ein abhängiges Sein wäre, abhängig von dem, der ihm das Sein gab und durch dessen »influentia« es bewahrt würde.

Die Kreatur ist geschaffen. Wie nun das Sein des Schöpfers und das Sein des Geschaffenen dem Cusaner zum philosophischen Problem wird, so sucht er auch das Schaffen selbst als Philosoph näher zu verstehen. Eine eigene Schrift, »De Genesi«, hat er dieser Frage gewidmet. Was die Väter lehrten, daß die Welt im Anfang geschaffen worden sei, hält der Kardinal für das Wahre; die Schriften des Moses hält er sehr hoch; er weiß, daß sie die Wahrheit enthalten. Und zwar stimmt er der mosaischen Lehre von der Erschaffung der Welt nicht nur zu als gläubiger Christ, sondern auch, weil die Vernunft verbietet, anders über die Schöpfung zu denken. In der Art nur, wie Gott die Welt geschaffen, sagt er, habe Moses sich durchaus menschlich ausgedrückt. Er habe den Menschen in menschlicher Weise die Wahrheit vortragen wollen und gebe dies auch zu, da er doch sage, Gott sei nichts von dem, was gesehen und abgebildet werden könne, er sei nur in den Fußstapfen, die er hinter sich lasse, sichtbar. Wenn die Philosophen sagen, Gott habe alles nach seinem Willen auf einmal erschaffen, dann stehe dies mit den Intentionen des Moses nicht in Widerspruch. Man müsse unterscheiden zwischen der Art der Darstellung und ihrem geheimen Sinn, der auch gesucht wurde von den geistig geübtesten Kirchenvätern, Ambrosius, Ba-

silius, Augustinus und Hieronymus. Dann brauche man sich nicht mehr zu stoßen an dem Abweichenden in den Erzählungen, an der *diversitas historiarum* bezüglich der Zeit und der Benennung der Menschen, sowie an dem, was uns darin absurd erscheint. So ist es also die Aufgabe des Philosophen, die »*mysteria secretiora ex absurdioribus*« zu erjagen. Nur in verschiedener Assimilation läßt sich Gottes Schaffen erfassen und zum Ausdruck bringen. »Durch den Hauch des Herrn sind die Himmel gegründet und durch den Hauch seines Mundes alle ihre Kraft.« Anknüpfend an diesen Ausspruch Davids deutet der Cusaner die Schöpfung durch das Bild des Glasmachers, der seinen Odem in die glühende Masse bläst und so gläserne Gefäße verfertigt, und durch das Bild des Baumeisters, durch dessen Befehl das Haus entsteht²⁶⁾.

Hauptsächlich aber hat er versucht, das Hervorgehen der Schöpfung aus Gott durch das Begriffspaar *complicatio* und *explicatio*, Einfaltung und Entfaltung, zu klären. Diese Begriffe werden durch Beispiele erläutert. Die Zahl ist die Entfaltung der Einheit, die Linie die Entfaltung des Punktes, die Bewegung die der Ruhe. Das Jetzt ist die *complicatio* der Zeit; Vergangenheit und Zukunft sind ihre Entfaltung. Die Identität ist der Inbegriff der Verschiedenheit, die Gleichheit die *complicatio* der Ungleichheit, die Einfachheit die der Teilungen. Die Begriffe *complicatio* und *explicatio* lassen sich nicht direkt auf das Verhältnis von Gott und Kreatur anwenden, denn die Art dieses Einbegreifens und Entfaltens geht über unsere Fassungskraft²⁷⁾.

Wird nun nicht durch diese Begriffe der Unterschied

zwischen Gott und Kreatur aufgehoben? Und gilt dies nicht auch, wenn man sie als die Wahrheit nur von ganz ferne berührende Symbole nimmt? Gott die complicatio der Welt und die Welt die explicatio Gottes! Zweifellos liegen solche Betrachtungen in der Richtung des Pantheismus. Die Begriffe complicatio und explicatio werden auch gerade von solchen Denkern gebraucht, die sich mehr oder weniger offen für den Pantheismus ausgesprochen haben. Greift man einzelne Sätze und Wendungen aus den cusanischen Betrachtungen über das Verhältnis von Gott und Welt heraus, so ist eine Auffassung im Sinn des Pantheismus nahegelegt. Es gibt aber keinen einzigen Ausspruch, der eindeutig eine solche Auslegung fordert, während die Verschiedenheit von creator und creatura sehr oft betont wird. Betrachtet man das philosophische System des Cusaners im Ganzen, so ist zweifelsohne eine Interpretation im pantheistischen Sinne unmöglich. Was aber führt ihn dazu, dem Pantheismus so sehr entgegen zu gehen? Es ist wiederum die Einsicht in die Unermeßlichkeit Gottes, vor der die Kreatur in ihrer ganzen Nichtigkeit erscheint. Alles, was die Kreatur ist, das ist sie durch Gott. Dieser Gedanke wird nun manchmal so überspitzt zum Ausdruck gebracht, daß sich die Kreatur in Gott auflöst. Es gibt einen Pantheismus, der die Dinge in Gott, und einen anderen, der Gott in den Dingen aufgehen läßt. Nur dem ersteren kommt der Cusaner entgegen. Philosophen dieser Richtung, wie Scotus Eriugena und Eckehard²⁸⁾, nennt er, und — wie wir sehen — übernimmt er Begriffe aus ihrer Gedankenwelt. Es ist so, als wenn er diesen Leh-

ren eine gewisse Berechtigung zuerkennen wollte. Wir werden noch sehen, wie er versucht, alle philosophischen Lehren zur Concordanz zu bringen, wie er bemüht ist, den Wahrheitskern aus jeder Lehre herauszustellen. In diesem Sinne sind auch seine dem Pantheismus nahen Ausführungen zu sehen.

»Betrachtest du die Dinge ohne ihn (Gott), so sind sie wie die Zahl ohne Einheit nichts. Betrachtetest du ihn selbst ohne die Dinge, so ist er, und die Dinge sind nichts. Wenn du ihn betrachtetest, wie er in den Dingen ist, so meinst du, die Dinge seien etwas, in dem er selbst sei. Darin irrst du, wie aus dem vorigen Kapitel sichtbar ist, da das Sein eines Dinges nicht etwas ist wie ein verschiedenes Ding (*diversa res*), sondern sein Sein ist von dem Sein des Größten. Betrachtetest du ein Ding, wie es in Gott ist, dann ist es Gott und die Einheit. Es bleibt nichts übrig, als zu sagen, daß die Vielheit der Dinge dadurch entstehe, daß Gott in nichts ist. Denn nimm Gott von der Kreatur, so bleibt nichts²⁹⁾.«

Diese Ausführungen schaffen nicht volle Klarheit. Später, bei den Untersuchungen über die Ontologie, wird das Thema nochmals aufgegriffen und weiter vertieft werden. Nehmen wir zunächst wieder die Frage auf, wie die Schöpfung philosophisch zu verstehen sei. Gott in seiner unendlichen Vollkommenheit genügt sich selbst, und alles, was er will, will er um seiner selbst willen. So haben die Heiligen die Schöpfung eine Ähnlichkeit und ein Bild Gottes genannt³⁰⁾. Gott kann sich nicht vervielfältigen, seine Schöpfung kann ihm nicht gleich sein, sie kann ihn nicht erreichen, und so assimi-

liert, verähnlicht sie sich ihm; weil Gott nicht werden konnte, wurde das, was ihm ähnlicher werden konnte. Gott ist gleichsam ein Maler, der sich selbst malen will; da er aber nicht vervielfältigt werden kann, malt er viele Bilder, um in der Vielheit seine Vollkommenheit zum Ausdruck zu bringen³¹⁾.

Die Schöpfung ist eine Offenbarung des Absoluten, das signum magnum Gottes. Gott ist das Urbild der Welt, die Welt ist sein Abbild, und das Abbild deutet auf das Urbild. Die Ordnung, die Harmonie und die Schönheit, die sich allenthalben in der Welt finden, weisen auf Gott hin. Das Universum ist ein Abbild Gottes; soweit es kann, ahmt es Gott nach. Die Unendlichkeit Gottes strahlt wieder in der Unendlichkeit des Universums. Daß das Universum als unendlich aufgefaßt wird, ist für die Entwicklung des neuen Weltbildes von tiefer Bedeutung. In dem Gedankengang, der jetzt leitet, ist hierüber zu bemerken, daß nicht ausgegangen wird von Befunden in der Welt, um von diesen zu Gott aufzusteigen, sondern durch Einsichten, die man über Gott gewonnen, wird vieles deutlich über die Welt oder das Universum. Durch die Erkenntnis, daß die Schöpfung ein Abbild Gottes ist, findet man nicht nur einen Weg von unten nach oben, sondern auch von oben nach unten.

Nirgendwo leuchtet Gottes Wesenheit so hell wider wie im menschlichen Geiste; denn das Absolute spiegelt sich mehr in den vollkommeneren Wesen wider als in den unvollkommeneren, mehr in denen, welche mit Empfindung begabt sind, als in den Pflanzen und mehr in den Pflanzen als in den Mineralien. »Daher

sind die Geschöpfe, die des Geistes entbehren, eher bloße Auseinanderfaltungen der göttlichen Einfaltung zu nennen als Bilder von ihr, selbst wenn sie infolge der Widerspiegelung des Geistes, welcher Bild ist, in der Entfaltung in verschiedener Weise am Bilde teilhaben³²⁾.« So ist also allein der Geist ein Bild Gottes.

Wir sahen vorhin, daß Gott mit einem Maler verglichen wurde, der sein eigenes Bild malt. Dieses Bild wird in dem »Liber de Mente« weitergeführt. Das Bild, das Gott in der Schöpfung von sich malt, kann niemals so vollkommen sein, daß es sich nicht immer mehr und mehr ohne Limitation dem inaccessibeln Urbild annähern könnte. In der Möglichkeit der immer weiteren Annäherung wird gerade die Unendlichkeit abgebildet. »Wenn z. B. ein Maler zwei Bilder malte, von denen das eine leblos, aber ähnlich erschiene, das andere weniger ähnlich, aber lebend, d. h. als ein solches, welches sich selbst, von seinem Gegenstande in Bewegung gebracht, diesem immer mehr und mehr angleichen könnte, so wird doch jeder das zweite für vollkommener erklären, weil es die Kunst des Malers mehr nachahmt³³⁾.« Ein solch lebendiges Bild Gottes ist unser Geist. Darin, daß er sich immer mehr Gott anähnelte, daß er sich immer auf Gott zu bewegt, zeigt er sich als Bild Gottes. Gottes Bild und sein Begriff finden sich nur in der geistigen Natur. So ist der Geist auch das Urbild aller Bilder von Gott. Alle Dinge, die später sind als der Geist, haben, soweit sie am Geiste teilhaben, teil am Bilde Gottes.

So wie Gott die Urbilder von allem in sich hat, so hat der menschliche Geist die Ideen von allem in sich. Die

Welt ist eine Entfaltung der Urbilder; der Geist muß sich entfalten, um mit den aus sich entfalteteten Ideen die nach den Urbildern geschaffenen Dinge zu begreifen. Das Erkennen Gottes ist Sein, erkennend schafft und bildet er. Unser Erkennen umfaßt das Erschaffene. Implizit hat unser Geist die Ideen in sich; als Bild der absoluten complicatio besitzt er das Vermögen, sich entfaltend jeder Entfaltung anzugleichen. Der Cusaner vergleicht den Menschen mit einer Münze, die von Gott geprägt ist³⁴⁾. Die Münze trägt das Bild oder Zeichen dessen, dem sie zugehört, und gehört sie dem Münzmeister selbst, so trägt sie dessen eigenes Bild. Das Geschäft und die Kunst des Wechslers zeigt sich darin, daß er verschiedene Münzen sondern, zählen, abwägen und ihren Wert bemessen kann. Die Kunst des Wechslers wird unendlich von der Kunst Gottes überragt, denn Gott schafft Sein, während jener nur Seiendes erkennt. Das Gleichnis von der Münze, dem Wechsler und dem Münzmeister ist von Nikolaus von Kues sehr weit ausgebaut worden. Wenn die Münze vernünftiges Leben hätte, dann würde sie sich als Münze erkennen, und sie würde einsehen, was für eine Art von Münze sie ist und daß sie die Münze dessen ist, dessen Bild sie trägt. Sie würde einsehen, daß sie das Münzesein nicht aus sich hat, sondern von dem, der ihr sein Bild aufgeprägt hat. Also trägt der Mensch das Zeichen Gottes.

Das, was bisher über Gott vorgetragen wurde, muß ergänzt werden durch die Lehre von der Trinität. Fast immer, wenn der Cusaner von Gott spricht, spricht er von der Dreieinigkeit.

Es gibt viele christliche Denker, welche die Dreieinigkeit Gottes nicht in den Bereich philosophischer Betrachtung ziehen, sondern die Offenbarung Gottes über sein eigenes Wesen nur als *Mysterium des Glaubens* gelten lassen, weil dieses sich mehr als alles andere der Begreifbarkeit durch die menschliche Erkenntniskraft versage. Sollte man nicht erwarten, daß dies auch die Stellungnahme des Cusaners sei? Mit besonderer Eindringlichkeit betont er die Verborgenheit Gottes, nur im Wissen des Nichtwissens kann uns Gott aufgehen. Wie sollte es denn dem beschränkten menschlichen Geist möglich sein, das innergöttliche Geheimnis der Trinität auch nur in entferntester Annäherung zu begreifen?

Eine ganze Reihe christlicher Philosophen hat, obgleich auch für sie die Trinität unbegreiflich bleibt, doch versucht, das Geoffenbarte mit den Mitteln, die uns gegeben sind, soweit wie möglich, verständlich zu machen. Da der Cusaner gern allen Wegen nachgeht, auf denen man vor ihm dem Wissen näher zu kommen suchte, so ist verständlich, daß auch er in dieser Richtung Gott zu suchen trachtet. Weiß er, wie weit Gott uns entrückt ist, so darf er doch in der menschlichen Erkenntnissphäre in menschlicher Art versuchen, das *Mysterium* zu umfassen. In diesem Sinne sind seine Spekulationen über die Trinität anzusehen; sie stoßen nicht die Lehre von der *docta ignorantia* um, sondern führen sie weiter.

Er findet, daß fast alle Philosophen, auch die nichtchristlichen, die Dreiheit in der göttlichen Einheit auf irgendeine Weise erkannten. So scheint es ihm, daß

sich in der Verehrung mehrerer Götter durch die Heiden ein Ahnen der Dreieinigkei zeige. Die Philosophen näherten sich diesem Mysterium, wenn sie beispielsweise lehrten, Gott sei der Schöpfer beider Geschlechter, er sei die Liebe; andere wiesen auf den Logos, wenn sie sagten, Gott zeuge aus sich die Vernunft, und diese dann Gott von Gott nannten. Und die Weisen, welche von der Weltseele sprachen, die alles verbindet, näherten sich der Lehre vom Heiligen Geist. Wieder andere sahen die Ewigkeit an als eine ungezeugte oder eine gezeugte oder eine weder gezeugte noch ungezeugte, und ihnen leuchtete darin die Trinität auf. Die christlichen Denker nennen die erste Ursache als *causa efficiens* mit Platon »Einheit«, als *causa formalis* mit Aristoteles »das Seiende«, und als *causa finalis* mit beiden »das Gute«. Unter den nichtchristlichen Denkern hat besonders Pythagoras die göttliche Einheit als Dreiheit begriffen³⁵⁾.

Die Juden und die Mohammedaner erkennen die Trinität nicht an; das ist einer der wesentlichsten Punkte, wodurch sie sich von den Christen unterscheiden. Der Cusaner sucht nun zu zeigen, daß in dem, was von Gott im Koran und im Alten Testament ausgesagt wird, die Trinität eingeschlossen sei. Die Mohammedaner und Juden nähmen an, so sagt er, daß die Christen an drei Götter glaubten. Diese Auffassung wiesen auch die Christen ab. Die Araber sagten, Gott habe eine Wesenheit und eine Seele, und fügten hinzu, Gott habe ein Wort und einen Geist. »... sagt man, Gott habe eine Seele, so kann man diese Seele nicht anders fassen, als sie sei Vernunft oder das Wort, welches Gott ist.

Vernunft und Wort ist dasselbe; und was ist denn der heilige Geist Gottes als die Liebe, welche Gott ist? . . . Der Araber negiert daher nicht, Gott sei ein Geist, und aus diesem werde das Wort oder die Weisheit erzeugt, und aus beiden gehe der Geist oder die Liebe hervor. Dies ist die oben erklärte und durch die Araber gelehrte Trinität, obwohl die meisten von ihnen nicht bemerken, daß sie an die Trinität glauben. Auch der Prophet der Juden hat gesagt: Durch das Wort Gottes sind die Himmel geschaffen und durch seinen Geist³⁶⁾.« Wenn die Araber und Juden also den Gottesbegriff, den sie haben, in seiner ganzen Fülle ausschöpften, so würden sie darin die Trinität finden.

Wie nun sucht der Cusaner die Trinität philosophisch begreifbar zu machen³⁷⁾? In der Schrift über das Wissen des Nichtwissens faßt er sie zunächst in den Begriffen Einheit, Gleichheit und Verbindung. Der Vater ist die Einheit. Diesem Begriff der Einheit begegneten wir schon als einem der ersten Symbole, mit denen Gottes Wesen umschrieben wurde. Der Andersheit, die dasselbe ist wie die Veränderlichkeit, geht das voraus, was unveränderlich und ewig ist; das Anderssein ist später als die Einheit, weil es aus Einem und einem Anderen besteht; da die Einheit der Andersheit vorhergeht, ist sie ewig. Der Sohn in der Trinität ist die Gleichheit. Die Ungleichheit ist später als die Gleichheit, denn sie läßt sich auf Gleichheit zurückführen. Ungleichheit und Anderssein sind dasselbe; da nun die Gleichheit der Ungleichheit und damit dem Anderssein vorausgeht, ist sie ewig. Die dritte Person in der Gottheit ist die Verbindung. Die Einheit ist entweder Verbindung

oder Ursache einer Verbindung. Die Zweiheit dagegen ist Teilung oder Ursache einer Teilung. Wie nun die Einheit früher ist als die Zweiheit, so ist die Verbindung früher als die Teilung. Und wie die Einheit und Gleichheit ewig sind, so dann auch die Verbindung. Mehrere Ewige kann es nicht geben; denn wenn es mehrere Ewige gäbe, dann ginge der Einheit die Mehrheit voraus, dann gäbe es also etwas, was früher als die Ewigkeit wäre. Außerdem würde der Ewigkeit, wenn es mehrere gäbe, etwas fehlen; sie wäre nicht vollkommen, was unmöglich ist. Einheit, Gleichheit und Verbindung sind also eins. Dies ist die dreifache Einheit, die Dreieinigkeit.

Mit den Begriffen der Einheit, Gleichheit und Verbindung lassen sich auch die Beziehungen zwischen den göttlichen Personen ausdrücken. Die Einheit erzeugt die Einheit, und somit wird die Gleichheit mit der Einheit erzeugt. Das ist die ewige Zeugung. Aus der Einheit und der Gleichheit mit der Einheit geht die Verbindung hervor.

Wenn gesprochen wird von einer Zeugung und einem Hervorgehen, so bedeutet dies weder eine Wiederholung noch eine Vervielfältigung. Einheit, Gleichheit und Verbindung sind ein und dasselbe. So wird man zu einem näheren Begreifen der Trinität geführt durch die Begriffe: Einheit (unitas), Dasheit (iditas) und Dasselbigkeit (identitas).

Wenn die Kirchenväter vom Vater, vom Sohn und vom Heiligen Geiste sprachen, so taten sie dies wegen »einer Ähnlichkeit mit unseren irdischen Verhältnissen«, nur im Hinblick auf die Kreaturen. Der Cusaner

will den tieferen, reineren Sinn der Lehre von der Trinität ergründen. Immer aber bleibt er sich bewußt, daß alles Wissen über Gott ein Wissen des Nichtwissens ist, daß man sich von den bloßen Zeichen zur Wahrheit erheben und die Worte im übertragenen Sinne verstehen muß.

»Wer anfängt zu zählen, fängt an zu irren« — so sagt Augustinus in bezug auf die Trinität. Diesen Gedanken führt der Cusaner weiter. Die Zahl gilt für die Andersheit, nicht aber für Gott. Wer sagt: eins, eins, eins, sagt dreimal eins, aber nicht drei. Wenn der Eine dreimal wiederholt wird, so heißt das: vermehren ohne Zahl. Das Eine wird wiederholt, aber nicht gezählt³⁸⁾. Zu dieser Betrachtung ist zu sagen, daß es sehr fraglich ist, ob durch sie das, was sie deutlicher machen soll, nun auch deutlicher gemacht wird.

In der »Sichtung des Korans« ist ein Kapitel überschrieben: »Ein wenn auch nur entfernt ähnliches Bild der heiligen Dreieinigkeit.« Diese dem Cusaner ganz eigene Meditation soll vollständig wiedergegeben werden:

»Ich sah zwischen runden Ufern ein großes Wasser, ohne Zu- und Abfluß eines andern Wassers, immer von gleicher Quantität und ringsum fruchttragende Bäume, Saatfelder und Wiesen; das Landvolk, das hier wohnte, konnte das Wasser nicht genug loben als das beste, das es gebe. Ich wunderte mich, daß es sich nicht verminderte, nicht austrocknete und nicht sumpfig wurde, da doch kein Bächlein einen Zufluß brachte. Ich trat näher, und bei sorgfältiger Untersuchung fand ich, in der Mitte sei eine Quelle, die aus einer Strömung, die vom Zentrum zu kommen schien, herrühre, und

dachte: das ist wohl der Grund, warum sich dieses Wasser nie vermindert, während es doch der ganzen Umgebung Vegetation bereitet. Wiewohl es an den Ufern stille steht, so erneuert es sich doch beständig, weil es aus einer Quelle herkommt. Das Wasser war also Quelle, Fluß (Strömung) und Stagnation (stilles Wasser), und zwar gleichmäßig, weil es das eine nicht mehr als das andere war. Im stillstehenden Wasser sah ich die Strömung und die Quelle; doch war die Quelle nicht die Strömung noch das Stillstehende, das Stillstehende nicht die Quelle noch die Strömung. Ich begriff dies aber erst, als ich geistig die Quelle die Strömung aus sich hervorbringen sah. Beide differieren also wie der Erzeuger und der Erzeugte, wie Vater und Sohn. So kann auch das Stillstehende nicht der Fluß oder die Quelle sein, aus welchem es hervorgeht. Ich sprach bei mir: die Quelle ist die Einheit, die Strömung ist die Gleichheit, das Stillstehende die Verbindung beider. Erhebe ich mich von diesem Bilde ins Gebiet des Ewigen, so begreife ich es als das Dreieinige³⁹⁾.«

In dem Gespräch über den Glaubensfrieden wird die Trinität als Fruchtbarkeit Gottes aufgefaßt⁴⁰⁾. Der Repräsentant des Judentums sagt, daß von einem Propheten — gemeint ist Jesaias — die Dreieinigkeit in aller Kürze offenbart worden sei. Dieser sagte, Gott habe gefragt, wie er, der den anderen die Fruchtbarkeit verleihe, selbst unfruchtbar sein solle. So sei denn die Trinität die Fruchtbarkeit der einfachsten Einheit. In der Diskussion nimmt das Wort Gottes selbst den Gedanken auf und führt ihn weiter. Es sagt, daß das Leug-

nen der Trinität das gleiche sei, wie das Leugnen der Fruchtbarkeit Gottes. Die Heiden bedürftten vieler Götter, um die Erschaffung des Alls zu erklären. Wenn man aber Gott als Fruchtbarkeit ansehe, dann sei es nicht notwendig, eine solche Vielheit und Genossenschaft (*consorcialitatem*) der Götter anzunehmen, denn die eine unendliche Fruchtbarkeit zeige sich dann als hinreichend für die Schöpfung des Alls. In der Annahme, daß es viele Götter gebe, würde also etwas Richtiges erfaßt, was in der Auffassung der Dreieinigkeit als Fruchtbarkeit Klärung findet. Auf der Suche nach neuen Möglichkeiten, die Trinität begreifbarer zu machen, kommt der Cusaner in dem *Compendium* über das *possest* zu seltsamen Betrachtungen⁴¹⁾. Am meisten leuchte das *incognitum* »in minimis principiis«. So sucht er zu dem dreieinigen Gott aufzusteigen durch Betrachten des Wörtchens IN. In N ist das I schon enthalten. Wenn wir n aussprechen, nennen wir nicht nur den Konsonanten n allein, sondern verbinden ihn mit einem Vokal. Wenn nun I zu N hinzugefügt wird, dann gibt es kein Mehr an Lauten. In N ist I enthalten. Der Nexus der beiden ist »naturalissimus«. Der eine Laut wird dann angesehen als das Prinzip, aus dem der andere stammt, und IN als Ganzes ist die Verbindung von beiden. Ähnliche Überlegungen finden sich auch über den Vokal E, dessen einfachste *vocalitas trina*, dreifach sei. Diese wenig wertvollen Kontemplationen trägt in dem Dialog nicht der Kardinal selbst vor, sondern Johannes, einer der Mitsprecher, der die Gedanken des Meisters in seiner Art weiterzuführen bestrebt ist.

Es läßt sich eine Fülle weiterer Begriffe und Bilder aufzeigen, die dem Cusaner Stufen sind, auf denen er sich dem Mysterium der Dreieinigkeit näherte. Die wichtigsten sollen kurz erwähnt werden. Er faßt die drei Personen als Fruchtbarkeit, Geburt und Liebe — als Quelle, Fluß und Meer — als der Liebende, der Geliebte und die Verbindung; oder er begreift sie in philosophischer Terminologie als absolutes Werdenkönnen, absolutes Bewirkenkönnen und absolute Verknüpfung — als das Wesen, die Gleichheit des Wesens und das Band des Wesens und seiner Gleichheit — als intellectus intelligens, intellectus intelligibilis und Verbindung — als *facere facientis, fieri factibilis* und *connexio*.

In reichem Maße hat Nikolaus von Kues die mathematischen Figuren als Bilder der Trinität ausgewertet. In anderem Zusammenhang soll hiervon gesprochen werden. Ein Gedanke aber, der sich in diesen Betrachtungen findet, muß schon herausgestellt werden. Es wird nämlich versucht zu zeigen, daß das Größte nicht ein Vier- oder Fünf- oder Mehrfaches sein kann⁴²⁾. Jedes Polygon hat in sich als einfachstes Element das Dreieck; das Dreieck verhält sich zu den Polygonen wie die Eins zu den Zahlen. Ein Viereck ist immer zusammengesetzt, es ist immer größer als das Kleinste. Da nun das Größte mit dem Kleinsten zusammenfällt, so ist es ein Widerspruch, daß das Größte viereckig sei, denn eine viereckige Figur ist nicht die kleinste. Es hat den Anschein, daß es sich hier nicht nur um ein Bild der Trinität handelt, sondern daß durch dieses Bild die Dreieinigkeit des Größten bewiesen werden sollte. Ein solcher Beweis wäre unmöglich; denn durch andere

Bilder ließe sich in dieser Art von Beweisführung auch eine Vier- oder Fünf-Einigkeit als notwendig dartun. Wir sahen, daß Gott das Urbild der Schöpfung und die Schöpfung das Abbild Gottes ist. Da nun Gott ein Dreieiniger ist, muß im Abbild die Dreieinigkeit widerstrahlen; dieser Reflex wird auf das Urbild zurückweisen.

In Gott ist die Einheit als solche Dreieinigkeit, nicht so wie das Ganze in den Teilen ist. Jede der drei Personen ist die Einheit selbst, und jede Person ist nicht die andere, weil die Einheit Dreiheit ist. Der Vater ist wirklich Gott, der Sohn ist wirklich Gott, und der Heilige Geist ist wirklich Gott.

Im Universum verhält es sich wesentlich anders. Im Konkreten besteht die Einheit in Dreieinigkeit nur wie das Ganze in den Teilen. »Die Korrelationen sind nicht per se subsistent, sondern nur in der Verbindung; deshalb kann nicht eine von ihnen das Universum sein, sondern alle zugleich. Eine ist nicht in den anderen wirklich, sondern sie sind aufs vollkommenste in der Art, welche die Natur des Konkreten zuläßt, miteinander verbunden, damit aus ihnen das eine Universum sei, das ohne jene Dreieinigkeit nicht ein einziges sein könnte⁴³⁾.«

Die Dreieinigkeit des Universums zeigt sich nun darin, daß das konkrete Sein aus Materie, Form und ihrer Verbindung besteht. Die Materie (die Möglichkeit) ist die Fähigkeit zum Konkretwerden (Potenz). Die Form ist das die Konkretion Erzeugende (Akt). Jedes kontingente Sein ist zusammengesetzt aus Potenz und Akt, lehren die Peripatetiker, und der Cusaner stimmt mit

ihnen darin überein. Ein weiterer Satz der Schule lautet: Bewegen ist nichts anderes, als daß irgendein Etwas von der Potenz in den Akt übergeführt wird. Die Bewegung, die Verbindung von Potenz und Akt, wird nun für Nikolaus von Kues ein eigenes Moment, so daß nach ihm jedes konkrete Sein aus Möglichkeit, Wirklichkeit und Verbindung besteht. In dieser Struktur des konkreten Seins leuchtet die Trinität wider. Die Einheit des Universums ist eine dreieinige. Die Möglichkeit geht aus der unendlichen Einheit hervor, das die Konkretion Erzeugende aus der Gleichheit mit der Einheit und die Verbindung aus der absoluten Verbindung.

Auch der Mensch, das eigentliche Bild Gottes, ist ein Bild der Dreieinigkeit. Wenn Moses sagte, Gott bildete den Menschen aus Erde und hauchte ihm den Odem des Lebens ein, und so wurde er lebendiges Wesen, so brachte er damit zum Ausdruck, daß das menschliche Sein aus Potenz, Akt und Verbindung zusammengesetzt sei⁴⁴⁾. Auf den Spuren früherer Denker hat der Cusaner versucht zu zeigen, wie sich die Trinität außerdem im Wesen des Menschen widerspiegelt. Unitrin ist die menschliche Seele, da sie aus Gedächtnis, Intelligenz und Wille besteht; unitrin ist unsere Erkenntniskraft, welche die Sinne, den Verstand und den Intellekt umfaßt. Der Aufweis, daß unser Geist dreieinig ist, ist eines der Kernstücke seiner Schrift »De Mente«.

Die Schöpfung ist ein von Gott geschriebenes Buch; aber nicht jedem geht sein Sinn auf. Man muß die Sprache dieses Buches kennenlernen. Würde etwa ein Deutscher ein griechisches Buch finden, so könnte er

durch Kombinieren etwas von den Worten erfassen, aber der Geist des Buches bliebe ihm verborgen, weil er die Sprache nicht kennt, deren Verständnis erst den Zugang zu dem Sinn des Buches ermöglicht. Wenn ein Maler, der keinen Schüler hätte, seine Kunst nur in einem Buch in Zeichnungen tradierte, wäre es dann möglich, aus den Zeichnungen, in denen die Kunst ausgedrückt ist, die Kunst zu begreifen, ohne ein Verständnis für Kunst zu haben? So kann auch die im Weltall wie in einem Gemälde entfaltete göttliche Kunst nicht von dem erkannt werden, dem das Verständnis dieser Kunst fehlt⁴⁵⁾.

Im Wissen des Nichtwissens allein kann uns jenes Verständnis aufgehen. So zeigt sich die *docta ignorantia* als eine Haltung, in der wir dem göttlichen Licht geöffnet sind. Der Stolze, der, sich auf seine eigene Kraft stützend, im Wissen Gott gleich sein will, versperrt sich gegen Gott. Die Stolzen sind die in sich verfangenen, abgetrennten Geister. »Das Holz der Wissenschaft haben sie umarmt, nicht aber das Holz des Lebens⁴⁶⁾.«

Es ist ein Geschenk der Gnade, wenn Gott sich dem Suchenden zu finden gibt. Der Suchende aber muß sein ganzes Leben so einstellen, daß er in den Zustand kommt, in dem die Gnade ihn treffen kann. Tugendhaftigkeit des Lebens, Achtung und Befolgung des Gesetzes, Tötung des Fleisches, Verachtung der Welt finden sich bei dem, der auf dem richtigen Weg des Suchens ist. Fehlen diese, so ist er auf dem falschen Wege. Die Weisheit der Welt und die sinnliche Ergötzung hinter sich lassend, eilt die Seele in »*furore amoris*« zu Gott. Wer ganz erfüllt ist von dem Wunsch,

die ewige Weisheit zu erjagen, der stellt ihr in der Liebe nichts voraus⁴⁷⁾. —

Wir suchten bisher die Grundlinien nachzuzeichnen, die das Gottsuchen und Gottschauen des Cusaners bestimmen. Jetzt soll den besonderen Pfaden nachgegangen werden, die ihn zu seinem Ziele führten. Das Frühere findet dadurch eine Ergänzung, und das Eigentümliche seines Denkens wird gerade darin deutlich.

Zunächst sind es Betrachtungen über das Sehen, die ihn zum geistigen Aufstieg führen⁴⁸⁾. Die unterste Stufe ist das sinnliche Sehen. In der Region des Sichtbaren wird nichts gefunden als die Farbe. Das Sehen selbst ist nicht in der gleichen Region; es ist über allem Sichtbaren, es hat selbst keine Farbe, da es alle Farben sehen kann, da seine Potenz sich auf alle Farben erstreckt und durch keine eingeschränkt ist. Das Sehen ist frei von allem Material des Sichtbaren. Im Vergleich mit ihm ist alles Sichtbare gleichsam ein Schatten. Da man allein von der Region der Farben aus urteilte, wollte man aus dem Sehen ein den Farben ähnliches machen. Sein Wesen könne nicht ohne Farben sein. Was außerhalb der Region der Farben liegt, hielt man für ein Nichtsein.

Das Sehen liegt in einer anderen Region als die Farben und ist von deren Region aus nicht zu erfassen. Die Farbe wird nicht durch sich erkannt, sondern von einer höheren Ursache, und diese ist das Sehen. Würde man alle sichtbaren Dinge über diese Ursache befragen, so würden sie antworten, daß dieses Praepositum ein Bestes und Schönstes sei verglichen mit allem, was sie erfassen können. Bei der Bestimmung dieses Schönsten

würden sie aber immer auf die Farben zurückgreifen, denn ohne sie können sie sich keinen Begriff von etwas machen. So müßten sie denn sagen, diese Ursache, also das Sehen, sei schöner als jede Farbe, schöner auch als die weiße Farbe, denn in der Region des Farbigen sei diese nie so schön, daß sie nicht schöner, leuchtender und strahlender sein könnte. So wäre diese Ursache anzusprechen als ein Äußerstes an Schönheit, als ein Superlativ des Leuchtenden, des Klaren und Vollkommenen.

Was für das Sehen gilt, das gilt für alle Sinne, für den Geschmack, den Geruch, den Tastsinn und den über allen Sinnen stehenden Gemeinsinn.

Von der sinnlichen Erkenntnis steigt der Cusaner auf zu den höheren Erkenntniskräften. Der Intellekt verhält sich zur Ratio wie das Sehen zu den Farben. Durch den Intellekt werden die Rationabilien erfaßt, nicht aber wird der Intellekt in der Region der Rationabilien gefunden. Der Intellekt ist der Richter der Region der Ratio. Er beurteilt sie, er ist ihr Herrscher.

Der Intellekt ist zwar eine Grenze und ein äußerst Vollendetes, doch auch er kann den ihm vorgesetzten Herrscher nicht leugnen. Und so wie die sichtbaren Naturen den ihnen vorgesetzten Herrscher bezeugen als ein Äußerstes ihrer Vollendung, so bezeugen die intellektuellen Naturen ihren Herrscher als ein Äußerstes aller Vollendung. Er ist Gott, gleichsam die Intuition selbst.

In der Region des Intellektes ist nicht die Kraft zu finden, die ihrem Herrscher zukommt, noch die diesem gleich ist; noch findet sich in der Region des Intellektes

der Begriff seiner Ähnlichkeit, denn dieser Herrscher ist über allem, was der Intellekt erfaßt und einsieht. Sein Name und sein Wesen sind nicht intelligibel; alles Intelligibele wird durch ihn benannt und unterschieden. In unendlicher Höhe, Einfachheit, Potenz, Schönheit und Güte geht seine Natur aller intelligibelen Weisheit voraus. Verglichen mit ihm ist der Intellekt ein Schatten, ist er grob und klein. Unendlich ist er der Art nach von ihm verschieden.

So wird Gott erlaufen auf dem Wege über die Sinne, die Ratio und den Intellekt, und sein Sein wird nicht in diesen Regionen gefunden. Über jeder dieser Regionen steht ein König. Gott ist der König der intellektuellen Natur, die König ist der rationalen Natur, die wieder König ist über die sinnliche Welt, deren Könige das Sehen, das Hören, das Schmecken, das Tasten, das Riechen sind. Der König der intellektuellen Natur ist der König der Königreiche. Alle Könige stehen unter der Herrschaft dieses größten Königs, und was sie haben an Macht, Schönheit, Sein, Leben, Freude und Güte, das haben sie von ihm. Sie sind des höchsten Herren Vasallen. In der Kurie dieses Herrschers haben sie einen niederen Rang. Aber innerhalb der erschaffenen Natur stehen die intellektuellen in unvergleichlicher Höhe über den unteren Naturen. Sie gehören der Familie des höchsten Herrschers zu und erfreuen sich dessen, seinem Heer zugeschrieben zu werden. Nichts anderes erstreben sie, als den Grad zu erreichen, der ihnen in der Halle des Herrschers zukommt.

Die einzelnen Regionen, so sehr sie auch voneinander

verschieden sind, unterstehen alle dem höchsten König und sind auf ihn gerichtet. Sie sind auch miteinander verbunden, denn die Könige haben in Einfaltung das in sich, was in ihren Regionen entfaltet ist. So ist das, was im Reich des Sichtbaren expliziert ist, auf eine kräftigere, lebendigere und vollkommenerere Art als *complicatio* in der Region des Sehens. Was in den unteren Reichen sich findet, ist also auf eine viel vollkommenerere Weise in den höheren enthalten. Auch im Reich des Intellectes gibt es die Farbe, aber sie hat hier eine unzerstörbare Natur. Von der sinnlichen Farbe unterscheidet sie sich durch die Vollkommenheit. In Gott selbst ist die Farbe nicht auf sinnliche Weise und nicht auf intellektuelle, sondern als Gott selbst. In ihm ist alles, was vegetativ, sensitiv, rational und intellektuell ist, göttliches Leben. Gott ist »die Schau und der Lauf; er sieht alles, ist in allem und durchläuft alles«. Er ist »das Prinzip des Ausströmens, die Mitte, in der wir bewegt werden, und das Ende und Ziel des Zurückfließens⁴⁹⁾«.

Zweifaches Licht findet sich im Sehen. Der Geist, der durch den Sehnerven aus dem Gehirn ins Auge herabsteigt, erhält durch das äußere Objekt einen Anstoß, und es entsteht die Sensation. Der Geist, der im Auge ist, hat aber nicht die Kraft zu unterscheiden, sondern ein höherer Geist der Unterscheidung wirkt in ihm. Nicht das Auge kann sagen: dieses ist rot, dieses ist blau, sondern nur der unterscheidende Geist. Das Sichtbare kann nicht anders gesehen werden als im Licht, es kann sich nicht selbst ins Auge einführen, während das Licht diese Kraft besitzt. Die Farbe ist

im Licht nicht wie in einem anderen, sondern wie in ihrem Prinzip. Die Farbe ist »terminus lucis in diaphano«, entsteht also dadurch, daß das Licht durch das, wodurch es scheint, begrenzt wird. Dies zeigt sich beim Regenbogen: Durch die verschiedene Begrenzung des Sonnenstrahles in den Wasserwolken werden die verschiedenen Farben erzeugt⁵⁰⁾.

Das unterscheidende Licht ist das Prinzip der Sinne. Diese sind da, um die sinnlichen Dinge zu unterscheiden. Je vollkommener die Unterscheidung, um so vollkommener ist das Leben der Sinne. Im unterscheidenden Licht haben also die Sinne ihr Leben, und von ihm haben sie alles das, was sie haben. Wie nun die Ratio die Visibilia unterscheidet und über diesen steht, so steht über der Ratio der Intellekt. Und dieser wieder ist erleuchtet durch den göttlichen Geist.

Solche Betrachtungen über das Sehen weisen auf Gott. Denn wie das unterscheidende Licht im Sehen und in allen Sinnen ist, wie der Intellekt in der Ratio ist, so ist Gott alles das, was in jedem Sein ist. Von ihm hat die Kreatur alles das, was sie ist; Gott ist das imparticipable Licht, das in allem leuchtet, das selbst aber unvermischt bleibt.

Der Name Gottes findet jetzt auch seine Erklärung. »Gott-θεός leitet sich ab von θεωρέω, das heißt: ich sehe. Denn Gott ist in unserer Region wie das Sehen in der Region der Farbe. Die Farbe kann nämlich nicht anders erfaßt werden als durch das Sehen, und damit es jede Farbe frei erfassen kann, ist das Zentrum des Sehens ohne Farbe. In der Region der Farbe wird das Sehen also nicht gefunden, da es selbst ohne Farbe ist.

Daher denn gemäß der Region der Farbe das Sehen mehr ein Nichts als ein Etwas ist. Denn die Region der Farbe erfaßt kein Sein außer ihrer Region, sondern bestätigt alles, was ist, als in ihrer Region seiend. Dort findet sich nicht das Sehen. Da nun das Sehen ohne Farbe ist, ist es unnennbar in der Region der Farbe, da ihm kein Name der Farbe entspricht. Das Sehen aber gibt durch Unterscheidung jeder Farbe den Namen. So hängt vom Sehen alle Benennung in der Region der Farben ab. Aber sein Name, von dem jeder Name stammt, wird in der Region der Farben mehr als ein Nichts denn als ein Etwas begriffen. Auf diese Weise also verhält sich Gott zu allem wie das Sehen zum Sichtbaren⁵¹⁾.«

Ein anderer Weg, den der Cusaner den Gottsuchenden weist, ist die *ablatio terminatorum*, das Wegräumen der Begrenzungen⁵²⁾. Will ein Künstler das Bild des Königs in Holz darstellen, so schneidet er von dem Holze soviel weg, daß nur die Gestalt des Königs, die ihm im Geiste gegenwärtig ist, übrigbleibt. Wenn man Gott erfassen will, so muß man alles wegräumen und abwerfen, was ihn begrenzt. So werfe man den Körper ab, da Gott kein Körper ist, denn Gott ist nicht begrenzt durch Quantität, Ort, Figur und Lage. Man werfe die Sinne ab, die alle beschränkt sind. Man werfe den Gemeinsinn, die Phantasie und die Einbildung ab, denn sie reichen nicht über das Körperliche hinaus. Man werfe die Ratio ab, die nicht alles erfaßt, deren Kraft gering ist. Man werfe den Intellekt ab, da auch seine Fähigkeit begrenzt ist. Die Wesenheit der Dinge wird von ihm nicht rein begriffen, und er sieht selbst, daß

das, was er erfaßt, auf eine vollkommeneren Art erfaßbar ist. Gott ist also auch nicht Intellekt. In sich findet der Mensch nichts, was Gott ähnlich ist. So muß man sich gestehen, daß Gott über alledem ist als Ursache und Prinzip.

Wenden wir uns jetzt den Betrachtungen über das Gottsuchen und die Schau Gottes zu, die sich finden in dem »Liber pius de visione Dei«, gerichtet an die Mönche von Tegernsee, die der Kardinal in die mystische Theologie einzuführen sucht. Auf eine einfachste und allgemeinste Art will er ihnen experimentaler den Weg weisen in die heilige Dunkelheit. Und so schickt er ihnen eines jener Bilder, die dem Betrachter, gleich von welcher Seite er sie ansieht, immer ins Auge schauen⁵³⁾.

Dieses Bild sollen die Mönche an einer nach Norden gelegenen Wand befestigen und sich in gleichen Abständen davorstellen. Jeder wird dann finden, daß ihn allein das Bild anschaut. So glaubt der, welcher im Osten steht, und das gleiche glaubt der Bruder im Süden und der im Westen. Sie sollen dann zur Bewunderung dessen kommen, daß jeder gerade sich durch das Bild angeschaut sieht und daß doch alle zugleich dasselbe sehen. Die Brüder sollen dann ihre Plätze wechseln. Jeder kann feststellen, daß das Bild, das vorher in die eine Richtung schaute, nun in eine andere blickt und sich wieder auf jeden einzelnen heftet. Und wieder wird jeder dies bewundern, da er doch weiß, daß das Bild fest und unbewegt ist. Dann sollen die Mönche an dem Bild vorübergehen, es immer im Auge behalten, und sie werden finden, daß der

Blick des Bildes mit ihnen schreitet. Der, welcher von Osten nach Westen schreitet, wird sehen, wie der Blick des Bildes ihn begleitet. Und die, welche in entgegengesetzter Richtung gehen, werden erfahren, wie der Blick des Bildes gleichzeitig auch mit ihnen geht. Keiner, wo er auch steht und wie er auch schreitet, wird von dem Bild verlassen. Unbewegt bewegt sich das Bild.

So nun wie das Bild einen jeden immer anschaut, so schaut auch Gott einen jeden und alle zugleich, so trägt Gott genaue Sorge für jeden bis zur geringsten Kreatur. Durch eine sinnliche Erscheinung kann man sich also erheben zur mystischen Theologie.

Dreierlei ist hierbei zu beachten⁵⁴⁾: Erstens ist das Sehen Gottes von diesem Sehen des Bildes verschieden. Alles Unvollkommene des menschlichen Sehens — etwa, daß der eine schärfer sieht als der andere, daß der eine das Nahe, der andere das Entfernte besser sieht — alles dies kommt Gottes Sehen nicht zu. In unverhältnismäßiger Vollkommenheit überragt das absolute Sehen jedes andere Sehen. Was unvollkommen im Bilde erscheint, ist vollkommen im Sehen Gottes. Und darum auch wird Gott *θεός* genannt, weil er als absolutes Sehen alles sieht. Zweitens umfaßt das absolute Sehen alle Arten des Sehens. Es ist das Urbild und das Maß allen endlichen Sehens. Ohne das absolute Sehen gibt es kein endliches Sehen. Drittens sind alle Prädikate, die wir Gott zusprechen, keine realen Unterschiede, da in ihm nichts real unterschieden ist. In unserer Lage bleibt uns nichts, als ihn mit verschiedenen Vokabeln zu bezeichnen. Gottes Sehen aber ist dasselbe wie sein

Hören, sein Denken, sein Begreifen und alles das, was wir ihm zusprechen. Die ganze Theologie bewegt sich im Kreise.

Gottes Sehen ist Vorsehung, Gnade, ewiges Leben und Liebe. Bei Betrachtung des nach allen Seiten zugleich schauenden Bildes leuchtet die Vorsehung Gottes auf. Jeder glaubt, daß nur er angeschaut werde, und so erscheint die Sorge Gottes für das Einzelne (das sich so sehr in seinem Sein zu bewahren sucht, daß es, um sich zu schützen, lieber alles andere Sein vernichtet haben will) so groß, daß das Einzelne, das Gott anschaut, glaubt, daß es nur allein von Gottes Sorge umhegt sei und alles andere dazu diene, daß es allein auf die beste Art sei⁵⁵⁾.

Niemand kann Gott sehen, wenn sich Gott ihm nicht zu sehen gibt. Den Menschen sehend aber gibt sich ihm Gott, daß er von ihm gesehen werde. Gott sehen ist nichts anderes, als daß Gott den ihn Sehenden sieht.

Gottes Sehen überschaut alles mit einem Blick. Wenn wir ein Buch zur Hand nehmen, dann sehen wir nur einen kleinen Teil der Seite klar, die ganze Seite nur verworren. Der Reihe nach müssen wir die einzelnen Teile aufnehmen, um den Sinn des Ganzen zu erfassen. Gott aber überschaut das ganze Buch auf einmal ohne jede Zeit. Alle geschriebenen und noch zu schreibenden Bücher hat Gott jenseits aller Zeit gelesen, und mit allen Lesenden, sei es, daß sie schnell, sei es, daß sie langsam lesen, liest Gott die Bücher in der Zeit. Das Lesen in der Ewigkeit und das Lesen Gottes in der Zeit sind aber dasselbe, da Gott unbeweglich, »fixa aeternitas« ist. »Weil aber die Ewig-

keit die Zeit nicht verläßt, so scheint sie sich mit der Zeit zu bewegen, wenn auch die Bewegung in der Ewigkeit Ruhe ist⁵⁶⁾.«

Gottes Sehen ist immer dem Menschen zugewandt. Der Mensch kann aber Gott nicht anders als menschlich schauen. Das wahre Bild Gottes ist frei von jeder Begrenztheit, frei von Quantität und Qualität. Es ist die absolute Form, die Gestalt der Gestalten, das Maß, das Urbild und die Wahrheit aller Gestalten. Das sinnliche Bild aber ist nicht ohne Farbe, und die Farbe ist nicht ohne Quantität und Qualität. Die unsichtbare Gestalt Gottes wird nicht geschaut mit dem fleischlichen Auge, sondern mit den Augen des Geistes; in der Region des Sinnlichen erscheint dieses Bild nur als Schatten, nur im Umriß.

Wenn der Mensch Gott in einer Gestalt fassen will, so kann dies nicht anders als in menschlicher Gestalt sein. Der Mensch bleibt immer im Menschlichen begrenzt, sein Urteil bleibt immer im Kreis des Menschlichen befangen.

Wenn der Löwe Gott eine Gestalt gäbe, so wäre sie löwenhaft. Jedes Wesen würde ihn sehen in der Art seines Wesens. Dem Jüngling erscheint Gottes Antlitz jünglinghaft, dem Manne erscheint er als Mann, dem Greise als Greis. Wer das Bild Gottes mit liebendem Blick anschaut, wird diesen Blick in dem Bilde wiederfinden⁵⁷⁾.

Diese Betrachtungen sind oft vom Skeptizismus angeführt worden. Nikolaus von Kues aber wertet sie so aus, daß in ihnen die Größe Gottes und unsere Beschränktheit sichtbar wird. Er weiß, daß Gott alle Ge-

stalten, Ähnlichkeiten und Begriffe, in denen wir uns ein Bild von ihm machen, unendlich überragt; in ihnen allen wird die Gestalt der Gestalten verhüllt und »in aenigmate« gesehen. Wunderbar ist das Antlitz Gottes, das jedem in der Art seines besonderen Wesens erscheint.

Wenn unser Auge das Sonnenlicht suchen will, so findet es dieses zunächst verhüllt in den Dingen, die an ihm teilhaben. Will man es unverhüllt schauen, so muß man alles visible Licht überspringen. Man will etwas sehen, das man nicht fassen kann; solange man noch etwas sieht, weiß man, daß es nicht das ist, was man sucht. Was alles sichtbare Licht übersteigt, ist frei von diesem. So tritt man beim Überspringen des Lichtes in die Finsternis. Die Dunkelheit im Auge entsteht aus der Helle des Sonnenlichtes. In der Finsternis nähert man sich dem unsichtbaren Licht.

Alle Kreaturen sind gleichsam Spiegel, in denen Gott widerleuchtet. In den ebenen Spiegeln erscheinen die Bilder gleich, in den gekrümmten verzerrt. Die Kreaturen sind Spiegel mit verschiedener Krümmung; die vernunftbegabten Wesen sind lebendige, klarere und geradere Spiegel. Da sie frei sind, können sie sich selbst gerademachen und säubern. Gott strahlt wider in den einzelnen Spiegeln gemäß ihrer verschiedenen Krümmung.

Die innigste Beziehung zwischen Gott und Mensch, das Ende des Gottsuchens (soweit Menschliches Vollendung finden kann), die höchste Steigerung der Schau bezeichnet der Cusaner als *filiatio*. Eine eigene Abhandlung ist diesem Begriff gewidmet⁵⁸⁾.

Die christliche Lehre, daß die Menschen nicht nur mit Freiheit begabte Geschöpfe Gottes sind, sondern daß sie Söhne Gottes werden können, sucht Nikolaus von Kues philosophisch zu erfassen. Filiatio setzt er gleich mit deificatio (»graece theosis«), das ist Vergottung. Sie ist die höchste Vollendung unseres Intellectes; sie führt zur Erfassung der Wahrheit, nicht wie sie verdunkelt ist in Figuren und Rätseln und in der Andersheit der sinnlichen Welt, sondern zur Wahrheit, wie sie »intellectualiter visibilis« ist. Die filiatio geht über jede Art der Schau hinaus. Doch ist sie nicht ganz frei von der Bedingtheit der irdischen Welt. Denn in Vielheit ist die Kindschaft Gottes; vielen wird sie zuteil, und die vielen partizipieren an ihr in verschiedener Weise. Der unendliche Abstand zwischen Schöpfer und Geschöpf ist auch in ihr nicht aufgehoben. In ihr wird die Wahrheit erfaßt; die Wahrheit ist ein gewisser Modus, in dem Gott dem Intellect im ewigen Leben communicabel ist; Gott selbst steht über der Wahrheit.

Die filiatio ist die höchste Stufe, die der Mensch Gott suchend und Gott schauend erreichen kann, und der Mensch findet in ihr seine höchste Vollendung. —

ONTOLOGISCHE FUNDAMENTE

Nikolaus von Kues unterscheidet vier allgemeine Modi des Seins: 1. die absolute Notwendigkeit, 2. die Notwendigkeit der Verknüpfung (*necessitas complexionis*), 3. die reine Möglichkeit, 4. die determinierte Möglichkeit. Die erste Seinsart ist Gott, die anderen finden sich in der geschaffenen Welt, in der nichts ist ohne Form und Materie und ihre Verbindung, wo das Seinkönnen durch die Verbindung der determinierenden Form und der determinierbaren Materie zu einem wirklichen Ding bestimmt wird. Die drei unteren Seinsarten bilden eine allgemeine Seinsart, die aus ihnen nicht wie aus Teilen zusammengesetzt ist. An der Rose läßt sich das Gemeinte verdeutlichen: im Winter ist sie im Rosenstock möglich und geht im Sommer von dem Zustand der Möglichkeit über in den der Wirklichkeit¹⁾.

Der Begriff Materie wird also in einem viel weiteren Sinne genommen, als es heute üblich ist. Die Materie ist die reine Möglichkeit zur Aufnahme von Formen. Die absolute Möglichkeit ist Gott; die beschränkte Möglichkeit, die der wirklichen Welt vorausgeht, ist nicht absolut. Wenn auch in der Welt aus dem einen mehr als aus dem anderen werden kann, so gelangt man doch niemals zu einem Größten. Die Geeignetheit, die Gefügigkeit (*aptitudo*) der Materie ist nicht absolut und frei von jeder Beschränkung; nur zum Sein der Welt, die geschaffen wurde, ist sie geeignet²⁾.

Die Materie ist kein Wirkliches, da sie Möglichkeit ist. Sie ist aber auch nicht ganz und gar ein Nichts. Ihr

Wesen entzieht sich wie das Wesen Gottes der begrifflichen Bestimmung³⁾. Sie ist das Werdenkönnen, das *posse fieri*. In der Schrift »De Venatione sapientiae« hat sich der Kardinal eingehend mit diesem Begriff beschäftigt⁴⁾. Was unmöglich werden kann, das wird nicht. Das *posse fieri* geht dem Gewordenen voraus. Dem Werdenkönnen geht das Ewige, Ungeschaffene voraus. Was aber geworden ist und wird, das wird aus dem Werdenkönnen. Es selbst ist nicht geworden. Es kann nicht entwerden (*deficere*, abnehmen, schwinden), denn sonst würde das Entwerden Werdenkönnen, also nicht das *posse fieri* entwerden. Es bleibt beständig. Es ist nicht geworden, aber es hat doch einen Anfang. Es ist geschaffen, und nur der Schöpfer geht ihm voraus. Was nach dem Werdenkönnen ist, das hat Gott aus ihm hervorgebracht.

Im geschaffenen Werdenkönnen ist alles Geschaffene prädeterminiert, auf daß daraus die Welt, so wie sie ist, würde. In Exempeln sucht der Cusaner dies zu veranschaulichen. Der Lehrer der syllogistischen Kunst geht dem Werdenkönnen dieser Kunst voraus. Die Kunst ist in ihm als in ihrer Ursache. Er setzt das Werdenkönnen dieser Kunst. Diese Kunst übergibt dann der Lehrer, der sie erfunden, dem Schüler und trägt ihm auf, nach allen ihm vorgesetzten Arten Schlüsse zu ziehen. Ähnlich schuf Gott das Werdenkönnen der Welt so, daß es alles für die Welt Notwendige *complicit* enthält. Dieses »*opificium*« übergab er der gehorsamen Natur, die mit dem Werdenkönnen zugleich erschaffen wurde, auf daß die Welt entfaltet werde.

Begrenzt wird das *posse fieri* nur durch sein Prinzip. Etwa so kann dies deutlicher werden: die Farbe ist das Werdenkönnen der sichtbaren Welt; in ihr ist alles enthalten, was gesehen werden kann. Geschaffen werden die Farben durch das Licht. Nichts Farbigen hat nun einen solchen Anteil am Licht, daß er nicht noch größer sein könnte. Das Werdenkönnen der Farbe hat keine Grenze außer in der Ursache der Farbe, welche das Licht ist.

Das *posse fieri* ist eine passive Potenz, die sich selbst nicht zur Wirklichkeit bringen kann. Das Hervorbringen kommt aus der Aktualität; diese geht der Potentialität voraus. Somit ist das Werdenkönnen kein ewiges Prinzip; Gott kann es auch untergehen lassen.

Diese Anschauungen setzt der Cusaner in Beziehung mit der Bibel und den verschiedenen Lehren der Philosophen über das Werdenkönnen. Was alle Denker zu erfassen suchten, das hat am klarsten Moses in seinem Schöpfungsbericht dargetan. Wenn es darin heißt, daß Gott im Anfang Himmel und Erde geschaffen habe, so wird damit das Werdenkönnen der Welt bezeichnet. Im Werdenkönnen war alles verworren und complizit enthalten. Nachher erst beschreibt er das, was wirklich geworden ist. Wenn Gott sprach: »Es werde Licht!«, dann ging das Werdenkönnen des Lichtes in die Wirklichkeit über.

So wird denn ein dreifaches Können unterschieden: das Machenkönnen (*posse facere*), das Werdenkönnen (*posse fieri*) und das Gewordenseinkönnen (*posse factum*). Die Betrachtungen nähern sich denen über das *posse ipsum*. Das *posse factum* wird durch das *posse*

facere aus dem posse fieri hervorgebracht. Das Machenkönnen ist also Gott, der das Werdenkönnen schafft, das in ihm sein Ziel hat.

Die Materie wird determiniert durch die Form. So ist jetzt von der Formenlehre, der Ideenlehre des Cusaners zu sprechen⁵⁾. Gott ist die eine absolute Form, die Form der Formen. Die Formen der Dinge sind nur verschieden, soweit sie konkret sind; soweit sie absolut sind, sind sie nur eine nichtunterschiedene Form. In Gott gibt es keine Verschiedenheit, sondern nur Einheit. So sind in ihm auch nicht verschiedene Formen. Eine unendliche Idee ist hinreichend; diese begreift die verschiedenen Ideen in sich.

Ohne Zusammensetzung ist alles in Gott in Einfachheit ineinander. Dort ist der Mensch nicht verschieden vom Löwen, der Himmel nicht von der Erde. Dort sind alle Wesen der Bedingtheit des Endlichen enthoben, in der größten Einheit verbunden. Zwar ist der Mensch nach einer anderen Idee als der Stein erschaffen, aber die Verschiedenheit gilt nur in Hinsicht auf die Dinge, nicht in Hinsicht auf Gott, der absolute Einheit ist.

Zwischen Gott und dem Konkreten gibt es kein Mittleres, kein Ideenreich, das nach Gott, aber vor den Dingen ist. Gott allein ist die Seele der Welt, er ist die causa formalis, efficiens und finalis von allem. Die Ideen sind in Gott das göttliche Wort, in den Dingen sind sie konkret. Die Form jedes Dinges steigt herab aus der universalen Form.

Die absolute Form ist unfaßbar, unerreichbar. Wenn der Mensch auf die Abbilder des Urbildes schaut, dann

will es scheinen, daß es nicht ein, sondern mehrere Urbilder gebe. Es ist ihm schwer, das eine Exemplar in seiner Einheit zu erfassen. Ein Beispiel soll das Gesagte erläutern ⁶⁾. Die konkrete Natur der Menschheit findet sich nicht außerhalb der Menschheit; in dem einen Menschen ist sie nicht mehr als in dem anderen. Die nichtkonkrete, absolute Natur der Menschheit ist das Exemplar und die Idee der konkreten. Schaut man auf die konkrete Menschheit und durch sie zur absoluten, so kommt man, im Konkreten das Absolute, in der Wirkung die Ursache sehend, zu Gott, der das Urbild aller Menschen ist.

Die Ideen sind nicht nur in der Einheit Gottes, nicht nur konkret in den Dingen, sondern sie finden sich auch in den geistigen Naturen, also auch in dem menschlichen Geiste. Das Geistige steht dem Absoluten zwar näher als die nichtgeistige Welt, doch sind auch die höchsten Geister nur Kreaturen. Über den Geist wird später gesprochen werden.

Eine schärfere Beleuchtung findet die cusanische Ideenlehre, wenn sie in Vergleich gestellt wird mit den Anschauungen des Platon und des Aristoteles über diesen Gegenstand. Der Cusaner hat diesen Weg selbst eingeschlagen; zwar spricht er weniger von den beiden Philosophen selbst als von den Platonikern und den Peripatetikern. Inwieweit die ursprünglichen Lehren und die Lehren der Schulen auseinander gehalten und richtig wiedergegeben sind, soll hier nicht untersucht werden.

Die Platoniker — so führt Nikolaus von Kues aus — glaubten, daß es eine Weltseele gäbe, in der die Ur-

formen der Dinge seien. Solcher Urbilder gäbe es mehrere und verschiedene; in einer Ordnung gingen sie hervor aus der unendlichen Vernunft, in der alles in Einheit sei. Sie seien nicht von der absoluten Vernunft geschaffen, sondern stiegen von dieser herab. Die Weltseele sei eine Entfaltung des göttlichen Geistes. Das eine Urbild in Gott sei in der Weltseele in Vielheit und Verschiedenheit nachgebildet. Gott gehe der Weltseele voraus, diese aber der Bewegung, die das Mittel sei zur Entfaltung der Dinge in der Zeit. Die Weltseele sei ein »modus essendi«, eine geistige Welt. Die Formen in der Materie seien keine anderen als die in der Weltseele; sie unterschieden sich nur durch die Seinsweise. In der Weltseele seien sie wahr und in se, in der Materie nur in Ähnlichkeit und verdunkelt. Die Wahrheit der Ideen sei nur mit der Vernunft zu erfassen; die Sinne, die Imagination und die Ratio blieben in der bildhaften Erkenntnis stecken. Außerhalb der intellektuellen Erkenntnis bleibe der Mensch im Meinen befangen. Viele christlichen Denker haben — so sagt der Cusaner — die platonische Lehre angenommen, ihre Ansicht dabei auf die Heilige Schrift stützend. Es heißt dort »Gott sagte: Es werde Licht, und es ward Licht«. Also mußte es schon die Idee des Lichtes geben, ehe das Licht wirklich wurde.

Die Peripatetiker dagegen glaubten, daß die Ideen kein anderes Sein haben als in der Materie und durch Abstraktion im Intellekt, daß die Ideen nur in den Dingen und nach den Dingen seien, nicht aber vor ihnen.

Zu beider Meinung stellt der Cusaner sich kritisch. Die

Peripatetiker sehen wohl die Natur als ein Werk der Vernunft an, aber sie irren, wenn sie mit der Vernunft nicht Gott meinen. Richtig sehen sie, daß die Ideen konkret nur in den Dingen sind. Aber daß die Ideen nicht aus den Dingen sind, sondern daß die Dinge durch sie bestimmt sind, das wird richtig von den Platonikern erkannt. Hinwieder gehen diese zu weit, wenn sie die Ideen als ein Mittleres zwischen dem Absoluten und Konkreten auffassen.

Es wäre falsch, die cusanische Ideenlehre so zu verstehen, als ob sie aus platonischen und peripatetischen Anschauungen zusammengesetzt sei; vielmehr wird im Wissen des Nichtwissens ein höherer Standpunkt erreicht, von dem aus die einzelnen Lehren einseitig erscheinen. In den Betrachtungen über das *posse ipsum* kommt dies klar zum Ausdruck. Dort heißt es: »Die, welche sagen, es gäbe mehrere Formen, die das Sein geben, schauen auf das *posse ipsum*, im Vergleich zu dem sie nichts als vollkommener erkennen. Die, welche sagen, es gäbe spezifische Formen, achten auf die spezifischen Erscheinungsweisen des *posse ipsum*. Die, welche sagen, Gott sei die Quelle der Ideen und es gäbe deren mehrere, wollen das sagen, was wir meinen, nämlich, daß Gott das *posse ipsum* sei, das in mannigfaltigen und der Art nach verschiedenen Seinsweisen erscheint. Die, welche die Ideen und solche Formen leugnen, schauen auf das *posse ipsum*, welches allein das Können alles Könnens ist⁷⁾.« Dadurch also unterscheiden sich die Denker, daß die einen mehr auf die Einheit Gottes schauten, die anderen mehr auf die Schöpfung Gottes, die sein Bild ist. Vor dem um-

fassenderen Blick des Cusaners gehen diese Differenzen über in Harmonie.

Die Universalien sind nur in den Dingen wirklich, nicht außerhalb der Dinge. Konkret ist nur das Einzelne. »Dennoch haben die Universalien nach einer Ordnung der Natur ein gewisses universales Sein, das konkret werden kann durch das Einzelne; nicht als ob sie vor dem Konkretwerden wirklich beständen anders als nach einer natürlichen Ordnung, wie eben etwas, das konkret werden kann, nicht in sich besteht, sondern nur in dem, was wirklich ist, wie Punkt, Linie und Fläche nach einer progressiven natürlichen Ordnung dem Körper, in dem sie wirklich sind, vorhergehen . . ., so sind auch die Universalien nicht nur Gedanken- dinge, wenn sie auch außerhalb der Einzelwesen als wirklich nicht gefunden werden⁸⁾.« Wesen derselben Art sind durch eine gemeinsame spezifische Natur miteinander verbunden, die auch dann in ihnen selbst in konkreter Weise wäre, »wenn nicht erst der Geist eines Platon sich durch Vergleichung der Ähnlichkeiten Arten erzeugen würde«.

In der Schrift »De Venatione sapientiae« kommt der Cusaner bei seinen Forschungen im Felde des terminus auf die Ideen zu sprechen⁹⁾. Die »exemplaria«, die Urbilder der Dinge, sind die »termini terminantes omnia«. Die Ideen sind es, die allem Bestimmtheit geben. In vollkommener Freiheit bestimmte Gott, daß diese Welt, in der wir leben, sein sollte. Die göttliche Weisheit setzte jedem seine Grenzen, dem Meere, dem festen Lande und den Gestirnen; er begrenzte die Bewegung jeder Kreatur und bestimmte ihr Gesetz, das sie nicht

überschreiten kann. Er bestimmte die Art, den Ort und das Maß jeden Dinges. So prägt sich Gottes Wille in der durch ihn bestimmten Welt aus. Dadurch, daß die Welt nach Ideen gestaltet ist, ist sie ein Abbild Gottes.

Der Mensch kann erkennen, daß die Welt durch Ideen bestimmt ist, nicht aber ist es ihm möglich, die gestaltenden Ideen rein zu erfassen; denn in der göttlichen Dunkelheit sind sie verborgen, in der konkreten Welt sind sie mit Materie vermischt und daher getrübt und beschränkt. Der menschliche Intellekt hat nicht die Fähigkeit, die Ideen rein zu sehen, es sei denn die, welche er in sich selbst hat.

Konkret sind die Ideen nur im Einzelnen. Das Gewordene ist immer singular. Jedes Einzelne ist ein Besonderes, das sich in seiner Besonderheit zu bewahren sucht, das sich schützt, das sich verteidigt, das für sich Sorge trägt.

Es gibt kein Ding, das einem anderen vollkommen gleich ist. Alle endlichen Dinge haben auf verschiedene Art am Unendlichen teil. Wie es nur eine höchste Einheit gibt, so auch nur eine höchste Gleichheit. Eine präzise Gleichheit ist im endlichen Sein ein Widerspruch, wenn auch unser Geist nicht immer die Unterschiede zwischen den Dingen gewahr werden kann.

Alle Dinge sind nach Graden unterschieden; eines kann nicht an die Stelle des anderen treten, weil jedes ein anderes ist. So entwirft der Cusaner ein monadologisches Weltbild, das durch die Vermittlung des Giordano Bruno vielleicht Leibniz beeinflußte.

Jedes Sein, das sich als seiend erkennt, erkennt sich als gut. Es wünscht nicht, ein anderes zu sein als das, welches

es ist. Wenn es auch wünscht, daß sein Sein auf eine vollkommeneren Art sei, so kann es nicht wünschen, daß sein Sein zerstört oder in das Sein einer anderen Gattung verwandelt werde.

Jede Kreatur ist in sich vollkommen, wenn sie auch im Vergleich mit andern als unvollkommener erscheint. Jedem ist von Gott das Sein in dem Maße zugeteilt, in dem es von ihm aufgenommen werden kann. »Da Gott es (das Sein) ohne Unterschied und Neid mitteilt, so daß es nicht anders und nicht zufällig durch anderes aufgenommen werden kann, ruht alles geschöpfliche Sein in seiner Vollkommenheit, die es in Fülle vom göttlichen Sein besitzt, und verlangt kein anderes Geschöpf zu sein, als ob es dann vollkommener wäre, sondern liebt vor allem das Sein, das es vom Größten hat, wie ein göttliches Geschenk und wünscht dies unzerstörbar zu erhalten und zu vervollkommenen¹⁰⁾.«

Alles kreatürliche Sein besteht aus Materie und Form. Gleichsam trägt die Materie ein Verlangen in sich, Formen aufzunehmen, und die Formen sehnen sich darnach, wirklich zu werden. Die Form senkt sich herab, um die Möglichkeit zu bestimmen, zu begrenzen, zur Wirklichkeit zu erheben.

Die Verbindung von Möglichkeit und Form ist die Bewegung; sie ist der »spiritus universi«. »Die Natur ist gleichsam der Inbegriff (complicatio) von allem, was durch Bewegung entsteht¹¹⁾.« Durch den Geist des Universums, der vom göttlichen Geiste kommt, bewegt Gott alles. Wie der Geist eines Sprechenden, um sich zu offenbaren, in der Rede konkret wird, so kommt von Gott jede Bewegung. Durch die Bewegung ist

alles verbunden, mittels der Bewegung ist die Möglichkeit in Wirklichkeit und die Wirklichkeit in Möglichkeit. Jedes Einzelne wird so bewegt, daß es auf eine bessere Art sei; jedes hat mittelbar oder unmittelbar an der Bewegung jedes anderen teil. So wird durch die Bewegung das Universum zu einem einzigen.

Wir erfuhren schon, daß die Betrachtungen über die Bewegung entscheidend sind für die Neugestaltung des Weltbildes durch den Cusaner. Erst bei der Darlegung seiner Anschauungen über das Universum kann gezeigt werden, wie seine ontologischen Positionen über die Bewegung dabei bestimmend sind.

Jedes Sein ist durch seine Form ein bestimmtes Sein. Als ein »dieses« hebt jedes sich von allem anderen ab; als ein »dieses« ist es in sich geschlossen, ist es eine Einheit. »Ens et unum convertuntur«, das Sein und die Einheit fallen zusammen.

Gott ist die absolute Einheit, die jeder Andersheit, Entgegensetzung und Ungleichheit vorangeht. Die göttliche Einheit ist ineffabel. »Wenn du alles ausgeschieden hast und sie allein schaust, wenn du dir denkst, daß etwas anderes nie gewesen sei, oder sei, oder sein könne, wenn du die einfachste Einheit selbst nicht mehr als einfach, denn als nicht einfach, nicht mehr als eine, denn als nicht eine denkst, dann bist du in alle Geheimnisse eingedrungen¹²⁾.«

Das Endliche steigt von der absoluten Einheit herab, und da es Abbild des Schöpfers ist, spiegelt sich in ihm die göttliche Einheit. Dies wird durch Betrachtungen über die Einheit und die Zahlen erläutert¹³⁾. Die Vielheit der Dinge kann nicht ohne Zahl bestehen. Weder

Unterscheidung, Ordnung, Proportion noch Harmonie gibt es ohne Zahl. Im Bereich der Zahlen kann man niemals zu einem Größten kommen, denn durch Addition läßt sich jede noch so große Zahl vergrößern. Anders ist es bei der Subtraktion. Hierbei kommt man zu einer kleinsten Zahl, mit der verglichen es keine kleinere geben kann. Dieses ist die Einheit. Gäbe es nicht die Einheit, könnte durch Subtraktion eine immer kleinere Zahl gefunden werden, dann gäbe es überhaupt keine Zahl und keine Vielheit. Da nun das Kleinste mit dem Größten zusammenfällt, so ist die Einheit auch das Größte. Diese Meditationen führen zu der Einsicht, daß Gott absolute Einheit ist, und sie zeigen, daß die Einheit das Prinzip der Vielheit ist. So wie die Zahlen nicht sein können ohne ihr Prinzip, welches die Einheit ist, so kann die Vielheit der Dinge nicht sein ohne ihr Prinzip, welches die göttliche Einheit ist.

Später wird gezeigt werden, wie sich die Vielheit aus der Einheit in Abstufungen entfaltet. Die endliche Welt erscheint dann als Abstieg der Einheit zur Vielheit, und die Aufgabe des Geistes ist die Zurückführung der Vielheit in die Einheit. Die Dinge partizipieren auf verschiedene Art an der Einheit, und ihr Wert, ihre Würde und ihre Vollkommenheit bemißt sich nach dem Grade, in welchem in ihnen Einheit ist.

»Es ist etwas Gutes, Edles und Kostbares um das Sein, daher ist nichts, was ist, ohne Wert. Es kann nichts geben, das gar keinen Wert hätte¹⁴⁾.« Also alles Seiende als Seiendes ist gut und hat seinen Wert.

Der menschliche Geist kann die Werte unterscheiden, aber sie sind in ihm nicht essentiell (ut in sua essentia) sondern nur begrifflich (ut in sua notione). Der Wert ist ein »ens reale«. »Deshalb, weil unsere Vernunft den geringeren oder größeren Wert erkennt, ist der Wert selbst nicht größer oder geringer. Dieses Erkennen gibt dem Werte nicht seine Wesenheit¹⁵⁾.« Nicht die Vernunft gibt den Werten ihr Sein, aber ohne die Vernunft kann nicht ermessen werden, ob ein Wert vorhanden ist. Ohne die Vernunft gäbe es kein Schätzen, und fehlte dies, so fehlte der Wert (valor cessaret), dann würde alles Geschaffene des Wertes entbehren (valore caruissent). Wollte also Gott, daß der Wert seines Werkes geschätzt werde (opus suum debere aestimari aliquid valere), so mußte er unter seinen Werken auch die vernünftigen Naturen erschaffen¹⁶⁾.«

In dem Gleichnis von der Münze, dem Münzmeister und dem Wechsler wird dieses Thema berührt. Der allmächtige Münzmeister kann jegliche Münze hervorbringen und besitzt in seiner Macht den Schatz aller Münzen. Goldene und silberne, alte und neue Münzen hebt er aus dem Schatz heraus, gleichviel in welcher Menge: der Schatz bleibt ungeschwächt, da er unerschöpflich ist als Schatz des unendlichen Münzmeisters. Der Wechsler hat die Fähigkeit, alle Münzen in ihrer Kostbarkeit, in ihrem Wert zu erkennen und voneinander zu unterscheiden. Groß zeigt sich seine Kunst; aber unendlich wird sie übertroffen von der Kunst des Münzmeisters, der Sein setzt, während die Kunst des Wechslers nur Erkenntnis bewirkt.

Alles Seiende ist gut. Das Gegenteil des Guten, das

Böse, erfaßt der Cusaner, wie fast alle christlichen Denker, als Nichtsein. Leere, Defekt, Irrtum, Fehler, Tod, Zerstörung, Sünde entbehren des Seins.

Auch das Anderssein ist ein Nichtsein. Wenn nun Gott alles erschaffen hat, stammt dann nicht auch das Anderssein von ihm? Von Gott kann nicht das Nichtsein kommen. Er schafft das dem Anderssein Unterworfene, das, was im Anderssein Sein ist, das, was verändert wird, das, was zerstört wird, nicht aber die Veränderung und die Zerstörung. Wenn die Dinge vergehen und verändert werden, so kommt dies nicht von Gott, sondern durch Zufall. Gott, der das Sein ist, kann nur Sein mitteilen¹⁷⁾.

Gott ist die Verbindung. Die Verbindung ist vor der Trennung; die Trennung setzt also die Verbindung voraus. Die göttliche Einheit verbindet alles, die »diversa« und »divisa«, einigt sie in Harmonie. »Denn das Viele als solches hat kein Sein, außer sofern es verbunden ist . . . Da es nicht vieles geben kann, außer im Anderssein und in Trennung, so ist das Viele, um in der Einheit zu bestehen, durch das Sein, das Gott ist, in einer Verbindung, welche aller Trennung vorausgeht, zusammengehalten¹⁸⁾.«

In einer Beziehung zum Guten steht nach der Anschauung des Nikolaus von Kues das Schöne¹⁹⁾. Wo etwas »wohlgeordnet und proportioniert ist, das heißt, wo in der Vielheit die Einheit als Proportion oder Harmonie sich abspiegelt«, da erscheint uns dieses als schön. Durch gewisse göttliche »processiones« werden die Kreaturen zur Assimilation mit Gott erhoben. Die erste »processio« ist das Erfassen des Wahren. Das

Wahre leuchtet dann auf als das Gut, worauf sich unser Verlangen richtet. Dem Erfassen des Wahren als des Guten korrespondiert das Schöne. Das Schöne breitet Glanz und Klarheit über solches, das in Proportion ist. Da die Schönheit Endzweck und ein Gut ist, fesselt sie an sich; da sie Form ist, sammelt und einigt sie.

»Das Schöne, das mit dem Guten gleichbedeutend ist, ist die Ursache aller Bewegung der Geister.« Vom Schönen geht alle Bewegung der sinnlichen Dinge aus, und in das Schöne kehrt sie zurück. »Denn alles, was ist, ist aus dem Schönen und Guten, im Schönen und Guten und wird in Schönes und Gutes verwandelt.« Wie also Gott mit dem Begriff des Guten umschrieben wird, so auch mit dem des Schönen.

Bisher war die Rede vom Sein im allgemeinen, jetzt soll gesprochen werden vom geteilten Sein, von den verschiedenen Seinsweisen und den verschiedenen Ausageweisen über das Sein, von den Kategorien.

In der peripatetischen Philosophie werden zehn Prädikamente oder Kategorien angenommen. Diese Anschauung übernimmt der Cusaner. Im Universum finden sich zehn letzte Allgemeinheiten. Die erste Einheit ist Gott, die zweite Einheit ist das Universum, dessen Einheit in Vielheit besteht und in der Vielheit konkret wird. »Die zweite Einheit ist eine denarische; da sie die zehn Prädikamente vereinigt, so wird das Universum die erste absolute und einfache Einheit in der konkreten Form des Denars (Zehners) entfalten²⁰⁾.«

Die Zehnzahl der Kategorien ist für den Cusaner nicht nur in der Erfahrung gegeben; er sucht zu zeigen, warum diese Entfaltung eine denarische ist und warum

es keine andere sein kann. Das Inhaltliche der Kategorien kommt hierbei gar nicht in Betracht, sondern allein ihre Zahl. Die Peripatetiker unterscheiden 10 Prädikamente, den Pythagoräern galt die Zahl 10 als die vollkommenste der Zahlen. Beide Denkmotive sucht Nikolaus von Kues in Zusammenhang zu bringen. Nicht nur für die Kategorienlehre haben diese Spekulationen Bedeutung, sondern in ihnen zeigt sich mehr als bisher, welch gewichtiges Element die Zahl in der cusanischen Philosophie ist, und weiter klärt sich in ihnen, was vorher über die Entfaltung dargelegt wurde.

Zunächst ist die Zahl das natürliche und fruchtbare Prinzip des Verstandes. Nur mit Verstand begabte Wesen können zählen. Da die Zahl eine Entfaltung des Verstandes ist, so bedient sich der Verstand, wenn er sich der Zahlen bedient, seiner selbst. Die Zahl ist aber nicht nur in unserem Verstande. Alles, was nicht Gott ist, ist ein Zusammengesetztes, und dieses ist nicht ohne Zahl denkbar. Vielheit, Verschiedenheit und die Verhältnisse der Teile stammen aus der Zahl. »Durch Mutmaßung von den Verstandeszahlen unseres Geistes auf die realen Zahlen des göttlichen Geistes übergehend, sagen wir, in dem Geiste des Schöpfers sei das erste Vorbild der Dinge die Zahl gewesen, wie das erste Vorbild der in Ähnlichkeit mit den Dingen von uns geschaffenen Begriffswelt die Zahl unseres Verstandes ist²¹⁾.«

Verfolgt man nun die Progression der Zahl, so wird dadurch ein Einblick gewonnen in die Entfaltung der Einheit zur Vielheit überhaupt, in das Hervorgehen der Dinge aus der Einheit und in die Explikation unseres Geistes.

Die Progression der Zahl erschöpft sich im Quaternar. Die natürliche Entfaltung der Einheit ist die Zehnzahl, $1 + 2 + 3 + 4 = 10$. Auf gleichem Wege kommt man zum Quadrat von 10, also zu 100, und noch einmal auf dem gleichen Wege zu 1000. Durch diesen vierfachen Fortschritt ($1 + 2 + 3 + 4$), der dreimal wiederholt wird (10, 100, 1000), ist die Potenz der Zahl erschöpft²²).

Wie sich die Zahl entfaltet, so entfaltet sich auch das Universum. Dieses expliziert sich in Vielheit, und es gibt keine Vielheit ohne Zahl. So sind denn wie bei den Zahlen 4 Einheiten zu unterscheiden: die absolute Einheit und drei weitere Einheiten, die stufenweise zum Partikulären heruntersteigen und in diesem konkret werden. Die absolute Einheit umfaßt die erste konkrete Einheit und durch diese die zweite und die dritte. Die erste konkrete Einheit ist das Universum, das die Gesamtheit von 10 letzten Allgemeinheiten ist. Der zweiten und dritten Einheit entsprechen die Gattungen und die Arten. Sie gehen in einer bestimmten Ordnung der Natur dem Ding voraus; wirklich werden sie erst im konkreten Ding. Die Gattungen konkretisieren sich in den Arten, die Arten in den Individuen; nur in diesen sind die Arten wirklich.

Niemals ist ein Konkretes ganz verwirklicht. Es erreicht nie die äußerste Grenze des Universums, der Gattung und der Art. Alles Individuelle bleibt unter dieser Grenze, es bleibt immer im Bereich des Mehr oder Weniger. So gibt es denn zwischen konkreten Dingen immer einen Unterschied der Vollkommenheit. Keines ist so vollkommen, daß es nicht noch vollkommener sein

könnte, keines aber auch so unvollkommen, daß man nicht noch ein unvollkommeneres denken könnte.

Nirgendwo hat Nikolaus von Kues die Kategorien einzeln genannt. Was die Schule darüber lehrte, übernimmt er, es als das Richtige anerkennend. Einzelne Fragen aber, die sich in der Kategorienlehre stellen, greift er auf und beleuchtet sie in eigener Weise. Von besonderer Wichtigkeit ist, was er über die Quantität und die Zeit sagt.

Im vierten Buch des Laien, das den Titel trägt »De Staticis experimentis« sagt der Laie: »Ich meine, daß man durch die Verschiedenheit des Gewichtes wahrer in die Geheimnisse der Dinge gelangen und vieles in wahrscheinlicherer Mutmaßung (*verisimiliori coniectura*) wissen kann.

Der Redner: Du sagst es aufs trefflichste. So sprach nämlich ein gewisser Prophet: Das Gewicht und die Waage sind das Urteil jenes Herren, der alles nach Zahlen, Gewicht und Maß schuf, die Quellen der Wasser befreite und die Masse der Erde zuwägte, wie der Weise schreibt²³⁾.« Durch kein Instrument also läßt sich die Verschiedenheit der Dinge besser bestimmen als durch die Waage.

Diese Erkenntnis ist für die Entwicklung der experimentellen Naturwissenschaft von höchster Wichtigkeit. Wir erfuhren schon, daß der Cusaner selbst praktische Vorschläge zur Auswertung der Waage machte. Ihm lag es aber fern, das Wesen der körperlichen Dinge allein in der Quantität zu sehen, wie das später geschah, als man alles Qualitative auf Quantitatives zu reduzieren suchte. Wohl ist nach ihm die *quantitas* die

Eigenschaft der Dinge, die sich am präzisesten erfassen läßt. Und da Gott die Dinge nach Zahl, Maß und Gewicht geschaffen hat, ist es möglich, durch Erfassung der Quantität in ihre »secreta« einzudringen. So hat im Weltbild des Cusaners die Naturwissenschaft ihren Platz, nicht aber wird das Weltbild aus der Naturwissenschaft heraus entwickelt. Vielmehr die neue Naturwissenschaft erwächst aus dem neuen Weltbild.

Im »Globusspiel« heißt es: »Jahre, Monate und Stunden sind von Menschen erfunden als Werkzeug des Zeitmaßes. So ist die Zeit als Maß der Bewegung Werkzeug des messenden Verstandes²⁴⁾.« Die Zeit ist also ein Gedankending, aber sie hat ein fundamentum in re; der menschliche Geist mißt die Bewegung.

Gott, der ewig ist, steht über aller Zeit. Wenn wir sagen, Gott sei vor den Geschöpfen gewesen, so ist dies eine menschliche Ausdrucksweise, denn die Zeit beginnt erst mit der Schöpfung. Es ist auch nicht richtig, zu sagen, daß die Welt in der Zeit begonnen hat. Der Welt ging allein die Ewigkeit voran; die Zeit ging nicht der Zeit voran.

Mit einem gewissen Recht läßt sich wohl von der Ewigkeit der Zeit sprechen, insofern nämlich die Zeit von der Ewigkeit stammt. Die Zeit ist das Abbild der Ewigkeit, die sukzessive Dauer (duratio) erkennen wir als das Abbild der absoluten Dauer. Wir können uns die Ewigkeit nicht anders denn als Dauer vorstellen, nicht anders denn als ein Nacheinander, also als Zeitdauer. Mit mehr Recht aber als die Zeit kann man die Welt ewig nennen, weil die Dauer der Welt nicht von der Zeit abhängig ist. Würde die Himmelsbewegung und die

Zeit, welche das Maß der Bewegung ist, aufhören, so würde damit die Welt noch nicht aufhören zu sein. Würde aber die Welt vergehen, so verginge auch die Zeit²⁵⁾. Angedeutet ist in diesen Ausführungen eine Unterscheidung zwischen tempus und duratio, zwischen Zeit und Dauer. Die Welt könnte dauern auch ohne Bewegung und ohne Zeit, die Bewegung geht in der sukzessiven Dauer vor sich. Geht dann die Dauer nicht der Bewegung voraus? Der Cusaner hat diesen Gedanken nicht weiter verfolgt.

Wir sind jetzt vorbereitet, die cusanische Lehre vom Universum, von der schon öfter die Rede war, zu erörtern. Das Universum oder die Welt hat alles vom absolut Größten und sucht dieses, soweit es ihm möglich ist, nachzuahmen. Das Universum ist das kontrakt Größte. So wie Gott die absolute Einheit ist, die aller Andersheit und Verschiedenheit vorhergeht und sie einigt, wie Gott das Prinzip in allem ist und der Endzweck aller Dinge, so ist »das Universum das konkret (kontrakt) Größte und Einzige und geht den konkreten Gegensätzen, dem Konträren, vorher; es existiert konkret als das, was alles ist, ist konkretes, eingeschränktes Prinzip in allem, konkreter Endzweck der Dinge; es ist konkretes Sein, konkrete Unendlichkeit«²⁶⁾.

Es ist die erste Einheit nach der absoluten Einheit; aber die Einheit des Universums ist durch Vielheit, seine Unendlichkeit durch Endlichkeit. Die konkrete Unendlichkeit steigt von der absoluten herab. Wie Gott in allem ist, so ist auch das Universum in allem. Durch die Vermittlung des Universums ist Gott in allem, und die Vielheit der Dinge ist wieder durch seine Vermitt-

lung in Gott. Doch ist das Universum nicht ein selbständiges Vermittelndes zwischen Gott und der Welt, sondern geht allem nur in einer natürlichen Ordnung voraus und ist nur in den konkreten Dingen wirklich. —

Von seinen letzten philosophischen Positionen aus, zu denen der Cusaner durch das Wissen des Nichtwissens geführt wird, entwickelt er dann sein Weltbild²⁷⁾.

Die Welt ist unendlich, freilich nicht absolut, sondern konkret. Sie ist nicht in Grenzen eingeschlossen; sie hat keinen Anfang und kein Zentrum, sie ist nicht durch ein anderes begrenzt. Zentrum und Umfang der Welt sind in Gott. So wird es sinnlos, von einem Mittelpunkt der Welt zu sprechen. Es gibt weder innerhalb noch außerhalb der Erde ein Zentrum; ebensowenig ist dann die achte Sphäre, die Sphäre der Fixsterne, der Umfang der Welt. Stünde jemand auf der Erde unter einem Pol, so würde ihm der Pol im Zenith erscheinen; den auf den Polen Stehenden erschiene die Erde im Zenith. Wo man auch stünde, auf der Sonne, auf dem Mond, auf dem Mars, immer würde man sich im Zentrum glauben, und immer würde man andere Pole annehmen. »Daher ist die Einrichtung der Welt (machina mundi) so, als ob sie überall ein Zentrum und nirgends einen Umfang habe, denn Umfang und Zentrum ist Gott, der überall und nirgends ist²⁸⁾.«

Im Universum ist alles bewegt; alles endliche Sein ist zusammengesetzt aus Akt, Potenz und Bewegung. So gibt es in ihm keinen festen Punkt, keine unbeweglichen Pole. Und daraus erhellt wieder, daß es in ihm kein Zentrum gibt; denn nur dann wäre von einem Zen-

trum zu sprechen, wenn es von festen Polen gleichweit entfernt wäre. Die Pole und das Zentrum fallen zusammen.

Bewegung läßt sich nur messen in bezug auf feste Punkte; da es diese nicht gibt, so sind alle unsere Feststellungen nur Vermutungen. Es ist nicht verwunderlich, daß die Lage der Sterne nicht mit den Regeln der Alten übereinstimmt, da diese annahmen, daß es feste Pole, Mittelpunkte und die Möglichkeit genauer Messung gäbe. Wenn es so scheint, daß einige Sterne einen größten Kreis und andere wie die Erde einen kleinsten Kreis beschreiben, also daß sie feststehen, so stimmt dies nicht, denn nichts im Universum ist unbewegt, wenn auch die einzelnen Körper ungleich bewegt werden. So bewegt sich also unsere Erde, wenn wir auch diese Bewegung nicht bemerken. Wenn man auf einem Schiff mitten auf einem Wasser wäre, so daß man die Ufer nicht sehen könnte, so könnte man nicht feststellen, ob das Schiff in Bewegung sei. Die Erde ist ein Stern, der sich bewegt, wenn auch seine Bewegung geringer ist als die der anderen Sterne. In dieser Ansicht ist das geozentrische Weltbild überwunden.

In der Welt gibt es keine exakten mathematischen Verhältnisse, keine Kugeln und Kreise, die nicht vollkommener sein könnten. Ein vollkommen gleicher Abstand von verschiedenem, der nicht noch genauer sein könnte, ist außerhalb Gottes nicht zu finden. Zunächst ist hierdurch ersichtlich, daß es kein Zentrum der Welt geben und die Gestalt der Erde nicht kugelförmig sein kann, wenn sie auch der Kugel sehr ähnlich ist. Die vollkommene Gestalt ist kugelförmig, jede Gestalt

sucht sich der sphärischen zu nähern; die vollkommene Bewegung ist die kreisförmige; aber im Konkreten wird niemals die Vollkommenheit erreicht.

Nikolaus von Kues stellt sich auch die Frage, ob die Erde ein edler oder geringer Teil der Welt sei. Der geringste und unterste Stern kann sie schon deshalb nicht sein, weil es im Universum kein Geringstes gibt. Auch durch ihre schwarze Farbe erweist sich die Erde nicht als minderwertig; denn auch die Sonne ist in ihrem Kern dunkel, in ihrem Zentrum hat sie eine Art Erde. Diese ist umhüllt von Wassernebel und klarer Luft und dann erst von der feurigen und leuchtenden Peripherie. Auch die Erde hat eigenes Licht. Aus den Schatten und den ekliptischen Bewegungen ist bekannt, daß die Sonne größer als die Erde ist; wir wissen nicht um wieviel. Doch ist die Erde nicht der kleinste unter den Sternen, denn sie ist größer als der Mond und der Merkur. Die Erde wird von den anderen Sternen beeinflusst, aber ebenso übt sie selbst einen Einfluß auf die anderen aus. Diese Erwägungen zeigen, daß die Erde ein edler Stern ist, eine »stella nobilis«. Auch andere Sterne scheinen wie unsere Erde bewohnt zu sein. Es ist anzunehmen, daß auf der Sonne helle, geistige, auf dem Mond mondartige Menschen wohnen. Die Sonnenmenschen wären mehr in der Wirklichkeit als in der Möglichkeit, die Erdenbewohner mehr in der Möglichkeit und die Mondbewohner zwischen beiden. Solche Menschen auf anderen Himmelskörpern stehen zu uns Erdenbewohnern in keinem Verhältnis, »auch wenn jene ganze Region zu dieser (der Erde) dem Zwecke des Universums gemäß (ad finem universi) eine uns

dunkle Beziehung hat, so daß die Erdenbewohner zu jenen mittels der universellen Region in einem gegenseitigen Verhältnis stehen, wie die einzelnen Glieder der Finger einer Hand mittels dieser Hand zum Fuß und die Teiglieder des Fußes mittels des Fußes zur Hand eine Beziehung haben ²⁹⁾«.

In einer astronomiegeschichtlichen Betrachtung wäre zu untersuchen, wie weit diese Lehren original sind, wie weit sie in die Zukunft weisen; hier sollte nur gezeigt werden, wie sie sich aus der philosophischen Lehre vom Universum ergeben. Aus den allgemeinen Voraussetzungen ergibt sich ferner, daß das Universum eine Einheit ist, eine Einheit in Vielheit. Sie zeigt sich darin, daß in ihm alles verbunden ist. Gott ist Anfang, Mitte und Endzweck des Universums; dadurch ist alles, mag es als einzelnes noch so sehr voneinander verschieden sein, geeinigt. So findet sich in der Welt Stufung und Ordnung.

Jedes einzelne Wesen hat mit dem Universum eine universelle, mit der Gattung eine generelle, mit der Art eine spezielle Übereinstimmung. In den »Mutmaßungen« heißt es: »Alles Universelle, Generelle und Spezielle julianisiert in dir, Julian, wie die Harmonie auf der Flöte flötet, auf der Zither zittert ³⁰⁾.« Das Universum ist ein Kontinuum. Höhere und niedere Gattung koinzidieren in der Mitte. Die oberste Art einer Gattung fällt zusammen mit der untersten der nächsthöheren. Die verschiedenen Arten einer höheren und niederen Gattung sind verbunden durch eine dritte Art, die eine eigene Natur hat, die sich der höheren oder niederen Art nähert. Niemals ist eine Art die

kleinste einer Gattung, denn ehe sie zur kleinsten wird, geht sie in eine andere über.

Die Einheit des Universums ist auch dadurch gegeben, daß Gott sich bei der Schaffung der Welt gleichsam der Arithmetik und der Geometrie bediente. Durch die Arithmetik ist alles vereinigt, durch die Geometrie alles geformt, und durch die »Musik« ist alles in einem Gleichgewicht, so daß die Elemente in richtiger Weise gemischt und verbunden sind. Da nun die Welt nach mathematischen Prinzipien eingerichtet ist, muß der Mensch sich dieser Wissenschaft bedienen, wenn er Einblicke gewinnen will in das Gebäude des Universums.

In der Welt ist eins dem anderen zugeordnet, eines ist auf das andere hin geschaffen. In allem zeigt sich Einheit, Ordnung, Bezogenheit und Verbundenheit. So erscheint dem Cusaner die Welt wie ein Lebewesen; »sie hat Steine statt Knochen, Bäche statt der Adern und Bäume statt der Haare, und die Lebewesen, die sich zwischen jenen Haaren der Erde aufhalten, sind wie die Maden in den Haaren der Tiere³¹⁾«.

Quodlibet in quolibet, jegliches ist in jeglichem. Diesen Gedanken, der dem Anaxagoras zugeschrieben wird, sucht der Cusaner tiefer zu fassen. Alles Wirkliche ist in Gott, denn Gott ist die Wirklichkeit von allem. Gott ist in allem durch Vermittlung des Universums, das allem in einer natürlichen Ordnung vorausgeht. »Da jedes nicht alles in Wirklichkeit sein kann, weil es eingeschränkt ist, so schränkt es alles ein, damit es dieses selbst sei³²⁾.« Alles geht dem einzelnen voraus, aber Alles bedeutet nicht Vielheit, da diese nicht vor

dem einzelnen ist; »nicht vieles ist also im einzelnen wirklich, sondern Alles ohne Vielheit ist dieses selbst«. In jedem wirklich seienden Ding ist das Universum wirklich kontrahiert. »Jegliches ist in jeglichem« hat also den tieferen Sinn, daß Gott durch Alles in allem und alles durch Alles in Gott ist.

So wie von den einzelnen Gliedern des Körpers jedes auf jedes andere bezogen ist und alle in allen sind, so ist auch im Universum jegliches auf jegliches bezogen. Das Auge kann nicht die Hand und die Hand nicht das Ohr sein; so bescheidet sich jedes, das zu sein, was es ist. Alle sind füreinander, damit jedes auf die bestmögliche Art sei. Alle Glieder sind auch in jedem einzelnen Glied; im Auge sind sie alle Auge, im Ohr Ohr, soweit Auge und Ohr unmittelbar im Menschen sind. Jedes Glied ist also durch jedes unmittelbar im Menschen, und als Ganzes ist der Mensch durch jedes Glied in jedem.

Öfter schon wurde gesagt, daß der Cusaner zwischen Gott und der Welt kein Mittleres, kein Vermittelndes annimmt, daß es keine Weltseele gibt, die nach Gott ist und der konkreten Welt vorhergeht. Die Seele und der Geist der Welt ist Gott selbst und Gott allein. Es gibt keine verschiedenen, abgestuften Emanationen aus der Gottheit; die einzelnen Teile des Universums wurden nicht einer nach dem anderen emanirt, sondern alles, was Teil des Universums ist, wurde mit diesem zugleich geschaffen. So wie in der Intention eines Künstlers das Ganze auf einmal konzipiert wird, so wie bei einem Haus das Ganze vor den einzelnen Teilen ist, so ging aus der Intention Gottes alles ins

Sein über, »zuerst das Universum und in der Folge alles, ohne das es nicht Universum und nicht vollkommen wäre³³⁾«. So ist die Welt ein Abstieg von der höchsten Einheit, ohne daß diese selber herabstiege. Die Welt aber strebt darnach, wieder zur Einheit aufzusteigen. Dieses Rückströmen zur göttlichen Einheit vollzieht sich vorzüglich im Menschen, von dem das nächste Kapitel handeln soll.

DER MENSCH UND SEIN GEIST

Der Mensch steht unter dem tiefsten Grad der reinen Geister, aber über jedem Grad der körperlichen Natur; er ist der unterste Geist und das höchste Geschöpf in der sinnlichen Welt; er steht in horizontu duorum mundorum und ist somit das Bindeglied zwischen den höheren und niederen Regionen; er ist gleichsam »das Band in der Allheit des Seienden (quasi nexus universitatis entium¹⁾)«; er ist Ziel, Ende und Vollendung der unteren Naturen und der Anfang der höheren. Aber nicht nur ist er eine Verbindung zwischen Höherem und Niederem, sondern auch zwischen dem Höchsten und dem Niedrigsten. So ist der Mensch ein besonders ausgezeichnetes Sein; er steht in der Mitte alles Seienden und ist mit allem verbunden.

Es läßt sich eine dreifache Welt unterscheiden, Gott als größte Welt, das Universum als große Welt und der Mensch als kleine Welt. Der Mensch ist ein Mikrokosmos; seine Welt ist ein Teil der großen Welt, und mit der größten ist sie verbunden.

In allen Teilen des Universums spiegelt sich das Ganze, so wie sich in jedem einzelnen Glied des Menschen der ganze Mensch spiegelt. Wie sich aber im Haupt des Menschen die Vollkommenheit des Menschen vollkommener ausdrückt, so drückt sich das Universum in keinem seiner Glieder besser aus als in dem Teil, welcher der Mensch ist. Was das Universum in universaler Weise besitzt, das besitzt der Mensch in partikulärer. Das Universum ist ein großes Reich, dem der Mensch als ein kleines Reich angehört, so wie etwa das König-

reich Böhmen dem römischen Reiche. Wenn dem Menschen die vernünftige Seele eingeschaffen ist, dann ist er ein eigenes Reich, dann ist er unmittelbar sein eigener König; mittelbar untersteht er dem Reich der Welt. Als seelenloser Embryo und als Toter ist der Mensch kein eigenes Reich, sondern gehört dem großen Reich an, so wie Böhmen, ehe es seinen eigenen König hatte, dem römischen Reiche angehörte und ihm wieder angehören wird, wenn es keinen König mehr hat. »Homo enim deus est, sed non absolute, quoniam homo. Humanus est igitur deus. Der Mensch ist Gott, zwar nicht absolut, weil er Mensch ist; er ist der menschliche Gott²⁾.« Die Gottähnlichkeit des Menschen ist hier in sehr zugespitzter Form zum Ausdruck gebracht. In der folgenden Erläuterung verliert der Ausdruck von seiner Extremität: »Die Region des Menschlichen umfaßt also Gott und die Welt in der Potenz des Menschlichen.« Innerhalb der humanitas ist alles in menschlicher Art, aber die ganze Weite des Seins wird darin erfaßt.

Der Mensch ist edel. Er strebt nicht nach einer anderen Natur, sondern nur darnach, seine Natur zu vervollkommenen. Mögen auf anderen Sternen Menschen ganz anderer Natur leben, so scheint es dem Cusaner doch nicht, daß diese im Vergleich mit den geistigen Wesen auf unserer Erde vollkommener seien. Der Mensch ist die Mitte zwischen geistiger und sinnlicher Welt. Diese wird durch den Menschen zum Aufstieg gebracht; sie ist um der geistigen Welt willen da. Ende und Ziel aller sinnlichen Kreaturen ist der Mensch; die Remanation der Dinge in Gott geschieht durch den

Menschen. Ein dem Wesen nach höheres Mittewesen gibt es nicht.

Mehrere Male und auf verschiedene Weise hat der Cusaner versucht, die Struktur des Menschen zu erfassen. In den »Mutmaßungen«, in denen der Aufbau der Welt durch Spekulationen über die Zahlen versucht wird, wird auch der Mensch in diesem Schema gesehen³⁾. In ihm finden sich drei Regionen; in jeder gibt es neun Unterschiede mit drei Ordnungen. Die unterste Region ist die der Körperlichkeit und Sinnlichkeit, in ihr herrscht reine Vegetation; in der zweiten Region ist die Körperlichkeit und Sinnlichkeit mit der »virtus sensitiva« vermischt, in der höchsten Region ist das Körperliche ganz vom Geiste absorbiert. Eine nähere Ausführung dieses Entwurfes gibt Nikolaus von Kues nicht; die siebenundzwanzig Stufen, von denen die Rede ist, werden nicht einzeln aufgezählt.

Von verschiedenen Versuchen, die Seelenvermögen des Menschen zu klassifizieren, wurde schon gesprochen, besonders dort, wo gezeigt wurde, wie sich die Trinität im Menschen spiegelt. Da hieß es, daß die Kräfte der Seele Intelligenz, Gedächtnis und Wille seien. Also nicht nur in den Erkenntnisfähigkeiten — wie es manchmal den Anschein hat — sieht der Cusaner das Wesentliche des Menschen, sondern auch in seinem freien Willen. Gerade durch ihn unterscheidet sich der Mensch vom Tier. Dieses wird durch das Machtgebot der Natur genötigt, unser Geist aber unterliegt solcher Nötigung nicht. Er ist ohne Fessel, er ist frei und waltet wie ein König, dem die Natur unterworfen ist. Darin bekundet sich der freie Wille, daß der Mensch

die Kraft hat, sich in Richtungen zu lenken, die seinen Wünschen entgegen sind. Er ist die höhere Kraft, welcher die Empfindung untergeordnet ist und unterworfen wird.

Freier Wille findet sich nur bei geistigen Wesen, da er ein Wählen ist, das Einsicht voraussetzt. So ist der Mensch dadurch vor allen körperlichen und sinnlichen Naturen ausgezeichnet, daß er ein erkennender Geist ist. Die niedrigste Stufe der Erkenntnis ist die Empfindung. Sie entsteht durch äußeren Eindruck. Die Eindrücke kommen theils aus der Nähe, theils aus der Entfernung; dementsprechend unterscheiden sich die verschiedenen Sinne. Die Empfindung ist beschränkt, und zwar in Hinsicht auf Masse, Zeit, Gestalt und Raum. Die Einbildungskraft geht über die Beschränktheit der Sinne hinaus, da sie auch das Abwesende erfassen kann, aber immer bleibt sie innerhalb der Grenzen des Sinnlichen. Über den Sinnen und über der Imagination steht der Verstand. Es wurde schon dargetan, welches sein Bereich, seine Kraft und seine Grenzen sind. Die höchste Stufe der Erkenntnis ist der Intellekt.

Die menschliche Erkenntnis ist eine Einheit. Wie im Universum alles verbunden ist, so auch in der kleinen Welt, im Menschen. Die einzelnen Erkenntnisstufen sind nicht aufzufassen als einzelne Seelen, sondern die eine Seele ist die Kraft verschiedener, höherer und niederer Fähigkeiten⁴⁾. Die Seele ist die Sinneswahrnehmung, die Einbildungskraft, der Verstand und der Intellekt. Die beiden ersten übt sie im Körper aus, die beiden letzten außerhalb des Körpers. Die Fähigkeiten sind voneinander geschieden, eine ist nicht die andere,

aber sie bauen sich aufeinander auf und sind in Einheit verbunden. Die Sinne sind gleichsam Bäche, die in den Fluß des Verstandes fließen, der in das Meer der Vernunft mündet. In der Seele ist die Vernunft das Haupt, der Verstand die Hände, die Sinne sind die Füße.

Durch das Staunen wird der in Potenz schlummernde Verstand geweckt und durch ihn die Vernunft entzündet. Das Anderssein der Sinneswahrnehmungen wird in der Einbildungskraft geeinigt. Das Anderssein der Einbildungskraft wird geeinigt im Verstand und dessen Anderssein wiederum in der Vernunft. Wenn man den Prozeß von oben betrachtet, dann steigt die Einheit der Vernunft in die Andersheit der Einbildungskraft und deren Einheit in die Andersheit der Sinne.

Das höchste Ziel der menschlichen Erkenntnis ist die Vernunft. Ihr Streben geht dahin, vollkommen zu werden. Um aber zu sich selber zu kommen, bedarf sie eines Anstoßes, muß sie niedersteigen und Sinn werden. Im Kreislauf kehrt sie zu sich selber zurück. Die reinen Geister bedürfen solchen Anstoßes nicht; rein geistig erfassen sie das, was uns nur auf dem Wege über die Sinne zugänglich ist.

Im Buch »Über den Geist« wird davon gesprochen, daß Philosophen lehrten, unsere Seelen stiegen von der Milchstraße über die Planeten in die Körper und kehrten wieder zur Milchstraße zurück⁵⁾. Diese Lehre sucht der Laie mit den Anschauungen des Platon und des Aristoteles in Beziehung zu setzen. Platon sah in der »intellectibilitas«, dort, wo sich der Geist der göttlichen Einheit anpaßt, das Element des Geistes; In-

tellekt und Ratio sind dann Entartungen der intellectibilitas, sie steigen von dieser herab. Aristoteles dagegen sah im Verstand das Elementare; dieser steigt zur Vernunft und dann zur intellectibilitas auf. So scheint der Unterschied in den Lehren allein in der Betrachtung zu liegen.

Je mehr bei einem Menschen die höheren Fähigkeiten die Herrschaft haben, um so edler ist er. So gibt es Weise, welche dem Ewigen zugekehrt sind, und tierische Menschen, welche der Begierlichkeit folgen. Dazwischen finden sich solche, welche den Einfluß der höheren Menschen genießen und den unteren vorstehen. Es lassen sich die Menschen einteilen in die Religiösen, die Herrschenden und die Untergebenen. Innerhalb der Religiösen erfassen die einen die Religion auf eine edle, über allem Sinn und Verstand erhabene Weise, die anderen sehen sie in der Region des Verstandes und wieder andere im Sinnlichen.

Der Cusaner bemerkt hierbei⁶⁾, daß in den nördlichen Gegenden das Geistige mehr in der Potenz als im Akt zu finden sei; je weiter die Menschen im Süden lebten, um so mehr träte das Geistige hervor. So sei bei den Indern und Ägyptern die Religion in geistiger Form zu finden. Diese Völker beschäftigten sich auch mit der Mathematik, welche die geistigste der Wissenschaften sei. Die in der Mitte wohnenden Völker, die Griechen, die Afrikaner und die Römer, schufen vorzüglich die Verstandeswissenschaften: die Dialektik, die Rhetorik und die Jurisprudenz. In den nördlichen Gegenden würden mehr die empirischen und mechanischen Wissenschaften ausgebildet. Aber alle Länder

haben auf allen Gebieten große Männer hervorgebracht.

Der Mensch ist kein reiner Geist, er hat einen Körper, der mit der Seele innigst verbunden ist. Der Geist der Verbindung, der in der ganzen Schöpfung als Abbild der göttlichen Verbindung waltet, verbindet Leib und Seele. Die Seele ist die Einheit, der Körper die Andersheit. Alles, was im Körper entfaltet ist, ist in der Seele als ihrem Einheitsprinzip. Die Seele ist so in jedem Teil des Körpers, wie Gott in jedem Teile der Schöpfung ist.

Die Seele gibt dem Körper das Leben. Solange sie ihn überhaupt belebt, belebt sie den ganzen Körper, ist sie in jedem Teil des Körpers, ist sie da, wo der Körper ist. Leben ist eine Art Bewegung; so ist die Seele das bewegende Prinzip des Körpers. Zur Natur des Körpers gehört die *vivificatio*, die Belebung, nicht; auch ohne Belebung ist er ein wahrer Körper, während die Bewegung der Seele auch ohne den Körper bleibt. Die sich selbst geistig bewegende Bewegung ist substantiell; die Belebung, die eine sich nicht selbst bewegende Bewegung ist, ist akzidentell. Sie vergeht, während die Seele als Substanz nicht vergeht.

Unser Leben ist Einheit und Andersheit, in ihm ist Zerstörliches und Unzerstörliches zugleich. Der untere Grad unserer geistigen Natur, die in sich unzerstörlich ist, hat durch die innige Verbindung mit dem Körper teil an dem Vergänglichen und Flüchtigen, um den Geist durch das Staunenerregende der Sinneseindrücke zu aktualisieren.

Leib und Seele sind wesentlich voneinander verschie-

den, aber sie sind innig miteinander verbunden. Diese Verbindung sucht der Cusaner auch vom Standpunkt des »Physikers« aus zu erfassen⁷⁾. Die Seele ist mit einem Lebensgeist gemischt, der durch alle Adern zerstreut ist. Dieser Lebensgeist ist das Vehikel der Seele, das Vehikel dieses Lebensgeistes ist das Blut. So gibt es eine Ader, die zu den Augen hinführt. Sie ist mit dem Lebensgeist erfüllt und ermöglicht das Sehen. Ebenso ist es bei den anderen Organen; auch bis in die äußersten Spitzen der Gliedmaßen wird der Lebensgeist gelenkt. Der Lebensgeist, der zum Auge gelenkt wird, ist von höchster Beweglichkeit. Wenn er ein äußeres Hindernis findet, dann wird er zurückgetrieben, und die Seele wird zur Betrachtung des im Wege Stehenden veranlaßt. Im Ohr wird der Lebensgeist durch die Stimme zurückgetrieben. Ähnlich ist es bei den anderen Organen. »In den Augen bedient er (der Lebensgeist) sich der Gewalt des Feuers, in den Ohren der des Äthers, oder genauer, der reinen Luft, in der Nase der dicken und rauchigen Luft, im Gaumen der Kraft des Wassers, in den Muskeln der der Erde.« Die Rangordnung der Sinne ist bestimmt durch die Rangordnung der Elemente. Die Augen und der Lebensgeist, der in ihnen ist, sind von höherem Wert als die Ohren und ihr Geist. Das Gesicht ist schneller als das Gehör, und daher kommt es, daß wir früher den Blitz sehen, als den Donner hören, obwohl sie zu gleicher Zeit stattfinden. »Der Umstand, daß sich die Augenstrahlen so kräftig, so fein und so scharf auf sie richten, bewirkt, daß die Luft dem Auge weichen muß, und daß nichts ihm widersteht außer dem Groben der Erde und des

Wassers. Da also jener Lebensgeist ein Werkzeug der Sinne ist, so sind Augen, Nase und die anderen Sinneswerkzeuge gleichsam Fenster und Wege, auf denen jener Lebensgeist den Ausgang zum Wahrnehmen findet. Auch ist klar, daß nichts wahrgenommen wird außer vermöge eines Hindernisses, durch welches jener Lebensgeist, welcher ein Werkzeug der Wahrnehmung ist, wie durch ein Entgegenstehendes gehemmt wird. Und die Seele erfaßt jenes Ding, welches ihr entgegensteht, gleichsam gehemmt, verworren durch die Sinne . . . In der ersten Kammer des Kopfes, in dem für die Vorstellungskraft bestimmten Raume, ist der Lebensgeist viel feiner und beweglicher als der Geist, der in den Adern verstreut wohnt; wenn sich seiner die Seele als Werkzeug bedient, wird sie um soviel feinfühlicher, daß sie auch in der Abwesenheit eines Dinges seine Form in der Materie erfaßt . . . Es gibt jedoch im mittleren Teil des Kopfes, d. h. in jener Kammer, welche die des Verstandes genannt wird, einen Lebensgeist von höchster Feinheit, welcher dünner ist als der, welcher in der Kammer der Vorstellung wohnt, und wenn die Seele sich dieses Geistes als Werkzeug bedient, dann wird sie so verfeinert, daß sie auch einen Zustand von einem anderen unterscheiden kann, sei es in bezug auf das Zuständliche, sei es in bezug auf die Form. Und dennoch erfaßt sie auch dann nicht die Wahrheit der Dinge, da sie nur Formen umfaßt, welche mit der Materie vermischt sind; Materie aber bringt das Geformte durcheinander, so daß in ihr die Wahrheit nicht erfaßt werden kann. Diese Kraft der Seele aber wird Verstand genannt. Auf diese drei Weisen also bedient

sich die Seele eines körperlichen Werkzeuges. Durch sich selbst aber begreift die Seele erst dann, wenn sie sich selbst in sich zurückzieht, und nur sich selbst als Werkzeug gebraucht.«

Der Geist geht der Natur nach dem Körper voraus, nicht aber der Zeit nach, wie es die Meinung des Pythagoras und der Platoniker war. Aber der Geist ist von Gott an den ihm gemäßen Platz gestellt worden, an den Platz, wo er fruchtbar werden kann, wo er sich entfalten kann, wo ihm Gelegenheit gegeben ist, zur Wirklichkeit zu kommen. Und dieser Platz ist der Körper. Durch den Körper wird der Geist zu seiner Verwirklichung angetrieben⁸⁾.

Es ist zu unterscheiden zwischen Geist und Seele (mens und anima). Der menschliche Geist gehört zu den in sich subsistierenden Geistern, und zwar ist er ein solcher, der einen Körper beleben kann. Infolge dieses officiums wird er dann Seele genannt. Geist und Seele des Menschen sind identisch; vom Geist spricht man, wenn man ihn in sich betrachtet, von der Seele, wenn man auf die Belebung schaut⁹⁾.

Schon öfter ist gesagt worden, daß der menschliche Geist in besonderer Weise ein Abbild Gottes ist. Jetzt kann gezeigt werden, worin die Abbildlichkeit besteht. Unter dem Gesichtspunkt der Abbildlichkeit ist die cusanische Lehre vom Geist zu verstehen; sie ist ähnlich aufgebaut wie die Lehre vom Universum.

Die meisten Denker haben dem menschlichen Geist eine göttliche Natur zugeschrieben. Für den Cusaner ist die Göttlichkeit des menschlichen Geistes in seiner Ähnlichkeit mit dem unendlichen Geiste gegeben. Gott

ist die absolute formative Kraft, der menschliche Geist ist die konformative oder konfigurative Kraft. Zwischen dem göttlichen Geiste und dem unsrigen ist derselbe Unterschied wie zwischen tun und sehen; »der göttliche Geist schafft, wenn er begreift, indem er Begriffe oder Gesichte der Vernunft hervorbringt (notiones seu intellectuales faciendo visiones). Der göttliche Geist ist eine Kraft, welche Sein erschafft, der unsrige eine Kraft, welche sich anähnet¹⁰⁾«. Unser Geist ist also eine lebendige Beschreibung der ewigen, unendlichen, absoluten Weisheit. Gott ist die universitas der Wahrheit aller Dinge, unser Geist ist die universitas der Angleichung (assimilatio) der Dinge, also die universitas der Begriffe.

Zunächst stellt sich die alte Frage, ob es dem Menschen angeborene Begriffe gebe oder ob seine Seele eine tabula rasa sei¹¹⁾. Anerschaffen ist dem Menschen eine Urteilskraft (iudicium), nicht aber gibt es angeborene Begriffe, welche die Seele im Körper verloren und vergessen habe. Der Körper hat für die Erkenntnis keine negative Bedeutung, sondern eine positive, da durch ihn die Urteilskraft aktualisiert wird. Vielleicht hat Platon, wenn er von den angeborenen Begriffen sprach, darunter die Urteilskraft verstanden; sicherlich hat Aristoteles recht, wenn er sagt, daß uns keine Begriffe angeboren sind. Es ist so wie mit der Sehkraft. Was nützt dem Menschen dies ihm angeborene Vermögen, wenn er immer im Dunkeln bleibt? Die Sehkraft verwirklicht sich erst, wenn sie durch das äußere Licht mittels des Auges affiziert wird.

Wenn nun auch der Geist keine angeborenen begriff-

lichen Formen besitzt, so kann er sich doch jeder Form assimilieren und Begriffe von allem bilden. Er hat die Kraft der Angleichung. »Dadurch, daß er ein Bild der absoluten Einfaltung ist, welche der absolute Geist selbst ist, besitzt er ein Vermögen in sich, durch das er sich jeder Entfaltung anähneln kann¹²⁾.« Da er die Kraft der Assimilation an die Einfaltung der Einheit hat, kann er sich auch jeder Vielheit angleichen. Beim Sehen assimiliert er sich dem Sichtbaren, beim Hören dem Hörbaren, und so ist es bei allen Sinnen. Im Verstande formt er sich den Dingen in der Weise an, daß er eines vom anderen unterscheidet. Überall hin dringt unser Geist, getragen von dem »spiritus arteriarum«. Von den Dingen gehen Bilder ein in den »spiritus arteriarum«, und diesen assimiliert sich unser Geist. Bildlich läßt sich dies etwa so vorstellen, daß dem Geist Wachs einverleibt sei und er dieses jeder ihm dargebotenen Form nachforme. In den verschiedenen Organen sind arterielle Geister von verschiedener Feinheit; der eine wird nur getroffen von der Spezies der Farben, der andere nur von der Spezies der Töne. Der spiritus im Organ der Vorstellungskraft ist allen sinnlichen Arten konfigurabel, ebenso der spiritus »in organo ratiocinative«, dieser aber in klarer Unterscheidung. So geschieht die Assimilation des Geistes an das Sinnliche, so kommt der Geist zu Begriffen vom Sinnlichen. Wenn sich der Geist beim Vollzug der Assimilation in den körperlichen Geist (spiritus corporalis) einsenkt, dann handelt er wie die den Körper beseelende Seele.

Im Sinnlichen sind die Formen der Dinge verdunkelt durch die Variabilität der Materie. Aber der Geist

kann sich auch den reinen Formen, so wie sie frei von aller Materie sind, angleichen¹³⁾.

Wenn er zum Beispiel die Figur des Kreises betrachtet, dann assimiliert er sich der abstrakten Form. Dann schaut er auf seine Umwandelbarkeit, dann ist er Geist an sich. Als solcher schafft er die sicheren mathematischen Wissenschaften und wird sich seiner Kraft bewußt, sich den Dingen, insofern sie in der Notwendigkeit der Verknüpfung sind, anzugleichen und Begriffe von ihnen zu bilden. Zu diesen abstrahierenden Assimilationen wird der Geist geführt durch die Vorstellungen und Bilder der Formen, welche die sinnliche Erkenntnis ihm bietet — so wie man durch die Schönheit eines Bildes dazu angetrieben wird, nach dem Urbild zu suchen.

Die höchste Stufe erreicht der Geist, wenn er auf seine eigene Einfachheit schaut, die nicht nur von der Materie losgelöst, sondern dieser inkommunikabel ist. Dieser seiner Einfachheit bedient er sich als Instrument, um sich allem zu assimilieren. So schaut er alles ohne Zusammensetzung der Teile in höchster Einfachheit und absoluter Notwendigkeit, gleichsam als ob er alle Größe in einem Punkte und den Kreis im Mittelpunkt schaute.

Wie Gott die Urbilder von allem in sich trägt, um alles nach ihnen zu gestalten, so hat der menschliche Geist die Ideen in sich, um alles zu erkennen. Die vernünftige Seele faßt die ganze Gedankenwelt in Einfaltung in sich, sie ist die einfaltende Kraft aller begrifflichen Einfaltungen; sie begreift in sich die complicatio der Menge, der Größe, der Bewegung und der Zeit, also

das Eine, den Punkt, die Ruhe und das Jetzt. Sich entfaltend schafft sie sich die Mittel, um zu unterscheiden und zu messen, die Mittel, die notwendig sind für die begriffliche Erkenntnis. Sich explizierend erfindet sie die mathematischen Wissenschaften, die Arithmetik, die Geometrie, die Musik und die Astronomie. In ihrer begrifflichen Kraft sind die zehn Prädikamente, die fünf Universalien und alle logischen Bestimmungen¹⁴⁾. Hier offenbart sich die Schöpferkraft des menschlichen Geistes; er schafft kein Sein, aber die Instrumente, um das von Gott geschaffene Sein zu erkennen, um sich diesem zu assimilieren.

Der Cusaner nimmt an, daß das Wort mens (Geist) sich ableitet von mensurare (messen)¹⁵⁾. Durch diese Worterklärung findet er einen Einblick in das Wesen des Geistes. Der Geist ist der die Dinge Messende und ihr adäquates Maß, da er ein bestimmtes absolutes Maß ist, das weder größer noch kleiner werden kann, da er nicht zu einer quantitativen Größe kontrahiert werden kann. Er ist gleichsam ein Zirkel, der selbst von keiner bestimmten Größe ist, der aber ausgedehnt und zusammengezogen werden kann, um sich dem, was bestimmt werden soll, anzugleichen. So assimiliert sich der Geist allen Seinsarten, »er formt sich der Potentialität an, um alles in der Weise der Potentialität zu messen, und der absoluten Notwendigkeit, damit er alles in der Weise der Einheit und Einfachheit messe, wie es Gott tut, und der Notwendigkeit der Verknüpfung, um so alles in Hinsicht auf seine Eigentümlichkeit (omnia in proprio esse) zu messen; er formt sich endlich der determinierten Potentialität an, um alles hin-

sichtlich seiner Existenz zu messen. — Er mißt aber auch symbolisch, durch Vergleich, wie wenn er sich der Zahl und der geometrischen Figuren bedient und sich auf sie als Gleichnisse bezieht¹⁶⁾.«

Der Geist ist ein lebendiges Maß, das die Kapazität seiner selbst dadurch erreicht, daß es das andere mißt. So ist der Vergleich des Geistes mit einem Zirkel dahin zu erweitern, daß der Zirkel als ein lebendiger aufzufassen ist, d. h. daß dieser durch sich selbst messe. Die Dinge messend sucht der Geist sich selbst zu erkennen; er macht sich zum Begriff, zum Maß und zum Urbild von allem, auf daß er in allem zu sich selbst kommt. Wertvoller als alle sinnlichen Kreaturen ist der Geist; so ist auch die Erkenntnis des Geistes, die Erkenntnis seiner selbst wertvoller als die Erkenntnis der Dinge; aber der Geist erkennt sich in seiner Fülle nur dadurch, daß er die Dinge erkennt.

Für Nikolaus von Kues gilt der Satz, daß Wahrheit »adaequatio rei et intellectus« ist¹⁷⁾. Im Erkenntnisprozeß ähnelt sich der Geist den Dingen an, das Erkennen besteht in Adäquation. Es gäbe keine Wahrheit und kein Erkennen, wenn es keine Angleichung und Anähnelung gäbe; »similitudine fit cognitio«, »Ähnlichkeit bringt Erkenntnis hervor«. Aber die vollkommene Gleichheit wird niemals erreicht, die Angleichung gelingt niemals ganz; so ist jede positive Behauptung des Menschen über das Wahre nur eine Mutmaßung (coniectura).

Seine Lehre von der menschlichen Erkenntnis hat der Cusaner in einem Bild zusammengefaßt¹⁸⁾. Der Mensch, das vollkommene Lebewesen, das in der sinnlichen und geistigen Welt lebt, ist anzusehen als ein Kosmograph.

Er besitzt eine Stadt mit fünf Toren, den fünf Sinnen. Durch diese treten Boten ein und überbringen Berichte aus der ganzen Welt. Die, welche Neuigkeiten bringen über das, was sich im Bezirk der Farben zugetragen hat, treten durch das Tor des Gesichtes, also durch das Auge, ein, die Berichterstatter über den Bezirk des Tones und der Stimme durch das Ohr. Ebenso ist es bei den anderen Sinnen. Der Kosmograph zeichnet alles auf und besitzt somit eine Beschreibung der ganzen sinnlichen Welt. Bleibt eines der Tore verschlossen, dann fehlen die Nachrichten über einen Bezirk der Sinnenwelt. Fehlen die Nachrichten über das Sichtbare, so hat der Kosmograph nichts zu verzeichnen über die Sonne, die Sterne, die Farben, die Gestalten der Menschen, der Tiere, der Pflanzen und über die Schönheit der Welt; bleibt das Tor des Gehörs verschlossen, so fehlen die Nachrichten über das Gesprochene, das Gesungene und über die Melodien. Der Kosmograph achtet darauf, daß alle Tore offenbleiben, damit er eine immer wahrere Beschreibung der Welt durch die Nachrichten der Boten erhält. Das Erfahrene zeichnet er geordnet in einer Karte auf. Dann entläßt er die Boten, schließt die Tore, wendet sich zu sich selbst, und, im Bilde die Wahrheit erblickend, steigt er auf zum Schöpfer von allem, indem er sich als Kosmographen, der die Karte zeichnet, vergleicht mit Gott, der den Plan der Welt entwarf. Durch diesen Vergleich wird der Mensch sich seiner Besonderheit und seiner Begnadung bewußt, er findet in sich die Zeichen Gottes, in ihm leuchtet die Schöpferkraft mehr als in jedem anderen Lebewesen wieder.

Jeder Geist ist ein besonderer, ein eigener. Nikolaus von Kues stellt sich gegen die Anschauung gewisser Peripatetiker (Averroisten), welche die Meinung vertraten, daß es nur eine Vernunft in allen Menschen gebe. »Denn wenn der Geist seine Aufgaben erfüllen soll, um deretwillen man von ihm als Seele spricht, dann braucht er hierfür eine Beschaffenheit, die dem Körper entspricht, der ihm in adäquater Weise zugeordnet ist, und diese Beschaffenheit läßt sich, so wie sie in einem Körper gefunden wird, niemals in irgendeinem anderen finden. Wie also die Identität eines Maßverhältnisses niemals vielfach gesetzt werden kann, so auch nicht die Identität des Geistes, welcher ohne entsprechendes Maßverhältnis den Körper niemals be-seelen kann¹⁹⁾.« Die Sehkraft eines Auges kann nicht die eines anderen werden; würde sie einem anderen Auge einverleibt, so würde sie darin ihr Maßverhältnis nicht finden können. So zeigt sich schon durch die Verschiedenheit der menschlichen Körper, die dem Geist in adäquater Weise zugeordnet sind, daß es nicht eine einzige Vernunft in allen Menschen gibt.

Wird aber die Zahl nicht aufgehoben, wenn die Variabilität der Materie aufgehoben wird? Diese Frage führte wohl einige Platoniker dazu, anzunehmen, daß nach dem Tode, also nach der Trennung der Seele von der Materie, alle Seelen in eine gemeinsame, allumfassende Seele aufgelöst würden. Der Cusaner hält diesen Schluß für falsch. Denn wenn wir auch bei Aufhebung der variabilitas der Materie die Zahl nicht mehr fassen können, so ist damit doch nicht die Vielheit der Dinge aufgehoben, welche die Zahl des gött-

lichen Geistes ist. Die Zahl der gesonderten Substanzen (substantiarum separatarum) ist für uns unzählbar. Wenn jemand den Schrei eines ganzen Heeres auf einmal hörte, dann würde er nicht die einzelnen Stimmen unterscheiden können, obgleich in dem Ruf jede einzelne Stimme enthalten ist, er hätte kein Mittel, ihre Anzahl zu bestimmen. Wir können also wissen, daß es eine Vielheit gebe, wenn wir sie auch numerisch nicht fassen können. Wer beachtet, »wie die Naturen, die von jeder Mannigfaltigkeit einer für uns noch irgendwie erkennbaren Materie abgelöst sind, dennoch in bezug auf Gott, der allein auf unendliche und einfache Weise absolut ist, nicht von jeder Veränderlichkeit frei sind, da sie ja von ihm noch verändert und vernichtet werden könnten, weil Gott allein dem Wesen nach Unsterblichkeit innewohnt, der sieht ein, daß keine Kreatur der Zahl des göttlichen Geistes entgehen kann²⁰⁾.«

Die cusanische Lehre vom Geist gipfelt in Betrachtungen über die Unsterblichkeit des Geistes. Nach des Kardinals Anschauung stimmen alle Menschen in dem Glauben an die Unsterblichkeit des Geistes überein. Dieser Glaube ist von Natur im Menschen angelegt, und durch die Übereinstimmung aller Menschen hierin ist uns die Unsterblichkeit gewiß. Das Wissen darüber, daß wir einen unsterblichen Geist haben, ist uns ebenso sicher wie das Wissen darüber, daß wir Menschen sind. »Ich behaupte ohne Zögern (so sagt der Cusaner), daß niemand, der einen Funken Weisheit besitzt, bestreiten könne, daß der Geist unsterblich sei²¹⁾.«

Der Geist erfaßt in seiner Schau das Unveränderliche; die Formen werden durch ihn der Veränderlichkeit ent-

hoben und zurückversetzt in die Region der Unveränderlichkeit. Dadurch zeigt sich, daß der Geist über aller Veränderlichkeit steht. Was die Seele durch die Sinne erforscht, das ist veränderlich, was sie aber in sich findet, das ist unveränderlich.

Auch aus der Natur der Zahl kann die Unsterblichkeit unseres Geistes bewiesen werden. An sich nämlich ist die Zahl inkorruptibel; nur wenn sie in der Variabilität der Materie betrachtet wird, kann sie variabel erscheinen. Wenn nun die Zahl inkorruptibel ist, wie könnte dann ihr Urheber, also unser Geist, korruptibel sein?

Die Zeit ist das Maß der Bewegung. Der Geist bedient sich der Zeit als eines Werkzeuges, um die Bewegung zu messen; er selbst ist nicht von der Zeit abhängig. »Es zeigen die Meßinstrumente für die Himmelsbewegungen, welche vom Geist des Menschen geschaffen sind, daß die Bewegung nicht so sehr den Geist mißt, als vielmehr der Geist die Bewegung²²⁾.« Der Geist schafft aus sich eine urteilende Bewegung (*motum ratiocinativum*), er ist die Form der Bewegung; in seiner geistigen Bewegung (*motu intellectivo*) scheint er alle sukzessiven Bewegungen einzufalten. Wie könnte nun, da alle Auflösung durch Bewegung geschieht, der Geist, der die Form der Bewegung ist, aufgelöst werden? Der Geist ist sich selbst bewegendes Leben, das immerwährend lebt.

Der Geist ist Koinzidenz von Einheit und Andersheit. Da seine Andersheit mit der unteilbaren Einheit zusammenfällt, so ist er nicht teilbar. Da der Geist in sich das Identische und das Verschiedene umfaßt und

trennend und vereinigend erkennt, kann er selbst nicht vergehen. Beim Zählen, welches ein Vermögen des Geistes ist, koinzidiert die explicatio mit der implicatio. Ein Vermögen, das entfaltend einfaltet, kann aber niemals geringer werden und niemals aufhören.

»Der Geist ist das Bild der Ewigkeit, die Zeit aber ihre Entfaltung; eine Entfaltung ist aber immer kleiner als das Bild der Einfaltung der Ewigkeit²³⁾.« Unser Geist ist ein Widerschein des absoluten Lichtes, und nur dann könnte dieser Widerschein ein Ende finden, wenn Gott ihn selbst aufhobe, so wie der Tag aufhören würde, wenn die Sonne nicht mehr leuchtete.

Aus dem Wesen des Geistes also, besonders aus seiner Erhabenheit über alles Veränderliche und aus seiner Einheit, sucht der Cusaner die Unsterblichkeit der menschlichen Seele zu beweisen. Erst in der Christologie wird diese Lehre ihre letzte Ausgestaltung finden und dann noch einmal von einem neuen Gesichtspunkte aus beleuchtet werden.

Auch die kirchliche Lehre von der Auferstehung des Fleisches sucht Nikolaus von Kues philosophisch zu verstehen²⁴⁾. Der auferstandene Mensch ist erhaben über die Bedingungen seines irdischen Lebens, erhaben über alle Bewegung, Zeit und Quantität. Das Vergängliche wird ins Unvergängliche, das Leibliche ins Geistige erhoben. Dann wird der Körper so im Geiste sein wie in diesem Leben der Geist im Körper. Die Seligen werden die höchsten geistigen Freuden genießen, und auch ihr verklärter Leib wird daran teilhaben. Die ewigen Freuden überragen all unser Begreifen. In den überlieferten Harmonien kann man schwache Ahnungen der

ewigen Seligkeit finden. Die Verdammten erleiden die furchtbarsten geistigen Schmerzen, die auch ihren Körper martern. Ihr ewiger Tod ist es, von dem, was sie ersehnen, getrennt zu sein. Sie sind gequält im Feuer, was so zu verstehen ist, daß sie von Hoffnung gepeinigt werden, aber immer der Erfüllung beraubt sind, so daß sie in ewiger Agonie sterben.

Alle Betrachtungen des Cusaners über den Geist sind getragen von dem Grundgedanken, daß der menschliche Geist ein Bild Gottes ist. Durch Vervollkommnung seines Geistes ähnelt sich der Mensch Gott an. Damit ordnet Nikolaus von Kues sein Weisheitsstreben in sein philosophisches Weltbild ein. In der Weisheit hat der Mensch sein wahres Leben.

Mit solcher Begier soll der Mensch zur Weisheit streben, daß er lieber den Tod erleide, als ihrer zu entbehren²⁵⁾. Alles muß man verkaufen, um den Acker der Weisheit zu besitzen. Durch die Last des Körpers ist der nach ihr Strebende beschwert; also muß er das Fleisch überwinden. Die Sehnsucht nach dem unausschöpfbaren Schatz der Weisheit, nach dieser nie aufzuehrenden Nahrung, ist so groß, daß der Weise wünscht, das Band zu lösen, das ihn an das Irdische bindet, daß er vom Körper getrennt sein möchte, um Gott näher zu kommen.

Der Mensch kann nicht aus sich zur geistigen Vollendung kommen, er bedarf dazu der göttlichen Gnade. Gott kommt ihm entgegen. Von der göttlichen Weisheit wird der Mensch angezogen wie von einem Magneten, so daß kein irdisches Gewicht ihn zurückhalten kann.

THEOLOGISCHE FIGUREN

Bei einem ersten Einblick in die Werke des Cusaners fällt in die Augen, daß das Mathematische bei ihm einen weiten Raum einnimmt und mit dem Philosophischen verflochten ist. Bei der Darstellung der Metaphysik wurde gezeigt, daß nach dem Cusaner Gott die Welt nach mathematischen Prinzipien erschaffen hat und welche Bedeutung deshalb der Mathematik für die Erkenntnis der Welt zukommt. Aber auch noch in einem anderen Sinne war schon mehrere Male vom Mathematischen die Rede. Die letzten metaphysischen Einsichten lassen sich nur in Bildern zum Ausdruck bringen, und die meisten Bilder wählt der Cusaner aus dem Gebiet der Mathematik; er findet, daß in der ängstlichen Erkenntnis die Mathematik ihm besondere Dienste leisten kann. Hiervon soll jetzt gesprochen werden, um dadurch das Bild der cusanischen Philosophie weiter zu klären und zu runden.

In einer Reihe von Schriften hat sich Nikolaus von Kues speziell mit mathematischen Fragen beschäftigt. Seine eigene Stellungnahme zu diesen mathematischen Studien kommt klar zum Ausdruck im Anfang des *Complementum theologicum*, das er im Anschluß an die Schrift »*De Mathematicis complementis*« schrieb. Dort heißt es: »Ich hatte jüngst etwas über mathematische Ergänzungen für unseren ehrwürdigsten und gelehrtesten Papst Nicolaus V. vollendet. Es schien mir aber nicht geziemend, jenes Werkchen zu veröffentlichen, als wenn ich über mathematische Dinge in meinem Stand und in solchem Alter mir erlauben könnte,

an den Leiter der Kirche zu schreiben, wenn ich nicht darüber hinaus ihre Nützlichkeit in theologischen Figuren nachweisen könnte. Ich will daher versuchen, die Figuren dieses Büchleins ins Theologische umzubilden, damit, soweit Gott es gibt, wir in mentaler Vision erfassen, wie im mathematischen Spiegel dieses Wahre, das durch alles Wissen gesucht wird, widerstrahlt, nicht nur in entfernter Ähnlichkeit, sondern in leuchtender Nähe¹⁾.« In diesen Ausführungen wird deutlich, daß der Cusaner sein Zentrum im Theologischen sieht und daß er das Mathematische, wozu er durch Neigung und Begabung geführt wird, in das Theologische einzuordnen sucht. Zu bestimmten mathematischen Problemen wird er von seiner Philosophie her gedrängt, was im folgenden, wenn auch auf das eigentlich Mathematische nicht eingegangen werden soll, erkennbar wird. Aber auch umgekehrt wird er vom Mathematischen her zu philosophischen Fragestellungen getrieben.

Was Nikolaus von Kues mit den mathematischen Gleichnissen erzielen will, klärt sich, wenn man beachtet, wie er auf Vorgänger in der Anwendung dieser Methode hinweist. Es zeigt sich, daß er ein vielbenutztes und vielbekanntes Verfahren erweitern will. In der *Docta ignorantia* heißt es²⁾, daß alle bedeutenden Denker schwierige philosophische Untersuchungen in mathematischer Methode durchgeführt hätten, Pythagoras, die Platoniker, Augustinus und Boëthius. Anselm von Canterbury verglich die höchste Wahrheit mit der unendlichen Linie, andere verglichen die Dreieinigkeit mit einem Dreieck, das drei gleiche Seiten und drei rechte Winkel hat. Wieder andere sagten, Gott sei ein

unendlicher Kreis, und die, welche die wirkende Existenz Gottes betrachteten, verglichen ihn mit einer unendlichen Kugel.

Die mathematischen Gleichnisse sind vor allen anderen Gleichnissen ausgezeichnet³⁾. Die Mathematik erfaßt die Wahrheit sicherer und reiner als alle anderen freien Künste. Ihre Gebilde sind von allem Materiellen und Sinnlichen frei, frei auch von der stetigen Unruhe, die allem in der Sinnenwelt eigen ist. So zeichnet sich diese Wissenschaft aus durch Einfachheit, Klarheit und Gewißheit. In ihr kann sich das Absolute reiner als in allem uns Zugänglichen widerspiegeln, weil sie Eigenschaften besitzt, die dem Absoluten verwandter sind als die Eigenschaften der sinnlich wahrnehmbaren Dinge.

Aber nicht nur die Einfachheit, die Klarheit, die Gewißheit und die verläßliche Sicherheit geben den mathematischen Gleichnissen ihren besonderen Wert, sondern das Entscheidende ist dieses, daß sich die endlichen mathematischen Figuren ins Unendliche erheben lassen. Da in den Gleichnissen die Unendlichkeit Gottes klarer erfaßt werden soll, haben die mathematischen Figuren hierzu eine besondere Eignung. Die mathematischen Figuren sind alle endlich und können nicht anders vorgestellt werden; aber ihre rationes können entsprechend auf unendliche Figuren übertragen werden. Durch Addition des Unendlichen zu den mathematischen Figuren kommt man zu den theologischen Figuren, deren rationes dann wieder auf den unendlichen Gott, der von aller Figur frei ist, übertragen werden müssen. Bei diesem letzten Schritt muß

man sich von allem Figürlichen ablösen, um sich zum Absoluten zu erheben⁴⁾.

Wenn wir jetzt auf die einzelnen Gleichnisse eingehen, so werden in diesen mathematischen Symbolen die Hauptlehren der cusanischen Metaphysik noch einmal berührt, und einzelnes wird weitere Klärung finden. Zunächst werden die unendlichen Figuren als Bild des unendlichen Gottes betrachtet⁵⁾. Die unendliche Linie ist wesentlich von der endlichen geschieden, sie besitzt alles das in Wirklichkeit, was in der endlichen Linie der Möglichkeit nach liegt; sie ist nämlich zugleich das größte Dreieck, der größte Kreis und die größte Kugel. Die größte Linie muß eine gerade sein; denn bei einem Kreise ist die Krümmung des Umfangs um so geringer, je größer der Kreis ist. Beim größten Kreise ist die Peripherie am wenigsten krumm, sie ist also eine Gerade. So ist die größte Linie die am wenigsten krumme. Die Krümmung der größten Linie ist ihr Gerade-sein.

In der Möglichkeit der begrenzten Linie liegen Dreieck, Kreis und Kugel. Durch Bewegung entsteht aus der Linie das Dreieck und der Kreis und durch Bewegung des Kreises um seinen Durchmesser die Kugel. Werden die Figuren ins Unendliche erhoben, dann fallen Linie, Dreieck, Kreis und Kugel zusammen. Wenn nämlich bei einem Dreieck die eine Seite unendlich ist, dann müssen die anderen Seiten auch unendlich sein, da bei einem Dreieck die eine Seite nicht kleiner sein kann als die beiden anderen zusammen. Jeder Teil des Unendlichen ist unendlich; so müssen bei einem Dreieck mit einer unendlichen Seite auch

die beiden anderen unendlich sein. Da es aber nur ein Unendliches gibt, so ist ein unendliches Dreieck nicht aus mehreren Linien zusammengesetzt. Die drei unendlichen Linien fallen zusammen. Ebenso verhält es sich mit den Winkeln; das unendliche Dreieck hat einen Winkel, der drei ist. Aber auch Winkel und Linie sind dasselbe, denn das größte Dreieck ist die größte Linie. Durch ähnliche Erwägungen läßt sich zeigen, daß die unendliche Linie auch der größte Kreis und die größte Kugel ist, so daß in ihr alles das wirklich ist, was in der begrenzten nur möglich.

Die Beziehungen zur Gotteslehre sind leicht zu sehen. In den unendlichen mathematischen Figuren zeigt sich die Verwirklichung alles Möglichen, der Zusammenfall der Gegensätze und die Koinzidenz des Größten und des Kleinsten. An diesen Figuren läßt sich erschauen, was für Unendliches überhaupt gilt, und dieses läßt sich dann auf das Absolute übertragen.

Aber nicht nur zur Erfassung des göttlichen Seins werden diese Gleichnisse fruchtbar gemacht, sondern auch zur Erhellung des Verhältnisses des Geschaffenen zum Schöpfer. Die unendliche Linie ist das adäquateste Maß aller endlichen Linien. Das Meßbare liegt zwischen dem Größten und dem Kleinsten. Dies wird so verdeutlicht⁶⁾: man denke sich zwei unendliche Linien, von denen die eine aus unendlich vielen einen Fuß langen, die andere aus unendlich vielen zwei Fuß langen Teilen besteht. Die eine wäre nicht größer als die andere, da sie beide unendlich sind und das Unendliche nicht größer sein kann als das Unendliche. Da im Unendlichen jeder Teil unendlich ist, so ist ein Fuß der

unendlichen Linie soviel wie zwei Fuß. So ist jede Wesenheit in der größten Wesenheit diese selbst.

Die unendliche Linie ist unteilbar, denn das Unendliche hat keine Teile. Die endliche Linie ist teilbar, aber bei jeder Teilung bleibt sie eine Linie. So ist die unendliche Linie der Grund aller endlichen Linien; diese alle haben an jener teil, alle zwar auf verschiedene Art. Denn da die größte Gleichheit das Größte selbst ist, können zwei endliche Linien nicht vollkommen einander gleich sein. Es zeigt sich, wie alle Kreaturen am göttlichen Sein teilhaben, jede auf verschiedene Art.

Da die unendliche Linie unteilbar ist, so ist sie ganz in jeder endlichen, allerdings nicht gemäß der Teilhabe und der Begrenzung. »Ganz ist sie deshalb in jeder beliebigen so, daß sie in keiner ist, insofern eine von der anderen durch die Begrenzung verschieden ist. Die unendliche Linie ist also in jeder beliebigen ganz, weil jede in ihr ist⁷⁾.« So ist auch kein endliches Ding in sich, sondern es hat seinen Grund und sein Maß in Gott.

Die größte Linie muß eine gerade sein, denn das Krumme läßt ein Mehr oder Weniger an Krümmung zu. Das Krumme ist ein Abfall von dem Geraden. Während die endliche Gerade in einfacher Partizipation an der unendlichen Linie teilhat, partizipiert die krumme Linie an der unendlichen nur durch Vermittlung des Geradeseins. So auch gibt es Dinge, die unvermittelt am größten Sein teilhaben, es sind die Substanzen, andere dagegen nur durch Vermittlung der Substanzen, es sind die Akzidentien. Die Substanz nimmt ebensowenig ein Mehr oder Weniger an wie die endliche Linie, insofern sie gerade ist; wohl sind

die endlichen geraden Linien infolge des verschiedenen Teilhabens größer oder kleiner. Die krummen Linien aber haben mehr oder weniger am Geradesein teil. So zeigt sich, daß der Wert der Akzidentien abhängig ist von dem Wert der Substanz, an der sie teilhaben.

Die mathematischen Gleichnisse dienen dem Cusaner — es klang schon im Vorhergehenden an — besonders zur Erhellung des Mysteriums der Trinität. Das größte Dreieck ist die größte Linie; in ihm sind die drei Seiten und die drei Winkel die größte Linie, und diese ist also dreifach. Im größten Dreieck sind die drei Winkel unendlich, einer ist nicht kleiner als der andere, zwei sind nicht größer als der dritte, einer ist in den anderen. Die drei Winkel sind das eine Maximum, das Eines ist, zugleich dreifach, also dreieinig. Auch der Winkel für sich wird zum Gleichnis der Trinität⁸⁾. Betrachtet man einen Winkel $a c b$, dann läßt sich der Punkt c als das primum principium des Winkels ansehen, die Linien $c a$ und $c b$ sind secundum principium. Der Punkt ist ein principium unitrinum, da er Prinzip der beiden Linien und beider Verbindung ist.

Der Winkel wird in mehrfacher Weise zum metaphysischen Bild⁹⁾. Der größte und der kleinste Winkel fallen mit der Geraden zusammen. Wenn die zwei Schenkel eines Winkels nur mehr eine Gerade bilden, dann kommt dieser der Name Winkel nicht mehr zu. Ähnlich so wird Gott mehr als ein Nichts denn als ein Etwas erfaßt.

Mittels des Winkels können gekrümmte Linien in gerade und gerade in gekrümmte umgewandelt werden¹⁰⁾. So hat Gott die Macht, alles zu verwandeln mittels des unendlichen Winkels, der das Bild ist für den Willen Got-

tes. Mittels des unendlichen Winkels wirkt Gott, was er will. Zwischen ihm und der Welt steht keine Weltseele.

Zeichnet man eine gerade Linie $a c b$ und bewegt $c b$ um c , so entstehen verschiedene Winkel. $a b$, die »linea similitudinis veritatis«, faßt alles in sich, was entfaltet werden kann; die Explikation geschieht durch die Bewegung. In ähnlicher Bewegung ruft Gott die Dinge aus dem Nichtsein in das Sein¹¹⁾.

Der größte Winkel fällt mit der Geraden zusammen, er beträgt also zwei Rechte. Jedes Dreieck hat drei Winkel, deren Summe auch zwei Rechte ist. Es leuchtet also in jedem Dreieck das unendliche Prinzip aller Winkel wider. Dieses Gleichnis zeigt, wie die Spezies inkorruptibele Ähnlichkeiten des unendlichen Intellectes sind und wie dieser göttliche Intellect in jeder Spezies widerscheint¹²⁾.

Der Kreis ist die Figur, in der sich Vollkommenheit, Einfachheit und Einheit zeigt. Im Bilde des unendlichen Kreises zeigt sich das Größte als absolute Einheit und allen relativen Gegensätzen vorausgehend. Im größten Kreise ist der Umfang zugleich der Durchmesser; und da bei einem unendlichen Durchmesser die Mitte unendlich ist, so sind in ihm Umfang, Durchmesser und Zentrum dasselbe. So ist auch Gott als Zentrum Anfang von allem, *causa efficiens*, als Peripherie Ende von allem, *causa finalis*, als Durchmesser *causa formalis* von allem¹³⁾.

Die ganze Gotteslehre ist kreisförmig zu nennen, d. h. die Benennungen der Attribute Gottes bewahrheiten sich gegenseitig. Die höchste Wahrheit ist die größte Güte und umgekehrt.

Die Beziehung zwischen Unendlichem und Endlichem, zwischen Ewigkeit und Zeit wird auch durch folgendes beleuchtet¹⁴⁾. Wenn ein Kreis über eine gerade Linie gerollt wird, dann berührt er sie immer nur in einem Punkte, gleich ob der Kreis groß oder klein ist. Die Zeit hat eine gewisse Ähnlichkeit mit dem Kreis, da sie quasi aus der kreisförmigen Bewegung des Himmels konstituiert wird. Sie hat keinen Bestand in sich, sondern ihre Substanz ist die Ewigkeit, so wie die krumme Linie ihr Prinzip in der Geraden hat. Auch Zeit und Ewigkeit berühren sich nur in einem Punkte; keine Dauer hat, mag sie lang oder kurz sein, mehr von der Ewigkeit als eine andere.

Wenn die Alten die Quadratur des Zirkels suchten, dann setzten sie voraus, daß zu einer gegebenen Kreislinie eine gleich große Gerade gefunden werden kann¹⁵⁾. Dies ist aber unmöglich. Vielleicht wäre man weitergekommen, wenn man nicht die Quadratur des Zirkels sondern die Zirkulation des Quadrates gesucht hätte, wenn man sich das Problem richtig gestellt hätte. Der Kreis kann nicht gemessen werden, er ist das Maß, er mißt, so wie die Ewigkeit nicht durch die Zeit meßbar ist, denn die Ewigkeit mißt alle Dauer, so wie die Weißheit nicht gemessen werden kann durch irgendein Weißes, denn die Weißheit mißt alles Weiße, da jedes Weiße von der Weißheit das hat, daß es weiß ist. So wie die Zirkellinie nicht durch die Gerade gemessen werden kann, so ist auch Gott den Kreaturen nicht faßbar in sich, sondern nach dem Maße ihrer Kapazität. In der unendlichen Kugel ist die Krümmung Gerade-sein, die Zusammensetzung Einfachheit, die Verschie-

denheit Indentität, das Anderssein Einheit¹⁶⁾. So ist in der vollkommensten Vollendung, in Gott, alles Unvollkommene das Vollkommenste. Wie eine Kugel nach unendlich vielen Umdrehungen entsteht, und wie die größte Kugel das Maß aller Umdrehungen ist, so ist Gott das Maß, Ende und Ziel aller Bewegungen. Er ist die größte Ruhe, in der alle Bewegung zur Ruhe kommt und Ruhe ist. Aber nicht alles hat am Endziele in gleicher Weise teil; einiges partizipiert an ihm nur durch die Vermittlung von anderem, so wie die Linie nur mittels des Dreiecks und des Kreises, das Dreieck nur mittels des Kreises, der Kreis durch sich in eine Kugel verwandelt werden kann.

Man kann auch, wenn man das Maximum finden will, auf das Minimum blicken. So wird der Punkt zum Gleichnis¹⁷⁾. Der Punkt ist unteilbar, er ist die kommunikabele Unteilbarkeit. An dieser Unteilbarkeit hat die Linie, die Fläche und der Körper teil, denn die Linie kann nicht in eine Nichtlinie, die Fläche nicht in eine Nichtfläche, der Körper nicht in einen Nichtkörper geteilt werden. In der Unteilbarkeit des Punktes sind alle jene Unteilbarkeiten einbegriffen. Er wird nur auf der Linie, der Fläche und im Körper gefunden, da er das principium intrinsecum ist, das die Unteilbarkeit gibt. Die Linie partizipiert mehr an der simplicitas des Punktes als die Fläche und die Fläche mehr als der Körper. Durch solche Erwägungen über den Punkt und den Körper soll man sich erheben zur Betrachtung der Ähnlichkeit der Wahrheit und des Universums.

In dem Complementum theologicum heißt es, der Schöpfer scheine zuerst zwei Dinge geschaffen zu ha-

ben: erstens einen Punkt, ein prope nihil (so sehr ist der Punkt fast nichts, daß, wenn man einen Punkt zu einem anderen addiert, nichts mehr resultiert, als wenn man nichts hinzufügt), zweitens ein aliud unum. Diese beiden verband er, und so entstand der eine Punkt. In diesem einen Punkte war das ganze Universum eingebegriffen. »Hieraus ist zu ermitteln, wie der Schöpfer des einen Universums aus einem Punkte, den er schuf, das ganze Universum in Ähnlichkeit hervorgehen ließ¹⁸⁾.« Die wichtigsten mathematischen Gleichnisse des Cusaners sind hiermit zur Darstellung gekommen. Sie sind sehr charakteristisch für sein Denken, aber es kommt ihnen doch nicht der Wert zu, den sie zunächst zu beanspruchen scheinen. Es war möglich, die cusanische Metaphysik in den Hauptpunkten zu zeichnen, ohne auf die mathematischen Gleichnisse genauer eingehen zu müssen. Einige Lehrstücke allerdings ließen sich durch sie besonders verdeutlichen. Am wertvollsten sind wohl die Betrachtungen über Linie, Dreieck, Kreis und Kugel, die sich hauptsächlich im ersten Buch der *Docta ignorantia* finden. Weniger Gleichniskraft hat, was über Winkel und Punkt gesagt wird. Vielfach sind die Bezirke der Mathematik und der Philosophie nicht streng voneinander geschieden; manche Betrachtungen bekommen nur dadurch Gleichnischarakter, daß in das Mathematische Philosophisches hineingedeutet wird. Immer in den mathematischen Gleichnissen ist für den Cusaner das Philosophische das Primäre und Leitende; aber es läßt sich fragen, ob ihnen nicht von seiten der Mathematik ein größerer Wert zuzusprechen ist als von seiten der Philosophie.

CHRISTOLOGIE

Die Gotteslehre, die Ontologie und die Lehre vom Menschen finden bei Nikolaus von Kues ihre Vollendung in der Christologie. In den bisherigen Betrachtungen blieb noch ein Letztes offen; der Schlußstein fehlte, der alles zum Höchsten steigert und alles bindet.

Das Thema der Christologie durchzieht das ganze Werk des Cusaners. Gleich, welche Frage aufgegriffen wird, gleich, von welchem Gesichtspunkt sie beleuchtet wird, immer wird sie in Beziehung gesetzt zum christologischen Problem. Man hat versucht, die Christologie aus dem philosophischen System des Cusaners zu streichen, hat gesagt, sie sei nichts als ein theologischer Anhang, also eine Konzession des Philosophen an den Theologen. Bei solcher Einstellung ist es unmöglich, einen Zugang zum Werk des Cusaners zu finden; denn wenn man die Christologie aus diesem Gedankengebäude herausbricht, dann fällt das Ganze zusammen. Ja, man kann sich die Frage stellen, ob nicht dieses Lehrstück der eigentliche Ausgangspunkt und das vorwärtstreibende Moment dieser Philosophie ist. Die Eigenart des cusanischen Denkens kommt gerade in der Christologie zum Ausdruck, vielleicht ist Nikolaus von Kues hier besonders originell.

Es gibt viele christliche Philosophen, die sich gegen einen Versuch, das Mysterium des Gottmenschen und der Erlösung philosophisch zu durchdringen, aus Scheu vor dem Mysterium wehren. Aber was vorher schon in Hinsicht auf die Trinität gesagt wurde, das gilt auch

hier: weil nämlich Nikolaus von Kues immer die Grundhaltung des Wissens des Nichtwissens wahrt und die Unerschöpflichkeit des Mysteriums anerkennt, kann er dieses als Philosoph umkreisen, auf daß ihm gerade hierdurch die Tiefe des Mysteriums immer mehr aufgehe.

In der Christologie des Cusaners ist Theologisches und Philosophisches aufs engste miteinander verbunden. Soweit es möglich ist, sucht er das Theologische philosophisch zu unterbauen. Aber auch bei ihm sind die beiden Gebiete voneinander geschieden. Es ist nicht schwer, zu sagen, wo der Theologe und wo der Philosoph spricht. Bei unserer Darstellung soll allein auf das Philosophische eingegangen werden.

Ein Teil der Christologie ist uns schon bekannt. Was in der Trinitätslehre über das innergöttliche Leben und über den Sohn ausgeführt wurde, ist ein Fundament; fast in jedem anderen Werk ist das Thema aufgegriffen; die systematische Darstellung der Christologie findet sich im dritten Buch der Schrift »De Docta ignorantia«.

Zunächst sucht hier der Cusaner mit dem Begriff des Maximums dem Problem der Christologie beizukommen. Gott ist das absolut Größte, das Universum das konkret Größte. Aber alles Konkrete ist nur in einem bestimmten Grade konkretisiert, in ihm gibt es kein Größtes und kein Kleinstes; also wird in ihm niemals eine äußerste Grenze erreicht. Da das Universum nur konkret in den Individuen ist, so bleiben diese immer unter der obersten Grenze ihrer Art und ihrer Gattung. Das Sein der Individuen ist also ein solches, daß

keines ganz vollkommen ist; sie unterscheiden sich durch den Vollkommenheitsgrad.

Es wird nun ein neuer Begriff eingeführt, der des maximum concretum, und dieser ist der Grundbegriff der Christologie. »Wenn ein Größtes konkret in irgendeiner Art wirklich gegeben werden könnte, so wäre es gemäß der Art seines Konkretseins wirklich alles, was es der Möglichkeit jener Art oder Gattung nach zu sein vermöchte¹⁾.« Ein solches größtes konkretes Individuum einer Art wäre die Erfüllung dessen, was in der Art möglich ist, und da es in seiner Fülle alle Vollkommenheit umfaßte, wäre es ein absolutes. Es wäre zwar ein Konkretes, aber es ginge auch über die Natur des Konkreten hinaus. Im Konkreten, im Eingeschränkten, im wesenhaft Unvollkommenen ist das größte Konkrete ein Grenzfall, es ist kein rein Konkretes mehr, es ist konkret und absolut, d. h. Geschöpf und Gott, es ist nicht in einer in sich Bestand habenden Konkretheit, sondern es subsistiert im absolut Größten.

Eine solch wunderbare Einigung zwischen Schöpfer und Geschöpf geht über unseren Verstand, aber es lassen sich falsche Auffassungen dieser Einigung abweisen. Sie ist keine Verbindung von Verschiedenem, da das absolut Größte kein Verschiedenes und kein Anderes sein kann. Sie ist auch nicht eine Verbindung von vorher Getrenntem, da es in Gott kein Vorher und kein Nachher gibt. Sie ist keine Einigung von Teilen zu einem Ganzen, da Gott kein Teil sein kann. Sie ist keine Verbindung wie die von Materie und Form, da Gott nicht der Materie verbunden werden kann. »Man

muß sie (die Vereinigung) deshalb so als Gott begreifen, daß er auch Kreatur ist, so als Kreatur, daß sie auch Schöpfer ist, und so als Schöpfer und Geschöpf ohne jede Vermengung und Zusammensetzung. Wer wäre imstande, sich so hoch zu erheben, daß er in der Einheit die Verschiedenheit und in der Verschiedenheit die Einheit begriffe? Denn diese Einigung geht über alle Vernunft hinaus²⁾.«

Genauere Ausführungen über die Verbindung der göttlichen und menschlichen Natur finden sich in dem Buch »De Visione Dei³⁾«. Die Verbindung Gottvaters mit dem Sohn ist der Heilige Geist; es ist eine göttliche, also unendliche, essentielle Vereinigung. Eine solche absolute unio ist aber nicht die Verbindung des Sohnes mit der Menschlichkeit; die endliche menschliche Natur kann nicht mit dem Unendlichen unendlich vereinigt werden, sie kann nicht übergehen in Identität mit dem Unendlichen. So ist diese Vereinigung nur eine *tractio* der menschlichen Natur zur göttlichen im allerhöchsten Grade. Es ist eine größte, aber keine absolute Einigung.

Damit ist die erste Gedankenstufe in der Christologie des Cusaners aufgezeigt. Es wird sichtbar, daß er versucht, mit den Grundprinzipien seiner Philosophie das Mysterium der Inkarnation zu umgreifen, und zwar sind es ontologische Begriffe, die hier ausgewertet werden. Die Menschwerdung des Logos hat nicht nur Bedeutung für den Menschen, sondern sie ist ein ontisches Ereignis: die geschaffene konkrete Welt wird in Christus mit Gott verbunden.

Betrachten wir jetzt den zweiten Gedankenschritt in

den christologischen Spekulationen. Wurde zunächst das Wesen des größten Konkreten bestimmt, so wird jetzt untersucht, wo dieses sich in der kreatürlichen Welt finden kann, wo dieses dort möglich ist. Es gibt Dinge, die eine höhere, und andere, die eine niedere Natur besitzen, es lassen sich also Vollkommenheitsgrade der Dinge unterscheiden. Die geistigen Naturen sind höher als die, welche kein Leben und keinen Geist haben. Da nun »das absolut Größte in universeller Weise das Sein von allem, nicht mehr das Eine als das Andere ist⁴⁾«, so ist klar, daß es sich am ehesten mit dem Sein verbindet, das mit der Gesamtheit alles Seienden am meisten gemeinsam hat. Würde ein niederes Wesen zu einem Größten erhoben, würde in ihm also alles das Wirklichkeit, was es der Möglichkeit nach werden kann, so würde dieses vollkommene niedere Wesen aber nicht Leben und Vernunft in sich schließen. Es wäre, obgleich ein Größtes, doch unvollkommen.

Die höheren und die niederen Naturen sind geeinigt in der Natur, die in der Mitte steht, und diese ist der Mensch. Er ist die oberste Stufe der unteren Naturen und die unterste der oberen. Wenn der Mensch zum Höchsten erhoben wird, dann gelangen in ihm alle Vollkommenheiten des Universums zu ihrer höchsten Stufe.

Hier zeigt sich die Höhe und Würde des Menschentums. Der Mensch ist das Wesen, in dem das größte Ereignis, die Inkarnation, sich vollziehen kann. Nicht nur wird die menschliche Natur dadurch erhoben, daß Gott sich als Mensch inkarnierte, sondern wegen der bevorzugten Stellung des Menschen konnte sich Gott bei seiner Inkarnation nur dessen Natur bedienen. Nur

wenig steht der Mensch unter dem Engel, er faßt die geistige und sinnliche Natur in sich zusammen, er umspannt das ganze Universum und wurde deshalb mit Recht von den Alten Mikrokosmos genannt.

Da nun die Menschheit konkret nur in einzelnen Menschen ist, so kann diese Erhebung zum Höchsten nur in einem einzelnen Menschen geschehen. Dieser Mensch wäre Gott und Mensch zugleich, »Mensch in der Art, daß er Gott, und Gott in der Art, daß er Mensch wäre«. Er wäre die »perfectio universi«; Kleinstes, Größtes und Mittleres der Natur würde in ihm mit dem absolut Größten koinzidieren. »Da nun jener Mensch durch diese Einigung in der höchsten Gleichheit mit dem Seienden wäre, so wäre er Gottes Sohn oder das Wort, wodurch alles geschaffen ist, oder die Gleichheit mit dem Seienden selbst, die, wie wir früher zeigten, Gottes Sohn heißt⁵⁾.«

Die Inkarnation geschieht ohne Veränderung, Verminderung und Verkleinerung Gottes, sie widerstreitet nicht seinem Wesen, vielmehr entspricht sie seiner absoluten Güte. Würde man diesen Einigungsprozeß zwischen creator und creatura wegdenken, so würde alles unvollkommener sein. Gottes Werk reicht nämlich, soweit dies möglich ist, an Gottes Größe. »Die höchste Möglichkeit aber ist nur in sich selbst beschränkt⁶⁾.«

Die Vollendung des Menschen geschieht im Substantiellen und Wesentlichen, nicht im Akzidentellen. Das Wesentliche des Menschen ist die Vernunft; ihr dient das Körperliche. Sein Körper muß in keiner Weise abnorm, sondern ein geeignetes Werkzeug seiner

geistigen Natur sein. So wird der Mensch durch die Vernunft vollendet.

Wenn ein Mensch in seinem Geiste eine solche Meisterschaft und Weisheit besäße, daß eine höhere nicht möglich wäre, dann wäre sein Geist mit der höchsten Weisheit geeint. »Da die höchste Vernunft die Grenze der Möglichkeit der geistigen Natur ist, kann sie nicht wirklich existieren, außer sie wäre die Vernunft, die auch Gott . . . ist⁷⁾.«

Die Einigung von Gott und Mensch, die über die gewöhnliche Einsicht hinausgeht, sucht der Cusaner wieder ängstlich zu begreifen. Die göttliche Natur sei ein Kreis und die menschliche Natur ein dem Kreis eingeschriebenes Polygon. Das größtmögliche Polygon fiele mit dem Kreis zusammen. So ist der höchste Mensch und Gott eines.

In diesen Betrachtungen ist das ontologische Fundament der Christologie gegeben. Der nächste Gedankenschritt ist nun dieser, daß ein bestimmtes konkretes menschliches Sein aufgewiesen wird als das maximum concretum, während bisher nur gezeigt wurde, daß ein solches größtes Konkretes möglich ist und, mutmaßend, daß es ein solches geben muß.

Dieses maximum concretum ist Jesus. Zeugnisse hierfür sind seine übermenschlichen Taten, seine in allem wahrhaft befundenen Aussagen über sich selbst und die bis zum Märtyrertode bewahrte Standhaftigkeit seiner Anhänger. Die speziellen theologischen Fragen läßt der Cusaner beiseite, aber soweit es ihm eben möglich ist, sucht er das Mysterium zu durchdringen.

So spekuliert er über die Glaubenslehre, daß Christus

von dem Heiligen Geist empfangen und von einer Jungfrau geboren wurde. Gleiches wird nur durch Gleiches erzeugt; das Erzeugte geht aus dem Erzeuger hervor. So kann der höchste Mensch nicht auf natürlichem Wege erzeugt werden. Gemäß seiner menschlichen Natur wird er als Mensch geboren, aber als höchster Mensch ist er Gott und damit das zeugende Prinzip selbst. Das menschliche Prinzip ist passiv, es bietet die empfängliche Materie dar. So wurde Christus geboren durch eine Mutter, aber ohne männlichen Samen; empfangen wurde er von dem Heiligen Geist, der die höchste Liebe ist und von dem die höchste Tätigkeit, durch die sich der Schöpfer mit der Kreatur einigt, ausgehen muß. Die Mutter Christi hat an Vollkommenheit alle Jungfrauen übertroffen; Gott würdigte sie, Gefäß des Heiligen Geistes zu sein. »Wäre sie nach der Geburt nicht Jungfrau geblieben, so hätte sie nicht für diese ganz besondere Geburt die höchste mütterliche Fruchtbarkeit in vollkommenster Reinheit, sondern nur geteilt und eingeschränkt besessen, wie es sich für einen solchen einzigen und höchsten Sohn nicht gebührt hätte⁸⁾.«

Die Menschwerdung geschah, als die Zeit erfüllt war, zu der geeignetsten Stunde und am geeignetsten Orte, die aber allen Kreaturen verborgen geblieben waren. Wohl waren sie durch prophetische Zeichen vorherverkündet, aber in der menschlichen Auffassung blieb alles dunkel, und nur Gott war die genaue Bestimmung des Ortes, der Zeit und des ganzen Vorganges bekannt. »Die höchsten Erfüllungen sind unvergleichbar mit den alltäglichen Erfahrungen⁹⁾.«

Christus, der Gottmensch, mußte auf Erden den schimpflichsten Kreuzestod erleiden. Welches ist der Sinn dieses Todes? Das ist eine der Grundfragen der Christologie. Dem Cusaner bedeutet der absichtlich und unschuldig erlittene Tod am Kreuze den Sieg des Geistigen über das Niedere, »die Vernichtung aller fleischlichen Begierden der menschlichen Natur, Genugtuung und Reinigung¹⁰⁾«. Der Mensch, der aus Sinnlichem und Geistigem besteht, hat aus sich nicht die Kraft über sich selbst. »Denn da der Mensch aus Adams Samen in fleischlicher Lust gezeugt ist, in ihm also durch die Fortpflanzung das Tierische das Geistige überwiegt, so ist die Natur selbst von Grund aus in die Fleischessünde verstrickt¹¹⁾«. Durch Christus wird der Mensch der Schwere der niederen Welt entrissen; indem jener alles überwand, was die menschliche Natur zum Niederen zieht, half er allen Menschen zur Reinigung von ihren Sünden. Denn er umfaßt die menschliche Art in ihrer ganzen Möglichkeit, mehr als ein Bruder und ein Freund ist er mit jedem verbunden. Mit der höchsten Menschlichkeit in Christus ist jeder so innig geeinigt, »daß Christus in jedem Menschen, der ihm in lebendigem Glauben anhängt, dieser Mensch selbst ist¹²⁾«. Durch Christus werden alle Menschen gerechtfertigt, nicht durch sich selbst.

Der Sieg des Geistigen und die Erlösung der Menschen geschieht also durch den Tod des größten Menschen. Die schimpflichste Erniedrigung koinzidiert mit der höchsten Erhebung, der Tod des größten, edelsten Menschen mit dem glorreichen Leben.

Das Mysterium des Todes Christi steht in engster Be-

ziehung zum Mysterium der Auferstehung. Christus, der sterbliche Mensch, konnte erst in das absolute Leben eingehen, wenn er als Sterblicher Unsterblichkeit annahm. Nur durch den Tod konnte er der Sterblichkeit entrissen werden, er mußte dem Tode seinen Tribut zahlen. »Wäre er nie gestorben, so wäre er sterblich geblieben, nur ohne Tod.« Der Cusaner weist hier auf das Gleichnis vom Weizenkorn, das in die Erde sinken und sterben muß, auf daß es viele Früchte bringe. Dadurch daß Christus den Tod auf sich nahm, siegte er über den Tod, »damit die menschliche Natur mit ihm zum ewigen Leben auferstehe und der tierische, sterbliche Körper ein unsterblicher werde¹³⁾«.

In Christus sind in höchster Einigung die menschliche und die göttliche Natur miteinander verbunden; so ist jene höchste humanitas von der Gottheit unzertrennlich und kann nicht in sich subsistieren. Es wurden zwar beim Tode Christi Leib und Seele voneinander getrennt, aber »im Körper und in der Seele war Vergänglichkeit nicht möglich, da sie geeint mit dem Ewigen waren«. Nachdem »der Körper von jeder zeitlichen Bewegung befreit war, hat die wahre Menschlichkeit (veritas humanitatis), die, wie es ihre Natur verlangt, mit dem Göttlichen geeint und unzerstörbar ist, das wahre Wesen des Körpers mit dem wahren Wesen der Seele verbunden, damit so, nachdem das Schattenbild des Menschen entfernt war, der, der in der Zeit als wirklicher Mensch erschien, erlöst von allem zeitlichen Leiden, wieder auferstand¹⁴⁾«.

Die humanitas Christi ist also das Medium zwischen dem pure absolutum und dem pure concretum; sie ist

nur relativ (*secundum quid*) vergänglich; denn da sie mit Gott verbunden ist, ist sie inkorruptibel und überzeitlich. Es ist zu unterscheiden zwischen dem konkreten Körper und dem überzeitlichen Körper. Als Christus nach Ablauf seines zeitlichen Lebens auferstand, geschah dies nicht mit »einem schweren, vergänglichen, schattenhaften und leidensfähigen Körper, wie es der Verbindung in der Zeit entspricht, sondern mit einem wahren, nicht leidensfähigen, beweglichen (*agilen*) und unsterblichen Leib, wie es sein wahres Wesen, frei von allen zeitlichen Bedingungen erfordert¹⁵⁾«.

In einer Predigt hat Nikolaus von Kues diese Gedankengänge in folgender Formung vorgetragen¹⁶⁾. Durch die Verbindung mit der Gottheit in einer Person war die *humanitas Christi* unsterblich; durch die formale Verbindung mit dem konkreten Menschen war sie sterblich. Die *forma humanalis* konnte den Menschen verlassen, d. h. dieser konnte sterben und die Verbindung von Seele-Körper aufhören, aber in der Verbindung mit Gott war sie unsterblich — so wie das Licht auch dann noch in der Sonne bleibt, wenn das Werg nicht mehr brennt, das die Sonne im Brennpunkt eines Spiegels angezündet hatte.

Auch in der Schrift »*De Visione Dei*« sucht der Cusaner das Mysterium der Auferstehung begreiflich zu machen¹⁷⁾. Er weist darauf hin, daß Augustinus von einem Menschen berichtet, der den lebendigen Geist so zurückziehen konnte, daß sein Körper tot und empfindungslos erschien. In diesem Menschen bliebe die geistige Natur doch mit dem Körper verbunden. Er wäre tot, denn das belebende Prinzip breitete sich nicht

aus, und doch wäre dieser Körper nicht von seiner Seele, seinem Leben getrennt.

Christi Auferstehung also war notwendig durch die hypostatische Vereinigung der göttlichen und menschlichen Natur. Vor ihm konnte keiner auferstehen, »da die menschliche Natur in der Zeit noch nicht zu ihrem Höhepunkt gelangt und (wie in Christus) mit der Unvergänglichkeit und Unsterblichkeit geeint war¹⁸⁾«.

Durch Christus hat die menschliche Natur Unsterblichkeit angenommen. Dies ist darin begründet, daß es eine einzige unteilbare *humanitas* gibt, eine *specifica essentia* aller Menschen, die alle Menschen und auch Christus umfaßt; diese *humanitas* hatte vor Christus noch nicht ihre Vollendung erreicht, erst in ihm und durch ihn kam sie zu ihrem Höhepunkt. Und da die Menschheit eine Einheit ist, so werden durch Christus alle Menschen auferstehen. Dem Wesen der menschlichen Natur entspricht die Unsterblichkeit. Durch Christus kommt diese Natur aber erst zu ihrem eigenen Wesen und wird so der Unsterblichkeit teilhaftig. Der Glaube an die Auferstehung und der Glaube an Christus sind so sehr miteinander verbunden, daß dem Cusaner als Verblendung erscheint, daß Juden und Sarazenen eine allgemeine Auferstehung anerkennen, sich aber nicht zu Christus bekehren, durch den die Auferstehung erst ermöglicht wurde.

Christus ist durch die Himmelfahrt zur Herrlichkeit eingegangen. Über die Art dieses Aufstieges stellt der Philosoph Betrachtungen an. Die Himmelfahrt ist zu verstehen als ein Aufstieg über alle vergängliche Bewegung, über den Wirkungsbereich der Himmelskörper

zu einem Ort jenseits aller Veränderung, jenseits des Leidens und der Trauer, alles dessen, was sich in der Zeit zuträgt, einem Ort des ewigen Friedens und der ewigen Freude. Hier verliert sich die Spekulation; denn dieser Bereich, dahin Christus über Ort und Zeit hinaus zu unvergänglichem Bleiben auffährt, läßt sich nicht erfassen, beschreiben und abgrenzen.

Hiermit haben wir die wesentlichen Gedanken der Christologie des Nikolaus von Kues dargestellt. Sie zeigt sich als ein großangelegter Versuch, die Grundlehren des Christentums mit philosophischen Grundprinzipien in Beziehung und Einklang zu setzen. Daß das christologische Problem hier in das Zentrum der philosophischen Spekulationen gestellt wird, macht das Eigenartige dieses Versuches aus.

Nicht jede Frage, die sich in der Christologie stellt, ist vom Cusaner behandelt worden. Es geht ihm ja nicht um die Darstellung eines theologischen Lehrstückes, sondern er will dieses mit Hilfe seiner Philosophie unterbauen, begreiflicher machen und vertiefen. Seinen christologischen Spekulationen läßt der Cusaner ein Kapitel folgen über den Glauben, darin es gleich anfangs heißt, daß der Glaube der Anfang des Wissens sei; aber der Glaube könne gradweise entwickelt und entfaltet werden gemäß der *docta ignorantia*. Damit ist auf das hingewiesen, was in den philosophischen Spekulationen gewollt und erstrebt wird. Es wäre ganz irrig, diese Betrachtungen so verstehen zu wollen, daß erst dem Philosophen das Eigentliche des christlichen Glaubens aufginge, daß erst in einer philosophisch geläuterten Religiosität die wahre Religion zu finden sei.

»Die höchsten und tiefsten Mysterien Gottes, die den Weltkindern verborgen bleiben, mögen diese auch noch so weise sein, werden den Kindlichen und Demütigen leicht zugänglich im Glauben an Christus¹⁹⁾.«

Die christologischen Spekulationen des Cusaners sind anzusehen als Konjekturen, als Versuche, das Unsagbare sagbar zu machen. Nimmt man sie einzeln aus dem Ganzen heraus, nimmt man sie als starre Festlegungen, so verfehlt man das Wesentliche und verstrickt sich in Schwierigkeiten, da sie dann leicht eine Ausdeutung im häretischen Sinne finden können. Es lassen sich in seinen Ausführungen viele Aussprüche und Tiefsinnigkeiten finden, die in solche Richtung weisen. Aber der Cusaner gibt sie nur als Andeutungen, er läßt vieles offen, zeigt auf Unfaßbares hin, weit entfernt, durch geistvolle Theorien das Mysterium zersetzen zu wollen.

Es läßt sich die Frage stellen, ob aus dem Vorhergehenden zu erwarten war, daß der Cusaner die christologischen Fragen so aufgreifen würde, wie er es tut. Hätte er nicht auf dem Fundament der von ihm erarbeiteten Begriffe auch ganz andere Fragen in den Vordergrund stellen können, und wäre es nicht auch möglich gewesen, daß er sich den behandelten Problemen mit ganz anderen Grundbegriffen genähert hätte? Hierauf läßt sich antworten, wenn man sich über die Leitgedanken der cusanischen Christologie klar geworden ist.

Zunächst wird Christus als maximum concretum aufgefaßt. Gott ist das absolut Größte, das Universum das konkret Größte, Christus das größte Konkrete. Die-

ses größte Konkrete ist die Vollendung des höchsten Wesens im Universum, der höchstvollendete Mensch. In der höchsten Vollendung geht der Mensch aber über sich hinaus, ist er nicht mehr nur Mensch, sondern ist Schöpfer und Geschöpf zugleich. Die Inkarnation also ist kein Durchbruch des Absoluten ins Konkrete, sondern Vollendung des Konkreten. Da das Konkrete seinem Wesen nach unvollendet ist, ist seine Vollendung ein Durchbruch.

Man ist versucht, die philosophische Auffassung Christi durch den Cusaner im Sinne eines Humanismus aufzufassen, der in Christus nichts als die höchste menschliche Gestalt sieht. Es gibt Betrachtungen, die eine solche Interpretation nahelegen. Sie wäre geboten, wenn Christus ganz von unten her, vom Konkreten aus, als dessen höchste Höhe aufgefaßt würde, wenn sich die Christologie nur auf der Lehre vom Universum aufbaute; aber die cusanische Lehre vom Universum ist ganz gegründet in der Gotteslehre, und die Christologie wächst nicht nur aus den Anschauungen vom Menschen und vom Universum, sondern auch direkt aus der Gotteslehre heraus. Christus wird auch betrachtet als der sich inkarnierende Gott. Es wäre also falsch, in ihm nur die Vollendung der humanitas sehen zu wollen. Die Vollendung ist eine allerhöchste, ein maximum, und liegt damit über allem Menschlichen.

Die christologischen Meditationen des Cusaners sind nicht alle auf dem Begriff des maximum concretum basiert, sondern die über das Mysterium des Kreuzestodes und der Auferstehung ergeben sich aus einem ganz anderen Gedankenmotiv. Mit den Betrachtungen

über das größte Konkrete, die sich ganz aus der vorausgehenden Ontologie ergeben, ist dem Mysterium des Kreuzestodes zunächst nicht näher zu kommen, ja, die Gedanken scheinen zunächst gar nicht miteinander vereinbar zu sein.

Weshalb muß der Höchstvollendete sterben? Die Ausführungen über den Tod Christi als den Sieg des Höheren über das Niedere sind nicht von besonderer Originalität und Tiefe. Seine Philosophie gibt dem Cusaner keine speziellen Begriffe, um dieses Mysterium zu umfassen. Er sieht in ihm ein Wesentliches des christlichen Glaubens und zieht es deshalb in seine Spekulation hinein, findet aber aus seiner Spekulation heraus keinen besonderen Zugang zu diesem Mysterium. Wenn es am Ende des Kapitels über Christi Tod heißt, daß der schimpflichste Tod zusammenfällt mit dem glorreichen Leben, so ist hier im Ansatz darauf hingewiesen, wie durch die Lehre vom Zusammenfall des Entgegengesetzten sowohl dem Mysterium des Todes näherzukommen, als auch das größte Konkrete mit Christi Tod in Beziehung zu setzen ist. Dieser Gedanke findet sich nur als Nebenbemerkung; aber man fragt sich, ob er nicht hätte fruchtbar gemacht werden können und ob dem Cusaner nicht überhaupt mehr Möglichkeiten in seiner Philosophie gegeben waren, um dem Mysterium des Todes näherzukommen.

Man könnte zu der Behauptung kommen, daß sich hier zeige, wie sehr der Cusaner in der Welt der Renaissance, die im allgemeinen mehr zur Inkarnation als zum Kreuzestod eine Beziehung fand, verflochten war. Darin ist zweifelsohne etwas Wahres. Man ginge aber zu

weit, wenn man allein unter diesem Gesichtspunkte die Stellung des Cusaners zur Gestalt Christi beurteilen wollte. Aus seinem Geist und aus seiner Zeit heraus findet er zu einzelnen Glaubenslehren eine besondere Beziehung, ohne aber damit die christliche Lehre erschöpfen zu wollen, ohne sich damit den anderen Mysterien zu versperren.

Vergegenwärtigen wir uns jetzt, wie die Ontologie, die Anthropologie und die Gotteslehre durch die Christologie vollendet werden. Wie vorhin schon gesagt, ist die Inkarnation für den Cusaner keineswegs ein Ereignis, das nur für die Menschheit, sondern eines, das für das ganze Sein Sinn und Wirkung hat. Jegliches ist in Jeglichem. Im Menschen kulminiert das ganze Universum, in ihm verdichten sich die Kräfte der ganzen Schöpfung; und so wirkt die Erhebung des Menschen zu seiner höchsten Vollendung auf das ganze Universum zurück. Die Vollendung des höchsten Wesens im Universum reicht andererseits gleichsam in Gott hinein. Der Mensch ist also das Bindeglied des ganzen Universums, das Mittewesen zwischen höherer und niederer Welt. Durch die Vollendung dieses Mittewesens in Christus wird das Kreatürliche mit Gott geeinigt, so daß Christus Mitte alles Seins im höchsten Sinne ist.

Die Bedeutung der Inkarnation für die ganze Schöpfung zeigt sich in folgenden Ausführungen. »Man könnte sagen, daß es, wenn das Entstehen und Vergehen aufhört, eine Vollendung des Universums nicht gebe ohne Auferstehung, da die menschliche Natur ein Teil des Universums ist, ohne den es nicht vollkommen und überhaupt nicht Universum sein kann, und daß

deshalb, wenn jene Bewegung aufhört, das ganze Universum entweder untergehen oder die Menschen zur Unvergänglichkeit auferstehen müssen; denn im Menschen ist die Natur aller Wesen enthalten, er bildet die Vollendung der anderen Geschöpfe, bei denen es keine Auferstehung gibt²⁰⁾.«

Christus ist die Vollendung des Menschen; alles also, was im Menschen angelegt ist, verwirklicht sich in Christus. Damit ist die Christologie Höhe und Ende der Anthropologie. Und da Christus die Vollendung der humanitas ist, ist er auch Maß und Richter aller Menschen. Er ist der Prüfstein, durch den und in dem alle bewertet und beurteilt werden, so wie das Feuer der Prüfstein für alles Materielle ist. »Das eine verwandelt sich, während es im Feuer ist, in etwas dem Feuer Ähnliches, wie das beste und vollkommenste Gold durchaus Gold bleibt und doch zugleich Feuer wird, so daß es nicht in höherem Grade Gold als Feuer zu sein scheint; anderes, z. B. unreines Silber, Erz oder Eisen nimmt nicht in diesem Maße an der Intensität des Feuers teil. Alles aber scheint, wenn auch jedes in besonderer Weise, in Feuer verwandelt²¹⁾.«

In Christus vollendet sich auch die Gotteslehre, durch ihn findet der Mensch eine ganz neue Beziehung zu Gott, und das quaerere Deum wird in eine andere Richtung gewiesen. Der verborgene Gott wird offenbar in einer menschlichen Gestalt. Über der unendlichen Kluft zwischen dem unendlichen Gott und dem endlichen Menschen steht ein Mittler, der Gottmensch. In Christus ist dem Menschen der neue Weg zu Gott gezeigt. Gott wird dem Menschen durch die

Inkarnation faßbarer. Durch ihn werden die Menschen mit Gott verbunden, wiederverbunden. Das quaerere Deum verliert sich nicht mehr in der unendlichen Tiefe der Gottheit. Das göttliche Wesen, das uns in seiner Unergründlichkeit fast als ein unbegreifbares Es entrückte, zeigt sich uns durch die Person Christi als ein Er, als ein von uns anzubetendes und anzusprechendes Du. —

CONCORDANTIA

Die Idee der Konkordanz, die Leben und Werk des Nikolaus von Kues im Ganzen und im Einzelnen durchwaltet, ist nicht nur gegründet in einer angeborenen Neigung zur Harmonie sondern im Letzten seiner philosophischen Anschauungen. Gott ist die Einheit, die Welt ist in Vielheit und Andersheit. Die Welt ist dadurch Bild Gottes, daß in ihr die göttliche Einheit widerstrahlt; höchste Aufgabe der freien Geister ist es, sich Gott anzunäheln, also die alteritas, soweit es im Geschaffenen möglich ist, zur unitas zu erheben. Je mehr Einheit in den Dingen ist, um so gottähnlicher sind sie. Die Einheit in der Vielheit, das ist die concordantia. Als Abschluß seien einige Betrachtungen wiedergegeben, die unter der Idee der Konkordanz früher Vorgetragenes mehr erhellen und in neuem Lichte zeigen.

Man hat sich sehr bemüht, die Quellen der cusanischen Philosophie zu bestimmen und konnte zeigen, daß die ganze Tradition in ihm lebendig ist. Platonische und neuplatonische Einflüsse sind vorherrschend; daß auch der Aristotelismus für ihn sehr bestimmend war, wurde in unseren Untersuchungen deutlich. Bei solchen Untersuchungen über die Abhängigkeit eines Denkers von seinen Vorgängern ist man leicht in Gefahr, sein Eigenes zu übersehen. So verlor man oft aus dem Auge, daß die Stellung des Cusaners zu den früheren Denkern gegeben ist unter der Idee der Konkordanz. Er sucht die Harmonie der Philosophien.

»Eines ist es, was alle, die Theologie und Philosophie

treiben, in der Verschiedenheit der Arten auszudrücken suchen . . . Es ist nichts anderes, was Zeno, nichts anderes was Parmenides oder Platon oder irgendwelche anderen über die Wahrheit lehrten; sie alle erschauten Eines und drückten dies selbe in verschiedenen Arten aus¹⁾.« Dies Eine ist Gott, der unfaßbar ist, aber in allem widerleuchtet. Der Cusaner sieht in den Bemühungen der Philosophen eine Jagd nach der Weisheit. Der eine Denker ist ein geschickterer Jäger als der andere, er weiß besser, in welchem Revier die Wahrheit zu finden ist, er weiß sie schneller zu erjagen und besser, wie sie festgehalten werde²⁾.

In jedem Geist spiegelt sich die Wahrheit, aber unter verschiedenen Winkeln. Die einzelnen Geister sind gleichsam Spiegel mit verschiedener Krümmung. Der philosophische Geist muß ein möglichst ebener Spiegel sein; was durch die anderen Spiegel nur zerstreut oder verzerrt wird, das sammelt sich in ihm. So sieht denn der Philosoph Nikolaus von Kues die Wahrheit, die in den verschiedenen Philosophien aufblitzt, er erkennt, unter welchem Winkel sie erscheint, und sucht dann aus den vielen Aspekten das reine Bild zu gestalten. Er überschaut die Wege, auf denen sich die Denker dem Licht näherten, und bis zu welcher Stelle ihres Weges sie vordrangen. Er sucht die Wege auf einen Punkt hin zu ordnen — er weiß, daß der Punkt, in dem sie sich alle treffen würden, im Unendlichen liegt.

Dieselbe Wahrheit und Harmonie sieht der Cusaner im Religiösen. In dem groß angelegten Gespräch »De pace seu concordantia fidei« hat er dies zum Ausdruck gebracht. Anlaß zu dieser Schrift waren Nachrichten über

Greuelthaten, die in Konstantinopel durch die Türken verübt wurden. Die Verfolgungen hatten ihren Grund in der Verschiedenheit der religiösen Bekenntnisse. Einem frommen Mann nun, der von diesen Ereignissen zutiefst ergriffen war, so erzählt Nikolaus von Kues, wurde nach vielem Nachdenken ein Gesicht zuteil. Er erschaut, wie sich vor Gott verständige Männer der verschiedensten Länder und Bekenntnisse versammeln und durch Beratung zu einer Konkordanz in den religiösen Fragen zu kommen suchen, durch die dann der Glaubensfriede gewährleistet würde.

Seine Grundanschauungen legt der Kardinal dem obersten Vertreter dieser Männer in den Mund, der im Namen aller also betet³⁾: »Herr und König des Weltalls! Was hat jede Kreatur, das Du ihr nicht gegeben hast? Den aus Staub und Erde gebildeten Leib hast Du mit einem vernünftigen Geiste belebt, auf daß in ihm das Bild Deiner unsterblichen Macht widerscheine . . . Du weißt aber, o Herr! daß eine große Menge nicht ohne große Verschiedenheit sein kann, daß fast alle ein mühseliges, kummer- und leidensvolles Leben führen müssen . . . daher haben nur wenige aus allen so viel Muße, daß sie in selbständiger, freier Entschliebung zur Kenntnis ihrer selbst gelangen: Durch viele irdische Sorge gestört, vermögen sie nicht, Dich, den verborgenen Gott, zu suchen. Daher hast Du Deinem Volke Könige und Propheten gegeben, von denen die meisten in Deinem Namen und Auftrage Gottesdienst und Gesetze angeordnet und das unwissende Volk belehrt haben . . . Zu verschiedenen Nationen hast Du verschiedene Propheten und Lehrer zu ver-

schiedenen Zeiten gesendet. Im Menschenwesen liegt es nun, daß eine zur Natur gewordene lange Gewohnheit zuletzt als Wahrheit festgehalten wird. So entsteht nicht geringe Uneinigkeit, wenn jede religiöse Genossenschaft ihren Glauben dem anderen vorzieht. So eile denn Du zu Hilfe, der allein helfen kann; denn um Deinetwillen, den sie allein verehren in dem, was alle anbeten, besteht dieser Wettstreit . . . Du also, der Du der Spender des Seins und Lebens bist, bist es, der in verschiedenen Religionen in verschiedener Weise gesucht und mit verschiedenen Namen benannt wird, weil Du in Deinem wahren Sein allen unbekannt und unaussprechlich bist . . . Du kannst aber, allmächtiger Gott! auf eine erfaßbare Weise Dich jedem Geiste erkennbar offenbaren. So verbirg Dich nicht länger, o Herr! . . . Ruhen wird dann das Schwert und der Haß und alle Leiden, und alle werden einsehen, daß in der Verschiedenheit der religiösen Gebräuche nur eine Religion ist (*una religio est in rituum varietate*). Kann diese Verschiedenheit der Gebräuche nicht aufgehoben werden oder frommt es nicht, sofern die Verschiedenheit eine Erhöhung der Gottesverehrung im Wettstreit der einzelnen Länder bewirkt, so möge wenigstens, wie Du Einer bist, eine Religion und eine Gottesverehrung bestehen.«

In der so eingeleiteten Disputatio, in welche die Apostel Petrus und Paulus und das göttliche Wort selbst eingreifen, werden die Grundfragen des Glaubens in derselben Art betrachtet wie in den anderen Werken des Kardinals. Die echten Keime der einzelnen Bekenntnisse werden entwickelt und zum wahren und vollen

Glauben entfaltet. Im Rituellen wird jedem Volk seine besondere Eigenart gelassen; aber es will scheinen, daß der Cusaner um der Einigung willen auch in der Glaubenslehre den einzelnen entgegenkommt und den Kreis der wesentlichen Lehrsätze verengt. Wie schon gesagt, ist diese Disputatio als eine Vorverhandlung anzusehen, und eine Deutung, als zeige sich hier Bereitschaft, um der Einigung willen christliches Glaubensgut preiszugeben, ist im Hinblick auf das Gesamtwerk des Kardinals nicht möglich.

Die Vereinigung der vielen in Einem ist die Kirche⁴⁾. Sie ist ein Organismus, der viele Glieder hat; jedes Glied hat seine Funktion, keines kann durch ein anderes ersetzt werden, jedes ist mit jedem durch den Körper verbunden. Ihr Bild ist der Weinstock, dem die Reben zugehören. Je einheitlicher die Kirche ist, um so größer ist sie. Bei aller Übereinstimmung im Glauben herrscht doch Verschiedenheit. Nach der Auferstehung der Menschen wird die Vereinigung aller inniger werden, weil dann die Menschen von der streitbaren Kirche getrennt sind und die Kirche der Triumphierenden bilden. Diese Einheit läßt kein Mehr oder Weniger zu; so fällt sie nach oben zusammen mit der Einheit der Naturen in Christus, und diese koinzidiert wieder mit der absoluten Einheit, mit Gott. Die kirchliche Einheit wird durch Christus in die göttliche Einheit aufgenommen, — so wie es in der Schrift bei Johannes heißt: »Die Herrlichkeit, die Du mir gegeben hast, habe ich ihnen gegeben, auf daß sie eins seien, so wie wir eins sind, ich in ihnen, Du in mir, damit sie vollkommen eins würden.«

In solcher Einigung finden wir die Ruhe in Gott, den Frieden in Gott. Es ist kein Friede, der Tod ist, sondern lebendiger Friede, der lebendige Widerschein des lebendigen Gottes. Über aller irdischen Unruhe strahlt dieser göttliche Friede.

So beschließen wir unsere Betrachtungen mit Gedanken des Nikolaus von Kues über den Frieden⁵⁾. »Der göttliche Friede ist es, ohne den nichts bestehen kann. Denn notwendig müssen alle Kräfte, aus denen die Kreaturen bestehen, untereinander in Frieden verbunden sein, damit sie Ruhe und Bestand haben. Der Friede aber ist eine Einigung, der Friede einigt. Die Einigung erfolgt durch eine Vermittlung; diese Vermittlung ist das, worin die Gegensätze ihre Ruhe finden. Der Friede scheint daher die Verbindung zu sein, durch welche alles mit dem Zentrum verbunden wird, daß es nicht auseinanderfahre . . . der reine Friede ist nur der Friede an sich oder der göttliche. Kein Ding kann des Friedens entbehren; jedes Ding besteht nur, insofern es am Frieden teilhat. Der Friede muß die Sehnsucht aller Wesen sein, weil ohne ihn nichts besteht.«

ANMERKUNGEN

Die Schriften des Nikolaus von Kues werden zitiert nach der Baseler Ausgabe:

- O = D. Nicolai de Cusa cardinalis, utriusque Juris Doctoris, in omnique Philosophia incomparabilis viri opera. Basileae 1565.
- Sch = F. A. Scharpff: Des Cardinals und Bischofs Nikolaus von Cusa wichtigste Schriften in deutscher Übersetzung. Freiburg i. B. 1862.
- W = Nicolaus Cusanus: Vom Wissen des Nichtwissens, Übersetzung von Alexander Schmid. Hellerau 1919.
- M = Nicolaus Cusanus: Liber de Mente. Herausgegeben von Joachim Ritter, übersetzt von Heinrich Cassirer. Anhang zu Ernst Cassirers Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance. Studien der Bibliothek Warburg. Leipzig, Berlin 1927.

Peripherie und Mitte: 1) De Mente C. 6, O 155, M 234 / 2) Idiotae L. I, O 137 / 3) e. l. / 4) Apologia doct. ign. O 68.

Idee und Leben: 1) Vgl. Vansteenbergh: Le Cardinal Nicolas de Cues. S. 52. / 2) Ebd. S. 56. / 3) Ebd. S. 57. / 4) Ludwig Pastor: Geschichte der Päpste 11. S. 250. / 5) Vgl. Andreas Posch: Die Concordantia catholica des Nikolaus von Cusa. / 6) Vansteenbergh: a. a. O. S. 41. / 7) F. A. Scharpff: Der Kardinal und Bischof Nikolaus von Cusa. Mainz 1843. S. 94. / 8) Vansteenbergh: a. a. O. S. 216. / 9) Ebd. S. 59. / 10) L. Pastor: Geschichte der Päpste 11. S. 252. / 11) Vansteenbergh: a. a. O. S. 64. / 12) Ebd. S. 72 (Anmerkung). / 13) F. A. Scharpff: a. a. O. S. 110. / 14) Gemeint ist die sichtbare Kirche. / 15) Vgl. J. M. Düx: Der deutsche Kardinal Nikolaus von Cues und die Kirche seiner Zeit 11. S. 312—314. / 16) Düx: a. a. O. 1. 3. S. 247. / 17) Vgl. Theodor Stumpf: Die politischen Ideen des Nikolaus von Cues. S. 113—118. / 18) Vgl. L. Pa-

stor: Geschichte der Päpste III. S. 5. / 19) Brief an das Kapitel vom 23. März 1450. / 20) Aenäas Sylvius: De moribus Germanorum. Übersetzung nach Düx III. 10. S. 252 bis 254. — „Wozu sind so viele Ausgaben nötig? könntest du fragen. Ich verlange auch keine Summen für viele Pferde, für kostbare Schleppkleider und für einen langen Schwarm von Dienerschaften; der Papst soll vielmehr in seinem Palaste nur einige Hofleute um sich haben, die Kardinäle sollen mit wenigen Dienern ein frugales und sittenreines Leben führen. Die Welt wird mehr Ehrfurcht vor ihnen haben, wenn sie wenig begütert und gut, als wenn sie reich und schlecht sind. Aber es hat alles seine Grenze. Du willst, der Papst soll arm, die Kardinäle sollen dürftig sein und die ganze Kurie soll betteln gehn, dann willst du dich zufrieden geben. Aber das Sprichwort sagt, die Weisheit der Armen sei weniger als Rauch. Es sprach der Arme, sagt Salomon, und alle verlachten ihn; es sprach der Reiche, und alle horchten mit Staunen. Allerdings wählt derjenige, der nur für sich leben will, am sichersten die Armut als den leichteren Weg zur Seligkeit, da die Reichtümer voll Dornen sind. Wer aber ein Vorsteheramt über andere zu bekleiden hat, der muß eine gewisse Fülle von Mitteln besitzen . . . Schon der weltliche Arm sieht in der Armut eines Richters oder eines Zeugen eine große Gefahr für die Rechtspflege; nun ist aber jeder mit der Seelsorge betraute Priester ein Richter, den die Armut auf mancherlei unehrliche und schädliche Abwege ziehen kann und schon öfter gezogen hat. Nun soll nach deiner Ansicht selbst der Papst ein armer Schelm sein! Wie kann er da seine großen Obliegenheiten erfüllen und vollbringen, was seines hohen Amtes ist? Vom Papste fordert sein hohes Amt, daß er alle Schafe, wo sie immer seien, weide und in den Schafstall der Kirche zurückführe. Der Oberpriester der Christenheit muß also eine Menge Glaubensboten aussenden, um auf dem ganzen Erdenrund das Evangelium predigen zu lassen; er muß dafür sorgen, daß jede giftige Pflanzung ausgerottet, Spaltungen, Ketzereien, Gotteslästerungen erstickt, daß auflodernde

Kriegsflammen gedämpft, daß Raub, Mord, Trunksucht, Streit, Haß und Rauferei dem Frieden und der Gerechtigkeit weichen, auf daß überall und von allen Gott auf die rechte Weise geehrt und verherrlicht werde. Die römische Kurie muß eine Schützerin des Rechts für den ganzen Erdkreis sein, ein sicherer Hafen für die Bedrängten, eine Zufluchtstätte für alle Unglücklichen; sie muß ihnen nicht allein geneigtes Gehör, sondern auch Geldmittel anbieten... Keine Art der Tröstung darf sie unterlassen... Wenn der Papst nicht wäre, wie würden die vertriebenen Bischöfe wieder eingesetzt werden? Etwa durch den weltlichen Arm? Ich frage, wird ein Maler mit einer fremden Hand eine Linie so richtig ziehen als mit der eigenen?... Es zeugte von wenig Urteil, wollte man sich auf den dürftigen Zustand der ersten Kirche berufen. Damals mußte der christliche Name sich verbergen und ward nur zum Martyrium genannt; später war er voll der Ehre... Die Würde des apostolischen Stuhles erheischt einen gewissen Aufwand und Glanz, besonders in der Hofhaltung; auch den Kardinälen gebührt der ihrer Würde entsprechende Aufwand. Vergleicht man übrigens einen Bürgermeister der Stadt Lübeck, wie er von Gold strotzt und von einem mächtigen Gefolge umgeben ist: so kann man leicht ermessen, wo mehr Stolz ist, ob bei dergleichen kleinen Stadtregenten, oder aber bei den Kardinälen, deren Wirkungskreis die Erde umfaßt.» — / 21) Vgl. Dux: a. a. O. II. S. 37—40. / 22) Brief des Gregor von Heimburg an Nikolaus von Cues. Dux: a. a. O. II. S. 212. / 23) Excitationes: Der Friede. Sch. 533. / 24) Brief an Johann von Segovien vom 29. 12. 1454. / 25) Vgl. Tafel geschichtlicher Daten. / 26) Excitationes VI: a. a. O. S. 545. / 27) Vgl. das erste Sendschreiben an die Böhmen: „Nie kann aus der Beachtung eines von der, wenn auch im einzelnen Falle nicht gehörig belehrten, Kirche gegebenen Gebotes oder aus der Unterlassung von etwas kirchlich Verbotenem Nachteil für den Gehorchenden entstehen; denn was ihm beim Gehorchen etwa entgeht, schadet seinem Heile nicht, da er um des

freien Gehorsams willen dieselbe Gnade von Gott erlangt.»
 / 28) Brief vom 26. 12. 1457. Vansteenbergh: a. a. O.
 S. 184. / 29) L. Pastor: Geschichte der Päpste I. 3. S. 396.
 / 30) Dux: a. a. O. II. S. 228. / 31) Vgl. Excitationes: Über
 den Frieden. / 32) Brief des Aenäas Sylvius an Nikolaus von
 Cues. / 33) L. Pastor: Geschichte der Päpste II. I. S. 185. /
 34) Zitate aus dem Reformentwurf nach der Übersetzung
 von Scharpff unter Vergleichung mit Dux und dem Ori-
 ginal. / 35) Scharpff: a. a. O. S. 263. / 36) Excitationes:
 Scharpff: a. a. O. S. 646—647. / 37) Brief vom 11. Juni
 1460. Vansteenbergh: a. a. O. S. 199. / 38) Vgl. De Vena-
 tione sapientiae. 6. Feld: Die Einheit. Sch. S. 286.

Das Quaerere Deum und die Visio Dei: 1) Apice
 theor. O 332 / 2) D. ign. O 62, W 138 / 3) Pac. fid. O 862,
 Sch 381 / 4) Visio. O 199, Sch 193 / 5) Vansteenbergh-
 Autour d. l. d. ign. / 6) Excitationum L. V. O. 504 / 7) An-
 selm v. Cant. Prologium C. II / 8) D. ign. I C. 5 / 9) D.
 ign. I C. 4 / 10) Visio. O 189, Sch 180 / 11) Compl. th.
 O 1108 / 12) Thomas Aqu. De veritate II 1, ad 9 / 13) Deo
 absc. O 337 / 14) D. ign. I C. 25 / 15) Vgl. Theologische
 Figuren / 16) Possest O 252 / 17) e. l. / 18) e. l. O 262 /
 19) Das Werk fehlt in der Baseler Ausgabe. Gefunden und
 veröffentlicht wurde es von Übinger. S. dessen Schrift: Die
 Gotteslehre d. Nic. Cus. S. 150—193 / 20) Thomas Aqu.
 S. c. G. L I ch. XXXVIII / 21) Venat. sap. C. 11—32 / 22)
 Apice theor. O 333 / 23) Comp. O 249 / 24) Coniec. I c. 11
 / 25) D. ign. II c. 2 / 26) Genes. O 131, 132 / 27) D. ign.
 II c. 3 / 28) Apolog. O 70—73 / 29) D. ign. O 27 / 30) Genes.
 O 129 / 31) M. 286/287 / 32) M. 224/225 / 33) M. 287 /
 34) Lud. glob. O 237 / 35) D. ign. I C. 11 / 36) Pac. fid.
 O 868, Sch 388/389 / 37) D. ign. I C. 7—10 / 38) Visio.
 O 198 / 39) Crib. Alch. II, O 902, Sch 328 / 40) Pac. fid.
 C. 9, O 868, Sch 388 / 41) Possest O 261 f. / 42) D. ign. I
 C. 20 / 43) D. ign. II C. 7, O 31 / 44) Genes. O 135 / 45)
 e. l. O 134, Sch 163 / 46) Quaer. O 296 / 47) e. l. O 296,
 Sch 150 / 48) e. l. O 292 ff. / 49) e. l. O 294 / 50) e. l. O 294

bis 295 / 51) Deo absc. O 339 / 52) Quaer. O 298 / 53) Visio. O 181/182 / 54) e. l. O 182 / 55) e. l. O 183 / 56) e. l. O 188 / 57) e. l. O 185 / 58) Filiat. O 119.

Ontologische Fundamente: 1) D. ign. II C. 7, O 32, Sch 73/74 / 2) D. ign. II C. 8 / 3) Lud. glob. II, O 219, Sch 232/233 / 4) Venat. sap. C. 6—10 / 5) D. ign. II C. 9 / 6) M 217—219 / 7) Apic. theor. O 335 / 8) D. ign. II C. 6, O 30, W 70/71 / 9) Venat. sap. C. 27—29, O 320—322 / 10) D. ign. II C. 2, O 25, W 60 / 11) D. ign. II C 10, O 37, W 85 / 12) Coniect. I C. 7, O 79, Sch 114 / 13) D. ign. I C. 5 / 14) Lud. glob. II, O 236, Sch 263 / 15) e. l. O 237, Sch 264 / 16) e. l. / 17) D. ign. II C. 2 / 18) Lud. glob. II, O 229, Sch 249 / 19) Excit. VIII, O 591/592, Sch 539 bis 542 / 20) D. ign. II C. 6, O 30, W 69 / 21) Coniect. I C. 4, O 77, Sch 112 / 22) Coniect. I C. 5 / 23) Stat. experim. O 172 / 24) Lud. glob. II, O 232, Sch 255 / 25) Lud. glob. I, O 212/213, Sch 219/220 / 26) D. ign. II C. 4, O 27, W 64 / 27) D. ign. II C. 11, 12 / 28) D. ign. II C. 12, O 39, W 90 / 29) e. l. O 40/41, W 93 / 30) Coniect. II C. 3, O 96, Sch 126 / 31) D. ign. II C. 13, O 42, W 96 / 32) D. ign. II C. 5, O 29, W 67 / 33) D. ign. II C. 4, O 28, W 66.

Der Mensch und sein Geist: 1) M 292/293 / 2) Coniect. II C. 14, O 109, Sch 137 / 3) Coniect. II C. 14 / 4) Lud. glob. I, O 214, Sch 223 / 5) M C. 14 / 6) Coniect. II C. 15 / 7) M 254ff. / 8) Coniect. II C. 11 / 9) M 208 / 10) M 244 / 11) M 224f. / 12) e. l. / 13) M 246 / 14) Lud. glob. II, O 232, Sch 254/255 / 15) M 208 / 16) M 264 / 17) Comp. C. 10, O 247 / 18) Comp. C. 8, O 244/245 / 19) M 280 / 20) M 282 / 21) M 292 / 22) M 294, Lud. glob. II, O 232, Sch 255 / 23) M 296 / 24) D. ign. III C. 10, O 57, W 126 und 127 / 25) Idiot. I De sapientia, Venat. C. 15.

Theologische Figuren: 1) Compl. Theol. C. 1, O 1107 / 2) D. ign. I C. 11, 12 / 3) D. ign. C. 11, Compl. theol. C. 2 / 4) D. ign. I C. 12 Compl. theol. C. 4 / 5) D. ign. I C. 13 bis 25 / 6) D. ign. I C. 17, O 12/13, W 33 / 7) e. l. / 8) Be-

ryll. C. 22, O 274 / 9) Beryll. C. 8ff. / 10) Compl. theol. C. 10 / 11) Beryll. C. 16 / 12) Beryll. C. 33 / 13) D. ign. I C. 21 / 14) Compl. theol. C. 8 / 15) Compl. theol. C. 4, 11 / 16) D. ign. I C. 23 / 17) Beryll. C. 17 / 18) Compl. theol. C. 9.

Christologie: 1) D. ign. III C. 2, O 45, W 103 / 2) e. l. O 46, W 105 / 3) Visio. C. 20 / 4) D. ign. III C. 3, O 46, W 105 / 5) e. l. O 47, W 106/107 / 6) e. l. / 7) D. ign. III C. 4, O 49, W 110 / 8) D. ign. III C. 5, O 50, W 113 / 9) e. l. / 10) D. ign. III C. 6, O 51, W 115 / 11) e. l. O 51, W 114/115 / 12) e. l. O 51, W 116 / 13) D. ign. III C. 7, O 52, W 117 / 14) e. l. O 52, W 118 / 15) e. l. O 53, W 119 / 16) Excit. III, O 412 / 17) Visio. C. 23, O 205, Sch 202 / 18) D. ign. C. 8, O 53, W 120 / 19) D. ign. C. 11, O 58, W 128 / 20) D. ign. C. 8, O 54, W 121/122 / 21) D. ign. C. 9, O 55, W 123.

Konkordanz: 1) Filiat. O 125 / 2) Venat. C. 1, O 300 / 3) Pac. fid. C. 1, O 862/863, Sch 382/383 / 4) D. ign. III C. 12 / 5) Excit. V, O 497, Sch 534.

BIBLIOGRAPHISCHES

Eine ausführliche Bibliographie findet sich bei Vansteenberghe, Edmond: *Le cardinal Nicolas de Cues*. Paris 1920.
Zu unserer Arbeit sind hauptsächlich folgende Werke herangezogen worden:

Cassirer, Ernst: Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance. Leipzig, Berlin 1927. / *Clemens, F. J.*: Giordano Bruno und Nicolaus von Cues. Bonn 1847. / *Deichmüller*: Die astronomische Bewegungslehre und Weltanschauung des Kard. Nikolaus von Cusa. Sitzungsberichte der Niederrhein. Gesellschaft f. Natur- u. Heilkunde zu Bonn 1901. / *Dubem, P.*: Léonard de Vinci, ceux qu'il a lus, ceux qui l'ont lu, t. II. Paris 1909. / *Dux, M.*: Der deutsche Kard. Nikolaus von Cusa u. die Kirche seiner Zeit. 2 Bde. Regensburg 1847. / *Endres, J. A.*: Albrecht Dürer und Nikolaus von Kusa, München 1913. / *Eucken, R.*: Die Lebensanschauungen der großen Denker. 12. Aufl. Leipzig 1918. / *Falckenberg, Rich.*: Aufgabe und Wesen der Erkenntnis bei Nikolaus v. Kues. (Diss.) Breslau 1880. / *Falckenberg, Rich.*: Grundzüge der Philosophie des Nic. Cusanus mit besonderer Berücksichtigung der Lehre vom Erkennen. Breslau 1880. / *Hoffmann, Ernst*: Das Universum des Nik. v. C. Abhandlung. d. Heidelberger Akad. d. W. phil.-hist. Kl. 1929/30, Abh. 3. / *Hommes, J.*: Die philosophische Gotteslehre des Nikolaus Cusanus in ihren Grundlehren. Augsburg 1926. / *Jacobi, Max*: Das Weltgebäude des Kard. Nikolaus v. Cusa. Berlin 1904. / *Kaestner, Oskar*: Der Begriff der Entwicklung bei Nikolaus v. Kues. Bonn 1896. / *Lenz, Jos.*: Die docta ignorantia oder die mystische Gotteserkenntnis des Nikolaus Cusanus in ihren philosophischen Grundlagen. Würzburg 1923. / *Löb, H.*: Die Bedeutung der Mathematik für die Erkenntnislehre des Nikolaus von Kues. Berlin 1907 (Diss. Freiburg). / *Marx, Jacob*: Verzeichnis der Handschriften-Sammlung des Hospitals zu Cues b. Bernkastel a. Mosel. Trier 1905. / *Posch, Andreas*: Die »Con-

cordantia catholica« des Nikolaus v. Cues. Paderborn 1930. / *Ranft, Jos.*: Schöpfer und Geschöpf nach Nikolaus v. Cusa. Würzburg 1924. / *Ritter, J.*: Docta ignorantia. Die Theorie des Nichtwissens bei Nic. Cusanus. Leipzig, Berlin 1927. / *Rotta*: Il pensiero de Nicolo da Cusa nei suoi rapporti storici. Turin 1911. / *Rotta, Paolo*: Il cardinale Nicolo da Cusa, la vita ed il pensiero. Mailand 1928. / *Schanz*: Der Cardinal Nic. v. Cues als Mathematiker. Rottweil 1872 (Progr.). / *Schanz*: Die astronomischen Anschauungen des N. v. C. und seiner Zeit. Rottweil 1873 (Progr.). / *Scharpff, Fr. A.*: Der Cardinal und Bischof N. v. K. I. Das kirchliche Wirken. Mainz 1843. / *Scharpff, Fr. A.*: Der Cardinal u. Bischof Nikolaus v. Cues als Reformator in Kirche, Reich und Philosophie. Tübingen 1871. / *Schneiderreit, G.*: Die Einheit in dem System des Nikolaus v. Cues. Berlin 1902 (Progr.). / *Simon, M.*: Cusanus als Mathematiker. Festschr. für H. Weber. Leipzig 1912. / *Stumpf, Tb.*: Die politischen Ideen des Nikolaus v. Cues. Köln 1865. / *Übinger, Job.*: Philosophie des Nicolaus Cus. Würzburg 1880 (Diss.). / *Übinger, Job.*: Die Gotteslehre des Nicolaus Cus. Münster und Paderborn 1888. / *Vansteenbergh, Edmond*: Autour de la docte ignorance (Beiträge z. Gesch. d. Philosophie d. Mittelalters, Bd. XIV, Heft 2—4). München 1915. / *Vansteenbergh, Edmond*: Le cardinal Nicolas de Cues. Paris 1920. / *Vogt, H.*: Hospital St. Nikolaus zu Kues. Augsburg 1927. Deutsche Kunstführer. / *Zimmermann*: Der Cardinal Nikolaus Cus. als Vorgänger Leibnizens. Sitzungsberichte der phil.-hist. Kl. der Akad. d. Wissenschaft. t. VIII. Wien 1852.

ANHANG
TAFEL DES LEBENS, DES WERKS
UND DER UMWELT

	Leben des Nikolaus von Kues	Werke
1400	—	—
1401	Geburt des Nikolaus Kryfts (Krebs) in Kues an der Mo- sel. (Vater Henne Kryfts, Mutter Katharina, geb. Rö- mer.) od. 1400.	—
1402	—	—
1403	—	—
1404	—	—
1405	—	—
1408	—	—
1410	—	—
1412	—	—
1413	Dienst bei dem Grafen von Manderscheid (?)	—
1414	Eintritt in die Schule zu Deventer (?)	—
1415	—	—
1416	Studium an der Universität Heidelberg	—

Zeitgenössische Ereignisse	
politische	kulturgeschichtliche
Absetzung Wenzels. — Rup- recht von der Pfalz wird ge- wählt.	* Stephan Lochner. * Rogier van der Weyden. * Gutenberg (?).
—	—
—	* Fra Filippo Lippi. * Dionys der Karthäuser (Doktor ecstaticus. † 1471).
—	* Kardinal Bessarion (—1472).
—	* Leon Battista Alberti
—	* Enea Silvio (Pius II.).
—	* Laurentius Valla.
Schlacht bei Tannenberg (Sieg der Polen über die Deutschrit- ter). — Sigismund wird Kaiser.	—
—	* Jeanne d'Arc.
—	Thomas a Kempis wird Priester.
Konzil von Konstanz (—1418).	—
Verbrennung des Johann Huß. — Belehnung des Burggrafen von Nürnberg mit der Mark Brandenburg.	—
Verbrennung des Hieronymus von Prag. — Beendigung des abendländischen Schismas.	—

	Leben des Nikolaus von Kues	Werke
1417	Studium an der Universität Padua.	—
1419	—	—
1423	Beendigung der Studien in Padua als Doktor des kanonischen Rechts.	—
1424	Erster Aufenthalt in Rom.	—
1425	Nutznießung einer Pfarrstelle in Altrich und Domherrnstelle in Trier. Stipendium durch den Bischof. Theologische Studien in Köln.	—
1426	Weihe zum Priester. Sekretär bei dem Kardinal Orsini. — Auf der Suche nach Manuskripten unterwegs zwischen Italien und Rheinland.	—
1427	Dechant an St. Florin in Koblenz.	—
1430	—	—
1431	—	—
1432	(Februar) Ankunft in Basel als Anwalt des Grafen von Manderscheid.	—
1433	Auf Seiten der konziliaren Partei.	»Concordantia catholica.« Sendschreiben an die Hussiten.



Zeitgenössische Ereignisse	
politische	kulturgeschichtliche
Martin V. wird Papst.	—
Beginn der Hussitenkriege. — Thronbesteigung Philipps des Gütigen von Burgund.	—
—	* Peuerbach.
—	—
—	—
—	—
—	—
—	—
—	—
—	—
Verbrennung der Jeanne d'Arc.	—
Berufung des Konzils zu Basel.	—
Tod Martins V. Thronbesteigung Eugens IV.	—
—	—
—	—
Vernichtung der Taboriten bei Böhmischem-Brot.	* Marsilio Ficino. (Übersetzer der Werke Platons und Plotins.)

	Leben des Nikolaus von Kues	Werke
1434	Verlust des Prozesses Manderscheid.	Verteidigungsrede zugunsten Manderscheids.
1435	Im Kanonikerstift zu Münster-Maifeld.	—
1436	Rückkehr nach Basel. Veränderte Haltung zum Papst.	»Reparatio calendarii.«
1437	Bruch mit der Majorität in Basel. Fahrt nach Konstantinopel.	—
1438	Prozeß des Konzils gegen Nikolaus von Kues.	—
1439	Auf der Tagung zu Mainz (ohne Sendung). Verteidigt den Papst. — Konferenzen in Koblenz.	—
1440	—	»De Docta ignorantia.« »De Conjecturis.« Brief über die Neutralität Deutschlands im Konflikt zwischen Papst u. Konzil.
1441	Als Gesandter des Papstes auf dem Reichstag zu Mainz. Rede zugunsten Eugens IV. (der »eugenische Herkules«).	—

Zeitgenössische Ereignisse	
politische	kulturgeschichtliche
—	—
—	—
—	* Regiomontanus.
Offene Revolte des Konzils gegen den Papst. — Tod Kaiser Sigismunds.	—
Konzil von Florenz (Unionskonzil). Wahl Albrechts II. zum Kaiser.	Stiftung der platonischen Akademie in Florenz.
Absetzung des Papstes durch das Konzil von Basel. Gegenpapst Felix V. Proklamation der Wiedervereinigung mit den Griechen. (Florenz.) Tod Albrechts II.	—
Reichstag in Frankfurt. Friedrich III. zum Kaiser erwählt. Neutralitätserklärung der Fürsten. Reichstag in Nürnberg.	† Jan van Eyck.
—	—

	Leben des Nikolaus von Kues	Werke
1442	Erfolgreiche Reden gegen die Neutralität auf dem Reichstag zu Frankfurt.	Brief an Rodrigo de Trevino.
1444	Auf dem Reichstag zu Nürnberg.	»De Deo abscondito.«
1445	Im Rheinland. Zahlreiche Predigten in Koblenz und Mainz.	»De Quaerendo Deum.« »De Filiatione Dei.« »De Dato Patris luminum (1445 od. 46).«
1446	—	—
1447	Aufenthalt in Lüttich. Als Vertreter des Papstes in Aschaffenburg.	»De Genesi.«
1448	Erhebung zum Kardinal.	—
1449	Bemühung um die Versöhnung des Herzogs von Cleve mit dem Kurfürsten von Köln.— Besuch in Kues. Empfang des Kardinalshuts in Rom.	»Apologia Doctae ignorantiae.«

Zeitgenössische Ereignisse	
politische	kulturgeschichtliche
—	* Rudolf Agricola.
—	—
—	* Gailervon Kaisersberg.
Verständigung zwischen Kaiser und Papst.	* Kolumbus (?)
Unterwerfung des Kaisers und der Kurfürsten unter den Papst. Tod Eugens IV. — Nicolaus V. wird Papst. — Konkordatsbeschluß in Aschaffenburg. Aufgabe der Neutralität in Deutschland zugunsten des Papstes.	—
Auflösung des Konzils von Basel. Rücktritt des Gegenpapstes. Konkordat von Wien. — Macht ergreifung der utraquistischen Partei in Böhmen unter der Führung Podiebrads.	—
—	* Lorenzo von Medici (»il magnifico«).

	Leben des Nikolaus von Kues	Werke
1450	In Italien. (Rieti, Val de Castro, Rom.) Ernennung zum Bischof von Brixen.	»Idiotae Libri.« »De Transmutationibus geometricis.« — »De Arithmeti- cis complementis.« (Beide Toskanelli ge- widmet.) »De Quadratura cir- culi.«
1451	Reise durch Deutschland als päpstlicher Legat und Verkünder des Jubiläumsablasses. Synoden in Salzburg, Bamberg, Mainz.	—
1452	Synode in Köln. Beendigung der Legationsreise. Einzug in die Diözese Brixen. Dekrete über Klosterreform.	»Conjectura de ultimis diebus.«
1453	Synode in Brixen. Reise nach Rom. Beginn des Konfliktes mit dem Herzog Sigismund und der Äbtissin von Sonnenburg.	»De Visione Dei.« »De Mathematicis complementis.« »De Pace fidei.«
1454	Konflikte mit dem Tiroler Adel. Neigung, vom Amt zurückzutreten. Verhandlung über die Nachfolge mit dem bayrischen Fürstenhaus. Reise nach Preußen im Auftrag Nicolaus V.	—
1455	Entspannung zwischen dem Bischof und dem Herzog. Exkommunikation der Äbtissin von Sonnenburg.	—

Zeitgenössische Ereignisse	
politische	kulturgeschichtliche
Jubiläum in Rom.	Erfindung des Buchdrucks. * Martin Schongauer. † Josquin de Prés. † Gemisthos Plethon.
Römerzug Friedrichs III.	—
Kaiserkrönung in Rom.	* Leonardo da Vinci. * Savonarola.
Eroberung Konstantinopels durch die Türken.	—
—	—
Tod Nicolaus V. — Calixtus III. wird Papst.	† Fra Angelico da Fiesole. * Peter Vischer. * Faber Stapulensis. (Herausgeber der Pariser Ausgabe der Cusanus.)

	Leben des Nikolaus von Kues	Werke
1456	Der Fall Simon von Welen. Heftige Angriffe gegen Nikolaus von Kues.	—
1457	Synode in Brixen. Bedrohung durch den Herzog. Zuflucht auf der Burg Andraz.	—
1458	Aufenthalt in Andraz. Das Blutbad von Enneberg. Reise nach Rom. Vergebliche Aussöhnungsversuche mit dem Herzog.	»De Beryllo.« »De Mathematica perfectione.«
1459	In Rom. Vertreter des abwesenden Papstes als Generalvikar in weltlichen Angelegenheiten und Reformator. Mitglied der von Pius eingesetzten Kommission für Reform der Kurie. — Verene von Stuben verläßt Sonnenburg. Die neue Äbtissin leistet Treuschwur.	Entwurf einer Generalreform der Kirche (vielleicht erst 1461/62).
1460	Rückkehr nach Brixen. Erneuter Zwist mit Sigismund. Kriegserklärung Sigismunds und Gefangennahme des Bischofs in Bruneck. Sigismund verfällt der Exkommunikation, Tirol dem Interdikt. — Abreise nach Rom. — Angriff der Schweizer Kantone auf Sigismunds Land.	»De Possessio.«

Zeitgenössische Ereignisse	
politische	kulturgeschichtliche
—	—
—	—
	Tod Calixtus III. — Pius II. wird Papst. — Podiebrad wird König von Böhmen.
	Pius II. in Mantua. (Kongreß zur Erörterung der orientalischen Frage.)
—	—

	Leben des Nikolaus von Kues	Werke
1461	In Rom. Heftige Anfeindungen durch Gregor von Heimburg.	»Cribratio Alchoran.«
1462	In Rom. — Vertretung des Interesses von Breslau gegen Podiebrad.	»Tetralogus de Non Aliud.«
1463	In Rom.	»De Venatione sapientiae.« »De Ludo globi.« »Compendium.«
1464	Der Kaiser vermittelt zwischen Rom und dem Herzog Sigismund. Exkommunikation und Interdikt werden aufgehoben. — Energisches Eintreten des Nicolaus von Kues für Breslau. Ernennung zum Richter in der Angelegenheit gegen Podiebrad. — Tod des Nikolaus von Kues in Todi am 11. August. — (Beigesetzt in San Pietro in Vinculi in Rom, sein Herz im Chor der Kirche des Nikolausstiftes in Kues a. d. Mosel.)	»De Apice theoriae.«

Zeitgenössische Ereignisse	
politische	kulturgeschichtliche
»Brief Pius II. an den Sultan Mahomet (Bekehrungsversuch). — Thronbesteigung Ludwigs XI. von Frankreich.	† Peuerbach.
Aufhebung d. böhmischen Kompaktaten. Bruch Podiebrads mit Rom. — Aufhebung der pragmatischen Sanktion in Frankreich.	* Pietro Pomponazzi.
Pius II. verkündet den Kreuzzug gegen die Türken.	* Pico von Mirandola.
Aufbruch Pius II. zum Kreuzzug. Stirbt in Ankona am 14. August. — Paul II. wird Papst.	† Cosimo von Medici. † Rogier van der Weyden.

Dieser Band wurde 2003
durch Bestrahlung sterili-
siert. Verfärbungen stellen
keine Gefahr dar.

Oscar Brandstetter, Leipzig
[Abteilung Jakob Hegner]

EMPFEHLENSWERTE BÜCHER

STEFAN GILSON: *Der heilige Augustin*. In Leinen M. 15. — Aus einem Bericht über neue Augustinusliteratur in der Magdeburgischen Zeitung: »Wir dürfen Gilsons Augustin als die beste, systematisch vollständigste und klarste Darstellung der augustinischen Lehre bezeichnen.«

STEFAN GILSON: *Der heilige Bonaventura*. In Leinen. M. 21. — Literarischer Handweiser: »Ein wirkliches Meisterwerk.«

THEODOR HAECKER: *Vergil, Vater des Abendlands*. In Leinen M. 5. 50. Hermann Hesse: »Ich nenne als bestes Buch Vergil von Theodor Haecker, weil es das schönste, gehaltvollste, adligste in deutscher Sprache ist, das ich in diesem Jahr gelesen habe. Seines großen Gegenstandes würdig, ist dieser Essay eins der wenigen Zeugnisse heutigen deutschen Geistes, die ich ernstnehmen kann.« — Wilhelm Schäfer: »Eine starke und schöne Schrift. Sie geht unser Volk mehr an, als 1000 Dinge, die einer Mehrheit gewiß sind, vorausgesetzt, daß man im Volk etwas anderes sieht als die Masse derer, die gemeinsam Brot, Arbeit, Unterhaltung und Vergnügen haben wollen.« — Von Grolman in Will Vespers Neuer Literatur: »Die bedeutendste Leistung des deutschen Geistes seit mindestens zwei Jahrzehnten. Männer, wie Haecker, tun dem taumelnden Abendlande not.«

THEODOR HAECKER: *Dialog über Christentum und Kultur, mit einem Exkurs über Sprache, Humor und Satire*. Kartoniert M. 2. 50.

THEODOR HAECKER: *Wahrheit und Leben*. Kartoniert M. 2. 50. Die Vossische Zeitung über Theodor Haecker: »Der sprachgewaltigste katholische Denker Deutschlands.«

FRANZ XAVER SEPPELT: *Der Aufstieg des Papsttums*. Geschichte der Päpste von den Anfängen bis zum Regierungsantritt Gregors des Großen. In Leinen M. 12. 50 — Stimmen der Zeit: »Die sachliche, allgemein verständliche, dabei wissenschaftlich gründlich unterbaute Darstellungsart des Breslauer Kirchenhistorikers gibt dem neuen Unternehmen das Gepräge . . . Wo immer das Interesse für die geschichtliche Gestalt des Papsttums wach und lebendig ist, wird man gerne nach diesem au . . . ke greifen.«

A. D. SE
M. 21. —
cher Grün
mas die pl



Aquin. In Leinen
kannt, das mit sol-
s des ganzen Tho-
n darböte.«

VERLAG VON JAKOB HEGNER IN LEIPZIG