

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

Diese umfangreiche Gesamtdarstellung der Philosophie des Nikolaus von Kues [=NvK] führt den Leser mit vorzüglichem didaktischem Geschick in das intellektuelle Leben des deutschen Kardinals ein und macht dabei die Denkgeschichte lehrreich und lebendig. Somit kommt er dem typischen Menschen der Gegenwart entgegen, der sich, wie Vf. es ausdrückt, im Gegensatz zu mittelalterlichen Scholastikern, die sich bekanntlich als Zwerge auf den Schultern der Riesen der Vergangenheit verstanden, die aber auch deshalb weiter schauen konnten als die Riesen, eher als Zwerg vor Leichen vorstellt. Daß Denker der Vergangenheit hilfreich sein können, ohne daß ihre Gedanken in der heutigen Situation unvermittelt Geltung erhalten sollen, führt dieses Buch vor. "Ich glaube nicht", betont Vf., "daß Cusanus eine einzige Frage unserer Gegenwart beantwortet" (S. 646). Philosophische Untersuchungen werden mit historischen kombiniert, wobei "eine biographisch informierte, aber nicht biographisch-reduktive" (24) Darstellung angestrebt werden soll. Verfaßt in einem ansprechenden, vertrauensenerweckenden Stil, verleiht das Buch dem Leser den Eindruck, ihm würden gründliche und authentische Kenntnisse des cusanischen Denkens vermittelt. Gleichwohl verkörpert es in Wirklichkeit eine großangelegte anti-theologische Polemik. F.s Cusanus-Deutung verdient eine eingehende Auseinandersetzung, und seine anti-theologische These verlangt nach einer sorgfältigen Widerlegung.

Wenn in seiner letzten Schrift Cusanus seine eigene Denkentwicklung herausstellt mit dem Hinweis, daß, während er die Wahrheit früher eher in der Dunkelheit und Verborgenheit suchte, er sie nun in der Klarheit suche, wo sie von überall her leicht und mit Gewißheit zu finden sei, bedeutet dies für F., daß, während Cusanus am Anfang nur "theologisierte", er sich nun der Analyse widmet. "Er hielt damals Schwierigkeiten, Dunkelheit, Verborgenheit für Anzeichen der Wahrheit. Er theologisierte sein Scheitern, das vorherzusehen war, statt es zu analysieren" (38). Immer wieder unterstellt F., daß im Vergleich zur Philosophie die Theologie minderwertig sei. Die frühe Schrift *De docta ignorantia*, schreibt er beispielsweise, "ist charakterisiert durch den Vorrang der Dunkelheit und Schwierigkeit. Es besteht ein Übergewicht der Transzendenz" (42) — was F. mißfällt. Da er selbst keine Zugänge zur Selbstkritik bietet, ja eher den Eindruck von Zuverlässigkeit suggeriert, ist es in dieser Besprechung angebracht, neben der Bemühung, eine sachgerechte Vorstellung von dem Buch zu vermitteln, einige Anhaltspunkte zur Kritik anzudeuten.

Die einzelnen Schriften des Cusanus werden in chronologischer Reihenfolge behandelt, d. h. in der Zeit von 1430 bis 1464. "Ich will Cusanus mitdenkend begleiten", kündigt Vf. an, "auf seinem Weg von Cues nach Todi in Umbrien, wo er 1464 starb" (9–10). Die Vielfalt dieses Weges zusammenfassend ist das Buch in zwei große Teile gegliedert. Im ersten Teil, der mit der Überschrift "Erste Einsichten – 'Eher im Dunkeln'" beschrieben wird, werden die Werke von 1430 bis 1449 untersucht. Unter der Überschrift "Südliches Licht – 'Die Wahrheit schreit auf den Straßen'" enthält der zweite Teil die Innovationen des cusanischen Denkens.

Die besondere Methode, die in diesem Buch auf die Lehre des NvK angewendet wird, bezeichnet Vf. als "genetisch". Zur Erläuterung erklärt er: "Ich zeichne sein Denken als Gegenüber und als Element einer geschichtlichen Welt" (10). Bei Cusanus führten augenfällig "neue Ereignisse und neue Texte [...] zu neuen Fragen und neuen literarischen Formen" (43). Vf. behauptet dementsprechend, auf eine abgeschlossene Gesamtdeutung zu verzichten; eine einheitlich systematisierte Gesamtposition könne er nicht ausmachen (vgl. 403). Was er vorfinde, sei "ein Denkweg mit Sackgassen und mehreren neuen Ansätzen" (9). Der Entwicklungsaspekt wird von ihm allerdings nicht dermaßen übertrieben, daß das cusanische Denken zerbröckelte und lediglich von historischem Interesse bliebe. Daß bestimmte Gedanken der späten Phase bereits in den ersten Predigten vorkommen, hält F. zu Recht für eine "Warnung, das Konzept 'Entwicklung' nicht zu starr, zu einlinig und zu teleologisch zu fassen, als seien frühere Stadien immer die schwächeren" (34). Als Verteidigung seiner genetischen Vorgehensweise beruft er sich auf die ausdrücklichen Empfehlungen des Cusanus selbst, wie man seine Schriften zu lesen habe, nämlich als teleologische Entwicklung. Bereits bei dieser Gelegenheit gibt Vf. aber Anlaß zur Kritik. Als erste Zusammenfassung seines Denkens wird ein Brief des Cusanus über *De docta ignorantia* angeführt. Tatsächlich berichtet Vf. nur über den ersten Teil dieses Schriftstücks, ohne daß ein Leser, der sich auf ihn verläßt und eine skeptische Überprüfung des zitierten Textes unterläßt, diese Auslassung erahnen könnte. Was Vf. als zusammenfassende Selbstausslegung anführt, bezieht sich in Wirklichkeit offensichtlich nur auf das erste von den drei Büchern der Schrift *De docta ignorantia*, so daß der Leser zum Beispiel gar nicht erfährt, daß Cusanus in seinem Resümee hervorhebt, daß seine Schrift über die Philosophie hinaus (*supra philosophorum communem viam*) gelange, und zwar sogar in bezug auf die Frage nach dem Universum, also nicht nur in bezug auf spezifisch offenbarungstheologische Fragen. Im dritten Buch behandelt er im übrigen Jesus. Dies alles wird jedoch von F. wortlos übersprungen.

Bei der von F. an dritter Stelle angeführten Selbstausslegung (= *De venatione sapientiae*, 7, n. 16, 3-5) gibt er zwar zu, daß es sich bei dieser Zusammenfassung der wesentlichen Einsicht nicht ausdrücklich um Einheit oder Koinzidenz handelt. Vielmehr ist von der schöpferischen Ursache von allem (*omnium causa creatrix*) die Rede. Dennoch behauptet F., seiner eigenen Cusanus-Deutung gemäß, es handele sich doch um Einheitsphilosophie: "Von Koinzidenz ist hier, dem Buchstaben nach, nicht die Rede. Cusanus sagt in der Sache: Jetzt ist zum Hauptinhalt meines Denkens geworden, was in den ersten *Sermones* eines von vielen Denkmotiven war: Das Eine ist vor dem Vielen (48-49)". Und daraus schlußfolgert F.: "Danach ist die Philosophie des Cusanus wesentlich eine Philosophie der Einheit. [...] Die grundlegende Einsicht der Tradition, die Parmenides begründet hat, ist denkend nur einzulösen durch das Verfahren der Koinzidenz. Die Koinzidenz ist die einzige 'Methode' (wenn man sie so nennen darf), die der unendlichen Einheit als ihrem 'Gegenstand' (wenn man sie so nennen darf), angemessen ist. Die tradierte Theorie der unendlichen Einheit kann — in der Situation des fünfzehnten Jahrhunderts — erst mit Hilfe der Koinzidenztheorie sagen, was sie immer gemeint und immer verfehlt hat" (49). Daß im übrigen in dem Text nicht von *unitas*, sondern von *simplicitas* die Rede ist, bringt Vf. folgendermaßen geschickt auf seine Linie: "Das Ziel unseres Denkens besteht darin, die unendliche Einheit als äußerste Einfachheit (*simplicitas*) zu denken" (46). Hier haben wir ein Beispiel, wie Vf. Cusanus subtil zurechtbiegt.

F. beginnt seine chronologische Darstellung mit der ersten Predigt; in ihr findet er schon eine Trinitätsphilosophie wie auch die negative Theologie – zwei Themen, die von F. mehrfach thematisiert werden. Von Anfang an, so hebt er wiederholt hervor, lehrte NvK die Denknötwendigkeit der hl. Dreieinigkeit. Daraus sei zu schließen, "daß Cusanus mit seinem Argument beansprucht, die Trinität als Denknötwendigkeit *bewiesen* zu haben" (24). Dies dient F. als wichtiger Beleg für die Dominanz der Philosophie gegenüber der Theologie, obwohl Cusanus selbst solche denknötwendigen Argumente nie als philosophisch bezeichnet. Vf. hingegen spricht gerne und häufig von einer "Trinitätsphilosophie". Den christlichen Glauben des NvK interpretiert er in diesem Zusammenhang bloß als eine anfängliche Anregung in seiner psychologischen Entwicklung; diese subjektive Glaubensstufe werde mithin durch philosophische Einsicht in das menschliche Wissen überholt. Es handelt sich nicht mehr um eine historische Untersuchung, wenn Vf. den für seine Vorgehensweise aufschlußreichen Satz schreibt: "Auch wenn die Erkenntnis mit dem Glaubensgeschenk in unserer individuellen Entwicklung beginnt und auch wenn die Trinität alles Wissen überragt, so ist sie doch als dessen Ermöglichung in ihm als das Nichtandere anwesend, und dies ist

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

Trotz ausdrücklicher Behauptungen, daß das cusanische Denken sich nicht auf eine Einheit zurückführen ließe, gehört für Vf. die Lehre vom Vorrang des Einen vor dem Vielen doch zu den Konstanten der cusanischen Lehre. Als weitere Konstanten sind zu nennen: die negative Theologie, die Trinitätsphilosophie und die Inkarnationsphilosophie. Die Eschatologie — ein Bereich, in dem NvK die Kompetenz der Philosophie ausdrücklich einschränkt — erwähnt F. nicht. Er legt das Denken des Cusanus als eine Einheitsmetaphysik aus und findet die "spezifisch Cusanische Wendung" (451) der Einheitsmetaphysik in der Deutung des Einen als "weltbegründenden Intellekt" (453). Die Wichtigkeit dieser Lehre in den Augen des Vf.s ist erheblich: "Ohne Nachdenken über Koinzidenz bleiben seine Texte toter Stoff" (43).

Aufgrund der Tatsache, daß Cusanus die Koinzidenzlehre argumentativ begründet, bezeichnet F. sie als "Philosophie". So schreibt er in bezug auf *Predigt XXII*: "Bemerkenswert ist, wie Cusanus die Koinzidenz argumentativ einführt. Sie ist weder ein offenbarungstheologisches Dictum noch die Wiedergabe einer mystischen Erfahrung; sie wird *bewiesen*. Sie wird selbst in einem *Sermo* durch philosophische Argumentation vorgeführt [...]. Bei dieser Argumentation spielt der *Glaube argumentativ* keine Rolle" (125-126). Es ist aber aus der Sicht der Theologie keineswegs gleichgültig, ob die argumentierende Vernunft innerlich zur theologischen Arbeit gehört oder vielmehr von vornherein der Philosophie zugeordnet wird. Läßt man dieses Verfahren als Theologie gelten, gestaltet sich die Problematik des Verhältnisses von Theologie und Philosophie entschieden anders. Zwar räumt F. ein, daß der christliche Glaube eventuell einen Einfluß auf die Person des Nikolaus von Kues, d. h. psychologisch ("der Glaube als seelische Disposition einzelner" [126]), ausgeübt hat. Was er jedoch bestreitet, ist, daß der Glaube argumentativ in der cusanischen Koinzidenz-Lehre eine Rolle spielt. F. lehnt insbesondere eine "theologisierende Auslegung" (53) ab, welche die Philosophie unwesentlich macht. Er lehnt es ab, das Philosophieren als einen "Verste-

hensversuch, ein nachträgliches Sich-Orientieren innerhalb der geglaubten Wahrheit" (53) zu deuten. Solange man es als *ein* Anliegen, und nicht als *das* Anliegen versteht, kann man F. zustimmen, wenn er seine Ansicht wie folgt formuliert: "Cusanus suchte, den christlichen Glauben psychologisch-faktisch voraussetzend, eine von dieser Tatsache unabhängig argumentierende Philosophie der Trinität und der Inkarnation, die im Prinzip allen Menschen einsichtig sein sollte. Er wollte nicht den vorhandenen Glauben plausibel machen, sondern seinen wahren, nämlich seinen intelligiblen Gehalt als vernunft-notwendig beweisen" (54). F. geht es um die Denknöwendigkeit als verbindliche Philosophie, die auch ohne Glauben bestehen kann. "Der Glaube", schreibt er, "behält seinen Ort" (496). Aber der einzige Ort, den er erwähnt, bleibt lediglich das Subjektiv-Faktische beim Individuum. Es kann dagegen keine Frage sein, daß der christliche Glaube für Cusanus entschieden mehr als nur eine Sprache oder subjektive Anregung zum Denken beim einzelnen repräsentiert. Gewiß lassen sich viele philosophische Aussagen in der Glaubenssprache ausdrücken, aber es gibt Inhalte, die philosophisch nicht zugänglich und doch für NvK wesentlich sind, beispielsweise etwa die Eschatologie. Es überrascht nicht, daß diejenige Predigt (*Sermo CCIV*), die Cusanus ausdrücklich als die erste und grundlegende aller seiner Predigten sehen wollte und die die eschatologische Schau der Herrlichkeit Gottes zum Thema hat, von F. unerwähnt bleibt. Auch die allerletzten von Cusanus verfaßten Sätze, d. h. am Ende der Schrift *De apice theoriae*, stellen spezifisch christliche Eschatologie dar. Wenn in *De non aliud* NvK seine Entdeckung des Nichtanderen als Bestätigung dafür nimmt, daß "Gott sich uns einmal selbst ohne Bild offenbaren werde", bewertet F. dies wie folgt: "Dies ist ein historisch charakteristisches Dictum. Es belegt die Eigenart dieses römischen Christentums in der besonderen Situation von 1462. [...] Halten wir dies als eine kulturelle Besonderheit fest" (564).

Vf. ist sich zwar bewußt, daß Cusanus den menschlichen von dem göttlichen Intellekt unterscheidet, aber er faßt dies so auf, als bilde die Gotteslehre nur den Ausgangspunkt für das Denken: "Die Differenz zwischen göttlichem und erschaffenem Intellekt müsse gewahrt werden. Aber dies ist nur der Ausgangspunkt der Überlegung; dies ist die Glaubenswahrheit, um deren intellektuelle Durchdringung, d. h. um deren Wissen, es ihm ging" (485). "Für Cusanus ist Gott ein anderer Modus der Schöpfung; er ist ihre *invisibilitas*, so wie die Welt ein anderer Modus Gottes ist, nämlich seine Sichtbarkeit" (528-529). Vf. betont: "Es geht hier nicht um eine theologische These, sondern um eine Theorie des vernünftigen Betrachtens der Welt" (488). Über den Verdacht, er deute Cusanus als Pantheist, setzt sich F. leicht hinweg. Er bekennt seine "Gleichgültigkeit gegenüber Debatten dieser Art" (609). Der Pantheismusvorwurf wird für ihn sinnlos, weil "es [...] nicht mehr den unschuldigen Begriff des

'Unterschiedes' [gibt], mit dessen Hilfe wir behaupten könnten, Gott unterscheide sich von der Welt" (609). Nach F. kommt Einheit bei Cusanus "immer nur im Zusammenhang menschlicher Welterfahrung"(68) vor. "Die Einheit, von der hier allein die Rede ist, bezieht sich auf den menschlichen Geist; wir könnten auch sagen, wir selbst *seien* diese Einheit. [...] Denken und Sein sind dasselbe. Dies ist die Voraussetzung der gesamten Konzeption, und Parmenides hat sie klar ausgesprochen" (68). Und damit spricht F. seine eigene Grundposition aus.

Die Schrift *Mutmaßungen* [*De coniecturis*], die eine Schlüsselstelle in seiner Cusanusdeutung spielt, interpretiert Vf. als eine ausdrückliche Kritik an *De docta ignorantia*, und zwar insbesondere an der Koinzidenzlehre. Der Bruch mit der Scholastik sei hier "härter und ausdrücklicher" (144). In dieser Schrift taucht zum ersten Mal das auf, was F. als "Parallelismusformel" bezeichnet: "Der menschliche Geist schafft Begriffe, wie der göttliche Geist die Welt" (148). Diese Proportionalität der Hervorbringungen des menschlichen Geistes zu den Geschöpfen Gottes sei im Vergleich zur bisherigen Lehre der Disproportionalität vom Endlichen und Unendlichen "der Anfang einer anderen Philosophie" (149). Die Individualität des Wissens werde stärker und in einem positiven Sinne akzentuiert. "Die Erkenntniszuversicht ist gewachsen; der Ton liegt jetzt darauf: Unerschöpfliche Wissensvermehrung ist möglich" (150). Licht beginnt das Dunkel zu verdrängen. Das heißt: Im Unterschied zum Verstand werde nun die Vernunft hervorgehoben. Aber die in *De coniecturis* geleistete Ausweitung des Koinzidenzgedankens "wurde verkannt unter der Vorherrschaft einer vorstellungsmäßig-fixierenden Verstandesphilosophie, die gerne zusammen auftrat mit einer buchstabenorientierten Theologisierung des Cusanischen Denkens" (164).

Es ist richtig, wenn F. die Ansicht des NvK dahin gehend versteht, daß alles, ob Gott, Vernunft, Verstand oder Holz, "Manifestationen von 'Geist überhaupt' sind" (154), aber seiner Behauptung, "Geist überhaupt" sei "als das Prinzip aller Prinzipien, als Einheit der vier Einheiten" (153) anzusehen, ermangelt es trotzdem der Begründung. Gewiß ist Gott Geist, aber F. geht über den Text hinaus, wenn er lehrt, daß der Geist "Gott und die gesamte Folgeordnung des Universums konstituiert" (154), denn "Geist überhaupt" umfaßt zwar die vier Einheiten, aber er ist für NvK nicht ein eigenes Prinzip, das sie hervorbringt. F. hält die in dieser Passage enthaltene Lehre für "eigentümlich und neu" (154), "radikal und neu" (154). Dennoch läßt es sich nicht belegen, daß hier die Vernunft [*intellectus*] anders denn als eine der vier Regionen gesehen wird. Gerade in der nächsten Nummer (Nr. 15) desselben Kapitels, die Vf. nicht mehr zitiert, unterscheidet Cusanus ausdrücklich zwischen Gott und Intel-

lekt, zwischen *divine* und *intellectualiter*. Die Fortführung des Buches stellt im weiteren die vier Einheiten dar, wobei Gott klar vom *intellectus* unterschieden wird. "Geist überhaupt" bringt also Gott nicht hervor, sondern Gott, wie auch der Mensch, ist eine Form von "Geist überhaupt". NvK lehrt nicht einen absoluten Subjektivismus, wenn er erklärt, daß der menschliche Geist ein zweiter Gott sei, der auf menschliche Weise Gott und die Welt werden könne. "Die neue Weltsicht des Cusanus" (159) mag zwar in der Entdeckung *einer* Koinzidenz in der menschlichen Vernunft bestehen, aber Vf. verläßt die Textgrundlage, wenn er von *der* Koinzidenz spricht ("Der Wandel besagt, daß wir *selbst* die Koinzidenz *sind*, sofern wir *Intellekt* sind" [158]). Koinzidenz findet nämlich auch auf einer höheren Ebene, der göttlichen Ebene, statt. Dieses Glaubensmoment gehört unverzichtbar zum cusanischen Denken und bleibt vom rein philosophischen Denken uneinholbar. Es handelt sich wieder um eine über die Aussagen hinausgehende Interpretation, wenn F. erklärt: "Die Vernunft sieht sich selbst, sie sieht in sich ihr Prinzip, die absolute Einheit" (158). Es ist nicht richtig, daß "die 'wissenschaftliche' spekulative Theologie des Mittelalters" (162) nur Prädikate verneint und bejaht hat innerhalb der Verstandesalternativen. In den tendentiösen Ausdrücken F.s heißt dies, daß die "Verstandestheologie" (162) überholt wird durch die Einheitsphilosophie.

In der Zeit nach *De coniecturis* schreibt NvK "zusammenfassender und bunter, anschaulicher, sinnennäher" (165). Wer Gott erkennen will, erhält von F. den Rat: "Analysiere den Intellekt als Grund des Verstandes, und du wirst Gott sehen als den Grund des Intellekts" (167). Die menschliche Vernunft umgreift alles, auch Gott, so daß, wie Cusanus es formuliert, alles in ihr sie selbst ist und Gott in uns erkennt. Wie F. es formuliert: "Jede wahre Erkenntnis ist eine Vergöttlichung, eine Divinisation" (169). Um 1450 entfaltet Cusanus seine neue Position. Er spricht von der "bewundernswerten Leichtigkeit der Schwierigkeiten" und unterstreicht, "wie leicht die theologische Schwierigkeit ist". Gott zu erkennen ist deshalb leicht, weil Gott die absolute Voraussetzung [*absoluta praesuppositio omnium*], der Begriff der Begriffe sei. Aber diese Schrift ist für F. auch eine Enttäuschung, denn sie spricht von einer *absoluten* Theologie, die über die negative und positive Theologie hinausgeht und eine dritte, höhere Erkenntnisweise darstellt.

Die Schrift *Über den Geist* [*De mente*] gilt Vf. als Schlüsseltext. Er stellt hier fest, daß in dieser Schrift "die oberste Instanz 'Geist' heißt, nicht das Eine, jenseits des Geistes" (277). Auch in diesem Kontext verändert er kommentarlos die Aussagen des Cusanus. Wo NvK lehrt, daß Geist an sich in zweierlei Formen existiert, nämlich als unendlich und als Abbild

des unendlichen Geistes, bezeichnet F. nur denjenigen Geist, der Abbild des unendlichen Geistes ist, als *mens in sich* (vgl. 277). Wie dem auch sei, später räumt F. zutreffend ein: "Der menschliche Geist [*mens*] ist Bild des absoluten Geistes [*mens absoluta*]. [...] Unser Geist ist nicht das Prinzip der Dinge. Er determiniert vieles, aber nicht die Wesenheiten der Dinge. Dies ist Sache des göttlichen Geistes" (615). F. kann aber bezeichnenderweise wenig mit dieser Lehre anfangen. Er zweifelt an ihrer Konsistenz und schließt seine Behandlung dieser Frage mit der Äußerung ab: "Vermutlich hat Sisiphos den Stein nur ein Stück weiter geschleppt" (617). Daß NvK Aussagen über die göttliche Schöpfungsbegründung machen will, hält er entweder für ärgerlich oder für inkonsequent. Seine Reaktion auf die für einen christlichen Theologen selbstverständliche Aussage "Wie daher in bezug auf Gott die Vielheit der Dinge aus dem göttlichen Geist stammt, so stammt in bezug auf uns die Vielheit der Dinge aus unserem Geist" (Nr. 93) lautet: "Heute regt mich dieser Satz nicht mehr auf. Ich verlange von Cusanus keine konsequente Theorie der menschlichen Erkenntnis" (282).

Mit der Schrift *De visione Dei*, die F. als "das schönste Buch des Cusanus" (386) bezeichnet, kommt der Intellekt voll zur Geltung. "Ging es in *De pace fidei* um eine friedensichernde Einigung auf dem Boden der ratio, so geht es in *De visione Dei* um das Übersteigen der ratio zum *intellectus*" (389). In dem Reichtum der hier entwickelten mystischen Theologie werde der Vorrang der negativen Theologie und "die Entgegensetzung von positiver und negativer Theologie" (389) endgültig überwunden. Was F. wichtig ist, ist die Zusammenführung der negativen und positiven Theologien. Er will ein Verständnis von Gott vermeiden, das ihn jenseits der Vielheit der Welt erfaßt. An dieser Stelle haben wir vielleicht die tiefste gedankliche Leistung von F.s Buch. Die in Zusammenhang mit der Frage nach der mystischen Theologie erarbeitete Kritik an der negativen Theologie, so wie sie in *De docta ignorantia* vorgetragen wurde, schließt Aussagen über Gott nicht mehr aus, sondern qualifiziert diese dahin gehend, daß sie dialektisch sind, d. h., daß negative Aussagen positive implizieren. Vf. hebt zutreffend hervor, daß die mystische Theologie für NvK nicht mit der negativen Theologie identisch ist. F. begreift die Zeit nach *De visione Dei* als eine einzige Phase, in welcher der Koinzidenzgedanke weiterhin herausgearbeitet und auf andere Gebiete angewendet wird.

Die Lehre, daß wir von Gott nur sein Daß wissen, nicht aber sein Was, mißversteht Vf. Es ist folgerichtig, daß eine "mentale Metaphysik" eine echte Seinsmetaphysik nicht verstehen kann. Die Lehre des Thomas von Aquin, daß das Was Gottes uns zutiefst unerkannt bleibt,



muß F. also konsequenterweise verwerfen. "Denn wenn ich das Dasein behauptete, spreche ich es einem irgendwie Bestimmten zu oder ab. Wenn ich von Gott sage, daß er *ist*, setze ich bestimmte Umschreibungen seines Was voraus, sonst wird mein Satz sinnlos" (397). Natürlich ist Thomas mit diesem Problem vertraut. Seine Lösung läuft darauf hinaus, daß wir wissen, was Gott *nicht* ist, und dieses Nichtwissen an Stelle des Was-Wissens setzen. Überhaupt erhält Thomas wahrhaftig keine faire Chance in diesem Buch. Wenn F. so weit geht, daß er den Aquinaten deshalb kritisiert, weil dieser die mystische Theologie des Ps.-Dionysius Areopagita in seinem Kommentar zur gleichnamigen Schrift "malträtiert" (432) haben soll, dann muß man F. schon die Tatsache entgegenhalten, daß Thomas in Wahrheit gar keinen Kommentar zur *Mystischen Theologie* verfaßt hat und den Ausdruck *mystische Theologie* selbst kein einziges Mal verwendet! Eher wird also die Scholastik von F. malträtiert. Fühlte er sich verpflichtet, Belege für seine Behauptungen anzugeben, wäre es ihm nicht unterlaufen, auf eine (nicht-existente) Schrift des Thomas von Aquin hinzuweisen. Überhaupt ist ein befremdendes Charakteristikum dieses Buches der übermäßige Verzicht auf Belege. Vf. bekundet sogar seine Verschmähung von Verweisen auf Parallelstellen, wozu er sich in einem bedenkenswerten Abschnitt über "den Unfug der 'Parallelstellen'" (306) ausläßt: "Ich halte die Manie der Parallelstellen für Wissenschaftsaberglauben" (307). Für ihn ist das nichts als die "öffentliche Entleerung von Zettelkasten [sic]" (307). "Das vielfach übliche Nebeneinander-Herzitieren von Aussagen, die verschiedenen Zeitabschnitten angehören, werden wir vermeiden, obwohl das fleißig und gelehrt aussieht" (122).

Auch die wichtige Schrift *De non aliud* widerspricht F.s Deutung. Denn hier lehrt NvK, daß das *Unum* abgeleitet werde. Dies überrascht Vf., aber er begnügt sich damit, es lediglich zu berichten; weder erklärt er es noch konfrontiert er seine eigene Interpretation damit. Cusanus nennt ausdrücklich den *Parmenides*-Dialog Platons und den Areopagiten als Beispiele für "Theologen", die das Unum vor den Gegensätzen betrachtet haben, was Vf. auf folgende Weise deutet: "Einige Theologen wie Platon (bei Proklus) und Dionysius hatten das Unum im Sinne des Nichtanderen verstanden und auf diese Weise die Einsicht gewonnen, daß es vor dem Widerspruch stehe" (563). Hier haben wir ein gutes Beispiel für Vf.s Verfahrensweise, denn genau gesehen steht im Text: "*quidam theologi unum pro non-aliud accipientes ipsum unum ante contradictionem perspexerunt*" (*De non aliud*, Kap. 4). *Pro non-aliud* heißt, daß sie das Unum an die Stelle des *non-aliud* gesetzt haben. Sie sind also jenseits der Gegensätze gelangt, nicht weil sie das Eine im Sinne des Nichtanderen aufgefaßt haben, sondern weil sie eine Einheitsphilosophie hatten. Die Einheitsphilosophie genügt Nikolaus von Kues aber nicht. "Ihr Unum blieb gegensatzverhaftet, auch noch, indem

es jenseits der Gegensätze gesetzt wurde" (564).

In der späten, rekapitulierenden Schrift *Die Jagd nach Weisheit* findet man ein klares Bild von der Vielheit und Einheit des cusanischen Denkens. F. hebt die Einheit hervor, indem er von der "philosophischen Intention" des Cusanus spricht: "Wenn ich sie auf die einfachste Formel bringen soll, so war es die Suche nach der Einheit" (605). Als Zusammenfassung stellt Vf. fest: "Zwischen 1439 und 1464 hat Cusanus zunehmend die *Einheit* der Realität eingesehen." (635). "Sein Ziel, erklärt Cusanus, sei es gewesen, den *einen* schöpferischen Grund von allem zu finden" (605). Erst nachdem er diese These dargestellt hat, geht F. auf die Vielheit der Jagdgründe ein. Besonders problematisch ist dabei für ihn die Tatsache, daß das Eine lediglich eines der Felder ist, die in dieser Schrift beschrieben werden. Davon läßt er sich aber nicht stören; zur Erklärung notiert er: "Wir verstehen, daß der Jäger lange Wege zurücklegen muß und zuweilen die Übersicht verliert" (606). Nachdem er dies konstatiert hat, schiebt F. einen Abschnitt mit der Überschrift "Deutung der Koinzidenz" ein. Irreführend ist dieser Abschnitt insofern, als auf vier Seiten das Wort "Koinzidenz" neunzehn Mal vorkommt, während es in den vier Kapiteln von *De venatione sapientiae*, aus den F. seine Belege schöpft, kein einziges Mal zu finden ist. Nichtsdestotrotz behauptet Vf., in *De venatione sapientiae* gebe es "eine autoritative Erklärung der Koinzidenzlehre" (608). Ebenfalls in dem Kapitel über das Nichtandere, zu dem F. behauptet, NvK "legt alles darauf an, daß wir die Koinzidenz denken sollen" (609), kommt das Wort *coincidentia* nicht explizit vor. Es ist gleichfalls irreführend, wenn F. den Ausdruck *Dei similitudinem* mit "Abbild[es] des Einen" wiedergibt. Überhaupt ist anzumerken, daß in dem vierseitigen Abschnitt über die Koinzidenzlehre lediglich ein Satz des Cusanus zitiert wird.

Die Philosophie des NvK ist keine anti-theologische Philosophie und keine, die die Theologie überwinden will, sondern eher eine von der Theologie maßgeblich beeinflusste Philosophie. Auch hier spielt F. die philosophische Vernunft gegen den Glauben aus. "Die cusanische Umwandlung des Kirchenglaubens in einen Vernunftglauben, diese 'Intellektualisierung des Glaubens' solle *vereinen*, was die verschiedenen Glaubensüberzeugungen *teilen*" (373). Die verschiedenen Äußerungen des Cusa-

nus über das Verhältnis zwischen Philosophie und Theologie, die F. übrigens nie erwähnt, setzen die Theologie stets höher als die Philosophie. Um die Einheit des cusanischen Denkens zu erfassen, muß man philosophisch tiefer vordringen als nur bis zur Einheit der Koinzidenz. Die cusanische Philosophie läßt sich nicht aus seiner Theologie herauslösen und für sich behandeln. F. setzt eine Unterscheidung zwischen "Philosophie" und "Theologie" voraus, die (wenigstens) den Sprachgebrauch des NvK nicht nur ignoriert, sondern ihm widerspricht. Der Leser, der davon nicht in Kenntnis gesetzt wird, ist dadurch der Gefahr der Manipulation ausgesetzt.

Vorliegendes Werk ist eine beredte und geschickte Polemik gegen die Theologie. Kein Buch hat mich derart animiert, mich mit Cusanus so genau wie möglich zu befassen, wenngleich das Buch an sich eher den Eindruck einer im wesentlichen erschöpfenden und abgeschlossenen Darstellung der Grundideen des Cusanus vermittelt und somit kaum zum Weiterlesen ermutigt. F. macht den Leser mit der Philosophie des NvK auf eine anregende und lebendige Weise bekannt. Aber wenn F. beteuert: "Ich gebe nur die Ideen des Cusanus wieder" (159), muß man Einspruch erheben. Das Bestreben, das cusanische Denken auf eine Philosophie zu reduzieren, führt dazu, daß man seine Philosophie selbst mißverstehen muß, eigentlich nur ein Fragment seiner Philosophie zu Gesicht bekommt. Das Buch ist ein fesselnder Einstieg in das Denken des NvK; wer aber Cusanus wirklich verstehen will, muß sich unbedingt von diesem Buch frei machen und selbständig lesen. Wenn große Theologen so dargestellt werden, daß sie nicht mehr Theisten sind, ist man gezwungen, gründlich zu werden.

Münster

William J. Hoye