

*Karl-Hermann Kandler*, Nikolaus von Kues. Denker zwischen Mittelalter und Neuzeit. Mit 8 Abbildungen, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1995. 171 S., DM 38,—. ISBN 3-525-55430-3.

Unter den seit E. Vansteenberghe (*Le cardinal Nicolas de Cues. L'Action — La Pensée*. Paris 1920) nicht allzu häufigen, mit unterschiedlichen Akzentsetzungen vorgelegten Versuchen einer einführenden Gesamtdarstellung zu Nikolaus von Kues stellt K.-H. Kanders neuestes Buch (der Verfasser ist dem Fachpublikum durch seine *Veröffentlichung Christliches Denken im Mittelalter bis zur Mitte des 14. Jahrhunderts*, Leipzig 1993, bekannt) von Ansatz und Anliegen her eine wichtige Ergänzung dar. Wenn der Autor, selbst evangelischer Theologe, Nikolaus »in erster Linie

als Theologen« (Vorwort, 5) und nicht, wie gängig, als Philosophen versteht, entspricht er damit nicht zuletzt einem der wichtigsten Forschungsergebnisse der lebenslangen Auseinandersetzung R. Haubsts mit Cusanus, als das K. Kremer in seiner Gedenkrede »In memoriam Rudolph Haubst« (MFCG 21 [1994] 7–26) die »Freilegung des Ineinander-Oszillierens von Philosophie und Theologie bei Cusanus« (ebd., 9) benannte.

Weil die Philosophie des Cusanus daher nur unter Berücksichtigung ihrer theologischen Implikationen, also aus ihrem Zusammenhang mit seiner seelsorglichen und kirchenpolitischen Tätigkeit heraus verstanden werden kann, ist die Kenntnis seiner Biographie, einer der interessantesten aus der Kirchengeschichte des Spätmittelalters, dafür unerlässlich. Im ersten und umfangreichsten Kapitel seines Buches (9–54) stellt Kandler Leben und Wirken des Cusaners unter — soweit von verfügbaren Editionen her möglich — stetem Rückbezug auf das Quellenmaterial dar, wobei er auch das geistes- und kirchengeschichtliche Umfeld ausführlich thematisiert.

Im folgenden Teil über das cusanische Schrifttum (55–75) geht der Autor auf die wichtigsten Werke einzeln ein und faßt kleinere Abhandlungen zu Werkgruppen zusammen. Seinem Cusanus-Verständnis entsprechend betont er die Bedeutung des *Predigtcorpus*.

Das Kapitel über die Lehre (76–119) gliedert sich in sieben Abschnitte, von denen neben Gotteslehre, Kosmologie und Anthropologie jeweils einer Christologie–Soteriologie, Rechtfertigung, Gotteskindschaft–Gottesschau und Ekklesiologie gewidmet ist. In ersterem steht naheliegenderweise die cusanische Bestimmung Gottes als *coincidentia oppositorum* im Vordergrund. Die theologische Grundorientierung des Verfassers trägt insofern zu einem besseren Verständnis dieses zentralen Gedankens bei, als er den trinitarischen und christologischen Aspekt des Koinzidenzprinzips seiner Bedeutung gemäß entfaltet. Demgegenüber bleiben aber bisweilen philosophische Voraussetzungen unthematisiert, was dem diesbezüglich nicht vorgebildeten Leser mit Verständnisschwierigkeiten konfrontieren könnte. So setzt Kanders Referat der für die *coincidentia oppositorum* maßgeblichen Stelle (*De docta ignorantia* I,4; H.I 10–11) die Kenntnis von deren Hintergrund, nämlich die Spekulation um die aktuelle Unendlichkeit, voraus: »Im ersten Buch von *De docta ignorantia* lehrt Nikolaus erstmals und grundlegend den Zusammenfall der Gegensätze in Gott selbst: »Niemals gab es ein Volk, das Gott nicht anbetete und nicht ihn als das absolut Größte glaubte.« Aber dieses absolut Größte, Gott (*maximum absolutum, absoluta maximitas*), ist zugleich das Kleinste (*minimum*); beides fällt ineinander zusammen: *coincidentia oppositorum*« (76–77). Ähnliches trifft auf die Aussagen zum Gottesnamen *possesit* zu. Nur der mit dem Quellentext bereits Vertraute wird verstehen, daß mit dem Satz »Nikolaus kehrt den logischen Schluß »Was nicht ist, kann nicht sein« um« (80) das Axiom »*Quod enim esse non potest, non est*« (*Dialogus de possessio* H.XI/2 n. 5,5–6) gemeint ist, zumal die entsprechende Stelle in den Fußnoten auch nicht angegeben ist. »Hoffentlich wird bei allem erkennbar, wie »modern« dieser Denker des 15. Jahrhunderts ist ...« Diesem in seinem Vorwort (5) geäußerten Anliegen entspricht der Verfasser vor allem im Abschnitt über die Kosmologie. Zu Recht sieht er mit F. Nagel in der Übertragung des Unendlichkeitsbegriffs von Gott auf das Universum die revolutionäre Tat des Cusaners, betont aber zugleich, daß diese nicht die Folge naturwissenschaftlicher Experimente, sondern theologischer Spekulation ist (88). Mit der sich aus dem Gedanken der Unendlichkeit der Welt ergebenden Bestimmung der menschlichen Erkenntnis als Aufzeigen von Bezügen im Messen schafft Cusanus allerdings die philosophischen Voraussetzungen der modernen Naturwissenschaft. Die Aufforderung, die cusanische Naturphilosophie ihrer Bedeutung entsprechend in die Cusanus-Forschung einzubeziehen, kann nur mit Nachdruck wiederholt werden. Kanders Ausführungen zur Anthropologie liegt eine bereits im Vorwort (5) geäußerte Vorentscheidung zugrunde: »Bei Nikolaus geht es wohl auch um den Menschen und seine Selbsterkenntnis ..., im Vordergrund steht aber für ihn zweifellos die Gotteserkenntnis und der Weg zu ihr. Theologische Fragestellungen sind es, die ihn vor allem beschäftigen ... Er reflektiert gewiß über den menschlichen Geist und sein Vermögen, aber Gott steht als das, als der Absolute bei all seinen Überlegungen im Mittelpunkt.« Bei einem Leser, dem die spätestens mit Augustins *De trinitate* vollzogene »anthropologische Wende« in der Theologie nicht bewußt ist, könnte der Eindruck entstehen, daß Selbst- und Gotteserkenntnis in dem Sinne vonein-

ander unterschieden sind, daß die eine ohne die andere vollzogen werden kann. Dem widerspricht aber die für Cusanus zentrale Bestimmung des Menschen als *imago Dei*, vgl. z.B.: *Cum autem (sc. anima) sit viva et intellectualis dei imago ... ideo, cum in se intrat et sciat se talem esse imaginem, quale est suum exemplar in se speculatur. Hunc enim indubie deum suum cognoscit, cuius est similitudo* (De venatione sapientiae 17; H.XII n. 50,4–7). Auch die Christologie in *De docta ignorantia* III, wo Cusanus Christus als *ultima perfectio* (DI III,5 H.I 133,10) der Menschheit bezeichnet, wird von Kandler unter demselben Vorzeichen interpretiert: »Doch bleibt zu bedenken, daß dabei nur indirekte Aussagen über den Menschen gemacht werden ... geht es ja ... vornehmlich um die Christologie« (89). Daß in den in einem engeren Sinn theologischen Aussagen die Stärken dieses Buches liegen, zeigt sich auch im diesbezüglichen Abschnitt. Die Einsicht, daß die Originalität der cusanischen Christologie in der Verbindung von zwei Ebenen, nämlich dem »vom platonischen Einheitsdenken her entworfen(en)« (92) Menschenbild und dem besonders in den Kapiteln über Tod und Auferstehung Jesu zum Durchbruch kommenden heilsgeschichtlichen Denken (vgl. 95) liegt, ist für deren Verständnis grundlegend. Mehrmals betont Kandler, daß aufgrund des uns sicher »als zu optimistisch« (133) erscheinenden Menschenbildes — wobei diesbezüglich hinterfragt werden muß, ob dieser Optimismus bei Cusanus allein im platonischen Einheitsdenken (92: »Er hat ... das Menschenbild zwar vom platonischen Einheitsdenken her entworfen [es ist insofern ›optimistisch‹], nicht vielmehr auch im christlichen Glauben begründet ist — Sünde und Schuld keine das cusanische Denken maßgeblich bestimmenden Größen sind (90: »Das Problem des Falls, des Abfalls von seinem Schöpfer, des Aufbegehrens gegen ihn kommt dabei freilich überhaupt nicht in den Blick«; 91: »Das Problem, das Nikolaus beschäftigt, ist weniger die Schuld des Menschen als dessen Endlichkeit«). Wenn er dem Thema Rechtfertigung dennoch ein eigenes Kapitel widmet, so ergibt sich das Interesse an den diesbezüglichen Aussagen im cusanischen Schrifttum einmal aus der Tatsache, daß diese von reformatorischen Theologen und Humanisten (z.B. J. Kymeus) in einer nach Kandler selbst nicht zu verabsolutierenden (102; vgl. auch 37, 101) Weise im Sinne Luthers interpretiert wurden. Aus Kanders Analyse der entsprechenden Stellen ergibt sich, daß die diesbezügliche Position des Cusaners von seinem Verständnis des Schlüsselbegriffs der *fides caritate formata* abhängt. Wenn der Verfasser die Auffassung, daß »die guten Werke von ihm als Folge und nicht als Bedingung des Glaubens gesehen werden« (101; vgl. auch 134), auch nur als Hypothese einführen kann, so bestätigt gerade dies doch seine Feststellung, daß Cusanus in diesem Zusammenhang eine Sprache spricht, »die m.E. nicht mehr einfach als rein traditionell-spätmittelalterlich angesehen werden kann« (102). Der Abschnitt Gotteskindschaft–Gottesschau thematisiert eine wesentliche Dimension cusanischen Denkens, nämlich die mystische. Bezugnehmend auf K. Flaschs Kritik an der Verwendung dieses »sicher mißverständliche(n)« (so Kandler 147. [Anm. 288]) Begriffs Mystik favorisiert der Verfasser eine zurückhaltende Verwendung (140. [Anm. 37]), hält aber an der Angemessenheit dieses Terminus fest, sofern darunter das verstanden wird, was wir heute gemeinhin als »charismatisch« bezeichnen: »Hier sind zweifellos mystische, modern gesprochen: charismatische Gedankengänge wirksam geworden« (49–50). Eine den unterschiedlichen Verwendungen des Begriffs Mystik bei Kandler zugrundeliegende einheitliche inhaltliche Bestimmung ist allerdings aus seinen Ausführungen schwierig zu erschließen. Einerseits bezeichnet er die Aufhebung der Grenze zwischen Schöpfer und Geschöpf als mystisch (107: »... das gerade ist ›mystisch‹ ...«), betont aber zugleich, daß der Abstand zwischen Gott und Mensch — im cusanischen Bild gesprochen — eine unüberschreitbare Mauer darstellt. Ungeklärt bleibt das Verhältnis zwischen Mystik und Erkenntnistheorie: Einerseits betont Kandler deren Differenz: »... sind wir da (sc. bei der *regula doctae ignorantiae*) nicht schon mehr oder weniger bei mystischen Gedankengängen, jedenfalls eher als bei rein erkenntnistheoretischen?« (ebd.) Dementsprechend lehnt er Interpretationen ab, die das mystische Element im cusanischen Denken in der vom Menschen nicht mehr begreifbaren, sondern nur in wissendem Nichtwissen erfahrbaren absoluten Voraussetzung des menschlichen Erkenntnisvollzugs (im Sinne einer transzendentalen Möglichkeitsbedingung des Verstandes) lokalisieren: »Aber so rein erkenntnistheoretisch kann ich Nikolaus nicht verstehen« (110). Andererseits stellt Kandler fest: »Man könnte ... seine Mystik eine erkenntnis-

theoretische Mystik nennen« (108) und zitiert zustimmend E. Bohnenstaedt: »Die cusanische Erkenntnislehre trägt von vornherein mystischen Charakter« (111–112). Da Kandler aber nicht aufzeigt, worin die mystische Dimension der cusanischen Erkenntnislehre, wenn schon nicht auf ihrer »transzendentalen«, d.h. diese begründenden Ebene, besteht, und auch der Rezensent keine dazu alternativen Möglichkeiten sieht, ist die Kritik an den diesbezüglichen Interpretationen letztlich nicht überzeugend — und auch vom Textbefund bei Cusanus her schwer möglich: Wiederholt doch Cusanus am Beginn von *Idiota de sapientia 2* (H.V n. 30,3–12), einem Buch, aus dem Kandler in diesem Zusammenhang ausgiebig zitiert, seinen Aufweis Gottes als *ipsa absoluta praesuppositio* all unserer Erkenntnis. An diesem von Kandler nicht erwähnten Begriff könnte aufgezeigt werden, wie die »Mauer der Koinzidenz als *coincidentia contrariorum* im menschlichen Geist liegt« (was III abgelehnt wird), ihm aber zugleich enthoben ist (das Festhalten an der Transzendenz Gottes ist wohl Kandlers Motiv für die Ablehnung), indem sie eben als dessen Voraussetzung oder absoluter Grund gedacht wird. In den das Kapitel über die Lehre abschließenden Ausführungen über die Ekklesiologie entscheidet sich der Verfasser in der in der Forschung kontrovers diskutierten Frage nach Bruch oder Kontinuität im Hinblick auf den Wechsel des Nikolaus von der konziliaren zur päpstlichen Partei auf dem Konzil von Basel zugunsten von letzterer mit der Begründung, daß Cusanus die Verwirklichung des auch in seiner Ekklesiologie bestimmenden Einheitsgedankens durch den Papst in höherem Maße gewährleistet sah als durch das Konzil (114, vgl. auch 33).

Im letzten Teil des Buches (120–135), der den Wirkungen des Cusaners in Theologie, Philosophie, Naturwissenschaften und Kirchengeschichte nachgeht, wird nochmals dessen phänomenale Vielfalt und geistige Spannweite deutlich. Kandler bleibt dabei nicht bei der Feststellung stehen, daß der Einfluß des Cusaners in Anbetracht des Ranges seines Denkens »verhältnismäßig gering« (128) ist, sondern schließt sein Buch mit »Anstöße(n) für die heutige Theologie« aus dem cusanischen Erbe, von denen besonders die Bedeutung des cusanischen Symboldenkens, das eine Betonung und Überwindung des unendlichen Abstandes zwischen Schöpfer und Geschöpf zugleich ermöglicht, unterstrichen werden kann. Da dieser Gedanke in direktem Rückgriff auf Cusanus bei P. Tillich in beeindruckender Weise wirksam geworden ist, sieht Kandler darin »den Höhepunkt der Wirkungsgeschichte des Nikolaus bis heute« (132). Unter den »Wirkungen auf die heutige Philosophie und Theologie« sollte auch auf die Auseinandersetzung mit der cusanischen Erkenntniskonzeption bei E. Cassirer und K.H. Volkmann–Schluck sowie mit dem cusanischen Begriff des Universums bei H. Blumenberg und H. Rombach hingewiesen werden.

Leider muß der Rezensent auf einige Ungenauigkeiten im Text aufmerksam machen; dies betrifft zunächst Übersetzungen und Paraphrasierungen cusanischer Texte: Auf 24 paraphrasiert Kandler den Widmungsbrief zu *De docta ignorantia* (H.I 163,10–11): »... im Aufstieg zu den unvergänglichen Wahrheiten, die nach menschlicher Erkenntnisweise nur erkennbar sind«. Der Text lautet im Original: »... per transcensum veritatum incorruptibilium humaniter scibilium«. Die auf menschliche Weise erkennbaren Wahrheiten sollen im Aufstieg gerade nicht erreicht, sondern zurückgelassen werden. »... foecunditate creatricis naturae, ut potest, participat« (*De coniecturis* I H.II n. 5,5) übersetzt Kandler: »... er hat teil an der Fruchtbarkeit der Schöpferin Natur« (90–91). Der Rezensent versteht die Stelle so: »... er hat teil an der Fruchtbarkeit der schöpferischen Natur«. *De docta ignorantia* II,3 H.I 72,13–15: »... licet etiam scias Deum omnium rerum complicationem et explicationem, et — ut est complicatio — omnia in ipso esse ipse, et — ut est explicatio — ipsum in omnibus esse id quod sunt« ist auf 130 übersetzt: »... daß Gott die Einfaltung und Ausfaltung aller Dinge ist, und daß, insofern er Einfaltung ist, alles in ihm selbst ist, und, insofern er Ausfaltung ist, er in allem das ist, was er ist«. Präziser: »... und daß, insofern er Einfaltung ist, alles in ihm *er selbst* ist, und daß, insofern er Ausfaltung ist, *er selbst* in allen das ist, *was sie sind*«. Dies hat bisweilen entsprechende Konsequenzen in inhaltlichen Aussagen: Mit der Übersetzung von Anselms Gottes(quasi-)definition »... aliquid, quo nihil maius cogitari possit« durch »Gott ist das Größte, was gedacht werden kann«, untermauert Kandler seine Auffassung, daß Gott bei Cusanus *im Gegensatz* zu Anselm nicht begriffbar sei (76), wie er bezugnehmend auf dessen Schrift *Cur Deus homo* Anselm die Absicht zuschreibt, das »Geheimnis Gottes verständlich machen zu wol-

len« (97). Daß damit weder dem Wortlaut des Textes noch der Intention Anselms Gerechtigkeit widerfährt, geht klar aus Proslogion 15 hervor, in welchem dieser betont, daß Gott stets größer ist, als er gedacht werden kann. Auf S. 66 schreibt Kandler: »Im *Dialogus de genesi* (1447) wird das Werden des Alls nicht als eine Schöpfung aus dem Nichts (*creatio ex nihilo*) beschrieben ...« Vgl. aber z.B. *De genesi* 5 H.IV n. 178,14–18. Die Charakterisierung des cusanischen Denkens in *De docta ignorantia* als »Seinsmetaphysik« (77) und in *De coniecturis* als »Einheitsmetaphysik« (65) erfolgt ohne Bezugnahme auf die Infragestellung der Angemessenheit dieser Terminologie in der neueren Cusanus-Forschung (W. Beierwaltes, J. Stallmach). Wenn sich auch bei Cusanus das Verhältnis von Philosophie und Theologie als Ineinander gestaltet, so trifft es etwa im Hinblick auf die (im wahrsten Sinn des Wortes) prinzipielle Unterscheidung zwischen Philosophie und Theologie bei Thomas von Aquin (vgl. z.B. *S.th.* I 1,2) nicht zu, daß »man auch im Mittelalter kaum zwischen Philosophie und Theologie unterscheiden kann« (Vorwort, 5).

Rückblickend scheint dem Rezensenten das vorliegende Buch weniger für ein breiteres, philosophisch-theologisch interessiertes Publikum, sondern eher für eine Leserschaft geeignet, die sich bisher nur unter philosophischem Gesichtspunkt mit Nikolaus von Kues auseinandergesetzt hat und die theologischen Implikationen seines Denkens besser kennenlernen möchte. Dazu liefert Kanders Veröffentlichung einen hilfreichen Beitrag und wertvolle Anregungen. Martin Thurner