

3. Norbert Wiener, *Cybernetics*, New York 1948, S. 155
4. Georg Klaus, *Kybernetik in philosophischer Sicht*, III. Auflage, 1963, Berlin, S. 41
5. Peter K. Schneider, *Die wissenschaftsbegründende Funktion der Transzendentalphilosophie*, 1965, S. 160 f.
6. Oskar Lange, *Totality, Development and Dialectics in: Joint Publications Research Service (IPRS) 14, 858, 1962, S. 2*
7. I. B. Novik, *Some methodological Problems of Cybernetics*, S. 47 f., in: *IPRS 14, 592*
8. Karl Steinbuch, *Automat und Mensch*, Berlin 1961, S. 2
9. Ulrich Sonnemann, *Das Land der unbegrenzten Zumutbarkeiten*, 1963, S. 179

CUSANUS-KONGRESSE 1964

Von Kurt Flasch (Frankfurt)

Zum Gedenken an den 500. Todestag des Nicolaus Cusanus fanden 1964 zwei internationale Cusanuskongresse statt: vom 8. bis 12. August in Kues und vom 6. bis 10. September in Brixen.

Bei der Vielseitigkeit des Kardinals konnte es dabei nicht nur um den Philosophen Cusanus gehen; theologische, kirchengeschichtliche, kulturgeschichtliche Erörterungen mußten in gleicher Weise zu Wort kommen. Für den philosophisch interessierten Zuhörer ergab sich daraus neben einer Fülle von Einzelbelehrungen die Einsicht, daß Cusanus selbst nicht aus der Perspektive einer heutigen Spezialwissenschaft allein beurteilt werden kann, auch nicht aus der der Philosophie. Das Problem, wie sich Philosophie und Theologie bei Cusanus verhalten, flackerte auf beiden Kongressen immer wieder auf, ohne eigentlich geklärt werden zu können. Jedenfalls geht in die cusanische Theologie wie in seine Naturbetrachtung soviel an Philosophie ein, daß wir uns berechtigt sehen, in einer philosophischen Zeitschrift die philosophisch bemerkenswerten Ergebnisse der beiden Kongresse besonders hervorzuheben.

Zu einer durchgreifenden Kooperation in der Cusanusforschung, und sei es auch nur in bezug auf die Editionen, ist es durch die beiden Kongresse nicht gekommen. Aber es kam zum Austausch einer großen Anzahl bedeutender Einzeluntersuchungen. Der Eindruck verstärkte sich, daß das Interesse am Denken des Cusanus ständig zunimmt.

In Kues stand zunächst die geistesgeschichtliche Stellung des Kardinals im Vordergrund des Interesses. Ein junger Gelehrter aus den USA, *Francis N. Cimini*, erbrachte den Nachweis einer direkten Einwirkung Bonaventuras auf Cusanus. Bei Bonaventura fand Cusanus eine Hervorhebung der Kategorie der Relation, wie sie der mehr an Aristoteles orientierten Scholastik fremd ist. Bonaven-

tura hat den Gedanken der Koinzidenz vorbereitet; er ist wie nach ihm Cusanus den Trinitätsanalogien in der Schöpfung nachgegangen. Wenn auch Cusanus stärker die Dynamik der mens als einer viva imago betone, die sich selbst dem Urbild nachgestaltet, so habe doch auch Bonaventura die exemplaria nicht als fixe „Gegenstände“ angesehen.

P. Platzeck, Rom, untersuchte die Beziehungen zu R. Lullus. Beide sind christliche Neuplatoniker; darüber hinaus hat das Werk des R. Lullus den Kardinal direkt beeinflusst. In der Figura A ist der Zusammenfall aller Attribute in Gott ausgesprochen. Die typisch lullische Relationstheorie, seine trinitarische Betrachtung der Welt kehrt bei Cusanus wieder. Doch ist Cusanus kein Lullist: Wo Lullus rationes necessariae zu geben glaubt, sieht Cusanus nur conjecturae.

Josef Koch, Köln, untersuchte das Verhältnis des Cusanus zu Eckhart. Es ging ihm dabei besonders um die Abhebung der Schrift *De conjecturis* und ihrer neuplatonischen Einheitsmetaphysik von *De docta ignorantia* und ihrer mehr aristotelischen Scinsmetaphysik. Die Einwirkung Eckharts sieht Koch vor allem in der Lehre von den vier Einheiten, in der Partizipationsmetaphysik, in dem Prinzip: „Was im Niederen zerteilt ist, findet sich im Höheren geeint“ und in der Lehre, das Sein des Geschöpfes sei seine Abhängigkeit vom Schöpfer. In der Diskussion machte R. Klibansky, Montreal, geltend, manche der von Koch als spezifisch eckhartisch angesehenen Motive seien allgemeinscholastisch.

Giovanni Santinello, Padua, zeigte, wie sich Cusanus für das Ignorantia-Motiv bei Petrarca interessierte und wie er diesen Gedanken, der bei Petrarca mehr moralisch und negativ-pessimistisch gefaßt war, ins Intellektuelle wendete; dem Kardinal geht es um die methodische Einsicht in das menschliche Nichtwissen. *Eusebio Colomer*, San Cugat del Vallés, stellte Heymericus de Campo als den Mann heraus, der dem Cusanus die lullistische, albertistische und allgemein die neuplatonische Tradition erschlossen habe. In der Diskussion wurde hinzugefügt, daß andererseits Cusanus auf Heymericus zurückgewirkt hat. *Reinhold Weier*, Mainz, referierte über die Einwirkung des Kardinals auf Luther. Das Bindeglied zwischen beiden ist Faber Stapulensis, der Editor der Pariser Ausgabe von 1514. Sein „Quintuplex Psalterium“ sowie sein Kommentar zu den Paulusbriefen habe Luther in den entscheidenden Jahren beeinflusst. Dieser ideengeschichtlichen Filiation entspreche eine wesentliche sachliche Gemeinsamkeit: Bei Cusanus wie bei Luther seien das „Wort“ und das „Licht“ Leitfäden der theologischen Denkweise. *Rudolf Haubst*, Mainz, dem zusammen mit seinen Assistenten für die Organisation der Tage in Kues zu danken ist, stellte in seinem Festvortrag in Anwesenheit von Kardinal Bea die leitenden Gedanken des Theologen Cusanus heraus: Einheit, Dreifaltigkeit, Friede. Er hob vor allem die ökumenische Bedeutung dieser theologischen Konzeption hervor.

Raymond Klibansky sprach über das Nachwirken und Wiederaufleben des Nikolaus von Kues. Die Weite und Gelehrsamkeit seines Vortrags spotet jeder zusammenfassenden Charakteristik. Besonders bemerkenswert war der Nachweis einer direkten Einwirkung auf Kopernikus und auf Lessing. Klibansky verfolgte – weit über die früheren Hinweise von Ernst Hoffmann hinausgehend – den Weg cusanischer Ideen zu J. Boehme, zu Hamann, zum schwäbischen Pietismus und damit zu Schelling und Hegel. Er zeigte, wie der cusanische Begriff der *explicatio* bei Sebastian Franck zu einer geschichtsphilosophischen Kategorie umgeformt wurde.

Josef Stallmach, Mainz, analysierte mehr vom systematischen Gesichtspunkt aus Ansätze neuzeitlichen Philosophierens bei Cusanus. Neuzeitlich sei bei Cusanus die transzendente Besinnung; so sei im ersten Buch der *Docta ignorantia* nicht unmittelbar von Gott, sondern von unserem Wissen von Gott die Rede. Die neueren Ansätze zu einer Ontologie (N. Hartmann, Neuscholastik) machten es zwar schwierig, eine Philosophie der Subjektivität als philosophisch aktuell darzustellen. Doch sei auch in diesen neuen Ontologien der Ansatz vom Subjekt her nicht einfach aufgegeben. In ihnen stelle sich wie bei Cusanus die Frage, wie die Rezeptivität des menschlichen Geistes mit seiner Spontaneität zusammengedacht werden könne. Johannes Hirschberger (Frankfurt) und R. Klibansky fragten, ob bei dieser Betrachtungsweise nicht die Differenzen zwischen mittelalterlicher und neuzeitlicher Philosophie in Abhängigkeit von der Philosophiegeschichtsschreibung des 18. und 19. Jahrhunderts zu einseitig betont werden. Der Berichterstatter erlaubte sich den Hinweis, daß die Ontologien des 20. Jahrhunderts, auch wo sie den Versuch einer transzendentalen Begründung machen, durch ihren antiplatonischen und überhaupt antiidealistischen Charakter vom Denken des Cusanus weit entfernt seien.

Wilhelm Dupré, Wien, untersuchte die Idee einer neuen Logik bei Cusanus. Die „neue“ Logik, die Cusanus suchte, sei „integrale“ und „personale“ Logik, Präsuppositionslogik oder Dialogik, nicht etwa hegelsche Dialektik.

Gerda von Bredow, Münster, zeigte, wie die Idee der *singularitas*, die Cusanus von Anfang an verfolgt, in seinen Alterswerken eine besondere Bedeutung erhält: die Dinge sind als singuläre gottähnlich. Von „*De ludo globi*“ her entwickelte sie, wie für Cusanus keineswegs die zufälligen Abweichungen die *singularitas* ausmachen; die *singularitas* ist die *aequalitas* selbst. An diesen letzteren Satz schloß sich eine längere Diskussion über Identität und modale Verschiedenheit bei Cusanus an.

In Brixen tagte man in zwei Sektionen. So mußte der Berichterstatter wählen; der Bericht erhält mehr noch als in bezug auf die Tagung in Kues einen subjektiven Charakter. Da jedoch alle

Referate demnächst gedruckt vorliegen sollen, kann man diese Einseitigkeit riskieren.

Einleitend hob *Hans Georg Gadamer*, Heidelberg, hervor, drei neue Ansichten seien durch die Überwindung des Neukantianismus und das damit gewonnene Neuverständnis für Metaphysik gesichert worden: 1. Der Pantheismusverdacht kann als erledigt gelten. 2. Die einzigartige Bedeutung der *mens humana*, durch die allein Gott und Welt erkannt werden, ist neu gedacht. 3. Mit einem neuen Verständnis für das Wort ist die cusanische Deutung der Schöpfung als eines Wortes Gottes wiedergewonnen.

Georges Anawati, Kairo, stellte die Religionsphilosophie des Cusanus zur Diskussion, indem er seine Haltung zum Islam erörterte. Das Bild ist nicht einhellig: Einerseits stellt Cusanus Mohammed als einen Menschen dar, der vom Teufel verführt ist („Konzessionen an den Zeitgeschmack“ nannte das M. de Gandillac), andererseits betont er die Gemeinsamkeit im Monotheismus und versteht Mohammed als einen christlichen Nestorianer. Er lehnt vor allem einen Präventivkrieg ab.

Karl-Heinz Volkemann-Schluck, Köln, verstand Cusanus als den Denker eines christlichen Humanismus, der das Sein des Seienden als unendliche Einheit denke, aber so, daß der menschliche Geist das Maß der Welt- und Gotteserkenntnis ist. Nur im Abbild der mens ist die unendliche Einheit und Wahrheit zu finden. Dieser Vortrag löste lebhafteste Diskussionen aus. Sie kreisten darum, ob diese Deutung nicht eine unerlaubte Modernisierung darstellt und ob mit ihr die zahlreichen Cusanustexte vereinbar sind, in denen unser Denken als *vis assimilativa*, nicht *vis entificativa* erscheint.

P. Eckert, Köln, der zusammen mit Professor Santinello als Kongreßsekretär Dank für eine undankbare Aufgabe verdient, konnte den Einfluß des Cusanus auf Reuchlin nachweisen. Sowohl in der Korrektur der Schwächen der Verstandeserkenntnis durch eine *visio* des Intellekts als auch in der Hochschätzung anderer Religionen, besonders des Islam, bleibt Reuchlin in den Spuren des Cusanus. Nur zeigt sich Reuchlin gegenüber dem Judentum freundlicher als Cusanus, der die jüdische Tradition zwar hochgeschätzt hat, aber verärgert war über den Widerstand jüdischer Gelehrter gegenüber seinen religionsversöhnenden Theorien.

R. Klibansky sprach über das Verhältnis des Cusanus zu Johannes Eriugena: Cusanus hat *De divisione naturae* besessen und gelesen. Er konnte darin ausgesprochen finden, daß Gott jenseits der Gegensätze stehe, daß die Welt die *apparitio Dei* sei und daß *sensus* und *ratio* vom *intellectus* überragt werden.

J. Hirschberger untersuchte das Platonbild des Cusanus. Cusanus hat Platon kritisiert 1. weil er die Schöpfung aus Notwendigkeit, nicht aus freier Einsicht hervorgehen lasse, 2. weil er die Unsterblichkeit der Seele nicht richtig begründe, 3. weil er übersehe, daß die mathematischen Gegenstände

vom menschlichen Geist begründet werden. Trotz dieser Kritik sind wesentliche Züge des cusanischen Denkens platonisch: das Erkenntnisapriori, die Ideenlehre mit der typischen Wendung, die Dinge wollen sein wie die Idee, vermögen es aber nicht, mit der Partizipationsmetaphysik und dem Denominationsschema. Platonisches steht im Hintergrund der Lehre von den *modi essendi*, die auf das Liniengleichnis zurückgeht. Cusanus hat das Verdienst, nach vielen Mißverständnissen den genuin platonischen Sinn des Chorismus und der Kritik an der Sinneserkenntnis wieder verstanden zu haben.

Werner Beierwaltes, Würzburg, ging dem Ursprung der cusanischen Formel *non-aliud* bei Proklos nach. Das *èy*, Ursprung von allem, ist vom Anderen nicht verschieden. Doch ist das Eine des Proklos relationslos, während das dreieinige unum des Cusanus substantielle Relation ist. In der Diskussion mit Klíbanky wurde erläutert: Der Gedanke des *non-aliud* findet sich erst in den späteren Proklosexzerpten des Cusanus; dieser Gedanke tritt in *De venatione sapientiae* und *De apice theoriae* auch wieder zurück.

Paul Wílpert, Köln, versuchte, die Bedeutung des Cusanus aus seiner Beantwortung der Fragen des 15. Jahrhunderts zu verstehen, also aus seiner Stellungnahme zu den Problemen, die der Nominalismus aufgeworfen hatte. In der Erkenntnislehre des Cusanus finde sich ein starker Einfluß des Nominalismus. Wílpert stützte seine Deutung vor allem auf eine Interpretation des „Compendium“.

J. Stallmach verglich die spekulative Gotteslehre des Cusanus mit der Hegels. Gott als Negation der Negation, als Zusammenfall der Gegensätze, die Einschränkung des Verstandesanspruchs durch Vernunftinsicht, die Dialektik von Sein und Nichts — dies alles verbinde die beiden Denker, die in Abhängigkeit vom Neuplatonismus eine Geistphilosophie als Einheitsmetaphysik denken, der die Welt die Selbstentfaltung des Einen ist. Doch fänden sich entscheidende Divergenzen: Während bei Cusanus das Eine den Gegensätzen entrückt sei, sei das Absolute Hegels die Wurzel der Gegensätze. Bei Hegel gerate die Grenze zwischen Endlichem und Unendlichem in Bewegung; bei ihm werde selbst das Absolute.

Günther Gawlick, Gießen, widmete sich den Nachwirkungen cusanischer Ideen im 17. und 18. Jahrhundert. Er zeigte, wie Cusanus als Autorität im kosmologisch-theologischen Streit des 17. Jahrhunderts verwendet wird, ohne daß das Ganze seines Denkens noch hätte wirksam sein können. Besonders instruktiv waren seine Untersuchungen zum Verhältnis Gassendis und des Polyhistor Athanasius Kircher zum Kardinal. Auch die evangelische Aufklärungstheologie interessierte sich für ihn, besonders Johann Salomo Semler, der eine Übersetzung von *De pace fidei* angeregt hat.

So zeigen diese beiden Kongresse, wie sehr die Cusanusforschung im Fluß ist. Der philosophische

und geistesgeschichtliche Ertrag des Cusanusjahres wird sich freilich erst beurteilen lassen, wenn die Kongreßakten gedruckt vorliegen werden.

EN RELISANT PETER WUST'

Marginalien aus Anlaß der *Gesammelten Werke*¹
von Konrad Gründer (Münster)

„Es ist mir unangenehm, wenn die Menschen den Namen ‚Peter Wust‘ so emphatisch aussprechen . . .“²

„Ich war, ohne es zu merken, zu dem Phantom ‚Peter Wust‘ geworden.“³

»Dem Archivar schräg gegenüber saß ein Mann, etwa Mitte der Fünfzig, der still für sich beobachtete. Der kluge, bäuerisch geschnittene Schädel zeigte im Gesicht tiefe Furchen des Grübelns und Leidens. Auf der Nase tanzte ein schwarzumrandeter Kneifer. Der Hals ragte welk und faltig aus dem zu weit gewordenen Kragen.

„Auch Sie“, sagte Robert, „darf ich noch einmal sehen?“

„Die Ungewißheit kommt nicht zu Ende“, sagte freundlich der Professor, der einen Lehrstuhl für katholische Philosophie innegehabt hatte, „und das Wagnis beginnt immer von neuem.“

„Ihr altes Thema!“ rief Robert.

Als Professor Munster den Archivar beschwor, auch für ihn zu beten, um ihn der Gnade Gottes teilhaftig zu machen, erwiderte Robert, daß er sich von dem christlichen Dogma der weißen Rasse immer klarer absetze.

„Früher einmal“, sagte der Professor, „nannten Sie das Gebet die abendländische Form der Meditation. Meditieren Sie. Es ist das einzige, was noch helfen kann.“

Robert erinnerte sich an das qualvolle Leiden, das den verehrten Freund heimgesucht hatte. Der Weg der Krankheit hatte seine Frömmigkeit nur gesteigert. Wie mochte er sich nun stellen, nachdem er den Blick in die Stadt hinter dem Strom wirklich getan hatte? Der Archivar spielte auf die Enttäuschung an, die dem Glauben des Philosophen erwachsen sein mußte, weil alles so anders nach dem Tode eingerichtet war, als er es sich im Leben vorgestellt hatte.

„Wenn ich gestehen soll“, sagte der Philosoph geduldig und bescheiden, „so ist es die schwerste existentielle Prüfung.“

„Ich sehe in allem hier“, meinte der Archivar, „nur den Vollzug eines gnadenlosen Gesetzes.“ Leonhard war wie von ungefahr gegen den Stuhl gestoßen, so daß sich Robert leicht zu ihm umsah. „Oder —?“ schloß er fragend den Satz.

„Oder“, sagte der Professor schalkhaft, „eine Stätte, wo wir endlich lernen, an uns selber Ärgernis zu nehmen.“