Zeitschrift: Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie

Band: 3 (1889)

Artikel: Die philosophischen Reformversuche des Nikolaus Cusanus und Marius Nizolius : zur indirekten Rechtfertigung der peripatetischen Philosophie : Erster Teil. Die theosophische des Nikolaus Cusanus [Fortsetzung]

Autor: Glossner, M.

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-761686

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 12.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

DIE PHILOSOPHISCHEN REFORMVERSUCHE DES NIKOLAUS CUSANUS UND MARIUS NIZOLIUS.

ZUR INDIREKTEN RECHTFERTIGUNG DER PERIPATETISCHEN PHILOSOPHIE.

ERSTER TEIL.
DIE THEOSOPHIE DES NIKOLAUS CUSANUS.

Von

KANONIKUS Dr. M. GLOSSNER.

II.

Die Lehren von Gott, dem Weltall und dem Menschen.

Ferner kann das posse fieri nur unter der Voraussetzung sowohl als Terminus der Schöpfung als auch als Substrat derselben bezeichnet werden (Omnia igitur, quae post ipsum, scil. creatorem, sunt, a creatore de ipso posse fieri producta sunt. Ibid. c. 3), dafs das Schaffen nur im uneigentlichen Sinne als ein Hervorbringen und „Schöpfen" des Seins aus einer vorausbestehenden zugleich aktiven und passiven Quelle verstanden wird. Die Materie im gewöhnlichen Sinne des Wortes ist weder Terminus noch Substrat (Subjekt) der Schöpfung; aus ihr wird nichts geschaffen, und sie selbst wird nicht schlechthin geschaffen, sondern mitgeschaffen.

Weiterhin wird gesagt, Alles was geworden ist oder wird, habe ein absolutes Princip, welches das Princip des Werdenkönnens selbst ist (L. c. c. 3). Mag man nun unter Princip die causa efficiens oder finalis oder beide zugleich verstehen, so ist es, wie gezeigt wurde, nicht zulässig, das Werdenkönnen auf

eine c. efficiens zurückzuführen und ebensowenig, Gott als Endziel des Werdenkönnens zu bezeichnen, wenn der reine Begriff der Schöpfung festgehalten werden soll. Denn Gott ist allerdings Endziel des Geschaffenen, keineswegs aber, wenn man genau reden will, Endziel des Schaffens; denn Gott ist nicht das, was werden soll. Bedient sich also der Cusaner dennoch dieser Redeweise, so ist klar, dafs er seinen pantheistischen Grundlehren treu geblieben ist.

Der Sinn der obigen Darstellung kann folglich nur der sein, dafs die bestimmte Potenzialität, die in den Dingen in mannigfaltiger Weise aktuierte Potenz eine geschaffene, der Zeitlichkeit unterworfene sei. Es ist das Werdenkönnen des Gewordenen, also das mit demselben zusammengesetzte und in gewissem Sinne aufser Gott gesetzte und insofern geschaffene Werdenkönnen, das von dem Werdenkönnen in Gott, der absolut verwirklichten Potenzialität, unterschieden wird, aber in Gott wurzelt und aus Gott stammt, wie auch das Nichts, aus dem die Dinge geworden sind, kein anderes Nichts ist als das mit dem die Gegensätze in sich vereinigenden und aufhebenden göttlichen Sein identifizierte Nichts. Um so mehr ist diese Erklärung allein zulässig, als auch an der angeführten Stelle selbst die Einheit des Potenziellen mit dem Aktuellen ausgesprochen ist. Non igitur posse fieri et posse factum in essentia sunt differentia, sed posse facere, licet non sit aliud: tamen cum sit causa essentiae, non est essentia. (L. c. fol. 217 b.) Oder sollen wir dem Cusaner den völlig unspekulativen und unkonsequenten Gedanken unterschieben, dafs die Dinge aus einem anderen Nichts und einer anderen Möglichkeit geworden seien als der in Gott vorhandenen? Als ob im Nichts und in der absoluten Möglichkeit Unterschiede angenommen werden könnten! Wird also einmal die Koinzidenz der Gegensätze behauptet, so ist ein Entrinnen aus dem Ideenkreise des Pantheismus — die Folgerichtigkeit des Denkens vorausgesetzt — einfach unmöglich. Schliefslich darf nicht verhehlt werden, dafs diese ganze Betrachtungsweise, welche die Dinge zu Gott in das Verhältnis des Verursachten zur Ursache setzt, einem untergeordneten, nämlich dem sinnlich-rationalen Standpunkt der Erkenntnis angehört, und dafs auf dem höheren, intellektuellen und noch mehr dem göttlichen Standpunkt jeder Unterschied, jeder Gegensatz von Princip und Principiat, Ursache und Verursachtem verschwindet.

Der theosophische Schöpfungsbegriff ist es, der auch in der angeführten Schrift festgehalten wird und wesentlich in der Annahme besteht, dafs Gott den Grund und die Wurzel seines

eigenen Seins und Lebens zum Substrat der Dinge macht. So erklären sich auch die gebrauchten Wendungen, das Machenkönnen entfalte die Dinge aus dem Werdenkönnen, Gott sei als Verwirklichung alles Möglichen complicite Alles, Substanz, Quantität, Qualität seien in Gott Gott, wie sie entfaltet als Kreatur Welt sind (fol. 175). Diese Formeln haben nur auf einem Standpunkte Sinn, auf welchem die Einheit des Seins behauptet und die Vielheit als Entfaltung des einen Seins betrachtet wird.

Über den wirklichen Sinn des Können-Ist (posse est: scilicet, quod ipsum posse sit) und dessen Zusammenhang mit der coincidentia contradictoriorum möge uns noch folgende Stelle aus der Schrift de Possest Aufschlufs geben: quia Possest absolute consideratum sine applicatione ad aliquod nominatum, te qualitercunque ducit aenigmatice ad omnipotentem, ut videas omne quod esse ac fieri posse intelligis: supra omne nomen quo id quod potest esse est nominabile, immo supra ipsum esse et non esse omni modo quo illa intelligi possunt. . . Si enim ex non esse potest aliquid fieri quacunque potentia: utique in infinita potentia complicatur, Non esse ergo ibi est omnia esse. Ideo omnis creatura quae potest de non esse in esse perduci: ibi est ubi posse est esse et ipsum Possest, ex quo te elevare poteris: ut supra esse et non esse omnia ineffabiliter . . . videas quae de non esse per actu esse omnia in esse veniunt. D. h. Gott schafft aus dem Nichtsein, weil in ihm Sein und Nichtsein eins sind: cum esse et non esse sibi ibi non contradicant, nec alia quaecunque opposita aut discretionem affirmantia et negantia. . . (L. c. fol. 177 b.)

Gehen die Dinge aus dem Nichtsein der absoluten Identität, aus der passiven Potenz, dem Können im Können-Ist hervor, so begreift es sich, dafs bei Gott Schaffen und Geschaffen werden, creare und creari, eins und dasselbe sind. Anknüpfend an ein Gleichnis, das von Bildern entnommen ist, deren Augen gleichzeitig nach allen, auch entgegengesetzten Richtungen dem Beschauer zu folgen scheinen, als ob sich ihr Blick mit jedem Einzelnen ausschliefslich beschäftigte, wird gesagt: Posse esse absolutum et actu esse absolutum in te Deo meo non sunt nisi tu Deus meus infinitus, omne posse tu es Deus meus. . . Quando igitur tu Deus meus occurris mihi quasi materia formabilis, quia recipis formam cujuslibet te intuentis, tunc me elevas, ut videam quomodo intuens te non dat tibi formam, sed in te intuetur se, quia a te recipit id quod est. . . Et tunc ostendis mihi, quomodo ad mutationem faciei meae facies tua est pariter mutata et immutata, mutata quia non deserit veritatem

faciei meae. . . Coincidit in te Deus creari cum creare: similitudo enim quae videtur creari a me, est veritas quae creat me. De visione Dei c. 15. Gott wird geschaffen, geformt, indem er erkannt wird; in Wahrheit aber ist er der Schaffende, Formende, Form der Formen, die Wahrheit; der erkennende Menschengeist aber das Geschaffene, Geformte, Abbild und Schattenrifs des wahren Lichtes. In allen Fällen aber ist Gott bestimmbar, unendliche Potenzialität und als solche eins mit dem schlechthin Absoluten: Posse esse materiae est materiale, et ita contractum et non absolutum . . . sed penitus incontractum posse cum absoluto simpliciter hoc est infinito coincidit. (L. c. fol. 107.) Es ist daher vollkommen begründet, wenn dem Cusaner die Lehre von einer zweifachen Materie, einer höheren und niederen (sinnlichen), zugeschrieben wird mit Berufuug auf die Worte: Praesupponit enim posse fieri absolutum posse, quod cum actu convertitur (Ritter, Geschichte der Philos. Bd. IX S. 168).

Sind die Dinge aus dem Wesen Gottes als der Einheit von Akt und Potenz, Sein und Nichtsein, so kann es nicht mehr als kühner Ausbruch eines gottinnigen Gefühls betrachtet werden, wenn gesagt wird: Ipse est solus omne, quod in omni intellectu intelligit et in omni intelligibili intelligitur (de Conjecturis II. 16). Ebensowenig ist es eine blofse Überschwenglichkeit, wenn es heifst: cognoscis etiam hoc esse amare Deum, quod est amari ab eo (Ibid.).

Wie Gott Alles sieht, so ist er Alles, da Sehen und Sein in ihm dasselbe sind: Sicut Deus omnia et singula videt, cujus videre est esse, ita ipse omnia et singula simul est. (De possest. Fol. 181 b.) Das göttliche Sein gleicht einer Fläche, die ganz und zumal von verschiedenen Figuren begrenzt ist; es ist omnium et singulorum entium essendi forma, quomodocunque formabilis, non quidem similitudinarie et mathematice, sed verissime et formaliter quod et vitaliter dici potest. Ib. fol. 182 a.

Nicht falsch, wenn auch ungenau ist dem Cusaner zufolge die Redeweise, quod idem ipsum sit Deus et creatura: secundum modum datoris Deus, secundum modum dati creatura. Ungenau ist es auch, zu sagen, dafs die Form den Dingen das Sein gebe, denn die Form ist eben das Sein des Dinges. . . Deus est universalis essendi forma, quia dat omnibus esse. Jedoch nicht partikuläre Form ist Gott, sondern die Form der Formen. Non est Deus forma terrae . . . sed formae terrae . . . forma absoluta. (De dat. patr. lum. c. 2 fol. 194 a.) Wenn wir anderwärts (Compend. c. 8) belehrt werden, Gott sei nicht Form des Universums, so ist der Grund darin zu suchen, dafs Gott nicht als Teil eines Zusammen-

gesetzten gedacht werden darf, denn er bleibt in sich eins und nur seine Erscheinungen sind verschieden. Gott ist nämlich das universale Sein, das in die Unterschiede herabsteigend nichts von seiner Einheit, Einfachheit und Unvermischtheit verliert. Das universale Sein Gottes und das partikuläre des Geschöpfes verhalten sich wie das Sein des Sokrates und das seiner Hand. „Sed quia manus ipsa recipit formam Socratis non in ea simplicitate et universalitate, quae est forma Socratis, sed in descensu particulari, scilicet ut membrum tale, non est manus Socratis Socrates.“ (fol. 194 b.) Der Präcision sich annähernde, wenn auch derselben entbehrende Bezeichnungen sind folgende: quasi mundus sit deus transmutabilis in vicissitudine obumbrationis et mundus intransmutabilis et absque omni vicissitudine obumbrationis est Deus aeternus. (fol. 195 a.) Wer genau reden wollte, müfste Gott als über Bejahung und Verneinung hinaus seiend erklären, in einer Region, wo Schweigen Reden ist (Ibid.). Wie alle individuellen menschlichen Wesenheiten in der einfachen Allgemeinwesenheit, die ihren pater luminum bildet, und wie alle Arten in der Gattungswesenheit, so sind alle generischen Wesenheiten absque generalitate in absoluta essentia, quae est Deus benedictus. (Fol. 186 b.) Wer erkennt nicht, dafs dem Cusaner an die Stelle des Gottesbegriffs sich überall das logische Sein schiebt, in welchem jede Weise des Bestimmtseins, substanzielle wie accidentelle, geistige wie materielle durch einen analytischen Prozefs aufgelöst ist und daher ebenso durch einen entgegengesetzten synthetischen daraus hervorgehen kann: so dafs infolge dieser Verwechslung die affirmative Gotteserkenntnis in die Verweltlichung und Vermenschlichung Gottes, die negative und transcendentale (über Negation und Affirmation sich erhebende) aber in den Widerspruch der Koinzidenz und in die absolute Finsternis hineinführt?

Diesem Gottesbegriff gemäfs kann die Schöpfung nur als ein Bestimmen des göttlichen Seins, insofern dasselbe ein nichtseiendes, eine bestimmbare passive Potenz ist, aufgefafst werden.

Wenden wir uns zu der Schrift von der Jagd auf die Weisheit zurück, so dienen die vom Cusaner zur Erläuterung seiner Schöpfungstheorie gebrauchten Beispiele zur Bestätigung dieser Auffassung. Die Welt wird aus dem Werdenkönnen entfaltet, wie der Gedanke sich in seine Formen aus dem Denkvermögen entwickelt. (L. c. c. 4.) Sein, Leben und Denken verhalten sich wie die Figuren des Syllogismus und die Gattungen und Arten der Dinge sind den verschiedenen Modi zu vergleichen (Ibid.). Wie in den Denkformen ein ideales posse fieri, so wird

in den Geschöpfen ein reales posse entfaltet. Nam ejus magister gloriosus Deus volens constituere mundum pulchrum, posse fieri ipsius, et in ipso complicite omnia ad illius mundi constitutionem creavit necessaria. (Ib.)

Eine andere Analogie ist vom Bilden des Geometers genommen, der im Stoffe die Präcision des idealen Kreises, Dreiecks u. s. w. anstrebt, ohne sie erreichen zu können (c. 5). So ist alles Wirkliche eine unvollkommene Darstellung eines Idealen, soweit dies auf dem Grunde der in Unterschiedenheit vom Akte gesetzten oder aus der absoluten Identität herausgesetzten Potenzialität möglich ist. Denn die absolute Präcision ist nur in der absoluten Einheit, in der die Gegensätze zusammenfallen, die Potenz mit der Wirklichkeit sich deckt. [Nach Dr. Übinger, a. a. O. S. 121 ff. fand Nikolaus in dem Wirkenkönnen keinen passenden Ausdruck für Gott, da er nach wie vor sich des Possest — wirkliches Können — bedient. In der Schrift de apice theoriae, von der Erkenntniskrone, die nach Üb., was Inhalt und Umfang betrifft, als 40. Kapitel der Schrift de venat. sapient. angesehen werden kann, werde an die Stelle des posse facere das posse gesetzt und als Wesen und Subsistenz alles Subsistierenden dargestellt. S. 124.]

Beachten wir, dafs die genannte Identität nur als Indifferenz gegen alle und jede Bestimmtheit denkbar ist, so erhebt sich die Frage, ob nicht die Konsequenz des Gedankens den Cusaner dahin führen mufste, Gott als ein unwirkliches Ideal zu betrachten, das der absolute Prozefs oder die unendliche Vielheit zu verwirklichen, beziehungsweise zur konkreten Darstellung zu bringen sucht. Alles Wirkliche nämlich ist eine Konkretion des Einen und Selbigen. Daher wird die Schöpfung geradezu als eine Identifizierung oder Verselbigung bezeichnet. Gott ist Schöpfer des Alls, sofern er die absolute Gleichheit des Seienden ist. Das absolut Dasselbe ist Anfang, Mitte und Ende jeder Gestaltung, die absolute Wirklichkeit aller Möglichkeit. Dasselbe bewirkt dasselbe (Idem identificat). De genesi. fol. 70 a. Es ist der abstrakte Begriff der Einheit, der bald hypostasiert bald in die unendliche Vielheit gleicher Einheiten aufgelöst wird. Von der letztern, individualistischen oder monadologischen Seite werden wir das System des Cusaners im weitern Verlauf kennen lernen.

Vor der Konsequenz, die der Meister nicht zugestehen wollte, schreckt der kühnere Schüler nicht zurück. Giordano Bruno durchschaute vollkommen die wahre Natur des Können-Ist und bildete den auf eine Nadelspitze gestellten theosophischen

Theismus des Cusaners in den naturalistischen Pantheismus um. Ihm ist das Possest die an sich unpersönliche in der Natur und im Menschen sich offenbarende unendliche Gestaltungskraft. Grundgedanke seiner Lehre ist die „unendliche Verwirklichung der unendlichen Macht im All; oder die unendliche Wirkung der unendlichen Ursache.“ Die über die Natur hinausgehende Betrachtung des obersten und besten Grundes aber ist für den, der nicht glaubt, unmöglich und nichtig. Nur innerhalb der unendlichen Welt und in den unendlichen Dingen kann er erfafst und erkannt werden als allgemeines Wesen, allgemeine Substanz, das Seiende im Seienden und die Wahrheit des Wahren. (Clemens, a. a. O. S. 5 ff.) Mit anderen Worten: der transcendente persönliche Gott ist Gegenstand eines blinden, unwissenschaftlichen Glaubens, wirklich und erkennbar ist Gott nur in der Natur, deren Produkt der Mensch ist, sie ist das wahrhaft Unendliche. Wo ist der vorurteilsfreie Richter, der die Palme der Konsequenz dem Schüler vorenthalten möchte? Der Naturalismus ist die legitime Frucht der Identifizierung der Gegensätze, der Bestimmung des ersten und höchsten Seins als unendlicher Wirklichkeit einer unendlichen Potenzialität.

Der Cusaner will eine unendliche Aktualität, die aus dem Schofse der in ihr absolut verwirklichten Potenz in reicher Fülle schaffend mitteilt. Aber diese Absicht ist undurchführbar. Ein besonnenes Denken sieht sich zu dem Geständnis genötigt, dafs die Identität der Gegensätze ein Unding, ein non ens sei, zu schlecht, um auch nur als eine legitime Abstraktion gelten zu können. Der lebendige Gott, der wahre Grund und Quell alles Geschaffenen, ist reine Aktualität und Aktivität, die Dinge nicht aus sich entfaltend, sondern durch sein Machtgebot schlechthin setzend.

So führen denn die verschiedenen Darstellungsweisen, die wir bei Nikolaus über das Verhältnis Gottes zur Welt finden, insgesamt auf eine geschlossene theosophisch-pantheistische Weltanschauung hinaus, wie sie allein dem eleatisch-neuplatonischen Standpunkt desselben entspricht. Zugleich aber begreifen wir die lebhafte Sympathie, welche von seiten der neuesten Philosophie dem Cusaner und seiner Spekulation entgegengebracht wird. Die Identität von Akt und Potenz, der Begriff einer unendlichen sich selbst verwirklichenden Gestaltungskraft oder Virtualität, es sei nun in universalistischer oder individualistischer Fassung, was, wie wir sehen werden, im Grunde nicht so sehr verschieden ist, oder das posse est, Können-Ist steht in vollem Einklang mit dem Begriff einer schrankenlosen Entwicklung, der

Theorie der relativen Wahrheit, der Annahme einer unendlichen Perfektibilität des Menschengeschlechtes, kurz mit allen Lieblingsideen der modernen Weltanschauung.

In unserer Auffassung der cusanischen Schöpfungslehre werden wir bestärkt durch die Erklärung, die Nikolaus von der Allgegenwart Gottes gibt, indem er dieselbe nur auf die Einheit, nicht auf die Vielheit und die Differenz der Dinge bezieht. Vielheit und Differenz nämlich gelten dem bekannten pantheistischen Satze gemäfs, determinationem esse negationem, als ein Negatives, das keiner Ursache, weder einer bewirkenden noch formalen, bedarf. Daher wird gelehrt, Gott sei in Allem, ut ens est, in nullo ut hoc est. Si enim ipsum esse esset in coelo contracte, scilicet in coelo ut coelo, non esset in terra. (Excitat. l. 7. E. s. Ubi est qui natus est. II. fol. 128 a.) Dieses Argument setzt voraus, dafs Gott der Welt wesenhaft immanent sei; denn nur so folgt, dafs Gott durch seine Gegenwart in den Differenzen der Dinge, beschränkt, kontrahiert werde. Dagegen der Theist, der Gott als transcendente, wenn auch unmittelbare Ursache der Dinge betrachtet, wird sagen, Gott sei Allem gegenwärtig als causa influens esse et omnes differentias esse.

Andererseits vermag in dieser Auffassung die ausdrückliche Lehre, dafs die Dinge aus dem freien Willen Gottes hervorgehen (De dato patris lum. 4. De beryllo 23. 29. 31.), denjenigen nicht zu beirren, der einigermafsen mit den mäandrischen Windungen des theosophischen Ideenganges vertraut ist. Denn ist in Gott, wie ja auch der Theosoph in einem gewissen Sinne annimmt, der Wille mit dem Sein identisch, so ist die Wesensemanation ebenso sehr auch eine Willensemanation. Als frei aber konnte diese Emanation bezeichnet werden, insofern das Freie dem Natürlichen entgegengesetzt wird. Denn da abgesehen von dem Hervorgang der Dinge aus Gott oder der relativen Verwirklichung des Potenzialen (dem Eingehen Gottes in das Nichts) eine unendliche und ewige Aktualität (um nicht zu sagen: Aktuierung) des unendlichen Posse im Possest angenommen wird, so konnte die Naturbestimmtheit (wie andere sagen: der immanente oder Naturprozefs) von dem persönlichen, d. h. die fertige Natur voraussetzenden Wirken unterschieden und in irgend welchem Sinne auch als ein freies bezeichnet werden, Vorstellungs- und Ausdrucksweisen, wie wir ihnen auch bei neueren Vertretern der Theosophie, Baader, Sengler und anderen begegnen. Nehmen doch Manche an, die Schöpfung entspringe zwar nicht einem Natur-, wohl aber einem persönlichen Bedürfnis des Schöpfers, nämlich dem Bedürfnis, seine Allmacht, Weisheit u. s. w. nicht

wie ein totes Kapital ungebraucht daliegen zu lassen, sondern nach aufsen zu bethätigen.

So verlockend solche Bestimmungen sein mögen, so mufs doch der wahre Theismus, den wir im Anschlusse an den hl. Thomas vertreten, sich frei davon halten, und es ist nicht derselbe Gedanke, wenn der Aquinate und wenn Schelling von Gott, dem höchsten Gute, als dem diffusivum sui reden.

Die Lehre, dafs die Schöpfuug aus der Identität des Aktiven und Passiven in Gott hervorgehe, entspricht der unzweifelhaften neuplatonischen Richtung des Cusaners und findet, wie sich uns zeigen wird, auch in seiner Trinitätslehre ihre Bestätigung. Bezüglich des neuplatonischen Standpunkts aber sei nur an den Zusammenhang mit Meister Eckart und durch diesen mit den arabischen und jüdischen Religionsphilosophen erinnert. Einer der letzteren, der den christlichen Philosophen unter dem Namen Avicebron bekannte Ibn Gabirol bringt Stoff und Form mit der Substanz und dem Willen Gottes in Beziehung. Was in Gott eins ist, ist in der Trennung von einander Schöpfung Gottes, also sind Stoff und Form geschaffen. „Was wir zu erkennen niemals hoffen dürfen, das ist die erste Substanz. So können wir auch die aller formellen Bestimmtheit ledige Materie unmöglich uns vorstellen. Was von Gott nur annähernd begreiflich wird, ist seine Erscheinungsform, der Wille. So können wir auch die Form, die nicht von der Materie getragene Form unschwer uns vorstellen. . . So entspricht der ersten Substanz die Materie, dem Willen die Form.“ (Kaufmann, Geschichte der Attributenlehre u. s. w. Gotha 1877, S. 104.)

Wir glauben, zu unseren bisherigen Bemerkungen über das Possest als Fundament der cusanischen Schöpfungstheorie noch ein Wort über das wahre Verhältnis des Möglichen und Wirklichen, der Potenz und des Aktes hinzufügen zu sollen. Akt und Potenz sind Begriffe, deren sich keine Philosophie entschlagen kann. Vielfach aber wird, selbst von „theistischer“ Seite der reale Unterschied des potenzialen und aktualen Seins bestritten. Wie uns dünkt, erheischt der Theismus die Anerkennung dieses Unterschiedes, also z. B. von Wesenheit und Sein, Materie und Form; denn wird einmal zugegeben, dafs der Unterschied des Möglichen und Wirklichen überall nur ein logischer sei, so kann die Denkbarkeit einer unendlichen Identität des Möglichen und Wirklichen, wie Pantheisten und Theosophen sie lehren, nicht mehr mit Grund bestritten werden. Wir betrachten daher die Sätze: Gott ist reiner Akt mit Ausschlufs jeder Potenz; in Allem

aufser Gott ist reale Zusammensetzung von Akt und Potenz als fundamental für eine theistische Metaphysik.

Betrachten wir nun, wie der Cusaner seine Lehre verteidigt, um darin einen Prüfstein für die Richtigkeit unserer Auffassung derselben zu gewinnen! Charakteristisch und für das Verständnis seiner wahren Meinung über das Verhältnis von Gott und Welt von Bedeutung ist die Art und Weise der Behandlung seiner Gegner. Wer im Besitz der docta ignorantia ist, steht wie Sokrates über den scioli seiner Zeit. Die Theologie des Gegners (Wenck, so nach Übinger, a. a. O. S. 50. Anm. 1.) ist eine scientia verbalis. Was die aristotelische Sekte für eine Ketzerei erklärt, die coincidentia oppositorum, ist vielmehr der Grundstein der Weisheit, die erste Stufe auf der Treppe, die zur mystischen Theologie führt. Der Wortwissenschaft gegenüber ist die mystische Theologie des Nichtwissens geheime Weisheit, eine Perle, die nicht den Schweinen vorgeworfen werden soll. Der Gegner verdient keine Widerlegung, denn non decere gravem virum attendere ad confutationem ignorantiae. Wenn der Gegner auf den Unterschied des Schöpfers von den Dingen hinweist, so leugne er (Nikolaus) ja diesen Unterschied nicht; denn Gott ist, wie jedermann zugibt, id quo majus concipi nequit, qui est formans omnia. Die absolute Form darf nicht mit der relativen Form verwechselt werden. Der absoluten Form kann nichts fehlen, in ihrer Einfachheit ist sie Einheit des Singulären und Universalen. Wer über Vielheit und Zahl und Proportion Alles schaut, der sieht Alles ohne Mafs, Zahl und Gewicht in einer einfachen Einheit. Wenn der Gegner einwendet, der Meister suche jedem Angriff durch Berufung auf jene simplicitas, quae est contradictoriorum coincidentia, auszuweichen, so zeige er seine Befangenheit in persönlicher Mifsgunst, da er zugeben müsse, es sei ein Vorbehalt gemacht, der jeden Angriff ausschliefst (nämlich eben jene Koinzidenz der Gegensätze). Wenn aber der Gegner sage, der Samen des Wissens und jedes Räsonnement werde durch jenen Satz (der Koinzidenz) ausgeschlossen, so beachtet er nicht, dafs die docta ignorantia um das Auge des Geistes und die Intellektibilität sich bewegt, wo alles Räsonnement aufhört. Der Standpunkt der Erkenntnis ist verschieden. Wer sich (wie der Gegner) in den Niederungen der ratio bewegt, mag die Wahrheit durch Beweisgründe zu erjagen suchen, wie der Spürhund sinnlichen Spuren folgt: jedes Wesen (animal) nach seiner Weise. Wer dagegen auf den hohen Turm der docta ignorantia sich zu erheben versteht, schaut von da Alles in Einem und Eines in Allem: videt ibi constitutus id quod discursu vario

vestigiabiliter quaeritur per vagantem in agro et quantum ipse quaerens accedit aut elongatur a quaesito plane intuetur.

Die Antwort, die auf den Vorwurf der Vermischung des göttlichen Seins mit dem geschöpflichen gegeben wird, ist nicht geeignet, ihn zu entkräften, sondern vielmehr, ihn zu bestätigen. Die Unterscheidungen des formellen und eminenten Inneseins der Dinge in Gott, der reinen und gemischten Vollkommenheiten werden auch hier umgangen und ignoriert. Gott ist Alles in gleicher Weise (d. h. ohne Unterscheidung des Eigentlichen und Bildlichen) und doch wieder Nichts in derselben Weise (also ebenso wie nicht wahrhaft Körper, so auch nicht wahrhaft Geist). Sein und Nichtsein kommen ihm zu wie Örtlichkeit und Unörtlichkeit. Die Einheit von Gott und Welt behaupten, wäre, so wird uns gesagt, nicht Irrtum, sondern Wahnsinn. Jedoch aus welchem Grunde? Weil kein Vernünftiger das Abbild mit dem Urbild verwechseln wird. Hiebei aber wird der stillschweigende Vorbehalt gemacht, dafs das Abbild ein wesenloser Reflex und Schemen ist. Wie die Schönheit des Universums nur in der Zusammenfassung seiner Teile besteht, so müsse auch die Lehre eines Autors als ein Ganzes betrachtet und demgemäfs erklärt werden. Die Einheit des Seins wird in dem Sinne gelehrt, dafs der Unterschied des Verursachten und der Ursache ungeschmälert bleibt; was, um uns eines etwas derben Vergleiches zu bedienen, ungefähr auf dasselbe hinausläuft als die Behauptung, es werde jemand in dem Sinne als ein Schurke erklärt, dafs er dabei ein ehrlicher Mann bleibe. Hiezu kommt, dafs nach der sonstigen konsequenteren und aufrichtigeren Lehre unseres Philosophen die Beziehungen des Verursachens und Verursachten der niederen vernünftig (rational) sinnlichen Betrachtungsweise angehört und für die höhere, intellektuelle und noch mehr für die göttliche ihre Geltung verliert. — Das Verursachte ist in Gott nicht causatum, sondern causa. Wie Gott jeder Ort ist illocaliter, und jede Zeit intemporaliter, so ist er auch Sein non entiter.

Derselbe Vorwurf, den man gegen Hegel erhoben, er stürze sich, indem er das Unendliche erfassen wolle, ins Nichts, wird vom Gegner vorgebracht. Unverschämt sei es von diesem, zu sagen, der Meister trete in die Finsternis ein und verlasse alle geschaffene Schönheit, er verliere sich deshalb in eitlen Gedanken: et non valens Deum intueri sicuti est, quia adhuc viator, ipsum nequaquam glorificat, sed in tenebris suis errans culmen divinae laudis derelinquit.

Der Schüler solle, erinnert der Meister, den Gegner auf schonende Weise mahnen, dafs er von diesen Dingen nichts

verstehe und daher sich Stillschweigen auferlegen möge, er solle besser bewundern, als beifsen, und nicht glauben, man könne sich zu diesen mystischen Dingen erheben, wenn Gott es nicht verliehen. Auf die Beschuldigung der Illogik erwidert der Meister, er habe wenigstens von seinem Nichtwissen ein Wissen, dem Gegner fehle auch dieses. Die geschwätzige Logik aber schade der hl. Theologie mehr, als sie ihr nütze, daher der hl. Ambrosius zur Litanei die Bitte hinzugefügt habe: a dialecticis libera nos Domine.

Auch Meister Eckhart, dessen Geist und Streben Lob verdiene, sei vom Gegner mifsverstanden worden; derselbe lehre nirgends die Einheit von Gott und Welt. Jedes Geschöpf ist insofern in Gott, als es in ihm seine Wahrheit besitzt, wie das Abbild im Urbild. Dadurch werde die Subsistenz Gottes in propria forma nicht aufgehoben. Wie die Natur ihr Sein von der Form habe und dadurch doch nicht zum Nichts herabgesetzt werde, und wie die Teile ihr Sein vom Ganzen empfangen, so erhalten die Geschöpfe ihr Sein von Gott, ohne aufzuhören, als Geschöpfe in ihrer eigenen Form zu subsistieren. Dafs aber alles Sein der Geschöpfe in Gott sein müsse, sei einleuchtend. Si enim esset dabilis aliqua perfectio quae non complicaretur in divina, illa, scilicet divina posset esse major, et non esset infinita. (Apologia doct. ignor. l. c. I fol. 34 b sq.)

Wie wir sehen, begegnen uns beim Cusaner alle jene Wendungen, die sich bei späteren Vertretern des eleatisch-pantheistischen Standpunkts finden. Um mit der letzteren Behauptung zu beginnen, so ist der Sinn des gegnerischen Einwandes offenbar der, dafs nicht alle kreatürlichen Vollkommenheiten formaliter in Gott seien und Gott gleichwohl durch die Existenz von Realität aufser ihm nicht verendlicht werde, weil alle Vollkommenheiten in ihm virtualiter und eminenter enthalten sind, und Alles was aufser ihm existiert, nur durch ihn und in durchgreifender Abhängigkeit von ihm besteht. Demgegenüber bedient sich der Cusaner, der durch seinen Standpunkt unmittelbarer Vernunftschauung und sein Princip der Koinzidenz der Gegensätze verhindert ist, den Geschöpfen ein eigenes Sein zuzuschreiben, der sophistischen Wendung, die sich später auch Hegel aneignete, Gott würde verendlicht, wenn es aufser und verschieden von ihm eine Realität gäbe. Was es dann weiter unter solchen Umständen mit der Subsistenz des Abbildes in eigener Form für eine Bewandtnis habe, ist nicht schwer zu beurteilen; es sinkt zum wesenlosen Schattenrifs herab, denn was in ihm wahrhaft ist, gehört dem Einen Sein, Gott an. Wenn uns die Sinne dieses Eine Sein in

räumlicher und zeitlicher Zersplitterung und die Vernunft in einer wenn auch innerlich verketteten Mannigfaltigkeit von Gattungen und Arten darstellen, so sind dies untergeordnete Erkenntnisstufen, über die sich schon der Verstand (Intellekt) durch den Grundsatz der Einheit der Gegensätze und noch mehr die mystische Versenkung in das göttliche Nichts, die unterschiedslose Einheit erhebt. Denn wie Schelling und Hegel beruft sich auch der Cusaner auf ein höheres Organ des Schauens. Wer dieses nicht besitze, könne den höher Begabten nicht verstehen; dieser verlangt für sich Bewunderung; seine Weisheit ist eine esoterische, für die, weil sie ungewohnt ist und über die Ansichten der Lehrer hinausgeht, der Menge die Fähigkeit gebricht.

Wenn die Verteidigung im Bisherigen die Anklage bestätigt, so gilt dies auch von den weiteren Äufserungen. Die Schöpfung aus nichts werde, obgleich Gott Alles sei, nicht umgestofsen, denn Gott ist Alles complicite, modo intellectualiter divino (Bestimmungen, die besagen wollen, dafs Gott Einheit alles Gegensätzlichen — intellectualiter — und vor allen Gegensätzen — divino m.), — und eben deshalb der explicator, creator et quidquid similiter dici potest, d. h. Gott schafft, indem er das in ihm schlechthin eine und geeinigte, unentfaltete Sein, die Potenz des Geschaffenen entfaltet. In dieser ihrer Entfaltung sind die Dinge, genommen in ihrer Besonderung, nur Abbild, nicht das Urbild, nicht Gott. Nur das gröfste Bild (der Sohn, das All, das entfaltete Eins) ist gleicher Natur mit dem Vorbild. Über jedem andern aber kann es ein unendlich ähnlicheres geben. (L. c. fol. 39 b. sq.)

Die Identität von Akt und Potenz wird aufrecht erhalten und dahin erklärt, dafs Gott gerade als reinster unendlicher Akt in absoluter Weise alles absolut Mögliche sei. In dieser Koinzidenz liege alle Theologie. Die Behauptung, Gott sei die absolute Wesenheit von Allem, hebe die Wesenheiten der Dinge nicht auf, denn auch die Kirche nenne in der Oration Gott das Leben der Lebendigen. (fol. 40 b.)

Wiederholt und auch in der neuesten Zeit ist die Frage aufgeworfen worden, ob Nikolaus von Cues pantheistisch lehre. Nach dem Gesagten kann kein Zweifel darüber obwalten, dafs seine Grundsätze zum Pantheismus führen. Der Gottesbegriff, der das Wesen Gottes in der unterschiedslosen Einheit, der Koinzidenz der Gegensätze bestehen läfst, die Ableitung der Schöpfung aus der Identität des Aktuellen und Potenziellen sind, wie wir sahen, entschieden pantheistisch. Dasselbe wird sich bezüglich der kosmologischen und psychologischen Lehren sowie

in der Behandlung und Auffassung der Mysterien des Christentums herausstellen. Die ausdrückliche Unterscheidung von Gott und Welt, der gegen ihre Vermischung erhobene Protest kann an diesen harten Thatsachen, die durch kein Interpretrationsverfahren hinwegzuschaffen sind, um so weniger etwas ändern, als es wohl kaum ein pantheistisches System gibt, in welchem nicht jene Unterscheidung ebenfalls gemacht und dieser Protest erhoben worden wäre. Mag daher immerhin die aus manchen Äufserungen zu entnehmende persönliche Gesinnung und der Wille des berühmten Mannes dem pantheistischen Irrtum widerstrebt haben: sein Denken bewegt sich unleugbar in pantheistischen Geleisen. Nun handelt es sich für uns nicht um die Gesinnung, sondern um den objektiven Gehalt, um Sinn und Tragweite der Lehren. Dafs diese richtig gewürdigt und mit dem rechten Namen genannt werden, halten wir für um so wichtiger, als die Versicherung, der Cusaner habe nie mit den Lehren der Kirche gebrochen und an ihren Dogmen und Glaubenslehren unentwegt festgehalten, zu verhängnisvollen Folgerungen zu führen und einen Libertinismus des Denkens zu fördern geeignet erscheint, der nicht minder, vielleicht noch mehr gefährlich ist als der Libertinismus der Sitten. Was heifst: mit der Lehre der Kirche brechen? Was bedeutet das Festhalten an ihren Dogmen? Bricht nur derjenige mit der Lehre der Kirche, der sich in offenem Aufruhr gegen ihre Autorität erhebt? Hält an ihren Glaubenssätzen fest, wer zwar ihre Ausdrücke gebraucht, aber einen neuen und unerhörten Sinn damit verknüpft? Doch ist, wie gesagt, die persönliche Frage für uns von keiner oder doch untergeordneter Bedeutung. Es fragt sich, ob die Principien und Lehren des Cusaners, objektiv betrachtet, mit den Dogmen der Kirche in Widerspruch oder im Einklang stehen. Auf diese Frage aber ist zu antworten, dafs gerade die principiellen und fundamentalsten Lehren des Nikolaus von Cues nicht allein den Glaubenslehren der Kirche, sondern auch den Grundsätzen der Vernunft auf die schroffste und unversöhnlichste Weise widersprechen. Oder ist der cusanische Gottesbegriff mit der Lehre des Christentums von der absoluten Unveränderlichkeit, Ewigkeit und Geistigkeit Gottes vereinbar? Will man uns glauben machen, dafs es irgend einen zulässigen Sinn für die Koinzidenz der Gegensätze, der Widersprüche (coinc. contradictoriorum) gebe? Auf den mystischen Charakter der Philosophie des Cusaners sich berufen, hiefse sich aufserhalb der wissenschaftlichen Diskussion stellen. Denn die wahre Mystik kann und darf der Vernunft nicht widersprechen. Immer war es der Pantheismus und nur

der Pantheismus, der sich gegen ihre höchsten Principien richtete. Oder will man im Ernste behaupten, dafs die Annahme eines Hervorgangs der Dinge aus der Identität oder Verschlungenheit der aktiven und passiven Potenz, aus dem Nichts der bestimmungslosen Einheit mit dem christlichen Schöpfungsbegriff zusammenfalle? Eine solche Philosophie ist nicht Christentum, sondern der Affe desselben. Von so untergeordneter Bedeutung für die mafsgebenden Interessen der christlichen Philosophie in unsern Tagen es auch sein mag, zu entscheiden, was der Cusaner wollte, so wichtig erscheint es uns, dafs die Gefährlichkeit, Unzulässigkeit und Falschheit jener Lehren anerkannt werde. Denn wie nahe liegt es, dafs man auf folgende Weise argumentiere: Nikolaus ist, obgleich er die Einheit der Gegensätze annimmt, obgleich er die Welt als Auswicklung und Entfaltung des bestimmungslosen göttlichen Wesens betrachtet, obgleich seine Ansichten an pantheistische, pythagoreische und neuplatonische Lehren streifen, obgleich ihm Gott Formalursache der Dinge ist, obgleich er einer teils idealistisch-skeptischen, teils realistisch-pantheistischen Erkenntnistheorie huldigt, doch nicht Pantheist, weil er an der Schöpfung aus Nichts als einer realen That Gottes festhält; folglich kann man, ohne Pantheist zu sein und mit den Dogmen der Kirche in Widerspruch zu treten, die Einheit der Gegensätze u. s. w. annehmen. Diese Folgerung aber ist im höchsten Grade gefahrvoll, da sie allen theoretischen Verirrungen Thür und Thor öffnet. Alle Versuche aber, die Lehren des Nikolaus von Cues zu verteidigen und zu rechtfertigen, müssen wenigstens thatsächlich auf eine solche Wirkung hinauslaufen. Oder sollten diese Apologeten wirklich nichts anderes beabsichtigen, als zu zeigen, dafs Nikolaus mit der Einheit der Gegensätze nichts anderes sagen wollte, als was auch die Peripatetiker und jeder vernünftige Mensch für wahr halte, nämlich, dafs Sein und Nichtsein, Bejahen und Verneinen einander ausschliefsen, und dafs das Possest nichts anderes bedeute, als die jede Potenzialität ausschliefsende Aktualität und Aktivität des göttlichen Seins, also mit dem gewöhnlichen Begriffe der göttlichen Allmacht zusammenfalle? Gegen eine solche Erklärung würde jeder Satz in den Schriften des Cusaners protestieren und der Zweck der Verteidigung würde doch nicht erreicht. Denn was müfste man von einem Schriftsteller denken, der fast überall das Gegenteil von dem sagt, was er zu sagen beabsichtigt?

Geradezu in der Koinzidenz der Gegensätze erblickt einer dieser Verteidiger die Lösung der von Nikolaus hervorgehobenen Antinomieen, die in den Sätzen liegen, dafs die Dinge dadurch

entstehen, dafs Gott im Nichts ist; dafs der mit dem Sein Gottes koinzidierende göttliche Wille die Ursache der Dinge ist. Gründlich fürwahr erscheint diese Apologie, da alle Widersprüche ihre Bedenklichkeit verlieren, wenn der Widerspruch zum Princip erhoben wird, und es begreift sich leicht, dafs Gott im Nichts ist (durch die Schöpfung), wenn das Nichts in Gott ist. (Tübinger Quartalsch. a. a. O. S. 258 f.)

Wenn weiterhin Gewicht darauf gelegt wird, dafs auch das Werdenkönnen als Geschöpf Gottes betrachtet und gelehrt werde, es sei durch das ewige Sein aus dem Nichtsein hervorgebracht, so haben wir oben die Antwort gegeben. Denn beachtet man die sophistische Dialektik, womit Nikolaus den Begriff des Möglichen behandelt, um im Grunde nichts anderes zu sagen, als dafs alle beschränkte Möglichkeit und beschränkte Verwirklichung aus der absoluten Einheit des Möglichen und Wirklichen hervorgehe, und dafs in diesem Sinne das Wirkenkönnen oder die Wirklichkeit das Werdenkönnen oder die Möglichkeit verwirkliche: so kann die Schöpfung aus Nichts ebensowenig eine andere Bedeutung haben, als dafs die Dinge durch Kontraktion des bestimmungslosen Seins entstehen, oder aus der Identität des Seins und Nichtseins entspringen. Durch die Art und Weise, wie derselbe Apologet den Ausspruch, die Geschöpfe gingen durch einfache Emanation aus Gott hervor, auslegt, wird diese Erklärung bekräftigt (a. a. O. S. 272). Denn hätten wir die Schöpfung aus Nichts in dem strengen orthodoxen Sinne zu nehmen, so läge in der Annahme, die Teile des Universums seien nach einander geschaffen, nichts Absurdes, während dagegen unter Voraussetzung der Wesenseinheit von Gott und Welt der Gedanke an eine Teilung des göttlichen Wesens nur dann vermieden ist, wenn im Universum die absolute Einheit im ungebrochnen Abglanz sich reflektiert, oder mit andern Worten, wenn alle Teilung und Vervielfältigung etwas schlechthin Zufälliges und eigentlich Nichtseiendes, nur in einer subjektiven Betrachtungsweise Bestehendes ist. Diese Einheit wird nämlich durch die Vielheit auch aus dem Grunde nicht gebrochen, weil (wie sich uns zeigen wird) das Urwesen nur für die rationelle Betrachtung in Gattungen und Arten sich gliedert, während für eine höhere Anschauung „im Ganzen wie im Einzelnen die absolute Idee sich spiegelt.“ Denn dem Intellekt tritt in Allem nur das Eine Bild der unendlichen Einheit entgegen.

Will man in dieser Auffassung eine höhere Einheit von Realismus und Nominalismus erblicken (a. a. O. S. 279), so mag dies in dem Sinne zutreffen, dafs das cusanische System die

Irrtümer des excessiven Realismus und des Nominalismus mit einander verbindet, wie wir im folgenden zu zeigen hoffen. — Der Apologet der Tübinger Quartalschrift schliefst seine Darstellung mit den Worten: „Was sie (die Wissenschaft des Nichtwissens) erreicht, ist nicht dies, dafs sie das Unsichtbare selbst schaut, sondern blofs dies, dafs sie das Sichtbare als Manifestation der unsichtbaren Macht erkennt. So vereinigt sie in sich Scholastik und Mystik und hält in der Spekulation die Mitte zwischen scholastischer Allwisserei und nominalistischer Skepsis.“ (S. 285.) Wäre diese Charakteristik begründet, so würde Nikolaus genau das lehren, was die klassische Scholastik lehrt, nämlich dafs die menschliche Vernunft Gott nur aus dem geschaffenen Abbild und nach (secundum) seinem Dasein, nicht aber an sich und nach seinem Wesen zu erkennen vermöge. Die Sache verhält sich jedoch anders. Die cusanische Spekulation strebt das Schauen Gottes durch Vernunft an, sieht sich aber durch ein gerechtes Urteil in ihrem titanischen Streben gehemmt, und statt des unendlichen Lichtes die Finsternis ergreifend, wendet sie sich dem geschöpflichen Abglanz zu und begnügt sich damit, das Göttliche nach dem geschaffenen Abbild zu erkennen und in diesem zu schauen und zu besitzen, weil sie sich durch ihre feindselige Stellung gegen die demonstrative Erkenntnis nicht erfahrbarer Objekte die Möglichkeit verschlossen hat, Gott aus den Dingen zu erkennen. Mit dem wahren, wenn auch bescheidenen scholastischen Wissen von Gottes Dasein, das jener Schriftsteller als Allwisserei zu brandmarken sich nicht scheut, nicht zufrieden, sondern nach Schauen und Erfahrung verlangend, verfällt sie einer viel entschiedeneren Skepsis, als der Nominalismus, der wenigstens an der Wirklichkeit des sinnlich Erfahrbaren festhält, während die docta ignorantia auch diese verflüchtigt, da ihr alles Sinnliche nur der verworrene Schein einer durch vorgebliche Vernunftintuition erfafsten unendlichen Einheit ist. So geht ihr mit dem Göttlichen und Unendlichen auch das Weltliche und Endliche verloren.

In der ausführlichsten Weise wird die Verteidigung des Cusaners in der bereits erwähnten Schrift von Scharpff, der Kardinal und Bischof Nikolaus von Cusa u. s. w. (1871) geführt. Dieser Schriftsteller findet es im Hinblick darauf, dafs der Gedanke, Gott sei hervorbringende, gestaltende Endursache von Allem, der in Einem Worte Alles noch so Verschiedene hervorbringt, in den Schriften de genesi u. s. w. in verschiedenen Wendungen und nach verschiedenen Seiten so klar und überzeugend entwickelt sei, eigentlich im höchsten Grade befremdend, dafs der Vorwurf des Pantheismus überhaupt erhoben werden

konnte (a. a. O. S. 366). Dieses Befremden wäre begründet, wenn es bei der Beurteilung eines Systems nicht vor allem auf den Sinn und die Tragweite der Grundlehren ankäme. Mag daher Nikolaus noch so entschieden theistischen und kreatianischen Gesinnungen Ausdruck geben, so folgt daraus im günstigsten Falle nichts weiter, als dafs in ihm eine alle spekulativen Ansichten bestimmende pantheistische Grundanschauung mit einer von Jugend auf eingesogenen christlichen Überzeugung im Kampfe gelegen sei. Nun gehören aber, um hierauf wiederholt aufmerksam zu machen, der Gottesbegriff, die Attributenlehre, die Kosmologie und Erkenntnistheorie des Cusaners einer monistischen und pantheistischen Grundanschauung an. So lange diese Lehren aus den Schriften des Cusaners nicht zu beseitigen sind, wird der Vorwurf des Pantheismus immer wieder aufs neue erhoben und vor der Erneuerung der cusanischen Philosophie gewarnt werden müssen. Sollen wir aber auf einige der von Scharpff hervorgehobenen Momente näher eingehen, so ist es ihm vor allem nicht gelungen, den Einwand zu entkräften, dafs Nikolaus das Verhältnis Gottes zur Welt als das der erfüllten Allgemeinheit zu seinen Besonderheiten bestimme (S. 360). Ja die zur Entschuldigung vorgebrachte Bemerkung, jene allgemein gehaltene Auffassung involviere nicht notwendig den materiellen (?) Pantheismus, sondern könne ebenso gut die reine Umsetzung der im Geiste Gottes gedachten Welt in die Realität des Daseins bezeichnen, insinuiert selbst den Gedanken an jenen idealistischen Pantheismus, der die „Realität des Daseins“ zum blofsen Reflex verflüchtigt. Denn so sehr von einer Seite betrachtet der negative Gottesbegriff dem Cusaner Veranlassung ist, alle Realität in den geschöpflichen Abglanz Gottes zu verlegen, eben so sehr sieht sich von der anderen Seite derselbe gedrängt, wo es sich darum handelt, Gott als Schöpfer zur Geltung zu bringen, um grobsinnliche emanatistische Vorstellungen fern zu halten, das Wesen der Geschöpfe ausschliefslich in die Negativität zu versetzen, so dafs die Geschöpfe wie ein Widerschein im Nichts, eine Fata Morgana erscheinen. Was aber die Schwierigkeiten betrifft, die der Cusaner im Verhältnis von Gott und Welt hervorhebt, so mag es zwar dahingestellt bleiben, ob, was Scharpff betont, das Verhältnis der erfüllten Allgemeinheit zum Besonderen keine Schwierigkeit bereite, weshalb angenommen werden müsse, dafs der Cusaner sich dabei immer Gott als Schöpfer und die Welt als Geschöpf denke. Diese Behauptung aber trifft nicht den Kern der Sache, da, wie wir zeigten, jene Schwierigkeiten für Nikolaus daraus entstehen, dafs er Gott einerseits mit den Eleaten

und Neuplatonikern als das allgemeine bestimmungslose Sein betrachtet und andererseits doch damit die Vorstellung eines über die Dinge erhabenen Schöpfers derselben verbinden will. Was aber die Deduktion der Schöpfung aus dem Verhältnisse Gottes als des absoluten Machenkönnens zum Werdenkönnen anbelangt, so liegt ihr der Begriff des Possest zu Grunde, ist also, wie wir gleichfalls nachgewiesen haben, vielmehr ein Beweis für die pantheistische Auffassung als für das Gegenteil.

Ferner behauptet derselbe Schriftsteller (S. 363), wenn der Cusaner Gott als die Unsichtbarkeit der sichtbaren Dinge behaupte, so sei dies nichts anderes, als die Lehre des Apostels, dafs das Unsichtbare in Gott in seinen Werken erkennbar sei. Die Ähnlichkeit des Ausdrucks aber darf uns nicht über die Verschiedenheit des Gedankens täuschen, es sei denn, wir wollen, wie früher schon bemerkt wurde, auch dem Apostel die Ansicht zuschreiben, dafs Gott das bestimmungslose Sein, die durch die Sinne im verworrenen Widerschein, durch die Intelligenz in ihrer höheren Einheit erkannte Substanz der Dinge, die Koinzidenz der Gegensätze sei. Gegen die weitere Exemption aber, die Begriffe der Komplikation und Explikation seien durch den Begriff der Schöpfung zu vermitteln, läfst sich mit viel gröfserem Rechte sagen, der Schöpfungsbegriff werde im Denken des Cusaners durch die Begriffe des Enthaltens (S. Dr. Übinger a. a. O. S. 46) und Entfaltens bestimmt. Dem Cusaner zufolge schafft Gott, indem er die in seinem eigenen Wesen enthaltene und darin schlechthin verwirklichte Möglichkeit zur mannigfaltigen Wirklichkeit der Dinge entfaltet. Im wahren und korrekten Sinne aber kann Schöpfer der Dinge nicht die Einheit der Gegensätze, das Possest, sondern nur der lebendige, aktuelle, Nichtsein und Potenzialität von sich ausschliefsende persönliche Gott sein. Wenn dann unser Apologet selbst auf die mystische Vergottung hinweist, die an pantheistischer Überschwenglichkeit zu leiden scheine, aber entschuldigend bemerkt, jene mystische Überschwenglichkeit schliefse das entschiedene Festhalten der Kreationstheorie keineswegs aus, so ist eine derartige Verteidigung völlig wirkungslos, da ja gerade jene mystische Überschwenglichkeit die Folge einer falschen Verhältnisbestimmung des Geistes zu Gott ist. Denn entspringt der Geist aus der in Gott vorhandenen Potenzialität, so ist er von Natur göttlichen Wesens und die mystische Anschauung kann nur eine Rückkehr in dieses Wesen bedeuten. Wird nun gleichwohl die individuelle Persönlichkeit zu wahren gesucht, so geschieht dies im Widerspruch mit dem allein dem Systeme konformen Gottes- und Schöpfungsbegriff.

Auf die positiven Momente, durch die derselbe Schriftsteller zu beweisen sucht, dafs Nikolaus nicht Pantheist sei, nicht, wenn auch unabsichtlich, in dem Pantheismus der bisherigen (?) Mystik sich bewege, sondern die Kreationstheorie so entschieden und bestimmt zur Geltung bringe, dafs sich der mystische Pantheismus durch dieselbe aus seiner Verschwommenheit zu einer einfachen und klaren Unterscheidung zwischen dem göttlichen und kreatürlichen Leben zu erheben befähigt wurde, (? indem der mystische Pantheismus, im wesentlichen bleibend was er war, aus einem verschwommenen zu einem klaren, Gott und Welt unterscheidenden Pantheismus wurde ?) antworten wir folgendes:

1. Die Analogie der göttlichen Monas mit der Zahleneinheit begünstigt den Pantheismus und enthält denselben geradezu, wenn die letztere als der mathematisch-sinnliche Ausdruck für die ontologische Einheit betrachtet, diese aber als Koinzidenz der Gegensätze oder als die einfache Einheit, die alle Unterschiede des Seienden (Geistigen und Materiellen u. s. w.) ist, bestimmt wird. (A. a. O. S. 364.)

2. Die Formel des Possest, weit entfernt davon, den Pantheismus auszuschliefsen, schliefst vielmehr denselben ein; denn sie bedeutet nicht die von jeder passiven Potenzialität freie Aktualität des göttlichen Wesens und Wirkens, sondern die absolute Wirklichkeit des Möglichen oder die Identität der aktiven und passiven Potenz. Gott ist, was sein kann in der Einfachheit der bestimmungslosen Einheit. Die aus der Schrift: Kritik (Sichtung, cribratio) des Koran entnommene Stelle, wo es heifst, der Gott des Koran sei von der Natur der Geschöpfe, er sei nicht der Schöpfer, der aus nichts erschafft, sondern gestalte Alles aus sich, scheint allerdings einen Tadel gegen den grobsinnlichen Emanatismus, der dem Koran zur Last gelegt wird, zu enthalten, kann aber den Vorwurf eines geistigeren auf der Koinzidenz der Gegensätze aufgebauten idealistischen Pantheismus des Cusaners nicht entkräften (a. a. O. S. 365 ff.).

3. Der Pantheismus ist allerdings in keiner seiner Formen mit dem persönlichen Gotte vereinbar. Hieraus aber läfst sich nicht schliefsen, dafs nicht ein solcher Versuch, Unvereinbares zu vereinbaren, gemacht werden könne, noch auch, dafs der Cusaner diesen Versuch in der That nicht gemacht habe. (S. 368.) Die Berufung auf die cusanische Trinitätslehre aber behalten wir uns vor, an seinem Orte eingehender zu würdigen.

4. Als ein weiteres mit dem Pantheismus unvereinbares Moment wird die Freiheit und die persönliche ewige Fortdauer des Geistes bezeichnet. Im günstigsten Falle würde hiemit nur

bewiesen, daſs der Cusaner durch das Festhalten an gewissen Lehren der Vernunft und des Christentums seinen pantheistischen (d. h. zum Pantheismus treibenden) Grundsätzen die Spitze abzubrechen und ihre Konsequenzen gewaltsam zu hemmen suchte. Daſs aber dem Cusaner vielfach in der That die Geschöpfe insgesamt zu einem bloſsen Schein, zu einem rein Negativen herabsinken, kann schon nach der bisherigen Darstellung nicht bezweifelt werden und wird sich in der Erkenntnistheorie noch deutlicher herausstellen. Denn dieser zufolge ist das sinnliche Erkennen nur eine unvollkommene und verworrene, die absolute Einheit in sinnlicher Zerstreuung und Verzerrung darstellende Form der intellektuellen Erkenntnis.

Die von dem Individualismus unseres Philosophen entnommene Instanz aber beweist wiederum jene These nicht; denn bei der Darstellung der Kosmologie werden wir uns überzeugen, daſs es einen Individualismus gibt, der sich mit dem Pantheismus und Universalismus recht wohl verträgt und nur eine andere Form und Wendung derselben ist. Poetisch schwungvoll und der Absicht des Cusaners zweifellos entsprechend, aber nicht imstande, den in den Principien selbst angelegten Pantheismus des Cusaners hinwegzuräumen, sind die Worte: „Gott ist nach Cusanus nicht ein unersättlicher Chronos, der seine Geschöpfe unaufhörlich verschlingt, sondern der Schöpfer voll Liebe und Güte, dessen Freude es ist, daſs ein All von Wesen in gegenseitiger Ergänzung sich ihres Daseins und der möglichsten Steigerung des Lebensgenusses erfreue und so der Eine Schöpfer im Einklange von Millionen Zungen gepriesen und verherrlicht werde.“ (S. 369.) Um den wahren Wert dieser Poesie zu erkennen, möge sich der gütige Leser an das erinnern, was über den spekulativen Gehalt des Possest und der Koinzidenz der Gegensätze von uns gesagt worden ist. Denn mag man sich die absolute bestimmungslose Einheit universalistisch als im Spiel des Werdens und Vergehens nur sich selbst suchende und setzende Alleinheit oder individualistisch als unzählige Monaden aussprühende unendliche Monas denken: Leben und Bewuſstsein werden immer bloſse Phänomene bleiben, die insbesondere in der letzten individualistischen Auffassung ganz und gar von dem wechselvollen Spiel der Verhältnisse und Verbindungen der Monaden abhängen.

Weiterhin wird auf die von Nikolaus konstruierte Vermittlung zwischen Gott und Welt durch Christus hingedeutet, die nur auf dem Standpunkt der Kreationstheorie Sinn und Bedeutung habe (S. 369). Dieses Argument würde zutreffen, wenn im cusanischen Systeme die Inkarnation selbst in ihrem traditio-

nellen, dogmatischen Sinne festgehalten würde. Dafür jedoch, dafs dem nicht so sei, werden wir den Beweis führen, und deutet der Verteidiger unseres Philosophen zu allem Überflusse selbst an, indem er zugibt, dafs in der Auffassung des Cusaners die Versöhnung in Christus zunächst als eine kosmische erscheine und die mit der Logosidee in Einklang gebrachte Naturphilosophie sei. Da nun aber im System des Cusaners sowohl die Logosidee als auch die Naturphilosophie eine gleichmäfsig pantheistische Gestalt zeigen, so ist nicht abzusehen, wie aus einer solchen Auffassung der Inkarnation etwas zu Gunsten der Reinheit des cusanischen Schöpfungsbegriffes gefolgert werden könne.

Endlich wird mit Unrecht auf die Versicherung der Unmitteilbarkeit und Unbegrenzbarkeit des göttlichen Wesens Gewicht gelegt (S. 370). Denn eine Philosophie, die das oberste Denkprincip destruiert, wird kein Bedenken tragen, die Unbegrenzbarkeit und die Begrenzbarkeit der unendlichen Einheit zugleich zu behaupten ,indem eine und dieselbe absolute Möglichkeit zugleich als unendliche Aktualität (als absolut verwirklicht) und als passiver Grund für eine relative Verwirklichung in der endlosen Reihe der Geschöpfe dargestellt wird. Begegnen wir doch denselben Annahmen in allen pantheistischen Systemen, die auf einige spekulative Durchbildung Anspruch erheben. So lesen wir in einer dichterischen Verherrlichung der Vedantaphilosophie: „Der ruhige Glanz mit unerschaff'nem Licht, dem ewigen, dem unvergänglichen, wie könnt' er, ohne Teilchen und ohne Makel, bei der Welterschaffung in Veränderlichkeit geraten? Oder wenn die immer gleich Blättern des blauen Lotos leuchtenden Wolkenzüge zum Vorschein kommen, welche Veränderung des Himmels entsteht denn dadurch?“ (Der Erkenntnismondaufgang. Aus dem Sanskrit übersetzt von Hirzel. 1846. S. 86. Vgl. Sancara, ed. Windischmann, vv. 18. 19. 20.)

Auch in der jüngsten in unseren Gegenstand einschlägigen und trotz ihres geringen Umfangs gehaltreichen und instruktiven Schrift: „Über die Gotteslehre des Cusanus“ von Dr. Übinger (Münster, 1888) wird der Versuch gemacht, diese Lehre gegen die Anschuldigung des Pantheismus zu verteidigen. Im Entwicklungsgang des Cusaners seien zwei verschiedene Denkrichtungen, die symbolisch-mathematisch-spekulative und die exakt-mathematisch-spekulative, oder kürzer die symbolische und exakte zu unterscheiden (S. 133). Die erstere bleibe in einem mystischen Dunkel und daher in einer rein negativen Gotteserkenntnis befangen, die letztere dagegen erhebe sich mittels der Betrachtung der Welt zum positiven allgemein verständlichen

Ausdruck der Erkenntnis Gottes. (S. 134.) Die symbolische Denkrichtung ist beherrscht durch den Grundsatz der Einheit der Gegensätze, die zuerst schlechthin als Identität, dann als Jenseits der Einheit, dann konkreter als das Selbige und endlich als das Nichtandere bestimmt wird. (S. 16 ff. S. 73 ff.) Dagegen die exakte Denkrichtung kennzeichnet sich durch die von der Betrachtung der Geschöpfe aus gewonnene Bestimmung des göttlichen Urgrunds als „wirkliches Können" und einfach als „Können" (S. 93 ff.).

Aus dem ersten Teile der Schrift heben wir hervor, was vom Glauben und von den wahrscheinlichen Annahmen gesagt ist. Was das erste betrifft, so ist zwar nicht zu bestreiten, dafs der Cusaner den christlichen Glauben von dem natürlichen Glauben, der Anfang der Erkenntnis ist, unterscheidet; zugleich aber mufs erinnert werden, dafs dem Cusaner der natürliche Glaube nicht habitus principiorum im hergebrachten peripatetisch-scholastischen Sinne, sondern intellektuelle, alle höhere Erkenntnis in unentfalteter Weise einschliefsende Anschauung ist, also doch dem Wesen und Inhalte nach mit dem christlichen Glauben und mystischen Schauen in der Tendenz und Konsequenz der cusanischen Spekulation zusammenfällt. Die wahrscheinlichen Annahmen aber setzen sich an die Stelle der absoluten, dem menschlichen Erkennen unzugänglichen Wahrheit. Denn was sollen wahrere und wahrste Annahmen (S. 73), wenn die Wahrheit selbst erreichbar ist? Der Sinn dieser Vergleichungsstufen kann also nur der sein, dafs dem denkenden Geiste zwar eine Annäherung an die Wahrheit, ihre Erkenntnis selbst aber unmöglich sei. Dies wird aus der Jenseitigkeit der absoluten Einheit von Subjekt und Objekt gefolgert; denn da das menschliche Erkennen immer im Gegensatze von Subjekt und Objekt befangen bleibt, so kann es von den Dingen nur Annahmen (conjecturae) haben. (S. 9). Schon hieraus geht hervor, dafs die Behauptung nicht richtig sein könne, es sei nicht die Koinzidenz der Gegensätze Grundvoraussetzung des cusanischen Systems, sondern der Satz, dafs Gott alles wirklich ist, was sein kann. Wie uns scheint, ist dieser Satz selbst nur eine bestimmte Anwendung des Princips der Einheit der Gegensätze auf den Gegensatz des Möglichen und Wirklichen; jenes Princip selbst aber entspringt aus dem Standpunkt der intellektuellen Anschauung, der zum eleatischen Seinsbegriffe führt, mit welchem die Einheit der Gegensätze unmittelbar gegeben ist. Die Identität des Möglichen und Wirklichen aber ist durchaus (im Verhältnis zur Scholastik) dem Cusaner eigentümlich, weshalb es befremdlich berührt, wenn (S. 22)

zu lesen ist, in Gott sei kein Unterschied von Möglichkeit und Wirklichkeit. Denn wenn dies in einem gewissen Sinne auch gesagt werden kann, ja gesagt werden mufs, so ist doch im vorliegenden Falle die exakteste Bestimmung erforderlich. Nach dieser aber lehrt die Scholastik, das Gott nicht Einheit des Möglichen und Wirklichen, sondern reine Wirklichkeit mit Ausschlufs jeder Möglichkeit, d. h. (denn nicht die Widerspruchslosigkeit oder logische Möglichkeit kommt hier in Frage) jeder Bestimmbarkeit oder passiven Potenz ist.

Von hohem Interesse ist die Gegenüberstellung des Verhaltens des Gegners Wenck und des Bewunderers Bernhard von Tegernsee (S. 50 ff. S. 69 ff.) zur Spekulation des Cusaners. Gegner und Bewunderer haben dieselbe im wesentlichen auf gleiche Weise verstanden. Dr. Übinger ist der Meinung, dafs beide sie mifsverstanden. Wir halten dafür, es liege die Annahme viel näher, dafs beide richtig verstanden, und dafs Bernhard von Tegernsee bezüglich der Einheit der Gegensätze den Gedanken des Cusaners genau wiedergibt, wenn er sagt: „Dort ist die Einheit Dreifaltigkeit und die Dreifaltigkeit Einheit, dort die Linie Kreis, Dreieck, Durchmesser, Kugel und umgekehrt, dort das Accidens Substanz, der Körper Geist, die Bewegung Ruhe, dort der Anfang Ende, das Jetzt Damals, das Unmögliche Notwendigkeit, die Zeitlichkeit Ewigkeit, die Finsternifs Licht, das Nichtwissen Wissen, die Möglichkeit Wirklichkeit, dort ist das Bild der Wahrheit.“ (S. 71.)

Dr. Übinger selbst gibt uns einen sehr bedeutsamen Wink für das richtige Verständnis der Einheit der Gegensätze, wenn er (S. 54) gegen Denzinger äufsert: „Die Monas und der Punkt sind, so unglaublich uns dies auch erscheint, dem Cusanus sehr grofse, unbegreifliche Mächte.“ Der Cusaner lehrt eben theosophisch, dafs Gott das Wesen der Wesen, Monas, Punkt, Einheit, zugleich aber auch das Alles überragende Sein ist. Hört der Cusaner wegen dieser letzteren Bestimmung auf, Pantheist zu sein? Nur dann, wenn man mit diesem Worte ausschliefslich jene naturalistische Auffassung des einen Seins bezeichnen wollte, wonach dieses völlig im Endlichen aufgeht. Die cusanische Lehre wäre dann aber als Panentheismus, oder als theosophischer Pantheismus zu bezeichnen.