

NIKOLAUS VON KUES

Dreiergespräch über das
Können-Ist

Mit einer Einführung von Lothar und Renate Steiger
Neu übersetzt und mit Anmerkungen
herausgegeben von
RENATE STEIGER

Lateinisch-deutsch

FELIX MEINER VERLAG
HAMBURG

PHILOSOPHISCHE BIBLIOTHEK BAND 285

- 1947 Herausgegeben von Elisabeth Bohnenstädt, als PhB-Band 229; nur deutsche Übersetzung.
- 1973 2. Auflage lateinisch-deutsch neu herausgegeben von Renate Steiger. Der lateinische Text ist der kritischen Edition der Heidelberger Ausgabe entnommen: Nicolai de Cusa opera Omnia, vol. XI 2, Trialogus de possest, edidit Renate Steiger, Hamburgi in aedibus Felicis Meiner MCMLXXIII.
- 1991 3., durchgesehene Auflage.

Vorliegenden Ausgabe: Im Digitaldruck »on demand« hergestelltes, inhaltlich mit der Ausgabe von 1991 identisches Exemplar. Wir bitten um Verständnis für unvermeidliche Abweichungen in der Ausstattung, die der Einzelfertigung geschuldet sind. Weitere Informationen unter:
www.meiner.de/bod

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über <http://portal.dnb.de> abrufbar.
ISBN 978-3-7873-0943-6
ISBN eBook: 978-3-7873-2643-3

© Felix Meiner Verlag GmbH, Hamburg 1991. Alle Rechte vorbehalten. Dies gilt auch für Vervielfältigungen, Übertragungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen, soweit es nicht §§ 53 und 54 URG ausdrücklich gestatten. Gesamtherstellung: BoD, Norderstedt. Gedruckt auf alterungsbeständigem Werkdruckpapier, hergestellt aus 100% chlorfrei gebleichtem Zellstoff. Printed in Germany. www.meiner.de

INHALT

Vorwort der Herausgeberin	VII
Vorwort zur Neuauflage	X
Einführung. Von Lothar und Renate Steiger	XI

NICOLAI DE CUSA

Trialogus de possest	2
Dreiergespräch über das Können-Ist	3
Anmerkungen	94
Verzeichnis der Siglen	112
Literaturnachweis	113
Register der Eigennamen	120
Register der Bibelzitate	120
Verzeichnis wichtiger Begriffe	122

EINFÜHRUNG

Von Lothar und Renate Steiger

n. 1 Die Szene. Vorstellung der Unterredner.

n. 2 Verständigung über das Problem (Rm 1,20), wobei der Kardinal die Thematik in einer ersten Paradoxie näher bestimmt (16): um das invisibiliter videre wird sich die Auslegung zu bemühen haben.

n. 3 Mit Z. 1 ist das Problem allererst genau gestellt: Die *creatura mundi* ist durch *visibilitas*, Sichtbarkeit ausgezeichnet. In Z. 3ff. bringt der Kardinal die erste Entwicklung, die erste Inbeziehungsetzung des Sichtbaren zum Unsichtbaren, indem er aussagt, daß die Unterschiedenheit und deshalb Sichtbarkeit von einer unsichtbaren Unterscheidungskraft herröhrt, so daß gilt, daß das Sichtbare im Unsichtbaren gründet, Gottes *virtus* also von der Schöpfung her als unsichtbare verstanden werden muß. Die erkenntnistheoretische Erläuterung, daß der *sensus* seine Unterscheidungskraft nicht aus sich hat, sondern von einer über ihm liegenden Macht, wird ins Ontologische gewendet (sic, 5). Z. 12f.: *Virtus — aeterna* nimmt Bezug auf n. 2,8.

n. 4 Das »elevemur« von n. 3,8 wird in n. 4,9 mit »ascendum« wiederholt. Der gedankliche Fortschritt: Mit den *invisibilia* ist nicht etwas *an* Gott, sondern Gott *selbst* gemeint, die Schöpfung ist die *Selbstoffenbarung* Gottes. Nachdem »*invisibilia dei*« durch »*deus invisibilis*« anspruchsvoll ganzheitlich ausgelegt worden ist, gibt der Kardinal dem Plural »*invisibilia*« sein Recht zurück, indem er den positiven Zusammenhang aufzeigt (6f.): die *invisibilia* sind in der Schöpfung anwesend. Damit sind die beiden Themen genannt, die durch den ganzen Trialog gehen: Das Nicht-sehen des Unsichtbaren, das aber ontologisch da und erkenntnistheoretisch begründet ist (n. 3,4—6), und zweitens das »*creatura docet*« (n. 4,8), denn *an ihr ist* das Unsichtbare, sofern das Unsichtbare an Gott die *adaequata ratio* jedes Dinges ist.

n. 5 Was wir im Geschöpf vor Augen sehen, will uns der Apostel lehren unsichtbar in Gott zu erfassen. »*Ut in*

principio conspiciamus« (n. 4,11f.) wird näherbestimmt als »invisibiliter apprehendere« (n. 5,3f.), was nicht mehr eine nur formale Erkenntnis meint. Wir können das, was wir in der Kreatur sehen, besser und erst eigentlich in Gott verstehen, wenn wir sie »unsichtbar erfassen«. Was kann man am Geschöpf sehen? Daß das Nichtsein in keiner Weise Geschöpf ist.

n. 6 Ausgehend vom puren »ist« schließt der Kardinal mit dem traditionellen logischen Satz »Was ist, kann sein« und steigt vom Sein des bestimmten Könnens auf zur absoluten Wirklichkeit. Vom nackten Sein der *actualitas absoluta* dringt er nun weiter vor: Er sagt nicht, daß von dieser absoluten *actualitas* kein posse mehr ausgesagt werden könne, weil in ihr alles verwirklicht ist, sondern er schließt parallel, daß, weil die absolute Wirklichkeit wirklich *ist*, auch von ihr gilt, daß sie sein *kann* (5f.). Und das Seinkönnen der absoluten Möglichkeit ist selber absolut als Können (7f.). Z. 8—17 zeigen nun, daß im Absoluten Gleichzeitigkeit von Möglichkeit, Wirklichkeit und Verknüpfung besteht. Damit ist (gegen die Tradition) die Möglichkeit gleichrangig neben die Wirklichkeit gestellt. Der Kardinal hat jetzt der Frage Bernhards Genüge getan, indem er vom einfachen »ist« der Kreatur her (*existens*) das Ewige in der Dreiheit von Möglichkeit, Wirklichkeit und Verknüpfung erblickt hat. Dabei gesdah die Vermittlung dieses Sehens über das Können. Das Geringste, was das Geschöpf an sich hat, das Seinkönnen, holt Cusanus in Gott ein und gründet damit die Möglichkeit gleichberechtigt neben die *actualitas*. Damit ist die erste Problementfaltung abgeschlossen. Der Einsatz des Johannes (21—23) leitet die Durchführung ein.

n. 7—8 Der »deus gloriosus« ist der Gott der endzeitlichen Herrlichkeit. Dieser Name ist wieder ein Ausdruck dafür, daß Gott *selbst* im Blick ist, er zeichnet das videre aus, das nicht auf etwas *an* Gott geht. Im folgenden werden Identität (n. 7,9) und Koinzidenz (n. 8,9) von Potenz und Akt in Gott erläutert. »Actualitas« (7,4) ist die Verwirklichkeit, die unterschieden wird von einer sie transzendierenden Möglichkeit; »possibilitas« (5) ist ein möglicher Inhalt, der unterschieden werden muß von seiner Seinssetzung.

Das posse hat bei Gegenüberstellung mit dem actus (7) immer den Horizont des Mehrseinkönnens. Allein die absolute Möglichkeit, die Mächtigkeit Gottes fällt zusammen mit dem, was er tatsächlich ist (8). Actus ist damit verstanden als Daß-sein; wobei es bei Gott nicht um das Daß-sein von etwas geht, sondern um das Daß-sein von absoluter Mächtigkeit. Der Kardinal entfaltet also nicht »Akt«, sondern »Potenz«. Daß diese Interpretation richtig ist, zeigt sich an der theologischen Wiederholung in n. 8, die die potentia absoluta von der verändernden Macht Gottes her auslegt als potentia creativa (14f.). Möglichkeit sprengt immer das Wirklichsein, und weil Gott der nexus von beidem ist, enthält er alles, was Möglichkeit und Sein hat (21). Das posse esse ist die transzendernde Macht, die jedes aktuale Sein hinführt zu Gott, weil Gott es ist (6—8). So ist die Verschiedenheit in der Identität enthalten.

n. 9 Eingeleitet durch die Frage des Johannes, ob die Kategorien in Gott seien, gibt der Kardinal eine erste Anwendung des »est omne id quod esse potest« (10), eine Anwendung der potentia absoluta auf das, was Größe sein kann, und stellt sie vor als die alle Größe umschließende Größe, Wahrheit und Maß aller begrenzten Größe. Diese alles umfassende Größe kann jeder gegebenen Größe gleich sein (24f.), weil sie alles Sein der Größe hat.

n. 10 Bernhard fragt einwendend nach der Konvenienz solcher Aussagen von Gott. Der Kardinal: Die Differenz von endlich und unendlich ist im Blick zu behalten. Johannes wiederholt das zuvor von der magnitudo Ausgeführte in Anwendung auf eine der Vollkommenheiten Gottes, auf die Schönheit (11—13). Der gedankliche Fortschritt besteht darin, daß zugleich gesagt wird: alle geschaffene Schönheit ist nur eine similitudo improportionalis (15) derjenigen Schönheit, die alle Seinsmöglichkeit von Schönheit umfaßt. Mit diesem Gedanken der unendlichen Differenz verbindet Johannes des weiteren die Aussage, daß die alles messende, alles in sich begreifende Schönheit dasjenige schafft, was sie mißt (14f.). Er treibt das Problem weiter vor mit der Frage, ob von Gott auch ausgesagt werden könne, er sei ein bestimmtes Seiendes (22f.).

n. 11 Selbst diese Anwendung hält der Kardinal für möglich. Wie von der auf Gott angewendeten »magnitudo« und »pulchritudo« wird auch von der »Sonne« ausgesagt, sie sei »omne id actu quod esse potest« (3). Gott ist »Sonne«, wenn alle Möglichkeit von Sonnesein erfüllt ist, wenn die potentia absoluta in der Sonne zum Vorschein kommt. Wieder ist zugleich das Unterscheidende genannt: Unvergleichbarkeit herrscht zwischen dieser und unserer sinnlichen Sonne (3f.). Nun ist aber festzuhalten, daß das von der sinnlichen Sonne ausgesagte »posse« (6.7.8.9) nicht ein Anders-sein-können meint in dem Sinne, daß das posse ihre Beschränktheit aufzeigte, vielmehr ist jeweils das actu-Sein, das Jeweils-so-sein ihre Beschränktheit, während ihr posse Hinweis auf die potentia absoluta ist, Ausweis der nichtausgeschöpften potentia creativa (vgl. n. 27,13f.), Zeichen ihrer und Gottes Unendlichkeit! Das posse transzendentiert das Sein der Sonne. — Gott soll benannt werden. Dies kann nur so geschehen, daß man ihm Namen aus der Schöpfung zulegt. Diese Namengebung vollzieht Cusanus so, daß er das Geschaffene zur potentia creativa zurückführt. Die via negativa ist so ein Zurückfallen der explizierten Schöpfung in Gott, die complicatio. Der Fortschritt in diesem Abschnitt ist das Aussprechen der hermeneutischen Regel Z. 10—12.

n. 12 Auf die Frage Bernhards, wie das die Einsicht erfaßt, setzt der Kardinal neu an: Gott ist die entitas, die Seinsheit jeden Seins. Diese entitas ist nicht etwas ontologisch Feststehendes. Cusanus parallelisiert sie nicht mit der platonisch naheliegenden Vorstellung der Weltseele, lehnt diese vielmehr ausdrücklich ab, obgleich die Seele dem nahekommt, wie er entitas sieht: als ein Belebendes, Gestaltgebendes.

n. 13 Bernhard greift ad vocem »vita« (n. 12,16) einen Johannesvers auf. Der Kardinal bestimmt »Leben« als Wahrheit und Lebendigkeit. Diese Zusammenstellung begleitet bei Cusanus häufig. Sie zeichnet die veritas als eine Macht aus. Zu beachten ist das Anhaltende in dem »formentur« (4), dem das »cessante« (7) entspricht. Die entitas potentiae et actus (n. 12,5) ist in n. 13 durch »vita« ausgelegt. Der unausgelegte Gedanke wäre der, daß Gott, die

Seinsheit, allem Verschiedenen und qualitativ mehr oder weniger Sein Habenden als dasselbe Sein zugrundeliegt. Hier wäre das Sein etwas Fixes, Bestimmtes, von dem man mehr oder weniger haben kann. Der Gedankengang des Kardinals verläuft jedoch so, daß er die entitas zunächst als *forma omnibus* (n. 12,20) »verflüssigt« und schließlich (n. 13) auslegt als Leben. Und hier scheint auf, daß wir »Leben« gerade dem Verschiedenen nicht mehr oder weniger zuschreiben; »Leben« ist keine Qualität von Seiendem, sondern liegt auf der Ebene von Mächtigkeit, Können: in ihm kommt zusammen das Lebenspendende und das Belebte. Deshalb kann man von Gott sagen, daß in ihm alles Leben ist, das er gibt, und alles Lebendige, dem er das Leben gibt. So nimmt der Begriff der *vita* alles Quantitierende und Qualitätsbestimmte heraus aus dem Gedankengang. — Johannes bringt in Z. 9ff. neu hinzu, daß in »omnia« die Gegensätze eingeschlossen sind.

n. 14 In Z. 5 bekommt nun das Können endgültig den Vorrang vor dem Sein: *esse* ist Prädikat von *posse*. Dem entspricht in Z. 11—13 die Auslegung des »*Ego sum qui sum*« von »*Ego sum deus omnipotens*« her: Ich bin das Wirklichsein jedes Möglichseins, ich bin die ganze Macht, die ganze Möglichkeit wirklich. Der Kardinal legt Sein als Seinsheit, *forma*, Leben vom *posse* her aus (17f.; man vergleiche dazu n. 33, wo die *fides formata* als *viva fides* ausgelegt und nicht etwa die Lebendigkeit des Glaubens im Sinne der Tradition an seiner Formiertheit gemessen wird).

n. 15 Nachdem der Kardinal in n. 14 den Gottesnamen »*possest*« eingeführt hat, wendet er sich nun der Frage zu: Was leistet dieser Name zur Erkenntnis Gottes? Der Begriff »*mystica visio*« taucht auf und andere dem Sehen verbundene Begriffe: *revelatio*, *lux*, *illuminari*, *se manifestare*. Beide Abschnitte werden später in den *aenigmata*, den Rätselbildern zusammengebracht, denn erst die Anwendung des *possest* auf die Kreatur ermöglicht ein Sehen im Dunkel, welches die *gradus* der Erkenntnis (n. 17,3) hinter sich gelassen hat.

n. 16—17 Dem sachlichen Gewicht der beiden Abschnitte n. 14 und 15 entspricht kompositorisch die Wiederholung in

n. 16—17 durch die Mitunterredner. N. 17,20 greift zurück auf n. 10,8f.; neu ist, daß hier dasjenige, quod est id quod esse potest (n.17,12f.), mit der Erkenntnis zusammengebracht werden soll. Damit ist das Problem angeschnitten: Wie kann die begrenzte virtus der Vernunft der virtus infinita entsprechen?

n. 18—19 Bernhard bittet um Anleitung durch ein sinnliches Vorstellungsbild. In der Formulierung seiner Frage Z. 4f. nimmt er Bezug auf n. 2,8. Der Kardinal trägt daraufhin sein aenigma vom Kreiselspiel der Kinder vor, wobei auffällt, daß er die Frage Bernhards in n. 19,30f. im umgekehrten Sinn beantwortet. Nicht überläßt er die Bewegung der veränderlichen Welt und sieht sie im Nunc stans, der ewigen Ruhe, abgebildet bzw. aus ihr entlassen werden, sondern er faßt die Ruhe als unendliche Bewegung auf. Kraft der unendlichen Bewegung kann Gott in den stehenden Dingen sein und sie selbst bewegen — das liegt ganz auf der Ebene des von der Allmächtigkeit her gedachten posse!

n. 20 Bernhard gibt sich selbst, in überkommener Vorstellungsweise, noch einmal die Antwort (6f.).

n. 21 Das speculare medium (10f.) hat erhellende Kraft, weil in Gott Ruhe und Bewegung ineinander übergehen. Ruhe wird als zur Bewegung gehörig verstanden; Bewegung hat die Kraft der Vermittlung. Das ist die völlige Umkehrung der traditionell-philosophischen d. h. griechischen Vorstellung von Gott als dem Vollkommenen, dem Ruhenden, das alles auf sich zieht. Indem das biblische Motiv der Bewegung für Cusanus hier das tragende wird, vollendet sich das posse zum leitenden Begriff. (S. dazu n. 27.)

n. 22 Auch die Ideen sind in Gott eins. Wenn Gott in allen Dingen ist, dann läßt sich das zugleich so aussagen, daß alle Dinge in Gott sind.

n. 23 Hier tauchen nun die beiden wichtigen Begriffe »movere« und »vivere« beieinander auf. Bewegung und Leben gehören zusammen (3f.). Der bewegende Geist des Menschen wird zum Gleichnis für Gott; dessen Lebendigmachen auf die Kunsttätigkeit, die Invention des Knaben angewandt. Das Zugleich von pulsio und attractio, Stoss

und Anziehung in der Bewegung ist eine in der späteren Entwicklung der Mechanik hochwichtig gewordene Beobachtung des Cusanus. — »Supra naturam« (7f.): die Bewegung des Kreisels ist gekennzeichnet dadurch, daß ihm von außen etwas mitgeteilt wird, was er zuvor nicht hatte. Dies entspricht der Cusanischen Seins- und Erkenntnisordnung, in der immer das Höhere dem Niederen das mitteilt, was es ist (»mitteilt« im doppelten Sinn).

n. 24 Was der Kardinal vom Punkt gezeigt hatte, entwickelt er nun von der Linie, wobei die Linie nicht einfach abstrahiert, sondern in die Begrenzung aller zeichenbaren Flächen überführt wird. Zu »aequalitas« vgl. n. 9, 24—26 und De vis. dei 13 n. 56 (I fol. 105^v—106^r), wo das gedankliche Mittelglied von aequalitas zu indivisibilitas (n. 25,4) genannt wird, die infinitas.

n. 25 Zum *aenigma* gehört die Durchdringung des Sinnlichen zum Sinnbildlichen (die Anwendung des *posse* auf ein Benanntes, lf.) und der daraus entspringende Sprung hin zum Allmächtigen (7—9). Dieser Sprung ist beschreibbar als ein Absehen vom jetzigen Sehen; dies ist die letzte Form von bestimmter Abstraktion. Es ist keine Abstraktion im Sinne der *via negativa*, sondern ein Doppeltes: das Einzeichnen des Unsichtbaren in das Sichtbare, die phänomenologische Auslegung des Sinnlichen und *auf diesem Hintergrund* ein Sehen des Absehens. Sowohl die Anwendung des *posse* als auch die Bewegung des Absehens wird vom Kardinal »*aenigmatisch*« genannt, letztere *aenigmatisch* im weiteren Sinne (8: *aliquiditer*). — Vergleichen wir Z. 12ff. mit n. 5,4—6, so sehen wir, daß der Ausgangspunkt des Schlusses »Alles was ist, kann sein« nun völlig verlassen ist, und zwar im Zuge der Entfaltung, in der das *posse* über das Sein die Dominanz gewann. So ist hier jetzt das »*posse* absolute consideratum« (7) die Möglichkeit oder Macht, welche ins Sein führt, so daß nicht mehr der Satz gilt »Was ist, ist *wenigstens* möglich«, sondern »Was alle Möglichkeit hat (omnipotens), kann auch das Nichtsein ins Sein führen«. Weil aus dem Nichtsein etwas werden kann, ist das Nichtsein im *posse*, in der Möglichkeit, die *ist*, aufgehoben (compliatur, 16) so daß dem ersten Satz jetzt entgegenzusetzen

BERNARDUS: Cum nobis concedatur colloquendi cardinali-
lem dudum optata facultas nec sibi sit onerosum conceptum
diu pensatum propalare, velis, peto, mi abba Iohannes, ali-
qua ex tuis studiis ipsum excitandi gratia proponere. Provo-
catus indubie grata nobis reserabit.

IOHANNES: Audivit iam ante me saepissime. Si quid move-
ris tu, ipse scilicet citius occurret, cum te placido vultu
respiciat et diligat. Nec deero, si sic iudicabis. Accedamus
igitur proprius ad ignem. Ecce ipsum in sella tuis desideriis 10
placere paratum.

CARDINALIS: Accedite. Frigus solito intensius nos artat et
excusat, si igni consederimus.

BERN: Cum tempus sic urgeat, proni sumus tuis iussis
parere.

CARD: Aliqua inter vos versatur forte dubitatio, cum sitis
solliciti. Facite me studiorum vestrorum participem.

IOH: Dubia utique habemus, quae tu speramus dissolves.
Si placet, Bernardus movebit.

CARD: Placet.

IOH: Incidi in studium epistulae Pauli apostoli ad Roma- 2
nos et legi, quomodo deus manifestat hominibus ea, quae
eis de ipso nota sunt. Ait autem hoc fieri hoc modo: »Invi-
sibilita enim ipsius a creatura mundi per ea quae facta sunt
intellecta conspiciuntur, sempiterna quoque eius virtus et
divinitas.« Istius modi elucidationem a te audire exposcimus.

CARD: Quis melius sensum Pauli quam Paulus exprime-
ret? Invisibilia alibi ait aeterna esse. Temporalia imagines

DREIERGESPRÄCH ÜBER DAS
KÖNNEN-IST

BERNHARD: Da sich uns die langerwünschte Gelegenheit einer Unterredung mit dem Kardinal bietet und es ihm nicht lästig ist, einen seit langem erwogenen Gedanken zu offenbaren, so lege bitte du, Abt Johannes, eine Frage aus deinen Studien vor, um ihn anzuregen. So herausgefordert wird er uns zweifellos Willkommenes eröffnen.

JOHANNES: Mich hat er früher schon so oft angehört. Wenn du etwas äußerst, wird er eher darauf eingehen, denn auf dich schaut er mit freundlichem Gesicht und schätzt dich hoch. Ich werde zur Stelle sein, wenn du es für richtig hältst. Treten wir also näher ans Feuer. Dort sitzt er schon, bereit, auf deine Wünsche einzugehen.

KARDINAL: Kommt her. Außergewöhnliche Kälte bedrängt uns und macht es verzeihlich, wenn wir uns um das Feuer zusammensetzen.

BERNH: Da uns die Winterszeit so hart zusetzt, kommen wir deiner Aufforderung gern nach.

KARD: Euch beschäftigt anscheinend irgendein Problem, denn ihr seid so bewegt. Laßt mich an euren Überlegungen teilhaben.

JOH: Ja, wir haben ein Problem, das du, wie wir hoffen, auflösen wirst. Wenn du erlaubst, wird Bernhard es vortragen.

KARD: Einverstanden.

2 JOH: Ich kam darauf, mich mit dem Brief des Apostels Paulus an die Römer näher zu beschäftigen, und las, wie Gott den Menschen das offenbart, was ihnen von ihm bekannt ist. Und zwar sagt er, dies geschehe folgendermaßen: »Denn sein Unsichtbares wird von der Schöpfung der Welt her erblickt durch das, was geworden und als solches erkannt ist, so auch seine ewige Kraft und Gottheit.«¹ Darüber erbitten wir von dir Aufklärung.

KARD: Wer könnte die Meinung des Paulus besser zum Ausdruck bringen als Paulus selbst? Das Unsichtbare, sagt

sunt aeternorum. Ideo si ea quae facta sunt intelliguntur, invisibilia dei conspiciuntur, uti sunt sempiternitas, virtus 10 eius et divinitas. Ita a creatura mundi fit dei manifestatio.

BERN: Miramur abbas et ego quod invisibilia conspiciuntur.

CARD: Conspiciuntur invisibiliter, sicut intellectus invisiblem veritatem, quae latet sub littera, quando intelligit quae legit invisibiliter videt. Dico invisibiliter hoc est mentaliter, cum aliter invisibilis veritas, quae est obiectum intellectus, videri nequeat.

BERN: Quomodo autem a visibili creatura mundi elicitor 3 haec visio?

CARD: Id, quod video sensibiliter, scio ex se non esse. Sicut enim sensus nihil a se discernit, sed habet discretiōnem a superiori virtute, sic et sensibile a se non est, sed est ab altiore virtute. Ideo apostolus dicebat »a creatura mundi«, ut a visibili mundo tamquam creatura ad creatorem elevemur. Quando igitur videndo sensibile intelligo ipsum a quadam altiori virtute esse, cum sit finitum, quod a se esse nequit — quomodo enim finitum sibi ipsi terminum 10 posuisset? —, tunc virtutem, a qua est, non possum nisi invisibilem et aeternam conspicere. Virtus enim creativa non potest intelligi nisi aeterna. Nam quomodo esset ab alia virtute, nisi foret creata? Sempiterna igitur est virtus, per quam mundi exstat creatura, ideo invisibilis. »Quae enim videntur, temporalia sunt.« Et haec est ipsa omni creaturae invisibilis divinitas.

BERN: Forte hoc sic est ut clare ostendis. Videtur tamen 4 Paulum parum per hoc aperire de dei desideratissima notitia.

CARD: Immo non pauca sed maxima. Dixit enim: »Invisibilia« ipsius dei »a creatura mundi intellecta conspiciuntur«,

er an anderer Stelle, ist das Ewige², die zeitlichen Dinge Bilder des Ewigen. Wenn man also das, was geworden ist, erkennt, erblickt man das Unsichtbare an Gott, also seine Ewigkeit, Kraft und Göttlichkeit. So geschieht von der Schöpfung der Welt her Gottes Offenbarung.

BERNH: Der Abt und ich wundern uns, daß man das Unsichtbare erblicken kann.

KARD: Es wird unsichtbar erblickt, so wie die Vernunft, wenn sie einsieht was sie liest, die unsichtbare, unter dem Buchstaben verborgene Wahrheit unsichtbar sieht. Ich sage unsichtbar, das heißt geistig³, weil anders die unsichtbare Wahrheit, die Gegenstand der Vernunft ist⁴, nicht gesehen werden kann.

3 BERNH: Wie aber wird vom sichtbaren Geschöpf der Welt her dieses Sehen hervogelockt?

KARD: Von dem, was ich sinnlich sehe, weiß ich, daß es nicht aus sich ist. Wie nämlich der Sinn nichts von sich aus unterscheidet, sondern die Unterscheidung von einem übergeordneten Vermögen¹ hat², so ist auch das Sinnliche nicht aus sich, sondern von einer höheren Kraft her. Deshalb sagte der Apostel »von der Schöpfung der Welt her«, damit wir von der sichtbaren Welt als vom Geschöpf zum Schöpfer uns erheben. Wenn ich also im Anschauen des Sinnlichen einsehe, daß es von einer höheren Kraft her ist, da es doch ein Begrenztes ist, das von sich her nicht sein kann – denn wie hätte das Begrenzte sich selbst die Grenze gesetzt³ –, dann kann ich die Kraft, von der her es ist, nur als unsichtbare und ewige erblicken. Die Schöpferkraft nämlich kann nur als ewige gedacht werden. Denn wie wäre sie von einer anderen Kraft her, außer sie wäre geschaffen? Ewigwährend also ist die Kraft, durch die die geschaffene Welt besteht; deshalb unsichtbar, »denn was gesehen wird, ist zeitlich«⁴. Und sie ist die aller Kreatur unsichtbare Göttlichkeit selbst.

4 BERNH: Vielleicht verhält es sich so, wie du klar darlegst. Paulus scheint aber damit nur wenig zu eröffnen in bezug auf die so ersehnte Erkenntnis Gottes.

KARD: Im Gegenteil: nicht wenig, sondern sehr viel! Er hat nämlich gesagt: »Das Unsichtbare an Gott selbst wird

non quod invisibilia dei sint quid aliud quam deus invisibilis, sed quia plura in creatura mundi sunt visibilia, quorum quodlibet sua adaequata ratione id est quod est, ideo de qualibet visibili creatura docet ad cuiuslibet invisible principium ascendendum.

BERN: Intelligimus competenter ista, quomodo a creatu- 10
 175^r ris inicitamur, ut earum rationes aeternas in principio conspiciamus. Hoc potuisset sic clare per apostolum dici, si aliud non intendebat. Quod si aliquid dicere proposuit f-
 eundius deum apprehendere gliscenti rogamus aperiri.

CARD: Arbitror quod multa valde etiam altissima et mihi 5
 abscondita. Sed quae nunc conicio haec sunt: Docere nos
 voluit apostolus, quomodo in deo illa invisibiliter appre-
 henderemus poterimus, quae in creatura videmus. Omnis enim
 creatura actu existens utique esse potest. Quod enim esse
 non potest, non est. Unde non-esse non est creatura. Si enim
 est creatura, utique est. Creare etiam cum sit ex non-esse
 ad esse producere, utique clare ostendit ipsum non-esse
 nequaquam creaturam. Neque hoc parvum est appre-
 disse. 10

Dico autem consequenter: Cum omne existens possit 6
 esse id quod est actu, hinc actualitatem conspicimus abso-
 lutam, per quam quae actu sunt id sunt quod sunt. Sicut
 cum alba videmus visibili oculo, albedinem intellectualiter
 intuemur, sine qua album non est album. Cum igitur actuali-
 tas sit actu, utique et ipsa potest esse, cum impossibile
 esse non sit. Nec potest ipsa absoluta possibilitas aliud esse
 a posse, sicut nec absoluta actualitas aliud ab actu. Nec pot-
 est ipsa iam dicta possibilitas prior esse actualitate quem-
 admodum dicimus aliquam potentiam praecedere actum. 10
 Nam quomodo prodisset in actum nisi per actualitatem? Posse

von der erkannten Schöpfung der Welt her erblickt.« Nicht, daß das Unsichtbare an Gott etwas anderes wäre als der unsichtbare Gott. Sondernd weil in der geschaffenen Welt viele Dinge sichtbar sind, von denen jedes durch den ihm gleichkommenden Wesensgrund das ist was es ist, deshalb lehrt er, daß man von jedem sichtbaren Geschöpf zu seinem unsichtbaren Ursprung emporsteigen müsse.

BERNH: Wir verstehen schon richtig, wie wir von den Geschöpfen angeregt werden, ihre ewigen Wesensgründe im Ursprung anzuschauen. Dies hätte so klar vom Apostel gesagt werden können, wenn er nicht anderes im Sinn hatte. Wenn er aber dem, der Gott zu erfassen brennt, etwas Ergebigeres mitteilen wollte, so bitten wir, es uns zu eröffnen.

5 KARD: Ich glaube schon, daß er sehr Vieles, sogar sehr Hohes und mir Verborgenes sagen wollte. Aber was ich jetzt mutmaße, ist dies: Der Apostel wollte uns lehren wie wir, was wir in der Schöpfung sehen, in Gott unsichtbar erfassen können. Jedes Geschöpf nämlich, das in Wirklichkeit ist, kann auf jeden Fall sein. Was nämlich nicht sein kann, ist nicht.¹ Daher ist Nicht-Sein kein Geschöpf. Wenn es nämlich Geschöpf ist, so ist es jedenfalls. Und da »erschaffen« vom Nichtsein ins Sein führen heißt², zeigt auch der Begriff ganz klar, daß das Nichtsein selbst in keiner Weise Geschöpf ist. Und dies erfaßt zu haben, ist nicht wenig.

6 Folglich sage ich nun weiter: Da jedes Bestehende das sein kann was es wirklich ist, erblicken wir von hier aus die absolute Wirklichkeit⁴, durch die alles was wirklich ist das ist was es ist². Gleichwie wenn wir weiße Dinge mit dem sinnlichen Auge sehen, wir die Weiße, ohne die Weißes nicht weiß ist³, geistig wahrnehmen. Da nun die Wirklichkeit wirklich ist, gilt auch von ihr, daß sie sein kann, weil was nicht sein kann nicht ist. Und die absolute Möglichkeit selbst⁴ kann nichts anderes sein als das Können, wie die absolute Wirklichkeit nichts anderes als das Wirklichsein. Und diese genannte Möglichkeit kann nicht früher sein als die Wirklichkeit, wie wir von irgendeiner Möglichkeit sagen, sie gehe der Wirklichkeit vorauf. Denn wie sollte sie zum Wirklichsein kommen wenn nicht durch Wirklichkeit? Wenn

enim fieri si se ipsum ad actum produceret, esset actu antequam actu esset. Possibilitas ergo absoluta, de qua loquimur, per quam ea quae actu sunt actu esse possunt, non praecedit actualitatem neque etiam sequitur. Quomodo enim actualitas esse posset possibilitate non existente? Coaeterna ergo sunt absoluta potentia et actus et utriusque nexus. Neque plura sunt aeterna, sed sic sunt aeterna quod ipsa aeternitas. Videnturne vobis haec sic aut aliter se habere?

BERN: Utique mens dissentire nequit.

20

IOH: Quasi dum solem intueor, negare nequeo ipsum superlucidum; sic ista tuo ductu clarissima intueor. Exspecto autem quod more tuo magna ex his inferas.

CARD: Satis mihi est, si vestro iudicio non aberro. Pergam ergo hac via ad quae festino. Nominabo autem hanc quam sic videmus aeternitatem deum gloriosum. Et dico nunc nobis constare deum ante actualitatem, quae distinguitur a potentia, et ante possibilitatem, quae distinguitur ab actu, esse ipsum simplex mundi principium. Omnia autem quae post ipsum sunt cum distinctione potentiae et actus, ita ut solus deus id sit quod esse potest, nequaquam autem quaecumque creatura, cum potentia et actus non sint idem nisi in principio.

10

BERN: Siste, pater, parumper et dubium declara. Quomodo dicis deum id esse quod esse potest? Videtur enim hoc de sole et luna et terra et alio quolibet pariformiter dici posse.

CARD: Loquor in absolutis et generalissimis terminis, quasi dicerem: Cum potentia et actus sint idem in deo, tunc deus omne id est actu, de quo posse esse potest verificari. Nihil enim esse potest, quod deus actu non sit. Hoc facile videt quisque attendens absolutam potentiam coincidere cum

nämlich das Werdenkönnen sich selbst ins Wirklichsein führte, wäre es wirklich ehe es in Wirklichkeit wäre.⁵ Die absolute Möglichkeit also, von der wir sprechen, durch die das was wirklich ist wirklich sein kann, geht der Wirklichkeit nicht vorauf noch folgt sie ihr. Denn wie könnte die Wirklichkeit sein, wenn es die Möglichkeit nicht gäbe? Gleichewig also sind reine Möglichkeit, Wirklichkeit und beider Verknüpfung.⁶ Und sie sind nicht mehrere Ewige⁷, sondern auf solche Weise ewig, daß sie die Ewigkeit selbst sind⁸. Verhält sich dies nach eurer Meinung so, oder ist es anders?

BERNH: Kein Vernünftiger kann dem widersprechen.

JOH: Wie wenn ich die Sonne anschau und nicht leugnen kann, daß sie überhell ist, so sehe ich unter deiner Führung diese Dinge ganz klar. Ich erwarte aber, daß du nach deiner Gewohnheit noch Großes hieraus folgerst.

7 KARD: Mir genügt, wenn ich nach eurem Urteil das Problem nicht verlasse. Ich werde also auf diesem Weg weiter auf mein Ziel zugehen. Ich will nun diese Ewigkeit den »herrlichen Gott«¹ nennen. Und ich sage: Für uns steht jetzt fest, daß Gott vor der Wirklichkeit, die vom Möglichsein unterschieden wird, und vor der Möglichkeit, die vom Wirklichsein unterschieden wird, der einfache Ursprung der Welt selbst ist. Alles aber was nach ihm existiert, ist mit der Unterscheidung von Möglichsein und Wirklichsein, so daß allein Gott das ist was sein kann², keinesfalls aber irgendein Geschöpf, weil Möglichsein und Wirklichsein nur im Ursprung dasselbe sind.

8 BERNH: Halte ein wenig ein, Vater, und kläre ein Bedenken. Inwiefern sagst du, Gott sei das was (er) sein kann? Es scheint doch, als könne man dies in gleicher Weise von Sonne, Mond, Erde und jedem beliebigen anderen behaupten.

KARD: Ich rede in absoluten und allgemeinsten Begriffen, als sagte ich etwa: Da Möglichsein und Wirklichsein in Gott dasselbe sind¹, ist Gott alles das wirklich, wovon Seinkönnen ausgemacht werden kann.² Denn nichts kann sein, was Gott nicht wirklich wäre. Jeder der beachtet, daß das absolute Möglichsein mit dem Wirklichsein zusammenfällt,

actu. Secus de sole. Nam licet sol sit actu id quod est, non 10 tamen id quod esse potest. Aliter enim esse potest quam actu sit.

BERN: Prosequere, pater. Nam certum est nullam creaturam esse actu omne id quod esse potest, cum dei potentia creativa non sit evacuata in ipsius creatione, quin possit de lapide suscitare hominem et adicere seu diminuere cuiusque quantitatem et generaliter omnem creaturam in aliam et aliam vertere.

CARD: Recte dicis. Cum igitur haec sic se habeant, quod deus sit absoluta potentia et actus atque utriusque nexus 20 et ideo sit actu omne possibile esse, patet ipsum complicite esse omnia. Omnia enim, quae quocumque modo sunt aut esse possunt, in ipso principio complicantur, et quaecumque creata sunt aut creabuntur, explicantur ab ipso, in quo complicite sunt.

IOH: Quamvis haec a te pluries audiverim, numquam 9 tamen nisi magna visa sunt et mihi difficillima. Ideo ne pigriteris respondere: An velis dicere creaturas, quae per decem praedicamenta significantur, puta substantia, quantitas, ^{175v} qualitas et alia, in deo esse?

CARD: Volo dicere omnia illa complicite in deo esse deus sicut explicite in creatura mundi sunt mundus.

IOH: Igitur deus est magnus.

CARD: Utique est magnus; sed sic magnus quod magnitudo quae est omne id quod esse potest. Nam non est magnus magnitudine quae maior esse potest aut magnitudine quae dividi et minui potest quemadmodum creata quantitas, quae non est id quod esse potest.

BERN: Si ergo deus est magnus magnitudine quae id est quod esse potest et — ut dicis — quae maior esse non potest et quae minor esse non potest, tunc deus est magnitudo maxima pariter et minima.

sieht das leicht ein. Anders ist es bei der Sonne. Denn obgleich die Sonne wirklich das ist was sie ist, so ist sie doch nicht was (sie) sein kann. Sie kann nämlich anders sein als sie jeweils ist.³

BERNH: Fahre fort, Vater. Denn das ist gewiß, daß kein Geschöpf in Wirklichkeit alles das ist, was es sein kann, weil ja Gottes Schöpferkraft in seinem Schöpfungswerk nicht verausgabt ist⁴, daß er nicht aus einem Stein einen Menschen erwecken⁵ und eines jeden Größe vermehren⁶ oder vermindern könnte und überhaupt jedes Geschöpf immer wieder in ein anderes verwandeln.

KARD: Ganz richtig. Da es sich also so verhält, daß Gott das absolute Möglichsein und Wirklichsein und beider Verknüpfung und somit jedes mögliche Sein wirklich ist, so ist klar, daß er eingefaltet alles ist.⁷ Alles nämlich, was irgendwie ist oder sein kann, ist im Ursprung selbst eingefaltet, und alles, was geschaffen ist oder geschaffen werden wird, wird von dem entfaltet, in dem eingefaltet es ist.⁸

9 JOH: Obwohl ich dies schon mehrfach von dir vernommen habe, ist es mir doch immer als etwas Großes und äußerst Schwieriges erschienen. Drum möge es dich nicht verdrießen, mir zu antworten: Willst du sagen, die Geschöpfe, die mit den zehn Kategorien bezeichnet werden: Substanz, Quantität, Qualität usw. seien in Gott?¹

KARD: Ich will sagen, daß alle diese eingefalteterweise in Gott Gott sind wie sie ausgefaltet in der Schöpfung der Welt Welt sind.

JOH: Also ist Gott »groß«.²

KARD: Gewiß ist er groß; jedoch in der Weise »groß«, daß er die Größe ist, die alles ist was sie sein kann.³ Denn er ist nicht groß in einer Größe, die größer sein kann, oder in einer Größe, die geteilt oder vermindert werden kann, wie die geschaffene Quantität, die nicht das ist, was sie sein kann.⁴

BERNH: Wenn also Gott groß ist in der Größe, die das ist was sie sein kann und die – wie du sagst – nicht größer und nicht kleiner sein kann, dann ist Gott die zugleich größte und kleinste Größe.

CARD: Utique non errat dicens deum magnitudinem absolute maximam pariter et minimam; quod non est aliud dicere quam infinitam et impartibilem, quae est omnis 20 magnitudinis finitae veritas et mensura. Quomodo enim foret maior alicui quae sic est maxima quod et minima? Seu quomodo minor alicui quae sic est minima quod maxima? Aut quomodo non est omnis magnitudinis essendi aequalitas quae omne id est actu quod esse potest? Utique essendi aequalitas esse potest.

BERN: Grata sunt haec. Sed sicut video, nec nomen nec 10 res nec quicquam omnium, quae creatae magnitudini convenient, convenienter de deo dicuntur, cum different per infinitum. Et fortassis non solum in magnitudine hoc verum, sed in omnibus quae de creaturis verificantur.

CARD: Recte concipis, Bernarde. Et hoc ipsum apostolus insinuat, cum faceret inter illa quae in creaturis attinguntur et in deo differentiam uti est inter visibilia et invisibilia, quae utique in infinitum distare affirmamus.

IOH: Quantum capio, in his paucis multa valde continentur. Nam si dico ex pulchritudine creaturarum deum pulchrum et scio quod deus est ita pulcher quod pulchritudo quae est omne id quod esse potest, scio nihil pulchri totius mundi deficere deo ac quod omnis quae potest creari pulchritudo non est nisi quaedam similitudo impropotionalis ad illam quae actu est omnis essendi possilitas pulchritudinis, quae non potest esse aliter quam est, cum sit id quod esse potest. Ita de bono, de vita et aliis, sic et de motu. Nullus enim motus est in fine seu id quod esse potest nisi qui deo convenit, qui est motus maximus pariter et 20 minimus seu quietissimus. Et ita mihi videris dicere. Sed haesito, an in simili convenienter dici possit deum esse solem aut caelum sive hominem aut aliud tale.

KARD: Es irrt gewiß nicht wer sagt, Gott sei die zugleich absolut größte und kleinste Größe⁵, was nichts anderes heißt als: die unbegrenzte und unteilbare, die jeder begrenzten Größe Wahrheit und Maß⁶ ist. Denn wie wäre diejenige größer als irgendeine andere, die so die größte ist, daß sie zugleich die kleinste ist? Oder wie kleiner als eine andere, die so die kleinste ist, daß sie die größte ist? Oder wie ist nicht einer jeden Größe Seinsgleichheit⁷ diejenige, die alles das wirklich ist, was sie sein kann? Durchaus kann sie die Gleichheit des Seins <mit jeder Größe> sein.⁸

- 10 BERNH: Alles recht und gut. Aber wie ich sehe, werden weder Name noch Sache noch irgendetwas von dem, was der geschaffenen Größe zukommt, zutreffend von Gott ausgesagt, da beide unendlich voneinander unterschieden sind. Und vielleicht gilt das nicht allein für die Größe, sondern für alles was man von Geschöpfen als wahr ausmacht.

KARD: Richtig erfaßt du das, Bernhard. Und eben das meinte der Apostel, als er zwischen dem was in der Schöpfung und dem was in Gott erfaßt wird einen Unterschied machte, wie er zwischen Sichtbarem und Unsichtbarem besteht; von denen sagen wir ja, daß sie unendlich voneinander entfernt sind.¹

JOH: Soweit ich es verstehe, umschließen diese wenigen Worte sehr viel. Denn wenn ich von der Schönheit der Geschöpfe her Gott »schön« nenne und weiß, daß Gott der gestalt schön ist, daß er die Schönheit ist, die alles ist was sie sein kann, dann weiß ich, daß nichts vom Schönen der ganzen Welt Gott mangelt² und daß alle Schönheit, die geschaffen werden kann, nur ein in keinem Verhältnis stehendes Abbild jener ist, die wirklich die ganze Seinsmöglichkeit von Schönheit ist, die nicht anders sein kann als sie ist, weil sie das ist was sie sein kann. Dasselbe gilt vom Guten, vom Leben usw., auch von der Bewegung. Keine Bewegung nämlich ist in ihrem Ziel oder das was sie sein kann außer derjenigen, die Gott zukommt, die die zugleich größte und kleinste oder ruhendste Bewegung ist.³ Und dies scheinst du mir sagen zu wollen. Aber ich zweifle, ob man ebenso zutreffend sagen kann, Gott sei Sonne oder Himmel oder Mensch oder etwas anderes derartiges.

CARD: Non est vocabulis insistendum. Nam si dicitur 11 deum esse solem, utique si intelligitur hoc sane de sole qui est omne id actu quod esse potest, tunc clare videtur istum solem non esse aliquid simile ad illum. Hic enim sol sensibilis dum est in oriente, non est in qualibet parte caeli, ubi esse posset, neque est maximus pariter et minimus, ut non possit esse nec maior nec minor, neque est undique et ubilibet, ut non possit esse alibi quam est, neque est omnia, ut non possit esse aliud quam est, et ita de reliquis. Sic quidem de omnibus creaturis pariformiter. Non refert 10 igitur quomodo deum nomines, dummodo terminos sic ad posse esse intellectualiter transferas.

BERN: Intelligo te dicere velle deum esse omnia, ut non 12 possit esse aliud quam est. Quomodo hoc capit intellectus?

CARD: Utique hoc firmissime asserendum. Deo enim nil omnium abest quod universaliter et absolute esse potest, quia est ipsum esse, quod entitas potentiae et actus. Sed dum est omnia in omnibus, sic est omnia quod non plus unum quam aliud, quoniam non est sic unum quod non aliud.

BERN: Cave, ne tibi ipsi contradicas. Aiebas enim parum ante deum non esse solem, modo asseris ipsum omnia. 10

CARD: Immo dicebam ipsum solem; sed non modo essendi quo hic sol est, qui non est quod esse potest. Qui enim est id quod esse potest, utique solare esse sibi non deficit; sed habet ipsum meliori essendi modo quia perfectissimo et divino. Sicut essentia manus verius esse habet in anima quam in manu, cum in anima sit vita et manus mortua non sit manus, ita de toto corpore et singulis membris: ita se habet universum ad deum, excepto quod deus non

- 11 KARD: Man darf sich nicht auf Wörter versteifen.¹ Denn wenn man sagt, Gott sei Sonne², dann sieht man — jedenfalls wenn man dies richtig versteht von der Sonne, die alles das wirklich ist was sie sein kann — ganz klar, daß unsere Sonne nicht etwas jener Ähnliches ist. Wenn nämlich diese sinnlich gegenständliche Sonne im Osten steht, ist sie nicht in jedem beliebigen Teil des Himmels, in dem sie sein könnte, sie ist auch nicht zugleich die größte und die kleinste, so daß sie nicht größer und nicht kleiner sein könnte, sie ist auch nicht überall und wo immer es beliebt, so daß sie nicht anderswo sein könnte als sie ist, sie ist auch nicht alles, so daß sie nicht etwas anderes³ sein könnte als sie ist, und so fort. Und entsprechend gilt es von allen Geschöpfen. Es kommt also nicht darauf an, wie du Gott benennst, wenn du nur die Begriffe in der Weise höchster Einsicht⁴ auf das Können-Sein überträgst⁵.
- 12 BERNH: Ich verstehe dich dahin, daß du sagen willst, Gott sei alles, so daß er nicht etwas anderes sein kann als er ist. Wie faßt das die Einsicht?

KARD: Dies ist unbedingt festzuhalten. Denn Gott mangelt nichts von allem was allgemein und schlechthin sein kann¹, weil er das Sein selbst² ist, das die Seinsheit von Möglichsein und Wirklichsein ist. Aber während er alles in allem ist³, ist er auf solche Weise alles, daß er nicht eines in höherem Maße ist als ein anderes⁴, denn er ist nicht so eines, daß er das andere nicht wäre⁵.

BERNH: Gib acht, daß du nicht dir selbst widersprichst. Kurz vorher sagtest du nämlich, Gott sei nicht die Sonne; jetzt behauptest du, er sei alles.

KARD: Ganz im Gegenteil sagte ich er ist Sonne; aber nicht in der Seinsweise, in der diese Sonne ist, die nicht ist was (sie) sein kann. Wer nämlich das ist was sein kann, dem geht gewiß das Sonnesein nicht ab; aber er hat es in einer besseren Seinsweise, weil in der vollkommensten und göttlichen⁶. Wie das Wesen der Hand wahreres Sein in der Seele hat als in der Hand, weil das Leben in der Seele ist⁷ und eine tote Hand keine Hand ist — ebenso gilt es vom ganzen Körper und den einzelnen Gliedern —, so verhält sich das Universum zu Gott, ausgenommen, daß Gott nicht

est anima mundi sicut anima hominis anima est, nec forma alicuius, sed omnibus forma, quia causa efficiens, formalis 20 seu exemplaris et finalis.

BERN: Vultne Iohannes evangelista dicere omnia sic in 13 deo esse vita sicut de manu dixisti et anima?

CARD: Arbitror vitam ibi veritatem et vivacitatem dicere. Nam cum non sint res nisi per formam formentur, tunc formae in forma formarum verius et vivacius esse habent quam in materia. Res enim non est, nisi sit vera et suo modo viva. Quo cessante esse desinit. Ideo verius est in forma formarum quam in se. Ibi enim est vera et viva.

IOH: Optime nos instruis, pater. Videtur mihi ex uno te omnia elicere. Deus ergo est omnia, ut non possit esse 10 aliud. Ita est undique, ut non possit esse alibi. Ita est omnium adaequatissima mensura, ut non possit esse aequalior. Sic de forma et specie et cunctis. Nec est hac via difficile videre deum esse absolutum ab omni oppositione et quomodo ea, quae nobis videntur opposita, in ipso sunt idem et quomodo affirmationi in ipso non opponitur negatio et quaeque talia.

CARD: Cepisti, abba, propositi radicem et vides hanc 14 contemplationem per multos sermones inexplicabilem brevissimo verbo complicari. Esto enim quod aliqua dictio significet simplicissimo significato quantum hoc complexum 'posse est', scilicet quod ipsum posse sit. Et quia quod est actu est, ideo posse esse est tantum quantum posse esse actu. Puta vocetur posse. Omnia in illo utique complicantur, et est dei satis propinquum nomen secundum humanum de eo conceptum. Est enim nomen omnium et singulorum nominum atque nullius pariter. Ideo dum deus sui 10 vellet notitiam primo revelare, dicebat: »Ego« sum »deus

die Weltseele⁸ ist in der Weise wie die Seele des Menschen Seele ist, auch nicht Form von irgendetwas⁹, sondern Form für alles, weil Wirk-, Form- oder Urbild- und Zielursache¹⁰.

- 13 BERNH: Will nicht der Evangelist Johannes sagen, alles sei in Gott Leben¹ in der Weise, wie du es von der Hand und der Seele gesagt hast?

KARD: Ich glaube, daß »Leben« dort Wahrheit und Lebendigkeit meint. Denn weil die Dinge nur sind, wenn sie durch eine Form geformt werden², haben die Formen in der Form der Formen³ wahreres und lebendigeres Sein als in der Materie.⁴ Ein Ding ist nämlich nicht, wenn es nicht wahr und auf seine Weise lebendig ist. Schwindet dies, hört es auf zu sein. Daher ist es wahrer in der Form der Formen als in sich.⁵ Dort nämlich ist es wahr und lebendig.

JOH: Du unterrichtest uns aufs beste, Vater. Mir scheint, daß du aus einem alles hervorholst. Gott ist also alles, so daß er nichts anderes sein kann. Er ist derart überall, daß er nicht anderswo sein kann. Er ist so aller Dinge gleichkommendstes Maß⁶, daß er nicht gleicher sein kann. So gilt es von Form und Art und von allem anderen. Und auf diesem Weg ist unschwer zu sehen, daß Gott schlechthin frei ist von jeder Gegensätzlichkeit und wie das, was uns gegensätzlich erscheint, in ihm dasselbe ist und wie der Bejahung in ihm nicht die Verneinung entgegengesetzt ist⁷ usf.

- 14 KARD: Du hast die Wurzel unseres Themas erfaßt, Abt. Und du siehst, wie diese Betrachtung, die in vielen Reden nicht entfaltet werden kann¹, in einem ganz kurzen Wort zusammengefaltet wird: Nehmen wir an, irgendein Ausdruck bezeichne in ganz einfacher Wortbedeutung so viel wie diese Verbindung: »das Können ist«, nämlich daß das Können selbst² sei. Und weil, was ist, wirklich ist, deshalb ist »Könnensein« so viel wie »Können wirklich sein«. Es mag das Können-Ist genannt werden. Schlechterdings alles ist in ihm eingefaltet, und es ist ein hinreichend angenäherter Name Gottes³ nach menschlichem Begreifen inbezug auf ihn. Denn es ist der Name aller und aller einzelnen Namen und zugleich der keines einzigen.⁴ Als daher Gott eine Kenntnis über sich anfänglich enthüllen wollte, sagte er: »Ich bin der allmächtige Gott«⁵, das heißt »ich bin das

ANMERKUNGEN

Die Anmerkungen sind innerhalb der Paragraphen
durchnumeriert;
die erste Zahl bezeichnet jeweils die Paragraphennummer.

- 2,1 Rom. 1,20; Luther übersetzt »Gottes unsichtbares Wesen«; s. auch Einf. S. XI.
- 2 Vgl. 2 Cor. 4,18.
- 3 Vgl. De mente 5 n. 84, 6–10.
- 4 Vgl. Apol. doctae ign. n. 16 (II 12,9–11).
- 3,1 Vgl. De docta ign. III 6 n. 215 (I 136,6f.).
- 2 Vgl. De coniect. I 8 n. 32, I–10 und II 16 n. 157,17–19 (III 38; 157).
- 3 Vgl. De docta ign. I 6 n. 15 (I 13,23–25).
- 4 2 Cor. 4,18.
- 5,1 Vgl. Thomas, De pot. q. 3 a. 1 ad 2; De ven. sap. 3 n. 7,3f.
- 2 Vgl. Johannes Scottus, Periphyseon I (64,3f.)
- 6,1 Vgl. De coniect. II 6 n. 98,19 (III 96).
- 2 Vgl. De docta ign. I 23 n. 70 (I 46,17–20).
- 3 Vgl. Sermo CCXIII n. 4 (CT I 2/5, S. 88,4f.).
- 4 Vgl. De docta ign. II 7 n. 130 (I 84,8f.).
- 5 Vgl. ebd. II 9 n. 141 (89,28–90,2).
- 6 Vgl. Thierry von Chartres, Glossa V 21 (S. 321); s. auch u. n. 49,23–26.
- 7 Vgl. ders., Tractatus 40 (S. 197).
- 8 Vgl. De ven. sap. 23 n. 68,10ff.
- 7,1 Dan. 3,45.52.56.
- 2 S. u. n. 8,6f.; vgl. De docta ign. I 4 n. 11 (I 10,12f.); Sermo XXIV n. 14,16: Aber Got allein is alles, das da syn mach. Compend. Epil. n. 45,7f. (XI 1 S. 34).
- 8,1 Vgl. De gen. 1 n. 145,10–12 (IV 106).
- 2 Vgl. De docta ign. I 2 n. 5 (I 7,11f.); De ven. sap. 13 n. 34,12f. P. Wilpert, Das Problem der coincidentia oppositorum in der Philosophie des Nikolaus von Cues, in: Humanismus, Mystik und Kunst in der Welt des Mittelalters, hrsg. v. J. Koch (Leiden/ Köln 1953), S. 39–55, übersetzt »deus est omne id quod esse

potest« mit »Gott ist alles, was *er* sein kann« (siehe auch *De ven. sap.* 13 n. 34, *Schriften* Heft 14; vgl. aber dagegen auch *ebd.* n. 33). Ich übersetze »Gott ist alles, was sein kann«. Keine der beiden Übersetzungen trifft die Bedeutung der lateinischen Wendung ganz. Während es die ontologische Differenz alles kreatürlichen Seins ausmacht, daß sein Selbstsein (*er*, *sie*, *es*) bestimmtes Begrenztsein ist und insofern eine Einschränkung des Könnens, ist Gottes Selbstsein unbegrenzte Macht und damit sein Er-seinkönnen Seinkönnen überhaupt. Die Übersetzung Wilberts kann dahin mißverstanden werden, daß man Gott als bestimmtes Subjekt versteht, die andere Übersetzung kann pantheistisch mißdeutet werden. Zwischen diesen beiden Abwegen liegt die Vermittlung des Cusanus, daß Gott die Identität von Er-sein und Alles-sein und zugleich in allem Seinkönnen des Kreatürlichen wirklich ist. Zum Problem s. auch K. Jacobi, *Die Methode der Cusanischen Philosophie*, Freiburg/München 1969, S. 56 Anm. 45; K. Flasch, *Die Metaphysik des Einen bei Nikolaus von Kues*, Leiden 1973, S. 168–171.

- 3 S. u. n. 11,4–10; 27,15; 30,10–14; 52,4–6.
- 4 Vgl. *De docta ign.* III 1 n. 185 (I 120,16f.).
- 5 *Luc.* 3,8.
- 6 *Luc.* 12,25.
- 7 Vgl. *De docta ign.* I 16 n. 43 (I 31,6); *De ven. sap.* 3 n. 8,9–11.
- 8 Vgl. Thierry von Chartres, *Lectiones* II 4 (S. 153); *Apol. doctae ign.* n. 42 (II 28,19–22).
- 9,1 Aristoteles, *Praed.* (4 1 b 25–27); vgl. Johannes Scottus, *Periphyseon* III (168,23–29).
- 2 *Deut.* 7,21; 10,17; *Ps.* 47,2; 88,8; *Joh.* 10,29.
- 3 Vgl. Boethius, *De trinitate* 4 (156,18–157,1); Thierry von Chartres, *Lectiones* IV 58 (S. 202); *De ven. sap.* 12 n. 33,3.
- 4 Vgl. *De ven. sap.* 34 n. 102,6–8.
- 5 Vgl. *De docta ign.* I 2 n. 5; 4 n. 11 (I 7,10; 10,22–24) u. ö.
- 6 Vgl. Plato, *Leges* 716 c; Proclus, *Elem. theol. prop.* XCII und CXVII (S. 299; 497); ders., *In Plat. Parm. VI* (Cod. Arg. 84; siehe R. Haubst, *MFCG* I (1961), S. 28); Randbemerkung des Cusanus z. St.: *Deus mensura omnium* (Cod. Cus 186 fol. 114r; siehe R. Haubst *ebd.* S. 31). *De sap.* II n. 46,20–22; s. auch unten n. 13,11f.; 52,18.
- 7 Vgl. Thierry von Chartres, *Commentum* II 31f. (S. 100f.); *De docta ign.* I 8 n. 22f.; II 7 n. 129 (I 17; 82,24–83,3); *De sap.* I n. 23,1–4.
- 8 Vgl. Thierry von Chartres, *Tractatus* 45 (S. 199).

- 10,1 Zum Axiom »finitum non capax infiniti« vgl. Boethius, *Cons. phil.* II pr. 7,17 (CCSL XCIV 33,51–53): *Etenim finitis ad se inuicem fuerit quaedam, infiniti uero atque finiti nulla umquam poterit esse collatio.* *De docta ign.* I 3 n. 9 (I 8,20f.): *ex se manifestum est infiniti ad finitum proportionem non esse.*
- 2 S. u. Anm. 12,1; *De ven. sap.* 26 n. 77,2f.
- 3 Vgl. *De coniect.* I 6 n. 23,10f.
- 11,1 Vgl. *Sermo* I n. 11,36f. (XVI 1 S. 10); *De docta ign.* I 2 n. 8 (I 8, 9–11): *Oportet autem attingere sensum volentem potius supra verborum vim intellectum efferre quam proprietatibus vocabulorum insistere, quae tantis intellectualibus mysteriis proprie adaptari non possunt.*
- 2 Vgl. *Plato, Res publ.* VI (508a 4ff.); VII 2f. (516aff.); *Leg. X* 8 (897 d 8ff.). Cusanus besaß beide Schriften, die *Politeia* in der Übersetzung des Petrus Candidus (Cod. Cus. 178), die *Nomoi* in der Übersetzung des Georg von Trapezunt (Cod. Londin. Brit. Mus. Harleian. 3261).
- 3 Zum Begriff des Nichtanderen (non aliud) vgl. die Schrift *Directio speculantis seu de non aliud* (XIII).
- 4 Vgl. *Boethius, De trin.* 2 (152,16f.); s. auch u. Anm. 63,4.
- 5 Vgl. *De docta ign.* I 10 n. 29 (I 21,18f.).
- 12,1 Vgl. *Apol. doctae ign.* n. 11 (II 8,20f.).
- 2 Vgl. *Boethius, De trin.* 2 (152,18–20); *Thierry von Chartres, Glossa* II 47 (S. 294).
- 3 *1 Cor.* 15,28; s. u. Anm. 56,1.
- 4 Vgl. *De ven. sap.* 13 n. 35,14f.
- 5 Vgl. *De docta ign.* I 16 n. 43 (I 31,4–7).
- 6 S. u. Anm. 71,2.
- 7 Vgl. *Liber de causis* III (n. 35,28–30); *Sermo CCLXXXII (Alleluia. Veni, sancte spiritus*, p II 1 fol. 185^r,16–18).
- 8 *Plato, Tim.* 34cf.; *Philebus* 30ab; *Aristoteles, Physik* II (B 7 198a 24–26); *De anima* II (B4 415b 10ff.); s. auch *De docta ign.* II 9 nn. 141ff.
- 9 Vgl. *Thierry von Chartres, Tractatus* 32 (S. 195).
- 10 Vgl. *Heimericus de Campo, Quaestiones* (Cod. Cus. 106 fol. 25^r,20): *In hac causalit trinitate...* (Glossa interlin.:) *effectiva, formali et finali.* *Tractatus de sigillo aeternitatis* (Cod. Cus. 106 fol. 77^r,2): *trium causarum. activarum scilicet effectivae, exemplaris et finalis.* *De docta ign.* I 21 n. 64 (I 43,14f.); *De ven. sap.* 39 n. 115,11f.

- 13,1 Joh. 1,3f. Die Textkorrektur, die Haubst (MFCC 12, S. 160) zu n. 13,1f. vorschlägt (»omnia in deo esse vita<m>«), rettet den fehlerhaften Satz nicht. Die Interpunktions von Joh. 1,3–4 ist strittig. Cusanus faßt V. 3c–4a zusammen; beide Versteile stehen gleichsam parataktisch nebeneinander, vgl. Sermo CLXXIV/CLXXXI, V₂ 81rb 19–27: . . . »Quod autem factum est, in ipso vita erat.« Unde quilibet homo a Deo factus in ipso Deo vita erat . . . Die Kontraktion in einen (abhängigen) Satz ist grammatisch nicht gelungen.
- 2 S. u. Anm. 43,9; 64,1.
- 3 Vgl. Thierry von Chartres, *Lectiones* II 43 (S. 166); *De pace fidei* 11 n. 29 (VII 31,2–5 und S. 79 Adnot. 22).
- 4 Vgl. Augustinus, *De gen. ad litt.* V 15 (CSEL XXVIII 1 S. 158,10f. 25f.); Anselm von Canterbury, *Monologion* c. 36 (I 55,4–6); s. auch J. Koch, *Vier Predigten im Geiste Eckharts* (CT I 2/5 S. 161 Anm. 2); *De princ.* n. 34,8f.
- 5 Vgl. *De ven. sap.* 26 n. 77,2.
- 6 Vgl. Albertus Magnus, *Metaphysik* X tr. 1 c. 5 (XVI 2 S. 438,5–24); Eckhart, *Sermo* XII 2 n. 141 (LW IV 132,12–14); *De docta ign.* I 16 n. 45 (I 32, 8–15); *De pace fidei* 11 n. 29 (VII 31,5f.) u. ö.
- 7 Vgl. Proclus, *In Plat. Parm. VII* (*Plat. Lat.* III 70,9f.); *De coniect.* I 5 n. 21,3–10 (III 27).
- 14,1 Vgl. *Eccl.* 1,8.
- 2 Vgl. *De ap. theor.* n. 4,9–11; 5,1–4.
- 3 Zum Problem des Gottesnamens vgl. *De docta ign.* I 24–26 nn.
- 4 S. u. n. 26,10–12; 58,14–16; 69,4f. [74ff.]
- 5 Gen. 17,1.
- 6 Ex. 3,14.
- 7 Thierry von Chartres, *Commentum* II 22 (S. 97).
- 8 Vgl. ders., *ebd.* II 17 (S. 96); *De dato patr.* 2 n. 98,7,9 (IV 73).
- 9 Vgl. *De gen.* 1 n. 147,4f. (IV 107).
- 15,1 *Act.* 17,23.
- 2 Vgl. Dionysius Areopagita, *De div. nom.* VII 3 (PG 3, 872 AB); *De myst. theol.* I 1 (PG 3, 997B–1000A); Bonaventura, *In Hexaëmeron coll.* II 29f. (V 341); Johannes Gerson, *De mystica theologia* tr. I cons. 43,14–22; *Epist. V ad abbatem et monachos Tegernseenses* (ed. Vansteenberghe S. 114f.).
- 3 Vgl. Dionysius Areopagita, *Epist. V ad Dorotheum* (PG 3, 1073A).