



## **Internationale Zeitschrift für Kulturkomparatistik**

Band 3 (2021): Kunst und Technik bei Nikolaus von Kues.

Herausgegeben von Claudia D'Amico und Harald Schwaetzer.

Schneider, Wolfgang Christian: Vom Glasbläser oder Geist und Hauch, *Diversitas* und *Assimilatio* in Cusanus' „De Genesi“. In: IZfK 3 (2021). 69-84.

DOI: 10.25353/ubtr-izfk-6830-d5b0

**Wolfgang Christian Schneider (Hildesheim / Bernkastel-Kues)**

### **Vom Glasbläser oder Geist und Hauch, *Diversitas* und *Assimilatio* in Cusanus' „De Genesi“**

*On the Glassblower - or Spirit and Breath, Diversitas and Assimilatio in Cusanus' "De Genesi"*

Nicholas of Cusa's "De genesi", which begins as a commentary on the Book of Genesis, offers a reflection on the unfolding of the Divine into the world. It primarily considers how the One, the principium that sets and determines everything, can be a basis from which the Other (*diversitas*) and multiplicity can emerge. The pivotal point is identifying the "Self" that is God and what He transposes outside of Himself such that the transposed is also a "Self". Thus, it addresses an old problem, directly linked to monotheistic thinking, which preoccupied Platonism and especially Plotinus. In fact, Cusanus takes up Neoplatonic lines of thought, but he transforms them with recourse to Trinitarian ideas. From Plotinus's "returning" of the creature released by the One into the world to view the One and Divine, he develops the idea of a responding resemblance (*assimilatio*) to God on the part of the creature, which in turn is a "Self" but also an Other, which the creature in its process of resemblance "sublevates" in reference to God. This not yet fully thought-through or convincing concept leads to the more conclusive explanations given by Cusanus in later texts.

*Keywords: Cusanus, Genesis, Diversitas, Self, Assimilatio, Neoplatonism*

Am Beginn der dialogisch angelegten Erörterungen des Cusanus steht der Dialog „De Genesi“,<sup>1</sup> in dem der Verfasser auf bemerkenswerte Weise Denken, Form und Formen zusammensieht. Anders aber als fast alle sonstigen Autoren zur Genesis, einige von ihnen, Ambrosius, Basilius, Augustinus, Hieronymus, nennt Cusanus ja selbst, geht der Kardinal auf die Erzählung des biblischen Buchs Genesis kaum ein. Nur an zwei Stellen greift er unmittelbar einen biblischen Sachverhalt auf, wenn er im Kap. IV. unter Nennung von Moses zitiert: Gen. 1,3: „Dixit deus: fiat lux, et facta est lux“<sup>2</sup> und Gen. 2,7: „Formavit igitur deus hominem de limo terrae et inspiravit in faciem eius spiraculum vitae et factus est in animam viventem.“<sup>3</sup> Damit ruft Cusanus zunächst den ersten Akt der Schöpfung durch ein *Sprechen* auf (*dixit*), dann die Erschaffung des Menschen durch ein *Einhauchen* (*inspiravit ... spiraculum*) – beides sind kaum zufällig einander korrespondierende Akte. So ist auch unverkennbar, dass die beiden Aussagen im Hinblick auf *eine* Aussageabsicht zusammengestellt sind.

Es geht dem Theologen und Denker in seinem Dialogus vom März 1447 demnach nicht um eine schlichte Bibelexegese, auch nicht um besondere Deutungszugriffe im Biblischen, es geht ihm um ein freies Nachdenken über den Ursprung und die Entfaltung des Ganzen bis hin zum Konkreten; die gewählten Bibelzitate belichten in diesem Sinne den Ausgangspunkt des Entstehens. So lässt er den Gesprächsfreund Konrad fragend mutmaßen, dass die Untersuchungen aller Weisen in einem Ursprung ihr Ende finden (*in uno terminari principio*), womit das lateinische Anfangswort des Buches Genesis und zugleich das des Johannes-Evangeliums aufgerufen wird: *In principio*. Und Cusanus lässt Konrad sein Bemühen in ein Bild fassen: Wenn einer von einem See, der von einem Fluss gespeist wird, dessen Wasserverlauf gegen den Strom aufwärts verfolgt, gelangt er an die Quelle, das *principium* von Wasserlauf und See, kommt so an das *Ende*, so dass „Ursprung“ und „Ende“ in Eines fallen. Wo aber „Ursprung“ und „Ende“ in Eines fallen, da fällt mit ihnen auch die *Mitte* in eins. Dies aber scheint das *Selbe* selbst zu sein, in dem alles selbst das Selbe ist – das also, von dem der von Konrad dem „Propheten“ David zugeschriebene Psalm spricht: „Im Anfang hast du die Erde gegründet und die Himmel sind das Werk deiner Hände. Sie werden vergehen, du selbst aber bist der *selbe*.“ (Ps. 101,26-28), eine Aussage, in der Anfang und Ende zusammenfallen, eine Aussage, die ihrerseits das erste Hervortreten des immerseienden Gottes und seine erste Entäußerung, das erste

<sup>1</sup> Die Werke des Cusanus werden, so nicht anders angegeben, nach der kritischen Edition in einer in der Forschung gebräuchlichen und bekannten Weise zitiert: Nicolai de Cusa, *Opera Omnia*, iussu et auctoritate Academiae Litterarum Heidelbergensis ad codicum fidem edita (h). – Für das die Arbeit begleitende Gespräch und manchen Hinweis danke ich Claus-Artur Scheier (Braunschweig) und Kirstin Zeyer (Trier / Oldenburg).

<sup>2</sup> De gen. c.4 (h IV n.167). – Bei den Übersetzungen von Cusanus folge ich Dupré, jedoch immer wieder mit Korrekturen; ebenso bei Plotin denen Harders.

<sup>3</sup> De gen. c.5 (h IV n.179).

Wort des Buches Genesis umspielt: *In principio*,<sup>4</sup> was die johanneische Sicht veranlasst, dies mit der Entäußerung als „Licht“ zu ergänzen, die zugleich Logos ist.

Damit sind in wenigen Sätzen die beiden Begriffe genannt, die den Text insgesamt bestimmen: *principium* und *terminus*, und zwar einerseits in ihrem Bewegungszusammenhang, andererseits in ihrer Koinzidenz; zugleich damit ist auch das *Selbe* (*idem*) formuliert: Keim, Bindung und Mitte beider ‚Zustände‘ oder Aspekte. Das *principium* ist zugleich in sich verschieden und in sich entgegengesetzt (*diversa et adversa*). Die von Konrad versuchsweise in den Raum gestellte Frage gilt also dem Anfang sämtlicher Gegebenheiten (*genesis universorum*) oder, mit den Worten des Cusanus, es geht um „Mutmaßungen über die Weise, wie *alle* Dinge vom *Ersten* her sind“ (*modum, quo cuncta sunt a primo*), also darum „wie die natürlichen Formen der Dinge von Gott, der reinsten Vernunft, der vollständig und vollkommen als Wirklichkeit existiert, ausgehen und durch das Gebot seines Willens entstanden sind“ (*a deo purissimo intellectu penitus atque perfectissime in actu existente formas naturales rerum imperio voluntatis oriri*).<sup>5</sup> „Wie Alle vom Ersten her sind“, also wie alles, so verschieden es ist, bis hin zu Gegensätzlichkeiten, von nur *Einem* ausgehen und bestehen kann – das ist die bestimmende Frage.

Die von Konrad gerade im Hinblick auf das genannte „Erste“ und das festgestellte „Selbe“ aufgeworfene Frage nach dem Entstehen von *diversa et adversa* aus der einen *genesis* ist tatsächlich der entscheidende Punkt; Cusanus macht das deutlich, wenn er sagt, dass die Größten sich darum bemühten: Wie kann es kommen, dass das Anfanghaft-Eine, obwohl es doch eines ist, Mannigfaltiges und untereinander Verschiedenes setzen kann? Cusanus begegnet der Abgründigkeit dieser Frage, indem er das *principium* über das Ein-Hafte hinaus nicht wirklich bestimmt, sondern ihm eine „Quasiqualität“ zuerkennt: die *Selbigkeit*.

Diese wesenhaft offene Bestimmung durch die Selbigkeit ist dann geeignet, den Eindruck zu erwecken, dass *das Selbe* nicht wirklich *anderes* aus sich setzt. Denn da das *principium*, von dem alles ausgeht, wesentlich allein durch seine Selbigkeit bestimmt ist, ist die Setzung alles Anderen als Selbigkeit möglich, so dass das *principium* ihm Gleichendes setzt: eben *Selbigkeit*.

Freilich ist diese für Cusanus im Hervortreten nicht eine sich selbst selbig reproduzierende Selbigkeit, sondern dann eine jeweilige Selbigkeit, was auch bedeutet, dass diese gesetzte Selbigkeit Eigenes aus *seiner* Spezifik enthält, was angesichts anderer Selbigkeiten bis hin zu Mannigfaltigem und Entgegenstehendem geht. In der Sprache des von Cusanus später eingeführten Glasbläser-Beispiels wäre dies etwa – auch wenn der Kardinal das nicht sagt – eine Spezifik der Materialität und ihrer Spezifizierungen. Denn ansonsten führte doch wieder alles auf das Wirken des Selben zurück und die Vielfalt wäre nur wiederum von

---

<sup>4</sup> De gen. c.1 (h IV n.142); vgl. Gen 1,1. Joh 1,1.

<sup>5</sup> De gen. c.3 (h IV n.162).

dort her gesetzt. Das Moment der Selbigkeit enthält somit doch eigentlich *Anderes*, was aber durch den Oberbegriff des Selben verdeckt wird. Cusanus sichert diesen allgemeinen Gedankengang dadurch ab, dass er das Beispiel der Moses-Bücher aufruft, die – nach allgemeiner Überzeugung der spätmittelalterlichen Zeit – trotz verschiedener Einzelgestaltungen wesenhaft das Selbe aussprechen: *Qui de genesi locuti sunt, idem dixerunt in variis modis*. Cusanus nutzt hierbei für seine Überlegungen die doppelte Bedeutung von Genesis als biblisches Buch und als Begriff für das Entstehen, für die Welt-Entstehung als Ganzes, ein Umstand, der, da diese Welt-Entstehung ja im ersten Buch der Bibel selbst berichtet wird und Christi Wirken als Heilsgeschehen deren Vollendung darstellt, als gleichsam selbstverständlich gelten kann.

Die auch für den genau denkenden Cusanus noch gegebene Kluft zwischen diesen kann er mit dem Gedanken der menschlichen Darstellungsweise gegenüber der ontologischen, allem entzogenen göttlichen Sicht überbrücken. Die damit doch gegebene Differenzierung ist in dem Begriff *Principium Geneseos* enthalten. Dem gilt das zweite Kapitel des „Dialogus de genesi“. Konrad fasst es zu Beginn des III. Kapitels kurz zusammen:

Die geschichtliche Darstellung der Art und Weise lehnt du deshalb nicht ab, weil du sagst, daß sie der Hörer wegen in menschlicher Art als Geschichte verkleidet wurde, um Frucht zu tragen, obwohl der Mensch den göttlichen Modus, außer in mannigfaltiger Anähnelung, weder erfassen noch ausdrücken kann.<sup>6</sup>

Das heißt: Die mythisch-erzählerische und daher in sich wiederholt uneinheitlich-widersprüchlich gegebene biblische Genesis besagt das gleiche wie die logisch entfaltete „philosophisch verstandene“ Genesis. Nur hier erscheint ein kurzer Blick auf die verschiedenen Deutungsebenen.

Daraus ergibt sich dann im Kapitel III ein Neueinsetzen des Nachdenkens über das *Principium Geneseos*,<sup>7</sup> das Cusanus seinen Schüler Konrad anbahnen lässt mit einem Hinweis auf einen, absichtsvoll David als einem „Propheten“ zugewiesenen Psalm. Unter Rückbezug auf den bereits am Beginn zitierten Psalmenvers „*Initio tu terram fundasti et opera manuum tuarum sunt caeli. Ipsi peribunt, tu autem idem ipse es*“ (Ps. 101,26-28) („Am Anfang hast Du die Erde gegründet, und Werk Deiner Hände sind die Himmel. Diese selben werden vergehen, Du selbst aber bist der selbe“), der auf das Schöpfungsgeschehen hinwies und auf dessen Ursprung, das *idem ipse* zielte, führt Konrad nun einen zweiten, das Schöpfungsgeschehen der „Genesis“ ansprechenden Vers an, den Vers Psalm 32, 6: „*Verbo Domini caeli firmati sunt et spiritu oris eius omnis virtus eorum*“ („Durch das Wort des Herrn sind die Himmel befestigt, und durch den Hauch seines Mundes all ihre Kraft“). Mit diesem Vers kommt – gerechtfertigt durch die biblische Erzählung in Gen. 2,7 – im Hinblick auf die *genesis univer-*

<sup>6</sup> De gen. c.3 (h IV n.161).

<sup>7</sup> Siehe die Aussage in De gen. c.2 (h IV n.160): „Placet valde ea a te audisse maxime de principio Geneseos.“

*sorum* ein neuer Aspekt ins Spiel: Die Entfaltung des *idem ipse* – durch den *spiritus oris eius*, den göttlichen Hauch,<sup>8</sup> was Cusanus die Möglichkeit gibt, antikes, neuplatonisches Gedankengut einzuspielen.

Um dies darzustellen, also auf die Frage Konrads hin zu zeigen, „dass jedes Handelnde, weil es sich selbst gegenüber selbig ist, Selbiges bewirkt“ und doch Diverses entsteht, wählt der Kardinal ein tatsächlich schönes Beispiel, das – auch durch die Doppeldeutigkeit des bestimmenden Wortes – einen engen Anschluss an das eingangs aufgerufene Geschehen in Genesis 2,7 ermöglicht: den Glasbläser.<sup>9</sup> Dieser formt, wie Cusanus erläutert, die über Feuer erhitzte Glasmasse, die dann durch das Hineinblasen des Künstlers (*per influxum artificis*) die im Geist des Meisters erfasste Form des Gefäßes aufnimmt (*recipiat formam vasis concepti in mente magistri*). Der Glasbläser bläst also seinen Geisteshauch (*spiritus*) ein, der in die feuererhitzte Materie eintritt, und so gewinnt mittels des die Materie bewegenden Geisteshauchs das gläserne Gefäß seine Form: aus einer Materie, die zunächst jeglicher Form von „Vase“ entbehrte. In der „hinzielende Anspannung“ (*intentio*) des Meisters in seinem Hauch, seinem *ipse*, formt sich die Materie dermaßen, dass das Gefäß eine solche Eigengestalt annimmt, dass also die nun unter dem ‚Hauch‘ selbiger Form (im Geist des Meisters) stehende Materie die umfassende Möglichkeit zu *jeglicher* Form von Vase verliert, weil die umfassende Möglichkeit durch das (angespannte und hinzielende) Handeln etwas *Besonderes* geworden (spezifiziert) ist. Neben dieser *einen* Formung könnte die Materie freilich auch (so es die „Absicht“ des Meisters, sein Selbst, wollte) *anders* gestaltete Formungen in ihrer vom Hauch bestimmten Selbigkeit annehmen, wenn die Glas-Materie erneut dem Feuer ausgesetzt ist. So formt sich die Selbigkeit des Schaffenden im Geschaffenen aus, das Geschaffene enthält das ‚Selbe‘ des Schaffenden. Freilich keimt da, auch wenn es sich um eine gleichnis-hafte Erzählung über das Schaffen und das Geschaffene handelt, die Frage, wie es dann um den materiellen Stoff steht, in den der Glasbläser das Seine, sein Selbst und damit die *forma* einhaucht. Doch die wird nicht verfolgt, verdeckt durch den Hinweis auf das Feuer, mit dem Cusanus verhüllt erneut das allumfassende Vermögen des göttlichen Geistes aufruft, der im biblischen Kontext immer wieder mit dem Feuer in Verbindung gebracht wird, etwa im Bericht über den brennenden Dornbusch oder im Pfingstgeschehen. Das Feuer aufzurufen ist also geradezu notwendig, um im bedingten Materiellen doch auch noch unausgesprochen ein Göttliches Wirken einzuspielen, im Glasstoff das ‚Selbe‘ zu haben.

Warum greift Cusanus zu diesem an sich ja wunderbaren Beispiel des Glasbläfers? Ich denke, das ist, abgesehen davon, dass – wie die Eingangüberlegungen des Dialogs sagen – jegliches Nachsinnen in den Fragen des göttlichen Wir-

<sup>8</sup> Allerdings bieten die LXX in Gen 2,7 nicht *pneuma* (wie in Ps 32,6), sondern *pnoē*: „καὶ ἐνεφύσησεν εἰς τὸ πρόσωπον αὐτοῦ πνοὴν ζωῆς.“

<sup>9</sup> Im *Dialogus Idiota de mente* von 1450 kommt Cusanus auf dieses Exemplum zurück (c.13: h<sup>2</sup>V n.146).

kens eine erbauliche und anagogische Funktion hat, wesentlich der in der Tiefe mit dem Gespräch von Konrad und Cusanus einhergehenden Auseinandersetzung mit der neuplatonischen Philosophie geschuldet: und zwar gerade hinsichtlich der Frage des ersten Entstehens. Tatsächlich wird diese an zwei Stellen ausführlicher angesprochen. Mit dem *Selben* nämlich ist ein logischer, an das transzendente *unum* gebundener Begriff angesprochen, der dem neuplatonischen *Einen* sehr nahe kommt, ihm nahezu entspricht und von Plotin auch gebraucht wird,<sup>10</sup> zugleich jedoch auch geeignet ist, das bei Plotin zwar herausgestellte Abstrakte des Ersten, das nur zuweilen – vielleicht doch auch absichtsvoll – als Vater, Kosmos, Gott oder Ganzes bestimmt wird, zu einem Personalen hin zu vereindeutigen,<sup>11</sup> wie jüdische wie christliche Lehre es verlangen. Cusanus spricht ja durchweg von einem *ipse*, das unzweideutig ein Personales meint und unwillkürlich nach einem anderen Personalen fragen lässt (und das kann dann nur ein Menschliches sein), während das neuplatonische *hen* unpersonal-allgemein gehalten ist. So hatte es Cusanus ja auch folgerichtig bei seiner Lektüre des Proklos in seiner Handschrift am Rande notiert: *unum ens*.<sup>12</sup> Diese latente Personalisierung aber ermöglicht es Cusanus, wie das Glasbläser-Beispiel verdeutlicht, eine wirklich personal getragene Intentionalität (bzw. einen Willen) des Bewirkenden anzunehmen, die bei einem unzweideutig als nicht-personal herausgestellten und vollständig jeder Bestimmung entkleideten *Einen* nur mühsam vorgestellt werden kann.<sup>13</sup> Bei einem unpersonalen und daher ohne konkret hervortretenden Willen charakterisierten *Einen* ist das Argument mit einer im Akt qualifizierenden, so also qualifizierten „Besonderung“ des Einzelnen in einen Schöpfungsakt kaum möglich,<sup>14</sup> wohl aber bei einem – wenngleich nie greifbar und erkennbar – als „Person“ vorgestellten „Einen“, wie es Judentum und Christentum annehmen.

Eng damit verknüpft ist eine zweite Problematik, die zwar auch für die Neuplatoniker eine Schwierigkeit bedeutet, doch noch mehr eine für Cusanus. Plotin

<sup>10</sup> Auf das Verhältnis zwischen dem *Einen* und dem Selbst geht Plotin etwa in Enn. VI 8, 20 ein.

<sup>11</sup> Vater etwa Enn. V 1,1 (wohl nach Plat. Timaios 28c-29a); Kosmos und Götter etwa Enn. II 9,16; Ganz-Geist, der Gott ist: Enn. I 2; siehe auch VI 9,9 „Quelle des Lebens, Quelle des Geistes, Ursprung des Seins“ (in Anlehnung an Plat. Phaidros 245c). Der Kontext macht deutlich, dass „Vater“ von Plotin eher metaphorisch, als Anfangsgrund, und nicht personal gedacht ist.

<sup>12</sup> Cod. Cusanus 185. Die Wörter *unum ens*, gleich auf der ersten Seite des Textes im Codex (fol. 2r), die gleichsam die Überschrift eines den Text des Proklos am Rand begleitenden Deutungszusammenhangs von der Hand des Cusanus bilden, fehlen in der Edition der Marginalien von Senger (1986: 52).

<sup>13</sup> Dem gilt ja der Traktat Enn. VI 8.

<sup>14</sup> Plotin erörtert dies ausführlich in Enn. VI 8, um am Ende in VI 8,21 eben herauszustellen, dass in der (umfassend frei-gelegten, zutiefst unbestimmten und unbestimmbaren) Seinsheit des *Einen* dessen Willen gegeben ist, als von der Seinsheit des *Einen* nicht Unterschiedenes.

hatte, um das absolut Ursprungshafte des Einen zu fassen, von diesem als „selbst aus sich selber“ gesprochen,<sup>15</sup> da er „sich selbst zusammenhält“,<sup>16</sup> ist „er es auch selbst, der sich selbst ins Dasein ruft“.<sup>17</sup> Das bestimmt auch sein Hervorbringen: „da er das, was er ist, schon war, auch ehe es die Ewigkeit gab, soll sein ‚sich Hervorgebracht haben‘ das Zusammenfallen meinen von Hervorgebracht haben und ihm selbst; denn sein Sein ist identisch mit seinem Hervorbringen“.<sup>18</sup> Während Plotin so das Selbstsein zwar als wesentliches Moment anspricht, dies aber ganz auf das Eine, seine Einheit und seine primäre Entfaltung hin bedenkt, sieht Cusanus auf das Ende der Entfaltung des Selbst.<sup>19</sup> Doch wenn alles – wie Cusanus sagt – vom Selben, dem *idem ipse* ausgehen soll, gleichzeitig aber das Bestehen einer schließlichen *Diversitas* nicht zu leugnen ist, droht eine wirkliche Dualität, konkret: eine dem *idem ipse* gegenüberstehendes Anderes. Für die Neuplatoniker, etwa für Plotin, ist dies die gelegentlich angesprochene Materie, die freilich – als *Nichtwirklichkeit*, als *Schein* – nicht als Wesenheit gegenüber dem Einen in den Blick kommt, was einem Dualismus vorbaut.<sup>20</sup> Doch ein solches entgegenstehendes Anderes muss für einen von einer Personalität, von *einem* Göttlichen Willen und von *einer* Schöpfung aus diesem Göttlichen Willen her denkenden Philosophen wie Cusanus zweifellos noch gewichtiger und noch widriger sein, zumal dann, wenn er – im Sinne des Selbstbildes des *Renascimento* – geneigt ist, das Andere als Geschöpftes mit einer eigengewichtigen *diversitas* zu verstehen, ja aufzuwerten.<sup>21</sup>

Denn Cusanus muss sich dem Problem stellen, dass jede nachgeordnete bzw. geschaffene Selbigkeit im Rahmen der Selbigkeit des anfanghaften (freilich grundlegend unerkennbaren) Selbst bleibt; eine nachgeordnete Selbigkeit wird also immer wesentlich diese Selbigkeit des anfanghaften Selbst widerspiegeln. Wenn die Selbigkeit ein Transzendente anzeigt, weist auch bei Cusanus' Überlegungen alles auf die *mens* des Meisters zurück, und auf das Geschehen, das er später in der Predigt *Tota pulchra es, amica mea, et macula non est in te* am Fest der Geburt Mariens (8.9.1456 in Brixen) als Mitteilung der Schönheit näher beschreibt.<sup>22</sup> Unter Verweis auf Dionysius Areopagita und Albertus Magnus legt er dar, dass die Wesenheit (*essentia*) Gottes, die Gott ist, die höchste Schönheit und die erste ist, dass von dieser höchsten und ersten Schönheit die Natur der

<sup>15</sup> Plotin: Enn. VI 8,20,16ff.

<sup>16</sup> Dies Zusammenhalten erläutert er wenig später in Enn. VI 8,21,20.

<sup>17</sup> Plotin: Enn. VI 8,20,20ff.

<sup>18</sup> Plotin: Enn. VI 8,20,25ff.

<sup>19</sup> Siehe dazu auch Yamaki (2017: 199-216). Darin wird aber die implizite Bezugnahme auf die Selbigkeit bei Plotin übersehen.

<sup>20</sup> Dazu Plotin: Enn. I 8,3.

<sup>21</sup> Dies ist ja der Tenor von *De visione Dei*.

<sup>22</sup> Sermo CCXLIII zitiert nach Santinello (1959); mit dt. Übersetzung von Mathias Simperl in: Eckert / Schwaetzer (2013: 129-145).

Schönheit in allem Schönen emaniert, welche die *forma* alles Schönen ist.<sup>23</sup> So gesehen geht es im Konkreten um den *adventus formae*, um Geist und Schönheit Gottes in seiner Ankunft. Aber eine volle eigenständige *diversitas* ist so nicht wirklich begründet. Die an die Stelle des Einen tretende Benennung als das Selbe oder als so verstandenes Schöne kann das Problem des ‚Wandels‘ vom Selben zu einem Anderen zwar mildern, überdecken, aber nicht beseitigen. Denn mit dem Selben ist zwar ein bis in das Einzelne reichende Kategorie gefunden, die auch das Divers-Andere bestimmt, gleichwohl ist diese doch so äußerlich, dass die Bestimmung des Divers-Anderen letztlich hohl bleibt. Dass dies in Cusanus’ Sicht nicht sein sollte, belegt ein Gedankengang in seinem vier Jahre später erarbeitetem Werk „De visione dei“, in dem er Christus dem Betrachter sagen lässt: „Sei Du Dein und ich werde Dein sein“.<sup>24</sup> Damit ist implizit eine (dem Göttlichen freilich verbundene) Eigenständigkeit des Menschen vorausgesetzt. Cusanus’ Gedankengang in „De genesi“ zeigt somit die Richtung eines Suchens an, eines Suchens, das schon in „De coniecturis“ keimhaft angelegt ist, dann aber in den späteren Schriften entfaltet vorliegt.<sup>25</sup>

Als Kern des Glasbläser-Beispiels ist in diesem Sinne ein Ringen um das Verhältnis zwischen dem Einen, Selben, und der *diversitas* zu verstehen, ein Problem, das Nikolaus schon mit seinen Überlegungen zur Figura Paradigmatica in „De coniecturis“ behandelt hatte.<sup>26</sup> Das legt auch der Zusammenhang des Glasbläser-Beispiels nahe: und zwar Cusanus’ Überlegungen zu *spiritus*, als „Hauch“ und „Geist“, mit der er sein Bemühen um das Verhältnis zwischen dem Ausgangspunkt des Selben und dem Anderen vorantreibt.

Am Beginn des III. Kapitels von „De genesi“ nämlich hatte – wie erwähnt – Cusanus den Vers 6 in Psalm 32 zitiert: „Verbo Domini caeli firmati sunt et spiritu oris eius omnis virtus eorum“ („Durch das Wort des Herrn sind die Himmel befestigt, und durch den Hauch seines Mundes all deren Kraft“), was ihn zum Glasbläser-Beispiel hingeführt hatte, worin dem Hauch, ausdrücklich *spiritus* genannt (was durch mehrere Wortfügungen mit *in-spirare* bestärkt wird), eine

<sup>23</sup> Sermo CCXLIII 7. Siehe auch 22: „Firma igitur, quod dat esse, non est nisi participatio pulchritudinis.“

<sup>24</sup> De vis. Dei c.7 (h VI n.25).

<sup>25</sup> Vgl. dazu die Diskussion zwischen Norbert Herold und Karl Bormann (zu Bormann 1975: 62-79), in der Herold (unter Bezugnahme auf *De coniecturis*) das Neue in den späteren Texten des Cusanus (wie dem *Compendium*) herausstellt: Vom Denkenden „muß der Gang ‚nach außen‘ getan werden, es müssen zuerst die Sinnendinge aufgenommen werden. Dann erst eröffnet der Rückgriff auf die Begründung in der Ähnlichkeit zum Schöpfer die Möglichkeit, aus den Erfahrungsdaten ein Bild der Welt zu entwerfen.“ (ebd.: 80). Dies eben, der Gang ‚nach außen‘ impliziert ein Eingehen auf die *diversitas*, die über die anänelnde Rückbindung des Denkenden an den Schöpfer ‚aufgehoben‘ möglich wird. Hinter diesen Beobachtungen bleiben das von Hubert Benz (1999) unter dem Titel „Individualität und Subjektivität“ Vorgelegte weit zurück.

<sup>26</sup> Dazu vgl. Schneider (2013: 240).



entscheidende Stellung zukommt. Dieses Zitat aber, das vom Schöpfungsgeschehen spricht, nimmt, wie schon angedeutet, die beiden aus verschiedenen Abschnitten stammenden Bibelzitate aus der Genesis vom Anfang des *Dialogus De genesi* auf: Gen. 1,3: „*Dixit deus: fiat lux, et facta est lux*“<sup>27</sup>, und Gen. 2,7: „*Formavit igitur deus hominem de limo terrae et inspiravit in faciem eius spiraculum vitae et factus est in animam viventem.*“<sup>28</sup> Das erste Zitat weist auf ein Sprechen hin (*dixit*), das zweite auf ein Hauchen und Einhauchen (*inspiravit* und *spiraculum*), und das kann in diesem Zusammenhang nur *verbum* und *spiritus* meinen, also *logos* und *pneuma*. Die Begrifflichkeit gibt zu erkennen, dass die Darlegung des Cusanus zur Entfaltung (*genesis*) bis hin zur *diversitas* verflochten ist mit Überlegungen zur Trinität. Denn *verbum* und *spiritus* – nach dem *principium* – legen nahe, dies zugleich wesentlich als Aufruf der beiden anderen Personen der Dreifaltigkeit verstehen zu müssen. So wird nun auch der Psalmenvers 32,6 verständlich: „*Verbo Domini caeli firmati sunt et spiritu oris eius omnis virtus eorum*“. Zunächst wird – nach dem anfanghaft tätigen *dominus* – der *logos* angesprochen, dann das *pneuma*. So kommt Cusanus zu der Aussage, dass – qua Geschöpflichkeit – „in der Seinsheit eines jeden Geschöpfes gleichsam diese drei Momente enthalten sind: Die Möglichkeit durch die Berufung aus dem Nichts, die Wirklichkeit durch die Teilhabe an der göttlichen Kraft, und die Verbindung dieser“<sup>29</sup>.

Der Kardinal setzt dafür beim Sprachlichen des biblischen Textes an. Er greift – implizit umdeutend – auf, was in den Psalmen allgemein und auch in dem vorliegenden Vers einfach ein aus der orientalischen Poesie stammendes poetisches Mittel ist: den Parallelismus, also das sinngleiche Wiederholen einer Aussage mit anderen Wörtern in einem lyrischen Text. Cusanus nimmt die beiden parallelen Aussagen des Verses jedoch im Vollsinn, nutzt sie, um zwei verschiedene Sachverhalte angesprochen zu sehen: Das Sprechen einerseits, das Einhauchen, das Inspirieren andererseits – und das meint konkret: Wort und Geist, die beide von Gott, der *reinsten Vernunft*, ausgehen: *logos* und *pneuma*.

Das heißt: In dem das Glasbläser-Beispiel einleitenden Zitat am Beginn von Kap. III wird verdeckt die Entfaltung des Göttlichen, die Trinität aufgerufen, *deus (pater)*, dann *verbum*, dann *spiritus (theos, logos, pneuma)*, und in das Geschehen der Genesis, der anfanghaften Entfaltung einbezogen. Verständlich wird jetzt auch der weitere Verlauf des Dialogs. Da in Kap. III. *Geist und Hauch* eine bestimmende Rolle innehaben, beeilt sich Cusanus im kurz darauf einsetzenden Kap. IV nachdrücklicher auf das *Wort* einzugehen, wobei er gerade auch den

<sup>27</sup> De gen. c.4 (h IV n.167).

<sup>28</sup> De gen. c.5 (h IV n.179).

<sup>29</sup> De gen. c.5 (h IV n.178): „*Sic in omni creato consideremus, cum sit assimilatio, extrinsecum, scilicet vocationem de nihilo, et intrinsecum, scilicet participationem veri, esse, quasi in essentia omnis creaturae sint haec tria: possibilitas per vocationem de nihilo, actualitas per participationem divinae virtutis et nexus horum.*“

Zusammenhang von Wort und Hauch anspricht – und zwar ausdrücklich unter Hinweis auf den eben erwähnten Psalmenvers 32,6.<sup>30</sup>

Wort und Geist-Hauch sind aber auch wesentlich Entfaltungen des einen Göttlichen zur Schöpfungswelt, zu den Himmeln und ihren Kräften, und zum Menschen hin, also zur Welt der *diversitas*. Cusanus verallgemeinert daher ganz folgerichtig als Moment der Genesis: „Darum strahlt in der Kraft des Dinges die göttliche Kraft wider, dem Ding gleichsam eingehaucht“ (*Unde in virtute rei relucet divina virtus quasi rei inspirata*).<sup>31</sup> Das „Ding“, die *res*, hat demnach ein „äußeres Befinden“ (*extrinseca habitudo*), in dem sie – mit der im Hauch erfolgten Erschaffung des Himmels – als aus dem Nichts gerufen besteht (*qua de nihilo vocata exstitit*). Der *res* eignet somit eine gewisse Spezifik, die durchaus dem zuzuordnen ist, was Cusanus an anderer Stelle als *diversitas* behandelt. Ihr steht ein Inneres (*intrinsecum*) gegenüber, eine Hinkehr zum Schöpfer als Ausdruck des Geschaffenseins durch Gott (*et intrinsecum eius sit versio eius ad creatorem, quasi sit expressa creatura a deo*), eine Anähnelungskraft in der *res*, die stärker ist, als die aus dem „äußeren Befinden“ sich ergebende Kraft. So ist demnach „in einem Lebewesen die von Gott eingehauchte, lebendig machende und fühlende Kraft stärker hervorzuheben, als der Seelenhimmel, d.h. der Körper, der aus dem Nichts gerufen ist“.<sup>32</sup> Das bedeutet nach Cusanus, dass wir „in allem Geschaffenen, da es Verähnlichung ist, das Außen, nämlich die Berufung aus dem Nichts, und das Innen, d. h. die Teilhabe am wahren Sein, (betrachten) so dass in der Seinsheit eines jeden Geschöpfes gleichsam diese drei Momente enthalten sind: Die Möglichkeit durch die Berufung aus dem Nichts, die Wirklichkeit durch die Teilhabe an der göttlichen Kraft und die Verknüpfung dieser.“<sup>33</sup> Die Seinsheit eines jeden Geschöpfes enthält so *genesis*, *verbum* und *spiritus*. Mit dieser im Ausgang zugleich fast plotinischen<sup>34</sup> und trinitarisch gestimmten Darlegung aber ist das zunächst angesprochene „äußere Befinden“, die im Schöpfungsakt gegebene *extrinseca habitudo*, die zunächst (als „Körper“ Teil des begeisterten Seelenhimmels) im Sinne einer gewissen Spezifik angesprochen wurde, gleichsam aufgelöst und in das Innere (*intrinsecum*) der *res* eingeschmolzen. Wie schon im Glasbläser-Gleichnis wird somit auch hier, wiewohl neben dem Selbst im Hauch eine *diversitas* und ein Anderes aufscheint,

<sup>30</sup> De gen. c.4 (h IV n.167): „Sic propheta assimilat convenientissime creationem verbo et spiritu oris.“

<sup>31</sup> De gen. c.5 (h IV n.178); das „*relucet*“ ist zu beachten: es weist voraus auf die später angesprochene Rückwendung (*epistrophe*).

<sup>32</sup> De gen. c.5 (h IV n.178): „[...] ut in animali plus virtutem vivificantem et sentientem a deo spiratam est affirmandum quam caelum animae, hoc est corpus, de nihilo vocatum.“

<sup>33</sup> De gen. c.5 (h IV n.178): „[...] ut sic in omni creato consideremus, cum sit assimilatio, extrinsecum, scilicet vocationem de nihilo, et intrinsecum, scilicet participationem veri esse.“

<sup>34</sup> Gemeint wären da *hen*, *nous* und *psychē*.

doch alles wieder – freilich durch den Anähnelungsrückbezug des Geschöpflichen angebahnt – in das eine sich entfaltende Selbst zurückgenommen.

Aus dieser Genesis und Setzung aus dem sich entfaltenden Selbst folgt dann notwendigerweise die in der Setzung schon angelegte antwortende Bewegung des Gesetzten, Geschaffenen: die auf die Entfaltung antwortende *assimilatio*: In der „Anähnelung“ entspricht das Geschöpf seiner Erschaffung, in ihr – so lässt sich sagen – erfüllt er diese und sich selbst. Das, was bei Plotin nach der Entfaltung des Einen in die Hypostasen des Nous und der Psychē den Wesenheiten (seien es nun die der Menschenwelt, Tier- oder Pflanzenwelt) obliegt, die „Schau“ des Göttlich-Geistigen und des Einen, indem das einzelne Wesen sich selbst inne wird, in seinem Lebensvollzug als Gesetztes, worin es sich als Gesetztes verwirklicht und sich auf das Göttliche richtet,<sup>35</sup> das hat der Mensch gegenüber Gott zu vollziehen, eine *viva similitudo* zu erlangen, eine *similitudo*, die nicht schlicht als Ausfluss des Göttlichen zu verstehen ist, sondern eben, da „lebendig“, als selbst-vollzogen gelten kann.

Cusanus lässt Konrad die *assimilatio* zu Beginn des IV. Kapitels erneut ansprechen. Hier unterscheidet der Philosoph am Beispiel des Wortes mit der Tradition innerhalb des Aufstiegs die Stufen des *sensibilis* und *rationalis*, schließlich als dritte die des *intellectualis*, die die größte Ähnlichkeit mit dem Geist des Meisters hat,<sup>36</sup> womit erneut die gleichsam trinitarische Strukturiertheit angezeigt ist, nun freilich von unten, vom Menschlichen her gesehen: Denn es geht ja nun um den antwortenden Aufstieg des Menschen. Das zunächst Wahrnehmbare ist „spürbar“, *sensibilis*, das erfasst den „Hauch“, zugleich alle sinnlich vernehmbare Welt, das weitere ist „denkbar“, *rationalis*, und gilt dem „Wort“ und allgemein der Reflexion, das letzte ist nur geistig erfassbar, *intellectualis*, und richtet sich auf den Vater. Gegenläufig zur Entfaltungsbewegung von *deus* zu *verbum* und *spiritus* wird so die Anähnelungsbewegung des menschlichen Bemühens aufsteigend vom *spiritus* zu *verbum* zu *deus (pater)* gesehen. Das entspricht zugleich ganz der kirchlichen Lehre, dass der Geist bei der Kirche bleibt, Christus sie lenkt, so dass alles zum Vater hinführt. So findet eine – das Diverse gleichsam aufnehmende – sich rückwärtswendende „Schau“ des Geschöpflichen Ausdruck, hin zu einer „*viva similitudo*“, der sich das *aenigma* des Göttlichen zeigen kann, wie es Cusanus in den späteren Schriften umschreibt. Nach der über das Glasbläser-Gleichnis und der Ausführung zum Wesen des Wortes vermittelten Einsicht eröffnet sich, wie Cusanus Konrad referieren lässt, dem Betrachter die gnoseologische Gesamtheit der „Schau“: Er vermag

die herrliche Ordnung der Dinge zu schauen; nämlich zu erkennen, daß und wie das Körperliche der *sinnlichen* Unterscheidung wegen, diese wegen der *verstän-*

<sup>35</sup> Dazu Plotin: Enn. III 8,3-4.

<sup>36</sup> De gen. c.4 (h IV n.165).

*digen*, die verständige wegen der *vernunfthaften* und die vernunfthafte\_wegen des *wahren Grundes* da ist, der der Schöpfer des Gesamten ist.<sup>37</sup>

Der Betrachter sieht,

daß jede Natur dem Vernunfthaften zu Anänelungen an dieses dient, so daß diese ein Zeichen des wahren und absoluten Grundes ist und daß so jedes Seiende durch sie als Mittel die Quelle seines Seins berührt. Denn was sucht jede *sinnliche* Unruhe anderes als die Unterscheidung oder den *Verstandessinn*? Was sucht jede Verstandesbewegung anderes als die *Vernunft*? Was sucht jedes Vernunft-Denken anderes als den wahren, *absoluten Grund*?<sup>38</sup>

So die schöne Darlegung des Cusanus. Anders als in früheren anagogisch gelagerten Schriften begrenzt er den Blick nicht auf das je Einzelne, sondern weitet es zu einem Allgemeinen: „Alles verlangt also nach dem Besten, jedoch auf *seiner* Weise. Das Eine und das Selbe ist das absolute Gute, und die Sehnsucht aller zeigt, daß alle auf es hin berufen sind“.<sup>39</sup> In der aufsteigenden Rückkehrbewegung des – als solches divers-haften – Geschöpflichen in einer je eigenen Lebendigkeit ist das Diverse aufgehoben.

Dieser Zusammenhang von *genesis* und *assimilatio* macht sichtbar, woher Cusanus die wesentlichen Anstöße zu seiner Deutung erhielt: vom Neuplatonismus. Bei Plotin etwa antwortet auf die Entfaltung, die sich vom Einen aus in den „Hypostasen“ *Nous* und *Psyche* vollzieht, von Seiten des Nachgeordneten die *Schau*: die Schau auf das Höhere, Ursprungshafte und Ganze. Was „*Schau*“ bei Plotin ist, gerichtet auf ein nicht näher Qualifizierbares, das ist bei Cusanus die *assimilatio* hin zum Göttlichen. Denn die – trotz aller Negativitätstheologie doch gegebene – Qualifizierung des Göttlich-Ganzen als personal lässt eine *assimilatio* immerhin möglich werden. Wenn Cusanus in Kap. III. sagt: „Darum vergegenwärtigt jedes Handelnde in seinem Handeln in irgendeiner Anänelung

<sup>37</sup> De gen. c.4 (h IV n.168): „Nam magna facilitate hoc compendio similitudinis eo ductus sum, ut rerum ordinem pulcherrimum intuear, scilicet quomodo corporalia sint ob sensibilem discretionem et sensibili discretio ob rationalem, rationalis ob intellectualem, intellectualis ob veram causam, quae est universorum creatrix“ [Kursivierung WCS].

<sup>38</sup> De gen. c.4 (h IV n.169): „Nam quid quaerit omnis sensibilis inquietatio nisi discretionem seu rationem? Quid quaerit omnis ratiocinatio nisi intellectum? Quid quaerit omnis intellectus nisi veram absolutam causam? Idem omnia quaerunt, quod est quid absolutum, cuius signaculum extra intellectualem regionem non reperitur. [...] patefacta causa quiditatem intellectus intuetur. Ita video in intellectu resplendere causam“ [Kursivierung WCS].

<sup>39</sup> De gen. c.4 (h IV n.170): „Solutus igitur intellectus habet oculum ad intuendum quiditatem quam intueri nequit nisi in causa vera, quae est fons omnis desiderii. Et cum omnia appetant esse, in omnibus est desiderium ab ipso fonte desiderii, in quo in idem coincidit esse et desiderium. Igitur omnium desiderium est secundum esse, ut rationabilia rationabiliter, sensibilia sensibiliter, et sic de aliis, esse appetant et hoc quidem optime. Omnia igitur optimum sed suo modo desiderant. Unum et idem est absolutum bonum, ad quod omnia vocata esse omnium desiderium ostendit.“

die Schöpfung“,<sup>40</sup> so entspricht das Plotins Gedanken, dass Jegliches in seiner Schau das je Eigene wie das Ganze abbildet.

Neben dieser ontologischen Genesis liegt – nach Ansicht des Cusanus ohne Widerspruch – eine zweite, geschichtliche Genesis des „Gesetzgebers“ Moses: Das ist die biblische Erzählung, Cusanus lässt Konrad sie „Historia“ nennen, die wegen der menschlich Hörenden als Geschichte gestaltet ist, auf dass sie Frucht bringe, da ja der Mensch die göttliche Art (*divinum modum*) weder verstehen noch ausdrücken kann – es sei denn durch verschiedenartige (je eigenartige) Anähnung.<sup>41</sup> Auch diese konkretere Erzählung führt somit zur Anähnung (zur Schau), Cusanus ist da ganz auf der Linie, die sich in der antixenophaneischen Wende in seinem Werk „De visione Dei“ findet und die auch der Kerngedanke in der Argumentation der *una religio in rituum varietate* in „De pace fidei“ bildet.<sup>42</sup> Allerdings, so lässt Cusanus Konrad sagen und folgt damit der Linie Plotins, ist die eine oder andere Handlung „in deutlicherer Weise vollzogen als die andere“; es gibt also Abstufungen.

Die Sinnübereinstimmung zwischen Plotin und Cusanus fällt auf, doch ist sie historisch möglich? Es ist nicht nachzuweisen, dass Cusanus Plotin gelesen hat, manche Gedankenführung wird er freilich über Proklos und den Areopagita aufgenommen haben, von denen er lateinische Handschriften besaß und durcharbeitete. Allerdings darf man im Falle des Cusanus auch die mündliche Überlieferung nicht vergessen. Der „Dialogus de genesi“ ist im März 1447 geschrieben, zu diesem Zeitpunkt hatte Cusanus nicht nur Meister Eckhart studiert, sondern war auch schon in Konstantinopel gewesen, war mit der oströmischen Gesandtschaft zurückgekehrt, der neben den Patriarchen von Ostrom und Kiew und anderen Gelehrten auch Plethon und sein Schüler Bessarion angehört hatten. Nach der Ankunft in Italien haben diese gebildeten Griechen in der Öffentlichkeit gewirkt, Plethon zumal erregte mit seinen Reden in Florenz ungeheures Aufsehen, beeindruckte etwa den älteren Cosimo Medici, der davon veranlasst, den Plan zu einer Wiederbelebung der Platon’schen Akademie fasste, wofür er den Sohn seines Hausarztes ausbilden ließ: Marsilio Ficino, der später eine Übersetzung des Werks von Plotin schuf.<sup>43</sup> Plethon verehrte Platon und suchte die antike Geistes- und Lebenswelt zu erneuern, auf der Grundlage der (von uns heute ‚neuplatonisch‘ genannten) späteren Platon-Interpretation. Er muss also Plotin

<sup>40</sup> De gen. c.3 (h IV n.162): „Igitur omne agens in agendo quadam similitudine creationem repraesentat.“

<sup>41</sup> Vgl. De gen. c.3 (h IV n.161): „[...] sic historice redactum, quamvis homo divinum modum nec concipere nec exprimere possit nisi varia assimilatione.“

<sup>42</sup> Tatsächlich scheint Cusanus auf den dort entwickelten Gedankengang in *De gen.* c.2 (h IV n.160) hinzuweisen mit der Wendung: „nec diversitas historiarum, rationum, temporis, nominum, hominum.“

<sup>43</sup> Die Arbeit fiel in die Jahre zwischen 1484 und 1485; danach wandte Ficino sich der Plotin-Kommentierung zu; die Arbeiten wurden 1492 gedruckt.

gekannt haben, der, wenngleich wenig gelesen, in Ostrom doch bekannt war. Bessarion aber war nicht weniger mit Platon befasst, sein ganzes Bemühen zielte darauf, die Ansätze Platons und Aristoteles' als ineinandergreifend und in den Grundzügen übereinstimmend zu erweisen.<sup>44</sup> Man wird annehmen müssen, dass Cusanus hinsichtlich der Genesis bzw. der Entfaltung des Einen mit diesen griechischen Geistesgrößen in engem Austausch stand – und insbesondere Bessarion wird nicht unwesentlich die Bestrebungen des leitenden päpstlichen Gesandten begleitet und gefördert haben. Die Intensität von Cusanus' Beschäftigung mit dem neuplatonischen Einen und seine Entfaltung geben die Marginalien der Proklos-Handschrift des Kardinals zu erkennen. Als ein weiterer Niederschlag dieses Interesses können die wiederholten Hinweise auf den Sprachgebrauch der Griechen, im Dialog *De Genesi* gelten, etwa der Hinweis auf die Umschreibung des unaussprechlichen, geheimnisvollen Namen Gottes als *Tetragrammaton* nach der Zahl der vier hebräischen Zeichen. Aber auch die Bemerkung über die an der Lautwerdung des Wortes beteiligten verschiedenen „Beweger“, die von den Dichtern Musen genannt werden, atmet hellenischen Geist und scheint auf das Gespräch mit den hellenisch Gebildeten hinzuweisen.<sup>45</sup>

Allerdings ist festzuhalten, dass Cusanus, gehalten vom Sprachgebrauch der Septuaginta und von der christlichen Theologie, von *spiritus* spricht, dann auch vom *verbum*, was die Begriffe *pneuma* und *logos* in der Septuaginta umsetzt. Die neuplatonischen Traditionen jedoch vermeiden die Verwendung von „Pneuma“, und „Logos“ ist ihnen – wenn überhaupt aufgegriffen – mit dem *Nous* identisch. Cusanus und der biblische Sprachgebrauch folgen eher der noch von der die späteren Stoa gepflegten Begrifflichkeit, sie setzt ein strikteres Trennen der menschlich-natürlichen und der höheren, göttlichen Sphäre voraus. Der Maßgabe dieser abgeschiedenen göttlichen Sphäre ist zu entsprechen, an ihr hat sich das menschliche Tun auszurichten. Von einer Anänelung, einer *assimilatio* ist da nicht die Rede, auch kaum je von einem Aufstieg, lediglich von einer Ausrichtung auf diese hin. Anders stellt sich das in den neuplatonischen Traditionen dar: Sie kennen die Entfaltung des Göttlichen in den Geist, in die Psyche, in die Natur, letztlich bis hin in die Pflanzen und den Stein, auch diese haben in gewissem Sinne einen Aufstieg als Antwort auf die Entfaltung: die Rückkehr des Geschöpfes in der Schau.<sup>46</sup> Derartiges voll zu übernehmen liegt nicht in der Aussageabsicht des Cusanus: Er setzt nach dem Absoluten, nach *verbum* und *spiritus* einen härteren Schnitt, in den Personen der Trinität endet die Entfaltung im Göttlichen, was folgt ist Schöpfung im Sinne einer abgeschwächten *explicatio Dei*, Anänelung im vollen Sinne ist da ein Problem, das produktive Aufnehmen des Eigenen, der *diversitas*, in der Rückkehrbewegung wird noch nicht wirklich berücksichtigt. Trotz des Begriffes *assimilatio* gilt das Bemühen we-

<sup>44</sup> Bessarion: In Calumniatorem Platonis (1469).

<sup>45</sup> De gen. c.4 (h IV n.167).

<sup>46</sup> Plotin: Enn. III 8 („Über die Natur, die Schau und das Eine“).

sentlich der Einsicht und dem Glauben im Hinblick auf einen zu gehenden Weg. Zugleich ist das in der Folge von reinem *intellectus* und dann *verbum* und *spiritus* angelegte Trinitarische doch noch nicht wirklich genutzt; im Bemühen den Weg von Hauch und Geist im Hinblick auf die schöpferische Entfaltung zu fassen, ergibt sich das Trinitarische in diesem Text gleichsam nebenher, ohne entschieden eingebunden zu werden.

So kann man sagen, dass in Cusanus' Darlegung zur Genesis latent verschiedene Dinge nebeneinanderliegen, die alle auf die Frage nach der einen Anfangsinstanz und dem Gehalt des daraus gesetzten Geschehens fragen und dies im Hinblick auf das Andere, Diverse, in welchem das Geschehen sich vollzieht.<sup>47</sup> Dafür ruft der Kardinal die Genesis und weitere Schöpfungsangaben der Bibel auf, was er unter Perspektiven antiker Überlieferungen ausdeutet: einerseits mit einem stoisch getönten Pneuma-Denken und Logos-Denken, das sich unabgeschlossen trinitarisch gewendet darstellt, andererseits mit einer neuplatonischen Denklinie, die als Antwort auf die Entfaltung des Einen die ‚Rückwendung‘ (*epistrophé*) der *assimilatio* kennt, welche die *diversitas* als lebendig in den Gottesbezug einbettet. Von beiden Seiten nutzt er einzelne Aspekte, ohne dass diese wirklich in Schlüssigkeit verbunden werden, wobei jedoch das Bemühen hervortritt, dem in der Entfaltung und Genesis gesetzten Menschen eine eigenständige Dynamik zuzuerkennen. Diese Uneindeutigkeit oder vielleicht besser Unentschlossenheit muss wohl so verstanden werden, dass Cusanus hier nach einer neuen Rolle des Menschen sucht, in diesem ersten Dialog, möglicherweise sogar letztlich einem echten Dialog, Denkwege versucht, die er später in den Idiota-Dialogen schlüssiger entfaltet. Die Kraft des Dialoges „De genesi“ liegt nicht zuletzt in diesem deutlich hervortretenden Bemühen um den Eigenwert des Menschen als *diversitas* und in der susativen Macht des Bildes vom Glasbläser, die das Unabgeschlossene immerhin metaphorisch abschließt. Cusanus' Bemühen aber hält an, und so sucht er in späteren Werken, etwa in „De visione Dei“ (1453) oder auch in seiner Predigt *Tota pulchra es, amica mea* (1456) das Geschaffene in seiner Geschaffenheit als *diversum* zu sehen und ihm dann eine Dynamik zuzuschreiben,<sup>48</sup> die einem zugleich eingebetteten wie herausgeforderten Anähnelungsbestreben entspringt: *Omnia quae sunt, sunt opera pulchritudinis absolutae, quae sunt ad eius similitudinem formata. Et haec formatio est attractio.*

---

<sup>47</sup> Somit bestätigt sich erneut die kurze Skizze von Ernst Hoffmann (1930: 38-40).

<sup>48</sup> Sermo CCXLIII n.22.

## Literatur

- Benz, Hubert (1999): Individualität und Subjektivität. Interpretationstendenzen in der Cusanus-Forschung und das Selbstverständnis des Nikolaus von Kues. Münster.
- Bormann, Karl (1975): Die Koordinierung der Erkenntnisstufen (descensus und ascensus) bei Nikolaus von Kues. In: Nikolaus von Kues in der Geschichte des Erkenntnisproblems. Akten des Symposions in Trier vom 18. bis 20. Oktober 1973. MFCG 11 (1975). 62-79.
- Eckert, Michael / Schwaetzer, Harald (Hg.) (2013): Cusanus: Ästhetik und Theologie. Münster.
- Herold, Norbert (1975): Diskussionsbeitrag. In: Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft 11 (1975). 79-80.
- Klibanski, Raymond (1930): Das Universum des Nikolaus von Cues. Heidelberg.
- Nikolaus von Kues (1966): Philosophisch-Theologische Schriften. Übersetzt und kommentiert von Dietlind und Wilhelm Dupré. Lat.- dt. 3 Bde. Wien.
- Plotin: Schriften (1956-1971) [Enneaden]. Neubearbeitet und übersetzt von Richard Harder, fortgeführt von Rudolf Beutler und Willy Theiler. Gr.-dt. 6 Bde. Hamburg.
- Santinello, Giovanni (ed.) (1959): Nicolai de Cusa, Tota pulchra es amica mea. Sermo de pulchritudine, Atti e memorie della Accademia Patavina di SS. LL. SS. Classe di scienze morali, lettere e arti 71. Padova.
- Schneider, Wolfgang Christian (2013): Das Cusanische Denken im Malen Jan van Eycks. In: Müller, Tom / Vollet, Matthias (Hg.): Die Modernitäten des Nicolaus Cusanus. Debatten und Rezeptionen. Bielefeld, 215-250.
- Senger, Hans Gerhard (1986): Die Exzerpte und Randnoten des Nikolaus von Kues zu den lateinischen Übersetzungen der Proclus-Schriften: Bd. 2.1. Theologia Platonis, Elementatio theologica, hg. und erläutert von Hans Gerhard Senger. Vorgelegt am 15. Dezember 1984 von Beierwaltes. Heidelberg.
- Yamaki, Kazuhiko (2017): Die cusanische Entdeckung des Gottesbegriffs ‚idem absolutum‘ im Jahr 1447. In: Yamaki, Kazuhiko: Anregung und Übung. Zur Laienphilosophie des Nikolaus von Kues. Münster. 199-216.