

Philosophische Bibliothek · BoD

Nicolai de Cusa
Trialogus de possest
Dreiergespräch über
das Können-Ist

Lateinisch – Deutsch



Schriften des
NIKOLAUS VON KUES
in deutscher Übersetzung

Im Auftrag der
Heidelberger Akademie der Wissenschaften
herausgegeben von

**ERNST HOFFMANN † · PAUL WILPERT †
und KARL BORMANN**

Heft 9
Lateinisch-deutsche Parallelausgabe

NICOLAI DE CUSA
Trialogus de possest

Edidit
RENATA STEIGER

IN AEDIBUS FELICIS MEINER
HAMBURGI

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 possesset, edidit Renate Steiger, Hamburgi in aedibus Felicis Meiner MCMLXXIII.
- 1991 3., durchgesehene Auflage.

Vorliegende 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

Triologus 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

VORWORT DER HERAUSGEBERIN

Der Dialog »De possest« ist uns vollständig nur in einer Handschrift überliefert, im Codex 219 der Kueser Hospitalbibliothek. Eine weitere Handschrift, Codex Monaënsis Latinus 7338 der Bayerischen Staatsbibliothek, enthält nur etwa die Hälfte des Gesprächs; sie bricht — nach einigen Auslassungen — mit n. 34 ab. Bezüglich des Verhältnisses beider Handschriften zueinander sei auf die Praefatio zur kritischen Ausgabe (vol. XI 2, p. X—XIII) verwiesen. Die vier Drucke des 15. und 16. Jahrhunderts kennen das Werk alle in dem in Cod. Cus. 219 gebotenen Umfang.

Von »De possest« liegen bisher drei vollständige Übersetzungen ins Deutsche vor. Hans Rupprich hat seiner Übertragung¹ die von den Handschriften vielfach abweichenden Drucke von 1514 und 1565 zugrundegelegt. Die lateinisch-deutsche Jubiläumsausgabe von Dietlind und Wilhelm Dupré² stützt sich zwar auf die Handschriften, trägt aber naturgemäß Spuren der eiligen Fertigung. Das größte Maß an sachlicher Auseinandersetzung mit dem Text verrät noch die Übersetzung von Elisabeth Bohnenstädt in dieser Reihe³, die jedoch seit langem vergriffen ist und an deren Stelle nun diese zweisprachige Studienausgabe tritt. Ich bin bei meiner Übersetzung nach dem Grundsatz »So wörtlich wie möglich und so frei wie nötig« verfahren. Besonderen Wert legte ich darauf, die sich im syntaktischen Gefüge längerer Perioden kundgebende Gedankenführung nicht durch Auflösung in kürzere Sätze zu verdunkeln. An manchen Stellen ließ sich jedoch — sollte die Übersetzung nicht unverständlich oder vieldeutig bleiben — die Interpretation nicht ganz zurückhalten.

¹ In: Frühzeit des Humanismus und der Renaissance in Deutschland, Leipzig 1938, S. 138—177, Gespräch über das Seinkönnen; verbesserte und ergänzte Neuausgabe in Reclams Universal-Bibliothek, Stuttgart 1963.

² Nikolaus von Kues: Philosophisch-theologische Schriften, Band II, Wien 1966, S. 267—359, Dialogus de possest — Das Können-Ist.

³ Schriften Heft 9, Vom Können-Sein, Leipzig 1947, S. 1—58.

In den Anmerkungen nenne ich die wichtigsten Quellen aus der Tradition sowie Parallelen aus dem Werk des Cusanus. Ich hielt es angesichts dieses Textes nicht für sinnvoll, anmerkungsweise einzelne, untereinander nicht zusammenhängende Verständnishilfen einzustreuen, sondern gebe eine Analyse des Gedankengangs bei, die in Zusammenarbeit mit meinem Mann entstanden ist.

Das Explicit in Cod. Cus. 219 weist die mit »Bernhard« und »Johannes« angeredeten Gesprächsteilnehmer des Kardinals aus als Bernhard von Kraiburg, den Kanzler der erzbischöflichen Kurie in Salzburg, dem Cusanus freundschaftlich verbunden war, und Giovanni Andrea dei Bussi, Abt von St. Justina in Rom, den Sekretär und langjährigen Vertrauten des Kardinals, der noch einmal in »De non aliud« als Dialog-Person auftritt. Die Handschrift enthält weder Datierung noch Ortsangabe, jedoch läßt sich mit einem hohen Grad von Wahrscheinlichkeit die zweite Februarhälfte des Jahres 1460 als Zeit der Abfassung nennen, als Ort der Unterredung die Bergfestung Buchenstein oder Andraz in den Dolomiten.⁴

Was den literarischen Charakter des Werkes betrifft, so ist festzustellen, daß ihm jede Zufälligkeit abgeht, daß wir es also nicht mit der Nachschrift einer so stattgehabten Unterredung zu tun haben, sondern mit einer kunstvoll komponierten, in strenger Gedankenführung ausgearbeiteten Abhandlung, wobei die dialogische Form jedoch nicht nur Erinnerung an ein Gespräch dieses Inhalts ist, sondern wesentliches Element der Wahrheitsfindung. So ist neben einigen individuellen Zügen der Mitunterredner die auffallendste Beobachtung, daß der Kardinal denjenigen, die er belehrt, auch immer wieder den sachlichen Fortschritt im Dialog überläßt.

⁴ Vgl. E. Vansteenbergh, *Le Cardinal Nicolas de Cues*, Paris 1920, Nachdruck Frankfurt 1963, S. 273. Die biographischen Data für diese Zeit der weitgespannten kirchenpolitischen Aktivitäten und des Kampfes mit Herzog Sigmund von Tirol um das Bistum Brixen entnehme man der Darstellung Erich Meuthens, *Die letzten Jahre des Nikolaus von Kues*, Köln-Opladen 1958.

Ich danke allen, die mir geholfen haben: meinem Mann für manchen Rat bei der Übersetzung, dem Herausgeber dieser Reihe, Herrn Prof. Dr. Bormann, sowie den Kollegen am Thomas-Institut der Universität Köln, besonders Pater Dr. Fischer und Herrn Dr. Senger, für ihre freundliche Unterstützung bei der Vorbereitung der Anmerkungen.

Wuppertal, im November 1972

Renate Steiger

VORWORT ZUR NEUAUFLAGE

Für die Neuauflage wurde der Text durchgesehen und die Übersetzung in wenigen Einzelheiten gebessert. In den Anmerkungen waren – mehr als 15 Jahre nach der letzten Auflage – viele Titel auf inzwischen erschienene kritische Ausgaben umzustellen, die Literaturangaben zu ergänzen.

Den Herren Werner Beierwaltes und Rudolf Haubst danke ich für einige Hinweise, die ich ihren Besprechungen der ersten Auflage (s. Literaturnachweis 6.) entnehmen konnte. Auf die Besprechung von Erich Meuthen sei eigens hingewiesen: sie informiert über Literatur zu den beiden Gesprächspartnern des Kardinals, Bernhard von Kraiburg und Giovanni Andrea Bussi.

Dem Felix Meiner Verlag, den Herren Richard und Manfred Meiner, sei Dank gesagt dafür, daß das Bändchen wieder verfügbar macht, Herrn Axel Kopido für die verlässliche Betreuung der Drucklegung.

Heidelberg, im August 1989

Renate Steiger

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 *invisibiler 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 herrührt, 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 »*ascendendum*« 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 Dialog gehen: Das Nichtsehen 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 »invisibilter 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 (exsistens) das Ewige in der Dreiheit von Möglichkeit, Wirklichkeit und Verknüpfung erblickt hat. Dabei geschah 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 Problemfaltung 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 Verwirklichtheit, 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 transzendierende 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 impropotionalis (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 transzendiert das So-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 Zurückfalten 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 begegnet bei Cusanus häufig. Sie zeichnet die *veritas* als eine Macht aus. Zu beachten ist das Anhaltende in dem »formen-tur« (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