ARCHIV FÜR KULTURGESCHICHTE

In Verbindung mit

K. Acham, E. Boshof, W. Brückner, B. Jahn, E.-B. Krems, F.-L. Kroll,
T. Leuker, H. Neuhaus, N. Nussbaum, S. Rebenich

herausgegeben von

KLAUS HERBERS

99. Band · Heft 1

2017

BÖHLAU VERLAG KÖLN WEIMAR WIEN

Inhalt

Aufsätze

JENNIFER VANESSA DOBSCHENZKI, „Heinrich II. – ein Abbacher!“ Lokale Identität und Erinnerungskultur in Niederbayern	5
RAINER HILLENBRAND, Gegenreformatorsche Ketzerkritik bei Friedrich Spee	45
YAHYA KOUROSHI, Grammatikalische Ordnung. Die <i>Typographia Medicea</i> als Labor des Frühneuzeitlichen Denkens	79
MARIO MELIADÒ, Cusanus, die Neuscholastik und die historio- graphische Repräsentation des modernen Epochenanbruchs	115
MICHAEL GAL, Internationale Politikgeschichte. Alte und neue Wege ...	157

Kulturgeschichtliche Umschau

Besprechungen	199
---------------------	-----

Cusanus, die Neuscholastik und die historiographische Repräsentation des modernen Epochenanbruchs

von Mario Meliadó

In der Historiographie des 20. Jahrhunderts scheint die Gesamtinterpretation der cusanischen Figur wesentlich mit einer Reflexion über die kulturellen Grenzen und den Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit verbunden zu sein. Die neukantianische Lektüre hat unverkennbar dazu beigetragen, die Positionierung des Cusanus in Bezug auf eine epochale Schwelle als ein historiographisches Problem zu konstituieren, an dem man den Anbruch der modernen Weltanschauung und die langsame Auflösung der scholastischen Wissenskonzeption diagnostizieren könne¹. In seinem Buch *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit* (1906) arbeitete Ernst Cassirer eine kontroverse und einflussreiche Rekonstruktion der cusanischen Lehre heraus, die Nicolaus von Kues an den Ursprung der Moderne als Vorwegnahme der mathematisierenden Naturforschung und des theoretischen Vorrangs des Bewusstseins stellte². Hans Blumenbergs Auslegung in der *Legitimität der Neuzeit* (1966) hingegen, die das cusanische Denken jenseits der Grenzlinie als den letzten Versuch präsentierte, den bedrohten Bestand

* Die vorliegende Studie ist im Kontext des Forschungsprojektes ERC-2013-CoG 615045 MEMOPHI (Medieval Philosophy in Modern History of Philosophy) entstanden. Ich möchte mich ganz herzlich bei Catherine König-Pralong und Zornitsa Radeva für die vielen Hinweise, die anregenden Diskussionen und ihre freundliche Unterstützung bedanken.

¹ Für einen Überblick über die Cusanus-Forschung vgl. Giovanni SANTINELLO, *Introduzione a Niccolò Cusano*, Bari 2008⁶, S. 143–177; Marco MOSCHINI, *Cusano nel tempo. Letture e interpretazioni*, Roma 2000; und Marc-Aeilko ARIS, *Nikolaus von Kues und seine Leser im 19. Jahrhundert*, in: *Theologie und Philosophie* 74 (1999), S. 97–108. Die neukantianische Aneignung der cusanischen Philosophie findet eine detaillierte Untersuchung bei Kirstin ZEYER, *Cusanus in Marburg. Hermann Cohens und Ernst Cassirers produktive Form der Philosophiegeschichtsaneignung* (= *Texte und Studien zur Europäischen Geistesgeschichte*, Bd. 10), Münster 2015.

² Vgl. Ernst CASSIRER, *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*, Bd. 1, Berlin 1922 (1906), zu Cusanus S. 21–61. Im Laufe seiner Karriere erarbeitet und präzisiert Cassirer mehrmals seine Cusanus-Interpretation. Mit besonderem Bezug auf die Entwicklung der Renaissancekultur in DERS., *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance* (= *Studien der Bibliothek Warburg*, Bd. 10), Leipzig 1927.

der mittelalterlichen Ordnung zusammenzuhalten, weist exemplarisch nach, dass Cusanus selbst anhand einer Zuordnung zum Mittelalter einen privilegierten historiographischen Ort darstelle, um eine Symptomatik der Epochenwende zu eruieren und eine bestimmte Konzeption der Moderne zu rechtfertigen³. Eine derartige Perspektive diene nicht nur als Triebkraft des 1927 begonnenen Editionsprojektes der cusanischen Schriften bei der Heidelberger Akademie⁴, sondern hat auch in einer affirmativen oder ablehnenden Form die philosophie- und kulturhistorische Forschung bis heute geprägt, in der die ausgesprochene Tendenz herrscht, Cusanus in einen trans-epochalen Diskurs einzubetten⁵.

Die historiographische Relevanz des Cusanus setzte sich allerdings erstaunlich spät durch, wenn man die Evolution der Gattung der Philosophiehistorie diachronisch seit der Frühaufklärung betrachtet. Obwohl der Mythos einer Vergessenheit des Cusanus im 17. und 18. Jahrhundert definitiv entkräftet wurde⁶, lässt sich aus der Quellenanalyse eine substantielle Marginalität des Cusanus in der historiographischen Erzählung bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts ableiten. Welche war die interpretative Haltung der Philosophie- und Kulturhistoriker der Neuzeit und wodurch kam es zu einer Wende in der Wahrnehmung der cusanischen Lehre und ihrer Tragweite? Die vorliegende Arbeit erschließt die Entstehungsbedingungen und die Kontexte einer historiographischen Wiederentdeckung des cusanischen Denkens im 19. Jahrhundert und versucht, den paradoxalen Umstand zu erhellen, dass Cusanus gerade im Rahmen einer Reaktion *gegen* die moderne Universitäts-

³ Vgl. Hans BLUMENBERG, *Die Legitimität der Neuzeit*, Frankfurt a.M. 1966, bes. den 4. Teil, Cusaner und Nolaner. Aspekte der Epochenschwelle, S. 433–585.

⁴ Vgl. Hans G. SENGER, *Zur Geschichte der Edition der Opera omnia des Nicolaus Cusanus*, in: Werner Beierwaltes (Hrsg.), *Nicolai de Cusa Opera omnia* (= Cusanus-Studien, Bd. 11), Heidelberg 2006, S. 37–77; und Morimichi WATANABE, *The Origins of Modern Cusanus Research in Germany and the Establishment of the Heidelberg Opera Omnia*, in: Gerald Christianson, Thomas M. Izbicki (Hrsg.), *Nicholas of Cusa in Search of God and Wisdom* (= *Studies in the History of Christian Thought*, Bd. 45), Leiden 1991, S. 17–42.

⁵ Diese Neigung der Cusanus-Forschung im 20. Jahrhundert ließe sich anhand unzähliger Beispiele illustrieren. Für eine kritische Übersicht vgl. Catalina M. CUBILLOS, *Nicholas of Cusa between the Middle Ages and Modernity: The Historiographical Positions behind the Discussion*, in: *American Catholic Philosophical Quarterly* 86/2 (2012), S. 237–249.

⁶ Vgl. Stephan MEIER-OESER, *Die Präsenz des Vergessenen. Zur Rezeption der Philosophie des Nicolaus Cusanus vom 15. bis zum 18. Jahrhundert* (= Buchreihe der Cusanus-Gesellschaft, Bd. 10), Münster 1989. Siehe auch Günter GAWLICK, *Zur Nachwirkung cusanischer Ideen im siebzehnten und achtzehnten Jahrhundert*, in: *Nicolò Cusano: Agli inizi del mondo moderno. Atti del congresso internazionale in occasione del V centenario della morte di Nicolò Cusano*, Firenze 1970, S. 225–239.

philosophie wieder aufgewertet wurde. Der Topos der cusanischen Modernität erweist sich als das späte, unabsichtliche Resultat einer Appropriation, die vielmehr auf die Rehabilitierung der Scholastik abzielte und das abwertende Mittelalterbild der protestantischen Geschichtsschreibung in Frage stellte. Funktion dieser Aneignung war es, die durchgehende Präsenz der mittelalterlichen Tradition im Herausbildungsprozess der modernen Vernunft hervorzuheben und ein Paradigma der Diskontinuität anzugreifen, das sich durch die Aufklärung etabliert hatte. Diese Bemühungen fanden im deutschen Sprachraum statt und wurden vorwiegend von katholischen Gelehrten vorangetrieben. Cusanus wird zu einer Referenzfigur der katholischen Kultur, sobald diese ihren intellektuellen Anspruch auf die Neuzeit historiographisch zu formulieren und ein konkurrierendes Vernunftideal gegenüber den kantianischen und idealistischen Konstruktionen zu legitimieren beabsichtigte.

Dieses Szenario wird in drei Schritten verdeutlicht und nachgezeichnet. Zuerst werden die Cusanus-Repräsentationen im Genre der allgemeinen Philosophiegeschichten von Jacob Brucker bis zu August Heinrich Ritter analysiert (§ 1), wobei anschließend die Frage nach der Rezeption und Vermittlung des cusanischen Denkens im deutschen Idealismus angeschnitten wird (§ 2). Ritters Darstellung von 1850 weist eindeutig auf eine neue positive Beachtung des Cusanus hin, deren Hintergrund es rückblickend im zweiten Schritt anhand des parallelen Aufblühens monographischer Studien im katholischen Umfeld zu erklären gilt. Diese Cusanus-Renaissance situiert sich einerseits an der theologischen Fakultät der Universität Tübingen im Zusammenhang mit der Kirchengeschichtsschreibung (§ 3); andererseits taucht sie aus den historiographischen Bestrebungen der sich profilierenden Neuscholastik in Deutschland und aus ihrer scharfen Polemik gegen den Idealismus auf (§ 4). Im dritten Schritt werden die frühen Reaktionen auf diese Aneignung des Cusanus, die eine Legitimation des scholastischen Erbes implizierte und dadurch eine katholische Revidierung der Moderne anstrebte, untersucht (§ 5). Die neuscholastische Verwendung des Cusanus führte in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts nicht nur zu einer Diskussion in der idealistischen Historiographie, sondern eröffnete auch eine innere Front in der katholischen Kultur, innerhalb derer Cusanus bald gegen die Neuscholastik aufgegriffen und umgedeutet wird.

Die Schriften des Cusanus erweisen sich somit als ein Kolonisierungsfeld, auf dem sich alternative Modelle der Rationalität, der Kultur und der Religion konfrontierten und ihre historische Rechtfertigung erarbeiteten. Die Wandlungen und die Appropriationen des Cusanusbildes im 19. Jahrhundert

spiegeln hierbei die Auseinandersetzung um eine kulturgeschichtliche Epochenenteilung wider, in der eine Formulierung der Moderne, ihrer Aufgabe und ihres axiologischen Rückbezugs zum Mittelalter auf dem Spiel stand.

1. Cusanus in den allgemeinen Geschichten der Philosophie (1734–1850): von Jacob Brucker bis August H. Ritter

Zeugnisse einer direkten Lektüre des cusanischen Werkes, das in vier Renaissance-Drucken zwischen 1488 und 1565 überliefert wird⁷, finden sich in der Geschichtsschreibung der Aufklärung nur spärlich. Die ersten historiographischen Erörterungen der Figur des „deutschen Kardinals“ scheinen noch von den Repräsentationen der früheren ekklesiastischen Doxographie vermittelt zu sein⁸. In Jacob Bruckers *Kurtzen Fragen aus der Philosophischen Historie* (1734) wird Cusanus lediglich erwähnt. Sein Name kommt in einer Auflistung von Denkern und *litterati* vor, die sich in Anlehnung an Dante und Petrarca der herrschenden Scholastik entgegengesetzt und den Weg zu einer heilenden Reform gebahnt haben⁹. In der späteren *Historia critica philosophiae* (1743) begegnet man allerdings auf einer knappen Seite des Haupttextes einigen wenigen Ergänzungen: Brucker listet hier mehrere Schriften des Cusanus auf und nähert dessen Lehre dem Skeptizismus der Akademiker an¹⁰. Obwohl es laut Brucker den cusanischen Ausführungen manchmal an

⁷ Die älteste Ausgabe wurde 1488 in Straßburg bei Martin Flach gedruckt. Darauf folgten die Mailänder Edition im Jahre 1502 bei Benedictus Dolcibelli und 1514 der berühmtere, von Lefèvre d'Étaples herausgegebene Druck bei Jodocus Badius Ascensius in Paris. Schließlich erscheint das cusanische Œuvre nochmals in Basel 1565 bei Henricus Petri.

⁸ Zur Rezeption des Cusanus in der Doxographie des 16. und 17. Jahrhunderts vgl. MEIER-OESER, Präsenz (wie Anm. 6), bes. S. 6–19.

⁹ Vgl. JACOB BRUCKER, *Kurtze Fragen aus der Philosophischen Historie*, Bd. 5, Ulm 1734, S. 1363. In der Fußnote, die bei der Zitierung des Cusanus angeführt wird, bietet Brucker eine kurze biographische Skizze, in der explizit allein auf *De docta ignorantia* hingewiesen wird, S. 1389–1390.

¹⁰ „In iis id praecipue observandum est, virum profundi iudicii, et insolitae in rebus quoque physicis et mathematicis eruditionis, considerata humani ingenii imbecillitate, et ferociente suae aetatis scholasticorum philosophorum de quocunque argumento etiam difficili et obscuro disputantium superbia modum ingenii posuisse, editis libris tribus *de docta ignorantia praecisionis veritatis inattingibilis* [...]. In his vero libris adeo humani intellectus vires deprimit, vt pene in Academicorum partes transeat, vnde *de coniecturis* quoque libros duos edidit, demonstraturus omnem humanam veri positivam assertionem esse coniecturam“, JACOB BRUCKER, *Historia critica philosophiae a mundi incunabulis ad nostram usque aetatem deducta*, Bd. 4.1, Lipsiae 1766 (1743), S. 30.

Klarheit fehle, weise der Autor eine unübliche Kenntnis der Philosophie auf und schneide die schwierigsten Wahrheiten der Metaphysik an¹¹. Das Porträt des Denkers ist insgesamt positiv und hängt mit den Topoi zusammen, die teilweise sogar auf die berühmte Lobrede von Andrea dei Bussi zurückgeführt werden können¹² und sich aus den Vorworten der alten Cusanus-Editionen über die von Brucker zitierte Lexikographie herauskristallisiert hatten¹³. Die breite Gelehrsamkeit, die sich von der Theologie und der Jurisprudenz bis zur Mathematik erstreckt, sowie „sein tiefes Urteil“ werden in diesem Kontext gefeiert, ohne dass eine punktuelle Auseinandersetzung mit der Doktrin folgen würde. Brucker bleibt an der prosopographischen Oberfläche. Eine tiefgründigere Behandlung des Cusanus hätte andererseits ein Problem für das historiographische Schema darstellen können, wodurch Brucker das Mittelalter rekonstruiert. Denn Brucker erkennt in Cusanus den Vertreter der katholischen Kirche sowie den Verteidiger der päpstlichen Autorität, erfasst ihn aber zugleich als Antischolastiker, wobei die Scholastik in der *Historia critica* wesentlich als das Denk- und Machtinstrument des römischen Papstes konzeptualisiert wird¹⁴.

¹¹ Vgl. BRUCKER, *Historia* (wie Anm. 9), S. 30: „...quamuis in iis [*scil. libris*] perspicuitas interdum desideretur, quod tamen subtilissimas meditationes prosequenti condonari potest. [...] Sed in aliis quoque scriptis insolitam philosophiae cognitionem prodidit, difficillimas metaphysicae veritates enucleans“.

¹² Zum Panegyricus des Giovanni Andrea dei Bussi, der erstmals 1469 im Widmungsbrief der von Bussi herausgegebenen Apuleius-Ausgabe gedruckt wurde, und zu dessen Überlieferung vgl. Martin HONECKER, *Nikolaus von Cues und die griechische Sprache* (= Cusanus-Studien, Bd. 2), Heidelberg 1938. Die *epistola* trug auf entscheidende Weise zur Konstituierung des doxographischen Bildes des Cusanus bei und erfuhr eine signifikante Verbreitung. In abgekürzter Form wird sie unter anderem im Prolog der späteren Cusanus-Ausgaben und in mehreren Lexikographien übernommen. Zur *epistola* auch Thomas RICKLIN, Giovanni Andrea Bussi und die media tempestas oder was die Geschichte von einem Esel lehrt, in: *Internationale Zeitschrift für Philosophie* 2 (2004), S. 5–47.

¹³ Als Quellen der Cusanus-Repräsentation bei Brucker gelten vornehmlich Johannes TRITHEMIUS, *De scriptoribus ecclesiasticis*, Coloniae 1546, S. 324–325, und Thomas POPE-BLOUNT, *Censura celebriorum authorum*, Genevae 1694, S. 467. In beiden Texten wird die Lobrede auf Cusanus des Andrea dei Bussi teilweise eingegliedert.

¹⁴ Zu Bruckers Deutung der Scholastik vgl. Catherine KÖNIG-PRALONG, *Médiévisme philosophique et raison moderne. De Pierre Bayle à Ernest Renan*, Paris 2016; und Kurt FLASCH, „Jacob Brucker und die Philosophie des Mittelalters“, in: Wilhelm Schmidt-Biggemann, Theo Stammen (Hrsg.), *Jacob Brucker (1696–1770). Philosoph und Historiker der europäischen Aufklärung* (= *Colloquia Augustana*, Bd. 7), Berlin 1998, S. 187–197.

Während Dieterich Tiedemanns Philosophiegeschichte (1796) Cusanus nur einige Zeilen widmet¹⁵, die von Brucker abhängen, kann Johann Buhle überhaupt als der erste Historiker gelten, der sich eingehend und aus erster Hand mit den cusanischen Schriften befasst¹⁶. Buhle verrät sogar eine gewisse Überraschung, wenn er in der *Geschichte der neuern Philosophie* (1800) anmerkt, der Inhalt des *De docta ignorantia* sei ganz anders, als man es vom Titel erwarten würde¹⁷. Die skeptische Interpretation Bruckers, die Buhle mit wortwörtlicher Treue noch in seinem *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie* (1800) vertreten hatte¹⁸, wird nun ohne Weiteres zugunsten einer mystisch-dogmatischen Textauslegung abgestritten. Die belehrte Unwissenheit sei nämlich eine Metaphysik, die auf der Idee eines absoluten Maximums aufgebaut ist; aus dieser leite dann Cusanus die gesamte positive Reli-

¹⁵ Vgl. Dieterich TIEDEMANN, Geist der spekulativen Philosophie, Bd. 5, Marburg 1796, S. 321.

¹⁶ Vgl. Johann G. BUHLE, Geschichte der neuern Philosophie seit der Epoche der Wiederherstellung der Wissenschaften, Bd. 2.1, Göttingen 1800, S. 342–353. Buhle kannte drei Cusanus-Editionen und gibt explizit an, dass er die Pariser Ausgabe von Lefèvre d'Étaples wegen ihrer Vollständigkeit bevorzugt und verwendet (ebd., S. 342–343, Fn.).

¹⁷ „Von dem erstern Werke [*scil.* *De docta ignorantia libri tres*] erwartet man dem Titel nach einen ganz andern Inhalt, als welchen es wirklich hat. Es ist eine Metaphysik auf der Idee des unbedingten Maximum's, das zugleich die absolute Einheit ist, erbaut, aus welcher zuletzt Nicolaus auch die positive Religionsdogmatik, und die Geheimnisse der Dreyeinigkeit und der Erlösung zu erklären sucht“, ebd., S. 342–343.

¹⁸ Vgl. Johann G. BUHLE, Lehrbuch der Geschichte der Philosophie und einer kritischen Literatur derselben, Teil 6.1, Göttingen 1800, S. 255–256: „In einem Werke *de docta ignorantia praecisionis veritatis inattingibilis* kämpfte er besonders gegen die Sucht der Scholastiker, über jeden Gegenstand, auch wenn er die Schranken der menschlichen Vernunft schlechterdings übersteige, disputiren zu wollen. Er selbst näherte sich in seiner Art zu philosophiren der skeptischen Denkart. In einer andern Schrift *de coniecturis* erklärte er jede menschliche Behauptung realen Inhalts für eine bloß wahrscheinliche Vermuthung. Übrigens hat er auch mehr einzelne metaphysische Materien besonders bearbeitet“. Diese Passage bildet nichts anderes als eine nahe Paraphrase des Abschnittes zu Cusanus, der sich in der *Historia critica* Bruckers (siehe oben) befindet. Buhle übernimmt aber interessanterweise diese Darstellung wortwörtlich auch in einem einführenden Teil zur Wiederherstellung der klassischen Literatur im 15. Jahrhundert, der in der *Geschichte der neuern Philosophie* dem Cusanus-Kapitel vorausgeht (vgl. S. 81). Die Diskrepanz zwischen dieser ersten Charakterisierung des Cusanus und der folgenden, dogmatisch gefärbten Auslegung der *docta ignorantia* wird in einer Rezension zum 2. Band der *Geschichte der neuern Philosophie* Buhles hervorgehoben und kritisiert. Vgl. Allgemeine Literatur-Zeitung n. 66, Februar 1801, S. 521–526. Nachdem der Rezensent verschiedene Textauszüge aus Buhle zum Beweis für die widersprüchlichen Thesen wiedergibt, merkt er Folgendes an: „Wir hätten gewünscht, der Verfasser hätte näher entwickelt, wie dieser Dogmatismus und Skeptizismus in diesem Werke zusammenhänge; denn beide scheinen einander, nach der gegebenen Darstellung, aufzuheben. Muss man vielleicht den Theologen von dem Philosophen unterscheiden?“, ebd., S. 525.

gionsdogmatik ab. Buhle stellt dabei vor seinem kantianischen Hintergrund fest, dass die Idee des Größten ohne eine erkenntnistheoretische Untersuchung über dessen Ursprung angenommen wird, mit der Konsequenz, dass man letztendlich einem bloß logischen Begriff eine unbedingte Wirklichkeit verleihe¹⁹. Dieser Mangel scheint Cusanus zwangsläufig aus dem Denkhorizont auszuschließen, in dem Buhle die moderne Kultur situiert. Diese definiere sich durch eine Kritik des Dogmatismus und stütze sich auf ein Wissenschaftsmodell, das das Subjekt und die Prüfung seiner Kräfte in den Vordergrund stellt. Cusanus wird jedoch (trotz seiner angeblichen aristotelischen Bildung) für einen originellen Denker gehalten. Seine Originalität bestehe vornehmlich in der Anwendung mathematischer Konzepte auf metaphysische und theologische Gegenstände, wobei die Ergebnisse seiner Zahlenspekulation so dunkel seien, dass Cusanus in einen Mystizismus verfiere²⁰. Das mathematisch artikuliert Verhältnis eines allgegenwärtigen Gottes zum Universum räume außerdem keine klare konzeptuelle Unterscheidung zwischen dem Schöpfer und dem Geschöpf ein²¹. In diesem Kontext wird ein Pantheismusvorwurf historiographisch formuliert, der in der *longue durée* die Debatte um die Figur des Cusanus prägen wird.

Ogleich Cusanus in jener reformierenden Bewegung des 15. Jahrhunderts verortet wird, die allmählich zur Auflösung der Scholastik führe und eine neue Epoche vorankündige, weist ihm die kantianische Geschichtsschreibung keine spezifische Rolle in ihrem Bildungsnarrativ der Moderne zu²². Diese Marginalität des Cusanus wird von der Darstellung bestätigt, die Wilhelm Tennemann 1814 dem 9. Band seiner *Geschichte der Philosophie* beilegt²³. Scheinbar ohne Rückgriff auf die cusanischen Texte nimmt der

¹⁹ Vgl. BUHLE, Geschichte (wie Anm. 16), S. 343–347.

²⁰ Vgl. ebd., S. 342. Die Bezeichnung als Mystiker ist pejorativ und erhält im Cusanus-Kapitel keine weitere theoretische Begründung. Sie spielt vielmehr auf eine Obskürität und Schwärmerei der Ausdrucksweise an, die Buhle auf den Einfluß der antiken „alexandrinischen Tradition“ zurückführt, vgl. ebd., S. 353.

²¹ „Das System des Nicolaus von Cusa ist abermals ein Pantheismus, der zugleich Theismus seyn sollte, und eben dadurch sich selbst zerstörte. [...] Sofern er seinen Begriff von Gott und der Identität desselben mit der Welt mathematisch ausdrückte, klingt seine Theologie noch pantheistischer“, ebd., S. 347–348.

²² Vgl. Mario LONGO, Presagio di modernità. August Heinrich Ritter interprete di Niccolò Cusano, in: Gregorio Piaia (Hrsg.), Concordia discors: Studi su Niccolò Cusano e l'umanesimo europeo offerti a Giovanni Santinello, Padova 1993, S. 309–330.

²³ Wilhelm G. TENNEMANN, Geschichte der Philosophie, Bd. 9, Leipzig 1814, S. 133–138. Eine Zusammenfassung dieses Kapitels wird später im *Grundriß der Geschichte der Philosophie* (1. Auflage 1812) wiedergegeben. Vgl. dazu Natalia STROK, *Praecisio veritas inattingibilis*:

Marburger Universitätsprofessor in leicht geänderter Form die Ausarbeitung Buhles wieder auf. Aus dem Werk des Kollegen stammen nämlich die Grundzüge seiner Interpretation sowie die angeführten Cusanus-Zitate. Diese signifikante Abhängigkeit wird später der katholische Philosophiehistoriker Franz Jacob Clemens anhand einer Liste von Parallelstellen polemisch hervorheben, um den nachlässigen Umgang mit den mittelalterlichen Quellen und die blinde Übertragung der historiographischen Urteile zu beklagen²⁴.

Unterschiede zu Buhle lassen sich dennoch in der Akzentsetzung erfassen: Tenneman ordnet Cusanus unter die Platoniker ein und präsentiert dessen System als eine bloße „Verschmelzung der schwärmerischen Ideen des Dionysius Areopagita mit mathematischen Begriffen“²⁵. Während der Originalitätscharakter vergleichsweise heruntergespielt wird, würdigt Tennemann ausgehend von der kantianischen Teleologie, an der sich sein Wissenschaftsideal orientiert, die cusanische Reflexion über die Bedingungen der menschlichen Erkenntnis und über die Zahl als deren Prinzip²⁶. Cusanus habe sich jedoch geirrt, insofern er die Erkenntnistheorie aus seinen metaphysischen Prämissen hergeleitet habe, anstatt seine Metaphysik auf einer Untersuchung über die Grenzen der Vernunft aufzubauen²⁷.

Verfolgt man die Repräsentationen des Cusanus im Genre der allgemeinen Philosophiehistorie chronologisch weiter, ändert sich das Szenario plötzlich um die Mitte des 19. Jahrhunderts. An der *Geschichte der Philosophie* (1850) des August Heinrich Ritter, des renommierten Exponenten der deut-

La presencia de Nicolás de Cusa en la historiografía filosófica moderna, a la luz del *Grundrisse der Geschichte der Philosophie* de W. G. Tennemann, in: José González Ríos (Hrsg.), *La dimensión simbólica del pensamiento de Nicolás de Cusa. Genealogía y Proyección*, Buenos Aires 2015, S. 347–363. Der Aufsatz von Strok übersieht jedoch die Abhängigkeit Tennemanns von der Cusanusdarstellung Buhles.

²⁴ Vgl. Franz J. CLEMENS, Giordano Bruno und Nicolaus von Cusa. Eine philosophische Abhandlung, Bonn 1847, S. 39–41, Fn. 1: „Tennemann im 9. Bande seiner Geschichte der Philosophie, p. 133ff. wiederholt nun, ohne die Anführung seines Vorgängers und mit Berufung auf dieselben Stellen in den Schriften Cusa's, die von Buhle gegebene Darstellung so genau, daß es mir der Mühe werth scheint, seine Worte mit denen Buhle's zusammen zu stellen. [...] Darf es uns wundern, wenn über andere, noch viel weniger in den Quellen erforschte philosophische Lehrgebäude des christlichen Mittelalters, noch viel verkehrtere Ansichten im Umlaufe sind, und noch viel wegwerfendere Urtheile gefällt werden?“.

²⁵ TENNEMANN, *Geschichte* (wie Anm. 23), S. 133.

²⁶ Vgl. ebd., S. 138.

²⁷ Vgl. ebd., S. 136: „...anstatt aber, daß, wie man natürlicher Weise annehmen mußte, das System der Metaphysik sich auf die Theorie des Erkennens gründet, richtet sich vielmehr die Theorie des Erkennens nach seinem metaphysischen Systeme, und daher kommt es, daß das letzte weiter sich erstreckt, als die Theorie es verstattet“.

schen historischen Schule, lässt sich ein Umbruch konstatieren²⁸. Nicolaus von Kues tritt nun im Kanon der Gründungsgestalten der modernen Rationalität auf und sein Schaffen wird als epochale „Vorbedeutung“ aller intellektuellen Entwicklungen der neueren Zeit zelebriert²⁹. Zwei Kernthesen bilden den Schlüssel der Ausführung: Cusanus habe einen Grundsatz der Neuzeit vorweggenommen, indem er die Seele als Maßstab jeder menschlichen Erkenntnis zugrunde legte, und zwar als jenes Bekannte, wodurch die unbekannten Dinge erschlossen und gemessen werden können³⁰; zweitens habe die cusanische Ansicht über die konstitutive Unerkennbarkeit des Göttlichen das Feld für eine positive wissenschaftliche Erforschung der Natur eröffnet und eine Rehabilitierung der Weltlichkeit eingeleitet, die von der scholastischen Missachtung der irdischen, endlichen Dimension Abschied nahm³¹. Obwohl das cusanische Werk, was die Schreibart und die Dialektik angeht, laut Ritter noch völlig dem Mittelalter angehört, gehen seine Quellen weit über diejenigen der Scholastiker hinaus und schließen auch die antike platonische Literatur sowie die mystische und sogar ketzerische Tradition mit ein³². Diese stark betonte Distanzierung vom scholastischen Wesen und diese emanzipierte Haltung zu den Autoritäten implizieren jedoch keine Profilie-

²⁸ August H. RITTER, *Geschichte der Philosophie*, Bd. 9, *Geschichte der christlichen Philosophie I*, 5, Hamburg 1850, S. 141–219. Zur Cusanus-Interpretation Ritters, vgl. LONGO, Presagio (wie Anm. 22).

²⁹ Besonders aufschlussreich sind in dieser Hinsicht die einleitenden Worte Ritters am Anfang seines Cusanus-Kapitels, die fast eine messianische Anspielung verraten: „Gleich im ersten Jahre des 15. Jahrhunderts wurde ein Kind geboren, dessen Leben und Wirken, wie es in Wendepunkten der Geschichte wohl zu geschahn pflegt, als eine Vorbedeutung fast alles dessen angesehen werden kann, was die folgenden Jahrhunderte bringen sollten. Philologische Erneuerung alter Philosopheme und Theosophie, Reform der Kirche und Wiederherstellung des Katholicismus, mathematische und physische Bestrebungen, alles dies finden wir in ihm vereinigt. Nicolaus Cusanus steht noch auf der Scheide des Mittelalters und der neuern Zeit, aber seine Hoffnungen und seine Wirksamkeit sind der letztern zugewendet“, RITTER, *Geschichte* (wie Anm. 28), S. 141.

³⁰ „Zwar sind wir nichts vollkommen genau zu messen im Stande; aber einigermaßen der Wahrheit der Dinge nachzukommen wird uns doch wohl verstattet sein, sofern wir nemlich etwas Gleichartiges mit den Dingen haben, was wir mit ihnen vergleichen und durch welches wir sie messen können. In Rückblick hierauf macht nun Nicolaus Cusanus auf einen wichtigen Grundsatz aufmerksam, welcher zwar schon früher anerkannt worden war, aber in der neuern Philosophie mit immer größerer Gewalt sich geltend machen sollte. Das Bekannte, durch welches wir das Unbekannte messen und erkennen lernen sollen, ist unsere Seele“, ebd., S. 177.

³¹ Vgl. ebd., S. 218–219.

³² Vgl. ebd., S. 148–149. Der Umfang seiner Gelehrsamkeit hindere jedoch Cusanus nicht – so Ritter – „aus den Tiefen seines eigenen Bewußtseins“ zu schöpfen und sich von den „Fesseln der alten Lehrweise“ zu befreien.

rung des Cusanus als Vorläufer des Protestantismus³³. Ritter vermeidet große kontinuistische Erklärungsmodelle. Er geht differenziert vor, auch im Hinblick auf die Positionierung der cusanischen Lehre gegenüber zwei maßgeblichen historiographischen Kategorien: jene des Pantheismus und des Mystizismus. Dass die Ausdrucksweise des Cusanus pantheistische Vorstellungen begünstigen könnte, will Ritter nicht abstreiten; er interpretiert diese allerdings als unausbleibliche, rein sprachliche Konsequenz der Koinzidenzlehre und nicht als Resultat einer tatsächlichen konzeptuellen Überlappung Gottes mit dem Universum, der Cusanus hingegen systematisch vorzubeugen suche³⁴. Auf ähnliche Weise räumt Ritter die mystischen Tendenzen der cusanischen Philosophie ein, wobei er jedoch bemüht ist, Cusanus' Ansatz und den Mystizismus als solchen klar auseinanderzuhalten. Cusanus verteidigte keinen unmittelbaren Aufstieg der Seele zu Gott, sondern betone im Gegensatz zur Mystik die nötige Vermittlungsrolle der mathematischen und physischen Erkenntnisse³⁵.

Wenn man die sechs Seiten zu Cusanus in der Philosophiegeschichte Tennemanns mit der achtzigseitigen Behandlung vergleicht, die Ritter eine Generation später demselben Autor widmet, wird merklich, dass sich in der

³³ Die cusanische Reformbestrebung stellt nämlich nach Ritter nicht den Primat der Kirche in Frage: „Man würde sich in ihm täuschen, glaubte man in ihm einen Mann zu finden, welcher eine Reform der Kirche im Sinn der Protestanten gewollt hätte. Auf die Bibel will er sich nicht berufen; ihre Auslegung ist zu unsicher; er kann sich eine Kirche auch ohne die Schrift denken; die heilige Schrift hat ihr Ansehn von der Kirche, nicht die Kirche von der heiligen Schrift“, ebd., S. 144. Nicht zuletzt erkennt Ritter den religionsphilosophischen Überlegungen des Cusanus über den Frieden des Glaubens und die Perfektibilität jeder Religion eine besondere Kühnheit für ihre Zeit und eine noch fortdauernde Aktualität zu: „...doch diese Kühnheit übersteigt es bei Weitem, wenn er seinen Blick auf alle Religionen der Menschen wirft und zu dem Ergebnis kommt, daß keine von allen verwerflich sei, daß aber auch keine von allen vollkommen sein könne, weil sie sonst ihren Gegenstand schon begriffen haben würde. [...] Wir werden wohl nicht zu viel sagen, wenn wir dies sehr kühne Gedanken für jene Zeit nennen. Noch in der neuern Zeit haben sie ihren Wiederhall gefunden, als schon der Name des Cusaners nur wenigen bekannt war“, ebd., S. 153–154, 157. Ritter verweist in dieser Hinsicht auf die deutsche Übersetzung des *De pace fidei*, die von Reichard durchgeführt und von Johann Semler herausgegeben wurde, vgl. Des Kardinals NICOLAUS VON CUSA Dialogus von der Uebereinstimmung oder Einheit des Glaubens. Mit Zusätzen von J. S. Semler, Leipzig 1787. Dazu Raymund KLIBANSKY, „Die Wirkungsgeschichte des Dialogs *De pace fidei*“, in: Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft 16 (1984), S. 113–125.

³⁴ Vgl. RITTER, Geschichte (wie Anm. 28), S. 165; dazu ausführlich LONGO, Presagio (wie Anm. 22), S. 320 f. Ritter beteiligte sich bekanntlich an der intellektuellen Diskussion über das Pantheismuskonzept und den so genannten Pantheismusstreit mit mehreren historiographischen Publikationen.

³⁵ Vgl. RITTER, Geschichte (wie Anm. 28), Bd. 9, S. 199.

Zwischenzeit eine Wende in der Cusanus-Rezeption vollzogen hatte. Diese Wende lässt sich größtenteils anhand der Forschungen rekonstruieren, die die katholische Geschichtsschreibung im deutschen Sprachraum seit den dreißiger Jahren gefördert hatte. Ritter konnte nämlich mindestens über drei monographische Arbeiten verfügen, die ihm aus verschiedenen Sichtweisen eine neue kritische Orientierung suggerierten: eine Biographie von Franz Anton Scharpff (1843); die erwähnte Abhandlung des Clemens über Cusanus und Bruno (1847); eine zweibändige kirchengeschichtliche Studie von Martin Düx (1847).

Andererseits markierte die historiographische Geste Ritters, durch die Cusanus zu einer zentralen Etappe auf dem Weg in die Moderne erhoben wird, eine dezidierte Unabhängigkeit von der zeitgenössischen idealistischen Universitätstradition und von ihrem Philosophenkanon im frühen 19. Jahrhundert. Um diese Diskontinuität näher zu verdeutlichen, lohnt es sich, die Präsenz des Cusanus im breiteren Kontext der deutschen Romantik und des Idealismus vorzustellen.

2. Cusanus und der deutsche Idealismus

Die Frage nach der Rezeption des Cusanus in der Tradition des deutschen Idealismus hat ein breites Interesse bei der neueren Cusanus-Forschung geweckt, besonders seit den Studien von Werner Beierwaltes³⁶. Dennoch ist in diesem Zusammenhang der Versuch, eine theoretische Verwandtschaft aufzudecken, mit der Geringfügigkeit des textuellen Befundes konfrontiert, sodass sich die Rekonstruktion dieses Segmentes der cusanischen Wirkungsgeschichte, wie Stephan Meier-Oeser zutreffend beobachtet hat, auf ein Nachsehen genereller Übereinstimmungen und Differenzen zu beschränken scheint³⁷. Denn die Diagnostizierung möglicher cusanischer Motive bei den

³⁶ Vgl. unter anderen Werner BEIERWALTES, *Platonismus und Idealismus*, Frankfurt a. M. 1972; DERS., *Identität und Differenz*, Frankfurt a. M. 1980, S. 105–143; 204–240. Aus einer ähnlichen Perspektive vgl. Erwin METZKE, *Nicolaus von Cues und Hegel. Ein Beitrag zum Problem der philosophischen Theologie*, in: *Kantstudien* 48 (1956/57), S. 216–234, erneut erschienen in: DERS., *Coincidentia oppositorum*, Witten 1961, S. 241–263. Für eine aktualisierte Besprechung der Frage nach den Wegen der Cusanus-Rezeption im Idealismus, die sich durch eine spezifische Aufmerksamkeit für die historiographische Gattung auszeichnet, vgl. Kirstin ZEYER, *Neuplatonismusrezeption im Umfeld der deutschen Idealisten – eine Recherche mit Blick auf Schelling und Cusanus*, in: *Verbum* 14 (2012), S. 61–81.

³⁷ Vgl. MEIER-OESER, *Präsenz* (wie Anm. 6), S. 122.

Denkern des Idealismus – als paradigmatisch hat sich in dieser Hinsicht die Koinzidenztheorie herausgestellt – hat auf keine direkte Cusanus-Lektüre schließen lassen, sondern die Forschung zur Annahme einer schwer nachweisbaren Kette der indirekten Überlieferung geführt³⁸. Fichte, Schelling oder Hegel erwähnen bekanntlich Cusanus in ihren Schriften nicht³⁹. Ihren nächsten Zugang zum cusanischen Gedankengut bildete wahrscheinlich die paraphrasierende Teilübersetzung aus Giordano Brunos *De la causa, principio, et uno*⁴⁰, die Friedrich Heinrich Jacobi 1789 der zweiten Auflage seines berühmten und kontroversen Buches *Über die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn* beigelegt hatte⁴¹. Während der Text von Jacobi im Anschluss an den Pantheismus-Streit dazu beitrug, Bruno als eine Referenzfigur des deutschen Idealismus herauszustellen⁴², fiel hingegen der Name des Cusanus einer Art *damnatio memoriae* anheim. Ein Aufsatz von Paul Ziche hat erhellte, dass Jacobi eine Nennung des Cusanus im Bruno'schen

³⁸ Der vollständige Versuch, diese fragile Vermittlungslinie zu rekonstruieren, lässt sich auf die Studien von Harald Schwaetzer zurückführen, in denen die vorherige Literatur zum Thema ausführlich diskutiert wird, vgl. Harald SCHWAETZER, Ein unbekannter Bekannter – Die Rezeption des Nikolaus von Kues bei Schelling, in: Klaus Reinhardt, Harald Schwaetzer (Hrsg.), *Nicolaus Cusanus: ein bewundernswürdiger historischer Brennpunkt*, Regensburg 2008, S. 167–188; DERS., *visio intellectualis* – Cusanus und Schelling. Eine systematische Annäherung, in: Klaus Reinhardt, Harald Schwaetzer (Hrsg.), *Nicolaus Cusanus und der deutsche Idealismus*, Regensburg 2007, S. 87–101; DERS., Zur Cusanus-Rezeption im Deutschen Idealismus, in: *Litterae Cusanae* 3 (2003), S. 24–26.

³⁹ Die Forschung neigt fast einhellig dazu, eine direkte Kenntnis des cusanischen Werkes seitens der Referenzfiguren des deutschen Idealismus zu verneinen.

⁴⁰ Der Dialog Brunos weist bekanntlich eine tiefe Auseinandersetzung mit den Schriften des Cusanus auf, die zu einer signifikanten, manchmal sogar wortwörtlichen Übernahme cusanischer Argumente und Begrifflichkeit führt. Für einen Überblick über die Cusanus-Rezeption bei Bruno (mit einer Konkordanz der Parallelstellen) vgl. Pietro SECCHI, *Del mar più che del ciel amante: Bruno e Cusano*, Roma 2006.

⁴¹ Friedrich H. JACOBI, *Über die Lehre des Spinoza in Briefen an Herrn Moses Mendelssohn*, Beylage I („Auszug aus Jordan Bruno von Nola: Von der Ursache, dem Prinzip und dem Einen“), in: DERS., *Schriften zum Spinozastreit* (= Werke, Gesamtausgabe, Bd. 1,1), hrsg. von Klaus Hammacher und Irmgard-Maria Piske, Hamburg 1998, S. 186–205.

⁴² Zum Brunobild im deutschen Idealismus vgl. Saverio RICCI, *Dal Brunus redivivus al Bruno degli italiani. Metamorfosi della Nolana filosofia tra Sette e Ottocento*, Roma 2009, bes. S. 45–91; und DERS., Die Rezeption Giordano Brunos in Frankreich und Deutschland von der zweiten Hälfte des 18. bis zu den Anfängen des 19. Jahrhunderts, in: Willi Hirdt (Hrsg.), *Giordano Bruno. Tragik eines Unzeitgemässen*, Tübingen 1993, S. 151–164. Darüber auch Jean-Louis VIEILLARD-BARON, *De la connaissance de Giordano Bruno à l'époque de l'idéalisme allemand*, in: *Revue de Métaphysique et de Morale* 76/4 (1971), S. 406–423.

Original aus seiner deutschen Übertragung getilgt hat⁴³. In jenem Kontext erläuterte Bruno anhand eines geometrischen Bildes, das er unmittelbar aus *De docta ignorantia* schöpfte, das Prinzip des Zusammenfalls der Gegensätze und bezeichnete Cusanus verehrend als „inventor di più belli secreti di geometria“⁴⁴. Jacobi aber lässt diesen Verweis aus. Der Name des Kardinals taucht zwar 1819 in der dritten noch von Jacobi herausgegebenen Edition der Briefe an Mendelssohn auf, aber an einer anderen Stelle; es handelt sich hierbei um eine Fußnote in Jacobis eigener Schrift und nicht um die Textauszüge Brunos im Anhang⁴⁵. Diese Bezugnahme auf eine „Meinung des Cusanus“, die der *Geschichte der Philosophie* Tennemanns entnommen wird, suggeriert ferner, dass Jacobi keine immediate Kenntnis der angeführten Quelle hatte.

Durch Jacobis Version des *De la causa* kristallisierte sich nicht nur eine Vertauschung des historischen Subjektes der Koinzidenztheorie zugunsten des Nolaners⁴⁶, sondern eröffnete sich auch der Weg einer Bruno-Appropriation in der deutschen Philosophie, die sich exemplarisch mit Schellings Publikation des Dialogs *Bruno oder über das göttliche und natürliche Princip der Philosophie* (1802) zeigt⁴⁷. Während in der dialogischen Inszenierung Schellings Bruno zum Sprachrohr der Identitätsphilosophie gemacht wird, setzt sich aus historiographischer Sicht allmählich eine Interpretation Brunos als Präfiguration des Idealismus durch⁴⁸, die in Deutschland das Erscheinen der ersten modernen Sammlung sowohl italienischer (1829) als auch lateini-

⁴³ Vgl. Paul ZICHE, *der Punkt sey der Kreis in seinem Chaos*. Cusanische Kreisbildlichkeit und Schellingsche Möglichkeitsstrukturen, in: Reinhardt, Schwaetzer (Hrsg.), *Idealismus* (wie Anm. 38), S. 59–86, hier 59–60.

⁴⁴ GIORDANO BRUNO, *Dialoghi filosofici italiani*, hrsg. von Michele Ciliberto, Milano 2000, S. 289. Für Jacobis freie Übertragung ins Deutsche vgl. JACOBI, *Lehre* (wie Anm. 41), S. 204.

⁴⁵ Ebd., S. 40. Vgl. dazu ZICHE, *Punkt* (wie Anm. 43), S. 40.

⁴⁶ So MEIER-OESER, *Präsenz* (wie Anm. 6), S. 122. Die Zuschreibung des Koinzidenzprinzips an Bruno lässt sich schon mehrmals bei Hamann finden und wird später auch von Hegel übernommen. Das schreibt Hamann in einem Brief an Jacobi (18. November 1782): „Jordani Bruni Principium coincidentiae oppositorum in meinen Augen mehr werth als alle Kantsche Kritik“, Johann G. HAMANN, *Briefwechsel*, Bd. 4, hrsg. von Walter Ziesemer und Arthur Henkel, Wiesbaden 1959, S. 462. Zur Auswertung Brunos bei Hamann vgl. auch RICCI, *Brunus redivivus* (wie Anm. 42), S. 49 ff.

⁴⁷ Friedrich W. J. SCHELLING, *Bruno oder über das göttliche und natürliche Princip der Philosophie* (1802), in: *Sämtliche Werke I*, Bd. 4, Stuttgart, Augsburg 1859, S. 213–332.

⁴⁸ Eine solche Auslegung kommt schon bei Buhle und Tennemann vor und wird von der idealistischen Historiographie übernommen.

scher (1836) Bruno-Schriften veranlasst⁴⁹. Dieses Phänomen der Aneignung hatte aber bis in die Mitte des 19. Jahrhunderts keine spürbare Auswirkung auf die Lektüre des Cusanus in den idealistisch geprägten Philosophiegeschichten. Prominente Historiker schellingianischer Schule, wie Friedrich Ast und Thaddä Rixner, widmen Cusanus keine besondere Aufmerksamkeit, sondern hängen in ihrem sehr knappen Résumé der cusanischen Lehre gänzlich von Buhle oder Tennemann ab⁵⁰.

Das impliziert jedoch nicht, dass Cusanus in dieser Zeit in Vergessenheit zu geraten drohte. Raymond Klibansky hat auf der Grundlage des Briefwechsels von Friedrich Schlegel beweisen können, dass Schlegel 1807 anfang, sich mit Cusanus zu beschäftigen und ein gewisses Interesse für seine Werke kommunizierte⁵¹. Allerdings findet sich nur eine einzige Erwähnung des Cusanus in den veröffentlichten Schriften Schlegels wieder. In der *Geschichte der alten und neuen Litteratur* (1822), die dem Inhalt der Wiener Vorlesungen aus dem Jahre 1812 entspricht, kommt der Name des Kardinals einmal vor: jedoch nicht als Philosoph oder Theologe, sondern als Mathematiker⁵². Das mag vielleicht kein Zufall sein, wenn man bedenkt, dass der Göttinger Universitätsprofessor Abraham Gotthelf Kästner dem Cusanus eine wichtige Stellung in seiner *Geschichte der Mathematik* (1796) zugewiesen

⁴⁹ Vgl. Opere di GIORDANO BRUNO Nolano in duo volumi ora per la prima volta raccolte e pubblicate da Adolfo Wagner, 2 Bde., Leipzig 1830 (in Wirklichkeit 1829); und JORDANI BRUNI Scripta, quae latine confecit, omnia collegit A. F. Gfrörer, Stuttgart 1836.

⁵⁰ Vgl. Friedrich AST, Grundriss der Geschichte der Philosophie, Landshut 1825, S. 254–256; und, in noch knapperer Form, den Cusanus-Abschnitt bei Thaddä A. RIXNER, Handbuch der Geschichte der Philosophie, Bd. 2, Salzbach 1829, S. 172.

⁵¹ So schrieb Schlegel an seinen Bruder: „Auch las und blätterte ich in Nikolaus Cusanus (Philosoph und Mathematiker, † 1465, aus Trier gebürtig, ward Cardinal, lebte theils in Deutschland, theils in Italien). Ein Philosoph in dem Sinne, daß Leibniz und solche ganz flach und seicht dagegen scheinen. Mirandola und Reuchlin haben beide aus ihm geschöpft, so erregend ist er wohl nicht als diese, aber wie der Grundstein vom festesten gründlichsten Tiefsinn. Für unser ‚Mittelalter‘ ist er mir zu dunkel, und mit seinem sehr einfachen classischen, aber halb geheimnisvoll selbst gebildeten Latein zu unübersetzbar. Unterdessen ist doch gut, daß ich alles dieses kennenlerne. So ich mehr finde, will ich dir mehr berichten“, zit. nach KLIBANSKY, Wirkungsge-schichte (wie Anm. 33), S. 121.

⁵² Im Zusammenhang mit einer Diskussion über die mittelalterliche Astrologie schreibt Schlegel: „Ich finde es selbst historisch nicht unwahrscheinlich, daß ein Albertus Magnus, daß im fünfzehnten Jahrhundert der große Mathematiker Nicolaus von Cusa, der biedere Bischof Trithemius, der Erste in aller orientalischen Gelehrsamkeit Reuchlin, manches gewußt haben mögen, was auch jetzt noch nicht immer allgemein bekannt seyn mag“, Friedrich SCHLEGEL, Geschichte der alten und neuen Litteratur. Vorlesungen gehalten zu Wien im Jahre 1812, Bd. 2, Wien 1815, S. 70.

hatte⁵³. Die mathematische und astronomische Rezeptionslinie des cusanischen Denkens bildet nämlich eine autonome, durchgehende Geschichte, die sich vom 17. Jahrhundert mit den Übersetzungen des kurzen Traktats *Coniectura de novissimis diebus* bis zu Alexander von Humboldt und seiner Bewertung des Cusanus als Vorläufer der kopernikanischen Wende erstreckt⁵⁴. Dass Schlegel Nicolaus als Mathematiker bezeichnet, verdeutlicht hingegen, dass ein Bild des Cusanus als eines Philosophen im frühen 19. Jahrhundert noch zu konturieren war.

Die Präsenz des Cusanus im Idealismus lässt sich letztendlich nur durch die Postulierung einer instabilen Vermittlungskette oder auf der Basis einer rein systematischen Nähe hinterfragen. Im Gegensatz dazu ist es ohne Weiteres möglich, eine konträre, bisher wenig beachtete Richtung der Ideenüberlieferung nachzuzeichnen. Es scheint nämlich, dass die Reaktion auf den Idealismus eine neue Rezeptionsphase der cusanischen Schriften und deren historiographische Rekodifizierung ausgelöst hat. Die ersten Spuren eines veränderten Blicks auf Cusanus sind beispielsweise schon in der Pantheismusgeschichte (1828) des Gottlob Jäsche greifbar⁵⁵. Obwohl Jäschens Entscheidung, Cusanus in den Katalog der Pantheisten aufzunehmen, ohne sichtbare Verwendung der Quellen geschieht und textuell noch völlig auf der kantianischen Historiographie gründet, deutet das kritische Urteil Jäschens die Einbettung in ein neues Narrativ an. Cusanus ist nun entschieden den „neueren Identitätssystemen“⁵⁶ angenähert und bildet nach Scotus Eriugena, Almarich und David von Dinant die erste postscholastische Gestalt einer verfehlten Denktradition, die über Bruno und Spinoza in den Idealismus mündet.

Die Diskussion um das kulturelle Erbe des Idealismus, die von einer ambivalenten Haltung entschlossener Abgrenzung und vorsichtiger Aneignung

⁵³ Abraham G. KÄSTNER, Geschichte der Mathematik seit der Wiederherstellung der Wissenschaften bis an das Ende des achtzehnten Jahrhunderts, Göttingen 1796, S. 400–417.

⁵⁴ Vgl. Fritz NAGEL, Nicolaus Cusanus und die Entstehung der exakten Wissenschaften, Münster 1984. Spezifischer zu Alexander von Humboldt vgl. DERS., Nicolaus Cusanus in der Sicht Alexander von Humboldts, in: Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft 17 (1986), S. 251–256.

⁵⁵ Gottlob B. JÄSCHE, Der Pantheismus nach seinen verschiedenen Hauptformen, seinem Ursprung und Fortgange, seinem speculativen und praktischen Werth und Gehalt. Ein Beitrag zur Geschichte und Kritik dieser Lehre in alter und neuer Philosophie, Bd. 2, Berlin 1828, S. 160–165.

⁵⁶ Vgl. ebd., S. 161. Für eine analoge, zeitgenössische Koppelung zwischen Cusanus und Schelling vgl. Heinrich A. ERHARD, Geschichte des Wiederaufblühens wissenschaftlicher Bildung, vornehmlich in Deutschland bis zum Anfange der Reformation, Bd. 1, Magdeburg 1827, S. 293–301, bes. S. 298.

geprägt ist, wird den Ausgangspunkt und die Triebkraft der Wiederentdeckung des cusanischen Denkens seitens der katholischen Kultur bilden.

3. Cusanus in Tübingen: Kirchengeschichtsschreibung und Anfänge einer Renaissance

Es ist wahrscheinlich berechtigt, den Anfang der modernen Cusanus-Forschung auf ein symbolisches Datum festzulegen. Im Jahre 1829 schrieb nämlich die Fakultät für katholische Theologie der Universität Tübingen eine akademische Preisaufgabe zum Thema „Eine Darstellung des Lebens und des kirchlichen und literarischen Wirkens des Cardinals und Bischofs von Brixen, Nicolaus von Cusa“⁵⁷ aus, welche den Anstoß für eine Reihe von bahnbrechenden Untersuchungen gab. Diese Initiative erfolgte auf Anregung des Theologen Johann Adam Möhler und ist eng mit dem intellektuellen Milieu der sogenannten „Tübinger Schule“ verknüpft⁵⁸. Die katholische Fakultät in Tübingen wurde erst 1817 neben der bereits existierenden evangelisch-theologischen errichtet und zeichnete sich seit ihrer Gründung durch eine Aufgeschlossenheit gegenüber der romantischen und idealistischen Kultur aus⁵⁹. Möhler widmete seine wissenschaftlichen Anstrengungen vornehmlich der Kirchengeschichte⁶⁰. Sein erstes umfangreiches Buch, *Die Einheit der Kirche oder das Prinzip des Katholizismus* (1825), verteidigte unter dem Einfluss der Ansichten Schleiermachers sowie der Begrifflichkeit Schellings und

⁵⁷ Vgl. Anzeige der Studirenden, welche auf den 6. November 1831 Königliche Preise und öffentliche Belobung auf der Universität Tübingen sich erworben haben, nebst Bekanntmachung der für das Jahr 1831 bis 1832 bestimmten neuen Preis-Aufgaben, Tübingen 1831, S. 8–9. Vgl. Jochen KÖHLER, Nikolaus von Cusa in der Tübinger Schule, in: Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft 10 (1973), S. 191–206, hier S. 195, Fn. 24.

⁵⁸ Für einen Überblick über die Figuren und die Grundzüge dieser theologischen Bewegung vgl. Leo SCHEFFCZYK, Die Tübinger Schule. Philosophie im Denken der Tübinger Schule: Johann Sebastian von Drey (1777–1853), Johann Adam Möhler (1796–1838) und Johann Evangelist von Kuhn (1806–1887), in: Emerich Coreth et al. (Hrsg.), Christliche Philosophie im katholischen Denken des 19. und 20. Jahrhunderts, Bd. 1, Neue Ansätze im 19. Jahrhundert, Graz, Wien, Köln 1987, S. 86–108.

⁵⁹ Zur Rezeption des Idealismus in der Tübinger Schule vgl. Thomas F. O'MEARA, Romantic Idealism and Roman Catholicism: Schelling and the Theologians, Notre Dame 1982, S. 138–160.

⁶⁰ Vgl. diesbezüglich Peter STOCKMEIER, Johann Adam Möhler und der Aufbruch der wissenschaftlichen Kirchengeschichtsschreibung, in: Münchener Theologische Zeitschrift 39/3 (1988), S. 181–194.

Hegels die Idee einer Ekklesiologie als Wissenschaft eines lebendigen, historisch sich entwickelnden Subjektes, wobei der Autor sich auf die Ursprungszeit der Kirchenväter als normative Epoche der christlichen Gemeinschaft konzentrierte. Daneben brachte Möhler seit dem Beginn seiner Karriere ein reges Interesse für die Erforschung der Konzilienzeit und der Reformbestrebungen im 15. Jahrhundert zum Ausdruck⁶¹. In einem Aufsatz, der 1831 in der *Theologischen Quartalschrift* publiziert wurde, umreißt er eine positive Deutung des 15. Jahrhunderts, die darauf abzielte, das Mittelalterbild insgesamt zu revidieren und die kulturelle Notwendigkeit der protestantischen Zäsur abzustreiten⁶². Möhlers spezifische Aufwertung jener Zeit, die Luthers Wirken unmittelbar vorausging, richtet sich gegen das Monopol auf die vor-modernen Reformströmungen, das die protestantische Historiographie beanspruchte, und impliziert als Korollarium eine Delegitimierung der Kirchenspaltung als eines angeblich epochenstiftenden Ereignisses⁶³. Möhler preist die intellektuelle Bewegung der Konzilien und bringt sie mit dem Aufblühen der humanistischen Studien und der Wiederentdeckung der griechischen Weisheit zusammen. Dieses kulturelle Phänomen bildet, dem Tübinger Professor zufolge, im 15. Jahrhundert nicht den Anfang einer Erneuerung, die im Protestantismus gipfelt, sondern das Resultat einer langen Evolution, die im Mittelalter verwurzelt ist und dort ihre Entstehungsbedingungen vorfand⁶⁴. Möhler plädiert für eine Interpretation des Mittelalters als Zeit des kulturellen Fortschrittes und kritisiert den aufklärerischen Topos der dunklen und

⁶¹ Ebd., S. 182–186.

⁶² Johann A. MÖHLER, Betrachtungen über den Zustand der Kirche im fünfzehnten und zu Anfang des sechzehnten Jahrhunderts, in Bezug auf die behauptete Nothwendigkeit einer, die bestehenden Grundlagen der Kirche verletzenden Reformation, in: *Theologische Quartalschrift* 13 (1831), S. 589–633.

⁶³ So formuliert Möhler eine der Hauptthesen seiner Ausführung: „Hienach dürfte die Ansicht, daß die Beförderung wissenschaftlicher Bildung eine Kirchenumwälzung zum dringenden Bedürfnisse gemacht habe, schwerlich mit Gründen zu vertheidigen seyn. Selbst die Beschaffenheit der wirklich erfolgten Reformation setzt eine Zeit voraus, die in ihren Repräsentanten auf einer sehr hohen Stufe des geistigen Lebens stand“, ebd., S. 604.

⁶⁴ „Die wiedererwachte Liebe zu den Werken der alten Griechen und Römer bezeichnete indeß keineswegs den Anfang der Wissenschaftlichkeit und einer höheren Geistesbildung; sie gab vielmehr nur dem schon vorhandenen wissenschaftlichen Geist und der bereits errungenen Bildung eine neue Richtung, neuen Stoff, und eine neue Form. [...] Die begeisterte Aufnahme, welche das klassische Alterthum fand, setzt übrigens von selbst eine schon sehr weit fortgeschrittene Geistesbildung in den westlichen und nördlicher gelegenen europäischen Ländergebieten voraus“, ebd., S. 600–602. Die Blütezeit des 15. Jahrhunderts sei nach Möhler der anschauliche Beweis für den Bildungsprozess, der sich im Laufe des Mittelalters abspielt.

barbarischen Periode⁶⁵. Diese Repräsentation hat im Diskurs Möhlers eine Auswirkung auf das historische Kirchenbild. Die großen Gelehrten des 15. Jahrhunderts, betont Möhler, gehörten der kirchlichen Institution an oder bewegten sich zumindest im intellektuellen Horizont dieser Institution⁶⁶. Selbst das Papsttum habe besonders unter Nicolaus V. einen humanistischen Wissenspol dargestellt. Die Blütezeit vor der protestantischen Reform sei deshalb innerhalb einer Entwicklung der Kirche zu situieren und entstehe nicht als ein bloßer Widerstand zum mittelalterlichen und scholastischen Erbe. Genau in diesem Zusammenhang stellt sich bei Möhler die historiographische Relevanz der Figur des Cusanus heraus. In ihm, einem Kardinal, konvergieren Reform und Verteidigung der Kirche. Er habe nicht nur die Scholastikkritik Gersons und Pierres d'Ailly fortgesetzt, sondern an einem neuen spekulativen System gearbeitet, das auf der Wiederherstellung der griechischen Tradition aufbaut⁶⁷. Das cusanische Projekt setze aber – das ist ein zentraler Aspekt des Arguments – keine Kirchenumwälzung voraus, sondern füge sich vielmehr in den langsamen, fortschreitenden Entwicklungsgang des Mittelalters ein. Die Krise der Scholastik, die sich bei Cusanus zwar vollzieht, bedeutet nach Möhler keine radikale Diskontinuität mit der Vergangenheit, sondern ist paradoxerweise das letzte Produkt des scholastischen Bildungsprogrammes, das allmählich die eigene Überwindung veranlasst hat.

Johann Möhler hat keine Studie zu Cusanus vorgelegt, seine historiographische Perspektive bestimmt allerdings die von ihm begünstigten Nachfor-

⁶⁵ Das Mittelalter habe nach Möhler ganz Europa zivilisiert und zum Christentum bekehrt: durch die Errichtung der Universitäten wurde nämlich das Abendland erzogen und die geistige Bildung so gefördert, dass die spätere Renaissance der Wissenschaften überhaupt erst ermöglicht wurde. Ein starkes historiographisches sowie theologisches Interesse am Mittelalter hatte Möhler schon in den vorherigen Jahren mit einer ausführlichen Abhandlung über Anselm gezeigt, vgl. Johann A. MÖHLER, *Anselm, Erzbischof von Canterbury. Ein Beitrag zur Kenntniß des religiös-sittlichen, öffentlich-kirchlichen und wissenschaftlichen Lebens im elften und zwölften Jahrhundert*, in: *Theologische Quartalschrift* 9 (1827), S. 435–497; 585–664.

⁶⁶ Vgl. MÖHLER, *Betrachtungen* (wie Anm. 62), ebd., S. 610–613.

⁶⁷ „Hatten sich der Canzler Gerson, Pierre d'Ailly und Nicole de Clemange im Anfange des 15ten Jahrhunderts mehr nur negativ und kritisch und im Einzelnen läuternd gegen die jetzt nicht mehr zusagende Scholastik verhalten, so brachte nun schon einige Decennien später Nicolaus Cusanus ein mit den speculativen Fundamenten derselben in entgegengesetzter Richtung sich bewegendes System hervor, ein tiefes System, voll Leben zugleich und Begeisterung, wie die platonische Speculation, von der er war angeregt worden“, ebd., S. 602 f. Möhlers kurzes Cusanus-Porträt verrät schließlich einen unverkennbaren romantischen Unterton, wenn die Tiefe und die Lebendigkeit der cusanischen Philosophie pointiert und mit dem platonischen Vorbild in Verbindung gebracht werden.

schaften in Tübingen⁶⁸. Im Hinblick auf die Vergabe des Preises verfasste Möhler ein Gutachten zu den eingereichten Schriften und beschrieb dabei die Gründe des Unternehmens und das erwartete Profil der Bewerber:

„...da das hervorragende Talent und die dadurch errungene äußere Stellung des Nicolaus von Cusa einen sehr einflußreichen Anteil an den Entwicklungen des im 15. Jahrhundert so sehr bewegten kirchlichen Lebens nehmen ließ, da er, einer der ersten im Abendlande das Studium des Plato, der Neuplatoniker und der griechischen Philosophen überhaupt (in der Ursprache) wieder neu belebte und zugleich die ausgedehnte Anwendung hiervon auf die spekulative Theologie zum Sturze der veralteten Scholastik machte, da er sich überdies für die Fortbildung der mathematischen Wissenschaften große Verdienste erwarb und seine Ideen durch mathematische Formeln zu sinnlichen pflanzte, so wurde ein bedeutender Umfang von Kenntnissen und ein sehr gewecktes Talent zur Bearbeitung der Geschichte dieses Mannes erfordert“⁶⁹.

Drei Abhandlungen zu Cusanus wurden zu diesem Anlass geliefert. Sieger des Wettbewerbes war Franz Anton Scharpff, dessen Arbeit zunächst 1837 in Aufsätzen bei der *Theologischen Quartalschrift* und später neubearbeitet in Buchform (1843) publiziert wurde⁷⁰. Scharpff trug in den folgenden Jahrzehnten substantiell zur Cusanus-Forschung bei. Der Veröffentlichung seiner ersten Monographie, die den Schwerpunkt auf das kirchliche Wirken des Kardinals legte, folgte 1862 die erste deutsche Übersetzung einer breiten

⁶⁸ Für eine historische und bibliographische Rekonstruktion der Cusanus-Forschungen in Tübingen vgl. KÖHLER, Nikolaus (wie Anm. 57), S. 191–206. Es ist jedenfalls nicht einfach zu bestimmen, inwiefern Möhlers Cusanusbild das Resultat einer tiefgehenden Beschäftigung mit den cusanischen Werken ist. Wie Köhler angemerkt hat, sind die expliziten Bezüge auf Cusanus bei Möhler bis zur Preisverleihung 1831 sehr spärlich. Wenn man z. B. die Nachschrift der Vorlesung für Kirchengeschichte aus dem Jahr 1827 in Betracht zieht, wird merklich, wie das Cusanusbild Möhlers die bruckerischen Topoi, die in der späteren historiographischen Literatur wiederholt wurden, einfach zusammenstellt. „Wir sehen hieraus, daß es wohl Menschen gab, welche fühlten, was der Zeit not tue. Neben diesen aber muß auch noch Nicolaus von Cusa genannt werden. In einer berühmten Schrift *De docta ignorantia* und in einer *Apologia* für dieselbe greift er heftig und gründlich jene scholastischen Theologen an, welche sich zumeist von dem rechten Wege entfernt hatten und tadelt ihre Vermessenheit, über alles Mögliche zu entscheiden, empfiehlt Bescheidenheit und Gründlichkeit der Forschung usw.“, zit. ebd., S. 197.

⁶⁹ Johann A. MÖHLER, *Gesammelte Aktenstücke und Briefe* (= Werke, Bd. 1) hrsg. von Stephan Lösch, S. 422, Fn. 1.

⁷⁰ Franz A. SCHARPFF, *Das kirchliche und literarische Wirken des Nicolaus von Cusa*, in: *Theologische Quartalschrift* 19 (1837), S. 2–35; 201–258; 687–765. Später in Buchform: DERS., *Der Cardinal und Bischof Nicolaus von Cusa, I. Theil: Das kirchliche Wirken. Ein Beitrag zur Geschichte der Reformation innerhalb der katholischen Kirche im fünfzehnten Jahrhundert*, Mainz 1843.

Auswahl aus den philosophischen und theologischen Schriften⁷¹. Seine Beschäftigung mit Cusanus kulminierte 1871 mit dem Erscheinen eines zweiten Bandes, der eine Synthese des cusanischen Denkens anvisierte⁷². Die zwei verbleibenden Kandidaten erhielten eine öffentliche Auszeichnung seitens der Universität: Die Schrift von Johann Ludwig Schmitt blieb aber unveröffentlicht⁷³; die Studie von Karl Joseph Hefel, der danach den Lehrstuhl Möhlers übernahm, wurde im Rahmen zweier Zeitschriftenartikel weiterverwendet (1835, 1836)⁷⁴. Der Schwerpunkt der Preisarbeiten liegt auf der dokumentarischen Rekonstruktion der Biographie des Cusanus und auf deren Einordnung in die kirchenpolitischen Ereignisse des 15. Jahrhunderts. Im Fall Hefels verliert die Untersuchung in ihrer veröffentlichten Gestalt sogar den monographischen Charakter zu Cusanus und löst sich in eine allgemeinere Forschung zum Basler Konzil und zur Kontroverse über das Primat des Papstes auf. Das Augenmerk der drei Bewerber gilt zweifelsohne der Beteiligung des Cusanus an der ekklesiologischen Reflexion seiner Zeit sowie seiner dauernden Bemühung um die Reorganisation der Kirche, zunächst als Konzilteilnehmer, dann als Kardinal, päpstlicher Legat und Bischof⁷⁵.

Es ist somit deutlich, unter welchen Prämissen sich die Cusanus-Historiographie im 19. Jahrhundert anbahnt. Diese findet ihren Ausgangspunkt in den Fragestellungen der katholischen Kirchengeschichtsschreibung und schneidet erst danach den philosophischen Belang an⁷⁶. Scharpff schiebt beispiels-

⁷¹ Franz A. SCHARPFF, *Des Cardinals und Bischofs Nicolaus von Cusa wichtigsten Schriften*. In deutscher Übersetzung, Freiburg i. B. 1862.

⁷² Franz A. SCHARPFF, *Der Cardinal und Bischof Nicolaus von Cusa als Reformator in Kirche, Reich und Philosophie des 15. Jahrhunderts*, Tübingen 1871.

⁷³ Das Manuskript der Studie ist von Jan Bernd Elpert wiederentdeckt und 1999 herausgegeben worden, vgl. Johann L. SCHMITT, *Beschreibung des Lebens und des kirchlichen und literarischen Wirkens des Cardinals und Bischof von Brixen Nikolaus Cusanus (= Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft, Bd. 25)*, hrsg. von Jan B. Elpert, Trier 1999.

⁷⁴ Karl J. HEFELE, *Blicke in's fünfzehnte Jahrhundert und seine Konzilien mit besonderer Berücksichtigung der Basler Synode*, in: *Jahrbücher für Theologie und christliche Philosophie* 4 (1835), S. 49–108; DERS., *Ansichten über Kirche, Papst, Konzil usw. aus dem fünfzehnten Jahrhundert*, in: *Jahrbücher für Theologie und christliche Philosophie* 6 (1836), S. 359–374.

⁷⁵ Mit apologetischem Duktus nehmen sich die Autoren überdies vor, die Kohärenz und die Integrität der Person klarzustellen, indem sie dezidiert den Vorwurf eines opportunistischen Übertritts des Cusanus von der konziliaristischen zur päpstlichen Partei entkräften. Vgl. SCHARPFF, *Das kirchliche* (wie Anm. 70), S. 34–35; und SCHMITT, *Beschreibung* (wie Anm. 73), S. 7.

⁷⁶ Ebenfalls von Möhler gefördert und in Tübingen publiziert worden sind die archivalischen Untersuchungen zur kirchlichen Tätigkeit des Cusanus, die Mathias Martini, damaliger Hospitalverwalter in Kues, durchgeführt hat: Matthias MARTINI, *Nachträge zu Sinnachers Geschichte der Bischöflichen Kirche Säben und Brixen*, enthaltend Urkunden, den Cardinal Nicolaus Cusa-

weise die Betrachtung der cusanischen Lehre ins dritte Kapitel der Biographie hinein, das sich im chronologischen Verlauf mit der Rückreise des Cusanus aus Griechenland deckt. Diesem doktrinären Intermezzo wird jedoch eine revelatorische Funktion in der Erzählung des Werdeganges zugewiesen, weil es den Lebensgedanken des Cusanus offenbaren sollte, aus dem der zukünftige Kardinal sein ganzes späteres Wirken ableitet. Schmitt sieht dagegen für die philosophische Analyse einen autonomen Teil der Arbeit vor, der im Anschluss an die Biographie als „innere Lebensgeschichte“ eingeleitet wird. Beide Cusanus-Repräsentationen fußen jedenfalls auf der Annahme einer perfekten Analogie zwischen Kirchen- und Wissensreform bei Cusanus und beabsichtigen, eine organische Einheit zwischen Denken und Handeln aufzuzeigen⁷⁷.

Diese explizite Agenda läuft darauf hinaus, dass die Darstellungen von Scharpff und Schmitt die disziplinären Grenzen der Theologie und der Kirchengeschichte sprengen und für die Kategorien der zeitgenössischen philosophischen Debatte nicht undurchlässig bleiben⁷⁸. Scharpffs Evaluation der Koinzidenzlehre lässt eindeutig einen stillschweigenden Rückgriff auf den

nus betreffend, in: Theologische Quartalschrift 12 (1830), S. 171–179; und DERS., Berechtigungen und Zusätze zu den Lebensbeschreibungen des Cardinals Cusanus, in: Theologische Quartalschrift 13 (1831), S. 286–390. Martini verfasste schließlich auch ein Buch zur Geschichte des cusanischen Hospitals, DERS., Das cusanische Hospital und dessen Stifter, Trier 1841. Vgl. WATANABE, *Modern Cusanus Research* (wie Anm. 4), hier S. 22. Es sei, was die Rekonstruktion der cusanischen Biographie anbelangt, an die Abhandlung von Hartzheim im vorherigen Jahrhundert erinnert, die noch eine wichtige Quelle für die Preisarbeiten darstellt. Casparus HARTZHEIM, *Vita Nicolai de Cusa S.R.E. Presbyteri Cardinalis ad Vincula S. Petri*, Trier 1730.

⁷⁷ Es geht um einen rekurrierenden Topos des Cusanusbildes bei SCHARPFF, *Das kirchliche* (wie Anm. 70), S. 6, 34, 203, 229, und hier S. 747: „Es ist schon oben (2. Abthlg. S. 203) angedeutet, daß und warum Cusanus nicht bloß Reformator des kirchlichen Lebens, sondern auch der Wissenschaft wurde, und wir fügen hier nur bei, daß, gleichwie sein Wirken als Diener der Kirche sich auf alle wichtigen Ereignisse jener bewegten Zeit erstreckte, so auch sein Wissen beinahe alle Gegenstände des damaligen Wissens umfaßte“. Ähnlich klingt die Charakterisierung nach bei SCHMITT, *Beschreibung* (wie Anm. 73), S. 126.

⁷⁸ Schon die starke Betonung des Lebensbezuges als eines positiven Merkmals der cusanischen Philosophie, das dem starren und abstrakten Formalismus der Scholastik gegenübersteht, weist eine prägnante Nahtstelle mit der Rhetorik der romantischen und idealistischen Historiographie auf. Als einzige explizite Quelle bei Schmitt gilt Carl J. H. WINDISCHMANN, *Kritische Betrachtungen über die Schicksale der Philosophie in der neueren Zeit und den Eintritt einer neuen Epoche in derselben*, Frankfurt a. M. 1825. Die cusanische Philosophie wird sowohl bei Scharpff als auch bei Schmitt als originelles und synthetisches Ergebnis zweier Reformbewegungen seiner Zeit präsentiert: einerseits der antischolastischen Kritik eines Gerson oder eines Pierre d'Ailly und andererseits der Wiederbelebung der klassischen, humanistischen Studien, die sich exemplarisch in der italienischen Triade Dante-Petrarca-Boccaccio kristallisiere.

idealistischen Wortschatz erkennbar werden. Er kontrastiert nämlich die einseitige Verstandesphilosophie der Scholastik, die sich über die Gegensätze nicht zu erheben wisse, mit der cusanischen Auffassung des Absoluten, die hingegen „das spekulative Moment“ zur Geltung bringe. Scharpff beschreibt die cusanische These des Zusammenfalls der kontradiktorischen Prädikate in Gott als eine Art Dialektik im Hegel'schen Sinne, gemäß derer die Gegensätze des Verstandes als solche nicht aberkannt werden, sondern auf dem Niveau des Geistes in einer höheren Einheit zu denken sind: „Wahre Philosophie zernichtet nicht – präzisiert Scharpff – sondern gibt Leben, indem sie jedes Moment an seine rechte Stelle setzt“⁷⁹. Diese angedeutete Präsenz idealistischer Züge bei Cusanus findet bei Schmitt eine ausdrückliche und detaillierte Besprechung. Das Manuskript des jungen Theologiepromovenden bezeugt einen frühen Versuch, anhand gedanklicher Berührungspunkte die These der Verwandtschaft zwischen Cusanus und dem Idealismus herauszuarbeiten⁸⁰. Schmitt ermittelt zuerst in der cusanischen Philosophie eine Vorwegnahme gewisser Elemente der Geisteslehre Fichtes, wobei er eine Übereinstimmung in Bezug auf die realitäts- und wissensstiftende Funktion der Vernunft konstatiert. Schmitt zieht Fichtes *Reden an die deutsche Nation* (1808) heran und bringt eine Parallelität mit Cusanus hinsichtlich des Wissenschaftsbegriffes ans Licht, insofern beide Autoren adäquate Erkenntnis auf eine reine Hervorbringung und Selbstbestimmung des Geistes zurückführen würden⁸¹. Schmitt

⁷⁹ Vgl. SCHARPFF, Das kirchliche (wie Anm. 70), S. 755: „Dieses eigentlich speculative Moment fehlte der Scholastik, ohne dieses kam sie nie aus ihrer Einseitigkeit heraus. Wie machte nun Cusanus dieses Moment geltend? Er steigerte die Gegensätze in ihrer allgemeinsten Form (als Quantität) auf den höchst möglichen Grad, und wies dann nach, daß sie so notwendig und durch ihre eigene Natur sich negiren und in eine höhere Einheit übergehen. [...] Aus diesen Andeutungen dürfte erhellen, wie tief Nicolaus von Cusa sah, indem er durch die Auffassung der Idee des Absoluten als der Coincidenz von Größtem und Kleinsten die Verstandesphilosophie mit ihren eigenen Waffen besiegte, nicht um sie zu zernichten (wahre Philosophie zernichtet nicht, sondern gibt Leben, indem sie jedes Moment an seine rechte Stelle setzt), sondern zu läutern und zu verklären“.

⁸⁰ Die Ausführung Schmitts geht auch über den Idealismus hinaus und beansprucht im Allgemeinen Vergleichspunkte mit der modernen Philosophie festzustellen. Eine Übereinstimmung zwischen Cusanus und Herder wird in Bezug auf das Konzept der Liebe hervorgehoben, sowie Berührungspunkte mit Kant, Jacobi und Mendelssohn im Zusammenhang mit der These des innergeistlichen Ursprunges der Begriffe. Auch eine Verwandtschaft zwischen Cusanus und Leibniz wird in diesem Kontext thematisiert. Schmitt erwähnt diesbezüglich die Lehre von der notwendigen Mannigfaltigkeit der geschaffenen Dinge und das *principium indiscernibilium*, vgl. SCHMITT, Beschreibung (wie Anm. 73), S. 179–181.

⁸¹ „Wenn ferner diese Philosophie die nothwendige Zugleichheit des Geistes und der Natur lehrt, so ist es eine Vorausnehmung Gottlieb Fichtes, dessen Philosophie von keiner Realität

bemerkt auch eine Affinität zwischen Schellings Ansicht über die absolute Indifferenz des Prinzips und der cusanischen Koinzidenztheorie, obwohl er unterstreicht, dass Cusanus die Irrtümer Schellings in der Gotteslehre vermeide⁸². Vergleichspunkte mit dem System Hegels werden ebenfalls identifiziert und betreffen die dreifache Betrachtungsweise des Geistes (nach dessen Absolutheit, Entäußerung und schließlich Rückkehr zu sich selbst)⁸³.

In Tübingen setzt sich somit plötzlich eine historiographische Aktualität des Cusanus durch. Eine besondere Aufmerksamkeit für die Figur des Kardinals wird sich nicht nur an der Theologiefakultät bis zur zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts erstrecken⁸⁴, sondern sich auch bald außerhalb des Tübinger Milieus ausbreiten. Die zweibändige Studie von Martin Dux in Würzburg bildete 1847 das auffälligste Zeichen der neuen Zentralität, die Cusanus im katholischen kirchengeschichtlichen Diskurs erlangte⁸⁵. Die historiographische Aufwertung des Cusanus geht über die konfessionelle Auseinandersetzung mit dem Protestantismus im Hinblick auf die Berechtigung einer katholischen Reformkultur hinaus. Sie kündigt ihre Tragweite für den Legitimationsprozess des Katholizismus gegenüber der universitären Wissenskonzeption an. Die Thematisierung der cusanischen Antizipationen des Idealismus ist ein Indiz dafür.

4. Cusanus *versus* Bruno: Franz J. Clemens und die katholische Genealogie der Moderne

Franz Jakob Clemens kann man ohne Weiteres das Verdienst anrechnen, die Rehabilitierung des Cusanus auf einer spezifisch philosophischen Ebene fortgesetzt und diese in ein präzises historiographisches Schema eingeordnet zu haben. Nach der Schulbildung am Jesuitenkolleg in Fribourg, die einen dau-

außer für den Geist und in Beziehung auf dessen Bewußtseyn wissen will. Fichte ist es auch, welcher das Wesen der Wissenschaft in der neuern Philosophie zum klaren Bewußtseyn erhoben hat“, ebd., S. 181–182.

⁸² Vgl. ebd., S. 182.

⁸³ Vgl. ebd., S. 182–183.

⁸⁴ Zahlreiche Publikationen zu unterschiedlichen Aspekten des cusanischen Wirkens wurden im Umfeld der Tübinger Schule vorbereitet. Für eine vollständige Liste der Tübinger Cusanus-Literatur, die auch die lexikographischen Beiträge miteinschließt, vgl. die Bibliographie bei KOHLER, Nikolaus (wie Anm. 57), S. 204–206.

⁸⁵ Vgl. Johann M. DUX, *Der deutsche Kardinal Nikolaus von Kues und die Kirche seiner Zeit*, 2 Bde., Regensburg 1847.

erhaften Einfluss auf seine intellektuellen Bemühungen ausübte, studierte Clemens an den Universitäten Bonn (1834) und Berlin (1835–1839), wo er mit einer Arbeit über Anaxagoras unter der Leitung des Hegel-Schülers Andreas Gabler promoviert wurde⁸⁶. Seit 1843 lehrte Clemens als Privatdozent in Bonn, wobei er sich als Wegbereiter für den Unterricht der mittelalterlichen Philosophie an der deutschen Universität profilierte. Nach mehreren erfolglosen Bewerbungen wurde er 1856 an die philosophisch-theologische Akademie in Münster berufen. Durch seine theoretischen, oft auch kirchenpolitischen Stellungnahmen hat sich Clemens in Deutschland als Initiator einer intellektuellen Richtung erwiesen, die ab der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts als „Neuscholastik“ bezeichnet wird⁸⁷. Drei Motive seiner Reflexion erhalten hierbei eine besondere Relevanz. Clemens fördert in erster Linie eine Wiederbelebung der scholastischen Tradition als eines regulativen Modells der katholischen Rationalität⁸⁸. Mit diesem Vernunftideal assoziiert Clemens nicht nur die vorgeschriebene Eintracht mit dem christlichen Glauben und die strikte Ausrichtung nach dem kirchlichen Lehramt, sondern auch eine untergeordnete Konzeption der Philosophie als Vorstufe der theologischen Disziplin, nach der die Erstere das Angewiesensein der menschlichen Erkenntnis auf die Offenbarung enthülle und zugleich zur wissenschaftlichen Systematisierung der Letzteren diene⁸⁹. In zweiter Instanz ist hervorzuheben, dass sich Clemens für keine bloße Restauration der mittelalterlichen Scholastik einsetzt, als ob sie ein abgeschlossenes Lehrgebäude

⁸⁶ Als Quelle für die Biographie des Clemens gilt vor allem: [Paul L. HAFNER], Zur Erinnerung an Professor Clemens, in: *Der Katholik* 42 (1862), S. 257–280. Für eine Rekonstruktion der Karriere und der intellektuellen Entwicklung vgl. Antonio PIOLANTI, *Un pioniere della filosofia cristiana della metà dell'Ottocento: Franz Jakob Clemens (1815–1862) con la riedizione della Commentatio ‚Philosophia theologiae ancilla‘*, Città del Vaticano 1988.

⁸⁷ Als bahnbrechende Figur der Neuscholastik betrachtet ihn schon Albert STÖCKL, *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie*, Mainz 1870, S. 836. Vgl. dazu Peter WALTER, *Die neuscholastische Philosophie im deutschsprachigen Raum*, in: Emerich Coreth et al. (Hrsg.), *Christliche Philosophie im katholischen Denken des 19. und 20. Jahrhunderts*, Bd. 2, Rückgriff auf scholastisches Erbe, Graz, Wien, Köln 1988, S. 131–194, bes. 134–139.

⁸⁸ Zum charakteristischen Umgang der Neuscholastik mit dem scholastischen Erbgut, vgl. Heinrich M. SCHMIDINGER, ‚Scholastik‘ und ‚Neuscholastik‘ – Geschichte zweier Begriffe, in: Coreth et al. (Hrsg.), *Rückgriff (wie Anm. 87)*, S. 23–53.

⁸⁹ Das Manifesto dieser Konzeption, die explizit an Thomas von Aquin anzuknüpfen beabsichtigt, legt Clemens in seiner Habilitationsschrift vor, Franz J. CLEMENS, *De scholasticorum sententia philosophia esse theologiae ancillam commentatio*, Münster 1856 – eine neue Edition findet sich in: PIOLANTI, *Un pioniere (wie Anm. 86)*, S. 75–158. Eine kürzere Ausarbeitung auf Deutsch publiziert Clemens einige Jahre später, Franz J. CLEMENS, *Unser Standpunkt in der Philosophie*, in: *Der Katholik* 39 (1859), S. 9–23; 129–154.

darstellen würde. Scholastik gilt vielmehr als bestimmte Form oder Manifestation einer *philosophia perennis*, die kontinuierlich in der Geschichte überliefert wurde und sich entwickelt hat. Auf den katholischen Philosophen entfällt die Aufgabe, diese tradierte Weisheit, die in der Neuzeit vermeintlich getrübt wurde, wieder zu beleben und zeitgemäß auszubauen⁹⁰. Als Ergänzung dieser Perspektive schließt sich drittens die Verwerfung des modernen Denkens als eines protestantisch geprägten Abweges an, sowie der Widerstand gegen jeden Versuch im katholischen Umfeld, „die christliche Philosophie“ von der Scholastik völlig loszulösen und sie in Anlehnung an den post-cartesischen Aufbruch neu zu formulieren⁹¹.

Die Eigenart des Ansatzes von Clemens beruht auf der Anstrengung, sein Programm mit den Instrumenten der historiographischen und philologischen Kritik durchzuführen und die Philosophiegeschichtsschreibung in ein Schlachtfeld für die Verteidigung der Scholastik umzuwandeln. Es mag paradox erscheinen, dass dieses Unternehmen gerade durch eine Reihe von Artikeln zu Cusanus in Gang gesetzt wird, die Clemens 1847 in sein erfolgreiches Buch *Giordano Bruno und Nicolaus von Cusa* einarbeitet und an die Öffentlichkeit bringt⁹². Abweichend von der vorhergehenden Fachliteratur seit Brucker, die Cusanus als Kritiker oder Erneuerer des scholastischen Wis-

⁹⁰ In dieser Hinsicht wendet sich die Kritik des Clemens gelegentlich auch an die Anhänger der neuscholastischen Front, vgl. z. B. Franz J. CLEMENS, Die neueste Literatur über den heiligen Thomas von Aquino, in: Der Katholik 39 (1859), S. 672–83; 803–823; 1024–1041; 1284–1299; und in: Der Katholik 40 (1860), S. 129–156.

⁹¹ Es ist bekannt, dass Clemens eine zentrale Rolle bei der kirchlichen Verurteilung des Theologen Anton Günther gespielt hat, der die katholische Lehre im engen Gespräch mit der idealistischen Philosophie zu reformieren beabsichtigte. Zur scharfen Polemik gegen Günther siehe paradigmatisch Franz J. CLEMENS, Die speculative Theologie A. Günther's und die katholische Kirchenlehre, Köln 1853. Es ist ferner hervorzuheben, dass sich Clemens auch in einer Auseinandersetzung mit der Tübinger Schule engagierte, und zwar mit dem Theologieprofessor Johannes von Kuhn. Vgl. DERS., Ueber das Verhältniß der Philosophie zur Theologie. Ein Wort der Rechtfertigung gegen die Kritik des Herrn Dr. J. Kuhn, in: Der Katholik 39 (1859), S. 1408–1446; und Johannes VON KUHN, Das Verhältniß der Philosophie nach modern-scholastischer Lehre, in: Theologische Quartalschrift 44 (1862), S. 541–602. Diesbezüglich vgl. die grundlegende Studie von Paul R. BLUM, Franz Jacob Clemens e la lettura ultramontanistica di Bruno, in: Eugenio Canone (Hrsg.), Brunus redivivus. Momenti della fortuna di Giordano Bruno nel XIX secolo, Pisa, Roma 1988, S. 67–104.

⁹² Franz J. CLEMENS, Giordano Bruno und Nicolaus von Cusa. Eine philosophische Abhandlung, Bonn 1847. Die Monographie von Clemens enthält in revidierter und vermehrter Form eine Reihe zusammenhängender Aufsätze, die im Jahr 1844 erschienen waren; DERS., Zusammenhang der Philosophie des Giordano Bruno mit den Lehren des Cardinals Nicolaus von Cusa, in: Katholische Zeitschrift für Wissenschaft und Kunst (1844), Bd. 1: S. 49–81 (Die Philosophie Bruno's); S. 250–260 (Die Philosophie Cusa's); S. 355–370 (Die Philosophie Cusa's. Fortset-

sens repräsentierte, beansprucht Clemens zum ersten Mal den vollständigen Einschluss des Cusanus in die Scholastik. Cusanus wird als Gipfel einer alten Tradition betrachtet, die mit den Kirchenvätern anfang und sich im Mittelalter etablierte⁹³. Die Erforschung des cusanischen Schaffens wird in den Dienst eines präzisen Vorhabens gestellt, das darauf abzielt, die Ebenbürtigkeit, wenn nicht sogar die Überlegenheit der mittelalterlichen Philosophie über die antike und neuere Spekulation aufzuzeigen⁹⁴. Dieser Zweck wird durch die Erfindung einer historiographischen Polarität, die Cusanus mit Bruno kontrastiert, verfolgt⁹⁵. Clemens entdeckt nämlich in Brunos Schriften Spuren einer textuellen und doktrinären Abhängigkeit von Cusanus und verwendet diese Schuld als archimedischen Punkt, um das Wertverhältnis zwischen Scholastik und neuzeitlichem Denken umzukehren. Die Konstruktion eines Dualismus Cusanus-Bruno erfüllt eine zweifache Funktion. Sie legt einerseits Cusanus' Eintritt in die Genealogie der Moderne fest, insofern ein entscheidender Einfluss auf Bruno nachgewiesen wird. Brunos intellektuelle Abhängigkeit von Cusanus wird hierbei als indirektes Zeugnis einer kulturellen Schuld der ganzen Neuzeit gegenüber der Scholastik gedeutet. Andererseits übt diese Konstruktion eine disjunktive Rolle aus, insofern die Sequenz Cusanus-Bruno nach Clemens einen Rückschritt bedeutet. Während die Wahrheit der Bruno'schen Lehre gänzlich von Cusanus stamme, sei jede Distanzierung von der Quelle nichts anderes als eine Verfälschung und das Zeichen eines Verfalles der Vernunft.

zung); Bd. 2: S. 83–142 (Die Philosophie Cusa's. Schluß); 250–274 (Vergleichung der Brunischen und Cusanischen Philosophie).

⁹³ Zur speziellen Platzierung des Cusanus in der Philosophiegeschichte schreibt Clemens zu Beginn seiner Ausführung: „...und ist es andererseits eben so gewiß, daß Cusa gleichsam als das letzte Glied jener langen Kette von tiefen Denkern betrachtet werden könne, die, in strengem Festhalten an den christlichen Lehrsätzen und der kirchlichen Ueberlieferung, von den Zeiten der Kirchenväter an bis gegen das Ende des 15. Jahrhunderts die Philosophie gehegt und ausgebildet, den Glauben zum Wissen entwickelt haben“, CLEMENS, Bruno und Nicolaus (wie Anm. 92), S. 3. Diese These hängt mit der vorher erwähnten Auffassung einer sich historisch entwickelnden *philosophia perennis* zusammen, die Cusanus zum höchsten Stadium geführt habe, ebd., S. 133.

⁹⁴ Die Intention des Clemens wird schon im Vorwort des Buches deutlich zum Ausdruck gebracht: „So möge denn vorerst die christliche Philosophie des Mittelalters durch den Mund eines ihrer Hauptvertreter ihre Principien auseinanderlegen und rechtfertigen, um wenigstens ihre Ebenbürtigkeit mit frühen und späteren philosophischen Bestrebungen nachzuweisen“, ebd., S.ü.

⁹⁵ Zur Gegenüberstellung der zwei Autoren bei Clemens, vgl. Kurt FLASCH, Nicolaus Cusanus und Giordano Bruno. Vorbedingungen eines Vergleichs, in: Maria Barbanti (Hrsg.), *Enosis kai filia. Unione e amicizia*, Catania 2002, S. 671–686, bes. 680–686.

Clemens akzentuiert zunächst strategisch den Anteil Brunos an der historischen Herausbildung der Moderne⁹⁶. Dabei hatte er leichtes Spiel, weil diese These genau von der protestantischen Historiographie, die er angreifen wollte, allgemein akzeptiert wurde⁹⁷. Clemens verfolgt aber offensichtlich die Intention, die Verdienste, die Bruno beigemessen wurden, provokativ auf Cusanus zu übertragen. Der katholische Gelehrte stilisiert deshalb Bruno als Usurpator, indem er das Ausmaß der Rezeption des cusanischen Gedankengutes mit der Absicht übertreibt, dem Nolaner jede Originalität abzusprechen. Clemens verleiht seiner Denunziation sogar eine nationale Prägung und feiert Cusanus als „Denker unseres Vaterlandes“ vor dem Hintergrund des „usurpierten Ruhms eines Fremdlings“. Diese Nationalisierung des Antagonismus entspricht aber nicht direkt seiner eigenen konsequent vorangetriebenen Agenda, sondern entstammt einer instrumentalisierenden Verwendung jener kulturellen Mythologie des „deutschen Geistes“, die sich seit Schlegel in der romantischen und idealistischen Strömung durchgesetzt hatte. Clemens übernimmt die nationale Färbung dieses Narrativs lediglich, um die scholastische Wurzel der deutschen Kultur mit höherem Nachdruck behaupten zu können.

Clemens ist nicht nur in der Lage, anhand expliziter Hinweise Brunos Vertrautheit mit den cusanischen Schriften zu belegen, sondern erschließt auch die vielen Spuren der impliziten Appropriation aufmerksam. Er entdeckt zum Beispiel, dass Bruno stillschweigend im Dialog *De la causa* einen langen Abschnitt aus *De posset* ins Italienische paraphrasierend übersetzt hatte⁹⁸. Bruno habe also bei seinen Hauptthesen aus Cusanus geschöpft, ohne seine Quelle anzugeben⁹⁹. Clemens liefert eine detaillierte Liste der theoreti-

⁹⁶ Vgl. CLEMENS, Bruno und Nicolaus (wie Anm. 92), S. 2–3: „Denn läßt es sich nicht läugnen, daß von allen Bestrebungen im 16. Jahrhundert, die Philosophie, abgesehen von dem christlichen Glauben und der geschichtlichen Entfaltung der Wissenschaft, oder im entschiedenen Gegensatz zu beiden, neu zu gründen, und zu diesem Zwecke auf das Alterthum zurückzugehen, der Versuch Bruno's einer der merkwürdigsten, umfassendsten und wirksamsten gewesen sei, derjenige, welcher mehr, als die übrigen, die vorzugsweise sogenannte neuere Philosophie eingeleitet hat, und zwar, wie aus der Darstellung erhellen wird, mit unverkennbarem Einflusse selbst auf verschiedene ihrer einzelnen Gestaltungen, von Cartesius an bis auf unsere Tage herab“.

⁹⁷ Für ein Beispiel der Tendenz bei Clemens, eine kontinuierliche Entwicklungslinie von Bruno über Descartes und Spinoza bis zum Idealismus zu rekonstruieren, vgl. unter anderen ebd., S. 18. Dazu siehe unten § 5.

⁹⁸ Vgl. ebd., S. 14–15; 48–50. Für eine Analyse der Erwähnungen des Cusanus bei Bruno, S. 133–135.

⁹⁹ Vgl. ebd., S. 135.

schen Entlehnungen und der textuellen Übereinstimmungen und kommt schließlich zu dem Schluss, dass die Grundlagen des Bruno'schen Lehrgebäudes auf Cusanus zurückzuführen sind¹⁰⁰. Diese Überzeugung bietet ihm auch einen Vorwand, um die Polemik mit der zeitgenössischen Geschichtsschreibung einzuleiten. Die gängige Würdigung Brunos als eines schöpferischen und eigentümlichen Denkers zeigt laut Clemens eine gravierende Unkenntnis der Text- und Ideenüberlieferung und bringt ferner eine Marginalisierung der mittelalterlichen Quellen ans Licht, hinter der er ein allgemeines Vorurteil gegenüber der christlichen und kirchlichen Tradition erblickt. Clemens zitiert in diesem Zusammenhang die posthum publizierte Bruno-Biographie des Idealisten Heinrich Steffens, dessen Vorlesungen er noch während seiner Studienzeit in Berlin besuchen konnte¹⁰¹.

Clemens begnügt sich jedoch nicht damit, das cusanische Fundament bei Bruno sicherzustellen; noch wichtiger ist das Evaluationskriterium, wodurch das Verhältnis zwischen den zwei Autoren beschrieben wird. Bruno verdrehe das cusanische Denken, sodass seine Übernahme mit einer Entstellung der Lehrinhalte gekoppelt ist. Clemens identifiziert einen einzigen wesentlichen Irrtum, aus dem sich Brunos Abweichungen von Cusanus ableiten lassen: die

¹⁰⁰ Clemens behandelt hierbei zusammen mit der Koinzidenztheorie, die vorwiegend das Abhängigkeitsverhältnis von Cusanus bestimmt (vgl. unten), den Begriff der *contractio*, die Welt- und die Erkenntnislehre: „...Vor allem die wichtigste und ergiebigste von der absoluten Identität, von dem Zusammenfallen und der Aufhebung aller Gegensätze in dem Unendlichen, in Gott, der Alles das, was er sein kann, wirklich ist, die Unterlage des ganzen Brunischen Lehrgebäudes, und nichts Anderes, als der Grundgedanke der Cusanischen Anschauungsweise, den Cusa selbst als die besondere Eigenthümlichkeit seiner Philosophie überall hervorhebt, und von dem er sagt, daß er der einige Ausgangspunkt aller seiner verschiedenen Betrachtungen und Darstellungen sei. Und zwar erstreckt sich die Aufnahme dieser Cusanischen Lehre bei Bruno nicht bloß auf das Allgemeine, sondern bis auf die Worte und Beispiele hinab, wie dies aus der gegebenen Darstellung erhellt“, ebd., S. 142–143.

¹⁰¹ Vgl. ebd., S. 144: „Niemals hat die neuere Geschichtsschreibung der Philosophie, welche in der Umbildung derselben durch's Christenthum und ihrer Fortbildung in diesem durch nahe anderthalb Jahrtausende die Grablegung der Weltweisheit zu betrauern, in dem Abschütteln aber des christlichen Glaubens und der kirchlichen Ueberlieferung im 16. Jahrhunderte ihre Auferstehung zu feiern gewohnt ist, ihre Unkenntniß der Thatsachen und das damit verbundene Nichtverständnis des geschichtlichen Entwicklungsganges und Fortschrittes mehr an den Tag gelegt, als in der ungemessenen Bewunderung und Anpreisung der Schöpferkraft und Eigenthümlichkeit Bruno's“. Die Bruno-Biographie, die Clemens diesbezüglich in einer Fussnote zitiert, erschien in einer Sammlung aus dem Nachlass von Steffens, die mit einer Einleitung von Schelling publiziert wurde, vgl. Heinrich STEFFENS, Ueber das Leben des Jordanus Brunus, in: DERS., Nachgelassene Schriften, Berlin 1846, S. 41–76.

Ablehnung des christlichen Glaubens¹⁰². Der Nolaner habe die cusanischen Ideen radikalisiert und sie unberechtigterweise gegen die christliche Religion gewendet. Anhand dieses Kriteriums erörtert Clemens einen umfangreichen Fehlerkatalog, der sich auf unterschiedliche Gebiete der Wissenschaft erstreckt¹⁰³. Der Nolaner gerät nach Clemens sowohl in den Pantheismus, da er das Koinzidenzprinzip, das bei Cusanus ein Vorrecht der Gotteslehre darstellt, auf die Kosmologie überträgt, als auch in den Eleatismus, da er die gegenseitige Implikation von Identitäts- und Dreieinigkeitslehre verkennt. Es sei angemerkt, dass das historiographische Urteil über Bruno zu einem Mittel der Auseinandersetzung mit dem Idealismus wird. Clemens behauptet nämlich, dass die Hauptfehler von Bruno entscheidend in die moderne Kultur ausströmen und als solche zu bekämpfen seien¹⁰⁴.

Eine strenge Rezension der vorausgehenden Literatur bildet den Auftakt für die Cusanus-Darstellung. Mit der Ausnahme von Scharpff, den Clemens wertschätzend anführt, werden die Ansichten der vorherigen Historiker für Verdrehungen gehalten. Clemens sieht darin eine Bestätigung des verkehrten Umgangs mit jenen Texten, die die scholastische Kultur dokumentieren. Die skeptische Interpretation Bruckers sowie die pantheistische Anschuldigung Buhles und Tennemanns werden verworfen. Clemens stellt seiner eigenen Rekonstruktion die Formulierung des Grundgedankens voran, der das ganze cusanische Œuvre durchdringe; denn ein kohärentes, zusammenhängendes System spiegele sich in jeder einzelnen These des Cusanus wider, und zwar:

¹⁰² Vgl. CLEMENS, Bruno und Nicolaus (wie Anm. 92), S. 167–168: „Denn da der Abfall Bruno's von der Cusanischen Lehre Nichts mehr und Nichts weniger enthält, als einen Abfall von der christlichen Idee und dem christlichen Glauben, und es also nur eines Festhaltens an dem letzteren bedurft hätte, um den Irrweg zu vermeiden, so will eben dieser Abfall ergründet sein und kann dies, weil er philosophisch durch Nichts zu rechtfertigen, ohne das Eingehen auf persönliche Verhältnisse nicht werden“. Die inneren Ursachen dieser Ablehnung des Christentums werden von Clemens psychologisch erklärt. Nach einer textuellen Rekonstruktion der Haltung Brunos gegenüber der christlichen Religion werden die Persönlichkeit und die natürliche Anlage als Grund des Abfalls vom Christentum angegeben. Die letzte gravierende Folge dieser Ablehnung ist nach Clemens die innere Inkonsistenz der Bruno'schen Philosophie, die in einen unauflösbaren Widerspruch mit den eigenen (cusanischen) Prinzipien gerät, vgl. ebd., S. 209–210.

¹⁰³ Gemeinplätze der Kritik an Bruno tauchen in diesem Kontext auf, jedoch mit neuen Erklärungen, die aus der Gegenüberstellung mit Cusanus hervorgehen, vgl. ebd., S. 144–160.

¹⁰⁴ Vgl. exemplarisch ebd., S. 156.

„...die Lehre von der freien Offenbarung des dreieinigen Gottes im All, als dem Inbegriff des Endlichen, durch Schöpfung; in der Geschichte, als dem Leben des Menschengeschlechts, in vielfachen Weisen, die ihren Gipfel und ihren Mittelpunkt haben in der vollkommensten Erscheinung Gottes auf Erden, vollkommener, als welche keine gedacht werden kann, in der Vereinigung der Gottheit mit der Menschheit in der Person Christi“¹⁰⁵.

Mit dieser knappen Beschreibung beabsichtigt Clemens, das cusanische Denken auf sein eigenes Axiom zu reduzieren. Was er vorschlägt, scheint aber vielmehr eine Kurzfassung der christlichen Dogmatik zu sein, die auf die Begriffe der Trinität, der Schöpfung und der Inkarnation verweist. Die Bedeutung dieser Auswahl lässt sich nur auf der Basis der philosophiegeschichtlichen (wenn nicht geschichtsphilosophischen) Konzeption erläutern, die das Unternehmen des jungen Privatdozenten in Bonn vorantrieb¹⁰⁶. Der Historiker soll nach Clemens das langsame Fortschreiten der Wissenschaft von der (christlichen) Idee schildern. Diese Wissenschaft kann von den einzelnen Denkern vorangebracht oder verkannt werden, sie besteht aber als Subjekt der historischen Entwicklung über die Errungenschaften und Irrwege der Individuen hinaus. Mit anderen Worten fällt hier die Hauptaussage der cusanischen Lehre mit dem zusammen, was nach Clemens der immerwährende sich in den jeweiligen historischen Manifestationen konkretisierende Kern der christlichen Weisheit ist.

Die Theorie der belehrten Unwissenheit vermittelt Clemens zufolge eine epistemologische Rechtfertigung des Glaubens als Voraussetzung jeder Wissensform und zugleich die rationale Begründung der Notwendigkeit der Offenbarung für die menschliche Erkenntnis. Diese Lektüre stützt sich auf die anfänglichen Kapitel des *De docta ignorantia*, wo Cusanus behauptet, dass jede wissenschaftliche Forschung auf eine vorausgesetzte Gewissheit angewiesen sei, durch die das Unbekannte gemessen wird. Dieses prinzipienhafte Unbezweifelbare kann aber nach Clemens letztendlich nur durch den Glau-

¹⁰⁵ Ebd., S. 39–41. Vgl. FLASCH, Vorbedingungen (wie Anm. 95), S. 682.

¹⁰⁶ Diese Konzeption findet sich in der ganzen Monographie von Clemens verstreut. Eine kompaktere Formulierung lässt sich der Rezension des Dante-Buches von Ozanam entnehmen, vgl. Franz J. CLEMENS, Dante und die katholische Philosophie des dreizehnten Jahrhunderts. Von A. F. Ozanam, Münster 1844, in: Katholische Zeitschrift für Wissenschaft und Kunst 1 (1844), S. 371–384. Dazu vgl. Paul R. BLUM, Philosophenphilosophie und Schulphilosophie. Typen des Philosophierens in der Neuzeit (= Studia Leibnitiana, Bd. 27), Stuttgart 1998, S. 235–252.

ben begriffen und garantiert werden, sodass der Glaube sich als Bedingung alles Erkennbaren erweise¹⁰⁷.

Das Cusanusbild zeichnete sich also als eine Art Januskopf ab¹⁰⁸. Der deutsche Kardinal schaut nach hinten, indem er den Kern der christlichen Spekulation bewahrt. Er blickt überdies nach vorne, insofern er die Entwicklung der Neuzeit vorwegnimmt. Durch den kritischen Vergleich mit Bruno konnte Clemens nämlich den Beitrag des Cusanus zur historischen Gründung der Moderne illustrieren und zudem die Überlegenheit des scholastischen Mittelalters verteidigen¹⁰⁹. Die Errungenschaften des modernen Denkens seien bei Cusanus nicht nur im Keim enthalten, sondern auch frei von den Mängeln, die die Verwerfung der offenbarten Wahrheit seit Bruno mit sich bringe. Der katholische Gelehrte bekräftigt diese These dadurch, dass er gezielt einzelne Verbindungslinien zwischen Cusanus und den Hauptdenkern der folgenden Jahrhunderte zieht¹¹⁰. Clemens präsentiert Cusanus sogar als

¹⁰⁷ Da jede Untersuchung mittels eines Vergleichs erfolgt, der das Verhältnis zwischen einem angenommenen Bekannten und dem zu erkennenden Gegenstand bestimmt, übersteigt das Unendliche die Grenzen des Verstandes, weil es sich als solches jeder Proportion und jeder Messbarkeit entzieht. Daraus sei nach Clemens zu schließen, dass ein Wissen um Gott nur möglich ist, insofern er sich selbst offenbart und den menschlichen Geist „durch das Licht seiner Gnade“ erhellt.

¹⁰⁸ Das Bild des Januskopfes, das bei Clemens nicht vorkommt, trifft man später in der Geschichtsschreibung an, vgl. u. a. Wilhelm WINDELBAND, *Die Geschichte der neueren Philosophie in ihrem Zusammenhang mit der allgemeinen Kultur und den besonderen Wissenschaften*, Leipzig 1878, S. 43: „Auf diese Weise ist er ein Janushaupt, das eben so in die Vergangenheit wie in die Zukunft blickt, und in welchem begreiflicherweise die einen den letzten Scholastiker, die anderen den Begründer der neueren Zeit gesehen habe“.

¹⁰⁹ Es sei in diesem Zusammenhang angemerkt, dass Clemens eine „mystische“ Komponente der cusanischen Philosophie anerkennt. Er versteht aber die „Mystik“ nicht im Gegensatz zur scholastischen Tradition, sondern als „eine besondere, die Scholastik ergänzende Richtung des Denkens“, CLEMENS, Bruno und Nicolaus (wie Anm. 92), S. 149.

¹¹⁰ Ebd., S. 160–166. Bedeutende Themen der Reflexion von Malebranche (die Ideenlehre und die Theorie der geistigen Anschauung), Leibniz (die Monadenlehre, die Erkenntnis- und Seelentheorie, die Sätze vom zureichenden Grund und vom Nichtzuunterscheidenden), Vico (die Überlegungen zum Wahrheitskriterium), Kant (die Kritik der Erkenntnis und die Antinomien) und Hegel (der Identitätsbegriff, die dreifache Logik des Unendlichen und die Bedeutung der Negativität) lassen sich bei Cusanus wiederfinden, jedoch in einer höheren und vollkommeneren Einheit. Besonders die These einer Verwandtschaft zwischen Cusanus und Leibniz setzt sich schnell durch und wird ausführlich weiterentwickelt. Vgl. z. B. Robert ZIMMERMANN, *Der Cardinal Nicolaus Cusanus als Vorläufer Leibnizens*, in: *Sitzungsberichte der philosophisch-historischen Classe der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften* 8 (1852), S. 306–328. Zur Cusanus-Interpretation Zimmermanns vgl. Harald SCHWAETZER, *Cusanus, Leibniz, Herbart? Robert Zimmermanns Cusanus-Deutung im Kontext des 19. Jahrhunderts*, in: Antonio Dall’Igna, Damiano Roberi (Hrsg.), *Cusano e Leibniz. Prospettive filosofiche*, Milano 2013, S. 169–182.

„Propheten der Naturwissenschaften“, insofern der Kardinal die epistemologische Funktion des Experiments wahrgenommen und astronomischen Entdeckungen vorausgeahnt habe¹¹¹.

Im Jahre 1847 wurde Cusanus durch die Arbeit von Clemens in die Ursprungserzählung der Neuzeit eingegliedert, wobei das Mittelalter eine kulturelle Eigenständigkeit bewahrte und eine neue Aktualität gewann. Dieses Erklärungsmodell sollte den Anspruch der katholischen Tradition legitimieren, die Moderne hervorgebracht zu haben, ohne aber in deren geistige Dekadenz miteinbezogen zu sein. Diese Dekadenz wurde mit der Behauptung einer Autonomie des Menschlichen und mit der Verteidigung eines Primats des Bewusstseins identifiziert, die als gravierende kulturpolitische Implikation der Kirche die soziale und wissenschaftliche Macht aberkannten.

5. Cusanus-Repräsentationen und Debatte um das scholastische Erbe

Die Monographie von Clemens markierte einen deutlichen Wendepunkt für die historiographische Wahrnehmung des cusanischen Denkens. In der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts stellte sich die Gestalt des Cusanus hierdurch als interpretativer Maßstab heraus, um einen epochalen Übergang zu definieren und zu beschreiben – als eine Gestalt der Schwelle, die zwei Epochen trennt und deren Wertverhältnis zu koordinieren erlaubt. Das Deutungsmuster, das diesen Wandel auslöste, fußte auf der kontroversen Annahme einer Zugehörigkeit des Cusanus zur Scholastik. Laut Clemens bot Cusanus die kritischen Instrumente für eine Revidierung der Moderne, die die ganze Scholastik zu einem mit den neueren Philosophien konkurrierenden Rationalitätsparadigma erhob. Cusanus war aber dabei das trojanische Pferd einer historiographischen Legitimationsstrategie, die auf rein systematischer Ebene eine starke Orientierung an Thomas von Aquin kaschierte. Ein Autor wie der Jesuit Joseph Kleutgen setzte das Programm des Clemens in dieser Richtung fort und lieferte in seiner *Philosophie der Vorzeit verteidigt* (1860, 1863) das theoretische Manifest der Neuscholastik, das grundsätzlich auf

¹¹¹ Clemens konnte diese These durch die Erforschung der Handschriften der Cusanus-Bibliothek und besonders durch Auffindung eines autographen Bruchstückes über die Bewegung der Erde illustrieren, ebd., S. 97–99. Für die kritische Edition des Fragmentes, vgl. Ernst HOFFMANN, Raymund KLIBANSKY, *Das Universum des Nikolaus von Cues* (= Cusanus-Studien, Bd. 1), Heidelberg 1930, S. 41–45.

einem thomistisch geprägten Rückgriff auf die Theologie des 13. Jahrhunderts basierte¹¹².

Die historiographische Lösung von Clemens erwies sich jedoch als fragil, sodass sie bald sowohl in der Geschichtsschreibung der protestantischen Universitäten als auch im katholischen Milieu in Frage gestellt wurde. „Gipfel der Scholastik“ und „Vorläufer der Neuzeit“: Dieses Binom, das Clemens kreiert hatte, wurde nicht direkt übernommen; von der Auflösung dieser Verbindung gingen aber die unterschiedlichen Interpretationen, die darauf folgten, aus, indem jede sich auf einen Zweig festlegte. Die idealistische Historiographie entwickelte dementsprechend zwei alternative Lesarten, die Clemens' Auslegung neutralisierten, ohne aber die Bedeutung des Cusanus abzuerkennen: Die erste emanzipierte Cusanus von der Scholastik und erfasste ihn als anfängliche Etappe einer fortschreitenden Vorgeschichte der Reformation und des Idealismus, die in Bruno und Jacob Böhme mündet; die zweite platzierte Cusanus als letzte Synthese der scholastischen Strömung ins Mittelalter zurück und akzentuierte dabei den kulturellen Abstand zwischen Cusanus und Bruno.

Als exemplarisch für die erste Option gilt der umfangreiche Band von Moritz Carrière, einem direkten Schüler Hegels, der den Titel *Die philosophische Weltanschauung der Reformationszeit in ihren Beziehungen zur Gegenwart* (1847) trägt¹¹³. Carrière rezipiert zwar die These, dass es einen cusanischen Einfluss auf Bruno gegeben habe, deutet diese Übernahme jedoch als einen wesentlichen Fortschritt und eine nötige Korrektur auf dem Weg zur Moderne¹¹⁴. Das Brunobild ist bei Carrière sehr positiv: Die Lehre des Nolaners

¹¹² Joseph KLEUTGEN, *Philosophie der Vorzeit* verteidigt, 2 Bde., Münster 1860, 1863. Zu den philosophischen Systematisierungsversuchen der Neuscholastik im 19. Jahrhundert, vgl. Gerald A. MCCOOL, *Nineteenth-Century Scholasticism. The Search for a Unitary Method*, New York 1989. Zur kontroversen Figur Kleutgens vgl. Hubert WOLF, *Die Nonnen von Sant'Ambrogio. Eine wahre Geschichte*, München 2013.

¹¹³ Moritz CARRIÈRE, *Die philosophische Weltanschauung der Reformationszeit in ihren Beziehungen zur Gegenwart*, Stuttgart 1847 (bes. zu Cusanus vgl. S. 16–25). Carrière verweist explizit auf die Arbeit von Scharpff und Clemens. Obwohl sein Buch im selben Jahr wie die Monographie des Clemens erschien, konnte er die Studie von Clemens durch die vorher publizierten Aufsätze verwenden. Eine Rezension vergleicht 1847 ausführlich die Bruno-Interpretation des Clemens mit der von Carrière, vgl. Albert SCHWEGLER, *Die neueste Literatur über Giordano Bruno*, in: *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik* 18 (1847), S. 246–264.

¹¹⁴ Vgl. CARRIÈRE, *Weltanschauung* (wie Anm. 113), S. 25: „Giordano Bruno nennt den Nicolaus von Cusa einen göttlichen Mann, wir werden später sehen, daß er sich ähnlich zu ihm wie Platon zu Pythagoras verhält, indem er die Grundideen fortbildet und die angedeuteten Widersprüche in völliger Ueberwindung des scholastischen Elements vermeidet“.

bilde die „keimartige Totalität“, sodass die Aufgabe der neueren Zeit in der wissenschaftlichen Entfaltung dessen bestehe, was sich bei Bruno in einer ursprünglichen Einheit befindet¹¹⁵. Was Cusanus anbelangt, würdigt Carrière die Überlegungen zum Unendlichkeits- und Negationsbegriff, wirft ihm aber vor, dass er diese zwei Konzepte nicht bis zur letzten (idealistischen) Konsequenz gedacht habe¹¹⁶. Die zweite Deutungslinie lässt sich am *Grundriss der Geschichte der Philosophie* (1866) von Johann Erdmann veranschaulichen¹¹⁷. Der bekannte Rechtshegelianer argumentiert entschlossen für die Zuordnung des Cusanus zur Scholastik und kritisiert diejenigen Historiker, die das „Vor-reformatorische“ bei ihm hervorzuheben pflegen. Ausschlaggebender Grund dafür ist, dass er sich als Kardinal immer der Autorität und der Dogmatik der römischen Kirche untergeordnet habe, was nach Erdmann das Merkmal der gesamten Scholastik bildet¹¹⁸. Der *Grundriss* übernimmt zwar die Ansicht des Clemens, nach der Cusanus den Höhepunkt der mittelalterlichen Philosophie markiere, radikalisiert aber den Dualismus Cusanus-Bruno im Sinne einer axiologischen Kontraposition zwischen kirchlicher (*ante litteram* katholischer) Unterordnung und befreiender Bewegung der Frühmoderne. Erdmann erkennt die epochale Funktion des cusanischen Schaffens darin, dass es in sich die verschiedensten Richtungen der Scholastik zusammenfasst und ihnen eine volle Verwirklichung verleiht¹¹⁹. Cusanus schließe zwar eine lange Periode ab, ohne doch einen neuen Weg anzubahnen.

¹¹⁵ Vgl. z. B. ebd., S. 469, 490.

¹¹⁶ Cusanus wird beispielsweise das Verdienst angerechnet, die Notwendigkeit des Gegensatzes anerkannt zu haben; er habe allerdings das Negativum noch nicht als Moment des Lebensprozesses der Gottheit verstanden, sondern diese als eine abstrakte Identität oberhalb der Gegensätze gestellt, vgl. ebd., S. 17. Eine ähnliche Kritik erhebt Carrière in Bezug auf das Thema des Verhältnisses zwischen Gott und der Welt. Cusanus scheine zwar das Bewusstsein zu haben, dass Gott als der Unendliche der Welt immanent ist und dass die Welt als Moment des göttlichen Lebensprozesses zu erfassen ist. Jedoch komme Cusanus nicht dazu, das Negativum in Gott zu setzen, und lasse die Welt neuplatonisch durch einfache Emanation aus dem Ersten entstehen, vgl. ebd., S. 21.

¹¹⁷ Vgl. Johann E. ERDMANN, *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, Bd. 1, Berlin 1866, bes. zu Cusanus S. 443–451. Zur historiographischen Produktion Erdmanns Mario LONGO, Johann Eduard Erdmann (1805–1892), in: Giovanni Santinello, Gregorio Piaia (Hrsg.), *Storia delle storie generali della filosofia*, Bd. 5, Il secondo Ottocento, Roma, Padova 2004, S. 53–88.

¹¹⁸ Vgl. ERDMANN, *Grundriss* (wie Anm. 117), S. 465–466. Für die Rekonstruktion der scholastischen Philosophie, vgl. DERS., *Der Entwicklungsgang der Scholastik*, in: *Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie* 8 (1865), S. 113–171.

¹¹⁹ Vgl. ERDMANN, *Grundriss* (wie Anm. 117), S. 456–457: „In merkwürdiger Allseitigkeit fasst er die verschiedensten Richtungen zusammen, die sich bisher innerhalb der Scholastik gezeigt hatten. [...] Die Strahlen, welche Erigena, dieser epochenmachende Lichtpunkt der Scholastik, verbreitet hatte, sammeln sich als in einem Brennpunkt im Nicolaus, der ihre Periode abschliesst“.

Clemens' Thesen eröffneten ebenfalls eine lebendige Diskussion innerhalb der katholischen Geschichtsschreibung. Die unterschiedlichen historiographischen Gewichtungen der cusanischen Doktrin spiegelten außerdem die virulente Kontroverse um die Prinzipien und den Charakter des christlichen Denkens wider, die sich seit der Mitte des 19. Jahrhunderts im deutschen katholischen Milieu entfachte. In dieser Debatte, die 1863 in der Münchener Gelehrtenversammlung kulminierte, konfrontierten sich zwei Parteien¹²⁰. Auf der einen Seite sammelten sich diejenigen, die eine radikale Erneuerung der katholischen Theologie durch eine Anpassung an die wissenschaftlichen Anforderungen der Zeit verlangten. Sie setzten sich für eine Revision des Katholizismus ein, die die historische Methode in der Erforschung der eigenen Tradition anwendet und sich der theoretischen Hilfsmittel der modernen Philosophie bedient, um sich dieser mit ihren eigenen konzeptuellen Waffen widersetzen zu können. Auf der anderen Seite positionierten sich diejenigen, die eine Rückkehr zur Scholastik als zeitlos gültigem und orthodoxem Lehrmodell verteidigten und jede Kontamination mit der modernen Universitätskultur verweigerten. Diese Zwiespaltung wirkte sich grundlegend auf die neuen Repräsentationen der cusanischen Figur aus.

Die Reflexionen des Theologen Martin Deutinger lassen ein frappierendes Beispiel dafür sichtbar werden, wie das historiographische Konstrukt des Clemens einer Umdeutung unterzogen wurde, deren Absicht es war, philosophiegeschichtlich einen Vermittlungsversuch zwischen scholastischem Erbe und moderner Weltanschauung zu rechtfertigen¹²¹. Deutinger scheint das Schema, nach dem das cusanische Denken eine Art janusköpfige Natur besitze, zu akzeptieren, bettet es aber in eine völlig verschiedene Auffassung der Philosophiegeschichte ein. Er ermittelt ferner, dass die Ideen, durch die Cusanus die Entwicklungen der modernen Kultur vorausgewiesen hatte, nicht mit den Grundüberzeugungen identisch sind, die Nicolaus mit den

¹²⁰ Für einen Überblick siehe Roger AUBERT, Scholastiker und Germaniker gegen die ‚Deutschen Theologen‘, in: Ders. et al. (Hrsg.), *Die Kirche in der Gegenwart*, 1. Halbband: *Die Kirche zwischen Revolution und Restauration*, Freiburg, Basel, Wien 1971, S. 683–695; und Hans J. BRANDT, *Eine katholische Universität in Deutschland? Das Ringen der Katholiken in Deutschland um eine Universitätsbildung im 19. Jahrhundert* (= *Bonner Beiträge zur Kirchengeschichte*, Bd. 12), Köln 1981.

¹²¹ Zu Deutinger vgl. Bernhard BRAUN, *Martin Deutinger (1815–1864)*, in: Coreth et al. (Hrsg.), *Neue Ansätze* (wie Anm. 58), S. 285–305. Mit Bezug auf die Cusanus-Rezeption bei Deutinger siehe Marc-Aeilko ARIS, *Martin Deutinger und Nikolaus von Kues. Eine Beobachtung zur Cusanus-Rezeption im 19. Jahrhundert*, in: *Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft* 22 (1995), S. 147–152.

scholastischen Autoren teilte. Die Motive, die Cusanus zu einem Vorläufer der Neuzeit machen, unterscheiden sich in dieser Hinsicht wesentlich von jenen, die historiographisch seinen Einschluss in die Scholastik begründen. Wenn gerade Cusanus – und nicht Thomas oder andere – der Bezugspunkt ist, der einen katholischen Anspruch auf die Moderne zu erheben erlaubt, bedeutet es nach Deutinger, dass Cusanus über die scholastische Strömung hinausging und den privilegierten historiographischen Ort bildet, um einen dritten Weg zu definieren. In der Aufwertung der cusanischen Spekulation erblickt Deutinger nämlich die Möglichkeit, den Katholizismus mit der Moderne zu versöhnen und die Theologie von einem Minderwertigkeitskomplex gegenüber der intellektuellen Herausforderung des Idealismus zu befreien. Der Auszug eines Briefes, den Deutinger 1855 verfasste, exemplifiziert die Perspektive, aus der sein Interesse für die cusanischen Schriften entstand:

„So hoffe ich einen vollständigen Umschwung in Theologie und Philosophie durch ihn [*scil.* Cusanus] anzubahnen. [...] Die Theologen fürchten sich zwar vor der Philosophie, aber sie fürchten sich nur, weil sie fühlen, dass sie von der untheologischen Wissenschaft übergeflügelt sind. Ganz anders aber dürften sie reden, wenn man ihnen zeigen kann, dass alles, was Hegel, Schelling, Kant auf dem philosophischen Gebiete errungen, in einem tieferen Sinne schon da war und von einem katholischen Bischofe vor Jahrhunderten in ächt philosophischer Tiefe ausgesprochen worden ist“¹²².

Eine kritische Auseinandersetzung mit dem Idealismus, die zugleich eine Neuformulierung der katholischen Theologie anvisiert, führte Deutinger im Werk *Das Princip der neuern Philosophie und die christliche Wissenschaft* (1857) aus. Dort beschreibt er die ganze Philosophiegeschichte seit der Offenbarung, als ob sie von einer Gigantomachie zwischen Scholastik und modernem Denken beherrscht würde. Er rekonstruiert die philosophischen Systeme seit Bacon und Descartes bis auf die neueste Zeit, um zu beweisen, dass alle einem einzigen antischolastischen Prinzip entsprungen sind. Reaktion auf die Scholastik besagt nach Deutinger Reaktion auf ein autoritätsgebundenes Wissensprojekt, dessen Ziel es war, einen vorgegebenen, durch den Glauben aufgenommenen Inhalt wissenschaftlich zu strukturieren, ohne im Übrigen die Bedingungen des menschlichen Erkenntnisvermögens zu hinterfragen¹²³. Die Triebkraft der Modernität wird hingegen auf die subjektive

¹²² Brief vom 28. April 1855, UB München 4° Cod. ms. 934 XII, 10, f. 63r, zit. nach ARIS, Deutinger (wie Anm. 121), S. 155.

¹²³ Zur Konzeption der Scholastik vgl. Martin DEUTINGER, *Das Princip der neuern Philosophie und die christliche Wissenschaft*, Regensburg 1857, bes. S. 19–43.

Emanzipation der Vernunft von jedweder Heteronomie zurückgeführt. Die Moderne scheitert jedoch laut Deutinger daran, dass die erstrebte grenzenlose Freiheit sich langsam in ihr Gegenteil verwandelt, insofern die autonome Gesetzlichkeit der Vernunft zur Vorstellung einer notwendigen, durchnormierten Realität führe¹²⁴. Eine derartige Weltanschauung, die das Subjekt zum Seinsgrund macht, sei überdies gegenüber einer jeden historischen Offenbarungswahrheit immun oder reduziere sie auf eine Manifestation des Bewusstseins. Die Inszenierung dieses ungelösten Konfliktes zwischen Scholastik und Moderne führt bei Deutinger auf die Bestimmung der zukünftigen Aufgabe für die katholische Wissenschaft hin: die Schlichtung der zwei Extreme. Die cusanische Bemühung, die sich am Übergang der zwei Epochen situiert, wird in Deutingers Buch als die historische Verankerung und als theoretischer Ausgangspunkt dieses Unternehmens präsentiert¹²⁵. Es ist kein Zufall, dass die unkonventionelle Philosophiehistorie Deutingers die cusanische Lehre erst am Ende der Darstellung der Neuzeit behandelt. Diese Abweichung von der Chronologie signalisiert die programmatische Rolle für die Gegenwart, die der Cusanus-Forschung zugeschrieben wird. Das cusanische „Wissen des Nichtwissens“ orientiert sich dieser Lektüre zufolge an einem methodischen Ideal, das die Grundfunktion des Subjektes berücksichtigt, seine Bedingungen und Grenzen analysiert und dadurch den Raum für den Glauben als religiöse Hinausführung über die Beschränktheit des natürlichen Erkennens schafft¹²⁶. Dieser Versuch wurde nach Deutinger trotz des unverkennbaren Einflusses auf die moderne Nachwelt vom destruktiven und antikirchlichen Impuls der protestantischen Reform gehemmt und in Vergessenheit gebracht. Aber nachdem nun die neuzeitliche Vernunft alle negativen Möglichkeiten durchlaufen habe, sei die Zeit dafür gekommen, die cusanische

¹²⁴ Vgl. ebd., S. 370–382.

¹²⁵ Vgl. ebd., S. 398–399: „Unmittelbar nach der Scholastik ist im Anfange des fünfzehnten Jahrhunderts auf dem Boden der katholischen Kirche eine tief sinnige speculative Wissenschaft erwachsen, welche, von der Autorität und Freiheit ausgehend und zugleich die natürliche Bedingung der menschlichen Erkenntniß berücksichtigend, auf dem besten Wege war, eine Philosophie zu begründen, die, mit der Religion und der Erfahrung zugleich übereinstimmend, den subjectiven und objectiven Anforderungen an eine richtige Methode der Wissenschaft vollkommen genüge“.

¹²⁶ Vgl. ebd., S. 404: „Man sieht, wie in Cusa's Philosophie alle Theile bis zur Erkenntnißlehre herab zum Ganzen sich zusammenschließen; wie er vom Subjecte zum höchsten Gegenstande der Erkenntniß aufsteigt und von da herab alle Stufen durchgeht, um den inneren Zusammenhang zu zeigen, bis er in der Lehre von dem Medium der Erkenntniß das Ende mit dem Anfang wieder zusammenschließt. Wir haben hier eine geschlossene Einheit, ein System, welches subjectiv und objectiv allseitig sich begründen will“.

sche Bestrebungen wieder in den Entwicklungsgang der Wissenschaft einzugliedern: durch eine historiographische Wiederentdeckung und zugleich durch eine systematische Aneignung, die den Katholizismus über eine Neuauflage der Scholastik hinausführen sollten¹²⁷.

Das Eindringen der Cusanus-Forschung in die innerkatholische Konfrontation veranlasste einen Wechsel der Perspektive auf die cusanische Lehre in der gegnerischen Front. Das Werk von Albert Stöckl veranschaulicht die Reaktion der neuscholastischen Historiographie auf diese enthusiastische Cusanus-Rezeption sowie die nötige Distanzierung von den Positionen des Parteigenossen Clemens, dem Stöckl 1863 an der Akademie in Münster nachfolgte. Diese Abwendung impliziert zwei eng miteinander zusammenhängende Folgen: die Tilgung des Cusanus aus der Reihe der Scholastiker und dessen dezidierte Platzierung in die Verfallslinie, die zur Moderne führt. Das Grundanliegen der intellektuellen Anstrengung von Stöckl besteht darin, eine systematische und vollständige Erschließung der philosophischen Vergangenheit von einem katholischen Standpunkt aus zu liefern¹²⁸. Dabei ist er bestrebt, das kulturelle Ideal der Neuscholastik auf dem Gebiet der Philosophiegeschichte zu legitimieren und einen organischen Beweis der Überlegenheit der mittelalterlichen Kultur über die neuere herauszuarbeiten. Umfangreiches Ergebnis dieses langfristigen Plans bilden die dreibändige *Geschichte der Philosophie des Mittelalters* (1864–1866) und die zwei Bücher seiner *Geschichte der neueren Philosophie von Baco und Cartesius bis zur Gegenwart* (1883). Stöckl geht von der Überzeugung aus, dass die christliche Wissenschaft in der scholastischen Formulierung ihre geschichtliche Aufgabe noch nicht erschöpft habe, und zeichnet den historiographischen

¹²⁷ Dieser interpretative Schlüssel, der sich den Ansichten der Tübinger Schule annäherte, wird in der zweiten Monographie von Scharpff weiterentwickelt und im Detail untermauert. Scharpff wird sich auch darum kümmern, Cusanus vor der starken historiographischen Kritik zu verteidigen, die – wie man gleich am Beispiel Stöckls sehen wird – die Neuscholastik gegen Cusanus formulieren wird, vgl. SCHARPFF, Cardinal als Reformator (wie Anm. 72), Tübingen 1871, bes. S. 352–375. Ein langer Auszug zu Cusanus aus Deutingers *Princip der neueren Philosophie* schließt die Arbeit von Scharpff ab und ist dazu bestimmt, die philosophiegeschichtliche Perspektive der Interpretation von Scharpff klarzumachen, ebd., S. 505–507.

¹²⁸ Zum historiographischen Wirken von Stöckl vgl. Giovanna VARANI, Albert Stöckl (1823–1895), in: Santinello, Piaia (Hrsg.), *Storia delle storie* (wie Anm. 117), S. 247–269; und John INGLIS, *Spheres of Philosophical Inquiry and the Historiography of Medieval Philosophy* (= Brill's Studies in Intellectual History, Bd. 81), Leiden 1998, S. 105–167. Mit Bezug auf die Eichstätter Hochschule, an der Stöckl vor und nach seiner Berufung nach Münster unterrichtete, siehe Johannes HIRSCHBERGER, Die Philosophiegeschichte an der Eichstätter Hochschule, in: 400 Jahre Collegium Willibaldinum, Eichstätt 1963, S. 216–232.

Rahmen für jene Wiederbelebung der thomistischen Lehre, die 1879 von den Enzyklika *Aeterni patris* des Papstes Leo XIII. festgelegt wurde¹²⁹. Während Stöckl das 13. Jahrhundert als Blütezeit und Höhepunkt der mittelalterlichen Philosophie bezeichnet, ist Cusanus in der dritten und letzten Periode der Scholastik verortet, die sich durch die Infragestellung und die Krise des scholastischen Wissensmodells auszeichnet¹³⁰. Stöckl präzisiert die historische Stellung des Cusanus anhand eines zweifachen Bezugs zur mittelalterlichen Tradition: Cusanus schließe sich einerseits unmittelbar an die „deutsche Mystik“ an, indem er sie wissenschaftlich zu begründen sucht; er verzichte andererseits auf die scholastische Methode und inauguriere damit jene Scholastikfeindlichkeit, die einen Grundzug der Renaissancekultur ausmacht¹³¹. Der spekulative Mittelpunkt des cusanischen Denkens leitet sich nach Stöckl aus einem Irrtum her, der sowohl Scotus Eriugena als auch Meister Eckhart gemeinsam ist und in letzter Instanz dem griechischen Neuplatonismus entstammt¹³². Es handelt sich um eine wesentlich pantheistische Doktrin, die keine substantielle Verschiedenheit mehr zwischen Gott und Welt zulässt, da sie die Einzeldinge als bloße Entfaltung (*explicatio*) dessen konzipiert, was in der einfaltenden Koinzidenz Gottes (*contractio*) vorenthalten ist¹³³. Cusanus entwickle aber diese Prämisse nicht zu ihrem natürlichen pantheistischen Schluss, sondern versuche sie mit einer dem Wortlaut nach tadellosen Schöpfungslehre auszugleichen. Diese Lösung wird jedoch für rein vordergründig

¹²⁹ Albert Stöckl, *Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, Bd. 1, Mainz 1864, S. ii–iv.

¹³⁰ Albert Stöckl, *Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, Bd. 3, Mainz 1866, zu Cusanus S. 23–84.

¹³¹ Vgl. ebd., S. 24: „So können wir mit Recht sagen, dass Cusa unmittelbar an die ‚deutschen Mystiker‘ sich anschliesst und deren Lehre weiter fortleitet. Der Unterschied zwischen beiden besteht dem Wesen nach nur darin, dass die ‚deutschen Mystiker‘ ihre Mystik mehr auf das Leben anwendeten und für dasselbe verarbeiteten, während dagegen Cusa jene Mystik wiederum in das Gebiet der Wissenschaft heraufzieht und sie wissenschaftlich zu entwickeln und zu begründen sucht“. Cusanus gilt aber zugleich als *Initiator* einer antischolastischen Haltung, die die Moderne charakterisiert, ebd., S. 25: „Mit ihm [*scil.* Cusanus] beginnt jener Streit gegen die aristotelisch-scholastische Philosophie und Theologie, welche unsere gegenwärtige Periode kennzeichnet. [...] Mit der scholastischen Methode will also Cusa keine Gemeinschaft haben; er will die speculative Wissenschaft auf einen höhern Standpunkt emporheben, auf welcher sie den Ballast der bisherigen Logik nicht mehr nöthig habe. Die Scholastik soll überwunden, eine neue Bahn soll gebrochen werden“.

¹³² Ebd., S. 25. Eine ähnlich starke Annäherung Cusanus' an Eckhart und die „deutsche Mystik“, jedoch mit einer sehr positiven Konnotation, findet man im Rahmen der katholischen Historiographie bei Joseph Bach, *Meister Eckhart der Vater der deutschen Speculation*, Wien 1864, bes. S. 209–225.

¹³³ Vgl. Stöckl, *Philosophie des Mittelalters* (wie Anm. 130), S. 59–66.

gehalten und führt nach Stöckl zu nichts anderem als einer Kontradiktion im Zentrum der cusanischen Reflexion. Die Kritik an Cusanus ist daher sehr scharf. Stöckl missbilligt unter anderen die cusanische Glaubensauffassung, insofern diese eine aprioristische Naturalisierung der Gnade voraussetzt, sowie die Trinitätslehre als bloßen Modalismus. Das Fazit des Kapitels offenbart den Duktus der ganzen Ausführung: Stöckl zielt darauf ab, diejenigen (wie Deutinger) zu widerlegen, die in Cusanus einen Fortschritt der christlichen Wissenschaft finden wollen, und profiliert polemisch die cusanische Etappe als einen gravierenden Abfall des katholischen Denkens vom thomistischen Modell¹³⁴. Der originellste Beitrag der Rekonstruktion von Stöckl ist jedoch die Schaffung eines neuen Subjektes in der philosophischen Erzählung des ausgehenden Mittelalters: *die cusanische Schule*. Diese historiographische Kategorie ist dazu bestimmt, die spezifische Wirkungsgeschichte der cusanischen Lehre zu beschreiben und das Segment Cusanus-Bruno neu zu artikulieren, wobei Stöckl hier als Zwischenfiguren Jacques Lefèvre d'Étaples und Charles de Bovelles einfügt¹³⁵. Man begegnet einer perfekten Umkehrung der Thesen von Clemens. Denn der Begriff der „cusanischen Schule“ dient einer Auslegung der Verbindungslinie Cusanus-Bruno als fortschreitender Klärung und Vervollkommnung des cusanischen Grundgedankens. Bruno erscheint nun als treuester Interpret des Cusanus, und nicht mehr als dessen Verfälscher und Usurpator. Der Nolaner habe das cusanische System von einer inneren Spannung befreit und konsequent den Pantheismus daraus abgeleitet¹³⁶.

¹³⁴ Vgl. ebd., S. 84: „Wir sind nicht damit einverstanden, wenn in Cusa's System ein so bedeutender Fortschritt in der christlichen Speculation gefunden werden will, wie es häufig geschieht. Im Gegentheil, wir halten dafür, dass dasselbe den Vergleich, z. B. mit dem thomistischen System, nicht im Entferntesten auszuhalten vermöge, und glauben solches in unserer Darstellung hinreichend bewiesen zu haben“.

¹³⁵ Vgl. ebd., S. 84: „So kam es, dass das Cusanische System die Quelle wurde für eine bestimmte philosophische Richtung, welche in der Epoche der Renaissance eine bedeutende Rolle spielte und ihre Vertreter nicht blos in Deutschland, sondern auch in andern Ländern hatte. Wir bezeichnen diese philosophische Richtung mit dem Ausdrucke ‚Cusanische Schule‘“. Zur Bedeutung und zur Debatte über die historiographische Kategorie der cusanischen Schule, die 1871 auch in der Monographie von Scharpff aufgegriffen wird, vgl. Mario MELIADÒ, *The Cusanian School: Charles de Bovelles, Giordano Bruno and the Fortune of a Modern Historiographical Narrative*, in: Catherine König-Pralong, Mario Meliàdò, Zornitsa Radeva (Hrsg.), *Outsiders and Forerunners. Modern Reason and Historiographical Births of Medieval Philosophy*, Turnhout 2018, im Druck.

¹³⁶ Vgl. das Bruno-Kapitel bes. ebd., S. 111: „Wir wollten im Bisherigen nur zeigen, wie die Keime des Pantheismus, welche im cusanischen System unstreitig angelegt sind, im Lehrsystem Bruno's zur Entfaltung gekommen sind, wie Bruno's Pantheismus sich ganz naturgemäss aus den Prämissen des cusanischen Systems herausgebildet hat“.

Mit Stöckl weist die Neuscholastik, die nur zwanzig Jahre früher das cusanische Denken in den Vordergrund der Debatte gerückt hatte, Cusanus zurück und streicht ihn aus dem Katalog ihrer Doktoren. In dem Augenblick, als die katholische Geschichtsschreibung ein negatives Cusanusbild produzierte, erhebt sie zum ersten Mal Cusanus zum Begründer einer eigenen Schule und projiziert auf ihn ablehnend die Vaterschaft einer neuen Epoche. Die historiographischen Prämissen für die These der „cusanischen Modernität“ waren somit vorbereitet. Nur einige Jahre später wird der Philosophiehistoriker Richard Falckenberg, noch vor Cassirer, eine Geschichte des neuzeitlichen Denkens mit Nicolaus von Kues initiieren können¹³⁷.

Der diachrone Überblick über die Darstellungen der cusanischen Lehre und ihre jeweilige Positionierung auf dem Schachbrett der modernen Historiographie hat einen Orientierungswechsel um die Mitte des 19. Jahrhunderts herum dokumentiert, der sich zuerst im Bereich der Kirchengeschichtsschreibung anbahnte. Die Wiederentdeckung des Cusanus erfolgte auf katholische Initiative und wurde von einem ausgeprägten apologetischen Geist beseelt. Der Antrieb zur Erschließung des cusanischen Werkes scheint sich in einem zweifachen intellektuellen Vorsatz kanalisiert zu haben. An der externen Front lässt sich der Versuch feststellen, ein alternatives Ideal der Moderne zu verteidigen, das sich gegen die deutsche Universitätstradition richtete und die Überlegenheit des Katholizismus über die protestantische Reform implizierte. An der inneren Front bildete die Debatte um Cusanus einen historiographischen Rahmen, in dem sich unterschiedliche Ansichten über die Rolle der Scholastik bei der Konstruktion der geschichtlichen und theoretischen Identität des Katholizismus konfrontierten.

Drei rekurrierende Motive durchdringen ferner die Palette der Repräsentationen: Erstens wird die cusanische Figur einer progressiven Verdoppelung unterzogen, insofern man ihre Bedeutung durch den gleichzeitigen Bezug auf zwei Perioden der Kulturgeschichte, das Mittelalter und die Moderne, und

¹³⁷ Richard FALCKENBERG, *Geschichte der neueren Philosophie von Nikolaus von Kues bis zur Gegenwart*, Leipzig 1886, zu Cusanus S. 15–20. Falckenberg hatte vorher eine Cusanus-Monographie verfasst: DERS., *Grundzüge der Philosophie des Nicolaus Cusanus mit besonderer Berücksichtigung der Lehre vom Erkennen*, Breslau 1880. Vgl. ZEYER, *Cusanus in Marburg* (Anm. 1), und Andrea FIAMMA, „Richard Falckenberg and the Modernity of Nicholas of Cusa“, in: *Viator* 47 (2016), S. 351–366.

anhand einer zweifachen „epochalen“ Relevanz profilierte; die Aufwertung des Cusanus scheint zweitens tendenziell mit einer Verschiebung der historiographischen Chronologie zusammenzugehen, die zugleich eine Rückdatierung der Neuzeit ins Mittelalter und das Eindringen des Mittelalters bis in die Moderne suggerierte¹³⁸; drittens setzt sich allmählich eine polarisierende Koppelung mit Bruno als unausweichlicher Lektüreschlüssel durch und bestimmt je nach Deutung das jeweilige Cusanusbild.

Die Haltung zur mittelalterlichen Vergangenheit, die die katholische Aneignung des Cusanus leitete, zeigt sich als wesentlich verschieden von jener, die sich seit der Aufklärung in der protestantischen Geschichtsschreibung etablierte. Von Brucker bis Ritter nahmen die Philosophiehistoriker eine starke Teleologie an, die ihrem jeweiligen, neuzeitlichen Wahrheitsmodell entsprach. Subjekt ihrer Philosophiehistorien war die moderne Vernunft; der Prozess ihrer Herausbildung wurde in der Vergangenheit erblickt und rekonstruiert. Irrwege und Fortschritte im Mittelalter ließen eine „mittelalterliche Geschichte der modernen Vernunft“ in Erscheinung treten¹³⁹. Als sich Clemens oder Deutinger – jeder mit seinen spezifischen Voraussetzungen – an Cusanus annäherten, bewegten sie sich aber in eine gegensätzliche Richtung. Sie strebten danach, durch historiographische Mittel die eigene Tradition aus dem vergangenen Zeitalter herauszuholen und diese in die neue Epoche zu übertragen. Durch die Historisierung stellten sie das Mittelalter auf ein paritätisches Niveau mit der Moderne. Wenngleich sie durch ihre Arbeiten auf die mittelalterlichen Ursprünge der Neuzeit hingewiesen haben, ging es ihnen primär darum, die fortdauernde Aktualität der eigenen Tradition geltend zu machen.

Der Mythos einer cusanischen Vaterschaft der Moderne, dem ein großer Erfolg in der universitären Historiographie des 20. Jahrhunderts beschieden sein sollte, erweist sich als das kuriose Ergebnis einer Heterogonie der Zwecke.

¹³⁸ Dieses Motiv zeigt sich nicht nur in auffälliger Weise in der chronologischen Umkehrung der Rekonstruktion Deutingers, der Cusanus erst *nach* der modernen Philosophiegeschichte behandelt, sondern bildet eine Tendenz, die mit unterschiedlichen Akzenten einen inneren Mechanismus der katholischen Historiographie im 19. Jahrhundert charakterisiert. Es geht um eine konzeptuelle Chronologie, die neben die historische Chronologie gestellt wird. Sie hängt grundsätzlich mit einer regressiven Auffassung der Moderne zusammen, die das Mittelalter als einen noch nicht überwundenen Horizont betrachtet. Cusanus stellt sich dabei als Referenzpunkt heraus, um die *mise-en-scène* zugleich eines Rückschrittes der Moderne und eines Voranschreitens des Mittelalters zu legitimieren.

¹³⁹ Catherine KÖNIG-PRALONG, „L’histoire médiévale de la raison philosophique moderne (XVIII^e–XIX^e siècles)“, *Annales HSS* 70 (2015), S. 667–711; und DIES., *Médiévisme philosophique* (Anm. 14).