

philosophen (bzw. -Theologen) und dazu verzichtet G. weit stärker, als es der gegenwärtige Bestand an zuverlässigen Cusanus-Texten gebieten würde, auf eine systematisch geschlossene Behandlung der verschiedenen Hauptprobleme der cusanischen Denkwelt, beschränkt sich vielmehr (auch innerhalb der einzelnen Kapitel) auf eine nicht selten ziemlich locker aneinandergefügte und etwas eklektisch wirkende „Reihe von Reflexionen und Interpretationen“ (Vorwort). Diese Eigenart des Werkes erschwert es dem allgemein geistesgeschichtlich interessierten Historiker beträchtlich, dessen überaus reichen Gehalt voll auszuwerten und insbesondere aus ihm ein plastisches Bild von der auch heute noch stark umstrittenen „Weltanschauung“ des an der Schwelle zu einem neuen Zeitalter stehenden genialen Denkers zu gewinnen (so wird er z. B. schon im 1. Kap. „Concordantia catholica“ nicht so ganz auf seine Rechnung kommen). Dies bleibt um so bedauerlicher, als die bis auf weiteres noch führende Cusanus-Biographie von E. Vansteenberghe (Paris 1920) doch bereits stark am Veralten ist und es vollends in deutscher Sprache eine wissenschaftlich einigermaßen genügende Darstellung der allgemeinen Denkwelt des Cusanus überhaupt nicht gibt.

Es dürfte daher nützlich sein, aus diesen „Studien“ G.s wenigstens einige wichtigste Hauptmomente herauszuheben. Das Eigenste des Cusanus liegt schon in seinem Grundanliegen beschlossen, dessen paradoxe Natur er sein Leben lang in immer neuen Denkansätzen umkreist: nämlich die „reine Transzendenz“ wie die „totale Immanenz“ (S. 118, 295) Gottes spekulativ zu erhellen. Die oft wiederholte These vom cusanischen „Pantheismus“ lehnt G. trotz einzelner pantheistisch aussehender Formulierungen mit Recht ab (S. 214 ff., 404); in den so anstößig klingenden Bezeichnungen der Welt als *Deus sensibilis* und des Menschen als *Deus humanatus* sieht er die „doppelte Forderung nach einer vollkommenen Transzendenz des Schöpfers wie nach einer tatsächlichen Autonomie des Geschaffenen als solchem“ am klarsten ausgedrückt (S. 380). Das einzelne ist bei Nik. — und damit bricht er entscheidend den Bann, den Neuplatonismus und Mystik von alters her über das Kreatürliche gelegt hatten — nicht mehr „Abfall“ vom Einen, sondern als dessen unmittelbare „Explicatio“ hat es kraft seiner direkten „Teilhabe“ am absoluten Sein Existenz und daher einen einmaligen, unauswechselbaren Seinswert. Im höchsten Maße kommt dieser Rang der Geistnatur des Menschen zu; sie besitzt selbst „schöpferische“ Kraft (S. 145 f.) und — in der „Überschreitung“ der begrifflichen Verstandesoperationen insbesondere der „Aristotelica secta“ (Scholastik) — vermag sie in intellektueller Schau und Spekulation sich der, obgleich im letzten *inattigibilis* bleibenden Wahrheit immer mehr „anzunähern“ (S. 107 u. 108: Nik. kein Mystiker, der „mystische“ Aufstieg zu Gott von ihm als „philosophischer“ Aufstieg interpretiert). Der fortschreitende, doch nie zum Abschluß kommende Erkenntnisprozeß macht also zugleich den theophanischen Wert des Universums immer mehr offenbar (S. 458, bezüglich der Gotteserkenntnis S. 282). Das offenbarte Dogma wird Nik. dabei „nur der am wenigsten ‚mutmaßliche‘ Ausdruck einer Wahrheit, von der uns die schlichtesten Maßnahmen des Verstandes schon mehr als eine Ahnung geben“ (S. 342 f., 294). Insbesondere sind die Grundfakten des christlichen Glaubens: Trinität, Menschwerdung und Erlösung, nicht nur reine Glaubensgeheimnisse, sondern erscheinen als „Grenzforderungen dessen, was uns die Analyse des Menschen-in-der-Welt als eines *Deus humanatus* schon offenbart“, und die (vom theologischen Standpunkt aus) überaus kühne Christologie des Cusanus erweist sich als „genialer Versuch, der menschlichen Geschichte einen vollen Sinn zu geben, ohne sie darum von der göttlichen Transzendenz zu trennen“ (S. 453, 495 ff.; für die eigentümliche, völlig auf seiner Christologie aufbauende Anthro-