

Nikolaus von Kues und der Evolutionsgedanke

Von Rudolf Haubst, Mainz

Keine eingehendere Darstellung des cusanischen Weltbildes kann das Begriffspaar *complicatio* — *explicatio* (Einfaltung — Entfaltung) ignorieren. So intensiv bedient sich Nikolaus dieses Denkmodells von *De docta ignorantia* (1440) an bis zu *De ludo globi* und *De venatione sapientiae* (1462/63)¹.

Zahlreiche Vergleiche und Symbole aus Natur und Denken zieht er heran, um diese Polarität zu veranschaulichen. In *De docta ignorantia* bilden zunächst Punkt und Linie sowie die mathematische Eins und die Zahl die symbolische Anschauungsgrundlage: Linie, Fläche und Kubus entfalten sich progressiv aus dem unteilbaren Punkt, der diese seinerseits (nicht quantitativ, sondern bei höchster Einfachheit) in sich „einfaltet“ (*complicat*). Die Eins entfaltet aus sich die fortschreitende Zahlenreihe; „komplikat“ ist diese mithin „in“ der Eins.

Auf Gott und Welt bezogen, sinnbildeten diese beiden mathematischen Vergleiche dies: Als der Ureine bringt Gott die mannigfache Vielheit der Dinge, im Universum geordnet, aus sich hervor. Von der Gott-Welt-Betrachtung her überträgt Nikolaus dieses Denkschema aber

¹ Nach *De mente* (1450) geschieht das freilich zurückhaltender. Das fällt besonders seit *De beryllo* (1458) auf, wo das Verhältnis von *complicatio* und *explicatio* nur eben (c. 17) an Punkt und Linie illustriert wird. In *De non aliud* (1461—62) und den an diesen Tetralog anknüpfenden Propositiones treten deutlich andere, unmittelbar von Platon selbst übernommene Begriffe, vor allem die der *definitio* und der *participatio*, an die Stelle von *complicatio* — *explicatio*. Zugleich liegt Cusanus offenbar nunmehr sehr daran, die schöpferische Macht, Freiheit und Transzendenz Gottes eindeutiger, als bisher mit dem Begriffspaar *complicatio* — *explicatio*, auszusprechen.

Abkürzungen:

H = Nicolai de Cusa Opera omnia iussu et auctoritate Academiae Litterarum Heidelbergensis ad codicum fidem edita (Lipsiae—Hamburgi 1932 ff.).

HSB = Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften; Cusanus-Texte 1929 ff.

MFCG = Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft, hrsg. von R. Haubst (Mainz 1961 ff.).

P = Cusanus-Ausgabe des I. Faber Stapulensis (Paris 1514).

Zählung der Predigten nach J. Koch, Untersuchungen über Datierung, Form, Sprache und Quellen. Krit. Verzeichnis sämtlicher Predigten: HSB 1942.

² Vor allem in Pred. 16 (n. dem Verz. von Koch) v. 25. 12. 1440, hrsg. von R. Klibansky: HSB 1929, sowie in dem Brief an Rodericus Sancius de Arevalo (1442), hrsg. von G. Kallen, in *De auctoritate presidingi in concilio generali* (HSB 1935) 106—112.

sogleich oder bald schon² auf weitere Problemfelder seines philosophisch-theologischen Denkens: auf die Erkenntnislehre und Ontologie und nicht minder auf die Christologie, Erlösungslehre und Ekklesiologie. Unter anderem so: Die Fülle Christi entfaltet sich in der Kirche³, der Bischof repräsentiert komplikativ seine Diözese⁴, und ähnlich der Papst die Gesamtkirche⁵. Wir beschränken uns hier auf den natürlichen „ordo universi“.

1. In *De coniecturis* verbindet Nikolaus das Denkmodell *complicatio — explicatio* mit dem prokleischen Schema der vier „Einheiten“: des Ureinen, des reinen Geistes, der Vitalseele und der Körperdinge, und wendet dieses dabei so auf das innere Gefüge des Universums an⁶, daß jeweils die höhere, seinsmächtigere, wesenseinfachere dieser vier Einheiten die nachfolgenden, komplexeren und schwächeren gleichsam als „Wurzel“ in sich vorenthält und in Vielheit (oder Vieleinheit) hinein aus sich „entfaltet“. Aus dieser Sicht wird denn auch die mathematische Progression der 1 zu 10, zu 100 und zu 1000, des Punktes zu Linie, Fläche und Kubus zum Symbol einer stufenförmigen, genau geordneten Emanation des gesamten Universums aus dem Ureinen, bis zum Nur-Körperlichen am Rande des Nichts.

Schon diese Auffassung des Mathematischen kennt also keine starren, gleichsam präexistierenden Zahlen in einer unveränderlichen Sphäre. Die Figuren entwickeln sich vielmehr auseinander, so wie der Geist sie denkend entwirft oder nachzeichnet. Selbst im Mathematischen vollzieht sich mithin eine Evolution, die dort freilich von Grund an auf der schöpferischen Kraft des menschlichen Geistes beruht, der das eine aus dem anderen entwickelt.

Wenn Cusanus bei dieser mathematischen Symbolik das komplikative Prinzip jeweils die „Wurzel“ nennt, kündigt sich schon darin zugleich ein biologischer Gesichtspunkt an, der später, vor allem in *De visione Dei*, ganz besonders das Staunen des Kardinals erregt, weil es sich da um reale Vorgänge handelt: Der Same entfaltet, entwickelt aus sich (aus dem, was in ihm als Samenkraft eingefaltet ist) planvoll die ausgewachsene Pflanze. Aus kleinen, unscheinbaren Samen gehen großmächtige Bäume hervor. „In dem winzigen Senfkorn ist große Kraft und eine Senfstaupe in Potenz.“⁷ Die biologischen „Prinzipien“

³ Brief an Rodericus Sancius (s. Anm. 2) 106 f.; Pred. 204 (1458—60): Cod. Vat. lat. 1245, fol. 176^{ra}.

⁴ Vgl. dazu (nur noch ohne das Wort *complicare*) schon: *De concordantia catholica*, I. I c. 6, ed. 2^a G. Kallen (1964): H XIV, 1, n. 37.

⁵ Brief an Rodericus Sancius (s. Anm. 2) 107—112.

⁶ *De coniecturis* I. I c. 3—10; P 41^v—45^v; vgl. R. Haubst, Die Thomas- und Proklos-Exzerpte des „Nicolaus Treverensis“ in *Codicillus Straßburg* 84: MFCG 1 (1961) 17—51.

⁷ Pred. 3 (v. 17. 4. 1432): Cod. Cus. 220, fol. 46^v, Z. 34.

sind mithin (hier zitiert Cusanus Aristoteles) „quantitativ sehr klein (oder am kleinsten), an (geistartiger, unsichtbarer) Kraft sind sie am größten“⁸. Die absolute Schöpfer- und Lebensmacht Gottes, die aus höchster Einfachheit oder „Kleintheit“ heraus wirkt und sich in der unübersehbaren Vielgestaltigkeit der Welt körperhaften Lebens entfaltet, sieht er darin überwältigend bezeugt⁹.

Doch hier soll nicht nur einmal mehr untersucht werden, was der Leitgedanke der absoluten *complicatio* oder *coincidentia oppositorum* für die cusanische Gotteslehre bedeutet. Für die neuere Forschung bedarf nämlich die Behauptung, daß mit der Entfaltung von allem aus Gott eine pantheistische Emanation der Welt oder die Göttlichkeit der Weltsubstanz gelehrt werden solle, kaum noch einer ernstlicheren Widerlegung. Denn dafür ist nicht nur die cusanische Welt zu ausgesprochen kreatürlich. Gott schafft und lenkt auch nach Nikolaus als der Dreieine den ganzen Kosmos mit absoluter Freiheit und Souveränität¹⁰. Wir brauchen uns deshalb auch nicht dabei aufzuhalten, daß Oskar Kästners Untersuchung „Der Begriff der Entwicklung bei N. v. K.“ vom Jahre 1896 — die einzige bisher über dieses Thema — die cusanische Grundauffassung idealistisch-monistisch deutet¹¹. Eine andere Behauptung wäre viel interessanter, und es ist doch eigentlich seltsam, daß ausgerechnet diese bisher von niemand riskiert wurde — auch nicht unter dem Eindruck der kosmogonischen Konzeption des Teilhard de Chardin, die doch nun schon seit Jahren so viele begeistert mit sich reißt —, nämlich die These, Cusanus habe, Schöpfung und Entwicklung verbindend, einen *christlichen Evolutionismus vertreten*. Denn dafür lassen sich beachtliche Gründe aufführen, deren Tragweite wir hier zu prüfen haben. Schon allein diese Fragestellung wirft auch viel neues Licht auf sein Weltbild, zumal auf den Schöpfungs-begriff und die Christologie.

Zunächst ist hier freilich eine *Unterscheidung* nötig, um die Verwechslung und Verwirrung zu verhüten, die dann entstände, wenn man den bereits dargelegten cusanischen Begriff *explicatio* einfachhin mit dem modernen Wortsinn von „Entwicklung“ oder „Evolution“ gleichsetzte und übersetzte. Versteht man nämlich unter *explicatio* das korrelative Gegenstück zu dem entsprechenden *complicatio*, dann „ent-

⁸ De ludo globi II (1462—63): P 166^r; die zitierte Aristoteles-Stelle: De generatione animalium V, 7 788 a 13.

⁹ Vgl. bes. das Nußbaum-Gleichnis De visione dei c. 7: P 101^v—102^r.

¹⁰ Die Begriffe *explicatio* und zumal *complicatio* schließen, für sich allein genommen, allerdings pantheistische Vorstellungen nicht aus. Anscheinend war dies der Grund dafür, daß Nikolaus (vgl. Anm. 1) die Anwendung dieser Terminologie auf Gott und Welt später zurücktreten ließ.

¹¹ O. Kästner, Der Begriff der Entwicklung bei Nikolaus von Kues (Inauguraldissertation, Bern 1896) 48. — Über „das organische Formprinzip im Weltbild des Nikolaus von Cues“ handelt ohne Stellungnahme zu unserer Frage L. Herbst, Philos. Abhandlungen 11 (Berlin 1940).

faltet“ sich nach Cusanus immer nur, was bereits virtuell vorgegeben, das heißt nicht: „schon ausgebildet vorhanden“¹² ist, sondern „noch“ in größerer Einfachheit, aber in reicherer Wesensfülle, präexistiert. Was sich entfaltet, ist dann nämlich entweder die Wirkkraft, die vom Höheren, letztlich vom Göttlichen her, Niederes, Seinsschwächeres bewirkt und erst am Rande des Nichts endet — oder eben der entsprechende, von einer höheren Ursache bewirkte Entfaltungsprozeß. In dieser *explicatio*, einem solchen „Abstieg“, *descensus* oder deszendiven Fortschritt (*progressio*) lebt allenfalls der neuplatonische Begriff *πρόοδος* als die Idee des Hervorgangs des Weltalls aus dem Ur-einen fort. Der moderne Begriff der Entwicklung besagt demgegenüber *ascensus*, Aszendenz, Aufstieg, Evolution des Höheren aus dem Niederen, eine fortschreitende Orthogenese: von primitiveren zu vollkommeneren Lebensstufen. Demgemäß bedeutet nunmehr auch *progressio* nicht mehr *descensus*, sondern einen aufsteigenden Fortschritt.

Spitzen wir darum nun unsere Frage so zu: Finden sich bei Cusanus auch Texte, an denen die Worte *explicatio* und *progressio* ihre deszendive Blickrichtung umkehren und schon den modernen Sinn von biologischer Aufwärtsentwicklung annehmen? Oder vertritt Nikolaus sonstige Thesen oder Voraussetzungen, die einem evolutionistischen Weltbild entsprechen?

2. In den beiden ersten Büchern von *De docta ignorantia* dominiert die katabatische Blickrichtung: Das Universum resultiert aus der Entfaltung der göttlichen Einheit und Dreieinheit in Vielheit und vieleinheitlichen Ordnungsgefügen; seine Bewegtheit ist zeitlich gestreckte Entfaltung der göttlichen, in sich selbst gründenden „Ruhe“¹³; die *progressio* ist demgemäß ein *descensus*. In dieser Gesamtperspektive geht dort letztlich auch das auf, was Nikolaus an der Vorstellung einiger frühmittelalterlicher Neuplatoniker von einer „Weltseele“ berechtigt findet. Er versteht diese Weltseele ja schon als eine kreatürliche „Entfaltung“ des „göttlichen Geistes“, zugleich aber als das komplikative Prinzip, das die ganze Vielgestaltigkeit der Dinge zur Einheit des Universums zusammenordnet¹⁴. Nach derselben neuplatonischen Vorstellung soll näherhin die Planetenbewegung einer Urbewegtheit des ganzen Kosmos entspringen (*motus planetarum est ut evolutio primi motus*) und aus der Planetenbewegung auf Erden alles Wachstum aus Samen hervorgehen¹⁵. In der Weltseele aber wäre im voraus all das

¹² So Kästner, a. a. O. 20 Anm. 1.

¹³ *De docta ignorantia* II, 3 (H I 69, 22 f.): *Ita quidem quies est unitas motum complicans, qui est quies seriatim ordinata, si subtiliter advertis. Motus igitur est explicatio quietis.*

¹⁴ Vgl. *De docta ign.* II, 9, wo die „Weltseele“ in diesem Sinne als „*necessitas complexionis*“ dargestellt ist.

¹⁵ *De docta ign.* II, 10: H I 97, 1—3.

„gleichsam in einem Knäuel aufgewickelt (complicata)“, was sich im Laufe des Weltgeschehens in Raum und Zeit hinein entfaltet¹⁶.

Für sein Weiterdenken entnimmt Nikolaus daraus: „natura est quasi complicatio omnium, quae per motum fiunt.“¹⁷ Die Natur ist mit anderen Worten der reale Inbegriff (genauer: der Vorbegriff und die aktive Ermöglichung) all dessen, sie ist ermächtigt zu all dem, was im Bewegungsablauf aus und in Materie wird. Entwicklung als eine sukzessive Entfaltung verborgener Kräfte gehört also geradezu zum Naturbegriff.

Von einer Aufwärtsentwicklung zu höheren biologischen Arten ist damit freilich noch nichts gesagt. Doch Nikolaus scheint auch eine solche schon in *De docta ignorantia* anvisiert zu haben mit der Ankündigung: „Wie aber die Möglichkeit stufenweise zur Verwirklichung fortschreitet, überlassen wir dem Buch ‚Über Konjekturen‘“¹⁸, denn hier geht es um Aufwärtsentwicklung aus der Potenz, um ontogenetischen *ascensus*, nicht *descensus*.

In *De coniecturis* wird alsdann in der Tat ausführlicher dargelegt, wie „die Körperlichkeit nach oben in Geistigkeit übergehe“¹⁹. Zugleich fallen dort Formulierungen wie diese: „Die Gesamtheit der (vier) Elemente steigt zu den spezifischsten Gebilden *empor*, analog wie der Punkt über die Linie und Fläche zum Körper, ... wie die Potenz in den Akt ... Das Individuum ist nämlich gleichsam das Ziel des Flusses der Elemente.“²⁰ — Auch die Leibseite des *menschlichen* Seins erfordert eine bestimmte Zusammensetzung der Elemente. Im Hinblick darauf bejaht Nikolaus den Satz: *quia ab humo est, hinc homo est*²¹. Besonderes Gewicht legt er darauf, daß höhere Lebensstufen schon in den niederen schlummern: „In dem Dunkel des vegetativen Lebensgeistes ist der der Einsicht (*spiritus intellectualis*) verborgen; das zeigt sich z. B. daran, wie die Zweige sich tragen, wie Blätter und Schalen die Früchte schützen. Mehr Zeichen von Einsicht finden wir bei den Tieren, deren Lebensgeist klarer ist. Denn im Sinnenleben, in der Vorstellungskraft und erst recht im Denken (*der ratio*) erfahren wir jeweils klarer und näher die Zeichen intellektueller Kraft.“²² Evolutionistisch klingen vor allem diese Sätze: „*Corporalis autem natura gradatim sursum in*

¹⁶ Ebd. Z. 4 f. ¹⁷ Ebd. Z. 28.

¹⁸ *De docta ign.* II, 8: H I 89, 24 f.; vgl. J. Koch, *Die Ars coniecturalis des Nikolaus von Kues: Arbeitsgemeinschaft f. Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen, Geisteswissenschaften H. 16 (Köln—Opladen)* 33 f.

¹⁹ *De coniecturis* II, c. 10—12; das Zitat c. 10 (P 57^r).

²⁰ *De con.* II, 5 (P 54^r).

²¹ *De con.* II, 6 (P 54^v). Vgl. *De Genesi* (H IV n. 179): *ut hominem terrenum, qui et Adam quasi terrenus dicitur, exprimeret his modis secundum extrinsecum corpus de limo terrae seu elementorum natura vocatum et secundum intrinsecum vitalem virtutem ex inspiratione divini spiritus seu participatione divinae virtutis esse, ut sic ex illis homo vivus sit unus verus homo.*

²² *De con.* II, 10 (P 57^v).

sensitivam pergit, ita quidem, quod ultimus eius ordo propinque cum ipsa coincidat sensitiva; ita quidem sensitiva in discretivam nobilitatur.“²³

Vergleichen wir das mit den Vorstellungen unseres Zeitgenossen *Teilhard de Chardin* über die Evolution des Lebens aus der Materie und die Geburt des Bewußtseins aus dem Bios²⁴, so stoßen wir auf überraschende Übereinstimmungen. Cusanus betont ja schon in ähnlicher Weise die Grundeinheit der Welt und den, wie es scheint, alle Vielfalt und Diskontinuität der Erscheinungen und Wesensstufen im Kosmos durchziehenden, naturgeschichtlichen Prozeß, der von der untersten Stufe, der Urmaterie, über den organischen Aufbau des Lebens bis zum Menschen als Leib-Geistwesen aufwärtsführt. Dabei dehnt auch Nikolaus schon das Bewußtsein, das „völlig evident nur im Menschen erscheint“²⁵, dunkel und diffus bis auf die pflanzlichen Lebensstufen aus. Er schon hat mithin anscheinend auch so etwas wie ein „phyletisches Prinzip“ mit in Rechnung gesetzt, nach dem nichts im Kosmos erscheint, was nicht von vornherein in ihm angelegt ist. Die Hilfsvorstellung einer irgendwie gearteten „Weltseele“ oder vielmehr Beseeltheit des Alls dient ihm mitunter zur Erklärung der besagten Aufwärtsentwicklung, in *De docta ignorantia*²⁶ und dann zumal in *De ludo globi*²⁷.

Nach einer Textstelle, an der auch der Begriff *explicatio* dieselbe Umkehrung erführe wie die Symbolik von Punkt, Linie, Fläche und Kubus, die nunmehr auch den kosmischen Aufstieg und nicht mehr nur die deszensive Entfaltung aus dem Ureinen veranschaulichen solle, sucht man jedoch sowohl in *De coniecturis* und den nachfolgenden Werken noch vergebens. Um so bedeutsamer ist die Betonung, mit der Nikolaus in denselben Kapiteln von *De coniecturis*, in denen er die besagte Aufwärtsbewegung skizziert, immer wieder auch den unlösbaren Zusammenhang oder gar die *Realkoinzidenz* der deszensiven und der aszensiven Bewegung ausspricht, die den ganzen Kosmos und im besonderen den Menschen als die „Welt im kleinen“ und das Spiegelbild des Gesamtgeschehens durchzieht²⁸. Ja, gerade auf diese Koinzidenz legt er dort den besonderen Akzent. Führt er doch gleich schon seinen Leitsatz, daß „die Körperlichkeit nach oben in Geistigkeit übergehe“, so weiter: „Da aber der *Abstieg* des Geistes mit dem *Aufstieg*

²³ De coni. II, 14 (P 59°).

²⁴ Vgl. insbes. P. Teilhard de Chardin, *Le phénomène humain*, dt.: *Der Mensch im Kosmos* (München² 1959) (als Ganzes), sowie z. B. die verständnisvolle Kritik von O. A. Rabut, *Dialogue avec T. de Ch.*, dt.: *Gespräch mit T. d. Ch.* (Freiburg i. Br. 1961) 23—109. ²⁵ So Teilhard de Chardin, *Der Mensch im Kosmos* 31.

²⁶ De docta ign. II, 8 (H I 89, 24) und II, 10.

²⁷ De ludo globi I (P 157^r) steht u. a.: *vegetativam virtutem in embrione natura seu mundi anima exercet: sicut in aliis vegetativam vitam habentibus*. Vgl. R. Haubst, *Die Christologie des Nikolaus von Kues* (Freiburg i. Br. 1956) 238 f.

²⁸ De coni. II, 7 sowie 10—12.

des Körperlichen identisch ist (*spiritum descendere est corpus ascendere*), mußt du beides zusammendenken.“²⁹

Doch was bedeutet das nun? Besagen Aufstieg und Abstieg hier vielleicht nur einen Wechsel der Betrachtungsweise?³⁰ Nur gegenläufige Blickrichtungen, die derselben Sache gelten? Liegt die Verschiedenheit nur im Beschauer, der ja auch z. B. eine unbewegliche Treppe bald von unten, bald von oben in den Blick nehmen kann? Dann bestände also auch der ganze sogenannte Kreislauf des Werdens nur in der Vereinigung einer deszensiven und einer aszensiven Betrachtungsweise für ein und dasselbe — statisch-fixierte — Gott-Welt-Verhältnis. Meinte Cusanus nur dies? Soviel ist sicher: Erstens: Es geht Nikolaus nicht nur um starre Stufenverhältnisse in einer unveränderlichen Welt; er hat vielmehr reale Vorgänge im Auge: die Weltentstehung und Vorgänge in der Welt; zu solchen Vorgängen zählt er im besonderen auch die verschiedenen Stufen des Erkennens und des Bewußtseins, die sich zwischen Geist und Materie abspielen. Zweitens: Die Erstursächlichkeit kommt bei allem von oben, von Gott, und diese Erstursächlichkeit Gottes entfaltet sich, wirkt sich vor allem im Aufstieg des Seins aus dem Nichts, des Lebens aus der Materie, des geistigen Bewußtseins aus dem Bios aus. So kommt der Schöpfungstat Gottes — metaphysisch — jedenfalls der Primat zu. Denn keine bloße Möglichkeit, die als solche nicht existiert, kann sich aus dem Nichts ohne Wirkursache verwirklichen³¹.

3. Ob sich Nikolaus den besagten Aufstieg von *esse, vivere* und *intellegere* tatsächlich auch als eine naturgeschichtliche evolutive Sukzession dachte: diese Frage ist immer noch offen. Ja, formell hat er sie nie gestellt. Aber liegt nicht vielleicht doch in diesen oder jenen Grundzügen seines Weltbildes eine implizite oder indirekte, sei es affirmative oder negative Antwort?

Beachten wir hier zunächst, wie sich Nikolaus schon in *De docta ignorantia* von der Ansicht Avicennas distanziert, nach der Gott zuerst die „*intelligentia*“ (reine Geistwesen), dann die menschliche „*anima nobilis*“ und dann erst die „*Natur*“ existieren ließ. Dagegen bemerkt Nikolaus dort: Gott ließ das Universum als Ganzes auf einmal (*simul*) entstehen³². Die augustinische Auslegung des „*Creavit omnia simul*“³³

²⁹ De coni. II, 10 (P 57ⁿ).

³⁰ Nach Kästner, a. a. O. 25 sind „die Stufen des Universums nicht zeitlich . . . , sondern nur logisch nach einander zu denken“.

³¹ Die Gültigkeit dieses Kausalitätsprinzips ist für den Cusanus eine Selbstverständlichkeit; vgl. De docta ign. II, 9 (HI 89, 28 f.): *Sapientes omnes in hoc concordant, quod posse esse ad actu esse non potest nisi per actu esse deduci*; ferner z. B. De venatione sapientiae c. 3, 7 u. 39.

³² De docta ignorantia II, 4 (HI 74, 28 — 75, 4).

³³ Sirach 18, 1 (n. d. Vulgata-Übers.). Zu Augustinus vergleiche z. B. De Genesi ad litteram I, 15 (CSEL 28, 1, p. 28 f.).

klings hier an. Aber akzeptiert Nikolaus damit auch die von Augustinus damit verbundene Samentheorie, wonach Gott schon bei der Ur-schöpfung die Keimkräfte aller künftigen Arten von Lebewesen in die Materie hineinlegte und sich diese alsdann — naturgeschichtlich — entwickeln ließ?³⁴ Cusanus findet das unbefriedigend. Ja er weist das ausdrücklich zurück, indem er statt präexistenter Samen mit Aristoteles eine schöpferische Wirkursache fordert, die in der Materie liegenden (passiven) Möglichkeiten (deren *possibilitas*) zu verwirklichen³⁵. Das augustininische „zugleich“ aber, nach dem alle Stufen des Universums mit diesem auf einmal ins Dasein traten, reflektiert Nikolaus zurück in den überzeitlichen göttlichen Schöpfungsplan, auf Grund dessen schon von vornherein alle „Teile“ auf das Ganze hin angelegt und auf dessen Zielvollendung ausgerichtet sind. „Ähnlich wie in der Intention eines Handwerkers das Ganze, z. B. das Haus, früher ist als der Teil, z. B. die Wand, sagen wir: Weil alles aus der Intention Gottes ins Sein entsprungen ist, ging zuerst das Universum hervor und infolgedessen alles das, ohne das das Universum nicht sein und (erst recht) nicht vollständig sein könnte.“³⁶ Auch das besagt allerdings noch nicht positiv eine sukzessive Evolution. Aber wie oft sagt Nikolaus doch auch, daß sich der überzeitlich ewige göttliche Weltenplan in zeitlicher Aufeinanderfolge entfaltet!³⁷ Vom cusanischen Schöpfungsbegriff her ist mithin eine stufenweise Evolution der Arten nicht nur ohne Widerspruch möglich, sondern angesichts des sich ohnehin durch die ganze Weltzeit hindurch sukzessiv verwirklichenden einen göttlichen Weltenplanes auch als höchst sinnvoll erkennbar.

Tatsächlich setzt Nikolaus denn auch — und zwar in einigen Predigten unverkennbar — eine sukzessive Weltentstehung voraus. Das Sechstageswerk, in dem der biblische *Schöpfungsbericht* Gott aus der Erde das pflanzliche und animalische Leben hervorbringen und dem von der Erde genommenen Menschenleib die gottähnliche Seele einhauchen läßt, nach dem Gott ferner am 7. Tage ruhte, bietet Nikolaus dazu den Anlaß, die gesamte Natur- und Geistesgeschichte der Welt in *sechs Phasen des Aufstiegs* zu gliedern³⁸. Dabei nennt er den Menschen den „sechsten“ und Christus den „siebten Tag“³⁹. Der Akzent liegt dabei

³⁴ So meint Kästner a. a. O. 20, indem er das cusanische „Werdenkönnen“ mit dem augustininischen Samenbegriff identifiziert.

³⁵ De docta ign. II, 8 (H I, 87, 1—12); De ludo globi I (P 158^r); De venatione sapientiae c. 10, hrsg. von P. Wilpert in: Nikolaus von Cues, Die Jagd nach der Weisheit (Hamburg 1964) 42.

³⁶ De docta ign. II, 4 (H I 75, 4—8).

³⁷ De docta ign. II, 10 (H I 97 f.); De ludo globi I (P 158^r): Omnia sunt in motu, sed ibi sunt, ut evolvuntur, sicut cum punctus unius pedis circini super alio evolvitur; De ven. sap. c. 3 (Wilpert 14): Cum in tempore intueor, omnia in successione explicari perfectionem perpetuorum imitando sensibiliter comprehendo.

³⁸ Pred. 11 (1432—38): Cod. Cus. 220, fol. 43^r, 1 ff.

³⁹ Vgl. Haubst, Die Christologie 100 f.

darauf, daß im Menschen die ganze Aufwärtsentwicklung des Kosmos kulminiert, daß der Mensch aber durch Christus in Gott zur Vollen- dung und zur Ruhe kommt. Ja, damit noch nicht genug. In einer *Predigt vom 1. Jan. 1441* vertritt Nikolaus auch schon ein Prinzip, das man heute das „biogenetische Grundgesetz“ nennt⁴⁰. Denn er erklärt dort, daß die gesamte Stammesgeschichte der Menschheit sich in der biologischen Entwicklung jedes einzelnen Menschen in verkürzter Ent- wicklungsfolge wiederhole, also „rekapituliere“, daß darum umge- kehrt von der gesamtmenschlichen Lebensgeschichte, ja von der Fort- entwicklung der menschlichen Natur im Großen dasselbe Stufenschema gelte wie beim einzelnen individuellen Menschen. Und das dehnt Niko- laus ausdrücklich hinwieder auf die ganze Kosmogonese aus: *humanitas una aetates suas habet* (das eine Phylum der Menschheit hat seine Entwicklungsphasen), *et similiter et mundus* (analog auch die Welt)⁴¹. Gerade als Theologe und Prediger hatte Cusanus also keine Bedenken, eine von Gott gewirkte und planvoll gesteuerte biologische Evolution anzunehmen. In *De coniecturis* wendet er ein analoges Sieben-Phasen- Schema auch auf die *progressio* eines jeden Baumes aus dem Samen an⁴².

Als dann Nikolaus aber, einige Jahre später, in *De Genesi*⁴³ auf eine schon recht moderne bibeltheologische Weise die literarische Form und den intendierten Aussageinhalt des biblischen Schöpfungsberichtes zu scheiden sucht, schweigt er sich über den Sinn der „sechs Tage“ auffal- lend aus. Wahrscheinlich waren ihm Zweifel darüber gekommen, ob nicht auch die sechs Tage nur ein literarisches Stilmittel der biblischen Darstellung seien. Darum ließ er dort wohl bewußt die ganze Frage „Simultanschöpfung oder sukzessive Evolution?“ unberührt in der Schwebel. Gerade der biblische Schöpfungsbericht schien ihm also zu- nächst eine sukzessive gottgewirkte evolutive Kosmogonese auszu- sagen; doch dann führten ihn anscheinend hermeneutische Überlegun- gen dazu, sein theologisches Urteil zu suspendieren.

Aus dem Alterswerk „*Vom Globusspiel*“ sind noch einige Sätze her- vorzuheben, die der modernen Theorie einer biologischen Entwicklung der Arten besonders nahekommen: „Alles ist in Bewegung, und zwar, indem es sich entwickelt (*ut evolvuntur*).“⁴⁴ „Die Kraft elementarer Zu- sammensetzung ist (schon) im Chaos verborgen, im vegetativen (Leben) verbirgt sich das sensitive.“⁴⁵ Darauf gründet der Kardinal seine Er- wägung, wie im Kosmos ein Fortschritt (*progressio*) aus Wirrnis und

⁴⁰ Näheres s. P. Overhage, Das Problem der Hominisation: *Quaestiones disputatae* 12/13 (Freiburg i. Br. 1961) 342—349.

⁴¹ *Pred.* 17: *Cod. Cus.* 220, fol. 10^r, 7—38; das lateinische Zitat: Z. 12.

⁴² *De con.* II, 7 (P 55^r—56^r). ⁴³ *De Genesi*: H IV n. 158 ff.

⁴⁴ *De ludo globi* I (P 158^r); s. Anm. 37.

⁴⁵ *De ludo globi* II (P 166^r).

Finsternis zu bestimmten Gebilden und ein Aufstieg (*ascensio*) vom Unvollkommenen vor sich gehe⁴⁶.

In *De venatione sapientiae* stützt sich Nikolaus dafür auf den biblischen Schöpfungsbericht, daß Gott schon in der Urmaterie, dem geschaffenen Werdenkönnen, all das angelegt habe, von dem dann weiter gesagt wird, daß „es wurde“ und sich „entwickelte“⁴⁷. Erst an dieser Stelle hat Nikolaus endlich auch das Wort „*explicari*“ eindeutig im Sinne einer Aufwärtsentwicklung gebraucht.

Wir sehen alles in allem, daß Cusanus mit dem Gedanken einer von der Urerschaffung der Materie bis zum Menschen aufwärtsführenden Entwicklung vertraut war.

4. Doch wie steht er dazu als *Philosoph*, das heißt hier näherhin: als metaphysischer Denker? Wie vereinbart sich insbesondere eine sukzessive Orthogenese mit den metaphysischen *Wesensgrenzen*: zwischen dem Anorganischen und dem Pflanzlichen, sodann dem pflanzlichen und animalischen und schließlich dem nur-animalischen und dem menschlich-geistigen Leben? Weder für einen originären Platonismus, nach dem die unveränderlichen Ideen selbst die eigentlichen Wesenheiten sind und die Wesensgrenzen garantieren, noch für den Aristotelismus, nach dem substantiale Wesensformen die Arten konstituieren und unterscheiden, kommt ein allmählicher Übergang von der einen Art zur andern in Frage. Was Cusanus demgegenüber entwickelt, ist eine weit dynamischere, neuplatonisch orientierte Metaphysik des Universums, der Wesensarten und des Werdens, die zwar auch keinen kontinuierlichen, wohl aber einen *sprunghaften Aufstieg* einer Spezies zur andern ermöglicht. Dabei regieren diese Leitgedanken:

a) Das Prinzip „*quodlibet in quolibet*“: jedes in jeglichem⁴⁸. Die absolute Unendlichkeit Gottes spiegelt sich in der schier unübersehbaren Wesensvielfalt des Makrokosmos, und eine in Gott selbst — als dem Urgrund, der Sinnmitte und dem Ziel von allem — gründende Konkordanz oder Harmonie an allem durchwaltet das Universum. Selbst in dem kleinsten Ding des Alls spiegelt sich irgendwie das Ganze. Soll doch z. B. schon ein jedes der vier Elemente die drei anderen je auf seine Weise in sich schließen⁴⁹. In der Hierarchie der Lebensstufen fassen die höheren die niederen auf Grund ihrer überlegenen einheitsbildenden Kraft in sich. Der Mensch aber ist sowohl Gottes „lebendiges Bild“ in der großen Welt als auch selber die „Welt im kleinen“; denn

⁴⁶ Ebd. P. 166^v.

⁴⁷ *De ven. sap. c. 9* (Wilpert 36): *Omnia enim in posse fieri confuse et complicate creata, quae postea facta et explicata leguntur.*

⁴⁸ *De docta ign. II, 5*; *De coni. II, 3.*

⁴⁹ *De coni. II, 4* (P 53^v): *quodlibet igitur elementorum tria in se alia quasi conus trigonae pyramidis poterit complicare usw.*

seine Sinnfunktion im Universum ist eben die: daß er als substantiale Natureinheit aus Materie und Geist die Einheit des Universums in der Vielheit, alle seine Seins- und Lebensstufen, alle physischen und psychisch-geistigen Wirkweisen deszensiv und aszensiv in sich einfaßt und in sich repräsentiere⁵⁰.

b) Wie schon die antiken Neuplatoniker (sowie z. B. Thomas von Aquin und alsdann Leibniz) legt auch Cusanus seiner Vorstellung vom Universum dieses Leitbild zugrunde: Alle seine Gattungen und Arten folgen ähnlich der Zahlenreihe aufeinander und bilden gleichsam eine von den höchsten Geistwesen bis an den Rand des Nichts reichende *Kette*, oder in umgekehrter Richtung: eine aufsteigende *Wertskala*, die sich so aufbaut, daß jeweils „die höchste Spezies der niederen Gattung mit der untersten (Spezies) der nächsthöheren (Gattung) ‚koinzidiert‘“. Das bedeutet mit anderen Worten: die Stufenfolge der Arten im Universum bildet eine lückenlose „Kontinuität“ (besser wäre Kontiguität); zwischen ihnen waltet „stufenartige Verbindung“ (*conexio gradativa*), die jede Kluft zwischen oben und unten überbrückt⁵¹. Faßte man nur das in den Blick, so schiene auch eine allmähliche Evolution und evolutive Sukzession neuer Art ohne weiteres möglich.

Doch dies ist nur der phänotypische, äußere Aspekt: zwischen den Arten gibt es Übergänge. Cusanus hält nämlich nichtsdestoweniger an unverrückbaren Artgrenzen fest, und zwar nicht nur theoretisch an bloß idealen Abgrenzungen, sondern an solchen realen, metaphysischen Wesensgrenzen, die ohne ein höheres, schöpferisches Eingreifen Gottes nicht überstiegen werden können. Und das darum nicht, weil in der bestehenden Naturordnung kein Individuum je aus sich den ganzen Seins- und Lebensreichtum seiner Art integral erschöpfen kann, sondern ein jedes (als nur *ein* Individuum neben anderen) hinter der Artgrenze zurückbleibt⁵². Noch weniger überspringt aus sich je ein Individuum die Grenzmöglichkeiten seiner Art. Darum ist es ebenso ausgeschlossen, daß sich irgendein Individuum je genau auf der „individiblen“ metaphysischen Wesensgrenze zwischen zwei Arten ansiedeln könne. Real „*siegt*“ vielmehr notwendig immer die eine Art oder die andere. Eine Grenzüberschreitung nach oben oder unten kann demgemäß nur in einem Sprung auf Grund göttlich-schöpferischer Kausalität vor sich gehen⁵³. Mathematisch veranschaulicht Nikolaus das vor allem damit, daß eine genaue Kreisquadratur zwar als Ideal denkbar, nie aber genau durchführbar sei⁵⁴.

⁵⁰ Vgl. R. Haubst, Nikolaus von Kues und die heutige Christologie: Universitas, Festschrift f. Bischof Stohr (Mainz 1960) I 168 f.

⁵¹ De docta ign. III, 1 (H 119, 16 — 121, 8); die Zitate: H 120, 28—30.

⁵² Ebd. H 120, 6—13. Vgl. R. Haubst, Die Christologie 143—154; 219—227.

⁵³ De docta ign. III, 1 (H I 121, 7—21).

⁵⁴ Ebd. H I 122, 8—12.

c) Doch das evolutive Denken des Cusanus resigniert andererseits dabei nicht. Vielmehr setzt Nikolaus nun mit dem hypothetischen Denkverfahren ein, daß ich sein *Maximitätsprinzip* nannte⁵⁵. Da es unmöglich ist, daß ein Individuum als nur ein Individuum seiner Art je deren Wesen und Sinn adäquat erfülle, muß dieses also, wenn es das doch können soll, zugleich mehr sein als nur ein Individuum dieser Art; mit anderen Worten: schon um die Potenz der eigenen Art ganz erfüllen, aktuieren zu können, muß es in eine höhere Art transzendieren. Ein solches Gesetz scheint Cusanus empirisch daran abzulesen, daß z. B. erst das Sinnesleben die vegetativen Potenzen zur Bildung der Sinnesorgane anleitet und damit zu solchen Fähigkeiten erhebt, die im Nur-Vegetativen noch „verborgen“, noch unentwickelt schlummern, oder daß das geistige Bewußtsein auch die Daten der Sinneswahrnehmung besser als ein nur sinngeladenes auszuwerten vermag.

Im III. Buch *De docta ignorantia* legt Nikolaus ganz besonderes Gewicht darauf, dieses Prinzip *theologisch* dahin weiterzudenken, daß sich auch das Menschliche, als die höchste Lebensstufe im Universum, seinerseits nur in Gott zu vollenden vermag, dadurch nämlich, daß das Humanum, von einer göttlichen Person aufgenommen, in der Wahrheit und im ewigen Leben Gottes selbst gnadenhaft Wurzel fassen kann. Wie nach *Teilhard de Chardin*⁵⁶ ist mithin auch bereits nach Cusanus Christus „das Omega“, in dem das Telos aller Bio- und Noogenese liegt.

d) Der „Aufstieg“ oder das „Fortschreiten“ von unten nach oben geschieht, obwohl sprunghaft, nach Cusanus doch keineswegs ex abrupto, nämlich nicht ganz unvorbereitet, und auch nicht allein „von oben“ (von Gott her). Gott läßt diesen vielmehr (soweit möglich) auch „von unten“ resultieren. Dem entspricht schon der cusanische Materiebegriff. Denn dieser besagt im Zuge des damaligen Albertinismus⁵⁷ eben nicht, wie durchweg in der thomistischen Auslegung des aristotelischen Hylemorphismus, nur eine rein passive Potenz für den Empfang dieser oder jener Wesensform. In der Materie als dem geschaffenen „Werdenkönnen“⁵⁸ erblickt Nikolaus vielmehr mit der Potenz zugleich eine Ermangelung (*caentia*) und eine mehr oder minder direkte Eignung (*aptitudo*) zu einer unbegrenzt fortschreitenden Formung⁵⁹,

⁵⁵ Die Christologie 150—154; 209—212.

⁵⁶ Vgl. *Der Mensch im Kosmos* (s. Anm. 24) 247—267; Rabut, a. a. O. 113—137.

⁵⁷ Der dynamische Materiebegriff des Albertinismus entspringt seinerseits einer dynamischeren Potenz-Auffassung: *Potentia appetit actum*; vgl. das 13. Theorema des *Compendium divinorum* des Hemericus de Campo: Cod. Mainz 614, fol. 215^{rb}—216^{ra}; G. Meersseman, *Geschichte des Albertinismus II* (Rom 1935) 103 f.

⁵⁸ Vgl. *De ven. sap.* c. 10.

⁵⁹ *De docta ign.* II, 8 (HI 86, 2—17); *De visione dei* c. 15 (P 106^v): *dicimus enim potentiam materiae formabilem esse infinitam, quia nunquam penitus finietur.*

ja sogar ein gewisses Naturverlangen nach der Form⁶⁰. Wie schon beim planvollen Vorgehen eines Handwerkers entspricht es ja erst recht der göttlichen Vorsehung, erst „die Materie bereit zu machen und zu rüsten für die Aufnahme der Form“, ehe eine neue Wesensform von göttlicher Macht aus deren Potenz aktuiert wird⁶¹. Cusanus stimmt dem Stoiker Zenon insbesondere darin zu, daß Gott zunächst eine Verbindung aller Elemente, in der das Werdenkönnen für alles Sinnenfällig-Leibhafte liege, „aufs höchste zum Wirken geeignet und bereit mache“, ehe er daraus alles weitere hervorgehen lasse⁶².

e) Eine besonders hervorstechende Rolle spielt in der cusanischen Seinsauffassung und Naturphilosophie (von *De docta ignorantia* bis *De venatione sapientiae*) das teleologische Prinzip, daß in allen Wesen des Kosmos eine *innere* Dynamik, eine Art Naturstreben wirksam sei, „auf möglichst vollkommene Weise zu sein“ (*ut sint meliori modo quo possunt*)⁶³. Die tiefste Ausdeutung dieser Dynamik geht dahin, daß Gott selbst „das Ziel aller Bewegungen ist, und daß in Ihm als dem absoluten Ziele eine jede Bewegung zur Ruhe kommt“⁶⁴. Mit der Eröffnung dieser transzendentalen Perspektive möchte Cusanus jedoch andererseits keiner uferlosen Evolution der Art das Wort reden, als ob bei der eschatologischen Weltvollendung etwa alles mit Christus zu hypostatischer Gottgeeintheit gelangen werde. Dagegen baut Nikolaus vielmehr immer wieder Dämme, indem er betont: In der faktischen Ordnung des Universums hat Gott auch das Naturstreben aller Dinge, auf die bestmögliche Weise zu sein, darauf eingegrenzt, daß ein jedes damit zufrieden ist, je seine Wesensart in Gemeinsamkeit mit den anderen Arten auf die bestmögliche Weise zu erhalten und zu verwirklichen⁶⁵.

Aus moderner Sicht läßt sich das alles in allem so interpretieren: Die Evolution der Arten ist im Universum bereits zur Ruhe gekommen, oder vielmehr: sie ist aufgefangen im Menschen als dem Mikrokosmos, der die Weltgeschichte in sich einfaltet und nun fortführt, auf daß er sich in Gott vollende — und auf daß mit dem Menschen und im Men-

⁶⁰ *De docta ign.* II, 10 (H I 97, 17—27).

⁶¹ *De ludo globi* I (P 157“).

⁶² *De ven. sap. c.* 10 (Wilpert 42).

⁶³ So z. B. *De docta ign.* II, 10 (H I 98, 24); andere Formulierung (*De docta ign.* I, 1: H I 5, 4): *ut sint meliori quidem modo, quo hoc cuiusque naturae patitur condicio*; ähnlich z. B. *ebd.* II, 1: H I 65, 6.

⁶⁴ So *De docta ign.* I, 23 (H I 47, 15 f.); vgl. z. B. *De Genesi*: H IV n. 170.

⁶⁵ Vgl. z. B. *De docta ign.* II, 12 (H I 106, 4—6): *ita quidem Deus benedictus omnia creavit, ut dum quodlibet studet esse suum conservare quasi quoddam munus divinum, hoc agat in communione cum aliis; ebd.* II, 5 (78, 7—12): *Quiescunt igitur omnia in quolibet, quoniam non posset unus gradus esse sine alio, sicut in membris corporis quodlibet confert cuilibet et omnia in omnibus contentantur. Postquam enim oculus non potest esse manus et pedes et alia omnia actu, contentantur se esse oculum, et pes pedem; et omnia membra sibi mutuo conferunt, ut quodlibet sit meliori modo, quo potest, id quod est.*

schen auch der ganze Sinn der Welterschaffung und Weltentwicklung zur endgültigen Erfüllung gelange.

Zum Abschluß nochmals ein Vergleich mit *Teilhard de Chardin*. Dieser hat in unseren Tagen aus dem brennenden Verlangen nach einer neuen Symbiose von naturwissenschaftlicher Entwicklungslehre und christlichem Glauben ein kühnes, radikal-evolutives Weltbild entworfen, das nicht nur die These universaler Entwicklung, auf alle Stufen kosmischen Seins und Lebens appliziert, sondern auch schon eine Art Biographie der gesamten Weltentwicklung zu skizzieren sucht. Was de Chardin dabei oftmals im Stich läßt, ist der Unterbau einer entsprechenden Metaphysik, welche die Möglichkeiten dessen überprüft und erhellt, was er über das empirisch Erforschbare hinaus visionär extrapoliert.

Das Weltbild des Nikolaus von Kues bildet ein überraschendes komplementäres Gegenstück dazu. Denn Cusanus hat nirgends auch nur die Entwicklung *einer* Art aus einer anderen expressis verbis behauptet. Um so erstaunlicher ist die Gründlichkeit, mit der er de facto allenthalben den ontologischen Voraussetzungen und Bedingungen nachspürt, die eine evolutive Weltentstehung in sich schließt.

Als Theologe hat Nikolaus eine solche Kosmogogenese, wenigstens zeitweilig, auch bewußt impliziert. Daß Gott die Welt mit all ihren Seins- und Lebensstufen nicht nur in einem Augenblick fix und fertig erstellen, sondern auch in einer langgestreckten Entwicklung all dessen, was aus und in Materie werden kann, schöpferisch entstehen lassen konnte, war für ihn offensichtlich kein Problem. Als philosophisch-metaphysischer Denker hat Nikolaus insbesondere sein Bild von der Einheit des Universums schon so sehr auf die Möglichkeit einer biologischen Entwicklung aus einer zunächst nur in Elementen bestehenden Urschöpfung eingestellt, daß man — zwar nicht die These, aber die latente Hypothese einer sukzessiven Evolution eine seiner fruchtbaren Leitideen nennen darf.