

# Nikolaus von Kues und die chinesische Philosophie:

## Parallelen und Unterschiede

Karl-Heinz Pohl (Universität Trier)

Einem Besucher des Cusanus-Geburtshauses in Bernkastel-Kues wird, wenn er einen Blick in den Bücherschrank auf der ersten Etage wirft, die nicht unbeträchtliche Zahl von Buchrücken mit chinesischen bzw. japanischen Schriftzeichen auffallen. Es sind dies allesamt japanische Übersetzungen und Studien zu dem cusanischen Werk. Die Japaner scheinen demnach ein lebhaftes Interesse an unserem mittelalterlichen moselländischen Philosophen zu haben; es erklärt sich daher, daß es bestimmte Affinitäten zwischen dem cusanischen Denken und dem der eine Synthese zwischen Buddhismus und westlicher Philosophie (und Christentum) suchenden Kyoto-Schule gibt.<sup>1</sup>

Japan teilt bekanntlich mit China im Großen und Ganzen seine philosophischen Grundlagen (die, bis auf den Shintoismus, alle chinesischen Ursprungs sind), insbesondere die konfuzianische Ordnung der Gesellschaft, aber auch den Buddhismus, wobei letzterer zwar von Indien stammt, jedoch gerade in der Form des Zen-Buddhismus den Umweg über China genommen hat, nämlich bei seiner Akkulturation in China (ca. 4.-6. Jh.) ganz nachhaltig vom Daoismus geprägt bzw. sinisiert wurde. Im folgenden sollen Affinitäten zum chinesischen Denken näher beleuchtet werden, wobei hauptsächlich auf den Daoismus eingegangen wird; nur zum Schluß soll auch ein Vergleich mit dem Buddhismus gezogen werden.

Allerdings birgt ein solcher Vergleich über Zeiten und Kulturen hinweg einige Schwierigkeiten, denen in diesem Artikel aufgrund der notwendigen Kürze der Darstellung kaum Raum gegeben werden kann. Insbesondere wären hier die gänzlich verschiedenen

---

<sup>1</sup> Die Philosophen der Kyoto-Schule, z.B. deren Begründer K. Nishida (1870-1945), gehen vom Denken der Madhyamika-Schule des Mahayana-Buddhismus aus. Diese Schule basiert auf den Weisheitssutren (*Prajnaparamita-Sutren*), die im Umfeld des indischen Philosophen Nagarjuna (ca. 2. Jh. n. Chr.) entstanden bzw. kommentiert wurden. Ein zentraler Text dieses Korpus ist das *Herz-Sutra*, dessen Hauptaussage lautet: "Form (Sinnenwelt) ist nichts anderes als Leere, und Leere ist nichts anderes als Form." In diesem Satz finden wir Kerngedanken von Nishida, nämlich den einer "Nicht-Zweiheit" sowie den einer "paradoxen Identität des sich absolut Widersprechenden" bzw. einer Einheit der Gegensätze. Siehe VON BRÜCK (1989: 237-39), der auch die Ähnlichkeit dieses cusanischen Kerngedankens zum *Herz-Sutra* hervorhebt. Zum Bezug der Kyoto-Schule zum Christentum siehe auch VON BRÜCK/LAI (1997: 167-192) sowie BURI (1982). Zur Ähnlichkeit der Madhyamika-Lehre (nämlich den Gedanken der "Leere", *sunyata*, chin.: *kong*) mit der negativen Theologie von Cusanus siehe den letzten Teil dieses Essays.

Daß bislang noch keine chinesischen Studien zu Cusanus in Kues zu finden sind (mir selbst sind keine bekannt, mir wurde allerdings von chinesischen Kollegen jüngst versichert, daß es inzwischen eine solche Studie auf chinesisch gäbe), erkläre ich damit, daß die Chinesen, die ja die abendländische Philosophie vor ca. 100 Jahren über den Umweg der japanischen Vermittlung kennengelernt hatten, zu lange bei einem anderen und nicht weit von Kues geborenen moselländischen Denker (Karl Marx) hängen geblieben sind, zu dem sie immer noch – zumindest dem Gästebuch im Trierer Geburtshaus nach zu urteilen – in Scharen wallfahren. Allerdings hat sich diese neue, den Konfuzianismus ablösende Orthodoxie auch langsam zu lockern begonnen, so daß es wohl nur noch eine Frage von ein paar Jahren sein dürfte, bis wir auch chinesische Studien zu Cusanus im hiesigen Bücherregal werden entdecken können.

Bezugssysteme zu berücksichtigen: Bei Nikolaus von Kues (Cusanus, 1401-1464) handelt es sich um mittelalterliche Theologie – an der Schwelle zur Neuzeit – in der Fortführung einer Einheit von griechischer Philosophie und christlicher Theologie. Das heißt, es geht dabei um den Glauben an einen persönlichen Gott, einen Glauben, der allerdings auch mit philosophischen Fragen nach der Erkenntnis der Welt und Gottes zu vereinbaren ist – also einer Verträglichkeit von Offenbarung und Erkenntnistheorie. Die darin angelegte Spannung zwischen Glaube und Erkenntnis wirkt, wie wir wissen, bis heute nach.

Der Daoismus, auf der anderen Seite, ist eine Naturphilosophie aus dem 6.- 3. Jh. v. Chr., die davon ausgeht, daß sich hinter dem Wirken oder in dem Wirken der Welt ein Seinsgrund verbirgt – *Dao*, "Weg" genannt –, der in seiner unergründlichen Totalität der Erkenntnis nicht zugänglich ist. Eine der wenigen Annäherungen daran lautet: Er ist "von selbst so" (*ziran*), wie er ist; er wirkt – wie der Gang der Natur – aus sich selbst heraus. Die Konsequenz für den Menschen aus dieser Einsicht bedeutet: nicht bewußt und aus Eigeninteresse in den Lauf der Dinge einzugreifen (wörtlich: nicht tun – *wuwei*), sondern Teil dieses *Dao* zu werden, bzw. sich dessen "Wirkkraft" (*de*) anzueignen.<sup>2</sup> Anders als bei Cusanus ist diese Lehre jedoch nicht religiös motiviert und nur am Rande erkenntnistheoretisch orientiert, sondern als Lebensphilosophie, oder besser sogar als Lebenskunst, *handlungsorientiert*.

Auch beim Daoismus gälte es, den notwendigen Kontext und Bezugspunkt zu beachten, nämlich den Konfuzianismus, der zum Teil die gleiche Terminologie benutzt, diese jedoch anders versteht. Der Konfuzianismus ist eine Lehre, die von einem *moralischen* Sinn der Welt ausgeht und innerweltlich orientiert ist. Dieser moralische Sinn der Welt wird ebenfalls *Dao*/"Weg" genannt (die moralisch-ethische "Wirkkraft" [*de*] des konfuzianischen *Dao* ist dementsprechend "Tugend"). Mit seiner innerweltlichen Orientierung wird der Mensch im Konfuzianismus primär als Teil eines auf der Familie und einem moralischen Verhaltenskodex basierenden Beziehungsnetzes gesehen. Der Daoismus stellt sich als Lebenskunst zwar gegen das moralische Engagement des Konfuzianismus, doch wurden beide in China seit alters her als komplementäre Lehren verstanden, wobei der Konfuzianismus als weltzugewandt, der Daoismus (und Buddhismus) als weltabgewandt gelten.

Meine Quellen werden sein:

1. Das dem legendären Lao Zi zugeschriebene *Daodejing*, auf Deutsch: *Der Klassiker vom "Weg" und dessen Wirkkraft*. Es ist das wichtigste der daoistischen philosophischen Bücher und nach der Bibel weltweit das in die meisten Sprachen übersetzte Werk (WILHELM 1978; MÖLLER 1995).
2. Das dem Zhuang Zhou (4.-3. Jh. v. Chr.) zugeschriebene Buch *Zhuangzi* (WILHELM 1996; MAIR 1998).

---

<sup>2</sup> Man könnte hier eine Parallele zum christlichen "Vaterunser" sehen: Nicht mein, sondern "Dein Wille geschehe".

Im Denken des Cusanus will ich vier Punkte herausgreifen, an denen die Gemeinsamkeiten und Unterschiede zum Daoismus bzw. Buddhismus exemplifiziert werden sollen: 1. *docta ignorantia*, 2. *coincidentia oppositorum*, 3. Einheit in der Vielfalt, 4. negative Theologie. Diese Gedanken stehen bei Cusanus in einem argumentativen Zusammenhang, dem im folgenden zwar nicht eingehend nachgegangen werden wird, der jedoch – zumindest ansatzweise – deutlich werden soll.

\*

Ausgangspunkt für das cusanische Denken ist die Gottsuche bzw. das Bemühen um Gotteserkenntnis. Angesichts des Vorherrschens einer theologischen Scholastik zur damaligen Zeit, welche Gott und die Welt quasi-wissenschaftlich zu erklären versuchte, ist der Ansatz eher ein sokratischer: Wir wissen, daß wir nichts wissen, insbesondere, wenn es um die Frage um Gott geht. Die Begrenztheit des menschlichen Verstandes kann nicht das Unbegrenzte fassen. Dies ist eine prinzipielle Unmöglichkeit; doch das "gelehrte Nichtwissen" bringt den Gottsucher in bescheidener Weise sogar einen Schritt näher zu Gott, so daß er in der Lage sein mag, ihn in gläubiger und mystischer Weise zu schauen. Die *docta ignorantia* betont demnach den Gegensatz von

Wissen(-schaft) (*scientia*) und Weisheit (*sapientia*), wobei sich nur letztere der absoluten Wahrheit annähern kann.

Wenn wir nun – mit der nötigen Behutsamkeit – von einer Vergleichbarkeit der Begriffe "Gott" und "Dao/Weg" ausgehen, indem beide in den jeweiligen Traditionen auf den letztendlichen Bezugspunkt und Urgrund allen Seins verweisen, so finden sich in der daoistischen Tradition viele Stellen, die ähnliches wie die *docta ignorantia* anklingen lassen. Gleich der Eingangssatz des daoistischen Hauptklassikers, das *Buch vom Weg und dessen Wirkkraft* (*Daodejing*) besagt (Kap. 1): "Das *Dao*, das sich in Worte fassen läßt, ist nicht das ewige/eigentliche *Dao*." Was folgt, sind demnach Umschreibungen, Annäherungen oder, um mit Cusanus zu sprechen, Mutmaßungen (*coniecturae*) sowie schließlich ähnlich paradoxe Formulierungen wie die der "gelehrten Unwissenheit".

Wer weiß, ist ungelehrt,  
wer gelehrt ist, weiß nichts. (Kapitel 81) (MÖLLER 1995: 112)<sup>3</sup>

Wer weiß, redet nicht,  
wer redet, weiß nicht. (Kapitel 56) (MÖLLER 1995: 80)

---

<sup>3</sup> Obwohl hier in den meisten Fällen die Möllersche Übersetzung der Mawangdui-Ausgabe zitiert wird (in welcher die beiden Textteile des *textus receptus* in umgekehrter Reihenfolge angeordnet sind – und die Kapitelzahlen dementsprechend differieren), beziehen sich die hier gegebenen Kapitelangaben auf die traditionelle Ausgabe des *Daodejing*, so daß auch andere gängige Übersetzungen, so die von WILHELM (1978), herangezogen werden können.

Der Heilige (Berufene) [...]
   
lernt ohne zu lernen. (Kapitel 64) (MÖLLER 1995: 100)

Oder schließlich:

Wer das Lernen betreibt,  
 gewinnt täglich hinzu.  
 Wer vom *Dao* hört,  
 wird täglich geringer.  
 Geringer werden und wieder geringer werden,  
 um zum Nicht-Handeln zu kommen. (Kapitel 48) (MÖLLER 1995: 59)

Im zweitwichtigsten daoistischen Klassiker, dem Buch *Zhuangzi*, finden wir zwei Stellen, die sich in ihrer Sprach- und Wissenschaftsskepsis ebenfalls mit Cusanus' Kritik der mittelalterlichen Scholastik vergleichen lassen. Dort heißt es:

Woher weiß ich, daß das, was ich Wissen nenne, nicht Nicht-Wissen ist? Woher weiß ich, daß das, was ich Nicht-Wissen nenne, nicht Wissen ist? (WILHELM 1996: 48)

Speziell zur Nutzlosigkeit des Bücherwissens finden wir im *Zhuangzi* folgende Stelle:

Der Welt Wertschätzung [des *Dao*] ist Wertschätzung der Bücher. Doch Bücher enthalten nur Worte. Es gibt aber etwas, wodurch die Bücher wertvoll werden. Was die Worte wertvoll macht, sind die Gedanken. Es gibt etwas, wonach sich die Gedanken richten; das aber, wonach sich die Gedanken richten, läßt sich nicht durch Worte überliefern. Die Welt aber überliefert nur der wertvollen Worte willen die Bücher. Obwohl die Welt sie wertschätzt, sind sie in Wirklichkeit der Wertschätzung nicht wert, weil das, was sie wert hält, nicht wirklich wertvoll ist. So ist das, was man beim Anschauen sieht, nur Form und Farbe, was man beim Hören vernimmt, nur Name und Schall. Ach, daß die Weltmenschen Form und Farbe, Name und Schall für ausreichend erachten, das Ding an sich zu erkennen! Form und Farbe, Namen und Schall sind wirklich nicht ausreichend, um das Ding an sich zu erkennen. Darum: "Der Erkennende redet nicht; der Redende erkennt nicht." Die Welt aber, wie sollte die es wissen? (WILHELM 1996: 153)

Man vergleiche dazu folgende Passage bei Cusanus aus "Der Laie über die Weisheit" (*Idiota de sapientia*), die mit ihrer deutlich artikulierten Skepsis gegenüber der *scientia* der Kritik im *Zhuangzi* entspricht:

REDNER: Sicher kann man auch ohne das Studium der Wissenschaften einiges wissen; aber nicht über die schwierigen und wesentlichen Fragen, denn bei diesen kommt man nur Schritt für Schritt voran.

LAIE: Eben das meinte ich, wenn ich sagte, du ließest dich von Autorität führen und verführen. Irgend jemand schrieb etwas nieder, und du glaubst ihm. Ich aber sage dir: die Weisheit schreit draußen auf den Gassen. Sie verkündet, daß ihre Wohnung in der höchsten Höhe sei. (NIKOLAUS VON CUES 1957: 236; De sap. I, n.3)

Für Cusanus ist es also unmöglich, sich Gott wissens- oder verstandesmäßig zu nähern. Doch diese Einsicht bringt ihn offenbar nicht von seinem Versuch der Gotteserkenntnis ab. Statt dessen bemüht er sich um Analogien, und diese nimmt er mit Vorliebe aus der Mathematik. So vergleicht er die prinzipielle Differenz des Größten bzw. Unendlichen (Gottes) zu allem anderen durch Beispiele aus der Geometrie oder den Anfängen der Infinitesimalrechnung: Ein Kreisbogen, auch wenn er noch so groß würde, bleibt immer noch ein Kreisbogen und wird niemals eine Gerade; auch kann man in einen Kreis noch so zahlreiche Vielecke einzeichnen, sie bleiben Vielecke und werden niemals ein Kreis. Dem Unendlichen kann man sich also annähern, aber es ist prinzipiell unerreichbar, denn es hat eine andere Ordnung oder Dimension. Allerdings kann man sich dem Unendlichen im Großen wie im Kleinen – also positiv und negativ – nähern, wie z.B. eine Asymptote in einem Koordinatensystem zwischen den gegensätzlichen Polen null und unendlich. Dazu Cusanus:

Der Aufstieg zu einem schlechthin Größten und der Abstieg zu einem schlechthin Kleinsten sind nicht möglich, da sonst ein Übergang ins Unendliche stattfände; das wird klar aus der Zahlenreihe und der Teilung des Stetigen. (NIKOLAUS VON CUES 1957: 117; De docta ign. II c.1, n.96)

In dieser Annäherung an das Unendliche in den gegensätzlichen Richtungen fallen die Gegensätze schließlich zusammen, indem das unendlich Kleinste ebenso unendlich und somit von der gleichen Ordnung wie das unendlich Größte ist: Es ist die "unendliche Einheit":

Dies Größte aber ist das, dem nichts entgegengesetzt werden kann und in dem das Kleinste das Größte ist. Die unendliche Einheit ist also die Zusammenfaltung aller Dinge; denn *Einheit* heißt, was alles eint. (NIKOLAUS VON CUES 1957: 123; De docta ign. II c.3 n.105)

Während der begrenzte Verstand sich notwendigerweise auf der Ebene der Gegensätze bewegen muß (NIKOLAUS VON CUES 1957: 109-110), ist Gott – analog zu den Beispielen aus der Mathematik – die Unendlichkeit, in der alle Gegensätze zusammenfallen: die *coincidentia oppositorum*.

Wie sieht die chinesische Variante der *coincidentia oppositorum* aus? Der Gedanke, daß das *Dao* die Einheit der Gegensätze bildet, ist ein Grundzug daoistischen Denkens, insbesondere der Variante, die als *Yin-Yang*-Lehre nicht nur die chinesische Philosophie, sondern auch das Alltagsleben der Chinesen (und überhaupt der Ostasiaten, siehe z.B. die koreanische Flagge mit dem *Yin-Yang*-Symbol) durchzieht. Diesem Denken zufolge manifestiert sich das unergründliche *Dao* (als Urgrund allen Seins) in zwei gegensätzlichen Kräften – dem *Yin* und *Yang* (wörtlich: schattige und sonnenbeschienene Seite eines Hügels). Die Welt oder alles Geschaffene entsteht – nach chinesischen Vorstellungen – nicht durch den Akt eines Schöpfergottes, sondern nach dem Muster menschlichen Werdens: als Zusammenspiel dieser beiden Kräfte, dem schöpferischen Prinzip (*Yang*) und dem empfangenden/bewahrenden Prinzip (*Yin*). Da sie auch für die Polarität männlich-weiblich stehen, läßt sich die Schöpfung

als quasi-kosmischer Geschlechtsakt verstehen, wobei die Schöpfung dauernd aufs neue entsteht. Wichtig ist, daß diese beiden Prinzipien oder Kräfte sich nicht gegenseitig bekämpfen (also nicht, alt-testamentarisch oder manichäistisch gesprochen, Kräfte des Lichts darstellen, denen Kräfte der Finsternis gegenüberstehen), sondern sich gegenseitig bedingen, ergänzen und immer in einen Zustand des Gleichgewichts streben. Daß sie dies tun, ist wiederum dem Wirken des *Dao* zuzuschreiben, von dem es heißt:

Das *Dao* des Himmels gleicht dem Spannen eines Bogens:

Was hoch ist, wird gedrückt,

was tief ist, wird gehoben.

Wo zu viel ist, da wird genommen,

wo fehlt, da wird ergänzt.

Also:

Das *Dao* des Himmels

nimmt, wo zu viel ist und spendet da, wo etwas fehlt.

Das *Dao* des Menschen

nimmt da, wo etwas fehlt, und gibt, wo zu viel ist. (Kap. 77) (MÖLLER 1995: 138)

Das *Dao* ist also Ausgleich *und* Einheit der Gegensätze: Dabei ist durch die Gegensätze auch eine grundsätzliche Relativität alles Seienden gegeben; d.h., wir nehmen die Dinge immer nur in ihrer gegensätzlichen Bedingtheit wahr:

Wenn auf Erden alle das Schöne als schön erkennen,

so ist dadurch schon das Häßliche gesetzt.

Wenn auf Erden alle das Gute als gut erkennen,

so ist dadurch schon das Nichtgute gesetzt.

Denn Sein und Nichtsein erzeugen einander.

Schwer und Leicht vollenden einander.

Lang und Kurz gestalten einander.

Hoch und Tief verkehren einander.

Stimme und Ton sich vermählen einander.

Vorher und Nachher folgen einander. (Kap. 2) (WILHELM 1978: 42)

Das Erkennen der Bedingtheit der Gegensätze und die Notwendigkeit deren Transzendierung für ein wahres Leben ist auch ein Grundgedanke im *Zhuangzi*:

Es gibt kein Ding, das nicht vom Standpunkt des Nicht-Ichs aus angesehen werden könnte. Es gibt auch kein Ding, das nicht vom Standpunkt des Ichs aus angesehen werden könnte. Nur daß ich die Dinge vom Standpunkt des Nicht-Ichs aus nicht sehen kann, sondern nur vorstellungsmäßig darum wissen kann. [...] Deshalb macht sich der Berufene frei von dieser Betrachtungsweise und sieht die Dinge an im Lichte der Ewigkeit. Allerdings bleibt er subjektiv bedingt. Aber das Ich ist auf diese Weise zugleich Nicht-Ich, das Nicht-Ich ist auf diese Weise zugleich Ich. So zeigt sich, daß von zwei entgegengesetzten Betrachtungsweisen jede in

gewissem Sinne Recht und in gewissem Sinne Unrecht hat. Gibt es nun auf diesem Standpunkt in Wahrheit noch diesen Unterschied von Ich und Nicht-Ich, oder ist in Wahrheit dieser Unterschied von Ich und Nicht-Ich aufgehoben? Der Zustand, wo Ich und Nicht-Ich keinen Gegensatz mehr bilden, heißt der Angelpunkt des [*Dao*]. Das ist der Mittelpunkt, um den sich nun die Gegensätze drehen können, so daß jeder seine Berechtigung im Unendlichen findet. Auf diese Weise hat sowohl das Ja als auch das Nein unendliche Bedeutung. (WILHELM 1996: 42-43)

Die Gegensätze werden hier also ebenfalls im Unendlichen aufgehoben.

\*

In einem engen argumentativen Zusammenhang der *coincidentia oppositorum* steht bei Cusanus der Gedanke der Einheit in der Vielfalt, was eben schon in der "unendlichen Einheit" als "Zusammenfaltung aller Dinge" anklang. Entwickelt wird der Gedanke jedoch auch an anderen Stellen, so in seinem Buch "Der Laie über die Weisheit", nämlich von der Überlegung des Maßnehmens bzw. Zählens her: Die Einheit des Zählens, Messens etc. kann als letzte Einheit, als Prinzip des Zählens, nicht durch die Zahl erfaßt werden, weil die Zahl später ist als das Eine; das Zusammengesetzte ist eben immer später. In Cusanus' Worten: "Die Zahl ist die Entfaltung der Einheit" (NIKOLAUS VON CUES: 1957: 124; De docta ign. II c.2n.108). Aus diesem Beispiel leitet der Philosophiehistoriker Hirschberger folgenden Grundgedanken bei Cusanus ab:

Das Prinzip aller Dinge ist auch das, wodurch, woraus, worin alles Abgeleitete abgeleitet ist, das aber selbst durch nichts späteres zu prüfen ist, sondern umgekehrt alles andere erst erfassen läßt, wie wir das bei den Zahlen sahen. (HIRSCHBERGER 1976: 574)

Der Gedanke der Einheit in der Vielfalt gipfelt schließlich bei Cusanus in dem Satz, daß "alles in allem und jedes in jedem ist" (NIKOLAUS VON CUES 1957: 130; De docta ign. II c.5, n.117) bzw. daß "Gott durch das *Alles* in jedem und alles durch das *Alles* in Gott ist" (NIKOLAUS VON CUES 1957: 131; De docta ign. II c.5, n.118).

Einen ähnlichen Gedankengang von der Zahl als "Entfaltung der Einheit" findet sich im daoistischen Klassiker *Daodejing*:

Das *Dao* bringt die Einheit hervor.  
Die Einheit bringt die Zweiheit hervor.  
Die Zweiheit bringt die Dreiheit hervor.  
Die Dreiheit bringt die zehntausend Dinge hervor. (Kap 42) (MÖLLER 1995: 42)<sup>4</sup>

<sup>4</sup> Der Abschnitt geht folgendermaßen weiter: "Die zehntausend Dinge: / tragendes *Yin*, bergendes *Yang* – / vermischende *Qi*-Energie schafft Harmonie." Die Vorstellung einer *Qi*-Energie (auch *ch'i*; jap. *ki*) ist grundlegend im chinesischen Denken aller Schulen. *Qi* lässt sich in etwa mit *pneuma*, d.h. einer sich im Atem manifestierenden Lebensenergie, vergleichen. Eine Bedeutung von *qi* ist demnach auch Luft, eine andere (neokonfuzianische) Lesart: materielle Kraft (im Gegensatz zur "Idee" [*li*] eines Dinges). Nach chinesischer Vorstellung offenbart sich das Wirken des *Dao* in den beiden Grundkräften *Yin* und *Yang*; deren Dynamik wird durch die *Qi*-Energie in Fluss gehalten. Siehe auch Fn. 5.

Auch im *Zhuangzi* wird immer wieder den Gedanken der Einheit in den Gegensätzen bzw. in der Vielfalt betont, wie in folgender Passage:

Darum, was vom Standpunkt des Ichs aus ein Querbalken ist oder ein Längsbalken, Häßlichkeit oder Schönheit, Größe oder Gemeinheit, Übereinstimmung oder Abweichung: im [*Dao*] sind diese Gegensätze aufgehoben in der Einheit. In ihrer Geschiedenheit haben sie ihr Bestehen; durch ihr Bestehen kommen sie zum Vergehen. Alle Dinge, die jenseits sind vom Bestehen und Vergehen, kehren zurück zur Aufhebung in der Einheit. (WILHELM 1996: 44)

Und er läßt darauf eine seiner höchst anschaulichen Parabeln folgen, um die Konsequenzen eines Verkennens dieser Einheit deutlich zu machen:

Wer seinen Geist abmüht, um die Einheit (aller Dinge) zu erklären, ohne ihre Gemeinsamkeit zu erkennen, dem geht's, wie es in der Geschichte heißt: "Morgens drei". Was bedeutet dieses "Morgens drei"? Es heißt: Ein Affenvater brachte (seinen Affen) Stroh und sprach: "Morgens drei und abends vier." Da wurden die Affen alle böse. Da sprach er: "Dann also morgens vier und abends drei." Da freuten sich die Affen alle. Ohne daß sich begrifflich oder sachlich etwas geändert hätte, äußerte sich Freude oder Zorn bei ihnen. Die Affen waren eben auch in subjektiver Bedingtheit befangen. Also macht es der Berufene in seinem Verkehr mit den Menschen. Er befriedigt sie mit Ja und Nein, während er innerlich ruht im Ausgleich des Himmels: das heißt beides gelten lassen. (WILHELM 1996: 44)

Es geht also darum, in einem handlungsorientierten Schluß, nicht im ausschließenden Entweder-Oder-Denkemuster befangen zu bleiben, sondern im Ausgleich des Himmels Sowohl-als-Auch, also beides gelten zu lassen. Dieses Grundmuster läßt sich (im Gegensatz zum Entweder-Oder-Muster) auch noch im heutigen Alltagsleben der Chinesen z. B. bei Kommunikations- und Konfliktbewältigungsstrategien entdecken. Der Gedanke der Einheit in der Vielfalt findet sich nicht nur im daoistischen Denken, man könnte ihn sogar als einen Grundsatz der neokonfuzianischen Philosophie (seit dem 12. Jh.) herausstreichen, wo es z.B. bei den Brüdern Cheng (Cheng Hao, 1032-1085, und Cheng Yi, 1033-1107) heißt: "Das Prinzip ist eines, aber seine Manifestationen sind vielfältig" (*li yi fen shu*) (CHAN 1973: 571)<sup>5</sup>. Dem entspricht schließlich auch, daß die verschiedenen Denkschulen (bzw. "Religionen") in China nicht in einem gegenseitigen Konkurrenz- oder Verdrängungsverhältnis standen, sondern einander tolerierten und eine sich ergänzende synkretistische Einheit bildeten. In der Ming-Zeit (1368-1644) führte dies sogar zu einer eigenen religiösen Bewegung, der Lehre von der "Einheit der Drei Lehren" (*san jiao he yi*, nämlich Konfuzianismus, Daoismus und Buddhismus).

<sup>5</sup> Im neokonfuzianischen Denken des 11.-13. Jh. ist das "Prinzip" (*li*) ein zentraler Begriff. Er bedeutet einerseits die metaphysische Wirklichkeit der dinglichen Welt – also ähnlich wie bei Platon die "Ideen" hinter den Dingen –, andererseits die metaphysisch angelegte (nämlich vom Himmel verliehene) und ethisch zum Guten neigende Urnatur des Menschen. Insofern ist *li* ein allumfassendes metaphysisches Prinzip, welches, so das Zitat, unzählige Manifestationen kennt – wie der Mond, so das Bild, der sich in jedem Gewässer spiegelt. Zur Dualität von "Prinzip" (*li*) und "materieller Kraft" (*qi*) siehe auch Fn. 4. Weiter heißt es an der hier zitierten Textstelle: "Das Prinzip in der Welt ist eines. Obwohl es viele Straßen in der Welt gibt, haben sie ein Ziel, und obwohl es hundert Möglichkeiten gibt, das Ergebnis ist eins. Obwohl die Dinge durch viele Manifestationen und Geschehnisse durch endlose Variationen gehen, wenn sie in dem einen vereint sind, kann es keine Widersprüche geben."

Diese Einstellung trifft sich wiederum mit einer besonderen Manifestation des Gedankens der Einheit in der Vielfalt bei Cusanus, nämlich dessen Idee vom "Frieden der Religionen" (*De pace fidei*), der in einem – aus heutiger Sicht bescheidenen, für seine Zeit jedoch beachtlichem – Vorgriff auf eine Welt-Ökumene nicht nur andere christliche Richtungen, sondern auch Judentum und Islam mit einschließt. Zwar finden wir hier noch nicht den voll ausgereiften Gedanken einer umfassenden Toleranz, wie wir ihn später z.B. in Lessings *Nathan* erleben werden, doch ist in seinen Schriften bereits der zentrale Gedanke angelegt, daß es jenseits der Verschiedenheit des Kults eine einzige höchste göttliche Wirklichkeit gibt.<sup>6</sup>

\*

Zum Schluß noch ein paar Worte zu Parallelen im chinesischen Denken zur negativen Theologie bei Cusanus. Grundgedanke der bereits vor Cusanus etablierten negativen Theologie ist, daß Gott prinzipiell nicht gewußt werden kann und sich deshalb über Gott nur in Form von Verneinungen sprechen läßt, denn alle positiven Zuschreibungen wären ungenügende Festlegungen, die – so Cusanus – "ihm nur in unendlich verminderter Weise zukommen; denn sie werden ihm beigelegt in Anlehnung an etwas, was man in den Geschöpfen findet" (NIKOLAUS VON CUES 1957:109; *De docta ign.* I c.24, n.78) . Cusanus schreibt dazu weiter:

Nach der Theologie der Verneinung findet man nichts als Unendlichkeit in Gott. Nach ihr ist er daher weder in dieser Zeit noch in der kommenden erkennbar, weil alles Geschaffene im Vergleich zu ihm Finsternis ist, die das unendliche Licht nicht fassen kann; daher kennt allein er selbst sich. Hieraus leuchtet ein, daß im theologischen Bereich alle Verneinungen wahr, alle Bejahungen unzureichend sind. (NIKOLAUS VON CUES 1957: 112; *De docta ign.* I c.26, n.88)

In daoistischen Schriften finden sich einige Stellen, die man hierzu in Beziehung setzen könnte, jedoch scheint mir ein Beispiel aus dem chinesischen Buddhismus des 6.-7. Jh. interessanter, nämlich die chinesische Variante der auf den indischen Philosophen Nagarjuna (2. Jh. n. Chr., siehe Fn. 1) zurückgehenden Madhyamika-Schule (bzw. der Lehre des "Mittleren Weges"). Anders als der Daoismus ist sie in hohem Maße erkenntnistheoretisch ausgerichtet und versucht, eine Mitte zwischen Bejahung und Verneinung der Welt zu finden. Ausgehend von der grundsätzlichen gegenseitigen Bedingtheit aller Daseinsfaktoren – und deshalb der letztendlichen Substanzlosigkeit, d.h. "Leere", allen Seins – entwickelt sie einen Weg der Widerlegung einer jeglichen Position bzw. der Verneinung jeder Zuschreibung von Substanz. Die Methode geht von einer achtfachen Verneinung aus: zu verneinen, daß die *Dharmas* (Dinge) entstehen oder verlöschen, daß sie Nicht-Dauerhaftigkeit oder Dauerhaftigkeit besitzen, daß sie mit anderen identisch oder verschieden sind, daß sie

---

<sup>6</sup> Diesen Gedanken verdanke ich kritischen Anmerkungen zum Entwurf dieses Artikels von Renata Fu-sheng Franke. Siehe hierzu auch WINKLER (2001: 176).

kommen oder gehen (CHAN 1973: 359).<sup>7</sup> Darüber hinaus gibt es auch eine Strategie der vierfachen Verneinung, nämlich von (1) Sein, (2) Nicht-Sein, (3) sowohl Sein als auch Nicht-Sein und (4) weder Sein noch Nicht-Sein. Der Madhyamika-Schule zufolge trifft zur Frage der Substanzhaftigkeit der Dinge keine dieser vier Positionen zu, wodurch am Ende dieser Logik die "Leerheit" (*sunyata*) der Welt aufscheint (CHAN 1973: 359 und BAUER 2001: 208).

Der chinesische Buddhist Jizang (549-623 n. Chr.) entwickelte auf dieser Basis eine Theorie der "doppelten Wahrheit", nämlich einer weltlichen und einer absoluten Wahrheit (die sich wahrscheinlich vor dem Hintergrund unterschiedlicher Argumentationen bei Laien und Mönchen herausbildete). Während die Menschen dazu neigen, die Welt zu bejahen, ist die buddhistische Tendenz zunächst eher umgekehrt: Verneinung bzw. Erkenntnis der Leere der Welt. An Nagarjuna anknüpfend erfindet Jizang ebenfalls ein System wiederholter Verneinungen, wodurch er sich schließlich der Leere bzw. Substanzlosigkeit alles Seienden annähert. Und zwar behandelt er diese zwei Kategorien von Wahrheiten zur Frage von Substanz und Leere auf drei Ebenen wie folgt:

weltlich:	absolut:
1. Substanz	1. Leere
2. Dualität (von Substanz und Leere)	2. Nicht-Dualität
3. Dualität und Nicht-Dualität	3. Weder Dualität noch Nicht-Dualität

Das soll heißen, daß uns die weltliche Wahrheit auf der 1. Ebene von Substanz sprechen lässt, wohingegen nach buddhistischer Auffassung, nämlich als absolute Wahrheit, nur von Leere als letzter Wirklichkeit gesprochen werden kann. Wenn wir jedoch an dieser Gegenposition einer absoluten Wahrheit festhalten, wird daraus auf der 2. Ebene wieder eine weltliche Wahrheit, nämlich der einer Dualität zwischen zwei Extremen: entweder Substanz oder Leere. Deshalb muß die absolute Wahrheit auf dieser 2. Ebene heißen: Nicht-Dualität bzw. weder Substanz noch Leere. Auf der 3. Ebene würde jedoch ein Festhalten an diesen beiden Alternativen wiederum zu einer weltlichen Sichtweise führen, nämlich zu einer neuen "Dualität", nämlich der Unterscheidung zwischen (den Extremen) Dualität und Nicht-Dualität bzw. zu deren Affirmation. Die absolute und letzte Wahrheit auf der 3. Stufe bildet demgemäß die Verneinung dieser neuen "Dualität"; d.h., es gilt den Gegensatz von Dualität und Nicht-Dualität weder anzuerkennen noch ihn zu verneinen. Hier wird somit am Ende eine Mitte zwischen Bejahung und Verneinung gehalten (CHAN 1973: 360 und FUNG YU-LAN 1983: 296).<sup>8</sup>

<sup>7</sup> Auf chinesisich: "*Bu sheng, bu mie, bu duan, bu chang, bu yi, bu yi, bu lai, bu qu.*"

<sup>8</sup> Zu Jizang siehe ELBERFELD ET AL. (2000: 91-110). Ein besseres Verständnis der Madhyamika-Lehre verdanke ich einem ausgezeichneten Referat von Carsten Senz über Jizang in meinem Seminar über "Chinesische Schulen des Buddhismus" im WS 2002/03 an der Universität Trier.

Jizang glaubt, dadurch eine Stufe der Wahrheit (als Aussage über das Sein) zu erreichen, in der sich nichts mehr bestätigen oder verneinen läßt. Damit will er zeigen, daß im letzten Schluß, und aus buddhistischer Sicht gesehen, die Dinge oder die Wirklichkeit substanzlos bzw. "leer" sind – sie haben keinen Existenzgrund, und wenn wir ihnen ein Sein zuschreiben, so nur auf einer weltlichen Ebene.

Allerdings gilt auch hier eine Einschränkung: Zwar ist die Welt für den buddhistischen Weisen leer, doch muß dieser sich zuallerletzt auch von dem Konzept "Leere" trennen, denn dieses existiert nur im Zusammenhang von und im Gegensatz zu "Substanz" oder "Fülle" (FUNG YU-LAN 1983: 295-97). An der Leere festzuhalten hieße nämlich, nicht nur im Gegensatzdenken befangen zu bleiben, sondern der Leere auch eine "Substanz" zuzuschreiben. Zudem wird dieser Dialektik zufolge selbst eine "richtige" Sicht der Dinge, wenn man an ihr festzuhalten versucht, zu einer einseitigen und deshalb "falschen" Vorstellung, die es aufzugeben gilt, um einen erleuchteten Bewußtseinszustand, nämlich den des Unverhaftetseins, zu erreichen.

In Unkenntnis dieses Hintergrunds wird der Madhyamika-Schule häufig der Vorwurf des Nihilismus gemacht, jedoch würde dies bedeuten, dem Konzept Leere tatsächlich nicht nur Substanz zuzuschreiben, sondern es sogar auf eine absolute Stufe zu heben; stattdessen ist zu betonen, daß es lediglich als ein Mittel begriffen wird, das Anhaften (die Gier, Verblendung etc.) als Ursache allen Leidens aufzudecken und den Menschen somit davon zu befreien.<sup>9</sup> Getreu der buddhistischen Analogie der Lehre zu einem Floß, das man getrost zurücklassen kann, wenn der Fluß überquert ist, ist auch das Konzept Leere bzw. die buddhistische Lehre (der Leere) zurückzulassen, wenn der Zustand des Nicht-Anhaftens erreicht ist.

Bei Cusanus finden sich in der Schrift *De coniecturis (Über die Mutmaßungen)* Überlegungen, die dieser Unterscheidung bei Jizang durchaus entsprechen, und zwar meint dieser, daß in bezug auf Gott, nämlich als Zusammenfall der Gegensätze, zu unterscheiden ist, wie gesprochen wird: auf einer höchsten Stufe in einer "göttlichen" Weise (*divine*), dann in einer "vernunfthaften" Weise (*intellectualiter*) oder schließlich – auf der untersten Stufe – in einer verstandesgemäßen Weise (*rationabiliter*). In einer Kritik der zeitgenössischen Theologie bemerkt er, daß viele hinsichtlich der Einheit der Gegensätze "Zugeständnisse in der Schule des Verstandes machen", die eigentlich, von einer höheren Warte der Einheit gesehen, zu verneinen wären. Dies entspricht auch der anfangs bereits von ihm zitierten Beobachtung, daß der begrenzte Verstand sich notwendigerweise auf der Ebene der Gegensätze bewegen muß (NIKOLAUS VON CUES 1957: 109-110; *De docta Ignorantia*). So kommt er schließlich zu Einsichten, die denen des Jizang auf der 3. Stufe der absoluten Wahrheit ("Weder Bekräftigung noch Verneinung von sowohl Sein als auch Nicht-Sein")

---

<sup>9</sup> Zu Möglichkeiten, trotz der eklatanten Gegensätze dieser Lehre zum Christentum eine Brücke zwischen beiden zu schlagen, siehe VON BRÜCK (1997: 412-478).

nahe verwandt sind: "Auf die Frage nach dem Sein Gottes kann man daher weder sagen, daß Er ist *oder* nicht ist, noch daß Er ist *und* nicht ist" (KREMER 2001: 40-42).<sup>10</sup>

Dieses letzte Beispiel hat uns in die Höhen der chinesischen buddhistischen Philosophie geführt, wobei die Parallelen zu Cusanus aufgrund der Komplexität der Argumentation womöglich etwas undurchsichtig wurden.<sup>11</sup> Allerdings sind auch die Strategien in der negativen Theologie und im Buddhismus in gewisser Weise gegensätzlich: Der negativen Theologie geht es um ein Kreisen um die Fülle, um das Absolute, Unendliche. Auch wenn sie dabei positive Zuschreibungen als Einschränkung der Unendlichkeit vermeiden will, bleibt sie mit dieser Ausrichtung im Endeffekt doch eine *positive* Theologie. Demgegenüber geht es dem Buddhismus darum, die illusionäre, *leere* Natur der Wirklichkeit und damit die Nutzlosigkeit alles Anhaftens an diesem unwirklichen Sein zu demonstrieren.

\*

Wenn an diesem Beispiel die Unterschiede zwischen unseren beiden philosophischen Ansätzen wieder deutlich wurden, so wollen wir sie im folgenden noch etwas konkreter zu fassen versuchen.

Cusanus geht, wie gesagt, von erkenntnistheoretischen Überlegungen aus. Dabei stützt er sich ganz auf die menschliche Ratio, zeigt allerdings hinsichtlich der Gotteserkenntnis deren Grenzen auf.<sup>12</sup> Um die kategoriale Andersheit Gottes zu demonstrieren, benutzt er mit Vorliebe Analogien aus der Geometrie und Mathematik, die wiederum seinen rationalistischen Ansatz deutlich werden lassen. Demgegenüber ist seine mystische Gottsuche von Glaube und Liebe zu Gott getragen, welche ihn (zusammen mit der *sapientia*) ebenfalls über die Unmöglichkeit des verstandesmäßigen Erfassens Gottes heben. In dieser mystischen Gottschau ist Gott das reine Licht (YAMAKI 1992: 270).

Im chinesischen Denken, speziell im Daoismus, kennen wir hingegen kaum erkenntnistheoretische Überlegungen<sup>13</sup>. Ebenso wenig finden sich im philosophischen Daoismus Gottesvorstellungen, die den christlichen vergleichbar wären, d. h. die Vorstellung eines persönlichen Gottes bzw. eines Sohnes Gottes, der sich als Mensch manifestiert hat. Liebe zu Gott ist demnach im chinesischen Kontext eine fremde Vorstellung; doch nicht nur dies, sondern auch die Vorstellung eines liebenden Gottes ist recht fremd: Im *Daodejing* heißt

<sup>10</sup> Ich verdanke diesen Hinweis meinem Trierer Kollegen Klaus Kremer, Vorsitzender des Wissenschaftlichen Beirates der Cusanus-Gesellschaft.

<sup>11</sup> Bei Cusanus finden wir auch an anderen Stellen wiederholte Verneinungen, um in einer negierenden Strategie über das Unsagbare, nämlich Gott, zu sprechen, z.B. in *Vom Nichtanderen* in der bekannten Formulierung: "Das Nichtandere (also Gott) ist nichts anderes als das Nichtandere." (NIKOLAUS VON KUES 1976: XV).

<sup>12</sup> Gleichwohl glaubt er, manche Teile der biblischen Offenbarung durch rationales Vorgehen lösen zu können: So bemüht er sich z. B. um eine Kalenderreform, um den Zeitpunkt der Auferstehung der Toten genauer fassen zu können.

<sup>13</sup> Erkenntnistheoretische Ansätze finden sich im 2. Kapitel ("Über die Gleichheit der Dinge") des daoistischen Klassikers *Zhuangzi*, siehe WILHELM (1996: 35 ff), sowie im Mohismus und gewissen Schulen des Buddhismus.

es dazu (Kap. 5), daß Himmel und Erde nicht gütig (*ren*) seien, sie behandelten die Geschöpfe wie Stroh Hunde – d. h. wie zum Opfergebrauch zu verbrennende Puppen. Der lichten Fülle des cusanischen Gottes stehen Vorstellungen gegenüber, die hinsichtlich des *Dao* nicht nur die Leere betonen (das Wichtige an einem Tongefäß ist sein leerer Raum, an einem Rad, die Nabe; Kap. 11), sondern es eher im Dunkeln (*xuan*, Kap. 1) ansiedeln, bzw. seine Wirkkraft mit der dunkleren (weiblichen) Wirkkraft *Yin* assoziieren.

Während Cusanus *glaubens-* und *erkenntnisorientiert* ist und von dort zu seinen zentralen paradoxen Gedanken des wissenden Nichtwissens kommt, ist der Daoismus – wie überhaupt die chinesische Philosophie – *handlungsorientiert*, und so heißt der zentrale, ebenfalls paradoxe Gedanke bei Lao Zi:

[Praktiziere das] Nicht-Tun, und nichts wird ungetan bleiben. (Kapitel 48)

Schließlich noch ein Wort zur Sprache bzw. Argumentationsweise: Auch der Daoismus liebt es, Sachverhalte durch Analogien oder Bilder zu verdeutlichen, jedoch sind diese eher Naturbilder oder Parabeln (so im *Zhuangzi*), wohingegen sich das *Daodejing* durch seine lyrisch-metaphorische Diktion und somit eine poetische Dimension auszeichnet. Der streng argumentierenden und sich mathematischer Analogien bedienenden Sprache von Cusanus steht demnach auf chinesischer Seite ein eher poetisches und bildlich-suggestiv wirkendes Sprechen gegenüber.

Unser Vergleich hat sich auf wenige Elemente aus dem reichen Schrifttum und Gedankenschatz der beiden Philosophien beschränkt, wobei vielleicht zum Schluß das Gemeinsame im Unterschiedlichen – oder die Unterschiede im Gemeinsamen – etwas deutlicher wurden. Allerdings dürften beide Ansätze zum gleichen Ziel hinführen. Dieses Ziel, nämlich der Weg zu Gott/*Dao*, oder wie auch immer man dies nennen will, hat ein indischer Philosoph des 19. Jh. einmal mit einem Aufstieg zum Gipfel eines Berges verglichen, wobei man erst auf der Spitze angelangt sieht, daß sich andere auf anderen, vielleicht gegenüberliegenden Wegen den Aufstieg gebahnt haben. Aus unserer kulturell beschränkten Sicht sind uns diese anderen Aufstiegsmöglichkeiten zunächst gar nicht in den Blick geraten, doch einmal kennengelernt, lohnen sie sich durchaus zu erkunden. So bleibt zum Schluß nur zu hoffen – um im Bild zu bleiben –, daß durch diesen Beitrag die interessanten Landschaften und faszinierenden Ausblicke auf der jeweils anderen Seite des Berges der Gottsuche etwas deutlicher geworden sind.

### **Literaturverzeichnis**

BAUER 2001. Wolfgang Bauer, *Geschichte der chinesischen Philosophie*, München 2001.

BURI 1982. Fritz Buri, *Der Buddha-Christus als der Herr des wahren Selbst. Die Religionsphilosophie der Kyoto-Schule und das Christentum*, Bern 1982.

- CHAN 1973. Wing-tsit Chan, *A Source Book in Chinese Philosophy*, Princeton 1973.
- ELBERFELD ET AL. 2000. Rolf Elberfeld et al. (Hgg.), *Denkansätze zur buddhistischen Philosophie in China*, Köln: Edition Chora, 2000.
- FUNG 1983. Fung Yu-lan, *A History of Chinese Philosophy, II*, Übers. Derk Bodde, Princeton: Princeton University Press, 1983.
- HIRSCHBERGER 1976. Johannes Hirschberger, *Geschichte der Philosophie, I*, Freiburg: Herder, 1976.
- KREMER 2001. Klaus Kremer, "Konkordanz und Koinzidenz im Werk des Nikolaus von Kues – Gemeinsamkeiten und Unterschiede", in: *Unidade de investigacao e desenvolvimento – Linguagem interpretacao e filosofia* (Actas do Congresso Internacional realizado em Coimbra e Salamanca nos dias 5 a 9 de Novembro de 2001), Coimbra 2001, 40-42.
- NIKOLAUS VON CUES 1957. Nikolaus von Cues, *Die Kunst der Vermutung. Auswahl aus den Schriften*, Bremen: Carl Schünemann Verlag, 1957.
- NIKOLAUS VON KUES 1976. Nikolaus von Kues, *Vom Nichtanderen (De li non aliud)*, übers. von Paul Wilpert, Hamburg 1976.
- MAIR 1998. Victor H. Mair (Übers., deutsch von Stephan Schuhmacher), *Zhuangzi – Das klassische Buch daoistischer Weisheit*, Frankfurt: Krüger, 1998.
- MÖLLER 1995. Hans-Georg Möller (Übers.), *Laotse: Tao Te King. Nach den Seidentexten von Mawangdui*, Frankfurt a. M.: Fischer, 1995.
- VON BRÜCK 1989. Michael von Brück, *Weisheit der Leere. Sutra-Texte des indischen Mahayana-Buddhismus*, Zürich 1989.
- VON BRÜCK 1997. Michael von Brück und Whalen Lai, *Buddhismus und Christentum. Geschichte, Konfrontation, Dialog*, München 1997.
- WILHELM 1978. Richard Wilhelm (Übers.), *Laotse. Tao Te King. Das Buch vom Sinn und Leben*, Köln: Eugen Diederichs Verlag, 1978.
- WILHELM 1996. Richard Wilhelm (Übers.), *Dschuang Dsi. Das wahre Buch vom südlichen Blütenland*, München: Eugen Diederichs Verlag, 1996.
- WINKLER 2001. Norbert Winkler, *Nikolaus von Kues. Zur Einführung*, Hamburg 2001.
- YAMAKI 1992. Kazuhiko Yamaki, "Die cusanische Weisheitskonzeption im Vergleich zur ostasiatischen Weisheitstradition – 'Sapientia' und 'Tao (Weg)' – 'Idiota' und 'Yuren (Tor)'", in: *Weisheit und Wissenschaft – Cusanus im Blick auf die Gegenwart*, hrsg. von Rudolf Haubst und Klaus Kremer, MFCG 20, Trier 1992.