

ZUSAMMENFALL DER GEGENSÄTZE  
Das Prinzip der Dialektik bei Nikolaus von Kues

Von Josef Stallmach, Mainz

Das Prinzip der Dialektik — daß der Widerspruch nicht auszuschließen, sondern zuzulassen, ja um des Fortschritts zur höheren Einheit willen zu fordern sei — hat nicht nur eine lange Problemgeschichte, sondern ist wegen der Auseinandersetzung mit der Geistdialektik Hegels und ihrem hybriden Abkömmling, dem dialektischen Materialismus, auch von sehr aktueller Bedeutung. Nicht zuletzt daraus erklärt sich das besondere philosophische Interesse, das sich in neuerer Zeit auch der *coincidentia oppositorum* zuwendet, die sich als ein zentrales Prinzip bei jenem großen christlichen Denker findet, bei dem man Mühe hat zu entscheiden, ob man ihn geistesgeschichtlich mehr dem ausgehenden Mittelalter oder der aufgehenden Neuzeit zurechnen soll. Seine Nachwirkungen — wenn auch fast gänzlich anonym, auf unterirdischen Kanälen, hinter unangemessenen Verbrämungen — sind durch die Renaissancephilosophie hindurch bis ins 19. Jahrhundert hinein größer gewesen, als ein gleichsam nur auf die Oberfläche der neueren Philosophiegeschichte gerichteter Blick vermuten ließe<sup>1</sup>. Im folgenden kann allerdings weder auf das Problem der Vorgeschichte des Koinzidenzgedankens<sup>2</sup> noch auf seine Nachwirkung<sup>3</sup> eingegangen werden. Es soll

<sup>1</sup> Mit dem Blick auf das Koinzidenzprinzip läßt MAURICE DE GANDILLAC den Cusanus »in gewissem Sinne eher als einen Vorläufer Hegels gelten denn als Schüler des Heraklit« (*Nikolaus von Cues. Studien zu seiner Philosophie und philosophischen Weltanschauung*, Düsseldorf 1953, 201). — Zu beachten ist, daß Cusanus selbst den Begriff »Dialektik« natürlich noch nicht in dem neueren, erst seit Hegel festliegenden Sinne (von dem sich z. B. noch der Begriff Kants in seiner »transzendentalen Dialektik« wesentlich unterscheidet) gebraucht.

<sup>2</sup> Über »Die Vorgeschichte der cusanischen *coincidentia oppositorum*« vor allem in der Antike und Spätantike handelt E. HOFFMANN in der Einführung zu *Über den Beryll* (Übers. von K. Fleischmann, *Schriften des Nikolaus von Cues in deutscher Übers.*, hrsg. v. E. Hoffmann, H. 2, Leipzig 1938). — »Die Spur des Koinzidenzgedankens« vor allem zurück zu Albert dem Großen verfolgt R. HAUBST, *Zum Fortleben Alberts des Großen bei Heymerich von Kamp und Nikolaus von Cues* (BGPhThM Suppl. IV: *Studia Albertina*. Festschrift f. B. Geyer z. 70. Geb., Münster 1952, 420—447). Vgl. die neuerliche Untersuchung von R. HAUBST, oben S. 17—51.

<sup>3</sup> Wesentliche Hinweise dazu finden sich in dem Heidelberger Akademievortrag (1940) von E. HOFFMANN, *Nikolaus von Cues und die deutsche Philosophie*, wiederveröffentlicht in: *Nikolaus von Cues*. Zwei Vorträge, Heidelberg 1947.

einzig und allein gefragt werden, was *Nikolaus von Kues* mit der *coincidentia oppositorum* gemeint hat, welche Hauptzüge seines eigenen Denkens sich in diesem Prinzip zusammengeschürzt haben, und damit ein Beitrag geleistet werden zum Verständnis der Philosophie des Kardinals. »Jeder Versuch«, so urteilt E. Hoffmann, »die philosophische Bedeutung des Nikolaus von Kues zu ermessen, muß ausgehen von dem Grundsatz der gesamten Cusanischen Philosophie, dem Prinzip des Zusammenfalls der Gegensätze . . .«<sup>4</sup>

»Als ich aus Griechenland zurückkehrte, auf hoher See . . . erfuhr ich jene Wegweisung, daß ich das Unbegreifliche unbegreifenderweise umfaßte in belehrtem Nichtwissen (*docta ignorantia*) . . . In diesen Tiefen muß alle Bemühung unseres menschlichen Geistes dahingehen, sich zu jener Einheit zu erheben, in der Widersprüchliches zusammenfällt (*contradictoria coincidunt*)«<sup>5</sup>. Dieses geistige Erlebnis, von dem Cusanus nach Fertigstellung der Niederschrift der drei Bücher *De docta ignorantia* am 12. Februar 1440 berichtet, hatte er im Winter 1437/38 auf der Heimreise von Byzanz, von wo er die Griechen zu den Unionsverhandlungen nach Italien begleitete — eine kirchenpolitische Tätigkeit, die für ihn unter dem Grundsatz »eine Religion in Verschiedenheit der Riten«, also einer Viel-Einheitsformel, stand. Mit der *docta ignorantia* und der *coincidentia oppositorum* sind die beiden Grundgedanken konzipiert, die das Philosophieren des Cusanus bis an sein Lebensende durchherrschen.

In den Kreisen des zeitgenössischen Aristotelismus mußte das Koinzidenzprinzip — wenn es einmal erlaubt ist, das abgeschmackte Bild zu gebrauchen — wie eine Bombe einschlagen. Aristoteles hatte ja den Satz vom ausgeschlossenen Widerspruch, also das *Nichtkoinzidenzprinzip*, der Folgezeit des abendländischen Denkens eingepreßt als »das sicherste Prinzip von allen«, als das für alle Wahrheitserkenntnis fundamentale Seins- und Erkenntnisprinzip<sup>6</sup>. Die ganze Erregung spiegelt sich in der Kampfschrift, zu der sich der Heidelberger Theologieprofessor Johannes Wenck schlagartig aufgerufen fühlte. »Und wenn besagter Magister der *Docta Ignorantia* aller Gegensätzlichkeit zuvorkommen will, dann wird dort kein Widerspruch mehr sein . . . Mit einer derartigen Behauptung aber reißt er die Wurzel aller Wissenschaft aus . . . Wahrhaftig, dieser Mann kümmert sich wenig um die Worte des Aristoteles, weil er sagt, daß er von diesem Fundament aus immer weiter schreite«<sup>7</sup>.

<sup>4</sup> HOFFMANN, *Vorgeschichte* 1.

<sup>5</sup> *De docta ignorantia*, *Epistola auctoris* (HI, ed. Hoffmann-Klibansky, Leipzig 1932, 163, 5–16). — Die Gesamtausgabe der Heidelberger Akademie wird mit H zitiert. In dieser Ausgabe noch nicht edierte Texte werden nach der Pariser Ausgabe von 1514 (= P) zitiert.

<sup>6</sup> Vgl. *Metaph.* Γ 3, 1005 b, 19 ff.; Γ 6, 1011 b, 13 ff.; Γ 7, 1011 b, 23 ff.

<sup>7</sup> *De ignota litteratura* (BGPhThM 6, 6, hrsg. v. E. VANSTEENBERGHE, Münster 1910,

Cusanus selbst hat durchaus auch das Bewußtsein von etwas erregend Neuem, das mit dem Koinzidenzprinzip in ein »durch die Autorität alt eingewurzelter Gewohnheit gebundenes«<sup>8</sup> Denken einbricht. »Da zur Zeit die aristotelische Sekte vorherrscht«, so schreibt er in seiner auch gerade keine sanfte Sprache sprechenden Verteidigungsschrift, »die den Zusammenfall der Gegensätze für eine Häresie hält, während in der Zulassung dieses Prinzips gerade der Ansatz eines Aufstieges zur Mystischen Theologie liegt, so wird von denen, die in dieser Sekte aufgewachsen sind, dieser Weg als vollkommen sinnlos . . . zurückgewiesen, als ob es einem Wunder gleichkäme . . ., unter Zurückweisung des Aristoteles den Sprung in höhere Höhen zu wagen«<sup>9</sup>. Die Verabsolutierung des aristotelischen Prinzips schließt also nach Cusanus von »höheren Höhen« des Geistes aus. Diese sind allerdings nicht mehr solche des »Wissens«, sondern des »Nichtwissens«, eines belehrten, tiefer sehenden, weise gewordenen Nichtwissens. So hängen die beiden Prinzipien der *docta ignorantia* und der *coincidentia oppositorum* innerlich zusammen: Wo die Koinzidenz beginnt, hört das »Wissen« auf — darin liegt sogar eine indirekte Bestätigung der Geltung des Nichtwiderspruchsprinzips als *des* Prinzips unseres »Wissens«<sup>10</sup>. Die Koinzidenz ist das Prinzip des höheren Bereiches, der eben deshalb ein solcher des »Nichtwissens« ist, des »Unbegreiflichen«, das sich als solches notwendig entzieht, wenn man es »begreifen« zu können vermeint, das der Geist nur »unbegreifenderweise«, das heißt ohne daß seine wesenhafte Unbegreiflichkeit aufgehoben wird, mit Hilfe einer über das Begriffliche hinauslangenden Vermögens »berührt«<sup>11</sup>. So kann man also, wie das Auseinanderhalten der Gegensätze das Prinzip unseres »Wissens« ist, die Koinzidenz das Prinzip des cusanischen »Nichtwissens« nennen.

Das Ergebnis einer kritischen Sichtung der Werke früherer Philosophen läßt sich für Cusanus in dem einen lakonischen Satz zusammenfassen: »Diesen allen . . . fehlte der Beryll«<sup>12</sup>. Das Koinzidenzprinzip schärft wie ein Augenglas

22 f.). Vgl. R. HAUBST, *Studien zu Nikolaus von Kues und Johannes Wenk*. Aus Handschriften der Vatikanischen Bibliothek (BGPhThM 38 (1955), 1).

<sup>8</sup> *Apologia doctae ignorantiae* (H II, ed. R. Klibansky, Leipzig 1932, 6, 2 f.).

<sup>9</sup> A. a. O., Z. 7 ff.

<sup>10</sup> »Es folgt auch nicht aus dem Zusammenfall der Gegensätze im Maximum »dieses Gift des Irrtums und der Unredlichkeit«, nämlich die Zerstörung des Keimes aller Wissenschaften, des *Ersten Prinzips*, wie der Angreifer es herausbringt. Denn jenes Prinzip ist das erste für den *diskursiven Verstand*, keinesfalls aber für den schauenden Intellekt . . .« (*Apol.*, H II, 28, 13 ff).

<sup>11</sup> *De doct. ign., Epist. auct.* (H I, 163, 9 f.) und entsprechend für das »Berühren« *Idiota de sapientia I* (H V, ed. L. Bauer, Leipzig 1937, 9, 1 f.): »attingitur inattingibile inattingibiliter«.

<sup>12</sup> *De beryllo*, c. 21 (H XI/1, ed. L. Bauer, Leipzig 1940, 25, 9), vgl. c. 25 (a. a. O. 31, 16)

den Erkenntnisblick, so daß vorher Unsichtbares sichtbar wird. Vor den bloßen Augen (unseres Geistes) liegt die Welt der *Gegensätze*, durch den Beryll hindurch vermögen wir diese in ihre ursprunghafte *Einheit* zusammenzuschauen. — Auch von Albert dem Großen sieht sich Cusanus, was die Durchführung des Koinzidenzgedankens angeht, enttäuscht, wie wir aus seinen Randnotizen zu dessen Dionysiuskommentar ersehen: »Es scheint, daß Albert und fast alle darin versagen, daß sie immer fürchten, in das Dunkel einzutreten, das in der Zulassung von Widersprüchen besteht, denn davor scheut der Verstand zurück«; und nochmals: »Er flieht aber immer das Dunkel«<sup>13</sup>.

### Der Sinn des Koinzidenzprinzips

#### a. *Negative Abgrenzung*

Eine erste negative Abgrenzung dessen, was das Koinzidenzprinzip inhaltlich für Cusanus bedeutet, ergibt sich aus seiner heftigen Reaktion gegen die Wencksche Auslegung, daß es auf eine Aufhebung des Gegensatzes von Gott und Geschöpf hinausliefe (»creatorem cum creatura coincidere«): »Die Behauptung, das Abbild falle mit dem Urbild, das Verursachte mit seiner Ursache zusammen, kommt eher auf das Konto eines Unvernünftigen als eines Irrenden. Daraus nämlich, daß alles in Gott ist wie Verursachtes in der Ursache, folgt nicht, daß das Verursachte Ursache sei — obwohl in der Ursache es [das Verursachte] nichts ist als Ursache, wie du es oft von Einheit und Zahl gehört hast: denn Zahl ist nicht Einheit, obwohl eine jede Zahl in der [dem ganzen Zahlensystem zugrunde liegenden] Einheit eingefaltet ist wie Verursachtes in der Ursache«<sup>14</sup>. Kein Ineinsfall also mit Gott, obwohl alles eins ist in Gott<sup>15</sup> — auf diese Formel ließe sich der Kern der cusanischen Verteidigung zusammenziehen. Sie läßt in ihrem zweiten Teil allerdings sofort auch deutlich spüren, daß die Sache nicht so einfach liegt, wie die bloße Negation im ersten Teil, für sich allein genommen, glauben machen könnte. All das viele, unterschiedene, damit auch gegensätzliche Verursachte fällt nicht *mit* der einen einfachen Ursache zusammen, *obwohl* alles *in* deren Einheit und Einfachheit zusammenfällt. Denn

— Den »Beryll«, der Sinn und Bedeutung der Koinzidenz klarmachen soll, hatte Cusanus den befreundeten Benediktinermönchen von Tegernsee auf ihr ständiges Drängen hin 1458 endlich zugesandt.

<sup>13</sup> Im Kommentar zu *De divinis nominibus*, Cod. Cus. 96, fol. 105<sup>rb</sup> u. 108<sup>ra</sup>, mitgeteilt von R. HAUBST, *Zum Fortleben Alberts* 445.

<sup>14</sup> *Apol.* (H II, 16, 10 f. u. 19 ff.).

<sup>15</sup> WENCK, *De ign. litt.* (ed. Vansteenberghes 24) *Prima conclusio*: »*Omnia cum Deo coincidunt*«, Cusanus betont bei der entschiedenen Abwehr dieser Auslegung doch zugleich: »*omnia sunt in Deo*« (*Apologia* ebd.).

alles Verursachte ist in der Ursache nichts als diese Ursache selbst als solche, das heißt, insofern sie gesehen wird als ein und dasselbe Ursachesein für all das viele Verursachte, insofern all das Verursachte gesehen wird nicht in seiner entsprungenen Vielheit, Andersheit und Gegensätzlichkeit, sondern in seinem einen-einfachen Ursprung.

b. *Das ontologische Motiv: Einheit über Vielheit*

Die Replik gegen den Wenckschen Pantheismuseinwand (der sich seitdem immer wieder einmal gegen die cusanische Philosophie erhebt) führte uns schon über die bloß negative Abgrenzung hinaus auf ein entscheidendes Denkmotiv, aus dem der Sinn der *coincidentia oppositorum* positiv verstanden werden muß: Das ist die Metaphysik des *einen* Seins- und Wesensgrundes von *allem*, eine Metaphysik, die den Gedanken der *Ersten Ursache* vertieft, einmal durch eine Dialektik des *Einen und Vielen*, zum anderen durch eine Dialektik von *Ursache und Verursachtem*. Dabei ist Ursächlichkeit — auch das ist wichtig — von vornherein nicht nur vom *Wirkmoment*, sondern stärker von dem mit ihm verbundenen *Formmoment* her gedacht, und dieses wiederum, entsprechend der Gedankenentwicklung im christlichen Platonismus, im Sinne einer »äußeren« Form-, also *Exemplarursächlichkeit*, das heißt im Sinne eines durch Wirkursächlichkeit begründeten Urbild/Abbildverhältnisses<sup>16</sup>. *Coincidentia oppositorum* bedeutet dann: das Zusammensein der Gegensätze durch ihr Eingeschlossenensein in der Einheit des Allurgrundes. Das bedarf der Erläuterung.

Einmal liegt hier der Gedanke zugrunde, daß *Vielheit* notwendig *sekundär* ist, daß *primär* nur die *Einheit* sein kann<sup>17</sup>, daß das Sein also primär, absolut, als es selbst und bei sich selbst (*ipsum esse*) nur *Eines* sein kann. Wenn also faktisch Vieles auftritt, dann kann es nur vom *Einen* her erklärt, dann muß es auf das *Eine* zurückgeführt werden, dann kann es als in seinem Ursprung »*einshaft*«, das heißt, ohne daß dieser aufhört, eins und ohne alle Vielheit zu sein, *zusammenfallend* gedacht werden.

Allerdings ist die Rückführung des Vielen auf *einen* letzten Seinsgrund allen theistischen, insbesondere allen christlichen Denkern gemeinsam und expliziert sich nicht notwendig zu einer Koinzidenzlehre. Vielheit impliziert zwar *Andersheit*, *Andersheit* *Gegensätzlichkeit* — denn wenn nicht überhaupt nur *Eines* ist, dann ist das eine immer eben *nicht* das andere —, aber die Gegensätze treten

<sup>16</sup> »Alle Dinge sind in Gott, aber dort als der Dinge Urbilder (*exemplaria*)« (*Idiota de mente*, c 3, H V, 57, 21).

<sup>17</sup> *Dialogus de possess* (P 183r): »Der Seinsgrund (*ratio*) des Vielen (*quanti*) ist kein Viel (*quanta*), und so auch nicht dessen Wahrheit oder Ewigkeit; gleichermaßen ist ja auch der Seinsgrund der Zeit nicht zeitlich, sondern ewig.«

ja nicht im *Einen* selbst auf, sondern erst in dem sozusagen aus ihm heraus »gesetzten«, das heißt aus dem Nichts geschaffenen *Vielen*, in dem sie dann gerade nicht zusammenfallen, sondern eben durch die Vielheit und damit Andersheit, im Neben- und Nacheinander, durch Raum und Zeit auseinandergehalten werden. Nun kommt aber bei Cusanus noch der andere Gedankenzug hinzu, der die kausale Rückführung des Vielen auf das Eine vertieft durch eine stärkere Betonung der Formursächlichkeit. Damit erscheint, wie das Viele ganz allgemein im Verhältnis zu dem *Einen* der Ersten Ursache, so insbesondere auch das Auseinandergehaltensein der Gegensätze in der Vielheit als etwas Sekundäres, Abkünftiges. Primär ist ihr Ineins im Urgrund. Denn von der Ersten Ursache leitet sich ja nicht nur ein erster Bewegungsanstoß für schon im voraus in irgendeiner Weise Seiendes her (wie beim aristotelischen Ersten Unbewegten Bewegter). Sie ist im vollen Sinne seinsschöpferische Ursache. Dann darf aber nicht nur das *Daß*, es muß auch das mannigfaltige *Was* des Vielen auf das Eine zurückgedacht, in das Eine als Ursprung zusammengedacht werden. Auch alles, *was* die Dinge sind, wie sie naturhaft wirken, wohin sie letztlich streben, wozu sie letztlich sind, das heißt alles, was ihre »Formen« ausmacht, muß in der Ersten Ursache begründet sein, wofern tatsächlich nur *ein* Urgrund von *allem* sein soll<sup>18</sup>.

Formgrund-Einheiten für Vieles waren schon die platonischen Ideen, und sie hatten auch schon eine hierarchische Spitze gefunden: bei Platon in der höchsten Idee des Guten<sup>19</sup>, bei Plotin in dem »Einen«, der höchsten Hypostase, noch über dem Allgeist als dem Inbegriff der Ideen. Diesen Gedanken der Mannigfaltigkeit der Formen, wie sie uns in dem vielen Geformten begegnen, bei Einzigkeit einer ersten Urform, auf die unser Denken hindrängt, führt Cusanus für das Schöpfertum Gottes konsequent durch: Der Gedanke der Formursächlichkeit bleibt, aber nicht mehr in Gestalt von »Ideen«, sondern als der *eine* Gott, der die *eine* Form *aller* Formen, der *alle* Formen, diese aber *einshaft*, »eingefaltet« (*complicite*) ist. Als das eine einfache Wesen ist Gott doch zugleich die Urwesenheit all der vielen in Erscheinung tretenden und aller überhaupt möglichen Wesen. »Wende . . . ich mich bei allen Arten zur Form ihrer Formen, in allem trittst du mir als Idee und Urbild entgegen. Weil du aber das

<sup>18</sup> Der mit der Einheit von Wirk- und Formursächlichkeit weiterhin verbundene Gedanke der Zielursächlichkeit ist im folgenden nicht eigens ausgeführt. Zu: »Gott als die Koinzidenz der Dreieursächlichkeit« vgl. R. HAUBST, *Zum Fortleben Alberts* 442 f.; ders., *Das Bild des Einen und Dreieinen Gottes in der Welt nach Nikolaus von Kues*, Trier 1952, 86 ff.; bei Cusanus *De ber.*, c. 28 (H XI 1, 20, 22), u. *De poss.* (P 176r).

<sup>19</sup> *Staat*, 509 B, eine für das ganze Transzendenzdenken des Neuplatonismus grundlegende Stelle.

schlechthin unbedingte und allereinfachste Urbild bist, fügt sich in dir nicht eine Mehrzahl von Urbildern zusammen; sondern du bist so das eine einfachste, unendliche Urbild, daß du das wahrste und angemessenste Urbild bist für alle insgesamt wie für jegliches einzelne, was Gestalt gewinnen kann. Du bist die Wesenheit der Wesenheiten, die den bedingten und endlichen (contractis) Wesenheiten gewährt, daß sie seien, *was* sie sind«<sup>20</sup>. Was Platon zur Konzeption eines Ideenreiches führte, was von den christlichen Denkern, vermittelt durch den neuplatonischen Geistbegriff, als der *eine* intellectus divinus mit seinen ewigen Schöpfergedanken rezipiert werden konnte, das läßt sich Cusanus mit noch stärkerer Betonung der Einhaftigkeit aller Urbilder im absolut Einfach-Einen von Ps.-Dionysius als Bestätigung eigener Gedankengänge so formulieren: »... daß alle Urbilder der Dinge in einer einzigen über-substantialen Verbindung im Urgrund seiner selbst und aller Dinge zuvor schon bestehen (*subsistere*)«<sup>21</sup>. Wegen des Zusammenhanges von Vielheit, Andersheit, Gegensätzlichkeit führt ein solches Sichten des *Vielen* auf das *Eine* hin, des *Einen* vom *Vielen* her und durch das *Viele* hindurch notwendig zum *Koinzidenzprinzip*.

Damit erhält aber auch das andere – in der aristotelischen Tradition stärker herausgearbeitete – Moment der Ursächlichkeit, die *Wirkursächlichkeit*, eine eigene Nuancierung: Die *Einheit* des allem Sein letztlich zugrunde liegenden *Könnens* tritt in den Vordergrund. Der Blick geht von dem *vielen* Gewirkten – ohne daß jedoch je seine Vielheit und damit wesenhafte Unterschiedenheit vom *Einen* aus dem Blick verloren würde – zurück zu der *Einheit* des Wirkens, zu der letztlich alles begründenden, im Sein erhaltenden und zum eigenen Wirken befähigenden Wirkmacht, vom *Sein* des *Vielen* hin zu der *Einheit* des *Könnens*, dem Urkönnen alles Sein- und Wirkenkönnens, das Gott selbst ist<sup>22</sup>. Über die Dualität von Ursache und Wirkungen hinweg wird die Einheit der das ganze

<sup>20</sup> *De visione Dei*, c. 9 (P 103<sup>r</sup>). Vgl. *Apol.* (H II, 8, 16 ff.): »... formans omnia ... dans esse omnibus, ut sit ipse proprie forma omnis formae et omnis forma, quae non est Deus, non sit proprie forma« u. ebd. 27, 10 ff: »omnis perfectio omnium perfectorum est in ipso Deo ipse, qui est omnium absoluta perfectio omnes complicans omnium perfectiones.« – *De poss.* (P 176<sup>r</sup>): »forma essendi seu forma omnis formabilis formae« (vgl. ebd. 183<sup>v</sup>).

<sup>21</sup> *De ber.*, c. 10 (H XI/1, 11, 12 ff.)

<sup>22</sup> »Und du wirst sehen, daß die verschiedenen Seienden nichts anderes sind als verschiedene Weisen der Erscheinung des Könnens selbst ... Und in dem, was ist oder lebt oder einsieht, kann nichts anderes gesehen werden als das Können selbst, von welchem Sein-können, Leben-können, Einsehen-können Manifestationen sind ... das Können selbst, das heißt das Können alles Könnens« (*De apice theoriae*, P 220<sup>r</sup>). Über das vielberufene »omne id, quod esse potest« im Zusammenhang mit dem Koinzidenzproblem handelt P. WILPERT, *Das Problem der coincidentia oppositorum in der*

Verhältnis erst begründenden und in ihm sich auswirkenden *Mächtigkeit* erschaut. So wird, wenn man jetzt beide Gesichtspunkte zusammennimmt, die *Vielheit* des *Gewirkten* und — in eins damit — *Geformten*, zugleich aber auch *Gesonderten*, zurückgedacht in die *Einheit* ihres Ursprungs als *Wirkmacht* zugleich und *Urform*. Das Absolut-Erste muß in seiner Seinsmächtigkeit, in seiner Wesensfülle und Wirkkraft, all das im voraus einhaft umfassen, was immer aus ihm sich herleitet<sup>23</sup>. Wie etwa in all den verschiedenen, in ihrem Charakter vielleicht auch gegensätzlich erscheinenden echten »Michelangelos« unverkennbar der eine schöpferische Genius sich manifestiert, wie sie alle, selbst noch weitere ungeschaffene, als in eben diesem Genius vorenthalten gedacht werden können, »eingefaltet« vor aller Ausfaltung in die raum-zeitliche Vielheit des tatsächlichen Werkes<sup>24</sup> oder — um ohne Abwandlung einen anderen cusanischen Vergleich zu übernehmen — wie die Vielfalt der »auf totes Pergament« geschriebenen Gesetze in lebendiger Einheit vorenthalten und eingeschlossen ist in der gesetzgeberischen Weisheit und Verfügungsgewalt des Herrschers<sup>25</sup>, wie also die Schöpferkraft eines Schöpfers die im Ursprung gleichsam geballte Einheit aller seiner Schöpfungen ist, so ist der absolute Schöpfer in *einem* alle Formen, aber als »Former von allem«<sup>26</sup>, alle Kreaturen, aber als Kreator, alle *explicationes*, aber als *explicator*<sup>27</sup>. Alles, was in der Welt ist, ist in Gott, aber nicht »weltlich«, in Vielheit, sondern »göttlich«, in Einheit<sup>28</sup>.

*Philosophie des Nikolaus von Cues* (in: Humanismus, Mystik und Kunst in der Welt des Mittelalters, hrsg. von J. Koch, Studien und Texte z. Geistesgesch. d. MA III, Leiden-Köln 1953, 39—55). Die Koinzidenzargumentation denkt nach ihm »einfach den Gedanken des vollen Wirklichseins alles Möglichen zuende«. — Der innere Zusammenhang von »possest«, »complicatio« und »coincidentia« wird in *De possest* von 1460 (wieder aufgenommen in *De apice theoriae* von 1463) besonders deutlich. Vgl. z. B. P 176<sup>r</sup> »in possest omnia complicari«.

<sup>23</sup> »Oporet omnia creabilia actu in eius potestate esse« *De poss.* (P 183<sup>v</sup>).

<sup>24</sup> »... wie die Formen der menschlichen Kunst wahrer sind in ihrem Prinzip, das heißt im menschlichen Genius, als in der Materie, so die Formen der Natur ... wahrer in ihrem Prinzip als außerhalb« (*De ber.* c. 32, H XI/1, 42, 3 ff.). — »Daher ist es (ein Ding) wahrer in der Form der Formen als in sich selbst«! *De poss.* (P 176<sup>r</sup>).

<sup>25</sup> *De ber.*, c. 25 (15, 11, ff.): »... so ist im Ersten alles Leben, Zeit ist im Ersten Ewigkeit, Schöpfung, Schöpfer.«

<sup>26</sup> *De vis. Dei*, c. 9 (P 103<sup>r</sup>). — Dazu E. BOHNENSTAEDT in *Von Gottes Sehen* (Übers. H. 4, Leipzig 1942, 185, Anm. 3): »... *universalia ante rem*. Aber dies ist nicht eine abstrakte, in ihrem Wirklichsein nicht zu fassende Zwischenstufe der Wirklichkeit, sondern Gott, die absolute Form als der Former von allem, der eine absolut Wirkliche ...«

<sup>27</sup> *Apol.* (H II, 28, 20).

<sup>28</sup> »Quae sunt mundaliter in mundo, sunt immundaliter in deo, quia ibi sunt divine« (*De poss.*, P 183<sup>r</sup>).

Die spezifisch cusanische Formel für das *einshafte Vorenthaltensein des Vielen in dem Einen* ist die berühmte *complicatio* (»Einfaltung«): »(Das Erste) ist eingefalteterweise (*complicite*) alles, was sein kann«<sup>29</sup>. Die Einsheit, die absolute Einfachheit, *Ein-falt* Gottes ist von der alle Vorstellung und alles Begreifen übersteigenden Art, daß sie zugleich die *Zusammenfaltung* (besser: *Ineinsfaltung*) von all dem *Vielen* ist<sup>30</sup>. Von der *Ein-falt* (*simplicitas complicativa*) ist alle *Viel-falt* radikal unterschieden, und doch ist alle *Viel-falt* nichts als die *Aus-faltung* (*explicatio*) der *Ein-falt* als einer »zusammen-faltenden (*simplicitas complicativa*)«<sup>31</sup>. Die *komplikative* Einheit des *Vielen* ist jedoch, wie wir gesehen haben, insofern dieses durch Bestimmtheit, damit durch Besonderung und Gegensätzlichkeit Vieles ist, notwendigerweise zugleich *koinzidentale* Einheit. Mit großer innerer Zustimmung liest Cusanus darum bei dem »großen Dionysius, dem Schüler des Apostels Paulus«, daß wir »durch schwächliche Bilder zum Urheber von allem aufsteigen, mit ganz reinem und über die Welt erhabenem Blick alles schauen im Allurgrund, auch wechselseitig *Gegensätzliches einhaft und verbunden*«<sup>32</sup>. Darum anerkennt der Kardinal in De possest dem Mitunterredner, daß er »die Wurzel des Problems« erfaßt habe, wenn er sagt: »Gott ist also alles . . . Alles, was uns untereinander gegensätzlich erscheint, in ihm ist es ein und dasselbe«<sup>33</sup>. Das macht die *Schöpferdynamik* Gottes aus, daß er das *komplikative und koinzidentale Eine des Vielen* ist, die *komplikative und koinzidentale Urwesenheit aller Wesen*, das *komplikative und koinzidentale Urkönnen alles Sein- und Wirkenkönnens* — Gedankengänge, die man verstehen kann als eine philosophische Auslegung des paulinischen »Gott alles in allem«<sup>34</sup> oder jenes anderen Pauluswortes aus der Areopagrede, nach dem »wir in Ihm leben, uns bewegen und sind«<sup>35</sup>.

<sup>29</sup> *De ber.*, c. 11 (11, 19 f.).

<sup>30</sup> *De mente*, c. 3 (H V, 57, 22 f.): *entitas absoluta — omnium entium complicatio*.

<sup>31</sup> Ebd. 57, 8: »*simplicitas divina est omnium rerum complicatio*.« — Vgl. c. 4 (59, 10 ff.): » . . . die Vielheiten der Dinge, in denen sich die göttliche Einfaltung ausfaltet (*divinam complicationem explicantes*), wie die Zahl die Ausfaltung der Einheit ist.« — »Was immer geschaffen ist oder werden wird, wird ausgefaltet von dem, in dem es eingefalteterweise ist . . . Alle diese (Geschöpfe) sind eingefalteterweise in Gott ›Gott‹, wie sie ausgefalteterweise in der Schöpfung der Welt ›Welt‹ sind« (*De poss.*, P 175r-v).

<sup>32</sup> *De ber.*, c. 10 (11, 1 ff.); Ps.-DIONYSIUS, *De div. nom.* V, 7 (PG 3, 821 B-C).

<sup>33</sup> *De poss.*, (P 176r).

<sup>34</sup> 1 Kor 15, 28, worauf sich Cusanus besonders häufig beruft, u. 1 Kor 12, 6. Vgl. *De dato patris luminum* V (Opuscula I, H IV, ed. P. WILPERT, Hamburg 1949, n. 112, Z. 14): »Gott Vater ist ›alles in allem‹, Gott Sohn kann ›alles in allem‹, Gott Geist wirkt ›alles in allem‹«. Auf dem Hintergrund des paulinischen ist sicher auch das

c. *Das erkenntnistheoretische Motiv: Vernunft über Verstand*

Das ontologisch-metaphysische Denkmotiv, das zum »Zusammenfall der Gegensätze« führt, ist die Dialektik des Einen und Vielen, die Dialektik von Grund und Begründetem. Mit der dabei sich ergebenden Sicht auf eine komplizierte, koinzidentale Einheit ist aber notwendig eine bestimmte Auffassung vom menschlichen Erkenntnisvermögen verbunden. Das Verstandeswissen wird in seine Schranken verwiesen, es wird für die — letztlich die Metaphysik überhaupt ausmachende — Frage nach dem Urgrund für unzuständig erklärt. Als das, was das absolut Eine und das Erste von allem ist, entzieht es sich notwendig dem Begriff des Verstandes. Unser Geist muß es auf eine andere Weise zu »berühren« suchen<sup>36</sup>. Was der Verstand noch in seinen Griff bekommt, das kann gerade deshalb nicht das Gesuchte sein. Die ganze philosophische Gotteslehre des Cusanus könnte man so unter das augustinische Wort stellen: »Wenn Du begreifst, ist es nicht Gott, was Du begreifst«<sup>37</sup>.

Für unseren *Verstand* gilt unverbrüchlich die *Nichtkoinzidenz*<sup>38</sup>. Er kann nicht begreifen, ohne zu unterscheiden, ohne auseinanderzuhalten, ohne eins auf das andere zu beziehen, das heißt aber auch, ohne eins vom anderen übergangslos abzusetzen. Das heißt, der Horizont unseres Verstandeswissens ist das Viele,

---

ps.-dionysische »alles in allem« (*De div. nom.* I, 6, PG 3, 596 C; VII, 3, PG 3, 872 A. Vgl. V, 8, PG 3, 824 A—D) zu verstehen, das auf Cusanus einen solchen Eindruck gemacht hat (vgl. *Apol.*, H II, 31, 23 ff.; *De non aliud*, c. 6, H XIII, 14, 16 f. und mehrfach). Ausdrücklich auf Paulus (Röm 11, 36; Kol 1, 16) beruft sich Cusanus für einen ähnlichen Gedanken auch in seiner Apologie (27, 2).

<sup>35</sup> App 17, 28, worauf Cusanus sich z. B. in *De quaerendo Deum* (H IV, n. 17, Z. 10) ausdrücklich beruft und worauf er in *De sap.* I (H V, 13, 9 f.) anspielt.

<sup>36</sup> Ich stimme WILPERT zu: »Die Koinzidenzlehre . . . ist nicht eine Folge der cusanischen Erkenntnistheorie, sondern umgekehrt: weil Gott so ist, darum ist nur diese Form des Erkennens möglich« (*Das Problem der coincidentia* 55).

<sup>37</sup> Ein im Werk Augustins mehrfach wiederkehrender Gedanke; z. B. *Serm.* 117, 3; 5 (ebd. 52, 6; 16). — Vgl. bei Cusanus z. B. *Directio speculantis seu De non aliud* c. 17 (H XIII, ed. L. Baur et P. Wilpert, Leipzig 1944, 43, 19 ff.): »Da alles, was verstanden wird, ›Etwas‹ ist, ebendeswegen ist es nicht Gott. Ein ›Etwas‹ aber ist ein ›Anderes‹ [es ist notwendigerweise bezogen auf und abgehoben von anderen ›Etwas‹] . . . Wenn also Gott nicht als das verstanden werden kann, was durch ›Etwas‹ und ›Anderes‹ bezeichnet wird, andererseits aber nichts verstanden werden kann, was nicht unter den Begriff des ›Etwas‹ fiel, so muß Gott, wenn er erschaut würde, notwendig über und vor irgendeinem ›Anderen‹ und oberhalb des Verstehens erschaut werden. Jedoch vor dem ›Anderen‹ kann nur noch das ›Nichtandere‹ erschaut werden.« Vom »Nicht-andere als Begriff des Absoluten«, einem mit der Koinzidenz verwandten Gedanken, habe ich gehandelt in *Universitas, Festschrift f. Bischof Dr. Albert Stohr*, Mainz 1960, Bd. I, 329—335.

<sup>38</sup> Vgl. Anm. 10.

die Andersheit, das Auseinanderfallen der Gegensätze<sup>39</sup>, die Endlichkeit<sup>40</sup>, in der ein jedes immer nur eins unter anderen, das eine immer nicht das andere und nichts alles-in-einem ist. Der Verstand hält sich mit den Erscheinungen der *endlichen Welt*, dem *vielen Begründeten* auf, ohne es auf den *einen unendlichen Ursprung* hin sichten zu können. Wo alle Vielheit sich in die Einheit aufhebt, jede Bestimmbarkeit durch Andersheit aufhört, die Gegensätze ineinsfallen, da verliert der Verstand sozusagen allen Boden unter den Füßen. Da beginnt jenes Nichtwissen, das aber für den Menscheng Geist zugleich die einzige Möglichkeit ist, doch irgendwie das Unendliche zu sichten, das Unbegreifliche »unbegreifenderweise« zu »berühren«<sup>41</sup>.

Diese Dialektik von Wissen und Nichtwissen hat ihre Möglichkeitsbedingung im *Menschenbild* des Cusanus und speziell in seinem *Geistbegriff*. Der Mensch ist ein *Leib-Geist-Wesen*. Das ist aber, erkenntnistheoretisch gesehen, nicht gleichbedeutend mit einer bloßen Zweistämmigkeit der Erkenntnis: *Sinnlichkeit* und *Verstand*. Denn innerhalb des Geistes findet sich – im Anschluß an eine alte Tradition von Platon<sup>42</sup> her – eine weitere Staffelung der Vermögen (*ratio – intellectus / intelligentia*)<sup>43</sup>. So ist für Cusanus das menschliche Erkennt-

---

<sup>39</sup> *De doct. ign.* I, 4 (H I, 11, 12 f.): »Das übersteigt all unser Einsichtsvermögen, das das einander Widersprechende *verstandesmäßig (via rationis)* in seinem Prinzip nicht vereinbaren kann.«

<sup>40</sup> »Der menschliche Geist, in seinem Wissensbemühen auf dem Wege des Verstandes (*rationis*) voranschreitend, schließt das Unendliche aus jedem Kreis seines Erfassens aus« (*De coniecturis* II, 3, P 52v).

<sup>41</sup> *De doct. ign.* I, 4 (H I, 10, 6 u. 11, 16): »Über allem Verstandesdiskurs also sichten wir unbegreifenderweise, daß das absolute Maximum, zu dem es keinen Gegensatz mehr gibt, mit dem das Minimum zusammenfällt, unendlich ist.«

<sup>42</sup> Nach *Politeia* 511 B–E sind innerhalb des höheren Seelenbereiches (über Wahrnehmung und »Meinung«) der *Dianoia* die Mathematik und die Wissenschaften zugeordnet, und erst die *Noesis* erreicht »das Sein und das Intelligibile«. Das Voranschreiten dieses höchsten Geistesvermögens »bis zum Voraussetzungslosen, zum Prinzip von allem«, das ist für Platon »*Dialektik*«.

<sup>43</sup> »Es verhält sich aber die *intelligentia* zur *ratio* gleichsam wie Gott selbst zur *intelligentia*« (*De coni.* I, 8, P 44r, vgl. das ganze Kapitel).

In der deutschen Terminologie ist seit Kant und dem Deutschen Idealismus »Verstand -- Vernunft« als Unterscheidung für ein niederes und ein höheres Geistesvermögen geläufig geworden. Bei Kant ist der »Verstand« das Vermögen der Kategorien (allerdings das eigentliche Erkenntnisvermögen), »Vernunft« das Vermögen der »Ideen« (Welt, Seele, Gott). Für HEGEL vgl. *Wissenschaft der Logik* I (Sämtliche Werke, hrsg. v. H. Glockner, Jubiläumsausg. Bd. 4, 3. Aufl., Stuttgart 1958, 17): »Der Verstand bestimmt und hält die Bestimmungen fest, die Vernunft ist negativ und *dialektisch*, weil sie die Bestimmungen des Verstandes in Nichts auflöst; sie ist *positiv*, weil sie das *Allgemeine* erzeugt, und das Besondere darin begreift.«

nisvermögen von vornherein dreigestaffelt: *Sinn* — *Verstand* — *Vernunft*<sup>44</sup>. Der *Verstand* geht über die bloße Sinneserfahrung hinaus, er erhebt den Menschen schon über das Tier. Er wird von Cusanus nicht geringgeschätzt, aber er ist für ihn noch nicht das Letzte und Höchste im Menschen als geistbegabtem Wesen. Über den in die *Endlichkeit* gebannten *Verstand* hinaus geht die das *Unendliche* sichtende *Vernunft*. Und eine äußerste höchste »Geistesspitze« ragt sogar in eine selbst der *Vernunft* noch unerreichbare Höhe, hinein in die »heiligste Dunkelheit«, in der das »unzugängliche Licht gegenwärtig ist«, das sich »nur jenseits aller sinnlichen, verstandesmäßigen und vernunfthaften Schau enthüllt«<sup>45</sup>.

Zwar ist auch der *Verstand* schon als Funktion des Geistes ein Vermögen der *Einheit*, der Aufhebung der vielfältigen Sinnesgegebenheiten in eine höhere Einheit, aber er ist doch nur die Elementarfunktion des erkennenden Geistes<sup>46</sup>. Darum muß dem *Verstand* die höhere Einheitssicht der *Vernunft*, der auch noch die Verstandesgegensätze zusammensinken, ebenso unfaßbar bleiben wie sein eigenes Einigungsvermögen den *Sinnen*: »Es leugnet also der *Verstand* (*ratio*) die Einfaltung der Gegensätze und behauptet die Unfaßbarkeit ihres Zusammenfalls, so wie der *Sinn* die verstandesmäßige Gattungseinheit der vielfältigen Sinnesgegebenheiten. Der Gesichtssinn kann nämlich nicht zugeben, daß das Tönende oder Süße auch von der Natur der Sinnesgegebenheit sei. Darum ist das die Wurzel aller Verstandesversicherungen: der Zusammenfall der Gegensätze sei nicht faßbar«<sup>47</sup>. Gleich im ersten Satz der speziell der Erläuterung des Koinzidenzprinzips gewidmeten Schrift »Über den Beryll« betont Cusanus die enge Verbindung zwischen diesem Prinzip und der »Vernunftssicht (*visio intellectualis*), die über die Leistungskraft des *Verstandes* (*ratio*) hinausgeht«<sup>48</sup>. Während der *Verstand* in den Horizont der (sekundären) Gegensätzlichkeit gebannt

<sup>44</sup> Vgl. z. B. *De ber.*, c. 20 (23, 15 ff.): »Da *Vernunft* (*intelligentia*), *Verstandesseele* (*rationalis*) und *Sinnenseele* sich verbinden in der Leistung der Wahrheitserkenntnis . . .«

<sup>45</sup> *De vis. Dei*, Widmung (P 99r). Vgl. *De poss.* (P 176r).

<sup>46</sup> Dem Worte nach ist *dies* für Cusanus »*Dialektik*« (s. Anm. 1). Vgl. *De coni.* II, 2 (P 52r): »das verstandesmäßige Voranschreiten (*rationalis discursus*) des Wissens, das »*Dialektik*« genannt wird«.

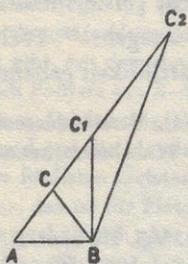
<sup>47</sup> *De coni.* II, 1 (P 51r).

<sup>48</sup> *De ber.*, c. 1 (4, 3). Vgl. *De coni.* I, 12 (P 47v): »Jene Geheimnisse, die über dem *Verstand* . . . allein von der *Vernunft*, die Entgegengesetztes zusammenfaßt, berührt werden.« — Wie auch das »belehrte Nichtwissen« über den *Verstand* hinaus Sache der *Vernunft* ist: »Er beachtet nämlich nicht, daß die *docta ignorantia* . . . den *Vernunftbereich* (*intelligibilitatem*) betrifft; und darum läßt vom verstandesmäßigen Schließen (*ratiocinatione*), wer zur Schau geführt wird« (*Apol.*, H II, 14, 14 ff.). Vgl. *Apol.* 16, 1: *intellectus* — *ratiocinativus discursus*.

bleibt, öffnet sich der Vernunft die Sicht auf den (primären) Ineinsfall: »Unser Beryll läßt uns schärfer sehen, so daß wir das Gegensätzliche im einenden Prinzip vor dem Auseandertreten in die Zweiheit schauen«<sup>49</sup>.

Um diese höhere geistige Fähigkeit des Ineinssehens der vom Verstand auseinanderzuhaltenden Gegensätze zu demonstrieren, wohl auch um sie für ihren eigentlichen Anwendungsbereich gleichsam einzuüben, bedient sich Cusanus vornehmlich *mathematischer* Beispiele, Symbole, »Rätselbilder«, wie er selbst sagt. Dabei kommt es immer darauf an, einsichtig zu machen, daß beim Anwachsen gegensätzlicher Eigenschaften bis zum Äußersten ihrer Möglichkeit sich ihr Ineinsfallen ergibt, ihre Gegensätzlichkeit sich in eine Einheit aufhebt, die zugleich als das »einfaltende« Prinzip ihrer »Ausfaltung« in Gegensätzlichkeit erscheint. Dieses Ineinsfallen ergibt sich immer erst dann, wenn es in diesem Anwachsen kein »Mehr« oder »Minder« mehr gibt, sondern das Maximum oder Minimum erreicht ist. Es zeigt sich aber, daß es im *Endlichen* immer noch ein »Mehr« oder »Minder« gibt, daß Maximum sowohl als Minimum erst im *Unendlichen* erreicht werden, im Unendlichen, das wesentlich nur *eines* und darum wesentlich der *Ineinsfall* nicht nur eines bestimmten Maximums und Minimums, sondern von Maximum und Minimum überhaupt ist.

Wenn man zum Beispiel in einem Dreieck<sup>50</sup> den einen Winkel (ABC) immer größer werden läßt und dementsprechend auch die gegenüberliegende Seite (AC), so wird es zunächst keinen Winkel geben, zu dem nicht immer noch ein größerer gedacht werden könnte, auch wenn AC schon die Länge der Entfernung eines



Fixsternes erreicht hätte — bis schließlich das Maximum erreicht ist, in dem aber die beim Anwachsen auseinanderzuhaltenden Eigenschaften als solche nicht mehr erhalten bleiben, Winkel und Seite, Dreieckigkeit und Gradheit ineinsfallen. Erreicht nämlich der Winkel ABC die Größe von  $2R$ , dann wird AC unendlich lang. Dann müssen aber auch die beiden anderen Seiten als unendlich angesetzt werden, weil keine Seite eines Dreiecks größer sein kann als die beiden anderen zusammengenommen. »Da es aber nicht mehrere Unendliche geben kann, so kann — wie du im Überstieg

[über den Bereich der sinnlichen Vorstellung] einsiehst — das unendliche Dreieck nicht aus mehreren Linien bestehen . . . Und weil es das wahrste Dreieck ist, das ohne drei Linien nicht sein kann, wird notwendigerweise eben seine einzige unendliche Linie zugleich drei Linien, und die drei werden eine schlecht-

<sup>49</sup> *De ber.*, c. 25 (32, 1 f.).

<sup>50</sup> Für das Folgende vgl. *De doct. ign.* I, 14 zusammen mit I, 19 und *De ber.*, c. 8.

hin einshafte Linie sein« (und entsprechend ergeben sich ein/drei Winkel<sup>51</sup>). Das Dreieck also, zu jenem Maximum, das zugleich Minimum ist, das heißt ins Unendliche geführt, ist »unendliche Linie«. Und dieses »nicht-quantitative«, »unendliche Dreieck«, das für den Verstand überhaupt keines mehr ist, ist für die Vernunft (*apud intellectum*) doch das eigentliche, das Urdreieck, in seiner Ein-falt gerade wahre Drei-Einheit (*maximus, verissimus triangulus, incompositus et simplicissimus*)<sup>52</sup>.

Was so beim Aufstieg zum Maximum, beim Überstieg ins Unendliche sich in die Linie »eingefaltet« hat, kann — genetisch gesehen — auch wieder aus ihr in Vielheit und Gegensätzlichkeit sich ausfaltend gedacht werden. Der Aufstieg ist zugleich ein Rückgang in den Grund, ein Aufsuchen des Prinzips: »Wenn du durch den Beryll den größten und zugleich kleinsten überhaupt formbaren Winkel sichtigst, so gelangt deine Sicht zu ihrem Ziel nicht in einem Winkel, sondern in der einfachen Linie, die das Prinzip der Winkel, die das unteilbare Prinzip der Flächenwinkel ist, unteilbar für jede Art Teilung, wodurch Winkel teilbar sind«<sup>53</sup>. — In analoger Weise sucht Cusanus zum Beispiel auch die Sicht zu eröffnen hin auf einen Ineinsfall von Gradheit und Krümmung<sup>54</sup> oder — damit schon in Vergleiche aus dem Bereich der Physik übergehend — von Bewegung und Ruhe<sup>55</sup> im Unendlichen.

<sup>51</sup> *De doct. ign.* I, 14 (H I, 28, 3 ff.); für den Sinn des transzcendenter (Z. 4) beziehe ich mich auf 27, 23.

<sup>52</sup> Ebd. 27, 25; 28, 4 ff.; 28, 14.

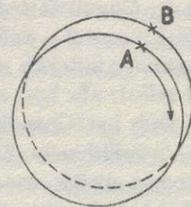
<sup>53</sup> *De ber.*, c. 8 (9, 12 ff.).

<sup>54</sup> Die Krümmung der Kreislinie wird um so geringer, je größer der Durchmesser wird. Im Endlichen kommt das Größerwerden des Durchmessers und das Geringerwerden der Krümmung an kein Ende. Das Verhältnis scheint einem Maximum zuzustreben, in dem der Durchmesser nicht mehr größer werden kann, weil er unendlich geworden ist, in dem dann aber auch die Krümmung gleich null, also mit der Graden identisch geworden ist (*De doct. ign.* I, 13, H I, 16, 3 ff.). Ja, im absolut größten, d. h. unendlichen Kreis müßten sogar Zentrum, Durchmesser und Peripherie ineinsfallen, »da es ja mehrere Maxima nicht geben kann« (ebd. I, 21, H I, 43, 2 ff.).



Zu Fußnote 54

Zu Fußnote 55



<sup>55</sup> Bei zwei übereinanderliegenden Kreisen gleichen Durchmessers, von denen der eine als kreisend, der andere als ruhend gedacht wird, kommt der Punkt A der Peripherie des kreisenden mit dem Punkt B der Peripherie des ruhenden nach einem bestimmten

Gehen wir mit ihm mit, so sehen wir uns also bei solch einem Aufsteigen zum Maximum immer auf einmal gezwungen, die Sphäre des Mathematischen überhaupt zu übersteigen, insbesondere die des Infinitesimalen, vom Quantitativ-Figürlichen zu einem quantitâtslosen, unfigürlichen Ursprung überzuspringen<sup>56</sup>, zu jenem unräumlichen Ineins, aus dem als Prinzip sich das räumliche Auseinander entfaltet. Für die *Ratio* kann in dieser mathematisch-symbolischen Vorstellungsbewegung auf das Dreieck die Linie, auf den Kreis die Grade nur folgen, da deren Ineinsfallen für sie schlechterdings unmöglich ist. Es ist ein Ausdruck für jene höhere Sicht, die das Endlich-Viele auf das Unendlich-Eine hin zu übersteigen vermag, die von der Mannigfaltigkeit im Endlichen her und durch sie hindurch das *ein*-fältige, das heißt aber komplikative und koinzidentale Unendliche sichtet, wenn Cusanus zu dem Ergebnis kommt: »Ich sage also: Wäre die unendliche Linie, sie wäre Grade, sie wäre Dreieck, sie wäre Kreis und sogar Kugel«<sup>57</sup>. Es geht Cusanus also nicht um die tatsächliche Gegebenheit einer unendlichen Linie, eines unendlichen Dreiecks, eines unendlichen Kreises, einer unendlichen Kugel, sondern einzig und allein darum, mit Hilfe einer Art Gedankenexperiment unser Einsichtsvermögen darauf hinzulenken, daß, wenn es sie gäbe, sie nur ein Einziges bilden könnten, bei dem in der Ebene wie im Raum die entgegengesetzten Eigenschaften der Gradheit und Krümmung ineinsfielen<sup>58</sup>.

Zeitraum wieder zur Deckung. Dieser Zeitraum ist um so kürzer, je schneller die Kreisbewegung ist. In dem Maximum, dem dieses Verhältnis zuzustreben scheint, wird die Bewegung unendlich schnell und jener Zeitraum gleich null, das heißt, A und B (und alle Punkte beider Peripherien) decken sich ohne Unterbrechung, und es besteht kein Unterschied mehr zwischen dem als kreisend und dem als ruhend gedachten Kreis (das Kreiselbeispiel von *De poss.* (P 176v) in vereinfachter Form).

<sup>56</sup> *De doct. ign.* I, 14 (H I, 28, 13 ff.): »per ascensionem a triangulo quanto ad non-quantum«.

<sup>57</sup> *De doct. ign.* I, 13 (H I, 25, 17 f.).

<sup>58</sup> Das Konditionale, Symbolische, Nur-Propädeutische (für den Vernunftgebrauch) muß betont werden. Cusanus weiß sehr wohl, daß die geometrischen Figuren nur im Bereich der Quantität und im endlichen Raum wirklich sein können (vgl. *De doct. ign.* I, 22, H I, 24, 16 ff.), daß das Eine-Unendliche über allem Figürlichen steht, daß es also die »*linea infinita*« actu nicht geben kann, sondern eben nur als die *eine Unendlichkeit selbst*: »Es hört nämlich die Linie auf, Linie zu sein, wenn sie nicht Quantität und Ende hat. Unendliche Linie ist nicht Linie, sondern Linie in der Unendlichkeit ist die Unendlichkeit«; *De vis. Dei*, c. 13 (P 106r). In der »Apologie« weist er das Unverstehen zurück, das nur auf einer Verkennung des Charakters der mathematischen Symbole beruht: »Er kann auch nicht das Beispiel von der unendlichen Linie fassen, gegen dessen Falschheit er polemisiert — wenn auch ganz überflüssigerweise, da ja die Unmöglichkeit, daß eine unendliche Linie wirklich sei, in *De docta ignorantia* mehrfach aufgezeigt worden ist; es behilft sich jedoch die Vernunft durch die Setzung

Solche dem Anschein nach mathematische Überlegungen in den philosophisch-theologischen Schriften des Cusanus haben also tatsächlich keinen mathematischen Selbstwert. Sie dienen nur der Vorbereitung, der Einübung, sozusagen als das noch in der Anschaulichkeit gründende Sprungbrett für den eigentlichen Aufschwung zu dem aller Anschaulichkeit enthobenen Unendlichen: »Es gehe also unsere Überlegung, die wir daraus gewonnen haben, daß die unendliche Krümmung die unendliche Gradheit ist, in übertragener Weise (*transsumptive*) auf das absolut Größte von schlechthin *ein*-fältiger und schlechthin unendlicher Wesenheit; wie sie aller Wesenheiten schlechthin *ein*-fältige Wesenheit ist und wie alle Wesen der Dinge, die sind, waren oder sein werden, immer und ewig wirklich in dieser selbst diese selbst sind . . . und wie diese Wesenheit aller Wesenheiten so eine jede ist, daß sie ineins alle und keine besonders ist usw.«<sup>59</sup>. Das Aenigmatisch-Stellvertretende der Mathematica bringt Cusanus am Ende solcher Demonstrationen immer wieder ausdrücklich zum Bewußtsein, besonders gerade auch in dem der Propädeutik des Koinzidenzprinzips dienenden »Beryll«: »Wie du das schaust, ebenso magst du im Spiegel- und Rätselbild den absolut ersten Ursprung sehen«<sup>60</sup>. Das soll heißen: Wie du das Ineins des größten und kleinsten Winkels und dieses als Prinzip aller Winkel schaust, so magst du darin auf eine Weise, wie sie uns in statu viatoris gerade noch vergönnt ist, das *Wesen des komplikativen und koinzidentalens Ursprungs überhaupt* zu schauen suchen, deinen geistigen Blick hinlenken lassen auf das absolut *Eine* als den *einen* Ursprung von schlechthin allem.

Die beiden Ebenen also, die des unmittelbar dargelegten Symbols und die des »transsumptiv« eigentlich Angezielten müssen auseinandergehalten werden.

Die »Transsumption« ist ein dem Cusanus eigentümlicher wichtiger Methodenzug, den man bei einem Mitgehen mit ihm ständig beachten muß, will man nicht in die Gefahr kommen, »Rätselbilder« zu verwürfeln mit dem, wofür sie stehen, worauf sie den Geist nur in den Maßen menschlicher Fassungskraft

---

einer unendlichen Linie, um zum *schlechthin Unendlichen* hinzugelangen, das die absolute Seinsnotwendigkeit selbst ist« (*Apol.*, H II, 32, 8 ff.). Zur »aenigmatischen Methode« vgl. R. HAUBST, *Das Bild des Einen und Dreieinen Gottes* 262 ff. Insbesondere zum Ineinsfallen von Krümmung und Graden vgl. auch DE GANDILLAC, *Nikolaus v. Cues* 203 f., vor allem Anm. 13.

<sup>59</sup> *De doct. ign.* I, 16 (H I, 32, 1 ff.). Zum »transsumptive« vgl. ebd. I, 10 (21, 20 f.): »wenn du dich vom Symbol zur Wahrheit erhoben hast, indem du meine Worte »übertragen« verstehst . . .«; *De poss.* (P 176<sup>v</sup>): » . . . nachdem dieses Vorstellungsbild zurückgelassen ist, wir wie im Sprunge über alles Sinnliche erhoben werden . . .«.

<sup>60</sup> *De ber.* c. 8 (9, 17 f.). — Anspielung mit »per speculum in aenigmate« auf 1 Kor 13, 12 im »Beryll« mehrfach, gleich zur Einleitung: c. 1. (3, 7 ff.), c. 30 (39, 23), c. 14 (14, 1 ff.) u. auch *De poss.* (P 179<sup>v</sup>).

hinlenken sollen. Das Kreisen um koinzidentale Prinzipien mathematischer Art, die dem Verstand widersinnig erscheinen müssen, auf die hinzudenken die Vernunft aber sich gedrängt sieht, hat für Cusanus nur den einen Sinn, jene höhere, schöpferische Kraft des Geistes zum Bewußtsein zu bringen, die ihm erlaubt, über den Horizont seiner Verstandesgesetzlichkeit hinaustretend, das Geheimnis des Unendlichen zu »berühren«. Dies erscheint ihm als eine letzte, nur schwer zu erreichende und nur mit Mühe festzuhaltende Möglichkeit des menschlichen Erkenntnisvermögens: »Es ist etwas Großes, einen festen Stand zu gewinnen in der Verbindung der Gegensätze. Denn auch wenn wir wissen, daß es so geschehen muß, straucheln wir doch oft, wenn wir zum Verstandesdiskurs zurückkehren, und mühen uns ab, vor dem Verstand die in sich gewisseste Schau zu rechtfertigen, die allen Verstand übersteigt, und darum fallen wir dann vom Göttlichen zum Menschlichen ab und führen unstete und schwächliche Verstandesgründe an«<sup>61</sup>.

d. *Das mystisch-theologische Motiv: Gott über Einheit und Vielheit, über Vernunft und Verstand*

Aber auch mit der eben aufgezeigten äußersten Möglichkeit des menschlichen Erkenntnisbemühens sind wir noch nicht ans Endziel des cusanischen Vorstoßes gelangt. Auch das Sichtvermögen der *Vernunft* ist noch nicht das Letzte im *Menschen*, auch der *Zusammenfall der Gegensätze* ist noch nicht das Letzte im *Sein*. Die Koinzidenz ist — wie Cusanus in *De visione Dei* von 1453, der anderen der Unterweisung der Tegernseer Mönche gewidmeten Schrift, in den Kapiteln 9—17 mehrfach betont — erst der letzte »Mauerkranz«, der das »Paradies« des tiefsten Geheimnisses des Seins umschließt. Wie ihm selbst unerwartet, öffnet sich dem suchenden Geist, der bis an das Äußerste seiner Möglichkeiten vorgedrungen scheint, eine neue, aber geheimnisvolle, das heißt seine Einsichts- und Aussagekraft übersteigende Sicht: »Ich habe den Ort entdeckt, in dem man dich unverhüllt findet. Er ist umgeben vom Zusammenfall der Widersprüche . . . Und das ist die Mauer des Paradieses, in dem du wohnst. Ihre Pforte bewacht der tiefgründigste Verstandesgeist (*spiritus rationis*). Wird er nicht besiegt, eröffnet sich der Eingang nicht. Jenseits also der Mauer des Zusammenfalls der Widersprüche kann man dich erschauen, diesseits aber auf keine Weise«<sup>62</sup>. Es geht also nicht einfach so auf: Der *Verstand* ist auf das

<sup>61</sup> *De ber.*, c. 21 (25, 14 ff.).

<sup>62</sup> *De vis. Dei*, c. 9 (P 103<sup>v</sup>); vgl. c. 10 — »Die Mauer schließt jede Einsichtsmöglichkeit (*intellectus*) aus, mag auch das Auge zum Paradies hinübersehen. Was es dort sieht, kann es weder sagen noch einsehen (*intelligere*)« (a. a. O. c. 17, P 108<sup>v</sup>). — Zum mystischen Motiv vgl. auch J. LENZ, *Die docta ignorantia oder die mystische*

Auseinanderhalten der Gegensätze angewiesen, die *Vernunft* vermag bis zu ihrem Zusammenfall vorzudringen. Wenn also in Gott die Gegensätze zusammenfallen, dann entzieht er sich zwar allem *Verstandesbegreifen*, nicht aber der *Vernunftseinsicht*.

Daß der Weg, den »Von Gottes Sehen« führen will, einen noch höheren Gipfel anstrebt, »jenseits aller sinnlichen, verstandesmäßigen und vernunfthaften Schau«, schärft gleich die Widmung ein<sup>63</sup>. Anders gesagt, mit jenem bezeichnenden Bild, das sich in einem Schreiben an den Abt von Tegernsee findet aus der Zeit, da sich Cusanus schon mit dem »erwünschten Beryll« beschäftigt: Ohne das Wild schon gesehen zu haben, bleibt der Jagdhund doch sicher auf seiner Spur, wenn er sie erst einmal durch vieles Hin-und-Herlaufen gefunden hat. So geht auf dem Wege des »*Nichtwissens*«, aber mit der Sicherheit der *Liebe* »die Jagd nach dem Göttlichen in einer Höhe *noch über* diesen Zusammenfall der Gegensätze«<sup>64</sup>. Letztlich ist *Gott also nicht die coincidentia oppositorum*<sup>65</sup>, diese ist nur das Letzte, was unsere *Vernunft* in ihrem Hindenken zu Gott gerade noch zu erreichen vermag. »Gott ist nicht die Wurzel des Widerspruchs, sondern die Einfachheit selbst vor jeder Wurzel<sup>66</sup>, er ist reine *Identität* ohne jede Andersheit oder gar Gegensatz (das »Nichtandere«).

---

*Gotterkenntnis des Nikolaus Cusanus in ihren philosophischen Grundlagen*, Würzburg 1923, bes. 44 ff.

<sup>63</sup> S. Anm. 45.

<sup>64</sup> »... worüber ich einiges geschrieben habe, um mich *über mich selbst* zu erheben«, wie er interessanterweise fortfährt (Brief v. 12. Febr. 1454 an G. Aindorffer, hrsg. v. E. VANSTEENBERGHE, *Autour de la docte ignorance. Une controverse sur la théologie mystique au XV<sup>e</sup> siècle*: BGPhThM 14 (1915), 2–4; Documents annexes, Br. 9, S. 121 f.

<sup>65</sup> Und das, obwohl es *De doct. ign.* I, 22 (H I, 44, 14) noch heißt, »daß Gott die Einfaltung von allem sei, auch des Widersprüchlichen (*contradictorium*)«. Aber das folgende Zitat (Anm. 66) und die Aussagen in *De non aliud* und vor allem in *De visione Dei* sind ganz unmißverständlich.

<sup>66</sup> *De deo abscondito* (H IV, n. 10, Z. 9). Vgl. ebd. 11, 10 f.; *De vis. Dei*, c. 10 (P 103<sup>v</sup>): »*ipsa simplicitas absoluta*«; *De venatione sapientiae*, c. 13 (P 205<sup>v</sup>): »(Gott) ist nämlich vor aller Verschiedenheit, vor der von Akt und Potenz, vor der von Geschaffenwerden- und Schaffenkönnen... ja sogar vor der Verschiedenheit von Sein und Nichtsein, Etwas und Nichts, vor der Verschiedenheit von Nichtverschiedenheit und Verschiedenheit...«

Das scheint mir wichtig in der Absetzung von HEGEL, bei dem *das Absolute in sich dialektisch* und selbst der Ausgangspunkt einer notwendigen Selbstentfaltung in *Gegensetzung und Aufhebung* zur höheren Einheit, also in diesem Sinne selbst »*radix contradictionis*« ist. Vgl. HEGEL, *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie* (Jubiläumsausgabe, Bd. I, 124): »Das Absolute selbst aber ist... die Identität der Identität und Nichtidentität, Entgegensetzen und Einsseyn ist zugleich

Das Erhabensein Gottes noch über den Zusammenfall der Gegensätze zeigt Cusanus eindringlich zum Beispiel am Vieleinheitsproblem der *Zeitlichkeit*<sup>67</sup>. Denn auch das *zeitlich* Viele muß auf das Einhaft-Eine zurückgeführt, das Auseinander der Zeit in das Ineins der Ewigkeit zusammengedacht werden. Auch von daher gesehen, ist für Cusanus das Schöpfertum Gottes »staunen-erregend«: »*Einmal* nur ergeht dein Wort, *einmal* nur dein Gedanke. Wie kommt es dann, daß nicht gleichzeitig Ein-und-Alles, sondern nacheinander Vieles ist? Wie folgt soviel Verschiedenes aus einem einzigen Inbegriff?« — Dem »auf der Schwelle des Eingangs Stehenden« leuchtet eine Antwort aus dem Komplikations- und Koinzidenzprinzip auf: »Alles ist, weil du es denkst.« Und es ist zeitlich, weil es von Gott *als zeitliches* gedacht wird, obwohl Gott es *nicht* »zeitlich« denkt, das heißt, obwohl es im göttlichen Denken als Ursprung nicht jenes Nacheinander gibt, das uns in den entsprungenen Dingen »erscheint« (*apparet*). Gottes Denken »ist die Ewigkeit«. Die Ewigkeit ist als »schlechthin einfache (*simplicissima*)« zugleich »die Umfassung jeder Aufeinanderfolge«. Diese zeitliche Aufeinanderfolge muß also von dem komplikativen und koinzidentaleneins der Ewigkeit her als *explicatio* verstanden werden, nicht anders als überhaupt das Viele vom Einen her<sup>68</sup>. — Das vom Zeitlich-Vielen zu dessen Ausgang aus dem Einen zurückgehende Denken gelangt also unweigerlich zunächst wieder an die »Mauer«, »wo sich das Später mit dem Früher, das Ende mit dem Anfang deckt, wo Alpha und Omega dasselbe sind«. Erst im Ineinsfall des Unvereinbaren zeigt sich sein ursprunghaftes Vereinbartsein. Soweit vermag jedenfalls unser Denken gerade noch zu dringen. Und es vermag sich wohl überhaupt nur deshalb darein zu finden, weil es von hier aus auf geheimnisvolle Weise sieht, daß das absolut Erste nicht nur vor und über allem Auseinander in der Zeit, sondern auch noch jenseits des

---

in ihm.« Und die *Wissenschaft der Logik*, deren Inhalt nach Hegel auch so ausgedrückt werden kann, »daß sie die Darstellung Gottes ist, wie er in seinem ewigen Wesen vor der Erschaffung der Natur und eines endlichen Geistes ist« (Einleitung), setzt mit der Identität der Identität und Nichtidentität von *Sein und Nichts*, der Wurzel aller hegelischen Dialektik, ein: »So ist das ganze, wahre Resultat . . . das *Werden*, welches nicht bloß die einseitige oder abstrakte Einheit des Seins und Nichts ist. Sondern es besteht in dieser Bewegung, daß das reine Sein unmittelbar und einfach ist, daß es darum ebensowohl das reine Nichts ist, daß der Unterschied derselben ist [Nichtidentität], aber ebensowohl *sich aufhebt* und *nicht ist* [Identität].« (Jubiläumsausgabe, Bd. 4, 46 u. 100 f.).

<sup>67</sup> Die im folgenden teils zitierte, teils paraphrasierte Stelle findet sich *De vis. Dei*, c. 10 (P 104f.).

<sup>68</sup> »Dein einziger Gedanke . . . ist Inbegriff (*complicat*) von allem zusammen und einem jeden einzelnen.« — »Alles zeitliche Nacheinander fällt in ein und demselben Jetzt der Ewigkeit ineins (*coincidit*)« (ebd.).

Ineinsfalls des in der zeitlichen Erscheinung Unvereinbaren steht und daß vor diesem gerade noch »berührten«, aber in keiner Weise weiter auflösbaren Geheimnis das ganze Problem von Gegensatz und Ineinsfall seine Schärfe verliert, sozusagen von jener dritten noch höheren Position aus in sich zusammensinkt. Alle zeitlichen Kategorien, wie sie selbst noch der Ineinsfall voraussetzt, sind dem Sein Gottes unangemessen, weil er vor aller und außer aller Zeit selbst erst der Schöpfer der Zeitlichkeit ist: »... was unmöglich scheint, ist die Notwendigkeit selbst. Denn Jetzt und Damals sind nach deinem Wort. Und daher begegnen sie dem dir Zustrebenden im Bereiche der Mauer, die den Ort umgibt, wo du innerhalb des In-eins-seins wohnst. Jetzt und damals fallen ja im Mauerkreis des Paradieses ineins. Du aber, mein Gott, bist und redest jenseits von Jetzt und Damals, der du die [von allen Zeitbezügen] schlechthin freie Ewigkeit bist«<sup>69</sup>.

In diesem Hindenken auf jene »Einfachheit vor aller Wurzel des Widerspruches«, auf eine schlechthinnige *Ein*-falt, die überhaupt jeden Gedanken an Vielfalt und Gegensätze, selbst noch als deren Zusammenfall, ausschließt, offenbart sich eine äußerste Bemühung des Geistes, Gott *als Gott* zu sichten, das heißt, nicht mehr nur von seinen Geschöpfen her, wobei das Viele erst in das Eine des Ursprungs zusammengedacht werden muß, sondern wie er in sich selbst und für sich selbst, »vor« aller Schöpfung und ohne notwendigen Bezug — als benötigte er irgendeine Selbstentfaltung — zur Schöpfung nur er selbst und bei sich selbst ist<sup>70</sup>, das Eine, nicht mehr wie es in irgendeiner Ursprungs- und Gegensatzbeziehung zum Vielen steht, sondern das »Ureine noch vor dem Einen selbst«, das »überwesentliche Eine« vor und über allem solchen Bezug<sup>71</sup>.

<sup>69</sup> Vgl. das ganze 10. und 11. Kapitel (P 103<sup>v</sup> — 104<sup>v</sup>).

<sup>70</sup> »Das Ausgehen der Schöpfung von dir ist das Eingehen (derselben in dich); und ausfalten ist einfallen. Wenn ich aber dich, Gott, im Paradiese sichte, das diese Mauer des Ineinsfalls rings umgibt, so sehe ich, daß du weder einfalltest noch ausfalltest . . . Trennung zugleich und Verbindung ist die Mauer des Ineinsfalls: erst jenseits von dieser bist du, gänzlich frei (*absolutus*) von allem, was gesagt oder gedacht werden kann« (*De vis. Dei*, P 104<sup>v</sup>). — Vgl. *Cribratio Alchoran* II, 1 (P 133<sup>r</sup>): »deum esse enim principium . . . illud autem principium potest considerari sine respectu ad principiata, ut non plus sit principium quam non principium . . .«

<sup>71</sup> *De non aliud*, c. 15 (H XIII, 38, 20—39, 2). — Schon vor Ps.-Dionysius drängte das Transzendenzdenken des Neuplatonismus über seine eigene letzte Bastion, das Eine, noch hinaus. Eine ähnliche Tendenz zeigt sich bei Cusanus im Begriff des Nichtandere (vgl. *Das Nichtandere als Begriff des Absoluten*, Anm. 18).

Es scheint sich hier doch um eine sachlich zutiefst im ganzen Aufbau des Vieleinheitsdenkens des Cusanus begründete weitere Aufgipfelung noch über den Vernunftbereich und über die Koinzidenz hinaus zu handeln (auch wenn die cusanischen Formulierungen selbst vielleicht nicht immer scharf trennen). Dem entspricht auch die Staffe-

An der »Mauer des Zusammenfalls«, die die Vernunft gerade noch zu erreichen vermochte, soll sie ihren letzten Sieg vollbringen, indem sie sich selbst besiegt gibt vor einer alle ihre Maße übersteigenden Übermacht und die Notwendigkeit des Unmöglichen zugibt. Aber indem sie selbstvergessen sich der Übermacht anheimgibt, wird sie zugleich über sich und alle ihre Maße hinausgehoben: »Oberhalb dieser Unmöglichkeit [des Zusammenfalls von Entgegengesetztem], oberhalb jeden, auch des höchsten Vernunftaufstieges, wenn ich zu dem hingelangen werde, was aller Vernunft unbekannt ist, was jede Vernunft für am weitesten von der Wahrheit entfernt hält, da bist du, mein Gott«<sup>72</sup>.

Hier aber hört die *Philosophie* des Cusanus auf oder gelangt sie vielmehr an ihr Ziel. Hier gewinnt sein Denken und Meditieren offenen Anschluß an die *mystische Theologie*, mit deren untergründigem Einfluß man von vornherein rechnen muß. Die Mystische Theologie ist neben der rationalen Philosophie ja die andere große geistige Strömung, die das abendländische Denken seit der Verchristlichung des Neuplatonismus mit bewegt und deren Einfluß immer dort greifbar wird, wo der Name des Areopagiten auftaucht. Gerade zur Zeit des Cusanus hatte sie wieder weite – vor allem natürlich geistliche – Kreise erfaßt und zutiefst die Gemüter erregt, wie man aus dem Schriftenaustausch zwischen den Klöstern und den Auseinandersetzungen ersieht, in die Cusanus selbst, insbesondere mit seinem Briefwechsel mit den Tegernseer Mönchen und da vor allem als Dionysiusinterpret, programmatisch eingreift. »Jene geistige Bemühung, in der es um den Anstieg unseres rationalen Geistes bis hin zur Einung mit Gott und zu jener Schau geht, die keine Hülle mehr kennt, wird nicht vollendet, solange das, was man für Gott hält, eingesehen wird (*intelligitur*) . . . Und dies ist die geheimste Gotteslehre, zu der keiner der Philosophen je Zutritt hatte, noch haben kann, solange der gemeinsame Grundsatz aller Philosophie im Wege steht, daß sich gegenseitig Widersprechendes nicht zusammenfalle. Deshalb muß der auf dem Wege der mystischen Theologie Voranschreitende sich über allen Verstand und die Vernunft hinaus (*supra*

---

lung der »*praecisio*«: ratio über sensus, intellectus über ratio, Deus über intellectus. *De coni.* I, 12 (P 47<sup>v</sup>); ebenso die Staffelung der »*complicatio*«: »In der göttlichen Einfaltung fällt alles ohne Unterschied ineins, in der vernunfthaften vereinbart sich das Widersprüchliche (*contradictoria*), in der verstandesmäßigen das Gegensätzliche (*contraria*) als entgegengesetzte Differenzen in einer Gattung« (ebd. II, 1, P 51<sup>v</sup>).

Dagegen sieht P. WILPERT im »Zusammenfall der Gegensätze in Gott« und »Erhabenheit Gottes über die Gegensätze« letztlich nur zwei Formulierungen für »den gleichen Sachverhalt«. Er legt als Erklärung nahe, daß das »Erhabenheit« mehr auf die neuplatonische Tradition weise, der »Zusammenfall« aber die eigentliche cusanische Eigenlehre darstelle (*Das Problem der coincidentia* 39 f.).

<sup>72</sup> *De vis. Dei*, c. 9 (P 103<sup>v</sup>).

*omnem rationem et intelligentiam*), ja sich selbst preisgebend, in Dunkelheit hineinwerfen. Und er wird finden, wie das, was der Verstand für unmöglich erklärt, nämlich zugleich Sein und Nichtsein, die Notwendigkeit selbst ist...<sup>73</sup>.

Das Letzte im cusanischen Denken ist also nicht die Erkenntnis Gottes, sondern ein Überkommenwerden von der alle Erkennbarkeit übersteigenden Größe Gottes. Damit mündet es aber nicht in *Resignation*, sondern in jener ganz eigenen Freude des Geistes, der Freude des von sich ab auf seinen Gegenstand hinblickenden Geistes, der Freude der Selbstbescheidung vor dem Größeren, der Selbstvergessenheit vor dem über alle Maßen Großen, der Freude über die Unausschöpflichkeit seines höchsten Gutes, über die Unendlichkeit seines Lebens als Geistes<sup>74</sup>.

»Wir lassen uns nicht irremachen darin, daß unser Ursprung alle Klarheit und alles zugängliche Licht übersteigt — genauso wie jemand dann mehr Freude hat, wenn er einen unzählbaren und unerschöpflichen Lebensschatz findet als einen, der gezählt und aufgebraucht werden kann«<sup>75</sup>. Nicht das Begreifen, sondern das Unbegreifbare, das alles Begreifen Übersteigende, das für alles Begreifen immer Unausschöpfliche wird so zur höchsten Freude des Geistes: »Dieses Wissen um die Unbegreifbarkeit der Größe des Schatzes ist das freudvollste und erwünschteste Begreifen, nicht allerdings im Blick auf [sich selbst als] den Begreifenden, sondern im Blick auf den über alles geliebten Lebensschatz selbst, gleichwie wenn einer etwas liebt, weil es eben liebenswert ist, sich darüber freut, daß sich im Liebenswerten unendliche und letztlich unausdrückbare Liebesgründe finden«<sup>76</sup>.

Mit der cusanischen Denkbemühung um Gott ist es schließlich so, wie wenn einer, um die Sonne zu sehen, über alle Wolken hinweg den höchsten Gipfel ersteigt, dann aber gerade nur die Augen zu erheben vermag, um sie sofort wieder zu schließen, von der Überhelligkeit des unverhüllten Sonnenlichtes geblendet<sup>77</sup>, und sich ihrer in der größtmöglichen Annäherung um so inniger

---

<sup>73</sup> Brief (5) an den Abt und die Mönche v. Tegernsee vom 14. Sept. 1453 (Vansteenberghe 114 f.). Vgl. *De poss.* (P 176<sup>r</sup>): »... über alle Sinnesimpfindung, alles Verstandesbegreifen und alle Vernunftseinsicht hinaus zur *mystischen* Schau, wo der Aufstieg aller Erkenntniskraft ans Ende kommt und die *Offenbarung des unbekanntes Gottes* anhebt.« Anspielung auf den »unbekanntes Gott« der Areopagrede (Apg 17, 23) in diesem Sinne auch *De quaer. Deum* (H IV, n. 18, Z. 1 ff.).

<sup>74</sup> Vgl. *De sap.* I (H V, 12, 9 ff.).

<sup>75</sup> *De ber.*, c. 30 (40, 1 ff.). — Die Anspielung auf das Gleichnis vom verborgenen Schatz im Acker findet sich auch in *De sapientia*.

<sup>76</sup> *De sap.* I (H V, 12, 15 ff.).

<sup>77</sup> Zum Bild der »Überhelligkeit« für die Übererkennbarkeit Gottes vgl. den in Anm. 73 zitierten Brief.

erfahrenen unfaßlichen Großartigkeit zu freuen, sich nur noch der — da alles eigene Aufsteigen am Ende ist — um so spürbarer *von ihr* herkommenden Strahlung darzubieten<sup>78</sup>.

Wie weit man mit der Philosophie des Cusanus mitgehen wird, ob man insonderheit ihrer mystischen Wendung zu folgen vermag, ist eine Frage für sich. Nikolaus von Kues, an der Schwelle der Renaissance, schon im Vorfeld der Neuzeit stehend, ist doch noch vor allem ein homo *religiosus* — nicht weniger als die großen Scholastiker des Mittelalters —, kein bloßer *Humanist*, sondern ein *Gottesmann*. Vor aller Spekulation und über aller Spekulation, in einer allem psychologischen Beschreiben unzugänglichen Tiefe der Seele, war er erfüllt vom Gottesgedanken, von Gottesschau und Gottesverehrung, war sein Denken immer schon überwältigt von der *Größe* Gottes. Und wenn auch seine *philosophische* Spekulation nicht loskam von diesem einen großen Thema seines Lebens, so war es doch immer nur wie ein ständiges Kreisen über einer unauslotbaren Tiefe.

Aus diesem immer von neuem ansetzenden Bemühen, sich auch philosophisch *dessen* bewußt zu werden, *das* in der Sprache der Philosophie sagbar zu machen, was ihm immer schon und ohne Schwanken Gott zuinnerst war<sup>79</sup>, ist auch das *Koinzidenzprinzip* erwachsen: das *Viele* der *Welt* und das *Eine*, das *Gott* ist, das *Viele* und das *Eine*, aber nicht als gleichwertiges Nebeneinander, sondern das *Viele* in seiner Herkunft und in seiner Rückkunft bezogen auf das *Eine*, das dabei doch unbezogen und unbeziehbar bleibt; das *Eine*, das als solches *alles* sein muß, alles in einem, was die Vielen je zu sein vermögen<sup>80</sup>, und das *als das Eine* zugleich doch auch *nichts* von dem sein kann, was die Vielen nur *als Viele* sein können, nichts von dem also, was Vielheit, Andersheit, Gegensätzlichkeit als solche ausmacht<sup>81</sup>; Gott, außer dem als absolut *Unend-*

<sup>78</sup> Vgl. *De poss.* (P 176r): »Wenn nämlich der Wahrheitssucher, alles hinter sich zurücklassend, über sich selbst hinausgestiegen und dann inne geworden ist, daß er weiter keinen Zugang mehr hat zum *unsichtbaren Gott* . . . dann wartet dieser Mensch in ganz hingebener Sehnsucht auf jene allvermögende Sonne; darauf, daß durch ihren Aufgang alles Dunkel vertrieben und er erleuchtet werde, den *Unsichtbaren* insoweit zu *erschauen*, als *dieser selbst sich offenbart*.«

<sup>79</sup> *De non aliud*, c. 2 (H XIII, 6, 12 ff.): »Da wir einander unsere Gottesschau nur mit Hilfe von Wortbedeutungen offenbaren können . . .«

<sup>80</sup> » . . . die absolute *Allgemeinheit* fällt mit der absoluten *Einzelheit* zusammen, wie das absolute Maximum mit dem absoluten Minimum zusammenfällt, in dem *alles eines (omnia unum)* ist« (*Apol.* 10, 3 ff.) — »*Alles* Seinkönnen, du bist es, mein Gott« (*De vis. Dei*, c. 15, P 107r).

<sup>81</sup> »Komplikativ alles und nichts von allem explikativ« — mit dieser Unterscheidung räumt Cusanus den Wenckschen Anstoß an der scheinbaren Widersprüchlichkeit der Formel: »alles und nichts von allem« aus (*Apol.* 31, 23 ff.).

lichem nichts ist, und der doch zugleich Schöpfer und Erhalter *endlicher* Dinge, *endlicher* Menschen ist, der *über alles* unfaßbar erhaben und doch zugleich *in allem* wirksam, *in allem* antreffbar ist<sup>82</sup>. Darum hat Cusanus auch mit so viel innerer Zustimmung jene Formel des Areopagiten gelesen, die dieser höchsten Dialektik den präzisesten Ausdruck verleiht: »Gott *alles in allem* und doch *nichts von allem*«<sup>83</sup>.

---

<sup>82</sup> »O quam excelsus es, domine, *supra omnia et cum hoc humilis, quia in omnibus*« (De vis. Dei, c. 13, P 106r).

<sup>83</sup> De non aliud, c. 6 (H XIII, 14, 16 f.); Apol. (H II, 31, 23 ff.); s. Anm. 34.