

## DIE FRAGE NACH GOTT BEI NIKOLAUS VON KUES

Von Mariano Alvarez-Gómez, z. Z. München

Die Frage nach Gott ist hier nicht in einem allgemeinen, sondern in einem besonderen Sinne zu verstehen. Hier wird nämlich keine irgendwie geartete systematische Gotteslehre in Betracht gezogen, sondern direkt das Fragen nach Gott. Wie vollzieht sich dieses Fragen? Worin liegen sein Sinn und seine Bedeutung? Wodurch wird seine Eigentümlichkeit bestimmt, welche Auffassung von Gott ist dabei impliziert? Wie spiegelt der cusanische Ansatz des Fragens nach Gott die wichtigsten Punkte seiner Gotteslehre wider?

Der Behandlung dieses Themas lege ich einen Text aus dem Dialog *Idiota de sapientia* zu Grunde. Der Text lautet: *Omnis quaestio de Deo praesupponit quaesitum, et id est respondendum, quod in omni quaestione de Deo quaestio praesupponit; nam Deus in omni terminorum significatione significatur, licet sit insignificabilis* (»Jede Frage nach Gott setzt das Gefragte voraus, und das ist zu antworten, was in jeglicher Frage nach Gott die Frage selbst voraussetzt, denn Gott ist bezeichnet in jeder Begriffsbezeichnung, obwohl er unbezeichnenbar ist«)<sup>1</sup>.

Derselbe Gedankengang wird vorher schon *De coniecturis* I, 7, wo Nikolaus von Kues über Gott als »die erste Einheit« spricht, so dargelegt: Der Geist bedarf bei all seinem Forschen des Lichtes der ersten, absoluten Einheit, und »es kann (sogar schon) keine Frage geben, die diese (Einheit) nicht voraussetzt«<sup>2</sup>. An beiden Stellen ist das Thema vom Sinn und der Grundvoraussetzung alles menschlichen Fragens mit einer bestimmten Auffassung von Gott verbunden. Das scheint mir bezeichnend zu sein<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> *De sap.* II (H V, 26, 11-14). Abkürzungen: H=Heidelberger Ausgabe: *Nicolai de Cusa opera omnia*. P=Ausgabe des Faber Stapulensis, Paris 1514.

<sup>2</sup> *De coni.* I, 7 (P I, fol. 43<sup>v</sup>).

<sup>3</sup> Auch *De ludo globi* II (P I, fol. 161<sup>v</sup>) findet sich eine ebenfalls einschlägige Stelle, jedoch mit einigen Unterschieden. Denn dort wird gezeigt, wie die Frage uns zur Erkenntnis der Wahrheit führt. Für »Frage« steht dort übrigens nicht mehr das Wort »*quaestio*«, sondern »*interrogatio*«. Ja, eigentlich geht es nicht um die Frage, sondern um eine Befragung. Das Ganze erinnert uns an das sokratische Verfahren, bei dem die Frage die Antwort entdeckt, aber nicht in sich birgt, zur Antwort führt, ohne mit ihr in eins zusammenzufallen. Der Grund ist, daß es sich nicht direkt um die Frage nach Gott handelt. Es wird nämlich nach dem Seienden gefragt, und zwar unter dem Gesichtspunkt seiner Existenz. Das Seiende stellt uns unmittelbar vor den Horizont des Seins selbst, des »*ipsum esse*«. Das Seiende ist ohne das Sein nicht denkbar, weil das Sein die Grundvoraussetzung des Seienden ist. In diesem Sinne kommt auch hier in der Frage das Sein unmittelbar zum

Im zweiten Buche *De sapientia* fragt Cusanus weiter: Wie können wir uns von Gott, der doch alles Begreifen hinter sich läßt, einen Begriff bilden?<sup>4</sup> Es wird geantwortet: »Auf dieselbe Weise, wie man sich vom Begriff einen Begriff bildet.«<sup>5</sup> Dieser Begriff vom Begriff ist der Begriff von Gott. Gott ist also ein Begriff, der aber nicht als ein Begriff unter anderen zu verstehen ist, sondern als der Begriff schlechthin, als der absolute Begriff, der alles Begreifbare in sich einbegreift<sup>6</sup>, der sich in jedem Begriff offenbart und selbst unbegreifbar bleibt<sup>7</sup>.

Als absoluter Begriff ist Gott die Formidee, die urbildlich umgreifende Form von allem, was begriffen werden kann, die Gleichheit alles Formbaren<sup>8</sup>. Nun west die Formidee (*idealis forma*), als Urbild aller Formen, in allen Formen als

Ausdruck. Andererseits fällt das Sein mit Gott zusammen. Weil Gott die Grundvoraussetzung alles Seienden ist, ist das Fragen nach dem Seienden auch zugleich, obwohl indirekt, ein Fragen nach Gott, insofern nämlich die Frage die Grundvoraussetzung des Gefragten trifft. In diesem Maße kommt jeder Frage nach dem Seienden die Eigentümlichkeit des Fragens nach Gott zu. Es wird jedenfalls hier nicht direkt nach Gott gefragt, und man kann auch nicht sagen, daß die Frage nach dem Seienden mit der Frage nach Gott »formaliter« zusammenfällt. Die Frage, so wie sie hier gestellt wird, bleibt eine gewöhnliche Frage. (Was ich unter »gewöhnlicher Stelle« verstehe, erkläre ich an späterer Stelle).

Der Text in *De ludo globi* lautet:

»KARDINAL: ... Wenn ich dich in der richtigen Reihenfolge frage, wirst du allein durch die Befragung zur Schau der Wahrheit geführt. So z. B. frage ich dich: Ob du alles, was du siehst, für etwas Existierendes hältst? Ich glaube, du wirst sagen, daß es alles existiert.

ALBERT: Sofern es etwas ist, muß es existieren.

KARDINAL: Ist in dem, was besteht (in existentibus), nicht das Sein selbst?

ALBERT: Ja gewiß. Denn sonst, wenn in ihm nicht das Sein selbst wäre, wie sollte es wohl bestehen?

KARDINAL: Nicht wahr, das, was besteht, besteht doch im Sein selbst?

ALBERT: Außer dem Sein selbst würde es jedenfalls nicht bestehen.

KARDINAL: Das Sein aller Dinge ist also in allem, was besteht, und alles, was besteht, besteht im Sein selbst.

ALBERT: Ich sehe nichts Gewisseres, als daß auch das Sein selbst das einfachste Vorbild von allem Bestehenden ist.

KARDINAL: Das ist das absolute Sein, das wir im Glauben kennen als Schöpfer aller Dinge, die da sind.«

<sup>4</sup> *De sap.* II (H V 25, 3–4): Ex quo Deus est maior quam concipi possit, quomodo de ipso facere debeam conceptum?

<sup>5</sup> Ebd. Z. 5: Sicut de conceptu.

<sup>6</sup> Ebd. 30, I. 4. 10.–11; 30, 14.

<sup>7</sup> Ebd. 25, 7–8: Audisti, quomodo in omni conceptu concipitur inconceptibilis. Accedit conceptus de conceptu ad inconceptibilem.

<sup>8</sup> Ebd. 30, 10: Nam absolutus conceptus aliud esse nequit quam idealis forma omnium, quae concipi possunt, quae est omnium formabilium aequalitas.

ihr inneres Maß, als das Ermöglichende und Seingebende, an. Demnach heißt es: Wer einen genauen Begriff von Gott bilden will, der begreife die Genauigkeit, beziehungsweise die Formidee des Genauen, denn Gott ist die absolute Genauigkeit selbst (*ipsa absoluta praecisio*). Wer versucht, von Gott einen wahren Begriff zu bilden, der muß die Wahrheit ins Auge fassen. Dasselbe gilt, wenn man einen richtigen, einen gerechten oder einen guten Begriff über Gott erreichen will<sup>9</sup>.

Die jeweiligen Formen – Genauigkeit, Wahrheit, Richtigkeit, Gerechtigkeit und Gutheit – sind ein und dasselbe<sup>10</sup> »und bilden ein einziges Urbild, insofern sie im Absoluten zusammenfallen «<sup>11</sup>. Bezeichnend ist, daß alle diese Formideen, die uns durch die entsprechenden Antworten gegeben werden, die Weisen darstellen, in denen die Frage nach Gott jeweils gestellt wird. »Siehe, wie leicht die Schwierigkeit in der Gotteslehre ist, so leicht, daß sie sich dem Untersuchenden immer in genau derselben Weise darbietet, wie nach ihr untersucht wird «<sup>12</sup>.

Das ist, kurz gesagt, der Zusammenhang des Textes, den ich auslegen will: »Jede Frage nach Gott setzt das Gefragte voraus, und das ist zu antworten, was in jeglicher Frage nach Gott die Frage selbst voraussetzt «.

## I

Das Eigentümliche dieses Verfahrens ist nicht, daß die Frage das voraussetzt, wonach sie fragt. In gewisser Hinsicht ist das jeder Frage eigen. »Jedes Fragen – meint Heidegger – ist ein Suchen. Jedes Suchen hat seine vorgängige Direktion aus dem Gesuchten her «<sup>13</sup>. Man fragt immer nach etwas. Ohne ein Gefragtes ist die Frage undenkbar. Das Fragen setzt ein Gefragtes voraus, davon abgesehen, ob dieses existiert oder nicht, ob es sinnvoll ist oder nicht.

Nicht nur in diesem mehr äußerlichen Sinne setzt jede Frage das Gefragte voraus. Die Frage hat ihre Ausrichtung von dem Gefragten her, das heißt, sie kann nicht beliebig sein, sondern muß auf etwas Bestimmtem gründen und auf etwas Bestimmtes gerichtet sein. Diese von seiten des Gefragten auferlegte Ausrichtung wäre aber nicht denkbar, wenn der Fragende selbst nichts vom

<sup>9</sup> Ebd. 25–26.

<sup>10</sup> Ebd. 31, 2–3: *Praecisio, rectitudo, veritas, iustitia et bonitas, de quibus audisti, idem sunt.*

<sup>11</sup> Ebd. 32, 21–23: *Plura dico exemplaria, dum ad variarum rerum varias rationes referimus; unum vero sunt exemplar, quia in absoluto coincidunt.*

<sup>12</sup> Ebd. 26, 8–9: *Vide, quam facilis est difficultas in divinis, ut inquisitori semper seipsam offerat modo, quo inquiritur.*

<sup>13</sup> M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, Tübingen <sup>10</sup>1963, S. 5.

Gefragten wüßte. Das Gefragte ist also bei der Frage auch in einem innerlichen Sinne vorausgesetzt. Nach dem völlig Unbekannten könnte man nicht fragen<sup>14</sup>. Aber man fragt nicht, insofern man weiß. Man fragt eigentlich, weil man nicht weiß. Jede Frage will eine Antwort, sonst wäre sie sinnlos und würde sich selbst aufheben<sup>15</sup>. »Die Frage entspringt aus der Not des Nichtwissens«<sup>16</sup>. Der Inhalt der Antwort soll uns das wissen lassen, was wir als Fragende nicht wissen und wonach wir fragend suchen. Die Frage ist also von der Antwort zu unterscheiden, und der Inhalt der Antwort liegt außerhalb der Frage selbst. Der Frage nach Gott ist es aber eigentümlich, daß der Inhalt der Antwort in der Frage selbst enthalten ist. Er wird uns durch die Frage nicht nur vermittelt, sondern auch gegeben. Auf die Frage: ist Gott (*an sit Deus*): lautet die Antwort: Er ist das Sein (*entitas*). Die Frage: was ist Gott (*quid est Deus*): wird dadurch beantwortet: Er ist das Wassein (*quidditas*)<sup>17</sup>.

Demnach fällt die Frage mit der Antwort in eins zusammen. Die Antwort wird nicht außerhalb, sondern innerhalb der Frage selbst entdeckt. Die Frage sucht nach etwas, das in ihr selbst zu finden ist. Deswegen müssen wir in die Frage selbst hineingehen und nach den ihr zugrundeliegenden Voraussetzungen suchen, das heißt auf das eingehen, womit die Frage schon versehen ist, um als solche bestehen zu können<sup>18</sup>.

Gewöhnlich verhält es sich anders. Bei einer normalen Frage liegt die Antwort außerhalb der Frage. Deswegen sind wir fragend darauf angewiesen, über die Frage hinauszukommen und sie hinter uns zu bringen. Der Fragende strebt normalerweise danach, das Fragliche der Frage beziehungsweise die Frage selbst durch die Antwort zu ersetzen und zu überwinden. Die Frage sucht nach einer Antwort, wird aber durch diese verdrängt. Wenn man antwortet – vorausgesetzt, daß die Antwort die richtige ist – und indem man antwortet, ist nichts mehr zu fragen<sup>19</sup>. Bei dem Fragen nach Gott gilt gerade das Gegen-

<sup>14</sup> Über das Wissen als notwendige Voraussetzung des Fragens finden wir wichtige Texte bei Augustinus. Vgl. z. B. *De trin.* X, 1, 3; 3, 5.

<sup>15</sup> Vgl. H. KUHN, *Sokrates*, München 1959, S. 34; K. RAHNER, *Hörer des Wortes*, München 2 1963, S. 50 und 54.

<sup>16</sup> H. KUHN a. a. O., S. 37.

<sup>17</sup> *De sap.* II (H V, 26, 19–24): Cum ergo a te quaesitum fuerit, an sit Deus, hoc quod praesupponitur dicito, scilicet eum esse, quia est entitas in quaestione praesupposita. Sic si quis quaesierit, quid est Deus, cum haec quaestio praesupponat quidditatem esse, respondebis Deum esse ipsam quidditatem absolutam. Ita quidem in omnibus. Neque in hoc cadit haesitatio. Vgl. *De con.* I, 7 (P I, fol. 43<sup>v</sup>).

<sup>18</sup> Vgl. VOLKMANN-SCHLUK, *Nicolaus Cusanus*, Frankfurt M. 1957, S. 39.

<sup>19</sup> Das schließt nicht aus, daß die Antwort neue Fragen aufwirft, was eben ein Zeichen dafür ist, daß sie nicht endgültig ist.

teil. Hier geht es darum, bei der Frage zu bleiben und ihre Voraussetzungen zu entfalten.

Wie vollzieht sich das aber? Wird die Antwort zugunsten der Frage aufgehoben, das heißt, bleibt die Antwort immer fraglich? oder umgekehrt, das heißt, wird die Frage aufgehoben, beziehungsweise ist die Frage eigentlich keine Frage? Dem Wortlaut nach vertritt Cusanus die zweite Auffassung: »Wenn das, was in jeder Frage vorausgesetzt wird, in der Gotteslehre die Antwort auf die Frage ist, dann gibt es bezüglich Gottes keine eigentliche Frage, da ja die Antwort mit ihr in eins zusammenfällt«<sup>20</sup>.

Wie ist das zu verstehen? Die »*propria quaestio*«, die eigentliche Frage wird hier auf die gewöhnliche Frage bezogen, auf jene nämlich, die von ihrer Antwort zu unterscheiden ist. Nehmen wir diese Frage als Modell und versuchen wir dieses auf die Frage nach Gott zu übertragen, dann stellen wir fest, daß das Modell versagt, wie auch das sokratische Modell der *Techne* sich in seiner Anwendung auf das Leben selbst als ungeeignet erwies. Das Leben war ja für Sokrates kein bestimmtes Vorhaben, wie es bei der *Techne* der Fall ist<sup>21</sup>. So ist Gott auch für Nikolaus von Kues kein bestimmter Gegenstand, dem die anderen, als von ihm verschieden, gegenüberstehen.

Die Gegenständlichkeit ermöglicht die gewöhnliche Frage, die »*per definitionem*« der Antwort entgegengesetzt ist. Dieses Gegenüberstehen von Frage und Antwort wurzelt also in der Andersheit der jeweiligen Gegenstände. Die Andersheit ist aber koextensiv mit der Endlichkeit und trifft nicht nur die Gegenstände der Frage, sondern auch den Fragenden selbst in seinem Bezug auf das Gefragte. »Der Fragende ist ... das Andere«<sup>22</sup>. Eben diese konstitutive Andersheit des Fragenden macht, daß das Fragen auch konstitutiv ein Suchen bleibt, ein Streben nämlich nach dem, was man nicht hat und was man verhältnismäßig nicht ist. – Bei dem Fragen nach Gott verhält es sich anders. Gott ist kein Gegenstand<sup>23</sup>, ihm steht nämlich nichts gegenüber, weil er »die

---

<sup>20</sup> *De sap.* II (H V, 27, 9–11): Si id, quod in omni quaestione praesupponitur, est in theologicis ad quaestionem responsio, tunc nulla est de Deo propria quaestio, quando in ea coincidit responsio.

<sup>21</sup> H. KUHN a. a. O., S. 21 und 34.

<sup>22</sup> *Directio speculantis seu De non aliud* (= *De non aliud*), c. 3 (H XIII, 8, 7–8).

<sup>23</sup> Ebd. c. 6 (14, 4 ff); c. 16 (41, 19–21); c. 17 (43, 20 ff); c. 20 (49, 16 ff); c. 22 (53, 18 ff). Man könnte sagen, daß diese Ungegenständlichkeit Gottes der unmittelbare Grund der wissenden Unwissenheit ist. Vgl. z. B. c. 9 (19, 18–21); c. 17 (43, 26–31); c. 22 (53, 20–30). Über die Ungegenständlichkeit Gottes bei Thomas v. Aquin vgl. K. RAHNER, *Geist in Welt*, München <sup>2</sup>1957, S. 189 ff, 393 ff; ders. *Hörer des Wortes*, S. 20, 78 ff, 182.

absolute Fülle alles möglichen Seins «<sup>24</sup> ist, die unendliche Einheit, die in bezug auf sich selbst jede Gegensätzlichkeit ausschließt. Das findet auch seinen Ausdruck in dem ängstlichen Namen »non aliud«. Gott ist das »Nichtandere«<sup>25</sup>, das vollkommen Identische. In der absoluten Identität, die Gott ist<sup>26</sup>, in der ihm zukommenden Nichtandersheit<sup>27</sup> gründet die nicht absolute, wohl aber wirkliche Nichtandersheit von Frage und Antwort. Gott wohnt der Andersheit inne und offenbart sich in ihr. Das erste Prinzip »kann nicht von dem Anderen oder vom Nichts verschieden sein, steht es doch zugleich zu keinem Ding in Gegensatz«<sup>28</sup>; infolgedessen kann es auch nicht als das Andere in der Andersheit, als ein Gegenstand in der Gegensätzlichkeit gesucht werden<sup>29</sup>. Mit anderen Worten: die Frage nach Gott kann nicht von ihrer Antwort verschieden sein, denn solche Verschiedenheit ist die Folge einer Gegensätzlichkeit, die auf Gott nicht zutrifft.

In dieser Hinsicht ist die Frage nach Gott, im Vergleich zur gewöhnlichen Frage, nicht nur uneigentlich, sondern *inepta*, unzutreffend, denn »jede Frage enthält die Prämisse, daß nur eine von zwei einander widersprechenden Antworten wahr sein könne«. Das gilt aber nicht für die absolute Einheit, der als *coincidentia oppositorum* nichts gegenübersteht<sup>30</sup>.

Nur in dieser Hinsicht kann man meines Erachtens sagen, daß Cusanus »jede Frage über Gott sinnlos nennt«<sup>31</sup>. Nicht eigentlich jede Frage, sondern das Modell jeder gewöhnlichen Frage erweist sich als unzutreffend und sinnlos in

<sup>24</sup> R. HAUBST, *Die Thomas- und Proklos-Exzerpte des »Nikolaus Treverensis« in Codiculus Straßburg 84*: MFCG I (1961), 28. Haubst beweist, daß der Gedanke der Nichtgegensätzlichkeit, bzw. der Nichtandersheit Gottes auf Dionysios und nicht auf Proklos zurückgeht.

<sup>25</sup> Vgl. *De non aliud*, c. 2 (H XIII, 5-6).

<sup>26</sup> *De genesi* (H IV, nn. 145, 1-2 und 147, 1-2).

<sup>27</sup> Das Nichtandere gilt als der treffendste Name für das absolut Identische, für das vollkommen Eine, für das Sein nämlich, das von dem Nicht-identischen und von dem Nicht-einen nicht verschieden ist. Vgl. *De non aliud*, c. 4 (9, 4-5); 10 (3-14).

<sup>28</sup> Ebd. c. 4 (10, 12-13).

<sup>29</sup> Ebd. c. 3, (8, 2-4): ...sed nequaquam (non aliud) juxta esse consideratur, quando quidem id, quod quaeritur, quaeratur ut aliud. Ebd. c. 22 (53, 28-30): ... cum visibile quidem seu obiectum aliud sit a potentia, Deus autem, qui ab aliquo aliud esse non potest, omne obiectum excedat.

<sup>30</sup> *De con. I*, 7 (P I, fol. 43<sup>v</sup>): Omnis enim quaestio de quaesito oppositorum alterum tantum verificari posse admittit, aut quid aliud de illo quaesito quam de aliis affirmandum negandumve existit. Haec quidem de absoluta unitate credere absurdissimum est. De qua nec alterum oppositorum aut potius unum quodcumque quam aliud affirmatur.

<sup>31</sup> J. KOCH, *Die ars coniecturalis des Nikolaus von Kues*: »Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen« Heft 16, Köln 1956, S. 23.

seiner Übertragung auf die Gotteserkenntnis<sup>32</sup>. Nicht das Fragen nach Gott als solches, sondern ein bestimmtes Verfahren innerhalb des Fragens wird hier als sinnlos betrachtet, jenes nämlich, wonach nur eine der zwei oder mehreren möglichen Antworten zutreffend ist. Kurz gesagt: Cusanus lehnt in bezug auf Gott jedes unterscheidende Bestimmen, jedes Entweder-Oder ab.

Zunächst wird die Differenzierung der einander widersprechenden Antworten in der Einheit einer diese voneinander verschiedenen Inhalte einfaltenden Antwort aufgehoben; dann wird die Gegenüberstellung von Frage und Antwort in der Zusammengehörigkeit von beiden überwunden. Beides ist von einem gewöhnlichen Verfahren weit entfernt. Von verschiedenen möglichen Antworten gilt hier nur eine als die richtige. Außerdem ist die Antwort von der Frage verschieden und ist außerhalb von ihr zu finden. Der Zusammenfall von Frage und Antwort bedeutet nicht, daß die Frage als solche aufgehoben wird, sondern daß sie die Antwort enthält.

In dieser Hinsicht und im Hinblick auf das Modell der gewöhnlichen Frage ist der Satz zu verstehen, daß es bezüglich Gottes keine Frage gibt (*nulla est de Deo propria quaestio*)<sup>33</sup>, daß nichts zu fragen ist, oder daß die Frage unzutreffend ist<sup>34</sup>. Der Satz gilt also nur in einer bestimmten Hinsicht und innerhalb eines bestimmten Bereichs. Ihn absolut gelten zu lassen, würde unter anderem dem tatsächlichen Verfahren des Nikolaus von Kues selbst widersprechen, der immer wieder die Frage über Gott, und zwar als die wichtigste Frage, gestellt hat.

## II

Andererseits fragt der Mensch nach Gott notwendig. Er ist geschaffen, um nach seinem Schöpfer zu suchen. »Der Mensch ist dazu in die Welt gekommen, daß er Gott suche«<sup>35</sup>. Nun ist das Fragen ein erkennendes Suchen<sup>36</sup>, und dabei das der menschlichen Natur eigene und unentbehrliche Suchen.

Daß der Mensch sich Fragen über Gott stellt, ist nicht beliebig. Es entspricht vielmehr seiner Beschaffenheit. Er ist, könnte man sagen, der nach Gott

---

<sup>32</sup> H. KUHN a. a. O., S. 61: Auch für Sokrates ist die Frage über das Leben nicht sinnlos, obwohl das Modell der *Techne* auf diese Frage nicht anwendbar ist, denn auch bezüglich des Lebens »setzt sich ... der Grundcharakter des technischen Wissens durch.«

<sup>33</sup> Vgl. Anm. 20.

<sup>34</sup> Vgl. Anm. 30.

<sup>35</sup> *De quaerendo Deum* I (H IV, n. 18, 6-7): ... homo ad hoc ingressus est hunc mundum, ut deum quaerat; vgl. ebd. n. 43, 1-2.

<sup>36</sup> Vgl. HEIDEGGER a. a. O., S. 5.

Fragenmüssende<sup>37</sup>. Daß er diese oder jene einzelne Frage über Gott stellt, ist nur der Vollzug dieses grundlegenden Kennzeichnens seines Wesens.

Die Frage nach Gott ist im Grunde die einzig notwendige Frage, in deren Lichte alle anderen Fragen erst möglich sind, und von der der Mensch nicht abkehren kann<sup>38</sup>. Die Gültigkeit der anderen Fragen zu behaupten und die Legitimität der Frage nach Gott zu bestreiten, würde so viel bedeuten, wie den Grund und damit die Realität und den Sinn alles anderen Fragens zu leugnen. Der Mensch existiert als die Gottesfrage<sup>39</sup>. Diese menschliche Beschaffenheit ist ein unmittelbarer Ausdruck des *desiderium intellectuale*, das das Wesen des Menschen in bezug auf Gott ausmacht. Der Mensch wird durch seine Vernunft (*intellectus*) definiert<sup>40</sup>, und das Leben der Vernunft ist »die ewige und unendliche Weisheit, der wir in wunderbarer Sehnsucht entgegengetragen werden«<sup>41</sup>.

Nur dem nach Gott Fragenden, dem Untersuchenden, bietet sich die Lösung der Schwierigkeiten dar, die in bezug auf Gott auftauchen<sup>42</sup>. Was sich bei der Lösung der Schwierigkeiten darbietet, ist Gott selbst, oder es sind bestimmte Aspekte seiner Realität, je nach der Weise, wie man nach ihm fragt. Aber diese Offenbarung ist durch die Frage selbst ermöglicht und bedingt. Die vollkommene Offenbarung des Gefragten bringt das Fragen zum Stillstand<sup>43</sup>; aber auch die Aktualisierung des Geoffenbarten im Fragenden wird in und durch die Frage selbst zustande gebracht.

---

<sup>37</sup> Über die Notwendigkeit des Fragens nach dem Sein vgl. K. RAHNER, *Geist in Welt*, S. 71 f.

<sup>38</sup> Vgl. K. RAHNER, ebd. S. 71

<sup>39</sup> Vgl. ebd., ebenfalls in bezug auf das Sein. Weil Gott Ursprung, Mitte und Ziel dessen ist, was der Geist sucht (*De non aliud*, c. 3; 8, 1–2) wird er in jeder Frage mit-gefragt. Als »das Nichtandere« ist Gott die gemeinsame Voraussetzung des Gefragten und der Frage selbst. Wenn die Frage nach dieser zugrundeliegenden Voraussetzung sucht, untersucht sie in sich selbst und wird in diesem Bereich die Antwort finden. Der gemeinsame Ursprung der Frage und des Gefragten geht beiden voran und kann in dem Sinne nicht gesucht werden, als jedes Suchen, bzw. jede Frage überhaupt erst durch ihn ermöglicht wird: »Nam proprie non quaeritur principium, quod quaesitum semper antecedit, et sine quo quaesitum minime quaeri potest«, ebd. Z. 4–5.

<sup>40</sup> *Doct. ign.*, III, c. 4 (H I, 131, 24).

<sup>41</sup> *De sap. I* (H V, 12, 7) ... ad eam (aeternam et infinitam sapientiam) ut ad propriam vitam suam (intellectus) movetur. (Die Erläuterungen in der Klammer wurden aus dem vorausgegangenen Text ergänzt.)

<sup>42</sup> *Vide quam facilis est difficultas in divinis, ut inquisitori semper seipsam offerat ...* Vgl. Anm. 12.

<sup>43</sup> H. KUHN, *Die Begegnung mit dem Sein*, Tübingen 1954, S. 4.

Die Frage nach Gott ist also einerseits sinnvoll, denn sie entsteht aus der Beschaffenheit der menschlichen Natur; andererseits ist sie unentbehrlich, da wir erst durch sie Zugang zu der göttlichen Realität finden<sup>44</sup>.

Das impliziert indes nicht, daß die Frage der erste und radikalste<sup>45</sup>, der absolute Anfang<sup>46</sup> sei, und zwar in einem transzendentalen Sinne<sup>47</sup>. Es handelt sich nicht um einen transzendentalen Ansatz im Sinne Kants, das heißt um die Bedingung der Möglichkeit gegenständlicher Erkenntnis<sup>48</sup>, sondern um inhaltliche Erkenntnis, und zwar von Gott, wobei der Nachdruck nicht auf der Erkenntnis, sondern auf ihrem Gegenstand liegt.

Es wird hier nicht die Frage als solche beziehungsweise ihre Möglichkeits- oder Vollzugsbedingung erörtert<sup>49</sup>. Es geht nicht um das Konstitutivum jeder Frage, sondern um die Eigentümlichkeit einer bestimmten Frage im Unterschied zu den anderen üblichen Fragen. Und was sich dabei offenbart, entspringt nicht aus einer Reflexion über die Frage<sup>50</sup>, sondern ist der Natur des Gefragten selbst zu verdanken.

Das Fragen und die bestimmte Hinsicht des Fragens nach Gott macht uns Gott selbst zugänglich, und zwar in derselben Dimension, in der die Frage gestellt wird. Das wird aber nicht »von einem streng transzendental, sich selbst begründenden Ansatz«<sup>51</sup>, von der Frage als solcher abgeleitet. Im Gegenteil, die Eigentümlichkeit des Fragens nach Gott hängt nicht von der Natur der Frage selbst ab, sondern von einer bestimmten vorangehenden, zugrundeliegenden Auffassung von Gott.

Durch die Frage haben wir den Zugang zu Gott, sie stellt uns vor bestimmte Aspekte der göttlichen Realität. Daß sie aber erst möglich ist, vor allem aber, daß sie sich in der eben beschriebenen Weise vollzieht, das wird durch die Natur Gottes bestimmt. Die Frage selbst ist auf keine Weise »der sich selbst begründende Anfang«<sup>52</sup>; sie ist vielmehr auf das Gefragte wie auf ihren

<sup>44</sup> Auch unter dem Gesichtspunkt der Nichtandersheit erweist sich die Frage nach Gott als notwendig. Weil der Mensch im Bereich des Anderen bleibt, kann er sich erst durch die Frage dem Licht des Nichtanderen öffnen. Zu dem, was man nicht ist, kann man nur suchend, bzw. fragend gelangen. Die Frage ist also ein Ausdruck der Andersheit des Fragenden und der Ort, wo die Nichtandersheit selbst zum Vorschein kommt. *De non aliud*, c. 3 (H XIII, 8, 5–14): Quærit autem omnis quaerens attrahere principium, si id, ut Paulus ait, valeret; quod quoniam fieri nequit, veluti in sese est, ante aliud quaerens ipsum, cum ipse sit aliud, ipsum sane quaerit in alio, sicut lux, quæ in se est et per hominis visum invisibilis, ut in solaris lucis exprimitur puritate, videri quaeritur in visibili ... Lux igitur in visibili, ubi percipiatur, exquiritur, ut sic saltem attrahabiliter videatur.

<sup>45</sup> E. CORETH, *Metaphysik*, Innsbruck 21964, S. 82.

<sup>46</sup> K. RAHNER, *Hörer des Wortes*, S. 51 n. 2; vgl. *Geist in Welt*, S. 71.

<sup>47</sup> E. CORETH a. a. O., S. 89, 93. <sup>48</sup> *Kritik der reinen Vernunft*, B 25. <sup>49</sup> E. CORETH a. a. O., S. 93–94. <sup>50</sup> Ebd. S. 86. <sup>51</sup> Ebd. S. 89. <sup>52</sup> Ebd. S. 86.

inneren Grund bezogen. Die Frage nach Gott begründet sich selbst nicht, weder als Frage noch als diese qualifizierte Frage.

Der Zusammenfall von Frage und Antwort bedeutet nicht den Zusammenfall der Frage mit dem Gefragten. Hier findet eine Differenzierung statt, die die Begründung der Frage erklärt. Daß die Antwort innerhalb der Frage liegt, daß wir den absoluten Grund der Frage in der Frage selbst ausfindig machen, setzt nicht voraus, daß die Frage sich selbst begründet. Sie ist nicht »fraglos und voraussetzungslos«<sup>53</sup>, geschweige denn »die einzige Fraglosigkeit, an die der fragende Mensch gebunden ist, der einzige Zirkel, in den sein Fragen eingefangen, die einzige Apriorität, von der es geführt ist«<sup>54</sup>. Erst das Fraglose, die Fraglosigkeit des Gefragten – das von der Frage auf jeden Fall zu unterscheiden ist – teilt dieser ihren Grund und ihre Eigentümlichkeit mit.

Die Frage ist nicht fraglos, sondern setzt eine Fraglosigkeit voraus, sie ist kein absoluter Anfang, sondern sucht nach ihm, sie ist nicht der Ausgangspunkt, sondern sie geht von einem Sein aus, das ihre Natur bestimmt. Man geht hier eigentlich nicht von der Frage aus, sondern durch das Fragen kommen wir zu dem absoluten Anfang, der die Frage selbst ermöglicht, ihr einen Sinn gibt und sie in Bewegung setzt.

### III

Damit gelangen wir zum zentralen Punkt: Woher kommt der Frage nach Gott die Eigentümlichkeit zu, in sich die Antwort zu bergen? Den unmittelbaren Grund deutet Nikolaus so an: »denn Gott ist bezeichnet in jeder Begriffsbezeichnung, obwohl er unbezeichnenbar ist«<sup>55</sup>. Dabei wird zweierlei gesagt: Gott ist einerseits bezeichnet, andererseits ist er aber unbezeichnenbar.

Auf den ersten Blick ist das eine mit dem anderen unvereinbar. Zunächst, warum soll Gott in jeder Begriffsbezeichnung bezeichnet sein? Die Antwort lautet: »Weil Gott die unbedingte Voraussetzung von allem ist, was auch immer vorausgesetzt werden mag«<sup>56</sup>. Die Frage *an sit Deus* setzt die *entitas*, das Sein, voraus; die Frage *quid est Deus* setzt die *Washeit* (*quidditas*) voraus. Gott ist demnach das absolute Sein und die unbedingte Washeit.

Aber wie wäre diese Unbedingtheit näher zu bestimmen? Gesetzt, daß sie das Bedingte ermöglicht und begründet, wie könnte man feststellen, daß sie in diesem enthalten ist, wie ist dieses Enthaltensein überhaupt möglich?

In der parallelen Stelle von *De coniecturis* I, 7 wird dasselbe Problem aus der Natur der Einheit erklärt. In diesem siebten Kapitel ist die Rede von der ersten,

<sup>53</sup> Ebd. S. 82. <sup>54</sup> K. RAHNER, *Geist in Welt*, S. 71. <sup>55</sup> *De sap.* II (H V, 26, 11–14).

<sup>56</sup> *De sap.* II (H V, 26, 24–27, 1): *Nam Deus est absoluta praesuppositio omnium, quae qualitercumque praesupponuntur...*

das heißt der göttlichen Einheit<sup>57</sup>. Sie geht allem voran und schließt alles in sich ein. Als absolute Einheit, die in sich alles einschließt und über allem steht, »gehört sie zu keiner Art und sie ist namen- und gestaltlos, obwohl sie alles in allem ist«. Demnach kommt ihr »eine unendliche Mächtigkeit« zu<sup>58</sup>.

Von dieser absoluten Einheit haben wir die genaueste Gewißheit, so daß die ganze Tätigkeit des Geistes in ihr und durch sie begründet ist<sup>59</sup>.

Wir sehen von diesem zweiten Teil ab, der neben anderen Cusanus-Texten eine Illuminationstheorie nahelegt. Ziehen wir den ersten Satz in Betracht: »Von dieser absoluten Einheit haben wir die genaueste Gewißheit«. Diese genaueste Gewißheit gründet in der absoluten Einheit selbst, die kraft ihrer Unendlichkeit alles in sich umschließt, alles in allem ist, und auf diese grundlegende und radikale Weise die Voraussetzung von allem bildet.

Da die absolute Einheit das Sein alles Seienden, die Washeit aller Washeiten, die Ursache aller Ursachen, der Zweck aller Zwecke ist, wird sie in jeder Frage nach dem Sein, nach der Washeit, nach der Ursache, und nach dem Zweck vorausgesetzt<sup>60</sup>.

In *De sapientia II* wird die Gott eigene absolute Voraussetzung nicht direkt auf die absolute Einheit zurückgeführt, sondern auf die Unendlichkeit<sup>61</sup>. Es wird nicht explizit erwähnt, die Unendlichkeit sei alles in allem, obwohl dieser Gedanke im ersten Buch ausführlich genug dargestellt wird<sup>62</sup>.

<sup>57</sup> Cusanus unterscheidet vier grundsätzliche Einheiten: Gott, die Intelligenz, die Seele und das körperliche (vgl. *De coni.* I, 6 (P I, fol. 43<sup>r</sup>). Seine Auffassung von der hierarchischen Struktur dieser vier verschiedenen Einheiten und ihrem gegenseitigen Verhältnis (*complicatio-explicatio*) geht auf Proklos zurück; vgl. R. HAUBST, a. a. O., S. 31.

<sup>58</sup> *De coni.* I, 7 (P I, fol. 43<sup>r</sup>): ...ipsa absoluta unitas nullius speciei est, nullius nominis, nulliusque figurae, quamvis omnia sit in omnibus... Intuere mente profunda unitatis infinitam potentiam.

<sup>59</sup> Vgl. Anm. 64.    <sup>60</sup> Vgl. Anm. 64.

<sup>61</sup> Einheit und Unendlichkeit sind identisch, d. h. fallen in der absoluten Identität in eins zusammen [*De genesi* (H IV n. 145, 11) ...unitas et infinitas in idem idem]. Die Identität ist ein Seinsprinzip. Sie läßt die Verschiedenheit erst im Licht des Identischen zum Vorschein kommen (vgl. l. c. n. 146). Sie ist die Ursache und der Grund des Verschiedenen und bleibt eine innerliche Dimension desselben. Deswegen wird die Antwort auf die Frage nach der Verschiedenheit erst in und durch die Identität gegeben, bzw. die Antwort auf die Frage nach der in der Identität gegründeten Verschiedenheit ist die Identität selbst. Das heißt mit anderen Worten: Frage und Antwort fallen auch hier zusammen. Dieses Ineinanderfallen gründet in der Identität des Gefragten, d. h. ist erst möglich, wenn die Frage auf das absolut Identische gerichtet ist.

<sup>62</sup> Die vier Bücher des »Idiota« wurden im Jahre 1450 niedergeschrieben, also jedenfalls nach *De coniecturis*, obwohl das genaue Datum dieses Werkes immer noch unbekannt ist (J. KOCH a. a. O., S. 10). Das bestätigt meine Überzeugung – es sei hier nur vorübergehend gesagt –, daß die Unendlichkeit Gottes, oder Gott als die unendliche Einheit aufgefaßt,

Da die absolute Einheit beziehungsweise Gott die »absoluta praesuppositio«, das »absolutum praesuppositum« ist, liegt sie jeder Frage zugrunde und wird in jeder Frage vorausgesetzt<sup>63</sup>. Nun ist an dem in jeder Frage, auch bei jedem Zweifel Vorausgesetzten nicht mehr zu zweifeln, es ist ganz gewiß. Von der absoluten Einheit haben wir also die höchste Gewißheit, sie kann nicht in Zweifel gezogen werden<sup>64</sup>.

Man könnte sagen: der Ansatz ist ungefähr derselbe wie bei Augustinus und Descartes; es geht nämlich darum, nach einer fraglosen, unzweifelhaften Voraussetzung der Frage, beziehungsweise des Zweifels – die Frage ist für Cusanus durch den Zweifel wesentlich geprägt<sup>65</sup> – zu suchen. Aber die gesuchte Fraglosigkeit ist anders zu finden. Bei Augustinus und Descartes verweist der Zweifel auf die unzweifelhafte Realität des Zweifelnden selbst<sup>66</sup>. Für Cusanus wäre an sich auch der Fragende fraglich wie die Frage selbst. Fraglos ist nur das Absolute. Das Absolute ist aber nicht dem Vergänglichen oder Zeitlichen irgendwelcher Art zuzuschreiben. Das Absolute in sich, das zugleich die absolute Voraussetzung von allem bildet, ist »per definitionem« Gott selbst.

Es ergibt sich, daß das Fragliche das Endliche und nicht das Unendliche ist. Das Unendliche erweist sich als das Fundament, als der innere Grund des Endlichen. Das Endliche ist der Ort, wo sich das Unendliche offenbart. Das

---

stillschweigend wenigstens, der radikal bestimmende Gedanke des Cusanus in seiner Gotteslehre ist. Seine Lehre über die absolute Einheit, eine Idee neoplatonischer Herkunft, wird durch dieses christliche Motiv weiter vertieft. Die »coincidentia oppositorum« ist sicher eine »große Entdeckung« (KOCH S. 13), sie zielt aber im Grunde darauf, die allumfassende, in sich alles einschließende Unendlichkeit Gottes deutlicher und bildhafter darzustellen. Vgl. vor allem *De visione Dei* c. 13 (P I, fol. 105<sup>r-v</sup>).

<sup>63</sup> Nur der Frage nach Gott ist es eigen, in sich die Antwort zu bergen. Andererseits aber heißt das Fragen nach den Voraussetzungen einer jeden Frage, im Grunde nach Gott selbst zu fragen, da er die »absoluta praesuppositio omnium« ist. In diesem Sinne ist der Text von *De coni.* zu interpretieren. S. Anm. 64.

<sup>64</sup> *De coni.* I, 7 (P I, fol. 43<sup>v</sup>): Huius autem absolutae unitatis praecisissima est certitudo, etiam ut mens omnia in ipsa atque per ipsam agat. Omnis mens inquisitiva atque investigativa non nisi in eius lumine requirit, nullaque esse potest quaestio, quae eam non supponat. Quaestio – »an sit« – nonne entitatem – »quid sit« – quidditatem, »quare« – causam, »propter quid« – finem praesupponit? Id igitur, quod in omni dubio supponitur, certissimum esse necesse est. Unitas igitur absoluta, quia est entitas omnium entium, quidditas omnium quidditatum, causa omnium causarum, finis omnium finium in dubium trahi nequit, sed post ipsam dubiorum est pluralitas. *De sap.* II (H V, 27, 12 ff): Et adice, quod, cum Deus sit infinita rectitudo et necessitas absoluta, hinc dubia quaestio eum non attingit, sed omnis dubitatio in Deo est certitudo.

<sup>65</sup> Vgl. Anm. 64.

<sup>66</sup> Vgl. AUGUSTINUS, *De vera religione*, 39, n. 73; *De trinitate*, X, 10, 14; *De civitate Dei* XI, 26. DESCARTES, *Med. de prima phil.* II n. 3.

Endliche verweist uns auf das Unendliche, das als die Verneinung, die Überwindung, und zugleich als der innere Grund, als das Wesen alles Endlichen gilt. In jedem Zweifel, der letzten Endes ein überzeugender Ausdruck der Endlichkeit ist, offenbart sich die Weisheit, die absolute Gewißheit, die nur der Unendlichkeit eigen ist, als unbezweifelbar: *in omni dubitatione indubitabilis*<sup>67</sup>.

Die Frage nach Gott enthüllt uns also die Fraglosigkeit Gottes. Ihre Eigentümlichkeit bringt uns solche Fraglosigkeit am besten ins Licht. Nicht das Unendliche wird von der Frage abgeleitet, sondern umgekehrt: Entdecken wir in jeder Frage das Unendliche als ihre absolute Voraussetzung, dann nur deswegen, weil wir schon im voraus das Unendliche als die erste und unbedingte Voraussetzung von allem betrachten, das irgendwie vorausgesetzt wird. Da wir annehmen, daß Gott die allumfassende Voraussetzung für alles ist, bringt die Vertiefung in die Voraussetzungen der Frage die Begegnung mit dem Unendlichen mit sich. Dasselbe, was für die Frage gilt, ist auch auf die Untersuchung nach den Voraussetzungen alles endlichen Seienden anzuwenden<sup>68</sup>.

Gott ist also der absolute Anfang, der unentbehrliche Ausgangspunkt, in einem ontischen wie in einem logischen Sinne<sup>69</sup>. (Das Zweite wäre eigentlich Objekt einer speziellen Untersuchung.) Und nur indem man von ihm ausgeht, kann man zu ihm gelangen, daß heißt in die Erkenntnis dessen eindringen, was er ist.

Hier ist das Erbe der neo-platonischen Tradition klar zu sehen, der Gedanke nämlich, daß das Unvollkommene nicht zu denken ist, wenn wir nicht das Vollkommene als seine Voraussetzung zugrunde legen. Es war schon eine platonische Grundannahme, daß die Idee des Unvollkommenen die Idee des Vollkommenen zur Voraussetzung hat.

Man bekommt jedenfalls den Eindruck, daß Nikolaus von Kues diesen Gedankengang zu seinem Höhepunkt zu bringen versuchte. Sein Ansatz erinnert uns an den ontologischen Gottesbeweis Anselms. Von dem genauen Sinn dieses Beweises abgesehen, auch davon abgesehen, ob es um einen echten Gottesbeweis geht, urgiert Anselm auf jeden Fall, daß die Existenz Gottes in

---

<sup>67</sup> *De sap.* I (H V, 9, 18–10, 11–13): *Sola infinitas est illa altitudo. Unde sapientia ... est ... et in omni negatione innegabilis, et in omni dubitatione indubitabilis, et in omni opinione inopinabilis.*

<sup>68</sup> *De sap.* a. a. O., S. 9 ff.

<sup>69</sup> Z. B. *De non aliud*, c. 3 (H XIII, 7, 16–17): *Deus igitur per »non aliud« significatus essendi et cognoscendi omnibus principium est.*

der Idee des absolut Vollkommenen eingeschlossen ist. Es geht darum, auf die eine oder andere Weise die Existenz Gottes festzustellen<sup>70</sup>.

Bei Cusanus verhält es sich anders. Zunächst einmal kümmert er sich hier nicht um einen Beweis der Existenz Gottes. Es ist sehr fragwürdig, ob er überhaupt einmal versuchte, einen eigentlichen *Gottesbeweis* rational durchzuführen. Die Existenz Gottes wird auch nicht als ein abgesondertes Problem erwähnt, sondern ist den übrigen Aspekten des göttlichen Seins gleichgestellt. Sie kommt einfach als ein besonderer Fall einer allgemeinen und grundlegenden Auffassung zutage. Es handelt sich nicht um die Frage nach der Existenz Gottes, sondern um jede Frage nach Gott.

Die Existenzfrage erweist sich, wie jede andere, als nicht problematisch. Es findet hier eigentlich kein Prozeß, kein »discursus« statt, weder vom Sein der Welt zum Dasein Gottes als seiner vollkommenen Ursache, noch von der Idee Gottes als des vollkommenen Seins zu seiner Existenz. Es gilt hier weder aus dem Sein der Welt das Dasein Gottes als der vollkommenen Ursache der Welt zu beweisen, noch aus der Idee Gottes, als des vollkommensten Seins sein Dasein irgendwie abzuleiten.

Wir könnten den Gedanken des Nikolaus von Kues auf eine andere Weise zum Ausdruck bringen. Die Eigentümlichkeit des Fragens nach Gott macht uns die Fraglosigkeit Gottes zugänglich, indem er sich uns offenbart<sup>71</sup>. Von Offenbarung Gottes, und zwar in einem natürlichen Sinne, ist öfters die Rede bei Cusanus. Auch in diesem Zusammenhang: ... *ut se ipsam offerat modo quo inquiritur*. Da Gott alles in allem ist, ist er absolute Offenbarung. Diese radikale Offenbarung des Unendlichen bringt unsere Begegnung mit ihm in und durch das Fragen erst zustande. In der Begegnung mit dem Unendlichen wird seine radikale Offenbarung sozusagen aktualisiert.

#### IV

Wie gesagt, die Frage nach Gott wird in ihrer Art und Weise von der Natur des Gefragten durch und durch bestimmt. Demzufolge sind ihre Eigenschaften,

<sup>70</sup> Prosligion c. 2, ed. F. S. Schmitt, *S. Anselmi Cant. Arch. opera omnia* I, Seccovii 1938, S. 101: Ergo, Domine, qui das fidei intellectum, da mihi, ut quantum scis expedire intelligam, quia es sicut credimus, et hoc est quod credimus. Hier wird die Frage nach der Existenz Gottes von der Frage nach seinem Wesen unterschieden.

<sup>71</sup> Insofern Gott sich offenbart – und das setzt voraus, daß er Offenbarung ist –, brauchen wir nicht nach ihm zu fragen. Im Gegenteil, als radikale Offenbarung bildet er die Bedingungsmöglichkeit jedes Suchens. Vgl. *De non aliud*, c. 3 (H XIII, 7–8). Andererseits wird diese Offenbarung erst in und durch die Frage aktualisiert. Die Unverborgenheit Gottes wird in der beschränkten Offenheit des nach ihm Fragenden sichtbar.

nicht nur ihr Wesen, direkt im Hinblick auf das Sein Gottes zu erklären. Behalten wir das im Auge, so können wir noch näher und genauer in die Problematik eindringen.

Wenn die Frage nach Gott uns die Antwort darauf gibt, so ist das ein leichtes Verfahren: »Siehe also wie leicht die Schwierigkeit ist, die die Gotteslehre betrifft. Wahrlich diese Leichtigkeit ist sehr groß und höchst erstaunlich<sup>72</sup>.«

Daß wir dies so leicht haben, ist freilich nicht leicht anzunehmen. Denn dem Anschein nach ist das Fragen nach Gott das Schwierigste<sup>73</sup>; zweitens scheint das auch gegen die Grundgedanken des Verfassers zu verstoßen, der immer wieder die Unbegreiflichkeit Gottes betont und seine Erhabenheit über der menschlichen Erkenntnisfähigkeit, auf Grund der Unvergleichbarkeit zwischen dem Endlichen und dem Unendlichen<sup>74</sup>. Wir stehen also vor einem Paradox.

Aber die Leichtigkeit, von der hier die Rede ist, hat eine metaphysische Tragweite, nicht nur sozusagen eine methodische. Sie will dem Sein des Gefragten entsprechen, das die unendliche Leichtigkeit ist: »Ja, ich sage dir sogar, Gott ist die unendliche Leichtigkeit selbst; und keineswegs kommt es ihm zu, daß er die unendliche Schwierigkeit an sich wäre ... Jede Schwierigkeit, soll sie dem unendlichen Gott zukommen, muß in Leichtigkeit übergehen«<sup>75</sup>.

Da Gott andererseits die absolute Unbegreiflichkeit (*incomprehensibilitas absoluta*) ist, fällt das schlechthin Unbegreifliche mit dem in jeder Hinsicht Leichtesten in eins zusammen<sup>76</sup>.

Was heißt dabei leicht (*facilis*) und was schwierig (*difficilis*)? Das an sich Schwierige ist das, was viele Beziehungen impliziert, das Vielfältige, das Zusammengesetzte, das infolgedessen den Fortgang von Einem zum Andern zu seiner Erfassung erfordert. Das bildet das Feld des Verstandes, der *ratio*, dessen Aufgabe darin besteht, zu unterscheiden, auseinanderzuhalten, zu vergleichen, von Einem zum Andern schließend zu gehen<sup>77</sup>. Das an sich Schwierige und

<sup>72</sup> *De sap.* II (H V, 27, 2-4): Vide igitur ... quam facilis est theologica difficultas. Certe ista facilitas est maxima et stupenda.

<sup>73</sup> Ebd. vgl. S. 24-25.

<sup>74</sup> *De docta ignorantia* I c. 1, (H I, 6, 1 f); I c. 3 (8, 20); II c. 2 (67, 10 f); *De visione Dei* c. 23 (P I, fol. 112); *Apologia doctae ignorantiae*, H II, 32, 7-8.

<sup>75</sup> *De sap.* II (H V, 27, 5-8): Immo dico tibi, quod Deus est infinita facilitas, et nequaquam convenit Deo, quod sit infinita difficultas. Oportet enim ..., quod difficultas transeat in facilitatem, si Deo infinito debeat convenire.

<sup>76</sup> Ebd. 28, 8ff ORATOR. Quis non stuperet haec audiens? Nam cum Deus sit ipsa incomprehensibilitas absoluta, tu dicis tanto comprehensionem ad ipsum plus accedere, quanto modus eius plus participat facilitate. IDIOTA. Qui mecum intuetur absolutam facilitatem coincidere cum absoluta incomprehensibilitate, non potest nisi idipsum mecum affirmare.

<sup>77</sup> Vgl. *De coni.* I, c. 8-11 (P I, fol. 43<sup>v</sup>-46<sup>v</sup>); *Apol. doct. ign.* H II, 14, 12-14; 14, 24 f; 15, 4; 28, 13. *De beryllo* c. 1 (H XI, 3, 3-5); J. STALLMACH, *Zusammenfall der Gegensätze. Das*

Komplizierte, das bezughaft Vielfältige ist gerade das dem Verstande Zugängliche, das Begreifliche, das für uns Leichte.

Dagegen ist das Leichte an sich das Einfache, das nicht zusammengesetzt und zerstreut ist und in sich bleibt, »das keines umwegigen Hin und Her, keines ›discursus‹, bedarf<sup>78</sup>«. Aber das Einfache entzieht sich, je einfacher es ist, desto mehr dem kontingenten und logisch zusammengesetzten Begriff und wird in demselben Maße immer unbegreiflicher.

Demnach ist das Leichteste an sich »für den menschlichen Geist das Unmögliche«<sup>79</sup>. Mittels der Vernunft, des *intellectus*, die sich vom Verstand wesentlich unterscheidet<sup>80</sup>, sehen wir ein, daß Gott die unendliche Leichtigkeit ist; ihre innere Möglichkeit aber entzieht sich unserer Fähigkeit. Die Vernunft sieht von außen her<sup>81</sup>, sozusagen, daß Gott vor und über alle Gegensätze steht, daß er als die absolute Einfachheit (*ipsa simplicitas absoluta*)<sup>82</sup> aller Zusammensetzung vorangeht. Seine innere Wirklichkeit aber zu erfassen, ist ihr nicht möglich. Das heißt, man begreift, daß Gott das wesenhaft Unerreichbare ist. Das Unerreichbare wird auf eine unerreichbare Weise als unerreichbar erreicht: *atingitur inatingibile inatingibiliter*<sup>83</sup>.

Jetzt wird die Begrenztheit sichtbar, die der Frage nach Gott trotz ihrer Eigentümlichkeit zugrunde liegt: »Die Frage nach der Existenz ist eine Frage des Verstandes, wie auch alle anderen Fragen«<sup>84</sup>. Da das rationale Verfahren ein begrenztes und disjunktives Verfahren ist, kann jede Frage, auch die Frage nach Gott, nur in einer begrenzten Hinsicht gestellt werden. Sie umfaßt also das Gefragte nicht in seiner Ganzheit.

Die Frage nach Gott fällt mit der Antwort, nicht aber mit dem Gefragten zusammen. Die Antwort gibt uns ihrerseits das in der Frage Vorausgesetzte wieder und fällt in diesem Sinne mit der Frage in eins; sie unterscheidet sich aber von ihrem Inhalt, das heißt von dem Geantworteteten, das seinerseits mit dem Gefragten identisch ist. Weder die Frage noch die Antwort decken sich mit ihrem jeweiligen Objekt.

---

Prinzip der Dialektik bei Nicolaus von Kues: MFCG I (1961), 68–69; J. KOCH, *Die ars ...*, S. 43–44.

<sup>78</sup> VOLKMANN-SCHLUCK a. a. O., S. 40.

<sup>79</sup> Ebd. <sup>80</sup> Vgl. Anm. 77.

<sup>81</sup> Vgl. *De visione Dei* c. 9 (P I, fol. 103<sup>v</sup>); J. STALLMACH a. a. O., S. 68, Anm. 62; K. JASPERS, *Nicolaus Cusanus*, München 1964, S. 26–27; M. DE GANDILLAC, *Nicolaus von Kues*, Düsseldorf 1953, S. 195.

<sup>82</sup> *De visione Dei* c. 10 (P I, fol. 103<sup>v</sup>).

<sup>83</sup> *De sap.* I, 9, 1; 13, 12; vgl. *Doct. ign.* Epistola auctoris ad dominum Julianum cardinalem, H I, 163, 9–10.

<sup>84</sup> *De con.* I, c. 9 (P I, fol. 44<sup>v</sup>): ... quaestio enim »an sit« rationis est, ita et ceterae omnes.

In einem anderen Zusammenhang kommt das noch eindeutiger zum Vorschein. Die Frage nach dem Anderen entdeckt uns das Nichtandere selbst<sup>85</sup> als dessen Voraussetzung und begriffliche Bestimmung<sup>86</sup>. Das Nichtandere gilt als die genaueste Definition von sich selbst und von dem Anderen<sup>87</sup>. Weil das Nichtandere die innerliche Bestimmung von allem ist, bildet es die Antwort auf die Frage nach dem Anderen. Das heißt, die Frage nach dem Anderen berührt das Nichtandere selbst und fällt in demselben Maße mit der entsprechenden Antwort zusammen. Zugleich aber wird von Anfang an eine Differenzierung sichtbar, denn der Fragende ist das Andere<sup>88</sup> und die Frage wird im Rahmen des Anderen gestellt. Das »non aliud« ist eine gelungene Formulierung dieses Problems. Einerseits haben wir das Nichtandere, das auf Grund seiner absoluten Identität von dem Anderen nicht Verschiedene. Andererseits haben wir das Nichtandere, das mit dem Anderen nicht Identische, aber nicht auf Grund einer neuen Andersheit, sondern kraft seiner eigenen Nichtandersheit. »Das Nichtandere bedeutet nicht soviel wie das Identische«<sup>89</sup>, vielmehr nehmen das Identische und das Eine an ihm teil<sup>90</sup>. Die Nichtandersheit bedeutet Identität<sup>91</sup>, setzt aber zugleich die Differenz voraus<sup>92</sup>. Das Ineinanderfallen von Frage und Antwort bedeutet nicht eine vollkommene Identität der beiden und verweist uns andererseits auf die herrschende Differenz zwischen der Frage beziehungsweise der Antwort, und dem Gefragten beziehungsweise dem Geantworteteten.

Die Frage berührt das Gefragte, so wie es ist, nicht; sie entbehrt der in Anspruch genommenen Genauigkeit. Und da keine Antwort über den Horizont hinausreicht, den die Frage zuvor schon eingegrenzt hat, bleibt die Antwort auf die Frage nach Gott hinter dem Gefragten zurück. Deshalb entbehrt sie auch der letzten Genauigkeit. Diese kommt Gott allein zu. Daher ist sie keine eigentliche und genaue Antwort, sondern bleibt immer bloß ein Streben danach.

Im Grunde gibt es eine einzige absolute Antwort, die Gott selbst ist. Diese Antwort aber ist unerreichbar: »So ist auch jede Antwort über Gott auf eine Frage hin keine eigentliche und genaue Antwort, da es nur die eine und unendliche Genauigkeit gibt, die Gott ist. Denn jede Antwort nimmt an der absoluten Antwort teil, die unendlich genau ist<sup>93</sup>«.

<sup>85</sup> *De non aliud*, c. 1, 5, 1-3. <sup>86</sup> Ebd. 4, 19-20.

<sup>87</sup> Ebd. 5, 6-8. Vgl. *De venatione sapientiae*. c. 14 ed. lat. dt. P. Wilpert, NICOLAI DE CUSA, *De venatione sapientiae*, Hamburg 1964, n. 40 (Abkürzung: Ven. sap.); c. 15, n. 43.

<sup>88</sup> *De non aliud*, c. 3, 8, 6-8. <sup>89</sup> *Ven. sap.* c. 14, n. 41. <sup>90</sup> Ebd. c. 21, n. 59. <sup>91</sup> *De non aliud*, c. 4, 9, 4-6. <sup>92</sup> Ebd. c. 6, 14, 8-9.

<sup>93</sup> *De sap.* II, 27, 14-18: Unde sic et omnis de Deo ad quaestionem responsio non est propria et praecisa responsio, cum praecisio non sit nisi una et infinita, quae est Deus. Omnis enim responsio participat de absoluta responsione, quae est infinite praecisa.

Die Frage nach Gott erweist sich als endlich<sup>94</sup>; die Antwort darauf kann aber die Grenzen der ihr entsprechenden Frage nicht überschreiten. Beide bleiben im Bereich des Endlichen eingeschlossen: »Aber das, was ich dir über die Art gesagt habe, wie in der Frage der Gotteslehre das in der Frage Vorausgesetzte die Antwort sei, ist dahin zu verstehen, daß es so weit gilt, als das Vorausgesetzte die Frage ist.«<sup>95</sup>.

## V

Die Eigentümlichkeit des Fragens nach Gott ist nur aus dem Sein Gottes selbst zu erklären. Als methodischer Ansatz hat diese Verfahrensweise einen doppelten Vorzug. Da Frage und Antwort zur Übereinstimmung gelangen, kommt dieses Verfahren der unerreichbaren Genauigkeit am ehesten nahe, und nimmt an der Wahrheit am meisten teil, die als unendliche Genauigkeit (*praecisio infinita*) gekennzeichnet ist. Andererseits ist dieses Verfahren seiner Leichtigkeit wegen dem unendlich Leichten, das heißt dem absolut einfachen und unbegreiflichen Sein Gottes am meisten angemessen. »Unter allen mannigfachen und vielfältigen Weisen der Teilhabe an der einzigen Genauigkeit reicht die genannte noch am meisten an die absolute Leichtigkeit heran. Und sie ist unser Genügen, weil wir eine andere, die zugleich leichter und wahrer wäre, nicht erreichen können« ... »Daher behaupte ich immer: Je leichter eine allgemeine Weise hinsichtlich aller über Gott bildbaren Fragen, desto wahrer und zutreffender ist sie, insoweit überhaupt Gott eine Bejahung zukommt.«<sup>96</sup>. In dieser mehrfachen Hinsicht ist diese Verfahrensweise ein positives Genügen, beziehungsweise genügt sich selbst. Sie bleibt aber ein bloß relatives Genügen: »Und so magst du sehen, daß sie, die Frage, ein Genügen ist. Denn da in Hinsicht auf Gott weder die Frage noch die Antwort auf die Frage die Genauigkeit erreichen kann, so kommt doch in dem Maße, als sich die Frage der Genauigkeit nähert, als Antwort das in der Frage Vorausgesetzte zum Vorschein. Und das ist unser Genügen, das wir von Gott haben, zu wissen, daß die unerreichbare Genauigkeit durch uns nicht erreicht werden kann, es sei denn auf eine Weise, die an der Weise der absoluten Genauigkeit teilhat.«<sup>97</sup>. Es ist ein Annäherungsprozeß, der immer unvollendet bleibt, und der seine Rechtfertigung im Bewußtsein seiner eigenen Unvollkommenheit und Un-

<sup>94</sup> Über die Fraglichkeit als Zeichen der Endlichkeit vgl. K. RAHNER, *Geist in Welt*, S. 74; *Hörer des Wortes*, S. 96.

<sup>95</sup> *De sap.* II, 27, 18–20: Sed id, quod dixi tibi, quomodo in quaestionibus theologicis praesuppositum est responsio, intelligendum est modo, quo est quaestio.

<sup>96</sup> Ebd. 28, 4–6; 28, 13–15.

<sup>97</sup> Ebd. 27, 20–22; 28, 1–3.

genauigkeit, der *docta ignorantia*, findet. »Und freudevoll ist es für jeden Geist, zum Ursprung seines Lebens – auch wenn er unzugänglich bleibt – sich stetig emporzuschwingen«<sup>98</sup>.

Auf den ersten Blick ist diese Verfahrensweise naiv, im Grunde ist sie aber ihrer eigenen Grenzen am besten bewußt, denn sie stellt uns vor die radikale Unbegreifbarkeit Gottes, die in seiner absoluten Einfachheit, in seiner unendlichen Leichtigkeit gründet. Gott als das wesenhaft Unbegreifbare zu begreifen und dabei zu wissen, woraus diese Unbegreifbarkeit entsteht, ist die beste Weise, etwas über Gott zu wissen. Darauf zielt jede Gotteserkenntnis ab.

Noch in einer anderen Hinsicht ist das hier geübte Verfahren begrenzt. Es ist das leichteste und deshalb das wahrste und das zutreffendste, aber nicht überhaupt, sondern »insoweit Gott eine bejahende Setzung zukommt« (*prout Deo convenit positio*)<sup>99</sup>. Das heißt, dieses Verfahren bleibt innerhalb der *theologia affirmativa*, »insofern nämlich wir zugeben, daß von Gott irgend etwas in bejahendem Sinne ausgesagt werden kann«<sup>100</sup>.

Aber die affirmative oder positive Theologie wird hier auf eine Weise verstanden, die über die übliche theologische Metaphysik hinausgeht. Die hier dargelegte affirmative Theologie ist nicht das Äußerste, was man über Gott sagen kann, sie führt aber in dieses Äußerste direkt ein.

Die affirmative Theologie besteht nicht mehr darin, ein Prädikat auf Gott so anzuwenden, daß dieses Prädikat einem oder mehreren anderen gegenübersteht<sup>101</sup>. Sie muß vielmehr durch die direkte Annahme der unendlichen Einheit alle mögliche Gegenüberstellung oder formale Abgrenzung der Aussagen ausschließen. Daher spricht Nikolaus öfters von der *theologia circularis*, nach der jedes Prädikat alle anderen in sich »formaliter«, ohne irgendeine Unterscheidung, einschließt<sup>102</sup>.

Hier ist ein neuer Schritt im Vergleich zu *De docta ignorantia* festzustellen, wo die affirmative Theologie der Unendlichkeit Gottes ganz unangemessen erscheint<sup>103</sup>, die negative Theologie dagegen der positiven als wahrer vorgezogen

<sup>98</sup> Ebd. I, 12, 7–8: Et dulce est omni spiritui ad vitae principium quamvis inaccessible continue ascendere. Vgl. J. STALLMACH a. a. O., S. 73.

<sup>99</sup> *De sap.* II, 28, 15.

<sup>100</sup> Ebd. II, 28, 17: Hoc est prout de Deo admittimus aliqua affirmative dici posse.

<sup>101</sup> Vgl. Anm. 30.

<sup>102</sup> Vgl. *Doct. ign.* I (H I, 44, 4 ff; 72, 10 ff); *Apol. doct. ign.*, 23, 11 ff; *De visione Dei*, c. 3 (P I, fol. 100r). Die *distinctio rationis*, von der Cusanus in diesem Zusammenhang spricht, wird in der intellektualen Koinzidenzperspektive überwunden. Vgl. *Ven. sap.* c. 8, n. 21.

<sup>103</sup> *Doct. ign.* I, 49–50: Est itaque ex hoc manifestum nomina affirmativa, quae Deo attribuimus, per infinitum diminute sibi convenire; nam talia secundum aliquid, quod in creaturis reperitur, sibi attribuuntur.

wird, weil nur auf diesem Wege die Gott eigene Unendlichkeit zum Vorschein kommt<sup>104</sup>.

Bei dieser neuen Verfahrensweise wird das Unendliche als die »absoluta praesuppositio omnium« von Anfang an positiv behauptet. Deswegen ist in dieser Sicht die negative Theologie der positiven nicht mehr vorzuziehen. Schon in *De coniecturis* setzt Cusanus vielmehr radikaler so an: »Da jede Bejahung der Verneinung gegenübersteht, können die erwähnten Antworten nicht von letzter Genauigkeit sein«. Bejahung und Verneinung stehen als solche einander entgegen. In dieser Hinsicht ist die Verneinung, als der Bejahung entgegengesetzt, genau so unzutreffend wie die Bejahung. Nur dem Anschein nach ist sie wahrer. Eine Verneinung, der die Bejahung gegenübersteht, erreicht die Genauigkeit nicht<sup>105</sup>.

Die Aufgabe der negativen Theologie besteht darin, den unendlichen Gott als das Nichts alles Bestimmten, alles Begrenzten zu erkennen. Sofern aber dieses Nichtsein eine unterscheidende Bestimmtheit meint, »erzwingt die negative Theologie eine Übersteigerung ihrer selbst«<sup>106</sup>. Dann sind wir aber einerseits vor einem »processus in infinitum«, der uns kaum hilft, in die Erkenntnis Gottes einzudringen<sup>107</sup>; andererseits, da die negative Theologie immer im Bereich des unterscheidenden Bestimmens bleibt, hat sie mit der affirmativen Theologie eine gemeinsame Grundlage.

Der Dialektik von *De docta ignorantia* entsprechend wäre die Überwindung dieser gemeinsamen Begrenzung durch die Verbindung von beiden Methoden zu erreichen. So erscheint da die negative Theologie als die Ergänzung der affirmativen<sup>108</sup>. In *De coniecturis* und in *De sapientia* aber wird auch eine solche Verbindung als unzureichend, als verhältnismäßig unzutreffend betrachtet. »Weiter gibt es noch eine Betrachtung über Gott, nach der ihm weder positive noch negative Aussagen angemessen sind, sondern insofern er jenseits jeder Affirmation und jeder Negation erhaben ist; dann verneint die Antwort sowohl Bejahung wie Verneinung wie Verbindung beider«<sup>109</sup>.

<sup>104</sup> Ebd. I, 54, 14 ff; I, 55–56.

<sup>105</sup> *De coni.* I, 7 (P I, fol. 43<sup>v</sup>): Quoniam autem omnis affirmatio negationi adversari creditur, haec iam dicta responsa praecissima esse non posse ex hoc advertis, quod primum per infinitum omnem praecit oppositionem, cui nihil convenire potest non ipsum. Non est igitur coniectura de ipso verissima, quae admittit affirmationem, cui opponitur negatio, aut quae negationem, quasi affirmatione veriolem praefert; quamvis verius videatur deum nihil omnium, quae aut concipi aut dici possunt, existere quam aliquid eorum, non tamen praecisionem attingit negatio, cui obviat affirmatio.

<sup>106</sup> VOLKMANN-SCHLUCK a. a. O., S. 42.

<sup>107</sup> *De sap.* II, 28–29.

<sup>108</sup> *Doct. ign.* I, 54, 14 ff.   <sup>109</sup> *De sap.* II, 29, 2 ff; vgl. *De coni.* I, 7 (P I, fol. 43<sup>v</sup>).

Hier liegt eine tiefere Fassung des Prinzips der *coincidentia oppositorum* in seiner Anwendung auf Gott vor. Gott wird nicht mehr als der Zusammenfall der Gegensätze definiert, wie in *De docta ignorantia*<sup>110</sup>. In *De coniecturis* korrigiert Cusanus diese seine frühere Auffassung und stellt ausdrücklich fest, daß Gott nicht nur über allen Gegensätzen, sondern auch über jedem Zusammenfall der Gegensätze steht<sup>111</sup>. Gott ist nicht die »*coincidentia oppositorum*«. Er ist nicht die Wurzel des Widerspruchs, sondern die »Einfachheit selbst vor jeder Wurzel«, wie es in *De Deo abscondito* formuliert wird<sup>112</sup>. Noch eindeutiger vielleicht wird dasselbe in *De sapientia* betont: »Doch insofern er über jede Affirmation und Negation erhaben ist, ist zu antworten, daß er weder die absolute Seinsheit ist, noch nicht sei, noch beides zugleich, sondern über beidem ist«<sup>113</sup>. Dabei »offenbart sich eine äußerste Bemühung, Gott als Gott zu sichten, das heißt nicht mehr nur von seinen Geschöpfen her«<sup>114</sup>.

Hier wird also die absolute Transzendenz Gottes hervorgehoben. Diese ausdrückliche Betonung der Transzendenz steht in einem direkten Zusammenhang mit der neuartigen Erkenntnisweise, nach der die Frage nach Gott das Gefragte voraussetzt. Dieses neue Verfahren hilft uns, über alle Differenzierung hinweg zur absoluten in sich alles einschließenden, über allem stehenden Einfachheit Gottes zu gelangen. Gott kommt uns in jeder Hinsicht entgegen, in der wir nach ihm fragen, auf jeder Ebene, auf der wir nach ihm suchen, weil er alle Hinsichten umfaßt, alle Ebenen ausfüllt, indem er vor allen und über alle unterscheidenden Bestimmtheiten erhaben ist.

<sup>110</sup> *Doct. ign.* I, 14, 7 ff; 44, 14 f; Epistola auctoris ... 163, 15–16.

<sup>111</sup> *De coni.* I, 8 (P I, fol. 44r): Nam in anteexpositis de docta ignorantia memor sum de deo me intellectualiter saepe locutum per contradictoriorum copulationem in unitate simplici ... Impropotionaliter simplicior est negatio oppositorum disiunctive ac copulative quam eorum copulatio. Vgl. J. KOCH a. a. O., S. 45.

<sup>112</sup> *De deo abscondito* H IV, n. 10, 9–10: Nam non est radix contradictionis deus, sed est ipsa simplicitas ante omnem radicem. Vgl. J. STALLMACH a. a. O., S. 69, Anm. 65 und 66; *Ven. sap.*, c. 13, n. 35 und 38; c. 14, n. 41.

<sup>113</sup> *De sap.* II, 29, 9–11: sed secundum quod est supra omnem positionem et ablationem respondendum eum nec esse absolutam scilicet entitatem nec non esse nec utrumque simul, sed supra. Vgl. *De coni.* I, 7 (P I, fol. 43v).

<sup>114</sup> J. STALLMACH a. a. O., S. 71; *De coni.* I, 7 (P I, fol. 43r–43v): Qui enim absolutam et ipsam tantum concipit unitatem, ineffabilem eam videt ... Si cuncta alia separasti et ipsam solam inspicias ... ita ut eam non potius simplicem quam non simplicem, non potius unam quam non unam comprobes, arcana omnia penetrasti; nulla ibi dubietas, nullum impedimentum.

Dieses »supra«, dieses »jenseits« kann nicht in einem kategorialen Sinne verstanden werden. Das wäre vollkommen inkonsequent. Das »supra« ist zugleich ein »intra«, das Jenseits auch ein Diesseits<sup>115</sup>.

Es kommt hier ein neuer Begriff des »absolutum« zum Vorschein. Das »absolutum« meint nicht nur – auch nicht vor allem – das Abgesonderte, das Fernliegende, das von jeder Bedingung Losgelöste, das total Unabhängige. Das alles legt eine kategoriale Auffassung des Absoluten nahe. Gerade weil und indem Gott die *absoluta praesuppositio omnium*, die »absolute Voraussetzung von allem«, die *necessitas absoluta*, die »absolute Notwendigkeit« ist, durchdringt er das Bedingte durch und durch, wohnt dem Kategorialen inne und tritt in jedem Bereich des Seins und des Denkens auf<sup>116</sup>.

Gott ist das Jenseitige, er liegt über allem, sogar über der Bejahung und der Verneinung, wie über der Verbindung von beiden. Aber dieses Jenseitige ist nicht einfach als das unendlich Ferne vorzustellen, sondern das unendlich Ferne koinzidiert damit, das unendlich Nahe zu sein.

Gott ist das über alles Endliche Hinausliegende *und* das allem Innerlichste, seine absolute »Mitte«. Es gilt gerade, dieses Nächste, diese am unmittelbarsten dastehende Mitte von allem, ins Licht zu bringen und vor uns zu entfalten. Diese Sinn-Mitte will Nikolaus von Kues auch mit seinem neuen Verfahren erhellen<sup>117</sup>.

---

<sup>115</sup> Dieses »intra«, die wesentliche Immanenz Gottes in der Welt, setzt zugleich die Immanenz der Welt in Gott voraus. Diese gegenseitige Immanenz konstituiert die den Dingen eigene Konsistenz. »Das Sein aller Dinge ist in allem, was besteht, und alles, was besteht, besteht im Sein selbst« [*De ludo globi* II (P I, fol. 161r)]. Die Subsistenz der Dinge wird also erst durch die tiefe Anwesenheit Gottes in ihnen gegründet und gewährleistet. Vgl. *Apologia doctae ignorantiae*, H II, 26, 18–19.

<sup>116</sup> Demzufolge ist Gott »in jeder Begriffsbezeichnung bezeichnet, obwohl er unbezeichnbar ist« (S. Anm. 1). »Nullum igitur nomen ex omnibus, quae nominari possunt illi convenit, licet nomen suum non sit aliud ab omni nominabili nomine et in omni nomine nominetur, quod innominabile manet« (*Ven. sap.*, c. 34, n. 103). »... non igitur ipsum »non aliud« potest non videri ...« (*De non aliud*, c. 7, 16, 19–20) aber nur »incomprehensibiliter ... incognoscibiliter ... invisibiliter ...« (ebd. c. 8, 18, 1–3). Daß die Transzendenz der Grund, die »ratio formalis« der Immanenz ist, ist ein latenter aber grundbestimmender Gedanke des Nikolaus von Kues.

<sup>117</sup> Mit Hilfe dieses Verfahrens begegnen wir Gott, indem wir ihm entgegenkommen, indem wir seine allgegenwärtige und allumfassende Wirklichkeit in möglichst vielen Hinsichten in uns aktualisieren. So finden wir den Weg zu Gott nur über unsere eigene Innerlichkeit. Gott sind wir durch die Frage geöffnet, indem wir nach unserer eigenen Tiefe suchen. »Gaudebis eum repperisse ultra omnem tui intimatam ... Ad ipsum te convertis intra te dietim profundius intrando ...« (*De quaerendo Deum* H IV, n. 50, 1 ff). In *De coniecturis* II, 14 (P I, fol. 59v–60r) finden wir eine sozusagen ontologische Darstel-

jung desselben Gedankens: »Die Kraft ihrer Einheit umspannt die Gesamtheit der Dinge und pfercht diese innerhalb ihres Umkreises derart zusammen, daß nichts von allem ihrer Macht entfliehen kann. Mit den Sinnen oder mit Verstand oder Einsicht, meint der Mensch ja, ließe sich alles erreichen; und indem er sieht, wie er diese Kräfte in seiner Einheit einfaltet, kommt er zu der Annahme, daß er sich an alles in menschlicher Weise heranzuwagen könne. Denn der Mensch ist ein Gott, aber nicht in absoluter Weise, da er Mensch ist. Somit ist er ein menschlicher Gott. – Alles ist in ihm auf menschliche Weise eingefaltet. Er ist also ein menschlicher Gott (*humanus est Deus*)«. – Der Mensch ist aber zugleich »auch Mikrokosmos oder eine menschliche Welt«. So umfaßt der Bereich des Menschlichen also Gott und die gesamte Welt mit seiner menschlichen Potentialität« (*De coni.* II, P I, fol. 60r). – Diese Sätze sind die Umschreibung eines Diktums des Proklos: daß »die in sich selbst zusammengezogene (einkehrende) Seele (in sich zugleich) alles andere erblicke, auch Gott selbst«. »Damit kehrt auch die cusanische Konjekturen-Kunst auf ihrem Höhepunkt zu dem zurück, wovon sie analytisch ausging: zu dem Menschen als Bild Gottes und des Universums« (R. HAUBST a. a. O., S. 32). Die Auslegung des Menschenwesens als der *imago Dei* spielt hier eine entscheidende Rolle. Das gilt von der ganzen Metaphysik des Cusanus.