

DIE ERKENNTNISMETAPHYSIK DES NIKOLAUS VON KUES IM HINBLICK AUF DIE MÖGLICHKEIT DER GOTTESERKENNTNIS

Von Eusebio Colomer, Barcelona

Das Ziel dieses Referates ist es, die Erkenntnismetaphysik des Nikolaus von Kues im Hinblick auf die Erkenntnis Gottes systematisch darzulegen und gleichzeitig historisch mit dem klassischen und modernen Denken in Beziehung zu bringen. Dies setzt eine vorherige Bestimmung des Wesens der Metaphysik sowie des Unterschiedes zwischen antiker und neuzeitlicher Metaphysik voraus.

I

Der Metaphysik-Begriff hat sich geschichtlich entwickelt¹. Daher verweist uns die Frage nach dem Wesen der Metaphysik auf die Geschichte. Die Geschichte des abendländischen Denkens verlief in zwei sehr unterschiedlichen Etappen, die man als *Seinsmetaphysik* und als *Subjektsmetaphysik* bezeichnen kann. In ihrer tausendjährigen Geschichte, von Parmenides bis Thomas von Aquin und Duns Scotus, verstand sich die klassische Metaphysik, nach einem bekannten platonischen Satz, als eine *γίγαντομαχία περί τῆς οὐσίας*² und ließ nicht davon ab, immer wieder jene Frage zu stellen, die Aristoteles als eine von altersher, jetzt und immer erforschte und stets offen gebliebene deutet: *τί τὸ ὄν?*³. Das heißt, die *klassische Metaphysik* erweist sich als eine *Seinsphilosophie*. Das metaphysische Denken ist auf das Sein gerichtet und überdenkt den Standort des Menschen in der Gesamtheit des Seins.

Mit der *neuzeitlichen* Philosophie begann dagegen das, was man mit einem Wort von Platon *δεύτερον πλοῦν* genannt hat⁴: Der Schwerpunkt der Philosophie verschiebt sich vom Seienden zum *Menschen*. Der Mensch stellt sich in den

Ich möchte Herrn Dr. Karl-Heinz Trost von der Universität Barcelona für seine freundliche Hilfe bei der deutschen Fassung dieser Arbeit meinen Dank aussprechen.

¹ Vgl. E. CORETH, *Metafísica. Una fundamentación metódico-sistemática*, Barcelona 1964, S. 17 ff. Über die Entstehungsgeschichte und innere Problematik der Metaphysik bei ihrem aristotelischen Ursprung siehe S. GÓMEZ-NOGALES, *Horizonte de la metafísica aristotélica*, Madrid 1955. Eine Skizze der Geschichte der Metaphysik siehe bei J. GÓMEZ-CAFFARENA, *Metafísica fundamental* I, Madrid 1969, S. 39 ff.

² *Sophistes*, 264 A.

³ *Metaphysik* Z, I, 1028 b 2 f.

⁴ Siehe M. GARCÍA-MORENTE-J. ZARAGÜETA, *Introducción a la filosofía*, Madrid 1943, S. 152.

Mittelpunkt alles Seienden und konstituiert sich sozusagen als das Maß, dem sich alles Seiende zu unterwerfen hat, um als solches gelten zu können. Der Mensch wird als ein solches *Subjekt* verstanden, für das sich das Seiende in ein *Objekt* verwandelt. Das kartesianische *cogito, ergo sum* zu Beginn dieser Philosophie zentriert das moderne Denken definitiv in das menschliche Subjekt. Bei Descartes ist es noch das *psychologische* Subjekt, das in seinem Selbstbewußtsein sich seiner selbst vergewissert und von sich selbst aus die Welt der Seienden rekonstruiert. Bei Kant dagegen verwandelt sich das Subjekt in ein *transzendentes* Subjekt, das als die Gesamtheit von Strukturen a priori konzipiert ist, die die Erkenntnis des Objekts ermöglichen. Die transzendente Subjektivität ist konstitutiv für das Objekt und daher für die bekannte Welt. Diese kopernikanische Wende war gründlich: nicht das Objekt bestimmt die Erkenntnis, sondern die Erkenntnis bestimmt das Objekt. Damit war in der Philosophie der Primat des Menschen begründet, und die moderne Metaphysik empfing das Siegel einer *Philosophie der Subjektivität*.

Beide Philosophien verfügen über einen besonderen Erkenntnisbegriff und sind daher jede für sich Metaphysik der Erkenntnis. Die klassische Metaphysik geht von der Tatsache aus, daß es *Denken* gibt und daß dieses Denken *Seinsdenken* ist. Ihr Grundprinzip ist das des Parmenides: τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστὶν καὶ εἶναι, nicht in dem Sinne, daß das Sein ein Produkt des Denkens sei, sondern in dem Sinne, daß das Denken das Seiende denkt. Aber dieses Prinzip darf man nicht auf der Linie einer Erkenntnisunmittelbarkeit verstehen. Die klassische Metaphysik entstand ja gerade aus der Absicht, diese Unmittelbarkeit auf die Probe zu stellen⁵. Mit anderen Worten, das metaphysische Denken bewegt sich nicht auf der ontischen Ebene, bezogen auf die Wirklichkeit, so wie sie uns gegeben ist, sondern auf der *ontologischen* Ebene, bezogen auf den λόγος des ὄν, das heißt auf die Möglichkeits- und Begreiflichkeitsbedingungen der gegebenen Wirklichkeit. Diese Metaphysik macht es sich zur Aufgabe, in jedem Ding die Elemente des Notwendigen, Dauernden und Begründeten zu suchen, die deren Bestätigung durch das Denken erlauben. Anderenfalls könnte das Denken nicht sagen: das Seiende ist. Dieser metaphysische Anspruch, das ὄν zum λόγος zu erheben, die *ratio sufficiens* des Seienden aufzufinden, lenkt indes konsequent den Blick auf die Transzendenz. Denn die gegebene Wirklichkeit ist in sich selbst nicht hinreichend intelligibel. Ihr Charakter des Nicht-Notwendigen treibt das Denken zur Bejahung eines notwendigen Wesens, in dem es seine Aussagen auf absolute Weise ruhen lassen kann. Damit erhält die Metaphysik das für sie charakteristische Siegel des *transcensus*, das wir schon bei Platon finden. Definitiv konstituiert ist sie in dem, was man ihre *onto-theologische Struktur*⁶ genannt hat.

⁵ Siehe P. CEREZO-GALÁN, *La reducción antropológica de la teología: Convicción de fé y crítica racional*. Salamanca 1973, S. 140 ff.

⁶ Vgl. M. HEIDEGGER, *Identität und Differenz*, Pfullingen 1957, S. 58 ff. Eine historisch-systematische Untersuchung der onto-theologischen Struktur der klassi-

Man kann daher mit vollem Recht sagen, daß die metaphysische These schlechthin theo-logischen Charakter hat. Man kann sagen: *Gott ist* oder *Gott ist das notwendige Wesen*. Diese These ist Ausdruck der gleichen Bewegung des Denkens, welche die Metaphysik begründet, und die man folgendermaßen zusammenfassen könnte: Da es Denken gibt (die skeptische Verneinung des Denkens ist ja eine Haltung, die sich selbst aufhebt, wie schon Aristoteles sah, denn sie kann nur eingenommen werden, indem man sich eben der Möglichkeit des Denkens bedient), muß es auch dessen Möglichkeitsbedingungen geben. Da das Denken weiterhin bejahend und verneinend sich seinen eigenen Inhalten gegenüber absolut und bedingungslos festlegt und diese in die Ordnung des Seins einführt, muß es ein notwendiges Wesen geben (*quod non possit non esse*): als eine die Notwendigkeit und Unbedingtheit, welche das Denken fordert, ermöglichende Voraussetzung. Auf diese Weise kommt man von der Notwendigkeit des Wesens zum notwendigen Wesen. Es liegt auf der Hand, daß dieses notwendige Wesen nicht unmittelbar in der Welt gegeben ist wie ein Ding oder eine besondere Wirklichkeit. Gott ist nicht da wie das Morgengrauen oder die Lerche. Seine Wirklichkeit zwingt sich vielmehr dem Denken auf als Grund dessen, was ist, und damit auch der Dynamik des Denkens. So nimmt Gott entweder seinen Platz in der Welt als Ganzem ein (das scheint die Haltung von Parmenides gewesen zu sein), oder Er wird als ihr transzendenter Grund begriffen (das ist der Fall bei Platon, Aristoteles und Thomas von Aquin). Das geschieht in jedem Fall auf ontologischer Ebene⁷.

Die moderne Philosophie dagegen geht von dem *Selbstbewußtsein des Menschen* aus und findet in ihm, wenn auch auf anderer Ebene als der der klassischen Metaphysik, die Kennzeichen des Grundes, des Selbstgenügenden und Unbedingten, die jene in Gott gelegen sah. Tatsächlich versteht sich schon bei Descartes das *cogito* als ein *fundamentum inconcussum*, und es gibt Proben seines Sichselbstgenügens, indem es sich gegenüber jedem Versuch, es in Zweifel zu ziehen, als beständig erweist. Später geht Kant noch weiter und verwandelt das *ich denke* in die Grundbedingung, die unsere ganze Welterkenntnis ermöglicht. Was es möglich macht, daß es für mich eine Welt gebe, ist die Einheit des Selbstbewußtseins. Das *ich denke* enthüllt sich so nicht nur als eine Quelle der Gewißheit, sondern als höchstes Prinzip der menschlichen Erkenntnis.

In diesem Sinne muß man sagen, daß die zentrale These der neuen Philosophie nicht theologisch, sondern *anthropologisch* ist. Sie lautet nicht mehr *Gott ist*, sondern *ich denke*. Wie Heidegger festgestellt hat, bleibt nun der Ort, dem metaphysisch gesprochen Gott zugehört, der der Erschaffung und der Erhaltung des geschaffenen Seienden entspricht, leer. Statt dessen taucht ein ande-

schen Metaphysik bei ihrem aristotelischen Ursprung und ihrer mittelalterlichen christlich-islamischen Weiterführung siehe bei S. GÓMEZ-NOGALES, a. a. O. S. 11 ff. 59 ff. 151 ff.

⁷ Vgl. darüber P. CEREZO-GALÁN, a. a. O. S. 140 ff.

rer Ort auf, der einer anderen Grundlegung des Seienden im Sein angehört. Diese neue Grundlegung des Seienden im Sein, nicht als geschaffenen, sondern als durch den Menschen erkannten, wurzelt in der Subjektivität des Subjekts⁸. Aus diesem neuen Prinzip ergeben sich zwei entscheidende Konsequenzen: die Reduktion der Wirklichkeit auf die Objektivität und der Zerfall des Seins in Subjekt und Objekt. Wenn nämlich das *cogito* die Grundlage ist, das denkende und sich seiner selbst bewußte Subjekt, dann ist die Wirklichkeit nur, insofern sie im Bewußtsein gegeben ist, das heißt, insofern sie im Bewußtsein Objekt für ein Subjekt wird. Von da kommt die Kluft, die Spaltung, die das ganze moderne Denken durchzieht und sich in einer Reihe antinomischer Termini manifestiert: *Subjekt-Objekt*, *res cogitans-res extensa*, *phaenomenon-noumenon*, *Erscheinung* und *Ding an sich* usw. Diese Kluft ist unüberbrückbar nach den Voraussetzungen dieser Philosophie selbst. Und gerade durch diese wird auch Gott wieder in die moderne Metaphysik der Subjektivität eingeführt; dies jedoch entweder, um die Immanenz bei Descartes (als Garant der Ökonomie der Wahrheit) zu sichern, oder um bei Kant seine Endlichkeit definitiv zu besiegeln (in jenem hypothetischen *intuitus originarius*, der das Ding an sich kennt, weil er ihm das Sein gibt, von dem wir aber nur wissen, daß es nicht unsere Weise des Erkennens ist)⁹.

II

Als Denker an der Grenze zweier Epochen übernimmt Nicolaus Cusanus im wesentlichen die Haltung der klassischen Metaphysik; er nimmt aber gleichzeitig in mehr als einem Punkt die neue Haltung der modernen Metaphysik vorweg. Er betrachtet weiterhin die grundlegende metaphysische Frage in der Form, die ihr Platon und Aristoteles gegeben hatten: was ist das Seiende? Seine zentrale These ist weiterhin theo-logisch und vielleicht mit größerer Konsequenz als bei einem guten Teil der traditionellen Metaphysik: Gott oder das Unendliche ist das absolute Maß allen Seins und Erkennens. Aber es gibt in seinem Denken, wie K.H. Volkman-Schluck gezeigt hat, eine bedeutsame Verschiebung zum Anthropologischen hin. In der Stellung und Weiterentwicklung der Frage: was ist das Seiende?,

„wird das gesuchte Wesen des Seienden zum Wesen des Geistes verdrängt. Beim Denken des Seienden betrachtet Nikolaus von Kues den Geist als den

⁸ Vgl. M. HEIDEGGER, *Holzwege*, Frankfurt/M 1952, S. 235 f.

⁹ I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, B 71, 9 ff. Siehe darüber P. CEREZO-GALÁN, a. a. O. S. 177 f. Ferner siehe auch W. SCHULZ, *El Dios de la metafísica moderna*, México 1961, S. 32 ff.

C. FABRO, *Introduzione all'ateismo moderno*, Roma 1964. K. LÖWITH, *Gott, Mensch und Welt in der Metaphysik von Descartes bis Nietzsche*, Göttingen 1967.

Bereich, in dem das Seiende in seinem Sein ergriffen und erfaßt werden kann''¹⁰.

Gewiß hat die neue Fragestellung ihre Wurzeln in der augustinischen Lehre von der Innerlichkeit, aber es ist ebenso gewiß, daß Cusanus sie mit einer bis dahin unbekannten Konsequenz entwickelt und vertieft. Daher haben wir das Recht, das Denken des NvK als eine echte Metaphysik der Erkenntnis anzusehen und seine Antwort auf das metaphysische Problem in seiner Ausarbeitung des Begriffes vom Wesen des Geistes zu finden. Vorweg können wir zur vorläufigen Orientierung sagen, daß Nikolaus bei seiner Behandlung des Geistbegriffes den anthropologischen mit dem theologischen Gesichtspunkt in Einklang bringt. Der menschliche Geist ist der eigentliche Ort der Metaphysik. Aber dieser Geist verschließt sich nicht in sich selbst, in seiner wesensmäßigen Endlichkeit. Im Gegenteil, er erkennt sich selbst als das Abbild des unendlichen Geistes und daher der Wahrheit selbst. Der Geist als lebendiges Abbild der unendlichen Wahrheit, das ist die zentrale These der cusanischen Erkenntnismetaphysik. Damit hat Nikolaus von Anfang an die Klippe des Subjektivismus umschifft. Durch Gott ist ja die menschliche Subjektivität mit dem Sein verbunden und, ohne auf ihre Endlichkeit zu verzichten, wird sie von vornherein auf die ontologische Ebene gestellt.

In *Idiota de mente* definiert Nikolaus den Geist als „das, wovon alle Dinge ihre Grenze und ihr Maß erhalten''¹¹. *Mens*, wiederholt Nikolaus mehrmals, kommt von *mensurare*, und ihre wesentliche Funktion ist das Messen. Es liegt auf der Hand, da diese Definition eine besondere Theorie der Erkenntnis impliziert, eben die, welche Nikolaus in seinen beiden Meisterwerken *De docta ignorantia* und *De coniecturis* entwickelt hat. Die Suche der Wahrheit, so legt Cusanus in *De docta ignorantia* dar, besteht im Übergang vom Bekannten zum Unbekannten. Bei diesem Übergang dient das schon Bekannte als Maß, von dem her man das noch Unbekannte zu messen versucht. „Alles Forschen geschieht also durch Vergleichen. . . und es bedient sich des Mittels der Verhältnisbestimmung'' (*medio proportionis*)¹². Vergleichung und Verhältnisbestimmung bedeuten aber „Übereinstimmung in einem Punkt und zugleich Verschiedenheit''¹³. Und dies ist die wesentliche Eigenschaft der Welt, in der das eine nicht das andere ist, in der aber beides mehr oder weniger miteinander in Beziehung steht. Die Dinge sind zugleich verschieden und einander ähnlich. Daher können wir bestimmte Dinge in bezug auf andere messen und zwischen ihnen ein Verhältnis bestimmen. Daher hat dieses im wesentlichen vergleichende Erken-

¹⁰ K. H. VOLKMANN-SCHLUCK, *La filosofía de Nicolás de Cusa una forma previa de la metafísica moderna*: Revista de filosofía. Madrid. 17 (1958), S. 439. Siehe auch W. SCHULZ, a. a. O. S. 14 ff.

¹¹ *De mente* I (h V, S. 48, Z. 19).

¹² *Doct. ign.* I, 1 (h I, S. 5, Z. 14-16).

¹³ EBD. S. 6, Z. 2-3.

nen aber auch das Kennzeichen des Relativen. Es bewegt sich in der Dimension des Mehr oder Weniger und kann die volle Genauigkeit nicht erreichen. Nun ist „die Wahrheit (...) kein Mehr oder und kein Weniger. Sie besteht in einem Unteilbaren“¹⁴. Die Folgerung ist klar, und Cusanus weicht nicht vor ihr zurück: „Es ist also deutlich, daß wir über das Wahre nichts anderes wissen, als daß wir es in seiner Genauigkeit, so wie es ist, unbegreiflich wissen“¹⁵.

Das bedeutet nicht, daß für NvK die menschliche Erkenntnis der Gültigkeit entbehre. Doch ist diese Erkenntnis auf Grund ihres vergleichenden Vorgehens in einer unendlichen Weise vervollkommnungsfähig. Sie erreicht die Wirklichkeit, aber niemals mit soviel Genauigkeit, daß sie nicht mit noch mehr Genauigkeit erreicht werden könnte. Nichts liegt Cusanus ferner als die Vorstellung von einem abgeschlossenen und absoluten Wissen. Das echte Wissen verwirklicht sich im Gegenteil in einem Fortschreiten ohne Ende. Diesen immer wieder aufgenommenen und stets vervollkommnungsbedürftigen Erkenntnisversuch widmet Nikolaus sein zweites Meisterwerk *De coniecturis*. Die *coniectura* des Cusanus hat nichts mit der Bedeutung zu tun, die der Ausdruck in den romanischen Sprachen angenommen hat. *Coniectura* bedeutet nicht *Verdacht* oder *Vermutung*. Wie de Gandillac nahelegt, hat Nikolaus den Begriff sicher von seiner deutschen Muttersprache her gedacht. *Coniectura* bedeutet so *Mutmaßung*, das heißt eine Messung mit dem Geist. In diesem Sinne ist die *coniectura* des Cusanus nichts anderes als das Ergebnis der wesentlichen Operation des menschlichen Geistes: des Messens. Nikolaus beschreibt es nun selbst als *positiva assertio, in alteritate veritatem, uti est, participans*¹⁶. Die *coniectura* ist also nicht ein bloßer Verdacht oder eine nicht zu beweisende Vermutung, sondern die menschliche Weise, die Wahrheit in Andersheit zu erkennen. Der Besitz der Wahrheit in absoluter Übereinstimmung mit ihr selbst ist nur Sache Gottes, dessen Sein die absolute Wahrheit darstellt. Dem Menschen ist es lediglich gegeben, an dieser Wahrheit in Andersheit teilzuhaben. Es gibt also ein wirkliches Wissen, aber ein menschliches, und deshalb endliches Wissen.

Die Auffassung der menschlichen Erkenntnis bei NvK stellt eine klare Anerkennung ihrer wesensmäßigen Endlichkeit dar. Er ist kein Rationalist. Er denkt nicht, daß der Mensch in seinem Erkenntnisvermögen den perfekten Schlüssel zum Universum habe. Er würde den Versuch Hegels nicht unterschreiben, die Philosophie ihres Namens der Liebe zum Wissen zu berauben und sie in die Weisheit selbst zu verwandeln, wie sie nur Gott besitzt. Für ihn besteht vielmehr das wahre Wissen in der Anerkennung unserer wesensmäßigen Unwissenheit. Der wirkliche Philosoph ist „um so gelehrter, je mehr er um

¹⁴ EBD. I, 3 (S. 9, Z. 11–12).

¹⁵ EBD. Z. 21–22.

¹⁶ *De coni.* I, 11 (h III, N. 57, Z. 11). Vgl. M. DE GANDILLAC, *Nikolaus von Kues. Studien zu seiner Philosophie und philosophischen Weltanschauung*, Düsseldorf 1953, S. 159.

sein Nichtwissen weiß''¹⁷. Nikolaus ist aber auch kein Skeptiker. Sein wissen-
des Nichtwissen hat nichts zu tun mit einem Nichtvorhandensein oder einer
Verneinung der Erkenntnis. Vorweg schließt es schon eine grundlegende Er-
kenntnis ein: die Erkenntnis der Grenzen unserer Erkenntnis. Damit begreift
sich der menschliche Geist als endliches Gegenüber des einzigen Unendlichen¹⁸.
Außerdem bringt die endliche menschliche Erkenntnis selbst weitere Mög-
lichkeitsbedingungen mit sich, auf denen sich eine ganze Metaphysik aufbauen
läßt.

Hier kommt nun entschieden das platonische Modell hinzu. Bekanntlich spielt
bei Platon der Begriff der *ὑπόθεσις* oder der Voraussetzung eine zentrale Rolle.
Die *ὑπόθεσις* ist etwas, das man annehmen muß, damit etwas anderes sich erge-
ben kann. So setzt die räumlich-zeitliche Welt die intelligible oder ideale Welt
voraus. Ebenso setzen innerhalb der gleichen Idealwelt die niederen Ideen die
höheren voraus, und so weiter bis hin zur Idee des *ἀνυπόθετον*, dem Absoluten,
das nichts mehr voraussetzt, sondern in sich selbst ruht¹⁹. Auch NvK macht im
Anschluß an Platon sowohl im Bereich des Seins als auch in dem des Erken-
nens, eine voraussetzungslose Urvoraussetzung zum Grund und Gewölbe-
schlußstein seines Denkbäudes. Es gibt also bei ihm eine Dialektik, die darin
besteht, bis zu dieser ersten unbedingten Bedingung und dieser vorausset-
zungslosen Urvoraussetzung aufzusteigen. Wir könnten das Mehr und das We-
niger nicht kennen, wenn wir nicht vorher das Höchste kennen. Wir könnten
nicht das Vielfältige kennen, wenn wir nicht vorher das Eine kennen. Cusanus
hat es am Anfang von *Idiota de sapientia* plastisch ausgedrückt in dem köst-
lichen Bild vom Lärmen und Treiben eines römischen Marktes. Man wiegt,
mißt und zählt. Werden nicht alle diese Operationen vorgenommen dank der
Erkenntnis der Einheit? Diese Einheit wird nicht von der Zahl aus erkannt,
und sie kommt nicht von der Zahl her, sondern umgekehrt: die Zahl von der
Einheit. *Per unum ergo fit omnis numerus*²⁰? Die Einheit steht vor der Zahl, sie
geht ihr voraus. Die Erkenntnis des Vielfältigen setzt also die Erkenntnis des
Einen voraus. Damit ist Nikolaus von dem Beispiel aus der Mathematik zur
metaphysischen Wirklichkeit übergegangen. Wenn unser Erkennen Messen ist
und man nicht messen kann ohne eine Maßeinheit, dann kann diese Maßein-
heit nicht zur Dimension des Mehr oder Weniger gehören; das Maß kann nicht
auf der gleichen Ebene stehen wie das Gemessene, sondern nur auf einer
solchen, die früher und höher ist, nämlich der des schlechthin und absolut
Größten, des Unendlichen. „*Ipsum est, per quod, in quo et ex quo omne intelli-
gibile intelligitur et tamen intellectu inattingibile*''²¹.

¹⁷ *Doct. ign.* I, 1 (h I, S. 6, Z. 19–21).

¹⁸ Vgl. E. HOFFMANN, *Das Universum des Nikolaus von Cues*: CSt I, 1930, S. 17.

¹⁹ Vgl. *Politeia* VII, 510 B. Siehe darüber J. HIRSCHBERGER, *Historia de la filo-
sofia*, Barcelona 1954, Bd. I, S. 69.

²⁰ *De sap.* I (h V, S. 7, Z. 5).

²¹ EBD. S. 9, Z. 10–11.

Endlich und Unendlich, Relativ und Absolut, Mehr oder Weniger und Höchstes sind aufeinanderbezogen wie das Gemessene und das Maß. *Infinitum est adaequatissima mensura finitorum*²². Die Heimat des Cusanus ist mithin nicht der Skeptizismus, sondern ein apriorischer Exemplarismus. Wenn er schreibt, daß „es auf dieser Welt keine Genauigkeit, keine Geradlinigkeit, Wahrheit, Gerechtigkeit und Güte gibt, da wir ja alle erfahren, daß eines genauer . . . geradliniger, wahrer, gerechter und gütiger ist als ein anderes“²³, dann setzt er mit Platon eine andere Welt voraus, die die ewigen Modelle der absoluten Genauigkeit, Geradlinigkeit, Wahrheit, Gerechtigkeit und Güte in sich begreift. „Denn das Genaue . . . läßt genauso wenig wie das Geradlinige, Wahre, Gerechte und Gütige ein Mehr oder ein Weniger zu“²⁴. Deswegen sind sie nicht von dieser Welt. Denn „die Genauigkeit, Geradlinigkeit, Wahrheit, Gerechtigkeit und Güte, die man auf dieser Welt findet, sind nur Teilhaben an ihren absoluten Mustern, Abbilder, deren Vorbilder jene sind“²⁵. Cusanus setzt diese Muster und Vorbilder mit dem einzigen absoluten Geist gleich. In diesem Sinne stellt sein Denken eine besondere Form des Platonismus dar, in der die platonische Welt der Ideen auf eine einzige Realidee reduziert ist: die Gottes oder des Absoluten²⁶.

Deshalb ist das Dasein Gottes von Nikolaus niemals in Frage gestellt worden, da ja jede andere Frage es ins Spiel setzt. Er entwickelt dieses Thema in dem Buch II des *Idiota de sapientia*. Seine These ist die folgende: die absolute Originalität der Gottesfrage beruht darin, daß sie ihre eigene Antwort mit sich bringt²⁷. „Jede Frage nach Gott setzt das Erfragte voraus. Daher hat man dasjenige zu antworten, was in jeder Frage die gleiche Frage voraussetzt, da ja Gott, auch wenn er nicht zu bezeichnen ist, in der Bedeutung eines jeden Begriffes bezeichnet wird“²⁸. *Omnis quaestio de Deo praesupponit quaesitum*. Diese Fragestellung hat trotz möglicher Übereinstimmungen nichts zu tun mit einer Phänomenologie des Fragens, in der Art wie sie Heidegger skizziert, zu Anfang von *Sein und Zeit*: „Jedes Fragen (. . .) hat seine vorgängige Direktion aus dem Gesuchten her“²⁹, und auch nichts mit einer Metaphysik der Frage, in

²² *Apol. doct. ign.* (h II, S. 32, Z. 7).

²³ *De sap.* II (h V, S. 32, Z. 9–13).

²⁴ EBD. Z. 16–18.

²⁵ EBD. Z. 19–21.

²⁶ Vgl. EBD. Z. 22–23: „Unum vero sunt exemplar, quia in absoluto coincidunt“. Siehe auch *Beryl.* 23 (h XI/1, S. 30, Z. 5–6): „Bene vidit Aristoteles in *Metaphysica* quomodo omnia in principio primo sunt ipsum“. Über das cusanische Aprioridenken und die darin sich enthaltene Problematik siehe J. HIRSCHBERGER, *Das Platon-Bild des Nikolaus von Kues*: NIMM, S. 117 ff. und S. 131 ff.

²⁷ Siehe darüber M. ALVAREZ-GÓMEZ, *Peculiaridad de la pregunta sobre Dios en Nicolás de Cusa*: La Ciudad de Dios. Real Monasterio de El Escorial. 177 (1964), S. 412 ff.

²⁸ *De sap.* II (h V, S. 26, Z. 11–14).

²⁹ M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, Tübingen 1957, S. 5.

dem Sinne, wie z.B. K. Rahner nicht ohne Grund hervorhebt, daß jede ernsthafte Frage die Möglichkeit einer Antwort voraussetzt, „denn eine Frage, die schlechterdings keine Antwort will, gibt sich selbst auf“³⁰. Die cusanische Fragestellung ist streng theo-logisch und bezieht sich einzig und allein auf die Gottesfrage. In jeder anderen Frage, so sehr diese auch auf die Antwort gerichtet ist, sind Frage und Antwort zwei verschiedene Dinge: die Antwort kommt nicht aus der Frage selbst. In der Gottesfrage dagegen kommt die Antwort sehr wohl aus der Frage selbst, ist sie Teil des Inhalts der Frage. Daher braucht man nicht aus der Frage hervorzutreten, man soll in ihr verweilen und braucht nur ihre Voraussetzungen offen darzulegen. So braucht man auf die Frage, ob Gott sei, nur zu antworten, was in ihr bereits vorausgesetzt ist, nämlich daß Er ist, weil Er das in der Frage vorausgesetzte Sein ist. Und auf die Frage: was Gott sei, muß man, da die Frage das Wesen voraussetzt, antworten, daß Er das absolute Wesen ist. Und so in jeder anderen Frage, ohne daß Anlaß zu irgendeinem Zweifel besteht³¹. Mit anderen Worten, für Cusanus ist die Gottesfrage nicht eine Frage im eigentlichen und geläufigen Sinne des Wortes, und dies wegen ihres Gegenstandes.

„Wenn das, was man bei jeder Frage voraussetzt, wenn es sich um Gott handelt, die Antwort auf die Frage ist, dann gibt es im eigentlichen Sinne keine Gottesfrage, weil nämlich in ihr Frage und Antwort zusammenfallen“³².

In diesem Sinne ist für Nikolaus von Kues Gott fraglos.

Woher nimmt aber Gott diese Fraglosigkeit? Wir wissen schon die Antwort: Gott ist fraglos, weil er in jeder Frage vorausgesetzt wird. *Nam Deus est ipsa absoluta praesuppositio omnium quae qualitercumque praesupponuntur*³³. Nun ist klar, daß das, was in jeder Frage vorausgesetzt wird, nicht seinerseits in Frage gestellt werden kann, ohne im voraus jeder möglichen Frage den Sinn zu nehmen. Nikolaus rechtfertigt seine eigene Fragestellung an entsprechender Stelle in *De coniecturis*, wobei er von dem Gottesbegriff als primärer Einheit ausgeht:

„Die Gewißheit von dieser absoluten Einheit ist aber schlechthin genau, auch daß der Geist alles in ihr und durch sie wirkt. Jeder suchende und forschende Geist sucht nur in ihrem Licht, und es kann keine Frage geben, die sie nicht voraussetze. Setzt nicht die Frage ‚ob etwas ist‘ die Seinsheit

³⁰ K. RAHNER, *Hörer des Wortes*, München 1963, S. 50.

³¹ Vgl. *De sap.* II (h V, S. 26, Z. 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 questio praesupponat quidditatem esse, respondebis Deum esse ipsam quidditatem absolutam. Ita quidem in omnibus. Neque in hoc cadit haesitatio.“

³² EBD. S. 27, Z. 9–11.

³³ EBD. S. 26, Z. 24–S. 27, Z. 1.

voraus, die Frage ‚was ist‘ die Washeit, die Frage ‚warum‘ die Ursache, die Frage ‚weshalb‘ das Ziel? Was so in jedem Zweifel schon vorausgesetzt wird, muß schlechthin gewiß sein. Man kann also die absolute Einheit, weil sie die Seinsheit alles Seienden, die Washeit aller Washeiten, die Ursache aller Ursachen, das Ziel aller Ziele ist, nicht in Zweifel ziehen. Erst nach ihr gibt es die Mehrheit der Zweifel“³⁴.

In *De apice theoriae* geht Nikolaus so weit, die Frage nach Gott als *ungehörig* zu bezeichnen, da das Gefragte in der Frage vorweggenommen sei.

„Wer fragen würde, ob das Können selbst sei, sieht sofort, wenn er darauf achtet, daß die Frage ungehörig ist, da er ohne das Können vom selben Können nicht fragen könnte. Noch weniger kann man fragen, ob das Können selbst dies oder das sei, da sein-können und dies oder das sein-können das Können selbst voraussetzen. Es steht also fest, daß das Können selbst jedem möglichen Zweifel vorangeht. Nichts ist also gewisser als das, was selbst der Zweifel voraussetzt“³⁵.

Wer also einmal das Absolute begriffen hat, kann es nie und nimmer in Zweifel ziehen, da jede mögliche Frage es als Sinnhorizont voraussetzt. Gott versteckt sich solchermäßen im Hintergrund jeder möglichen Seins- oder Wesensaussage, daß jede Aussage implizit eine Aussage Gottes ist.

M. Alvarez-Gomez hat zu Recht die Fragestellung des Cusanus mit der von Descartes verglichen. In dem einen wie in dem anderen Falle handelt es sich darum, die fraglose und unbezweifelbare Voraussetzung jeder Frage zu finden oder, wenn man will, eines jeden Zweifels. Nur daß bei Descartes uns der Zweifel auf das unbezweifelbare Dasein dessen verweist, der zweifelt. Bei Nikolaus dagegen fährt derjenige, der zweifelt, so sehr er auch seines Daseins gewiß ist, fort, in sich fragwürdig zu sein. Das einzig absolut Fraglose ist das Absolute. In dem Zweifel und in der Frage, klaren Ausdrücken der Endlichkeit, zeigt sich so die Wahrheit, die nur Gott eigen ist, mit ihrem Kennzeichen absoluter Gewißheit: *in omni dubitatione indubitabilis*³⁶.

Es liegt auf der Hand, daß sich NvK hier in der platonischen Optik bewegt, nach der das Unvollkommene und Relative undenkbar ist, wenn man nicht das Absolute voraussetzt. Wenn in der ontologischen Ordnung Gott das absolut Unendliche ist, das allem Relativen und Endlichen vorausgeht, ebenso wie die vorgegebene Einheit aller Vielfalt, dann ist Er im gnoseologischen die Apriorität jeder möglichen Aposteriorität, daher wird Er in jeder Erkenntnis miterkannt und in jeder Behauptung mitbehauptet.

³⁴ *De coni.* I, 5 (h III, N. 19, Z. 3–12).

³⁵ *Ap. theor.* (p I, fol. 220v). Vgl. auch *De coni.* I, 5 (h III, N. 20, Z. 2–4): „... ad omnem de deo formabilem quaestionem primum posse respondere vides quaestionem omnem de ipso esse ineptam“.

³⁶ Vgl. *De sap.* I (h V, S. 10, Z. 12). Siehe darüber M. ALVAREZ-GÓMEZ, a. a. O. S. 422 f.

Man könnte sagen, daß bei Cusanus, ähnlich wie auch bei Bonaventura, Gott einsichtig oder selbstverständlich ist. Dies ist eben der Grund, warum Nikolaus einen bis zum Ende durchgeführten Gottesbeweis, etwa im Sinne des Thomas von Aquin, nicht kennt. Das Einsichtige braucht nicht bewiesen zu werden. Man soll es nur aufweisen oder darauf hinweisen. Einsichtigkeit ist aber nicht einerlei mit Grundlosigkeit. Das Einsichtige ist im Gegenteil das an sich so gut Begründete, daß man es begründeterweise nicht übersehen darf. Es soll uns darum nicht wundern, wenn bei der cusanischen Aufweisung Gottes auch die üblichen drei Motive der traditionellen Gottesbeweise: das apriorische, das aposteriorische und das transzendente, wiederum eine Rolle spielen, jedoch auf die neue Weise des Einsichtigmachens. – Gott ist für Cusanus deswegen einsichtig, weil Ihm als dem Absoluten das Dasein so entspricht, daß es unmöglich ist, ihm es abzusprechen³⁷, und weil Er als dessen Möglichkeitsgrund von jedem Seienden vorausgesetzt und als letzte Wahrheitsbedingung in jeder Erkenntnis miterkannt und in jedem Begreifen vorgegriffen wird³⁸.

Wenn aber NvK das Dasein Gottes niemals in Frage gestellt hat, so gilt die große Frage seines Denkens der Möglichkeit der Gotteserkenntnis. Nicht das *an sit Deus*, sondern das *utrum Deus sit cognoscibilis*. Durch die Struktur seines

³⁷ Vgl. *Doct. ign.* I, 6 (h I, S. 14, Z. 1–4): „Praeterea contrahamus maximum ad esse et dicamus: maximo esse nihil opponitur, quare nec non esse nec minime esse” *De poss.* (h XI/2, N. 27, Z. 15–25): „Solum principium quia est ipsum posset, non potest esse quod non est . . . Si enim principium posset non esse, non esset, cum sit quod esse potest. Est igitur absoluta necessitas, cum non possit non esse . . . Nam quomodo posset non esse, quando non esse in ipso sit ipsum? Mirabilis deus, in quo non-esse est essendi necessitas”; EBD. N. 67, Z. 6–9: „Sic verius video deum quam mundum. Nam non video mundum nisi cum non-esse et negative, ac si dicerem: Mundum video non esse deum. Deum autem video ante non-esse; ideo nullum esse de ipso negatur”. *De Gen.* 1 (h IV, N. 144, Z. 6–9): „Non potest enim esse idem absolutum ab alio . . . Absolutum igitur idem ab aliis quomodo esset?”

³⁸ Vgl. *Doct. ign.* I, 5 (h I, S. 13, Z. 6–11): „Nam uti numerus . . . praesupponit necessario unitatem . . . ita rerum pluralitates ab hac infinita unitate descendentes ad ipsam se habent, ut sine ipsa esse nequeant. Quomodo enim essent sine esse?”; EBD. I, 6 (S. 13, Z. 22–27): „Praeterea, nihil esse posset, si maximum simpliciter non esset. Nam cum omne non-maximum sit infinitum, est et principiatum; erit autem necessarium quod ab alio . . . Erit igitur maximum simpliciter, sine quo nihil esse potest”; EBD. II, 2 (S. 65, Z. 16–17): „Quomodo enim id quod a se non est, aliter esse posset quam ab aeterno esse?”; *De poss.* (h XI/2, N. 6, Z. 1–3): „Cum omne existens possit esse id quod est actu, hinc actualitatem conspiciamus absolutam, per quam quae actu sunt id sunt quod sunt”; EBD. N. 16, Z. 9: „Nam si non est posse esse, nihil est . . .”, *De princ.* (p II, fol. 8v): „Cum nihil esse concipere videamus, si ipsum non conciperemus esse”; *Dies sanctificatus*, ed. E. HOFFMANN et R. KLİBANSKY: CT I/1, S. 12, Z. 10–12, demnächst *Sermo XXII* ed. R. HAUBST (in h XVI/4) N. 9: „Veritas enim est obiectum intellectus; sive enim intelligatur Deus esse sive non esse, dummodo alterum ut verum affirmetur, affirmatur Deum esse”.

Denkens selbst sieht sich Nikolaus gezwungen, jede mögliche Erkenntnis Gottes, so wie Er an sich ist, zurückzuweisen. Denn wenn Erkennen gleich Vergleichen ist, wie sollte es dann möglich sein, Denjenigen zu erkennen, der über allen möglichen Vergleichen steht? *Manifestum est finiti ad infinitum proportionem non esse*, wiederholt Cusanus zu verschiedenen Malen. Das Unendliche entzieht sich durch seine Beschaffenheit jeder vergleichenden Beziehung. Bei Ihm handelt es sich nicht um die relative Ordnung des Mehr oder des Weniger, sondern um die absolute Ordnung des Höchsten, das man nicht quantitativ, sondern qualitativ verstehen muß, gewissermaßen als den absoluten Gegensatz zu jedem möglichen Größenverhältnis. „Das Unendliche als Unendliches ist deshalb unerkennbar, da es sich aller Vergleichbarkeit entzieht“³⁹. Unsere verstandesmäßige Erkenntnis bewegt sich im Kreis des relativen Gegensatzes: das Mehr ist nicht das Weniger, das eine ist nicht das andere. Gott aber ist die absolute Identität. Wenn es in Ihm kein Mehr und kein Weniger gibt, nicht das eine und das andere, dann kann er nicht gemessen werden und deshalb nicht erkannt werden. Die Logik der *ratio*, die sich auf den Satz vom Widerspruch gründet, erweist sich somit als eine Logik des Weltlichen und Relativen und eben deswegen als machtlos gegenüber dem Absoluten. Deshalb begründet Nikolaus eine neue Logik des *intellectus*, in deren Mittelpunkt nicht der alte Satz vom Widerspruch steht, sondern der neue vom In-eins-Fall der Gegensätze⁴⁰. Auf diese Weise können wir Gott *intellectualiter* erkennen als die ursprüngliche Einheit, die in absoluter Identität das enthält, was sich in der Welt in Verschiedenheit aufspaltet⁴¹. Gott als Gott ist jedoch noch jenseits dieser Dialektik von Einheit und Verschiedenheit, von *intellectus* und *ratio*. Von da die Formulierung des Cusanus, welche die *coincidentia oppositorum* die „Mauer des Paradieses“ nennt, in dem Gott wohnt⁴². In der Koinzidenzperspektive erkennen wir Gott nämlich *intellectualiter*, aber nicht *divinaliter*. Gott als Gott ist ja letzten Endes nicht Zusammenfall der Gegensätze, nicht einmal der Grund des Zusammenfalls, sondern die reine und einfache Identität. Damit wurde die Transzendenz Gottes bis zum Höchsten gesteigert. Gott als Gott kann nur von Gott erkannt werden. Uns bleibt nichts, als dessen für uns wesentliche Unerkennbarkeit anzuerkennen. – Anerkennen, daß wir Gott nicht kennen, ist eben der beste Weg, um ihn zu erkennen. *Quia ignoro, adoro*⁴³.

³⁹ *Doct. ign.* I, 1 (h I, S. 6, Z. 1–2).

⁴⁰ Vgl. EBD. I, 4 (S. 11. Z. 12 ff.). Siehe auch *Apol. doct. ign.* (h II, S. 28, Z. 15 ff.).

⁴¹ Vgl. *Doct. ign.* I, 5 (h I, S. 11, Z. 25–27).

Siehe auch *De coni.* I, 5 (h III, N. 21, Z. 2 ff.).

⁴² Vgl. *De vis.* 9 (p I, fol. 103^v): „Et repperi locum in quo revelate reperieris cinctum contradictorium coincidentia; et iste est murus paradisi, in quo habitas, cuius portam custodit spiritus altissimus rationis, qui nisi vincatur, non patebit ingressus. Ultra igitur coincidentiam contradictorium videri poteris et nequaquam citra“. Siehe auch *De coni.* I, 6 (h III, N. 24, Z. 1 ff.).

⁴³ *De deo absc.* 1 (h IV, N. 1, Z. 12.).

Das soll nicht heißen, NvK habe in der reinen Anbetung der göttlichen Unbegreiflichkeit verharret. In seinem Denken muß es vielmehr auch irgendeinen Weg zur Gotteserkenntnis geben. Schließlich und endlich ist Gott ja für ihn, wie wir gesehen haben, die absolute Voraussetzung unserer gesamten Erkenntnis. Das bedeutet, daß wir ihm irgendwie schon immer erkannt haben. In diesem Sinne ist nichts *einsichtiger* als Gott⁴⁴. Die absolute Unbegreiflichkeit steht hier in Zusammenhang mit der absoluten Leichtigkeit⁴⁵. Aber noch mehr. Cusanus bejaht die Schöpfung und damit den wesentlichen ontologischen Bezug der Welt zu Gott. Zwischen Schöpfer und Geschöpf gibt es keinen völligen ontologischen Riß, sondern eine Beziehung von Grund und Gegründeten, Vorbild und Abbild, Maß und Gemessenen. Man sollte m. E. darauf achten, bevor man dem cusanischen Denken jeden Gebrauch der sogenannten *analogia entis* voreilig abspricht. Ein Denken, das sich eindeutig im Rahmen des christlichen Schöpfungsgedankens bewegt, kann nicht jeden Gebrauch der Seinsanalogie völlig entbehren. Auf jeden Fall schließt bei Cusanus die Erkenntnis des Geschöpflichen eine Vorerkenntnis und einen Vorgeschmack Gottes in sich ein. *Ita a creatura mundi fit dei manifestatio*⁴⁶. So unbekannt Gott auch in seinem innersten Wesen für uns sein mag, er ist kein Fremder, sondern er erscheint als der Schöpfer in seiner Schöpfung⁴⁷. Der Unbekannte legt sich in erkennbarer Weise in allem, was wir erkennen, offen dar, wie das unsichtbare Licht der Sonne sichtbar und mannigfach durch die Wolken leuchtet⁴⁸. Eben deswegen ist das Denken des Nikolaus, so sehr es auch von dem Gefühl der absoluten göttlichen Unbegreiflichkeit beherrscht sein mag, im Grunde nichts anderes als das unaufhörliche Ringen mit Gott in der Nacht dieser Welt, wie es uns die Bibel (Gen 32) von Jakob erzählt, um ihm den Namen zu entlocken, der es erlaubt, das Unbenennbare zu benennen. Die

⁴⁴ Vgl. *Ap. theor.* (p I, fol. 220v): „Nihil igitur certius eo, quando dubium non potest nisi praesupponere ipsum“; EBD. fol. 219v: „Si enim aliquid potest esse notum, utique ipso posse nihil notius, si aliquid facile esse potest utique ipso posse nihil facilius, si aliquid certum esse potest, posse ipso nihil certius“. Siehe auch *De mente* 10 (h V, S. 91, Z. 18–21): „Quare Deus, qui est exemplar universitatis, si ignoratur, nihil de universitate . . . nisi posse manifestum. Ita scientiam cuiuslibet praecedit scientia Dei et omnium“.

⁴⁵ Vgl. *De sap.* II (h V, S. 27, Z. 2–6): „Vide igitur . . . quam facilis est theologica difficultas . . . Certe ista facilitas est maxima et stupenda . . . Immo dico tibi, quod Deus est infinita facilitas et nequaquam convenit Deo, quod sit ipsa infinita difficultas“; EBD. S. 28, Z. 11–13: „Qui mecum intuetur absolutam facilitatem coincidere cum absoluta incomprehensibilitate, non potest nisi idipsum mecum affirmare.“

⁴⁶ *De poss.* (h XI/2, N. 2, Z. 11).

⁴⁷ *De non aliud* Propositio 12 (h XIII, S. 63, Z. 4–6): „Creatura igitur est ipsius creatoris sese definientis seu lucis, quae Deus est, se ipsam manifestantis ostensio“.

⁴⁸ EBD. 8 (S. 18, Z. 25–28): „ . . . neque quod cognoscitur ab ipso aliud esse, sed esse ipsum incognitum, quod in cognito cognite relucescit, sicut solis claritas sensibilibus invisibilis in viridis coloribus visibilibus visibiliter relucet varie in varia nube“.

Namen, die Cusanus Gott gibt: *Maximum*, *prima Unitas*, *Non-aliud*, *Possest*, *Posse ipsum* usw., sind weitere Bemühungen, mit denen er die Mauer des Paradieses belagert, in dem die Göttlichkeit wohnt, Namen von Wegen, die den Pilger zu wiederholten Malen zur namenlosen Stadt führen⁴⁹.

Es gibt also für NvK, so dürftig und unzulänglich sie auch immer sei, eine gewisse Gotteserkenntnis, nicht im Hinblick auf Gottes Wesen an sich, sondern in bezug auf unsere Erfahrung mit uns selbst und der Welt. Ihr hauptsächlichster Gesichtskreis ist, nicht ohne neue und originelle Züge, derjenige der traditionellen *theologia affirmativa*, *negativa* und *eminentiae*. Entgegen dem, was manchmal behauptet wurde, lehnt Cusanus die affirmative Theologie nicht rundweg ab. Er begreift sie allerdings im Zusammenhang mit seiner Vorstellung vom Zusammenfall der Gegensätze – die geschaffenen und zum Höchsten erhobenen Vollkommenheiten fallen in Gott zusammen – und unterstreicht ihre grundsätzliche Unzulänglichkeit. „Wenn deshalb positive Bezeichnungen auf Gott zutreffen, dann nur in bezug zu den Geschöpfen“⁵⁰. Deswegen muß die affirmative Theologie korrigiert werden durch die negative. Diese ist darum im Vorteil, weil „sich in Gott nichts als Unendlichkeit findet“⁵¹. Daraus folgt: die negative Theologie ist „für die affirmative so unentbehrlich, daß Gott ohne sie nicht als der unendliche Gott verehrt würde, sondern vielmehr als Geschöpf“⁵². Aber auch die negative Theologie ist nicht befriedigend; denn durch sie „gelangen wir nicht zur Erkenntnis dessen, was Gott ist, sondern dessen, was Er nicht ist“⁵³. Die beste Art der Gotteserkenntnis besteht darin, nicht nur die Bejahung zu verneinen, sondern auch die Verneinung selbst und sogar die Verbindung zwischen Bejahung und Verneinung. Denn durch diese Verneinung gelangt man zu dem *mucro et apex purissimae affirmationis*⁵⁴, zu

⁴⁹ EBD. 2 (S. 6, Z. 14–16): „... licet non sit nomen Dei, quod est ante omne nomen in coelo et terra nominabile, sicut via peregrinantem ad civitatem dirigens non est nomen civitatis“.

⁵⁰ *Doct. ign.* I, 24 (h I, S. 50, Z. 12–13); vgl. auch *De sap.* II (h V, S. 28, Z. 13 ff.).

⁵¹ *Doct. ign.* I, 26 (h I, S. 55, Z. 25–S. 56, Z. 1).

⁵² EBD. S. 54, Z. 14–16.

⁵³ *De sap.* II (h V, S. 29, Z. 1).

⁵⁴ EBD. Z. 2–4: „Est deinde consideratio de Deo, uti sibi nec positio nec ablatio convenit, sed prout est supra omnem positionem et ablationem, et tunc responsio est negans affirmationem et negationem et copulationem . . .“ Siehe auch *De coni.* I, 5 (h III, N. 21, Z. 1–14): „Quoniam autem omnis affirmatio negationi adversari creditur, haec iam dicta responsa praecisissime esse non posse ex hoc advertis, quod primum per infinitum omne praeit oppositionem, cui nihil convenire potest non ipsum. Non est igitur conjectura de ipso verissima, quae admittit affirmationem, cui opponitur negatio, aut quae negationem quasi veriolem affirmationi 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. Absolutior igitur veritatis exstitit conceptus, qui ambo abicit opposita, disiunctive simul et copulative . . . Haec est una ad omnem quaestionem

der absoluten göttlichen Einfachheit, die alles in sich einschließt und jenseits von allem ist. Es ist klar, daß hier eine Dialektik von Bejahung, Verneinung und Verneinung der Verneinung mitspielt, deren Ursprung man schon in der Tradition vorfindet, die sich aber bei Nikolaus zuspitzt im Zusammenhang mit seiner Auffassung von der Unbegreiflichkeit Gottes. Unsere Begriffe sind Marksteine, die wirklich zu dem Ort weisen, wo Gott sich befindet, doch sie sind unfähig, Ihn zu erreichen. In einer seiner ersten Predigten schrieb Cusanus: „Von Gott können wir auf dem Wege erkennen, daß Er ist; in der Heimat, wie er ist; niemals aber, weder hier noch dort, was er ist, weil er unbegreiflich ist“⁵⁵. „Gott als wesensmäßig unbegreiflich zu begreifen und gleichzeitig zu wissen, worauf diese Unbegreiflichkeit beruht, das ist“ für Nikolaus „die beste und einzige Art, etwas über Ihn zu wissen“⁵⁶.

Nachdem wir nun zugleich mit den Grenzen auch die Möglichkeit der Gotteserkenntnis bei NvK klargestellt haben, bleibt uns noch das Gleiche im Bezug auf die Welt-Erkenntnis zu tun. Cusanus analysiert auch dazu die Struktur des menschlichen Geistes, um in ihm die Bedingungen zu finden, die diese Erkenntnis ermöglichen. Im Hintergrund steht hier eine bestimmte Auffassung von der Geistigkeit Gottes, die zum Teil von Meister Eckhart inspiriert ist. Ohne dazu zu gelangen, wie der Mystiker aus Köln in Gott einen Vorrang des *intelligere* gegenüber dem *esse* zu behaupten, begreift Nikolaus Gott als selbstständigen Geist, dessen Erkennen mit seinem Sein zusammenfällt⁵⁷ und dessen Tätigkeit *ad extra* überschießt. Auf ähnliche Weise wird der Mensch als *imago Dei* als Geistwesen definiert: *homo est suus intellectus*⁵⁸, und er hat teil an der schöpferischen Tätigkeit des unendlichen Geistes.

altior, simplicior, absolutior conformiorque responsio ad primam ipsam simplicissimam ineffabilem entitatem“. So korrigiert Cusanus seine erste Auffassung der *coincidentia oppositorum* in Gott. Gott findet sich nicht nur jenseits der Gegensätze, sondern auch jenseits der Koinzidenz der Gegensätze. Vgl. darüber *De deo abscondito* (h IV, N. 10, Z. 9–10): „Nam non est radix contradictionis deus, sed est ipsa simplicitas ante omnem radicem“. Wie J. STALLMACH treffend unterstreicht: „In diesem Hindeuten auf jene ‚Einfachheit vor aller Wurzel des Widerspruches‘ . . . offenbart sich eine äußerste Bemühung des Geistes, Gott als Gott zu sichten, das heißt, nicht mehr nur von seinem Geschöpften her . . . sondern wie er in sich selbst und für sich selbst, ‚vor‘ aller Schöpfung und ohne notwendigen Bezug zur Schöpfung, nur er selbst und bei sich selbst ist“. *Zusammenfall der Gegensätze. Das Prinzip der Dialektik bei Nikolaus von Kues*: MFCG 1 (1961), S. 71.

⁵⁵ *Sermo IV* (h XVI/1, N. 32, Z. 26–28).

⁵⁶ M. ALVAREZ-GÓMEZ, a. a. O. S. 429.

⁵⁷ Vgl. *Doct. ign.* II, 3 (h I, S. 70, Z. 30–32): „Quis rogo intelligeret, quomodo ex divina mente rerum sit pluralitas, postquam intelligere Dei sit esse eius, qui est unitas infinita?“ Vgl. darüber M. ALVAREZ-GÓMEZ, *‚Coincidentia oppositorum‘ e infinitud, codeterminantes de la idea de Dios según Nicolás de Cusa*: La Ciudad de Dios. Real Monasterio de El Escorial. 176 (1963), S. 695 f. Siehe auch W. SCHULZ, a. a. O. S. 14 ff.

⁵⁸ *Doct. ign.* III, 4 (h I, S. 131, Z. 24); vgl. darüber K. H. VOLKMANN-SCHLUCK, *Nicolaus Cusanus. Die Philosophie im Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit*, Frank-

So geht NvK bei seiner Analyse des Geistes von einer dynamischen und aktiven Erkenntnis-Auffassung aus. Vor allem die mathematische Erkenntnis, Zahlen und Figuren sind reine Schöpfungen unseres Geistes⁵⁹. Ähnliches gilt analog von jeder anderen Erkenntnis. Ohne eine passive Kopie der Wirklichkeit zu sein, ist die menschliche Erkenntnis ja eine schöpferische Tätigkeit, durch welche der Geist die in seinem Wesen eingefalteten Begriffe entfaltet. Als Werkzeuge für seine Tätigkeit findet der Geist in sich selbst: die Begriffe der Einheit und des Punktes, die sich in den Zahlen und geometrischen Figuren entfalten; den Begriff des Jetzt, aus dem die zeitliche Folge entsteht, und den der Ruhe, von dem aus die Bewegung erklärt wird⁶⁰. Auf diese Weise werden nicht nur die grundlegenden Kategorien der Logik, sondern auch die der Arithmetik und Geometrie, der Astronomie und Musik von der schöpferischen Kraft des Geistes her entwickelt.

Der menschliche Geist ist wie ein Samenkorn, das die Keime aller Dinge enthält. Damit dieser Keim erblühen kann, muß man ihn in die Erde der Erfahrungswelt säen⁶¹. Das Leben des Geistes gleicht dem eines Schlafenden, den nur das Staunen vor den Wundern der Erfahrungswelt aus seinem Schlummer reißen kann. Die Berührung mit der Wirklichkeit ist so Bedingung und Ausgangspunkt für die Tätigkeit des menschlichen Geistes. Wenn aber die Bewegung des Erkennens einmal angestoßen ist, so findet der menschliche Geist in sich selbst, was er sucht⁶². Mehr noch: NvK findet im Geist nicht nur das Prinzip seiner Tätigkeit, sondern auch sein Ziel. Um zu sich selbst zu gelangen, muß der Geist freilich aus sich heraustreten und die Dingwelt durchstreifen. Doch im Grunde strebt das Erkennen nach Selbsterkenntnis. Wie in dem klassischen Mythos des Narziß sieht der Mensch, wenn er sich umblickt, in allem sein eigenes Gesicht reflektiert⁶³.

Damit kommt Nikolaus der kantischen Theorie von der Spontaneität des Subjekts sehr nahe. Gewiß begreift er im Unterschied zu Kant das Erkennen als Aneignung der Wirklichkeit. Aber bei dieser Aneignung handelt es sich mehr um eine Angleichung der Wirklichkeit an unsere Erkenntnis, als unserer Er-

furt/M. 1957, S. XV: „Die ganze Metaphysik des Nicolaus v. Cues beruht zuletzt in einer gleichnishaften Auslegung des Menschenwesen als der imago Dei“.

⁵⁹ Vgl. darüber E. COLOMER, *Modernidad y Tradición en la metafísica del conocimiento de Nicolás de Cusa*: NIMM, S. 284 ff.

⁶⁰ *De ludo* II (p I, fol. 164^v).

⁶¹ Vgl. *De mente* 5 (h V, S. 63, Z. 11 ff.).

⁶² Vgl. EBD. S. 65, Z. 13 ff. Siehe auch *Theol. complem.* 2 (p II, fol. 92^v): „quaecumque igitur mens intuetur, in se intuetur“; *Ven. sap.* 29 (p I, fol. 213^r): „... nihil enim apprehendit intellectus, quod in se ipso non reperit“.

⁶³ *De coni.* II, 14 (h III, N. 144, Z. 9–13): „Non ergo activae creationis humanitatis alius extat finis quam humanitas. Non enim pergit extra se dum creat, sed dum eius explicat virtutem, ad se ipsam pertingit. Neque quidquam novi efficit, sed cuncta, quae explicando creat, in ipsa fuisse comperit“.

kenntnis an die Wirklichkeit⁶⁴. Dies ist im Grunde der gnoseologische Sinn der Auffassung von der Erkenntnis als Messung. Die Tätigkeit des Messens bringt die Unterwerfung des Gemessenen unter die Einheit des Maßes mit sich. Und das bedeutet, daß uns die Welt als etwas gegeben ist, dem der Mensch sein eigenes Maß auferlegt. Aus dieser Sicht erscheint die Erkenntnis bei NvK als Selbstentfaltung des Geistes, nicht im Sinne einer materiellen Angeborenheit der Ideen, sondern im Sinne eines dynamischen und formalen Apriorismus, bei dem, wie J. Koch nahelegt, der Begriff der *complicatio* irgendwie dem transzendentalen *a priori* von Kant entspricht⁶⁵.

Zwischen den beiden Denkern besteht jedoch dieser fundamentale Unterschied: Die Beziehung zwischen dem menschlichen Erkennen und dem Göttlichen, die bei Kant bloß hypothetisch ist, ist bei Cusanus real. Auf dieser Bezogenheit beruht die Ähnlichkeit des Menschen mit Gott; durch sie ist er nach den Worten von Nikolaus *secundus deus*⁶⁶. „Homo habet intellectum, qui est similitudo divini intellectus in creando“⁶⁷. So wie Gott der Schöpfer der realen Wesen ist, so ist der Mensch der Schöpfer der Vernunftgebilde. Diese sind Abbilder des menschlichen Geistes, wie jene des Göttlichen⁶⁸. Es liegt auf der Hand, daß diese Ähnlichkeit zwischen menschlicher und göttlicher Erkenntnis zugleich eine unendliche Unähnlichkeit mit sich bringt. Zwischen beiden Erkenntnisweisen besteht der gleiche Unterschied wie zwischen dem Machen und dem Sehen. Denn wenn Gott erkennt, bewirkt er das Reale; der Mensch gibt es wieder. Das Ziel der göttlichen Erkenntnis ist: *entium creatio*, das der menschlichen: *entium assimilatio*; jener entspricht die *vis entificativa*, dieser die *vis assimilativa*. Halten wir hier noch einmal die Ähnlichkeit mit Kant fest. Der göttliche Geist (*intellectus conditor*) kennt das Reale in sich selbst, eben weil er es schafft. Der menschliche Geist (*intellectus assimilator*) hat sich, da er das Seiende nicht ins Sein setzt, sondern es als schon gesetzt voraussetzt, mit einer aktiven Aneignung des Realen zufriedenzugeben, deren relativ schöpferischer Charakter sich nicht auf die Sache selbst bezieht, sondern auf deren Begriff⁶⁹. Nachdem Nikolaus die zwischen dem menschlichen und dem göttlichen Geist bestehende Beziehung der Ähnlichkeit bejaht hat, betont er jetzt ihre Unähnlichkeit, die sogar die Objektivität der Erkenntnis zu gefährden scheint.

Der Ausgleich zwischen den beiden Extremen erfolgt dank der Theorie der

⁶⁴ Vgl. M. DE GANDILLAC, a. a. O. S. 147. Siehe auch E. COLOMER, a. a. O. S. 286 f.

⁶⁵ Vgl. J. KOCH, *Die Ars coniecturalis des Nikolaus von Kues*: Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen, Geisteswissenschaften H. 16, Köln und Opladen 1956, S. 47 f.

⁶⁶ Vgl. *Beryl.* 6 (p I, fol. 184^v).

⁶⁷ EBD.

⁶⁸ EBD.

⁶⁹ Vgl. *De princ.* (p II, fol. 8^v); *De mente* 5 (h V, S. 75, Z. 1 ff.); EBD. 3 (S. 57, Z. 13 ff.); *De ludo* II (p I, fol. 163^r).

Teilhabe. Wenn nämlich alles Endliche sich gegenüber dem Unendlichen in einer Beziehung der Teilhabe befindet, dann hat auch der menschliche Geist daran teil, aber eben als Geist. NvK schreibt in *De coniecturis*:

„Einem geschaffenen Geist kommt es nämlich zu, die Wahrheit in ihrem Wesen in Wirklichkeit geistig erkennen zu können, wie es unserem Gott eigentümlich ist, die Wirklichkeit zu sein, an der ein geschaffener Geist auf mannigfaltige Weise in der Möglichkeit teilhat. Je gottähnlicher also eine Intelligenz ist, desto näher ist ihre Möglichkeit der Wirklichkeit ihres Wesens“⁷⁰.

„Das wirkliche Sein unserer Intelligenz besteht also in der Teilhabe am göttlichen Verstand“⁷¹.

Cusanus bringt diese Teilhabe mittels der christlichen und augustinischen Idee der *imago Dei* zum Ausdruck. Der menschliche Geist ist das lebendige Abbild des absoluten Geistes⁷². Wenn wir Gott denken als einen unendlichen Künstler, der sich in einem Werk vollkommener Kunst auszudrücken plant, so gibt es nur zwei Möglichkeiten: entweder ein genaues, aber totes Abbild zu machen, oder es weniger genau, aber lebendig zu machen, mit dem Vermögen, sich seinem Muster fortdauernd zu nähern. Dies ist der Fall des menschlichen Geistes: Geringer als Gott besitzt er die angeborene Kraft, sich zu entwickeln und Ihm ähnlich zu werden⁷³.

Daher die unendliche Beweglichkeit unseres Geistes, die in ihrer Erkenntnisfähigkeit keine Grenze kennt. Ihre konkreten Verwirklichungen sind begrenzt, aber ihre Möglichkeiten sind unbegrenzt. Daher besitzt der Geist in sich die Fähigkeit, nicht nur diese Erfahrungswelt oder zehn oder tausend andere wahrzunehmen, sondern vielmehr zahllose Welten⁷⁴. Seine paradoxe Natur ist die einer grenzenlosen Grenze (*interminus terminus*)⁷⁵. Deswegen bestimmt Cusanus das Wesen des Geistes als einen unendlichen Wissensdrang⁷⁶. In der Unendlichkeit dieses Verlangens verbirgt sich die Gegenwart des Unendlichen. Das Wissensverlangen wird nicht befriedigt mit dem, was größer oder wünschenswerter sein mag. Es tendiert immer weiter. „Das Verlangen kann sich nicht beruhigen, sondern es wirft sich dem Unendlichen entgegen“⁷⁷. Dort und nur dort ist sein wahres Endziel. Gott, die Unendlichkeit selbst, ist letzten Endes das in jedem Verlangen Verlangte⁷⁸.

⁷⁰ *De coni.* I, 11 (h III, N. 56, Z. 11–14).

⁷¹ EBD. Z. 4–5.

⁷² Vgl. *De sap.* I (h V, S. 17, Z. 2 ff.); *De mente* 3 ff.

⁷³ Vgl. *De mente* 13 (h V, S. 106, Z. 10 ff.).

⁷⁴ Vgl. *De quaer.* 3 (h IV, N. 44, Z. 8–9).

⁷⁵ Vgl. *Ven. sap.* 27 (p I, fol. 212^v).

⁷⁶ Vgl. K. H. VOLKMANN-SCHLUCK, *La filosofia de Nicolás de Cusa*, S. 452 ff. Siehe auch W. SCHULZ a. a. O. S. 73 f.

⁷⁷ *De vis.* 16 (p I, fol. 107^v).

⁷⁸ Vgl. EBD.: „Ipse appetitus quiescere nequit sed fertur in infinitum . . . Desiderium enim intellectuale non fertur in id quod potest esse maius aut desiderabilius

Selbstverständlich weiß NvK sehr wohl, daß der Mensch unfähig ist, das Unendliche in seiner unerreichbaren Identität zu erfassen, aber indem er zu ihm hin strebt, erkennt er sich selbst in seiner Andersheit. Hegelianisch ausgedrückt, heißt dies: der Geist erkennt die Grenze als Grenze und liefert damit den Beweis, daß er sich irgendwie schon jenseits der Grenze befindet⁷⁹. Darin liegt letzten Endes der Grund für die unendliche Beweglichkeit der menschlichen Erkenntnis. Denn die Grenze, die sich als Grenze erkennt, strebt unbedingt über die Grenze hinaus. Das Abbild, das sich als Abbild erkennt, muß unbedingt die Wahrheit dessen suchen, wovon es Abbild ist⁸⁰. Das Abbild, schreibt Nikolaus, beruhigt sich nur in Jenem, von dem es Abbild ist. „Das lebendige Abbild bewegt sich durch sein Leben selbst dem Vorbild entgegen, in ihm allein kommt es zur Ruhe“⁸¹.

Auf diese Weise hat Nikolaus dem alten Satz des Protagoras „Der Mensch ist das Maß aller Dinge“⁸² einen neuen Sinn gegeben. Sein eigener Standort ist dabei einmal im Schoß des Endlichen und seine besondere Weise, am Unendlichen teilzuhaben. Daraus folgt der unersättliche Eifer, mit dem der Geist sich den Dingen entgegenwirft, um ihnen sein eigenes Maß aufzuprägen. Das Ziel dieser Anstrengung ist die „Selbsterkenntnis des Geistes, und sich mit dem göttlichen Geist vereint zu wissen“⁸³. So schreibt Cusanus:

„Der Geist ist ein lebendiges Maß, das sich seiner Fähigkeit, zu messen, nähert, indem es die anderen Dinge mißt. Alles, was er tut, tut er, um zur Selbsterkenntnis zu gelangen, denn er sucht in allem sein eigenes Maß und findet es nur dort, wo alle Dinge eins sind. Dort ist die Wahrheit in der Genauigkeit, die ihm entspricht, weil dort sein adäquates Vorbild wurzelt.“⁸⁴

Indem er das andere mißt, mißt sich der Geist selbst und weiß er sich gemessen durch das Unendliche. *Mensura mensurans*, erkennt sich der Geist als *mensura mensurata*. Durch den Vollzug seines Erkenntnisentwurfes kommt der menschliche Geist zum Bewußtsein seiner Natur, die darin besteht, daß er ein Abbild des absoluten Geistes ist.

Damit ist NvK an das Ende seines außergewöhnlichen Denkweges gelangt, der ihn von dem kritischen Denkansatz der *docta ignorantia* zur Grund-

... Finis igitur desiderii est infinitus. Tu igitur deus es ipsa infinitas, quam solum in omni desiderio desidero ...”.

⁷⁹ Vgl. E. CASSIRER, *Individuo y cosmos en la filosofía del Renacimiento*, Buenos Aires 1951, S. 59.

⁸⁰ Vgl. *Excitationes* V (p II, fol. 89^v): „Imago quae se cognoscit imaginem non potest habere quietem extra veritatem cuius est imago”.

⁸¹ *De sap.* I (h V, S. 17, Z. 4–5).

⁸² Vgl. *Beryl.* 5 (p I, fol. 184^v); EBD. 36–37 (fol. 192^{rv}). Siehe darüber L. MARTÍNEZ-GÓMEZ, *El hombre ‚mensura rerum‘ en Nicolás de Cusa*: NIMM, S. 339 ff.

⁸³ *De mente* I (h V, S. 46, Z. 11–12).

⁸⁴ EBD. 9 (S. 89, Z. 10–14); vgl. auch *Ven. sap.* 17 (p I, fol. 207^v).

legung einer echten Metaphysik der Erkenntnis geführt hat. Im Mittelpunkt dieser Metaphysik steht, wie De Gandillac gut gesehen hat, die Erfahrung einer geheimnisvollen und unerreichbaren Transzendenz im Bereich der dem menschlichen Erkennen innewohnenden Tätigkeit. Vermittels einer Art des *cogito*, das sich als transzendentaler Gottesaufweis entfaltet: *cogito, ergo Deus est*, zeigt Nikolaus, daß der Vollzug der Erkenntnis die Spontaneität des erkennenden Geistes nachweist *und* die Bestätigung eines Absoluten einschließt, das ihn umfaßt und transzendiert⁸⁵. Es ist klar, daß es sich hierbei nicht um eine begriffliche und gegenständliche Erkenntnis Gottes handelt. Gott erscheint ja in unserer Erkenntnis mehr als vorbildliche Anwesenheit denn als Gegenstand der Erkenntnis. Letzten Endes handelt es sich darum, zu begreifen, daß der erkennende Geist schöpferische Tätigkeit ist, insofern er an dem einzigen Schöpfergeist teilhat. In der Sprache des Cusanus: Es geht darum, daß sich die *mens als imago Dei* erkennt. Diese These stellt den Mittelpunkt der cusanischen Erkenntnis-Metaphysik dar. Ihrem Ursprung nach ist dies eine theo-logische These, doch es gibt auch Gründe, die es erlauben, das Denken des Cusanus als deren philosophische Grundlegung und Rechtfertigung zu interpretieren.

Zusammenfassend kann gesagt werden: Die Geistmetaphysik des NvK greift der modernen Metaphysik des Subjektes vor und überwindet sie gleichzeitig, weil sie noch in der onto-theo-logischen Perspektive der traditionellen Metaphysik verwurzelt ist. Der sich seiner Spontaneität bewußte Geist ist sich auch seiner Grenzen und seines Ursprungs bewußt. So ist das Selbstbewußtsein des Geistes als schöpferischer Geist vor jeder ins Titanische abzielenden Selbstüberschätzung geschützt durch die Selbstmäßigung, welche das Bewußtsein eines endlichen Geistes impliziert, der sich gemessen durch das Unendliche erkennt. J. Stallmach schreibt:

„Die Subjektivität des menschlichen Geistes ist bei Nikolaus von Kues noch eingebettet in die Objektivität der vom unendlichen Geist entworfenen Schöpfung. Seine Gnoseologie erweist sich auf diese Weise als geschützt, sowohl gegenüber den aus dem Idealismus überquellenden spekulativen Exzessen, als auch gegenüber der Resignation des Kritizismus. Dies ist für Cusanus die besondere Stellung des Menschen unter allem Seienden: er soll nur Subjekt sein, aber nicht absolutes Subjekt; und schließlich soll er trotz allem wahrhaft erkennendes Subjekt sein“⁸⁶.

⁸⁵ Vgl. M. DE GANDILLAC, a. a. O. S. 143 f.

⁸⁶ *Auspicios del moderno filosofar en el pensamiento Cusano*: Folia humanística 23 (Barcelona 1964), S. 973. Siehe auch W. SCHULZ, a. a. O. (s. Anm. 9) S. 19 ff.; DERS., *Der Gott der neuzeitlichen Metaphysik*, Pfullingen 3 1957, S. 11–30.

DISKUSSION
(unter Leitung von Klaus Kremer)

KREMER: Herr Kollege Colomer hat uns einen großen Gefallen getan. Denn er hat in seinem ersten Teil genau das Problem angepackt, bei dem wir in der Diskussion stehengeblieben sind. Ich vermute, daß es doch ein Wunsch ist, daß wir an dieser Stelle auch in der Diskussion einhaken. Wenn Sie damit einverstanden sind.

SCHNARR: Inwieweit können die Formeln *an sit* und *quid sit* einfach übersetzt werden mit „ob *etwas* ist“ und „was *etwas* ist“? Spielt hier nicht die Tradition dieser Formeln eine Rolle, in der sie immer auf die Gotteserkenntnis bezogen wurden, z. B. bei Thomas von Aquin *In Boethium De Trinitate*? Dann wäre zu übersetzen „ob Gott ist“ und „was Gott ist“.

COLOMER: Ja, ich habe zweimal diese Stelle zitiert. Das erste Mal aus *De sapientia* II und das zweite Mal aus *De coniecturis*, und zwar habe ich die deutsche Übersetzung benutzt, die Sie gerade in der Hand haben.

SCHNARR: Da wird aber so übersetzt, ob Gott ist, obwohl im Lateinischen nur *an sit* steht, nicht *an Deus sit*. Aber übersetzt ist: ob Gott ist. So habe ich das auch verstanden, während ich bei Ihnen verstanden habe: ob etwas ist, und was das ist. Das wäre ja viel weitergreifend und würde Ihre Interpretation natürlich stützen, daß die Frage nach Seiendem Gott schon voraussetzt.

HAUBST: Ich muß hier wieder einen geistesgeschichtlichen Rückgriff einfügen. Die Unterscheidung der vier Fragen: *an sit* (oder: *si sit*), *quid sit*, *quare sit* und *propter quid sit* geht schon auf Aristoteles¹ zurück. Im Mittelalter ist sie besonders durch Isaak Israeli² in die Diskussion gekommen. Cusanus konnte sie von Heimericus de Campo³ übernehmen. Dabei geht es um allgemeine Fragen; sie sind quasi-transzendental. In diesem Horizont des Fragens sieht sich der Geist. Auch in *De coniecturis* ist grundlegend diese allgemeine Fragestellung, in der der Mensch sich vorfindet, gemeint; in *De sapientia* II ist das direkt auf die Gottesfrage appliziert.

¹ *Analytica Posteriora* II, 1, 89 b.

² *Liber de definitionibus*, übers. von Gerh. von Cremona: Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age 13/14 (1937/38), S. 300 ff.

³ *Problemata inter Albertum Magnum et S. Thomam*, probl. 4; vgl. G. MEERSSEMAN, Geschichte des Albertismus, H. 2, Rom 1935, S. 34 f. In der *Ars demonstrativa* (Cod. Cus. 106, fol. 6^v, Z. 15 ff.) zählt Heymeric die vier Fragen auch ausdrücklich zu den „*principia peripateticorum, quorum archidoctor fuit Aristoteles*“. Auch in der Notiz zur *Ars generalis* des RAIMUND LULL in Cod. Cus. 83, fol. 303^r – 302^v (ob Nikolaus von Kues oder vielleicht Heymeric selbst sie geschrieben hat, ist mir nach wie vor zweifelhaft). In dem von E. COLOMER, *Nikolaus von Kues und Raimund Llull*, Berlin 1961, S. 45 f. gedruckten letzten Teil, ist die Bedeutung der vier Fragen (immer mit Bezug auf II Posteriorum) besonders unterstrichen.

KREMER: Darf ich trotzdem, um die Diskussion auf den eben genannten neuralgischen Punkt zu leiten, noch einmal auf die folgenden Sätze aus dem Vortrag von Herrn Colomer aufmerksam machen. Da sagt er: „Jede Frage nach Gott setzt das Erfragte voraus.“ In der Frage nach Gott fallen Frage nach Gott und Antwort Gottes zusammen. Und dann sogar weitergehend: Nicht nur in der Frage nach Gott, sondern in jeder Frage überhaupt ist Gott vorausgesetzt. Ich glaube, das ist doch der Punkt gewesen, auf den eben die Diskussion zusteuerte. Wenn ich dem Auditorium damit entspreche, möchte ich bitten, daß wir uns darauf konzentrieren.

KLEBER: Ich nehme die Berechtigung zu meiner Frage, weil sich eben *die* Frage bei mir so aufgeworfen hat auf Grund Ihres Vortrags. Ich frage mich: Wenn man wirklich ernsthaft fragt, nimmt man damit die Antwort vorweg? Und gerade bei der Gottesfrage? Ich gebe zwar zu, daß wenn ich frage, ich mit der Möglichkeit einer Antwort rechne, aber eben nur sie postuliere. Ich gebe auch zu, daß wenn ich frage, ich die formale Struktur der Antwort vorausbestimme, aber eben nur im Erwartungshorizont; denn sonst ist die Frage keine ernsthafte Frage mehr. Wenn ich das auf die Gottesfrage anwende, muß ich sagen: Wenn ich ernsthaft frage: Gibt es Gott?, also *an sit Deus*, dann muß ich, wenn ich ernsthaft frage, auch mit der Möglichkeit rechnen, daß es ihn nicht gibt. Und wenn ich ernsthaft frage nach dem Wesen Gottes, so muß ich auch damit rechnen, daß mein Erwartungshorizont durch die Antwort total gesprengt wird.

COLOMER: Ich meine, hier gibt es zwei Dinge: das Denken des Cusanus historisch genommen und unsere heutige Problematik. Cusanus sagt, und das ist gerade bei ihm das Originellste, daß in der Gottesfrage, und nur in ihr, Frage und Antwort zusammenfallen. Warum? Weil in der Gottesfrage das Gefragte in der Frage selbst bereits vorweggenommen ist. *Wenn man Gott als das Absolute verstanden hat, kann man sein Dasein nicht in Frage stellen.* Die Frage, ob Gott sei, setzt das Gefragte schon voraus, weil Gott das in der Frage vorausgesetzte Sein ist. Und dies ist die zweite Aussage des Cusanus: Auch in jeder anderen Frage wird Gott irgendwie vorausgesetzt. Warum? Weil das Denken des Cusanus sich, wie ich eben sagte, nicht nur im Rahmen der ontotheo-logischen Struktur der klassischen Metaphysik, sondern auch in einem echten platonischen Apriorismus bewegt, wo man tatsächlich vom Relativen und Endlichen nur sprechen kann, wenn man irgendwie schon das Absolute und das Unendliche vorkennt. In diesem Denkhorizont ist es selbstverständlich, daß man nichts über irgend etwas fragen kann, ohne Gott vorauszusetzen, weil der Begriff des Relativen, des Endlichen, das Absolute und das Unendliche voraussetzt. Das sind zwar zwei provozierende Thesen; aber es fehlt bei Cusanus nicht ihre philosophische Rechtfertigung. Ich finde sie zum Teil im platonischen Aprioridenken und zum Teil in der cusanischen Analyse oder Selbsterfahrung des Geistes. Deswegen hat ja auch der zweite Teil meines Vortrags mit dem ersten zu tun. Beide gehören zusammen, meine ich: zum

Gesamtbild des Cusanus. Natürlich wohnte Cusanus in einer anderen Welt als wir! Es wurde bereits gesagt, daß es auch im Mittelalter Atheisten gab. Aber sie waren die Ausnahme. Noch Pascal sagte, daß es sehr schwer war, Atheist zu sein⁴. Jetzt ist es vielleicht anders geworden. Vielleicht ist es jetzt leichter geworden, Atheist zu sein, und daß man Mut braucht, um Gläubiger zu sein. Das muß man immer vor Augen haben. Cusanus war tatsächlich im Glauben verwurzelt. Seine Philosophie ist nicht nur Glaubensphilosophie. Sein Denken gibt sich auch als eine Grundlegung der Metaphysik. Aber er wurzelt als Mensch in seinem Gottesglauben, und das war für ihn, wie auch für Anselm, Bonaventura, Lull und andere große Denker des Mittelalters, außer Diskussion. Auch für Thomas von Aquin. Thomas führt seine Gottesbeweise zwar auf einer anderen Ebene als Cusanus. Sie bilden aber nur *eine Quaestio* der *Summa theologiae*. Gottes Dasein ist auch für Thomas nicht *das* große Problem. Das große Problem für die mittelalterliche Philosophie ist vielmehr: Was ist mit der Welt? Wie ist es möglich, daß es gegenüber dem Unendlichen und Absoluten so etwas wie eine kontingente und endliche Welt gibt?

KLEBER: Ich will darauf zwei Antworten geben: Erstens, wenn ich in jeder Frage, gleich welcher, schon nach Gott frage, dann ist die Gottesfrage prinzipiell keine andere Frage als jede Frage, sondern nur eben die explizite Frage gegenüber den vorher impliziten. Zum zweiten: Wenn ich in der Frage immer schon die Antwort habe . . .

KREMER: Herr Kleber, darf ich etwas korrigieren, das Sie nicht ganz richtig wiedergegeben haben? Es war so: In jeder anderen Frage ist Gott vorausgesetzt, nicht: in jeder anderen Frage ist Gott implizit gefragt.

KLEBER: Ich habe gesagt: „implizit“. Dann würde ich sagen: als Voraussetzung. Gut, das ändert die Sache aber nicht prinzipiell. Dann ergibt sich kein prinzipieller Unterschied in der Fragestellung, sondern das eine ist eine implizite und das andere eine explizite Frage. Zum zweiten würde ich fragen: Wenn ich aus der Frage sowieso die Antwort schon herausdestillieren kann, wenn ich nur genau genug meine eigene Fragestellung analysiere, dann ist das keine ernsthafte Frage.

COLOMER: Nur in der Gottesfrage ist die Antwort in der Frage irgendwie mitgegeben. Bei anderen Fragen ist Gott nur implizit vorausgesetzt. Und dann muß man die Bewegung des Denkens bis zum Ende vollziehen, um in einer Art transzendentaler Analyse der Erkenntnis jener Implikation bewußt zu werden. In den anderen Fragen also fallen Frage und Antwort nicht zusammen. Nur in der Gottesfrage findet der Zusammenfall von Frage und Antwort statt, weil Gott für Cusanus selbstverständlich ist. Daraus folgt sicher, daß die Gottesfrage nach Cusanus keine Frage im eigentlichen Sinne ist. Nikolaus nennt sie sogar als Frage „uneigentlich“.

⁴ B. PASCAL, *Pensées*, ed. Brunschvicg III, 225, S. 431.

KLEBER: Ich wollte noch etwas sagen. Ich jedenfalls, wenn ich jemanden frage, dann frage ich nicht so sehr darum, um mir selbst über meine Frage Klarheit zu geben, sondern weil ich etwas wirklich nicht weiß und eine Antwort suche.

KREMER: Darf ich selbst etwas dazu sagen, Herr Kleber? Herr Colomer hat noch einen zweiten Gedanken hereingebracht. Der erste Gedanke war der, daß die Frage nach Gott praktisch schon die Antwort enthält; aber der zweite Gedanke, und das wollte er als Begründung anführen, daß, wenn ich das Abbild als Abbild oder das Endliche als Endliches oder dergleichen verstehen will, ich das natürlich nicht vollziehen kann, ohne Voraussetzung eines Unendlichen oder Urbildes, oder wie Sie es heißen wollen. Ich glaube, man müßte wohl doch bei dieser Frage des Cusanus diese beiden Dinge zusammensehen.

DUPRE: Zum ersten möchte ich hier anmerken: Mir scheint, daß in dieser Fragestellung das aristotelische Problem des ersten unbewegten Bewegens vorliegt. Wenn Cusanus von dort her zu dem Schluß kommt, daß Gott eben in jeder Fragen vorausgesetzt wird, so ist das aus diesem Gedanken zu erklären. Aber wie kriege ich den Begriff des ersten unbewegten Bewegers? Das ist eine offene Frage. Wenn ich nämlich sage, daß Gott in jeder Frage vorausgesetzt wird, so ist diese Frage, als Begriff gefaßt, keineswegs fraglos. Die Frage bleibt also: wie kriege ich diesen Begriff? Außerdem kommt hier das Problem hinzu, daß gesagt wird: Das Unendliche ist unerkennbar; Gott kann sich selbst erkennen, aber wir können ihn nicht erkennen. Das sind alles ungeheure Aussagen. Wieso weiß ich das? Können wir die Dimension des Philosophierens angeben, um die es sich hier handelt? Ferner, wo steht Nikolaus? Steht er hier auf seiten der Behauptungen, die im letzten Verstand unverständlich sind, oder steht er hier auf der Seite der Vermittlung? Oder neuzeitlich gefragt: Was kann ich aus der Sicht dessen, was hier gesagt wurde oder wird, gegenüber Feuerbach sagen?

COLOMER: Ja, das ist natürlich eine wichtige Frage. Aber man sollte auch auf das tragische Geschick der modernen Philosophie achten, das darin besteht, daß man aus der Subjektivität zum Subjektivismus gekommen ist. Man hat also das Theologische ins Anthropologische umgewandelt. Aber dann versteht man auch das Anthropologische nicht. Nach der anthropologischen Reduktion der Theologie kommt auch die Reduktion der Anthropologie, nach Feuerbach kommt Stirner. Wenn man die moderne Philosophie fraglos als Modell annimmt, kommen auch dieses und andere Probleme. Aber, wie ich meine, steht NvK in einer anderen Welt, und er sucht in seiner Welt nicht nur Behauptungen zu machen, sondern auch seine Behauptungen zu fundieren.

HEROLD: Eine Schwierigkeit dieser Diskussion scheint darin zu liegen, daß nicht deutlich ist, was mit diesem Vorausgesetzten, der *absoluta praesuppo-*

*sitio*⁵, gemeint ist. M.E. kann im Sinne des Cusanus nicht gemeint sein, daß damit ein festes Fundament oder eine feste Basis gegeben sei, die in irgendeiner Form begrifflich fixiert sein könnte. Es kann auch kein absoluter Standpunkt in dem Sinne gemeint sein, daß man fest stehen könnte, sondern Cusanus spricht statt dessen von einem Punkt, der nie erreicht werden kann⁶. Ich glaube, nur wenn man sieht, daß dieses vorausgesetzte Absolute als Unendliches gerade nicht erschließbar ist und gerade nie ganz aufhellbar ist, wird deutlich, daß es zwar Voraussetzung, aber zugleich auch jederzeit Ziel einer Bewegung sein muß, die das konkrete Subjekt zu vollziehen hat. In der Betonung dieses Gedankens liegt m. E. die Aktualität des Cusanus und seine Modernität. Er weiß, daß das Absolute denkend nur erfaßt werden kann, wenn zugleich der Weg mitgedacht wird, den das endliche Subjekt auf diesen zwar vorausgesetzten, aber nie zu erschließenden Horizont hin durchläuft. Man muß den Bewegungscharakter im Denken des *praesuppositum* sehen, um den eben aufgetauchten Schwierigkeiten zu entgehen.

COLOMER: Ich kann mit Ihnen übereinstimmen. Und zwar nicht nur bezüglich dieser cusanischen Frage, sondern bezüglich jeder echten metaphysischen Frage. Gerade heute ist man in Gefahr, die Metaphysik abzuwerten, weil man sie als ein sehr fixiertes Denken begreift. Aber die Metaphysik ist eine Bewegung des Geistes. Nur derjenige, der diese Bewegung mitmacht – und Nikolaus zeigt uns, wie diese Bewegung entsteht und wie sie sich entfaltet –, nur der sieht, daß die Metaphysik Wert und Geltung hat. Nun, bei dieser Bewegung, wie Sie eben sagten, ist Gott vorausgesetzt, impliziert, mitbejaht, aber er wird nicht direktes Objekt des Denkens. Er erscheint nur indirekt, eben als geheimnisvoller Ursprung, Horizont und Ziel des Denkens, nicht aber als Gegenstand der Erkenntnis. So kann man verstehen, daß Gott nach Cusanus notwendigerweise *vorausgesetzt*, ja sogar mitbejaht und vorbegriffen wird, und doch bleibt er weiterhin als echter Unendlicher in seinem Ansich unerkannt.

HAUBST: Es ist mir etwas unbehaglich, daß diese Frage schon jetzt diskutiert wird. Ich habe gedacht, das käme im Anschluß an meinen Vortrag. Doch wenn das schon antizipiert wird, macht es andererseits nachher vielleicht das, was ich dann sage, leichter verständlich. Darum greife auch ich nun schon etwas vor:

Mit der besagten Voraussetzung ist keine Analyse der einzelnen Frage gemeint, die sich auf konkrete begrenzte Gegenstände bezieht, sondern es ist ein *transzendentaler Horizont* aufgerissen. Jedes Fragen versetzt ja auch irgendwie in diesen oder macht diesen bewußt. Wir können wohl auch sagen: Der Geist macht eine *Horizonterfahrung*. Das hat übrigens auch schon Thomas Avicenna

⁵ Vgl. *De sap.* II (h V, S. 26, Z. 19 – S. 27, Z. 3) und *Theol. complem.* 4: Schr. III, S. 664.

⁶ Vgl. z. B. *Apol. doct. ign.* (h II, S. 28, Z. 4 ff.) – Schr. I, S. 575; *Doct. ign.* II, 3 (h I, S. 69, Z. 15 f.) – Schr. I, S. 330.

konzediert: Vor allen näheren Wesenbestimmungen wird das alles Seiende umfassende Sein vom menschlichen Geiste erfaßt⁷. Wenn ich nicht den weiten Seinsbegriff habe, dann verstehe ich das, was mir begegnet, nicht als Seiendes; erst in diesem Horizont frage ich auch nach Seiendem. Und das differenziert sich vor allem unter diesem Doppel-Aspekt: *was* ist das, und *ist* das überhaupt? Indem ich frage: *ist* das überhaupt?, benutze ich den Begriff von Sein = Existieren zur Verifikation. Ich frage mithin gleich schon in einem Seins-horizont, der alles umfaßt, was überhaupt als existierend in Frage kommt. Ebenso transzendental weit wie die Frage nach dem „ob“ oder „daß“ reicht auch die Frage nach dem „*was*?“. Ich bin aber auch nicht zufrieden, bis ich weiß, *woher* etwas kommt sowie welchen Sinn oder welches Ziel etwas hat. Erst dann verstehe ich es. In dieser Terminologie liegt viel Tradition. Bei Cusanus aber wird diese ganze Frage-Situation zu einem neuen Ansatz, u. z. in einer irgendwie platonischen Perspektive. Sein ganzer Frage-Horizont steht ja, wie wir gestern schon hörten, auch im Zeichen der weiteren transzendentalen Ideen der Identität, der Gleichheit, der Ähnlichkeit usf., und zwar auf Grund einer Art geistiger Selbsterfahrung. Der Geist erfährt sich in diesem Horizont, und nicht nur gegenüber zum „dies“ und „das“. Er überschreitet vielmehr in seinem Fragen von vornherein alles Einzelne. So erfährt sich der Geist spontan transzendierend, und zwar nicht auf Begrenztes hin, sondern auf Unbegrenztes, ja auf Absolutes hin. Und auch dies sozusagen unter dem Doppelaspekt: des *Rückfragens* und des *Vorgriffs* darauf. Schon eine Vergewisserungsfrage wie: ist das auch wirklich so? stellt man im spontanen Fragen ja nur auf der Basis der fraglosen Voraussetzung: es gibt Wahrheit, und weil *Wahrheit* dem Suchenden zugleich *als Maß* seiner Untersuchung aufgegeben ist. Der Maßstab der Wahrheit wird einfachhin als gültig bewußt. Er kommt schon allen Fragen zuvor. Daran mißt der Fragende, was ihm begegnet. In *De Deo abscondito*⁸ spricht Cusanus auch von dem „Verlangen, in der Wahrheit zu sein“. Der Fragende erweist dieses Verlangen schon, indem er fragt; aber er verlangt, mehr in der Wahrheit zu stehen, und dabei greift sein Verlangen immer weiter aus; es ruht nur im Absolut-Transzendenten, jenseits jeder Grenze, in dem unendlichen Ziel (*finis infinitus*). Das ließe sich mit einer langen Kette von Cusanus-Texten belegen und illustrieren. Den Begriff der *praesuppositio* möchte ich heute nachmittag noch etwas näher untersuchen.

HINSKE: Ich darf noch kurz auf einen anderen Punkt eingehen, damit er nicht ganz untergeht. Im zweiten Teil Ihres Referats wiesen Sie, Herr Colomer, auf eine interessante Parallele zu Kant hin. Wenn ich Sie recht verstanden habe, meinten Sie *Kants Brief an Markus Herz vom 21. Februar 1772*⁹.

⁷ Vgl. bes. THOMAS V. AQ., *Expositio super libros Boethii De Trinitate* q. 1 a. 3.

⁸ *De deo abscondito*. (h IV, N. 6, Z. 5): Hoc forte est, quod te in adorationem attrahit, desiderium scilicet essendi in veritate.

⁹ Akad.-Ausg. Bd. X S. 129 ff., bes. S. 130 f.; vgl. auch *Refl. 4275* (Akad.-Ausg.

Offenbar begreifen Cusanus und Kant beide sowohl das göttliche Erkennen als auch zumindest einen bestimmten *Aspekt* des menschlichen Erkennens als aktiv. Wieso *Gottes* Erkennen in der Wahrheit ist, liegt auf der Hand: wenn er selber die Dinge hervorbringt, dann hat er sie, dann sind sie ihm präsent. Ganz anders dagegen steht es für Kant um die aktive Erkenntnis des *Menschen*. Die Frage: „Wenn es auch hier so etwas wie ein spontanes, aktives Erkennen gibt, wie kann es mit den Dingen übereinstimmen, die der Mensch doch nicht hervorgebracht hat?“ ist für Kant, zugespitzt formuliert, geradezu der eigentliche Grund seiner Kritik. Darauf sagen Sie nun, Cusanus habe die gleiche Frage und er habe die kantische Fragestellung schon überwunden, weil er die menschliche Erkenntnis, die spontane menschliche Erkenntnis, als eine Art Teilhabe an der göttlichen Spontanität, als eine Art *assimilatio*, versteht. Nun, ich muß hier, was dieses ‚überwunden‘ angeht, doch einen Einwand machen. Mir wäre das Herz leichter, wenn ich so wie Sie denken könnte. Aber ich glaube, Kant war zu fromm, um diesen Gedanken des Cusanus denken zu können. Denn er hat sich dieses spontane menschliche Erkennen konkret angesehen. Worin besteht es denn? Es besteht in Handlungen wie zählen, mit Hilfe von Kategorien ordnen, Sinneserkenntnisse zusammenfassen, nach dem Grund fragen. Ja, kann ich wirklich glauben, daß der, welcher der Grund von allem ist, selber nach Gründen fragt, daß er selber der Kategorie der Kausalität bedarf? Es war nicht Atheismus oder Agnostizismus, sondern eine bestimmte Art von Frömmigkeit, die Kant gehindert hat, jenen Schritt zu tun, die menschliche Spontanität als Teilhabe an der göttlichen Spontanität oder als *assimilatio*, als Parallele zur göttlichen Spontanität, zu begreifen. So muß ich gestehen, jene These von der *assimilatio* der menschlichen Spontanität an die göttliche ist für mich durch die Frömmigkeit Kants einstweilen für immer passé¹⁰.

Bd. XVII S. 491 f.) sowie vor allem *Kants Brief an Herz vom 26. Mai 1789* (Akad.-Ausg. Bd. XI S. 48 ff., bes. S. 54).

¹⁰ Der voranstehende Diskussionsbeitrag, aus der Situation des Augenblicks entstanden, bedürfte an einer ganzen Reihe von Stellen der Ergänzung, wenn nicht der Korrektur, und zwar ebenso in historischer wie in sachlicher Hinsicht. Doch habe ich, um den weiteren Gang der Diskussion nicht zu verzeichnen, auf jede inhaltliche Änderung oder Weglassung verzichtet. – Historisch gesehen reicht der Hinweis auf Kants „Frömmigkeit“, so richtig er mir auch nach wie vor zu sein scheint, gewiß nicht aus, um die rigorose Trennung von göttlichem und menschlichem Erkennen zureichend zu erklären, die Kant seit etwa 1772 vornimmt (in der *Inauguraldissertation* von 1770 heißt es ja noch, wenn auch mit gewissen Vorbehalten, „nos omnia intueri in Deo“; Akad.-Ausg. Bd. II S. 410). So ist es z. B. auffällig, daß Kant 1772 alle Auffassungen, die eine Verbindung von menschlichem und göttlichem Erkennen zu denken versuchen, fast unwirsch zurückweist und dabei gewissermaßen auf verschiedenen Ebenen argumentiert (Akad.-Ausg. Bd. X S. 131). Ganz anders wieder läuft die *Argumentation* von 1789, in der der antinomische Charakter der menschlichen Vernunft als der eigentliche Beweisgrund für die Trennung erscheint (Akad.-Ausg. Bd. XI S. 54). Das alles bedürfte der ausführli-

COLOMER: Ich meine, man muß hier auf die kantische Konzeption der Spontaneität achten. Kant hat m. E. den Fehler gemacht, daß er die Spontaneität zu formell dachte. Er hat nicht gesehen, daß der Geist eine Bewegung ist, daß das Erkennen auch eine Bewegung ist. Und das ist gerade das Neue, was Cusanus einführt und was neuerdings von der neueren Transzendentalphilosophie wieder durchgeführt wird: das Erkennen als eine Bewegung. Die Kategorien sind nicht nur, wie bei Kant, rein formelle Begriffe; sie sind Werkzeuge einer geistigen Aneignung der Wirklichkeit, die keine Grenze kennt. Durch sie tritt das Denken in eine Bewegung, in der es mehr und mehr erkennen will. Die Bewegung kommt nur zur Ruhe, weil der Wissensdrang des Geistes von keinem weltlichen Gegenstand gestillt werden kann. Wie Cusanus sagt, spürt man in der Unendlichkeit dieser Bewegung die Gegenwart bzw. die geheime Anziehungskraft des Unendlichen. Dazu kommt bei Kant eine Reduktion der Urteilsfunktion. Kant begreift das Urteil nur als die Verknüpfung von zwei Vorstellungen. Es handelt sich also um die Einigungsfunktion, die zwar dem Urteil eigen ist, die aber dessen Wesen nicht erschöpft. Zum Urteil gehören auch die Behauptungen, das „ist“-Sagen, durch welches Subjekt und Prädikat nicht nur verknüpft, sondern in die Ordnung des Seins auch absolut gesetzt werden. Denn als absolute Setzung bringt das Urteil immer ein gewisses Absolutes mit sich. Ich behaupte dies oder das, und wenn ich sicher bin, dann hat meine Aussage eine gewisse Absolutheit. Kant hat auch das nicht gesehen. Er sieht im Urteil nur die Einigungsfunktion und übersieht die Setzungsfunktion, die darin besteht, vom jeweiligen Urteilssubjekt zu sagen: das ist oder das ist nicht. Und das bedeutet: Kant übersieht den Absolutheitshorizont, der dem Urteil eigen ist. Wenn man wirklich den Sinn dieser *Absolutheit des Urteils* analysiert und ihre Möglichkeitsbedingungen sucht, kann man wiederum die Gegenwart des Absoluten spüren. Deswegen meine ich, daß Ihr Vergleich mit Kant nicht ganz richtig war. Denn Kant ist stehengeblieben. Wenn Kant im Bereich des Erkennens die gleiche Bewegung gesehen hätte wie im Bereich des Wollens, dann wäre vielleicht auch sein ganzes Denken anders gewesen. Kant ist wirklich kein Atheist. Auch nicht als Denker. Auch als Denker ist er ein Gläubiger. Bei der *ratio practica* führt er sogar einen transzendentalen Gottesbeweis durch. Gott wird dort als Bedingungsmöglichkeit des sittlichen Tuns postuliert, d. h. in Ansehen der praktischen Vernunft notwendigerweise, aber auch vernünftigerweise, bejaht und gesetzt. Nun meine ich, man kann den einen

chen Analyse und Interpretation. – Was die sachliche Problematik angeht, so hat Herr Colomer in seiner Erwiderung mit Recht auf das Moment des Absoluten hingewiesen, das in jedem Urteil stillschweigend impliziert ist. (Übrigens mag es eben dieses Moment gewesen sein, das Kant selber 1770 zu seiner damaligen These veranlaßt hat: *intellectualia esse rerum repraesentationes „sicuti sunt“*, Akad.-Ausg. Bd. II, S. 392.) Dem aber steht der durch und durch endliche Bedeutungsgehalt der Kategorien gegenüber, der es dem menschlichen Erkennen unmöglich macht, jenen Absolutheitsanspruch einzuholen.

Kant nicht ohne den anderen, den theoretischen nicht ohne den praktischen, ganz verstehen. Wenn Kant auf den Bereich des theoretischen Wissens dieselbe Denkbewegung gemacht hätte wie im Bereich des praktischen Tuns, dann hätte er auch die Spaltung seines Denkens überwunden. Dann sollte nicht der Mensch zugleich ein Wissender und ein sittlich Handelnder seine zwei Füße in zwei entgegengesetzte Welten stellen müssen.