

DIE UNENDLICHE SEHNSUCHT DES MENSCHLICHEN GEISTES

Von Fritz Hoffmann, Erfurt

In der Natur des menschlichen Geistes lebt ein starkes Verlangen nach dem Unendlichen. Dieser cusanisches Denken bekundende Satz soll an der Spitze des Referates stehen. Er gibt uns bereits eine erste Einsicht in die Aufgaben, die uns das Thema stellt. Zugleich fordert er zwei Vorüberlegungen heraus. Die eine betrifft den Begriff des Unendlichen, die andere die Verankerung der Sehnsucht in der Natur des Menschen.

Für beide Fragen weise ich auf zwei Artikel in Band 15 der Mitteilungen und Forschungsbeiträge hin. Dem cusanischen Begriff des Unendlichen ist Egil A. Wyller nachgegangen: „Identität und Kontradiktion. Ein Weg zu Cusanus' Unendlichkeitsidee“¹. Im Vergleich mit dem aristotelischen Gebrauch des Unendlichkeitsbegriffes, der nur für die potentielle Unendlichkeit gilt, tritt nicht nur die Eigenart des cusanischen Unendlichen hervor, sondern im Zusammenhang damit auch die Lehre vom Zusammenfall der Gegensätze und damit der Unterschied in dem Denkweg (der Methode) gegenüber der Logik des Aristoteles und dem darin herrschenden Kontradiktionsprinzip. Besondere Vorzüge dieses Artikels sind die dort gezeigten Verbindungslinien zur Mathematik und zur modernen (mathematischen) Logik, besonders aber die Darlegung der Entwicklung, die der Unendlichkeitsbegriff im Denken bei Cusanus selbst genommen hat. Wyller unterscheidet drei Stadien dieser Entwicklung. Erst im dritten tritt die positive Bedeutung der Negation („Un-Endliches“) ganz hervor. Cusanus erreicht diese „Sublimierung“ des Begriffes in seinem Spätwerk „Vom Nicht-Andere“ (1461).

Für die andere Frage, die Sehnsucht nach dem Unendlichen in der Natur des Menschen, halte ich den Artikel von Klaus Kremer: „Identität und Differenz. Zu dem gleichnamigen Buch von Werner Beierwaltes“, wie eine Art Propädeutik². Von dem mir gestellten Thema her sah ich den Scopus dieses Artikels in der innersten Anwesenheit Gottes in jedem Geschöpf. Wenn Gott alles ist, was überhaupt sein kann, dann ist er zu allem in einer größeren Nähe, als dieses jeweils zu sich selbst sein kann. In Variationen finden wir diese Einsicht bei Meister Eckhart, Nikolaus Cusanus und Giordano Bruno, wobei alle drei vom pantheistischen Mißverständnis klar abzugrenzen sind³. Unendlichkeit und Koinzidenz hängen eng miteinander zusammen. Die geschichtliche Nachwirkung des cusanischen Unendlich-

¹ MFCG 15 (Mainz 1982) 104–120.

² EBD. 92–103. Vgl. W. BEIERWALTES, *Identität und Differenz*. Philosophische Abhandlungen, Bd. 49 (Frankfurt a. M. 1980).

³ EBD. 98ff.

keitsbegriffes ist mir durch den Vortrag von Raymond Klibansky: „Die Wirkungsgeschichte des Dialogs ‚De pace fidei‘“ bewußt geworden. Über Giordano Bruno hat das Prinzip auf Hamann, auf Goethe, auf Schelling eingewirkt und die Meinungen über die Natur des menschlichen Geistes beeinflusst⁴. Den Begriff ‚Natur‘ sollten wir in diesem Zusammenhang nicht (sit venia verbi, abbreviato modo loquendi!) psychologisch-funktional, sondern metaphysisch verstehen. Nikolaus Cusanus schreibt dem menschlichen Geiste eine naturhafte (d. h. nicht: naturnotwendige) Spontaneität zum Unendlichen zu, stellt aber zugleich ihren Ursprung und ihr Wirksamwerden in das allumfassende Wirken Gottes hinein. Vom Schöpfer ist der geistigen Natur das Verlangen nach Unendlichkeit anerschaffen, bedarf jedoch der Gnade, um zu wirken. Dies wird im Textzusammenhang ganz deutlich. Im 10. Kapitel des 3. Buches *De docta ignorantia*, also mitten in seiner ‚Christologie‘, sieht Nikolaus in der Erkenntnis der unvergänglichen Formen der Dinge ein Zeichen für die Unsterblichkeit des menschlichen Geistes⁵. Darauf folgen die Worte: „... In natürlichem Drange bewegt sich die geistige Natur zu der über alles erhabenen Wahrheit hin, gleichsam als dem Ziel ihres Verlangens und dem letzten (höchsten) überaus beseligenden Gegenstand.“ Und weiter: „Für die geistige Seele ist Erkennen das Sein <vgl. Meister Eckhart: ‚Deus est intelligere.‘>, und das Erkennen des Ersehnten ist für sie leben.“ Cusanus sieht die Wurzeln des unendlichen Verlangens in der Natur des Geistes selbst. Er verbindet darüber hinaus dieses Verlangen mit der welthaften Existenz des Menschen. In *De quaerendo Deum* I zeigt Cusanus diese Bedeutung des In-der-Welt-Seins für den Menschen. Er ist in die Welt gekommen, um Gott zu suchen. „Wenn freilich diese Welt dem Suchenden nicht dienen würde, dann wäre der Mensch vergeblich in die Welt geschickt worden zu diesem Ziele, Gott zu suchen“⁶.

Nach diesen Vorüberlegungen gehen wir an die eigentliche Aufgabe. Sie weist uns in drei Richtungen.

Im ersten Teil soll gezeigt werden, wie das Wort von der „Sehnsucht des menschlichen Geistes“ eine ursprüngliche Verbindung von Intellekt und Streben, von Erkennen und Wollen voraussetzt. Für Cusanus gibt es keine Intellektivität des Menschen, die nicht durchpulst wäre vom Streben nach der Wahrheit, vom Verlangen nach einer höchst aufrichtigen und klaren Vereinigung mit dem in der Erkenntnis gefundenen Ziel. Damit steht er in der Tradition der *Theologia Mystica*, wie sie m. E. vor ihm in einzigartiger Weise systematisch von Bonaventura ausgeformt wurde. Ich nenne hier nur den Begriff der *cognitio experimentalis*, der im Mittelpunkt der Weisheits-

⁴ MFCG 16 (Mainz 1984) 113–125; 121.

⁵ H I, S. 149–151; vgl. Dupré I, 486 ff.

⁶ Vgl. *De quaer.* 1 (h IV, N. 18, Z. 13–15); Dupré II, 570.

lehre Bonaventuras steht und dem wir bei NvK wiederbegegnen, freilich in einer für ihn typischen Variante.

Im zweiten Teil wollen wir das Adjektiv ‚unendlich‘ analysieren. Der Begriff des Unendlichen ist ambivalent. Schon bei Aristoteles finden wir die Unterscheidung von aktual und potential Unendlichem. Das aktual Unendliche als Idee in der Lehre des Pythagoras und Platon lehnt er ab. Das potential Unendliche weist er am Beispiel der Zahl auf, die immer größer als jede gedachte sein kann⁷. Bei Cusanus kommt noch eine zweite Ambivalenz des ‚Unendlichen‘ hinzu. Es kann positiv synonym mit dem Absoluten verstanden werden, wie Duns Scotus diesen Begriff als eigentlichste Gottesprädikation gebraucht. Un-endlich kann aber auch die Kategorie der Möglichkeit einschließen und dann eine Offenheit zu einer neuen Wirklichkeit hin konnotieren, insofern dieser Begriff (cusanisch ausgedrückt) ein kontrakt Seiendes bezeichnet, von dessen Sein kein Überschritt ins Absolute möglich ist. ‚Unendlich‘ würde dann die Abwesenheit eines endgültigen Zieles (terminus) bedeuten.

Der dritte Teil soll dann zu der ‚dialektischen Spannung‘ hinführen, in der das Wort von der ‚Unendlichen Sehnsucht‘ im Denken des NvK (im Mittelpunkt dieses Denkens!) steht⁸. Jedes vorläufige Ziel muß überschritten werden. Solange der menschliche Geist auf dem Wege ist, gibt es für ihn kein Halten bei einem Ziel seiner Erkenntnis. Ein ursprüngliches Verlangen treibt ihn weiter zum Unendlichen im absoluten Sinne. In einem unübersetzbaren Wortspiel drückt dies Cusanus in der Überschrift zu Kap. 16 von *De visione Dei* aus: „*Nisi deus esset infinitus, non foret finis desiderii*“⁹.

I

Im Denken des NvK ist das Erkennen auf das engste mit dem Streben verbunden. Wir kehren zum ersten Buch von *De docta ignorantia* zurück. Bereits im ersten Kapitel¹⁰ spricht Cusanus von dem natürlichen Verlangen eines jeden Dinges, innerhalb seiner Natur auf immer bessere Weise zu sein. Dieses Verlangen ist göttliches Geschenk, in dem auch die geeigneten Mittel auf dieses Ziel hin enthalten sind. Die passende Vorgabe ist ein angeborenes Urteilsvermögen, damit das Verlangen nicht ins Leere läuft und in dem geliebten Wert der eigenen Natur zur Ruhe kommt. Im dritten

⁷ Vgl. ARISTOTELES, *Phys.* III c. 4ff. (bes. 207a). Vgl. E. A. WYLLER, a. a. O. 108f.

⁸ Zur systematischen Anwendung des Dialektik-Begriffes auf NvK vgl. J. HOPKINS, *Nicholas of Cusa's Dialectical Mysticism*. Text, Translation and interpretative Study of *De visione Dei*. (Minneapolis/USA 1985).

⁹ *De vis.* 16, N. 68; vgl. ed. Hopkins, 200, N. 71.

¹⁰ *Doct. ign.* I, 1 (h I, S. 5, Z. 3–8); Dupré I, 194.

Buch zeigt Cusanus das letzte Ziel der Sehnsucht¹¹: die Wahrheit, ‚alles‘, ein ‚ewiger Gegenstand‘, ‚Gott‘. Eine Zeile sei noch für diese Verbindung von Erkennen und Wollen zitiert, die einem späteren Werk: *De Deo abscondito* entnommen ist¹². Dort bestätigt der ‚Heide‘ dem Christen: „Das ist es sicherlich, was dich zum verborgenen Gott zieht: das Verlangen, in der Wahrheit zu sein.“

Während diese Texte von einer eher mittelbaren Verbindung zwischen Wollen und Erkennen zeugen, spricht Nikolaus im 12. Kapitel von *De docta ignorantia* III ausdrücklich und direkt von einem *desiderium intellectuale*: „Unser geistiges Sehnen aber ist es, geistig zu leben, das ist: ständig mehr in das Leben und in die Freude einzugehen“¹³. Zunächst könnte man meinen, daß sich Nikolaus damit in einem großen Traditionsstrom der Scholastik befindet. Ganz verwandt klingen z. B. die Worte des hl. Thomas: „So viel sich der Mensch der Ergründung der Weisheit hingibt, so viel hat er schon Anteil an der wahren Glückseligkeit“¹⁴. Aber des Cusanus Umgang mit diesem Wort vom geistigen Verlangen hat eine viel größere Variationsbreite und lotet noch andere Tiefen der Bedeutung aus. Einer der weiterführenden Wege eröffnet das Wort vom Geist als dem lebendigen Bild der Weisheit selbst. Weil der menschliche Geist von Natur aus nach der Weisheit strebt, kann er nur in ihr selbst Ruhe finden, d. h. in der Angleichung an die Weisheit. In dieser Angleichung ist der Geist ein lebendiges Bild der Weisheit. „Denn das Bild findet nur Ruhe in dem, dessen Bild es ist, von dem es Anfang, Mitte und Ende hat“¹⁵. Nikolaus bezeichnet den menschlichen Geist mit Vorliebe als *mens*: *Mens viva imago Dei*, d. h. Teilhabe an Gott im Erkennen und Lieben. Für diese Thematik stütze ich mich auf den Vortrag, den Gerda von Bredow auf dem Cusanus-Symposion 1977 gehalten hat¹⁶. Der Geist kann sich in eine größere Ähnlichkeit zu seinem Urbild hin wandeln oder auch in dieser Aufgabe versagen. „Die Kraft, die ich von dir habe, in der ich das lebendige Bild deiner Allmacht besitze, ist der freie Wille, durch welchen ich entweder den Umfang deiner Gnade erweitern

¹¹ Vgl. *Doct. ign.* III, 10 (h I, S. 149, Z. 22 – S. 150, Z. 4); Dupré I, 486ff. Der Textzusammenhang lautet: „Die geistige Natur . . . umfaßt aus sich selbst in sich die unvergänglichen Formen . . . Durch natürliche Bewegung wird sie zu der Wahrheit hingetrieben, die ganz abstrakt <d. h. der Zeit enthoben und der Vergänglichkeit nicht unterworfen und somit in höchster Freiheit> gleichsam das Ziel ihres Verlangens und der letzte Gegenstand ihrer Freude ist. Und weil dieser so beschaffene Gegenstand alles ist, nämlich Gott, darum ist der menschliche Geist . . . unsterblich und unvergänglich, da er nicht gesättigt werden kann außer durch einen ewigen Gegenstand.“

¹² *De Deo abs.* (h IV, N. 6, Z. 5f.); Dupré I, 302.

¹³ *Doct. ign.* III, 12 (h I, S. 160, Z. 9f.); Dupré I, 508.

¹⁴ THOMAS AQ., *S.c.g.* III c. 25.

¹⁵ *De sap.* I (h V², N. 18, Z. 3f.; Dupré III, 438).

¹⁶ G. v. BREDOW, *Der Geist als lebendiges Bild Gottes* (*Mens viva Dei imago*): MFCG 13 (Mainz 1978) 58–67.

oder einschränken kann¹⁷. Hier stellt Nikolaus die Weichen für einen neuen Weg der theologischen Reflexion. Nach traditioneller Lehre der Scholastik ist die *anima* als Substanz unveränderlich, während für NvK die *mens* durch die Entwicklung ihrer Fähigkeiten immer mehr <Gott entgegen> wachsen kann. Wir finden bei Cusanus keine starre Begrifflichkeit. Nirgends widerspricht er der Lehre von der menschlichen *anima* als einer unwandelbaren Substanz ausdrücklich. Auch bezeichnet er die *mens* als *viva substantia* und *forma substantialis*¹⁸. Dabei sollte beachtet werden, daß gerade an dieser Stelle in *De mente*, wo die *mens* so dicht an die Substantialität herangerückt wird, ihr Wesen von ihrer Aufgabe und Funktion her erklärt wird, genauer: durch die Art und Weise, wie wir das Wirken der *mens* erfahren: als die lebendige Substanz, die in uns die geistigen Worte hervorbringt und im Erkennen der Dinge zu unterscheiden und zu entscheiden vermag – so möchte ich den zitierten Text erläuternd übersetzen¹⁹. Doch auch die *anima* wird von der Aufgabe her gedeutet, den Körper zu beleben. NvK bezeichnet die Geistseele von ihrem Wirken her. So verbindet er den Begriff der *forma substantialis* mit dem der Kraft und faßt so alle Seelenkräfte zusammen²⁰.

Cusanus verbindet die Einheit und Einfachheit des menschlichen Geistes mit dessen Bewegtheit im Erkennen und Wollen. Die Bewegtheit setzt die Einheit der Seelensubstanz voraus. Darin ist die Seele (*mens*) ein Abbild der göttlichen Einfachheit, die zutiefst Einfaltung aller Dinge ist²¹. Diese Ähnlichkeit der Seele mit Gott als ihrem Urbild ist Vorbedingung für die Bewegung zur Vollendung in der Fülle. Schon Aristoteles hatte den Begriff der Bewegung in die Verwirklichung des Wesens-Seins hineingebracht. „Die Vollendung des dem Vermögen nach Seienden . . . ist Bewegung“²². Jedoch gelangt die Bewegung in der Verwirklichung des Wesens zum Ziel. Es gibt kein Mehr oder Minder, kein Werden des Wesens. „Und wie die Zahl kein Mehr oder Minder hat, so auch nicht das gestaltmäßige Wesen; wenn überhaupt ein Wesen ein Mehr und Minder haben kann, so nur das mit Stoff (Materie) verbundene Wesen“²³. In *De anima* hat Aristoteles dargestellt, wie diese Vereinigung mit dem Stoff die menschliche Seele befähigt, die dem Werden unterliegenden stofflichen Gestalten als unwandelbare geistige Gestalten aufzunehmen. Cusanus weicht keinen Grad von der klassischen Unterscheidung zwischen Geist und Stoff ab. Doch gleicht

¹⁷ EBD. 60; *De vis.* 4, N. 11; Dupré III, 104ff.

¹⁸ Vgl. *De mente* 5 (h V², N. 80, Z. 2 u. Z. 12f.; Dupré III, 512).

¹⁹ EBD. „Mens est viva substantia, quam in nobis interne loqui et iudicare experimur.“

²⁰ EBD.: „Unde mens est forma substantialis sive vis in se omnia suo modo complicans, et vim animativam, per quam corpus animat vivificando vita vegetativa et sensitiva, et vim rationativam et intellectualem et intelligibilem complicans.“

²¹ Vgl. EBD. 3 (h V², N. 72; Dupré III, 502ff.).

²² ARISTOTELES, *Met.* XI c. 9 (K c. 9, 1065b 21–24).

²³ DERS., *Met.* VIII c. 3 (H c. 3, 1044a 9–11).

sich sein Denken der Feinheit und Vielschichtigkeit der menschlichen Intellektivität mit einer neuen Einfühlungsgabe an. Dies erreicht er durch eine größere Variabilität im Gebrauch der überlieferten Begriffe. Ich zeige dies an zwei Begriffsreihen: *Anima – mens – spiritus*, und: *forma – proportio – numerus*. In der ersten Reihe gibt es gleichbleibende Elemente und andere von wechselnder Bedeutung. Konstant sind Geistigkeit, Substantialität, Unsterblichkeit. Tiefgreifende Unterschiede entstehen von den Aufgaben und Tätigkeiten her. *Anima* wird der menschliche Geist genannt, insofern er den Leib beseelt. *Mens* deutet auf seine Urteilkraft hin. Dem menschlichen Geist sind keine Ideen oder Begriffe angeboren, wohl aber eine Urteilkraft, ohne die er seine Aufgabe, die Dinge der Welt zu messen und zu wägen, nicht erfüllen kann²⁴. Dafür schafft er die Begriffe, wie sein Urbild die Dinge selbst schafft, und ist damit (auch!) *viva imago* des Urbildes. So ergibt sich aus solcher Sicht des geistigen Tuns die ontologische Tiefe. Der Geist (*mens*) ist unsterblich. Ebenso wird der Seele die Unsterblichkeit zugesprochen²⁵. Am Ende des ersten Kapitels von *De mente* werden *anima* und *mens* in eins gesetzt²⁶.

Die Tätigkeit der *mens* vollzieht sich in zweifacher Weise: durch den Verstand (*ratio*) und durch die Einsicht (*intellectus*). Der Verstand bringt jenes Erkennen, das die einzelnen Sachen betrifft, insofern sie in den Bereich der Sinne fallen. Er stellt Unterscheidung, Übereinstimmung, Verschiedenheit fest. Die Eigengestalt und ihr Urbild erschließt sich jedoch nur dem Intellekt (*intellectus, intelligentia*)²⁷. Das Problem einer derartigen zweifachen Erkenntnis ist bei NvK nicht ganz neu. Sehr schön ist die unterschiedliche Bedeutung von *intellectus* und *ratio* von Thomas von Aquin dargestellt worden, obwohl er an vielen Stellen beide Begriffe auch austauscht. Am bekanntesten dürfte die Worterklärung sein, ‚intelligere‘ bedeute ‚innen lesen‘ oder: Der Intellekt durchdringe das Wesen der Wahrheit²⁸. Auch der arabischen Philosophie des Mittelalters war diese Unterscheidung nicht unbekannt. Eine Analogie zu ihr habe ich in einem Text der *Optica* des

²⁴ Vgl. *De mente* 4 (h V², N. 78, Dupré III, 511).

²⁵ Vgl. EBD. 1 (h V², N. 52; Dupré III, 480).

²⁶ Vgl. EBD. (N. 57, Z. 7–16; Dupré III, 486).

²⁷ Vgl. EBD. 2 (N. 64f.; Dupré III, 494); bes. 8 (N. 111f.; Dupré III, 548).

²⁸ Vgl. THOMAS AQ., *De ver.* 1 c. 12: „Nomen intellectus sumitur ex hoc, quod intima rei cognoscit; est enim intelligere quasi intus legere.“ *S. th.* II II q. 49 a. 5 ad 3: „Etsi intellectus et ratio non sunt diversae potentiae, tamen denominantur ex diversis actibus. Nomen enim intellectus sumitur ab intima penetratione veritatis, nomen autem rationis ab inquisitione et discursu.“ *S. th.* I q. 59 a. 1 ad 1: „Intellectus et ratio differunt quantum ad modum cognoscendi, quia scilicet intellectus cognoscit simpliciter intuitu, ratio vero discurrendo de uno in aliud.“ *Sent.* I d. 25: „... ratio dicit quandum obumbrationem intellectualis naturae, ut dicit Isaac, quod ratio oritur in umbra intelligentiae.“ In *De anima* III, lect. 14 (ed. Pirota, 1948 n. 812): „Ratio et intellectus non sunt diversae partes animae, sed ipse intellectus dicitur ratio, inquantum per inquisitionem quamdam pervenit ad cognoscendum intelligibilem veritatem.“

Alhazen²⁹ gefunden. Dort unterscheidet er zwei Erkenntnisweisen beim Erkennen eines Dinges, nämlich die Erkenntnis der einzelnen Teile, d. h. ihrer Begriffe, und der Gesamtgestalt. Die erste Art ist zwar auch eine Erkenntnis der Gesamtgestalt (*forma*), aber sie gibt darüber keine Gewißheit. Die Gesamtgestalt wird nur durch Intuition erkannt, die in die Tiefe blickt. Die Erkenntnis der Teile bzw. der Teilbegriffe nennt Alhazen Oberflächen-Sehen (*visto superficialis*). Das Erkennen der Gesamtgestalt wird hier nicht mit einer Schau der Ideen verbunden, sondern unmittelbar in die praktische Wahrnehmung eingebracht. Hier möchte ich an die Ausführungen des Cusanus über die Bedeutung des Körpers für die Verstandeserkenntnis erinnern und dabei an die Mittlerrolle körperlicher Geister³⁰. Nun noch ein Wort zu dem Gebrauch des Begriffes <Geist>. Cusanus bringt ‚Geist‘ in unmittelbaren Zusammenhang mit der mens. Die Urteilskraft, die uns angeboren ist, erfahren wir durch einen Geist (Dupré übersetzt: ‚Geistgefühl‘, womit das Funktionale, das dieser Begriff meint, zum Ausdruck gebracht wird); der (das) in unserer mens spricht³¹. Doch auch Gott wird ‚Geist‘ genannt. Anknüpfend an Platons Lehre von der Weltseele hebt Cusanus die christliche Lehre vom Schöpfergott hervor. „Platon bezeichnet als ‚Weltseele‘, was Aristoteles ‚Natur‘ nennt. Ich aber vermute, daß beides nichts anderes ist als Gott, der alles in allem wirkt und den wir den Geist des Gesamt nennen“³². Er ist der Künstler, der die menschliche Seele (*mens*) als vollkommenes und lebendiges Abbild seiner selbst geschaffen hat; ihm soll sie sich immer mehr gleichgestalten. Hier wird Gott *spiritus universorum* genannt. Im folgenden (14.) Kapitel werden die Begriffe: ‚Getrennte (Dupré: unabhängige) Geister‘, ‚Engel‘, ‚mentes caelestes‘, für die Engel synonym gebraucht³³. Schließlich verwendet Cusanus den Begriff Geist (*spiritus*) für Kräfte, die zwischen der Geistseele (*anima*) und dem Körper eine Mittlerrolle spielen, besonders beim Erkenntnisvorgang. Träger und Werkzeuge (*instrumentum*) dieser Art des Geistes (*spiritus*) sind

²⁹ Vgl. *Opticae Thesaurus Albazeni Arabis Libri septem, nunc primum editi* (Basileae 1572) Fol. f 4, lib. II cap. III N. 64: „Et iam declaratum est et determinatum, qualiter visus comprehendat formas visibilium, quae componuntur ex intentionibus particularibus. Et quaedam intentiones particulares, ex quibus componuntur formae visibilium, apparent apud aspectum rei visae, et quaedam non apparent, nisi post intuitionem et considerationem subtilem . . . Et quia hoc est declaratum, dicamus quod comprehensio visibilium erit secundum duos modos, qui sunt comprehensio superficialis et comprehensio per intuitionem, quae profundum aspicit . . . Et cum ita sit, comprehensio ergo visibilium erit secundum duos modos. Et est comprehensio superficialis, quae est in primo aspectu, et comprehensio, quae est per intuitionem. Comprehensio autem per primum aspectum est comprehensio non certificata, et comprehensio per intuitionem est comprehensio, per quam certificantur formae visibilium.“

³⁰ Vgl. *De mente* 8 (h V2, N. 112–115; Dupré III, 548–552).

³¹ Vgl. EBD. 4 (h V2, N. 78; Dupré III, 510).

³² Vgl. EBD. 13 (h V2, N. 145; Dupré III, 588).

³³ Vgl. EBD. 14 (h V2, N. 151–155; Dupré III, 596–600).

das Blut, die Adern, das Mark³⁴. Mittels solcher Art ‚Geist‘ (spiritus) bedient sich die Seele des Körpers wie eines Instrumentes beim Erkennen der Dinge. Nur sich selbst erkennt sie durch sich selbst. Dann bedient sie sich ihrer selbst wie eines Instrumentes³⁵. Diese Hinweise sollen den variablen Gebrauch überlieferter Begriffe durch Cusanus zeigen. Ich beschließe sie mit dem Forma-Begriff aus der zweiten Reihe, weil mit ihm auch die beiden anderen Begriffe verbunden sind und weil wir vom cusanischen Verständnis aus einen Zugang zum Wachsen der mens zu immer größerer Vollendung hin erhalten.

Cusanus zeigt sehr anschaulich am Beispiel des Löffel-Schnittens, wie die Vollkommenheit der Form mit der Vollkommenheit der Proportion zusammenfällt³⁶. Man ginge fehl, hier die Bedeutung von ‚Form‘ mit ‚äußerer Wohlgestalt‘ gleichzusetzen und damit den Schwerpunkt im Ästhetischen zu vermuten. Ex negativo ergibt sich bei NvK eine Fast-Gleichsetzung mit der aristotelischen Wesensform: Wird nämlich die Proportion zerstört, dann hört der Löffel auf, das zu sein, wozu ihn der Künstler entworfen und geschaffen hat. Das ‚Cusanische‘ dieses Formbegriffes liegt in der Verbindung mit der Zahl und ihrer Symbolik. Wir sind hier an einem zentralen Punkt der cusanischen Philosophie, weil von hier aus das Element der Bewegung wirksam wird, von dem aus die Möglichkeit einer erstrebten Entwicklung zum Höheren, einer ‚unendlichen Sehnsucht‘ überhaupt erst verstehbar wird. Wir finden diese Ausführungen in *De mente* Kap. 6., deren Höhepunkt etwa in der Mitte des Kapitels erreicht wird: (Ich verändere die Reihenfolge der Sätze, sit venia!) „Die Proportion ist der Ort der Form; ohne eine Proportion, die der Form entspricht und angemessen ist, kann die Form nicht widerstrahlen; in dieser Weise meinte ich es, daß die Form nicht bleibt, wenn die dem Löffel entsprechende Proportion zerstört wird, weil sie keinen Platz hat.“ „Das erste <vom Ursprung> Entsprungene nennen wir nämlich symbolisch die Zahl, da die Zahl das der Proportion Zugrundeliegende ist. Eine Proportion vermag nämlich nicht ohne Zahl zu bestehen“³⁷. Dieser mit der Proportion verbundene Formbegriff³⁸ trägt in sich ein Offensein zu immer größerer Vollkommenheit hin, wie es am Beispiel des Löffelschnittens gezeigt wird. Der Künstler vermag sein Werk

³⁴ Vgl. Anm. 30.

³⁵ Vgl. EBD. 8 (h V2, N. 115, Z. 8–10; Dupré III, 552).

³⁶ Vgl. EBD. 2 (h V2, N. 62–68; Dupré III, 492–501).

³⁷ Vgl. EBD. 6 (h V2, N. 92; Dupré III, 524): „Primum enim principiatum vocamus symbolice numerum, quia numerus est subiectum proportionis; non enim potest esse proportio sine numero. Et proportio est locus formae; sine enim proportionem apta et congrua formae forma resplendere nequit, uti dixi proportionem apta cocleari rupta non posse formam manere, quia non habet locum.“

³⁸ Auch die Ausführungen über Gott als forma formarum sollten von diesem Formbegriff her gelesen werden, damit sie im Sinne des Cusanus verstanden werden. Vgl. *De poss.* (h XI/2, N. 12; Dupré II, 282).

in immer vollkommenerer Weise der Urgestalt anzunähern. In analoger Weise treibt den menschlichen Geist eine ‚unendliche Sehnsucht‘ zur immer vollkommeneren Annäherung an den Ursprung, dessen lebendiges Abbild er ist.

II

Der Weg zu diesem Ziel ist unendlich. In dem Augenblick aber, wo der Geist die Unendlichkeit des Zieles erkannt hat, ist er bereits am Ziel, weil er damit in das heilige Dunkel des Nichtwissens eintritt. Auf einem Höhepunkt seiner Theologie vollzieht Nikolaus dieses Überschreiten von einer faszinierenden Anschaulichkeit des Gottesbildes zum Dunkel des Nichtwissens. Er leitet die Mönche an, das Angesicht des Gottesbildes zu schauen, dessen Augen der Künstler so wunderbar gestaltet hat, daß sie immer in unaufhörlicher Liebe auf den Betrachter schauen. Gottes Sehen ist Schaffen, und auf Gott schauen ist Lieben: „Du, Herr, bist der Gefährte meiner Pilgerfahrt. Wohin ich auch wandere, deine Augen sind immer über mir . . . Du also bist mein Gott; du siehst alles, und dein Sehen ist Schaffen“³⁹. Doch sehr bald läßt Nikolaus das Bild hinter sich, das er eben noch wegen seiner anschaulichen Nähe gepriesen hat, da sich auf ihm das Antlitz des Herrn in so vollkommener, liebenswerter Gestalt zeigt, daß es von jedem erkannt und geliebt werden kann. Es zeigt sich ja gerade darum in menschlicher Weise. Doch damit verbirgt es sich in seiner Eigengestalt. „Wer also ausgeht, dein Antlitz zu schauen: Solange er noch etwas begreift, ist er weit von deinem Angesicht. Jedes Begreifen deines Angesichtes ist geringer als dein Angesicht, und alle Schönheit, die begriffen werden kann, ist geringer als die Schönheit deines Angesichtes. Alle Gesichter haben Schönheit, aber sind nicht Schönheit . . . <In ihnen> ist das Angesicht der Angesichter verschleiert und im Rätsel sichtbar. Unverhüllt aber wird es nicht gesehen, solange man nicht jenseits aller Angesichter eintritt in ein geheimnisvolles und verborgenes Schweigen, wo es nichts mehr vom Wissen und Begreifen eines Angesichtes gibt“⁴⁰. Erst in diesem Dunkel, für das ‚Nebel‘, ‚Finsternis‘, ‚Unwissenheit‘ Synonyme sind, wo alles Wissen und Begreifen übersprungen (transilire) wird, ist das Angesicht unverhüllt zu sehen. „Das Dunkel selbst enthüllt, daß hier ein Angesicht jenseits aller Verhüllung ist.“ Es ist ähnlich wie mit dem hellsten Licht, das nicht sehen kann, wer es zu sehen sucht, außer in der tiefsten Dunkelheit. Wie beim Schauen auf die Sonne für das natürliche Auge die Dunkelheit entsteht, so wird auch im Schauen auf das göttliche Licht der Geist in immer tiefere Dunkelheit getaucht. „Je

³⁹ *De vis.* 5, N. 15f.; Dupré III, 110.

⁴⁰ EBD. 6, N. 20; Dupré III, 114.

größer diese wird, desto wahrer berührt er in der Dunkelheit das unsichtbare Licht. Ich sehe, Herr, daß so und nicht in anderer Weise der Zugang zum unerreichbaren Licht und zur Schönheit und dem Glanz deines Angesichtes in Enthüllung gefunden werden kann“⁴¹.

Für Cusanus war die Lehre vom ‚Erkennen Gottes in der Dunkelheit‘ ein Leitgedanke der gesamten Theologie. Das zeigt die Christologie von Haubst in dem Kapitel „Das menschliche Verlangen nach der Gotteschau“⁴². Ich bringe (gekürzt) hier nur ein Zitat aus *De visione Dei*, Kap. 16: „Ich sehe, daß du, o Gott, deshalb allen Kreaturen unerkant bist, damit sie in diesem heiligen Nichtwissen um so mehr ihre Ruhe finden gleichwie in einem unzählbaren unerschöpflichen Schatz ... Was die Einsicht sättigt oder ihr Ziel ist, ist also nicht das, was sie einsieht; aber auch das kann nicht sättigen, was sie vollkommen nicht einsieht, sondern nur das, was sie ‚durch Nichteinsehen einsieht‘ ...“⁴³.

In der Analyse dieser Ausführungen spricht Hopkins von einer ‚dialektischen Mystik‘ des NvK, wobei er freilich auf den variablen Gebrauch des Dialektik-Begriffs hinweist⁴⁴. Tatsächlich läßt sich Hopkins These, die er auch mit dem Gebrauch des Paradoxon in der Theologie des Cusanus verbindet, von der Methode her durchaus rechtfertigen. Vom Inhalt her kommt dem Begriff der Unendlichkeit eine entscheidende Bedeutung zu. Dafür spricht, daß Nikolaus selbst ihn mit der Nicht-Sehbarkeit Gottes verbindet. „Einstmals erschienst du mir, o Gott, als unsehbar von jedem Geschöpf, da du der verborgene Gott unendlich bist. Die Unendlichkeit aber ist unfaßbar auf jede Weise des Begreifens“⁴⁵. Im folgenden Kapitel wird dies noch schärfer ausgedrückt. Schon in der Überschrift wird Gott „die absolute Unendlichkeit“ genannt⁴⁶. Im Text begegnen wir dann dem (dialektischen) Wortspiel: „Du, Gott, bist die absolute Unendlichkeit selbst, die ich als unendliches Ziel erblicke. Doch kann ich nicht begreifen, wie etwas Ziel sein kann, das keine Zielgrenze hat“⁴⁷. (Ich umschreibe den Text, um das lateinische Wortspiel, das sich in der deutschen Sprache nicht wiederholen läßt, möglichst sinngemäß wiederzugeben.) In der hier offensibaren dialektischen Methodik erfordert nun der Begriff der Unendlichkeit

⁴¹ EBD. N. 21; Dupré III, 116: „Quanto igitur scit caliginem maiorem, tanto verius attingit in caligine invisibilem lucem. Video, Domine, sic et non aliter inaccessibilem lucem et pulchritudinem et splendorem faciei tuae revelate accedi posse.“

⁴² R. HAUBST, *Die Christologie des Nikolaus von Kues* (Freiburg 1956) 51–58.

⁴³ *De vis.* 16, N. 67–70; Dupré III, 164–166. Haubst, a. a. O. 53.

⁴⁴ Vgl. o. Anm. 8; Hopkins, S. 40 ff.; 310 Anm. 264.

⁴⁵ *De vis.* 12, N. 47; Dupré III, 142: „Apparuisti mihi, domine, aliquando ut invisibilis ab omni creatura, quia es deus absconditus infinitus. Infinitas autem est incomprehensibilis omni modo comprehendendi.“

⁴⁶ EBD. 13; Dupré III, 146: „Quomodo deus videtur absoluta infinitas.“

⁴⁷ EBD. N. 52; Dupré III, 148: „Tu, deus meus, es ipsa infinitas absoluta, quam video esse finem infinitum. Sed capere nequeo, quomodo finis sit finis sine fine.“

eine theologische Erläuterung. Die Unendlichkeit Gottes ist der eigentliche Grund für die Sehnsucht des Geistes nach ihm⁴⁸.

In der Theologieggeschichte der Scholastik war es Johannes Duns Scotus, der die Unendlichkeit als wesentliches Gottesprädikat herausgestellt hat. Thomas von Aquin sah es noch in der Einfachheit⁴⁹. Man muß diese Aussage im Zusammenhang seiner theologischen Methodik sehen, in der Philosophie und Theologie streng getrennte Wege gehen. Daher können die dem natürlichen Denken entnommenen Begriffe in der Theologie nur auf analoge oder übersteigernde Weise gebraucht werden. In Gott gibt es nichts, was nicht Gott wäre. Im Zusammengesetzten ist aber der Teil nie dem Ganzen gleich. Scotus genügt diese Begründung nicht. Er sucht ein Prädikat, das sowohl der Einfachheit Gottes genügt als auch das Gott-sein Gottes präzisiert. Die Einfachheit läßt sich nach Scotus auch von einem Geschöpf aussagen, die Unendlichkeit aber nicht, sondern nur von Gott⁵⁰. Auch der Forderung nach der absoluten Einfachheit einer Gottesprädikation wird die Aussage der Unendlichkeit Gottes am besten gerecht⁵¹. Mit dieser Gegenüberstellung von Thomas und Duns Scotus geht es uns nicht um die Frage einer Thomas-Kritik durch Scotus⁵². Wir möchten lediglich die unterschiedlichen Ausgangspositionen in den je eigenen theologischen Entwürfen in den Blick bekommen. Für Scotus ist wie für Thomas die Gotteserkenntnis von Angesicht zu Angesicht die höchste Berufung des Menschen. Aus dieser Lehre ergibt sich, daß die menschliche Vernunft zur intuitiven Gotteserkenntnis von Natur aus fähig sein muß, auch wenn diese nur durch die Gnade Gottes erreicht werden kann. Die Gnade schafft aber kein neues Organ; sonst wäre es nicht mehr unsere Schau⁵³. Hier also scheint mir auf dem Weg der scholastischen Theologie die Ermöglichung einer unendlichen Sehnsucht des menschlichen Geistes zu liegen. Gewiß kennt auch Thomas von Aquin ein natürliches Verlangen des Geistes nach

⁴⁸ Darauf deutet schon die Überschrift zu K. 16 *De visione Dei* hin; Dupré III, 164: „Quomodo nisi deus esset infinitus, non foret finis desiderii.“

⁴⁹ Vgl. THOMAS AQ., *S. th.* I q. 3: „De simplicitate dei.“

⁵⁰ JOHANNES DUNS SCOTUS, *Op. Ox.* I d. 3 q. 2 a. 4 n. 13: „Ex hoc apparet improbatio illius quod dicitur in praecedenti opinione, quod perfectissimum quod possumus cognoscere de deo est cognoscere attributa reducendo illa in esse divinum, propter simplicitatem divinam; cognitio enim esse divini sub ratione infiniti est perfectior cognitione eius sub ratione simplicitatis, quia simplicitas communicatur creaturis, infinitas autem non, secundum modum quo convenit deo.“

⁵¹ Vgl. EBD. d. 2 q. 2 n. 5: „Quemcumque conceptum concipimus, sive boni, sive veri, si non contrahatur per aliquid, ut non sit conceptus simpliciter simplex, non est conceptus proprius deo.“

⁵² Zu der Frage nach dem Opponenten des Duns Scotus an dieser Stelle vgl. E. GILSON, *Johannes Duns Scotus*, übers. von W. Dettloff (Düsseldorf 1959) 124, Anm. 2.

⁵³ Vgl. dazu die scharfsinnigen Bemerkungen von W. KLUXEN, *Johannes Duns Scotus: Epochen der Weltgeschichte in Biographien*. Bd. 16, Mittelalter, Philosophen (Frankfurt a. M. 1984) 123–136; 131.

Gott; doch die enge Verknüpfung mit dem Begriff des Unendlichen scheint mir erst Scotus vorbereitet zu haben. Erst von hier aus wurde der Weg frei für die Verbindung von philosophischen und theologischen Argumenten in den Aussagen über die ‚unendliche Sehnsucht‘, was für die Methode der Argumentation bei NvK typisch ist und bei Meister Eckhart bereits anklingt⁵⁴, in einer deutlichen Absetzung von Thomas von Aquin.

Doch für ein tieferes Verständnis der unterscheidenden Weise, in der Cusanus den Begriff der Unendlichkeit gebraucht im Vergleich zu Duns Scotus, müssen wir uns erinnern an die Verbindung von Erkennen und Wollen, von geistigem Sehen und Lieben. Und erst im ‚Schauen des Angesichtes in der Dunkelheit‘ kommt die Liebe zur Vollendung, weil hier der Affekt gereinigt wird von allen Hilfen der Vorstellung und der Phantasie. Es bleibt dabei dieses Schauen ein geistiges Sehen, mit dem der Geist des Menschen die höchste Stufe der Weisheit erlangt und so in diesem Pilgerstand die größte Nähe zum Urbild der Weisheit erreicht. Auch in der ‚Dunkelheit‘ bleibt es ein Erkennen, das zugleich Lieben ist. Und in diesem Erfahren der höchsten Weisheit gibt es kein Stehenbleiben. Die Weisheit im Abbild verlangt danach, die Weisheit des Urbildes stets inniger zu erfahren. Dies ist geradezu das Thema im ersten Buch ‚Der Laie über die Weisheit‘: „Die Weisheit ist die köstliche Speise, die durch Sättigung das Verlangen nach Genuß nicht mindert, so daß auch bei ewiger Speisung die Freude niemals aufhört“⁵⁵.

Für die Weisheitslehre des Cusanus kann ein Exkurs auf die Lehre Bonaventuras sehr nützlich sein. Systematisch zusammengefaßt finden wir sie in *Sent.* III d. 35 a. 1 q. 1. Hier wie an anderen Stellen begegnen wir dem Ausdruck: *Cognitio experimentalis*. Er faßt das erkenntnismäßige und das affektive⁵⁶ Element zusammen und eröffnet zugleich den Zugang zu einem

⁵⁴ Vgl. MEISTER ECKHART, *Reden der Unterweisung*, ed. Quint 99f: „Bekümmere dich auch nicht darum, welches Wesen oder welche Weise Gott jemandem gebe. Wäre ich so gut und heilig, daß man mich unter die Heiligen erheben müßte, so redeten die Leute und forschten wiederum, ob es sich um Gnade oder Natur handele, was darin stecke, und würden darüber beunruhigt. Darin tun sie unrecht. Laß Gott in dir wirken, ihm erkenne das Werk zu, und kümmere dich nicht darum, ob er mit der Natur oder übernatürlich wirke; beides ist sein; Natur wie Gnade.“ (Aus J. QUINT, *Meister Eckhart. Deutsche Predigten und Traktate*, München 1979).

⁵⁵ *De sap.* I (h V2, N. 18, Z. 14–16); Dupré III, 440.

⁵⁶ Zur Begriffsbedeutung von *affectus*, *affectio* in der mystischen Theologie der Scholastik vgl. E. KLEINEIDAM, *Die theologische Richtung der Erfurter Kartäuser am Ende des 15. Jahrhunderts: Miscellanea Erfordiana* (EThSt 12, Leipzig 1962) 263: „Der Begriff *affectus* bereitet uns heute Schwierigkeiten, da er im heutigen psychologischen Vokabular eine völlig geänderte Bedeutung erhalten hat. Im Sinne von Leidenschaft ist *affectus* in keiner Weise zu verstehen.“ Danach erklärt der Autor, wie der Begriff noch Ende des 15. Jahrhunderts verstanden wurde, nämlich als „*potentia affectiva rationalis, scilicet voluntas*“. „Wir würden heute sagen: Es handelt sich um die existentielle Erfassung der Wahrheit, nicht um ein bloßes Gedächtniswissen.“ Ich entnahm diesen Hinweis der höchst instruktiven Arbeit von K.-H. HOEFS, *Ekstase bei*

Verständnis für den variablen und erweiternden Bedeutungsgehalt von *cognitio*. Bonaventura schreibt die innigste Gottesvereinigung dem Willen, der Hingabe, dem Affekt (in scholastischer Bedeutung des Begriffes) zu. Die Erkenntnis ist jedoch eine Vorbedingung dieser Willenshingabe und sie reicht bis in den Akt der Hingabe hinein, obwohl dort alle Bilder, Begriffe und Erkenntnisinhalte überschritten werden. Daher ist zu verstehen, daß Bonaventura den Begriff der *cognitio* in jenes höchste Verkosten der göttlichen Gegenwart auch in begriffliche Formulierungen hineinnimmt, obwohl ein von allen Inhalten geschiedenes (Meister Eckhart) Innwerden der göttlichen Nähe gemeint ist: „... demgemäß ist dieses Verkosten und Schmecken <der göttlichen Nähe> eine erfahrungsmäßige Erkenntnis des Guten und Süßen“⁵⁷. Gemeint ist eine Gotteserfahrung in der *affectatio*, in der Liebe. Im *Hexaameron* stoßen wir ebenfalls auf den Zusammenklang von Erkenntnis und Liebe. „Über jedes Ding und jede Erkenntnis ist jener, den ich erkennen will. Und da ist ein Tun, das jedes Erkennen übersteigt, überaus geheimnisvoll. Niemand weiß darum, wenn er es nicht erfährt. In der Seele gibt es viele Kräfte . . ., alle muß man hinter sich lassen, und auf dem Gipfel ist die Vereinigung <in> der Liebe, und diese übersteigt alle Möglichkeiten“⁵⁸.

Schließlich gebraucht Bonaventura das Verbum ‚erkennen‘ schlicht für die höchste Weise, Gott zu lieben: „Viele Stufen hat die Erkenntnis Gottes in diesem Leben: in der Spur seiner Schöpfung, im Ebenbild, in der Wirkung der Gnade, schließlich in der innersten Vereinigung der Seele mit Gott, wie der Apostel sagt: ‚Wer Gott anhängt, ist ein Geist <mit ihm>‘ (1 Kor 6, 17). Und dies ist die erhabenste Erkenntnis, welche Dionysius lehrt, die schließlich in der ekstatischen Liebe besteht und über die Erkenntnis des Glaubens emporhebt, wie sie im allgemeinen Stand des Glaubens vollzogen

Bonaventura. Untersuchung unter besonderer Berücksichtigung des Erfahrungsbegriffs (Berlin 1986) Masch.-Schr. (S. 4).

⁵⁷ Vgl. BONAVENTURA, *Sent.* III d. 35 a. un. q. 1, concl. (III 774 ab): „Quarto modo dicitur sapientia magis proprie, et sic nominat cognitionem dei experimentalem; et hoc modo est unum de septem donis Spiritus Sancti, cuius actus consistit in degustando divinam suavitatem. Et quoniam ad gustum interiorem, in quo est delectatio, necessario requiritur actus affectionis ad coniugendum et actus cognitionis ad apprehendendum, secundum illud Philosophi, qui dicit, quod ‚delectatio est coniunctio convenientis cum convenienti cum sensu eiusdem‘; hinc est, quod actus doni sapientiae partim est cognitivus et partim est affectivus: ita quod in cognitione inchoatur et in affectione consumatur, secundum quod ipse gustus vel saporatio est experimentalis boni et dulcis cognitio.“

⁵⁸ Vgl. BONAVENTURA, *Collationes in Hexaameron*, coll. II n. 29 (V 341 a) „... super omnem substantiam et cognitionem est ille, quem volo intelligere. Et ibi est operatio transcendens omnem intellectum, secretissima; quod nemo scit nisi qui experitur. In anima enim sunt virtutes multae apprehensivae: sensitiva, imaginativa, aestimativa, intellectiva; et omnes oportet relinquere, et in vertice est unio amoris, et haec omnes transcendit.“

wird⁵⁹. Diese innigste Einigung faßt Bonaventura also unter den Begriff einer unmittelbaren Gotteserkenntnis, die sich aber nicht wie die himmlische Gottschau in der ‚Klarheit des Lichtes‘ vollzieht, sondern in jener Dunkelheit, mit der das Verlassen (Überschreiten) aller sinnenhaften Bilder, aller geistigen Inhalte und Begriffe, aller vernunftgemäßen Überlegungen und Einsichten beschrieben wird. Auf diese Art der Gotteserkenntnis, die im Grunde genommen eine wunderbare Entflammung des Affektes, also der Gottesliebe ist, bezieht Bonaventura die von Dionysius gebrauchte Bezeichnung: *docta ignorantia*. „Sie soll in diesem Leben jeder gerechte Mensch für sich suchen“⁶⁰. Das ist in dieser an alle Menschen gerichteten Aufforderung eine kühne Formulierung! Deutet sich hier vielleicht ein neues Menschenbild an, geistige Verbindungslinien zwischen Franz von Assisi, dem ‚Vater‘ des Ordens Bonaventuras, und dem Humanismus der Renaissance⁶¹? Auch das kühne Zusammenspiel theologischer und philosophischer Argumente könnte in dieser Richtung gedeutet werden. Solche Fragen können hier nur angedeutet werden. Die Literatur beweist, daß sie bereits bedacht wurden. Wir kehren aber zu unserem Thema zurück.

III

„Unendliche Sehnsucht“ – die dialektische Spannung in diesem Wortpaar zeigt sich im Bedenken des Zieles. Wir müssen eigentlich von zwei Zielen der Sehnsucht sprechen. Doch das zweite Ziel liegt *intra murum*. An diesem Thema möchte ich nicht rühren, obwohl beide Ziele in einer inneren Bezogenheit zueinander stehen und damit vielleicht nur zwei Spielarten einer Sache sind. Wir wenden uns dem ersten Ziel zu, das im ‚Schauen‘ des göttlichen Angesichtes besteht, ‚unverhüllt‘, ‚in Dunkelheit‘. Je tiefer du dein Nichtwissen erkennst, desto mehr begreifst du die Nähe seines unver-

⁵⁹ Vgl. BONAVENTURA, *Sent.* III d. 24 dub. 4 (III 531 ab): „... Sed cognitio viae multos habet gradus. Cognoscitur enim deus in vestigio, cognoscitur in imagine, cognoscitur et in effectu gratiae, cognoscitur etiam per intimam unionem dei et animae, iuxta quod dicit Apostolus (1 Kor 6, 17): ‚Qui adhaeret deo unus spiritus est.‘ Et haec est cognitio excellentissima, quam docet Dionysius, quae quidem est in exstatico amore et elevat supra cognitionem fidei secundum statum communem.“

⁶⁰ Vgl. BONAVENTURA, *Sent.* II d. 23 a. 2 q. 3 ad 6 (II 546 a): „... Concedo tamen nihilominus, quod oculi aspectus in deum figi potest, ita quod nihil aliud aspiciat; at tamen non perspiciet vel videbit ipsius lucis claritatem, immo potius elevabitur in caliginem et ad hanc cognitionem elevabitur per omnium ablationem, sicut Dionysius dicit in libro de Mystica Theologia, et vocat istam cognitionem doctam ignorantiam. Haec enim est, in qua mirabiliter inflammatur affectio, sicut eis patet, qui aliquoties consueverunt ad anagogicos elevari excessus. Hunc modum cognoscendi arbitror cuilibet viro iusto in via ista esse quaerendum; quod si deus aliquid ultra faciet, hoc privilegium est speciale, non legis communis.“

⁶¹ Vgl. H. FELD, *Die Anfänge der modernen biblischen Hermeneutik in der spätmittelalterlichen Theologie* (Wiesbaden 1977) 15f.

hüllten Angesichtes⁶². In diesem Paradox von Schauen und Nichtwissen, von Offenbarwerden und Verhülltsein steht der menschliche Geist am Ziel seiner unendlichen Sehnsucht: *Finis sine fine!*

Ich möchte im letzten Teil die dialektische Spannung in dem Begriffspaar: ‚Unendliche Sehnsucht‘ an drei Gegenständen oder Mysterien cusanischen Denkens aufzeigen. Da ist zuerst das Finden des eigenen Ich. In der höchsten Schau des göttlichen Angesichtes erinnert Cusanus an dessen Anwesenheit in der ganzen Natur. Dennoch bleibt es das verhüllte Angesicht. Dies drängt zu der Frage: „Wie kann ich dich erreichen? Was gibt es Absurderes als danach zu verlangen, daß du dich mir gibst, der du alles in allem bist? . . . Und während ich still werde im Schweigen der Kontemplation, antwortest du mir im Innersten meines Lebens (in praecordia): „Sei du ganz dein, und ich werde dein sein“⁶³. Diese Antwort mag überraschen. In dem unendlichen Verlangen nach dem Schauen des göttlichen Angesichtes wird der menschliche Geist auf sich selbst gewiesen. Wir erwarten wohl eine andere Antwort, etwa so: „Sei du ganz mein, und ich werde dein sein.“ Aber dann wäre die Sehnsucht am Ziel. Doch das Ziel ist gerade das unerreichbare Unendliche, so lange der Geist des Menschen noch vor der Mauer des Paradieses ist. Erst *intra murum* darf er über sich hinausschreiten. Vorher aber wird er auf den unendlichen Weg gewiesen. Vielleicht ließ sich Cusanus durch Augustinus anregen, der eine ähnlich lautende Antwort auf sein Fragen nach Gott erhielt. Alle Geschöpfe riefen ihm zu: „Wir sind nicht dein Gott.“ Erst als er in seiner Seele einkehrt, findet er eine Kraft, die den Leib durchdringt und Leben verleiht: „Für dich <meine Seele> aber ist dein Gott des Lebens Leben“⁶⁴. Ich möchte aber auch in eine andere Richtung weisen, die zu bedenken in einem kurzen Beitrag in Band 16 der Forschungsbeiträge angeregt wird⁶⁵. Das cusanische ‚IN‘ als Kurzformel des Gottsuchens wird mit dem ‚OM‘ als Symbol des Alls in Vergleich gebracht. Beidemale handelt es sich um ein Phänomen subtilster geistiger Konzentration, wobei allerdings die gleichnishafte und symbolische Bedeutung des cusanischen ‚IN‘ unterscheidend hervorgehoben werden muß⁶⁶. Wie Cusanus im *Triologus de possest* zeigt, enthält das ‚IN‘ Bejahung und Verneinung und ist so ein Symbol für die Dialektik von Affirmation und Negation in der Theologie, ein unendlicher Weg, wo Reden aus dem

⁶² Vgl. o. Anm. 40 u. 41.

⁶³ *De vis.* 7, N. 25; Dupré III, 120.

⁶⁴ Vgl. AUGUSTINUS, *Confessiones* X c. 6.

⁶⁵ Vgl. M. LEDERLE (Pune), „IN“ und „OM“. MFCG 16 (Mainz 1984) 343–346.

⁶⁶ Vgl. EBD. 344, 346. Das ‚IN‘ ist nicht nur ein Symbol für das Geheimnis Gottes. Im Aussprechen, also im Verwirklichen des Symbols, schwingt das I im N weiter und verschmilzt mit diesem zu Einem, wie der Vergleich mit der griechischen Wortform zeigt. So wird die Einheit des Geheimnisses beim Gebrauch des Wortes erfahren. Vgl. NIKOLAUS CUSANUS, *Triologus de possest*, ed. Renata Steiger, h XI/2 (Hamburg 1973) N. 54f.

Schweigen entsteht und wieder ins Schweigen vor dem verborgenen Gott mündet.

Doch kehren wir zu *De visione Dei* zurück! Da stoßen wir auf eine sehr nüchterne Anweisung für die ‚Selbstfindung‘. „Du gehörst dir selbst, wenn der Sinn dem Verstand gehorcht“⁶⁷. Auch dazu gibt es ein Analogon bei Augustinus, wo er über die Bedeutung des Gedächtnisses bei der Gottfindung im Innersten der Seele spricht. Vieles enthält das Gedächtnis, von allem hat es ein Bild. Dies „spricht in allen, aber die verstehen es nur, die das Vernommene in ihrer Seele mit der Wahrheit zu vergleichen wissen“⁶⁸. Urteilkraft und Enthaltksamkeit⁶⁹ müssen das Gedächtnis begleiten, soll es Ort der Ichfindung und der Gottfindung werden.

Die Spannung von Unendlichkeit als Ziel und Sehnsucht als immer weitergehende Bewegung läßt uns Cusanus angesichts der Trinität erfahren. Gott zeigt sich in der Bildbetrachtung des Cusanus als *amans – amabilis – amatus*. Diese Dreiheit verlangt Unendlichkeit, Einfachheit, Einheit. Das Wesen, das den Menschen liebt und nie aufhört zu lieben, wie es im Bild des immer Sehenden dargestellt ist, wo die Augen den Betrachter nie verlassen, kann nur ein Wesen der unendlichen Liebe sein, in dem die liebende Liebe und die geliebte Liebe und das beide umschlingende Band eine einzige Einheit bilden. Ich kann den ausführlichen Passus⁷⁰, in dem NvK die Dreieinheit der un-endlichen Liebe in immer neuen dialektischen Wendungen beschreibt, hier nur verkürzt wiedergeben. Ein Stück daraus sei wörtlich zitiert: „Lehre mich, Herr, wie ich dies als möglich zu begreifen vermag, was ich als notwendig sehe. Ich stehe vor der Unmöglichkeit, daß die Mehrzahl von dreien, ohne die ich dich nicht als die vollkommene und natürliche Liebe zu begreifen vermag, eine Mehrzahl ohne Zahl ist, als ob jemand sagen würde: eins, eins, eins. Er sagt dreimal ‚eins‘; er sagt nicht ‚drei‘, sondern ‚eins‘, und dies dreimal“⁷¹.

Auch im Menschen gibt es eine entsprechende Erfahrung der Drei-Einheit, womit Cusanus einen ganz anderen Ansatzpunkt wählt als etwa in der psychologischen Trinitätslehre des Augustinus. Im Hintergrund steht bei ihm das Motiv der ‚Unendlichen Sehnsucht‘. Diese weckt im Menschen ein Gespür für ein Erleben der unendlichen Liebe, das den menschlichen Geist zum Urbild der Liebe hintreibt. Nikolaus spricht diese Erfahrung in ganz persönlich engagierter Weise aus: „Du gibst es, Herr, daß ich in mir die Liebe sehe. Und weil ich sehe, daß ich mich selbst liebe, sehe ich mich als

⁶⁷ *De vis.* 7, N. 26; Dupré III, 122.

⁶⁸ AUGUSTINUS, *Confessiones*, a. a. O.

⁶⁹ Vgl. a. a. O. c. 29.

⁷⁰ Vgl. *De vis.* 17, N. 71–79; Dupré III, 168ff.; Hopkins N. 75–78.

⁷¹ EBD. Dupré III, 170; Hopkins N. 78: „Occurrit enim mihi impossibilitas, quod trium pluralitas, sine quibus concipere te nequeo perfectum et naturalem amorem, sit pluralitas sine numero – quasi quis dicat unum, unum, unum. Dicit ter unum, non dicit tria sed unum, et hoc unum ter.“

liebenswert und sehe mich als die natürliche Verknüpfung beider: Ich bin der Liebende; ich bin der Liebenswerte; ich bin die Verknüpfung. Eine ist also die Liebe, ohne die nicht irgend etwas von den dreien sein kann . . . Ich bin einer und nicht drei . . .⁷². Cusanus nennt diese Erfahrung einen Vorgeschmack der göttlichen Natur in Ähnlichkeit und Gestalt⁷³, *in similitudine, in figura*.

Das dritte Mysterium ist Christus. Haubst hat in seinem Werk über die *Christologie des NvK* eindringliche Zeugnisse für das Gottverlangen des Menschen vorgelegt. Kurz vor dem Kapitel über das „menschliche Verlangen nach der Gottesschau“ zitiert Haubst in seinem Werk einen Satz aus der *Reformatio generalis*: „Empfänglich für das ewige Leben sind die, die Christus in einem (durch die Liebe) geformten Glauben und durch Werke aufnehmen.“ Und er fügt bald darauf hinzu: „Die empfänglich sind, haben damit nicht schon ohne weiteres das Leben; Christus muß es ihnen mitteilen“⁷⁴.

Christus nur kann den menschlichen Geist auf den Weg zum unendlichen Ziel stellen und muß ihn dort stets begleiten. Er sieht auf ihn, und „sein Sehen ist Schaffen“. In Christus ist aber auch die höchste Weise, Mensch zu sein, erfüllt. Davon ist selbst die Tiefe des Todesleidens nicht ausgeschlossen. Die Lektüre von *De docta ignorantia* III c. 6 bewahrt uns vor einer euphorischen Deutung der cusanischen Christologie⁷⁵.

Alle Ausfächerungen, auch im Blick auf die einzelnen Glaubensmysterien, münden in eine letzte Einheit, wo der Geist in die ‚Dunkelheit‘, in die ‚belehrte Unwissenheit‘, in das ‚Schweigen der Begriffe‘ eintritt. Cusanus hat dieses Ziel erreicht. In einer Bemerkung in der *Predigt XXVIII*: „Sanctus, Sanctus, Sanctus“ spricht er wie ein darum Wissender⁷⁶. Wie bei Meister Eckhart begegnen wir bei Nicolaus Cusanus dieser großartigen Koinzidenz: Eine theologische und pastorale Beredsamkeit, die Hörer und Leser auch durch eine Fülle der Bilder und Gleichnisse entzückt, verbindet sich mit dem mystischen Schweigen. Die Koinzidenz solcher Gegensätze kann nur im Nachvollzug einer *Theologia experimentalis* verstanden werden. Nur glaube ich, daß unser ‚Herkules‘ aus Kues noch souveräner das philosophische und natürliche Denken und Sein in das der Theologie

⁷² EBD. Dupré III, 172; Hopkins N. 79.

⁷³ EBD.; Dupré III, 172ff.; Hopkins N. 79f.

⁷⁴ HAUBST, *Christologie*, S. 50 (vgl. o. Anm. 42). *Reformatio generalis*, hg. von ST. EHSES, *Der Reformentwurf des Kardinals Nikolaus Cusanus*: Hist. Jahrbuch der Görres-Gesellschaft 32 (1911) 284.

⁷⁵ *Doct. ign.* III, c. 6; Dupré I, 458–464. Vgl. CT IV. Briefwechsel des Nikolaus von Kues. Dritte Sammlung: *Das Vermächtnis des Nikolaus von Kues. Der Brief an Nikolaus Albergati nebst der Predigt in Montoliveto (1463)*. Herausg. und im Zusammenhang mit dem Gesamtwerk erläutert von GERDA VON BREDOW (Heidelberg 1955) 54ff.; 96–101.

⁷⁶ Vgl. NICOLAI DE CUSA, *Opera omnia*: h. XVII, Hamburg 1983. Sermones II, Fol. 113f.: Sermo XXVIII, N. 15.

einbezieht. Das konnte er ohne die Furcht, die Theologie der Philosophie auszuliefern oder die Philosophie durch die Theologie zu entmündigen, weil für ihn, wie sich am Ziel unserer kleinen *venatio sapientiae* hoffentlich zeigt, die in Gott wesende Liebe die Grundlage seiner Lehre und seiner Existenz war.

DISKUSSION

(Gesprächsleitung: J. Stallmach)

STALLMACH: Wir danken Herrn Professor Hoffmann sehr für seine Ausführungen zu dem Thema „Der Geist vor dem Unendlichen“, der endliche Geist mit seinem Unendlichkeitsbezug, der sich in dem Gottsuchen über alle Begrifflichkeit hinaus zeigt. Wir haben jetzt noch eine Viertelstunde Zeit zur Diskussion. Wenn Sie Fragen an den Herrn Referenten stellen wollen, so bitte ich um Wortmeldungen. Bitte sehr, Herr Kremer!

KREMER: Herr Hoffmann, ich möchte Ihnen für diesen sehr einfühlsamen Vortrag besonders herzlich danken, gerade auch, was die Verbindung von Erkennen und Wollen bzw. von Erkennen und Lieben angeht. Da Sie oft auf die Philosophiegeschichte zurückgegriffen haben, möchte ich zwei philosophiegeschichtliche Anmerkungen machen.

Sie haben das Erkennen etwas breiter behandelt, das nach Cusanus' *De visione Dei* ein Lieben ist. Wenn man in die in Kapitel VI geschilderte Dunkelheit eintritt, muß man jeden Begriff, d. h. jeden *conceptus* und jede *scientia* von einem Antlitz Gottes fallenlassen. Solange man von diesen beiden noch etwas im Geiste hat, verfehlt man Gott. Unterhalb dieser Dunkelheit (*caligo, nebula, tenebra*) kann das Antlitz Gottes nur verhüllt gefunden werden¹. In diesem Zusammenhang fällt dann später in Kapitel 16 das Wort: *non intellegendo intellegit* (durch Nichterkennen erkennt er = unser Intellekt)². Als ich vor Jahren zum ersten Mal diesen Abschnitt las, kam mir spontan die Erinnerung an einen Mann, den Cusanus selbst wohl so gut wie nicht gekannt hat, von dem ich aber meine, es müßte noch gezeigt werden, daß er für die ganze abendländische Mystik deren Grundschema entworfen hat. Es ist kein anderer als Plotin. Denn bei ihm haben wir in der *Enneade* VI 9, in welcher er ausführlich den mystischen Weg darstellt – und da gibt es übrigens auch eine ganze Reihe von Parallelen zu dem Vortrag von Frau Dr. Schmidt gestern –, ganz dezidiert die These vorliegen, daß, wer zu Gott aufsteigen will, preisgeben muß jeden Begriff, πᾶς λόγος heißt es bei ihm, und jede Wissenschaft, ἐπιστήμη

¹ *De vis.* 6, N. 21 (Pfeiffer) = N. 23, 4–7 (Santinello).

² EBD. 16, N. 70 = N. 81, 7f.

(VI 9, 4, 1–6). Den beiden griechischen Begriffen entsprechen bei Cusanus exakt *conceptus* und *scientia*. Es ist nun gerade Plotin, der die innere Verbindung von Liebe und „Erkennen“ herausarbeitet: Nach ihm muß ich den νοῦς ἑμὸν, den „vernünftigen Geist“, opfern; der muß zurückweichen, ja vernichtet werden (III 8, 9, 29–32 u. VI 7, 35, 33f.), damit der νοῦς ἐρῶν, der „liebende Geist“ (VI 7, 35, 19–24), hervortreten kann.

Dieser „liebende Geist“ ist, um es mit einem in der Phänomenologie geläufigen Ausdruck zu kennzeichnen, auch von intentionalem Charakter, hat daher Erfassungsnatur. Von einem Irrationalismus ist dieser „liebende Geist“ weit entfernt, er ist vielmehr die Überhöhung des „vernünftigen Geistes“, nicht sein Antipode. Wie im einzelnen die Wirkungsgeschichte dieser plotinischen Mystik zum Mittelalter hin gelaufen ist, das ist noch weithin unerforscht, aber die sachliche Identität von Plotin und Cusanus in diesem Punkt ist nicht zu übersehen.

Das Zweite, das ich sagen möchte. Ihre Ausführungen über den *intellectus*-Begriff scheinen mir Cusanus zu stark an Thomas angenähert zu haben. Das *intus-legere* bei Thomas meint doch fraglos, daß wir schon die Wesenheiten der Dinge zu erkennen vermögen (*essentiae rerum*). Genau das negiert aber Cusanus. Cusanus stimmt mit Thomas darin überein, daß wir von Gott nicht wissen, was er ist, sondern bloß, was er nicht ist, also im Grundsatz der negativen Theologie. Cusanus geht jedoch über Thomas hinaus, wenn er sehr prononciert erklärt, daß wir auch nicht die Wesenheiten der Dinge zu erkennen vermögen, höchstens Ähnlichkeiten bzw. Konjekturen von ihnen³. Die Wesenheiten der Dinge erkennen, würde nach Cusanus bedeuten, Gott selbst unmittelbar schauen. Ich meine, das ist eine erhebliche Einschränkung gegenüber dem optimistischen *intus-legere* des Thomas von Aquin.

HOFFMANN: Das ist für mich auch ein Problem. Das *intus-legere* bei Thomas von Aquin ist wohl so zu verstehen, daß er durch Abstraktion, aber doch auch wirklich das Wesen der Dinge sieht und erkennt. Für mich ist das auch eine Frage: Wie verhält sich dieses Abstrahieren zum Schauen? Gibt es noch etwas anderes? Ein unmittelbares Schauen der Form? Bei Thomas vollzieht sich das, wenn ich recht verstehe, aufgrund eines Abstraktionsprozesses. Er hat dann zwar die Wesenheiten der Dinge, aber er hat sie doch in einer vermittelten Weise. Gibt es darüber hinaus noch ein unmittelbares Schauen der Wesensform? Ich habe große Bedenken, im Zusammenhang mit NvK das Wort Nominalismus zu gebrauchen. Aber er erinnert mich an das bei den Nominalisten unmittelbare Wahrnehmen, intuitive Schauen der Dinge, was aber etwas ganz anderes ist, als das, was Thomas mit seinem

³ Vgl. z. B. *Ven. sap.* 29 (h XII, N. 87, Z. 7–11): Sic intellectus essentielles rerum formas et quiditates, cum sint ante notionalem suam virtutem et ipsam excedant, nequaquam attingere potest, ut intelligat, licet coniecturas de ipsis per ea, quae intelligit facere potest. Solus deus, creator et dator formarum illarum essentialium, illas in se ipso intuetur.

Abstraktionsprozeß als Wesensschau erreicht. Aber hier scheint mir eine Aporie der Art vorzuliegen, daß beide fast dasselbe sagen, aber doch etwas Unterschiedliches meinen, daß sie eine unterschiedliche Vorstellung haben von dem, was menschlicher Geist in der Erfassung der Wahrheit vermag. Das ist meine Überzeugung. Ich weiß nicht, ob ich mich mit Ihnen darin verstanden habe.

KREMER: Ich sehe einen größeren Unterschied zwischen dem *intus-legere* bei Thomas und dem bei Cusanus. In S. Th. I 84, 6 ad 1um z. B. erklärt Thomas, daß wir aufgrund des Lichtes des intellectus agens „auf unveränderliche Weise die Wahrheit in den veränderlichen Dingen erkennen und die Dinge selbst von ihren Ähnlichkeiten unterscheiden“ (lumen intellectus agentis, per quod immutabiliter veritatem in rebus mutabilibus cognoscamus, et discernamus ipsas res a similitudinibus rerum).

STALLMACH: Wollen wir Herrn Beierwaltes das Wort geben.

BEIERWALTES: Ich möchte an das anknüpfen, was Herr Kremer gesagt hat, und zwar zu der Verbindung des von Ihnen herausgestellten Grundbegriffs *desiderium infinitum* in der neuplatonischen Tradition. In der Enneade Plotins, die Herr Kremer zitiert hat (VI 9), findet sich auch der Gedanke, daß „das Eine“, der Grund des Seienden insgesamt, in sich selbst ἄπειρον, also „ohne Grenze“, „grenzenlos“ (*infinitum*) sei (VI 9, 6, 7–11), weil eben dieses Eine nicht als ein „Etwas“, als ein „Bestimmtes“ gedacht werden kann, was seine „dynamis“ eingrenzen würde. Daraus entwickelt sich – am Leitfaden der Maxime, daß, nur Ähnliches durch Ähnliches erkannt werden könne, der Gedanke, daß das Streben zu diesem unendlichen Einen hin selbst *auch* ein unendliches sein könne. Wenn das Streben des Denkens „bei“ ihm ist, ist es zwar in seinem telos, aber doch nicht „am Ende“. Es beginnt, aus der Einung mit ihm wieder herausfallend, immer wieder dieselbe Bewegung. – Von Plotin her ist auch der Weg zu finden an das Ende des Parmenides-Kommentars des Proklos, den Cusanus selbst mit Marginalien versehen hat. Dort⁴ steht die dem *desiderium infinitum* entsprechende Formulierung: *unius desiderium et indeficiens ὥδῆς* [id est] *motio* (ὥδῆς möchte ich mit Klubansky und Bormann, anders als Steel⁵ beibehalten). Die Formulierung *unius desiderium et indificiens odis* wäre zu übersetzen durch: „Sehnsucht nach dem Einen und unaufhörlicher, andauernder Geburtsschmerz“ im Streben nach oder im Umgang mit dem Einen. – Durch den Parmenides-Kommentar des Proklos ist dieser Gedanke auch an Dionysius vermittelt worden. Im Blick auf Plotin und Proklos halte ich die These von E. Mühlberg in ihrer extremen Zuspitzung nicht für gerechtfertigt, Gregor von Nyssa sei derjenige, der den Gedanken des Unendlichen als Gottesprädikat und des unendlichen Strebens im Akt der

⁴ *Plato Latinus* III, ed. Klubansky–Labowsky, 58, 12.

⁵ PROCLUS, *Commentaire sur le Parmenide de Platon* (Leuven 1985) 511, 76.

Gotteserkenntnis als erster eingeführt habe⁶. Gregor hat sicherlich die plotinischen Voraussetzungen des Gedankens christlich intensiviert und ihn gegen das aristotelische Verbot eines *regressus in infinitum* positiv in einen Imperativ gewendet, den man geradezu so formulieren könnte: Εἰς ἄπειρον ἰτέον – „Du mußt ins Unendliche gehen!“

PASSOW: Mir imponiert an Nikolaus von Kues, wie er ganz klar unterscheidet zwischen dem Denkprozeß und dem Glaubensprozeß, aber aus seiner Vernunft heraus einen kontinuierlichen Übergang findet, so daß man als Leser und als Mitdenker eigentlich nicht merkt, wenn man von den exakten Wissenschaften in die Theologie hinübergleitet. So wie ich ihn bisher verstanden habe, ist er sehr sorgsam in seinem Denken, so daß man ihm eigentlich nirgendwo einen Fehler nachweisen kann. Er ist folgerichtig; und wenn er anfängt ins Theologische zu gehen, dann merkt man das, aber es wird nicht unlogisch.

BOLBERITZ: Wir danken Herrn Professor Hoffmann für die sehr interessante Erklärung des Unendlichkeitsbegriffs in diesem Vortrag. Er hat auch erklärt, daß der Unendlichkeitsbegriff sehr spannungsreich ist; denn von seiten der Welt besagt er „nicht endlich“, von seiten Gottes ist er unendlich. Im 14. Kapitel von *De visione Dei* schreibt Nicolaus Cusanus aber in bezug auf die Unendlichkeit Gottes: „Alles ist in dir nichts anderes als Du.“ Dabei benutzt er den interessanten Begriff „nichts anderes“. Später hat er ein ganzes Werk über das „Nicht-andere“ geschrieben. Dort ist der Begriff des „Nicht-anderen“ dialektisch so zu verstehen: „Anderes“, das ist die Welt, „Nicht-andere“ ist „Nicht-Welt“, negativ erklärt; und positiv erklärt ist das „Nicht andere“ Gott. Vielleicht können wir diesen Begriff des „Nicht-anderen“ zum „Unendlichkeitsbegriff“ in Beziehung setzen, indem wir sagen: Unendlichkeit ist in der Sicht des Menschen, von der Weltlichkeit her gesehen, der Gegensatz zum „Anderen“, das Weltlichkeit, oder Kontingenz, oder Geschaffenheit, Endlichkeit bedeutet. Auf der anderen Seite steht das „Nicht-andere“ die „Un-endlichkeit“, positiv gesagt: „Unendlichkeit“ ist „Nichtandersheit“, „Unendlichkeit“ ist Gottes Identität, Gottes Wesenheit. Vielleicht können wir im Sinne von Cusanus auch sagen, daß die „Nichtandersheit“ eine transzendente Möglichkeitsbedingung aller geschaffenen Identität in der Welt ist. So kann man den formal negativen Begriff „Un-endlichkeit“ mit Hilfe des cusanischen Begriffs des „Nicht-anderen“ positiv erklären.

OTTE: Ich bin Systematiker in Beirut im Libanon und sehr beeindruckt von der historisch-philosophischen und geistesgeschichtlichen Gelehrsamkeit dieses Symposions. Wenn ich aber Cusanus recht begreife, ist er in seiner Zeit eigentlich ein Ausbrecher aus dieser Gelehrsamkeit gewesen. Ich finde viel stärkere dynamische Momente bei Cusanus, als sie bei dem Bemühen auch dieses gelehrten Kreises zu Tage tritt. Verschiedene Polari-

⁶ E. MÜHLENBERG, *Die Unendlichkeit Gottes bei Gregor von Nyssa* (Göttingen 1966).

täten scheinen mir auf etwas hinzudeuten, was wir in unserer Zeit heute neu bedenken müssen, wenn wir Cusanus rezipieren und ihn nicht nur als historisches Relikt behandeln wollen. Wenn wir vom Zusammenrücken der Welt im afrikanisch-arabischen oder im asiatischen Raum herkommen, wird uns eine Denkweise nahegebracht, die in sich dynamisch ist. Ich möchte einmal fragen, ob es vielleicht möglich ist, die hochgelehrten Ausführungen des Kollegen Hoffmann einmal in eine mehr dynamische Terminologie umzuschreiben. Dann wäre die Frage nach Wille und *intelligere* anders zu lösen. Dann wäre auch die Frage des Nichts bei Gott vielleicht anders zu lösen. Ich möchte jetzt Ihrem Diskussionsstrom nicht irgendwie Abbruch tun, aber damit wir nicht nur in einem historischen Gestern leben, sondern auch für uns heute von Cusanus und seiner *coincidentia oppositorum* etwas haben, einmal darauf hinweisen, ob man nicht diesen dialektisch-dynamischen Denkvollzug in die Diskussion aufnehmen könnte.

STALLMACH: Danke sehr. Ich darf jetzt Herrn Professor Hoffmann noch ein kurzes Schlußwort geben.

HOFFMANN: Auf zwei Dinge möchte ich ganz kurz eingehen. Das eine: Da wurde das Werk *De non aliud* daraufhin angesprochen, wie dieser Begriff mit der Unendlichkeit zusammenhängt. Ich möchte darauf nur kurz so eingehen: Ich sehe im Begriff des „non-aliud“ ein eigentliches Gottesprädikat, während wir beim Begriff der Unendlichkeit in der Überschreitung von menschlicher Welt-Erkenntnis und menschlicher Geistigkeit Gott suchen. Daher bin ich jetzt etwas überfordert, wenn ich auf diesen Begriff kommen soll, der doch eine ziemlich lange Diskussion erfordern würde. Ich glaube, das ist eher noch von der Perspektive *intra murum* her möglich. Das Zweite betrifft das Wissen, das hier angesprochen wurde. NvK verbindet viel stärker Philosophie und Theologie. Das ist natürlich eine sehr komplizierte Sache. Bei Thomas hat man deswegen immer gesagt, er vollziehe eine saubere Trennung, weil er theologische und philosophische Argumente geschieden hat, obwohl natürlich bei ihm auch philosophische Beweisgründe in seine Theologie, wie auch sonst in der ganzen Scholastik, einfließen. Ich glaube aber doch, daß bei NvK eine einmalig innigere Verwendung philosophischer Gedanken vorherrscht, ziemlich ähnlich wie bei Bonaventura.

Abschließend noch eins: Wir müssen uns hüten, außer in der Sprachtheorie ein allzu modernes Wissen in die Scholastik hineinzutragen. Das gilt auch von allen Gebieten der säkularen Wissenschaft. Das Wissen ist dort viel handwerklicher, viel einfacher. Man hat ja in der Scholastik überhaupt nicht „gerechnet“, sondern auch in der Mathematik mit Modellen gearbeitet. Es gab damals kein exaktes Kalkül im neuzeitlichen Sinne, doch wurden Modelle auf ihre ontologische Tiefe hin ausgelotet. Die philosophischen Modelle und die Bedeutung der mathematischen Modelle für die Philosophie tragen auch das gesamte Weltbild des Nicolaus Cusanus mit. Und daher bringt er eine viel leichtere Verbindung von theologischem und philosophischem Denken zustande.