

NIKOLAUS VON KUES - „GOTTINNIGE GOTTSUCHE“*

Von Josef Stallmach, Mainz

Reinhold Schneider hat in seinem Lebensbericht „Verhüllter Tag“ die Bedeutung des *Gottesbildes* für die Lebensgeschichte des Menschen betont: „Vom Gottesbild werden das Weltbild, das Menschenbild, die Forderung an das Leben bestimmt [nicht umgekehrt]. Das Gottesbild ist die erste geschichtliche Entscheidung“. Und auf das Gottesbild des Cusanus nimmt R. Schneider gerade für *die* Zeit seines Lebens, da er „alles dunkler und schwerer werden“ fühlte, Bezug: „Am nächsten ist mir das Gottesbild des Nikolaus von Kues“. Dabei beruft er sich auf *De visione Dei*: „Hieraus macht sich mir geltend, wie ich notwendig in die Finsternis eintreten... und dort die Notwendigkeit suchen muß, wo mir die Unmöglichkeit vor Augen tritt... Wie man Dich nirgends sonst erschauen kann als dort, wo einem die Unmöglichkeit in den Weg tritt und sich entgegenstellt...Fällt doch die Unmöglichkeit mit der Notwendigkeit zusammen! Ich habe den Ort entdeckt, in dem man Dich unverhüllt findet“¹. Und R. Schneider fügt hinzu: „Gott ist nicht eigentlich im Zusammenfall der Widersprüche. Aber der Zusammenfall ist der Ort, wo er sichtbar, erahnbar wird“².

Die Inschrift unter dem Bildnis des Cusanus auf der Grabplatte im Chorraum der Kapelle seiner Stiftung in Kues, unter der sein Herz begraben ist, lautet: *Dilexit deum - timuit et veneratus est - ac illi soli servivit*. Mit *Gott* ist das eine große Thema dieses wahrhaft theologischen d.h. zutiefst vom Gottesgedanken ergriffenen, bei allen Denkbemühungen vor allem nach *Gott* fragenden, *Gott* suchenden Lebens genannt. Das Gott-Denken des Cusanus läßt sich mit der (nur scheinbar paradoxen) Formel von der ‚gottinnigen Gottsuche‘³ kennzeichnen. Es ließe sich aber auch die andere - wiederum nur scheinbar paradoxe - Formel heranziehen: *Offenbarkeit* des *verborgenen Gottes*, *Selbstverständlichkeit* des *wesenhaft*

* Vortrag, gehalten in der „Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart“ am 16. 12. 1989 - für den Druck überarbeitete Fassung.

¹ Die (hier noch weiter gekürzte) Stelle ist entnommen aus *De vis.* 9 (p I, Fol. 103^v, Z. 5-17), von R. Schneider zitiert nach der Übersetzung von E. BOHNENSTAEDT: NvKdÜ 4, PhB 219 (Leipzig 1942) 81f.

² R. SCHNEIDER, *Verhüllter Tag* (Köln u. Olten 4. Aufl. 1956) 217f.

³ Von ‚Gottsuchen‘ sowohl als auch von ‚Gottinnigkeit‘ im Denken des Cusanus spricht auch R. HAUBST, *Das Bild des Einen und Dreieinen Gottes in der Welt nach Nikolaus von Kues*, in: TThSt 4 (1952) 312, 315.

unverständlich (d.h. sich allem bloßen Verstandesdenken wesenhaft entziehenden) Gottes⁴.

Das (scheinbar) Paradoxe in diesem Gott-Denken erklärt sich sicherlich zu einem nicht geringen Teil auch aus der spannungsreichen Persönlichkeit des Denkers selbst: Einerseits war Cusanus ein ausgesprochener *homo religiosus*, von einer tiefinnerlichen Frömmigkeit, mit starken Neigungen zur ‚mystischen Theologie‘; andererseits aber war er auch ein scharfer Denker, sogar ein kritischer Geist im neuzeitlichen Sinne, d.h. ein Geist, der sich selbst reflektiert, der nicht nur die Möglichkeiten, sondern durchaus gerade auch die Grenzen der menschlichen Erkenntnisfähigkeit bedenkt (und so zum Wissen um das unüberwindliche Nichtwissen gelangt). So kann denn Cusanus einerseits die Existenz Gottes für selbstverständlich und als das Sicherste von allem⁵ ansehen und andererseits in seinen Schriften geradezu programmatisch ‚Vom verborgenen Gott‘, ‚Vom Gott-Suchen‘⁶ sprechen. In der (sehr bezeichnenden) Eingangsszene des Dialogs ‚Vom verborgenen Gott‘ kann der ‚Heide‘ im Gespräch mit dem ‚Christen‘ schließlich nur noch fassungslos konstatieren: „Sonderbar! ich sehe hier einen Menschen, der zu etwas hingezogen wird, was er nicht kennt“. Darauf wird ihm vom ‚Christen‘ entgegengehalten: „Noch sonderbarer ist es, wenn ein Mensch sich hingezogen fühlt zu etwas, was er zu wissen meint ... Weil er von dem, das er zu wissen meint, weniger weiß als von dem, bei dem er weiß, daß er es nicht weiß“. Als im Verlauf des Dialoges der ‚Heide‘ den ‚Christen‘ dann bittet: „Bruder, führe mich dahin, daß ich dich, deine Gottesauffassung verstehen

⁴ Im Anschluß an das augustinische Wort vom ‚cor inquietum‘ des Menschen spricht J. B. Lotz ähnlich paradox von Gott als dem ‚abwesend Anwesenden‘: „Die Unruhe erschließt Gott als den abwesend Anwesenden, dessen Anwesenheit gerade im Zeichen seiner Abwesenheit steht... Es geht eben schließlich um den abwesend anwesenden Gott, der nie so an-west, daß er nicht ab-wesend wäre, dessen Enthüllung sein unaufhebbares Verhülltsein erst recht deutlich macht und zur Erfahrung bringt“, in: *Meditation im Alltag*, 2. erw. Aufl. (Frankfurt am Main 1959) 35, 56; dazu 230 f. Anm. 11-14.

⁵ *De sap.* II (h²V, N. 30, Z. 9-12): „Darin gibt es kein Schwanken. Denn Gott ist die absolute Voraussetzung selbst, von allem, was immer auf irgendeine Weise vorausgesetzt wird, so wie in jeder Wirkung die Ursache vorausgesetzt ist“. - *De coni.* I,5 (h III, N. 19, Z.3-12): „Die Gewißheit von dieser absoluten Einheit ist schlechthin genau (praecisissima ... certitudo), 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 voraussetzte... Was so in jedem Zweifel schon vorausgesetzt wird, muß schlechthin gewiß (certissimum) 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 danach kommt die Vielzahl der Zweifel“.

⁶ *De Deo abs.* (Opuscula I, 1959, h IV, N. 1-15); *De quaer.* (h IV, N. 16-50), beide ‚Kleinen Schriften‘ 1445.

lerne. Antworte mir: Was weißt du von dem Gott, den du anbetest?“, erwidert ihm der ‚Christ‘: „Ich weiß, daß all das, was ich weiß, nicht Gott ist, und daß all das, was ich erfasse, ihm nicht entspricht, sondern daß er (alles solches schlechthin) übersteigt“⁷. Trotz der auffällig starken Betonung des *Nichtwissens*, des *Nichtwissenkönnens*, wie sie sich in ‚Vom verborgenen Gott‘ in bezug auf das Wesen Gottes findet, würde man den Sinn dieses Dialoges mißverstehen, wenn man in ihm das Dokument eines zeitweiligen Agnostizismus in der denkerischen Entwicklung des Cusanus sähe. Worum es Cusanus hier geht, ist vielmehr offenbar dies: „die begriffsstolze Ratio des Heiden“ in ihre Grenzen zu weisen, ihn angesichts des Unendlichen, Absoluten ihr Scheitern erfahren und so in ihm das Verlangen nach einer tieferen Gotteserkenntnis frei werden zu lassen⁸.

Der Abt des Benediktinerklosters Tegernsee hatte im Sommer 1452 sich brieflich an NvK, den damaligen Bischof von Brixen, gewandt mit der Bitte um Erklärung, was ‚Mystische Theologie‘ denn sei, ob und wie es ein Erfassen des Unerfaßbaren überhaupt gebe, insbesondere was dabei das Verhältnis von Erkennen und Liebe, ‚Verlangen‘ sei. In der ‚Widmung‘ der die Antwort darstellenden Schrift *De visione Dei* spricht Cusanus von der „allerheiligsten Dunkelheit“, in die er hineinzuführen versuchen wolle, und von der „Gegenwart des unzugänglichen“ - die Fassungskraft alles „sinnlichen, verstandesmäßigen und intellektualen Sehens“ übersteigenden - „Lichtes“⁹.

Hört aber - so könnte man fragen - in jener ‚Dunkelheit‘ nicht überhaupt alles Denken und Sagen auf¹⁰? - Um diese Frage zu beantworten, muß man auf die beiden Grundgedanken des cusanischen Hindenkens auf Gott zurückkommen: die ‚Weisheit des Nichtwissens‘ (*docta ignorantia*) und den ‚Ineinsfall der Gegensätze‘ (*coincidentia oppositorum*) - welche beiden Grundgedanken durchaus zusammenhängen. Denn der endliche Geist kann vor allem eins nicht begreifen: wie in dem Einen Unendlichen das Gegensätzliche, ja selbst Widersprüchliche, das im Endlich-Vielen notwendigerweise auftritt, ineinzufallen vermag. Denn der Mensch kann

⁷ *De Deo abs.* 1 (h IV, N. 1 u. N. 8). - Zu dieser ‚Eingangsszene‘ s. die packende Darstellung bei R. HAUBST, *Nikolaus von Kues vor dem verborgenen Gott*, in: *WiWei* 23 (1960) 175-177.

⁸ R. HAUBST, Ebd. 181, 185.

⁹ *De vis.*, 1453 (p I, Fol. 99^r, Z. 9-12).

¹⁰ Vgl. *De vis.* 13 (p. I, Fol. 105^r, Z. 41-105^v, Z.1): „Der zu Dir Heranschreitende muß über jede Grenze und jedes Ende und alles Endliche hinausgehen... Tritt aber, wer das Ende hinter sich läßt, nicht in einen Bereich des Unbestimmten und Ununterscheidbaren und damit in der Sicht der Vernunft in Nichtwissen und Dunkelheit? Jedoch, was ist, mein Gott, dieses Nichtwissen der Vernunft anderes als *docta ignorantia*?“

gar nicht anders erkennen, begreifen, als indem er Gegensätze und gar Widersprüche auseinanderhält. Anders gesagt, nur soweit der Verstand seiner Logik (die wesentlich auf dem Satz vom Nichtwiderspruch beruht) zu folgen vermag, leuchtet ihm sein ‚Licht‘, darüber hinaus aber herrscht ‚Dunkelheit‘, in der er (als bloßer ‚Verstand‘) nichts mehr zu erkennen vermag. Aber gerade in dieses ‚Dunkel‘ muß nach der Überzeugung des Cusanus der gottsuchende Mensch hineingehen¹¹, um ‚belehrt‘ zu werden, belehrt über seine Endlichkeit, über die Grenzen des endlichen Geistes angesichts des Unendlichen, des Einen-Unendlichen, angesichts Gottes. So wird aus dem Wissen zwar ein Nichtwissen, aber eben ein ‚belehretes‘, weise gewordenes Nichtwissen (*docta ignorantia*).

Die Lehre von der ‚Dunkelheit‘, in die die ‚Gottsuche‘ führt, *notwendigerweise* führt, ist - so paradox das wiederum klingen mag - Teil der Metaphysik des *Lichtes* des Cusanus, besser gesagt, jener (seit Platons Zeiten) in den Metaphern von ‚Sonne‘ und ‚Licht‘ sich ausdrückenden Metaphysik. Gott ist das unendliche ‚Licht‘ und die Quelle allen ‚Lichtes‘, das menschliche Dasein ist ‚gelichtet‘, vom ‚Lichte‘ Gottes her ‚gelichtet‘. D. h. der Mensch ist dem ‚Lichte‘ zugewandt, für alles ‚Licht‘, das aus der unendlichen Lichtquelle ausstrahlt, offen. Alles ‚Licht‘ stammt somit aus ein und derselben Lichtquelle, sowohl das Gelichtete sein von gegenständlichem Sein (die ‚Wahrheit der Dinge‘, ‚ontologische Wahrheit‘), als auch die Zugänglichkeit von solch ‚Gelichtetem‘ für ein mit dem ‚Licht‘ der Erkenntnisfähigkeit ausgestattetes Seiendes (‚logische Wahrheit‘).

Das ‚Licht‘organ im Menschen ist also seine Erkenntnisfähigkeit, diese in ihrer ganzen Breite: von der an die äußere Welt hingeebenen Sinneserfahrung über den ‚rechnenden Verstand‘ (*ratio*) bis hin zur zusammenschauenden Vernunft Einsicht (*intellectus*). Die Sinne eröffnen uns den ganzen (sinnfälligen) Reichtum der Welt, all den ‚schönen Schein‘, wie er sich auch in der Bilder- und Symbol-Welt niederschlägt, auch in all der künstlerischen Gestaltung von Sinn-Bildern der Welt und ihrer Hintergründe. Der ‚rechnende Verstand‘ durchdringt die Welt ‚wissenschaftlich‘, bringt sie auf Formeln, macht sie uns verfügbar (technisch verwertbar). Die ‚Vernunft‘ sucht auf die letzten Gründe, *den* einen letzten Grund zurückzugehen, das Viele in dem zugrunde liegenden Einen zusammenzuschauen. Sie geht dabei nicht nur in Richtung hin auf die eine letzte *Ursache* aller *Dinge*, sondern auch - zurückgewandt auf sich

¹¹ Zu Albertus Magnus notiert Cusanus am Rande seines Codex: „Es scheint, daß Albert und fast alle darin versagen, daß sie immer fürchten, in das Dunkel einzutreten, das in der Zulassung von Widersprüchen besteht, denn davor scheut der Verstand zurück“; und nochmals: „Er flieht aber immer das Dunkel“ (Kommentar zu *De divinis nominibus* des Ps.-Dionysius, Cod. Cus. 96, Fol. 105^{rb} u. 108^{ra}).

selbst und ihre eigene Tätigkeit - hin auf den letzten *Möglichkeitsgrund* aller *Erkenntnis* im Seelengrund. Das bedeutet: das (im Vergleich zur ‚ratio‘) höhere geistige Vermögen, das im Menschen anzunehmen ist, steht seinem Sein und Wesen nach schon in einem besonderen Bezug, in einer besonderen Nähe zu *Gott*. ‚*Intellectus*‘ stellt gewissermaßen das Geöffnetsein des endlichen Geistes für den unendlichen Geist dar, jene besondere Empfänglichkeit für das ‚Licht‘, das in abgestufter Weise in aller Erkenntnis leuchtet, das aber in der ‚Vernunftseinsicht‘ seine besondere Gegenwärtigkeit als göttliches ‚Licht‘ auch bezeugt - schon in dem offenbar überhaupt nicht zu verhindernden Auftauchen des *Gottesbegriffs*, in der der ‚Vernunft‘ wie schicksalhaft sich stellenden *Gottesfrage*, im Wissen also zumindest des Nichtwissens um die eigene letzte Bedingung. So kann dieses ‚Licht‘ in einer Art Selbstexplikation des Geistes dann auch in seinem wahren Charakter (als göttliches ‚Licht‘, als von Gott herkommendes und auf Gott verweisendes ‚Licht‘) zum Aufleuchten gebracht werden: „Wenn du durch das, was du beim (sinnlichen) Sehen erfahren hast, so weiterschreitest, wirst du die Erfahrung machen, ... daß all unsere Erkenntnis in seinem (Gottes) Lichte ist, so daß nicht wir es sind, die erkennen, sondern eher er in uns. Und wenn wir zur Erkenntnis seiner selbst emporsteigen, so bewegen wir uns, obwohl er uns unbekannt ist, in nichts anderem als in seinem Licht, das in unsern Geist hindringt, damit wir in seinem Licht zu ihm selbst vordringen. Wie von ihm also das Sein abhängt, so auch das Erkanntwerden“¹².

Der Mensch ist mit Erkenntnisfähigkeit ausgestattet, die auch in die Tiefe, bis hin zum letzten Grunde der Dinge zu dringen vermag, die gleichwohl aber *endlich* ist, endlich in Sein und Wesen (bei aller Unendlichkeitstendenz, was ihren Horizont angeht). Als endlicher aber ist der erkennende Geist zwar auf alles ‚Gelichtete‘, nicht jedoch auf die Quelle allen ‚Lichtes‘ selbst zugeschnitten. Vor dieser geht dem Menschen auf, daß er nur deshalb nichts mehr ‚sieht‘, scheinbar nichts mehr erkennt, weil er auf das ‚überhelle Licht‘ blickt, das seine Augen blendet. Daß es genau dieser Gedanke von der Überhelligkeit der Quelle allen ‚Lichtes‘ selbst ist, wie er sich schon im Höhlen- und Sonnen-Gleichnis Platons ausgedrückt findet, läßt sich bei Cusanus aus dem Ende des 6. Kap. von *De visione Dei* zeigen: Wenn das Auge sich in Dunkelheit befindet „und weiß, daß es in der Dunkelheit ist, dann weiß es auch, daß es sich dem Angesicht der Sonne nähert. Jene Dunkelheit im Auge entsteht nämlich aus dem alles überstrahlenden Licht der Sonne. Je mehr es also die Dunkelheit erkennt, in umso größerer Wahrheit erreicht es in der Dunkelheit das unsichtbare Licht. Ich sehe, Herr, man kann nur so und nicht anders

¹² *De quaer.* 2 (h IV, N. 36, Z.3-12).

das unerreichbare Licht, die Schönheit und den Glanz Deines Antlitzes in Offenbarkeit erreichen“¹³.

Der Weg des ‚Nichtwissens‘, um den es sich hier handelt, ist tatsächlich also eine besondere Weise des Erkennens, zunächst eines negativen: man erkennt, daß man nicht erkennen kann. Das ist aber nicht einfach ein Ausbleiben jeglicher Wahrheit, vielmehr ein Weg, der näher an *die* Wahrheit heranführt. Wenn nämlich der Mensch an die Grenze seiner Vernunft gelangt und an ihr aushält, macht er eine besondere (geistige) Erfahrung. Er wird dessen inne, daß die Wahrheit als unfasßbare, unberührbare, unbegreifliche *ist*¹⁴. Es ist also nach der Lehre des Cusanus nicht so, daß der endliche Geist dann mit all seiner Weisheit am Ende wäre, er beginnt vielmehr erst, aus einem (bloß) Wissenden zu einem wahrhaft Weisen zu werden. Was nun das Gottsuchen des endlichen Geistes angeht, ist es nicht so, daß der Mensch jetzt sagen müßte: ich weiß nicht, ob Gott existiert, sondern vielmehr so, daß er sich jetzt sagt: ich weiß, daß das (notwendigerweise) Existierende, das Gott ist, daß der eine Urgrund aller Dinge, die ich erkenne, in die ich begreifend immer tiefer vorzudringen suche, seinem Wesen nach alle Maße (des Wissen-, Begreifenskönnens) des endlichen Geistes sprengt¹⁵. Schon Augustinus hatte gelehrt: Wenn du begreifst, ist es nicht Gott, was du begreifst¹⁶. Und Cusanus schreibt am Ende seines Lebens in der all sein suchendes Denken, sein Gottsuchen zusammenfassenden Schrift *Die Jagd nach der Weisheit*: „Eine erstaunliche Tatsache: Der Intellekt sehnt sich nach Wissen, und doch ist ihm dieses natürliche Verlangen (*naturale desiderium*) nicht zur Erkenntnis des Wesens seines Gottes eingeboren, sondern um zu wissen, daß sein Gott so groß ist, daß seine Größe keine Grenze kennt, daß er also größer ist als alles Begreifbare und Wißbare“¹⁷.

Zu bedenken ist schließlich noch, daß das Wissen des Nichtwissens, um das es hier geht, nicht das eines ‚Problems‘, sondern das eines

¹³ *De vis.* 6 (p I, Fol. 101^v, Z. 20-24).

¹⁴ Vgl. G. VON BREDOW, *Lernen des Nichtwissens. Erfahrung unbegreiflicher Wahrheit*: GuL 62 (1989) 165-175.

¹⁵ Eine ähnliche geistliche Erfahrung hat P. LIPPERT, *Der Mensch Job redet mit Gott* (München 1934) zum Ausdruck gebracht: „Nicht, daß Du überhaupt bist, ist mein großes Rätsel gewesen. Ich habe schnell begriffen und geglaubt, daß Du bist und sein mußt ... In immer neuen Finsternissen bist Du zu mir gekommen; wer hätte gedacht, daß die Finsternis so bunt und vielfältig sein könne? Aber alle diese Finsternisse haben mich erschauern lassen vor Deiner unbegreiflichen Größe“ (283, 285).

¹⁶ Ein bei Augustinus mehrfach wiederkehrender Gedanke, z.B. *Serm.* 117, 3; 5; PL XXXVIII, 663.

¹⁷ *De ven. sap.* 12: h XII, N. 32, Z.10-13.

‚Geheimnisses‘ ist¹⁸. In der Gottesfrage stellt sich nicht bloß dem menschlichen Denken ein ‚Problem‘ (unter anderen), in ihr stößt der Mensch vielmehr auf das Geheimnis, in das er mit seiner ganzen Existenz immer schon einbezogen ist. Von einem ‚Problem‘ vermag sich das Denken, es objektivierend, immer auch zu distanzieren; es kann es zu lösen versuchen und, wenn es sich als unlösbar erweist, auch ‚zu den Akten‘ (der ungelösten und unlösbaren ‚Probleme‘) legen. Das ‚Geheimnis‘ dagegen kann der Mensch überhaupt nicht (von sich abgelöst) ‚vor sich‘ (G. Marcel) stellen, da er in ihm mit seinem ganzen Denken und Streben, mit all seinem Tun und Lassen immer schon zuinnerst engagiert ist.

Vom ‚Licht allen Lichtes‘ vermag der endliche Menscheng Geist somit immer nur so viel zu sehen, wie dieses von sich aus ‚leuchtet‘, d.h. Gottes Wesen wird für den Menschen nur insoweit erkennbar, als es sich selbst offenbart¹⁹. In seinem Buch „Das Thema vom verborgenen Gott von Nikolaus von Kues zu Martin Luther“ hat Reinhold Weier²⁰ als gemeinsames Grundmotiv im Denken beider Theo-Logen die Überzeugung aufgewiesen, „daß alle Gotteserkenntnis von Gott selbst ihren Ausgang nehmen muß“, daß also, wie Karl Barth zum Thema der Verborgenheit Gottes unterstreicht, für das menschliche Erkenntnisbemühen Gott nicht nur *terminus ad quem* sein kann, sondern immer auch schon *terminus a quo* sein muß. Jedoch: so sehr Cusanus mit Luther darin übereinstimmt, daß die Verborgenheit Gottes nur in dem Maße, als Gott selbst aus ihr heraustritt, für den Menschen aufgehoben werden kann, so wenig denkt Cusanus daran, „spekulatives Bemühen um Gotteserkenntnis abzulehnen“.

Cusanus erblickt „im spekulativen Aufstieg zu Gott keine Eigenmächtigkeit, sondern ein Hören auf das ‚Wort‘ Gottes in der Schöpfung“. Was den Charakter der cusanischen Metaphysik als ‚natürlicher Theologie‘ angeht, wäre bei ‚Schöpfung‘ allerdings sicher nicht nur - und überhaupt nicht primär - an die äußere Welt, den Kosmos, zu denken (von dem durch Rückgang in den Ursachenreihen der Dinge und ihrer Bewegungen bis hin zu der einen letzten Ursache von allem aufzusteigen wäre), sondern vor allem auch an die *innere* Welt des Menschen als des Erkennenden

¹⁸ Wenn irgendwo, dann scheint es bei der Gottesfrage angebracht, die Unterscheidung G. Marceles von ‚Problem‘ und ‚Geheimnis‘ (mystère) heranzuziehen. „Ein Geheimnis ist etwas, in dem ich selbst engagiert bin ... Ohne Zweifel ist es immer möglich (logisch und psychologisch), ein Geheimnis zu degradieren und daraus ein Problem zu machen; aber das ist ein Vorgehen ..., dessen Wurzeln vielleicht gesucht werden müßten in einer Art Verderbnis des Vernunftvermögens (*Le Mystère de l'Être*, Paris 1951, I 227f. - in eigener Übersetzung).

¹⁹ Vgl. *De vis.* (gleich in der) ‚Widmung‘ (p I, Fol. 99^r, Z. 10-15).

²⁰ BCG II (Münster Westf. 1967) - für das Folgende insbes. XIII f. u. 207-209.

und erkennend-strebenden Wesens, vor allem also an den geschaffenen Geist, der, um im Bilde zu bleiben, auf sein eigenes ‚Wort‘ hört und in ihm das ‚Wort Gottes‘ vernimmt. Wohl geht der Weg des gottsuchenden Denkens auch über die äußere Schöpfung (und über diese hinaus), denn „wenn diese Welt dem Suchenden nicht hülfe, vergebens wäre der Mensch in die Welt versetzt mit dem Ziel, Gott zu suchen“, vor allem aber über die *innere Schöpfung*, über den menschlichen Geist als das „nächste“ und „lebendige Bild“ Gottes²¹. (Der Ausgang vom Menschen, der Rückgang des Menschen auf sein eigenes Daseinsgeheimnis²² wird auch in besonderer Weise dem *Geheimnis*-Charakter der Gottbegegnung²³ gerecht). Anders gesagt, das Eingehen auf die Uroffenbarung Gottes in der Schöpfung stellt sich bei Cusanus nicht so sehr als *kosmologischer* Aufstieg des gegenstandsbezogenen Geistes dar, sondern als jener *noologische* Rückgang des auf sich selbst reflektierenden, sich selbst auslegenden Geistes, der in der Auslotung seiner Möglichkeiten und vor allem in dem Stoßen an seine Grenzen, der also in der Erfassung seines *Geistcharakters* und zugleich seiner *Endlichkeit*, seines Abbildcharakters, sich selbst transzendiert auf sein unendliches Urbild hin; der - wiederum mit der Lichtmetapher gesagt - im Gewahrwerden der abgestuften Ausstrahlung des ‚Lichtes‘ (über die Vernunft Einsicht und Verstandeserkenntnis bis hinab zur Sinneserfahrung), der also auf diesem von der Ausstrahlung selbst gewiesenen Weg auch zurückzugehen vermag zu der Quelle alles ‚Lichtes‘, zu dem einen ‚Licht‘ der Erkenntnis, in dem alle Erkenntnis überhaupt ihren Ursprung hat, das letztlich in aller Erkenntnis ‚leuchtet‘ und auf das hin alle Erkenntnis schließlich zurücktendiert. Es ist jener Weg, auf dem der, der ihn geht, innewird, daß das *Ziel* es ist, das den Weg und alles Gehen überhaupt ermöglicht; der Weg, „den durchmessend du erkundest, wie der unbekannte Gott es ist, der alles darbietet, mittels dessen wir auf ihn zuzugehen vermögen“²⁴. Nur weil Cusanus offenbar einen solchen Weg vor Augen hat, kann er sagen, daß Gott „nicht nicht-

²¹ *De quaer.* 1 (h IV, N. 18, Z.11-13); vgl. R. HAUBST, *Nikolaus von Kues vor dem verborgenen Gott* 186. Das entspricht der alten Unterscheidung von *vestigia* und *imago dei*, den ‚Spuren‘ des göttlichen Wirkens, die sich in schlechthin allen Dingen finden, und der ‚Ebenbildlichkeit‘, die sich nur im (geistbegabten) Menschen findet (s. G. v. BREDOW, *Der Geist als lebendiges Bild Gottes [Mens viva dei imago]*, in: MFCG 13, 1978, 58-72).

²² J. B. LOTZ, a.a.O. (s. Anm. 5): „Nun ist der Mensch wegen seiner natürlichen und seiner übernatürlichen Gottebenbildlichkeit nicht nur das herrlichste Gleichnis unendlicher Geheimnisse, sondern er ist wegen dieser Ebenbildlichkeit selbst schon ein unausdenkbares Geheimnis“ (190).

²³ S. o. Anm. 19

²⁴ *De quaer.* 2 (h IV, N. 35, Z.1f. - Übersetzung nach E. BOHNENSTAEDT, NvKdÜ H.3, 3. Aufl. 1958, 17).

gefunden werden kann, wenn er nur recht gesucht wird²⁵. Es ist ja - um noch einmal auf die Licht-Metapher zurückzukommen - die ausgestrahlte und damit zugleich auch auf die Lichtquelle zurückweisende Lichtbahn selbst, die den Weg darstellt!

Im gottsuchenden Denken des Cusanus finden sich auch die aus der großen Tradition der Metaphysik - sowohl der platonisch-neuplatonischen als auch der aristotelisch-thomistischen - stammenden Grundmotive: a) das Aufsteigen in der Kette der Bedingungen (des Seins und auch des Erkenntnisens der Dinge) bis hin zu der einen unbedingten Bedingung, in der die Reihe der Bedingungen erst ihren notwendigen Abschluß findet, die erst die wahrhaft gründende ‚voraussetzungs-lose Voraus-Setzung‘ ist (nach Platon das ‚Anhypotheton‘, von dem alle ‚Hypo-theseis‘ abhängen)²⁶; b) das Zurückgehen in den Relationen des vielheitlich Endlichen hin auf das außerhalb aller Relationen stehende und dem ganzen Relationssystem doch erst Halt gebende Absolute. In diesen beiden - und das ist das schließlich beherrschende Motiv - c) das Hindenken auf *das Eine* in allem und über allem Vielen, in dem auch die im Vielen sich findenden Gegensätze zusammen-, besser: ineinsfallen; das so absolut Eines ist, das es als es selbst sogar noch jenseits dieses Ineinsfalls des Gegensätzlichen steht. Dieser stellt also nur den gegenüber dem Vielen sich anbietenden Aspekt des absolut letzten Grundes dar, das Letzte, was das Hindenken auf das Absolute gerade noch - wenn auch dieses schon bloß ‚auf die Weise eines Nichtbegreifens‘ - zu begreifen vermag²⁷.

Nach einer (wiederum scheinbar paradoxen) Formulierung, die auf den vom Cusanus hochgeschätzten christlichen Neuplatoniker Dionysius Ps.Areopagita zurückgeht, ist „Gott alles in allem und nichts von allem“²⁸. In ihr kann man auch die entscheidenden Züge der cusanischen Metaphysik (als ‚natürlicher Theologie‘) zum Ausdruck kommen sehen: sowohl das unablässige Hindenken auf das Eine als den ‚Ineinsfall‘ von allem in dem Einen Unendlichen („alles in allem“) als auch das Wissen des Nichtwissens um dessen Wesen, die Einsicht also, daß dieses nicht nur über alles (diskursiv-rationale) Begreifen des Verstandes, sondern auch noch über alles (intellektuale) Einsehen der Vernunft hinausgeht,

²⁵ EBD. 1 (N. 31, Z. 15f.)

²⁶ PLATON, *Politeia* 511 b.

²⁷ Vgl. VERF., (Artikel) *Nikolaus von Kues*, in: *Argumente für Gott. Gott-Denker von der Antike bis zur Gegenwart. Ein Autoren-Lexikon*, hg. von K.H. WEGER (Freiburg Basel Wien 1987) 261-263.

²⁸ K. KREMER, *Gott - in allem alles, in nichts nichts. Bedeutung und Herkunft dieser Lehre des Nikolaus von Kues*, in: MFCG 17 (1986) 188-219. Kremer führt die ganze Fülle der Belege aus den Schriften, und auch aus den Predigten des Cusanus auf.

daß Gott also nicht „die Wurzel des Widerspruchs“, sondern selbst noch „vor aller Wurzel“ ist („nichts von allem“)²⁹. Der ‚Ineinsfall des Gegensätzlichen‘ ist also nicht Gott selbst, sondern nur wie eine Mauer, zu der das menschliche Denken und Sagen gerade noch vorzudringen vermag, die Mauer, die „das Paradies umgibt“, von der aus der geistige Blick in das Innere geht, auf Gott hin, der noch „jenseits der Mauer des Ineinsfalls, losgelöst von allem, was gesagt oder gedacht werden kann“, existiert³⁰.

Der unablässig zum Licht strebende Geist wird nach Cusanus also über sich selbst hinausgeführt in die ‚Dunkelheit‘ des ‚überhellen Lichtes‘, wo aller Erkenntnisaufstieg am Ende ist und die Offenbarung des verborgenen Gottes ihren Anfang nimmt: „Wenn nämlich der Wahrheitssucher, alles hinter sich zurücklassend, über sich selbst hinausgestiegen und dann innegeworden ist, daß er weiter keinen Zugang mehr hat zum unsichtbaren Gott... dann wartet dieser Mensch in ganz hingebener Sehnsucht auf jene allvermögende Sonne, darauf, daß durch ihren Aufgang alles Dunkel vertrieben und er erleuchtet werde, den Unsichtbaren insoweit zu erschauen, als er sich selbst offenbart“³¹. So ist das Letzte im cusanischen Denken nicht ein Erkennen Gottes, selbst nicht in der Form der über das Gegeneinanderstehen endlicher Gegensätze schon hinausführenden Vernunft Einsicht, sondern ein Überkommenwerden von der alle Erkennbarkeit übersteigenden Größe Gottes. Damit mündet zwar das bis zum äußersten gehende Wissensbemühen in einem Nichtwissen, aber nicht in Resignation, sondern in einer Freude des Geistes, in jener dem endlichen, dem von sich weg auf seinen Gegenstand hin gerichteten Geiste ganz eigenen Freude der Selbstbescheidung vor dem unfassbar Größeren, der Freude über die Unausschöpflichkeit seines höchsten Gutes, über die Grenzenlosigkeit seines Lebens als Geist: „... gleich wie einer, wenn er etwas liebt, weil es eben liebenswert ist, sich darüber freut, daß sich im Liebenswerten unendliche und letztlich unausdrückbare Liebesgründe finden“³².

²⁹ *De Deo abs.* (h IV, N. 10, Z.9f.) - dazu *Apol.* (h II, S. 15, Z. 14-16); *De princ.* (p II, Fol. 9^v, Z. 12f.; *De vis.* 13 (p I, Fol. 105^v, Z. 36-41).

³⁰ *De vis.* 11 (p I, Fol. 104^v, Z. 26f.).

³¹ *De poss.* (h XI/2, N. 15, Z.4-10).

³² *De sap.* I (h V², N. 11, Z.11-17, s. bis Z. 23). - Ausführlicher zum letzten Abschnitt s. VERF., *Ineinsfall der Gegensätze und Weisheit des Nichtwissens. Grundzüge der Philosophie des Nikolaus von Kues*: Buchreihe der Cusanus-Gesellschaft, Sonderbeitrag (Münster 1989) 19ff. (3. Kap.: *Gott über Einheit und Vielheit, über Einsicht und Verstand*).