

DIE KOINZIDENZ VON NÄHE UND FERNE BEI NIKOLAUS VON KUES

Von Gerhard Faden, Nagasaki

I. Transzendenz und Analogie

In neuerer Zeit wurde von Heidegger Denkwürdiges über Nähe und Ferne gesagt. Er diagnostizierte eine tiefe Störung der Nähe und damit auch der Ferne, die durch die Quantifizierung von Raum und Zeit befestigt wird und die in das »gleichförmig Abstandlose« der modernen Welt hineinführt.¹ Um das Wesen intakter Nähe zu erfassen, genügt Heideggers Denken indessen nicht, dazu ist ein weiterer Ausgriff in die Metaphysik nötig. Die Metaphysik enthält schon in ihrem Namen einen versteckten Hinweis darauf, daß sie es mit der Nähe zu tun hat: Sie ist die Wissenschaft von dem, was μετὰ τὰ φυσικά, »nach dem Physischen«, kommt, und »nach« ist etymologisch mit »nah« verwandt.² Zwar gehört »Nähe« nicht zu den Grundworten der Metaphysik, doch ist daraus keineswegs zu schließen, daß ihr die Sache verborgen blieb; eher gilt das Gegenteil: Die Nähe wurde nicht zum Thema, weil sie intakt war. Dies trifft gerade auch für Cusanus zu.

Nikolaus von Kues ist Erbe jener von Augustinus über Scotus Eriugena zu Eckhart führenden Strömung, die man als »mittelalterlichen Platonismus« bezeichnet. Zum Erbe Platons gehört die Prägung des Denkens durch die Prinzipien Transzendenz und Analogie. Der Prototyp ist im Sonnengleichnis der *Politeia* enthalten. In neuerer Zeit geriet die Analogie aus dem Blick, und damit war die Bahn frei für die Feldzüge gegen den platonischen »Chorismos« und »Dualismus«. Dagegen stehen bei Cusanus die Prinzipien Transzendenz und Analogie in einem nur selten erreichten glücklichen Gleichgewicht. Im Gleichgewicht gehalten werden sie, wie wir hier zeigen wollen, durch die Metaphysik der Nähe.

Daß es der Philosophie des Cusanus um die Nähe zu tun ist, deuten schon die Titel seiner Schriften an: *Docta ignorantia*, *Coniecturae*, *Venatio sapientiae*, *Beryllus*, *Directio speculantis* – das sind alles Weisen und Mittel der Annäherung. Die ursprünglichste Weise aber, eine Sache in die Nähe zu rücken, ist wohl das Benennen, und so ist denn die cusanische Metaphysik von Anfang bis Ende Suche nach Namen für das höchste Prinzip. In seiner

¹ *Vorträge und Aufsätze* (Pfullingen 1978) 158. Vgl. dazu E. KETTERING, *Nähe. Das Denken Martin Heideggers* (Pfullingen 1987).

² F. KLUGE, *Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache* (Berlin 1975) 499.

ersten philosophischen Schrift erhob er das »Absolute« in den Rang eines solchen Namens und machte es damit zu einer Grundkategorie der Philosophie. Man darf somit annehmen, daß eine Besinnung auf dies Wort an den Quellgrund seines Denkens leitet. Das von allem Seienden »Abgelöste« ist das alles Seiende Transzendierende. Genauer gesagt: Absolutheit ist vollendete Transzendenz, im Absoluten kommt die Bewegung des Transzendierens zur Ruhe. Was nämlich überschreitet, das ist nicht vollkommen abgelöst; es stößt sich ab von dem, *was* es überschreitet. In einer dem Denken von Cusanus genau angemessenen Sprache wäre also nicht so sehr von »Transzendieren« als von »Absolvieren«, weniger von »Transzendenz« als von »Absolvenz« zu sprechen. Der cusanische Begriff des Absoluten schließt nun keineswegs ein, daß auch reziprok das Seiende vom Absoluten abgelöst existiert; im Gegenteil, das Seiende ist ganz und gar vom Absoluten abhängig. Das zu Transzendierende ist die Welt als die Gesamtheit des Seienden, und da Welt für Cusanus wesentlich durch Gegensätzlichkeit bestimmt ist, sind die Gegensätze das eigentlich zu Transzendierende. Vollständige Transzendenz, also Absolvienz, ist nun aber nicht schon erreicht durch Versöhnung der Gegensätze, denn darin bestehen sie als versöhnte weiter, vielmehr ist dazu vollständiger Untergang: Zusammenfall, der Gegensätze nötig. Vollständig abgelöst sein kann nur, was vollständig autark ist: Das Absolute ist das einzige, was »nichts von den Dingen zusammenzieht« (*nihil a rebus contrahens*),³ weil es nichts bedarf. Dagegen ist jedes seiende Etwas das Ergebnis einer Kontraktion des Absoluten. *Contractio dicitur ad aliquid, ut ad essendum hoc vel illud.*⁴ Was sich zusammenzieht, das hat nicht mehr seine ursprüngliche Größe, aber es bleibt, was es ist. Der Gegenbegriff zum Absoluten ist also für Cusanus nicht das Relative, sondern das Kontrakte, genauer, der Begriff des Kontrakten erklärt, was »Relativität« bedeutet. Der Begriff des Relativen ist bedenklich, weil er ein Bestehen des »Relativen« *neben* dem Absoluten suggeriert. Daß das Seiende auf das Absolute »bezogen« ist, das kann nur den Sinn haben: Es *ist* in kontrakter Weise das Absolute. In der Kontraktion gibt das Absolute nichts von seinem Wesen auf, es ist ganz und ungeteilt in jedem Seienden, aber es nimmt seine Absolutheit zurück, und nur um diesen Preis kann es offenbar werden.

Das Absolute ist das von allem Endlichen Abgelöste; es ist also unendlich. Das Unendliche ist durch einen Abgrund vom Endlichen getrennt und darum unerkennbar: *infinitum ut infinitum, cum omnem proportionem aufugiat, ignotum est.*⁵ Das Prinzip, daß es zwischen dem Endlichen und dem Unendli-

³ *De docta ign.* I, 2; h I, S. 7, Z. 12 (N. 5).

⁴ Ebd. II, 4: S. 75, Z. 12–13 (N. 116).

⁵ Ebd. I, 1: S. 6, Z. 1–2 (N. 3).

chen keine Proportion gibt, ist zwar schon sehr alt, aber für Cusanus wird diese Improportionalität zum Leitmotiv. *Proportio* meint hier ein Verhältnis, wie es zwischen zwei Quantitäten bestehen kann.⁶ Proportion setzt einen gewissen mittleren Abstand zwischen den Relaten voraus. Eine Proportion könnte nur dann bestehen, wenn das Unendliche ein zweites Seiendes *neben* dem Endlichen wäre. Alle Nachforschung setzt Vergleichbarkeit voraus, ist somit auf das Bestehen von Proportion angewiesen. *Comparativa igitur est omnis inquisitio medio proportionis utens.*⁷ Das zu Erforschende wird notwendig mit einem schon Bekannten auf eine Ebene gestellt. Das Prinzip der Improportionalität gilt in doppelter Beziehung: Keine Proportion des Endlichen zum Unendlichen: Das Endliche ist unermöglich, den unendlichen Abstand zu überbrücken. Keine Proportion des Unendlichen zum Endlichen: Die Nähe ist immer schon viel größer, als eine Proportion je fassen kann. Der Grund für die doppelte Improportionalität ist die Nähe des Unendlichen: Es ist dem Endlichen so nahe, wie kein endlicher Maßstab ermißt, und eben darum ist es, vom Endlichen her gesehen, unermesslich fern. Es ist unbekannt, weil bekannter als alles Endliche. Proportion ist unmöglich darum, weil das Unendliche unendlich nahe und folglich unendlich ferne ist. Gemäß der *coincidentia oppositorum* fällt die größte Nähe mit der größten Ferne zusammen.

Weil das Endliche sein ganzes Sein und Wesen vom Unendlichen hat, kann es das Unendliche nicht völlig verbergen, im Gegenteil, da es ja das Unendliche in kontrakter Form ist, kann es nichts anderes bekunden als nur das Unendliche. Das Unendliche ist also offenbar, nur auf gänzlich andere Weise als das Endliche. Gerade diese Weise des Offenbarseins ist nun aber nicht ohne *Analoga im* Endlichen, und daraus folgt, daß auch die Improportionalität des Endlichen zum Unendlichen nicht ohne *Analoga im* Endlichen ist. Gestützt auf diese immanente Improportionalität können wir die transzendente Improportionalität erkennen. In seinen Schriften führt Cusanus immer wieder Modelle für das auf, was wir hier »immanente Improportionalität« nennen: Eines davon ist das Licht, das, ohne selbst sichtbar zu sein, die notwendige Bedingung alles Sehens und Gesehenwerdens bildet und sich in den Farben manifestiert. Ein anderes, vielleicht das aufschlußreichste Beispiel, ist die Rede, besonders die schriftlich fixierte Rede: Der Redende ist kontrakt in jeder seiner Äußerungen, in der einen klarer, in der anderen weniger klar, aber er *selbst* bleibt unfassbar. Trotzdem ist uns der Redende, den wir hören, näher als all seine Worte. Im Normalfall findet

⁶ Vgl. J. HIRSCHBERGER, *Das Prinzip der Inkommensurabilität bei Nikolaus von Kues*, in: MFCG 11 (1975) 39–54, sowie die Diskussion dazu, ebd. 55–61.

⁷ *De docta ign.* I, 1: h I, S. 5, Z. 15–16 (N. 2).

keine »Interpretation« statt, sondern er ist *da*, er ist in höherem Maß präsent als seine Äußerungen. Wir erkennen beim Lesen eines Textes den Sinn, der »unter den Buchstaben verborgen ist« (*quae latet sub littera*),⁸ und zwar ist das eigentlich und zuerst Geschehene der Sinn, nicht der Buchstabe. Buchstaben *sieht* man eigentlich nicht. Wir haben, wenn wir wirklich hören und lesen, immer schon die sinnlich vernehmbare Rede überstiegen und zurückgelassen. Dabei läßt sich aus Lauten und Buchstaben an sich niemals so etwas wie ein Geist erschließen. So kann auch das Absolute nie auf dem Weg eines Schlusses offenbar gemacht werden. Das Absolute kann nur von sich her offenbar werden. Es kann nur absolut erkannt werden, nämlich abgelöst vom Kontrakten und diesem voraufgehend. Aus dem Seienden als solchem gibt es keinen *transcensus* zum Absoluten, wie es ja durchaus vorkommt, daß jemand einen Text »liest« und »liest«, ohne von dessen Sinn etwas zu ahnen. So erklärt Cusanus an anderem Ort, daß niemand ein Bild des Sokrates erkennen kann, wenn er Sokrates selbst nicht kennt.⁹ Der Mensch muß also ein Wissen vom Absoluten schon mitbringen, und das kann er, weil er selbst das Absolute in kontrakter Form ist.

Das *transcendere* und *absolvere* führt in die Nähe. Es ist der elementare, ständig zu leistende Akt, der den Menschen zum Menschen macht. Zeitlich: Transzendieren in die Gegenwart, sich absolvieren von der Verfallenheit an Vergangenheit und Zukunft. Der Geist ist selbst lichthafter Art, ja er ist das eigentliche Licht, das physische Licht ist nur dessen Nachbild, und die Gegenwart ist das Licht der Zeit, das sich in Vergangenheit und Zukunft expliziert wie das physische Licht in den Farben. Geist, Licht, Gegenwart sind die Repräsentanten des Absoluten in der Welt, daher werden sie nach der Weise des Absoluten wahrgenommen: *incomprehensibiliter attingimus*.¹⁰ Es gibt zwei wesenhaft heterogene Weisen des Wahrnehmens, *comprehendere* und *attingere*. Die Terminologie wird zwar nicht konsequent festgehalten – so heißt es wenig später, als Cusanus zu Beginn von *De coniecturis* die These der »belehrten Unwissenheit« zusammenfaßt, die »Genauigkeit der Wahrheit« sei »inattingibel«¹¹ –, desto entschiedener aber die gemeinte Sache: Da das Unendliche auf ganz andere Art *ist* als das Endliche, ist es auch auf ganz andere Art wahrzunehmen, auf so sehr andere Art, daß, gemessen am Erkennen des Endlichen, das Erkennen des Unendlichen eigentlich Nicht-Erkennen ist, und umgekehrt. Die Lehre von der *docta ignorantia* fußt auf der gleich zu Beginn ausgesprochenen Überzeugung, daß das natürliche Erkenntnisver-

⁸ *De poss.*: h XI/2, N. 2, Z. 15.

⁹ *De Gen.* 4: h IV, N. 172, Z. 16–17.

¹⁰ *De docta ign.* I, 4: h I, S. 10, Z. 6 (N. 11).

¹¹ *De coni.* I, Prol.: h III, N. 2, Z. 9–10.

langen des Menschen nicht ins Leere geht.¹² Das Absolute wird gewußt in der Weise der »belehrten Unwissenheit«. Belehrt wodurch? Nicht durch Bücherstudium, sondern durch die Sache selbst. Das Verlangen nach Wissen bleibt nicht unbefriedigt, es sieht das Absolute nicht »durch Nebel und Skepsis hindurch«,¹³ es findet sich im Gegenteil weit über Erwarten erfüllt, es erhält mehr als es fassen kann. Nur ist das Gefundene auf eine Weise gegenwärtig, die sich dem Begreifen (*comprehendere*) entzieht. Aus diesem Grunde auch stehen in der cusanischen Metaphysik Suchen und Finden in einem besonderen Verhältnis. Gewöhnlich sucht man, *bis* man gefunden hat; wer gefunden hat, der sucht nicht mehr. Dagegen gilt bei Cusanus: Je mehr Finden, desto mehr Suchen; je mehr Ruhe, desto mehr Unruhe.¹⁴ Die Paradoxie der *docta ignorantia*, was dasselbe besagt wie *incomprehensibiliter attingere*, entspricht genau der Koinzidenz von Nähe und Ferne. Das Absolute ist sowohl nahe als auch ferne, sowohl präsent als auch unzugänglich, genauer: es ist ferne, weil unmeßbar nahe, es ist unzugänglich, weil über alle Maßen offen. Wahre Nähe gibt es nicht ohne Offenheit. Wenn wir ein Seiendes als nah oder fern erkennen, dann haben wir immer schon unvermerkt einen offenen Raum durchmessen. Was vollkommen offen ist, das bietet keinen Widerstand, ist somit für menschliches Erkennen unfäßbar. Faßbar werden kann die Offenheit nur, indem sie sich begrenzt, und zwar von innen her, und das bedeutet: sich zusammenzieht, »kontrahiert«. Das Endliche ist eigentlich das Nicht-Offene, denn was eine Grenze (*finis*) hat, das ist in diese Richtung hin nicht offen.

In seiner Interpretation der Lehre vom »Buch Gottes« folgt Cusanus einer Spur, die Platon in seinem *Phaidros*, den Cusanus kannte, gelegt hatte: Was in der Schrift festgehalten ist, das bleibt hinter der Wahrheit zurück wie der Schatten hinter dem Ding, wie das Spiel hinter dem Ernst. Eben dies Zurückbleiben kann aber allein die Wahrheit selbst durch ihre Gegenwart offenbaren. Die Schrift hat nur den Wert einer Gedächtnisstütze für den, der mit der Sache schon vertraut ist.¹⁵ Belehrung der Unwissenheit ist Aufklä-

¹² *De docta ign.* I, 1: h I, S. 1, Z. 7–8. Vgl. auch H. SCHNARR, *Docta ignorantia als philosophisches Programm*, in: MFCG 22 (1995) 205–234.

¹³ Nietzsche in »Götzendämmerung über Kant (KSA 6, München/Berlin/New York 21988, 80).

¹⁴ Vgl. K.-H. VOLKMANN-SCHLUCK, *Nikolaus Cusanus* (Frankfurt 31984) 2ff.

¹⁵ 274d–276e. Die Schrift hat seither der Philosophie immer wieder als eines der denkwürdigsten Gleichnisse gedient. In neuerer Zeit gebrauchte Schelling die Schrift in einer Cusanus verwandten Weise, wenn er der mechanistischen Naturwissenschaft vorwirft, sie verfare wie jemand, der »den Homer oder irgend einen Autor so erklären wollte, daß er anfinde, die Form der Drucklettern begreiflich zu machen« (*Schellings Werke*, hg. von M. Schröter, Hauptband 3, 343).

nung über diese Improportion. In der späten Schrift *De apice theoriae*, die die cusanische Spekulation in konzisester Form zusammenfaßt, sagt der Autor, daß das »Können mit Hinzugefügtem das Bild des Könnens selbst ist« (*posse cum addito imago est ipsius posse*),¹⁶ wobei das Können durch das hinzugefügte Bild nicht im geringsten vermehrt wird. So offenbart sich das geistige Vermögen, das »Können« des Aristoteles, in dessen Schriften. Aber das Können ist viel reicher als seine Manifestation im Geschriebenen, und die Improportion zwischen dem Können und dessen Manifestationen wird um so größer sein, je größer das Können ist. Bei unendlichem Können wird sie unendlich sein.

Somit besteht kein Widerspruch zwischen den Thesen, daß es »keine Proportion« des Endlichen zum Unendlichen gebe und daß sich alle Nachforschung »des Mittels der Proportion« bediene. Es gibt allerdings keine Proportion des Endlichen zum Unendlichen, aber gerade diese Improportion scheint gleichnishaft innerhalb des Endlichen auf. Das ist die »Spur«, woran sich die Investigation hält. Hatte Thomas von Aquino bei der Erörterung der metaphorischen Gotteserkenntnis von einer *similitudo proportionis* gesprochen,¹⁷ so wäre bei Cusanus von einer *similitudo improportionis* zu sprechen.

Aus diesen Überlegungen erhellt schon, daß sich Cusanus' Stellung zur scholastischen Lehre von der *Analogia entis* nicht auf ein schlichtes *Pro* oder *Contra* bringen läßt. Bei genauerer Prüfung zeigt sich, daß jene Lehre von Cusanus kritisch zu Ende gedacht und dabei in ihrer Gültigkeit eingegrenzt wird. In der klassischen Darstellung der *Summa theologiae* hatte Thomas von Aquino erklärt, daß Aussagen über Gott und die Geschöpfe weder univok noch äquivok, sondern analog gelten. Ein Lebewesen heißt »gesund«, und eine Medizin heißt »gesund«, wobei die Medizin die Ursache der Gesundheit im Lebewesen ist. Die Gesundheit wird vom Lebewesen und von der Medizin analog ausgesagt, *ex eo quod unum habet proportionem ad alterum*. Auf solche Weise haben die Geschöpfe eine »Proportion« zu Gott; sie sind nämlich auf Gott als ihre Ursache hingeeordnet, wobei die Vollkommenheiten der Geschöpfe auf höhere Weise in Gott präexistieren.¹⁸ Diese Art von Analogie bestimmt nun durchaus auch Cusanus' Denken, obschon er das Wort »Analogie« fast nie verwendet. Seine auffällige Zurückhaltung dem Wort gegenüber mag daraus zu erklären sein, daß sein Analogie-Denken ganz von der platonischen Bild-Ontologie bestimmt ist, während der Analogie-Begriff der Scholastik eine aristotelische Färbung hat. Bei der Zurückweisung des Vorwurfes, er schätze die Geschöpfe gering, erklärt Cusanus in der *Apologia*, wir

¹⁶ *De ap. theor.*: h XII, N. 20, Z. 1.

¹⁷ *S. theol.* I, q. 13, a. 6.

¹⁸ Ebd. a. 5.

würden von der Schönheit der Geschöpfe zum unendlich Schönen erhoben, »wie vom Kunstwerk zum Künstler«. Alles schöne Seiende empfängt seine Schönheit vom unendlich Schönen.¹⁹ Es liegt also diejenige Relation vor, die man »Attributions-Analogie« nennt. Eine »Proportion« indessen wird von Cusanus nicht zugegeben, auch wenn die verursachte Schönheit ihre Ursache widerspiegelt, und zwar deswegen nicht, weil die verursachte Schönheit so weit hinter ihrer Ursache zurückbleibt, daß sie dagegen ein Nichts ist – so wie sich auch das endliche Wissen in der Berührung des Unendlichen als ein Nichts erweist.²⁰

Die Sonne, hatte Platon gelehrt, ist ein Analogon der Idee des Guten;²¹ die sichtbare Hand, lehrt Cusanus, ist ein Analogon der Hand in der Seele: »das Wesen der Hand hat wahreres Sein in der Seele als in der Hand« (*essentia manus verius esse habet in anima quam in manu*),²² denn Leben ist in der Seele, und eine tote Hand ist keine Hand. Somit *gibt* es eigentlich keine körperliche Hand, sondern nur die in der Seele, die im Körper kontrahiert sichtbar wird – und wenn es keine zwei gibt, dann gibt es keine Analogie. Entsprechend: Das Wesen der aristotelischen Metaphysik hat wahreres Sein in der Seele des Aristoteles als in dessen Schrift. Die Analogie ist eine Artikulation von Nähe und behält als solche ihr Recht auf einer unteren Stufe der Transzendenz: Da kann es angezeigt sein, die sichtbare Hand mit der unsichtbaren zu vergleichen. Eine Stufe höher wird aber klar, daß jenes Nebeneinander nur ein transzendentaler Schein im kantischen Sinne ist: Die sichtbare Hand *ist* die unsichtbare Hand in kontrakter Form. Die absolute Transzendenz läßt die Analogie verschwinden, und eben dies Verschwinden ist wiederum nicht ohne immanente Analogie. Damit wird nun jedoch nicht die Differenz aufgehoben, ganz im Gegenteil: Sie wird erst in ihrem Wesen sichtbar. Wie anders sollte man erkennen, daß die körperliche Hand tot ist, wenn nicht durch die Offenbarkeit der eigentlichen Hand? Das reimt sich genau mit dem Sinn des Titels *docta ignorantia*: Durch die inattingible Gegenwart des Unendlichen wird die Endlichkeit des Endlichen offenbar, die Nähe des Absoluten *zum* Endlichen läßt die Ferne des Endlichen *vom* Absoluten offenbar werden. Im Absoluten koinzidieren Affirmation und Negation des Endlichen.

Cusanus steht hier in der Nachfolge des Eckhartischen: *Alle créatures sint ein lüter niht*.²³ Bei Cusanus heißt dies: *Omnia comparatione eius nihil sunt*.²⁴ Auch

¹⁹ *Apol.*: h II, S. 19, Z. 1–5 (N. 27).

²⁰ In dem Aufsatz von R. HAUBST, *Nikolaus von Kues und die analogia entis*, in: DERS., *Streifzüge in die cusanische Theologie* (Münster 1991) 232–242, wird Cusanus etwas zu nahe an Thomas herangerückt.

²¹ *Rep.* 508 b.

²² *De poss.*: h XI/2, N. 12, Z. 14.

²³ *DWI* (Stuttgart 1986) S. 69, Z. 8.

²⁴ *De quaer.* 1: h IV, N. 45, Z. 11.

die kritische Haltung gegen Autorität und Tradition, die beiden Denkern gemeinsam ist, hat hier, in der Ontologie, ihren Ursprung: Die Bücher der Menschen, in denen der Redner steckenbleibt, verhalten sich zu dem »Buch Gottes« so, wie dieses zu Gott selbst, das heißt so, wie das Endliche zum Unendlichen. In die Form einer proportionalen Gleichung gebracht:

$$\begin{array}{ccccccc} a & : & b & = & b & : & x \\ \textit{humani libri} & : & \textit{dei liber} & = & \textit{dei liber} & : & \textit{deus} \end{array}$$

Der Laie erkennt aus dem Studium des Buches Gottes, daß die menschlichen Bücher nichts enthalten, was der Rede wert ist, so wie das Buch Gottes wiederum selbst im Vergleich mit seinem Autor nichts ist.²⁵ Auf das Beispiel der Hand übertragen: die gemalte Hand – die körperliche Hand – die Essenz der Hand. *Ad posse ipsum nihil addi potest.*²⁶ Die Manifestation fügt nichts Wesenhaftes hinzu. Gemäß dem Satz: Aus Nichts wird Nichts, gibt es keinen Übergang, mithin auch keine Proportion vom Nichts zum Sein – also auch keinen Übergang und keine Proportion vom Endlichen zum Unendlichen. So wie aus dem Nichts nur durch Schöpfung Etwas werden kann, so kann auch das Unendliche nur durch seine Selbstmitteilung offenbar werden.

Der Vergleich des Endlichen mit dem Unendlichen ist sowohl unumgänglich als auch unmöglich. Auf den ersten Blick besteht eine Proportion zwischen der sichtbaren und der unsichtbaren Hand in dem Sinne, wie Cusanus »Proportion« definiert: *Convenientiam in aliquo uno simul et alteritas.*²⁷ Bei näherem Zusehen fällt die Proportion zusammen. Es ist unmöglich, Endliches gegen Unendliches abzuwägen: Lassen wir uns trotzdem darauf ein, so kommen die Waagebalken senkrecht zu stehen. Das Unendliche transzendiert das Endliche *unendlich*. Auf den Untergang der Proportion läuft auch die Argumentation in *De apice theoriae* zu: Richtig sieht nur derjenige, der in allem *nur* das reine Können erblickt. »*In omnibus igitur videt contemplator posse ipsum, sicut in imagine videtur veritas.*«²⁸ Bild ist das, was den Durchblick auf die Wahrheit freigibt. Die Nähe zum Urbild macht das Bild zum Bild. Je offener für sein Urbild, desto mehr ist es Bild, desto mehr wird es in seinem Eigensein unsichtbar. Solange ich Bild *und* Wahrheit sehe, ist mein Blicken

²⁵ Cusanus hat damit die von Heraklit in die Philosophie eingeführte proportionale Denkform wiederentdeckt (vgl. H. FRAENKEL, *Wege und Formen frühgriechischen Denkens*, München 1968, 253ff.).

²⁶ *De ap. theor.*: h XII, N. 17, Z. 5.

²⁷ *De docta ign.* I, 3: h I, S. 6, Z. 2–3 (N. 3).

²⁸ *De ap. theor.*: h XII, N. 20, Z. 4–6. – Das »reine Können« Analogon zum indischen »Brahman«: »das ursprüngliche alles tragende Aufgehenlassen«, »das Ins-Sein-kommen-lassen« (nach: M. Boss, *Indienfahrt eines Psychiaters*, Bern/Stuttgart/Toronto 1987, 173).

noch nicht dem Sein des Bildes gemäß. Sicherlich gilt auch für Cusanus, daß die Kreatur eine »Vollkommenheit *eigener* Art« hat,²⁹ aber es kommt gerade darauf an, daß diese Vollkommenheit im Vergleich mit der Vollkommenheit Gottes ein Nichts ist. Das Sein der Kreatur ist »Widerspiegelung«, *resplendentia*,³⁰ nicht mehr und nicht weniger, und seine Vollkommenheit ist die der Widerspiegelung. Gerade indem das Bild, also alles Endliche, in sich und durch sich nichts ist, kann es das Unendliche widerspiegeln, und es ist um so vollkommener, je mehr es dies sein Nichts-Sein verwirklicht, oder: Es *ist* um so mehr, als es nicht ist, es ist um so größer, je kleiner es ist. Das ist die Koinzidenz in bezug auf das Endliche.

Die vielleicht überhaupt genaueste Erläuterung dessen, was das Wort »Nähe« meint, wurde von Cusanus in dem *non aliud* gefunden. Das Seiende ist, was es ist, durch das Nicht-Andere. Zugleich aber ist das Seiende, als so und so Beschaffenes, unaufhebbar vom Nicht-Anderen geschieden, denn einzig und allein das Nicht-Andere ist nichts Anderes als das Nicht-Andere; jedes Seiende ist ein Anderes. Das Nicht-Andere ist, weil keinem gegenüber ein Anderes, allem gegenüber ein Anderes. (Eckhart war auch hierin vorangegangen: *Deus sua indistinctione distinguitur*,³¹ das heißt: Gott ist durch seine Nähe fern.) Im Nicht-Anderen koinzidieren also geringste und größte Distanz. Keinem gegenüber ein Anderes, das heißt: unendlich offen; nichts Anderes als das Nicht-Andere, das heißt: absolut. Das Nicht-Andere entspricht genau den zwei entgegengesetzten Momenten, die der Begriff Nähe umschließt: Nahe ist zunächst das Vertraute und Bekannte, die Welt des alltäglichen Besorgens. Nahe ist aber auch das Angehende und Bewegende, und dies kann gerade auch das Unvertraute und Unbekannte sein; ja sogar, je unbekannter und unvertrauter etwas ist, desto tiefer kann es uns faszinieren. So das Nicht-Andere: Es ist sowohl das Gewöhnlichste als auch das Unbegreiflichste. Das Nicht-Andere ist die Nähe selbst. Was wir gewöhnlich Nähe und Ferne nennen, ist Reflex des *non aliud*; die Körperwelt ist ein schwächeres, die geistige Welt ein stärkeres Analogon des *non aliud*; entsprechend sind Nähe und Ferne in der Körperwelt auch uneigentlicher als in der geistigen Welt. Das höchste Analogon des *non aliud* ist die Universalität des menschlichen Geistes. Dessen höchste Qualität besteht in seiner Qualitätslosigkeit, die es ihm ermöglicht, alles auf menschliche Art zu werden. Soweit das endliche Denken hinter dem reinen Nicht-Anderen zurückbleibt,

²⁹ C. SCHÖNBORN, »*De docta ignorantia*« als christozentrischer Entwurf, in: Nikolaus von Kues: Einführung in sein philosophisches Denken, hg. v. K. Jacobi (Freiburg 1979) 138–156, 149.

³⁰ *De fil.* 3: h IV, N. 65, Z. 3.

³¹ *LIW* II (Stuttgart 1954) S. 490, Z. 8. Vgl. dazu auch W. BEIERWALTES, *Identität und Differenz* (Frankfurt 1980) 117.

soweit verfehlt es die ganze, genaue Wahrheit. Das absolute Denken hat sein Wesen in der Nähe, das endliche in der Näherung oder »Assimilation«. In dem Maß, als sich das endliche Denken den Dingen nähert, tut sich ihm deren unzugängliche Ferne auf; oder in anderen Worten: Je bewußter die Kontemplation, desto deutlicher und schmerzlicher das Bewußtsein, daß der Gegenstand der Kontemplation immer ein Anderes bleibt.³²

Mit der Entdeckung des *non aliud* setzt sich Cusanus auch ausdrücklich gegen die neuplatonische Henologie ab: Das Eine verdankt dem Nicht-Anderen, daß es Eines und nichts Anderes ist.³³ Die Kritik gilt ebenso Cusanus' eigenen früheren Entwürfen: Das Absolute verdankt dem Nicht-Anderen, daß es Absolutes und nichts Anderes ist. Daraus folgt auch, daß Kennzeichnungen wie »Einheitsmetaphysik« oder »Henologie« am Eigentümlichsten der cusanischen Philosophie vorbeigehen. Am wenigsten in die Irre führt vielleicht die Kennzeichnung »absolute Metaphysik«: absolut, weil das Affirmative wie das Negative überschreitend; Metaphysik eher denn Theologie, weil auch »Gott« nur ein Name für das höchste Prinzip ist.³⁴

II. Imago Dei und Mikrokosmos

Für Platon war der Kosmos Bild des Immerseienden, für die Bibel der Mensch, und nur der Mensch, Bild Gottes. Cusanus nimmt beide Anschauungen auf und fügt sie zu einer Kosmologie mit anthropologischer Ausrichtung zusammen. Der Geist des Menschen ist das unmittelbare, der Kosmos das mittelbare Bild Gottes. Der menschliche Geist spiegelt in kontrakter Form die Einfaltung alles Seienden in Gott wider. Der Mensch ist Mikrokosmos, weil er *imago dei* ist. Und so wie er selbst nur Bild Gottes ist, faßt er nur die Bilder der Dinge, nicht die Dinge selbst. Der menschliche Geist ist Gott nahe als produzierender, Gott ferne als nur Konjekturen produzierender. Da sich nun aber Gott im Universum und das Universum in den einzelnen Dingen kontrahiert, kann auch jedes einzelne Ding ein Bild Gottes genannt werden und, wenn anders der Mensch ein Bild Gottes ist, ein Bild des Menschen. Das Bild hat sein Wesen nicht in der sinnlichen Wahrnehmbarkeit; diese ist nur eine mögliche Folge der Kontraktion. Gerade das ursprünglichste Bild ist ein unsichtbares Bild. . . . *ut mens sit imago Dei et omnium Dei imaginum post ipsum exemplar.*³⁵ Der Mensch ist aus allem Seienden heraus-

³² Näheres dazu bei W. HOERES, *Offenheit und Distanz: Grundzüge einer phänomenologischen Anthropologie* (Berlin 1993) 430f.

³³ *De non aliud* 4: h XIII, S. 10, Z. 7–8 (N. 13).

³⁴ Ebd. 2: S. 5, Z. 21–22 (N. 6).

³⁵ *De mente* 3: h V, N. 73, Z. 8–9.

gehoben durch das Vorrecht, jene Bildhaftigkeit ganz zu realisieren, und zwar realisiert er sie dadurch, daß der menschliche Geist sich »jeder Explication angleichen« (*assimilare omni explicationi*)³⁶ kann. Sich angleichen kann er, weil er nicht gleich *ist*, weil er, anders gesagt, von allem Seienden abgelöst, absolut, ist. Ein Seiendes steht um so höher, je absoluter es ist. So heißt es an anderer Stelle vom *intellectus*, daß er unabhängig von der Sinneswahrnehmung erkennt,³⁷ und der Vorrang der Einbildungskraft vor der Sinneswahrnehmung wird dadurch begründet, daß jene *absolutiori libertate* wirkt.³⁸ Der menschliche Geist kann sich also deshalb den Dingen assimilieren, weil er den höchsten Anteil an der Absolutheit hat. Oder noch einmal anders ausgedrückt: Er kann allem Seienden nahe sein, weil er allem Seienden ferne ist, und er wird um so mehr das eine sein, je mehr er das andere ist. Bei der cusanischen Anthropologie greift die Schablone nicht, an deren bedenkenlose Handhabung man sich schon allzu lange gewöhnt hat: Weltoffenheit gegen Weltverneinung, Diesseits gegen Jenseits, Renaissance gegen Mittelalter, ja, Cusanus' ganzes Denken gibt Anlaß zu der Vermutung, daß die Welt genau in dem Maß abhanden kommt, als die Transzendenz entschwindet.

Alle Kreaturen sind Spiegel und nichts außerdem.³⁹ Die gewöhnlichen »Spiegel« verwirklichen das Wesen des Spiegelseins nur unvollständig, sie zeigen nur im Bild, was ein Spiegel ist, denn sie haben ja noch ein Sein außer dem Spiegeln: Sie hören nicht auf zu existieren, wenn das Gespiegelte aus ihnen verschwindet. Da der Spiegel ein Nachbild des Auges ist, bilden die Kreaturen in ihrem Spiegelsein wiederum das Sein Gottes, das reine Sehen, nach; im Grunde also ist das Sein der Kreaturen ein Geschehen: ein Blicken. Daß der Mensch vor allen anderen Kreaturen *imago Dei* ist, das besagt auch, daß in ihm das reine Spiegelsein aller Kreaturen offenbar wird. Auch hier ist wieder die Metaphysik der Nähe im Spiel: Das Blicken kann, wie in *De Deo abscondito*, auch darum zum Gleichnis Gottes werden, weil das Auge unter den Sinnen die größte Näherungsleistung erbringt, weil es am weitesten in die Ferne reicht. Es ist *bei* den Dingen, ohne ihr Entferntsein aufzuheben.

Jedes Bild repräsentiert etwas, was es selbst nicht ist. Der Zweck des Bildes ist dann realisiert, wenn es sein Urbild gegenwärtig werden läßt. *Imago Dei* besagt dann nichts anderes als: *humanus deus*.⁴⁰ Und weil in Gott alles Seiende eingefaltet ist, deshalb trägt auch der Mensch alles Seiende in sich: »die Kraft des Feuers«⁴¹ wie die Qualitäten des Tieres: *humana bestia*.⁴² Als

³⁶ Ebd. 4: N. 75, Z. 10.

³⁷ *Comp* 11: h XI/3, N. 36, Z. 4.

³⁸ *De coni.* II, 14: h III, N. 141, Z. 7.

³⁹ *De fil.* 3: h IV, S. 48, N. 65, Z. 5.

⁴⁰ *De coni.* II, 14: h III, N. 144, Z. 3–4.

⁴¹ *De quaer.* 3: h IV, N. 43, Z. 9.

⁴² *De coni.* II, 14: h III, N. 143, Z. 13.

zu
Raum
humanus deus erweist sich der Mensch gerade dann, wenn er aus sich und durch sich nichts, wenn er von sich selber ganz leer ist. Wie anders sollte er sich sonst allem Seienden assimilieren können? *Regio igitur ipsa humanitatis deum atque universum mundum humanali sua potentia ambit.*⁴³ Diese *potentia* hat ihren Grund in der Offenheit der menschlichen Natur. Weil er nichts ist, kann er alles sein. In dem Begriff des *humanus deus* spricht also mehr verborgene Demut⁴⁴ als renaissancehafte Selbstherrlichkeit.

Nur im Rahmen des Mikrokosmos-Gedankens läßt sich auch der Stolz des Löffelschnitzers verstehen, der sich rühmt, keine natürlichen Formen nachzuahmen. Wenn Gott einem nicht nur aufnehmenden, sondern produktiven Spiegel gleicht, so wird vom Geist des Menschen im kleinen Entsprechendes gelten. Die Idee des Löffels, die »Löffelheit«, erscheint zwar auch in mancherlei Brechungen in der Natur, etwa als Hand oder als Zunge, aber der Handwerker stützt sich nicht darauf, sondern auf das Urbild, das er in sich hervorbringt. Und das gilt nicht allein vom Handwerker: Nur weil der Mensch *imago Dei* und folglich Mikrokosmos ist, kann er überhaupt Seiendes als »Kreis«, »Feuer« oder »Löffel« ansprechen. Um in die Nähe der Dinge zu gelangen, muß der Mensch zuvor in die Nähe zu sich selbst, das heißt zu den Ideen, die er in sich einfaltet, gelangen, und das setzt wiederum voraus: in die Nähe des Absoluten. Also: Zuerst Wahrnehmung des Absoluten, dann Wahrnehmung des Selbst, dann Wahrnehmung der Dinge.

Auch Cusanus' Verteidigung des protagoreischen Satzes, der Mensch sei das Maß der Dinge, hat ihren Ort im Rahmen der *imago-Dei*- und Mikrokosmos-Lehre: Wenn Gott das absolute Maß ist, so muß auch der menschliche Geist als dessen Bild den Maßcharakter an sich tragen. Darum kann Cusanus an anderer Stelle sagen, ohne sich zu widersprechen, daß die Unendlichkeit das Maß aller Dinge ist.⁴⁵ Der Geist des Menschen mißt alle Dinge an den Ideen, die er in sich trägt. In der Natur findet sich ja nur selten ein reiner Kreis, eine reine Gerade, ein reiner Löffel. Die Argumentation in *De beryllo*: *Sensibilia enim sunt sensuum libri*,⁴⁶ und zwar so, daß alle Dinge »auf den Dienst der Erkenntniskraft geordnet« (*ad servitium cognoscitivae ordinata*) sind,⁴⁷ braucht zum Schutz vor Mißinterpretation die Erläuterung durch das Gleichnis in *De Genesi*: Wenn dem Menschen ein Buch in fremder Sprache vorgelegt wird, so kann er wohl aus der Verschiedenheit und Übereinstimmung der

⁴³ Ebd. Z. 10–12.

⁴⁴ In dem Sinn etwa, den Scheler in der Demut entdeckte: »Dienstbereitschaft gegen alle Dinge« (in: DERS., *Vom Umsturz der Werte*, Bern ³1972, 17).

⁴⁵ *De vis.* 13: Hopkins, N. 56, Z. 18–N. 57, Z. 3.

⁴⁶ *De beryl.*: h ²XI/1, N. 66, Z. 3.

⁴⁷ Ebd. Z. 16.

Buchstaben einiges erahnen, aber niemals die Bedeutung des Buches im ganzen ergründen.⁴⁸ Das Wahrnehmbare steht also insoweit im Dienst der Wahrnehmung, als es sonst überhaupt nicht wahrgenommen werden könnte, und selbst das, was die Wahrnehmung und das Erkennen überschreitet (*excedentia*),⁴⁹ stellt sich noch soweit in den Dienst der Wahrnehmung, als sein Überschreiten anders nicht wahrgenommen werden könnte.

Weil der menschliche Geist *exemplar* alles Seienden ist, deshalb ist er auch das *exemplar* für die Improportionalität des Kosmos zum Absoluten, des Endlichen zum Unendlichen. So wie das *esse* der Kreaturen ein *abesse* ist, so ist das Wissen des Menschen ein Nichtwissen. Der Melodie von Kap. I der *Docta ignorantia*: *Quomodo scire est ignorare*,⁵⁰ liegt der Generalbaß: *Quomodo esse est abesse*, zugrunde. Im Menschen stoßen Unendliches und Endliches unvermittelt zusammen, und zwar in der Weise, daß die Unendlichkeit das Endliche in seiner Nichtigkeit offenbar werden läßt. Wenn Cusanus *mens* von *metiri* ableitet, so verortet er das Wesen des Geistes in der Näherung: Was gemessen wird, das wird vertraut und bekannt gemacht. Der Geist ist dasjenige, was alles mißt (*mensurare*),⁵¹ aber zur Vollendung kommt er an dem, was er nicht messen kann. Wenn der Geist sieht, daß er das Können selbst nicht erfassen kann, dann gleicht er einem Jungen, der sieht, daß das Gewicht eines Steines größer ist als die ihm verfügbare Kraft zum Tragen.⁵² Das bedeutet, der Junge erkennt dann, und nur dann, daß seine Kraft eigentlich Schwäche ist, und zwar wird ihn diese Erkenntnis um so stärker treffen, je schwerere Steine er vordem aufgehoben hat. Der Geist erkennt sich selbst also dann, wenn er an seine Grenze stößt. Im Sehenkönnen des Unbegreiflichen »manifestiert sich das Können selbst am meisten.«⁵³ Diese Manifestation ist zugleich die Manifestation des Nichtkönnens. Das höchste Können fällt mit dem Nichtkönnen zusammen. Der Geist muß sterben, um zu leben. Das menschliche Denken ist welthaft, das heißt auf Gegensätze angewiesen; mit den Gegensätzen geht auch das menschliche Denken unter. Wenn Gott vollkommene Offenheit ist, so ist der Mensch begrenzte Offenheit, weshalb er auch Gott nie ganz aufnehmen kann: *numquam ad plenum potest deglutiri*.⁵⁴ Der Optimismus des cusanischen Menschenbildes stammt aus der Überzeugung, daß das geringste Wissen vom Unendlichen, sei es

⁴⁸ *De Gen.* 4: h IV, N. 171, Z. 5–12.

⁴⁹ *De beryl.*: h ²XI/1, S. 8, N. 6, Z. 6.

⁵⁰ *De docta ign.* I, 1: h I, S. 5, Z. 2 (N. 2).

⁵¹ *De mente* 1: h ²V, N. 57, Z. 5–6.

⁵² *De ap. theor.*: h XII, N. 10, Z. 11–15.

⁵³ Ebd. N. 11, Z. 7–8.

⁵⁴ *De vis.* 16: Hopkins, N. 74, Z. 13–15.

auch nur in der Form des *scire se nescire*, unendlich mehr wert ist als alles Wissen vom Endlichen und so schon ausreicht, um den Menschen unendlich über alles Endliche zu erheben. Daß der Mensch *humanus deus* ist, das heißt nicht, er ist ein kleiner Nebengott, denn das Endliche hat alles, was es ist, vom Unendlichen: Der *humanus deus* ist, gemessen an Gott selbst, ein Nichts; göttlich nur genau soweit, als er sich an Gott messen und so in seiner Nichtigkeit erkennen kann. Die Koinzidenz von Nähe und Ferne besagt für das Endliche Koinzidenz von Größe und Nichtigkeit. (Von hier aus führt ein Weg von Cusanus zu Pascal, sicherlich ein ziemlich weiter Weg – vom *humanus deus* zum »denkenden Schilfrohr«, vom *scire se nescire* zur »Größe im Elend« –, doch das unvermittelte Aufeinanderstoßen der zwei Dimensionen ist dasselbe.)⁵⁵

Exkurs zu Schelling

Ein Vergleich mit Schelling, der den Cusanus nur indirekt, nämlich über Giordano Bruno, kannte, kann seine Berechtigung zudem aus dem Faktum ziehen, daß Schelling als »der eigentliche Philosoph des Absoluten« gilt.⁵⁶ Natürlich können hier bei weitem nicht alle Aspekte des Schellingschen Denkens berücksichtigt werden. Wir beschränken uns auf seinen Erlanger Vortrag »Über die Natur der Philosophie als Wissenschaft, der als ein Gegenstück zu *De apice theoriae* angesehen werden kann. Ein kurzer Blick auf diesen Vortrag lohnt sich auch deswegen, weil er, neben erstaunlichen Übereinstimmungen, auch deutlich werden läßt, welche Klippen Cusanus umschiffte. Kongenial ist Schellings Analyse des reinen Könnens, und im Sinne von Cusanus' Lehre vom *humanus deus* ist es gedacht, wenn Schelling sagt, »dieselbe Magie, die alles hervorbringt«, sei im Menschen beschränkt »auf das Wissen, auf die bloß ideelle Wiederholung des Processes.«⁵⁷ Kongenial ist auch der Gedanke, daß das Absolute nur im Nichtwissen gewußt werden, nur in der »Selbstaufgegebenheit« dem Menschen aufgehen kann.⁵⁸

⁵⁵ Vgl. N. HEYERDAHL, *Diskussionsbeitrag* in MFCG 14 (1980) 48f. Übrigens ist für die Erfahrung der Fremdheit des Universums, die bei Pascal und noch mehr bei den modernen Philosophen der Existenz so beherrschend hervortritt, durchaus auch bei Cusanus Raum: Das Universum gleicht einem Buch in einer uns beinahe unverständlichen Sprache (s. o. Anm. 48). Nur ist bei Cusanus die Fremdheit noch gänzlich ohne Schrecken.

⁵⁶ HWP, Bd. 1 (Basel/Stuttgart 1971), Sp. 21.

⁵⁷ *Schellings Werke*, Hg. M. Schröter, Hauptbd. 5, 19.

⁵⁸ Ebd. 23.

Gerade weil dieser Vortrag Schellings so viel vom Geist des Cusanus zeigt, ist dem Trennenden mit besonderer Aufmerksamkeit nachzuspüren. Bereits im Titel ist es im Grunde genannt: Es geht Schelling um die Bedingungen, die erfüllt sein müssen, damit die Philosophie Wissenschaft sein kann. Unter Berufung auf einen Mystiker – gemeint sein kann nur Eckhart – erklärt Schelling: »Also selbst Gott muß der lassen, der sich in den Anfangspunkt der wahrhaft freien Philosophie stellen will.«⁵⁹ Diese Offenheit für die Mystik des Mittelalters scheint zwar ein cusanischer Zug zu sein, doch die Aneignung hat einen Sinn, der weit von Cusanus und vollends von Eckhart wegführt. Die »wahrhaft freie Philosophie« war nicht das, was Eckhart suchte mit seiner Aufforderung, »Gott um Gottes willen zu lassen«,⁶⁰ und auch Cusanus ging es, wenn er den *magister Eckardus* verteidigte oder auf den Namen »Gott« verzichtete, nicht um die »wahrhaft freie Philosophie«, sondern um Annäherung an den Ursprung. (Vielleicht ist aber genau das auch der Weg zur »wahrhaft freien Philosophie«, die nur der findet, der mehr als diese sucht.) Das »Lassen Gottes« differiert jeweils im entscheidenden Punkt, nämlich in dem, *worum willen* Gott zu lassen ist. Der Graben, der Schelling von Cusanus trennt, verrät sich am meisten in Schellings Rede von der »Gefahr des Verneinens« und seinem Streben, »auf alle Weise den bejahenden Begriff« des Absoluten⁶¹ zu erlangen: »Auf alle Weise«, also unbedingt, das heißt doch nichts anderes als: Der Wille zum bejahenden *Begriff* ist heimlich das Absolute. Schelling will einen bejahenden *Begriff* des Absoluten, auch auf die Gefahr hin, daß er dann nicht mehr das *Absolute* erhält. Was Weg sein sollte, ist zum Ziel geworden. Schelling sucht von Anfang an affirmative Theologie. (So denn auch: Bei Cusanus das *non aliud*, bei Schelling die *absolute Identität*.⁶²) Cusanus hatte im Bejahen eine größere Gefahr als im Verneinen gesehen. Wenn das Verneinen eine Gefahr ist, so deshalb, weil es immer von seinem Verneinten abhängig bleibt, also nicht weit genug führt. Dem Absoluten wirklich angemessen ist nicht die Negation, sondern die »Absolution«, die, wie die lateinische Präposition *ab* aussagt, sich nicht *gegen* das Positive wendet, sondern *weg* vom Positiven (und damit auch vom Negativen) führt, Abstand erbringt, aber damit auch wirkliche Nähe. Die Negation ist im Grunde mit der »Absolution« unverträglich: Die Richtungen »gegen« und »weg von« können nicht zusammenbestehen. Die Negation ist nur der Anfang der »Absolution«, sie entspricht der Geste, womit man sich vom Ufer abstößt. Vielleicht sogar müssen wir in Affirmation wie Negation

⁵⁹ Ebd. 11.

⁶⁰ *DW*1, S. 196, Z. 7.

⁶¹ *Schellings Werke*, (wie Anm. 57) 13.

⁶² Ebd. Hauptbd. 4, 314.

die elementarsten und freilich durchaus unumgänglichen Formen der Abstandslosigkeit erkennen. Im bloßen Ja wie im bloßen Nein, in Anhänglichkeit wie in Ablehnung, ist kein Abstand, darum auch keine wirkliche Beziehung. Mag sich auch das menschliche Leben und Denken natürlicherweise im Raum von Affirmation und Negation bewegen: der Metaphysik ist dessen Überschreitung aufgegeben.⁶³

Was wir hier »Absolution« nennen, ist der Reflex der Mystik in der Spekulation. Mystik ist die Lösung von allem Weg und aller Weise, also auch aller Affirmation und Negation. Cusanus' Spekulation gehört nicht in die Mystik,⁶⁴ aber man darf sie vielleicht die größtmögliche Annäherung (*assimilatio*) der Philosophie an die Mystik nennen. Auch bei Schelling läßt sich sehen, daß das Denken des Absoluten mit einer Inklinaton zur Mystik einhergeht, freilich bei Schelling von zweifelhafter Echtheit; seine Berufung auf Eckhart ist schwerlich mehr als romantische Neo-Gotik. Wenn Schelling auch programmatisch von der Notwendigkeit der »Absolution« spricht: die Durchführung bleibt zurück. In seiner Eile, zu einem positiven Begriff des Absoluten zu kommen, biegt er vor dem Absoluten ab mit dem Argument, das absolute Subjekt sei »nicht so indefinibel, daß es nicht auch Definibles werden könnte« und »nicht so unendlich, daß es nicht auch endlich werden könnte«.⁶⁵ Im Geist des Cusanus wäre zu sagen: Das Absolute ist jenseits von Definibilität und Indefinibilität, jenseits von Endlichkeit und Unendlichkeit. Das ist eine feine, doch um so folgenswerere Differenz. Der Hebel, mit dessen Hilfe Schelling das Unendliche ins Endliche umschlagen läßt, ist sein formalisierter und abstrakter Freiheitsbegriff: Das Absolute ist absolute Freiheit, und wenn es nicht auch Nicht-Freiheit werden könnte, so würde ihm die Freiheit selbst zur »Schranke«.⁶⁶ So etwas klingt zwar sehr großartig, aber was dahintersteckt, ist das moderne Vorurteil, das Wesen der Schranke sei ein reines Negativum. Für Cusanus war es nicht denkbar, daß das reine Können zu Nicht-Können wird. Daß es dies nicht kann, ist nichts weniger als ein Mangel. Das reine Können ist in höchstem Maße frei, weil es eins mit seinem Wesen ist. Die Schranke seines Wesens zu überschreiten, wäre ein Zeichen des Nicht-Könnens. Hier koinzidieren Freiheit und Notwendigkeit. Das Können, hatte Cusanus gelehrt, ist das Einfachste, Bekannteste, Sicherste, und jedes Können gibt den Durchblick auf das reine Können frei. Dieser Durchblick ist bei Schelling versperrt. Sah Cusanus in allem,

⁶³ Zu Sinn und Grenze der Negation vgl. auch S. L. FRANK, *Das Unergründliche: ontologische Einführung in die Philosophie der Religion* (Freiburg/München 1995) 154ff.

⁶⁴ Vgl. K. ALBERT, *Mystik und Philosophie* (Sankt Augustin 1986) 140–151.

⁶⁵ *Schellings Werke* (wie Anm. 57) Hauptbd. 5, 13.

⁶⁶ Ebd. 14.

was war und nicht war, das Können am Werk, so zeigt sich für Schelling überall nur vergebliches Suchen. »Ein Geschlecht kommt, das andere geht, alles arbeitet, um sich aufzureiben und zu zerstören, und es kommt doch nichts Neues.«⁶⁷ Der positive Begriff des Absoluten, weit entfernt, das Absolute in die Nähe zu rücken, ist mit einem negativen, beinahe schopenhauerischen Weltbegriff verbunden. Erst vom Ende her, vom Zu-sich-kommen des Absoluten im menschlichen Bewußtsein, ist eine Rechtfertigung des Weltprozesses möglich. Die Verendlichung des Unendlichen, die er bei Spinoza und Fichte so klar erkannte und tadelte, hat in subtilerer Form Schelling selbst eingeholt.

III. Metaphysik und Religion

Jegliche meß- und erfahrbare Nähe in der Welt ist ein Schatten der absoluten, alles einfaltenden Nähe. Der Schwund der Nähe, die Abstandlosigkeit, wird notwendig auch Fehlformen des Mitseins hervortreiben. Auf dem Feld der Religion: Fanatismus und Indifferentismus (wobei historisch der erste durch die Neuzeit vor der Aufklärung, der zweite durch die nach der Aufklärung repräsentiert ist). Folge der Abstandlosigkeit ist auch das Phänomen, daß sich Philosophie und Religion zunehmend gegenseitige Schwierigkeiten bereiten. Demgegenüber trägt in *De venatione sapientiae* ein Kapitel die Überschrift: *Quomodo sacrae litterae et philosophi idem varie nominarunt*.⁶⁸ Die Philosophen, so wird darin dargelegt, näherten sich je auf ihre Weise der Wahrheit, die endgültig in der Heiligen Schrift ausgesprochen wurde. Dem entspricht der Aufbau von *De docta ignorantia*: In der Christologie des dritten Buches ist die Philosophie des ersten und zweiten Buches aufgehoben. In der Menschwerdung Christi wird das Paradox, daß sich Unendliches in Endlichem spiegelt, in seiner ganzen Größe offenbar. Dies Paradox ist Thema nicht nur des dritten Buches, sondern des ganzen Werkes. Es ist tatsächlich ein Paradox, denn wenn wir sagen, daß sich der Geist des Aristoteles in dessen Schriften »widerspiegeln«, dann gebrauchen wir nur eine Metapher, die nicht erklärt, wie es möglich ist, daß sich Unsichtbares in Sichtbarem »widerspiegelt«. Das Unsichtbare ist »irgendwie« im Sichtbaren gegenwärtig, aber so, daß wir es nicht fassen können: *inattigibiler*. Jedes Bild ist darauf angelegt, seinem Urbild gleich zu werden, aber nur ein einziges Bild, Christus, hat diese Wesensnatur des Bildes unvermindert verwirklicht. Das voll-

⁶⁷ Ebd. 18.

⁶⁸ *De ven. sap.* 9: h XII, S. 24, N. 23, Z. 2.

kommene Bild ist eigentlich kein *Bild* mehr. Und weil Christus das Unversum kontrakt in höchster Vollendung ist, deshalb gilt auch, daß der Glaube »alles Intelligible« in sich einfaltet,⁶⁹ und deswegen auch ist der Laie fähig, den Rhetor zu belehren. Der Glaube hat jedoch nur darum die ganze Wahrheit, weil er von Anfang an metaphysisch ist. Er bedarf, um nicht zur Idolatrie abzusinken, der Metaphysik, die über das belehrt, was μετὰ τὰ φυσικά, nach dem Physischen oder jenseits des Physischen, kommt. Der Glaube der Heiden, meint Cusanus, war Idolatrie, denn sie verehrten nur die Explikationen des Unendlichen, ohne sie als solche zu erkennen. Dafür läßt sich auch sagen: Sie blieben dem Physischen verhaftet, ohne sich zur Metaphysik zu erheben, also fehlende Distanz. Diese Verkümmernung des metaphysischen Moments innerhalb der Religion hat seit Xenophanes immer wieder die Philosophen zur Kritik herausgefordert. Auf der anderen Seite ist die Metaphysik selbst von Idolatrie bedroht. Die ärgste Idolatrie ist nämlich die Begriffs-Idolatrie, da sie nur die Explikationen des Endlichen, des menschlichen Geistes, verehrt. Die Ironie, womit der Laie dem Rhetor und dem Philosophen entgegentritt, gilt auch dieser eingreifendsten und darum am schwersten zu behebenden Verendlichung des Unendlichen. Die Begriffe sind schwerer zu fassen als die Dinge, darum schwerer zu transzendieren. Wenn, gemäß dem von Cusanus gerne verwendeten Gleichnis, das Unversum einen Text darstellt, so obliegt Religion und Metaphysik gemeinsam die Auslegung dieses Textes. Das *re-ligere*, das sorgfältige, verehrende Lesen und Wiederlesen des Textes, ist die obligatorische Bedingung für die Annäherung an den Text, aber erst der Schritt über den Text hinaus, die Blickrichtung auf das, was *nach* dem Text kommt, führt wirklich in die Nähe des Textes. Religion und Metaphysik sind von wesensverschiedenem Ursprung, aber sie können sich nicht trennen, ohne zu verfallen.⁷⁰

Die Metaphysik tritt dem Glauben auf zwei Arten gegenüber: in negativer Theologie und in Analogien zu den Glaubenssätzen. Was zunächst die negative Theologie betrifft, so lehrt die Spekulation, daß Gott an sich nichts als reine Unendlichkeit ist, somit auch durch die Kennzeichnungen »Schöpfer«

⁶⁹ *De docta ign.* III, 11: h I, S. 152, Z. 3–4 (N. 244).

⁷⁰ Unter den neueren Religionsphilosophen hätte wohl Scheler am meisten Zustimmung bei Cusanus gefunden, mindestens für seine beiden Grundthesen: Religion und Philosophie haben einen wesensverschiedenen Ursprung, Religion ist »zuvörderst ein Heilsweg« (*Vom Ewigen im Menschen*, Bern 1968, 134), Philosophie als Metaphysik hat die »Wesensbestimmung des absolut Wirklichen« zum Thema (ebd. 135), und: »Erst Metaphysik und Religion zusammen ergeben ein (inadäquates) Bild, einen (inadäquaten) Eindruck vom Ewigen« (ebd. 137). Und auch bei diesem Ansatz ist klar, daß Religion ohne Erkenntnis des absolut Wirklichen nicht zum Heil führen kann und daß die Erkenntnis des absolut Wirklichen ohne Heil nicht erstrebenswert wäre.

und »Dreieiniger« nicht eigentlich erreicht wird.⁷¹ Die negative Theologie, die sich in der absoluten Theologie vollendet, ist bei Cusanus philosophische oder natürliche Theologie, weil sie nicht auf der Autorität der Offenbarung, sondern auf metaphysischer Spekulation beruht.⁷² Wenn sich die Religion durch die absolute Offenheit bestimmen läßt, muß sie auch offen für das Überbildliche sein und notwendig von sich aus Aufklärung darüber suchen, daß das Bild *nur* Bild ist. Alle Formen von Idolatrie entstehen aus dem Verlust der Offenheit für das Überbildliche. Wenn andererseits die Philosophie ihrer gleichfalls durch die absolute Offenheit bestimmten Natur treu bleibt, so kann sie nicht anders, als sich dem Bildhaften der Religion, dem Historisch-Faktischen des Glaubens, zu öffnen. Vermöge dieser Offenheit ist die Metaphysik dann in der Lage, *Analoga* zum Geglauten hervorzubringen. Ein solches metaphysisches *Analogon* zum Trinitätsdogma ist die Definition: »Das Nicht-Andere ist nichts anderes als das Nicht-Andere«. Die dogmatischen Spiegelbilder werden in neuen und zwar adäquateren Spiegeln aufgefangen; deshalb wäre angemessener zu sagen: Die theologischen Dogmen erweisen sich als *Analoga* zu den *Philosophumena*. Wenn auch hier mit dem Anspruch auf größere Adäquatheit eine souveräne Distanz sichtbar wird, so führt das doch nicht soweit, daß sich für Cusanus die Bedeutung der Religion darauf reduziert, »dem, der nicht viel Verstand besitzt, die Wahrheit durch ein Bild zu sagen«.⁷³ Daß ihm solche philosophische Herablassung fremd ist, geht schon aus der Szenerie von *De sapientia* und *De mente* hervor, wo der Laie den Rhetor und den Philosophen belehrt. Wenn auch die metaphysischen Aussagen adäquater sind als die religiösen: Weil das Absolute alles Endliche unendlich übersteigt, wird die Distanz zwischen Metaphysik und Religion minimal. Wenn Cusanus in seiner Explikation des Trinitätsdogmas erklärt, daß man aufgrund einer *distantissima similitudine* die Einheit Vater, die Gleichheit Sohn und die Verbindung Heiligen Geist nannte,⁷⁴ so schließt das auch ein: Zwischen Metaphysik und Religion besteht »entfernteste Ähnlichkeit«, Nähe und Ferne, die Cusanus zu messen versuchte, wie in *De pace* die Nähe und Ferne unter den Religionen. Weil das Endliche kein Sein außer dem Unendlichen hat, kann das Denken nur in dem Maße, als es sich zum Unendlichen erhebt, dem Endlichen gerecht werden, kann es nur aus der absoluten Nähe die relative Nähe ermessen, kann es überhaupt nur messen, wenn es das Unmeßbare im Blick hat.

⁷¹ *De pace* 7: h VII, N. 21, Z. 9–10.

⁷² R. HAUBST weist darauf hin, daß das frühe Christentum erst aus der Begegnung mit dem Neuplatonismus eine negative Theologie entwickelte (*Streifzüge*, 99f.).

⁷³ C. F. Gellert über die Poesie, zitiert nach NIETZSCHE, *Die Geburt der Tragödie* (KSA 1, 92).

⁷⁴ *De docta ign.* I, 9: h I, S. 19, Z. 9 (N. 26).