

DAS VERHÄLTNISS VON PHILOSOPHIE UND THEOLOGIE BEI NICOLAUS CUSANUS

Von Werner Beierwaltes, München

Für James McEvoy

I

Die Antwort auf die Frage nach dem Verhältnis von Philosophie und Theologie ist für die Einsicht in Struktur und Grundabsicht cusanischen Denkens zentral. Sie betrifft und bestimmt *alle* seine Reflexionen bis hin zu den mathematischen und ekklesiologischen, insbesondere aber seine Versuche, sich einem möglichst präzisen Begriff Gottes im Kontext der Offenbarung zu nähern, das Unbegreifliche an ihm begreifend zu umschreiben. Diese Intention des Cusanus und seine daraus erwachsende kerygmatische Tätigkeit (in den Predigten zum Beispiel) stellt allerdings keinen Sonderfall dar; Cusanus arbeitet vielmehr an der Erkenntnis und Entfaltung des – mutatis mutandis – selben Problems, auf das christliche Theologen seit Eintritt des Christentums in die Geschichte sich offen oder verdeckt immer wieder – in unterschiedlicher Intensität – eingelassen haben.

Eine gewisse Analogie hat der Austrag dieses Verhältnisses durch extreme Emphase des einen Poles gegenüber dem jeweils anderen oder zwischen ausschließender Konkurrenz und produktiver Kooperation zu dem mit Hesiod beginnenden und in Platons Verdrängung der Dichtung kulminierenden »alten Streit zwischen Philosophie und Dichtung«. Freilich fehlt der geschichtlichen Dialektik im Zusammen- und Gegeneinander-Wirken von Philosophie und Theologie ein Aristoteles, der aus einem sich von Platon distanzierenden Philosophie-Begriff heraus Dichtung *qua* Mimesis rehabilitieren, »ihre spezifische Erkenntnisfunktion in ihrer spezifischen Möglichkeit zur Wahrheit« sehen und dadurch eben diesen »alten Streit zwischen Philosophie und Dichtung« theoretisch definitiv hätte schlichten können.¹

¹ Vgl. R. KANNICHT, »Der alte Streit zwischen Philosophie und Dichtung«. *Grundzüge der griechi-*

»Versöhnung mitten im Streit« allerdings hat sich zwischen Philosophie und Theologie zu verschiedenen Zeiten und mit sachlich unterschiedlichem Ende *paradigmatisch* vollzogen – etwa in Origenes, Gregor von Nyssa, Dionysius Areopagita im Bereich des Griechischen, in Augustinus, Marius Victorinus, Boethius, Eriugena, Thomas von Aquin, Meister Eckhart und eben Cusanus in der westlichen Theologie.

Inhaltlich gesagt heißt dies: Trotz einer von ihrem spezifischen Gegenstand her bestimmten Differenzierung von Philosophie und Theologie und der daraus vielfach resultierenden Kritik aneinander haben sie zu einem vorwiegend »*dialektischen*« Verhältnis² zueinander gefunden: sie verstehen sich in ihm selbst nicht als sich ausschließende Gegensätze, die sich in der Scheidung von Glauben und Wissen, Begreifen und Glauben, Glauben und Einsicht, Autorität und Vernunft, Offenbarung und freie Reflexion verfestigten und gegeneinander abschotteten, sondern als zusammenwirkende, gegenseitig sich fördernde und klärende Kräfte des Denkens im gemeinsamen Blick auf Wesen und Wirken des christlichen Gedankens. Wenn sich das Christentum nicht mit einem vorsätzlichen, de facto blinden und zugleich ideologieverdächtigen Fideismus identifizieren, sondern einem umfassenden Bedürfnis folgen wollte, seinen Glauben reflexiv zu erfassen oder zu durchdringen, dann mußte es – verschieden zu jeder Zeit – mit Philosophie sich ernsthaft verbinden und konnte aus dieser Verbundenheit als eine neue Form des Denkens durchaus frei leben. Nur so konnte das Christentum zu einer wahrhaften Theo-Logie finden, die es sich angelegen sein läßt, die Frage nach dem Logos, nach Begriff, Wesen und Wirkung des Gottes und nach den damit zusammenhängenden Gedanken systematisch zu entwickeln. Rezeption von Philosophie, philosophischer Begrifflichkeit, Denkform und Sprache durch Theologie oder deren Transformation in den theologischen Gedanken, konnte sich nicht, wie manche immer noch meinen, auf eine äußerliche, sogenannt formale Adaption beschränken: Philosophie ist nicht das schmückende oder bedeckende Kleid der Theologie, das sie zu jeder Zeit wieder ablegen kann, um angeblich sie selbst zu sein;

¹ *schon Literaturauffassung*, in: Ders., *Paradeigmata. Aufsätze zur griechischen Poesie*. Hg. von L. Käppel und E. A. Schmidt: *Supplemente zu den Sitzungsberichten der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, phil.-hist. Kl. Bd. 10, Jg. 1996* (Heidelberg 1996) 183–223; Zitat S. 222f.

² W. BEIERWALTES, *Platonismus im Christentum* (Frankfurt ²2001) 9ff.

sie ist auch nicht ein ihr wesentlich Fremdes, das sie im Sinne einer verformenden »Hellenisierung des Christentums« in ihrem Eigen-Sein bedrohte oder gar zerstörte; Philosophie sollte Glauben nicht in den Begriff aufheben – was sie in Formen idealer Symbiose auch nie getan hat –, um nur noch sie selbst zu sein, sie sollte aber auch nicht zur bloßen »ancilla theologiae« sich degradieren lassen, die der Dame eher die Schleppe nach- als die Kerze voraus-trägt, oder – ohne die Kantische Metaphorik gesagt: die lediglich als begriffliches Reservoir und Instrumentarium *benutzt* werden soll. Dialektisches Verhältnis der beiden, wie es sich etwa im Denken des Marius Victorinus, des Johannes Scottus Eriugena, des Meister Eckhart und des Cusanus kritisch und produktiv zugleich ereignet, heißt vielmehr dies: Theologie oder bewußtes Glauben findet im philosophischen Gedanken die Möglichkeit zur Selbstreflexion, zu transsubjektiver Überzeugungskraft, zur Bewußtwerdung gedanklicher Implikationen und Perspektiven des Geglaubten, die ohne philosophische Vergewisserung verborgen blieben; es heißt aber auch: Philosophisches Denken erfährt vom ihm vorgängigen Glauben her Impulse, neue Formen des argumentativen Begreifens zu entwickeln, die zu einer Selbstklärung des Glaubens führen können, ohne ihn durch den Begriff zu überflügeln oder ihn in den reinen Begriff aufzulösen.

Der Versuch einer Klärung dieses Verhältnisses bei *Cusanus* muß sich der hermeneutischen Schwierigkeit bewußt sein, die sich aus einem neuzeitlichen Vorbegriff der beiden Weisen des Wissens ergeben könnte: eine den mittelalterlichen Kontext der Fragestellung verdeckende Überformung. Im Gegensatz zu einer Reflexion auf diese Frage etwa bei Albertus Magnus oder Thomas von Aquin ist es für Cusanus nicht in gleicher Weise hilfreich, sich des jeweiligen Gegenstandsbereiches von Philosophie und Theologie und des methodischen Zugangs in ihn durch eine Analyse der *Termini* »philosophia«, »philosophi«, »speculatio philosophica« und »theologia« zu vergewissern: Cusanus hat vergleichsweise wenig auf den unterschiedlichen Gebrauch dieser Begriffe und deren gegenseitiger Verbindung in direkter Form reflektiert.³ Beide Denkformen

³ Für eine genauere terminologische und sachliche Erfassung der beiden Bereiche bei Cusanus wären die geschichtlichen Voraussetzungen dieser Frage und Cusanus' Bezug zu bestimmten Perspektiven eben dieser Tradition zu erörtern, was in diesem Zusammenhang nicht möglich ist. So verweise ich wenigstens auf folgende Literatur zur Thematik (Geschichte des Verhältnisses von Philosophie und Theologie *vor* Cusanus):

oder Formen des Wissens können jedoch durch andere zentrale Begriffe aufschlußreich erfaßt und bestimmt werden, die unmittelbar zu Philosophie und Theologie gehören, so v. a. durch eine Reflexion auf das Verhältnis von Vernunft (*ratio, intellectus*), Einsicht (*intelligere, videre*), Begreifen (*comprehendere*), Wissen (*scire*) zu Glauben (*credere, fides*) als einem Sich-Öffnen gegenüber einer als *Offenbarung* vermittelten Wahrheit. Deren Verbindung zeigt sich nicht zuletzt in dem, was Cusanus in seiner Explikation wesentlicher »theologischer« Gedanken – etwa der Gottes-Prädikate im traditionellen Sinne und in seinem eigenen Entwurf, der Trinität und der Inkarnation – begrifflich »tut«, ohne dieses sein Verfahren eigens als »philosophisch« zu kennzeichnen. Damit hängt unmittelbar zusammen sein offener oder sein Denken leitender Umgang mit der philosophischen Tradition, mit der er sich vielfach sachlich verbindet, die er umformt und innovativ weiterdenkt.

Um die Frage nach einer offenen Unterscheidung oder verdeckten Verbindung von Philosophie und Theologie noch einmal aufzunehmen: Wer primär oder ausschließlich auf diejenigen Aussagen des Cusanus achtet, die eine terminologische und den Termini folgend auch eine sachliche Abgrenzung der Theologie oder »Lehre Christi« zur Philosophie, von Glauben zum Denken des Verstandes (*ratio*) und der Vernunft (*intellectus*) hin intendieren, der wird sich bisweilen mit einer geradezu Pascalschen Schärfe gegen rein philosophische Theorie konfrontiert sehen,

G. SCHRIMPF, *Bausteine für einen historischen Begriff der scholastischen Philosophie*, in: Philosophie im Mittelalter. Entwicklungslinien und Paradigmen, hg. v. J. P. Beckmann, L. Honnefelder, G. Schrimpf, G. Wieland, (Hamburg 1987) 1–25. Weiterhin: Die Akten des X. Internationalen Kongresses für mittelalterliche Philosophie der Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale in Erfurt (1997), die den Perspektivenreichtum, die Divergenzen und Gemeinsamkeiten der Bestimmung von Philosophie in ihrem Bezug zu Theologie verdeutlichen: MM 26, hg. v. J. A. Aertsen und A. Speer (Berlin 1998). J. A. AERTSEN, *Mittelalterliche Philosophie: ein unmögliches Projekt? Zur Wende des Philosophieverständnisses im 13. Jahrhundert*, in: MM 27 (Geistesleben im 13. Jahrhundert), hg. v. A. Speer (Berlin 2000) 12–28. Für Robert Grosseteste als einem Paradigma der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts vgl. J. McEvoy, *Robert Grosseteste. Great Medieval Thinkers* (Oxford 2000) 76ff.; 124ff. Zu einer relativ scharfen Unterscheidung der beiden Weisen, Gott zu »erfassen« – in einer »theologischen Theologie« und »philosophischen Theologie« – bei Dietrich von Freiberg vgl. K.-H. KANDLER, *Erkenntnis und Glaube. Zur theologischen Relevanz des Begriffs »intellectus agens« bei Dietrich von Freiberg*, in: KuD 46 (2000) 196–204. – Zu Cusanus selbst vgl. Anm. 25 und 26.

der als solcher, in ihr selbst genommen, eine für das Ziel des Christen zureichende Kraft abgesprochen wird. Dies zeigt sich extrem als negativer Kontrapunkt zum cusanischen Grundverhältnis in dem folgenden Satz aus dem *Sermo* CLXXXVII (181): »Wie es keinen Vergleich zwischen dem Sohn Gottes und den Söhnen der Menschen gibt, so gibt es auch keinen Vergleich zwischen der Lehre Christi und der Lehre der Philosophen. Jener [der an Jesus den Sohn Gottes glaubt und glaubt, daß die heiligen Evangelien wahr sind] sieht ein, daß die ganze heilige Schrift dem Evangelium dient und alle Lehre der Philosophen leer und eitel ist und ohne lebendig und glücklich machenden Geist.«⁴ Reflektiert man aber darauf, was Cusanus – mit oder ohne »ausgesprochenen« Bezug zu einer Philosophie, z. B. der platonischen oder neuplatonischen – philosophisch (wie ich dies zuvor nannte) »tut« – etwa in der Entfaltung der Gottes-Namen, so wird man einsehen können, daß das cusanische Denken, welches die Wesensmomente christlichen Glaubens dem Verstehen aufschließen möchte, von Grund auf durch Strukturen und Implikationen philosophischer Natur bestimmt und geleitet ist. Diese These ist durchaus mit dem Gedanken kompatibel, daß philosophische Reflexion für Cusanus nicht Selbstzweck sein kann, sondern daß sie notwendiger Grund und erhellendes Medium eines denkenden Glaubens sein muß. – Es kann auch nicht bezweifelt werden, daß »mystische Theologie« als Ziel und Vollendung jeder denkenden und emotionalen Bemühung um ein »Begreifen« Gottes jedes Begreifen, also auch philosophische »ratio« und »intellectus« übersteigt.⁵ In diesem Prozess, der zur »unio« in einem »nicht [mehr] sehenden Sehen Gottes« hinführt, überflügelt die »fides« jede Verstandes- und Vernunft-Philosophie.⁶

⁴ Cod. Vat. 1245, fol. 90^{vb}: »Nam sicut nulla est comparatio Filii Dei ad filios hominum, ita nulla comparatio doctrinae Christi et philosophorum. Ille [qui credit Jesum Filium Dei et sacra credit evangelia esse vera] intuetur omnem scripturam sacram servare evangelio et omnium philosophorum doctrinam esse vacuum et vanam et sine spiritu vivificante et felicitante«.

⁵ Vgl. hierzu W. BEIERWALTES, *Visio facialis. Sehen ins Angesicht. Zur Coincidanz des endlichen und unendlichen Blicks bei Cusanus*: Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, phil.-hist. Kl., Jg. 1988, Heft 1 (München 1988). DERS., *Mystische Elemente im Denken des Cusanus*, in: Deutsche Mystik im abendländischen Zusammenhang, Kolloquium Kloster Fischingen 1998, hg. v. W. Haug u. W. Schneider-Lastin (Tübingen 2000) 425–448.

⁶ Vgl. *De dato* 5: h IV, N. 119, Z. 2ff.: ». . . lumen fidei, per quod illuminatur intellectus,

II

Die zuvor als »dialektisch« bezeichnete Beziehung von Philosophie und Theologie meint kein immer gleiches Gleichgewicht, sie vollzieht sich als eine bisweilen spannungsreiche, aber doch grundsätzlich in sich einige Denkbewegung: als eine Einsicht suchende *Selbstvergewisserung des Glaubens*, in der dieser sich seiner reflexiven Voraussetzungen und Entfaltungsmomente bewußt wird. Notwendigkeit und Ziel solcher Selbstvergewisserung des Glaubens ist mindestens seit Augustinus am Leitfaden des Satzes aus *Isaias* 7,9 vielfach in analogem Sinne begründet und entwickelt worden – auch durch Cusanus:⁷ »*Nisi credideritis, non intellegitis.*« »*Wenn ihr nicht glaubt, werdet ihr nicht einsehen.*«

Augustinus versteht diesen Satz – gemäß dem Modell eines sich erweiternden und sich selbst erfüllenden »Kreises« – so, daß Ziel des Glaubens Einsicht, Voraussetzung des Gelingens von Einsicht aber der Glaube sei – Einsicht freilich nicht in einem abstrakten Sinne begreifenden Wissens, sondern bleibender Glaube, der (sich selbst) einsieht und sich dadurch als Glaube vollendet. Ein *Medium* zur Selbstvergewisserung des Glaubens kann ein für seine Inhalte offenes philosophisches Denken sein. »*Intellegere vis? Crede. . . Intellectus enim merces est fidei. Ergo noli quaerere intellegere ut credas, sed crede ut intellegas; quoniam nisi credideritis, non intellegitis.*« »Du willst einsehen? Dann glaube! Einsicht nämlich ist der Lohn des Glaubens. Suche also nicht einzusehen, um zu glauben, sondern glaube, um einzusehen; denn wenn ihr nicht glaubt, werdet ihr nicht einsehen.«⁸ – *Anselm von Canterbury* hat diesen Grundgedanken Augustins – auch dem Leitmotiv aus *Isaias* 7,9 folgend – in die Formel »*fides quaerens intellectum*« gefaßt: »Einsicht suchender Glaube«. Auch Anselm intendiert mit der »Einsicht in Glaubens

ut super rationem ascendat ad apprehensionem veritatis. . .« Er soll übergehen in eine »visio facialis«, die auch supra *intellectum* sich vollzieht. Vgl. auch *De poss.*: h XI/2, N. 15, Z. 1ff. Zum Vorrang der »fides« vor »ratio« und »intellectus« vgl. H. G. SENGER, *Die Philosophie des Nikolaus von Kues vor dem Jahr 1440* (Münster 1971) 158f.

⁷ Vgl. *Sermo* IV: h XVI, N. 26, Z. 1ff.; *Sermo* XXII: Ebd. N. 7, Z. 4ff.; *Sermo* XXXI: h XVII, N. 1, Z. 14ff.; *Sermo* XLI: Ebd. N. 13, Z. 19ff.: »...nec veritas attingi potest nisi per fidem«. *De docta ign.* III, 11: h I, S. 151, Z. 26f. (244): »...fidem initium esse intellectus« (zu diesem Kapitel vgl. unten S.78ff.).

⁸ AUGUSTINUS, *tract. in Job. XXIX* 6. Ebd. XL 9: credimus enim ut cognoscamus, non cognoscimus ut credamus. *De trin.* VIII 5,8.

als Akt *und* Inhalt (*intellectus fidei*) nicht eine Auflösung des Glaubens, etwa im Sinne von dessen Verbegrifflichung; Ausgangspunkt und Situation nach dem Erreichen der Einsicht ist vielmehr die Überzeugung, daß das Sein Gottes, so wie es in sich ist, die Möglichkeit des begreifenden Denkens übersteigt. Gott ist nicht nur im Sinne des »ontologischen Arguments« »*aliquid quo nihil maius cogitari potest*«,⁹ ein Grundsatz, dessen Einsicht der Glaubende sucht, sondern in dessen Folge Etwas, von dem gar nicht gedacht werden *kann*, daß es *nicht* ist¹⁰ und *zugleich* »*quiddam maius quam cogitari possit*« – »größer als daß es *gedacht* werden könnte«. ¹¹ Die Unbegreifbarkeit Gottes fordert den Begriff heraus und begrenzt ihn zugleich. – Meister Eckhart intendiert ganz entschieden eine philosophische Durchdringung, ein argumentativ begründetes Verstehen der Wahrheit der Schrift, um geradezu deren Identität mit der philosophischen Wahrheit zu beweisen: »*intentio est auctoris, sicut et in omnibus suis editionibus, ea quae sacra asserit fides christiana et utriusque testamenti scriptura, exponere per rationes naturales philosophorum*«. ¹² Dies schließt die Überzeugung ein, daß sogar die Inkarnation durch philosophische Gründe erschließbar sein müsse. ¹³ Das geschichtliche Faktum gibt den Anstoß, den autoritativen Text der Schrift »*moraliter sive mystice*« umzudenken: Meister Eckhart negiert nicht das geschichtliche Ereignis der Menschwerdung Gottes, er legt es auch nicht nur aus gemäß historisch gewachsenen und bedingten Kriterien der Bibel-Exegese, vielmehr überführt er das allen Überlegungen vorgängige Geschehen durch seine philosophische Einsicht ins Innere des Menschen und macht es – die Geburt Gottes im Menschen – zum Zentrum von dessen Leben. Im eigentlichen Sinne gewußt oder erkannt wird Gottes Akt der Menschwerdung erst durch das geburtliche Selbst-Ereignis Gottes im Menschen selbst: »Die liute waenent, daz got aleine dort mensche sî worden. Des enist niht, wan got ist hie als wol mensche worden als dort, und dar umbe ist er mensche worden, daz er dich geber sînen eingebornen sun und niht minner«. ¹⁴

⁹ *Prosligion* 2; 101,14 (Schmitt).

¹⁰ Ebd. 3; 103,1f.: *nec cogitari possit non esse*.

¹¹ 15; 112,14f.

¹² *In Iob. 2: Lateinische Werke* III 4,4ff. *Prol. gen.* LW I 165,12: *naturali ratione*.

¹³ W. BEIERWALTES, *Platonismus im Christentum* (wie Anm. 2) 104ff.

¹⁴ *Pred. 30: DW (Quint) II 98,5–8*.

Eine solche »entgeschichtlichende« Deutung des Geschichtlichen und die alle Gedanken leitende Absicht, die Wahrheit des Christlichen argumentativ zu begründen und deren Überzeugungskraft rational zu vergewissern und zu sichern, verbindet Meister Eckhart einerseits mit *Eriugena*, der Geburt, Tod und Auferstehung – *salva veritate historiae* – als »ein existenziales Geschehen in uns selbst versteht«¹⁵; zum anderen ist ihm in seiner Grundintention *Cusanus* durchaus congenial, selbst wenn man die »Existentialisierung« von Glaubensinhalten nicht als einen beherrschenden Grundzug *seines* Denkens betrachten kann. Für letzteres gebe ich aber wenigstens en passant einen Hinweis auf ein Beispiel. In seiner Brixener Predigt zu Epiphanie 1457¹⁶ thematisiert er u. a. den Satz aus dem Matthaeus-Evangelium (2,9): »Und siehe, der Stern, den sie [die Weisen] im Aufgang gesehen hatten, ging ihnen voran, bis er hinkam und (still)stand darüber, wo das Kind war«. Diesen astronomisch als Zeichen der Ankunft Christi (*signa adventus sui*)¹⁷ verifizierbaren Stern wendet Cusanus ins Innere und begreift ihn (nicht im Sinne einer bloßen Metapher, sondern als Ausdruck einer realen intellektuellen Kraft des Menschen) als das innere Licht der menschlichen »ratio« (*ratio lux est, lux mentem illuminans*), das den Menschen in ihm selbst zu Jesus als der »*sapientia incarnata*« hinführt. So bewegt uns der erleuchtende Stern in uns, als eine uns selbst eigene Kraft, indem er in uns »vorangeht« und zur Ansicht und Einsicht des göttlichen Grundes selbst führt, dessen Zeichen er ist – dies verstehbar analog dem philosophischen Konzept, daß das »Eine in uns« als der uns selbst lichtende Vorbegriff des Einen selbst uns in uns mit dem Grunde über uns verbindet.¹⁸ »Jeder Mensch« – so Cusanus – »hat in sich einen Stern, der ihn vom Orient [Aufgang] zu Jesus oder dem Wort Gottes führt. Denn aus dem uns eingegebenen Licht der Vernunft su-

¹⁵ W. BEIERWALTES, *Eriugena, Grundzüge seines Denkens* (Frankfurt 1994) 25.

¹⁶ *Sermo* 262 (259), Cod. Vat. Lat. 1245, fol. 207^{vb}–209^{vb} (noch nicht veröffentlicht).

¹⁷ Fol. 207^{vb}.

¹⁸ PROCLUS, in *Parm.* VII 48,14–16 (Klibansky – Labowsky). 58,19f. W. BEIERWALTES, *Proklos. Grundzüge seiner Metaphysik.* (Frankfurt ²1979) 367–382: »Das Eine selbst und das Eine in uns«. Zur Rezeption dieses Gedankens bei Johannes Tauler ebd. 379. L. STURLESE, *Tauler im Kontext. Die philosophischen Voraussetzungen des »Seelengrundes« in der Lehre des deutschen Neuplatonikers Berthold von Moosburg*, in: Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur 109 (1987) 390–426; zu Proklos bes. 405ff. 409ff. (Das »Eine in uns«).

chen wir nichts als die Sonne oder die *Quelle* des Lichtes oder Jesus. Der Stern geht uns voran. Denn die Vernunft führt zur Quelle des Lebens. So suchen die Philosophen in ihrem eigenen Licht das Licht in der Quelle«. ¹⁹

Ich halte es im Blick auf die Frage nach dem Verhältnis von Philosophie und Theologie nicht für sinnvoll, einen bisher latent und offen geführten Streit unproduktiv zu verlängern, der aus dem komplexen Gedankenwerk des Cusanus extrem einseitig entweder den Theologen herausstilisiert, der philosophisches Denken lediglich als schwache, Selbstlose »Magd« in seinen Dienst nimmt, oder aber in Cusanus den Philosophen bewußt isoliert, dessen Intention dann auch ohne seine ihn bisweilen sogar störende theologische Vorgabe verstehbar wäre, – einen Streit, der je nach den persönlichen, lebensgeschichtlich bedingten Interessen der Streitenden Alternativen oder zumindest Differenzen aufreißt, die einer umsichtigen aber deshalb nicht notwendig langweiligen Betrachtung kaum standhalten. Wer sich eher von einem modernen Konzept einer Scheidung der Philosophie von Theologie leiten läßt und dem aus der Heiligen Schrift formulierbaren Gedanken keine Offenheit zu philosophischem Denken zutraut oder eine daraus sich möglicherweise ergebende christliche Philosophie umstandslos als ein »hölzernes Eisen« und damit als irrational diskreditiert, muß Cusanus gegenüber notwendig selektiv verfahren und damit seine Grundintention empfindlich einschränken oder gar verdecken – wie etwa *Karl Jaspers*, der Cusanus »groß« sein läßt »nur durch seine Metaphysik«. ²⁰ Ich bin nicht davon überzeugt, daß ein solches Verfahren der isolierenden Selektion hilfreich sein kann »für die eigene gegenwärtige philosophische Verwirklichung« (was ist in dieser von Cusanus her präzise bestimmend geworden?), oder verläßlich für eine Aktualisierung des cusanischen Denkens in der Gegenwart, weil sie grob unangemessen von einem »*Cusanus plusquam dimidiatus*« ausginge. Eine subjektivistisch verständliche Epoché gegenüber dem Christlichen in Cusanus kann nicht durch die großmütig erscheinende Geste des Philosophen ausgeglichen werden: »Wir (sc. Karl Jaspers oder/und präsumptiv »wir Heutigen«) gehen *mit* ihm (sc. mit Cusanus,

¹⁹ Fol. 208^{vb}: In se omnis homo stellam habet, quae ab oriente ipsum ducit usque ad Jesum seu Verbum Dei. Nam ex indita luce rationis quaerimus nisi solem seu fontem lucis sive Jesum. Stella antecedit nos. Nam ratio ducit ad fontem vitae. Sic philosophi in lumine suo lumen in fonte quaerunt.

²⁰ K. JASPERS, *Nikolaus Cusanus* (München 1964) 262.

für den Philosophieren und das »christliche Glaubensdenken« in eins zusammenfallen) in seinen Spekulationen, verweilen in den sich abwandeln- den meditativen Bewegungen, ohne uns vom Christentum berühren zu lassen« (ähnlich schizophoren, wie wenn wir Bachs Matthäuspasion hörten und uns zugleich *für ihren Text* die Ohren verstopften, ohne den Bachs Musik nicht die wäre, die sie *ist*). Die Einheit des cusanischen Denkens verträgt auch keine Formalisierung und Marginalisierung des Christlichen, als sei es akzidentelle Zutat zum *eigentlichen* Gedanken – zu einer Wahrheit »für uns«, »die die christliche Hülle abwerfen kann.«²¹ Um nicht eine Identifizierungs- oder Vereinnahmungstendenz von der einen oder der anderen Seite zu suggerieren, halte ich auch Ausdrücke wie »Trinitätsphilosophie« oder »Inkarnationsphilosophie«²² nicht unbedingt für zweckmäßig, sofern sie die grundsätzliche Priorität der einen oder der anderen Zugangsweise zu dem jeweiligen Gedankenkomplex anzeigen sollen. Den theoretischen Status könnte m. E. angemessener der Begriff »Spekulation« charakterisieren – gebraucht allerdings weder im Hegelschen oder im Theologischen verdrängenden Jasperschen Sinne, noch in dem der gegenwärtigen Alltagssprache – als eine ungewisse Vermutung oder gegebenenfalls zu modifizierende Erwartung –, sondern in genuin cusanischer Bedeutung: »speculatio«²³ als ein begreifendes Sehen des an sich Unbegreifbaren, eine Spiegelung des absoluten, »reinen Spiegels der Wahrheit« in dem lebendigen, »vernunfthaft einsehenden Spiegel« des Denkens. Dieser Terminus zeigt zugleich das conjecturale Element in der endlichen Vernunft an, die den Spiegel des Unendlichen selbst nur in seiner Andersheit eines Bildes gegenüber dem Ur-Bild erfassen kann. Erkenntnis im »Spiegel und Gleichnis oder Rätselbild« (*in speculo et aenigmatē*²⁴) grenzt den unterstellbaren oder wirklichen Anspruch philoso-

²¹ Ebd. 60f.

²² K. FLASCH, *Nikolaus von Kues. Geschichte einer Entwicklung. Vorlesungen zur Einführung in seine Philosophie* (Frankfurt 1998) z. B. 131, 142, 312, 315, 357. – 101, 121, 140f., 360. – Der intensiven Verbindung von philosophischen und theologischen Denkstrukturen unangemessen ist allerdings die Herabsetzung des philosophischen Elements in Cusanus, wie sie W. J. Hoye in Opposition zu K. Flasch verfolgt: »Die Relativierung der Philosophie im Denken des Nikolaus von Kues«, in: MM 26 (»Was ist Philosophie im Mittelalter?«) (Berlin 1998) 731–737.

²³ W. BEIERWALTES, *Platonismus im Christentum* (wie Anm. 2) 152f.

²⁴ 1 Cor. 13,12 – im Gegensatz zur »visio facialis«.

phisch-argumentativer Gedankenentwicklung auf Vollendung und Endgültigkeit zu einer »Kunst der Vermutung« als der höchsten Möglichkeit endlichen Denkens ein. Die Bedeutung von »Spekulation«, die philosophische und theologische Momente eines Gedankens in gleicher Weise in sich schließt, trifft sich am ehesten mit dem, was ich (auch) im Blick auf Cusanus zu einem dialektischen Verhältnis von Philosophie zu Theologie bei ihm angedeutet habe und noch in konkreten cusanischen Ausformungen erörtern möchte.

Meine zwischen Extremen vermittelnde Position finde ich in entsprechenden Aussagen Rudolf Haubsts in bestimmtem Maße wieder, die die Resultate seiner Überlegungen zu »Theologie in der Philosophie – Philosophie in der Theologie des Nikolaus von Kues« mit Begründungen für die wesentlichen Perspektiven cusanischen Denkens markieren.²⁵ Er macht Cusanus' grundsätzliches Vertrauen in die Kraft der Vernunft evident – die Voraussetzung gegen jede Form eines »Fideismus«; er zeigt das »Zusammenspiel und Ineinandergreifen, das Miteinander und Ineinander der beiden Denkbewegungen« (238. 252), darin die von Cusanus als notwendig begriffene Verbindung der »natürlichen Theologik« mit dem Glauben (252), sein »Bemühen um eine spekulative Einheit [des Denkens] aus Offenbarungstheologie und einer sich philosophisch aufbauenden Metaphysik« (237) – im Bewußtsein der Differenz beider, die freilich auf gegenseitige Vermittlung hin angelegt ist. – Mit Jasper Hopkins' klaren Überlegungen zu einem von Cusanus und noch mehr von seinen Interpreten her komplexen bzw. verwirrenden Problemfeld verbindet

²⁵ MFCG 11 (1975) 233–260. Wieder abgedruckt in: DERS., *Streifzüge in die Cusanische Theologie* (Münster 1991) 43–75 (auch S. 4ff.), mit Hinweisen auf weitere Literatur zu diesem Problembereich. H. G. SENGER, *Nikolaus von Kues*, in: *Gestalten der Kirchengeschichte*, hg. v. M. Greschat, IV, Mittelalter II (Suttgart 1983) 298: »Seine Theologie ist eine philosophisch reflektierende Theologie wie andererseits seine Philosophie – in der letzten Formulierung zumindest – Theologie ist«. Vgl. auch W. A. EULER, *Die Versöhnung der Gegensätze*, in: *Explicatio mundi. Aspekte theologischer Hermeneutik*, Festschrift für W. J. Hoye, R. Mokrosch, K. Reinhardt, hg. v. H. Schwaezter und H. Stahl-Schwaetzer (Regensburg 2000) 111–130; bes. 121f. K. REINHARDT, *Glaube und Wissen bei Nikolaus von Kues*, in: *Christlicher Glaube und säkulares Denken. FS z. 50. Jahrestag d. Wiedererrichtung d. Theol. Fak. Trier: TThSt 65* (Trier 2000) 165–179. M. THURNER, *Gott als das offenbare Geheimnis nach Nikolaus von Kues*, in: *Aktuelle Mitgliedereinfor- mation der deutschen Cusanus-Gesellschaft, Nr. 3* (2000) 7–11. U. ROTH, *Suchende Vernunft. Der Glaubensbegriff des Nicolaus Cusanus* (Münster 2000).

mich sein Gebrauch der cusanischen Metapher: das linke Auge des Verstandes oder der Vernunft muß mit dem rechten Auge des Glaubens *koordiniert* werden, um durch die zusammenwirkende Einung der beiden ein denkendes Glauben zur »*visio dei*« durchdringen zu lassen. In seiner Trierer Cusanus Lecture »Glaube und Vernunft im Denken des Nikolaus von Kues«²⁶ argumentiert er gegen ein Reihe von Vorstellungen, die eine mögliche Vereinbarkeit oder einen inneren Bezug von Glaube und Vernunft bei Cusanus aufgrund von Inkonsistenzen, Widersprüchen oder Nicht-zu-Ende-Gedachtem mehr oder weniger bestreiten. Auf der Basis eines in sich differenzierten Begriffs von Glauben und »*ratio sive intellectus*« vermittelt Hopkins dagegen in zehn wohlbegründeten Thesen ein überzeugendes Bild eines gegenseitig sich erhellenden Ineinanderwirkens von Philosophie und Theologie. Hopkins glättet oder harmonisiert dieses Verhältnis nicht, sondern läßt ihm seine Extreme *in* der Einheit; so trifft die vierte These die bei Cusanus bisweilen vollzogene Mitte zwischen beiden: »Der Glaube leitet die Vernunft, die Vernunft ist die Entfaltung des Glaubens«; die siebente thematisiert den mit Vernunft scheinbar unvermittelbaren »Glauben alles Glaubens« [*fides omnis fidei*], »daß unser Herr Jesus der Sohn Gottes ist und gekreuzigt wurde« – Inkarnation, Kreuz und Auferstehung als Zentrum christlichen Glaubens.²⁷

Jeder Versuch, die von mir so genannte dialektische Verbundenheit von Philosophie und Theologie im Denken des Cusanus zu verstehen, kann einer Aussage des Cusanus selbst folgen, die einem programmatischen Leitsatz gleichkommt: »*Unum est, quod omnes theologizantes aut philosophantes in varietate modorum exprimere conantur*« – »Eines ist es, was alle Theologisierenden und Philosophierenden in der Verschiedenheit ihrer (Denk-)Weisen auszudrücken versuchen.«²⁸ Dieses Eine und Selbe ist allerdings nicht so zu verstehen, als ob Cusanus in allen seinen Texten und Denk-Phasen zwischen beiden Denkformen ein striktes Gleichgewicht hätte durchhalten können. Es ist vielmehr so, daß in bestimmten Dimensionen seines Denkens die philosophische Reflexion vorherrscht, bisweilen derart, daß der theologische Ausgangs- und Bezugspunkt nahe-

²⁶ »Prolegomena zu einem Umriß seiner Auffassung« (Trier 1996).

²⁷ Ebd. 23. 25, zitiert aus *Sermo* CCXLV: h XIX, N. 7, Z. 8f.

²⁸ *De fil.* 5: h IV, N. 83, Z. 1–3. *De ven. sap.* 9: h XII, N. 23, Z. 2: *Quomodo sacrae litterae et philosophi idem varie nominarunt.*

zu in ein »Vergessen« zurückzutreten scheint, in anderen Bereichen und bei anderen von außen gesetzten Anlässen hingegen der theologische Gegenstand und das kerygmatische Interesse an ihm im Vordergrund steht und philosophische Bezüge oder Gedankenelemente nur latent wirksam oder gar nicht verifizierbar sind.

Trotz dieses Zusammenwirkens von Philosophie und Theologie mit wechselnder Präponderanz auf eine – wenn auch bisweilen spannungsreiche, in sich durch Unterschied bestimmte – Einheit hin kann es keinem Zweifel unterliegen, daß die philosophische Reflexion des Cusanus sich nie *ohne* klar bestimmbare Voraussetzungen vollzieht, die sich ihrerseits gerade im Begriff bis zu dessen Grenze hin entfalten: So ist Gott die *praesuppositio absoluta* – die »absolute Voraussetzung«²⁹ in jeder Frage nach ihm; die Frage selbst vollzieht sich im Akt des Fragens als Ausfaltung des in ihr als *Movens* und Ziel ihrer Tätigkeit immer schon Vorausgesetzten oder Implizierten. Sie kann in ihrer Antwort an sich selbst ihren eigenen Grund nicht als einen quasi neuen setzen, sondern sie vergewissert und differenziert den sie leitenden Gedanken als einen auf seinen eigenen Ursprung bezogenen. – Jede Handlung, sei sie nun in Empirie verflochten oder reiner Akt des Denkens, basiert auf einem allgemeinen Grund-Vertrauen in ihre Sinnhaftigkeit oder Sinnbezogenheit: »*Fide igitur ad omnia pergitur*«. ³⁰ Diese *Maxime* gilt nicht minder für die spezifischen Gehalte der *fides christiana*: eine radikal freie philosophische Reflexion über sie – »*Christo remoto*« – ist für Cusanus schlechterdings nicht möglich und von seiner Grundintention her auch nicht

²⁹ *De sap.* II: h ²V, N. 29, Z. 18: »*Omnis quaestio de deo praesupponit quaesitum*«. Diese Aussage gründet in dem logisch und ontologisch umfassenden Grundsatz: »*Deus est ipsa absoluta praesuppositio*« (ebd. N. 30, Z. 10). Die darin sich zeigende höchste Form von Gewißheit über die Existenz Gottes ist einer der Gründe, warum Cusanus keinen Gottes-Beweis im traditionellen Sinne führt. – Zum Problem einer »absoluten Voraussetzung« vgl. K. KREMER, »*Jede Frage über Gott setzt das Gefragte voraus*« (*Omnis quaestio de deo praesupponit quaesitum*), in: *Concordia discors*, Festschrift für G. Santinello, hg. v. G. Piaia (Padova 1993) 145–180.

³⁰ *Sermo* XLI: h XVII, N. 13, Z. 27 *Sermo* CCLXXXIX (286) (»*Sic currite, ut comprehendatis*«): Cod. Vat. Lat. 1245, fol. 282^{ra}: Wenn der Läufer nicht glaubte (nicht darauf vertraute), daß am Ende des Laufes eine »*apprehensio*« stünde, würde er gar nicht laufen. »*Sed quid dirigit intellectum? Certe fides. Nam nisi currens crederet finem cursus esse apprehensionem . . . non curreret*«. *De vis.* 24: h VI, N. 113, Z. 7f.: *Per fidem accedit intellectus ad verbum, per dilectionem unitur ei.*

sinnvoll. Man sollte daraus aber nicht voreilig eine anhaltende Verschiebung des zuvor behaupteten Gleichgewichtes ableiten, das die Philosophie in eine dem Glauben systematisch untergeordnete ancilla-Rolle abdrängen würde.

III

Bevor ich das dialektische Verhältnis beider Weisen des Denkens konkreter erörtere, möchte ich zur Stützung des zuletzt über ›*fides*‹ Gesagten einige Grundzüge des Gedankengangs über die ›*Mysteria fidei*‹ skizzieren, wie sie Cusanus im vorletzten Kapitel seiner ›*Docta ignorantia*‹ entwickelt.³¹ Er geht dort aus von dem schon genannten Grund-Vertrauen, welches die Voraussetzung für das rechte Gelingen aller Kräfte im Menschen ist. Ihre Vollendung liegt in der Wahrheit, »die Jesus ist«. Ich zitiere den Anfang dieses Kapitels deshalb ganz, weil er den Anfang der Reflexion auf ›*fides*‹ im natürlichen Bereich der Erfahrung und des Denkens setzt und dessen Übergang in die ihn, den Glauben, vollendende Einsicht in die absolute Wahrheit zeigt:

»Alle unsere Vorfahren behaupten übereinstimmend, der Glaube sei der Anfang der Einsicht. In jeder Disziplin werden nämlich gewisse erste Prinzipien vorausgesetzt, die allein durch Glauben angenommen werden, woraus Einsehen in das zu Behandelnde gewonnen wird. Jeder nämlich, der zu wissenschaftlicher Kenntnis aufsteigen will, muß diese glaubend hinnehmen, ohne die er nicht aufzusteigen imstande ist. Denn Isaias sagt: »Wenn ihr nicht glaubt, werdet ihr nicht einsehen«. Der Glaube schließt also alles Einsehbare in sich ein. Einsicht aber ist Ausfaltung des Glaubens. Einsicht wird also durch Glauben geleitet, und Glaube wird durch Einsicht erweitert [vermehrt]. Wo aber kein gesunder Glaube ist, gibt es auch keine wahre Einsicht. Es ist offensichtlich, welche Schlußfolgerungen ein Irrtum in den Prinzipien und eine Schwäche des Ausgangspunktes [der Grundlegung] nach sich ziehen. Kein Glaube indes ist vollkommener als die Wahrheit selbst, die Jesus ist.«³²

³¹ *De docta ign.* III, 11: h I, S. 151, Z. 24–S. 157, Z. 12 (N. 244–253).

³² Ebd. S. 151, Z. 26–S. 152, Z. 9 (N. 244): *Maiores nostri omnes concordanter asserunt fidem initium esse intellectus. In omni enim facultate quaedam praesupponuntur ut*

Ohne die Annahme von »ersten Prinzipien«, d. h. Grundaxiomen des Denkens und Grundgesetzlichkeiten des Seins insgesamt, die nicht eigens bewiesen werden müssen, ist weder eine Fortentwicklung des Ur-Vertrauens auf die Möglichkeit eines Anfangs überhaupt in reichere, durch die Offenbarung allererst eröffnete Dimensionen des Glaubens möglich, noch das Erreichen einer Einsicht dessen, was der Glaube impliziert und als Ziel verspricht. Dies meint der dialektische Satz: »Der Glaube faltet alles Einseh- oder Erkennbare in sich ein. Die Einsicht [oder die Erkenntnis durch Vernunft] aber ist die Entfaltung des Glaubens«. So wird die Einsicht einmal durch die Vermittlung des Glaubens (*per fidem*) in ihr Ziel geleitet, *zugleich* aber, im selben Akt, »dehnt sich« der Glaube oder das Einsehbare in ihm durch das Wirken von Vernunft-Einsicht »aus« (*per intellectum*). Keine der beiden Kräfte ist in ihnen selbst isolierbar, nur ihr Zusammenwirken garantiert den Aufstieg zur absoluten Wahrheit, »die Jesus ist«, oder – in mosaischer Metaphorik: »zum Berg, der Christus ist«;³³ es ermöglicht die »über alle Verstandeskraft und Vernunft-Einsicht« hinausgehende Erfahrung des »Hingerissen-Werdens« (*rapimur*³⁴) in die »einfachste Einsicht« (*simplicissima intellectualitas*³⁵) als Ziel des Weges. Wenn die Einsicht den Glauben auf seinem Wege aus dem Anfang heraus »entfaltet«, dann ist es in diesem Stadium des Weges wiederum der (nun einsichtige) Glaube, der den Selbstüberstieg des Denkens motiviert und erwirkt: hier hört das argumentative oder begriffliche Überzeugen (*persuasiones*) auf »und der Glaube tritt herzu; durch ihn wer-

principia prima, quae sola fide apprehenduntur, ex quibus intelligentia tractandorum elicitur. Omnem enim ascendere volentem ad doctrinam credere necesse est hiis, sine quibus ascendere nequit. Ait enim Isaias: »Nisi credideritis, non intelligetis. Fides igitur est in se complicans omne intelligibile. Intellectus autem est fidei explicatio. Dirigitur igitur intellectus per fidem, et fides per intellectum extenditur. Ubi igitur non est sana fides, nullus est verus intellectus. Error principiorum et fundamenti debilitas qualem conclusionem subinferat, manifestum est. Nulla autem perfectior fides quam ipsamet veritas, quae Iesus est. – Ich folge, mit einigen Veränderungen, der Übersetzung von H. G. SENGGER: *Nikolaus von Kues, Die belehrte Unwissenheit*, Buch III: NvKdÜ H. 15c (Hamburg 21999) 75.

³³ *De docta ign.* III, 11: h I, S. 153, Z. 8f. (N. 246).

³⁴ Ebd. S. 152, Z. 28f. (N. 245); S. 153, Z. 13 (N. 246) Z. 22 (N. 247). Diesen Gedanken entfaltet Cusanus in der Sprache des »raptus Pauli« (S. 153, Z. 5 [N. 245]): 2 *Cor.* 12,2. Vgl. hierzu H. G. SENGGER, a. a. O. 143f. *Sermo XXXII*: h XVII, N. 3, Z. 6ff.

³⁵ *De docta ign.* III, 11: h I, S. 153, Z. 1 (N. 245); Z. 21f. (N. 247); Z. 27 (N. 247).

den wir in Einfachheit hingerissen« zu eben dieser »*intellectualitas simplex*«,³⁶ in der Jesus als Grund aller Wahrheit »*gesehen*« wird – er ist als absolute Wahrheit und Weisheit »Ziel [Ende, Beruhigung] jeder Einsicht« (*finis omnis intellectionis, quia veritas*³⁷). Die Vernunft-Einsicht (*intellectus*) oder Einsicht durch die Kraft der Vernunft, sich selbst durchlichtend im Glauben,³⁸ bildet also in der ihr eigenen Anstrengung selbst die Voraussetzung, in das Extrem aller Erkenntniskräfte – in ein nicht mehr gegenständliches Denken, Sehen und Glauben überzugehen, »sodaß [der Sehend-Glaubende] in Christus in tiefer Einung aufgeht, soweit dies auf dem Wege möglich ist.«³⁹ Auf Augustins Satz zurückblickend: »Einsicht ist der Lohn des Glaubens« – *intellectus est merces fidei* – ist für Weg und Ziel des Cusanus zu sagen: das Einsehbare (*intelligibile*) im Glauben ist Bedingung seiner eigenen Entfaltung in die höchste Form glaubender Einsicht und einsehenden Glaubens, in eine »*in statu viatoris*« ob ihrer Einfachheit und Sicherheit⁴⁰ nicht überbietbare »*intellectualitas*« oder »*visio intellectualis*«. ⁴¹ In ihr *vollendet*⁴² sich die Einsicht im Glauben und der Glaube in der Einsicht *seiner selbst*. Diese Vollendungsbeziehung ist von ihrem Anfang an bestimmt und geleitet durch das Bewußtsein des Nicht-Wissens, durch eine – »angesichts« der Unbegreifbarkeit der göttlichen »*praecisio absoluta*« – über sich selbst, d. h. über ihre begreifenden Möglichkeiten *belehrten* Unwissenheit (*docta ignorantia*⁴³); ihr Ziel ist die Wahrheit, die in Jesus Christus als »*ratio omnium rationum*« erscheint: *finis omnis intellectionis, finis omnium* schlechthin.⁴⁴ Wenn Cusanus die dem Glauben eigenen Geheimnisse (*mysteria*⁴⁵) vor allem als die Kraft zur höchsten, d. i. einfachsten Form der Einsicht (*visio intellectualis*) sieht; wenn er es

³⁶ Ebd. S. 153, Z. 21f. (N. 247).

³⁷ Ebd. S. 153, Z. 27 (N. 247).

³⁸ Ebd. S. 152, Z. 14 (N. 244).

³⁹ Ebd. S. 156, Z. 14f. (N. 252): ut in ipsum (scil. Christum) profunda unione, quantum hoc in via possibile est, absorbeatur. – Raptus est fides. . . Quando igitur intellectus per fidem raptus est, videt.

⁴⁰ S. 154, Z. 25–27 (N. 248).

⁴¹ *Sermo XXXII*: h XVII, N. 4, Z. 22–25. Ad visum pergentes . . . invisibile ibi videtur: *De docta ign.* III, 11: h I, S. 153, Z. 23. 26 (N. 247).

⁴² Ebd. S. 156, Z. 13ff. (N. 252). *Sermo XXXI*: h XVII, N. 1, Z. 14ff.

⁴³ Ebd. S. 153, Z. 3ff. (N. 245). 8 (N. 246). 30 (N. 247).

⁴⁴ Ebd. S. 154, Z. 7f. (N. 247). S. 153, Z. 27 (N. 247).

⁴⁵ Vgl. hierzu H. G. SENGER, a. a. O. (wie Anm. 32) 141f.

weiterhin als Geheimnis versteht, daß der Glaube, gemäß dem Prinzip des Zusammenfalls der Gegensätze, zugleich der größte (aus der *conversio intellectus* zu Christus hin resultierende) und der kleinste sein kann, da er in das höchste Maß einer »unbezweifelbaren *Sicherheit*« (*certitudo indubitabilis*⁴⁶) findet, daß er ferner eine Umformung und Vollendung der menschlichen Natur erwirkt und in der visio des objektiven und subjektiven Zieles von Allem für den Menschen auch die endgültige Beruhigung (*ultima quies*⁴⁷) erzeugt, dann schließt er aus dem Vollzug des Glaubens natürlich nicht die zentralen »Gegenstände« der »geoffenbarten Wahrheit« im Blick auf Christus aus: das Mysterium der Inkarnation, des Todes (*mysterium mortis sive crucis*), der Auferstehung und der Himmelfahrt.⁴⁸ Die Vollzugsweise des Glaubens ist gerade von der Reflexion oder Meditation dieser Grundzüge des Heilsgeschehens bestimmt und geleitet, sie sind ihr sachliches Zentrum. Diese sind freilich – auch in ›*De docta ignorantia*‹ – eng mit denen über Trinität und Schöpfung verbunden.

Daß Cusanus in diesen seinen Erwägungen zu den ›*Mysteria fidei*‹ den Glauben als Anfang des Weges und als bewegendes Medium seines Fortgangs, die Einsicht nicht als die Aufhebung, sondern als die Selbstvollendung des Glaubens denkt, darf gerade von Philosophen nicht verdeckt oder verdrängt werden. Cusanus macht eindringlich bewußt, daß auf dem Fundament eines anfangenden Glaubens die Dialektik von Einsicht und Glauben oder die Dialektik von philosophischer und theologischer Denkform sich vollzieht, daß also Glauben philosophische Reflexion braucht, um *als* Glauben in die Einsicht absoluter Wahrheit zu gelangen.⁴⁹

⁴⁶ *De docta ign* III, 11: h I, S. 154, Z. 25ff. (N. 248). *Sermo* CLXXI (164), Brixen, Epiphonie 1455: Visio ... est certa et indubitata apprehensio: Cod.Vat. 1245, fol. 67^{vb}. »Sicherheit« ist ansonsten eher das Ziel der *begrifflichen* Anstrengung. Dazu R. HAUBST, a. a. O. (wie Anm. 25) 243f.

⁴⁷ *Sermo* XLI: h XVII, N. 17, Z. 16f.

⁴⁸ Vgl. die Kapitel 5–8 von *De docta ign.* III: h I, S. 133–145 (N. 208–N. 232).

⁴⁹ Vgl. z. B. *Sermo* IV: h XVI, N. 26, Z. 13f. 22; N. 7, Z. 4f. 31; N. 1, Z. 14f.

IV

Der dialektische Wirkungszusammenhang von Philosophie und Theologie bei Cusanus ist vor allem an einzelnen Theoremen seiner Versuche zu zeigen, einen *quantum potest* angemessenen Begriff von Gott zu denken, der mit den Gedanken der Sacra Scriptura nicht nur harmoniert, sondern sie entfaltet. Diese Versuche des Cusanus werde ich hier lediglich thesenhaft in Erinnerung bringen.⁵⁰

Etwas ausführlicher will ich eine andere Möglichkeit der Annäherung an die cusanische Konzeption realisieren: die Predigt CCXVI (213) »*Ubi est qui natus est rex Iudaeorum?*«⁵¹ daraufhin zu befragen, in welchem Sinne und Maße philosophische Voraussetzungen und Implikationen den Gedanken der Predigt als ganzen bestimmen und mit dem theologischen Kerygma eine konstitutive Einheit ausmachen. Freilich gäbe es auch für mein Vorhaben geeigneter Text, in denen die philosophische Reflexion auf Aussagen der Schrift offener zutage liegt – etwa »*Tu quis es? Principium qui et loquor vobis*« – »*De principio*«,⁵¹ wenn dieser Text auch eher als eine begriffliche Einübung ins Lesen des Johannes-Evangelium denn als eine »normale« Predigt zu betrachten ist; in ihm ist für den Begriff des dreieinen Ursprungs die Metaphysik des über-seienden *und* seienden Einen im Sinne der Parmenides-Deutung des Proklos maßgebend geworden.⁵²

⁵⁰ Eine Monographie zu Cusanus unter dieser Perspektive schiene mir durchaus sinnvoll.

⁵¹ h X/2b, ed. C. Bormann et A. D. Riemann, 1983. Dieser kritischen Ausgabe ist die deutsche Übersetzung des Textes durch Maria Feigl vorausgegangen, mit reichen Erläuterungen versehen von Josef Koch: »Über den Ursprung« (Heidelberg 1949).

⁵² Der wesentliche Grund, warum ich nicht »*De principio*« als Paradigma einer gegenseitigen Durchdringung von Philosophie und Theologie thematisiere, ist schlicht der, daß ich mich selbst bereits vielfach dazu geäußert habe: *Identität und Differenz* (Frankfurt 1980) 153ff. *Das seiende Eine. Zur neuplatonischen Interpretation der zweiten Hypothese des platonischen Parmenides: das Beispiel Cusanus*, in: Proclus et son Influence, Actes du Colloque de Neuchâtel, Juin 1985, ed. G. Boss et G. Seel (Zürich 1987) 290ff., 295ff. *Centrum totius vite. Zur Bedeutung von Proklos' »Theologia Platonica« im Denken des Cusanus*, in: Proclus et la Théologie Platonicienne. Actes du Colloque International de Louvain (13–16 mai 1998). En l'honneur de H. D. Saffrey et L. G. Westerink †, éd. par A. Ph. Segonds et C. Steel (Leuven-Paris 2000) 629–651. *Platonismus im Christentum* (wie Anm. 2) 157ff. *Über aequalitas. Denken des Einen, Studien zum Neuplatonismus und seiner Wirkungsgeschichte* (Frankfurt 1985): »Einheit und Gleichheit. Eine Fragestellung im Platonismus von Chartres und ihre Rezeption durch Nicolaus Cusanus« 368–384, bes. 374ff.

Oder: »*De aequalitate*«,⁵³ ebenso ein Einleitungstraktat zum Johannes-Evangelium, der seine Grundkonzeption aus dem Platonismus von Chartres aufgenommen und zu einer Christologie und Trinitätsspekulation entwickelt hat; Cusanus versteht diesen Text ausdrücklich als eine »*exercitatio intellectus*«. Oder: der *Sermo de pulchritudine* »*Tota pulchra es, amica mea*«, in dem Cusanus die in sich trinitarische »*pulchritudo absoluta*« Gottes primär aus der neuplatonischen, durch Augustinus und Dionysius vermittelten Metaphysik des Schönen zu zeigen und sie als Ziel der Einung protreptisch vorzustellen versucht.⁵⁴

Nun also zunächst eine theseenhafte Erinnerung an die cusanischen Versuche, Sein und Wesen Gottes durch Prädikate und Konzeptionen in höchstmöglicher begrifflicher Annäherung zu bestimmen. Letztere sind ohne eine ontologisch begründete philosophische Reflexion nicht denkbar. Insofern sind sie in besonderem Maße geeignet, die Bedeutung philosophischen Denkens für die Ausbildung des theologischen Gedankens einzusehen.

Voraussetzung für ein philosophisches Erfassen von Wesenszügen Gottes bis an die Grenze seiner Begreifbarkeit hin ist Cusanus' entschiedenes Interesse an Einsicht in die Möglichkeiten und Grenzen des menschlichen Erkennens. Er hat dieses Interesse vor allem in »*De docta ignorantia*«, »*De coniecturis*«, »*De mentes*« und »*De sapientia*« realisiert – trotz eines grundsätzlichen Vertrauens in die erfassende, analysierende, (creativ) entwerfende und begründende Kraft des Denkens mit dem Vorbehalt, daß Erkennen im Bereich der Andersheit (gegenüber dem Sich-selbst-Begreifen der reinen Einheit) nicht die höchste Form von Genauigkeit, die die absolute selbst wäre, erreichen kann, sondern Vermutung (*coniectura*)

⁵³ Den Text siehe in »*Nicholas of Cusa: Metaphysical Speculations*«. Six Latin Texts translated into English by Jasper Hopkins (Minneapolis 1998) 74–125 und jetzt in der Heidelberger Akademie-Ausgabe der Opera Omnia X, Opuscula II, Fasciculus 1, ed. I. G. Senger, Hamburgi 2001.

⁵⁴ In die Nativitatis Mariae 1456, über Canticum Canticorum 4,7. Vgl. G. Santinello Edizione critica e introduzione (Padova 1959). W. BEIERWALTES, *Marsilio Ficinos Theorie des Schönen im Kontext des Platonismus*. Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, phil.-hist. Kl., Jg. 1980, 11. Abh. (Heidelberg 1980) 42ff. M.-A. ARIS, »*Praegnans affirmatio*«. *Gotteserkenntnis als Ästhetik des Nichtsichtbaren bei Nikolaus von Kues*, in: ThQ 181 (2002) 97–111. – Zum quellenkritischen Umfeld siehe LENKA KARFÍKOVÁ, »*De esse ad pulchrum esse*«. *Schönheit in der Theologie Hugos von St. Viktor* (Turnhout 1998) 305ff.

bleiben muß, die freilich eine intensive Weise von Intellektualität darstellt. Die Prüfung der Kräfte des Erkennens (*sensus – imaginatio – ratio – intellectus*) führt Cusanus auch zu einer Reflexion über das Selbstbewußtsein des Menschen oder über die Möglichkeit der Selbstvergewisserung des eigenen und ihn begründenden göttlichen Grundes.⁵⁵

Aus diesem Fundament heraus – ohne daß es immer eigens benannt würde – ist Cusanus imstande, die aus der philosophischen und theologischen Tradition überkommenen Gottes-Namen oder Prädikate philosophisch zu begründen, zu explizieren oder zumindest zu gebrauchen. Um nur einige zu erinnern, die in eine komplexe philosophische Bedeutungsgeschichte verflochten sind und bei Cusanus – gemäß dem Grundzug seines Gott-Denkens seit ›*De docta ignorantia*› – eine herausgehobene Valenz erfahren: neben der Bestimmung Gottes als »Sein selbst« (*esse ipsum*) oder »absolutes Sein« (*entitas absoluta*), als *bonitas, veritas, sapientia, causa essendi, forma formarum* und *creator* sind dies vor allem die Prädikate des »absoluten Begriffes« (*conceptus absolutus*), der »Un-Endlichkeit« (*infinitas*), die ihn von allem Endlichen, Bestimmten und in sich Begrenzten unterscheidet, und der »Einheit« (*unitas*). Alle diese Prädikate in sich selbst genommen stellen allerdings keine innere (trennende) Differenzierung Gottes vor, sondern intendieren – im Sinne einer ›*theologia in circulo*› – eine Einheit von sich gegenseitig durchdringenden und erhellenden Momenten. Aufgrund der dem Un-Endlichen eigenen immanenten Entgrenzung sind sie jeweils in ihrer *absoluten* »Möglichkeit« die Spiegelung des jeweils Anderen, in der jedes Prädikat alle anderen »repräsentiert«. Das Prädikat *Einheit* als ein überseiendes, d. h. realer Distinktheit enthobenes und zugleich im eminenten Sinne seiendes Prinzip⁵⁶ ist für Cusanus der Ansatzpunkt seiner *Trinitätsspekulation*, die seinen Begriff von Gott in allen Phasen seines Denkens nachhaltig prägt. Die durch die Schrift geoffenbarte Dreiheit von »Vater – Sohn – Geist« denkt er in grundsätzlichem Konsens mit der geschichtlich gewachsenen Trinitäts-Konzeption christlicher Theologie als eine in sich relationale, reflexive, sich in ihrer Selbstdurchdringung selbst konstituierende Drei-Einheit. Das Philosophische an dieser Spekulation sind die bisweilen aus der Fortentwicklung neuplatonischer Begriffe von Einheit und triadischer

⁵⁵ W. BEIERWALTES, ›*Centrum totius vite*› (wie Anm. 52) 639ff.

⁵⁶ Vgl. *Das seiende Eine* (wie Anm. 52) 290ff.

Onto-Dialektik lebenden Ternare wie ›Sein – Leben – Denken‹, ›Einheit – Gleichheit – Verbindung‹, ›Ursprung – (sich selbst vermittelnde) Mitte – Ziel. Der theologisch aufschlußreiche Gedanke einer durch Reflexivität und liebende Verbindung (*connexio* als *amor dei in se ipsum*) sich selbst konstituierenden Drei-Einheit überzeugt durch seine philosophische Denkstruktur und Begründung der Einheit in der Dreiheit. Andererseits hätte Cusanus wohl nie Ternare abstrakt in sich, etwa als Paradigmen innerer Relationalität von Dreiheit überhaupt oder Drei-Einheit entwickelt *ohne* das Ziel theologischer Vergewisserung. Vergleichbar ist die theologische Intention des philosophischen Gedankens etwa Augustins Erforschung des menschlichen, sich seiner selbst vergewissernden Geistes, die als eine ›*Analogia Trinitatis*‹ nicht bewußtseins-theoretisch isolierbar ist. Für beide – Cusanus und Augustinus – bedeutet die Erkenntnis der sachlich aufschließenden Möglichkeiten philosophischer Theorie für das theologische Denken keine Herabsetzung des Philosophischen zu bloßer Funktionalität, die »nach« ihrem Dienst gleichgültig wäre. Es ist vielmehr ein Impuls, das Begreifbare an Welt und Gott innerhalb der bewußten Grenzen zu entdecken und zu entfalten.

Reichweite und Grenzen des philosophischen Begriffs erprobt Cusanus mit gleicher oder sich steigernder Intensität an der Klärung derjenigen Gottes-Namen oder ›*aenigmata*‹ (Denk-Bildern, die den conjecturalen Vorbehalt anzeigen), die Cusanus über die traditionellen Benennungen hinaus als die für sein eigenes Denken besonders charakteristischen entwickelt hat: Gott ist »Ineinsfall der Gegensätze oder der Widersprüche« (*coincidentia oppositorum sive contradictoriorum*), er ist »Der Selbe« selbst (*idem*), das »Können-Ist« (*possest*), das »Können selbst« (*posse ipsum*) und das »Nicht-Andere« (*non aliud*).

Coincidentia oppositorum sive contradictoriorum ist Wesenszug des Un-Endlich-Seins Gottes, das nicht nur die Aufhebung von Gegensätzlichkeit und Widerspruch in ihm anzeigt, sondern ebenso sehr seine wesenhafte Inkommensurabilität zu Allem, was durch ihn als Geschaffenes in Andersheit und Gegensatz *ist*, sein »Sein« vor und über jedem Gegensatz und einer für das Endliche gültigen Logik des Satzes vom Widerspruch enthoben: Antiaristotelismus (oder Aufhebung aristotelischer Denk-Prinzipien) im Absoluten.

Idem zeigt das Sein Gottes *vor* jeder gleichpoligen Correlation zwischen Identität und Differenz als das Selbe selbst (*idem absolutum*⁵⁷) an, das in sich selbst die reine, sich denkende und sich auf sich selbst zu einer tri-unitas zurückbeziehende Selbstgleichheit ist. Zugleich aber setzt es – als ein »nach außen« creativ Tätiges – Anderes als ein mit sich selbst Selbiges und zu Anderem Verschiedenes und schafft so, an seiner Identität (oder: an seiner mit Einheit identischen Identität⁵⁸) teilgebend, Welt als in sich einigen Gesamt-Zusammenhang von Differentem: *Idem identificat*.⁵⁹ »Das Selbe selbigt, schafft oder gründet Selbes, mit sich selbst Identisches«.

Im *Possesit* fallen die im Bereich des Endlichen unterschiedenen, gegensätzlichen Seinsweisen der Möglichkeit und Wirklichkeit zusammen: es ist die absolute Einheit von Möglichem und Wirklichem, d. h. es ist *als* diese Einheit *reine* Wirklichkeit, die jede noch nicht seiende Möglichkeit aus sich ausschließt, es *ist* Alles was sein *kann* und was *es* sein kann: »Können« nicht als eine noch ausstehende Möglichkeit, sondern als aktuales »Sein«; damit ist es auch die intensivste, unüberbietbare Form von intellekt-bestimmter, freier Mächtigkeit: *posse ipsum, posse ipsum absolutum et in-contractum, posse omnis posse*.⁶⁰

Non aliud – das oder der »Nicht-Andere« – hebt als eine ihm immanente »Negation der Negation« zunächst die Freiheit Gottes von aller Andersheit und Differenz in ihm selbst heraus und unterscheidet ihn so im Sinne absoluter Transzendenz von allem Anderen (eben als das *Nicht-Andere*), zugleich begründet es – analog der Aktivität des Selben – das Nicht-Anders-Sein oder die Identität jedes Einzel-Seienden, indem es als *dessen* Nicht-Anderes in ihm wirkt und es jeweils zu einem Nicht-*Anderen* macht; in dieser dialektischen Perspektive auf sich selbst *und* auf das durch es selbst Andere gedacht sagt das »*non aliud*« differenzierter, was das Gottesprädikat des *Einen* sagen will und kann.⁶¹

⁵⁷ *De Gen.* h IV, N. 144, Z. 5ff. N. 145, Z. 6ff. »idem absolutum« als das weiter gedachte Konzept der Coincidenz, »in quo oppositio, quae idem non patitur, inveniri nequit« (N. 145, Z. 16f.).

⁵⁸ Unitas, quae coincidit cum idem absoluto: *De Gen.* N. 150, Z. 1.

⁵⁹ *De Gen.* N. 150, Z. 6f.: Pluralitas igitur, alteritas, varietas et diversitas et cetera talia surgunt ex eo, quia idem identificat. N. 149, Z. 2.

⁶⁰ *De ap. theor.*: h XII, N. 4, Z. 9. N. 7, Z. 15ff. N. 12, Z. 2f. N. 17, Z. 2. N. 28, Z. 2: posse omnis potentiae – als Grund jedes Vermögens. »possesit« zeigt schon in seiner sprachlichen Form die Bestimmung Gottes als eines Ineinsfalls von Gegensätzen und zudem als Signatur der Trinität an: posse *est* durch einen »nexus« des »« miteinander verschmolzen.

Sowohl für die sogenannt traditionellen Gottesprädikate als auch für die zuletzt erinnerten »*aenigmata*« sucht und findet Cusanus Anknüpfungsmöglichkeiten oder offenbarungstheologische Zeugnisse in der Heiligen Schrift, oder aber diese bilden – wie insbesondere in den Sermones – den Ausgangspunkt seines Gedankens. Auf einen *allgemeinen* Vorrang des einen vor dem anderen Akt sollte man sich nicht fixieren. Jedenfalls wäre keines der cusanischen Gottesprädikate und »*aenigmata*« das, was sie in ihrer Differenziertheit und Überzeugungskraft sind, *ohne* die sie bestimmende philosophische Reflexion. Cusanus hätte sie aber auch nicht in einer »*speculatio philosophica*« entwickelt *ohne* die Intention, »Gegenstände« oder Grund-Annahmen des Glaubens verstehen zu wollen, ohne sie in rationale oder intellectuale Begriffe endgültig aufheben zu wollen.

V

Die Brixener Predigt zu Epiphanie 1456 über Matthäus 2,2: »*Ubi est qui natus est rex Iudaeorum*« möchte ich – wie zuvor angekündigt – daraufhin befragen, in welchem Sinne und Maße philosophische Voraussetzungen und Implikationen den Grundgedanken der Predigt als ganzen bestimmen und mit der theologisch-kerygmatischen Absicht eine konstitutive Einheit ausmachen. Josef Koch hat diese Predigt bereits 1937 zusammen mit drei anderen »Predigten im Geiste Eckharts« lateinisch und deutsch, mit einer lierarhistorischen Einleitung und wertvollen Erläuterungen her-

⁶¹ Zu den fünf hier genannten spezifisch cusanischen Gottesprädikaten vgl. J. STALLMACH, *Ineinsfall der Gegensätze und Weisheit des Nichtwissens. Grundzüge der Philosophie des Nikolaus von Kues* (Münster 1989). G. v. BREDOW, *Im Gespräch mit Nikolaus von Kues. Gesammelte Aufsätze 1948–1993*, hg. v. H. Schnarr (Münster 1995) 23ff. 41ff. 51ff. H. G. SENGER, *Nikolaus von Kues, Die höchste Stufe der Betrachtung [De apice theoriae]*. Auf der Grundlage des Textes der kritischen Edition [h XII] übersetzt und mit Einleitung, Kommentar und Anmerkungen herausgegeben (Hamburg 1986): NVKdÜ H. 19 XIIIff.; die reichen Anmerkungen zur Entwicklung des Begriffes »*posse ipsum*« S. 74ff. *Nicolás de Cusa, El Possest*. Introducción, traducción y notas de Angel Luis González (Pamplona ²1998) 8–34. W. BEIERWALTES, *Identität und Differenz* (wie Anm. 52) 105ff. *Deus oppositio oppositorum*, in: *Salzburger Jb. f. Phil.* 8 (1964) 175–185. »*Centrum totius vite*« (wie Anm. 52). *Platonismus im Christentum* (wie Anm. 2) 160ff. *Mystische Elemente im Denken des Cusanus* (wie Anm. 5) 425–448; zu »*infinitas*« S. 429ff. K. FLASCH, *Nikolaus von Kues* (wie Anm. 22), bes. 43–71. 517ff.

ausgegeben.⁶² Klaus Reinhardt und Walter Andreas Euler haben sie als Nr. CCXVI nach der neuen Haubstschens Zählung in dem IV. Band der *Sermones* publiziert.⁶³ Die Predigt – so Josef Koch emphatisch – »gehört zu denjenigen, die in die letzten Tiefen menschlicher und christlicher Erkenntnis hinabsteigen«.⁶⁴ Sie verdankt *Meister Eckharts* differenzierter und philosophisch fundierter Auslegung der Frage »*Rabbi, ubi habitas*« (*Job*. 1,38)⁶⁵ entscheidende Anstöße und Gedanken, die schon Eckhart als eine mit der Frage der Magier »*Ubi est qui natus est rex Iudaeorum?*« sachlich verbundene sah. Josef Koch hat gezeigt, wie Cusanus die Gedanken Meister Eckharts »auslegt und verteidigt, erweitert und vertieft«.⁶⁶ Die letzte Aussage sollte m. E. etwas eingeschränkt werden: »vertieft« hat er Eckhart nicht in der Intensität des Gedankenganges im ganzen, sondern in einigen freilich wesentlichen Aspekten; die Gliederung der Predigt folgt in ihren Grundzügen der Meister Eckharts, den Schluß – nach einer allzu knappen Auslegung »*moraliter*« der Frage »*Ubi est*« im spirituellen oder lebenspraktischen Sinne – machen Excerpte aus des Aldobrandinus de Tuscanella *Sermo* über den selben Text. Es geht hier nicht um die Frage nach dem Maß der Abhängigkeit und/oder Originalität des Cusanus: er hat die Grundzüge der Gedanken Eckharts entschieden zu seinen eigenen gemacht und so eine in sich konsistente Reflexion über ein zentrales Mysterium des christlichen Glaubens entwickelt: die Erscheinung des Herrn, das Sich-Zeigen Gottes im Endlichen, die Selbst-Entbergung des verborgenen Gottes.

Die Frage in dem auszulegenden Evangeliumstext stellen die »*magik*« oder sternkundigen Weisen, die – von einem Stern geleitet – den Ort der Geburt Jesu suchen, um Ihn selbst zu finden. Cusanus nimmt in seiner Exegese die Frage nicht unmittelbar als Frage (im grammatikalischen Sinne) auf, sondern er versteht – Eckhart folgend – den Text zunächst »*dispositive*« (Eckhart: »*depressive*«),⁶⁷ d. h. als einen Behauptungssatz, der

⁶² CT I. Predigten: Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, phil.-hist. Kl., Jg. 1936/37, 2. Abh. (Heidelberg 1937) 84–117. 173–184.

⁶³ h XIX, S. 82–96. – Zur »Nachfolge-Predigt« an Epiphanie 1457 siehe oben Anm. 16.

⁶⁴ CT (wie Anm. 62) 173.

⁶⁵ *Expositio s. evangelii sec. Iohannem* n. 199–222, LW III 168–186, herausgegeben und übersetzt von K. Christ, B. Decker, J. Koch, H. Fischer, L. Sturlese, A. Zimmermann (Stuttgart 1994).

⁶⁶ CT (wie Anm. 62) 173.

⁶⁷ K. WEISS verweist in Eckhart LW I 356 zu *Expos. libri Genesis* n. 209 für »*depressive*«

das in ein substantiviertes Adverbiale umgedachte Fragepronomen »ubi« zum Prädikat hat: »Der neugeborene König der Juden ist das Wo oder der Ort schlechthin«, oder: »der geborene König ist Gott, der der Ort Aller oder von Allem ist.«⁶⁸ Das Prädikat »*omnium locus*« ist evidentermaßen keine kategoriale, sondern eine *Wesens*-Bestimmung Gottes. Sie meint Gottes in ihm selbst »ruhendes«, zeit-frei bleibendes Sein, aber auch den »ständigen« Ursprung und Anfang aller von ihm ausgehenden Bewegung und zugleich Ziel und Ende der sich umkehrenden oder kreisförmig in ihren Anfang zurückkehrenden Bewegung, wodurch diese und das von ihr bewegte Sein seine Geordnetheit erhält und bewahrt. Diese Wesensstruktur Gottes, die Stand in sich und Bewegung auf sich hin in eine Einheit verbindet, bildet sich in der von ihr ausgehenden Welt in der Wesenheit (*essentia*) ab: diese ist der Ort, von dem Einzel-Seiendes ausgeht und wieder zu ihm hinstrebt, um es selbst sein und bleiben zu können.⁶⁹ Für die empirische Welt gilt der Satz, daß Alles was außerhalb des ihm von seinem Wesen her zukommenden »eigenen Ortes« (*proprius locus*: 4,21) sich bewegt, »unruhig« ist und deshalb in *seinen* Ort *zurückstrebt*; dieser stellt nicht nur die Bewegung still oder beendet sie, sondern »beruhigt« sie in einem sie vollendenden Sinne, läßt sie in das ihr und der Ordnung des Ganzen angemessene und sie garantierende Ziel kommen. Was für jede weltimmanente Wesenheit und Bewegung aus ihr und auf sie hin gilt, das trifft auf Gott in absolutem Maße zu: er ist Anfang (Ursprung) und Ziel (*principium et finis*) jeder Bewegung zugleich, beide »fallen in ihm in eins zusammen« (*coincidentia*); somit ist er in dem zuvor beschriebenen Sinne auch »ständiger« Ort und beruhigende Ruhe (*requies*) all dessen,⁷⁰ was von ihm ausgeht und auf ihn (wieder) zugeht.⁷¹

[in bezug auf »tu es ubi« statt »Ubi es« (scil. Adam)] auf Priscianus und Audax, »Excerpta« (Gram. Lat. ed. H. Keil VII 360,8ff.): . . . si autem *confirmativa* [im Gegensatz zu »interrogativa«] fuerint eadem adverbia, *deprimuntur*.

⁶⁸ *Sermo* CCXVI: h XIX, N. 4, Z. 4ff. Für Quellen des Cusanus und Parallelen zu Meister Eckhart vgl. jeweils Koch (a. a. O., wie Anm. 62) und Reinhardt-Euler in h XIX. – Über den Bezug des Cusanus zu *Eriugenas* Konzeption des »locus omnium« vgl. W. BEIERWALTES, *Eriugena* (wie Anm. 15) 304ff.

⁶⁹ *exire, tenere, recurrere*: 4,17ff.

⁷⁰ Marginalie des Cusanus zu Eckharts Johanneskommentar n. 204f. (Koch 89; Anm. h XIX 84 zu 4,34–43): . . . Deum locum omnium, quia est esse in quo quiescunt omnia entia.

⁷¹ N. 4, Z. 28f. 40f. N. 6, Z. 11–14. N. 8, Z. 6–10.

Philosophische Grundlage dieser Konzeption ist einmal (für die Bewegungs- und Seinsstruktur von Welt) die Lehre des *Aristoteles* vom »natürlichen oder eigentümlichen Ort«: Jeder der vier Grundkörper, der Elemente, bewegt sich von Natur aus auf den ihm jeweils zukommenden Ort hin (ὁ αὐτοῦ τόπος οἰκεῖος τόπος), findet in ihm – sofern er nicht zu einer Abweichung seiner Bewegungsrichtung gezwungen wird – sein Ziel oder seine Ruhe (παύεται) und bleibt (μένει) in ihm: Feuer bewegt sich nach oben und *ist* oben, Erde nach unten oder zur Mitte hin und *ist* unten, die Mitte nehmen die relativ leichten und relativ schweren Elemente – Luft und Wasser – ein.⁷² Dieses In-seinem-Ort-Sein begründet die Harmonie der sinnenfälligen Welt im ganzen. Für Cusanus ist dieser physikalische Verstehensversuch der natürlichen Bewegung und des »in etwas, in (s)einem Ort sein« der Ausgangspunkt einer weitausgreifenden theologisch-philosophischen und ethischen Reflexion, die sich in der Epiphanie-Predigt eindringlich zeigt.

Für die coincidentale Einheit von Ursprung und Ziel im Sein und Wirken Gottes ist das philosophische Paradigma⁷³ die *neuplatonische* Theorie der Identität von ἀρχή und τέλος⁷⁴ als Grundzug des göttlichen Einen oder Guten selbst. In ihr – zumindest bei *Plotin* – ist das Eine, aus dem die erste Form von Vielheit oder Andersheit entspringt, der Bezugspunkt

⁷² Vgl. *Physik* 212 b 30. 33. 214 b 13ff. 230 a 18ff. 253 b 4. 255 a 3f. de caelo 279 b 2. – Platon, *Tim.* 63 e 3ff. (ἡ ... πρὸς τὸ συγγενὲς ὁδὸς ἐκάστοις). – Cusanus (wie Eckhart) z. B. proprius locus: 4,21. locus suus: 4,10; 20. Quelle von Cusanus' Kenntnis dieser Lehre ist wohl der Physikkommentar des Albertus Magnus (Cod. Cus. 193). – Zur Bedeutung der aristotelischen Philosophie für Cusanus vgl. den aufschlußreichen Aufsatz von H. G. Senger, *Aristotelismus vs. Platonismus. Zur Konkurrenz von zwei Archetypen der Philosophie im Spätmittelalter*, in: *Aristotelisches Erbe im arabisch-lateinischen Mittelalter. Übersetzungen, Kommentare, Interpretationen: Miscellanea Mediaevalia*. Veröffentlichungen des Thomas-Instituts der Universität zu Köln. Herausgegeben von Albert Zimmermann, Bd. 18 (Berlin – New York 1986) 53–80.

⁷³ Biblischer Bezugspunkt für Cusanus in »Ubi est. . .« 4,26–28: »Ego sum alpha et omega, principium et finis« (*Apoc.* 1,8. 22,13).

⁷⁴ Auch aus der *aristotelischen* Kosmologie ist dieses Theorem ableitbar: die πρώτη ἀρχή, die mit dem göttlichen Ersten Bewegter, der selbst unbewegt ist, identisch zu denken ist, und von der »der Himmel und die Natur abhängt« (ἐκ τῆς αὐτῆς ἀρχῆς ἦρτηται ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ φύσις, *Met.* 1072 b 13f.), ist mit dem Ziel aller (Kreis-)Bewegung ein und dasselbe: κινεῖ ὡς ἐρώμενον (1072 b 3). Vgl. auch Ps. ARISTOTELES *De mundo* 399 a 12f.: μία δὲ ἐκ πάντων ἁρμονία συναδόντων καὶ χορευόντων κατὰ τὸν οὐρανὸν ἐξ ἑνὸς τε γίνεταί καὶ εἰς ἓν ἀπολήγει.

des Hervorgegangenen, auf den dieses als ein »zunächst« noch Unbestimmtes sich sehend zurückwendet und sich so selbst zum reflexiven Sein des Geistes bestimmt.⁷⁵ Das Gute ist – eins mit dem Einen – nicht nur der frei gebende Grund von Allem oder die schaffende Mächtigkeit zu Allem, sondern als dasjenige, nach dem Alles strebt, ebensosehr der Zielgrund der Bewegung, die von ihm ausgegangen ist.⁷⁶

Für *Proklos* ist das Eine selbst in sich oder auf sich selbst bezogen (πρὸς ἑαυτό) nicht »Anfang-Mitte-Ende«,⁷⁷ da diese Differenzierung seines Wesens dessen immanente Relationslosigkeit aufhobe; es *ist* dies aber »auf das Andere [das aus ihm als der ersten, absoluten Ursache Hervorgegangene] hin« – πρὸς τὰ ἄλλα.⁷⁸ Unter dieser Perspektive ist das Eine universaler Ursprung – ohne seine radikale Andersheit gegenüber allem Anderen aufzuheben –, vermittelnde und bewahrende Mitte und vollendendes Ziel von Allem. Relationalität ist erst durch die verursachende Selbstentfaltung des Einen gesetzt, und zwar als eine in den unterschiedlichen Einheits- und Seinstufen der Wirklichkeit sich unterschiedlich realisierende *causale* Relationalität. Der Zusammenhang des Ganzen ist durch die je unterschiedliche Rückkehr (ἐπιστροφή) oder Rückgebundenheit des Verursachten in seine Ursache garantiert, eine Rückkehr, die die im Akt des Verursachens entstandene Differenz durch Ähnlichkeit (d. h. durch die im Akt des Verursachens im Verursachten selbst zur Ursache hin gebliebene Ähnlichkeit) und durch das »Band« der Analogie in gewissem Maße zu einer Einheit hin aufhebt. Diese Kreis-Bewegung des Verursachten in seine jeweilige Ursache ist in den einzelnen Dimensionen das Abbild der Bewegung des Ganzen gemäß der Grundgesetzlichkeit: Verharren [des Einen in sich trotz seiner »nach außen« gerichteten verursachenden Aktivität] – Hervorgang und Rückkehr; oder: Anfang [Ursprung] – Mitte – Ende [Ziel]. Das Eine ist also – πρὸς τὰ ἄλλα – die Einheit von Ursprung und Ziel, der strukturierende Grund für die Rückgebundenheit des Verursachten insgesamt in das Erste als die universale Ursache. So heißt es im Parmenides-Kommentar: »Für das Andere ist das

⁷⁵ Vgl. Plotin, z. B. V 1,6,18; 7,5ff. V 2,1,9–12.

⁷⁶ Vgl. I 8,2,2ff. V 8,7,44ff. Auch III 8,7,17f.: τέλος ἅπασιν ἀρχή. J. BUSSANICH, *Plotinus' metaphysics of the One*, in: *The Cambridge Companion to Plotinus*, ed. L. P. Gerson (Cambridge 1996) 38–65; bes. 46ff. 51ff.

⁷⁷ Wie der »alte Spruch« (παλαιὸς λόγος) dies dem *Gott* zuspricht: Plat. *Nomoi* 715 e 7ff.

⁷⁸ *In Parm.* 1114,9f.

Erste Ursprung, Mitte, Ziel, *für sich* aber ist es nicht in Ursprung, Mitte und Ziel unterschieden. Es ist nämlich Ursprung von Allem, weil von ihm her Alles ist; Ziel aber, weil auf es hin Alles ist; jede Sehnsucht nämlich und jedes wesensgemäße Streben zielt auf das Eine als das einzig Gute; [aktiv vermittelnde] Mitte aber ist es, weil alle Mittelpunkte des Seienden, sei es des intelligibel oder intellektual oder seelisch oder sinnlich Seienden, im Einen gegründet sind«. . . »Und wie könnte denn das im Ersten Zentrierte und in ihm Verwurzelte nicht nach seiner Ursache streben?«⁷⁹ Die *Universalität* des Einen als schaffender Ursache und als des Zielgrundes zeigt sich auch in seiner Verbindung zu *allen* Arten des Rückbezugs oder der zielgerichteten Bewegung, die anthropologische Perspektive eingeschlossen: das Eine ist für den Menschen das Maß und das Ziel seines intellektuellen und ethischen Strebens (*unius desiderium et indeficiens ὁδός*⁸⁰), der »mystische Hafen« (ὄρμος μυστικός⁸¹), der den Selbstüberstieg des Denkens aus seiner dialektischen Unruhe [und dem »Irrren« der Dialektik (διαλεκτική πλάνη)] oder aus der Unruhe des Lebens überhaupt (πλάνη τῆς ζωῆς) in seine »Ruhe« und in sein »Schweigen« aufnimmt. – *Cusanus* hat diese Texte aus dem proklischen Parmenides-Kommentar gekannt; sie entsprechen seiner Konzeption universaler und damit auch menschlicher Bewegung auf Gott hin als den Ziel-Ort schlechthin. Auf seine Verbindung zu Eriugena in diesem Gedankenbereich habe ich bereits hingewiesen.⁸² Eine dieser Stellen, an denen Eriugena Gott als die Einheit von Ursprung und Ziel und von daher als den »Ort von Allem« bezeichnet,⁸³ hat Cusanus im Londoner Codex Additivus 11035 durch die Marginalie: »*deus locus omnium*« herausgehoben.⁸⁴

⁷⁹ *In Parm.* 1115,27–36. 1116,15–17. Zur Problematik der Einheit von ἀρχή und τέλος vgl. weiter: *Elem. theol.*, prop. 33 und 146. *Theol. Plat.* II 6 (Saffrey-Westerink). II 7; 44,14f. II 8; 55,11ff. W. BEIERWALTES, *Proklos* 72ff. 130ff. Zur Wirkungsgeschichte des Ternars »principium-medium-finis« als Aussage über Gott, bes. bei Dionysios, Eriugena, Thomas von Aquin und Cusanus: ebd. 81ff.

⁸⁰ *In Parm.* VII 58,12 (Klibansky-Labowsky).

⁸¹ Vgl. u. a. *in Parm.* 1015,38–41. 1025,32–37 (Metaphorik der »Heimkehr des Odysseus«). 1171,6ff. *in Tim.* I 302,23f. (πατρικός ὄρμος). *in Crat.* 113,2f.

⁸² Vgl. oben Anm. 68.

⁸³ *Periphyseon* I 455f. (Jeauneau).

⁸⁴ Vgl. MFCG 3 (1963) 88: fol. 18^v – von J. Koch transskribiert. Auch S. 98, fol. 78^v zu *Periphyseon* I 3160ff. 3171ff.: »*deus, a quo, per quem et ad quem moventur omnia*« [im Text Eriugenas geht der Satz voraus: »principium et finis unum. . .«]. – »[*deus*] totum, locus, perfectio et statio omnium«.

Cusanus versucht Gott als den konstitutiven, im Sein bewahrenden und auf sich selbst hinführenden Ort durch drei Beispiele zu verdeutlichen: Ewigkeit als Ort der Zeit, Ruhe als Ort der Bewegung und Einheit als Ort der Zahl. Die beiden ersten möchte ich kurz erläutern:

»Der Ort der Zeit⁸⁵ ist die Ewigkeit oder das Jetzt oder die Gegenwart und der Ort der Bewegung ist die Ruhe. . .«(5,1–3). Diese Aussagen sind begreifbar, sofern man »Ort« als den Konstitutions- und Zielgrund der genannten Bewegungen (Zeit als Bewegung und Bewegung selbst) versteht. Cusanus unterscheidet zwei Weisen oder Formen von Zeit: Zeit als Sein in ihrem Ursprung und Zeit als endlich-geschaffenes, physisches und psychisches Phänomen innerhalb der Dimension des Werdens. Das nicht vom *Werden* bewegte und durch es begrenzte *Sein* der Zeit (*esse temporis*) ist das Jetzt oder die zeit-frei zu denkende, reine Gegenwart. Nur diese *sind* im eigentlichen Sinne. So »fließt« die in ihrem Grunde *seiende* Zeit von »Sein zu Sein« oder »aus dem Jetzt in das Jetzt«, das *nur Eines* ist. Dies trifft keinesfalls für die physikalische, sinnlich erfahrbare, im Vergleich zur reinen Gegenwart der Ewigkeit uneigentliche Zeit zu, die als ein das Werden gliedernder Fluß von Jetzt-Punkten oder als eine auch sinnlich und seelisch erfaßbare Bewegung von Jetzt zu Jetzt begriffen werden könnte, welches jeweils ein anderes ist, aber nie bleibende Gegenwart sein kann. Das *Eine* Jetzt (*nunc unum tantum*) hingegen ist das zeit-lose, unbewegt stehende Jetzt der Ewigkeit, reine Gegenwart, aus der – als dem Sein selbst – Veränderung oder Übergänge in verschiedene Phasen ausgeschlossen sind. *Unde nunc aeternitatis est ipsa aeternitas seu ipsum esse, in quo est esse temporis, et est Deus aeternus, qui est sua aeternitas* (5,15–17). Wenn also die Zeit in ihrem *Sein* Bewegung von Jetzt zu Jetzt oder von Sein zu Sein ist, Jetzt und Sein aber nur Eines sind, mit der Ewigkeit identisch, dann meint der Satz »Ewigkeit ist Ort der Zeit«, daß eben diese Ewigkeit Ursprung und Ziel von Zeit, *zeitlos* stehender, zugleich in sich bewegter und bewegender Ausgang und *zeitlos* zu denkendes Ende oder Ziel des gesamten *Zeitflusses* ist. Gegenwart *in* der *Zeit* ist dann das Bild der zeitlosen Gegenwart der Ewigkeit selbst. Als »Bild der Ruhe«,

⁸⁵ Vgl. N. FISCHER, *Die Zeitbetrachtung des Nikolaus von Kues in De Aequalitate*, in: TThZ 99 (1990) 170–192; bes. 181–186. DERS., *Gott und Mensch in der Zeitbetrachtung des Cusanus*, in: *Alltag und Transzendenz*. hg. v. B. Casper und W. Sparr, (Freiburg 1992) 135–161; bes. 152ff.

die eine in sich lebendige ist, »ruht sie – die Zeit – auch nur in der Ruhe.«⁸⁶ Der Mensch ist als ein in Zeit Seiender, von ihr Bestimmter, durch sie als Bild auf ihr (und sein) Ur-Bild – die zeit-freie Ewigkeit des Seins selbst – bezogen; diesen Bezug muß er als »viator« auf seinem Weg oder als diesen selbst denkend und handelnd realisieren.

Ewigkeit als reine Gegenwart, stehendes Jetzt, zeitloses Heute (5,13), Ewigkeit als Grund und Ursprung der Zeit, die auch Bild und Spur (*vestigium*) ihres ewigen Grundes ist – dies gehört in *Augustins* Zeit-Reflexionen, die ihrerseits in wesentlichen Theorieelementen *Plotins* Philosophie der Ewigkeit und Zeit entsprechen, wenn sie nicht gar von ihr inspiriert sind.⁸⁷ Zeit nämlich ausgehend von der Ewigkeit als einem Grundzug der Identität von reinem Sein und Denken – des Nus –, gründend *in dieser* auch *außerhalb* ihrer als Leben der Weltseele und als Ordnungs-Struktur der Welt, als zahlhaftes Bild des Ewigen, rückkehrend in sie im Akt der Entzeitlichung des menschlichen Denkens durch radikale Abstraktion von der Vielheit auf die in sich relationale Einheit der Ewigkeit hin.

Der Gedanke, daß wir in unserem welthaften Leben immer in Gott als unserem Grund und Ausgangspunkt sind – zuvor (4,30) in der augustini- schen gedachten Formel gesagt, daß Gott »der Ort der Seele« sei, zu dem sie in Unruhe strebt – und daß wir als in Zeit bewegte auf Ihn hin denken und leben, führt Cusanus zu einer faszinierenden Meditation über die Seinsweise des *Weges*, auf oder in dem wir uns bewegen. In ihr sind zwei Schrifttexte leitend: das Wort des Paulus: »In ihm (Gott) leben wir und bewegen wir uns und sind wir«,⁸⁸ und Jesu Aussage von sich selbst: »Ich bin der Weg und die Wahrheit und das Leben.«⁸⁹ Die anfänglichen Aussagen des Cusanus zu der menschlichen Grundbefindlichkeit: »*Viatores sumus*« (9,2), vermittelt zunächst den Eindruck, als ob wir unendlichen Möglichkeiten beliebig ausgeliefert wären: der Weg auf dem

⁸⁶ Quietis enim imago in quiete tantum quiescit: *De aequal.*: h X/2c, N. 19.

⁸⁷ W. BEIERWALTES, *Plotin. Über Ewigkeit und Zeit, (Enneade III 7)*. Übersetzt, eingeleitet und kommentiert (Frankfurt 1995) 75ff. und Index s. v. »Augustinus«. K. FLASCH, *Was ist Zeit? Augustinus von Hippo. Das XI. Buch der Confessiones. Historisch-philosophische Studie. Text – Übersetzung – Kommentar* (Frankfurt 1993).

⁸⁸ 9,1f.: *Act. Ap.* 17,28: In ipso enim vivimus et movemur et sumus (von Cusanus nur verkürzt zitiert).

⁸⁹ *Joh.* 14,6: Ego sum via et veritas et vita. Cus. 10,2ff.

der *viator* geht, ist ein unendlicher; er bewegt sich nicht nur jetzt *auf* diesem Wege, sondern kommt auch *von* einem Wege her und strebt *auf* einen Weg *hin* (9,3–9). Der Weg erfaßt oder bestimmt den Menschen ganz. Sobald aber Cusanus diesen Weg im Sinne der Selbstaussage Jesu mit Gott selbst identifiziert, ist klar, daß wir nicht auf irgend einem beliebigen in Zeit mit unsicherem Ziele gehen, sondern *auf* oder *in* dem »unendlichen Weg« selbst; dieser ist nicht »unendlich« im Sinne diffuser Herkunft und unabschließbarer Offenheit, sondern vielmehr als kreativer Grund *unseres* Weges *in ihm* und zugleich als Ziel eben dieser Bewegung. Gründender Ausgang und beruhigendes Ziel unseres Seins, Lebens und Sich-Bewegens ist das göttliche Unendliche selbst: »*Et eo modo via infinita dicitur locus viatoris et est Deus*« – »Und so heißt der unendliche Weg Ort des Wanderers und *ist* Gott« (9,9f). Wir sind untrennbar mit dem Weg verbunden. *Auf* dem Weg oder *in* ihm (»*in*«) sind wir als solche, die *von* ihm her sind (»*ex*«) und zugleich durch seine Vermittlung (»*per*«) *auf* ihn hin (»*ad*«), d. h. zu seinem mit ihm selbst identischen Ursprung hin bewegt sind, der sich in der Entfaltung des Weges – d. i. in der Entfaltung *seiner selbst* – als der Weg-Geleiter zeigt. Wenn dieser Weg mit Leben und Wahrheit als dem »Wort des Lebens« und dem erleuchtenden absoluten Licht eins ist,⁹⁰ dann sind *wir* als »*viatores*« *auf* diesem Weg durch Leben, Wahrheit, Licht bestimmt und unsere Lebensbewegung fügt sich in die aufeinander bezogene Einheit von »*ex – in – per – ad*«:⁹¹ *aus* dem Ursprung sind wir und *in* ihm als dem Erwirkenden und dem im Erwirkten selbst Wirkenden, *durch* ihn als geleitendes Bewegungsprinzip, das den Hervorgang entfaltet und vermittelnd *auf* das mit dem Ursprung identische Ziel *hin* fortführt. So schließt sich im und durch den »unendlichen Weg« der Anfang mit dem Ende der Bewegung zusammen. – Diese

⁹⁰ 10,3f. 11,2; 10; 15.

⁹¹ Vgl. *Sermo LXI*: h XVII, Fasc. 4, ed. H. Schnarr: »*Ex Ipso, per Ipsum et in Ipso*« [Rom. 11,36], Trinitatis 1446, worin die drei Wesensmomente der trinitarischen Bewegung angezeigt sind, bes. N. 12 und 17ff. Vgl. auch »*tricausale principium*«: N. 12, Z. 7.– Die philosophische Analogie ist die durch Präpositionen angezeigte Wirkung von Ursachen – eine Konzeption, die von Platons Beschreibung der Aktivität des Demiurgen ausgeht. Zu dieser »*Metaphysik der Präpositionen*« vgl. W. THEILER, *Die Vorbereitung des Neuplatonismus* (Berlin 1934) 31ff. H. DÖRRIE, *Präpositionen und Metaphysik* (W. Theiler gewidmet), in: *Platonica Minora* (München 1976) 124–136; die »*platonische*« Reihe: ὄφ' οὐ – ἐξ οὐ – πρὸς ὅ und die »*stoische*« Reihe: ἐξ οὐ – ἐν ᾧ – δι' οὐ – εἰς ὅ. Über die Problematik einer theologischen Adaption: ebd. 132ff.

Meditation über den Weg⁹² und den Status des »viator« auf oder in ihm hängt konsequent mit dem Grundgedanken des Anfangs zusammen: Gott ist der Ort von Allem; wenn wir uns in ihm als dem unendlichen Weg bewegen und auf ihm zum Unendlichen selbst hin gehen – zu einer »profunda unio cum Christo« als der absoluten Wahrheit –, dann ist Gott oder Jesus Christus *auch unser Ort*.⁹³ Dieser Weg *in* unserem Ort und zugleich – sich vollendend – auf ihn hin als beruhigendes und befriedendes⁹⁴ Ziel ist nicht *primär* ein ethisch bestimmter oder gar casuistisch beschränkter, geleitet und realisiert wird er vielmehr durch eine »wahrhaft lebende Vernunft(-Einsicht)« oder den »vernunfthaften Geist«⁹⁵ des Menschen – dies freilich im Bewußtsein, daß auch dieser ein durch göttliche Gnade gegebener ist.

Nach der für den Gedankengang als ganzen zentralen Umkehr der Frage »*Ubi est?*« in den Behauptungssatz »*Deus est ubi*« erörtert Cusanus in einem zweiten Teil (15–26) das Thema seiner Predigt als Fragesatz (*quaesitive*, 15,1), folgt aber gleich Meister Eckhart, indem er fragt: »Wo er [Gott] *nicht* ist?« – *Ubi non est?* (16,3). Dadurch soll die dem »Sein selbst«, der »Fülle des Seins selbst« (*ipsum esse plenum*, 16,9ff.) gegenüber inadäquate Vorstellung abgewehrt werden, es könne selbst in einer geringeren Weise von Sein sein als es selbst in sich selbst ist – also *als* Un-Endliches *contracte* in einem empirischen Ort, in der Zeit, in einer Teilung oder in einem Kontinuum, in einem durch Mehr oder Weniger bestimmten Seienden, in einem von Anderem Unterschiedenen, in einem Geschaffenen also, sofern es als dieses oder jenes Einzelne und in sich Begrenztes zu denken ist (18,1ff.). Eine derartige Vorstellung ist deshalb zu negieren, weil ein In-Sein Gottes in einem Begrenzt-Endlichen als Identität mit

⁹² Man denke auch an Augustinus, in Joh. 2,2, der den Weg, »auf dem wir gehen könnten«, mit dem identifiziert, »zu dem wir gehen wollten«: *Ut ergo esset qua iremus, venit inde ad quem ire volebamus. Et quid fecit? Instituit lignum quo mare transeamus. Nemo enim potest transire mare huius saeculi, nisi cruce Christi portatus.*

⁹³ Jesus itaque est locus, ubi omnis motus naturae et gratiae quiescit: 14,1f.

⁹⁴ Deus als »*quies*« und »*pax absoluta*«. *Sermo CLXVIII*: Cod. Vat. Lat. 1245, fol. 60^{va}. – Im Globusspiel ist die Bewegung der Kugel symbolisch für die Lebensbewegung des Menschen, die auf Umwegen, in ungerader Bewegung, auf das Zentrum der neun konzentrischen Kreise zielt, welches Christus als Quelle und Ziel des Lebens ist, . . . *ut tandem post multas variationes et instabiles circulationes et incurvationes quiescamus in regno vitae, De ludo I: h IX, N. 54, Z. 3f. Vgl. auch N. 51, Z. 2ff.*

⁹⁵ Vere vivens intellectus: N. 10, Z. 3. rationalis spiritus: N. 11, Z. 2f.

eben diesem verstanden werden könnte. Dies destruierte die Un-Endlichkeit des reinen Seins, das durch die Aufhebung alles Negativen in ihm (*negatio negationis*) in reine Affirmation seiner selbst gerade es selbst ist (16,16), verendlichte und begrenzte es zu Einem aus Vielem und höbe zugleich die trotz göttlicher *creatio* fortbestehende Inkommensurabilität zwischen Un-Endlichem und Endlichem auf. Den wahren Modus des In-Seins des göttlichen Un-Endlichen zeigt Cusanus durch den Satz an: »*Deus est in omnibus et in nullo*« – »Gott ist in Allem und in nichts« [oder: in keinem Einzelnen als *er selbst*]. Er ist kreativ, Sein erwirkend und erhaltend »in Allem« – die absolute, »Form gebende Form« (*forma absoluta, formans omnia*: 17,2f; 9f.) von Allem, was ist durch ihn, »Sein jeglichen Seins« (*esse omnis esse*: 17,17), – zugleich aber ist und bleibt er auch in seinem kreativen Wirken »nach außen« *über* Allem er selbst; nur als wirkender Grund und Ursprung ist er im Endlichen als absolutes Maß von dessen eingeschränktem Sein und gerade nicht als ER SELBST. Cusanus hat diese Dialektik von absoluter (»über-seiender«) Transzendenz und erwirkend-bewahrender Immanenz Gottes vielfach eindringlich evident gemacht. Eine besondere *manuductio* in dieses Problemfeld hat er in seiner *speculatio* über das Nicht-Andere, *li non-aliud* gegeben.⁹⁶ Diese Frage nach dem Verhältnis von göttlicher Transzendenz und Immanenz ist für Cusanus schon vielfach bedacht worden.⁹⁷ Das philosophische Modell dieses cusanischen Grundgedankens, der auch die theologische Frage nach dem Zusammenhang von Schöpfung, Bewahrung der Welt und der Inkarnation betrifft, ist neuplatonischer Provenienz. Sowohl Plotin als auch Proklos⁹⁸ haben diese Frage intensiv durchdacht: wie das Eine selbst zum einen als absolute Differenz, als form- und grenze-loses Über-Sein, als das vor jedem Etwas »seiende« Nichts von Allem, als das

⁹⁶ W. BEIERWALTES, *Platonismus im Christentum* (wie Anm. 2) 160ff.

⁹⁷ K. KREMER, *Gott – in allem alles, in nichts nichts. Bedeutung und Herkunft dieser Lehre bei Nikolaus von Kues*, in: MFCG 17 (1986) 188–219. W. BEIERWALTES, *Identität und Differenz* (Frankfurt 1980) 112f. 162ff. *Eringena* 286ff.

⁹⁸ Aus meinen Überlegungen hierzu vgl. z. B. *Identität und Differenz* 25ff. 97ff. *Denken des Einen* 39ff. 47ff. 312ff. *Proklos* 348ff. »*Hen*«, in: Reallexikon f. Antike und Christentum, Bd. 14 (1987) 445–472, bes. 455–459. *Platonismus im Christentum* 158ff. 166f. Cusanus bezieht sich in dem Satz »*Deus in omnibus omnia et in nihilo nihil*« (*De non aliud* 14: h XIII, S. 35, Z. 12f., *De pass.*: h XI/2, N. 56, Z. 2) explizit auf DIONYSIUS, *De div. nom.* VII 3; 198,8 (Suchla): [ὁ θεός καὶ »ἐν πᾶσι πάντα« ἐστὶ καὶ ἐν οὐδενὶ οὐδέν. Vgl. auch ep. 9,3; 202,8ff. (Heil-Ritter).

Jenseits von Allem (πάντων ἐπέκεινα) gedacht werden könne, *zugleich* aber als der universale Grund und Ursprung, als das an seiner Fülle und δύναμις teilgebende Gute selbst, das allererst vielheitliches Sein setzt und dieses auf sich in der Weise von dessen eigener Selbst-Werdung auf es zurückbezogen sein läßt. Als Quelle, Same, Wurzel, Zentrum des von ihm ausgehenden und in es zurückkehrenden Kreises der vielheitlich strukturierten Wirklichkeit bleibt es – so *Plotin* – trotz seiner konstitutiven und bewahrenden Wirkung im Anderen in IHM SELBST ES SELBST. Daraus resultiert auch der Gedanke, daß das Eine »überall« (durch immanentes Wirken, in der Weise des Sein-konstituierenden Grundes) und *zugleich* »nirgends« sei⁹⁹ (als transzendente ἀρχή in sich selbst verharrend, autark, frei und »unvermischt«): also »gegenwärtig und dennoch getrennt« – ἔστι γὰρ παρῆναι χωρὶς ὄν.¹⁰⁰ *Proklos* unterscheidet sich in der Frage der Gegenwart des Einen von *Plotin* in gewissem Maße. Der Negation des platonischen »Parmenides« (138a 2f.) folgend kann *Proklos* das Eine nicht als *in* irgend Etwas (in einem »Ort«) seiend begreifen, weil dies eine Form von (vielheitlich bestimmter) Relationalität ins Eine brächte. Das Eine ist also weder in dem, was durch es selbst (als universale ἀρχή) *nach* ihm ist, noch ist es *in sich selbst* (im Sinne eines Selbstbezugs) oder in etwas *vor* ihm, da es selbst das absolute Erste ist. Aus Allem herausgehoben (ἐξηρημένον) ist (einzig) das Eine schlechthin *nirgendwo* (οὐδαμοῦ)¹⁰¹ als es selbst. Die ursächliche Wirkung des Einen, die unbestritten ist, kann nicht als ein In-Sein im strikten (aristotelischen¹⁰²) Sinne ausgelegt werden. Der Gegensatz des »nirgends« meint:

⁹⁹ Zur Einheit von πανταχοῦ- und οὐδαμοῦ-Sein des Einen vgl. *Plotin* III 9,4. V 2,2,20f. V 5,9,14f. VI 8,16,1ff.

¹⁰⁰ VI 4,11,20f. Paradoxe Aussage dieses Verhältnisses: das göttliche Eine »ist niemandem fern und doch ist es Allen fern, so daß es gegenwärtig ist in einer Nicht-Gegenwart, außer für diejenigen, die es [durch eine bestimmte intellektuale und ethische Vorbereitung und aufgrund einer Ähnlichkeit ihres Wesens mit dem Einen] aufnehmen können. . .«: VI 9,4,24–26. 8,34ff.

¹⁰¹ *In Parm.* 1135,40f. 1136,5. 1137,15f. 1138,18f.: ein das Eine umfassender Ort ist ebenso wenig denkbar, wie daß *es selbst* Ort oder *in* einem Ort sei. Vgl. auch *Plotin* VI 9,6,30: τόπος τε οὐδεὶς αὐτῷ οὐ γὰρ δεῖται ἰδρύσεως . . . Die Aussage des *Sextus Empiricus*, die dieser im Hinblick auf Aristoteles machte und die mit dem Theorem des οἰκεῖος τόπος und dem Theologumenon »deus locus omnium« übereinstimmt, hat *Cusanus* wohl nicht gekannt: κινδυνεύει ὁ πρῶτος θεὸς τόπος εἶναι πάντων (*adv. math.* X 33; II 310 [Mutschmann]).

¹⁰² *In Parm.* 1138,20ff. (vgl. *Arist. Phys.* IV 210 a 14ff.).

»überall«. Ein überall-Seiendes müßte im Unterschied zum Nirgends-Seienden die drei genannten Weisen des In-Seins realisieren. – Dem Einen wird durch die Negation eines Überall-Seins folglich nichts genommen, im Gegenteil: sein Nirgends-Sein entspricht präzise seiner absoluten Transzendenz, damit auch der des Gottes, sofern dieser als mit dem Einen selbst identisch zu denken ist.¹⁰³

Die Funktion des ursächlich im Seienden insgesamt fortwirkenden Einen übernimmt u. a. der Nus, der trotz seiner Allgegenwart seine Transzendenz bewahrt: er ist in der gleichen Weise, wie er nirgends (d. h. in keinem Einzelnen als *er selbst*) ist, *überall*, »Allem in der gleichen Weise gegenwärtig«. Dies gilt ebenso von der *πρόνοια* – der »Vorsehung« –, die von »keinem der Zweiten [nach dem Ersten Seienden] sich fernhält, sondern Alles bewahrt und zusammenhält und ordnet, indem sie an sich selbst teilgebend Alles durchdringt«,¹⁰⁴ oder von dem Göttlichen, den Göttern: »Keinem ist das Göttliche fern, sondern ist Allem in gleicher Weise gegenwärtig.«¹⁰⁵ Man muß es nicht als Widerspruch zu dem vom Einen Behaupteten verstehen, wenn Proklos sagt: »Das *Eine* ist überall, sofern jedes Seiende aus den *Göttern* ist. . .«¹⁰⁶ Die Götter selbst sind nur deshalb des Verursachens mächtig, weil in ihnen die produktive Fähigkeit des Einen selbst vermittelt wirksam ist.

Cusanus greift am Ende seiner Reflexionen über den Ort Gottes gemäß der Frage »*ubi est sive habitat?*« diesen in sich dialektischen Gedanken der »Allgegenwart« Gottes¹⁰⁷ auf, bevor er zu Fragen etwa von der Art übergeht (21–25), wo Gott denn gewesen sei und was er getan habe, »bevor« er Himmel und Erde und damit auch die Zeit geschaffen habe. Selbst wenn solcherlei Fragen – Eckhart und Cusanus bezeichnen sie als »*vulgaris*« und »*töricht*«¹⁰⁸ weil unphilosophisch – seit Augustinus¹⁰⁹ man-

¹⁰³ Wie offensichtlich in dieser Passage: 1135, 17–21: λέγεται καὶ θεὸς εἶναι οὐδαμοῦ, ὅτι πάντων ἐξήρηται, ὅτι ἀμέθεκτός ἐστιν, ὅτι κρείττων ἐστὶ πάσης κοινωνίας καὶ πάσης σχέσεως καὶ πάσης πρὸς τὰ ἄλλα συντάξεως. Zur Identität des Einen selbst mit dem αὐτόθεος: in *Tim.* III 207,8. in *Parm.* 1096,27. 1109,15f.

¹⁰⁴ In *Parm.* 1137,35–38.

¹⁰⁵ In *Tim.* I 209,19f.

¹⁰⁶ In *Tim.* I 209,21f.: Ἔστι γὰρ πανταχοῦ τὸ ἓν, καθὼ τῶν ὄντων ἕκαστον ἐκ θεῶν ὑφέστηκε. . .

¹⁰⁷ Zum geschichtlichen Kontext vgl. M. ENDERS, *Zur Begriffsgeschichte der Allgegenwart – Unendlichkeit Gottes im hochmittelalterlichen Denken*, in: MM 25 (1998) 335–347.

¹⁰⁸ MEISTER ECKHART, in *Job.* 214; 180,1. Cusanus 21,17. Vgl. AUGUSTINUS, *Confessiones* XI 10,12.

¹⁰⁹ vgl. *Conf.* XI 10,12. AMBROSIVS, in *Hexaemeron* I 6,20.

che Gemüter bewegt haben mögen, können wir sie jetzt beiseite lassen (obgleich sich in ihrer Erörterung durchaus Einiges lernen läßt über das Verhältnis von Ewigkeit und Zeit).

Was das Zusammen von göttlichem »Überall« und »Nirgends«-Sein anlangt, so beruft sich Cusanus (wie Eckhart) auf Augustinus (19,22f.); dessen Äußerungen hierzu entsprechen typologisch dem plotinischen Konzept.¹¹⁰ Cusanus gibt diesem Theorem eine für ihn charakteristische Wendung: Gott ist *in* Allem nicht als in *seinem* Ort, begrenzt sich nicht selbst in ihm »zu diesem oder jenem« Einzel-Seienden; er ist in diesem »*in contractu*« (19,8) und »*illocaliter*« (19,27) nicht als *Er* selbst, sondern als Grund dafür, was das Seiende als *es* selbst und für *sich* selbst ist.¹¹¹ »Ortlos in Allem, d. h. im individuellen Ort des je Einzelnen zu sein, so daß – paradox gesagt – dasjenige keinem Ort »fehlt«, das selbst in keinem Ort ist, zeigt die dialektische Umkehr des Gedankens, daß er der absolute Ort ist, der Alles in sich versammelt und Alles aus seiner je eigenen Bewegung heraus in ihm selbst als Ziel beruhigt. In-Sein des unendlichen, transzendent bleibenden Prinzips *im* Endlichen und dessen – des Endlichen – In-Sein (durch Verursachtsein, Teilhabe und wesenhafte Rückwendung) im absoluten Ort als seinem Ziel – dies also ist Cusanus' im Gang des Gedankens der Predigt konsequente Fassung von Gottes Allgegenwart. »Mir scheint, daß es nichts anderes ist, zu sagen: Alles, was ist, insofern es ist, ist im Sein [selbst], welches Gott ist, als zu sagen: Gott, der das Sein selbst ist, ist in Allem, was ist, insofern es ist. Denn wie wäre es, wenn das Sein selbst nicht in ihm wäre?«¹¹² Oder in der

¹¹⁰ In anderen Zusammenhängen ist für Cusanus' Begriff von Unendlichkeit und Allgegenwart Gottes die zweite *propositio* des *Liber XXIV philosophorum* maßgebend: *Deus est sphaera infinita, cuius centrum est ubique, circumferentia nusquam* (208,8f. Baumker). Cusanus *De docta ign.* I, 12: h I, S. 25, Z. 10–12 (N. 34); II, 12: h I, S. 104, Z. 1–3 (N. 162). Zur Wirkungsgeschichte dieser *propositio* im Mittelalter vgl. P. LUCENTINI, in: *Il libro dei ventiquattro filosofi* (Milano 1999) 124–150.

¹¹¹ Vgl. *De docta ign.* II, 4: h I, S. 74, Z. 10ff. (N. 115). *Sermo* CCXVI: h XIX, N. 19, Z. 25–N. 20, Z. 1f.: »Während er an jedem Ort ist, bleibt er von jedem Ort gelöst [in sich selbst], weil er in jedem Ort ortlos ist. Er ist nämlich im Sein des Ortes, weil das Sein des Ortes in ihm ist, und [er selbst] nicht in einem Ort ist.«

¹¹² *Sermo* »Ubi est«: h XIX, N. 19, Z. 1–6: *Et mihi videtur, quod non est aliud dicere omnia, quae sunt, ut sunt, esse in esse, quod est Deus, quam quod Deus, qui est ipsum esse, sit in omnibus, quae sunt, ut sunt. Nam quo modo essent, si ipsum esse non esset in ipsis?*

prägnanten Formel, die sich bereits in ›*De docta ignorantia*‹ findet: »Manifestum . . . Deum ita esse in omnibus, quod omnia sunt in ipso« – »Gott ist so in Allem, daß Alles in ihm ist«. In ihm aber ist Alles ER SELBST: »omnia in ipso sunt ipsum et ipsum in Deo Deus«. ¹¹³

Die Frage der Magier »Wo ist der neugeborene König der Juden?« entfaltet Cusanus als eine Frage nach dem Ort Gottes oder nach Gott als dem absoluten Ort der Wirklichkeit insgesamt. Ohne daß Cusanus die historischen Umstände der Frage nach dem Ort der Geburt Christi (n. 1–3), oder die biblischen Aussagen über das »Wohnen« ¹¹⁴ oder den Ort Gottes (n. 26) in seiner Predigt verdrängte, stellt er doch eine intensiv philosophisch gedachte Reflexion über Gott als den absoluten Ort in ihr Zentrum. Sie bedenkt aus verschiedenen Perspektiven heraus – von Meister Eckhart inspiriert – die Identität von creativem Ursprung und Ziel als Sein Gottes. Damit ist unmittelbar der Gedanke verbunden, daß das göttliche Principium creativ, Welt-begründend wirkt, und das von ihm Erwirkte in seinem Sein bewahrt, indem es dessen Relationalität auf es hin als den Zielgrund jeder Bewegung verursacht und bewahrt. – Cusanus arbeitet durch diese Reflexion an der christlichen Fortführung und produktiven Entfaltung einer Grundfrage neuplatonischen Denkens mit: in welchem Sinne die Wirklichkeit als ganze durch die Dynamik von Hervorgang alles Seienden (πρόοδος) aus dem Einen/Guten selbst und dessen Rückkehr (ἐπιστροφή) in es bestimmt ist, deren Möglichkeit in dem In-sich-Bleiben (μονή) des Ersten trotz seiner schaffenden Selbstentfaltung gründet. Diese der Wirklichkeit immanente Dynamik erweist die Einheit von Ursprung und Ziel im Einen selbst.

Die Weise, wie eine kühne Exegese biblisch verbürgten Heilsgeschehens und die Intention einer christlichen Bestimmung des Gottesbegriffes sich mit offener philosophischer Reflexion und verborgen wirksamen philosophischen Implikationen verbinden, ist – neben zahlreichen möglichen anderen – ein überzeugendes Paradigma für die produktive, dialektisch sich gegenseitig aufschließende Einheit von Philosophie und Theologie im cusanischen Denken.

¹¹³ *De docta ign.* II, 5: h I, S. 76, Z. 5f. (N. 117); ebd. S. 77, Z. 25 (N. 120).

¹¹⁴ Cusanus hat Eckharts spezifische, für seinen Gottesbegriff erhellende Antwort auf die Frage: »Ubi habitas« – »deus propriissime habitat in se ipso« (in Joh. 213; 179,12. 221; 185,12ff.) – im eigentlichsten Sinne wohne Gott in sich selbst: in seiner selbstreflexiven Weisheit, nicht aufgenommen, obgleich er dem Gedanken durchaus nahe steht (etwa 26,1ff.).

VI

Diese Form der Einheit von Philosophie und Theologie ist auch als ein herausragendes Paradigma *ibrer Zeit* – des spätesten Mittelalters und der Renaissance – verstehbar: ihre Zeit aus der Perspektive des Christentums in Gedanken erfaßt.¹¹⁵ Geht sie über ihre Welt hinaus?

Ich brauche jetzt nicht nach philosophischen oder theologischen Spuren ihrer Wirkung auf späteres Denken zu suchen; ich habe auch keine krampfhaft Aktualisierung der cusanischen Konzeption als ganzer im Sinn für eine Gegenwart, die in vielen grundsätzlichen Fragen der Wissenschaften, ihrer Abzweckung, Funktionalisierung und ihrer gesellschaftlichen Kontexte zu Cusanus' Gegenwart divergiert oder gar im Widerspruch zu ihr steht. Aber ich stelle als Philosoph die Frage, ob nicht bestimmte Grundmotive in Cusanus' Annäherung an einen Begriff Gottes – über das bloße Zitat hinaus – zu einem nachhaltigen Incitament *gegenwärtigen theologischen Denkens* werden könnte, das als genuin christliches von sich selbst her Philosophie »will«. Wenn dieses sich nicht nur mit Cusanus' conjecturalem Vorbehalt gegenüber jeder Rede von Gott oder mit dem Konzept einer negativen Theologie identifizieren wollte, sondern auch inhaltliche Grundzüge seines Gott-Denkens – über historische Reminiscenz und Traditions-Ornamentik hinaus – eigenständig weiterzudenken wagte, dann müßte eine solche Form von Theologie als unabdingbare Voraussetzung bewußt, durch überzeugende Begründung, dies erfüllen: sie müßte in bestimmtem Sinne *metaphysisch* sein, d. h. sie müßte trotz aller kritischen Einwände und angesichts des vielfältig suggerierten Sinnlosigkeitsverdachts gegenüber aller Metaphysik nicht nur metaphysischem Fragen sich offen zeigen, sondern selbst in und von ihrer Wesensstruktur her metaphysisch denken, was ihre innere Differenziertheit maßgebend bestimmen würde.¹¹⁶ Dies schlosse gerade im Blick auf Cusanus den Gedanken ein, daß Gott trotz seiner Immanenz in der Welt durch Schöpfung und Erlösung ein transzendenter ist: *in* seiner Offenbarung verborgen, oder: *verborgen* und in seinem Wirken sich zeigend zugleich.

¹¹⁵ Gesagt in Anlehnung an Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, hg. v. J. Hoffmeister, Philosophische Bibliothek Meiner, Bd. 124 a (Hamburg 41962), Vorrede, S. 16.

¹¹⁶ Eine exemplarische Realisierung einer derartigen Intention sehe ich – ohne permanent begleitenden »Konjunktiv« – in W. Pannenberg's *Systematischer Theologie*, 3 Bände (Göttingen 1988–1993). – Für analoge Intentionen siehe: G. FERRETTI, *Filosofia e Teologia Cristiana. Saggi di epistemologia ermeneutica*, 2 Bände (Napoli 2002).