

VERSTÄNDNIS UND BEDEUTUNG DES DREIEINEN GOTTES BEI NIKOLAUS VON KUES*

Von Jasper Hopkins, Minneapolis/USA

Der günstigste Zugang zum Verständnis der Göttlichen Dreifaltigkeit bei Nikolaus von Kues scheint mir in einem Aufriss zu liegen, welcher die folgenden sechs Fragen thematisiert: (1) Entwickelt Nikolaus von Kues eine einzige, einheitliche und in sich konsistente Trinitätslehre, oder finden sich bei ihm dem Wesen nach unterschiedliche Trinitätslehren in verschiedenen Perioden seiner intellektuellen Entwicklung? (2) Wenn Cusanus eine einzige, einheitliche, grundlegende und in sich konsistente Trinitätslehre entwickelt, bleibt diese innerhalb der Grenzen kirchlicher Rechtgläubigkeit? (3) Wenn die Trinitätslehre des Nikolaus in diesem Sinne orthodox ist, ist sie auch innovativ und bringt sie erkennbar Neues, oder ist sie im Kern ein eklektisches Potpourri der Auffassungen seiner Vorgänger? (4) Wenn des Cusanus' Verständnis der Göttlichen Dreifaltigkeit Neues und Innovatives enthält, ist dieses Verständnis dennoch etwa darin traditionell, dass nach Nikolaus unser trinitariologisches Wissen bloß analoges Wissen ist – ein analoges Wissen, welches sich aus der Widerspiegelung Gottes in seinen Geschöpfen herleitet? (5) Wenn nach Nikolaus unser Wissen um die Dreifaltigkeit Gottes nicht real analoges, sondern *toto caelo* symbolisches und offenbarungsabhängiges Wissen ist, wie kann dann Nikolaus legitimerweise *eine* Religion (*una religio*) in der Vielfalt von Riten (*in rituum varietate*) anstreben, da ja nicht von jedermann erwartet werden kann, dass er christliche Symbola als alleingültige akzeptiert und dass er die christliche Offenbarung als alleingültig anerkennt? Und zuletzt: (6) Wenn schon das Programm des Nikolaus, nämlich *una religio* zu erreichen, zwar nobel, vor allem aber zu optimistisch und deshalb problematisch ist, gibt es weitere Probleme, die aus seiner Trinitätslehre folgen?

Sollten wir diese sechs Fragen treffend beantworten können, dann würden wir einen Doppelerfolg verzeichnen: Wir würden einerseits die Trinitätslehre des Cusanus *theologisch positionieren*, und wir würden andererseits diese derartige positionierte Dreifaltigkeitstheologie *philosophisch beurteilen*.

* Aus dem Amerikanischen übersetzt von Prof. Dr. Wolfgang L. Gombocz (Universität Graz).

1. *Eine konsistente Trinitätslehre?*

Die bisherigen wissenschaftlichen Kontroversen über Systematik und innere Konsistenz von Epistemologie, Metaphysik und Gotteslehre des Cusanus sind Legion. Josef Koch meinte einen klaren Unterschied zwischen *De docta ignorantia* und *De coniecturis* zu erkennen, da sich Nikolaus, glaubte Koch, in der Periode zwischen diesen beiden Schriften von einer Seinsmetaphysik abwandte und sich einer Einheitsmetaphysik verschrieb.¹ Heinrich Rombach sah in Nikolaus drei verschiedene und in sich unverträgliche Ontologien am Werk, wobei Cusanus an allen dreien gleichzeitig festgehalten haben soll.² Hans Blumenberg lehnte für sich den seines Ermessens wahnwitzigen Versuch ab, die konfligierenden Aussagen des Cusanus zur Erkenntnistheorie auszusöhnen.³ Und Kurt Flasch rubrizierte die These aus *De visione Dei*, dass Gott »auf nicht-sehende Weise« gesehen werde, als mit jener These aus *De docta ignorantia* unvereinbar, »die einseitig auf der Unsichtbarkeit besteht«.⁴ Ähnlich behauptete Flasch, in *De beryllo* sei eine neue Physik anzutreffen, die von der Aristotelischen Physik grundlegend verschieden sei, welche Nikolaus noch in *De docta ignorantia* vertrat.⁵ Ja, Karl Jaspers ließ alle Hoffnung fahren, in den Schriften des Cusanus auch nur irgendein einheitliches Gedankengebäude zu entdecken.⁶

Wie nicht anders zu erwarten gibt es im Laufe der Zeit tatsächlich einige Veränderungen und darunter auch entscheidende Modifikationen innerhalb des cusanischen Denkens. Diese Tatsache lässt sich an Hand von vier offensichtlichen bzw. unbestrittenen Beispielen derartiger Weiterentwicklungen nachweisen: *Einmal* wechselte Nikolaus die Seiten vom Baseler Konzil zu Papst Eugen IV. (1431–1447) und damit vom Konziliarismus zur päpstlichen Infallibilität.⁷ *Zweitens* gilt: Während Nikolaus

¹ J. KOCH, *Die Ars coniecturalis des Nikolaus von Kues* (Köln 1956) und »Der Sinn des zweiten Hauptwerkes des Nikolaus von Kues de coniecturis«, in: *Nicolò da Cusa* [Relazioni tenute al convegno interuniversitario di Bressanone nel 1960] (Florence 1962) 101–123.

² H. ROMBACH, *Substanz, System, Struktur. Die Ontologie des Funktionalismus und der philosophische Hintergrund der modernen Wissenschaft* Bd. I (Freiburg 1965) 180–183.

³ H. BLUMENBERG, *Die Legitimität der Neuzeit* (Frankfurt 1988) 610.

⁴ K. FLASCH, *Nikolaus von Kues. Geschichte einer Entwicklung* (Frankfurt 1998) 439.

⁵ Ebd. 457.

⁶ K. JASPERS, *Nicolaus Cusanus* (München 1964) 91–92.

⁷ Der Seitenwechsel des Nikolaus war so vollkommen, dass er den Beinamen »Herkules der Eugeniener« erhielt.

1461 feststellte, dass keine andere Benennung den menschlichen Geist genauer auf Gott hinführt, als es die Benennung »das Nichtandere« (*»non aliud«*)⁸ tut, finden wir 1464 die völlig veränderte Auffassung:

Weiter ... wirst du sehen, daß eben das Können, demgegenüber nichts mächtiger noch früher noch besser sein kann, weitaus zutreffender als das »Können-ist« oder irgendeine andere Benennung dasjenige benennt, ohne das nichts überhaupt sein noch leben noch erkennen kann. Wenn es überhaupt benannt werden kann, wird vor allem eben das Können, demgegenüber nichts vollkommener sein kann, dieses am zutreffendsten benennen. Einen anderen Namen, der deutlicher, wahrer oder einfacher wäre, halte ich nicht für möglich.⁹

Drittens bezeugt Nicolaus Cusanus in *De apice theoriae* unverhohlen einen weiteren Gesinnungswandel:

Je deutlicher die Wahrheit ist, desto leichter ist sie zu erfassen. Einst glaubte ich, daß man sie eher in der verbergenden Dunkelheit ausfindig mache. Die Wahrheit, in der eben das Können hell aufscheint, ist durch starkes Vermögen gekennzeichnet. In einem fort ruft sie ja in den Straßen, wie du im Buch *Der Laie* gelesen hast. Ganz sicher erweist sie sich als von überallher leicht auffindbar.¹⁰

Viertens hielt Nikolaus nicht an seiner Ansicht über die *quatuor gradus cognitionis dei* fest, d. h. nicht an seiner Ansicht über die vier Grade unserer Gotteserkenntnis, wie sie im *Sermo CCLVIII* entwickelt ist;¹¹ hier im *Sermo CCLVIII* identifiziert er die mystische Theologie mit der negativen Theologie, während er diese sonst als zwei verschiedene Wege zu Gott gegeneinander halten kann.¹² Ja, gelegentlich spricht er von den Pfaden zu Gott als dreifach, wie er es bei Dionysius Pseudo-Areopagita fand.¹³

Die Tatsache, dass sich manche der Ansichten des Cusanus im Laufe der Zeit verändern oder ausweiten, wie dies auch bei anderen Denkern

⁸ *De non aliud* 2: h XIII, S. 6, Z. 1–3 (N 6).

⁹ *De ap. theor.*: h XII, N. 5, Z. 1–6. Zitiert nach *Die höchste Stufe der Betrachtung*, übersetzt von H. G. Senger (Hamburg 1986) 9.

¹⁰ Ebd. Z. 9–13.

¹¹ *Sermo CCLVIII*: V₂, fol. 200^{vb}, Z. 34–fol. 201^{ra}, Z. 30. Siehe auch fol. 201^{ra}, Z. 30–fol. 201^{tb}, Z. 14. Die vier Grade unseres Wissens von Gott sind: Der natürliche Grad, der mystische Grad, der schattenhaft schauende Grad und der klar schauende Grad, in welchem letzterem sich eine Gotteserkenntnis von Ihm, wie er in Sich ist, einstellt; es ist aber keine Erkenntnis, welche die *Quidditas* Gottes einschließt. Vgl. *Sermo IV*: h XVI, N. 32, Z. 26–28.

¹² Siehe meine Diskussion auf S. 91–94 meines *Nicholas of Cusa: Metaphysical Speculations: Volume Two* (Minneapolis 2000).

¹³ *Sermo XX*: h XVI, N. 5.

solcher Größe geschieht, besagt jedoch nicht, dass Nikolaus seine zentralen Positionen wesentlich modifiziert hat, so dass als weitere Folge nur eine »genetische Analyse« den unharmonischen Metamorphosen gerecht werden könnte. Vielmehr können die eben zitierten Beanstandungen von Koch, Rombach, Blumenberg, Flasch und Jaspers – wie ich an anderen Stellen ausführlich auseinander gelegt habe¹⁴ – nicht aufrecht erhalten werden. Im Augenblick möchte ich ohne jedes Argument nur soviel behaupten, dass Nikolaus in dem Wesentlichen seiner philosophischen und theologischen Ansichten *grosso modo* konsistent ist. Zwar unternahm Cusanus keine Anstrengungen, ein Gedanken_{system} zu formulieren. Trotzdem ging er in einer Art und Weise vor, die es uns *erstens* festzuhalten erlaubt, dass die Hauptthemen seiner »Philosophie der belehrten Unwissenheit« durch sein ganzes intellektuelles Leben konstant bleiben, und die es uns *zweitens* ermöglicht, seine Gedankenwelt in größerer Systematik darzulegen als er selbst es zu tun je Zeit fand.

Diese hervorgehenden Ausführungen über sein Denken-im-Allgemeinen treffen im Besonderen auch auf seine Trinitätslehre zu. Die cusanische Trinitätsdoktrin bleibt in ihren Fundamenten im gesamten Werk ein und dieselbe, obschon die als Illustrationen beigefügten bildlichen Veranschaulichungen regelmäßig wechseln. Manchmal bleiben indes selbst die Illustrationen dieselben: Ein solches Beispiel sei hier angeführt: In Buch I, c. 7–9, seines Frühwerkes *De docta ignorantia* bezieht sich Nikolaus auf die Personen der Göttlichen Dreifaltigkeit mittels der Terme »*unitas*«, »*aequalitas*« und »*conexio*«. Diese Terminologie setzt sich ganz und gar in den übrigen Werken fort, angefangen mit *De sapientia*,¹⁵ *De mente*,¹⁶ *De theologicis complementis*,¹⁷ *Cribratio Alkorani*,¹⁸ bis hin zu seinen Spätschriften *De non aliud*,¹⁹ und *De venatione sapientiae*.²⁰ Nun ist die Beibe-

¹⁴ Z. B. habe ich diese Argumente gemacht in meinen *Nicholas of Cusa: Metaphysical Speculations: Volume Two*, (2) *Nicholas of Cusa's Metaphysic of Contraction*, (3) *Nicholas of Cusa's Dialectical Mysticism*.

¹⁵ *De sap.* I: h²V, N. 22.

¹⁶ *De mente* 11: h²V, N. 132.

¹⁷ *De theol. compl.*: h X/2a, N. 6.

¹⁸ *Crib. Alk.* II, 7–8: h VIII, N. 104–107.

¹⁹ *De non aliud* 5: h XIII, S. 13, Z. 7–12 (N. 19).

²⁰ *De ven. sap.* 24: h XII, N. 71. Siehe auch *De pace* 8: h VII, N. 22–24; S. 21–26. *Sermo XXII*: h XVI, N. 17 und N. 20–21.

haltung einer Illustration natürlich kein Beweis für die Nichtveränderung einer so veranschaulichten Doktrin. Allerdings stellt in diesem herangezogenen Fall die Beibehaltung der Illustration ein Indiz für die unveränderlich zugrundeliegende Dreieinigkeitslehre des Cusanus dar. Und selbst dort wo Nikolaus Illustrationen ändert wie etwa im *Compendium*,²¹ wo er von »*posse, aequalitas et unio*« (statt von »*unitas*«, »*aequalitas*«, und »*conexio*«) spricht, bleibt die so veranschaulichte Doktrin erst recht dieselbe.

2. Eine orthodoxe Trinitätslehre?

Wenn wir einräumen, dass die Trinitätslehre des Cusanus eine einzige konsistente Doktrin ist, müssen wir dann ebenfalls zugestehen, dass seine einheitliche Lehre innerhalb der kirchlichen Rechtgläubigkeit verbleibt? Die Antwort auf diese Frage lautet ebenfalls »ja«, obschon Michael Gloßner und Albert Stöckl das Gegenteil sagen;²² denn diese zwei behaupten, dass Nikolaus Modalist, also ein Nachahmer des Sabellianismus sei. Diese Auslegung des Cusanus stimmt jedoch nicht. In der Tat gibt sich Nikolaus große Mühe, die Sichtweise auszuführen und klarzu-

²¹ *Comp.* 10: h XI/3, N. 30, sowie der Epilog, N. 45.

²² M. GLOSSNER, *Nikolaus von Cusa und Marius Nizolius als Vorläufer der neueren Philosophie* (Münster 1891) 127–128: »In der Trinität also wird nichts anderes als die allgemeine Formel des Systems, die Einheit der Gegensätze gefunden. Der dreieine Gott ist die Verbindung der Einheit und Vielheit, der Nexus des Könnens und der Wirklichkeit oder der Potenz und des Aktes . . . Daher findet sich in dem verschlossenen Dunkel des Göttlichen Wesens (der abstrakten Identität, um uns eines Ausdrucks der hegelischen Philosophie, deren Geist und Tendenz im wesentlichen nicht von anderer Art sind als die der cusanischen zu bedienen) keine Trinität. Nur indem Gott (in der Welterschöpfung) aus sich heraustritt, entfaltet er sich in die Dreiheit des Posse, Esse und des Nexus beider. Wir fürchten daher nicht zu weit zu gehen, wenn wir sagen, der Cusaner kenne wie Sabellius nur eine ökonomische Trinität.« Siehe auch A. STÖCKL, *Die Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, Bd. III (Mainz 1866) 50–51.

Einige Interpreten behaupten, dass die Trinitätslehre, die in den verschiedenen cusanischen Schriften auszuholen ist, an und für sich inkohärent ist. THOMAS SCHUMACHER, zum Beispiel, in seinem *Trinität. Zur Interpretation eines Strukturelements Cusanischen Denkens* (München 1997), sagt: »Auf der Basis eines »absoluten Wissens« der mens beschreibt NvK Gott als »*unitas*« wie auch als »*trinitas*«. Das Verhältnis beider Begriffe zueinander wird in den Cusanischen Schriften nicht konsistent definiert . . .« (S. 223). Und zum Schluss wiederholt er dieselbe Meinung: »Insgesamt aber ist festzustellen, daß NvK keine explizite, konsistente Trinitätstheologie entworfen hat« (S. 225).

legen, dass Gott *ein* Wesen in drei Personen ist, wobei jede der Personen von jeder anderen in der Weise der unveränderlichen Beziehung verschieden ist. Wie Augustinus²³ hält Nikolaus entschieden daran fest, dass die Trinität keine arithmetische Dreiheit, sondern Dreiheit und Einheit in einer Weise ist, die alles begrenzte menschliche Fassungsvermögen übersteigt. Der menschliche Geist kann lediglich die belehrte Unwissenheit verwenden, indem er symbolische Illustrationen – auch mathematisch-symbolische Illustrationen – benutzt, die auf die Göttliche Trinität weisen. Denn diese Trinität kann nicht an sich und in sich erfasst werden. Zum Zweck der Anschaulichkeit eignet sich Cusanus Illustrationen aus der Tradition an. Von Augustinus²⁴ und Anselm²⁵ übernimmt er das Gleichnis eines einzelnen Gewässers, einer einzigen *Wassermasse*, welche Quelle und Strom und See ist.²⁶ Die Quelle ist nicht der Strom noch der See; der Strom ist nicht der See noch die Quelle; noch ist der See Quelle oder Strom. Außerdem existiert der Strom von der Quelle, wie auch der See vom Strom und von der Quelle existiert. In Analogie dazu ist Gott Vater, Sohn und Heiliger Geist. Der Vater ist Gott, der Sohn ist Gott, der Heilige Geist ist Gott. Gleichwohl ist jeder ein und derselbe Gott, ob schon der Vater nicht der Sohn oder der Heilige Geist ist, der Sohn nicht der Vater oder der Heilige Geist ist, und der Heilige Geist nicht der Vater oder der Sohn ist. Außerdem existiert der Sohn vom Vater, wie auch der Heilige Geist vom Sohn und vom Vater existiert.

Nikolaus gebraucht auch ein traditionelles mathematisches Exempel: Der Vater ist *einer* (*unus*) und der Sohn ist *einer* (*unus*), und doch sind sie zusammen *ein* Gott (*unus deus*), nicht zwei Gottheiten. Denn es handelt sich hier nicht um eine Situation analog zu » $1 + 1 = 1$ «, sondern um eine Situation analog zu » $1 \times 1 = 1$ «. ²⁷ Ebenso eignet sich Nikolaus mit der Dreiheit »*memoria*«, »*intelligentia*« und »*voluntas*« den Vergleich des Au-

²³ AUGUSTINUS, *In Joannis Evangelium tractatus* CXXIV 39.4 (PL 35:1683).

²⁴ AUGUSTINUS, *De fide et symbolo* 9.17 (PL 40:189). Augustinus spricht von *fons, fluvius, potio*.

²⁵ ANSELM VON CANTERBURY, *De incarnatione Verbi* 13. Anselm ist bereit, Gott *eins* der Zahl nach zu nennen. Siehe sein *De incarnatione Verbi* 2 (hg. von Schmitt, Bd. II, S. 13, Z. 19–20). Vgl. THIERRY VON CHARTRES, *Commentum super Boethii librum De Trinitate* 3.1 [N. Häring, Hg., *Commentaries on Boethius by Thierry of Chartres and His School* (Toronto 1971) 89].

²⁶ *Crib. Alk.* II, 9: h VIII, N. 109.

²⁷ *De docta ign.* I, 8–9.

gustinus für die Trinität an, insofern diese zwar drei Operationen, aber ein und derselbe Geist sind.²⁸ Darüber hinaus macht Nikolaus Gebrauch von der einfachen Illustration einer Rose, welche – wie jedes Geschöpf – aus *Möglichkeit*, *Verwirklichung* und deren *Einung* besteht.²⁹ Außerdem nennt er den Vater »Ursprung ohne Ursprung«, den Sohn »Ursprung vom Ursprung« und den Heiligen Geist »Ursprung aus beiden Ursprüngen«.³⁰ Auch wurde bereits sein Rückgriff auf das viel zitierte Beispiel von *Einheit*, *Gleichheit-der-Einheit* und *Verbindung der Einheit und Gleichheit-der-Einheit* angesprochen: Dieses findet sich vor Nikolaus bei solchen Berühmtheiten wie Augustinus,³¹ Petrus Lombardus,³² Thierry von Chartres,³³ Albertus Magnus,³⁴ Thomas von Aquin,³⁵ Richard von St. Viktor³⁶ und Hugo von Straßburg.³⁷

All diese symbolischen Illustrationen verwendet Nikolaus in einer Art und Weise, die völlig rechtgläubig anmutet und sich jedenfalls in Übereinstimmung mit dem sogenannten Athanasianischen Glaubensbekenntnis befindet. Außerdem fügt er als weitere Illustrationen solche an, die sich bei vielen Vorgängern finden, wenn auch manchmal weniger vorherrschend. So vergleicht er zum Beispiel die Trinität der Personen mit den folgenden Triaden:

²⁸ *De aequal.*: Cod. Vat. Lat. 1245, fol. 259^{va}, Z. 38–fol. 259^{vb}, Z. 7 [Siehe *De aequal.*, N. 26 in J. HOPKINS, *Nicholas of Cusa: Metaphysical Speculations: Volume One* (Minneapolis 1998) 99.] AUGUSTINUS, *De Trinitate* X.12.19 (PL 42:984). Nikolaus wie Augustinus tauschen oft untereinander »*intelligentia*« und »*intellectus*« aus.

²⁹ *De pass.*: h XI/2, N. 47–48.

³⁰ *De princ.*: h X/2b, N. 11.

³¹ AUGUSTINUS, *De doctrina Christiana* I.5.5 (PL 34:21).

³² PETER LOMBARDUS, *Sententiae*, I.31.8–11 (PL 192:605–607).

³³ THIERRY VON CHARTRES, *Commentum super Boethii librum De Trinitate* II. 38 [Häring, Hg., *Commentaries on Boethius by Thierry of Chartres and His School* (Toronto 1971) 80.]

³⁴ ALBERTUS MAGNUS, *Summa theologiae* I.12.49 [*Alberti Magni opera omnia*, Bd. 34, Teil I, hg. von D. Siedler et al. (Münster 1978) 373–375].

³⁵ THOMAS VON AQUIN, *Summa theologiae* I.39.8.

³⁶ RICHARD VON ST. VIKTOR, *De tribus appropriatis personis in trinitate* (PL 196:991–993).

³⁷ HUGO VON STRASSBURG, *Compendium theologiae veritatis*, Buch I, Kap. 26 [hg. von S. Borgnet in *B. Alberti Magni Opera Omnia*, Bd. 34 (Paris 1895) 29–30. Fälschlicherweise Albertus Magnus zugeschrieben.

Einheit (<i>unitas</i>)	Wahrheit (<i>veritas</i>)	Gutheit/Güte(<i>bonitas</i>) ³⁸
Sein (<i>esse</i>)	Können (<i>posse</i>)	Tun (<i>operari</i>) ³⁹
Liebende Liebe	Liebenswerte Liebe	Band beider (<i>nexus utrius- que</i>) ⁴⁰
Wirkursache	Formursache	Finalursache ⁴¹
Fruchtbarkeit	Nachkommenschaft	Liebe ⁴²
Geist (<i>mens</i>)	Können/Kunst (<i>ars</i>)	Wille (<i>voluntas</i>) ⁴³
Absolutum Posse- Fieri	Absolutum Posse-Fa- cere	Absolutus Nexus ⁴⁴
Deus deificans	Deus deificabilis	Deificare utriusque ⁴⁵
Correlativum	Correlabile	Correlativare ⁴⁶
Ungeteiltheit (<i>indivisio</i>)	Unterschiedenheit (<i>discretio</i>)	Verbindung (<i>conexio</i>) ⁴⁷
Intelligens	Intelligibile	Intelligere ⁴⁸
Ursprung (<i>principium</i>)	Mitte (<i>medium</i>)	Ende/Ziel (<i>finis</i>) ⁴⁹
Zeugende Gleichheit	Gezeugte Gleichheit	Hervorgehende Gleich- heit ⁵⁰
Gleichheit	Gleichheit-der-Gleich- heit	Einheit-die-Gleichheit- ist ⁵¹
Non-Aliud	Non-Aliud	Non-Aliud ⁵²

Nichtsdestoweniger verwendet Nikolaus auch eigene, oft alltägliche Ver-
gleiche, um die Göttliche Trinität zu erläutern. In *De possess* verwendet er

³⁸ *Sermo XXXVIII*: h XVII, N. 13, Z. 7.

³⁹ Ebd., N. 13, Z. 8.

⁴⁰ *De vis.* 17: h VI, N. 71, Z. 11–12.

⁴¹ *De docta ign.* I, 21: h I, S. 43, Z. 14–15 (N. 64).

⁴² *Crib. Alk.* II, 5: h VIII, N. 100, Z. 11–13.

⁴³ *Crib. Alk.* II, 3: h VIII, N. 95.

⁴⁴ *De mente* 11: h²V, N. 131, Z. 11–18. Siehe auch N. 132, Z. 12–15.

⁴⁵ *Sermo I*: h XVI, N. 6, Z. 13–23.

⁴⁶ *Sermo XXXVIII*: h XVII, N. 13, Z. 9.

⁴⁷ *De docta ign.* I, 10: h I, S. 20, Z. 26–S. 21, Z. 4 (N. 28).

⁴⁸ *Sermo II*: h XVI, N. 4, Z. 4–7. Vgl. *De docta ign.* I, 10: h I, S. 20, Z. 17–18.

⁴⁹ *Sermo XXII*: h XVI, N. 14.

⁵⁰ *De aequal.*: Cod. Vat. Lat. 1245, fol. 260^{va}, Z. 7–fol. 260^{vb}, Z. 24.

⁵¹ Ebd.

⁵² *De non aliud* 5: h XIII, S. 12, Z. 17–20 und S. 13, Z. 14–21 (N. 18–19).

nicht nur »*posse – actus – unio*«, sondern auch einen Symbolismus, den er im Wort »IN« entdeckt.⁵³ In *De docta ignorantia* greift er auf das mäßige Beispiel unserer Redeweise mit Bezug auf ein und dasselbe Ding als »dieses«, »das« und »dasselbe« (*hoc, id, idem*) zurück.⁵⁴ Und in *Cribratio Alkorani* bezieht er sich auf das konkrete und alltägliche Beispiel unserer Bezugnahme auf die menschliche Natur mittels »ich«, »du«, »er« (*ego, tu, ille*),⁵⁵ wenn wir im Sinne des Genus »Mensch« (*homo*) äußern: »Ich bin ein Mensch«, »Du bist ein Mensch«, »Er ist ein Mensch«. Dabei, so Cusanus, beziehen wir uns auf drei Personen, die von ein und demselben Menschsein sind.⁵⁶ Des weiteren führt Nikolaus in *De pace fidei* die alltäglichen Appellativa »Einheit« (*unitas*), »Diesheit« (*iditas*) und »Diesselbigkeit« (*idemptitas*) ein.⁵⁷ Er kann aber auch weitaus kompliziertere Beispiele verwenden. So schlägt er in *De docta ignorantia* das Symbol eines unendlichen Dreieckes vor,⁵⁸ dessen drei Winkel, wie er sagt, im Unendlichen lediglich ein einziger Winkel seien. Ganz ähnlich bezieht er sich auf das Beispiel eines unendlichen Kreises,⁵⁹ dessen Mittelpunkt, Durchmesser und Umfang in-eins-fallen und den Kreis ausmachen.

Cusanus stimmt dem Athanasianischen Glaubensbekenntnis darin zu, dass die Personen der Göttlichen Trinität gleich, gleichewig und wesensgleich sind. Mit Augustinus, Petrus Lombardus, Hugo von Straßburg und anderen stimmt er darin überein, dass die Göttlichen Personen gleich sind in Ewigkeit, in Majestät und in Macht.⁶⁰ Einige seiner *unorthodox wirkenden* Ansichten sind in Wirklichkeit völlig rechtgläubig. Er

⁵³ *De poss.*: h XI/2, N. 54.

⁵⁴ *De docta ign.* I, 9: h I, S. 18, Z. 19 (N. 25).

⁵⁵ *Crib. Alk.* II, 10: h VIII, N. 111, Z. 4–16.

⁵⁶ Beachte Anselms Kritik an Roscelin!: Wie wird jemand, der nicht einmal versteht, wie mehrere Menschen *eins* der Spezies nach sind, verstehen können, wie in der höchsten und geheimnisvollsten Natur mehrere Personen – von welchen jede für sich vollkommener Gott ist – *ein* Gott sind?« *De incarnatione Verbi* 1: hg. von Schmitt, Bd. II, S. 10, Z. 4–7.

⁵⁷ *De pace* 8: h VII, N. 24, Z. 7.

⁵⁸ *De docta ign.* I, 14: h I, S. 27–29.

⁵⁹ Ebd. I, 21 (N. 64).

⁶⁰ Zur Gleichheit der Glorie vgl. *Sermo* I: h XVI, N. 10, Z. 21. Siehe *De mente* 13: h 2V, N. 147, Z. 1–14 die Allmacht der drei Göttlichen Personen betreffend. Nikolaus akzeptiert auch das orthodoxe Dogma von ewigem Gezeugtsein und ewigem Hervorgehen, so dass die drei Personen gleichewig sind.

spricht zum Beispiel vom Wort Gottes als vom Vater *ausgebend*,⁶¹ er spricht vom Hervorgehen und von der Zeugung als *Emanationen* innerhalb der Gottheit.⁶² Darin ergreift Nikolaus nicht etwa für eine häretische Ansicht Partei, ja er verwendet darin nicht einmal eine heterodoxe Redeweise. Denn Cusanus hält dafür, dass der Sohn aus dem Vater durch *Gezeugtwerden* hervorgeht, während der Heilige Geist aus dem Vater durch *Gegebenwerden* (*oder als Gabe*) hervorgeht, womit der Heilige Geist *Gabe* des Vaters und nicht *Sohn* des Vaters ist.

Diese cusanischen Sprechweisen liegen durchaus nicht außerhalb der orthodoxen Tradition: Denn auch Anselm erlaubt beide Redeweisen: in *einem Sinne*, sagt er, geht der Sohn aus dem Vater hervor, während in *einem anderen Sinne* der Heilige Geist vom Vater und vom Sohne ausgeht.⁶³ Ebenso erläutert Petrus Lombardus mit Rückgriff auf Augustinus und in klaren Worten, dass Sohn und Heiliger Geist in verschiedener Weise vom Vater *hervorgehen*.⁶⁴ Nikolaus von Lyra wiederum spielt auf des Sohnes Hervorgehen aus dem Vater an, auf ein Hervorgehen, das er mit des Sohnes Gezeugtsein identifiziert.⁶⁵ Bei Thomas von Aquin findet sich dieselbe Feststellung.⁶⁶ Folglich erhebt Cusanus hierin keinen neuen Anspruch, schon gar nicht einen häretischen. Ebenso sind seine Bezugnahmen auf die Emanation des Sohnes vom Vater und auf die Emanation des Heiligen Geistes vom Vater und vom Sohne nichts anderes als Bezugnahmen auf deren Gezeugtsein und Hervorgehen. Daher ist in diesen Ausführungen seine Redeweise auch durchaus rechtgläubig, wie sich aus

⁶¹ *Sermo XVI*: h XVI, N. 6, Z. 19–31.

⁶² *Sermo IV*: h XVI, N. 35, Z. 29–32.

⁶³ ANSELM VON CANTERBURY, *De processione spiritus sancti* 9: hg. von Schmitt, Bd. II, S. 204, Z. 17.

⁶⁴ PETER LOMBARDUS, *Sententiae* I.13.2 (PL 192:555). Lombardus bezieht sich auf *De Trinitate* V.14.15 (PL 42:920–921) and *De Trinitate* V.15.16 (PL 42:921–922), welche Stellen erwähnen, dass der Hl. Geist durch Gegebenwerden hervorgeht und dass er nicht gezeugt, wie der Sohn, ist. Aber vgl. auch AUGUSTINUS, *Contra Maximinum haereticum Arianorum episcopum* II.14.1 (PL 42:770): »Non omne quod procedit nascitur, quamvis omne procedat quod nascitur«.

⁶⁵ NIKOLAUS VON LYRA, *Postilla super Quatuor Evangelistas* (incunabulum; Marienthal, 1474), bezüglich Ioh. 1,1.

⁶⁶ THOMAS VON AQUIN, *Summa theologica* I.27.2.

Augustinus belegen läßt;⁶⁷ Meister Eckhart⁶⁸ und Hugo von Straßburg⁶⁹ kennen derlei Sprechweise ebenfalls.

Abschließend können wir ein drittes Beispiel einer scheinbaren Heterodoxie des Nikolaus heranziehen, das sich im rechten Licht des historischen Kontextes als ganz und gar orthodox erweisen wird: Cusanus nennt den Heiligen Geist »Schöpfer«.⁷⁰ Dies klingt deswegen heterodox, weil gewöhnlicherweise von *Gott Vater*⁷¹ gesagt wird, er sei der Schöpfer, der alles mittels und in und durch den Sohn – Sein Wort – geschaffen hat.⁷² Nikolaus jedoch betrachtet den Vater, den Sohn und den Heiligen Geist als ein und denselben Schöpfergott.⁷³ In dieser Hinsicht befindet sich Nikolaus indes in völliger Übereinstimmung mit Augustinus⁷⁴ und mit der orthodoxen Trinitariologie, welche keinen Widerspruch zwischen *Genesis* 1,1 (»Im Anfang schuf Gott Himmel und Erde«) und *Johannes* 1,10 (»In der Welt war er [Christus], und die Welt ist geworden durch ihn, doch die Welt erkannte ihn nicht«) sieht. Wenn Cusanus nämlich behauptet, alles wäre in und durch das Wort geschaffen worden,⁷⁵ und wenn er andernorts behauptet, der Heilige Geist wäre Schöpfer, so begehrt er damit weder eine Selbstkontradiktion noch widerspricht er der Heiligen Schrift; er akzeptiert vielmehr die Deutung dieser Schriftstellen durch Augustinus und Thomas, nach welchen beiden die Schöpfung das gemeinsame Werk der Trinität ist.⁷⁶

⁶⁷ AUGUSTINUS, *De Trinitate* IV. 20.27 (PL 42:906).

⁶⁸ ECKHART, *Expositio Sancti Evangelii secundum Iohannem* 35:8 (re Ioh. 1,1–2) [Bd. 3 von *Meister Eckhart. Die lateinischen Werke*, hg. und übersetzt von K. Christ und J. Koch (Stuttgart 1936) 30].

⁶⁹ HUGO VON STRASSBURG, *Compendium theologiae veritatis*, Buch I, Kap. 10 [hg. von S. Borgnet in *B. Alberti Magni opera omnia*, Bd. 34 (Paris 1895) 12–13].

⁷⁰ *Sermo* XXXVII: h XVII, N. 5, Z. 2–4.

⁷¹ *Sermo* XXXVII A: h XVII, N. 1, Z. 3–5.

⁷² Ioh. 1,3 und 1,10. Kol. 1,16. Vgl. *Sermo* XXX: h XVII, N. 8, Z. 3.

⁷³ *Sermo* I: h XVI, N. 7, Z. 16–18: »... indivisa sunt opera Trinitatis; tres personae unus Deus creavit terram . . .«.

⁷⁴ AUGUSTINUS, *Contra Adimantum*, Kap. 1 (PL 42:129–131).

⁷⁵ *Sermo* XIX: h XVI, N. 4, Z. 14–15.

⁷⁶ Siehe oben Anm. 73. Siehe auch AUGUSTINUS, *De Trinitate* V.13.14 (PL 42:920). Was Augustinus hier vom Sohn sagt, gilt auch vom Hl. Geist. Vgl. THOMAS VON AQUIN, *Summa theologiae* I.32.1c: »Virtus autem creativa Dei est communis toti Trinitati; unde pertinet ad unitatem essentiae, non ad distinctionem personarum«.

Zusammenfassend können wir festhalten, dass Nikolaus, da er eine orthodoxe Trinitariologie vertritt, nicht im Geringsten zögert, Mani, Arius, Apollinaris, Nestorius und Eutyches zu verurteilen.⁷⁷ Die cusanische Trinitariologie ist wesentlich mit seiner Christologie verwoben, so dass seine Trinitätsdoktrin genau so lange orthodox, also rechthgläubig bleibt, als es seine Christologie tut.⁷⁸

3. *Neue trinitarische Begrifflichkeit?*

Die Trinitätstheologie des Cusanus steht sicherlich unter starkem Einfluss von Augustinus, Anselm, Petrus Lombardus, Hugo von Straßburg, Meister Eckhart, Nikolaus von Lyra, Albertus Magnus, Thomas von Aquin und Ramon Llull.⁷⁹ Konfrontiert uns aber Nikolaus mit einem bloßen Potpourri altvorderer Ideen, oder enthält seine Trinitariologie etwas unterscheidend Neues? Zunächst ist einmal klar festzuhalten, dass Nikolaus selbst dann, wenn er uns bloß mit einem Amalgam älterer Ideen konfrontieren würde, immer noch durch die Art und Weise, wie er die zusammengestückten Ideen in eine *theologische* Perspektive einbaut und diese seine theologische Perspektive dann in Übereinstimmung mit seinen *philosophischen* Grundsätzen bringt, durchaus Bedeutsames leisten würde. *Ein Beispiel:* Nikolaus bekräftigt die theologische Lehre, dass Gott Sohn von Ewigkeit her vom Gott Vater gezeugt ist, ohne dass er Gott Vater untergeordnet ist – d. h. untergeordnet in Macht, in Majestät⁸⁰ und im Wesen. Danach bleibt dem Cusanus die unausweichliche Aufgabe, seinen theologischen Lehrsatz mit dem philosophischen Grundsatz, dass in Gott alle Dinge in-eins-fallen, kompatibel zu machen, d. h. in Einklang zu bringen. Es wäre nämlich unannehmbar, dass Nikolaus festhielte, dass in Gott die drei Personen in-eins-fielen. In den Worten von Rudolf Haubst:

⁷⁷ *Sermo XVII*: h XVI, N. 11. Siehe auch *Sermo XIX*: h XVI, N. 10.

⁷⁸ Die Christologie des Cusanus ist rechthgläubig. Die eigene Darstellung seiner Christologie bringt ihn jedoch in begriffliche Schwierigkeiten. Siehe Anm. 10 of Notes to Introduction to Translations, auf S. 281–282 meines *Miscellany on Nicholas of Cusa*.

⁷⁹ Rudolf Haubst macht in *Das Bild des Einen und Dreieinen Gottes in der Welt nach Nikolaus von Kues* (Trier 1952) auf den Einfluss von Ramon Llull aufmerksam. Siehe S. 60–83.

⁸⁰ Siehe oben Anm. 60.

Gegenüber dem möglichen Mißverständnis, daß der Ineinsfall von Dreiheit und Einheit in Gott auch die korrelative Personenunterschiedenheit von Vater, Sohn und Hl. Geist in Gott aufhebe, stellte Nikolaus in seinem bibeltheologischen Opusculum *De intellectu Evangelii Johannis* (i. J. 1443 oder 44) klar: »Es ist nicht so, daß »das Wort, das »bei Gott« dem Vater ist (*Joh 1,2*), mit dem Vater in-eins-fiele. Denn es ist auf nicht koinzidierende Weise (*incoincidenter*) »bei Ihm. Sonst wäre es ja auch nicht »beim« Vater, sondern der Vater selbst.«⁸¹

Ein zweites Beispiel: Nikolaus bekräftigt die theologische Lehre, dass der Vater *Unitas*, der Sohn *Aequalitas* und der Heilige Geist *Conexio* ist; gleichzeitig nimmt er den Satz aus dem Athanasianischen Glaubensbekenntnis an, dass Gott »*Unitas in Trinitate et Trinitas in Unitate*« ist. Danach bleibt dem Cusanus angesichts des *Unitas*-Prädikats nicht nur für den Vater sondern auch für Gott als Gott die folgende Aufgabe: er muss diese zwei theologischen Lehrsätze dadurch in eine exaktere theologische Perspektive bringen, dass er erklärt, dass es einen ganz bestimmten Sinn gibt, in welchem alle drei Personen *Unitas* sind, da sie ja *Unus Deus, Una Essentia* sind. Der Vater ist nämlich *Unitas*, die zeugt und sendet; der Sohn ist *Unitas*, die gezeugt ist; der Heilige Geist ist *Unitas*, die gesendet wird, d. h. die hervorgeht. »*Unitas*« kann eben die Personen oder das Wesen [*essentia*] benennen, wie »*Schöpfer*« die Personen oder das Wesen [*essentia*] benennen kann und wie »*Principium*« den Vater allein oder das Wesen allein benennen kann.

Immerhin muss Nikolaus nach der Zurechtrückung der theologischen Perspektive ebenso den Unterschied zwischen den Weisen philosophisch erklären, wie die *Absolute Einheit* dreifaltig ist und wie die *ingeschränkte Einheit* des Universums dreifaltig ist – was er auch in *De docta ignorantia* II, 7 in Angriff nimmt. Und er muss den Unterschied herausarbeiten zwischen (a) der Art und Weise, wie einerseits der Sohn und der Heilige Geist im Vater sind, der Sohn und der Vater im Heiligen Geist sind, der Vater und der Heilige Geist im Sohn sind,⁸² und (b) der Art und Weise, wie andererseits eingeschränkte Gegenstände zu einander kontrahiert werden, um das eine Universum zu formen – was er wiederum in *De docta ignorantia* II, 7 in Angriff nimmt. Und bei dieser Arbeit sieht er eine Spur der Göttlichen Trinität in der Dreiheit und in der Einheit des Uni-

⁸¹ R. HAUBST, »Das Neue in De Docta Ignorantia«, in: MFCG 20 (1992) 35.

⁸² Siehe *De docta ign.* I, 19: h I, S. 39, Z. 9–18 (N. 58) und Ioh. 10,38 (»Ich und der Vater sind eins«).

versums; denn das eine Universum besteht (1) aus dem Einschränkbaren, (2) aus dem Einschränkenden und (3) aus der Verbindung des Einschränkbaren und des Einschränkenden. Diese Verbindung oder Union identifiziert Nikolaus mit der Einung von Stoff und Form, oder mit der Einung von Möglichkeit und von Notwendigkeit der Verknüpfung.

Wir können weitere Fälle untersuchen, wie Nikolaus seine theologischen Perspektiven in seine philosophischen Denkmuster hineinarbeitet, was für ihn durchaus nicht leicht geschieht. In *De docta ignorantia* III, 12⁸³ strebt er danach, seine orthodoxe Christologie und seine orthodoxe Trinitariologie in eine Linie mit seiner philosophischen Sicht Gottes als eines Absoluten Maximums zu bringen. Im Verlaufe dieses Versuchs stellt er die Behauptung auf, dass die Einung der zwei Naturen in Christus, da sie eine größtmögliche Union ist, mit der Absoluten Union, welche Gott ist, in-eins-fällt. Nikolaus hat jedoch diese Einzelheit hier schlecht formuliert, so dass er sie später korrekt reformulieren musste, was dann in *De visione Dei* 20⁸⁴ geschieht. Es ist nämlich die Einung der zwei Naturen in Christus eine hypostatische oder eine persönliche Union: Es ist die Union oder Einheit der Göttlichen Natur und der menschlichen Natur in der Person von Gott Sohn. Diese persönliche Einung kann indes *nicht* mit der Absoluten Einheit in-eins-fallen, d. h. sie kann *nicht* mit Gott in-eins-fallen, da die zweite Göttliche Person nicht mit der Göttlichen Natur koinzidiert. Wäre dies nämlich der Fall, dann gäbe es keinen Unterschied zwischen der Person und der Natur. In Übereinstimmung mit dieser Einsicht reformuliert Nikolaus in *De visione Dei* 20⁸⁵ seine früherer Behauptung genauer: »Die Einung seiner menschlichen Natur als menschliche mit der göttlichen ist darum die größte, da sie nicht größer sein kann. Sie ist nicht schlechthin die größte und unendliche Einung, wie es die göttliche ist.« Cusanus löst die Schwierigkeit auf, in die er sich manövriert hatte, als er seine Theologie mit seiner Philosophie in Übereinstimmung bringen wollte. Die hypostatische Union, sagt er, ist maximal in dem Sinne, dass sie so groß ist, wie *sie* es nur sein kann; die Absolute Union ist maximal in dem Sinne, dass sie so groß ist, wie es irgendeine Union sein kann, und ist daher größer als die hypostatische Union es ist.

⁸³ h I, S. 162, Z. 11–12 (N. 262).

⁸⁴ h VI, N. 87.

⁸⁵ Ebd.

Auch die übrigen Versuche des Cusanus, Übereinstimmung herzustellen, verlangen ihm einige philosophische Erfindungsgabe ab. Zum Beispiel möchte er die Trinitätsdoktrin dadurch aufhellen, dass er Gott mit einer einzigen trikausalen Ursache vergleicht: Wirkursache, Formursache und Finalursache.⁸⁶ Doch dieses Gleichnis durchzuziehen stößt auf Schwierigkeiten bei der Ausdeutung des Heiligen Geistes als Finalursache, da das Ziel der Schöpfung ja Gott qua Gott und nicht Gott qua Heiliger Geist ist. Und wieder anderswo möchte Nikolaus einen Sinn von Teilhabe gelten lassen, nach welchem geschaffene Dinge an Gott teilhaben, insofern sie an seiner Dreieinigkeit teilhaben,⁸⁷ so dass sie im weiteren durch diese Teilhabe in Gott Gottes Ebenbilder sind bzw. werden. Allerdings wünscht Nikolaus auch festzuhalten, dass Geschöpfe als Gottes Ebenbilder nicht in *Gott* teilhaben,⁸⁸ sondern in einem *Abbild Gottes*.⁸⁹ Schließlich endet er in paradoxen Worten: ». . . Vernunftnaturen partizipieren in vernunftthafter Weise in Ihm, in dem nicht partizipiert werden kann. . .«⁹⁰ Damit überlässt er es seinen Lesern, geeignete Unterscheidungen zu treffen, um dieses Paradoxon zu durchschauen.

Und doch bringt Nikolaus mehr als eine bloße Zusammenstückung der Ansichten seiner Vorgänger zustande; seine Leistung besteht in weit mehr als in einem reinen Zusammensammeln ihrer Formeln und ihrer Terminologie. Obgleich sich Nikolaus ihre rechtgläubigen Glaubensbekenntnisse aneignet und verwendet, expliziert er die Orthodoxie dennoch in einer Art und Weise, die seine Vorgänger nicht verfolgten, wobei er eine Terminologie einsetzt, die diese so nicht kannten. Betrachten wir einige derartige Leistungen des Cusanus: Ein auffallendes Beispiel finden wir in *De mente* 11,⁹¹ wo er die Göttliche Dreifaltigkeit mittels der philosophischen Appellativa »*absolutum posse fieri*«, »*absolutum posse facere*« und »*absolutus nexus*«⁹² beim Namen nennt. GleichermäÙen überraschend ist seine Aussage in *De non aliud*: »Das Nichtandere ist nichts anderes als das Nichtandere«,

⁸⁶ *De docta ign.* I, 21: h I, S. 43, Z. 10–17 (N. 64). Vgl. *De beryl.*: h ²XI/1, N. 17, Z. 4–6. *De ven. sap.* 8: h XII, N. 22, Z. 12–18. *Sermo XXXVIII*: h XVII, N. 3, Z. 22–25 und N. 10.

⁸⁷ *De coni.* II, 17: h III, N. 180.

⁸⁸ *De quaer.* 2: h IV, N. 37, Z. 13–14.

⁸⁹ *De ven. sap.* 7: h XII, N. 16, Z. 5–7.

⁹⁰ *De fil.* 5: h IV, N. 80, Z. 4. Vgl. *De non aliud* 16: h XIII, S. 41, Z. 33–S. 42, Z. 1 (N. 79).

⁹¹ *De mente* 11: h ²V, N. 131.

⁹² Ebd. Z. 11f.

wobei die Worte »das Nichtandere« für Gott stehen. Nikolaus benützt diese Erklärung dazu, Gottes Dreieinigkeit symbolisch zu erläutern, so dass Gott Sich Selbst sowie alle Dinge definierend erscheint.⁹³

In allem ist jedoch die Art und Weise, wie Nikolaus vorgeht, nicht unproblematisch. Von Werk zu Werk scheint manchmal seine Terminologie in sich *nicht* konsistent zu sein. In *De theologicis complementis* 6 nennt er Gott zum Beispiel »Absolute Koinzidenz«; gleichfalls in *De visione Dei* 15⁹⁴ spricht er von *posse fieri* als mit *posse facere* in-eins-fallend und er erklärt, dass Gott *Absoluta Potentia* ist, welche er mit der Unendlichkeit, die ohne Andersheit ist, identifiziert. Wenn aber Gott ohne jede Andersheit ist, wie können dann die Göttlichen Personen unterscheidbare Personen sein? Und wenn *posse fieri* und *posse facere* in-eins-fallen, warum fallen dann die Göttlichen Personen nicht in-eins? Warum sollte außerdem in *De mente* »*posse fieri*« der Name des Vaters und nicht der des Sohnes sein? Und warum sollte »*posse facere*« dementsprechend eher der Name des Sohnes als der des Vaters sein? Auf diese Einwände hält Nikolaus zufriedenstellende Antworten bereit;⁹⁵ er strengt sich jedoch nicht genügend an, solche Einwände zu antizipieren und seine Antworten ausdrücklich zu explizieren.

Sein Diskurs über die Trinität ist indessen innovativ, wenn auch nicht in jeder Hinsicht. Ein Beispiel von derlei Innovation ist sein Bezug auf

⁹³ *De non aliud* 1: h XIII, S. 5, Z. 7 (N. 5). *De ven. sap.* 28: h XII, N. 83, Z. 13–14.

⁹⁴ *De vis* 15: h VI, N. 61.

⁹⁵ Zum Beispiel müsste Nikolaus nur aufzeigen, dass endliches *posse fieri* und endliches *posse facere* in Gott in-eins-fallen. Werden aber »*absolutum posse fieri*« und »*absolutum posse facere*« verwendet, um jeweils auf Gott Vater bzw. Gott Sohn Bezug zu nehmen, dann fallen *posse fieri* und *posse facere* nicht in-eins. Wenn Nikolaus in ähnlicher Weise in *De ven. sap.* 39 (h XII, N. 115) sagt, dass *posse facere* prioritär gegenüber *posse fieri* ist, dann verwendet er »*posse facere*« als einen Namen für Gott, »*posse fieri*« aber weder als Namen für Gott noch als Namen für eine der Göttlichen Personen. Vielmehr behauptet er von *posse fieri*, dass es *geschaffen* ist – *geschaffen* aus dem Nichts [*De ven. sap.* 39 (h XII, N. 116, Z. 10–12)]. Und obschon »*posse fieri*« in *De mente* von Nikolaus gebraucht wird, um auf Gott Vater Bezug zu nehmen, wird es in *De ven. sap.* von ihm dazu verwendet, auf ein *Geschaffenes* aber nicht *Gemachtes* Bezug zu nehmen, das heißt auf etwas Endliches in einer außerordentlichen Art und Weise.

Gott Sohn als *Conceptus* (ein Nomen!) und als *Praeconceptus*⁹⁶ anstatt einfach als *Verbum* nur. Weiters bezieht er sich auf den Vater als *Concipiens*, auf den Sohn als *Conceptus* (hier Participium Perfecti) und auf den Heiligen Geist als *Amplexus* [*Concipientis et Concepti*].⁹⁷ Diese Terminologie ist, zumindest die zweite Göttliche Person betreffend, nicht völlig neu:⁹⁸ Nikolaus von Lyra hatte schon früher auf den Sohn als *Conceptus* Bezug genommen, ja als »*unicus conceptus perfectissimus*« und als »*conceptus intellectus divini*«. ⁹⁹ Der lateinische Ausdruck bei Nikolaus von Lyra ist das Äquivalent zu »*conceptus absolutus*«, was Nikolaus von Kues als ein explizites Appellativum für den Sohn verwendet. Darüber hinaus hat Meister Eckhart das Verbum »*praehabet*« auf Gott Sohn angewendet,¹⁰⁰ und Hilduins lateinische Übersetzung von Dionysius Pseudo-Areopagitas Werken enthielt den Satz, dass der Göttliche Geist ein Geist (eine *mens*) »*in se ipsa omnium scientiam praecomprehendens*« ist.¹⁰¹ Allerdings springt der Gebrauch dieser Terminologie durch Cusanus in seinen eigenen Werken wesentlich stärker in die Augen als dieselbe Terminologie es in den Schriften seiner Vorgänger tut.

Wir können eine weitere solche Augenfälligkeit im Werk des Nikolaus von Kues eigens erwähnen, die ihn noch stärker von seinen Vorgängern abhebt: Es ist dies seine Hervorstreichung nicht nur der Göttlichen Selbsterkenntnis,¹⁰² sondern auch der Idee, dass in der menschlichen Selbsterkenntnis eine Spur der Trinität enthalten ist. Ja, wie es Gott nicht misslingen kann, Sich Selbst zu erkennen, so kann auch der menschliche Geist nicht scheitern, sich selbst zu erkennen.¹⁰³ In *De mente* 9¹⁰⁴ geht

⁹⁶ *De sap.* II: h 2V, N. 34. *Sermo XXIV*: h XVI, N. 48, Z. 20–21. *Sermo XIX*: h XVI, N. 15, Z. 10–14, wo Nikolaus von Vater, Sohn und Hl. Geist als *Principium, Praeconceptus* und *Dilectio* spricht.

⁹⁷ *Sermo XXII*: h XVI, N. 27, Z. 3–4.

⁹⁸ Siehe meine Diskussion auf S. 111–112 meines *Nicholas of Cusa: Metaphysical Speculations: Volume Two*.

⁹⁹ NIKOLAUS VON LYRA, *Postilla super Quatuor Evangelistas* (zitiert oben in Anm. 65), re Ioh. 1,1.

¹⁰⁰ MEISTER ECKHART, *Expositio Sancti Evangelii secundum Iobannem* (zitiert oben in Anm. 68) 38 :16–17 (re Ioh. 1 :1–2) [S. 32–33 in: LW III].

¹⁰¹ *Dionysiaca* (Paris 1937), Bd. I, 396^{2–3}. Vgl. 398³ und 545³.

¹⁰² *De docta ign.* I, 26: h I, S. 55, Z. 25–S. 56, Z. 4 (N. 88). *Crib. Alk.* II, 1: h VIII, N. 88. *Crib. Alk.* II, 6: h VIII, N. 102.

¹⁰³ Vgl. *Crib. Alk.* II, 6: h VIII, N. 102, Z. 1–2 mit *Sermo CXXX*: h XVIII, N. 5, Z. 32–33.

¹⁰⁴ *De mente* 9: h 2V, N. 123, Z. 6f.

Nikolaus so weit, dass er behauptet: »Der Geist tut alles, um sich zu erkennen.« Und er fügt an: »Daher kann unser Geist wie der Göttliche Geist auch nichts erkennen, wenn er nicht einer in Dreiheit ist.«¹⁰⁵ Wie eng Nikolaus menschliche Selbsterkenntnis an die Gotteserkenntnis knüpft, wird durch seine andauernde Wiederholung der Aussage klar, dass wir Menschen in dieser irdischen Lebenszeit uns selbst, wie wir in uns selbst sind, nicht erkennen können, da wir nicht Gottes *Quidditas* erkennen können; ohne ein Wissen darum, *was* unsere Ursache ist, können wir nicht genau wissen, *was* wir selbst sind.¹⁰⁶ Er schließt eine weitere Einzelheit an: Der menschliche Geist erkennt sich selbst im Verhältnis zu seiner Gotteserkenntnis¹⁰⁷ und im Verhältnis der Erkenntnis seiner selbst in Gott. Und obschon wir in diesem Leben uns selbst, wie wir in uns selbst sind, nicht kennen und nicht erkennen können, d. h. nicht unsere *Washeit* erkennen, so *erkennen* wir dennoch uns selbst, aber eben ungenau und unvollständig.¹⁰⁸

Ja, Nikolaus setzt Philosophie und Selbsterkenntnis gleich, womit er sich in eine Reihe mit Sokrates stellt, das folgende Zitat aber aus Isidor von Sevilla herholt: »*Philosophia est cognitio sui ipsius*.«¹⁰⁹ Folgerichtig sagt er auch an anderer Stelle, dass es »keine bessere oder wohlthätigere Kunstfertigkeit gibt als die Kunst sich selbst zu kennen.«¹¹⁰ Denn je »mehr ich in der Erkenntnis meiner selbst voranschreite, desto mehr bewege ich mich auf Gott hin.«¹¹¹ Wenn Cusanus äußert, dass »Gott allein Sich

¹⁰⁵ *De mente* 11: h²V, N. 133, Z. 5–7. *Der Laie über den Geist*, übersetzt von R. Steiger (Hamburg 1995) 95. *Sermo* CLXXIV: V₂, fol. 73^v, Z. 4–8.

¹⁰⁶ *De docta ign.* II, 13: h I, S. 113, Z. 22–29 (N. 180). *De poss.*: h XI/2, N. 38, Z. 13–14. *De ven. sap.* 12: h XII, N. 31, Z. 11–14. *De ven. sap.* 29: h XII, N. 87, Z. 25–26.

¹⁰⁷ Dieser Punkt ergibt sich aus *De docta ign.* II, 13: h I, S. 113, Z. 26–29 (N. 180) und *De mente* 11: h²V, N. 133, Z. 1–2.

¹⁰⁸ Ab und zu wenn Nikolaus Wissensfülle nachdrücklich behandelt, betont er unser Nichtverstehen von uns selbst, es sei denn, wir verstünden uns selbst in Gott: »*Solus deus seipsum per seipsum in seipso perfectissime intelligit. Omnes intelligentiae non in se sed in deo ut in causa se intelligunt.*« *Sermo* CCXXVI: V₂, fol. 148^{rb}, Z. 24–26.

¹⁰⁹ »*Philosophia est cognitio sui ipsius.*« *Sermo* VI: h XVI, N. 27, Z. 8 und Z. 10–13 bezieht sich auf den Befehl des Delphischen Orakels »Erkenne dich selbst!«

¹¹⁰ *Sermo* XXI: h XVI, N. 15, Z. 7–8: »*non est melior ars neque salubrior quam se ipsum cognoscere.*«

¹¹¹ *Sermo* VIII: h XVI, N. 16, Z. 28–29: »*Quanto in mei cognitione proficio, tanto ad Deum.*« Nikolaus zitiert hier PSEUDO-BERNHARD VON CLAIRVAUX, *Meditationes piissimae*

Selbst erkennt«,¹¹² so meint er damit, dass Gott allein Sich Selbst ganz wahr und ganz genau erkennt, so dass nichts sonst als Selbsterkenntnis gelten kann, wenn *Seine Kenntnis* der Maßstab ist.¹¹³ Nikolaus ist sich bewußt, dass auch andere Philosophen und Theologen, wie z. B. Augustinus, Anselm und Eckhart, menschliche Selbsterkenntnis mit der Göttlichen Selbsterkenntnis in Verbindung gebracht haben und dass deswegen seine eigenen diesbezüglichen Aussagen nicht durchaus ursprünglich sind.¹¹⁴ Er möchte sich jedoch jenen anschließen, die daran festhalten, dass wenn in der Göttlichen Trinität es *mens, notitia* und *amor* gibt,¹¹⁵ wobei Gott Sohn *notitia* ist, dann schließt sich die Signification von »*notitia*« Selbsterkenntnis ein.¹¹⁶ Gott erkennt Sich Selbst, und seine Selbsterkenntnis ist zugleich auch seine Erkenntnis des ganzen Alls.

Sicherlich geht Nikolaus beim Auflesen von Materialien aus seinen Vorgängern im Denken selektiv vor. Zum Beispiel bezieht sich Cusanus lobend auf das Zusammenstellen von Evidenz gegen die Juden durch Nikolaus von Lyra.¹¹⁷ Gegen die Juden versucht Nikolaus von Lyra zu zeigen,

de cognitione humanae conditionis 1 (PL 184:485). Siehe auch des Cusanus *De ludo* II: h IX, N. 101, Z. 22–24: »Sie (die Seele) kommt auch nicht zur Ruhe, wenn sie nicht um sich selbst weiß, was nur geschehen kann, wenn sie ihren Wunsch nach Wissen, d. h. über die ewige Ursache ihres Verstandes in sich selbst, d. h. in der Denkkraft, sieht und spürt.« [Übersetzung nach GERDA VON BREDOW, *Gespräch über das Globusspiel* (Hamburg 1999) 119].

¹¹² *Sermo* IV: h I, N. 34, Z. 41–42.

¹¹³ Theologen wie Augustinus, Anselm und Meister Eckhart halten fest, dass Gott allein *existiert* und dass alle Geschöpfe im Vergleich mit Gott *nichts sind*. (Z. B. siehe Anselms *Monologion* 28.) Derlei Behauptungen dienen uns Menschen dazu, Gottes Sein in einer Art und Weise zu überhöhen, wie schon des Nikolaus Feststellung über Gottes alleinige Erkenntnis Seiner Selbst eine Art der Überhöhung Göttlicher Erkenntnis ist. Vgl. *De docta ign.* II, 13: h I, S. 113, Z. 23 (N. 180). Aber wie es einen Sinn gibt, in dem die Geschöpfe doch *existieren*, so gibt es auch einen Sinn, in welchem der menschliche Geist *sich selbst erkennt*.

¹¹⁴ Bemerke, zum Beispiel, AUGUSTINUS, *De Trinitate* X.5–12. ANSELM, *Monologion* 66: »Quid igitur apertius quam quia mens rationalis quanto studiosius ad se discendum intendit, tanto efficacius ad illius cognitionem ascendit, et quanto seipsam intueri negligit, tanto ab eius speculatione descendit?«

¹¹⁵ Z. B. AUGUSTINUS, *De Trinitate* IX.4.4 (PL 42:963).

¹¹⁶ Siehe, zum Beispiel *Sermo* CLXXIV (167): V,2, fol. 73^{va}, Z. 4–8: »Item in cognitione qua mens cognoscit seipsam, est repraesentatio trinitatis secundum analogiam, in quantum mens cognoscens seipsam, de se verbum gignit, et ex utroque procedit amor.«

¹¹⁷ *Sermo* I: h I, N. 7, Z. 24–26.

dass es schon im Alten Testament Evidenz dafür gibt, dass Gott dreieinig ist. Trotzdem greift Cusanus auf keines der Argumente jenes anderen Nikolaus zurück, mit der einen Ausnahme: nämlich dass im Alten Testament von Gott manchmal im Plural gesprochen wird, wie z. B. in *Genesis* 1,26, wo Gott sagt: »Lasset uns Menschen machen, ein Bild, das uns gleich sei!« Ebenso wenig führt Cusanus die un schlüssigen Evidenzen für Gottes Dreifaltigkeit und Dreieinigkeit an, die Hugo von Straßburg im Alten Testament ausgrub. In Buch I, Kap. 10, seines *Compendium theologiae veritatis* legt Hugo Überlegungen vor, dass Gottes Dreifaltigkeit darin angedeutet werde, dass die Ankläger Hiobs (nach *Hiob* 1,11) drei an Zahl waren, dass Abraham von drei Engeln besucht wurde (*Genesis* 18,2), dass Ezechiel eine Vision von drei Städten hatte (*Ez.* 48 u. a.), dass es nach *Josua* 20,1–9 drei Zufluchtsstädte für Totschläger unter den Israeliten gab, und dass nach *Sprüche* 30,18–19 drei Dinge »zu wunderbar« sind, um sie zu verstehen. In gleicher Weise lässt Cusanus Anselms Erklärung dafür, warum die ersten beiden Göttlichen Personen Vater und Sohn anstatt Mutter und Tochter genannt werden,¹¹⁸ links liegen; ebenso ignoriert er die Erklärung der selben Problematik durch Thierry von Chartres.¹¹⁹ Dass Nikolaus ein Wiederaufwärmen all dieser schwachen Versatzstücke vermied, muss man ihm hoch anrechnen.

Allerdings lässt Cusanus auch Trinitarische Fragestellungen beiseite, welche es sehr wohl verdient hätten, erörtert zu werden. So zitiert er nicht Anselms Gründe dafür, warum es keine drei Zeugungen oder auch keine drei Verba innerhalb der Trinität gibt, obwohl jede Göttliche Person über Sich Selbst und über die Anderen Zwei spricht, so dass jede Person ein Verbum aus Sich heraus zu zeugen scheint.¹²⁰ Noch auch führt er Hugo von Straßburgs Argument an, welches die Schlussfolgerung, dass Vater und Sohn sich gegenseitig *durch* den Heiligen Geist lieben, eliminiert.¹²¹ Dieses Beiseitelassen beweist, wenn auch in negativer Weise, dass Nikolaus kein bloßer Kompilator oder Sammler altvorderer Ansichten war. Ja, *De docta ignorantia*, *Cribratio Alkorani*, *De possess*

¹¹⁸ ANSELM VON CANTERBURY, *Monologion* 42.

¹¹⁹ THIERRY VON CHARTRES, *Commentum super Boethii librum De Trinitate* (zitiert oben in Anm. 25) IV.4 [Häring, S. 96].

¹²⁰ ANSELM VON CANTERBURY, *Monologion* 62–63.

¹²¹ HUGO VON STRASSBURG, *Compendium theologiae veritatis* (zitiert oben in Anm. 37) I.8 [Borgnet Ausgabe, S. 9^b].

und *De non aliud* etablieren ihn als einen Denker, der frische Ansichten zur Trinitariologie beizusteuern vermag.

4. Erkenntnis der Trinität nur durch (symbolische) Analogie?

Da Nikolaus sehr viele figurative Analogien zur Erklärung von Gottes Dreieinigkeit gebraucht, stellt sich die Frage, ob er mit Anselm von Canterbury daran festhält, dass es einen philosophischen Beweis dafür gibt, dass Gott dreieinig ist, oder ob er anstatt dessen mit Thomas von Aquin der Meinung ist, Gottes Dreieinigkeit sei nicht Gegenstand eines philosophischen Beweises, sondern Angelegenheit des Glaubens. Natürlich stellt sich Nikolaus in dieser Frage auf die Seite des Thomas und nicht zu Anselm, obschon er weder Thomas noch Anselm folgt, welche beide Gottes Existenz mittels der natürlichen Vernunft für beweisbar halten.¹²² Gegenüber von Thomas hält Nikolaus auch, dass keine der trinitarischen Analogien ausreichende Evidenz dafür erzeugt, dass Gott tatsächlich dreieinig ist. Sie sind nämlich keine *argumentativen*, sondern bloße *illustrative* Analogien. Darüber hinaus sind es nur *symbolische* Erklärungen, so dass es nicht der Fall ist, dass sie uns auch nur irgendetwas über die Göttliche Dreieinigkeit, wie sie an sich, in sich und für sich ist, eröffnen. Dass Gott dreieinig ist, erfahren wir nach Nikolaus nur aus der Heiligen Schrift. Die biblische Belehrung versuchen wir dann mittels Illustrationen, Metaphern und Gleichnissen zu verstehen. Doch versetzen uns diese nicht in die Lage, in nicht-gleichnishafter Weise *das* zu denken, *was* die Göttliche Dreieinigkeit ist oder wie sie beschaffen ist. Daher ist das Beste, was ein selbstkritischer Nikolaus zu leisten vermeint, genau das, was Boso in *Cur Deus homo* von Anselm erbittet, wenn auch in anderem Zusammenhang:

¹²² Anstatt methodisch mittels einer *Theologia naturalis* vorzugehen, hält Nikolaus an der Lehrmeinung fest, dass Gottes Existenz gerade durch unser Infragestellen dieser Existenz notwendigweise vorausgesetzt wird. Siehe J. HOPKINS, *Nicholas of Cusa: Metaphysical Speculations: Volume Two, Part One, Section 5*; vgl. überdies K. KREMER, »Nicolaus Cusanus: »Jede Frage über Gott setzt das Gefragte voraus« (*Omnis quaestio de deo praesupponit quaesitum*)«, 145–180 in G. Piaia, Hg., *Concordia discors. Studi su Niccolò Cusano e l'umanesimo europeo offerti a Giovanni Santinello [Medioevo e umanesimo 84]* (Padua 1993).

Boso: Ich stimme darin bei, daß kein Mensch in diesem Leben ein solches Geheimnis vollständig enthüllen kann, und ich bitte nicht, daß du tust, was kein Mensch tun kann, sondern nur soviel du kannst. Denn mehr wirst du überzeugen, daß in dieser Sache tiefere Gründe verborgen liegen, wenn du zeigst, daß du einen siehst, als wenn du durch Nichtssagen beweist, daß du keinen Grund in ihr erkennst.¹²³

In Treue zu einer Ermahnung wie die *Bosos* versucht Nikolaus seine Trinitätslehre plausibel zu machen.

In *Cribratio Alkorani* II, 4–5 findet sich eine typische Form von versuchter Plausibilisierung durch Nikolaus: Dort schlussfolgert er aus der Produktivität und Fruchtbarkeit des menschlichen Geistes, dass der Göttliche Schöpfergeist um nichts weniger fruchtbar ist, so dass in ihm *Fruchtbarkeit*, *Geburt* und *Liebe* vorhanden sind. Hierin zeigt Cusanus einen konsequenten Gedankengang: Als ersten Schritt weist er darauf hin, dass der Kosmos aus Fruchtbarkeit, Geburt und Liebe besteht, ohne welche es keinen Kosmos geben würde, denn dann gäbe es keine pflanzliche und auch keine tierische Reproduktion und kein Wachstum, keine chemischen Prozesse und auch keine einigenden Bande zwischen den Elementen, usw. Sein Gedankengang setzt sich wie folgt fort:

Wenn also die Welt ohne diese Dreifaltigkeit weder ihre Natur noch ihre natürliche Vollkommenheit und ihre Segnung von Gott besäße, die in der Einheit ihres Wesens derart dreifaltig leuchtet, wie werden wir dann sagen können, dem Schöpfer fehle diese natürliche Vollkommenheit, die er allen (Geschöpfen) verliehen hat, damit sie auf bestmögliche Weise sein können? Wie demnach das Geschaffene dreieinig ist, so auch der Schöpfer, da das Geschaffene von sich aus nichts ist, und alles, was ist, dadurch besteht, daß es Abbild und Gleichnis des Schöpfers ist. Die Dreifaltigkeit, die in der Schöpfung sichtbar ist, stammt also von der ungeschaffenen Dreifaltigkeit, wie das Abbild vom Urbild und das Verursachte von der Ursache. Es ist demzufolge der dreieine Gott, der die dreieine Welt nach seinem Bild und Gleichnis geschaffen hat. Folglich gibt es in der Göttlichen Natur Fruchtbarkeit, Nachkommenschaft und Liebe: Die Fruchtbarkeit ist Gott, der auch Ursprung und Vater ist, die Nachkommenschaft seiner Fruchtbarkeit aber ist der Sohn, und die Liebe ist die Verbindung beider.¹²⁴

Nikolaus steigert die Kraft seines Argumentes durch das Anfügen eines Schriftzitates, dieses Mal aus dem Propheten *Isaias* (66,9), durch dessen Mund der Herr angeblich fragt: »Sollte ich, der ich andere gebären lasse, etwa selbst nicht gebären? Sollte ich, der ich anderen Nachkommenschaft gewähre, unfruchtbar sein? . . .«¹²⁵

¹²³ ANSELM VON CANTERBURY, *Cur Deus homo* II, 16 (Schmitt Ausgabe, Bd. II, S. 117, Z. 18–22). *Warum Gott Mensch Geworden*, übersetzt von Schmitt (München 1970) 127.

¹²⁴ *Crib. Alk.* II, 5: h VIII, N. 100, Z. 2–13. *Sichtung des Korans*, Buch II, übersetzt von L. Hagemann und R. Gleis (Hamburg 1990) 15 und 17.

In all den aufgeführten Denkanstrengungen ist es das Ziel des Cusanus, der christlichen Trinitariologie eine gewisse Plausibilität dafür zu verschaffen, dass der menschliche Geist Gott günstiger in belehrter Unwissenheit betrachten kann, d. h. dass er Gott besser nicht-verstehend versteht, wie sich Nikolaus in paradoxer Weise ausdrückt.¹²⁶ Doch wird keines dieser Denkstücke dabei für Evidenz für ein Argument der natürlichen Vernunft gehalten. Vielmehr gelten die Denkergebnisse als – innerhalb der Glaubensgemeinschaft – erhellende Bestätigungen. Daher würde Nikolaus auch die folgende Lehrmeinung des Thomas annehmen, sofern das lateinische Wort »*probabile*« im Sinne von »plausibel« gedeutet wird:

Man muss sagen, dass Gottes Dreifaltig- und Einssein bloß geglaubt wird und in keiner Weise *demonstrativ bewiesen* werden kann, obschon man zur Unterstützung dieser [Lehre] bestimmte nichtzwingende Gründe – und eben nur für einen Glaubenden plausible Gründe – haben kann.¹²⁷

Schließen wir mit einem letzten Beispiel: Auf Grund der Offenbarung glaubt Nikolaus, dass Christus der Messias war, dass er Mensch gewordener Gott war. Auf dieser Grundlage vermutet er, dass ein Grund für Gottes Menschwerdung darin lag, dass menschliche Wesen sich dadurch mit Ihm identifizieren könnten und so in Ihm zur Liebe ihrer selbst kämen. Denn wir lieben das, »was an unserem Sein teilhat und es begleitet«,¹²⁸ niemand von uns Menschen, so die Behauptung des Nikolaus, kann sich selbst hassen.¹²⁹ Gott erscheint als unsergleichen, um seine

¹²⁵ Jesaja 66,9. *Crib. Alk.* II, 8: h VIII, N. 108.

¹²⁶ *De docta ign.* I, 5: h I, S. 11, Z. 25–26 (N. 13). Siehe auch den Titel von *De docta ign.* I, 4.

¹²⁷ THOMAS VON AQUIN, *Expositio super librum Boethii De Trinitate* I.4.responsio [text hg. von B. Decker (Leiden 1955) 76]: »Dicendum quod deum esse trinum et unum est solum creditum, et nullo modo potest demonstrative probari, quamvis ad hoc aliquales rationes non necessariae nec multum probabiles nisi credenti haberi possint«. Vgl. *Sermo XIX*: h XVI, N. 6, Z. 13–22: »Hodie tamen habentes per fidem Trinitatem esse, non esset post fidem rationes Trinitatis difficile invenire, ut dicit Richardus de Sancto Victore in principio De Trinitate, sicut et ipse ibi inquirat, et sicut etiam Anselmus, Augustinus, Damascenus et alii inquisiverunt rationes, ad quas tamen ex puris naturalibus, nisi fidem habuissent, non pervenissent, ut dicit Isaias: »Nisi credideritis, quo modo intellegetis?«

¹²⁸ *De vis.* 15: h VI, N. 65, Z. 15.

¹²⁹ Ebd. Z. 14. *Die Gottes-Schau*, Bd. 3 von Nikolaus von Kues, *Philosophisch-theologische Schriften*, übersetzt von D. und W. Dupré (Wien 1967) 185.

Liebe zu uns zu zeigen und um unsere Liebe zu ihm, unserem Mitmenschen, anzuregen. Von dieser Überlegung aus erwägt Nikolaus im Weiteren, dass Gott Sich Selbst liebt, so dass Er Unendlich Liebende Liebe ist, Unendlich Liebenswerte Liebe und die Unendliche Einung von beidem.¹³⁰ Folglich ist Er Dreieinige Liebe, eine Idee die aus Augustins *De Trinitate* und aus Ramon Llulls *Ars Amativa* stammt.¹³¹

5. Ökumene gegen Rechtgläubigkeit?

Da Nikolaus nicht nur rechtgläubiger Theologe, sondern auch ein Advokat religiöser Ökumene sein möchte,¹³² stellt sich die Frage, ob er beides zugleich und ohne Widerspruch sein kann. In *De pace fidei* appelliert er, im Namen des Christentums als einer universalen Religion, an Juden und Araber, indem er darauf hinweist, dass Gott als Schöpfer »dreifaltig und einer [ist]. Als Unendlicher ist er weder dreifaltig noch einer noch irgend etwas von den Attributen, die ihm zugebracht werden können.«¹³³ Damit aber hat Nikolaus nun offensichtlich ein begriffliches Problem: Wenn Gott wirklich Unendlichkeit-an-sich ist, wie kann Er dann Dreieinigkeit-an-sich sein? Und wenn Er wirklich Schöpfer ist, wie kann Er dann nicht-schöpferische Unendlichkeit-an-sich sein? Es scheint der Fall zu sein, dass Nikolaus im Namen der *Religio una* auf seine frühere Meinung verzichtet, wonach Gottes Einheit auf eine uns nicht verstehbare Weise dreifaltig ist und seine Trinität eins bzw. eine ist. Nach dieser früheren Forderung in *De docta ignorantia* behauptet er: »Wenn ich ferner sage: »Die Einheit ist die größte«, so bezeichne ich eine Dreiheit. Sage ich nämlich »Einheit«, so bezeichne ich Ursprung ohne Ursprung. Sage ich »die größte«, so bezeichne ich Ursprung vom Ursprung. Verbinde und

¹³⁰ *De vis.* 17: h VI, N. 71, Z. 8–12.

¹³¹ AUGUSTINUS, *De Trinitate* VIII.10. Raimundus Llull, *Art Amativa*, hg. von S. Galmés. (Palma de Mallorca 1933). Siehe S. 305–307 (in Bd. XVII der Reihe *Obres de Ramon Llull*).

¹³² Nikolaus ist in einem anderen Sinne »ökumenisch« eingestellt, als dieses Wort uns Heutigen geläufig ist. Denn Cusanus ist ökumenisch in dem Sinne, dass er zu zeigen versucht, dass ein richtig verstandenes Christentum aus den wesentlichen Lehraussagen des Judentums, des Islams, des Hinduismus, usw., folgt, sofern diese richtig verstanden werden.

¹³³ *De pace* 7: h VII, N. 21, Z. 1–2. *Über den Frieden im Glauben*, übersetzt von L. Mohler (Hamburg 1943) 107.

vereinige ich beide durch das Zeitwort »ist«, so bezeichne ich das Hervorgehen aus beiden.«¹³⁴ In *De pace fidei* dagegen behauptet Cusanus mit seinem Appell an die Juden und Muslime, dass in-sich und an-sich Gott nicht nach unserem Begriff Dreieinig ist; vielmehr ist Er die Unendlichkeit selbst. Ein so verstandenes Christentum können auch Juden und Muslime doch annehmen, meint Cusanus.

Vielleicht will Cusanus sagen, der Satz, wonach Gott Dreieinig ist ist ein Satz der *Via affirmativa*, während der Satz, wonach Gott nicht Dreieinig ist ein Satz der *Via negativa* ist. Damit würde er hoffen argumentieren zu können, dass die zwei verschiedenen Aussagen über Gott in derselben Weise verträglich sind, wie affirmative und negative Theologie kompatibel sind. Wir können dieses Problem hier nicht zu Ende bringen. Aber soviel steht für den Augenblick fest, dass Nikolaus in *De pace fidei* seine Trinitätslehre nicht einmal in der Tendenz verändert. Schon in *De docta ignorantia* hatte er nämlich genau denselben Punkt festgehalten, den er in *De pace fidei* 7¹³⁵ anbringt, und, um es auch noch anzufügen, bereits in *De visione Dei* 13¹³⁶ gemacht hatte. In *De docta ignorantia* I, 20¹³⁷ schreibt er:

Wir bezeichnen auch aus diesem Grunde das Größte als dreifach, obschon es unendlich über alle Dreiheit erhaben ist, weil wir anders es als die einfache Ursache, das Maß und den Maßstab der Dinge nicht begreifen könnten, deren Seinseinheit die Dreiheit ist, wie in den Figuren die Einheit des Dreiecks in der Dreiheit der Winkel besteht. Lassen wir den Bezug auf die Dinge weg, so kommt freilich in Wirklichkeit weder unsere Bezeichnung noch unser Begriff der Dreiheit dem Größten in irgendeiner Weise zu. Er bleibt vielmehr im unendlichen Abstand hinter jener größten und unbegreiflichen Wahrheit zurück.¹³⁸

Um es noch einmal zu sagen: Nikolaus ändert in *De pace fidei* nicht seine theologischen Ansichten, um etwa die Juden und Muslime zu gewinnen. Vielmehr arbeitet er die praktischen Folgerungen seiner theologischen Position, die er immer innehatte, heraus. Also ist Gott *unserem Begriff nach* nicht eine Dreiheit, obgleich Er doch über unserem Begreifen Unendli-

¹³⁴ *De docta ign.* I, 10: h I, S. 21, Z. 5–8 (N. 29). *Die belehrte Unwissenheit*, Buch I, übersetzt von P. Wilpert und revidiert von H. G. Senger (Hamburg ²1970) 39.

¹³⁵ *De pace* 7: h VII, N. 21; S. 20, Z. 9f.

¹³⁶ *De vis.* 13: h VI, N. 57, Z. 11f.

¹³⁷ *De docta ign.* I, 20: h I, S. 41, Z. 22–28 (N. 61).

¹³⁸ P. Wilperts Übersetzung. Siehe auch *De docta ign.* I, 26: h I, S. 54, Z. 19–S. 56, Z. 4 (N. 87–88) und *Apol.*: h II, S. 32, Z. 24–S. 33, Z. 3.

che Dreiheit sowie Unendliche Einheit ist, wobei »Dreiheit« und »Einheit« nicht numerisch gemeint sind. Nikolaus ist auch nicht der erste christliche Theologe, der die Idee vertritt, dass Gott-in-Sich und-an-Sich nicht Dreieinig ist. Denn schon vor Cusanus hat Meister Eckhart dieselbe Ansicht vertreten¹³⁹ – eine Ansicht, die nichts anderes als eine Ausarbeitung des Augustinischen Gedankens ist, dass Dreiheit und Einheit in Gott nicht als numerisch anzusehen sind.

Wenn nun Cusanus nicht nur feststellt, dass Gottes Dreieinigkeit dem menschlichen Verstande unzugänglich ist, sondern dass in letzter Analyse Gott nicht Dreieinigkeit ist, sondern nur als Dreieinigkeit symbolisch dargestellt wird, wie kann er dann realistisch die Angehörigen von nicht-christlichen Traditionen auffordern, diese christlichen Symbola zu übernehmen? Wenn sie aber andererseits diese Symbola nicht anzunehmen brauchen, weil deren Annahme für die Erlösung nicht wesentliche Voraussetzung ist, gilt dann auch, dass diese Symbola sogar innerhalb des Christentums verzichtbar sind? Hier kann auf diese Fragen nicht näher eingegangen werden. So viel sei aber gesagt: Nikolaus erachtet die symbolische Trinitätssprache nicht als entbehrlich. Sie ist um nichts mehr verzichtbar als das Glaubensbekenntnis, dass Gott Gut ist und dass Gott Gutheit selbst ist (obschon Gott als Unendlichkeit weder Gut noch Gutheit ist¹⁴⁰). Darüber hinaus setzt die Lehre von der Menschwerdung die Trinitätsdoktrin voraus. Denn der historische Jesus ist in Übereinstimmung mit dem rechtgläubigen Christentum Gott, und Gott ist der historische Jesus. Daher gilt auch, dass Jesus nicht zu Gott als seinem Vater gebetet hätte, wenn es keine Dreiheit von Personen gäbe, noch hätte zum Zeitpunkt der Taufe Jesu eine Stimme vom Himmel herabkommen und sagen brauchen: »Dieser ist mein geliebter Sohn, an dem ich mein Wohlgefallen habe!«¹⁴¹

¹³⁹ MEISTER ECKHART, *Daß buoch der göttlichen troestunge* [Tractatus 1 in *Meister Eckharts Traktate*, hg. von J. Quint (Stuttgart 1963), Bd. 5 von *Meister Eckhart. Die deutschen Werke*] 41: Das Eine »wirt enbloezet aller underscheide und eigenschaft und ist ein und sint ouch ein got-vater-sun-und-heiliger-geist«.

¹⁴⁰ *De vis.* 13: h VI, N. 57, Z. 11–12.

¹⁴¹ *Matth* 3,17. Vgl. damit *Mark* 1,11 und *Luk* 9,35.

6. Weitere Begriffsprobleme?

Wir können nun die Stellungnahme des Cusanus zum Trinitätsthema bewerten. Wir beginnen zu realisieren, dass die Streitfragen der Begrifflichkeit, welche Nikolaus aufwirft, in mehrere unterschiedliche Kategorien fallen.

(a) Für einige der Problematiken hat Cusanus, erstens, bereitliegende Lösungen zur Hand, Lösungen, die er nicht explizit anbietet, obschon er es könnte. In diese Kategorie fällt zum Beispiel die Frage, warum »*unitas*« besser auf den Vater als auf den Sohn oder den Heiligen Geist passt.

(b) Eine zweite Problemgruppe betrifft die innere Konsistenz oder Inkonsistenz der Lehrmeinungen verschiedener Opera des Cusanus untereinander. In diese Kategorie gehört die Sachfrage, ob *posse fieri* und *posse facere* in Gott in-eins-fallen.¹⁴²

(c) Eine dritte Art von Problemen bezieht sich auf Fragen innerer Kohärenz der cusanischen Theologie innerhalb ein und desselben Werkes, wie z. B. die Frage, ob er seine Lehrmeinungen über Gottes Dreieinigkeit mit seinen Lehraussagen über Gottes Unendlichkeit in Übereinstimmung bringen kann. Dabei ist es hier nicht der Fall, dass Nikolaus sich nicht die Mühe machen möchte, bereitliegende Lösungsvorschläge anzuführen; nein, er hat sie einfach nicht zur Verfügung. Und es geht hier auch um Probleme praktisch-religiöser Konsequenzen der von ihm vertretenen theologischen Position.

(d) Eine vierte Menge von Problemen betrifft Streitfragen, welche Cusanus selbst nicht aufwirft, welche er aber ohne Weiteres hätte zur Sprache bringen können, um dann überkommene Antworten zu geben. Hierzu verweisen wir erneut auf Anselms Frage, warum es der Fall ist, dass es innerhalb der Göttlichen Trinität – wenn der Vater, der Sohn und der Heilige Geist jeweils über sich selbst sprechen und auch über die beiden anderen sprechen – nicht drei Verba gibt.

(e) Eine fünfte Problemklasse besteht aus Fragestellungen, welche für das Denken des Nikolaus einzig in ihrer Art sind, die er selbst aber nicht

¹⁴² Dieses Problem gehört auch zur vorherigen Kategorie, wie ich oben in Anm. 95 zeigte.

als derart problematisch einschätzt, dass sie ausführliche Erklärungen seinerseits erheischen. Wenn Nikolaus einerseits behauptet, dass die Aussage »Das Nichtandere ist nichts anderes als das Nichtandere« die Trinität verdeutlicht, dann muss er auch erklären – tut es aber nicht! – wie es möglich ist, dass Gott unbedingt Nichtanderes ist, wenn doch der Vater anders als der Sohn und der Heilige Geist ist, der Sohn anders als der Vater und der Heilige Geist ist, und der Heilige Geist anders als der Vater und der Sohn ist. Wenn sich andererseits Gottes absolute Nichtandersheit mit Seiner Unterscheidbarkeit in Personen verträgt, wie kann dann die Aussage »Das Nichtandere ist nichts anderes als das Nichtandere« die Gleichheit der drei Personen attestieren, wenn man zugibt, dass in dieser Aussage das zweite Vorkommen von »*non aliud*« [«... non-aliud est non aliud quam non-aliud»] keine Nominalform ist, wie es das erste und das dritte Vorkommen sind. Nikolaus muss sich diesen Sachfragen stellen; er muss sich mit ihnen auseinandersetzen, da sonst seine Lehrgehaltsanalyse in einem Wirrwarr oder Sumpf versinkt. Er muss erklären, wie Gott jeder Andersheit entrinnen kann, obwohl die Göttlichen Personen unterscheidbar sind. Im Weiteren muss Nikolaus seine Ansicht in eine Linie mit Augustinus und Thomas bringen, die behaupten, dass der Vater nicht *aliud* im Vergleich zum Sohn ist, sondern *alius* im Vergleich zum Sohn ist¹⁴³ – das heißt, dass der Vater nicht *dem Wesen nach* anders als der Sohn ist, aber dennoch *im Bezug* anders als der Sohn ist.

(f) Eine sechste Problemgruppe, die Nikolaus heimsucht, bezieht sich darauf, dass er regelmäßig ein ihn bedrängendes Problemfeld zwar sieht, dass er aber nichts unternimmt, um etwa in Detailerklärungen verschiedene Konfusionen zu eliminieren. *De visione Dei* 17¹⁴⁴ enthält zum Beispiel ein Textstück, welches mehrere verschiedene philosophische und theologische Probleme erkennt; aber diese Passage überlässt es dem Leser selbst, die Fragestellungen zu entwickeln und vor allem Lösungen zu entwerfen und vorzuschlagen, welchen Cusanus zustimmen würde. Nehmen wir an, dass jemand die Worte »eins, eins, eins« äußert. Damit würde er, wie Nikolaus in *De visione Dei* sagt, »eins« dreimal aussprechen: Derjenige sagt

¹⁴³ AUGUSTINUS, *In Joannis Evangelium tractatus* CXXIV 36.9 (PL 35:1668). Thomas von Aquin, *Summa theologica* I.31.2.

¹⁴⁴ *De vis.* 17: h VI, N. 74.

dreimal eins; sagt aber nicht drei, sondern eins und das dreimal. Denn wenn er dreimal eins sagt, dann wiederholt er dasselbe und zählt nicht. Zählen bedeutet, eines zum anderen machen; ein und dasselbe dreimal wiederholen aber ist vervielfachen ohne Zahl. Darum ist die Vielheit, die in Dir, o Gott, von mir erschaut wird, eine Andersheit ohne Andersheit, denn sie ist eine Andersheit, die Selbigkeit ist. Sehe ich auch, daß der Liebende nicht das Liebenswerte ist, und die Verknüpfung weder der Liebende, noch das Liebenswerte, so sehe ich doch nicht in der Weise, daß der Liebende nicht das Liebenswerte ist, als ob er eines und das Liebenswerte ein anderes wäre, sondern ich sehe vielmehr, daß die Unterscheidung von Liebendem und Liebenswertem in der Mauer des Zusammenfalls von Einheit und Andersheit ist. Diese Unterschiedenheit in der Mauer der Koinzidenz, in der Unterschiedenes und Nicht-Unterschiedenes zusammenfallen, geht jeder erkennbaren Andersheit und Verschiedenheit voraus.¹⁴⁵

In diesem Zitat wirft Nikolaus viele wichtige Fragen auf, aber er untersucht keine einzige von ihnen in philosophischer Weise. Wir brauchen zum Beispiel mehr Wissen darüber, in welchem Sinne in Gott Pluralität »Andersheit ohne Andersheit ist, weil sie Andersheit ist, welche Selbigkeit ist«. Und wir brauchen mehr Kenntnis darüber, wie der Liebende und das Liebenswerte, welche Vater und Sohn symbolisch darstellen, korrekterweise als auf der Innenseite der Mauer der Koinzidenz in-einsfallend angesprochen werden können. Des weiteren brauchen wir mehr Wissen darüber, wie es möglich ist, dass Cusanus hier die Trinität mittels der mathematischen Proposition » $1 \times 1 \times 1 = 1$ « zu illustrieren sucht, wenn er doch in *De docta ignorantia* nur bereit war zu sagen, »einmal eins gleich eins«. Das heißt, dass *De docta ignorantia* I, 9¹⁴⁶ mit *De visione Dei* 17¹⁴⁷ auf Grund der Tatsache in Widerspruch zu geraten scheint, dass Nikolaus in *De docta ignorantia* nicht bereit war, den Heiligen Geist eine *Wiederholung der Einheit* zu nennen, dass heißt, nicht bereit war, Ihn »Einheit einmal« oder »Einheit zweimal« zu nennen. Während nach *De docta ignorantia* der *Sohn* eine derartige Wiederholung ist, ist der Heilige Geist symbolisch als Einung dargestellt, »nicht von der Einheit durch Wiederholung noch durch Vervielfältigung«. Daher ist die in *De visione Dei* vorfindliche Illustration in *De docta ignorantia* nicht anwendbar. Denn hier in *De docta ignorantia* ist der Sachverhalt der Trinität nicht durch Symbole wie »Einheit« bzw. »eins« dreimal wiederholt darstellbar.

¹⁴⁵ Ebd. Z. 9–N. 75, Z. 9. *Die Gottes-Schau* (oben in Anm. 129 zitiert), S. 171 und 173.

¹⁴⁶ *De docta ign.* I, 9: h I, S. 18, Z. 1–25 (N. 24–25).

¹⁴⁷ *De vis.* 17: h VI, N. 74–75.

(g) Eine siebente Problemgruppe betrifft Aussagen des Cusanus, welche uns in die Irre zu führen tendieren. Wenn er zum Beispiel behauptet, dass die Glaubenden im zukünftigen Leben Gott erkennen werden, *wie Er ist*, aber seine *Quidditas* nicht kennen werden,¹⁴⁸ dann verwirrt uns diese tendenziöse Äußerung. Denn wir nehmen gewöhnlicherweise an, dass »Wissen, wie etwas an sich ist« bedeutungsgleich mit »Wissen, wie etwas in und von sich ist«, also mit dem »Wissen seiner *Quidditas*« ist. Wir müssen hier auf der Hut sein und bemerken, dass Nikolaus in seiner Terminologie hier I *Job* 3,2 spiegelt: ». . .wenn Er [Christus] sich offenbaren wird, werden wir Ihm ähnlich sein; denn wir werden Ihn schauen, *wie Er ist*« [Betonung zugefügt].

(h) Ein achter Fragenkomplex muss sich mit äußerst fragwürdigen Lehrmeinungen des Cusanus beschäftigen, die er ohne viel Aufhebens vorträgt: In *De visione Dei* 4¹⁴⁹ stellt er zum Beispiel fest, dass jedes Wesen sein Sein so verteidigt, »daß es eher das Sein von allem anderen untergehen ließe als sein eigenes« – eine Behauptung, die in dieser Allgemeinheit empirisch falsch ist.

All die soeben angeführten Probleme sollte bzw. müßte Nikolaus entwirren und aussortieren. Ideal wäre es, derlei Streitfragen nicht dem Leser zu überlassen, der sie dann aus eigenen Mitteln beantworten muss. Und doch müssen wir als Leser die uns von Nikolaus aufgezwungenen Fragestellungen selbst in Angriff nehmen. Alles in allem hat Nikolaus indes Bosos Verlangen *mutatis mutandis* erfüllt, indem er zu zeigen versuchte, dass er in der explizit vorgelegten Doktrin gewisse Vernunftgründe findet, anstatt nichts zu sagen, womit er beweisen würde, dass er keine Gründe für diese Doktrin entdeckt. Da dem aber so ist, sollten wir dann nicht dankbar anerkennen, was er für uns geleistet hat, und sollten wir nicht selbst die übrig gebliebenen Fragestellungen geduldig weiterverfolgen, und zwar in der Richtung, die er uns so hervorragend vorgezeichnet hat?!

¹⁴⁸ *Sermo* IV: h XVI, N. 32, Z. 26–28.

¹⁴⁹ *De vis.* 4: h VI, N. 9.