

Cusanus und die sieben Paradoxa von posse

Von Jasper Hopkins, Minneapolis/USA*

1. Nikolaus' Herangehensweise an die Metaphysik

Ausleger der Geschichte der Philosophie haben im Allgemeinen anerkannt, dass Nikolaus von Kues' Begabung nicht in der systematischen Ordnung seiner vorgelegten metaphysischen Behauptungen lag. Seine Begabung lag vielmehr in der Weise seiner Darlegung von tief dringenden Einsichten, die metaphysische Fragestellungen betreffen. Diese Einsichten führten ihn dazu, faszinierende Metaphern zu formulieren, die die traditionellen gelehrten Denkwege erweitern, indem sie traditionelle philosophische Begriffe bis zu dem Punkt hin ausdehnen, an dem sie in neuer, erhellender Weise bedeutsam werden. Cusanus ist tatsächlich ein so originärer Denker, dass er damit einverstanden ist, es anderen zu überlassen, seine Gedanken in Richtungen weiterzuentwickeln, die diese Gedanken systematischer interpretieren. Und dennoch ist es nicht der Fall, dass seine Gedanken durch die Zeiten hindurch inkonsequent wären und deswegen durch Cusanus' Schüler *nicht* in eine kohärente Ordnung gebracht werden *könnten*. Gewiss wollen einige seiner Ausleger die späteren Werke so betrachten, als korrigierten diese Werke Grundsätze, die in seinen früheren Werken dargelegt wurden.¹ Eine genauere Untersuchung wird jedoch nahezu immer zeigen, dass Cusanus nicht seine früheren Begriffe *berichtigt*, sondern vielmehr sie *erweitert*. Wir sehen beispielsweise, dass seine frühen Schlussfolgerungen zur belehrten Unwissenheit in den späteren Werken *De principio*,² *De venatione sapientiae*,³ *De possesset*⁴ und in *De ludo globi*⁵ innovativer angewendet werden. Ähnliches gilt für seine anderen Schlüsselbegriffe. Schon in *De docta ignorantia* erwähnt er die zwei Themen,

* Dieser Vortrag wurde von Gertraud Lenz aus dem Amerikanischen übersetzt.

1 Siehe z. B. KURT FLASCH, *Nikolaus von Kues. Geschichte einer Entwicklung* (Frankfurt a. M. 1998) 609.

2 *De princ.*: h X/2b, N. 29.

3 *De ven. sap.* 12 u. 30: h XII, N. 31 ff. u. N. 89.

4 *De poss.*: h XI/2, N. 41 u. N. 53 f.

5 *De ludo* II: h IX, N. 96.

die er jeweils in *De possess*⁶ und in *De li non aliud*⁷ weiter ausarbeitet. In ähnlicher Weise sind in *De docta ignorantia* die Themen *nulla proportio finiti ad infinitum* und *Deus ut coincidentia oppositorum* gegenwärtig – Themen, die in den Werken *De visione Dei* und *De theologicis complementis* von großer Bedeutung sind. Und weiter führt Nikolaus in *De docta ignorantia* als Namen für die Glieder der Dreifaltigkeit Gottes die Begriffe »Einheit«, »Gleichheit der Einheit« und »Verbindung von Einheit und Gleichheit der Einheit« ein.⁸ Und durch seine Werke hindurch⁹ orchestriert und reorchestriert er seine Gründe zur Verwendung dieser Namen, die er niemals aufgibt, sondern lediglich ergänzt durch seine Rückgriffe auf andere passende Namen.

2. Nikolaus' fließende Terminologie

Gleichwohl bleibt Nikolaus' Terminologie nicht immer konstant, so wenig wie es seine Beispiele tun. Er spricht beispielsweise nicht nur von *belehrter Unwissenheit*, sondern ebenfalls von *heiligem Nichtwissen*,¹⁰ von *gelehrtem Nichtwissen*,¹¹ vom Begreifen des Unbegreiflichen,¹² und von unserem *zur besseren Erkenntnis des unerkennbaren Gottes Kommen*.¹³ Dennoch ist es nicht nur die Terminologie, die sich ändert: Manchmal dient derselbe Ausdruck dazu, zwei verschiedene Begriffe in zwei verschiedenen Werken zu bezeichnen. Es gibt kein besseres Beispiel für dieses Vorkommnis als das des Ausdrucks »*posse fieri*«. In *De mente* gebraucht Nikolaus »*posse fieri*«, um das erste Glied der Göttlichen Tri-

6 Vgl. mit *De poss.* gewisse Passagen in *De docta ign.* I, 4: h I, S. 10, Z. 1 ff. (N. 11 f.). I, 5: S. 12, Z. 22 ff. (N. 14). I, 23: S. 47, Z. 20 ff. (N. 73). II, 8: S. 87, Z. 21 ff. (N. 136 f.). Siehe auch *Apol.*: h²II, N. 31; S. 21, Z. 5 ff. *De quaer.* 3: h IV, N. 46. *De dato* 4: h IV, N. 109.

7 Vgl. mit *De non aliud* die Passage in *De docta ign.* I, 4: h I, S. 10, Z. 1 ff. (N. 11). Siehe auch *De poss.*: h XI/2, N. 73, sowie *De gen.*: h IV, ganz. *De ven. sap.* 23: h XII, N. 70.

8 *De docta ign.* I, 7: h I, S. 16, Z. 12 ff. (N. 21). I, 9: S. 18, Z. 26 ff. (N. 26). I, 24: S. 50, Z. 26 (N. 80).

9 *De mente* 6 u. 11: h²V, N. 95 u. N. 139. *De pace* 7 u. 8: h VII, N. 21 u. N. 22. *De beryl.*: h²XI/1, N. 33. *De non aliud* 5: h XIII, S. 13, Z. 1 ff. (N. 19). *De ven. sap.* 23: h XII, N. 70. *Sermo XXII*: h XVI, N. 17. *Sermo XXIII*: h XVI, N. 17.

10 *De docta ign.* I, 17: h I, S. 35, Z. 1 ff. (N. 51).

11 *De poss.*: h XI/2, N. 41.

12 *De docta ign.* I, 5: h I, S. 11, Z. 23 ff. (N. 13).

13 *Apol.*: h²II, N. 35; S. 24, Z. 1 ff.

nität zu bezeichnen; und er gebraucht »*posse facere*«, um das zweite Glied der Trinität zu benennen. In *De venatione sapientiae* jedoch wird »*posse fieri*« nicht mehr zur Bezeichnung von Gott als Vater gebraucht. Dort bezeichnet es vielmehr das endliche, geschaffene Werden-Können, das von Gott *ex nihilo* geschaffen wurde und das *fortwährend* ist – das heißt, welches kein Ende haben wird, obwohl es geschaffen ist. In *De venatione sapientiae* 39 (N. 116) wird das geschaffene *posse fieri* dem ungeschaffenen *posse facere* gegenüber gestellt, welches nun nicht mehr das zweite Glied der Göttlichen Dreifaltigkeit, sondern Gott als Gott bezeichnet. In diesem neuen Kontext wird vom *posse facere* (d. h. von Gott) gesagt, es gehe ontologisch dem geschaffenen *posse fieri* voraus. Doch selbst wenn Nikolaus von einem bestimmten endlichen *posse facere* spricht, so z. B. das Warm-machen-Können, so wird auch von diesem ausgesagt, es gehe ontologisch dem bestimmten Warm-werden-Können voraus.¹⁴ Also gebraucht Nikolaus in *De venatione* »*posse facere*«, sowohl um Gott zu bezeichnen als auch um eine geschaffene Kraft (wie die Kraft warm zu machen, das heißt das Warm-machen-Können) zu bezeichnen. Und während er in *De mente* »*posse fieri*« gebraucht, um Gott den Vater zu bezeichnen, gebraucht er es in *De venatione*, um einen Aspekt der Schöpfung zu bezeichnen.

Nehmen wir ein anderes Beispiel für Nikolaus' fließende Terminologie: In *De apice theoriae* schreibt Nikolaus Gott den Namen »*Posse*« oder »*Möglichkeit*« zu. Aber Gott ist *Posse ipsum* oder *Posse Absolutum*, das vom endlichen und geschaffenen *posse*, das in jedem endlichen existierenden Ding anwesend ist, unterschieden werden muss. Diese zwei unterschiedlichen Bedeutungen des Wortes »*posse*« müssen wir im Gedächtnis behalten und sie in solchen Kontexten unterscheiden, in denen Nikolaus nicht ausdrücklich »*posse ipsum*« oder »*posse creatum*«, sondern nur »*posse*« schreibt.

Überdies werden manche Begriffe von Nikolaus miteinander verwoben. So ist *posse absolutum* auch *posse omnipotens*.¹⁵ Hierdurch ist der Begriff von Möglichkeit verbunden mit dem Begriff von Kraft: Wie Nikolaus sagt, gibt es nichts, das stärker ist als die Möglichkeit, die gleichgesetzt ist mit Gott.¹⁶ Eine weitere Verbindung besteht zwischen *posse*

14 Vgl. *De ven. sap.* 39: h XII, N. 118.

15 Vgl. *De ap. theor.*: h XII, N. 7.

16 Vgl. ebd., N. 15.

ipsum und *quidditas ipsa*: Die Möglichkeit selbst ist das Wesen selbst, wie Nikolaus erwähnt.¹⁷ Überdies setzt Nikolaus in einem Kontext, der von der Schöpfung handelt, *possibilitas infinita* mit *materia* gleich,¹⁸ während in einem anderen Zusammenhang *possibilitas absoluta* mit *Deus* identifiziert ist.¹⁹ In gleicher Weise wird auf Gott manchmal als Unendliche Wirklichkeit²⁰ allein und manchmal als Möglichkeit allein Bezug genommen; und manchmal wird auf ihn als Zusammenfall von Wirklichkeit und Möglichkeit angespielt.²¹

Deshalb müssen wir Nikolaus' Behauptungen behutsam einschätzen, indem wir auf seine variierende Terminologie sorgfältig Acht geben. Genauso müssen wir auf seinen geistigen Hintergrund achten und dabei die Einflüsse auf sein Denken in Betracht ziehen – Einflüsse, die für Nikolaus die Fragestellung prägen.

3. Einflüsse von Pseudo-Dionysios und dem Heiligen Paulus

Nicht zu vernachlässigen ist der starke Einfluss des Pseudo-Dionysios auf Nikolaus. Diesen Einfluss erkennt Nikolaus ausdrücklich an in *De li non aliud* 14, worin er ausgiebig aus Dionysios' Werk zitiert. Jedoch hebt er auch an anderen Stellen ausdrücklich die dionysischen Spuren hervor – zum Beispiel durchgängig in *Apologia* und durchgängig in *De venatione*. Von Dionysios nahm er die Neigung auf, sich in paradoxer Weise auszudrücken. So befürwortet er Dionysios' Rede davon, dass Gott erkannt wird durch Wissen *und* durch Unwissenheit. Und er stimmt mit der dionysischen Feststellung überein, dass in Gott alle Dinge Gott sind, während in Nichts Gott Nichts ist. In diesem dionysischen Licht kann Nikolaus darlegen, dass Gott beides ist: nämlich das Sein des Seins und das Nichtsein des Nicht-Seins.²² Und er kann in paradoxer Weise erklären, dass Gott, das uneingeschränkte Maximum, »[...] nur in nichtergreifender Weise erkennbar und ebenso nur in nichtbenennbarer

17 Vgl. ebd., N. 4.

18 Vgl. *De ludo* II: h IX, N. 119.

19 Vgl. *De docta ign.* II, 8: h I, S. 89, Z. 16ff. (N. 140). II, 10: S. 98, Z. 28ff. (N. 155).

20 Vgl. *De ludo* II: h IX, N. 119.

21 Vgl. *De poss.* passim, bes. *De poss.*: h XI/2, N. 8.

22 *De non aliud*, propositio 5: h XIII, N. 115. Siehe auch propositio 7.

Weise benennbar ist«. ²³ Doch die Neigung, paradoxe Ausdrücke zu verwenden, kommt ebenso von Paulus her, ²⁴ der solche Sätze wie die folgenden paraphrasierten Grundsätze lehrte: (1) »Wenn ich schwach bin, dann bin ich stark«; ²⁵ (2) die Torheit Gottes ist weiser als die Menschen, ²⁶ und gleichwohl ist Gott nicht töricht; (3) ein Glaubender ist frei von Sünde ²⁷ und dennoch fährt er fort zu sündigen; ²⁸ (4) Christen sind Kinder Gottes ²⁹ und genauso Freunde Gottes, ³⁰ selbst wenn eines Menschen Kinder gewöhnlich nicht seine Freunde genannt werden; (5) wir sollen einander die Lasten tragen, ³¹ selbst wenn jeder Mensch seine eigene Last tragen muss ³² – etwas, das nicht geschehen kann, wenn ein anderer hilft, die Last zu tragen.

4. Paradoxa von *Posse*

Was Nikolaus von Kues betrifft, so gibt es keinen klareren Erweis seiner Vorliebe für den kontra-intuitiven Diskurs als den, der in seinem Umgang mit *posse* zutage tritt. Denn dieser Umgang dient als Fokus, um uns einerseits darin zu unterweisen, wie wir uns Nikolaus' Texten nähern können und um uns andererseits zu helfen, dass wir erkennen, wie einsichtsvoll Nikolaus' Darlegungen sind.

Wie wir bereits ansatzweise gesehen haben, tauscht Nikolaus zeitweise die Wendungen »*posse ipsum*«, »*possibilitas ipsa*«, »*potestas absoluta*«, »*omnipotentia*«, »*potentia infinita*« gegeneinander aus. Häufig beziehen sich diese Ausdrücke auf Gott; manchmal jedoch haben einige von ihnen

23 *De docta ign.* I, 5: h I, S. 11, Z. 23 ff. (N. 13).

24 Siehe meinen Artikel *Faith and the Rhetoric of Religious Paradox: an Essay*, auf meiner Internetseite (<http://www.cla.umn.edu/~jhopkins/>) unter dem Kettenglied »Faith and Paradox«.

25 2 Kor 12, 10.

26 Vgl. 1 Kor 1, 25.

27 Vgl. Röm 6, 22.

28 Vgl. Martin Luthers Bezugnahme auf einen christlichen Gläubigen als »*simul peccator et iustus*«. *Der Brief an die Römer*, Bd. 56 (1938) S. 272, Z. 17 (in *Martin Luthers Werke. Kritische Ausgabe*, in Weimar veröffentlicht).

29 Vgl. Gal 4, 7.

30 Vgl. Joh 15, 15.

31 Vgl. Gal 6, 2.

32 Vgl. Gal 6, 5.

Aspekte des geschaffenen Seins als ihren jeweiligen Bezugspunkt. Die Hin- und Herbewegungen von Nikolaus zwischen diesen beiden Ebenen können, was *posse* anbetrifft, recht scharf in sieben seiner Paradoxa gesehen werden. Auf diese sieben Paradoxa richten wir nun unsere Aufmerksamkeit.

4 a. Paradox 1: Gott ist alles, was *sein kann*; und gleichwohl ist Gott keine pantheistische Gottheit³³

Man könnte meinen, dass wenn Gott alles ist, was sein kann, er dann ebenfalls die Welt sein müsste, so dass die Welt Gott in Seinem sichtbaren Zustand ist.³⁴ Nikolaus verleiht dieser Sichtweise weiter Glaubwürdigkeit, wenn er in *De docta ignorantia* II, 2 (N. 104) auf die geschaffenen Dinge als endliche Unendlichkeiten und als geschaffene Götter anspielt. So ist es nicht verwunderlich, dass viele Ausleger³⁵ behauptet haben, in Cusanus' Texten pantheistische Tendenzen zu erkennen. In der Tat scheint Nikolaus manchmal solchen unqualifizierten Behauptungen, wie dass Gott alle Dinge ist und dass die Schöpfung Gottes Sein ist, beizupflichten.³⁶ Überdies ist Gott für Nikolaus nicht nur alle wirklich existierenden Dinge, sondern auch alle möglichen Dinge,³⁷ obwohl diese wirklichen und möglichen Dinge in Gott nicht als ihre endlichen Selbste existieren, sondern als Gott. Also fragen wir uns: Laufen diese Erklärungen Nikolaus' folglich nicht auf dasselbe hinaus wie die Behauptung, dass Gott die Welt ist, obwohl er auch mehr ist als die Welt? Handelt es sich hier nicht sogar um eine Vorwegnahme Spinozas?³⁸ Und ist der Spinozismus nicht unvereinbar mit dem christlichen Gottesglauben?

Ausleger, die Nikolaus *nicht* als Vorläufer des Spinozismus oder des Deutschen Idealismus des 19. Jahrhunderts betrachten, versuchen manchmal, ihn von dem Vorwurf des Pantheismus zu befreien, indem sie eine,

33 Vgl. *De ven. sap.* 12: h XII, N. 33. Siehe auch *De docta ign.* I, 25: h I, S. 53, Z. 21 ff. (N. 85), wo Nikolaus von Gott als der Seiendheit der Dinge spricht. Diese Idee ist in *De mente* 6: h²V, N. 95 wiederholt.

34 *De poss.*: h XI/2, N. 72: Quid igitur est mundus nisi invisibilis dei apparitio?

35 Siehe die Diskussion von KLAUS JACOBI in seinem Buch *Die Methode der cusanischen Philosophie* (München 1969) 49–59.

36 *De docta ign.* II, 2 u. 13: h I, S. 66, Z. 24 ff. (N. 101) u. S. 113, Z. 3 ff. (N. 179).

37 *Apol.*: h²II, N. 31; S. 21, Z. 5 ff.

38 Vgl. MAURICE DE GANDILLAC, *La philosophie de Nicolas de Cues* (Paris 1942) 448.

wie sich herausstellt, falsch verstandene Bewegung vollziehen: Sie sagen, Nikolaus behaupte nicht, dass Gott *alles ist, was sein kann*; vielmehr sage er, dass Gott *alles ist, was Er sein kann*. Mit anderen Worten, da Gott ewig und unveränderlich ist, kann Er nichts anderes sein als Er jemals ist: In Ihm gibt es keine unverwirklichte Möglichkeit. Im Gegensatz dazu: Jedes geschaffene Seiende kann anders sein, als es zu jeder Zeit ist. Gott allein kann nicht *anders* sein: Er ist der *Nicht-Andere*, ist *Non-Aliud*. Diese Ausleger erhalten Unterstützung durch die Tatsache, dass der lateinische Satz »Deus est omne quod esse potest« doppeldeutig ist: Er kann in jeder der beiden vorhergehenden Weisen gelesen werden. Das heißt, er muss nicht gelesen werden als »Gott ist alles das, was sein kann«, da die Wendung genauso gut in der Bedeutung »Gott ist alles das, was *Er* sein kann« verstanden werden kann. Und die letzte Lesart impliziert nicht, dass Gott pantheistisch ist, obwohl die erste Lesart – dass Gott alles ist, was sein kann – gerade eine solche Vorstellung zu implizieren scheint. Obwohl nun die zweite Lesart Nikolaus vom Vorwurf, einen Pantheismus zu verbreiten, befreien würde, ist dies ein Schritt, der überflüssig ist. Denn obwohl der in Frage stehende lateinische Satz doppeldeutig ist, verwendet Nikolaus andere Aussagen, die im Ausdruck der Sichtweise, dass Gott *alles ist, was sein kann*, nicht doppeldeutig sind.

Eine solche Textstelle findet sich in *De possest* 73. Dort schreibt Nikolaus: »Oportet ipsum omnia esse quae esse possunt [...]«. Gleichfalls schreibt er in *De possest* 67: »Esse igitur ipsius est omne esse omnium quae sunt aut esse quoquomodo possunt«: »Sein Sein also ist jedes Sein von alledem, was ist oder in irgendeiner Weise sein kann.« Solche Textstellen sind keine außergewöhnlichen Vorkommnisse. Denn schon in *De docta ignorantia* gab Nikolaus ähnlich unzweideutige Erklärungen.³⁹ Deshalb ist der Weg, Nikolaus vor der Anschuldigung zu retten, pantheistische Neigungen zu haben, nicht, zu leugnen, dass er den Anspruch erhebt, dass Gott alles ist, was sein kann. Vielmehr sollte man einfach die zahlreichen Stellen aufzeigen, in denen er eindeutig Erklärungen gibt, die mit dem Pantheismus unvereinbar sind.⁴⁰ Diese Textstellen zeigen, dass

39 *De docta ign.* I, 4: h I, S. 10, Z. 27ff. (N. 12): Quia igitur maximum absolute est omnia absolute actu, quae esse possunt [...]. Vgl. auch in I, 4: S. 11, Z. 9f. (N. 12): Aliter enim non esset maximitas absoluta omnia possibile actu, si non foret infinita [...]. Siehe auch *Apol.* h²II, N. 31; S. 21, Z. 5ff.

40 Ein Beispiel für seine Ablehnung des Pantheismus finden wir in *De docta ign.* III, 1:

Nikolaus den Pantheismus ablehnt, und sie erlauben uns, Gott in beiderlei Hinsichten zu sehen als *alle Dinge, die sein können* und als *alle Dinge, die Er sein kann*.

4 b. Paradox 2: Nicht-Sein ist und ist nicht

Der vorsokratische Parmenides urteilte, dass es keinen nicht-kontradiktorischen Sinn geben könne, in welchem Nicht-Sein *ist*; denn angeblich wäre es ein völliger Widerspruch zu sagen, dass Nicht-Sein *ist*. Nikolaus jedoch folgt Pseudo-Dionysios darin, zu besagen, dass er unser Reden von der Realität des Nicht-Seins vernünftig findet. Wie auch immer, im Gang seiner Argumentationen scheint Nikolaus inkohärent zu sprechen. In *De possess* 25 spricht er von der *Fähigkeit des Nicht-Seins zu sein*; doch wie kann das Nicht-Existente überhaupt *irgendeine* Fähigkeit haben? In *De docta ignorantia* I, 8 (N. 22) und I, 25 (N. 85) wird von Gott gesagt, dass er das Sein der Dinge ist; doch an früherer Stelle, in *De docta ignorantia* I, 6 (N. 17), wurde vom »Sein« gesagt, dass es nicht ein Eigenname für Gott sei. Nichtsdestoweniger fährt Nikolaus noch in *De possess* 67 fort, sich auf Gott als das Sein selbst zu beziehen. Wie wir gesehen haben, spricht er in *De li non aliud* sowohl von Gott als dem Sein des Seins als auch dem Nicht-Sein des Nicht-Seins.⁴¹ In *De venatione* 13 (N. 35) jedoch behauptet er, dass Gott die Unterscheidung zwischen Sein und Nicht-Sein überschreitet.

Wie können die vorangegangenen Behauptungen überein gebracht werden? Es scheint *prima facie* so zu sein, dass Nikolaus mit einem kunstvoll ausgearbeiteten *Wortspiel* beschäftigt ist, so dass wir ihn nicht so ernst zu nehmen brauchen. Auf den zweiten Blick jedoch können wir erkennen, dass seine scheinbar widersprüchlichen Erklärungen aus seinen Anstrengungen resultieren, die Lehre der *coincidentia oppositorum in deo* herauszuarbeiten: Genau weil Gott *ununterschieden* ist, kann er auf beides bezogen werden: auf das Sein und auf das Nicht-Sein, auf die Wirklichkeit und auf die Möglichkeit, auf das Sein des Seins und auf das

h I, S. 119, Z. 24–27 (N. 183): Hinc, sicut divina natura, quae est absolute maxima, non potest minorari, ut transeat in finitam et contractam, ita nec contracta potest in contractione minui, ut fiat penitus absoluta. Siehe auch *De docta ign.* II, 8: S. 89, Z. 16ff. (N. 140). II, 9: S. 94, Z. 9ff. (N. 148) u. S. 95, Z. 20ff. (N. 150). *De poss.*: h XI/2, N. 67.

41 S. o. Anm. 22.

Nicht-Sein des Nicht-Seins.⁴² Denn alle Unterscheidungen fallen in ihm zusammen, da alle Unterscheidungen, soweit wie wir sie verstehen können, endlich sind; und im Unendlichen ist das Endliche nicht länger das Endliche, sondern das Unendliche. So ist Gott alle Dinge, aber Er ist ebenso nichts von allen Dingen.⁴³ Denn gerade wie in ihrer Ursache die Wirkung die Ursache ist, so sind in Gott alle von Gott geschaffenen Dinge *Gott* und nicht mehr ihre endlichen Selbste. Nikolaus hebt in *De venatione* die Lehre der Koinzidenz hervor, welche Lehre er nie verlässt und welche erläutert, weshalb er bereit ist, gegensätzliche Begriffe von Gott auszusagen. Denn Gott – indem Er die Einfaltung der Gegensätze⁴⁴ ist – entgeht zugleich allen Widersprüchen, allen Gegensätzen, allen Andersheiten. Er ist demgemäß jenseits des Zusammenfalls der Gegensätze.⁴⁵ Deshalb existiert das Nicht-Sein (von dem Nikolaus sagt, dass es kein geschaffenes Ding ist⁴⁶) nur in Gott; in Gott aber ist Nicht-Sein *Gott*⁴⁷ und ist nicht *anders* als Sein. Das einzige existente Nicht-Sein außerhalb von Gott tritt als Möglichkeit auf, in Bezug worauf von einem Ding gesagt werden kann, dass es das sei, was es jetzt nicht ist, aber nichtsdestoweniger werden wird. Nikolaus schreibt dementsprechend in Übereinstimmung mit Pseudo-Dionysios: »Die gegensätzlichen Bestimmungen Gottes müssen zugleich bejaht und verneint werden.«⁴⁸

4 c. Paradox 3: Das endliche *posse-feri* ist nicht *gemacht*

Nikolaus stellt fest, dass das Werden-Können selbst *nicht gemacht* ist, obwohl es einen Anfang hat und deshalb endlich ist. Aus dem Werden-Können machte Gott alle Geschöpfe, lehrt Nikolaus. Diese hätten nicht gemacht werden können in der Abwesenheit des Werden-Könnens. Also geht das Werden-Können ontologisch (nicht chronologisch) dem Universum der Dinge voraus. Doch weil das Werden-Können einen Anfang hatte und weil es nicht durch sich selbst hätte gemacht werden können

42 Vgl. ebd.

43 Vgl. *Apol.*: h²II, N. 31; S. 21, Z. 5 ff.

44 Vgl. *De docta ign.* I, 22: h I, S. 44, Z. 10 ff. (N. 67).

45 Vgl. *Apol.*: h²II, N. 15; S. 11, Z. 11 ff. *De vis.* 10: h VI, N. 38 ff.

46 Vgl. *De poss.*: h XI/2, N. 5.

47 Siehe *Sermo XXII*: h XVI, N. 13: [...] non-esse enim in infinita Unitate est ipsa simplicissima entitas.

48 *De ven. sap.* 22: h XII, N. 67.

– vorausgesetzt es würde existiert haben müssen, bevor es gemacht war – stellt Nikolaus fest, dass es *ex nihilo* von Gott *geschaffen wurde*,⁴⁹ viel mehr als dass es aus etwas anderem *gemacht* wurde. Doch nun erheben sich zwei Probleme für Nikolaus: Das eine ist ein Problem der Terminologie; das andere ist ein Problem angesichts der biblischen Interpretation. Terminologisch taucht folgende Verwirrung auf: Wenn Gott gemäß Nikolaus das Werden-Können *schafft* und wenn er alles weitere aus dem Werden-Können *macht*, weshalb nennt Nikolaus dann das Universum *Gottes Schöpfung* und nicht *Gottes Produkt* (vorausgesetzt, dass das Universum nicht *erschaffen* worden wäre)? Und weshalb bezeichnet er sich selbst und alle anderen endlichen Dinge als *Geschöpfe* Gottes, statt lediglich als *Werke* Gottes? Und weiter, wenn diese Werke Gottes hergestellt oder gemacht sind aus dem Werden-Können, weshalb wird dann über das Universum von Nikolaus an anderen Stellen⁵⁰ manchmal auch gesagt, es sei *ex nihilo* geschaffen worden, eher als dass es *ex posse fieri* gemacht worden sei?

Das Problem, das sich angesichts der biblischen Interpretation erhebt, hat damit zu tun, wie Nikolaus den Bericht des biblischen Buches Genesis von der Erschaffung der Welt in sechs Tagen in Einklang bringen wird mit dem Vers in Jesus Sirach 18,1, der besagt, dass Gott alle Dinge zugleich geschaffen hat. Nikolaus spricht diesen Sachverhalt in seinem Traktat *De genesi* II (N. 159) an und weist darauf hin, dass Moses in Genesis bildlich von den Tagen der Schöpfung spricht und dass Gott doch alle Dinge zusammen geschaffen hat.⁵¹ In *De venatione* spiegelt seine Lehre des *posse fieri* Augustinus' Lehre der *rationes seminales* wider;⁵² denn auch Augustinus musste Jesus Sirach 18,1 in Betracht ziehen. Während Augustinus der Ansicht war, dass Gott Formen, Materie, formlose Materie, *rationes seminales*, Zeit und Engel alle zugleich *ex nihilo* geschaffen hat, räumte er ein, dass zu verschiedenen Zeiten lebendige Dinge aus den *rationes seminales* hervorgegangen sind. In der selben Weise – aber ohne Rekurs auf die Konzeption der *rationes seminales* –

49 Vgl. *De ven. sap.* 3 u. 39: h XII, N. 8 u. N. 116.

50 *De gen.* 5: h IV, N. 178. In diesem Text macht Nikolaus keine Unterscheidung zwischen *gemacht werden* u. *kreiert*. Die Dinge, sagt er verschiedentlich, sind gemacht, kreiert, gerufen aus dem Nichts.

51 Siehe auch *De gen.* 5: h IV, N. 178. *Sermo* LXIX: h XVII, N. 11. *Sermo* CCVIII: h XIX, N. 2.

52 *Rationes seminales*: d. h. keimende Ursachen.

setzt Nikolaus voraus, dass Gott auf einmal das *posse fieri* geschaffen hat, worin alle Dinge potentiell gegenwärtig waren – gegenwärtig auf dieselbe Weise wie ein Kreis in einem materiellen Gegenstand gegenwärtig ist, der kreisförmig gemacht werden kann.⁵³ Indem Gott das Werden-Können schuf – d. h. Werden-Können, welches in *De venatione* und *De ludo globi* implizit ineins gesetzt ist mit der Urmaterie – erschuf Gott die unendliche Möglichkeit.⁵⁴ Und aus der unendlichen Möglichkeit – nämlich dem Werden-Können – machte Er zu verschiedenen Zeiten alles andere, einschließlich der Körper der Vernunftwesen, in welche Gott jeweils eine individuelle Seele einführte. Gott, der *Posse facere*⁵⁵ und *Posse esse*⁵⁶ und *Possest* genannt wird, ist die Ursache aller existierenden Dinge kraft dessen, dass er sie aus dem *posse fieri* hervorbringt (wobei »*posse fieri*« nicht auf Gott, sondern auf die Urmaterie bezogen ist, welche die Bedeutung von *materia intelligibilis* einschließt⁵⁷).

4 d. Paradox 4: *Posse fieri* kann und kann nicht begriffen werden

Ob *posse fieri* als zum ersten Glied der Heiligen Dreifaltigkeit gehörig aufgefasst wird, oder ob es als ein Geschöpf Gottes verstanden wird – in keinem Fall kann *posse fieri* erkannt werden, folgert Nikolaus. Setzen wir voraus, dass *posse fieri* Gottes *Geschöpf* ist:⁵⁸ In diesem Fall ist es *possibilitas creata* und als solche unbestimmbar. Aber, so fragt Nikolaus, wie kann es einen Begriff von etwas geben, das unbestimmt ist? Wir können wissen, *dass* es eine unendliche Möglichkeit gibt, aber wir können nicht begreifen, *was* sie ist und *wie* sie ist,⁵⁹ außer in bildhafter, metaphorischer Weise. Andererseits, insofern als *posse fieri* Gott der Vater ist, der *ein* Gott ist mit dem Sohn und dem Heiligen Geist, können wir wissen, *dass* Er ist: Wir können jedoch nicht wissen, *was* Er ist, behauptet Nikolaus,⁶⁰

53 Vgl. *De ludo* I: h IX, N. 49.

54 Vgl. *De ludo* I: h IX, N. 46, N. 49. *De ludo* II: h IX, N. 119. Bezüglich des Unterschieds zwischen privativ unendlich und negativ unendlich, siehe *De docta ign.* II, 1: h I, S. 64, Z. 14ff. (N. 97).

55 Vgl. *De ven. sap.* 39: h XII, N. 116.

56 Vgl. *Comp.*, Epilog: h XI/3, N. 45. Hier Gott der Vater ist genannt *posse esse*.

57 Nikolaus verwendet die Phrase *materia intelligibilis* (im fünften Ausgang) in *De poss.*: h XI/2, N. 63, obgleich der Zusammenhang anders ist.

58 Vgl. *De ven. sap.* 9: h XII, N. 25.

59 Vgl. *De ven. sap.* 6: h XII, N. 14.

60 Vgl. *Crib. Alk.*, Prologus: h VIII, N. 6f.

denn wir können Ihn nicht als ununterschieden denken. Wahr ist, wir symbolisieren (versinnbildlichen) ihn als das Gute. Doch dieses Gute, das Gott ist, ist größer als wir begreifen können – stellt Nikolaus fest,⁶¹ indem er Anselms *Proslogion* 15 wiedergibt. Denn, so wird uns gesagt, Gott kann nicht nicht-symbolisch begriffen werden, außer wenn *alles*, was begriffen werden kann, *wirklich* begriffen wird⁶² – und dies ist eine Unmöglichkeit für einen endlichen Geist. Dementsprechend können wir nicht auf jedem Niveau – das heißt im Diskurs über das Endliche oder im Diskurs über das Unendliche – *posse fieri* positiv begreifen, sondern wir können es nur verneinender Weise begreifen.

4 e. Paradox 5: Der unfassbare Gott offenbart sich uns als erkennbar⁶³

Welchen Sinn ergibt es nun für Nikolaus, zu behaupten, dass wir den unfassbaren Gott erkennen können? Sicherlich brennt Nikolaus dafür, aus dieser Idee einen Sinn zu gewinnen. So wählt er für Gott den Namen »*Posse ipsum*« (»das Können selbst«) genau deshalb, weil, wie er sagt, Möglichkeit das ist, was wir in unserem täglichen Leben am besten kennen.⁶⁴ Jedes Schulkind versteht Gespräche über Möglichkeiten – z. B. dass es krank werden könnte und morgen nicht in der Lage sein könnte, in die Schule zu gehen. Ferner kann ein Erwachsener, so Nikolaus, leicht dazu kommen, zu sehen, dass wenn es Möglichkeiten gibt, es dann die Möglichkeit selbst gibt, in deren Abwesenheit es keine Möglichkeiten gäbe. Darüber hinaus kann solch ein Erwachsener leicht dazu geführt werden, zu sehen, dass es keinen Zweifel an der Existenz von Möglichkeit geben kann, denn wenn es keine Möglichkeit gäbe, wäre auch die bloße Frage, ob es Möglichkeit gibt, nicht möglich. Anders gesagt: Das bloße Fragen nach Möglichkeit gibt die Gewissheit, dass es Möglichkeit gibt. Denn andernfalls – um dies zu wiederholen – wäre es nicht möglich, die Frage zu stellen. Da also nichts der Möglichkeit vorhergehen kann, möchte Nikolaus Gott fassen als die Möglichkeit selbst und die Möglichkeit selbst als Gott.

61 Vgl. ebd. Siehe auch *De non aliud* 4: h XIII, S. 8, Z. 15ff. (N. 11). *De ven. sap.* 26: h XII, N. 77.

62 Vgl. *De poss.*: h XI/2, N. 41.

63 *De poss.*: h XI/2, N. 72. *De non aliud* 8: h XIII, S. 17, Z. 31ff. (N. 30). *De ven. sap.* 12: h XII, N. 31.

64 Vgl. *De ap. theor.*: h XII, N. 6.

Nun erhebt sich die Frage: Wenn wir wissen, was diese oder jene endliche Möglichkeit ist, bringt uns dieses Wissen einem Wissen über *Posse ipsum* irgendwie näher? Nikolaus möchte sowohl mit »Ja« als auch mit »Nein« antworten. *Ja*, weil wir wissen, dass *Posse ipsum* ohne Anfang, ohne Ende, ohne Wandel ist – und deshalb ewig ist. Und wir wissen, dass *Posse ipsum* mächtig ist – in der Tat all-mächtig⁶⁵ hinsichtlich seiner Unmöglichkeit, vernichtet oder zerstört zu werden. Ferner beinhaltet die bloße Vorstellung von Macht den Gedanken der Möglichkeit – die Möglichkeit, nämlich, Wandel zu bewirken. Auf der anderen Seite jedoch: *Nein*, wir erfassen nicht, was *Posse ipsum* ist, denn wir können beispielsweise nicht begreifen, wie es für jemanden wäre, omnipotent zu sein. Denn nach Nikolaus' Ansicht müssten wir tatsächlich und auf ein Mal den Vollzug jedes erdenklichen Werkes erfassen können. Und solch eine Vorstellung ist unmöglich, außer für Gott selbst. Nikolaus geht daher in Termini gemäß einer impliziten, Kierkegaard ähnlichen Dialektik von Ja und Nein vor, wenn er sich diesem Paradoxon von *Posse* annähert, und weniger in Termini einer (jeglichen) Hegel ähnlichen Dialektik.

4 f. Paradox 6: Gott ist drei und einer, doch nicht der Zahl nach drei und einer

Nikolaus erklärt in *De possess* (N. 46) kategorisch: »Der erste Ursprung [ist] dreieinig vor jeder Zahl ...« Und in *De aequalitate* (N. 41) spricht er von »[dem], was das Schwierigste von allem Schwierigen ist: nämlich zu verstehen, wie es eine Dreiheit vor aller Andersheit gibt ...« Tatsächlich ist dieses Verhältnis am schwierigsten zu fassen, denn jenseits von Zahl und Andersheit können wir nicht eine Dreiheit von etwas denken. In der Behauptung, dass Gott dreieinig ist, behaupten wir daher etwas, das wir nicht begreifen können. Oder können wir es doch? Um Nikolaus' paradoxen Anspruch richtig verstehen zu können, müssen wir ihn auseinander legen. Und wenn wir dies tun, sehen wir, dass der Anspruch aus folgenden Teilen besteht: Erstens: Da Gott die Unendlichkeit selbst ist, transzendiert er alle Differenz. Nikolaus macht diese Feststellung schon in *De docta ignorantia* I, 26 (N. 88). Und er wiederholt sie in *De pace fidei* 7 (N. 21) und in *De visione Dei* 13 (N. 57). Nikolaus drückt diesen

65 Vgl. *De ap. theor.*: h XII, N. 7, N. 15, N. 28.

Sachverhalt manchmal aus, indem er sagt, dass »... die Dreifaltigkeit in Gott nicht zusammengesetzt oder mehrfach oder numerisch [ist]; vielmehr ist sie die einfachste Einheit.«⁶⁶ Dementsprechend verschmilzt Nikolaus' Lehre von der Göttlichen Trinität mit seiner Lehre vom Zusammenfall der Gegensätze. Zweitens: Die Lehre von der Göttlichen Trinität fällt ebenfalls zusammen mit seiner Lehre von der belehrten Unwissenheit. Denn, so sagt Nikolaus, wir begreifen Gottes Dreieinigkeit nur unbegreiflich; wir stellen sie nur unvorstellbar vor. Und diese Feststellung geht zurück auf die cusanische Sichtweise, dass wir in der Lage sind, zu begreifen, *dass* Gott dreieinig ist, obwohl wir nicht – anders als bildhaft/symbolisch – begreifen können, *wie* diese Dreieinigkeit ist. Drittens: Obwohl wir also Gott in zutreffender Weise eins und drei nennen, so sagt Nikolaus, müssen wir erkennen, dass Er nicht eins oder drei ist in irgendeinem Sinn, den wir verstehen können. Vielmehr sind diese Namen nur symbolisch auf Gott richtig angewandt.⁶⁷ Diese radikal klingende Feststellung wird von Nikolaus schon in *De docta ignorantia* I, 20 (N. 61) geäußert.

In der Billigung der vorangegangenen Anschauung von Gottes Dreifaltigkeit steht Nikolaus unter dem Einfluss von Augustinus, Pseudo-Dionysios und Meister Eckhart. Augustinus hatte geschrieben – und Nikolaus zitiert ihn⁶⁸ –, dass man sich von der Wahrheit entfernt, wenn man die Dreiheit Gottes zu zählen beginnt. Ähnlich zitiert Nikolaus – in Predigt XXXVIII (N. 15) – Pseudo-Dionysios' Aussage, dass der wahrhaftige Gott weder einer noch drei ist. Und Nikolaus ist sich der Unterscheidung Eckharts zwischen *deus* und *deitas* – das heißt zwischen *Gott* und *Gottheit*⁶⁹ – wohl bewusst. Wie wir jedoch in Nikolaus' späteren Werken sehen, verzichtet er nie – wie in gleicher Weise Augustinus und Eckhart – darauf, entweder (N. 1) von Gott als dreifaltigem zu sprechen

66 *De pace* 8: h VII, N. 23.

67 Vgl. *De princ.*: h X/2b, N. 26f. *De poss.*: h XI/2, N. 26.

68 Vgl. *De docta ign.* I, 19: h I, S. 38, Z. 13 ff. (N. 57). Siehe auch *Apol.*: h ²II, N. 24; S. 17, Z. 3 ff.

69 Siehe z. B. *Sermo 77*: »Ecce mitto angelum meum«, in: MEISTER ECKHART, *Die deutschen Werke*, Band III, hg. u. übersetzt von Josef Quint (Stuttgart 1976), S. 567, Z. 16–18 von unten. Bezüglich der Behauptung, dass Gott jenseits der Numerierung ist, siehe Eckharts *Expositio Libri Exodi*, Kapitel 15, Vers 3, Randnummern 58–61, in: MEISTER ECKHART, *Die lateinischen Werke*, Band 2.2, hg. u. übersetzt von Heribert Fischer, Josef Koch u. Konrad Weiss (Stuttgart 1992), S. 63–66.

oder (N. 2) jedes geschaffene Ding aufzufassen als ein Bild dieses dreifaltigen Gottes.

Am Ende löst die Behauptung, dass trinitarische Sprache nur bildhaft ist, das sechste Paradoxon auf. Doch dies geschieht, indem das Paradoxon durch ein anderes ersetzt wird. Denn wie kann es für Nikolaus nicht begrifflich bizarr sein zu behaupten, dass die Dreiheit des Unendlichen Gottes Seine Einheit *ist*, eher als zu behaupten, *simpliciter*, dass es in Gott *per se* weder Dreiheit noch Einheit gibt – sei die Dreiheit und die Einheit nun arithmetisch oder nicht-arithmetisch? Und tatsächlich macht Nikolaus in *De pace fidei* 7 (N. 21) gerade solch eine kategorische Aussage, wenn er schreibt: »Als Unendlicher ist er (d. h. Gott) weder dreifaltig noch *einer* noch irgendetwas von den Attributen, die ihm zugeordnet werden können.«

4 g. Paradox 7: Weil Gott die absolute Möglichkeit ist, die auch die absolute Macht ist, kann er mich mir selber geben;⁷⁰ und ich umgekehrt kann so entflammt sein von der Liebe zur Weisheit (die Gott ist), dass ich mich selbst und alle Dinge verliere, um Gott zu gewinnen⁷¹

Was bedeutet es nun, dass Gott mich mir selbst gibt? Und was bedeutet es, dass ich mich selbst verliere? Und angenommen, es stimmt, dass für Gott alle Dinge möglich sind,⁷² weshalb rechtfertigt dieses Faktum die hyperbolische Erklärung des Paulus: »Ich kann alle Dinge tun durch Christus, der mich stärkt?«⁷³ Denn in welchem Sinne kann von einem Gläubigen in zutreffender Weise gesagt werden, dass er alle Dinge tun kann mit Christi Hilfe? Wann erfahren wir je, dass solches eintritt?

Mich selbst in Gott zu verlieren, erinnert an Eckharts Begriff der *Abgescheidenheit*, wodurch wir abgelöst werden von der Welt und von der Verwicklung in unsere eigenen Angelegenheiten und für eine vorübergehende Zeitdauer völlig auf Gott ausgerichtet werden. Und in diesem Augenblick kann Gott mich *mir selbst* geben, indem er *sich selbst* mir gibt. Denn wenn ich mich selbst in Gott finde, finde ich mein wahres Sein,

70 Vgl. *De vis.* 7: h VI, N. 24.

71 Vgl. *De ven. sap.* 15: h XII, N. 45.

72 Mt 19, 26.

73 Phil 4, 13.

meine wahre Festigung, frei von aller Entfremdung, so dass Gott (wie Nikolaus in *De visione Dei* 16 sagt) das Ziel (*fnis*) all meines Wünschens wird und so, dass ich (wie Nikolaus in *De visione Dei* 18 sagt) übergehe in die Kindschaft (*filatio*) Gottes. Und Gott, der die *potentia absoluta et infinita* ist (wie Nikolaus in *De visione Dei* 15 sagt) ist derart *Einer*, dass in Ihm *posse fieri* und *posse facere* zusammenfallen. In der Kindschaft werde ich so eins mit Gott, dass meine menschliche Natur so nah mit Gott vereinigt ist, dass *sie* nicht näher vereinigt sein kann. (Lediglich Christi menschliche Natur ist in höchstmöglicher Weise mit der göttlichen Natur vereinigt, dass keine andere menschliche Natur näher vereinigt sein könnte.) Aber in der engen Verbindung der Kindschaft bleibt der menschliche Verstand des Gläubigen ein endlicher menschlicher Verstand. Und dennoch erhält sein Verstand eine geistige unmittelbare Erkenntnis von allen Dingen. Und diese geistige Einsicht befriedigt den Verstand vollkommen, so dass er mit Freude erfüllt ist. Nichtsdestoweniger wird der Verstand, so erhaben und verbunden mit Gott, immer fortfahren zu lernen; denn die Vollkommenheit seines Verständnisses hat keine Vollständigkeit zur Folge, da nur Gottes Verstand umfassend ist. Dennoch wird die Freude des Verstandes vollkommen sein, denn der Verstand wird erkennen, dass er die Fähigkeit – die Möglichkeit – hat, immer zu lernen. Denn er ist verbunden mit der Absoluten Möglichkeit, die auch die Absolute Macht ist.

5. Abschluss

Deshalb ist das Christentum letzten Endes nun – wie Kierkegaard nicht müde wurde hervorzuheben – wahrhaftig eine paradoxe Religion. Dementsprechend gibt es nichts Verwunderliches angesichts der Tatsache, dass Nikolaus von Kues im 15. Jahrhundert seine eigenen (nicht ganz originären) Paradoxien der christlichen Metaphysik vorbrachte. Seine Formulierung der vorhergehenden sieben Paradoxien kennzeichnet den Scheitelpunkt der mittelalterlichen christlich-neuplatonischen Tradition. Diese Paradoxien fordern uns dazu heraus, mit mehr Bedachtsamkeit Theologie zu treiben. Und sie bezeugen den theologischen Bedarf von belehrter Unwissenheit und von der Lehre der *nulla proportio finiti ad infinitum in Deo*. Wenn wir diesen Bedarf erkennen und anerkennen, sind wir bereits auf dem Weg der *venatio sapientiae*.