

# Venatio sapientiae: Das Nicht-Andere und das Licht

Von Werner Beierwaltes, Würzburg

*Intellectus in veritate  
est in caelo suo  
et paradiso deliciarum\**

## I

Augustinus hat drei Jahre vor seinem Tode (430), also im Anfang seiner siebziger Jahre, »*Retractationes*« seiner »dreiundneunzig Werke in zweihundertzweiunddreißig Büchern« publiziert. In diesem sich selbst prüfenden »Wieder-Durchdenken« blickt er kritisch auf die Entwicklung seines philosophischen und vor allem theologischen Denkens und Schreibens zurück; er geht dabei mit sich selbst oft scharf ins Gericht, widerruft oder korrigiert bestimmte Aussagen (*mea errata reprehendo*) oder aber er verteidigt und bekräftigt manche Gedanken. Auf's Ganze gesehen freilich bleibt der (von ihm so genannte) *stilus censoris* – »die Feder des Zensors« – sich selbst gegenüber führend. Die zwei Bücher der *Retractationes* stellen Augustins immense Anstrengung einer Selbst-Analyse und Selbst-Rechtfertigung seines Weges dar, die durchaus einen »testamentarischen« Charakter und Anspruch haben. Mitbestimmt sind sie durch seine wachsende Abgrenzung des Christlichen vom Paganen.

Cusanus geht in seinem Rückblick auf die eigene Entwicklung in der »Jagd nach Weisheit« mit sich selbst freundlicher um als Augustinus. Seine bewusste Einschätzung der ihm vielleicht noch gewährten Lebenszeit – »ich habe das einundsechzigste Jahr vollendet« – bewegt ihn dazu, das, was er selbst »durch sorgfältigste Betrachtung gefunden« hat (*quae diligentissima meditatione repperi*), Anderen, Späteren, die »philosophieren wollen«, zur »Vertiefung« des Gedankens zu vermitteln. Dies sollte freilich nicht durch eine ausgesprochene oder unausgesprochene Aufforderung geschehen: »*Tollite, legite*« – »Nehmt meine Bücher zur Hand und

\* *Sermo* CCLXXXIII: h XIX, N. 2, Z. 4–6.

lest sie« –, sondern in der Form seiner eigenen Reflexion über die Grundabsichten seines Denkens. Das von der wohl zeitbedingten Demutsformel (... *peccator homo timide verecundeque pandam* ...) begleitete, der Öffentlichkeit übergebene Resultat ist die späte Schrift *De veneratione sapientiae*.<sup>1</sup>

Cusanus' Entwicklung seines Lebensweges im Denken ist also sprachlich und sachlich bestimmt von der platonischen Metapher der »Jagd nach dem Sein« (θήρα τοῦ ὄντος<sup>2</sup>). Sie steht für die Bewegung allen Erfahrens und Denkens;<sup>3</sup> sie intendiert ein höchstmögliches Begreifen der absoluten, göttlichen Weisheit auf dem Wege von umkreisenden Annäherungen, bildhaften Vermutungen und präzisierenden Argumentationen. Die Jagd ist gerichtet auf und vollzieht sich in den Bereichen von zehn »Feldern« (*campi*), denen zehn Begriffe und Bilder zugeordnet sind, die das cusanische Denken als ganzes wesentlich bestimmen.<sup>4</sup> Cusanus' analysierende Beschreibung der verschiedenen Jagdzüge und ihr denkender Nachvollzug durch den Leser erhebt evidentermaßen auch einen protreptischen Anspruch: die je eigene Annäherung an Weisheit als »Zentrum des Lebens«<sup>5</sup> zu verwirklichen.

Man mag Cusanus' Schrift über die Jagd nach Weisheit als sein »philosophisches Testament« benennen;<sup>6</sup> in jedem Falle ist sie, wie ich anfangs angedeutet habe, als eine »wiederholende« Selbstvergewisserung und als sein Vermächtnis für ein zukünftiges Weiter-Denken des von ihm Gedachten zu betrachten.

1 *De ven. sap., prologus*: h XII, N. 1, Z. 2–23.

2 *Phaidon* 66c2.

3 Zur Jagdmetaphorik vor und nach Cusanus vgl. die reiche *adnotatio* 1 von R. Klíbanký und H. G. Senger in h XII, S. 147ff. – Das Ziel der metaphorischen Jagd kann im Gegensatz zur konkret-realen Jagd freilich nicht im »Erlegen«, d. h. »Töten« des Gejagten, der »Beute«, liegen, sondern im Berühren, Ergreifen, Einfangen des Erjagten, das durch das begreifende Denken jeweils internalisiert wird. – Vgl. die Ansprache von Bischof JOACHIM VOBBE in dem ökumenischen Gedächtnis-Gottesdienst für KLAUS KREMER in der Trierer Jesuiten-Kirche am 23. 10. 2008. Vgl. in diesem Bande S. 29.

4 Zur Schrift im ganzen vgl. KURT FLASCH, *Nikolaus von Kues. Geschichte einer Entwicklung. Vorlesungen zur Einführung in seine Philosophie* (Frankfurt 1998) 603–622.

5 Hierzu WERNER BEIERWALTES, »Centrum totius vite«. Zur Bedeutung von Proklos' »Theologia Platonis« im Denken des Cusanus, in: Procliana. Spätantikes Denken und seine Spuren (Frankfurt 2007) 191–213.

6 So PAUL WILPERT im Vorwort seiner Übersetzung von NICOLAUS VON CUES, *Die Jagd nach Weisheit*, NvKdÜ H. 14 (1964); <sup>2</sup>2003 [Karl Bormann] XI.

Die ersten, von ihm herausgehobenen drei Felder oder Phasen seines Denkweges: *docta ignorantia – possess – non aliud: Belehrtes Nichtwissen – Können-Ist – Das Nicht-Andere* entsprechen jeweils einer literarisch ausgearbeiteten Reflexion auf eben diese Denk-Bereiche. Cusanus verweist eigens auf diese seine Schriften oder *libelli*,<sup>7</sup> in denen er die jeweilige Fragestellung im Vergleich zum gegenwärtigen Kontext der spezifischen Absicht von *De venatione sapientiae* »ausführlicher« und genauer entwickelt hat. Sie markieren die Jahre 1440–1460–1462. Für den Inhalt des vierten Feldes hingegen – das *Licht*, dem der zweite Teil meiner Überlegungen gilt – gibt es keinen eigenen Bezugs-Text. – Im Blick auf das Nicht-Andere läge es durchaus nahe, einen minutiösen Vergleich durchzuführen zwischen der im dritten Feld erjagten, hier erinnerten Beute und dem im *Tetralogus ›Directio speculantis seu de non aliud‹* ausführlich Explizierten. Ein solcher Vergleich müsste sich auf den großen Bereich des in *De venatione sapientiae* Nicht-Erinnerten einlassen. Für die gegenwärtige Absicht will und muss ich mich jedoch auf diejenigen Aspekte der Frage nach dem *non aliud* konzentrieren, die Cusanus im Rückblick offensichtlich für besonders bedeutsam erachtet.

## II

Die umfassend ausgearbeitete Reflexion auf den Begriff *non aliud* – das Nicht-Andere – ist eine späte Stufe in dem lebenslangen Versuch des Cusanus, die Gottes-Prädikate, wie sie die philosophisch-theologische Tradition entwickelt hat, zu erweitern und zu präzisieren. Die Entfaltung des Nicht-Anderen als einer sich an ihn annähernden Benennung Gottes geht von dem philosophischen Begriff des *Einen* aus und geht zugleich in seiner für Gottes Sein und Wirken aufschließenden Kraft über diesen hinaus. Vor allem Proklos, den Cusanus aus intensiver Lektüre genau kennt, hat das Eine von einem metaphysischen Verständnis des platonischen ›Parmenides‹ her als universalen Grund und Ursprung der Wirklichkeit gedacht und ihn mit dem Gott-Selbst (αὐτόθεος) identifiziert.<sup>8</sup>

7 *De ven. sap.* 12: h XII, N. 32, Z. 9. 13: N. 38, Z. 11f. 14: N. 41, Z. 23f.

8 Vgl. WERNER BEIERWALTES, *Nicolaus Cusanus: Innovation durch Einsicht aus der Überlieferung, paradigmatisch gezeigt an seinem Denken des Einen*, in: Procliana (wie Anm. 5) 165–189, bes. 172ff. Zu Cusanus–Proklos s. auch das in Anm. 5 genannte Kapitel.

Zusammen mit analogen Gedanken des Dionysius Areopagita, der für Cusanus das Platonische christlich sanktioniert und dem er Proklos »folgen« lässt,<sup>9</sup> bildet das neuplatonische Denken des Einen das begriffliche Fundament der neuen Benennung Gottes durch oder als das Nicht-Andere.

Für Cusanus' Unternehmen einer genaueren Bestimmung des Begriffs Gottes ist zu bedenken, dass es unter einer grundsätzlichen Epoché steht: Sein, Wesen und Wirken Gottes ist nicht im Begriff fassbar, so wie er *in sich selbst ist*<sup>10</sup> – auch nicht als »absoluter Begriff« (*conceptus absolutus*) und auch nicht in einer radikalen negativen Theologie, die ihn von allen kategorialen Prädikaten gerade ausgrenzt. Kein Begriff erreicht in genauester Angemessenheit Gottes *praecisio absoluta*, im Bereich des Endlichen und aus seinen Denk- und Sprach-Bedingungen her gesprochen ist er niemals so genau, als dass er nicht noch genauer gedacht werden könnte – ein dem Unendlichen selbst angemessener unendlicher Prozess! Der Satz, der Unbegreifbare werde auf unbegreifliche Weise erfasst (*incomprehensibilis incomprehensibiliter capitur*<sup>11</sup>), schneidet die Arbeit des Begriffs im Blick auf Gott nicht schlechthin ab, degradiert sie nicht a priori als sinnlos oder als ein »*In vanum laboravi*« a posteriori. Wenn eine über Begriff und Sprache hinausgehende Unmittelbarkeit zu Gott nicht als Anfang eines Weges möglich ist, dann muss dieser Satz geradezu als Impuls zu einer ständig wachsenden Intensität im *Versuch der Annäherung* durch den Begriff verstanden werden, der sich mit dem Glauben zu einer dialektischen Einheit verbindet. Erst auf dem gemeinsamen Weg von Reflexion und Glaube auf das selbe Ziel hin kann begriffliches Denken am Ende seines Weges sich selbst *lassen* in eine überbegriffliche Schau Gottes (*visio dei*). Der Grund für den Vorbehalt gegenüber der Möglichkeit einer Wesenserkenntnis Gottes ist die Inkommensurabilität von des-

9 Vgl. vorige Anmerkung und mein Kapitel *Der verborgene Gott. Cusanus und Dionysius*, in: *Platonismus im Christentum* (Frankfurt 2001) 130–171.

10 *De ven. sap.* 12: h XII, N. 31, Z. 12f: *deus quid sit, uti scibilis est, ignoratur.*

11 Ebd. 12: N. 31, Z. 3f. – *De docta ign.* I, 2: h I, N. 5, S. 7, Z. 12ff. – JENS HALFWASSEN, *Nikolaus von Kues über das Begreifen des Unbegreiflichen*, in: »Die Grenze des Menschen ist göttlich«. Beiträge zur Religionsphilosophie, hg. v. Klaus Dethloff u. a. (Berlin 2007) 241–258. Über die Denkbarkeit und Sagbarkeit Gottes, geschichtlich und sachlich weit ausgreifend: EBERHARD JÜNGEL, *Gott als Geheimnis der Welt. Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus* (Tübingen 1978) bes. 138ff. 307ff.

sen Un-Endlichkeit im Vergleich zur Endlichkeit (*nulla est proportio*), die das Denken und Sprechen des Menschen bestimmt und in seiner Funktion und Reichweite einschränkt. Cusanus thematisiert dies eigens im Kapitel XXXIII (*De vi vocabuli*, »Über die Bedeutung [und die Kraft] des Wortes«), erst am Ende seiner Reflexionen also, was den gesamten Gedankengang begleiten und seine Vorläufigkeit bewusst machen sollte. Wort – und von ihm her Sprache im ganzen<sup>12</sup> – ist im Sinne des Cusanus »keine genaue Darstellung« oder Abbildung der Dinge (*praecisa rerum figuratio*<sup>13</sup>); Genauigkeit oder vollkommene Angemessenheit ist nicht erreichbar in einem Akt des Erkennens, der auf das Wesen oder die Idee der Dinge zielte, auch nicht dadurch, dass man durch inständiges Etymologisieren<sup>14</sup> den Dingen auf den Grund käme. Trotz der Ungenauigkeit und Unfähigkeit der Worte, eine Sache oder die Wahrheit der Sache, so wie sie in ihr selbst ist, in ihrem *Wesen* zu begreifen, muss der Mensch sie jedoch vor einem Übergang ins Schweigen *gebrauchen*, weil er anders seinen »Begriff«, das von ihm Gedachte und Erkannte, gar nicht – wenn auch nur in Annäherungen und Vermutungen – auszudrücken imstande wäre.<sup>15</sup> Aus dieser Sprach-Not erwächst auch die Notwendigkeit einer negativen Theologie.<sup>16</sup>

Wie alle Gottes-Prädikate, so steht auch das *non aliud* unter dem Vorbehalt des paradoxen *incomprehensibiliter comprehendere*; es ist demnach nicht ein das Wesen Gottes genau und hinreichend begreifender Begriff – wenn es diesen je für irgendwen geben sollte –, es ist auch nicht ein »Name« Gottes (*nomen dei*) im strengen, sein Wesen offenbarenden Sinne, sondern ein *aenigma*, das unser Denken an den »unnennbaren Namen« näher heranführt als andere Namen.<sup>17</sup> Die begriffliche Annäherung ist mit einer bildhaften Handreichung<sup>18</sup> eng verbunden, so dass

12 Zur Sprachtheorie des Cusanus vgl. H. G. SENGGER, *Die Sprache der Metaphysik* (1979), in: *Ludus sapientiae. Studien zum Werk und zur Wirkungsgeschichte des Nikolaus von Kues* (Leiden 2002) 63–87. J. M. ANDRÉ, *Nikolaus von Kues und die Kraft des Wortes*, Trierer Cusanus Lecture, Heft 12 (Trier 2006).

13 *De ven. sap.* 33: N. 97, Z. 4f. N. 100, Z. 9.

14 Wie es etwa Martin Heidegger ganz unplatonisch (vgl. den ›Kratylos!‹) betreibt.

15 *De ven. sap.* 33: N. 100, Z. 10: *conceptum exprimere*.

16 Ebd. N. 98, Z. 9–11: *Opportet autem venatorem huius divinae sapientiae vocabula humana secundum impositionem hominis de deo negare*.

17 *De non aliud* 2: h XIII, S. 6, Z. 14; 26f. (N. 7); 5; h XIII, S. 12, Z. 2 (N. 17). Dieser Gedanke wird im Sinne des Cusanus durch die Aussage in 1 Cor. 13,12 bestimmt und bestärkt: *Videmus enim nunc per speculum in aenigmate, tunc autem facie ad faciem*.

18 Vgl. unten, S. 91.

*non aliud* (wie *possest*) als ein Bild-Begriff oder Denk-Bild verstanden und gebraucht werden kann. (Dennoch spreche ich bisweilen vom »Begriff« des Nicht-Anderen.) Die Epoché gegenüber einem präzisen Zutreffen eines Namens auf Gott (oder das Erste) versucht Cusanus auch dadurch verständlich zu machen, dass er das *non aliud* als Bezeichnung oder Benennung »meines Begriffs von eben diesem Ersten« versteht.<sup>19</sup> Dies heißt freilich nicht, dass eine Benennung wie das *non aliud* ein bloßes *ens rationis*, eine bloße Vorstellung oder Fiktion unseres Bewusstseins oder eine transzendente Idee wäre. Die von unserem Denken unabhängige, aber nur durch es uns gegenwärtige Wirklichkeit Gottes an sich bleibt in einer *duplex theoria* unangetastet.

Es sind vor allem drei Perspektiven, die Cusanus' Erinnerung an das Nicht-Andere eröffnet:

- (1) *Non aliud*<sup>20</sup> als Definition seiner selbst und alles Anderen, die mit Sein und Wirken Gottes ineins zu denken ist.
- (2) *Non aliud – trinitariter repetitum* – als zeitfreie, kreisförmige innere Selbstentfaltung der Trinität.
- (3) *Non aliud* als das göttliche Sein *über* und *vor* allem aus ihm Anderen und zugleich als das göttliche, seinskonstituierende Wirken *in* Allem – Transzendenz und Immanenz des absoluten *non aliud* in einem.

19 *De non aliud* 22: h XIII, S. 52, Z. 11 f. (N. 99): Sed de ipso primo conceptus mei nomen per ipsum »non aliud« tibi patefacio. Vgl. zu der von Eriugena vielfältig gebrauchten Denkfigur einer *duplex theoria*: W. BEIERWALTES, *Eriugena. Grundzüge seines Denkens* (Frankfurt 1994) 82–114.

20 Literatur zu *non aliud*: P. WILPERT, *Nikolaus von Kues, Vom Nichtanderen*, NvKdÜ H. 12, 1952; <sup>3</sup>1987 (durchgesehen von K. Bormann), mit kommentierenden Anmerkungen und Literaturnachweisen. *Nicholas of Cusa on God as not-other*, a translation and an appraisal of de li non aliud by JASPER HOPKINS (Minneapolis <sup>3</sup>1987). PAUL BOLBERITZ, *Philosophischer Gottesbegriff bei Nikolaus Cusanus in seinem Werk: »De non aliud«* (Leipzig 1989). MARTIN THURNER, *Gott als das offenbare Geheimnis nach Nikolaus von Kues* (Berlin 2001) 468 ff. MISCHA V. PERGER, »Nichts anderes« – ein Fund des Cusanus auf der Namenssuche für das erste Prinzip aller Dinge, in: *Internationale Zeitschrift für Philosophie* (2004) 114–139. DIRK CÜRSGEN, *Die Logik der Unendlichkeit. Die Philosophie des Absoluten im Spätwerk des Nikolaus von Kues* (Frankfurt/Berlin/Bern u. a. 2007) 91 ff. (auch mit weiteren Literaturhinweisen). W. BEIERWALTES u. a. in: *Identität und Differenz* (Frankfurt 1980) 98 f. 114 ff. *Platonismus im Christentum* (wie Anm. 9) 160 ff. *Selbsterkenntnis und Erfahrung der Einheit*. Plotins Enneade V<sub>3</sub>. Text, Übersetzung, Interpretation, Erläuterungen (Frankfurt 1991) 156 f. *Procliana* (wie Anm. 5) 187 ff. 208 ff. NICOLÁS DE CUSA, *Acerca de lo no-otro o de la definición que todo define*. Nuevo texto crítico original (edición bilingüe). Introducción: J. M. Machetta y K. Reinhardt. Traducción: J. M. Machetta y C. D'Amico, (Buenos Aires 2008).

1. Die *Definition (diffinitio)* ist Medium des Wissens: *Diffinitio scire facit*,<sup>21</sup> d. h. sie vermittelt gemäß sokratischer Dialog-Praxis und im Sinne des aristotelischen Konzepts von Definition – secundum genus proximum et differentiam specificam<sup>22</sup> – die Einsicht in Wort, Begriff und Wesen einer Sache, eines bestimmten Seienden; sie bezieht sich möglicherweise auf *Alles*, was gedacht und erkannt und damit in einem Aussage-Satz definiert werden kann. Cusanus zieht daraus die weit von Aristoteles weg führende, durchaus fragliche Folgerung: Wenn die Definition *Alles* definiert, dann muss sie auch *sich selbst* definieren können. Um diese Behauptung (einigermaßen) plausibel zu machen, führt Cusanus Wesen und Funktion der Definition auf eine erste, absolute, alle anderen Definitionen ermöglichende oder begründende Definition auf folgendem Wege zurück: In der Suche nach dem, was das *Werden-Können (posse fieri)* von Allem creativ ermöglicht, stößt die Vernunft auf ein erstes Wirkendes, das als Eines allem Anderen zeitlos vorausgeht (*praecedit, antecedit*<sup>23</sup>). Dieses Vorausgehende aber kann als universal verursachende Bestimmung selbst nicht durch andere *termini* – Grenzen – bestimmt, d. h. eingegrenzt werden.<sup>24</sup> Also ist das allem Anderen vorausgehend Bestimmende die Bestimmung seiner selbst: *sui ipsius diffinitio*.<sup>25</sup> In dieser absoluten nicht hintergreifbaren Selbst-Bestimmung ist auch die in der »normalen« Definition bestehende Differenz von Bestimmendem und Bestimmtem in eine Einheit aufgeho-

21 Dieser Satz kann weder für Aristoteles noch für Cusanus als exklusiv und universal verstanden werden. Es gibt – trivial zu sagen – durchaus noch andere Medien des Wissenserwerbs. – Zum Problem der »Definition«: G. SCHNEIDER, *Gott – das Nichtandere*. Untersuchungen zum metaphysischen Grunde bei Nikolaus von Kues (Münster 1970) 109ff. E. SONDEREGGER, *Cusanus: Definitio als Selbstbestimmung*, in: Bochumer Philosophisches Jahrbuch für Antike und Mittelalter 4 (1999) 153–177. M. v. PERGER, (wie Anm. 20) 126ff.

22 Aristoteles *Cat.* 1 a2. *Topica* 103b 15f. – Ein Paradigma für die aristotelische Form der Definition in der mittelalterlichen Philosophie: Petrus Hispanus, *Summulae logicales* (ed. Bocheński) 2.02. 06. 07. 09. 14. 5.10f. Cusanus, *De ven. sap.* 14: N. 39, Z. 5. 12. *De non aliud* 19: S. 45, Z. 31ff. *Comp.* 10: h XI/3, N. 28, Z. 7f.

23 *Praecedit: De ven. sap.* 14: N. 39, Z. 8ff. *De non aliud* 23: h XIII, S. 55, Z. 22 (N. 106). *Antecedere: De non aliud* 2: S. 5, Z. 31 (N. 6); S. 6, Z. 22 (N. 7). 4: S. 8, Z. 22 (N. 11). 6: S. 14, Z. 2 (N. 20).

24 *De ven. sap.* 14: N. 39, Z. 9. 11.

25 Ebd. 14: N. 39, Z. 13. N. 40, Z. 12. se et omnia diffinit: Ebd. 14: N. 40, Z. 1f. 15f. 15: N. 42, Z. 9 u. ö. Ein »Lob« der absoluten Definition spricht Cusanus in N. 42, Z. 8–13 aus – mit Prädikaten, die mit den *laudabilia* übereinstimmen; dieses Lob soll offensichtlich die hohe Bedeutung seines Grundgedankens zum *non aliud* eigens bewusst machen. Zu den *laudabilia* siehe unten S. 100f. mit Anm. 75.

ben. Es ist evident, dass diese absolute Definition im Sinne der Selbst-Bestimmung eines Ersten<sup>26</sup> keine bloß logische Operation mehr sein soll und kann, sondern eine ontologische Bestimmung seiner selbst und zugleich eine aktive Konstitution von Anderem in dessen je eigener, von Anderem sich abgrenzender Identität. Die sich in diesem Gedankengang bereits andeutende Abwendung von dem begrenzten Bereich der Gültigkeit des aristotelischen Definitionstyps vollzieht Cusanus durch die Einführung des Nicht-Anderen in die Definition selbst – in ihre logische Form ebenso wie in ihren ontologischen Vollzug im göttlichen Absoluten. »Was sich und Alles definiert, nenne ich das Nicht-Andere«. <sup>27</sup> Wenn das Nicht-Andere nicht nur Bestimmung alles Anderen, sondern auch Bestimmung seiner selbst und dadurch der Ermöglichungsgrund auch jeder Definition sein soll, dann ist auf die Frage: *Quid est non aliud?* zu Recht keine Definition im herkömmlichen Sinne zu erwarten, sondern ein *Identitätssatz*, in dem neben dem Subjekt des Satzes *non aliud* die Kopula *non aliud* mitsamt ihrem Prädikatsnomen *non aliud* zum Substantiv erhoben wird: *non aliud est non aliud quam non aliud*. <sup>28</sup> Dies ist der Grund-Satz des Nicht-Anderen oder der Grund-Satz über das Nicht-Andere in einem absoluten *und* endlichen Sinne. Das *non aliud* wird in der Form von *non aliud quam* zum aktiven Wesensmoment oder zum »Dreh- und Angelpunkt« der Definition in ihrer neuen Konzeption. Der genannte Grund-Satz über das Nicht-Andere – *non aliud est non aliud quam non aliud* – kann, wie hier zuerst, <sup>29</sup> als Definition des *non aliud* in einem absoluten Sinne verstanden werden: Gott *ist* als Selbst-Bestimmung das Nicht-Andere, oder: das Nicht-Andere als absolut Erstes – *antiquissimum* <sup>30</sup> – ist

26 Ebd. 14: N. 40, Z. 11 ff. 15: N. 44, Z. 1 ff. – Für *Eriugena* ist Gott oder das göttliche Selbstbewusstsein *nicht* als Selbst-Definition denkbar. Im Sinne Eriugenas höbe ein derartiger Akt der *diffinitio* Gottes Un-Endlichkeit auf oder begrenzte sie. Vgl. hierzu: meine Bemerkungen in *Eriugena* (wie Anm. 19) 194f. Vielleicht ist Cusanus' gegen- teilige Ansicht auch eine »korrigierende« Replik auf Eriugenas Konzeption.

27 *De ven. sap.* 14: N. 40, Z. 2.

28 Ebd. Z. 4f. 12f. *De non aliud* 1: h XIII, S. 4, Z. 29f. (N. 4) Begründungsversuch des Cusanus, warum er das »quam« in der Definition gebraucht: Ebd. 21: S. 49, Z. 29ff. (N. 95).

29 *De ven. sap.* 14: N. 40, Z. 8 ff.

30 Ebd. Z. 8. 11, in der auf Thales zurückgehenden Metapher (πρεσβύτατον τῶν ὄντων θεός, *Vitae philosophorum* I 35), Lesefrucht aus Cusanus' Begegnung mit Diogenes Laertius in der Übersetzung des Ambrosius Traversari, die sich in dieser Schrift vielfach zeigt. Zu Cusanus' Diogenes-Rezeption vgl. Klibansky-Senger, Praefatio S. XXIV.

Gottes Selbst-Bestimmung. Der Grund-Satz kann aber im Hinblick auf Alles, was in seinem Sein und in seiner Bedeutung bestimmt werden kann, auch als Modell jeder anderen Definition begriffen werden. Aufgrund des Anderes ausschließenden Charakters des *non aliud quam* sind Subjekt und Prädikat im Satz jeweils die selben: »Die Sonne ist nichts anderes als die Sonne«; »die Welt ist nichts anderes als die Welt«; »das Andere ist nichts anderes als das Andere«. Derartige Sätze, nach dem Modell des Grund-Satzes über das Nicht-Andere gebildet, liefern allerdings keine die jeweilige Sache erhellenden Wort- oder Begriffsbestimmungen, keine das Wissen erweiternde Wesensaussage im Blick auf *genus proximum et differentiam specificam* des Definiendum. Sie behaupten vielmehr ausschließlich die jeweilige *Selbstidentität* eines Seienden, von der die weitere begriffliche Arbeit an der inhaltlichen Bestimmung des jeweiligen Seienden (Etwas) allererst ausgehen müsste.

»Dadurch, daß jedes Etwas – im Sinne des Cusanus – nichts anderes ist als was es ist, ist es durch dieses sein Nicht-Anders-Sein jeweils zugleich *anders* oder ein Anderes gegenüber wieder Anderem, anderem Identischen, Bestimmten, Abgegrenzten, das jeweils Andere des Anderen. Die Andersheit jedes Einzelnen, Bestimmten, Abgegrenzten gründet also in seiner *Nicht-Andersheit*«. <sup>31</sup>

Das Nicht-Andere ist somit der ontologische Grund für die Nicht-Andersheit jedes seienden Etwas zu sich selbst und zugleich der Grund der Unterschiedenheit des jeweils konkretisierten Anders-Seins gegenüber einem Anderen: Selbstsein durch das Nicht-Andere impliziert Andersheit oder Abgrenzung gegenüber Anderem.

2. Das *non aliud trinititer repetitum* in dem Grund-Satz *non aliud est non aliud quam non aliud* zeigt am deutlichsten den aenigmatischen Charakter des Nicht-Anderen. Gesprochen und geschrieben führt er durch das dreimal Selbe, <sup>32</sup> als Eines und in dreifacher *proprietas* zugleich gesehen, auf die göttliche *Trinität*. Das dreimal Selbe ineins mit dem dreifachen *proprium* ist in ihr zu einer zeitlos sich entfaltenden, untereinander bezüglichen Drei-Einheit verbunden. Die innere Bewegung dieser Drei-Einheit ist der Akt der absoluten Selbst-Bestimmung oder der in sich selbst hervorgehenden Selbst-Gründung.

---

31 Aus meinem Buch *Platonismus im Christentum* (wie Anm. 9) 162.

32 Das dreimal selbige *non aliud* steht im Satz an verschiedener Stelle und hat dadurch eine je verschiedene Funktion in ihm; zusammen, in ihrem Bezug zueinander aber sind die drei eine Einheit in sich selbst.

»Denn das Nicht-Andere ist nichts anderes als das Nicht-Andere. Über dieses Geheimnis staunt die Vernunft, wenn sie aufmerksam dessen gewahr wird, dass die Dreiheit, ohne die Gott sich nicht selbst definiert, Einheit ist, weil die Definition mit dem Definierten eins ist. Der dreifaltige und Eine Gott ist also die sich und Alles definierende Definition.«<sup>33</sup>

Die trinitarische Selbst-Entfaltung<sup>34</sup> vollzieht sich als Kreis oder Schluss in sich selbst, der seinen Anfang mit seinem Ende zeitlos zur in sich reflexiven und liebenden Einheit zusammenschließt. So heißt es in der *Directio speculantis*:

»Wenn nämlich das durch das Nicht-Andere bezeichnete erste Prinzip [Anfang, Ursprung] sich selbst definiert, so entspringt in dieser definierenden Bewegung aus dem Nicht-Anderen das Nicht-Andere und vom [ersten] Nicht-Anderen und dem entstandenen Nicht-Anderen her [kommend] beschließt sich das Definieren im [dritten] Nicht-Anderen.«<sup>35</sup>

Dieser trinitarische Schluss in sich selbst ist zugleich verstehbar als *absolutus conceptus*, als »absoluter Begriff«, der sich selbst begreift oder absolutes Sehen seiner selbst ist (*visio absoluta*).<sup>36</sup>

3. Das Nicht-Andere ist *im Anderen dieses Andere selbst*, zugleich jedoch *über* oder *vor* allem Anderen. *In Allem ist* es als der seinskonstitutive Grund jedes individuellen Einzel-Seienden; insofern ist es nicht-anders oder ein Nicht-Anderes gegenüber dem jeweils Anderen (non aliud ab alio quocumque<sup>37</sup>) – die Ursache dafür, dass jedes Einzelne durch sein Nicht-Anderes-Sein als es selbst von jedem Anderen abgegrenzt, unterschieden, als es selbst »definiert« ist.

Das Nicht-Andere ist *im Anderen dieses Andere selbst*, also eine jeweils verschieden konkrete Realisierung oder Erscheinung des selben

33 *De ven. sap.* 14: N. 40, Z. 12–16: Nam non aliud est non aliud quam non aliud. Miratur de hoc secreto intellectus, quando attente advertit trinitatem, sine qua deus se ipsum non diffinit, esse unitatem, quia diffinitio diffinitum. Deus igitur trinus et unus est diffinitio se et omnia diffiniens.

34 Zu dem zeitlosen Prozeß der trinitarischen Selbst-Entfaltung vgl. u. a. *De ven. sap.* 24: N. 71, Z. 1ff: procedere, gignere, generare, nectere, complicare.

35 *De non aliud* 5: h XIII, S. 13, Z. 17–21 (N. 19): Quando enim primum principium ipsum se definit per ›non aliud‹ significatum, in eo definitivo motu de non alio non aliud oritur atque de non alio et non alio exorto in non alio concluditur definitio, quae contemplans clarius, quam dici possit, intuebitur.

36 Vgl. meine Hinweise in *Platonismus im Christentum*, 163, weiterhin das Kapitel »Visio absoluta oder absolute Reflexion« in *Identität und Differenz* (wie Anm. 20) 144–175.

37 *De ven. sap.* 14: N. 41, Z. 4. N. 40, Z. 18: Oportet enim aliud, si esse debet, esse non aliud quam aliud. *De non aliud* 6: h XIII, S. 13, Z. 23 ff. (N. 20), Z. 25: nec ab alio aliud.

Grundes: in der Sonne ist es Sonne, im Menschen ist es Mensch,<sup>38</sup> in jedem Anderen ist es eben dieses Andere. – »Non aliud ab alio quocumque« soll jedoch nicht so verstanden werden, als ob Gott als das Nicht-Andere<sup>39</sup> mit irgend einem Anderen *identisch* wäre: *idem cum aliquo*,<sup>40</sup> in ihm sich selbst aufhöbe – dies wäre ein Plädoyer für eklatanten ›Pantheismus‹.<sup>41</sup> Genau diese Annahme soll durch Cusanus' Aussage abgewehrt werden, das Nicht-Andere bedeute nur »das Selbe« (li idem) im Sinne einer Identifizierung des göttlichen *non-aliud* (möglicherweise) mit jedem Einzel-Seienden.<sup>42</sup> Einer denkbaren Identifizierung widerspricht das

38 *De ven. sap.* 15: N. 43, Z. 1ff. *De non aliud* 5: S. 11, Z. 18f. (N. 15). 6: S. 14, Z. 2f. (N. 20): [...] et in alio cernitur non aliud quam ipsum aliud. *De non aliud, prop.* 18; S. 64, Z. 22f. (N. 123): [non aliud] ab ipso [aliud sive alio] non est aliud, sed in ipso ipsum.

39 *De ven. sap.* 14: N. 41, Z. 1ff.

40 Ebd. N. 41, Z. 5.

41 Einer derartigen Identifikation (›ohne Unterschied‹) von Gott mit der Welt (universitas rerum) wird Cusanus durch *Johannes Wenck von Herrenberg* bezichtigt (*Apol.*: h II, S. 16, Z. 10ff. [N. 23]. 22, 11ff. 17ff. [N. 32]. 30, 6ff. [N. 44]). Damit nähert er Cusanus der alternativelos gedachten, kirchlicherseits als häretisch verurteilten Position des Amalrich von Bène an (deum esse essentiam omnium creaturarum et esse omnium) und verdrängt zugleich den von Cusanus intensiv entwickelten Gedanken der absoluten Transzendenz Gottes, die mit seiner Immanenz in Allem in einem dialektischen Verhältnis steht. Dies zeigt sich in aller Klarheit schon in *De docta ignorantia* (z. B. I, 4: h I, S. 10, Z. 25ff. [N. 12]. 16: 30,19ff. 31,6ff. [N. 43]).

42 Derartiges kann Cusanus wohl kaum in *De ven. sap.* 14: N. 41, Z. 1ff. intendiert haben. Ich denke auch nicht, sofern man den Kontext beachtet, dass Cusanus hier den von ihm in *De Genesi* eingeführten Gottes-Begriff des »*Idem*« (Gott ist das oder der Selbe, der mit sich selbst Selbiges schafft und damit dieses von Anderem abgrenzt: *identificat*) aufheben möchte. Der Sinn des Prädikats *idem* wird vielmehr im *non aliud* präzisiert, dieses hat für Cusanus' Grundgedanken eines dialektischen In- und Über-Seins des göttlichen Prinzips eine intensiver erhellende Kraft als »*idem*«. Zudem ist *non aliud* als konstitutiver Grund auch des *idem* vor oder über *idem* (wie vor allem Anderen) zu denken. Vgl. Anm. 47–51. – Eine analoge Deutung trifft für einen Gedankengang in der *Cribratio Alkorani* II 8: h VIII; N. 107, Z. 2–4 zu: Nunc patet, quod, qui non attingunt li non aliud non esse idem et li non idem non esse aliud, non possunt capere unitatem, aequalitatem et nexum esse idem in essentia et non inter se idem. »Es ist nun offensichtlich, daß diejenigen, die nicht verstehen (begreifen), daß das Nicht-Andere nicht das Selbe ist und das Nicht-Selbe nicht das Andere, auch nicht begreifen können, dass Einheit, Gleichheit und Verbindung zwar das Selbe im Wesen, nicht aber untereinander das Selbe sind«. Dieser Text steht im Kontext einer »Declaratio sanctae trinitatis«. In ihm soll *nicht* gedacht werden, das trinitarische Nicht-Andere sei *nicht* mit dem in sich selbst Identischen (im Sinne des *idem* in *De Genesi*) gleichzusetzen, oder könne *nicht* als trinitarisch-Identisches, welches die drei distinkten Personen in sich selbst eint (*idem – idem – idem*), begriffen werden; gemeint ist vielmehr: das Nicht-Andere ist nicht identisch mit einem Anderen, auch nicht je identisch mit dem je-Anders-Sein von Einheit, Gleichheit und Verbindung (non inter se idem).

den gesamten Gedankengang von *De venatione sapientiae* und *De non aliud* durchziehende Leitmotiv, Gott oder Gott als das Nicht-Andere gehe allem aus ihm und durch es Seienden voraus (*praecedere, antecedere*<sup>43</sup>), realisiere damit seine absolute Transzendenz über Allem und zugleich seine gründende und bewahrende Immanenz in Allem. Dies ist die christliche Form eines *neuplatonischen* Grundgedankens zum dialektischen In- und Über-Sein des ersten Prinzips aller Wirklichkeit, des Einen/Guten, das mit dem Gott-Selbst oder dem »ersten Gott« identisch ist. Als das von Allem Verschiedene – das »Nichts von Allem«, οὐδὲν πάντων – ist es paradoxerweise *zugleich* in Allem Ursprung und Grund von dessen je eigenem Sein.<sup>44</sup> Aus diesem primär philosophischen Gedanken heraus »bestätigt« Dionysius des Cusanus eigene Intention in dem Satz: »Subtilissime aiebat divinus Dionysius deum esse ›in omnibus omnia, in nihilo nihil‹«,<sup>45</sup> den Cusanus in seinem spezifischen Kontext so präzisiert: Deum in omnibus omnia, licet omnium nihil,<sup>46</sup> oder für das Nicht-Andere gesagt: in omnibus omnia et in singulis singula.<sup>47</sup> Cusanus ist offensichtlich der Überzeugung, Proklos habe mit seinem Begriff des reinen, absoluten Einen das Nicht-Andere »ausdrücken« wollen,<sup>48</sup> er

43 Vgl. oben S. 89.

44 Ich habe diese Problematik in meinen Publikationen seit meinem Proklos-Buch (1965) als ein zentrales Thema der spätantiken Philosophie und der christlichen Theologie von verschiedenen Perspektiven her erörtert. – TH. LEINKAUF, *Nicolaus Cusanus. Eine Einführung* (Münster 2006) 143 ff.

45 *De ven. sap.* 14: N. 41, Z. 21 f. Dionysius, *De divinis nominibus* VII 3; I 198,8 (Suchla): Καὶ »ἐν πᾶσι πάντα« ἐστὶ καὶ ἐν οὐδενὶ οὐδέν. Vgl. die nota Klibanskys und Sengers ad locum. K. KREMER, *Gott – in allem alles, in nichts nichts. Bedeutung und Herkunft dieser Lehre des Nikolaus von Kues* (1984) jetzt in: *Praegustatio naturalis sapientiae. Gott suchen mit Nikolaus von Kues* (Münster 2004) 273 ff. – Der eschatologische Aspekt der mit dem philosophischen Konzept verbundenen Stelle aus 1 Cor. 15,28 bleibt von Dionysius und auch von Cusanus unbeachtet: ... ἵνα ἢ ὁ θεὸς πάντα ἐν πᾶσιν, ... *ut sit Deus omnia in omnibus.*

46 *De non aliud* 6: h XIII, S. 14, Z. 17 (N. 21).

47 Ebd. *prop.* 6: h XIII, S. 61, Z. 21 f. (N. 115).

48 *De non aliud* 20: h XIII, S. 49, Z. 1–4 (N. 93): »Das Eine selbst, von dem er [Proklos] sagt, es sei vor dem Einen, welches Eines *ist* von ihm [dem über-seienden, ersten Einen] her, ist nichts Anderes, da es dessen Ursache ist, daher nennt er die Ursache desjenigen Einen, das *ist* [des seienden Einen], das Eine, um das ›Nicht-Andere‹ auszudrücken« (*exprimat*). W. BEIERWALTES, *Platonismus im Christentum*, 167f.; *Procliana*, 172 ff. Das Nicht-Andere geht insofern auch dem Einen voraus, da dieses durch das non aliud »nichts anderes als« das Eine ist. Trotz dieser Überzeugung des Cusanus bleibt die neuplatonische Theorie des Einen (v. a. proklischer und dionysischer Provenienz) der geschichtliche und sachliche Ursprung und das begriffliche Fundament, von dem aus

sieht in seinem Denk-Bild *non aliud* aber sicherlich auch einen »Fortschritt«, eine Präzisierung von Denken und Sprache gegenüber dem proklischen Einen für die Erfassung des an sich Unfassbaren. Wort, Gedanke und Aenigmatik des Nicht-Anderen lassen die Dialektik von In und Über (oder Vor) klarer erscheinen als der Begriff des Einen dies zu leisten vermag, nicht zuletzt durch den ambivalenten Charakter der Einheit der zwei Worte ›non‹ und ›aliud‹ im ›non-aliud‹: Als *Nicht-Anderes* meint es das von Allem verschiedene *nihil omnium*; als *Nicht-Anderes* zeigt es sein *in omnibus* oder *omnia in omnibus*-Sein an, beides ineinander und miteinander wirkend aber meint die *correlative* Einheit von Differenz und Identität.

Im Anfang seines Denkweges hat Cusanus Gott als den Ineinsfall der Gegensätze gedacht. Während im Bereich des Endlichen das je Einzelne nicht nur von Anderem abgegrenzt ist, sondern auch zu ihm im rigoros ausschließenden Gegensatz oder Widerspruch stehen kann, sind im Un-Endlichen alle Gegensätze aufgehoben, sie sind in Gott als dem Un-Endlichen: *Gott selbst*. Wenn Cusanus bereits im Gedanken der *coincidentia oppositorum* – so erscheint es ihm in der Rückschau – das Nicht-Andere suchte<sup>49</sup> oder es gar in seinem Grundzug vorwegnahm, so bestätigt sich dies in dem zuvor so genannten Leitmotiv seines Versuchs, sich an Gott durch eine Präzisierung der Begriffe oder Prädikate weiter anzunähern: das Nicht-Andere »geht« Allem »voraus«, es ist vor jeder Differenz der Gegensätze (*ante omnem oppositorum differentiam*<sup>50</sup>), vor jeder Differenz überhaupt,<sup>51</sup> vor Etwas und Nichts,<sup>52</sup> vor dem »Unterschied von Un-Unterschiedenheit und Unterschied« (*ante differentiam indifferentiae et differentiae [...] et ita de cunctis*<sup>53</sup>), – das absolute ANTE.<sup>54</sup> Aus dieser Bestimmung des Nicht-Anderen ergibt sich, dass Gott zu nichts und nichts zu Gott in Gegensatz steht.<sup>55</sup>

Cusanus den Übergang in das *non aliud* bewusst vollziehen konnte und von dem her das Nicht-Andere als universales göttliches Prinzip ihm begründbar erschien.

49 *De non aliud* 4: S. 9, Z. 9–11 (N. 12).

50 *De ven. sap.* 14: N. 41, Z. 16f.

51 Ebd. 13: N. 35, Z. 5f.

52 Ebd. 13: N. 34, Z. 6.

53 Ebd. 13: N. 35, Z. 9f. In diesen Sätzen spiegelt sich die proklische Denkform im Kontext einer negativen Dialektik: das Eine ist von Andersheit freier, gegensatzloser Ursprung in sich *und* gegenüber allem aus *ihm* Anderen: vgl. z. B. in Parm. 1076,35 (Cousin): πάσης γὰρ ἐξήρηται τὸ ἐν ἀντιθέσεως. 1203,40: τὸ ἐν ἐπέκεινα πάσης ἀντιθέσεως. 1127,20. 1097,8: πρὸ διαφορᾶς. in Parm. VII (Klibansky-Labowsky): exaltatum est propter simplicitatem ab omni oppositione et omni negatione.

Die inventio und explicatio des Begriffs *non aliud* bei Cusanus ist wesentlich bestimmt durch Proklos' Denken des Einen, die Reflexion auf die »göttlichen Namen« des Dionysius<sup>56</sup> und durch den Gottes-Begriff des Meister Eckhart.<sup>57</sup> Für Proklos und Dionysius, auch für Eriugena, verweise ich auf meine früheren Erörterungen dieser Frage;<sup>58</sup> für die sachliche und wohl auch historisch bewusste Anknüpfung des Cusanus an Meister Eckhart erinnere ich an den für sein Denken zentralen Satz Eckharts: *in deo enim non est aliud*, »In Gott ist nichts Anderes«. Er steht in seiner philosophisch implikationsreichen Predigt »Deus unus est« zu Galater 3 und Deuteronomium 6 (*Sermo XXIX*<sup>59</sup>). Cusanus hat diese Predigt in seinem Eckhart-Codex (Cod. Cus. 21, fol. 150<sup>va</sup>–151<sup>ra</sup>) gelesen (davon zeugen einige Marginalien zum Text). Der Satz *in deo non est aliud* steht im Kontext von Eckharts Gedanke, der zugleich eine Forderung ist: Der Eine Gott sei Intellekt und der Intellekt sei der Eine Gott [...] »Zum Intellekt aufzusteigen [aber], sich ihm zu unterwerfen«, komme der Einung mit Gott gleich (*est uniri deo*). Sofern also in Gott nichts Anderes ist, bedeutet die Einung des menschlichen Intellekts mit ihm, alles Andere in sich zu lassen und in eben dieser Einung selbst ein »Nicht-Anderer« zu werden.

- 54 *De non aliud* 15: h XIII, S. 39, Z. 19 (N. 74). »A« als *eminentissime ipsum ante* bezeichnet das non aliud. Ebd. 9: S. 20, Z. 7 (N. 34): Ante aliud non aliud cernitur. Vgl. auch *De princ.*: h X/2b (ed. C. Bormann et A. D. Riemann [Hamburgi 1988]), N. 23, Z. 4ff. N. 34, Z. 5ff.
- 55 *De ven. sap.* 14: N. 41, Z. 19ff. *De non aliud* 6: h XIII, S. 14, Z. 15 (N. 21): non opponitur aliud ipsi.
- 56 Über Cusanus' Einschätzung seines Dionysius-Florilegiums in *De non aliud* vgl. W. BEIERWALTES, *Platonismus im Christentum* (wie Anm. 9) 165ff. J. HOPKINS, *Nicholas of Cusa* (wie Anm. 20) 9ff.
- 57 Zum Verhältnis des Cusanus zu Meister Eckhart vgl. H. WACKERZAPP, *Der Einfluss Meister Eckharts auf die ersten philosophischen Schriften des Nikolaus von Kues* (1440–1450), Münster 1962. R. HAUBST, *Nikolaus von Kues als Interpret und Verteidiger Meister Eckharts*, in: Freiheit und Gelassenheit. Meister Eckhart heute, hg. v. U. Kern (Mainz 1980) 75–96. H. G. SENER, *Warum es bei Nikolaus von Kues keine Transzendentalien gibt und wie sie kompensiert werden*, in: *Die Logik des Transzendentalen*, Festschrift für Jan A. Aertsen zum 65. Geburtstag, hg. v. M. Pickavé. *Miscellanea Mediaevalia* 30 (Berlin 2003) 554–577; hier 565ff.
- 58 U. a. »Centrum totius vite« (wie Anm. 5), bes. 160ff. *Identität und Differenz* (wie Anm. 20) 114<sup>f</sup>. *Platonismus im Christentum* (wie Anm. 9) 44ff. 130ff.
- 59 Lat. Werke IV 304; 270,7f. Analoger Gedanke: deus est in se indistinctissimus secundum naturam ipsius: *Sermo* IV,1, LW IV 28; 28,5. Vgl. das Kapitel »Unterschied durch Un-Unterschiedenheit (Meister Eckhart)« in meinem Buch *Identität und Differenz* (wie Anm. 20) 97ff.

Der Satz Eckharts *in deo non est aliud* nennt ein wesentliches Gedankenmoment, das auch für das *non aliud* des Cusanus bestimmend ist: Gott als reine Einheit schließt aus sich jede Form von real unterscheidender, trennender oder gar gegensätzlicher Andersheit oder Differenz aus;<sup>60</sup> dieser Satz verweist darauf, dass Gott als die aktive *negatio negationis* oder als ›*versagen des versagennes*‹ die Negation alles Negativen und Anderen aus ihm selbst *ist*. Diese auf es selbst bezogene Negation des Negativen ist für Eckhart ineins die reine Selbstaffirmation des göttlichen Seins.<sup>61</sup> – Cusanus hat aus dem eckhartschen Satz *in deo non est aliud* den Übergang in seinen eigenen Satz vollzogen: *deus est non aliud*, »Gott *ist* das Nicht-Andere«. ›Non‹ und ›aliud‹ im ›*non aliud*‹ sind Bedeutungsformen von Negativität (das als ›aliud‹ bestimmte Seiende ist eine Negation, insofern es *Anderes nicht* ist). *Non aliud* als der Ausschluss alles Anderen aus dem göttlichen Sein selbst kann daher der Sache nach als *aktive* absolute Negation des Negativen, als *negatio negationis* begriffen werden, auch wenn Cusanus den eckhartschen Terminus nicht gebraucht.<sup>62</sup> Wollte man auch nur denken, es gäbe Anderes realiter als es selbst in ihm, so müsste man doch unmittelbar eingestehen, dass gemäß dem cusanischen Grund-Satz *omnia in deo deus ipse*,<sup>63</sup> »Alles ist

60 Vgl. schon die Formulierung in *De docta ign.* III, 12: h I, S. 162, Z. 14f. [N. 262]: *prima divina simplicissima (unio), in qua nihil alietatis aut diversi existere potest. Sie entspricht dem Gedanken der coincidentia oppositorum. Apol.: h<sup>2</sup>II, N. 12; S. 9, Z. 19: in regno dei [= in deo ipso] non potest esse alteritas.*

61 Vgl. hierzu meine Überlegungen im Kapitel über Meister Eckharts Begriff der Einheit und der Einung: »Und daz Ein machet uns saelic«, in: *Platonismus im Christentum* 100ff., bes. 112ff. *Identität und Differenz* 97ff. (»Unterschied durch Un-Unterschiedenheit«) 114<sup>41</sup>. – Cusanus nimmt diesen eckhartschen Gedanken verschiedentlich auf, z. B. *De docta ign.* I, 19: h I, S. 38, Z. 22ff. [N. 57]. *Apol.: h<sup>2</sup>II, N. 13; S. 10, Z. 3.*

62 *Negatio negationis* ist analog dem sich selbst definierenden *non aliud* als reflexiver *Akt* zu verstehen. Siehe in *Platonismus im Christentum*, 164. Des Cusanus (vielleicht verständliche) Epoché gegenüber dieser Benennung stärkt seinen Grundgedanken der absoluten Transzendenz Gottes (die freilich in Einheit mit seiner Immanenz zu denken ist): dass Gott *als non aliud über* jeder abgrenzenden Bejahung und Verneinung, *über* Setzung und negierender Wegnahme (Abstraktion) von Bestimmungen (*positio atque ablatio*) er selbst *ist*. Vgl. *De non aliud* 4: h XIII, S. 9, Z. 9ff. (N. 12).

63 *De ven. sap.* 9: N. 23, Z. 21f.: *Nihil enim est dei, quod non ipse deus.* Zu der cusanischen Konzeption »in deo deus« oder »in ipso omnia ipse« siehe Klibanskys und Sengers notae zu *De ven. sap.* 17: N. 49, Z. 12 im zweiten und dritten Apparat, ferner die notae der Herausgeber zu *De coni.* I, 4: h III, N. 15, Z. 1. *De docta ign.* I, 22: S. 45, Z. 16 [N. 69]. *Apol.: h<sup>2</sup>II, N. 39; S. 27, Z. 4.* Hinweis auf *Meister Eckharts* Formulierung »omnia in deo sunt deus ipse« (*Sermo VI* 4; LW 4, 72,3) im Quellen-Apparat zu *De ven. sap.* 17: N. 49, Z. 12.

in Gott Gott selbst«, dieses angenommene Andere in ihm *er selbst* ist, also gerade nichts Anderes, sondern das Nicht-Andere selbst.

### III

Cusanus' Jagd nach Weisheit im Felde des *Lichtes* – dem vierten – richtet sich nicht – in einem direkten Zugriff – auf eine Metaphorik oder auf einen metaphysischen Begriff von Licht,<sup>64</sup> was man nach der einleitenden Ankündigung (in data luce quaerere lumen sapientiae<sup>65</sup>) durchaus erwarten könnte. Dass Cusanus indes einer Metaphysik oder Theologie des Lichtes gegenüber nicht nur offen ist, sondern deren Grundgedanken vielfältig realisiert, zeigt sich – von anderen Texten abgesehen<sup>66</sup> – auch in

- 64 Zum Problem der »Lichtmetaphysik« vgl. meine Artikel »Lichtmetaphysik« und »Licht« im Historischen Wörterbuch der Philosophie, Band 5 (1980). Ferner: *Plotins Metaphysik des Lichtes*, in: Die Philosophie des Neuplatonismus, hg. v. C. Zintzen (Wege der Forschung Band CDXXXVI), Darmstadt 1977, 75–117. *Proklos. Grundzüge seiner Metaphysik* (Frankfurt 1979) 288ff., 333ff., 374f. *Denken des Einen. Studien zur neuplatonischen Philosophie und ihrer Wirkungsgeschichte* (Frankfurt 1985) 50ff., 57ff. *Selbsterkenntnis und Erfahrung der Einheit* (wie Anm. 20) passim, vgl. Index rerum. J. KOCH, *Über die Lichtsymbolik im Bereich der Philosophie und der Mystik des Mittelalters*, in: *Studium Generale* 13 (1960) 653–670. K. HEDWIG, *Sphaera lucis. Studien zur Intelligibilität des Seienden im Kontext der mittelalterlichen Lichtspekulation* (Münster 1980).
- 65 *De ven. sap.* 15: N. 42, Z. 3f. *lux* wird nur hier (N. 42) in der Junktur *campus lucis*, weiter an der äußersten Grenze des *campus* (17: N. 15, Z. 19) und im Übergang zum nächsten Feld genannt (18: N. 51, Z. 2).
- 66 Etwa: *De dato Patris luminum* (h IV, ed. P. Wilpert, Hamburgi 1959), ausgehend vom Jakobus-Brief 1,17–21: N. 94 (*illuminatio*). 100. 108f. (durch den Begriff *apparitio* oder *theophania* mit Eriugena verbunden, vgl. meine Hinweise unten Anm. 68, *Theophanie* 123ff.). In eine Betrachtung der Elemente einer Metaphysik des Lichtes bei Cusanus ist einzubeziehen das Konzept der gegenseitigen Durchdringung der »Pyramide des Lichtes« und der »Pyramide der Finsternis«, wie sie in *De coniecturis* entwickelt wird (h III [ed. J. Koch† et C. Bormann, I. G. Senger comite, Hamburgi 1972], I, 9: N. 41ff.). – »Erleuchtung« (*visio*) etc.: *De non aliud* 3: h XIII, S. 7, Z. 1ff. (N. 8). Hierzu: K. KREMER, *Praegustatio naturalis sapientiae* (wie Anm. 45) 162–165. Über das »*mystice videre*« des überhellen göttlichen Lichtes vgl. meine Abhandlung in den Sitzungsberichten der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, phil.-hist. Kl., Jg. 1988, H. 1: *VISIO FACIALIS. Sehen ins Angesicht. Zur Coincidenz des endlichen und unendlichen Blicks bei Cusanus*. A. M. HAAS, *Deum mystice videre ... in caligine coincidentie. Zum Verhältnis Nikolaus' von Kues zur Mystik*, Vorträge der Aeneas-Silvius-Stiftung an der Universität Basel XXIV (Basel 1989) 18ff. G. CUOZZO, *Mystice videre. Esperienza religiosa e pensiero speculativo in Cusano* (Torino 2002) 89ff. – Über die Be-

dieser Schrift, am Ende von *De venatione sapientiae*: Weisheit an sich, also die göttliche Weisheit, ist »geistiges Licht« (*lux intelligibilis*), das als Grund allen Lichtes und damit der bestimmend-abgrenzenden Unterscheidung (*discretio, discernere, singularizare*) und Ordnung vor Allem ist, was an diesem Ursprungs-Licht teilnehmen kann:<sup>67</sup> *lux intelligibilis* als Grund also der Geist- und Vernunft-Struktur der Wirklichkeit insgesamt – vermittelt durch die Kreativität der absoluten Weisheit selbst – und damit auch als Bedingung des Erkennens eben dieser Wirklichkeit zu begreifen.

Die Suche nach Weisheit auf dem vierten Felde vollzieht sich in gewissem Sinne auf einem Umweg: der Selbst-Vermittlung des absoluten Grundes in das von ihm Gegründete, in die Formen von dessen lichthafter Erscheinung oder in seinem Widerschein. Welt als *Theophanie*:<sup>68</sup> Erscheinung des Seins und Wirkens Gottes verweist auf ihn selbst zurück, ist also der Ansatzpunkt für einen genaueren Blick auf ihn selbst. So ist es einleuchtend, dass die Thematik des dritten campus, das Nicht-Andere, als Alles bestimmende *diffinitio*, im vierten campus weiter entfaltet wird: Das Seiende insgesamt nimmt die Sein und Geordnetheit konstituierende Kraft des *non aliud* in je verschiedener Weise (Form) in sich auf. Oder: Das selbe Nicht-Andere »leuchtet« im unterschieden-Einzeln vielfältig unterschieden »auf« (*relucaet*), es »contrahiert«<sup>69</sup> sich selbst – jedes Einzelne gründend weil definierend – in ein jeweils Anderes und macht es genau dadurch zu dem, was es ist, zu *seinem* Nicht-Anders-Sein.<sup>70</sup>

»All jenes, was ist, lebt und einsieht, ist nichts anderes als die vielfältig [unterschiedene] Aufnahme des Nicht-Anderen selbst. Daraus folgt dessen vielfältiges Widerscheinen (*reluentia*), im einen heller, im anderen dunkler, heller und dauerhafter im Geistigen

deutung der Tradition der Lichtmetaphysik und deren Modifikation in der Philosophie der Frühen Neuzeit vgl. TH. LEINKAUF, *Die Implikationen des Begriffes Licht in der frühen Neuzeit*, in: Lichtgefüge des 17. Jahrhunderts. Rembrandt und Vermeer – Spinoza und Leibniz, hg. v. C. Bohlmann, Th. Fink, Ph. Weiss (München 2008) 91–110.

67 *De ven. sap.* 39: N. 123, Z. 1 ff. 22: N. 67, Z. 16f. *De doct. ign.* 1, 24: h I, S. 54, Z. 11f. (N. 86): Gott ist *lux simplicissima et infinita*, in qua *tenebrae sunt lux infinita* (Dionysius!).

68 Vgl. W. BEIERWALTES, *Theophanie. Nicolaus Cusanus und Johannes Scottus Eriugena*, in: Nikolaus von Kues in der Geschichte des Platonismus, hg. v. K. Reinhardt u. H. Schwaetzer (Regensburg 2007) 103–130.

69 *De ven. sap.* 16: N. 47, Z. 16.

70 Ebd. N. 46, Z. 10f.: *Nam non aliud ipsa omnia facit esse non aliud.*

[Vernunfthaften], dunkler und vergänglicher im Sinnenfälligen, und in diesem wiederum in unterschiedlicher Weise«. <sup>71</sup>

Das Nicht-Andere realisiert sich also im Akt des Definierens selbst als eine je unterschiedene Weise zu sein: in der Sonne ist es Sonne, <sup>72</sup> im Himmel ist es Himmel, im Menschen ist es Mensch. Vom Gedanken der Theophanie her heißt dies: Das *Nicht-Andere* ist das Licht, das in Allem – in allem Anderen – leuchtet und es zu einer in sich luciden Gestalt macht; das Nicht-Andere ist sich selbst und – als *principium* – alles Andere lichtendes Licht: <sup>73</sup> Es zeigt sich selbst in allem Anderen als *dessen* Nicht-Anderes. In Umkehrung der Subjekte gesagt: Das *Licht* ist das Nicht-Andere in seiner Alles definierenden, d. h. Alles als je Anderes begründenden, bestimmenden und dadurch abgrenzend-unterscheidenden *Erscheinung*.

Den Gedanken des bestimmenden In-Seins des *non aliud* in jedem Anderen, das nur durch das Nicht-Andere eben dieses Andere werden kann und ist, spielt Cusanus ansatzweise an zehn positiven Prädikaten durch, die als Prinzipien Grundzüge des Endlich-Seienden insgesamt oder *modi essendi* <sup>74</sup> der Wirklichkeit anzeigen und zugleich, in anderer Valenz, als Bestimmungen des un-endlichen göttlichen Seins verstanden werden können – vom (fünften) *campus laudis* her als die *decem laudabilia* benannt. <sup>75</sup> Es sind dies: bonitas, magnitudo, veritas, pulchritudo,

71 Ebd. 16: N. 48, Z. 9–13 (für ›varia receptio‹ [Z. 10] ist an das scholastische Axiom zu erinnern, dem Cusanus hier im Grunde folgt: THOMAS VON AQUIN, *Summa theologiae* I, quaestio 75, art. 5, c: Manifestum est enim quod omne quod recipitur in aliquo, recipitur in eo per modum recipientis). CUSANUS weiter: *De ven. sap.* 16: N. 47, Z. 9–11. 15: N. 44, Z. 8f. Vgl. auch 7: N. 16, Z. 13f. (*resplendere*). – *De non aliud*, prop. 12, h XIII: S. 63, Z. 4–6 (N. 118): Creatura igitur est ipsius creatoris sese definitis seu lucis, quae Deus est, se ipsam manifestantis ostensio ...prop. 13: S. 63, Z. 16f. prop. 19: S. 65, Z. 3f. prop. 20: S. 65, Z. 28f. – Analog zur *relucetia* des *non aliud* intensiviert Cusanus dieses Denkmodell in *De apice theoriae* in Reflexionen auf *apparitio*, *manifestatio*, *ostensio*, *relucetia ipsius posse*. Die Erscheinung des göttlichen Grundes in der Welt schließt die lichthafte Struktur der Welt, sie konstituierend, zugleich auf und zeigt sich selbst heilsgeschichtlich in der Inkarnation Christi. Vgl. hierzu H. G. SENER, *De apice theoriae. Die höchste Stufe der Betrachtung*, NvKdÜ H. 19, 1986, 90ff. 94ff. 154.

72 ipsum *non aliud solare*, quoniam in sole sol est; ita in omnibus: *De ven. sap.* 15: N. 43, Z. 12f. Vgl. oben S. 93.

73 *De non aliud* 11: h XIII, S. 25, Z. 11 ff. (N. 43).

74 *De ven. sap.* 16: N. 48, Z. 4.

75 Sie werden dort weiter entwickelt. Die Frage nach ihrer Zahl, der inneren Ordnung und gegenseitigen Beziehung der *laudabilia* könnte auf Eriugenas *causae primordiales* zurückführen: vgl. mein Buch *Eriugena. Grundzüge seines Denkens* (wie Anm. 19)

sapientia, delectatio, perfectio, claritas, aequitas, sufficientia.<sup>76</sup> Trotz ihrer semantischen und sachlichen Differenzierung gilt für ihr gegenseitiges Verhältnis der auf Proklos zurückgehende Satz (jetzt ohne mögliche Reminiszenz an 1 Cor. 15,28): Omnia in omnibus, scilicet suo esse modo,<sup>77</sup> πάντα ἐν πᾶσιν, οἰκείως δὲ ἐν ἐκάστῳ.<sup>78</sup> Etwas ist in einem Anderen eben dieses Andere selbst oder kommt in ihm auf die Weise des jeweils Anderen zur Erscheinung. So ist Gutheit in der Wahrheit oder Schönheit auf die Weise des Wahren oder Schönen etc. und zugleich umgekehrt (convertibel). Alle Bestimmungen in einer Grundbestimmung eines Einzel-Seienden sind unterschiedliche, correlative ineinander verwobene Perspektiven einer Einheit oder des Nicht-Anderen, welches das Selbstsein des jeweils Anderen begründet. Wenn irgend eine Bestimmung der zehn (und mehr) *laudabilia* im jeweils Anderen eben dieses selbst ist (ohne

91 ff. – H. G. SENGER hat die implizite Kritik des Cusanus an der scholastischen Lehre von den Transzendentalien herausgehoben, die die von Cusanus aus dem neuplatonischen Denken des Einen heraus intendierte absolute Transzendenz Gottes eher vorstellen als offenbaren können; er hat überzeugend deutlich gemacht, dass die *decem laudabilia* hingegen den cusanischen Gottes-Begriff *possesit* und *non aliud* – aus diesem begründet – im Kontext einer »Philosophie und Theologie des Lobes« erhellen. »Die zehn *laudabilia* sind sowenig Kategorien wie Transzendentalien, sondern ontische Prinzipien und ontisch Prinzipiierte im hierarchisierten Entfaltungsprozess einer Einheits- und Nonaliuditätsmetaphysik«. Durch die *laudabilia* »kompensiert« Cusanus die *transcendentalia* auf adäquate Weise (*Transzendentalien* [wie Anm. 57] 576. 569). Vgl. weiterhin SENGERs Beitrag in diesem Bande S. 105–126.

76 *De ven. sap.* 15: N. 42, Z. 10–12. Die zehn dort (und N. 46, Z. 5 ff.) genannten Adjektiva habe ich substantiviert, wie in N. 43, Z. 5 f.; dort nur acht. Anderwärts erscheinen sie zahlenmäßig noch reduzierter. Die Zehn ist für die *laudabilia* keine feste Zahl, sie kann offensichtlich noch vermehrt werden (et his similia: N. 42, Z. 12). Einen biblischen Bezugspunkt hat sie für Cusanus in Davids *psalterium decacordum* (*De ven. sap.* 20: N. 56, Z. 3 ff.), einen philosophischen in den zehn aristotelischen Kategorien, einen theologischen in Raimundus Lullus zehn von Gott aussagbaren, gegenseitig sich bestimmenden *dignitates* (vgl. H. G. SENGER [wie Anm. 57] 572. 573 f. E. COLOMER, *Nikolaus von Kues und Raimund Lull* [Berlin 1961] 86 ff. über die »Grundwürdenlehre« des Raimundus Lullus und Cusanus' Bezug zu ihnen). – Und die *campi* in *De venatione sapientiae* sind auch zehn an der Zahl.

77 *De ven. sap.* 17: N. 49, Z. 9 f. 12. 14. Siehe auch Anm. 45.

78 *Elem. theol. prop.* 103; 92,13 (Dodds; »Sein« im »Leben« auf die Weise des *Lebens* etc.). In der Übersetzung des Wilhelm von Moerbeke (S. 52, ed. Boese): omnia in omnibus, proprie autem in unoquoque. Zu Proklos, in Parm. 812,28 ff. (Cousin), in der Übersetzung Moerbekes (ed. Steel I 155,2–4 [...] sic in omni spera omnia sunt suo modo, solariter quidem hic, lunariter autem in alia, ignealiter autem in alia, et terrestraliter in terra) notiert Cusanus: nota hic quomodo omnia in omnibus suo modo (Marginalie 175, ed. Bormann). Vgl. Anm. 71 und 72.

seine eigene Wirkweise in ihm ganz und gar aufzulösen), so heißt dies – auf Gott übertragen: All diese Bestimmungen von gleicher Seins- und Bedeutungsintensität spiegeln als je begrifflich »unterschiedene« das »ganze« Sein Gottes in sich, sind durch ihr gegenseitiges Nicht-Anders-Sein die Einheit des absoluten Nicht-Anderen selbst. Im Sinne einer von Raimundus Lullus inspirierten *theologia in circulo* und einer *duplex theoria*, wie sie Johannes Scottus Eriugena entwickelt hat, sind alle Bestimmungen – im Bewusstsein der »Gleichheit« (*aequalitas*) oder Identität des absoluten Nicht-Anderen mit Gott – *in Gott Gott – in deo deus*.<sup>79</sup>

Im Felde des Lichtes hat Cusanus die Correlativität oder das gegenseitige In-Sein der Bestimmungen des Seienden und deren Zusammenhang mit dem göttlichen Nicht-Anderen deutlich gemacht. In ihnen zeigt sich, erscheint wie eine universal lichtende Kraft, das Nicht-Andere in unterschiedlichen Formen, ihr Sein begründend, dieses in sich, in seiner inneren Vernunft-Struktur erhellend, es bestimmend, untereinander abgrenzend, bewahrend und verbindend zugleich.

\*\*\*

Das über die Selbst-Definition des Absoluten, über Wesen und Wirken des Nicht-Anderen Gesagte, über sein Verhältnis zu dem durch es Anderen und über den Sinn der so genannten zehn *modi essendi* für die Bestimmung endlichen und un-endlichen Seins – dies kann ohne Rückgriff auf die Evangelien<sup>80</sup> durch philosophische Reflexion verstanden und begründet werden. In der philosophischen Reflexion vollzieht sich eine stufenweise Annäherung an die göttliche Weisheit. Dass dieser Akt als ganzer jedoch nicht ausschließlich als ein durch Vernunft und Vernunft–

79 *De ven. sap.* 17: N. 49, Z. 11 ff. Zu *theologia in circulo*: *De docta ign.* I, 21: h I, S. 44, Z. 5 [N. 66]. *Apol.*: h<sup>2</sup>II, N. 33; S. 23, Z. 10 f. E. COLOMER, *Nikolaus von Kues und Raimund Llull* (wie Anm. 76) 157 ff. G. CUOZZO, *Il movimento a spirale come figura dell' approssimazione al divino*. »La teologia in circulo« in *Nicola Cusano*, in: *Annuario Filosofico* 16 (2000) 65–109. – W. BEIERWALTES, *Eriugena* (wie Anm. 19) 94. Zum Konzept einer *duplex theoria*, welche u. a. die Defizienz der vielheitlich bestimmten Sprache auf die Einheit des Bezeichneten (= Gottes) hin aufzuklären versucht, vgl. ebd. 82–114; S. 91 ff. und 95 ff. über die differenzierte »Folge«, die Correlativität und Einheit der *causae primordiales*.

80 *De ven. sap.* 22: N. 96, Z. 9 (zur »Auferstehung«).

gründe geleiteter vollzogen werden kann, zeigt im gegenwärtigen Kontext ein bemerkenswerter Satz: Keiner der Jäger nach Weisheit könne anders zu deren »Erfassen« (»Begreifen«, *comprehendere*) gelangen, »wie uns dies die Fleisch gewordene Weisheit Gottes (*incarnata dei sapientia*) gelehrt hat«, es sei denn, er sei deren »würdig«. Würdig aber ist er dann, wenn er derart von brennender Liebe und Sehnsucht zur göttlichen Weisheit erfasst ist, dass er – frei sogar von Todesfurcht – »sich selbst und Alles zu verlieren bereit ist«, um sie zu gewinnen.<sup>81</sup>

Damit ist auch Cusanus' Gedanke am Ende seiner Jagd zu verbinden, gemäß dem der Mensch »zum Leben des unsterblichen Geistes in der Kraft des Wortes Gottes [...], das im Menschen Jesus Christus<sup>82</sup> Fleisch geworden ist, auferstehen [oder »wiedergeboren«] werde«. <sup>83</sup> *Resurrectio* ist uns in den »hochheiligen Evangelien«<sup>84</sup> als reale Zukunft verbürgt und übertrifft offensichtlich alles, was wir in unserer Jagd nach Weisheit sagen können. »Dort nämlich [scil. in sanctissimis evangelii] hat die incarnierte Weisheit, durch die der Tote zur Auferstehung des Lebens gelangt, das der Inbegriff des Suchens ist, *ihren* Weg durch ihr Beispiel [oder: Vorbild] geoffenbart«. <sup>85</sup> Diesen Weg allein müssen wir in einer konsequenten *imitatio Christi* und *filiatio Dei* gehen, denn »in diesem Weg [Jesu] allein ist die Jagd [nach Weisheit] eine sichere, der der sicherste Besitz der Unsterblichkeit folgen wird«. <sup>86</sup>

Ich möchte jetzt nicht die *quaestio vexata* nach dem Verhältnis von Philosophie und Theologie im Denken des Cusanus einlässlicher wieder aufgreifen.<sup>87</sup> Ich möchte lediglich behaupten, dass Cusanus – im Blick auf seinen zuvor herausgehobenen Gedanken: die Hoffnung<sup>88</sup> auf die »Auferstehung des Lebens«, die Nachfolge des exemplarischen Weges Jesu in Glaube und Liebe, der selbst die absolute Weisheit ist – *das begreifende Denken nicht verdrängt* oder es zur bloß dienstbaren »Magd«

81 *De ven. sap.* 15: N. 45, Z. 13–18.

82 Hier und Z. 17 allein ist dieser Name genannt.

83 *De ven. sap.* 32: N. 96, Z. 2 ff. admirabilis ordo regenerationis: Z. 8.

84 Ebd. Z. 9. – *De docta ign.* III 7/8: h I, S. 139 ff. [N. 221 ff].

85 Ebd. Z. 10–12.

86 Ebd. Z. 17–19.

87 Vgl. hierzu meinen Aufsatz: *Das Verhältnis von Philosophie und Theologie bei Nicolaus Cusanus*, in: MFCG 28 (2003) 65–102. J. HOPKINS, *Glaube und Vernunft im Denken des Nikolaus von Kues*, Trierer Cusanus Lecture, Heft 3 (Trier 1996, 2008). DERS., *Nicholas of Cusa on God as not-other* (wie Anm. 20) 14–19.

88 *De ven. sap.* 15: N. 45, Z. 7: gaudiosa spes.

herabsetzt oder es in seinem Sinn und Wert desavouiert. Beide Formen der Annäherung an das Letzte und Erste – Philosophie und Theologie – sind indes keine sich ausschließenden Alternativen, sondern stehen in einem dialektischen oder gar dialogischen Verhältnis zueinander. Glaube, der ein denkender Glaube sein will, geht zwar letztlich über den Begriff hinaus, ersetzt ihn aber nicht durch prätendierte Unmittelbarkeit von Anfang an. Wenn Glaube ein wesentliches Moment christlicher Lebensform ist, so realisiert er sich je individuell in einem umfassenden Verstehens- und Vergewisserungsprozess der Welt und ihres Grundes. Begriffliche Reflexion auf jeden der in *De venatione sapientiae* durchforschten Bereiche: die Seins- und Denkstruktur des *posse fieri*, des Können-Ist, des Nicht-Anderen, der Einheit – erinnernd sei's gesagt – ist *notwendig* für dieses differenzierte Verstehen von Welt und ihrem göttlichen Ursprung. In einem solchen Kontext bewusst gemachter und aus der Selbstreflexion heraus erfahrener Wirklichkeit lebt und bewegt sich der Glaube als einer, der Einsicht sucht – *fides quaerens intellectum*. Dies ist ein anselmisches Programm, aber nicht minder ein cusanisches.