

Cusanus und die Frage der Gottesbeweise

Von Mariano Álvarez-Gómez, Salamanca

1. Die Fragestellung

Ich sehe davon ab, welche Fragen man aus der heutigen Sicht des Gottesproblems an die Auffassung des Cusanus stellen könnte. Hier geht es darum, die Stellung des Cusanus zu den vor ihm entwickelten Gottesbeweisen darzulegen, einerseits zu dem sogenannten »ontologischen Gottesbeweis« Anselms, andererseits zu den berühmten »*quinque viae*« – den fünf Wegen – des Thomas von Aquin. Es geht außerdem vorwiegend darum, die Meinung des Cusanus selbst über die Frage der Gottesbeweise in Betracht zu ziehen: ob er die Möglichkeit, die Existenz Gottes zu beweisen, bejaht, ob das für ihn eine wichtige und sogar notwendige Aufgabe ist und schließlich, falls er positiv dazu steht, welcher Art die von ihm gebrauchten Argumente sind.

Zu den zwei erwähnten Punkten sind jeweils zwei Vorbemerkungen angebracht. Zunächst sind die Gottesbeweise von Anselm und Thomas nicht die einzigen, die von der Tradition entwickelt wurden. Es sind da andere zu nennen, die auch bei Nikolaus zur Sprache kommen, wie das sogenannte *argumentum ethnologicum*, das seine Überzeugungskraft von dem »*consensus universalis*« nimmt; ebenso das *argumentum eudemonologicum*, das sich auf die Tatsache der Sehnsucht nach Gott stützt oder, was noch wichtiger ist, jenes Argument, das sich aus der einfachen Existenz der Wahrheit, vor allem der unveränderlichen Wahrheiten, ableitet. Dass man heute immer noch, wenn von den Gottesbeweisen die Rede ist, fast ausschließlich an die angegebenen zwei Grundrichtungen, die des Anselm und die des Thomas, denkt, hat teilweise mit der Kritik von Kant zu tun, der alle Versuche, die Existenz Gottes evident zu machen, auf drei Beweise zurückführte, nämlich den von ihm erstmals so benannten ontologischen, den kosmologischen und den teleologischen bzw. physicotheologischen. Die zwei letzten fassen *de facto* die *quinque viae* des Thomas zusammen.

Die zweite Vorbemerkung bezieht sich auf den Ansatzpunkt, den man bei der Untersuchung über die eigentliche Auffassung des Cusanus wäh-

len sollte. Wenn es darum geht, zu wissen, was er über die Frage der Gottesbeweise dachte und, konkreter gesagt, ob er irgendeinen Gottesbeweis aufzubauen versuchte, so müssen wir uns mit seiner zentralen philosophisch-theologischen Konzeption sowie mit seiner methodischen Denkweise auseinandersetzen. Es handelt sich also nicht darum, ob wir die cusanische Auffassung auf einen apriorischen oder auf einen aposteriorischen Denkweg zurückführen können, ob er den Übergang vom Begriff zum Sein Gottes oder umgekehrt von der Existenz der Dinge zur Existenz Gottes befürwortet. Denn vielleicht vertritt er weder den einen noch den anderen Gesichtspunkt, so aber, dass beide Denkweisen in seinem Denken aufgehoben, also auf eine originelle Weise aufbewahrt sind. Warum soll Apriorismus platonisch-neoplatonischer Art mit dem eher aposteriorischen Denkweg des Aristoteles unvereinbar sein? Nachdem man eine lange Zeit meinte, die platonische und die aristotelische Auffassung seien so sehr voneinander verschieden, dass sie nicht in Einklang zu bringen sind und man z. B. dachte, Thomas sei nur noch Aristoteliker und bei ihm sei keine Spur von Platonismus zu finden, sind wir allmählich eines Besseren belehrt. Die gründlichen Arbeiten von Cornelio Fabro und Klaus Kremer haben uns das gezeigt. Andererseits war Cusanus ein Meister darin, entgegengesetzte Positionen zu harmonisieren, was unter anderem darin zum Ausdruck kommt, dass er grundsätzliche Züge des Nominalismus, z. B. die positive Bewertung des Individuums und die starke Betonung des Konkreten, mit Grundgedanken des Platonismus, etwa der Existenz und der Vorherrschaft der Ideen zu vereinbaren vermag. Vielleicht mussten wir uns länger mit den in *De beryllo* entwickelten Gedanken befassen, nach denen Auffassungen, die unter sich sehr verschieden sind, schließlich eine und dieselbe Wahrheit auf je verschiedene Weise darstellen.

2. Das Schweigen des Cusanus zu den Gottesbeweisen von Anselm und Thomas

Was die Gottesbeweise angeht, so kannte er vermutlich sowohl den ontologischen Gottesbeweis als auch das Verfahren des Thomas, der von den *sensibilia* ausgeht. Auffallend ist, dass er sich dazu weder positiv noch negativ äussert. Er bejaht beide Ansätze nicht, aber er kritisiert sie

auch nicht. Wir können vielleicht annehmen, dass Cusanus mit einigen Aspekten beider Denkweisen einverstanden, aber mit keiner von ihnen durchaus zufrieden ist, so dass er dann versucht, seinen eigenen Weg zu gehen, der nicht unvereinbar mit jenen zu sein braucht.

Wollen wir also zuerst kurz sehen, inwieweit der ontologische Gottesbeweis mit der cusanischen »Regel der belehrten Unwissenheit«, sofern sie sich auf den Gottesbegriff bezieht, vereinbar ist.

Nach der treffenden Zusammenfassung von Johannes Hirschberger lautet der Beweis des Anselm folgendermaßen: »Die Vernunft findet in sich die Idee des denkbar höchsten Wesens vor (*id quo maius cogitari non potest*). Existierte nun dieses Wesen bloß in den Gedanken der Vernunft, so wäre es nicht das höchste Wesen, weil dann noch ein höheres Wesen gedacht werden könnte, ein Wesen nämlich, das nicht nur im Denken, sondern auch in der Wirklichkeit existiert. Darum verlangt die Idee des höchsten Wesens, dass dieses nicht nur in der Vernunft, sondern auch in der Wirklichkeit existiert.«¹

Dieser Beweis ist immer wieder kommentiert und auch kritisiert worden. Thomas meint, der Beweis sei nicht stichhaltig, denn eine Aussage kann nur durch sich selbst bekannt sein, wenn das Prädikat zur *ratio subjecti*, d. h. zum Begriff des Subjektes gehört, von dem es ausgesagt wird. Nun gehört das Prädikat der Existenz zum Begriff Gottes *quoad se*, an sich, aber das ist nicht durch sich bekannt *quoad nos*, in Bezug auf uns, denn wir wissen nicht, was Gott ist, bevor wir das durch die Wirkungen – *per effectus* – kennen. Nicht nur das; es kann sein, dass nicht alle unter Gott das vollkommenste Wesen verstehen, über das hinaus es nichts Größeres geben kann, da einige gedacht haben, Gott sei ein Körper. Außerdem, »auch wenn zugegeben wird, dass jeder einsieht, mit diesem Namen Gott werde das bezeichnet, über das hinaus Größeres nicht gedacht werden kann, so folgt daraus doch nicht, dass er einsieht, das, was durch den Namen bezeichnet wird, sei in der Natur der Dinge, sondern nur es sei in der Auffassung des Verstandes – *in apprehensione intellectus*«; und schließlich, »es kann auch nicht behauptet werden, das,

1 JOHANNES HIRSCHBERGER, Geschichte der Philosophie. I. Teil: Altertum und Mittelalter, Basel/Freiburg/Wien 1957, 405. Vgl. MARIANO ÁLVAREZ-GÓMEZ, *Sentido de la validez del argumento »ontológico« de San Anselmo*, in: SAN ANSELMO DE CANTERBURY, *Proslogion. Con las réplicas de Gaunilón y Anselmo*, ed. J. Velarde-Lombrana, Madrid 2009, 11–31.

über das hinaus Größeres nicht gedacht werden kann, sei in Wirklichkeit, wenn nicht von vornherein zugegeben wird, dass in Wirklichkeit etwas ist, über das hinaus Größeres nicht gedacht werden kann; das aber wird von denen nicht zugegeben, die annehmen, Gott sei nicht«.² Zusammenfassend kann man sagen: Die Voraussetzung Anselms, dass alle den Namen Gottes in dem angegebenen Sinne verstehen, trifft nicht zu. Aber selbst wenn sie zuträfe, wäre damit über das Sein Gottes nichts ausgemacht, da zwischen dem Sein im Verstande, auch wenn darin die Wirklichkeit mitgemeint ist, und dem wirklichen Sein streng geschieden werden muss.³

Kants Kritik des ontologischen Gottesbeweises ist radikaler. Das Sein, d. h. die Existenz von etwas überhaupt, also nicht nur die Existenz Gottes, ist kein Prädikat, weder an sich – *quoad se* – noch in Bezug auf uns – *quoad nos* –, denn entweder ist das Sein nur die Verbindung von Subjekt und Prädikat, oder es ist bloß eine Setzung des Inhalts des Begriffs in der Wirklichkeit. Es kann also aus dem Begriff Gottes dessen Existenz in keiner Weise deduziert werden, denn die Existenz liegt auf einer ganz anderen Ebene, weil sie »über den Begriff des Subjekts hinzukommt und ihn vergrößert. Sie muss also nicht in ihm schon enthalten sein«.⁴

Zu dem Beweis des Anselm äußert sich Cusanus weder positiv noch negativ. Im Voraus könnte man meinen, er sollte einem solchen Beweis wenigstens sehr nahe stehen, sofern der Begriff des Maximum bekanntlich zu seiner Grundauffassung gehört und es sieht sogar auf den ersten Blick so aus, als ob die Existenz Gottes evident, in diesem Begriff des Maximum mit impliziert wäre. So einfach ist das aber nicht und es ist m. E. nicht zufällig, dass Cusanus den Beweis Anselms nicht direkt akzeptiert.

Zunächst deckt sich sein Maximum mit dem *maximum cogitabile* des Anselm nicht, denn Gott ist für Cusanus nicht »etwas, über das hinaus nichts Größeres gedacht werden kann«, sondern er ist das Größte schlechthin, *maximum simpliciter*; und infolgedessen ist er über jeden Begriff erhaben, den wir über ihn bilden können, also auch über den Begriff des *maximum cogitabile*. Demnach ist Gott größer als das, was wir über ihn denken können. Bekanntlich erscheint Gott in den Schriften, die Cusanus nach *De docta ignorantia* verfasste, nicht immer als

2 THOMAS VON AQUIN, *De ver.*, q. 10, art. 12; *Summa theologica* I, q. 2, art. 1 und ad 2.

3 Vgl. WILHELM WEISCHDEL, *Der Gott der Philosophen*, Bd. 1, München 1979, 136.

4 IMMANUEL KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, B 626f.; vgl. MARTIN HEIDEGGER, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, Frankfurt am Main 1989, 52f.

coincidentia oppositorum, sondern jenseits der Koinzidenz. Weit davon entfernt, das Denken als das Maß dessen zu betrachten, was Gott an sich ist, versucht Cusanus, den Eindruck sogar zu vermeiden, unser Denken sei das Maß dessen, was Gott für uns ist. Streng genommen ist Gott nicht denkbar, sofern man ihn durch bestimmte Kategorien festlegen will.

Nur eine Stelle ist mir bekannt, die der Formel von Anselm ähnlich ist. In *De principio* lesen wir: »Gott aber nennen wir das Eine, über das hinaus nichts Besseres gedacht werden kann [...]«.⁵ Nun sagt Cusanus nicht »*quo maius cogitari nequit*«, sondern: »*quo melius cogitari nequit*«, d. h. Gott erscheint als Gegenstand des *desiderium*, der Sehnsucht, und als solcher kann verständlicherweise nichts Besseres ersehnt werden, da Gott das höchste Gut ist, so wie er überhaupt das Vollkommenste ist. Andererseits ist hier von einem Namen Gottes die Rede und für diesen wie für jeden Namen gilt auch für den der Einheit: »[...] wie Gott alle Vernunft einsieht [*omnem intellectum*] übersteigt, so erst recht jeden Namen. Die Namen werden durch eine Bewegung des Verstandes, der weit geringer ist als die Vernunft, den Dingen zur Unterscheidung beigelegt«.⁶ Jeder Name, auch der der Einheit »bleibt [...] doch vom wahren Namen des Größten, der das Größte selbst ist, unendlich weit entfernt«.⁷

Der ontologische Gottesbeweis wäre, gemessen an der Auffassung des Cusanus, eine Schlussfolgerung des Verstandes. Das bedeutet aber nicht, der Ansatz des Cusanus sei dem des Anselm völlig fremd. Bevor wir uns aber damit beschäftigen, wollen wir kurz sehen, wie die Auffassung des Nikolaus sich zu der des Thomas verhält.

Wie schon gesagt, äußert sich Cusanus über die »fünf Wege zu Gott« des Thomas nicht. Das heißt nicht, er sei gegen den Anspruch, das Dasein Gottes vom Standpunkt dessen, was uns die Dinge zeigten, zu beweisen. Wohl aber können wir vermuten, die Beweise müssten erst vorbereitet werden, das heißt, die Dinge sollten erst in der richtigen

5 *De princ.*: h X/2b, N. 26, Z. 16; übersetzt in NIKOLAUS VON KUES, *De principio*/Über den Ursprung, neu übersetzt u. hg. von Karl Bormann (= NvKdÜ 23), Hamburg 2001, 27.

6 *De docta ign.* I, 24: h I, S. 49, Z. 4–7 [N. 76]; übersetzt in: NIKOLAUS VON KUES, Philosophisch-Theologische Werke. Lateinisch-deutsch, Band I, *De docta ignorantia*/Die belehrte Unwissenheit, übersetzt u. hg. von Paul Wilpert†, besorgt von Hans Gerhard Senger (= NvKdÜ 15a, ⁴1994; 15b, ³1999; 15c, ²1999), Hamburg 2002, 99 (NvKdÜ 15a).

7 *De docta ign.* I, 24: h I, S. 49, Z. 25–26 [N. 77]; Wilpert (wie Anm. 6, NvKdÜ 15a) 101.

Perspektive betrachtet werden, auf dass der Übergang von den Erfahrungstatsachen zu Gott ersichtlich wird. Wenn nämlich als Resultat des Beweises, der von Beobachtungstatsachen seinen Ausgang nimmt, etwas derart Absolutes vorkommen soll, das wir als Gott bezeichnen können, dann müssten die Dinge irgendwie von selbst eine Art Sprache besitzen, die auf ein solches Absolutes hinweist, bzw. Spuren hinterlassen, die uns auffordern, uns in Richtung auf jenes Absolute zu bewegen. Mit anderen Worten: Von innen heraus müssten die Dinge einen unübersteigbaren Grund ihres Seins und ihres Soseins verlangen. Bekanntlich sind die Erfahrungstatsachen, auf die Thomas sich beruft, erstens die Bewegung; zweitens das Faktum der wirkenden Ursachen; drittens Dinge, welche die Möglichkeit haben zu sein und nicht zu sein; viertens die Stufen der Vollkommenheit, die erfahrungsgemäß in den Dingen gefunden werden; fünftens schließlich »die Lenkung der Dinge«.

Die Erfahrung selbst rückt hier in den Vordergrund: »Es steht durch die Sinnlichkeit fest«; »es gibt im Sinnlichen eine Ordnung der wirkenden Ursachen«, und so weiter. Wenn auch prinzipiell verlangt wird, mit der Erfahrung anzufangen, fällt es umso mehr auf, dass der Hinweis auf das Resultat des Prozesses dort nicht auftaucht: der erste unbewegte Beweger; irgendeine erste wirkende Ursache; etwas, das von sich her notwendig ist; etwas, das für alles Seiende die Ursache des Seins, der Güte und jeglicher Vollkommenheit ist; irgendetwas Einsehendes – *aliquid intelligens* –, von dem alle natürlichen Dinge auf ein Ziel hingeeordnet werden.

Bei den fünf Wegen sind im Laufe des Prozesses zwei Sätze bestimmend: der Kausalsatz und der Satz der Unmöglichkeit des *regressus in infinitum*: eindeutig und explizit bei den drei ersten, implizit auch im vierten und fünften. Aber beim vierten Weg gibt es außerdem etwas, das bei den anderen fehlt: nämlich der Anfang des Prozesses, »das mehr und weniger« (*magis et minus*) wird durchleuchtet – wir könnten sagen, ermöglicht – durch die Präsenz des *maximum*, dessen nämlich, was selbst das Resultat, d. h. die Ursache des mehr und weniger ist: »mehr oder minder aber wird von dem Verschiedenen ausgesagt, je nachdem es auf verschiedene Weise sich etwas nähert, das dies alles auf höchste Weise ist«.⁸

8 THOMAS VON AQUIN, *Summa theologiae* I, q. 2, art. 3.

Das mehr und weniger, der Anfang der *quarta via*, tritt im Horizont des *maximum* zutage, das ein Grundbegriff sowohl bei Anselm als auch bei Cusanus ist. Bei Thomas ist das Maximum da, aber es wird nicht thematisiert, etwa in dem Sinne, dass die Möglichkeit des mehr und minder – *magis und minus* – aus diesem Begriff eruiert wird. Mehr und minder einerseits und das Maximum andererseits sind da vorhanden. Von da ausgehend behauptet Thomas, »mehr und minder« würden von verschiedenen Dingen im Hinblick auf das Maximum gesagt.

Es besteht auf jeden Fall ein Unterschied zu den anderen vier Wegen. Bei diesen hat zwar der Anfang mit dem Resultat begriffsmäßig zu tun: Die Bewegung hat mit dem ersten unbewegten Beweger zu tun, die Ordnung der Ursachen mit der ersten Wirkursache, das *possibile* mit dem *necessarium*, das auf ein Ziel Gerichtetsein der natürlichen Dinge mit der Wirksamkeit einer ersten Intelligenz. Andererseits aber wird der Begriff der Bewegung als solcher nicht vom Begriff des ersten unbewegten Bewegers abhängig, und etwas Ähnliches kann in den drei anderen Fällen gesagt werden.

Beim vierten Weg ist es anders, denn der Anfang, das »mehr oder minder« wird im Hinblick auf das *maximum* ausgesagt, das letztlich seine Ursache ist. Das »mehr und minder«, welches die Eigenart der Stufen des Vollkommenen darstellt, entsteht im Hintergrund des Begriffs des *maximum*. Das finden wir auch bei Cusanus, freilich mit zwei wichtigen Unterschieden, denn bei Thomas ist das *maximum* nicht, wie bei Cusanus, der Hauptbegriff, auf dem das ganze ontologische und metaphysische Gebäude aufgebaut wird; und was uns noch mehr interessiert in Bezug auf die Frage, die uns jetzt beschäftigt, nämlich die Frage der Gottesbeweise: Das Maximum allein lässt die Dinge unter der Perspektive erscheinen, die uns ermöglicht, die Existenz Gottes als absolut notwendig zu betrachten.

3. Die Bestimmungen des Endlichen und Begrenzten unter dem Gesichtspunkt des Maximum

Das können wir kurz unter den folgenden zwei Aspekten sehen. Der erste bezieht sich auf die ontologische Konstitution der Dinge im Verhältnis zum Maximum: »außer dem Einen, schlechthin Größten [ist] alles

im Verhältnis zu ihm endlich und begrenzt«. ⁹ Das ist der Ausgangspunkt des aposteriorischen Gottesbeweises, aber in einem anderen Sinne als bei den fünf Wegen: konkreter gesagt, bei den drei ersten Wegen.

Dass die Dinge aber endlich und begrenzt sind, kommt daher, dass das unendliche und unbegrenzte Maximum ihnen Ende und Grenze setzt. Wenn man das Endliche als etwas in sich Feststehendes nimmt, so ist es klar, dass von da aus kein Übergang zum Sein des absolut Größten, des Unendlichen, zum Sein Gottes also, möglich ist. Die Stellung des Cusanus ist in dieser Hinsicht eindeutig und klar: »Da es aus sich offenkundig ist [*ex se manifestum est*], daß es keinen Verhältnisbezug des Unendlichen zum Endlichen gibt, so ist daraus auch völlig einsichtig, daß man dort, wo es ein Überschreitendes und ein Überschrittenes gibt, zum schlechthin Größten nicht gelangen kann, da sowohl das Überschreitende wie das Überschrittene endlich sind. Das schlechthin Größte aber ist notwendigerweise unendlich.« ¹⁰

Das bedeutet nicht, dass jede Form, das Dasein Gottes *a posteriori* zu beweisen, unmöglich wäre. Cusanus unterscheidet zwischen den endlichen Dingen selbst und unserem Denken, das die Dinge in bezug auf das Größte setzt. Er will zeigen, dass die Dinge, sofern sie einfach da sind und da stehen, nur noch endlich und begrenzt sind, *finita et limitata*. In dieser Hinsicht ist kein Gottesbeweis möglich, da die Grenze zwischen endlich und unendlich unüberwindlich bleibt. Das wissen wir gerade nicht, indem wir das Endliche nur noch vor uns haben, ohne darüber nachzudenken, was jenes ist, nämlich das Maximum, das uns die Dinge als endlich und begrenzt erscheinen lässt.

Das ist das Neue, das Cusanus zur Fragestellung der Tradition des aposteriorischen Gottesbeweises hinzufügt: Vom Endlichen und Begrenzten zu sprechen hat keinen Sinn, solange man nicht das Unendliche und Größte in Betracht zieht, das, als Maß alles anderen, es als endlich erscheinen lässt. Die Dinge sind endlich weder in Bezug auf sich noch in Bezug auf andere, sondern nur in Bezug auf das Unendliche selbst, auf das Größte schlechthin. Dieses In-Betracht-Ziehen ist Sache des Denkens. »Ist etwas gegeben, das selbst nicht das schlechthin Größte ist, so ist offensichtlich ein Größeres möglich.« ¹¹ Streng genommen können die

⁹ *De docta ign.* I, 6: h I, S. 13, Z. 14–15 [N. 15]; Wilpert (wie Anm. 6, NvKdÜ 15a) 25.

¹⁰ *De docta ign.* I, 3: h I, S. 8, Z. 20–23, S. 9, Z. 1 [N. 9]; Dupré I, 202; vgl. dazu Wilpert (wie Anm. 6, NvKdÜ 15a) 13.

¹¹ *De docta ign.* I, 3: h I, S. 9, Z. 2–3 [N. 9]; Wilpert (wie Anm. 6, NvKdÜ 15a) 15.

Dinge sich dem Unendlichen nicht nähern, denn der Unterschied zu ihm bleibt unüberbrückbar. Und selbst wenn man annimmt, die Ähnlichkeit zu ihm könne sich ins Unendliche steigern, kann das Endliche zum Maximum, zum schlechthin Größten nicht gelangen. Das Endliche bleibt endlich und in seinen Grenzen eingeschränkt. Der Begriff des Maximum, des schlechthin Größten lässt, wie gesagt, das Endliche als solches, das heißt, als endlich und begrenzt erscheinen.

Aber nicht nur die Tatsache der Endlichkeit, sondern auch die Eigenart derselben hat mit dem Maximum zu tun, ist von ihm abhängig. Das wird eindeutig vor allem, wenn man die Weise berücksichtigt, wie das Endliche vom Maximum als dem allmächtigen Schöpfer bestimmt wird. Eine der Stellen, an denen dies deutlich zutage tritt, findet sich am Anfang des zweiten Buches von *De docta ignorantia*.

Zuerst erinnert uns Nikolaus daran, »daß man beim Überschrittenen und Überschreitenden nicht zu einem Größten im Sein und Können gelangt.«¹² Damit hängt ein deutliches Merkmal der Endlichkeit zusammen, nämlich die Unmöglichkeit, dass die Dinge unter sich ähnlich sind, ohne dass sie nicht unendlich ähnlicher sein können. Das wurde auch am Anfang des ersten Buches festgestellt,¹³ aber es wird jetzt sinngemäß betont, denn das Maximum wird schon von Anfang an stillschweigend unter dem Gesichtspunkt betrachtet, dass alles von ihm in seinem Sein und seinem Sosein abhängig ist: »Daraus folgt, dass alle angebbaren Gegenstände außer Gott verschieden sind.«¹⁴ Das wird im Einzelnen an mehreren Bereichen dargelegt wie Astronomie, Geometrie, Musik oder Arithmetik sowie an der Seinsweise des Menschen. Cusanus liegt daran, zu erinnern, dass infolge der grundsätzlichen Unähnlichkeit der Dinge untereinander »wir nichts wissen«¹⁵ und ineins damit die göttliche Macht in den Vordergrund stellen: »[...] so ist klar, daß gegenüber jedem gegebenen Endlichen stets ein Größeres oder Kleineres, sei es der Quantität, der Kraft, der Vollendung oder sonstigen Bestimmungen nach mit Notwendigkeit gegeben werden kann [...] Es läßt sich daher nichts geben, was die göttliche Macht einschränkte.«¹⁶

12 *De docta ign.* II, 1: h I, S. 61, Z. 8–9 [N. 91]; Wilpert (wie Anm. 6, NvKdÜ 15b) 5.

13 Vgl. *De docta ign.* I, 3: h I, S. 8, Z. 20–22 [N. 9]; Wilpert (wie Anm. 6, NvKdÜ 15a) 13.

14 *De docta ign.* II, 1: h I, S. 61, Z. 10–11 [N. 91]; Wilpert (wie Anm. 6, NvKdÜ 15b) 5.

15 *De docta ign.* II, 1: h I, S. 62, Z. 28 [N. 94], vgl. S. 62–64 [N. 91–96]; Wilpert (wie Anm. 6, NvKdÜ 15a) 9 und 5–11 (NvKdÜ 15b).

16 *De docta ign.* II, 1: h I, S. 63, Z. 26–S. 64, Z. 2 und S. 64, Z. 10–11 [N. 96]; Wilpert (wie Anm. 6, NvKdÜ 15b) 11.

Nun hat der Glaube an die Schöpfung eine Unterscheidung zwischen Sein und Nichts eingeführt, welche die christlichen Denker – wenn auch in verschiedener Hinsicht und Intensität – vor grundsätzliche Schwierigkeiten gestellt hat. Bei Cusanus hat das einen beinahe dramatischen Ton. Schöpfung bedeutet, dass die Welt von Gott aus dem Nichts hervorgebracht wurde. Die traditionelle Formel lautet: »*creatio est productio ex nihilo sui et subjecti*«, »Schöpfung ist Hervorbringung aus dem Nichts sowohl seiner als eines Zugrundeliegenden«. Da die Schöpfung nichts voraussetzt, aus dem der Schöpfer das Geschaffene entstehen lässt und infolgedessen das Geschaffene das Sein nur noch vom Schöpfer hat, stellt das Nichts selbst ein Problem hinsichtlich des Geschöpfes dar, denn von Gott dem Schöpfer hat die Kreatur nur noch Sein, das Positive also; woher stammt dann das Negative? Cusanus betitelt das zweite Kapitel des zweiten Buches: »Das Sein des Geschöpfes hängt in unerkennbarer Weise vom Sein des Ersten ab« (*Quod esse creaturae sit inintelligibiliter ab esse primo*).

Der erste Schritt zur Lösung der Frage besteht darin, die positiven Eigenschaften des Geschöpfes seinem Ursprung vom absolut Größten zuzuschreiben: »Das Geschöpf hat also von Gott seine Einheit, seine abgesonderte Bestimmtheit und seine Verbindung mit dem Universum; und je mehr geeint es ist, umso ähnlicher ist es Gott.« Diese Eigenschaften lassen sich auf die drei absoluten Seinsweisen des Absoluten, nämlich die Einheit, die Gleichheit und die Verbindung (*unitas, aequalitas et conexio*) zurückführen. Alles andere, was nicht positiv ist, hat das Geschöpf nicht von Gott, auch nicht von irgendeiner positiven Ursache, die als solche nur noch vom Absoluten ist, sondern von einer kontingenten. Das Problem bleibt aber, weil im Geschöpf das Positive nicht vom Negativen abgetrennt ist, das heißt, »seine Einheit besteht in Vielheit, seine Bestimmtheit in Vermischung, seine Verbindung mit dem Universum in Disharmonie«. ¹⁷

Cusanus betrachtet das nicht als eine wahre Lösung, denn was soll es heißen, dass das Negative eine kontingente Ursache hat, dass es somit auch anders sein kann, so aber jedenfalls, dass es vom Vollkommenen abfällt? Die Grundschwierigkeit liegt darin, dass wir dann mit zwei entgegengesetzten unvereinbaren Dimensionen zu tun haben: »Wer kann

17 *De docta ign.* II, 2: h I, S. 66, Z. 2–5 [N. 99]; vgl. Wilpert (wie Anm. 6) 15–17 (NvKdÜ 15b), Dupré I, 325.

nun das Sein der Schöpfung dadurch begreifen, dass er in ihr die absolute Notwendigkeit, von der sie ist, und die Kontingenz, ohne die sie nicht existiert, miteinander verbindet?«¹⁸

Man sieht: Cusanus versucht, das endliche Seiende zu denken, statt es einfach als ein rein empirisches Faktum, von dem man ausgeht, zu betrachten. Derselbe Ausdruck: »absolute Notwendigkeit«, der im sechsten Kapitel des ersten Teils in Bezug auf das Endliche steht, erscheint hier in Verbindung mit dem Geschöpf. Das ist eine Bestätigung, dass das Endliche unter dem Gesichtspunkt der Schöpfung betrachtet wird. Das Endliche kann nur als Ausgangspunkt des Gottesbeweises gelten, wenn zuerst seine Eigenart als Schöpfung dargelegt wird.

Nach der eben erwähnten Verbindung der absoluten Notwendigkeit mit der Kontingenz sind wir vor eine doppelte Schwierigkeit gestellt, denn sowohl das absolut Notwendige als auch das rein Kontingente, das jeder Bindung an das Notwendige und Substantielle entbehrt, sind unerkennbar. Es hilft auch nicht, auf die Gedanken von Einheit oder Vielheit zurückzugreifen, denn »die Schöpfung als Schöpfung [lässt sich] nicht als Eines bezeichnen, weil sie von der Einheit abstiegt, und nicht als ein Vieles, weil ihr Sein vom Einen stammt.«¹⁹ Wenn man dazu sagt: »Ihre Einheit besteht vielmehr kontingenterweise in einer gewissen Vielheit«,²⁰ so stoßen wir wieder an das Unbegreifliche.

Das Resultat, wenn man die Konstitution des Endlichen als Geschöpf, d. h. als vom absolut Größten abhängiges Sein – *ab-esse* – mit Hilfe der zwei Begriffe: *absoluta necessitas* und *contingentia* zu erklären versucht, ist, dass alles auf seine Weise positiv, vollkommen ist. Befriedigend ist dieses Resultat dennoch nicht, denn wenn »sich in allem, was ist, nur das Größte findet« – *in omnibus quae sunt non nisi maximum reperitur* – und daraus die eben erwähnte positive Auffassung vom Endlichen folgt, bleibt die Frage, wie das Endliche als solches, das vom größten Sein unendlich verschieden ist, zu begreifen wäre. Auf diese heikle Frage versucht Cusanus mit den Begriffen *complicatio* und *explicatio* zu antworten. Die unendliche Einheit ist die Einfaltung von allem, aber ebenso die Ausfaltung von allem.²¹ Beide Begriffe bedeuten dasselbe wie *maximum*

18 *De docta ign.* II, 2: h I, S. 66, Z. 7–9 [N. 100]; vgl. Wilpert (wie Anm. 6, NvKdÜ 15b) 17.

19 *De docta ign.* II, 2: h I, S. 66, Z. 19f. [N. 100]; Wilpert (wie Anm. 6, NvKdÜ 15b) 17.

20 *De docta ign.* II, 2: h I, S. 66, Z. 21f. [N. 100]; Wilpert (wie Anm. 6, NvKdÜ 15b) 17.

21 *De docta ign.* II, 3: h I, S. 69, Z. 2f. [N. 105]; vgl. Wilpert (wie Anm. 6, NvKdÜ 15b) 23.

und *minimum* unter dem Gesichtspunkt des Verhältnisses Gottes zur Welt: »Gott ist die Einfaltung von allem insofern, als alles in ihm ist; er ist die Ausfaltung von allem insofern, als er in allem ist.«²² Genau dieselbe Bedeutung war am Anfang des ersten Buches jeweils dem *maximum* und dem *minimum* zugeschrieben worden, sofern dieses mit dem *maximum* zusammenfällt.²³

Dennoch übersteigt die Weise der Einfaltung und der Ausfaltung die Fassungskraft unseres Geistes. Denn sagen wir, die Vielheit der Dinge entspringt aus dem göttlichen Geiste, sofern er von Ewigkeit her das eine Ding so, das andere so erkannt hat, so ist es klar, dass die Vielheit kein anderes Sein als ihr Abhängigsein von der Einheit hat. Die Grundschwierigkeit findet jetzt diese konkrete Formulierung: »Wer, so frage ich, vermöchte zu erkennen, wie aus dem göttlichen Geist die Vielheit der Dinge hervorgeht, da doch Gottes Erkennen sein Sein ist und er die unendliche Einheit ist?«²⁴

Man kann vielleicht sagen, die Auffassung des Cusanus über die Schöpfung sei von der der großen Theologen des Mittelalters wie Bonaventura, Thomas oder Duns Scotus prinzipiell nicht verschieden. Aber zweierlei fällt bei Cusanus auf: einmal die Radikalität, mit der er die Schöpfungsfrage in Verbindung mit dem Begriff des Unendlichen stellt, und zum anderen die Tatsache, dass er seine Schöpfungslehre voll und ganz in seine philosophische Konzeption integriert. In Bezug auf sein Verständnis des Endlichen als des Ausgangspunkts seines aposteriorischen Gottesbeweises ist gerade besonders zu berücksichtigen, dass, so wie die Schöpfung mit dem Unendlichen, so auch das Geschöpfsein mit dem Endlichen verbunden ist. Der Text, der mir vor allem bezeichnend scheint, ist folgender:

»Betrachtet man die Dinge ohne ihn [nämlich Gott], so sind sie ebenso nichts wie die Zahl ohne die Einheit. Betrachtet man ihn ohne die Dinge, so ist er, und die Dinge sind nichts. Betrachtet man ihn, wie er in den Dingen ist, so betrachtet man die Dinge als etwas, in dem er ist. Und damit irrt man [...], denn das Sein des Dinges ist nicht etwas anderes (eigenes), so wie ein verschiedenes, (selbständiges) Ding, sondern sein Sein ist Abhängigsein [*eius esse est abesse*]. Betrachtet man das Ding, sofern es in Gott ist, dann ist es Gott und Einheit. Es bleibt nur noch zu sagen, daß die Vielheit der Dinge [also das Endliche überhaupt] daraus entsteht, daß Gott im Nichts ist.«²⁵

22 *De docta ign.* II, 3: h I, S. 70, Z. 14–16 [N. 107]; Wilpert (wie Anm. 6, NvKdÜ 15b) 25.

23 *De docta ign.* I, 2: h I, S. 7, Z. 7–11 [N. 5]; Wilpert (wie Anm. 6, NvKdÜ 15a) 11.

24 *De docta ign.* II, 3: h I, S. 70, Z. 30–32 [N. 109]; Wilpert (wie Anm. 6, NvKdÜ 15b) 27.

25 *De docta ign.* II, 3: h I, S. 71, Z. 13–21 [N. 110]; Wilpert (wie Anm. 6) 27–29 (NvKdÜ 15b), die Einklammerungen vom Verf.

Und ein paar Zeilen weiter unten bestätigt Cusanus, »dass die Vielheit der Dinge dadurch sich entfaltet, dass Gott im Nichts ist.«²⁶ Hier geht es nicht darum, klar zu machen, dass das Nichts kein absolutes ist, noch dass die Schöpfung keinen negativen Wert hat, sondern dass sie eine Theophanie darstellt, wie Cusanus selbst schon hier in diesem Zusammenhang andeutet. Uns liegt es daran festzustellen, dass das Endliche als Anfang des aposteriorischen Gottesbeweises ein Nichtiges ist, einen nichthaften Charakter hat, und zwar dadurch, dass er unter dem Gesichtspunkt des Begriffs des *maximum* bzw. der unendlichen Einheit zum Vorschein kommt.

Das bedeutet, dass Cusanus den Eindruck vermeiden will, als ob er bei dem Gottesbeweis sich vorgenommen hätte, »Bedingungen des Unbedingten« zu entdecken, um es mit den Worten Jacobis zu sagen,²⁷ als ob, anders gesagt, indem das Endliche als affirmativ angenommen wird ohne das Moment des Negativen in Betracht zu ziehen, »das *Unendliche* (Gott) – laut Hegel – auf solche Weise als *begründet* und *abhängig* vorgestellt werde.«²⁸ Weit davon entfernt, lässt Cusanus das Endliche und Begrenzte als vom absolut Unendlichen abhängig erscheinen.

4. Der ontologische Gottesbeweis bei Cusanus

Damit die Möglichkeit besteht, die Existenz Gottes vom Standpunkt des Endlichen, d. h. *a posteriori* zu beweisen, muss das Größte selbst existieren, denn sonst könnte es nicht bewirken, dass die Dinge endlich und begrenzt sind. Die Existenz des Größten soll aber in den vorausgehenden Kapiteln von *De docta ignorantia* bewiesen worden sein. Das ist nun von den endlichen Dingen aus nicht möglich, da Cusanus gleich im ersten Kapitel die Unerkennbarkeit des Unendlichen infolge seiner Disproportionalität zum Endlichen unterstreicht.²⁹ Die Existenz des Größten muss also vom Standpunkt des Begriffs desselben, d. h. mittels eines ontolo-

26 *De docta ign.* II, 3: h I, S. 72, Z. 7f. [N. 111]; Wilpert (wie Anm. 6, NvKdÜ 15b) 29.

27 FRIEDRICH HEINRICH JACOBI, Über die Lehre des Spinoza, in: Werke, Bd. IV, 1. und 2. Abt., Leipzig 1819, 13.

28 GEORG WILHELM FRIEDRICH HEGEL, Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften, § 50, Anm., Hamburg 1959, 76.

29 *De docta ign.* I, 1: h I, S. 6, Z. 1–2 [N. 3]; Wilpert (wie Anm. 6, NvKdÜ 15a) 9.

gischen Beweises klar gemacht werden. Cusanus formuliert ihn zwar nicht, aber man kann ihn aus dem, was er ausdrücklich sagt, rekonstruieren. Er würde dann folgendermaßen lauten:

Das Größte ist das, demgegenüber es nichts Größeres geben kann; würde es aber nicht existieren, so wäre etwas denkbar, das größer ist als das, was wir zuerst als das Größte gedacht haben, denn ein existierendes Größtes ist größer als ein nur gedachtes.

Das ergibt sich daraus, dass das Größte dem Einen eigen ist, denn wenn es mehr als ein Größtes gäbe, dann wäre keines von ihnen das Größte. »Es fällt also die Einheit, die auch die Seiendheit ist, mit dem Größten zusammen.«³⁰

Dass die Einheit das Größte ist, impliziert, dass sie absolut sein muss, das heißt völlig losgelöst von jedem Bezug und jeder Beschränkung, denn sonst ist denkbar, dass etwas außerhalb der Einheit ist, die dann nicht das Größte wäre.

Ist es nun so, so lässt die Einheit sich nichts gegenübergestellt sein, da sie sonst nicht absolut wäre. Das heißt, das Größte, sofern es das absolut Eine ist, ist alles und alles ist in ihm.

Da dem Größten nichts entgegengestellt sein kann, fällt es mit dem Kleinsten zusammen. Und weil das Größte mit dem Kleinsten zusammenfällt, ist es in allem, was ist. Deswegen ist ihm die Existenz eigen, denn wäre es nicht so, so könnte es nicht in allem existieren, und es käme den existierenden Dingen etwas hinzu, welches das Größte nicht hat, was ja nach dem Voraufgegangenen unmöglich ist.

Zusammenfassend kann man sagen: Das Gewicht des Beweises beruht auf dem Zusammenfall des Größten mit dem Kleinsten, auf Grund dessen das Größte in allem ist, was ja voraussetzt, dass es von Ewigkeit her existiert.

Unter dem Gesichtspunkt der Gültigkeit des ontologischen Gottesbeweises ist die berühmte Stelle aus *De Sapientia* II besser zu verstehen: »Jede Frage nach Gott setzt das Gefragte voraus, und man muß das zur Antwort geben, was in jeder Frage nach Gott die Fragestellung selbst voraussetzt.« In Bezug auf die Existenz Gottes fährt Cusanus fort: »Wenn man dich also fragt, ob Gott ist [*an sit Deus*], dann sag das, was vorausgesetzt wird, nämlich daß er ist, denn er ist die in der Frage vor-

30 *De docta ign.* I, 2: h I, S. 7, Z. 5–6 [N. 5]; Wilpert (wie Anm. 6, NvKdÜ 15a) 11.

ausgesetzte Seinsheit.«³¹ Es wird nach der Existenz Gottes [*an sit Deus*] gefragt und es wird positiv geantwortet, nämlich dass er ist (existiert), weil er die Seinsheit (die Existenz selbst) ist. Die Gültigkeit des ontologischen Gottesbeweises wird insofern vorausgesetzt, als hier der Übergang vom Begriff Gottes, der unter anderem Seinsheit (*entitas*) bedeutet, zum wirklichen Sein, zur Existenz behauptet wird. Es sei nur darauf hingewiesen, denn dieses Thema umfasst andere Fragen, wie Klaus Kremer und ich einmal dargelegt haben.

Eine andere Frage ist hier unumgänglich. Der ontologische Gottesbeweis fängt mit dem Begriff des Maximum, des Größten, an. Wie kommt man aber zu diesem Begriff? Wenn man bei Anselm von einer Vermittlung sprechen kann, dann muss man auf den Glauben und sogar auf das Gebet zurückgreifen. Bei Cusanus finden wir etwas sehr Auffallendes. Gleich im ersten Kapitel von *De docta ignorantia* sagt er, das Unendliche als Unendliches sei unerkennbar. Nicht nur das, auch die genaue Erkenntnis alles anderen, bei den körperlichen Dingen angefangen, ist un erreichbar. Da wir jedoch die natürliche Sehnsucht haben, zu erkennen und sie nicht ins Leere gehen soll, so dass wir in der erstrebten Vollen dung unserer eigenen Natur zur Ruhe kommen können: mit anderen Worten, »da [...] unser Verlangen nach Wissen nicht sinnlos ist, so wünschen wir uns unter den angegebenen Umständen ein Wissen um unser Nichtwissen.«³² Auffallend ist, dass Cusanus, nachdem er so spricht, unmittelbar danach mit dem Maximum anfängt, und zwar auf diese Weise: »Um von der größten Lehre des Nichtwissens zu handeln, halte ich es für notwendig, die Natur der Größe selbst zu betrachten.«³³ Das klingt wie ein Wortspiel. Denn wie kann man das Nichtwissen des Unendlichen mit dem Wissen des Größten, also des Unendlichen selbst verbinden?

Und doch hat dies einen Sinn. Was Cusanus hier zum Ausdruck bringen will ist, dass man bei dem Versuch, etwas über das absolute Sein zu wissen, den Anfang mit der Erkenntnis des Unmittelbaren beiseite lassen muss. Vom Unmittelbaren oder Sinnlichen überhaupt kann man viel wis-

31 *De sap.* II: h²V, N. 29, Z. 11–13, N. 30, Z. 5–7; übersetzt in: NIKOLAUS VON KUES (wie Anm. 6), Band II, *Idiota de sapientia* / Der Laie über die Weisheit, übersetzt u. hg. von Renate Steiger (= NvKdÜ I, 1988), Hamburg 2002, 49–51 (dort: »Frage über Gott«).

32 *De docta ign.* I, 1: h I, S. 6, Z. 17–18 [N. 4]; Wilpert (wie Anm. 6, NvKdÜ 15a) 9.

33 *De docta ign.* I, 2: h I, S. 7, Z. 3–4 [N. 5]; vgl. Wilpert (wie Anm. 6, NvKdÜ 15a) 11, Dupré I, 199.

sen, sei es auf natürliche, spontane Weise, sei es auf wissenschaftliche Weise. Das wusste und praktizierte Cusanus sehr gut. Etwas anderes ist es, wenn man um das Unendliche selbst wissen will. Da muss man es mit einem ganz anderen Anfang versuchen, mit einer Art Leere. Daher der ernste, feierliche Ton, auf den Cusanus zurückgreift. Hier spricht Cusanus von der *maxima ignorantiae doctrina*. Im zweiten Kapitel des zweiten Buches ist von der »heiligen Unwissenheit«, »*sacrosancta ignorantia*«, die Rede. Das ist verständlich, da sie uns den Zugang zur Erkenntnis des Größten, also auch der heiligen, uns verborgenen Geheimnisse ermöglichen soll: »Im Voraufgehenden lehrte uns die heilige Unwissenheit, daß nichts aus sich ist außer das schlechthin Größte, bei dem aus sich, in sich, durch sich und auf sich hin dasselbe sind, nämlich das absolute Sein selbst.«³⁴ Gerade weil dieses Absolute »nicht zu den Dingen gehört, die ein Mehr oder Weniger zulassen, steht es über allem, was durch uns begriffen werden kann.«³⁵ Deswegen nimmt Cusanus, vor allem in seinem Spätwerk, vor dem Versagen nicht nur der Sinnlichkeit und des Verstandes, sondern auch der Vernunft – *intellectus* – eine Erkenntnis ganz anderer Art in Anspruch, eine *visio intellectualis*,³⁶ um zum Zusammenfall der Gegensätze und damit zum Absoluten selbst zu gelangen.

5. Der aposteriorische Gottesbeweis

Nach der Darlegung des impliziten ontologischen Beweises kommen wir zum aposteriorischen Gottesbeweis – im sechsten Kapitel des ersten Buches von *De docta ignorantia* –, der dem von Thomas entwickelten Beweis in der *tertia via* ähnlich ist. Ausgangspunkt sind hier die endlichen und begrenzten Dinge – *finita et limitata*. Die Endlichkeit und die Begrenzung entstehen, wie wir eben gesehen haben, im Horizont des *maximum simpliciter*, seiner schöpferischen Macht über all das, was außer ihm wirklich ist. »Die absolute Größe« wäre »nicht aktuell alles der

34 *De docta ign.* II, 2: h I, S. 65, Z. 3–5 [N. 98]; Wilpert (wie Anm. 6, NvKdÜ 15b) 15.

35 *De docta ign.* I, 4: h I, S. 10, Z. 6–8 [N. 11]; Wilpert (wie Anm. 6, NvKdÜ 15a) 17.

36 Vgl. *De beryllo*: h ²XI/1, N. 1, Z. 4; übersetzt in: NIKOLAUS VON KUES (wie Anm. 6), Band III, *De beryllo* / Über den Beryll, übersetzt u. hg. von Karl Bormann (= NvKdÜ 2, 42002), Hamburg 2002, 3.

Möglichkeit nach Seiende, wäre diese Größe nicht unendlich, Grenze von allem und durch keines von allen Dingen eingrenzbar [*terminus omnium et per nullum omnium terminabilis*].³⁷

Der aposteriorische Gottesbeweis wird schon am Ende des fünften Kapitels angedeutet, wo gesagt wird, dass die Vielheiten der Dinge, welche von der unendlichen Einheit ausgehen, ohne sie nicht sein können. »Wie sollten sie denn sein ohne das Sein?«³⁸ Im folgenden Kapitel, dessen Titel lautet: »Das Größte ist absolute Notwendigkeit«, wird der Beweis zuerst folgendermaßen formuliert:

»Im vorausgehenden wurde gezeigt, daß außer dem Einen, schlechthin Größten alles im Verhältnis zu ihm endlich und begrenzt ist. Das Endliche und Begrenzte aber hat einen Anfang und eine Grenze. Man kann aber nicht sagen, daß jenes größer sei als ein gegebenes Endliches und selbst endlich und dabei ein solches Verfahren stets ins Unendliche weiterführen, da bei dem, was ein Mehr oder Weniger zuläßt, ein Fortschreiten ins Unendliche nicht wirklich geschehen kann, denn sonst wäre das Größte von der Natur der endlichen Dinge. Notwendigerweise ist also das aktuell Größte Ursprung und Ziel alles Endlichen.«³⁹

Zur Erklärung sei hier folgendes bemerkt:

1. Dass alles außer dem Größten endlich und begrenzt im Verhältnis zu ihm sei, ist nicht im Sinne von Vergleich zu verstehen, da mit dem absolut Größten nichts verglichen werden kann, sondern im Sinne von »auf Grund von ihm«. Auf Grund der schöpferischen Tätigkeit des Größten ist alles andere endlich und begrenzt, wie wir gesehen haben.
2. Der Ausgangspunkt des Beweises ist dennoch *a posteriori*, denn schon vorausgesetzt, dass das Endliche und Begrenzte auf Grund des Größten ist, nimmt der Beweis seinen Ausgangspunkt von der Tatsache der Existenz und der Eigenart des Endlichen und Begrenzten als eines solchen, denn das Endliche kann nicht aus sich selbst sein, muss also etwas haben, ein Prinzip nämlich, von dem es anfängt, und das Begrenzte kann nicht auf sich hin sein, muss also etwas haben, ein Ziel nämlich, auf das hin es ausgerichtet ist.
3. Dieses Prinzip und Ziel kann selbst nicht ein Endliches und Begrenztes sein, denn das setzte wieder ein Prinzip und Ziel voraus und so fort ins Unendliche. Damit würde der Bereich des Endlichen und

37 *De docta ign.* I, 4: h I, S. 11, Z. 9–11 [N. 12]; Wilpert (wie Anm. 6, NvKdÜ 15a) 19.

38 *De docta ign.* I, 4: h I, S. 13, Z. 10–11 [N. 14]; Wilpert (wie Anm. 6, NvKdÜ 15a) 23.

39 *De docta ign.* I, 6: h I, S. 13, Z. 14–21 [N. 15]; vgl. Wilpert (wie Anm. 6, NvKdÜ 15a) 25, Dupré I, 213.

Begrenzten nicht überwunden und immer müsste man die Frage nach dem Woher und dem Woraufhin stellen.

4. Die Unmöglichkeit eines *regressus in infinitum* beruht also grundsätzlich darauf, dass das Endliche und Begrenzte keinen Grund seiner Existenz im Bereich des Endlichen haben könne.
5. Dass das *maximum* nicht von der Natur der endlichen Dinge ist, ist selbstverständlich. Die Beweiskraft des Beweises gründet aber darin, dass, wenn das Größte von der Natur der endlichen Dinge wäre, keine Antwort auf die radikale Frage nach Anfang und Ende des Endlichen und Begrenzten möglich wäre.
6. Aus dem Gesagten ergibt sich die Schlussfolgerung: »Notwendigerweise ist darum das aktuell Größte Ursprung und Ziel des Endlichen«. Der Ausdruck »Ursprung und Ziel« – *principium et finis* – weist auf etwas Tieferes hin als Anfang und Ende, denn es besagt den letzten Grund der Dinge.

Der aposteriorische Beweis hat im selben Kapitel eine zweite Formulierung, die den Gesichtspunkt der Zeit und der Schöpfung impliziert. Der Text lautet:

»Außerdem könnte nichts sein, wenn das schlechthin Größte nicht wäre. Denn da alles Nicht-Größte endlich [*finitum*] ist, hat es auch einen Ursprung. Es hat also sein Sein notwendigerweise von einem anderen. Ansonsten – wenn es aus sich selbst wäre – wäre es schon gewesen, bevor es war. Man kann aber in der Reihe der Prinzipien und Ursachen – wie die Regel sagt – nicht ins Unendliche fortschreiten. Es muß also ein schlechthin Größtes geben, ohne das nichts zu sein vermag.«⁴⁰

1. Das Nichts, das im Text vorkommt, hat mit dem absoluten Ursprung in dem Sinne zu tun, dass alles Seiende sein Sein dem schlechthin Größten verdankt und von ihm aus dem Nichts – *ex nihilo* – hervorgebracht wird.
2. Unter dieser Voraussetzung wird verständlich, dass auf die Unmöglichkeit der *causa sui* bezüglich des Geschaffenen hingewiesen wird.
3. Ineins damit kommt der zeitliche Charakter des Endlichen zum Vorschein, denn gerade weil es sein Sein vom ewigen Sein hat, hat es seinen Ursprung in der Zeit und kann nicht gewesen sein, bevor es ist.

40 *De docta ign.* I, 6: h I, S. 13, Z. 21–27 [N. 15]; vgl. Wilpert (wie Anm. 6, NvKdÜ 15a) 25, Dupré I, 213.

4. Die Unmöglichkeit eines *regressus in infinitum* wird so umso ersichtlicher, denn das Endliche, sofern es in der Zeit entstanden ist, entbehrt jedes Grundes in sich selbst.
5. Die Regel, auf die Cusanus hier hinweist, fand in *De venatione sapientiae* folgende Formulierung: »Das ist der Sinn der Regel der belehrten Unwissenheit, daß man in den Dingen, die ein mehr oder weniger zulassen, niemals zu einem schlechthin Größten oder einem schlechthin Kleinsten kommt, wohl aber zu einem tatsächlich Größten und Kleinsten.«⁴¹
6. Aus dem Gesagten wird die Schlussfolgerung ersichtlich: »Es muß also ein schlechthin Größtes geben, ohne das nichts zu sein vermag.«

Der dritte Beweis, der sich in diesem Kapitel findet, gründet in der Gültigkeit der platonischen Ideen und lässt sich so zusammenfassen: Nichts kann sein ohne das Sein. Da die Dinge existieren, existiert auch das absolute Sein, das nichts anderes ist als das Größte selbst. Der Text lautet folgendermaßen:

»Ferner wollen wir das Größte zum Sein kontrahieren und die These aufstellen: der Seinsfülle [*maximo esse*] stellt sich kein Gegensatz gegenüber, also auch nicht das Nichtsein oder die Seinsarmut [*minime esse*]. Wie soll es sich also denken lassen, das Größte könne nicht sein, da doch die Seinsarmut die Seinsfülle ist. Auch lässt sich nichts als seiend denken ohne das Sein. Das absolute Sein aber kann nichts anderes sein als das absolut Größte. Es lässt sich also nichts als seiend denken ohne das Größte.«⁴²

Außer dieser platonischen Denkart, die das Sein der Dinge auf die Idee des Seins zurückführt, ist auch zu bemerken, dass hier die Existenz des Größten die Möglichkeit derselben voraussetzt und diese Möglichkeit wiederum sich aus der Koinzidenz des größten Seins mit dem geringsten Sein ergibt.

Anschließend identifiziert Cusanus die größte Wahrheit mit dem absolut Größten – *veritas maxima est maximum absolute*. Der Gedanken- gang erinnert an Texte des Augustinus. In der Predigt *Dies sanctificatus* vom 25. Dezember 1440 finden wir eine Formulierung, die nicht mehr explizit die Wahrheit mit dem Größten verbindet, wohl aber mit Gott

41 *De ven. sap.* 26: h XII, N. 79, Z. 1–5; übersetzt in: NIKOLAUS VON KUES (wie Anm. 6), Band IV, *De venatione sapientiae* / Die Jagd nach Weisheit, auf der Grundlage der Ausgabe von Paul Wilpert neu hg. von Karl Bormann (= NvKdÜ 24, 2002), Hamburg 2002, 115 (dort statt »zulassen«: »annehmen«).

42 *De docta ign.* I, 6: h I, S. 14, Z. 1–6 [N. 16]; vgl. Wilpert (wie Anm. 6, NvKdÜ 15a) 25.

selbst. In dieser Predigt bringt Cusanus beide Gottesbeweise, den aposteriorischen und den apriorischen, in wenigen Worten zusammen:

»Alle Völker der Welt bekennen, Gott sei das Beste, von ihm her stamme alles. Das haben selbst die Heiden nicht geleugnet. Denn da nichts sich selbst ins Sein hervorbringen kann – dann wäre es ja, bevor es ist, was der Verstand nicht zugibt –, muß man notwendig auf ein Eines, Erstes, Ewiges kommen.

Diesen ersten Ursprung aber nennen wir Gott, ihn, von dem sich nicht denken läßt, daß er nicht sei. Denn er ist ja die Wahrheit, die nicht als nicht-seiend gedacht werden kann. Die Wahrheit nämlich ist jenes, was Gegenstand des Denkens ist. Ob nun gedacht wird, ›Gott ist‹ oder ›Gott ist nicht‹: wofern nur eins von beiden als wahr behauptet wird, wird behauptet, Gott sei. Oberhalb also allen Gegensatzes und allen Widerspruchs ist Gott, von dem durch beide der einander widersprechenden Aussagen ersichtlich wird, daß er notwendig ist.«⁴³

Die Frage der Gottesbeweise wird hier anders gestellt als in *De docta ignorantia*. Der Ausgang ist zwar das Endliche, aber von ihm aus kommt man nur auf den Gedanken eines ersten Ursprungs. Dadurch ist nicht bewiesen, dass Gott ist. Das wird nur ersichtlich, indem Gott in Verbindung mit der Wahrheit gebracht und die Wahrheit als der Gegenstand des Denkens betrachtet wird, denn wahr muss sein, entweder dass Gott ist oder dass er nicht ist. Er ist also oberhalb dieser einander widersprechenden Aussagen, und deswegen existiert er notwendigerweise.

Dieser Gedankengang ist nicht unvereinbar mit dem, was wir bis jetzt gesehen haben. Aber er ist der weiteren Untersuchung wert, denn einerseits lässt Cusanus durchblicken, dass der ontologische Gottesbeweis den Vorrang hat, und andererseits bringt er die Verbindung Gottes als des absoluten Seins mit der Wahrheit, als dem Gegenstand des Denkens, auf das zurück, was die letzte Wurzel des ontologischen Gottesbeweises ist, nämlich die von Parmenides behauptete Identität von Denken und Sein.

Davon sehen wir ab und kommen auf die Frage zurück, ob beide Versuche, die Existenz Gottes zu beweisen, vereinbar sind.

43 *Sermo XXII*: h XVI, N. 8, Z. 1–6, N. 9, Z. 1–9; übersetzt in: NIKOLAUS VON CUES, *Predigten 1430–1441*, deutsch von J. Sikora (†) und E. Bohnenstädt (Schriften des Nikolaus von Cues), Heidelberg 1952, 372.

6. Das einzige Argument

In einem Aufsatz aus dem Jahre 1993 fragte Klaus Kremer: »wie der cusanische apriorische Denkweg zu Gott und der aposteriorische Denkweg der Gottesbeweise zueinander stehen. Handelt es sich hier um zwei legitime und vielleicht gleichberechtigt nebeneinanderstehende Denkwegen des Menschen, deren Strukturen einerseits auf Platon, andererseits auf Aristoteles zurückgehen?«⁴⁴ Wenn meine Darlegung richtig ist, müsste man sagen, dass Cusanus beide Denkwegen gebraucht, so aber, dass der apriorische den Vorrang hat. Dies hängt bei ihm ja wahrscheinlich mit der intensiven Präsenz des Denkens des Einen zusammen, das, wie Werner Beierwaltes ausführt, Antike und Christentum umspannt.⁴⁵ Beide Denkwegen stellen bei Cusanus dennoch einen einzigen Prozess dar, den man folgendermaßen formulieren könnte:

Denke ich das Größte, so denke ich zugleich, wenigstens implizit, dessen Sein, denn das schlechthin Größte – das *maximum simpliciter* – stellt die äußerste Grenze alles anderen dar, das tatsächlich existiert oder zu existieren vermag. Dieser Beweis ist *a priori*, sofern der Begriff des Größten dessen Sein miteinschließt.

Der Beweis ist zugleich *a posteriori*, denn alles, was nicht das Größte ist, ist »endlich und begrenzt«, und als solches kann ohne das Sein des Größten nichts sein. Also sind beide Gottesbeweise miteinander verbunden und man kann den einen nicht vom anderen trennen.

Es sind nur verschiedene Perspektiven eines und desselben Arguments, die man dennoch sinnvoll gedanklich voneinander unterscheiden kann. Beide Perspektiven setzen eine Vermittlung voraus. Die apriorische Perspektive ist von der Erfahrung der *docta ignorantia*, die aposteriorische ist vom Gedanken der Schöpfung, des Absoluten vermittelt. Auf jeden Fall fordert Cusanus uns, wie üblich, zu neuen Fragen heraus, z. B. wie die Frage der Gottesbeweise mit der Bedeutung der Religion selbst oder mit dem Sinn des Denkens überhaupt zusammenhängt.

44 KLAUS KREMER, *Praegustatio sapientiae*. Gott suchen mit Nikolaus von Kues, Münster 2004, 176.

45 Vgl. WERNER BEIERWALTES, *Denken des Einen*, Frankfurt 1985, 382.