

Die cusanischen Gottes-Namen

Von Kazuhiko Yamaki, Tokio

1. In den frühen Predigten

Nikolaus von Kues ist schon sehr früh bewusst, dass Gott in der Welt mit mannigfaltigen Namen genannt wird, wie seine frühesten Predigten z. B. *Sermo* I (Dezember 1430) und *Sermo* II (Januar 1431) deutlich zeigen. Damals meint er, dass der Gott des Christentums und Jesus Christus von aller Welt geglaubt und verehrt werden. Die diesbezüglichen Aussagen seiner ersten Predigt lauten wie folgt:

»Auch die Griechen haben mehrere Namen für den einen Gott, etwa Ischyros nach seiner Macht, Kyrios nach seiner Herrschaft, und zu eigentlichst wird er Theos genannt. Und so wird im Lateinischen von theos Deus abgeleitet, und im Tatarischen wird er Birtenger genannt, d. h. der eine gute Gott, und im Deutschen entsprechend Gott, d. h. ein Gut; ebenso wird er im Slawischen boeg benannt und so im Türkischen und Sarazenischen olla uhacber, d. h. der gerechte große Gott, und im Chaldäischen und Indischen esgi abhir, d. h. der Schöpfer der Weltalls. So erhält der eine Gott entsprechend den verschiedenen Zueignungen bei den verschiedenen Völkern einen jeweils anderen Namen zugesprochen, mag er auch in allem und bei allem der eine sein.«¹

Hier behauptet Nikolaus einfach, dass das Wesen, das mit verschiedenen göttlichen Namen in aller Welt benannt wird, der eine Gott des Christentums ist, indem er möglichst viele verschiedene Namen der unterschiedlichsten Völker anführt, die nach seiner damaligen Kenntnis fast alle Völker der Welt umfassen sollten.²

1 *Sermo* I, h XVI, N. 5, Z. 1–13: »Habent itidem Graeci unius Dei diversa nomina, puta ›ischyros‹ iuxta potentiam, ›kyrios‹ iuxta dominationem, et proprie vocatur ›theos‹. Ita et latine a ›thoes‹ ›deus‹ derivatur, et tartarice ›birtenger‹, id est ›unus deus‹, et almanice ›ein got‹, id est ›eine gut‹. Ita in lingua Slavorum ›boeg‹ et in Turkia et Sarracenia ›olla uhacber‹, id est ›iustus deus magnus‹, et in caldaea et indica ›esgi abhir‹, id est ›creator versi‹, appellatur. Ita unus Deus secundum attributa diversa a diversis gentibus aliter et aliter nomen sortitur, licet sit unus in omnibus et per omnia.« Übersetzt in: NIKOLAUS VON CUES, *Predigten 1430–1441*, deutsch von J. Sikora (†) und E. Bohnenstädt (Schriften des Nikolaus von Cues), Heidelberg 1952, 446f.

2 Alle soeben angeführten Namen sind in den Namen enthalten, die Cusanus in seiner späteren Schrift *De pace fidei* mit der Wendung »alle Nationen und Sprachen« (*De pace* 3, h VII, N. 9, S. 10, Z. 7f.) bezeichnet.

Ausgehend von dieser Voraussetzung stellt er in seiner zweiten Predigt Folgendes fest:

»[...] auf der ganzen Welt glaubt man an Christus, den von der Jungfrau geborenen Gottessohn. Das glauben die Inder, die Mohammedaner, die Nestorianer, die Armenier, die Jakobiten, die Griechen und die Christen des Abendlandes, wie etwa wir. Das greifen auch die Tataren nicht an; ja, sie glauben es sogar allgemein, wenn sie sich auch nicht dazu bekennen. Und es gibt heute kein Volk, das nicht glaubt, daß in Christus wahrhaft der wahre Messias gekommen ist, auf den die Alten warteten, ausgenommen allein die Juden, die glauben, daß er erst kommen werde.«³

2. Während der Entstehung von *De docta ignorantia*

Obwohl die soeben gezeigte cusanische Betrachtung der »Gottes-Namen« große Bedeutung hat, ist die Thematik insgesamt nicht so einfach, wenn man den Entwicklungsprozess seines Denkens über diesen Bereich in Betracht zieht.⁴ Denn Cusanus postuliert in Hinblick auf die göttliche Benennung eine Dialektik: Gott ist einerseits der mannigfaltig Benannte, andererseits kann er nie richtig genannt werden. Diese Dialektik ist selbstverständlich ein Widerschein der augenscheinlichen Dialektik zwischen der Transzendenz und der Immanenz Gottes.

Da Nikolaus spätestens zum Zeitpunkt der Niederschrift von *De docta ignorantia* die Schriften des Ps. Dionysius Areopagita kennengelernt hatte,⁵ wurde er auch mit dieser Dialektik konfrontiert. Das kann man vor allem anhand der letzten drei Kapitel des ersten Buches von *De docta ignorantia* sehr gut erkennen; und zwar lautet der Titel des 24. Kapitels »Der Name Gottes und die affirmative Theologie«, der des 25. Kapitels

3 *Sermo* II, h XVI, N. 8, Z. 4–14: »Creditur enim per universum mundum Christum Dei filium de virgine natum. Hoc credunt Indi, hoc Machmetani, hoc Nestoriani, hoc Armeni, hoc Jacobini, hoc Graeci, hoc Christiani occidentales, ut sumus nos. Hoc Tartari non inficiunt, immo communiter credunt, licet non advertant. Et nulla est hodie mundi natio, quin credat Christum verum Messiam, quem expectabant antiqui, venisse exceptis Judaeis, qui eum tantum credunt venturum.« Sikora/Bohnenstädt (wie Anm. 1) 186.

4 Das hier entwickelte Verständnis der »Gottes-Namen« sowie der Religion verweist möglicherweise auf den Gedanken der *connata religio*, den Cusanus in den Schriften *De mente* und *De pace fidei* entfaltet. Vgl. Anm. 45.

5 LUDWIG BAUR, Nicolaus Cusanus und Ps. Dionysius im Lichte der Zitate und Randbemerkungen des Cusanus, CT III Marginalien, SBHAW, Philos.-hist. Kl., Jg. 1940/41, 4. Abh., Heidelberg 1941, vor allem 15.

»Die Heiden gaben Gott mannigfache Namen im Hinblick auf die Geschöpfe«, und das 26. und letzte Kapitel des ersten Buches trägt den Titel »Die negative Theologie«.

Cusanus vertritt die Auffassung, dass Gott von Menschen so unaussprechbar ist, dass man darauf verzichten muss, ihn angemessen zu benennen. Cusanus versucht, mit dem folgenden Argument seine Haltung zu begründen:

»Es ist ja einleuchtend, daß kein Name eigentlich dem Größten [Gott] angemessen sein kann, da es das schlechthin Größte ist, zu dem nichts in Gegensatz tritt. Alle Namen sind nämlich auf Grund einer gewissen Besonderheit in der verstandesmäßigen Erfassung den Dingen zugelegt, auf der die Unterscheidung des einen vom anderen beruht. Wo jedoch alles eines ist, da kann es keinen besonderen Namen geben.«⁶

Indem er dann doch dem Tetragramm JHWH – »Jahwe« besondere Beachtung dadurch schenkt, dass er versucht, dessen Bedeutung mithilfe der Wendung »alles in Eins« (*omnia uniter*) zu erklären, findet er eine Gemeinsamkeit zwischen dem traditionellen Tetragramm und der größten »Einheit« (*unitas*), die er in früheren Kapiteln des Buches als Gott bezeichnet hat. Und er erläutert die Einheit wie folgt:

»[...] die Einheit ist nicht in der Weise der Name Gottes, wie wir sonst Einheit benennen oder verstehen, denn wie Gott alle Vernunftfeinsicht übersteigt, so erst recht jeden Namen. Die Namen werden durch eine Bewegung des Verstandes, die weit geringer ist als die Vernunft, den Dingen zur Unterscheidung beigelegt. Da jedoch der Verstand das Widersprechende nicht zu übersteigen vermag, so gibt es keinen Namen, zu dem nicht gemäß der Bewegung des Verstandes ein anderer in Gegensatz treten könnte. Gemäß der Bewegung des Verstandes tritt deshalb die Vielheit oder Menge der Einheit gegenüber. Aus diesem Grunde kommt Gott die Einheit nicht zu, sondern nur eine Einheit, zu der weder die Andersheit noch die Vielheit noch die Menge einen Gegensatz bilden. Das ist der größte Name, der alles in der Einfachheit seiner Einheit umgreift. Dies ist der unaussprechliche Name, der über alle Vernunftfeinsicht geht.«⁷

6 *De docta ign.* I, 24, h I, S. 48, Z. 8–12 [N 74]: »Nam manifestum est, cum maximum sit ipsum maximum simpliciter, cui nihil opponitur, nullum nomen ei proprie posse convenire. Omnia enim nomina ex quadam singularitate rationis, per quam discretio fit unius ab alio, imposita sunt. Ubi vero omnia sunt unum, nullum nomen proprium esse potest.« 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, ¹1994; 15b ³1999; 15c, ²1999, Hamburg 2002, 97 (NvKdÜ 15a).

7 Ebd., I, 24, S. 49, Z. 3–13 [N. 76]: »Non est autem unitas nomen Dei eo modo, quo nos aut nominamus aut intelligimus unitatem, quoniam, sicut supergreditur Deus omnem intellectum, ita a fortiori omne nomen. Nomina quidem per motum rationis, qui intellectu multo inferior est, ad rerum discretionem imponuntur. Quoniam autem ratio

Trotzdem wird diese »Einheit« nicht als »Gottes-Name« betrachtet, wie das folgende Zitat zeigt:

»In der belehrten Unwissenheit erreichen wir [...] die Erkenntnis: Wenn es auch den Anschein hat, als ob ›Einheit‹ dem Namen des Größten ziemlich nahe käme, so bleibt er doch vom wahren Namen des Größten, das es selbst ist, unendlich weit entfernt. Hieraus erhellt, daß die positiven Benennungen, die wir Gott zulegen, ihm nur in unendlich verminderter Bedeutung zukommen.«⁸

Für seinen endgültigen Verzicht auf eine angemessene Benennung Gottes findet Nikolaus einen Anhaltspunkt in den Zeilen des *Asclepius* von Hermes Trismegistus: »Hermes Trismegistus sagt darum mit Recht: Da Gott die Gesamtheit der Dinge ist, so gibt es keinen ihm eigenen Namen, müßte doch sonst Gott mit jeglichem Namen benannt werden oder alle mit seinem Namen.«⁹

Mit Blick auf die folgenden Überlegungen möchte ich die von Cusanus zitierten Zeilen des Hermes Trismegistus nochmals genau analysieren; diese werden von Nikolaus im Konjunktiv zitiert, und diese grammatische Form stimmt mit dem Original¹⁰ überein; diese Form findet sich auch in *Sermo XXIII*, der Neujahr 1441, d. h. fast ein Jahr nach Niederschrift von *De docta ignorantia* gehalten wurde. Dort heißt es:

contradictoria transilire nequit, hinc non est nomen, cui aliud non opponatur secundum motum rationis; quare unitati pluralitas aut multitudo secundum rationis motum opponitur. Hinc unitas Deo non convenit, sed unitas, cui non opponitur aut alteritas aut pluralitas aut multitudo. Hoc est nomen maximum omnia in sua simplicitate unitatis complicans, istud est nomen ineffabile et super omnem intellectum.« Wilpert/Senger (wie Anm. 6, NvKdÜ 15a) 99.

8 Ebd., I, 24, S. 49, Z. 24-S. 50, Z. 1 [N. 77f.]: »[...] in docta ignorantia attingimus: Licet ›unitas‹ videatur propinquius nomen maximi, tamen adhuc a vero nomine maximi, quod est ipsum maximum, distat per infinitum. Est itaque ex hoc manifestum nomina affirmativa, quae Deo attribuímus, per infinitum diminute sibi convenire;« Wilpert/Senger (wie Anm. 6, NvKdÜ 15a) 99f.

9 Ebd., I, 24, S. 48, Z. 13 ff. [N. 75]: »[...] recte ait Hermes Trismegistus: Quoniam Deus est universitas rerum, tunc nullum nomen proprium est eius, quoniam aut necesse esset omni nomine Deum aut omnia eius nomine nuncupari.« Wilpert/Senger (wie Anm. 6, NvKdÜ 15a) 97.

10 »ut sit necesse aut omnia esse eius nomine aut ipsum omnium nominibus nuncupari« (in: HERMES TRISMEGISTUS: *Corpus Hermeticum*, Band 2, Traités I–XII, Asclepius, hg. von Arthur Darby Nock, Lateinisch/Griechisch-französisch, Paris 21960, 321). Die in einer Anmerkung zur betreffenden Stelle genannten Zeilen des Thierry v. Chartres sind auch als Konjunktivsätze formuliert (Thierry v. Chartres, *Lectiones IV 11*). Vgl. dazu: NIKOLAUS MARTIN HÄRING, A commentary on Boethius' »De Trinitate« by Thierry of Chartres (»Anonymus Berolinensis«), in: *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge* 23 (1956) 257 ff., 188.

»[...] Trismegistos nennt Gott unaussprechlich; denn entweder müßte man ihn mit den Namen aller Dinge benennen oder alles mit seinem Namen, da er ja die Einheit ist, die in der Vielheit west, welche ihrerseits nur in eben der Einheit Bestand hat.«¹¹

Wie sich aus den beiden Verweisen auf Hermes Trismegistos ergibt, benutzt Cusanus in der Zeit um 1440 den Text von Trismegistos als einen Indizienbeweis für die Unaussprechbarkeit des Gottes-Namens.

Und es ist auch interessant, dass er eine Hermes Trismegistos' Handschrift besaß und an den Rand der betreffenden Stelle Folgendes notierte: »Beachte den Grund, warum Gott unaussprechlich sei« (*nota rationem cur deus sit ineffabilis*). Es ist allerdings nicht klar, wann er diese Bemerkung verfasste.¹²

Diese cusanischen Überlegungen zeigen eindeutig, dass in seinem damaligen Denken die Unaussprechlichkeit des Gottes-Namens sehr dominant war; das kommt aus seiner damaligen Vorstellung, dass Gott völlig transzendent ist. Meines Erachtens liegt der Grund der cusanischen Auffassung in einer großen Schwierigkeit, mit der er sich länger beschäftigen musste. Ich bezeichne diese Schwierigkeit als das *Diversitas*-Problem: Warum kommt es in der Welt zur Verschiedenheit der Dinge, und wie muss diese Verschiedenheit verstanden werden, obwohl die Welt eigentlich von einem Gott erschaffen ist?

Der Gedanke, dass man Gott nicht richtig benennen kann, bleibt bis zum Zeitpunkt der Auffassung der »drei Schriften vom Verborgenen Gott« (*De deo abscondito*, *De quaerendo deum* und *De filiatione dei*), also bis zum Jahr 1445, dominant. Dies zeigen die folgenden Zeilen aus der Schrift »Vom verborgenen Gott« deutlich:

»Er wird weder genannt noch nicht genannt, noch sowohl genannt als auch nicht genannt; alles was gesagt werden kann, sei es verschiedenes einander entgegensetzend oder verknüpfend, sei es in Übereinstimmung oder in Widerspruch, entspricht nicht ihm in seiner erhabenen Unendlichkeit, in der er der eine Ursprung ist, der jedem über ihn möglichen Denken vorausliegt.«¹³

11 *Sermo XXIII* (I.I.1441), h XVI, N. 29, Z. 1–5: »propterea ait Trismegistus deum ineffabilem, quia aut necessarium foret eum omnium nominibus nominari aut omnia nomine ipsius, cum ipse sit unitas in multitudine, quae est in ipsa unitate.« Sikora/Bohnenstädt (wie Anm. 1) 401.

12 Vgl. den zweiten Apparat zu *De mente* 3, N. 69, Z. 3–9 (in: h²V, 106).

13 *De Deo abs.*: h IV, N. 10, Z. 13–17: »Quod neque nominatur neque non nominatur, neque nominatur et non nominatur, sed omnia, quae dici possunt disiunctive et co-

Interessanterweise entspricht die Formulierung der angeführten Sätze der Struktur der Sätze, die in seinem früheren Werk *De coniecturis* benutzt werden, um die Transzendenz Gottes zu erklären; diese lauten wie folgt:

»Auf die Frage, ob Gott ist, ist somit folgende Antwort diejenige, die sich dem Unendlichen am meisten nähert: Es gilt gleichzeitig, daß er weder ist noch nicht ist und daß er ist und nicht ist. Das ist die eine, höchste, einfachste, am wenigsten eingeschränkte, am meisten zutreffende Antwort auf alle Fragen nach der ersten, einfachsten, unaussagbaren Seinsheit.«¹⁴

Dieser Vergleich zwischen den in *De coniecturis* geschriebenen Sätzen zur Transzendenz des göttlichen Seins und den in *De deo abscondito* angeführten Sätzen zur Unnennbarkeit Gottes erhellt, dass Nikolaus einfach denkt, dass Gott so absolut transzendent ist, dass er nicht richtig benannt werden kann. Dies ergibt sich aus der Parallele von Gottes Sein und Gottes Namen. Deshalb lässt er am Ende von *De deo abscondito* seinen Dialogpartner, den Heiden, Folgendes äußern: »Ich erkenne deutlich, daß im Bereich aller Geschöpfe Gott und sein Name nicht zu finden ist. Und daß Gott nichts entspricht, daß er sich vielmehr jeder Gedankenvorstellung entzieht, da er als etwas, das nicht die Verfassung eines Geschöpfes besitzt, im Bereich der Geschöpfe nicht gefunden werden kann.«¹⁵

Die cusanische Haltung zeigt, wie stark er damals die göttliche Transzendenz betonte, und dass er Gottes Sein und die sogenannten »Gottes Namen« nicht so richtig voneinander unterschied – anders als später.

pulative per consensum vel contradictionem, sibi non conveniunt propter excellentiam infinitatis eius, ut sit unum principium ante omnem cogitationem de eo formabilem.« Übersetzt in: NIKOLAUS VON KUES, Drei Schriften vom verborgenen Gott/*De deo abscondito – De quaerendo deum – De filiatione dei*, hg. von Elisabeth Bohnenstädt (= NvKdÜ 3, 1967), Hamburg ⁴1967, 4 (NvKdÜ 3).

- 14 *De coni.*, I, 5: h III, N. 21, Z. 10–14: »Non poterit enim infinitus responderi ›an deus sit‹ quam quod ipse nec est nec non est, atque quod ipse nec est et non est. Haec est una ad omnem quaestionem altior, simplicior, absolutior conformiorque responsio ad primam ipsam simplicissimam ineffabilem entitatem.« Übersetzt in: NIKOLAUS VON KUES, Philosophisch-theologische Werke. Lateinisch-deutsch, Band II, *De coniecturis*/Mutmaßungen, übersetzt und hg. von Josef Koch u. Winfried Happ (NvKdÜ 17, 2002, Hamburg ³2002, 25 (NvKdÜ 17).
- 15 *De Deo abscond.*: h IV, N. 15, Z. 1–5: »[...] plane intelligo in regione omnium creaturarum non reperiri deum nec nomen eius et quod deus potius aufugiat omnem conceptum quam affirmetur aliquid, cum in regione creaturarum non habens condicionem creaturae non reperiatur.« Dupré I, 309.

Aber gleichzeitig darf man nicht übersehen, dass er in den drei Schriften versuchte, Gottes Immanenz zu fassen. In diesem Zusammenhang sagt er über die sogenannten »Gottes Namen« Folgendes:

»Dieser Name Theos ist nicht der Name Gottes; dieser steht jenseits jeden Begriffs. Und was nicht begriffen werden kann, bleibt unsagbar. [...] Wessen [Wesensähnlichkeit] nicht begriffen ist, dessen Name bleibt unbekannt. — Theos ist Name Gottes nur für die Menschen in dieser Welt, die und insofern sie ihn hier suchen.«¹⁶

Und in den anschließenden Zeilen erörtert er den griechischen »Gottes-Namen« *theos* mit dessen traditionellen Etymologie, die das Wort *theos* vom griechischen Wort *theoreo* (ich schaue an) oder vom griechischen Wort *theo* (ich laufe) ableitet.¹⁷

Deshalb ist zu beachten, dass Cusanus in der angeführten Stelle eindeutig schreibt: »Theos ist Name Gottes nur für die Menschen in dieser Welt, die und insofern sie ihn hier suchen.« Denn hier kann man wohl ein Indiz für seine gedankliche Wende hin zu den sogenannten »Gottes Namen«, die typischerweise in der späteren Schrift *De non aliud* erscheint, bemerken. Darauf werde ich zurückkommen.

3. Von der Zeit des Werkes *De dato patris luminum* (ca. 1446) an.

Interessanterweise ab diesem Zeitpunkt ändert sich Nikolaus' Meinung bezüglich der sogenannten »Gottes Namen«. Das zeigen deutlich die in der Schrift »Die Gabe vom Vater der Lichter« (*De dato patris luminum*) angeführten Stellen des *Asclepius* von Hermes Trismegistos; sie lauten

16 *De quaer.* I: h IV, N. 19, Z. 2–7: »Non est enim nomen ipsum theos no men dei, qui excellit omnem conceptum. Id enim, quod concipi nequit, ineffabile remanet. [...] Cuius igitur similitudo non concipitur, nomen ignoratur. Non est igitur theos nomen dei, nisi ut quaeritur ab homnine in hoc mundo.« Bohnenstädt (wie Anm. 13, NvKdÜ 3) 8. Änderungen von K. Y.

17 Vgl. Ps. DIONYSIUS, *De div. nom.*, XII, n. 431, vgl. Ps-DIONYSIUS AREOPAGITA, Die Namen Gottes, eingeleitet, übersetzt und mit Anmerkungen versehen von Beate Regina Suchla, (Bibliothek der griechischen Literatur, Abteilung Patristik 26), Stuttgart 1988, XII, 98; JOHANNES SCOTUS ERIUGENA, *De div. nat.*, I, n. 12., vgl. JOHANNES SCOTUS ERIUGENA, *Periphyseon, Liber primus*, hg. von Edouard Jeuneau, (Corpus Christianorum, Continuatio Medievals 161), Turnhout 1996, I, 18. Thomas von Aquin führt diese Etymologie auch als Behauptung des Damascenus *ad primum* an (vgl. THOMAS VON AQUIN, *Opera omnia*, Bd. 2 *Summa gentiles. Autographi deleta. Summa theologiae*, hg. von Roberto Busa, Stuttgart-Bad Cannstatt 1980, I qu. 13 ar. 8).

wörtlich wie folgt: »Ein gesunder Geist kann den Ausspruch von Hermes Trismegistos akzeptieren, dass Gott mit dem Namen aller Dinge und alle Dinge mit dem Namen Gottes genannt werden.«¹⁸

Wie bemerkt, wird der angeführte Text von Cusanus mit einer grammatischen Änderung zitiert, nämlich statt des früheren Konjunktivs mit dem Indikativ. Mit dieser Änderung ist selbstverständlich zum Ausdruck gebracht, dass Gott wirklich mit dem Namen aller Dinge und alle Dinge wirklich mit dem Namen Gottes genannt werden. Würde diese grammatische Änderung von ihm zufällig vorgenommen, oder war sie sein unvorsichtiger Fehler? Nein, das ist nicht der Fall; denn seit dieser Zitation werden alle Zitate des Ausspruchs von Trismegistos von Cusanus im Indikativ formuliert – zumindest soweit ich dies untersucht habe.¹⁹

Worin liegt der Grund für die Meinungsänderung? Es ist Cusanus' wachsende Überzeugung von der Immanenz Gottes in der Art, dass er den Geschöpfen eine positive Rolle bei der Suche nach Gott beimisst, indem er die Beziehung zwischen dem Schöpfer Gott und den Geschöpfen auf der Grundlage des neuplatonischen Schemas der Teilhabe des Lichts dergestalt erklärt, dass Gott als Vater in die von ihm erschaffenen Seienden die verschiedenen Lichter eingegossen hat, und jedes Seiende wird als eine Art von Licht bezeichnet.²⁰

Dabei sieht er eine enge Beziehung zwischen jedem Geschöpf als eine Art von Licht und dem Menschen als einem vernünftigen Licht, womit der Mensch mittels der ihm gegebenen Vernunft befähigt wird, zur Quelle des Lichts, nämlich zu Gott, vorzudringen.²¹

18 *De dato* 2: h IV, N. 102, Z. 10–12: »[...] posset sano intellectu Hermetis Trismegisti dictum admitti deum omnium rerum nominibus et res omnes dei nomine nominari.«

19 Das gilt für die Formulierungen in *De mente* und in *De beryllo*; vgl. *De mente* 3: h 2V, N. 69, Z. 6–8: Mirabiliter Trismegisti dictum dilucidasti, qui aiebat deum omnium rerum nominibus ac omnes res dei nomine nominari. (»Wunderbar hast du den Ausspruch erhellt, der sagte, Gott wird mit den Namen aller Dinge und alle Dinge mit den Namen Gottes genannt.«); *De beryl.*: h 2XI/1, N. 13, Z. 10–12: »[...] quomodo debeat omnium nominibus et nullo omnium nominum nominari, ut Hermes Mercurius de eo dicebat [...]« (»Daß Gott mit dem Namen aller und mit keinem von allen Namen genannt werden muß, wie Hermes Mercurius von ihm sagte.«)

20 *De dato* 4: h IV, N. 108, Z. 7f.: »Sunt [...] omnia apparitiones sive lumina quaedam.«

21 Ebd. 5: N. 115, Z. 4–7: »Omnia [...] quaecumque creata sunt, lumina quaedam sunt ad actuandum virtutem intellectualem, ut in lumine sic sibi donato ad fontem luminum pergat. Videt homo varias creaturas esse, et in ipsa varietate illuminatur, ut ad essentielle lumen creaturarum pergat.« (Dupré II, 675: »Was auch immer geschaffen ist, sind Lichter, um die vernunftfahne Kraft in die Wirklichkeit zu versetzen, auf daß sie in dem ihr

Gemäß der grammatischen Änderung des Ausspruchs von Trismegistos wird von nun an angefangen, mithilfe der verschiedenen Namen Gottes Immanenz zu benennen; das erste Beispiel ist eben der Titel dieser Schrift: »Die Gabe vom Vater der Lichter«. Dieser Titel stammt aus dem Brief des Apostels Jakobus,²² wie Cusanus am Anfang der Schrift schreibt.

Am 15. August 1446, also ca. ein halbes Jahr später, in *Sermo LXXI*,²³ benennt Nikolaus Gott erneut als *unum*. Um den Kontext deutlicher zu machen, zitiere ich einen längeren Passus:

»Da jedes Geschöpf nicht sein könnte, wenn es nicht eines sein würde, wird es als Abbild des absoluten und erhabenen Einen gefunden. Aber zahlreichere Geschöpfe können nicht die selbe Stufe der Angleichung haben, weil das Eine unvermehrbar ist. Deshalb findet bei jedem Geschöpf auf je eigene Weise die Angleichung an das absolute Eine statt. Aber da die vielen Geschöpfe nur als die Angleichung an das absolute Eine gesehen werden sollten, sollten sie in Verschiedenheit der Einzigkeit einstimmig sein. Und das ist die Harmonie der Welt.«²⁴

Diese harmonische Welt sieht der Mensch als ein mit der Vernunft begabtes Seiendes. Ich führe dazu eine längere Textpassage an:

»Jeder ruht zu Füßen der sinnlichen Welt,²⁵ damit er hört, was der verstandesmäßige Geist in ihm spricht, weil er in jedem Geschöpf als der Angleichung des Einen das ›unum necessarium‹ betrachtet und wählt. Er sieht hier einen Baum und dort einen Stein und hier ein Tier und dort einen Stern. Daher erkennt er leicht, dass da diese Alle in der Einheit übereinstimmen, diese Alle vom Einen her sind, wovon sie erhalten, dass sie mit der Einheit vereint sind. Und da allein das Eine das Eine sein kann, erhalten alle ihre Einheit von einer einziger Einheit.«²⁶

so gegebenen Licht zur Quelle der Lichter vordringe. Der Mensch sieht, daß es verschiedene Geschöpfe gibt, und in dieser Verschiedenheit wird er so erleuchtet, daß er zum seinhaften Licht der Geschöpfe vordringt.«)

22 Ebd. N. 91, Z. 5f.: »[...] ›omne datum optimum et omne donum perfectum desursum esse a patre luminum.‹ – Jak 1,17.

23 *Sermo LXXI*: h XVII, S. 422–441.

24 Ebd. N. 11, Z. 20–N. 12, Z. 9: »Omnis [...] creatura, quia non potest esse, nisi sit una, reperitur in assimilatione unius absoluti et superexaltati. Plures autem creaturae non possunt unum et eundem gradum assimilationis habere, quia unum immultiplicabile. Quare quaelibet creatura suo singulari modo in assimilatione unius absoluti reperitur. Plures autem creaturae cum non reperiantur nisi in assimilatione unius absoluti, hinc erunt in diversitate singulativitatis concordantes; et haec est harmonia mundi.«

25 Vgl. Lk 10,39.

26 *Sermo LXXI*, N. 14, Z. 1–12: »Hic quiescit circa pedes sensibilis mundi, ut audiat, quid in eo loquatur spiritus rationalis, quia in qualibet creatura ut in assimilatione unius ipsum ›unum necessarium‹ intuetur et ipsum eligit. Videt ibi arborem unam et ibi lapidem unum et ibi animal unum et ibi stellam unam. Unde facile intellegit, cum illa omnia in unitate solum concordent, quod tunc haec omnia ab uno sunt, a quo habent,

Wenn man das hier gewählte Beispiel genau betrachtet, bemerkt man leicht eine Schwierigkeit: Wie kann man es verstehen, wenn beispielsweise ein Stein zerbricht, sodass er in fünf Teile zerfällt? Denn jeder der fünf Teile ist auch ein Stein. D. h. es ist nicht so einfach, die Immanenz Gottes, die das Wesen jedes besonderen Dinges zustande kommen lässt, allein mit dem Begriff *unum necessarium* zu begründen.²⁷

Etwa ein halbes Jahr später, Anfang März 1447, verfasste Nikolaus eine weitere Schrift: *De genesi*²⁸, deren Inhalt viele Gemeinsamkeiten mit dem gerade untersuchten *Sermo LXXI* und einen entscheidenden Unterschied zu ihm hat. Meine Untersuchung über diese neue Schrift zeigt eine drastische Wende des cusanischen Denkens in Bezug auf das *Diversitas*-Problem.

Die Schrift beginnt mit einem Satz, der unvermittelt Gott als *idem ipsum* bezeichnet. Cusanus versucht gleich, diese Formulierung als in der Bibel²⁹ verankert nachzuweisen:

»Wo es jedoch die Koinzidenz von Anfang und Ende gibt, da muß notwendigerweise auch die Mitte koinzidieren. Das scheint aber jenes Selbe zu sein, in dem alles das Selbe selbst ist. Von ihm sagt der Prophet David: »Im Anfang hast du die Erde gegründet und die Himmel sind das Werk deiner Hände. Sie werden vergehen, du selbst aber bist derselbe«³⁰.

Anschließend stellt der Dialogpartner, Conradus, eine Frage: »Ich staune darüber, daß eben das Selbe der Grund aller Dinge ist, die so verschieden und gegensätzlich sind.«³¹ Diese Fragestellung zeigt offenkundig, dass es sich in der Schrift auch um das *Diversitas*-Problem handelt. Vorerst weist er auf die Begriffsgeschichte des neuplatonischen *unum* (des Einen) hin; ich führe dazu einen längeren Textabschnitt an:

quod sunt in uno unita. Et quoniam non potest esse nisi unum unum, habent omnia suam unitatem ab una.«

27 Diese Schwierigkeit gilt z. B. auch für einen künstlichen Gegenstand wie einen Spiegel.

28 *De gen.*, 1: h IV, 103–129.

29 Ps 101,28: »Tu autem idem ipse es, et anni tui non deficient«. 1 Kor 12,11: »Haec autem omnia operatur unus atque idem Spiritus.«

30 *De gen.*, 1: h IV, N. 142, Z. 4–8: »Ubi autem est principii et termini coincidentia, ibi et medium coincidere necesse est. Hoc autem videtur esse ipsum idem, in quo omnia idem ipsum. De quo propheta David ait: »Initio tu terram fundasti et opera manuum tuarum sunt caeli. Ipsi peribunt, tu autem idem ipse es.« Dupré II, 398.

31 Ebd. 1, N. 143, Z. 1f.: »Admiror quomodo idem ipse est omnium causa, quae adeo sunt diversa et adversa.« Dupré II, 391.

»Ich möchte auch, daß du darauf achtest, daß Gott andernorts als der Eine und der Selbe bezeichnet wird. Diejenigen, welche sich eifrig mit der Bedeutung der Wörter beschäftigten, zogen dem Namen ›das Selbe‹ den Namen ›das Eine‹ vor, so als wäre die Selbigkeit geringer als das Eine. Alles Selbe ist nämlich eines und nicht umgekehrt. Sie meinten auch, das Seiende, das Ewige und alles Nicht-Eine, sei nach dem einfachen Einem; so vor allem die Platoniker. Du aber begreife, daß das Selbe in absoluter Weise jenseits des Wort-Selben betrachtet werden kann. Dieses ist es, von dem der Prophet redet; [...] Das Allgemeine und das Besondere sind im Selben das Selbe; Einheit und Unendlichkeit sind im Selben das Selbe; [...] Ja, im absoluten Selben muß sogar Sein und Nicht-Sein das Selbe selbst sein.«³²

Wie Sie wohl bemerkt haben, werden hier die in *Sermo LXXI* genannten Platoniker erwähnt, die als diejenigen bezeichnet werden, »welche sich eifrig mit der Bedeutung der Wörter beschäftigen«. Ihre Lehre wird aber nun im Unterschied zur früheren Zitation offensichtlich negativ beurteilt,³³ um den neuen Begriff »das Selbe« (*idem*) vorzuziehen. Hier könnte man eine seit einem halben Jahr verwirklichte Vertiefung der cusanischen Überlegung über das *Diversitas*-Problem finden.

Um die Intention des neu gebildeten Begriffs *idem* zu verdeutlichen, folge ich seinen Überlegungen weiter: »Wenn wir sagen, das Verschiedene ist verschieden, so stellen wir fest, daß das Verschiedene sich selbst gegenüber das Selbe ist. Denn das Verschiedene kann nur durch das absolute Selbe verschieden sein, durch das alles, was ist, sich selbst gegenüber dasselbe und anderem gegenüber verschieden ist.«³⁴

Hier scheint eine überzeugende Entdeckung der Immanenz Gottes durch Cusanus dergestalt vorzuliegen, dass das absolute Selbe als Gott³⁵ in allen Seienden auf die Art immanent ist, dass alles, was ist, sich selbst

32 Ebd. I, N. 145, Z. 1-7; Z. 10-11; Z. 12-13: »Volo etiam ut attendas quomodo deus alibi vocatur unus et idem. Nam qui virtutibus vocabulorum diligentius operam impertiti sunt, adhuc ipsi idem unum praetulerunt, quasi identitas sit minus uno. Omne enim idem unum est et non e converso. Illi etiam et ens et aeternum et quidquid non-unum post unum simplex considerarunt, ita Platonici maxime. Tu vero concipito idem absolute supra idem in vocabulo considerabile. [...] Universale et particulare in idem ipsum idem, unitas et infinitas in idem idem. [...] Immo esse et non-esse in idem absoluto idem ipsum esse necesse est.« Dupré II, 393.

33 Ebd. I, N. 148, Z. 1-4: »Nec te moveat Platonicorum quamvis subtilis consideratio primum impariticipabiliter superexaltatum. Intellige enim absolutum unum in identitate, quam post ipsum primum absolutum unum esse aiunt, identice participari.«

34 Ebd. I, N. 146, Z. 1-4: »Nam cum dicimus diversum esse diversum, affirmamus diversum esse sibi ipsi idem. Non enim potest diversum esse diversum nisi per idem absolutum, per quod omne quod est est idem sibi ipsi et alteri aliud.« Dupré II, 395.

35 Ebd. I, N. 147, Z. 1: »[...] idem absolutum, quod et deum dicimus [...]«.

gegenüber dasselbe und anderem gegenüber verschieden ist. Mit diesem Gedanken hat Nikolaus eine neue denkerische Etappe erreicht, in der sowohl der Mensch als auch diese Welt sehr positiv eingeschätzt werden.

4. Weisheit (*sapientia*) als ein sogenannter »Gottes-Name«³⁶

Von dieser Entwicklungsstufe an wird die neue Welt des cusanischen Denkens entwickelt, die in den *Idiota*-Schriften zutage tritt; in der Schrift *Idiota de sapientia* wird die Welt sehr hoch geschätzt: Weil die Weisheit auf den Straßen ruft, kann man dort die Weisheit finden, und in der Schrift *Idiota de mente* wird der Geist des Menschen so hoch geschätzt, dass der Geist, ähnlich wie Gott, Begriffe von der Welt bilden und die Ordnung der Welt vernehmen kann. Darüber hinaus ermöglicht es diese Lösung Cusanus, diese sehr vielfältig erschaffene Welt im Ganzen positiv zu werten, sodass er sich sogar mit der Erforschung der Natur beschäftigt, wie die Schrift *Idiota de staticis experimentis* zeigt. In dieser Schrift versucht der Laie (*Idiota*) ein gedankliches Experiment derart, dass die verschiedenen Qualitäten der Dinge mithilfe je eigener Messungsmethoden quantitativ bezeichnet werden.

All diese Motive in den *Idiota*-Schriften basieren selbstverständlich auf der stärker werdenden Überzeugung der göttlichen Immanenz. Dabei kommt es auf den Begriff »Weisheit« an. Im ersten Buch von *De sapientia* wird zunächst die Immanenz der ewigen Weisheit folgendermaßen erläutert

»[...] so lockt uns die ewige und unendliche Weisheit, da sie in allem widerstrahlt, aufgrund eines gewissen Vorgeschmacks der Wirkungen, daß wir in wunderbarem Verlangen zu ihr eilen.«³⁷ Und es schließt sich diese Erläuterung an: »Die unendliche Weisheit [...] ist die nicht ausgehende Speise des Lebens, von der unser Geist ewig lebt, der nicht anderes als Weisheit und Wahrheit lieben kann.«³⁸ Und schließlich wird deutlich, dass

36 Warum ich hier von einem sogenannten »Gottes-Namen« spreche, wird am Beginn des nächsten Kapitels erklärt.

37 *De sap.* I: h²V, N. 10, Z. 17–19: »[...] aeterna et infinita sapientia cum in omnibus reluceat, nos allicit ex quadam praegustatione effectuum, ut mirabili desiderio ad ipsam feramur.« Übersetzt in: NIKOLAUS VON KUES, Philosophisch-Theologische Werke. lateinisch-deutsch, Band II, *Idiota de sapientia*/Der Laie über die Weisheit, übersetzt hg. von Renate Steiger (NvKdÜ 1, 1988) Hamburg 1988, 19 (NvKdÜ 1).

38 Ebd. I, N. 12, Z. 15–17: »Sapientia [...] infinita est indeficiens vitae pabulum, de quo

die ewige Weisheit Gott ist, wenn der Laie auf die Frage seines Dialogpartners, des Redners: »Ist die ewige Weisheit etwas anderes als Gott?« wie folgt antwortet: »Es sei fern, daß sie etwas anderes ist, sondern sie ist Gott.«³⁹

Aufgrund der Immanenz von Gott-*Sapientia* stellt sich Nikolaus eine charakteristische Beziehung zwischen den Weisheiten vor, die ich als trianguläre Struktur der Weisheit bezeichnet habe. Da ich diese trianguläre Struktur schon in einem Artikel behandelt habe,⁴⁰ zeige ich ohne Argumentation die komplette trianguläre Struktur. Diese wird nämlich gebildet aus den drei Eckpunkten der *Sapientia* des Schöpfer-Gottes sowie der dem Menschen naturgemäß innewohnenden, d. h. der menschlichen *Sapientia*, und der Ordnung der Welt, die von Gott geschaffen worden ist. Interessanterweise versteht Cusanus auch die von Gott errichtete Ordnung der Welt als eine Weisheit. Entsprechend lässt sich die erste Weisheit als *creatrix-sapientia* bezeichnen, die zweite als *mens-sapientia* und die dritte als *ordo-sapientia*.

Diese Begriffe bilden eine trianguläre Struktur von drei verschiedenen, im Kern jedoch gemeinsamen Weisheiten. Die menschliche *mens-sapientia* wird dabei fortwährend vom Schöpfer-Gott dahin geleitet, dass sie nach diesem verlangt, während sie gleichzeitig danach strebt, die *ordo-sapientia* zu erkennen. Die *ordo-sapientia* wiederum wirkt auf die *mens-sapientia* dahin gehend, dass diese aufgrund der Erkenntnis der Herrlichkeit der *ordo-sapientia* die *creatrix-sapientia* lobpreist. Meines Erachtens ist diese trianguläre Struktur ein Grundelement der Philosophie des Nikolaus von Kues, zumindest ab dem Jahr 1450.⁴¹

So kann man leichter verstehen, dass der Begriff »Weisheit« eine äußerst bedeutende Rolle spielt, um die Immanenz Gottes zu erklären. Es ist ja ein genuin cusanischer Gedanke, diesem traditionellen Begriff diese Relevanz zuzusprechen. Cusanus schenkt der »Gemeinsamkeit« zwi-

aeternaliter vivit spiritus noster, qui non nisi sapientiam et veritatem amare potest.« Steiger (wie Anm. 37, NvKdÜ 1) 23.

39 Ebd. I, N. 21, Z. 4f.: »[Orator]: Estne aliud sapientia aeterna quam deus? [Idiota]: Absit quod aliud, sed est deus.« Steiger (wie Anm. 37, NvKdÜ 1) 35.

40 KAZUHIKO YAMAKI, *Sapientia – Mens – Ordo. Welterkenntnis und Gottesweisheit*, in: *Explicatio mundi, Aspekte theologischer Hermeneutik*, hg. von Harald Schwaetzer und Henrieke Stahl-Schwaetzer, Regensburg 2000, 87–109.

41 Vgl. zur triangulären Struktur insbesondere *Sermo* CCIII aus dem Jahr 1455; [h XVIII] N. 2, Z. 24-N. 3, Z. 7.

schen den oben genannten drei Weisheiten seine Aufmerksamkeit; die »Gemeinsamkeit« heißt eine Art von Wirkung, wie er den Laien mehrmals sagen lässt: »die Weisheit ruft draußen auf den Straßen«⁴² und diesen die folgende biblische Zeile anführen lässt⁴³: »Gott hat alles in der Weisheit gemacht.«⁴⁴

Diese Auffassung von der Immanenz Gottes ermöglicht Cusanus ferner zweierlei: Sie erleichtert die Bewältigung des *Diversitas*-Problems, weil er aufgrund der göttlichen Immanenz annehmen kann, dass die Vielfalt der geschaffenen Welt schließlich zur Harmonie gebracht werden muss; zweitens wird der Horizont der cusanischen Gedankenwelt hin zur wirklich gesamten Welt so erweitert, dass sowohl die Idee *religio una in rituum varietate* als auch die Vorstellung von der *connata religio*⁴⁵ aus dem Werk *De pace fidei* (1453) darin Raum finden. Es ist klar, dass diese neuen Ideen mit seiner anfangs von mir erwähnten Haltung viel zu tun haben, der zufolge die verschiedenen »Gottes-Namen« in anderen Religionen einfach als »Gottes-Namen« anerkannt werden. Denn dazu ist folgende Voraussetzung erforderlich, dass andere Religionen, die von anderen Völkern ausgeübt werden, den gleichen Inhalt haben sollen, wie die eigene Religion, das Christentum, oder mindestens einen dazu ähnlichen Inhalt.

Aber historisch gesehen ist es nicht einfach, dass diese Annahme in der christlichen Welt gemeinsam war. Jedoch hatte Cusanus, wie anfangs gesehen, von seiner frühen Zeit an dieses angenommen. Und zu diesem Zeitpunkt hat er den Gedanken der *connata religio* erreicht, indem er zur Überzeugung der Gottesimmanenz gelangt ist.

5. Von der Mitte seiner Brixener Zeit an

Von dieser Zeit an beginnt Nikolaus, verschiedene sogenannte Gottes-Namen zu bilden: *posse ipsum*, *possest* und *non-aliud*.

42 *De sap.* I: h²V, N. 3; N. 4; N. 5; N. 7.

43 Ebd. I, N. 22, Z. 1: »[...] deum omnia in sapientia fecisse [...]«.

44 Ps 103,24: »Omnia in sapientia fecisti.«

45 Die erste Erwähnung der Idee *connata religio* bei Cusanus findet sich schon im Werk *De mente* [15: h²V, N. 159, Z. 6]. Aber dort handelt es sich allein um die *connata religio* der Christen.

Ich beginne damit, die verschiedenen sogenannten Gottes-Namen, die Cusanus verwendet, einzuteilen, um unsere folgende Untersuchung fruchtbarer zu machen. Es gibt eine Reihe von Namen, die eigentlich philosophisch oder traditionell christlich benutzt werden, und denen Nikolaus neue Bedeutungen beimisst. Dazu gehören *lumen*, *unum*, *ipsum* und *sapientia*. Andererseits gibt es eine Reihe von Namen, die Cusanus selber erfindet und benutzt, um Gottes Immanenz zu erläutern. Dazu gehören *possesst*, *non-aliud* und *posse ipsum*.

Dabei ist es interessant, dass Nikolaus die letzteren Namen erst von dem Zeitpunkt an konzipiert und benutzt, von dem an er eine völlige Überzeugung der Immanenz Gottes gewonnen hat, wie bereits gezeigt wurde.

Man darf nicht übersehen, dass Cusanus deutlich macht, dass die von ihm konzipierten Namen wie *possesst* oder *non-aliud* nicht »Gottes-Namen« im strengen Sinn sind, wenn er zum einen in der Schrift *De possesst* das *possesst* als ein Rätselbild (*aenigma*) betrachtet,⁴⁶ zum anderen in der Schrift *De non aliud* das *non-aliud* nur als Bezeichnung seines Begriffs des Ersten ansieht.⁴⁷

Diese beiden Textstellen erhellen, warum ich seit Beginn dieses Referats diese Namen als sogenannte Gottes-Namen mit Anführungszeichen bezeichnet habe.⁴⁸ Zwar ist Cusanus nun überzeugt, dass Gott in der Welt

46 *De poss.*: h XI/2, N. 25, Z. 1–3: »In hoc aenigmate vides quomodo si possesst applicatur ad aliquid nominatum, [quomodo] fit aenigma ad ascendendum ad innominabile, [...]« Übersetzt in: NIKOLAUS VON KUES, Philosophisch-theologische Werke. Lateinisch-deutsch, Band III, *Triialogus de possesst*/Dreiergespräch über das Können-Ist, übersetzt und hg. von Renate Steiger (= NvKdÜ 9, 1991), Hamburg ³1991, 31 (NvKdÜ 9): »An diesem Rätselbild siehst du, wie durch Anwendung des Können-Ist auf etwas Benanntes dieses ein Rätselbild für das Aufsteigen zum Unnennbaren hin wird [...]«.

47 *De non aliud* 22: h XIII, S. 52, Z. 9–13 [N. 99]: »[...] ipsum ›non aliud‹ non dico equidem illius nomen, cuius est super omne nomen nuncupatio. Sed de ipso primo conceptus mei nomen per ipsum ›non aliud‹ tibi patefacio; neque mihi praecisus occurrit conceptum meum exprimens nomen de innominabili, quod quidem a nullo aliud est.« Übersetzt in: NIKOLAUS VON KUES, *De li non aliud*/Vom Nichtanderen, übersetzt und hg. von Paul Wilpert (NvKdÜ 12, 1976), Hamburg ²1976, 31 (NvKdÜ 12): »[...] das ›Nichtandere‹ halte ich nicht für eine Bezeichnung dessen, dessen Benennung über allen Namen ist. Mit dem ›Nichtanderen‹ offenbare ich dir vielmehr die Bezeichnung meines Begriffs von eben dem Ersten. Ich finde keinen passenderen Namen für meinen Begriff von dem Unnennbaren, das von keinem Gegenstand verschieden ist.«

48 Mit Blick auf diese Namen schreibt Beierwaltes: »Die drei cusanischen Gottes-Namen oder besser: die drei aenigmatischen Bezeichnungen des göttlichen Ursprung: non-aliud, idem, possesst vereinigen die beiden genannten Aspekte des in paradoxer Weise, d. h. *zugleich* zu denkenden *Über-Seins* und *In-Seins*, der absoluten Transzendenz und

immanent ist, aber das bedeutet für ihn natürlich nicht, dass die Transzendenz Gottes geleugnet würde. Vielmehr wird nun die dialektische Struktur des göttlichen Seins herausgestellt, der zufolge Gott zugleich überhaupt transzendent bleibt und in der Welt immanent ist. Dieser dialektischen Überzeugung entsprechend ist es immer noch unmöglich, Gott sachgerecht zu benennen, aber es ist schon möglich, sich Gott mittels bestimmter Namen gedanklich zu nähern.

Um diese Position genauer zu verstehen, ist es erforderlich, den Grund der Unmöglichkeit der Benennung Gottes exakt zu bestimmen. Seit *De docta ignorantia* denkt Cusanus in der Frage der Benennung der neuplatonischen Tradition entsprechend immer, dass »die Namen durch eine Bewegung des Verstandes [*ratio*], der weit geringer als die Vernunft [*intellectus*] ist, den Dingen zur Unterscheidung beigelegt [werden].«⁴⁹ Und da er in der Zeit von *De docta ignorantia* noch keine klare Auffassung von der Immanenz Gottes erworben hatte, konnte er nicht denken, dass der Verstand befähigt ist, über Gott richtig zu reflektieren. Aber nach der später entwickelten Überzeugung kann er problemlos annehmen, dass der Verstand dazu in der Lage ist, weil er auch als Geschöpf an der Immanenz Gottes Anteil hat, wie ein Passus einer Predigt aus dem Jahr 1453 zeigt.⁵⁰

Eben deshalb musste Cusanus damit beginnen, mehrere Begriffe oder Namen Gottes zu bilden; selbstverständlich unter der aufgezeigten Voraussetzung. Und dazu gehört der Begriff *possest* oder »das Können-Ist«. Bemerkenswerterweise beginnt das Dreiergespräch in der mit dem Begriff *De possest* betitelten Schrift mit den folgenden Worten aus Paulus' *Römerbrief*:⁵¹ »Denn sein [Gottes] Unsichtbares wird von der Schöpfung der Welt her erblickt durch das, was geworden und als solches

der Immanenz.« WERNER BEIERWALTES, *Identität und Differenz* (Philosophische Abhandlungen 49), Frankfurt am Main 1980, 113.

49 *De docta ign.* I, 24: h I, S. 49, Z. 6–8 [N. 76] NIKOLAUS: »Nomina quidem per motum rationis, [quae] intellectu multo inferior est, ad rerum discretionem imponuntur.« Wilpert/Senger (wie Anm. 1, NvKdÜ 15a) 99. Änderungen von K. Y. Vgl. *De Deo absco.*: h IV, N. 4; *De mente*, 2: h 2V, N. 58.

50 *Sermo CXXXV*: h XVIII, N. 4, Z. 5–11: »[...] sapientia Dei sic creavit animam hominis, quod ipsa est tamquam tabula apta, in qua possit sapientia suae rationis similitudinem, cur omnia creavit, formare. Creatur igitur in spiritu hominis sapientia similis aeternae sapientiae, sicut de terra creatur homo similis conceptui sapientiae;«

51 Röm 1,20: »Invisibilia enim ipsius, a creatura mundi, per ea qua facta sunt, intellecta conspiciuntur; sempiterna quoque ejus virtus, et divinitas.«

erkannt ist, so auch seine ewige Kraft und Gottheit. Darüber erbitten wir von dir [Cusanus] Aufklärung.«⁵² Dass das einleitende Zitat die Immanenz Gottes betont, ist offensichtlich. Aufgrund dieses Standpunkts stellt Cusanus fest:

»Für uns steht jetzt fest, daß Gott vor der Wirklichkeit, die [von der Möglichkeit] unterschieden wird, und vor der Möglichkeit, die [von der Wirklichkeit] unterschieden wird, der einfache Ursprung der Welt selbst ist. Alles aber, was nach ihm existiert, ist mit der Unterscheidung von Möglichssein und Wirklichssein, so daß allein Gott das ist, was sein kann [...]«.⁵³

Aus dieser Feststellung leitet er die folgende Erklärung Gottes ab, um den Namen *possest* (Können-Ist) zu bilden:

»Nehmen wir an, irgendein Ausdruck bezeichne in ganz einfacher Wortbedeutung so viel wie diese Verbindung: ›das Können ist‹, nämlich daß das Können selbst sei. Und weil, was ist, wirklich ist, deshalb ist ›Könnensein‹ so viel wie ›Können wirklich sein‹. Es mag das Können-Ist (*Possest*) genannt werden. Schlechterdings alles ist in ihm eingefaltet, und es ist ein hinreichend angenäherter Name Gottes nach menschlichem Begreifen in Bezug auf ihn.«⁵⁴

Das ist der Weg, auf dem Cusanus zum sogenannten Gottes-Namen *possest* kommt.

In dieser Überlegung des Cusanus finden sich folgende drei Elemente: erstens verwendet er ganz bewusst den bereits angeführten Satz *deus id sit quod esse potest* (»Gott ist das, was sein kann«) wie die göttliche Selbstaussage *Ego sum, qui sum*⁵⁵, wie die cusanische Auslegung der betreffenden Stelle deutlich zeigt.⁵⁶ Da die biblische Wendung in die dritte

52 *De poss.*: h XI/2, N. 2, Z. 3–6: »Invisibilia enim ipsius a creatura mundi per ea quae facta sunt intellecta conspiciuntur, sempiterna quoque eius virtus et divinitas. Istius modi elucidationem a te audire exposcimus.« Steiger (wie Anm. 46, NvKdÜ 9) 3.

53 Ebd. N. 7, Z. 3–8: »[...] nunc nobis constare deum ante actualitatem, quae distinguitur a potentia, et ante possibilitatem, quae distinguitur ab actu, esse ipsum simplex mundi principium. Omnia autem quae post ipsum sunt cum distinctione potentiae et actus, ita ut solus deus id sit quod esse potest, [...]« Änderungen und Hervorhebung von K. Y. Steiger (wie Anm. 46, NvKdÜ 9) 9. Gleich nach der Stelle paraphrasiert Cusanus wie folgt: Ebd. N. 8, Z. 6: »[...] deus omne id est actu, de quo posse esse potest verificari.« Steiger (wie Anm. 46, NvKdÜ 9) 9: »[...] ist Gott alles das wirklich, wovon Sein können ausgemacht werden kann.«

54 Ebd. N. 14, Z. 3–8: »Esto enim quod aliqua dictio significet simplicissimo significato quantum hoc complexum ›posse est‹, scilicet quod ipsum posse sit. Et quia quod est actu est, ideo posse esse est tantum quantum posse esse actu. Puta vocetur possest.« Steiger (wie Anm. 46, NvKdÜ 9) 17.

55 Ex 3, 14.

56 *De poss.*: h XI/2, N. 14, Z. 12; Z. 15.

Person übertragen wird,⁵⁷ wird sowohl der formale Parallelismus zwischen den beiden Aussagen als auch der inhaltliche Unterschied sehr deutlich.

Zweitens benutzt Cusanus hier die Begriffe *posse*, *potentia* und *possibilitas* äquivalent, die sich in der scholastischen Tradition voneinander unterscheiden, wie schon von Hopkins nachgewiesen wurde.⁵⁸

Drittens bezeichnet Nikolaus hier Gott auch als die absolute Möglichkeit⁵⁹ im Gegensatz zu den Aussagen von *De docta ignorantia*.⁶⁰ Das zeigt, dass er Gott vor allem als ein dynamisch in die Welt wirkendes Wesen von *omni potens* zu begreifen versucht, wenn er einen der Gesprächspartner in der Schrift einmal sagen lässt, »[...] Gottes Schöpferkraft [ist] in seinem Schöpfungswerk nicht verausgabte [...]«⁶¹ oder das folgende Zitat aus der *Genesis* anführt: »Ich bin der allmächtige Gott.«⁶² Und diese Auffassung kann durch das Rätselbild eines sich mit unendlicher Geschwindigkeit herumdrehenden Kreisels als Gott bestätigt werden.

Dieses Verständnis von Gott ist für Cusanus erforderlich, um seine Mitmenschen von Gottes Immanenz zu überzeugen. Und das ist der Grund, warum er wiederholt versucht, die genannten Bezeichnungen als Begriffe von Gott zu bilden. Wir wissen auch, dass er in seinen letzten Lebensjahren eine andere, neue Bezeichnung *posse ipsum* (»Können selbst«) vor dem Können-Ist bevorzugt.⁶³ Aber auf diesen Punkt kann ich hier nicht eingehen.

57 *deus est, qui est*.

58 JASPER HOPKINS, A Concise Introduction to the Philosophy of Nicholas of Cusa, Minneapolis 1978, 18.

59 *absoluta possibilitas* (*De poss.* N. 6, Z. 7) oder *possibilitas absoluta* (ebd., Z. 12f.).

60 Vgl. *De docta ign.* II, 7: h I, S. 84, Z. 9 [N. 130]; ebd., 8, S. 87, Z. 13 [N. 136].

61 *De poss.*: h XI/2, N. 8, Z. 12f.: »[...] dei potentia creativa non sit evacuata in ipsius creatione.« Steiger (wie Anm. 46, NvKdÜ 9) 11.

62 Ebd. N. 14, Z. 11: »Ego sum ›deus omnipotens‹ [...]«. Vgl. Gen 17,1.

63 *De ap. theor.*: h XII, N. 5, Z. 1–4.

6. Das Charakteristikum der cusanischen »Gottes-Namen« im Vergleich mit den thomasischen.

In Hinblick auf das Verständnis des Gottes-Namens finden sich große Unterschiede zwischen Thomas von Aquin und Nikolaus von Kues, obwohl Letzterer über diese Fragen wohl von dem Erstgenannten auch viel gelernt hat. Denn die diesbezüglichen Aussagen in seiner Schrift *De docta ignorantia*⁶⁴ zeigen viele Gemeinsamkeiten mit der Erörterung der 13. Frage von Thomas' *Summa Theologica I*.

Ich möchte hier allerdings ausschließlich mehrere bedeutende Unterschiede behandeln. Um den ersten Unterschied deutlich zu machen, zitiere ich Thomas: »Der Name ›Gott‹ [...] ist von der Gott eigenen Tätigkeit hergenommen, die wir täglich erfahren, und soll die göttliche Natur bezeichnen.«⁶⁵ Cusanus zufolge ist es dagegen für den Menschen unmöglich, sowohl die göttliche Tätigkeit zu erkennen als auch die göttliche Natur zu bezeichnen, wie bereits erklärt wurde.

Der zweite Unterschied findet sich im folgenden Thomaszitat: »Zu 3. Nicht alle Gottesnamen brauchen eine Beziehung zu den Geschöpfen einzuschließen; es genügt vielmehr, daß sie aus Vollkommenheiten stammen, die Gott den Geschöpfen zukommen läßt. Darunter findet sich als erste das Sein, wovon ›Der Seiende‹ abgeleitet ist.«⁶⁶ Cusanus zufolge müssen dagegen die Namen Gottes aufgrund von Eigenschaften, die sich in den Geschöpfen finden, beigelegt werden,⁶⁷ weil die Namen durch eine Bewegung des Verstandes, der weit geringer als die Vernunft ist, den Dingen zur Unterscheidung beigelegt werden.⁶⁸

64 *De docta ign.* I, 24.

65 *Summa theologica* I, q. 13, a. 9, ad tert., vgl. THOMAS VON AQUIN, *Summa theologica*. Die deutsche Thomas-Ausgabe, I. Band, vollst., ungekürzte deutsch-lateinische Ausgabe der »Summa theologica«, übersetzt von den Dominikanern und Benediktinern Deutschlands und Österreichs, hg. von Heinrich M. Christmann, Salzburg u. a., 1933–, 296: »hoc nomen Deus impositum est ab operatione Deo propria, quam experimur continue, ad significandum divinam naturam.« (Das Argument dieser Thesis liegt in a. 8.)

66 Ebd., I, q. 13, a. 11, ad tert. THOMAS VON AQUIN, *Summa theologica* (wie Anm. 65), 303f.: »Ad tertium dicendum quod non est necessarium quod omnia nomina divina importent habitudinem ad creaturas; sed sufficit quod imponantur ab aliquibus perfectionibus procedentibus a Deo in creaturas. Inter quas prima est ipsum esse, a qua sumitur hoc nomen qui est.«

67 Vgl. *De docta ign.* I, 24: h I, S. 49, Z. 27–S. 50, Z. 2. [n. 78].

68 Ebd. I, 24: S. 49, Z. 5–7 [n. 76]; Vgl. auch *De mente* 3: h²V, N. 69 von der Benennung als der Bewegung der Vernunft.

Der dritte und größte Unterschied findet sich darin, dass während Thomas behauptet, dass der Name »Der Seiende (*qui est*)« aus drei Gründen der eigentliche Eigenname Gottes ist,⁶⁹ Nikolaus behauptet, dass das »Können-Ist« (*possest*) ein hinreichend angenäherter Name Gottes nach menschlichem Begreifen in Bezug auf ihn ist, indem er seine Formulierung *deus id sit quod esse potest* zur thomasischen Formel *ipse [Deus] est qui est* in Parallele setzt.⁷⁰ Wie erörtert, ist klar, dass Cusanus damit die dynamische Immanenz des allmächtigen Gottes zu betonen versucht.

Worin wurzeln diese Unterschiede hauptsächlich? Wohl im dem bei beiden verschiedenen Verständnis des Begriffs *proportio*. Während Thomas mindestens in der 13. Frage den Begriff *proportio* als Synonym zum Begriff *analogia* betrachtet⁷¹ und annimmt, dass es zwischen Gott und den Geschöpfen ein bestimmtes Verhältnis gibt, denkt Nikolaus immer eindeutig, dass sich keine Verhältnisgleichheit zwischen den beiden findet.⁷²

Deshalb werden die sogenannten Gottes-Namen in den späteren Schriften von Cusanus nicht als Namen, sondern als Rätselbilder bezeichnet.⁷³ Soweit diese Namen unter den vorhin genannten Bedingungen stehen, müssen sie vonseiten der Geschöpfe übertragungsweise (*translative*)⁷⁴ mit Bezug auf Gott verwendet werden, nicht gemäß der thomasischen Analogie.

Dann wird die Rolle der Rätselbilder folgendermaßen spezifisch; z. B. das »Können-Ist« führt »[den diesen Namen Betrachtenden] über allen Sinn, Verstand und alle Vernunft zur mystischen Schau, in welcher der Aufstieg jeder erkennenden Kraft sein Ende und die Enthüllung des unbekanntes Gottes ihren Anfang hat.«⁷⁵ Das heißt, das »Können-Ist« bringt

69 Vgl. THOMAS VON AQUIN, *Summa Theologica*, q. 13, a. 11 (wie Anm. 65).

70 *De poss.*: h XI/2, N. 14.

71 THOMAS VON AQUIN, *Summa Theologica*, q. 13, a. 5, resp. (wie Anm. 65) 273f.: »[...] Dicendum ergo quod hujusmodi nomina dicuntur de Deo et creaturis secundum analogiam, idest proportionem.« (»Demnach werden diese Namen von Gott und den Geschöpfen im Sinne einer Analogie, d. h. einer Verhältnisgleichheit ausgesagt.«)

72 Vgl. *De docta ign.* I, 1: h I, S. 6, Z. 1f. [N. 3]: »propter quod infinitum ut infinitum, cum omnem proportionem aufugiat, ignotum est.« *De poss.* N. 10, Z. 14–16: »[...] omnis quae potest creari pulchritudo non est nisi quaedam similitudo impropotionalis ad illam quae actu est omnis essendi possibilitas pulchritudinis.«

73 Vgl. Steiger (Anm. 46, NvKdÜ 9).

74 Vgl. *De docta ign.* I, 24: h I, S. 50, Z. 19–22 [N. 79]; *De poss.*: h XI/2, N. 11, Z. 10f.

75 *De poss.*: h XI/2, N. 15, Z. 1–4: »Ducit [...] hoc nomen speculantem super omnem sensum, rationem et intellectum in mysticam visionem, ubi est finis ascensus omnis co-

einen Betrachtenden, der angesichts des Rätselbildes irgendwie in Erstauen versetzt wird, nicht zu logischen Syllogismen, sondern zur überlogischen Einsicht Gottes, indem es ihn erkennen lässt, dass es nicht auf den oberflächlichen Sinn des Rätselbildes, sondern auf die durch das Rätselbild eröffnete Vorstellungswelt ankommt. Sie ist nämlich derart, dass diese Welt nichts anderes als die Erscheinung des unsichtbaren Gottes ist,⁷⁶ und dass »[sich] der unerkennbare Gott in der Welt im Spiegel und Rätselbild [erkennbar zeigt].«⁷⁷ So lässt das Rätselbild uns die Immanenz Gottes bemerken, obwohl es sich einfach um eine cusanische Wortbildung handelt, die, grammatisch gesehen, keinen richtigen Sinn besitzt.

7. Zum Schluss:

Gibt es eigentlich andere Denker, die sich so intensiv wie Nikolaus von Kues mit sogenannten Gottes-Namen beschäftigen?

Wie meine bisherige Untersuchung erhellt, ist der Versuch von Cusanus, Gott zu benennen, ein Versuch, sich selbst und seine Mitmenschen von der Immanenz Gottes bei Wahrung seiner Transzendenz zu überzeugen. Und, wie gesehen, ist die Benennung als eine Art Bewegung des Verstandes zu betrachten. Dann ist es wohl möglich, sie als einen typisch menschlichen Versuch zu bezeichnen, wie die Fälle von Moses⁷⁸ oder von Jakob in der Bibel zeigen.⁷⁹

gnitivae virtutis et revelationis incogniti dei initium.« Steiger (wie Anm. 46, NvKdÜ 9), 19. Änderungen von K. Y.

76 Ebd. N. 72, Z. 6f.: »Quid [...] est mundus nisi invisibilis dei apparitio?« Steiger (wie Anm. 46, NvKdÜ 9), 89. Änderungen von K. Y.

77 Ebd. N. 72, Z. 9–11; Steiger (wie Anm. 46, NvKdÜ 9) 89: »[...] incognoscibilis deus se mundo in speculo et aenigmate cognoscibiliter ostendit [...]«. Änderungen von K. Y.

78 Ex 3,13f.: »Da werden sie mich fragen: Wie heißt er? Was soll ich ihnen darauf sagen? Da antwortete Gott dem Mose: Ich bin der ›Ich-bin-da.«

79 Gen 32,27–31: »Der Mann sagte: Lass mich los; denn die Morgenröte ist aufgestiegen. Jakob aber entgegnete: Ich lasse dich nicht los, wenn du mich nicht segnest. Jener fragte: Wie heißt du? Jakob, antwortete er. Da sprach der Mann: Nicht mehr Jakob wird man dich nennen, sondern Israel (Gottesstreiter); denn mit Gott und Menschen hast du gestritten und hast gewonnen. Nun fragte Jakob: Nenne mir doch deinen Namen! Jener entgegnete: Was fragst du mich nach meinem Namen? Dann segnete er ihn dort. Jakob gab dem Ort den Namen Penuël (Gottesgesicht) und sagte: Ich habe Gott von Angesicht zu Angesicht gesehen und bin doch mit dem Leben davongekommen.«

Demgemäß ist die Benennung Gottes ein doppeltes Zeichen der göttlichen Immanenz derart, dass die göttliche Immanenz in der Benennung durch den Verstand kenntlich wird, dessen Tätigkeit gleichzeitig Gottes Immanenz anzeigt. Eben deshalb versuchte Cusanus die Benennung gerne wieder.

Dann ist es wohl möglich, in der Benennung Gottes auch eine dem cusanischen Gedanken der »Schau Gottes« (*visio dei*) ähnliche Struktur zu finden. Denn dieser Gedanke hat bekanntlich eine doppelte Struktur derart, dass ein Mensch Gott sehen kann, solange Gott ihn sieht, wie ein Passus der Schrift »Die Schau Gottes« zeigt:

»Was anderes, Herr, ist Dein Sehen, wenn Du mich mit den Augen der Güte (*pietas*) anschaust, als daß Du von mir gesehen wirst? Dadurch, daß Du mich siehst, gewährst Du, daß Du von mir gesehen wirst, der Du »der verborgene Gott« bist. [...] Und Dich sehen ist nichts anderes, als daß Du den siehst, der Dich sieht.«⁸⁰

Die angenommene doppelte Struktur der Benennung Gottes zeigt sich wie folgt: Menschlicherseits gesehen, versucht ein Mensch, Gott zu benennen, aufgrund seines Wunsches, näher zu Gott zu kommen; aber der Wunsch ist schon eine göttliche Gabe, die den Menschen Gott benennen lässt, um so näher zu Gott zu kommen, weil Gott die Quelle der Benennungsmöglichkeit ist.⁸¹ Hier findet sich eine doppelte Struktur der Benennung Gottes, die wohl als eine Art Vorgeschmack (*praegustatio*) der »Schau Gottes« betrachtet werden kann.

Am Ende richten wir kurz unseren Blick auf die psychologische Seite eines Namensgebers. Ganz allgemein gesagt, ist Namensgebung ein Zeichen der Intimität.⁸² Dann muss man annehmen, dass Cusanus damit

80 *De vis.* 5: h VI, N. 13, Z. 10–14: »Quid aliud, domine, est videre tuum, quando me pietatis oculo respicis, quam a me videri? Videndo me das te a me videri, qui es deus absconditus. Nec est aliud te videre, quam quod tu videas videntem te.« Übersetzt in: NIKOLAUS VON KUES, Textauswahl in deutscher Übersetzung, Heft 3, *De visione Dei*/Das Sehen Gottes, übersetzt von Helmut Pfeiffer, Trier 2002, 17f.

81 *De mente*, 2: h 2V, N. 68, Z. 2–6: »Quod quidem ineffabile nomen in omnibus nominibus suo modo relucet, quia infinita nominabilitas omnium nominum et infinita vocabilitas omnium voce expressibilium, ut sic omne nomen sit imago praecisi nominis.« Steiger, 21: »Dieser unaussprechliche Name strahlt freilich in allen Namen auf seine Weise wider, denn er ist für alle Namen die unendliche Möglichkeit, Name zu sein, und für alles mit der Sprache Ausdrückbare die unendliche Möglichkeit, ausgedrückt zu werden, so daß auf diese Weise jeder Name Abbild des genauen Namens ist.«

82 Außerdem besitzt Namensgebung, allgemein gesagt, auch die Bedeutung von Herrschaft in Verbindung mit Verantwortung. In diesem Sinne hat sich Nikolaus von Kues

lebenslang versucht, Gott möglichst nahe zu kommen. Aber seine Versuche waren nach seiner oben angeführten Fassung der Benennung keine privaten, gewissermaßen willkürlichen Versuche, sondern der göttliche »Versuch«, uns durch die Person namens Nikolaus von Kues die göttliche Immanenz in dieser Welt bekannt zu machen, und der unerkennbare Gott zeigt sich der Welt als erkennbar im Spiegel und Rätselbild.⁸³ In diesem Sinne war Nikolaus von Kues ein Gott so liebender und von Gott so geliebter Mensch, und er war ein wirklicher *Amator Sapientiae (Dei)* oder ein echter und rechter Philosoph.⁸⁴

für den Novizen des Klosters Montoliveto, dem er seinen Namen »Nikolaus« als Mönchsnamen verliehen hat, verantwortlich gefühlt, wie aus seinem Brief an ihn hervorgeht. Vgl. Das Vermächtnis des Nikolaus von Kues. Der Brief an Nikolaus Alberti nebst der Predigt in Montoliveto (1463), hg. u. im Zusammenhang mit dem Gesamtwerk erläutert von GERDA VON BREDOW, CT IV. Briefwechsel des Nikolaus von Kues. Dritte Sammlung; SBHAW, Philos.-hist. Kl., Jg. 1955, 2. Abh., Heidelberg 1955, N. 36, S. 23, Z. 31–35; S. 26–57. Weil Cusanus sich dieser Facette der Namensgebung sehr bewusst war, versuchte er einerseits zu vermeiden, dass Gott mit unangemessenen Namen bezeichnet wird, und andererseits lehrte er, dass jeder seiner Berufsbezeichnung treu bleiben muss, wie er in der oben genannten Predigt in der Abtei Montoliveto feststellte. [Vgl. BREDOW, Das Vermächtnis, N. 6, S. 15, Z. 39f.]: »[...] – omnes sui nominis significatum debent imitari et sui officii vocabulum et eius vim exsequi et in factis suis habere ex eo proficiendi studium, [...]« Vgl. Cusanus, *Ref. gen.*: h XV, N. 46, Z. 1–10; dort findet sich auch eine etymologische Erläuterung in Bezug auf das Amt des Kardinals.

83 Vgl. Anm. 77.

84 Zur Formulierung *amator sapientiae* vgl. *De mente* 8: h²V, N. 115, Z. 13; *De pace* 4: h VII, N. 10, S. 11, Z. 14; vor allem *Sermo* CLXXXVII: h XVIII, N. 11, Z. 8f.