Transzendenz und Immanenz bei Cusanus im Gespräch mit Nishida Kitarō

Von Klaus Riesenhuber SJ, Tokio

Das Verhältnis von Identität und Differenz darf wohl als Grundstruktur von Cusanus' philosophischer Theologie betrachtet werden. Das Thema steht im Hintergrund der *docta ignorantia*, expliziert sich in der Koinzidenz der Gegensätze und bestimmt die Erkenntniskonzeption der Konjekturenlehre. Es veranschaulicht sich im »Globusspiel«, leitet die Entwürfe der Gottesnamen etwa im *possest* oder *non-aliud*, liegt der Auffassung des Gott-Welt-Verhältnisses anhand der Doppelbeziehung von *explicatio* und *complicatio* zugrunde und trägt Stufung und Zusammenhang der Erkenntnisvermögen von Sinne, Verstand und Vernunft.

Die folgenden Überlegungen kreisen um die Koinzidenz der Gegensätze, um sich zwei Grundfragen zu nähern, die bei Cusanus mit dem Verhältnis von Identität und Differenz, konkret mit der Einheit von Transzendenz und Immanenz Gottes aufgegeben sind. Zur Eröffnung des Problems soll zunächst auf das Werk des japanischen Philosophen Nishida Kitarō als eines Repräsentanten fernöstlicher Spiritualität in seinem historischen und sachlichen Bezug auf Cusanus hingewiesen werden. Da sich in Nishidas Denken deutliche Spuren von Cusanus' Grundmotiven finden, mag ein Vergleich beider Denker, der hier allerdings nur in grobem Umriss durchgeführt werden kann, Cusanus selbst in neuem Licht erscheinen lassen. Sodann soll der Struktur der Koinzidenz der Gegensätze bei Cusanus anhand des Begriffs der Partizipation nachgegangen werden. Daraus entspringt, im abschließenden dritten Teil, die Frage nach einer Möglichkeit, Gottes Transzendenz in ihrer Verbindung mit seiner Gegenwärtigkeit im menschlichen Geist tiefer zu begreifen, womit ein Anliegen Nishidas oder fernöstlicher Spiritualität überhaupt aufgegriffen wird. Im Mittelpunkt steht daher Cusanus' Erschließung der Transzendenz im vernunfthaften Aufstieg über die Gegensätze, die endliches Sein und Denken charakterisieren, sowie absteigend die Frage nach der Denkbarkeit von Gottes Immanenz. Dieser Fragenkomplex trifft sich mit den Themen, die sich in Nishidas Auseinandersetzung mit Cusanus als Kernprobleme abzeichnen.

I. Cusanus bei Nishida Kitarō

Die fernöstlichen Kulturen weisen, bedingt durch die Rezeption buddhistischen Denkens, konfuzianischer Ethik oder, in beschränktem Maße, durch das chinesische Schriftzeichensystem, manche Ähnlichkeiten auf, können jedoch kaum als ein Kulturkreis angesprochen werden, der – wie in Europa – durch gemeinsame Geschichte, Religion oder Kultur zusammengehalten wäre. Japan hat, nach jahrhundertelanger Abschließung, seit 1868 begonnen, sich auf westliche Kultur und Wissenschaft einzulassen und damit auch am philosophischen Gespräch teilzunehmen. Nishida Kitarō (1870–1945), Professor der Kioto-Universität, gilt als der bedeutendste Philosoph des modernen Japan. Sein Einfluss strahlt durch die von ihm begründete Kioto-Schule über den Bereich der Fachphilosophie hinaus auf das intellektuelle Leben Japans aus.

Nishidas Denken ist hintergründig getragen von japanischer Tradition, vor allem des (Zen-)Buddhismus, speist sich aber unmittelbar aus einem weit gespannten Dialog mit europäischer Philosophie. In der Antike zählen Platon, Aristoteles, Plotin, Augustinus, in der Neuzeit Descartes, Spinoza, Leibniz, Kant, Fichte, Hegel, in der Moderne Schopenhauer, Nietzsche, die Neukantianer, sodann Psychologen wie Wundt und James, neben der Bibel, zu seinen meist zitierten Quellen. Durch diese eklektizistisch wirkende Arbeitsweise bahnt er sich jedoch seinen Denkweg zu den Grundfragen von Logik und Erkenntnistheorie, vor allem aber zu Metaphysik und Religionsphilosophie, die er in östlicher Sicht, doch ohne Berufung auf östliche Autoren systematisch zu klären sucht. Sein Werk, nun in 24 Bänden neu ediert, bildet eine Voraussetzung für gegenwärtiges japanisches Philosophieren, wenn dieses auch seit einem halben Jahrhundert auf Studium und Diskussion klassischer und gegenwärtiger Denker des Westens konzentriert ist.

Nishidas Denken zielt von seiner Frühschrift ›Über das Gute¹ (1911) bis zu seinem letzten, programmatischen Aufsatz ›Ortlogik und religiöse Weltanschauung² (1945) auf die Einheit von Bewusstsein und »wahrer Rea-

1 Die Zitate aus diesem Werk Nishidas folgen der deutschen Übersetzung in: NISHIDA KITARŌ, Über das Gute (Zen no kenkyū, 1911). Eine Philosophie der Reinen Erfahrung, übers. und eingeleitet von Peter Pörtner, Frankfurt am Main 1989. Die Seitenzahl der deutschen Übersetzung wird jeweils am Ende der Fußnote in runden Klammern beigegeben.

2 Die Zitate aus diesem Werk Nishidas folgen der deutschen Übersetzung in: NISHIDA

lität«, die sich in »reiner Erfahrung«, vor und über aller reflektierenden Auslegung, zeigt. Die gesamte Realität wird als ein sich selbst entfaltendes System verstanden, als Einheit, die sich ständig differenziert und auf höherer Stufe wieder mit sich zusammenschließt. Dieser Prozess konkretisiert sich als Bewegung des Bewusstseins, die darauf zielt, sich der Vereinigung mit der ständig am Grund von Bewusstsein und Welt wirkenden absoluten Einigungskraft, »Gott« genannt, anzunähern. Was im Frühwerk, noch psychologisierend, »unmittelbare« oder »reine Erfahrung« heißt, wird, bei grundsätzlich gleichbleibender Fragestellung, in den folgenden Perioden unter den Themen »Anschauung und Reflexion im Selbstbewusstsein«, ontologischem »Ort« des »absoluten Nichts«, des dialektischen Aufbaus der »geschichtlichen Welt« und, schließlich, der Logik religiöser Weltsicht erörtert. Die ontologisch-bewusstseinslogische Frage nach dem Gesamt der Realität schließt nun die Erörterung des Einen oder »Gottes« ein, worin sich in undogmatischer Weise philosophische, christliche und buddhistische Motive zu Nishidas eigenständigem Denken verbinden.

Nishidas Werk ist im Hinblick auf seine Quellen noch kaum aufgeschlüsselt, doch lässt sich bei Heranziehung seiner Notizen, Tagebücher und Korrespondenz anhand von etwa zwanzig Erwähnungen nachweisen, dass Nishida mit Cusanus vertraut ist und ihn schätzt, was allerdings in der Nishida-Forschung bisher kaum beachtet wurde. Schon in der Phase der Grundlegung seines Denkens las Nishida, wie das bereits 1906 vorliegende³ zweite Kapitel von »Über das Gute« zeigt, in Cusanus' *De docta ignorantia* (in deutscher Übersetzung), auf dessen Kapitel 24 des ersten Buches er für den Gedanken verweist, dass Gott durch die Negation, nämlich als Nichts zu thematisieren sei, jedoch nicht als Nichts einfachhin, da alle Realität durch ihn, seinen unbeweglichen Einigungsakt, bestehe. In einer philosophischen Untersuchung seiner letzten Jahre (1943–1945) bringt Nishida Cusanus' philosophische Gotteslehre in Stichworten umfassend zur Sprache: *docta ignorantia*, affirmative und negative Theologie; Erkennen als Vergleichen; Gott, das Eine über allen

KITARŌ, Logik des Ortes. Der Anfang der modernen Philosophie in Japan, übers. u. hg. von Rolf Elberfeld, Darmstadt 1999. Die Seitenzahl der deutschen Übersetzung wird jeweils am Ende der Fußnote in runden Klammern beigegeben.

3 Vgl. PETER PÖRTNER, Einleitung. Nishida Kitarō und »Über das Gute« (Zen no kenkyū), in: DERS. (Übers.), Nishida Kitarō, Über das Gute (wie Anm. 1), 18.

Gegensätzen, das alles und in allem ist; die Einheit von Maximum und Minimum; Gottes Unsagbarkeit; die Einheit von Sein und Nichts und die Koinzidenz der Gegensätze.⁴ Noch ein Jahr vor seinem Tod erbittet er, wie die Korrespondenz zeigt, von einem früheren Schüler und Kollegen, Shimomura Toratarō, ein Buch von Cusanus – wohl *De docta ignorantia* –, da er sich nun wieder mit Religionsphilosophie befassen wolle. Der für Nishidas mittlere Schaffensperiode kennzeichnende, erstmals 1934 gebrauchte, auch in einem Buchtitel verwandte Ausdruck »absolut widersprüchliche Selbstidentität« ist nichts anderes als eine verschärfende Übersetzung von Cusanus' *coincidentia oppositorum*,⁵ unter welchem Titel er schon 1919 einen Vortrag mit Bezug auf Cusanus gehalten hat.⁶ Was Nishida vor allem an Cusanus anzieht, ist zweifellos primär Cusanus' Gedanke der Koinzidenz der Gegensätze. »Coincidentia oppositorum ist der Gedanke, der den tiefen Grund der Philosophie ausmacht.«⁷

»Von dieser Coincidentia oppositorum spricht in der Renaissance, zu Beginn der Neuzeit Nicolaus Cusanus. Und zwar kommt dieser Gedanke daher, dass nach der Schule christlicher Mystik Gott nicht gedacht werden kann, sondern gänzlich durch die Verneinung zu bezeichnen ist, wie das ähnlich im Buddhismus durch das eine Schriftzeichen »mu« [»nichts«] geschieht. Demnach lässt sich von Gott nicht sagen, er sei allwissend oder allmächtig, Sein oder Nichts. Um diesen Gedanken positiv auszudrücken, entwickelt Cusanus den Gedanken der Coincidentia oppositorum. Im allgemeinen denkt man Gott als Allgemeines und Unendliches und betrachtet den Gegensatz von Gott und Welt als Gegensatz von Endlich und Unendlich. Wenn man aber Gott als unendlich bezeichnet, so ist dies nicht ein Unendliches, das das Endliche verneinte. Wie könnte sonst die Unendlichkeit Gottes die Welt hervorbringen? Wie könnten sich sonst Endliches und Unendliches verbinden? Da ist die Unendlichkeit Gottes nicht die Verneinung des Endlichen, sondern die Einheit von Endlich und Unendlich, nämlich Coincidentia oppositorum. Gott ist die Vereinigung aller Gegensätze. Cusanus dachte die Eigenart Gottes als Vereinigung des logisch Widersprüchlichen, als Einheit der Unvereinbaren. Ein solcher Gedanke findet sich, wie ich meine, auch in der logischen Konzeption des Buddhismus.«⁸

4 Die deutsche Übersetzung der »Werke« Nishidas folgt der neuesten Gesamtausgabe (Nishida Kitarō zenshū, Tokyo 2003 ff., Iwanami-Verlag). Diese wird unter dem Sigel NKZ (= Nishida Kitarō zenshū) nach Bandnummer und Seitenzahl zitiert. – NISHIDA KITARŌ, Auf dem Weg zur Religionsphilosophie anhand der prästabilierten Harmonie, in: DERS., Philosophische Aufsätze 6, NKZ 10, 2004, 109–111.

5 Mündliche Mitteilung von Professor Shimomura Toratarō, Nishidas Schüler, Freund und Berater in Sachen Cusanus.

6 Coincidentia oppositorum und Liebe, NKZ 13, 2005, 82 ff.

7 Ebd., 83.

8 Ebd., 82 f.

Bedenkt man, dass Nishida mit seinen Quellen frei umgeht, um durch verständnisvollen Nachvollzug ihrer Denkbewegung ihre latente Wahrheit für sein eigenes Denken fruchtbar werden zu lassen, so wird man aus den angeführten Sätzen, auch wenn sie wesentliche Themen von Cusanus' Gottesverständnis bis in den Wortlaut, allerdings offensichtlich in eigenwilliger Deutung, aufgreifen, doch nicht auf eine Deckung von Nishidas Denken mit Cusanus' Konzeption schließen dürfen. Andererseits handelt es sich gewiss nicht um beiläufige Erwähnungen und philosophiegeschichtliche Reminiszenzen. Die Zitate zeigen vielmehr zusammen mit ihrer Stellung in Nishidas Denkweg, nämlich in der Grundlegungsphase und im reifen Alterswerk, dass Nishida sich in seiner Religionsphilosophie, in den Fragen von Gottes Erkennbarkeit und Sagbarkeit wie seines Verhältnisses zur Welt von Cusanus inspirieren lässt und von ihm zu lernen sucht. Durch einen vergleichenden Blick auf Verwandtes und Unterscheidendes zwischen Nishidas und Cusanus' Auffassung soll nun ein Fragenkomplex herauskristallisiert werden, der zwischen beiden Denkern zur Verhandlung steht.

Gemeinsam ist Nishida mit Cusanus die Einsicht der *docta ignorantia*, des reflektierten Nichtwissens als vorzüglicher Weise der dem endlichen Menschen möglichen Öffnung zur Transzendenz. Nichtwissen im Bezug auf Transzendenz spricht sich im Vorzug der Negation vor der Affirmation, also in negativer Theologie aus. Erscheint Gott so als (absolutes) Nichts, so ist dieser Grund der Welt doch zugleich als Sein gewusst und steht somit als Koinzidenz von Sein und Nichts vor ihrem Gegensatz. Vernunft erblickt so in aller Vielheit einfaltend die Einheit und in allem Gegensätzlichen zugleich die Entfaltung dieser Einheit ohne Gegensatz. Solche Einheit der Gegensätze, etwa des Größten mit dem Kleinsten, lässt sich auch für Nishida vorzüglich an geometrisch-mathematischen Modellen ablesen, etwa an der unendlichen Linie.

»Coincidentia oppositorum wurde zuerst in religiösem Sinn gebraucht; was aber in der Religion als schwieriges Argument erscheint, ist der Boden, auf dem gegenwärtige Mathematik und wirkliches Selbstbewusstsein beruhen.«⁹

»Cusanus denkt daher mathematisch.«¹⁰ Nishida schätzt an Cusanus die enge Verbindung von Mathematik, Logik und Denken des Unendlichen,

9 Ebd., 84.

10 DERS., Auf dem Weg zur Religionsphilosophie anhand der prästabilierten Harmonie (wie Anm. 4), 110.

findet aber die Einheit der Unterschiedenen schon als Grundstruktur unmittelbaren Bewusstseins oder reiner Erfahrung.

»Die wahre Logik des ›Wissens des Nichtwissens‹ muss eine Logik des Selbstbewusstseins sein [...] Auf dem Standpunkt solchen Selbstbewusstseins ist unser Selbst wissend und handelnd ein unendlicher widersprüchlich-selbstidentischer Prozess.«¹¹

Im differenzierenden und zugleich einenden Denken sind, für Nishida, die Gegensätze von endlich und unendlich anschaulich vereinigt, worin sich das einend-differenzierende Wirken des in sich nicht bestimmbareren, daher als »absolutes Nichts« bezeichneten Grundes zur Erscheinung bringt. »So sagt etwa Nicolaus Cusanus, Gott transzendiere Sein und Nichts, sei aber ebenso Sein wie Nichts.«¹² Die Zusammengehörigkeit von Differenzierung und Einigung mag ein fernes Echo von Cusanus' *explicitatio-complicatio*-Schema als Grundform der Gott-Welt-Beziehung sein.

In das Bild weitgehender Gemeinsamkeiten sind nun einige wesentliche Unterschiede einzutragen.

Auf seinen »Jagdzügen« nach einem Zugang zum Absoluten geht Cusanus vom begrifflichen Denken aus, da er sich der Ausrichtung menschlichen Erkennens auf welthafte Gegenständlichkeit, damit seiner unaufhebbareren Differenz zum transzendental-transzendenten Ursprung bewusst ist. Wenn hingegen Nishida sein Denken in »reiner Erfahrung« begründet, zielt er im Grunde auf die Einheit von Erfahrung oder Denken mit der Wirklichkeit, also auf eine Reallogik, die »Logik des Ortes«. Koinzidenz der Gegensätze bedeutet ihm daher nicht nur die Überwindung von Gegensätzen im menschlichen Begreifen auf ontologische Einheit hin, sondern die Selbstentfaltung der Realität selbst als in sich »absolut widersprüchlicher Selbstidentität«. Koinzidenz der Gegensätze wird damit zur allgemeinen und fundamentalen logisch-ontologischen Grundstruktur erhoben, droht aber damit ihre Transparenz zu vorgängiger absoluter Einheit zu verlieren. »Tatsächlich beruht, wie ich meine, alles Wissen im Grunde auf der *Coincidentia oppositorum*.«¹³ So wird jeder begriffliche Gegensatz, auch privativer Art wie Gut und Nicht-Gutes oder Böses, als im Sinn von Koinzidenz interpretierbar gesehen, in der die Gegensätzlichen einander »in widersprechender Entsprechung«¹⁴ berühren. Dialektische Identität oder »um-

11 Ebd., 110f.

12 DERS., Über das Gute, NKZ I (wie Anm. 1) 151 (211).

13 DERS., *Coincidentia oppositorum* und Liebe (wie Anm. 6) 84.

14 DERS., Ortlogik und religiöse Weltanschauung, NKZ 10, 2004, 340 (254).

kehrende Bestimmung«¹⁵ besteht nach dieser Auffassung von Koinzidenz der Gegensätze auch zwischen Gott und Welt, denn »so wie es keine Welt ohne Gott gibt, so gibt es keinen Gott ohne Welt.«¹⁶ Koinzidenz führt somit letztlich und primär nicht zur Selbstaufhebung rationalen Denkens in vernunftthafte Schau oder zum Aufstieg über alle Endlichkeit hinaus, wie es Cusanus denkt, sondern bildet das in sich ruhende Grundgesetz allen Erkennens, Denkens und Seins. Gott west daher nicht als »einfache Einheit« jenseits der »Mauer des Paradieses«¹⁷ die rationalem, an das Widerspruchsprinzip gebundenem Denken den Zugang zur Schau verwehrt, sondern gehört eher selbst zum All der Realität als dem in sich selbst Widersprüchlich-Identischem, etwa im (buddhistischen) Sinn einer absoluten Negationgleich-absoluter-Bejahung, wiewohl Nishida in diesem grundlegenden Problem kaum von Zweideutigkeit freigesprochen werden kann. Würde aber so Gott oder das Absolute als ein Element in die Koinzidenz der Gegensätze aufgenommen oder aufgesogen, so bedeutete Koinzidenz der Gegensätze eine Einheit, die als Struktur in den Gegensätzen subsistiert, somit aber die absolute Präzedenz einer unbedürftig in sich ruhenden, vorgängigen Einheit nicht mehr erkennen lässt.

Demgegenüber ist Cusanus' Denken im Grunde von einer einbahnigen, wiewohl darin auf- und absteigenden Dynamik zum Absoluten und von ihm her getragen, die die Welt zu Gott hin und Gott zum Menschen und seiner Welt hin öffnet. Nur in der vernunftthafte Einkehr in dieses aufstrebende, von Verlangen und Glauben geleitete Denken einen sich Sein und Verstehen über alle ihnen immanente gegenseitige Spannung hinaus in der Ausrichtung auf das Absolute. Wie Cusanus ständig betont, existiert Gott »vor«¹⁸ und »über«¹⁹ allem Endlichen, der menschliche Geist »erhebt sich«²⁰ zu ihm, »läßt alles und transzendiert seine Vernunft«.²¹

Nishida fühlt sich selbst, etwa im frühen Werk »Intuition und Reflexion im Selbstbewußtsein« (1917), zu solchem Aufstieg zur Transzendenz

15 Ebd., 343 (236).

16 DERS., Über das Gute, NKZ I, 151f (212).

17 *De vis.* 9: h VI, N. 37, Z. 9: »murus paradisi, in quo habitas.«

18 *De poss.*: h XI/2, N. 66, Z. 8f.: »esse [...] ante negationem est.«

19 Ebd.: N. 74, Z. 1: »[...] super esse et non-esse [...]«.

20 *De coni.* II, 16: h III, N. 167, Z. 17f.: »[...] se elevat, ut absolutius in eam, uti est, pergat [...]«.

21 *De poss.*: h XI/2, N. 17, Z. 17–19: »[...] hoc ultimum certum me facit oportere ascendentem omnia linquere, etiam suum intellectum transcendere [...]«.

versucht, verwirft aber, wie schon in ›Über das Gute‹ grundgelegt und spätestens seit den dreißiger Jahren expliziert, solchen an Dionysios Areopagites orientierten Aufstieg als »Mystik« im negativen Sinn, da sich das Denken im Unendlichen zu verlieren droht und seinen Wurzelgrund in der endlichen Welt aufgibt. Für Nishida kann sich das Unendliche, da es Ursprung des Endlichen ist, nicht von diesem abgrenzen, muss also, wie er folgert, mit dem Endlichen (dialektisch) eins sein, nämlich in der Einheit von Endlichem und Unendlichem bestehen. »Das von der Allheit abgetrennte Eine ist nicht das wahre Eine. Die vom Unterschied abgetrennte Gleichheit ist nicht die wahre Gleichheit.«²² »Was als Welt in Erscheinung tritt, muss zum Wesen Gottes gehören.«²³ Denn

»im Universum existiert nur eine Realität. Diese eine Realität [...] ist einerseits unendlicher Gegensatz und Konflikt, auf der anderen Seite aber unendliche Einheit, [...] unabhängige, autarke Tätigkeit. Den Ursprung dieser unendlichen Tätigkeit nennen wir Gott. Gott ist kein dieser Realität transzendentes Wesen, der Ursprung der Realität ist unmittelbar Gott.«²⁴

Nur in solcher unmittelbaren Gegenwart des Unendlichen, im »Hier und Jetzt« unmittelbarer Erfahrung kann, nach Nishida, Gott Gott sein und das Verlangen des menschlichen Herzens erfüllen: »Denn diejenigen, die meine Philosophie als mystisch bezeichnen, gehen von der Gegenstandslogik aus. In meiner Ortlogik gilt: ›Absolute Negation ist zugleich radikale Alltäglichkeit.«²⁵ Der Schwerpunkt der Wirklichkeit liegt demnach nicht in Gott selbst, sondern eher im Zwischen der beiderseitigen Gott-Welt-Beziehung. So mag es bezeichnend sein, dass Nishida sein Grundanliegen im Titel seines letzten Aufsatzes (1945) als »religiöse Weltansicht« bezeichnet, also Welt zur Basis nimmt. Doch verwahrt sich Nishida gegen eine pantheistische Deutung seines Werkes. »Mein Denken ist nicht pantheistisch, vielmehr könnte man es eher als einen Pantheismus ansprechen«²⁶, wobei Nishida allerdings auch nicht auf diesen unklaren Begriff festgelegt werden sollte. Auch Cusanus reflektiert beständig auf die Implikationen des dem Menschen eigentümlichen Denkens, versteht aber seine Aufgabe als Suche nach dem verborgenen Gott.

22 NISHIDA KITARŌ, Über das Gute, NKZ I (wie Anm. 1) 151 (212).

23 Ebd., 152 (212).

24 Ebd., 78 (118).

25 DERS., Ortlogik und religiöse Weltanschauung, NKZ 10 (wie Anm. 14) 356 (272).

26 Ebd., 317 (228).

Ursprung, Mittelpunkt und Ziel des Gott-Welt-Verhältnisses liegen für ihn daher von vornherein in Gott selbst, wie auch menschliches Denken aus seiner Ermöglichung durch das vorgängige göttliche Eine begründet wird.

Aus der Differenz in Cusanus' und Nishidas Verständnis der Koinzidenz der Gegensätze erhebt sich, von Cusanus her gesehen, zunächst die Frage nach der Möglichkeit eines Aufweises unbedingter Transzendenz, der sich doch auf menschliches Denken in der Welt stützt. Cusanus stellt sich dieser Aufgabe in der Spekulation über die Gottesnamen. Wird, sodann, Gott in seiner unabhängigen Vorgängigkeit zur Vielfalt des Endlichen thematisiert, so ist, um einem Missverständnis als Außerweltlichkeit oder, wie Nishida mit Hegel sagt, schlechter Unendlichkeit vorzubeugen, nach einer positiven Bestimmbarkeit von Gottes Verhältnis zur Welt zu fragen. Damit steht, schließlich, die Einheit von Transzendenz und Immanenz zur Frage, die, wie der letzte Teil zu zeigen sucht, von Cusanus selbst gesehen und einem Lösungsversuch zugeführt wird.

II. Gott über Welt

Die Grundlagen von Cusanus' Theorie der Gotteserkenntnis dürfen hier vorausgesetzt werden: die Stufung der Erkenntnisvermögen in Sinneserkenntnis, Verstand und Vernunft, die sich noch einmal zur Schau übersteigt und in die Gotteskindschaft aufgenommen wird; der konjekturale, mit Vorstellung und Andersheit durchsetzte Charakter rationalen und auch vernunfthaften Denkens, damit die Unmöglichkeit von präziser Wahrheit überhaupt und adäquater Gotteserkenntnis im besonderen, daraus resultierend die Funktion der Negation in einer affirmativ gemeinten Rede von Gott, Funktion und Grenze von Affirmation und Negation in ihrer Koinzidenz hinsichtlich Gottes.

Zum Aufweis absoluter Transzendenz setzt Cusanus nicht bei der Erfahrung reflexiven Ichbewusstseins an, sondern respektiert die primäre Zuwendung zur Welt, zum sinnenhaft gegebenen Objekt, das durch Verstand und Vernunft zu seiner Selbstaussage als Theophanie gebracht werden soll. Da nun Welt mehr zeigt, als sie selbst ist, nämlich in ihrer Vielheit die begründende Einheit anwesen lässt, vollzieht sich die Aufschlüsselung des Gegebenen als Rückgang zum Grund weniger im Schlussverfahren anhand von Wirk- und Zielursächlichkeit, obwohl die

klassische Metaphysik der Ursachen, von *principium* und *fnis*, Cusanus geläufig ist. Führend bleibt hier formursächliches, exemplarursächliches Verstehen, das im intelligiblen Gehalt des Gegebenen seine vorgängige Möglichkeitsbedingung in ihrer Denkbareit aufweist. Die Frage nach den Ursprüngen geschöpflichen Seins verdichtet sich dabei für Cusanus im – wohl zu wenig bedachten²⁷ – onto-logischen Problem der Partizipation.

Partizipation führt nun das Denken auf den einigenden Grund zurück, an dem die Vielen je selbst in anderer Weise teilhaben. Da Gott dem gegenständlichen Erkennen nicht unmittelbar an sich gegeben sein kann, vielmehr je nach dem Aspekt des Ausgangspunktes in verschiedener Perspektive, daher einseitig und mit Andersheit (*alteritas*) vermischt erfasst wird, sind vielerlei Gottesnamen möglich, ähnlich wie ein Antlitz unter zahllosen Blickwinkeln gesehen und doch als das eine Selbige gewusst wird.²⁸

Es widerspräche der Wesensstruktur von Partizipation, wenn Gott so, wie er ist, in unverschränkter Wahrheit gedacht oder partizipiert werden könnte, da im Erkennen das Erkannte, in der Partizipation das Partizipierte sich im Andern seiner selbst und damit in anderer Weise, als es in sich selbst ist, befindet. »Aus diesem Grund findet man in der geschaffenen Welt nichts genau Wahres.«²⁹ Auch Wahrheit selbst ist, sofern sie auf Erkenntnis bezogen ist, nur ein Modus von Gottes Wesen und Anwesen. Im partizipativen Bezug auf Wahrheit weiß sich daher das Erkennen als durch Andersheit beschränkt. »Du siehst, daß das Wahre nicht anders als in Andersheit partizipierbar ist.«³⁰ Damit richtet sich aber das Erkennen in und aus dem Endlichen auf jenes Partizipierte, das als schlechthin vorgängiger Ursprung selbst nicht durch die Partizipationsbeziehung bestimmt ist, also unpartizipiert bleibt, aber gerade als solches

27 Vgl. jedoch RUDOLF HAUBST, »Am Nichtteilnehmbaren teilhaben«. Zu einem Leitsatz der cusanischen »Einheitsmetaphysik« und Geistphilosophie, in: DERS., Streifzüge in die cusanische Theologie, Münster 1991, 243–254; für die erste Schaffensperiode: MICHAEL THOMAS, Der Teilhabegedanke in den Schriften und Predigten des Nikolaus von Kues (1430–1450), (Buchreihe der Cusanus-Gesellschaft, XII), Münster 1996, bes. 91–122.

28 *De coni.* I, 11 (*De participatione*): h III, N. 57, Z. 7–10: »Ob quam causam defectum casus a praecisione intueris, quoniam faciem ipsam non, uti est, sed in alteritate secundum angulum tui oculi, ab omnibus viventium oculis differentem, contemplantas.«

29 *De princ.*: h X/2b, N. 37, Z. 5f.: »Ob hoc in mundo constituto nihil praecise verum reperitur [...]«. Dupré II, 257.

30 *De coni.* II, 6: h III, N. 101, Z. 1: »Vides verum aliter quam in alteritate imparticipabile.« Dupré II, 113.

die Partizipation ins Dasein ruft. Beziehung gründet so im Unbezüglichen vor und über aller Beziehung, Differenz gründet in Identität.³¹ Cusanus beschreibt die Erkenntnis von Partizipation am Beispiel der Kraft:

»Wir machen die Erfahrung, daß allen Dingen eine gewisse Kraft innewohnt. Löse sie mittels der Vernunft heraus, damit du ihre Macht in absoluter Weise betrachtest. Die absolute Kraft wird also allem eine zugeordnete Größe sein, die alle Stufungen und Weisen der Kraft in allgemeiner Höhe und in der Einheit der vernunfthaften Einfachheit in sich birgt und die höchsten Weisen, in welcher der hocherhabene, unsagbare und völlig unerreichbare Grund aller Kraft vernunfthaft erreicht wird, in sich schließt. Denn Gott ist nicht die Kraft, sondern der Herr der Kräfte.«³²

Sofern die mannigfach benennbaren Aspekte Gottes das eine Selbige meinen, verweisen sie über ihren affirmativen Gehalt auf jenes, das nur durch die Verneinung des thematisierten Gehalts – damit auch als Nicht-Sein, Nicht-Gutes, Nicht-Eines – zu benennen ist, dann aber wiederum auch als Verneinung des so entspringenden Gegensatzes von Affirmation und Negation an sich benannt werden kann, womit die Verneinung, mit Dionysios Areopagites, »besser«³³ ist als die Bejahung, da sie in der Weise einer alle Endlichkeit abzustreifen bemühten Negation uneingeschränkte Affirmation bedeutet.

Nun kann jede, auch die verneinende begriffliche Fassung Gottes, wenn sie auf ihren Eigengehalt hin, damit in ihrer Begrenztheit reflektiert wird, wieder durch Verneinung überstiegen werden. Da aber, wie eine weitere Reflexion zeigt, damit keine neue und tiefere Erkenntnis gewonnen wird, weiß sich das Erkennen berechtigt und genötigt, in solcher Verneinung oder in der Behauptung der Unsagbarkeit Gottes stehen zu bleiben und zugleich zu wissen, dass dem Erkennen damit kein Gehalt bestritten wird oder ihm verloren geht, sondern, sofern Gott Ursprung allen denkbaren Gehalts ist, ihm zugesprochen ist. Alle Grundbestimmungen des Endlichen, durch die dieses es selbst ist und sein kann – wie

31 Vgl. WERNER BEIERWALTES, Identität und Differenz. Zum Prinzip cusanischen Denkens (Rheinisch-Westfälische Akademie der Wissenschaften. Geisteswissenschaften, Vorträge G 220), Opladen 1977, 36f.

32 *De fil.* 5: h IV, N. 79, Z. 4–10: »Experimur autem vim quandam omnibus inesse. Virtus igitur absolvatur per intellectum, ut vim consideres modo absoluto. Erit igitur vis absoluta coordinata quaedam maximitas in se habens omnes virtutis gradus et modos in altitudine universali et intellectualis simplicitatis unitate et modus quidem altissimus, quo superexcellens ipsa ineffabilis atque penitus inattingibilis causa omnis virtutis intellectualiter attingitur. Non est enim deus virtus sed dominus virtutum.« Dupré II, 635.

33 *De princ.*: h X/2b, N. 34, Z. 26: »melius esse«.

Sein, Einheit, Wahrheit, Gutheit oder Können, Wirklichkeit, usw. – sind somit als Material der Gottesnamen geeignet. »Er ist auch nicht etwas, denn etwas ist nicht alles, Gott aber ist nicht eher etwas als alles.«³⁴ Sofern sich aber das Denken als eines erfasst, das das eine Unvordenkliche vom Endlichen her meint, dabei sich selbst in seiner Inadäquatheit reflektiert und so über das jeweils Gesagte hinaus um sich selbst in seiner Bezogenheit auf das eine Selbe weiß, hebt es sich in sich über sich hinaus auf das Eine hin auf, denkt also jenes Eine, das größer ist als alles Denkbare.

So zeichnet sich das »Eine« als bevorzugter Gottesname ab. Denn das Eine ist als solches durch sich selbst eines und in sich geeint, ohne Anderes vorauszusetzen, wird aber in allem Anderen partizipativ vorausgesetzt, denn nichts ist es selbst, wenn es nicht eines ist. Alles Erkennen hat daher seinen Ort im Bezug auf das umfassende Eine, das das Kleinste und zugleich das Größte ist. Das Eine lässt alle Vielheit als das von ihm Verschiedene gerade im Bezug auf dieses Eine, also im rückläufig aufsteigenden Durchgang durch die Partizipationsbeziehung und wiederum im freigebenden Abstieg aus dem Einen in das Endliche jeweils dieses selbst sein. »Das Erste also, durch dessen Teilhabe alles das ist, was es ist, erscheint daher vor dem Vernunft-Denken, da keineswegs alles an diesem teilhat.«³⁵ Die absolute Transzendenz des ersten Einen zeigt sich so in seiner sich aus sich selbst rechtfertigenden, unzurückführbaren Einfachheit und bewährt sich darin, dass alles Mögliche und Wirkliche nur von diesem her und auf es hin es selbst sein kann. So steigt aber die Vernunft nicht nur zum vorgängigen Grund auf, sondern steigt aus und mit ihm in alles Endliche als partizipierendes ab, wobei sie sich unter Vermittlung des Verstandes, der jedes einzelne als es selbst aus dem Unterschied und Gegensatz zum Andern fasst, auf das in den Sinnen Gegebene stützt. Sinne und Verstand sind so Weisen der Vernunft selbst in ihrer Andersheit. Eben deshalb vermag die Vernunft Sinne und Verstand zusammen mit deren Erkenntnisgehalt aus deren Andersheit zu lösen und auf das Eine selbst hin aufzuheben. Durch die Einkehr der Vernunft aus dem Vielen der Objektwelt in sich selbst und über sich hinaus in das Eine

34 *De Deo abs.*: h IV, N. 9, Z. 4–5: »Nec aliquid est. Nam aliquid non est omne. Deus autem non est potius aliquid quam omne.« Dupré I, 305.

35 *De non aliud* 20: h XIII, S. 48, Z. 9–10: »Primum igitur, cuius participatione omnia id sunt, quod sunt, ante intellectum videtur, cum omnia intellectu nequaquam participant.« Dupré II, 535.

oder Gott wird das Viele aus dem Einen in seiner Wahrheit verstehbar, damit aber Gott in allem und alles in Gott sichtbar. Aufstieg und Abstieg der Vernunftkenntnis stehen also in unmittelbarer Abhängigkeit von jenem Einen als dem »wahrer« Erkannten. »So sehe ich Gott wahrer als die Welt.«³⁶ Damit verliert sich der Aufstieg nicht in einem sich ziel- und inhaltlos überschlagenden Prozess reflektierender Affirmationen und Negationen, sondern erhält aus dem in seinem Grunde wirkenden Vorgriff auf das Eine die Kraft zu komplikativer Einigung des Erkannten. Ebenso vermag die Vernunft im Abstieg in die Vielfalt des Endlichen dieses zu einer geordneten Welt zu gestalten, weil Vernunft aus dem Reichtum des Einen eine geordnete Sinnmannigfaltigkeit zur Entfaltung (*explicatio*) bringen kann, ohne in deren Gegensatzstruktur unterzugehen.

Ist damit die Struktur von Partizipation als Erschließung der absolut vorgängigen Transzendenz Gottes nachgezeichnet, so lässt sich nun Partizipation als Möglichkeitsgrund der Koinzidenz der Gegensätze, und umgekehrt Koinzidenz der Gegensätze als Einsicht in das Partizipationsgeschehen verstehen. Im Denken der Partizipation wird somit das Seiende auf die in ihm als immanente Voraussetzung anwesende, affirmativ fassbare und durch Negation von endlicher Begrenzung ablösbare Seinsvollkommenheit hin (intuierend) aufgeschlüsselt (*resolutio*). »Durch solche Auflösungen siehst du, daß alles leicht ist und daß alle Verschiedenheit in Übereinstimmung übergeht.«³⁷ Dabei überschreitet das Denken die Andersheit, die im Vergleich zum Anderen und im Durchblick auf den Seinsgrund des Endlichen ansichtig wird, und lässt die Schranke der Endlichkeit fallen, da diese als Beschränkung sekundär, nämlich different ist zur in ihr anwesenden reinen Vollkommenheit.

Durch die Stufen der Partizipation wie der Erkenntnisvermögen von Sinnen, Verstand und Vernunft gelangt so das Denken zum Einen oder Sein, das sich als innerer Grund des Endlichen zugleich in seiner vorgängigen Absolutheit, als in sich subsistierend erweist; mit dem oben angeführten Beispiel der Kraft: Gott nicht nur als höchste Kraft, sondern als Herr der Kräfte.³⁸ Ist nun der Überstieg durch das Partizipationsgefüge zum Absoluten vom unmittelbaren, doch impliziten Vorgriff des Geistes

36 *De poss.*: h XI/2, N. 67, Z. 6: »Sic verius video deum quam mundum.« Dupré II, 349.

37 *De ap. theor.*: h XII, N. 15, Z. 19f.: »Talibus igitur resolutionibus vides cuncta facilia et omnem differentiam transire in concordantiam.« Dupré II, 377.

38 Vgl. Anm. 32.

auf das Absolute geführt, so verdankt sich dieser doch wiederum der Vorgabe des sich offenbarenden Gottes. Denn Gott wird nur erkannt, soweit er sich selbst zu erkennen gibt. »Der Apostel sagt im Brief an die Römer: Gott hat sich ihnen geoffenbart. Diese Offenbarung fasse ich im Ähnlichkeitsbild des Lichtes, das durch sich selbst ins Auge eindringt. Anders als daß es sich selbst enthüllt, kann es weder gesehen noch erkannt werden, da es – vor und über allem Sichtbaren – unsichtbar ist.«³⁹ Dieser Vorgriff realisiert sich im Geist als Ausgriff auf das Größte, das Maximum, das als Kleinstes und Unscheinbarstes jedoch schon an der Wurzel aller Geistigkeit liegt.

Koinzidenz der Gegensätze geht nun von sich widersprechenden, doch in ihrem Wahrheitsgehalt einsichtigen Gehalten aus. Gegensätze, nämlich Affirmation und Negation derselben Bestimmung, ergeben sich, mit Dionysios Areopagites, auf den sich Cusanus stützt, schon daraus, dass jede Vollkommenheit einerseits von Gott als ihrem Grund affirmiert, zugleich aber, als ihm gegenüber defizient, von ihm negiert werden muss. Denn Koinzidenz der Gegensätze resultiert weder aus grundloser Setzung von gegensätzlichen Gehalten noch aus unbegründeter Vermischung von Gegensätzen. Vielmehr sind die in Affirmation und Negation gegensätzlichen, doch zusammengehörigen Gehalte je in sich einsichtig geworden, »erscheinen« jedoch in ihrer Endfassung als logisch widersprüchlich. »Alles, was uns als Gegensätze erscheint, ist in ihm (sc. Gott) dasselbe.«⁴⁰ Wird von Gott Gegensätzliches prädiziert, so geschieht dies »gemäß menschlichem Begreifen«⁴¹.

Die für einen Gegensatz konstitutive Negation im Verhältnis der einen zur anderen Setzung entspringt nun einem Vergleichen des Verstandes, in dem sich das Vergleichene als Nicht-Gleiches, nämlich Anderes gegenüber dem Anderen, dem Maßstab des Vergleichs zeigt. Andersheit, aufgefasst als Negation, wird daher zum Prinzip des Widerspruchs, der rational die Vereinbarkeit der Verschiedenen ausschließt, wie es das von Aristoteles als Grundlage alles Wissens formulierte Widerspruchsprinzip besagt.

39 *De non aliud* 20: h XIII, S. 48, Z. 13–17: »[...] apostolus ad Romanos dicit Deum se illis revelasse, quam equidem revelationem in lucis similitudine capio, quae sese per semetipsam visui ingerit. Et aliter non videtur, neque cognoscitur, quam ipsa se revelat, cum sit invisibilis [...]«. Dupré II, 535.

40 *De poss.*: h XI/2, N. 13, Z. 14f.: »[...] ea, quae nobis videntur opposita, in ipso sunt idem [...]«. Dupré II, 285.

41 *Ebd.*, N. 14, Z. 8: »[...] secundum humanum de eo conceptum.«

»Jener Philosoph hielt es für unbedingt sicher, daß jede bejahende Aussage einer verneinenden widerspreche und daß man von einem Ding nicht zugleich einander widersprechende Aussagen machen könne.«⁴² Die Andersheit, die zum Widerspruch führt, ist nun nicht selbst ein Seinsprinzip oder eine an sich bestehende Seinsweise, sondern eine Deformation oder ein Defekt im erkannten Objekt wie in den Vermögen menschlichen Erkennens. In den Sinnen, im Verstand und selbst noch in der Vernunft ist solche entstellende Andersheit unvermeidbar, da sich Erkennen im Andern, somit nach der Weise des Andern, also andersheitlich vollzieht. Doch kann solche Andersheit im erkennenden Vorgriff auf die nächst höhere Stufe des Erkennens durchschaut und relativiert, wenn auch nicht eliminiert werden. Was so im Verstand auf begrifflich-verbaler Ebene als Gegensätze fixiert wird, kann daher im Blick der Vernunft auf die den Gegensätzlichen zugrundeliegende und sie vereinende Einheit hin durchdrungen werden. In jenem, was in selbstwidersprüchlicher Form ausgedrückt wird, kann somit der »Gegensatz der Gegensätzlichen ohne Gegensatz«⁴³ erkannt werden, wie Cusanus die Einsicht der »Mystischen Theologie« des Dionysios Areopagites formalisiert.

Die gegenständlich fixierten gegensätzlichen Gehalte werden daher bei der Einsicht in ihre Koinzidenz in die Einheit ihres vorausliegenden Wesensursprungs (*ratio*) zusammengeschaute, wie dieser in der Vernunft antizipiert wird. Da Wahrheit als solche die Vernunftbewegung leitet, garantiert sie als nicht-widersprüchliche Einheit die im Vorgriff entspringende überrationale Einsicht in die Koinzidenz der Gegensätze. Denn Einsicht als solche ereignet sich im Bezug auf luzide, selbstidentische, daher von Gegensatz und Differenz unberührte Einheit. Was damit auf rationaler Ebene als widersprüchlich erscheint, zeigt sich dem intellektiven, überrationalen Blick in seiner ursprünglichen Einheit. Diese enthält in sich die je eigene Wahrheit der widersprüchlichen Setzungen und begründet sie, ohne sie jedoch gegen die Wahrheit der formal entgegengesetzten Gehalte abzusetzen. Widersprüchliche Aussagen ergänzen daher einander im Vorblick auf ihre gemeinsame größere Wahrheit. Die

42 *De non aliud* 19: h XIII, S. 46, Z. 19–22: »Philosophus ille certissimum credit negativae affirmativam contradicere, quodque simul de eodem utpote repugnantia dici non possent.« Dupré II, 531.

43 *Ebd.*, 19, S. 47, Z. 8–10: »sicut Dionysius theologus Deum oppositorum vidit oppositionem sine oppositione.« Dupré II, 533.

gegensätzlichen Gehalte zeigen sich somit als wahr, sofern jede von ihnen an der Wahrheit, die in der Koinzidenz der Gegensätze als solcher ansichtig wird, teilnimmt, wiewohl diese höhere Wahrheit direkt und an sich unanschaulich bleibt. Auch hier handelt es sich also um ein Partizipationsverhältnis, das jedoch nicht auf einer einlinigen abstraktiven Einsicht in Vollkommenheit, wie bei dem obigen Beispiel der Kraft, beruht, sondern den menschlichen Geist durch den formal unauflösbaren Widerstreit der Gegensätze in den überrationalen, in diesem Sinn vorbegrifflichen Bereich vernunftthafter Einsicht vermittelt.⁴⁴

Wenn die Einsicht in die Koinzidenz der Gegensätze die Grenze des je auf sich beschränkten, vom Andern durch Negation getrennten Endlichen, formuliert in Aristoteles' Widerspruchsprinzip, aufbricht, bewegt sie sich daher auf das Unendliche hin, ohne es an sich artikulieren zu können. Sie hält sich somit in einem Nichtwissen, das der Wahrheit oder Gott wissend näher kommt als die geradlinige Abstraktion in den Allgemeinbegriff einer Vollkommenheit, etwa des Seins oder Guten, die zunächst problemlos auf rationaler Ebene ansiedelbar zu sein scheinen. Solche Abstraktion reiner Vollkommenheit bleibt jedoch insofern grundlegend, als die in ihr vollzogene Vernunftseinsicht – in das Eine, in Sein, Können, Identität, usw. – über alle innerweltliche Begrenztheit hinaus in die Dimension unbegrenzter Vollkommenheit oder des Unendlichen einführt und damit auch die Grundbegriffe liefert, aus denen die sich widersprechenden Aussagen ihre onto-theologische Bedeutsamkeit gewinnen.

Die Suche nach der Einsicht in Einheit ist nun für Vernunft konstitutiv. Sie liegt auch der rationalen Einsicht partizipativ zugrunde, da diese am Licht der Vernunft teilhat. Das Streben der Vernunft entfaltet aber erst dort seine ursprüngliche Kraft, wo es aus dem Bereich der gegenseitig unterschiedenen, damit je an sich rational widerspruchslos fassbaren Gehalte vordringt zum in sich differenzlosen, daher einfach-einen ontologischen Bereich des Unendlichen, wie es auch Anliegen der klassischen Analogielehre ist. Dieser Bereich ist aber nichts anderes als der des

44 Der von Hegel inspirierte Versuch des Nishida der dreißiger Jahre, Gegensätze durch direkte widersprüchliche Verbindung in dialektischer Logik aufzuheben, wirft die Frage nach nachvollziehbarer Einsichtigkeit solcher dialektischen Rede auf. Nishidas eigene Erfahrung, dass eine ähnliche Denkweise bei der Lösung der rational unlösbaren Koan-Sprüche im Zen eingeübt wird, mag zu seiner Vorliebe für den Gedanken der Koinzidenz der Gegensätze beigetragen haben.

Wesens Gottes in seinem wirkenden Anwesen, soweit er sich in der Unbedingtheit des Seins, damit in seiner Unendlichkeit dem erkennenden Anderen, nämlich dem menschlichen Geist darbietet. In aller Erkenntnis von Sein, Einheit oder Unendlichkeit wird daher Gott im Blick auf das Geschöpf, *respectu creaturae*, und dennoch in reiner Transzendenz vor allem Anderen erkannt.

III. Gott in Welt

Wenn Koinzidenz der Gegensätze zu dem von Andersheit, Differenz und Gegensatz unberührten Unsagbaren, dem Einen oder Gott führt, so erscheint die Erkenntnis von Transzendenz – ein Grundanliegen von Cusanus' Denken – gesichert. Doch erhebt sich eben aus dieser Einsicht in die unbezügliche Vorgängigkeit Gottes die Frage nach seiner Beziehung zur Welt und zum Menschen. Zwar kann das endliche, innerweltlich fundierte Erkennen des Menschen nicht beanspruchen, die Begründung der Welt oder des Denkens mit Notwendigkeit aus dem Wesen Gottes ableiten zu können. Doch ist das einsichtig gegebene Faktum der Existenz der Welt in ihrem Unterschied zu Gott daraufhin zu erhellen, in welcher Weise Welt und menschlicher Geist an Gott teilhaben, wenn dieser doch an sich selbst nicht teilhabbar ist. »Gott aber kann nicht partiziert werden; er ist das unendliche Licht, das in allem leuchtet.«⁴⁵ Denn Transzendenz Gottes scheint eine »Exteriorität« (E. Levinas) Gottes zur Welt im Sinn einer absoluten Andersheit und Differenz zu besagen, die jede Form seiner Immanenz ausschließt.

Auf eben diesem Problemhintergrund sieht der späte Nishida im Christentum die »Weltreligion des Absoluten«⁴⁶, um dem die »innere (immanente) Transzendenz«⁴⁷ als Merkmal des Buddhismus und der Religion der Zukunft⁴⁸ gegenüberzustellen. »Gerade der durchaus transzendente und zugleich immanente, der durchaus immanente und zugleich *transzendente* Gott kann der wahrlich dialektische Gott sein. Erst so wird wirkliche Ab-

45 *De quaer.* 2: h IV, N. 37, Z. 13 f.: »Deus autem est imparticipabilis et infinita lux lucens in omnibus«. Dupré II, 591.

46 NISHIDA KITARŌ, Ortlogik (wie Anm. 14) NKZ 10, 344 (258).

47 Ebd., (258).

48 Ebd., 366 (282).

solutheit möglich.«⁴⁹ Gewiss will auch Nishida »Religion nicht bloß rational und immanent verstehen, denn in der bloßen Immanenz gibt es keine Religion. Religion muss durchaus in immanenter Weise transzendent sein und umgekehrt auch in transzendenter Weise immanent. Ich sehe Religion in absolut widersprüchlicher Selbstidentität von Immanenz, die *zugleich* Transzendenz ist, und umgekehrt. [...] Die religiöse Logik muss, als geschichtliche Weltgestaltung, absolut dialektisch sein.«⁵⁰ So muss »das wahre Absolute [...] das sich selbst absolut widersprüchlich selbstidentisch Vermittelnde sein.«⁵¹ Aufgrund seiner Immanenz ist »Gott selbst unmittelbar aus der unmittelbaren Erfahrung des Selbst zu beweisen«⁵², was in den traditionellen Gottesbeweisen nicht gelungen sei; doch »wollten die europäischen Mystiker des 15. und 16. Jahrhunderts [gemeint sind Cusanus und Böhme – Verf.] Gott unmittelbar in ihrem Innern anschauen; sie hatten, wie ich meine, das tiefste Wissen von Gott.«⁵³ So »können wir in ihr [der menschlichen Individualität – Verf.] einen Teil der Entfaltung Gottes, nämlich eine seiner Einigungsfunktionen sehen.«⁵⁴ »Wenn Gott so ist, dass seine absolute Unendlichkeit das ganze Verlangen unseres Lebens stillen kann, muß er, wie Nicolaus Cusanus sagt, die Einheit der Gegensätze, *Coincidentia oppositorum* sein,«⁵⁵ nicht aber »eine erfahrene transzendente Realität«⁵⁶.

Gegenüber einer transzendenten Überweltlichkeit betont Nishida also die Gegenwart des Unnennbaren im »Grund« von Welt und Mensch. Religiöses Verlangen bemüht sich daher weniger um »Aufstieg« und »Erhebung« zum unerreichbaren Absoluten als um den Überstieg über das Ich »in subjekthafter Richtung«⁵⁷, nach Innen, um »ein Durchbrechen zum Grund«⁵⁸, und »berührt auf diese Weise das transzendent Absolute«⁵⁹. »Denn im innersten Grund unserer selbst liegt etwas, was unser bewusstes Ich gänzlich übersteigt.«⁶⁰ Weil sich das Verlangen nach dem

49 Ebd., 317 (228).

50 Ebd., 363 (280).

51 Ebd., 333 (245).

52 DERS., Über das Gute, NKZ I (wie Anm. 1) 80 (120).

53 Ebd., (121).

54 Ebd., 154 (214).

55 DERS., Religionsphilosophie (wie Anm. 4) NKZ 14, 119.

56 Ebd.

57 DERS., Ortlogik (wie Anm. 14), NKZ 10, 344 (258).

58 Ebd., 336 (248).

59 Ebd., 344 (258).

60 Ebd., 330 (242).

Absoluten nicht in der von Cusanus gesuchten »mystischen Schau«⁶¹ äußert, sondern sich im ungegenständlichen Durchvollzug des eigenen Seins auf seinen Grund hinwendet, akuiert es, wie der späte Nishida, wohl aufgrund seiner Zenerfahrung, hervorhebt, auch die leibliche Dimension des Menschen, trägt somit den Charakter »unmittelbarer Erfahrung« und findet durch solche innere Transzendenz den »Ort« der Gottesbegegnung in der konkreten »radikalen Alltäglichkeit«⁶² der »geschichtlichen Welt«⁶³, nicht aber in »mystischer Philosophie«⁶⁴.

Solche Spiritualität immanenter Transzendenz kann als Anfrage an Cusanus verstanden werden, wie intensiv die Immanenz, das Insein Gottes gedacht werden könne. Da sich, nach Cusanus, der Geist »in tiefer Betrachtung über alle Gegensätzlichkeiten [...] erhebt«⁶⁵, liegt ihm gewiss ein objektiviertes Transzendenzverständnis fern, wenn seinem Denken auch die Vorstellungsform des »über« anhaftet. Auch Cusanus weist auf den »Weg, in dir Gott zu suchen«⁶⁶. Wie nun die Bestimmung des Einen als in sich ununterschiedener Identität dieses weder in ein Inneres bindet noch in ein Außen versetzt, so bewahrt sie es gleichermaßen vor jeder Vermischung wie vor jeder Trennung im Bezug zum von ihm Begründeten. »Und in allem von ihm Geschaffenen ist der Schöpfer nicht [identisch] mit seinem Geschöpf, ebensowenig wie der Grund mit dem Begründeten, aber auch nicht so weit entfernt, dass er etwas Anderes wäre.«⁶⁷ Der Gottesname *non aliud* bringt daher zum Ausdruck, dass Gott von seiner Seite her sich selbst nicht durch eine Differenz zum Andern des Geschöpfs macht, auch selbst nicht der Pol einer Wechselbeziehung wird, eben dies aber auch keinerlei Trennung besagt. Damit gibt der Name *non aliud* die Möglichkeit einer Gegenwart Gottes für das Endliche frei, die noch die höchste Intimität überschreitet und zugleich die transzendente Selbigkeit Gottes nicht anrührt.

61 *De poss.*: h XI/2, N. 15, Z. 2.

62 NISHIDA KITARŌ, Ortlogik (wie Anm. 14), 356 (270–275).

63 Ebd., 343 (257).

64 Vgl. ebd., 356 (272).

65 *De fil.* 3: h IV, N. 71, Z. 2–5: »Hinc profunda meditatione super omnes contrarietates [...] opus est ut eleveris [...]«. Dupré II, 627.

66 *De quaer.* 5: h IV, N. 49, Z. 1; »[...] via intra te quaerendi deum [...]«

67 *De princ.*: h X/2b, N. 38, Z. 22–24: »Et in omnibus per ipsum constitutis creator non est idem cum sua creatura, sicut nec causa cum causato, sed non adeo longe abest, quod sit quid alterum.« Dupré II, 259.

Wenn das Eine, da es Ursprung von allem ist, nicht durch eine unterscheidende Bestimmung von allem Andern abgehoben sein kann, kann es in diesem Sinn als »alles« bezeichnet werden. »Gott ist alles so, daß er kein anderes sein kann.«⁶⁸ »Es ist dies das Eine, das auch alles ist, und zugleich wird dieses unerreichbare Eine in allem erreicht.«⁶⁹ Menschliches Denken gelangt hier an die Grenze seines Vorstellungsvermögens. »Auch die höchste Vernunft ist nicht fähig, das Unendliche, Unbegrenzte und Eine zu erfassen, das alles ist [...].«⁷⁰ »Alles« ist aber das Eine nicht nur aufgrund seiner Nicht-Andersheit oder Ununterschiedenheit, sondern weil das Sein Gottes, des Einen den Seinsgehalt aller wirklichen und möglichen endlichen Seienden ursprungshaft in sich einbegreift. »Sein Sein ist alles Sein aller Dinge, die sind oder auf irgendeine Weise sein können.«⁷¹ Dies bedeutet jedoch keine pantheistische Identifikation mit dem Ganzen; »dann nämlich wäre Gott das Gesamt.«⁷² Gott ist »alles und nichts von allem«⁷³. In Gott fällt so das Nichtsein des nur Möglichen, das in Gottes Sein aufgehoben ist, mit seinem Alles-Sein zusammen. »Nicht-Sein ist dort also Alles-Sein.«⁷⁴ Cusanus' Formulierungen, dass Gott alles sei, scheinen, mit dem Neuplatonismus, hart an die Grenze des Sagbaren und theologisch Denkbaren zu streifen, doch weiß er sich darin durch den biblischen Gottesnamen »Ich bin, der ich bin« (Ex 3,14) gesichert. »Als Gott daher [...] die Erkenntnis seiner selbst offenbaren wollte, sagte er: [...] Ich bin, der ich bin; denn er selbst ist der, der ist [...]. Wo wir aber haben: Ich bin, der ich bin, steht im Griechischen: Ich bin die Seiendheit. Er ist die Form des Seins oder die Form jeder formbaren Form.«⁷⁵ Über die mehrfach gebrauchte Formel »Gott

68 *De poss.*: h XI/2, N. 13, Z. 10: »Deus ergo est omnia, ut non possit esse aliud.« Dupré II, 283.

69 *De fl.* 4: h IV, N. 72, Z. 14–16: »Unum igitur erit quod et omnia, simul id ipsum inattingibile unum in omnibus attingitur [...].«

70 *De poss.*: h XI/2, N. 17 Z. 7f.: »Nec altissimus intellectus concipere potest infinitum interminum et unum quod omnia [...].« Dupré II, 289.

71 Ebd., N. 67, Z. 9f.: »Esse igitur ipsius est omne esse omnium quae sunt aut esse quomodo possunt.« Dupré II, 349.

72 *De non aliud* 12: h XIII, S. 26, Z. 33: »[...] tunc enim Deus esset universum.« Dupré II, 493.

73 *De poss.*: h XI/2, N. 25, Z. 4f. »[...] est omnia et nihil omnium lineabilium.« Dupré II, 299.

74 Ebd., N. 25, Z. 15f.: »Non esse ergo ibi est omnia esse.« Dupré II, 299.

75 Ebd., N. 14, Z. 10–16: »Ideo dum deus sui vellet notitiam primo revelare, dicebat: [...]

ist alles« hinaus, die die Allumfassendheit des Einen aufgrund seiner unbeschränkten Seinsfülle andeutet, spricht der oben zitierte Satz vom radikalsten In-Sein Gottes in jedem Endlichen, da Gott – nach neuplatonischer Wesensontologie – als *non aliud* die Form des Seins selbst (*forma essendi*) ist, die jede mögliche Form oder jedes Wesen von innen her, als Formursache, in seine Formhaftigkeit bringt.

Trotz der sprachlich negativen Form öffnet daher der Name *non aliud* Möglichkeiten einer positiven, wirksamen Präsenz Gottes. Dies erläutert Cusanus auch am Wesen der geistigen Erkenntnis, die gerade durch das *non aliud* ihren Charakter der Erkenntnis erlangt.

»Wer sieht, daß Gott weder gegenüber dem, der erkennt, noch gegenüber dem, das erkannt wird, ein Anderes ist, der sieht, daß Gott es dem Denken verleiht, nichts anderes zu sein als denkendes Denken, und dem Denkbaren, nichts anderes zu sein als das Denkbare vom Denken und daß das denkende Denken vom Gedachtsein kein Anderes ist.«⁷⁶

Die Überwindung der Andersheit im Verhältnis von Gott und Endlichem, damit die Möglichkeit von Gottes In-Sein im Geschöpf, wird nun nicht nur von Seiten Gottes bedacht, sondern muss auch auf Seiten des Menschen in seinem Verhältnis zu Gott angesetzt werden, damit die Vereinigung mit Gott und die Vollendung des Menschseins erreicht werden könne. Dafür genügt es nicht, nur auf das ontologische In-Sein des Schöpfers im Geschöpf hinzuweisen, denn In-Sein ist ein aus lokalen Verhältnissen genommenes Bild, das unmittelbar noch nichts über die innerlich konstitutive Beziehung des In-Seienden zu dem, dem es innewohnt, aussagt. Cusanus fasst die Möglichkeit einer Überwindung der Distanz zwischen Gott und dem Endlichen aus ihrem höchsten Fall, nämlich mit den biblisch-patristischen Begriff der Gotteskindschaft oder Theosis. »Ich meine, daß unter Gotteskindschaft nichts anderes zu verstehen ist als Gott-Werden, griechisch Theosis. Die Theosis [...] stellt, [wie du selbst] weißt, die äußerste Vollendung dar.«⁷⁷ Die Lehre von der Gotteskindschaft ist nun kein theo-

»Ego sum qui sum.« Nam ipse est qui est. [...] Habet autem Graecus: Ego sum entitas, ubi nos: »Ego sum qui sum.« Est enim forma essendi seu forma omnis formabilis formae.« Vgl. Dupré II, 285.

76 *De non aliud*, prop. 19: h XIII, S. 64, Z. 30–34: »Qui videt, Deum non esse aliud nec ab omni eo, quod intelligit, nec ab omni eo, quod intelligitur, ille videt Deum dare intellectui quo est non aliud quam intellectus intelligens et intelligibili, quod non aliud quam intelligibile ab intellectu, et quod intellectus intelligens non sit aliud ab intellectu.« Dupré II, 563.

77 *De fil.* 1: h IV, N. 52, Z. 2–4: »Ego autem, [...], non aliud filiationem dei quam deifi-

logisches Sonderproblem, sondern kann in allgemein ontologischer und geistmetaphysischer Sicht als Schlüssel zur Lösung des Problems des In-Seins Gottes, also der Auflösung von Andersheit und Differenz im Verhältnis zu Gott dienen. Denn, philosophisch vom Menschen her gesehen, ist Theosis die im Glauben erlangte Aufgipfelung der Vernunftkenntnis in ihrer Offenheit zum Unendlichen, zur Einigung mit Gott. Sie gründet aber, theologisch von Gott her gesehen, in der Gottessohnschaft Christi. »Die Kindschaft des eingeborenen Sohnes hingegen besteht ohne bestimmtes Maß in der Selbigkeit mit der Natur des Vaters; sie ist die ganz unbedingte Kindschaft, in der und durch die alle Kinder der Adoption die Kindschaft erlangen.«⁷⁸ Sie stellt daher als Vollendung des Gott-Welt-Verhältnisses die höchste und zugleich grundlegende Verbindung des Menschen mit Gott dar. Somit lässt sie sich als Urfall und Modell der Gott-Welt-Einigung oder des In-Seins Gottes verstehen, wie dies biblisch im Kolosserbrief angedeutet erscheint: »Er ist das Ebenbild des unsichtbaren Gottes, der Erstgeborene der ganzen Schöpfung. Denn in ihm wurde alles erschaffen [...] alles ist durch ihn und auf ihn hin geschaffen. Er ist vor aller Schöpfung, in ihm hat alles Bestand.«⁷⁹ Im Ziel der Theosis erscheint alle Möglichkeit der Teilhabe des Endlichen an Gott wie der Teilnahme Gottes am Leben des Menschen vorentworfen.

Tatsächlich behandelt Cusanus Theosis als Teilhabe der Vernunft an Gott und als Koinzidenz der Gegensätze, und zwar spezifisch unter dem Aspekt der Auflösung aller Differenz und Andersheit gegenüber Gott.

»Kindschaft ist also die Loslösung von aller Andersheit und Verschiedenheit und die Auflösung aller in Eines, und damit zugleich Überströmen des Einen in Alles; das ist die Theosis selbst. [...] da in vernunftthafter Schau das Eines-Sein, in dem alles ist, und das Alles-Sein, in dem Eines ist, koinzidieren, werden wir wahrhaftig Gott ähnlich, weil wir dazu emporgehoben werden, in dem Einen, in dem Alles ist, und in Allem, in dem Eines ist, er selbst zu sein.«⁸⁰

cationem, quae et theosis graece dicitur, aestimandum indico. Theosim vero tu ipse nosti ultimatum perfectionis existere.« Dupré II, 611.

78 Ebd., N. 54, Z. 24–20: »Sed ipsa unigeniti filiatio sine modo in identitate naturae patris existens est ipsa superabsoluta filiatio, in qua et per quam omnes adoptionis filii filiationem adipiscentur.« Dupré II, 615.

79 Kol 1,15–17.

80 *De fil.* 3: h IV, N. 70, Z. 1–7: »Filiatio igitur est ablatio omnis alteritatis et diversitatis et resolutio omnium in unum, quae est et transfusio unius in omnia. Et haec theosis ipsa. Nam cum [...] in intellectuali intuitione coincidit esse unum in quo omnia et esse omnia in quo unum, tunc recte deificamur, quando ad hoc exaltamur, ut in uno simus ipsum in quo omnia et in omnibus unum.« Dupré II, 627.

Die Kluft der Andersheit gegenüber Gott kann nicht aus der Kraft des Endlichen überwunden werden, bleibt aber auch bei einem nur kausalen, wirkursächlichen Einfluss Gottes bestehen. Nur ein partizipatives Verhältnis, in dem Gottes Sein in gewisser Weise das Geschöpf an sich selbst teilhaben lässt, nämlich Partizipation, in der Gott sich selbst mitteilt, oder »ein Überströmen des Einen in Alles«⁸¹ lässt die Fremdheit Gottes erlöschen. Wenn schon alles geistige Leben darin besteht, dass »die Vernunftnaturen an dem Nicht-Partizipierbaren in [vernünftiger] Weise teilhaben«⁸², so ist – vermittelt des Glaubens an das Wort Christi⁸³ – dies »[...] die überaus wunderbare Teilhabe an der göttlichen Kraft, daß unser vernünftiger Geist in seinem Vernunftleben diese Macht (sc. der Gotteskindschaft) hat«⁸⁴.

Gotteskindschaft des Menschen muss nun, soll sie in ihrem Wesentlichen von Andersheit frei sein, in ihrem Urbild auf einem Ursprungsprinzip beruhen, dem keine Andersheit und Differenz gegenüber Gott anhaftet, dies aber ist nichts anderes als der wesenhafte Sohn Gottes, Christus. »Und der Sohn kann nicht im eigentlichen Sinn der aus dem Ursprung Entsprungene genannt werden, da das Entsprungene etwas anderes ist als der Ursprung. Vielmehr: so wie der Vater Ursprung ist, so gibt er auch dem Sohn, Ursprung zu sein.«⁸⁵ Gotteskindschaft des Menschen ist daher insofern Partizipation, als sie an der wesenhaften Gotteskindschaft Christi partizipiert, und dies in je verschiedener Weise. »Denn da notwendigerweise jedes Bestehende in einem anderen anders sein muß, hat die Vielheit an der Einheit in verschiedener Andersheit teil. Die Kindheit der Vielen wird also nicht ohne bestimmtes Maß

81 Wie die mehrmalige Wiederholung des Ausdrucks zeigt, hält Cusanus die Formulierung »transfusio (unius in omnia)« u. ä. für besonders geglückt. Vgl. den Text in Anm. 80; ebd. Z. 3f.: »Nam, cum deus sit unum, in quo omnia uniter, qui est et transfusion unius in omnia«; ebd. N. 67, Z. 3–5: »speculum ipsum veritatis [...] se transfundit in intellectuale vivum speculum«; ebd. 2: N. 56, Z. 4: »attrahit continuam influentiam eius.«

82 *De fil.* 5: h IV, N. 80, Z. 4: »[...] intellectuales naturae imparticipabilem intellectualiter participant.« Dupré II, 635.

83 Ebd. 1: N. 54, Z. 17–19: »Nam ait theologus quomodo rationis lumen potestatem ipsam habet in omnibus recipientibus verbum et credentibus ad filiationem dei pertingendi.«

84 *De fil.* 1: h IV, N. 53, Z. 1f.: »Haec est superadmiranda divinae virtutis participatio, ut rationalis noster spiritus in sua vi intellectuali hanc habeat potestatem.«

85 *De princ.*: h X/2b, N. 17, Z. 5–7: »[...] filius non potest proprie dici principiatum, cum principiatum sit aliud a principio; sed sicut pater est principium, ita dat filio esse principium.« Dupré II, 229.

sein; und diese Art und Weise der Annahme an Kindes statt kann vielleicht Teilhabe genannt werden.«⁸⁶ Das In-Sein Gottes reduziert sich daher in der Gotteskindschaft nicht auf Wirk-, Ziel- oder Exemplarursächlichkeit des Schöpfers zum Geschöpf, sondern besteht in einer Art Teilhabe an der Geburt des Gottessohnes aus dem Vater. Ihr eignet daher Andersheit nur sekundär aufgrund ihrer Differenz zu Christus, nicht aber in ihrem Wesensgrund als Gotteskindschaft. So lässt sich wohl die Einheit mit Gott in der Gotteskindschaft, analog zur Einheit von Gottheit und Menschheit in Christus, mit dem Konzil von Chalcedon (451) als »unvermischt und ungetrennt«⁸⁷ ansprechen, was in sich schon einer Koinzidenz der Gegensätze nahekommmt.

Da nun solche Partizipation, im Unterschied zu kategorialer Verursachung, den Menschen in eine gewiss rezeptive, doch aktive Gegenbeziehung und Gemeinsamkeit mit dem Ursprung einsetzt, »zieht die vernunftthafte Kraft, die das wirkliche göttliche Licht aufnimmt und durch dieses lebendig ist, durch den Glauben sein ständiges Einströmen an [...]«⁸⁸, eignet sich also die geschenkte Teilhabe am Leben Gottes von sich her an.⁸⁹ In solcher

»Einigung mit dem unendlichen Geistgrund, in dem und durch den der Geist lebt und einsieht, daß er lebt, wird Gott für ihn seinem Geist gegenüber kein Anderer sein, kein Verschiedener oder Getrennter [...] denn jede Andersheit und Verschiedenheit liegt weit unter der Kindschaft.«⁹⁰

86 *De fl.* 1: h IV, N. 54, Z. 20–23: »Multitudo enim unitatem varie participat in varia alteritate, cum omne existens in alio aliter esse necesse sit. Non igitur erit filiatio multorum sine modo, qui quidem modus adoptionis participatio forte dici poterit.« Dupré II, 613f.

87 HEINRICH DENZINGER/ADOLF SCHÖNMETZER, *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Freiburg ³⁶1976, n. 302: infuse, immutabiliter, indivise, inseparabiliter.

88 *De fl.* 2: h IV, N. 56, Z. 3: »Vis enim intellectualis, quae recipit lumen actuale divinum, per quod vivificata est, per fidem attrahit continuam influentiam eius.« Dupré II, 615.

89 Zum Begriff einer aktiv rezeptiven Partizipation des Geistes am für den Geist konstitutiven Wirken Gottes vgl. Augustinus' Konzeption der Schöpfung der Engel in: *Super Genesim ad litteram* III 20, n. 31, aufgegriffen von Dietrich von Freiberg (um 1240–1318/20) (*De intellectu et intelligibili* (II 34.(3) [Op. I 172]): »[Augustinus] dicit, quod angeli processerunt a Deo cognoscendo ipsum [...]: »Propterea hoc est ei fieri, quod est agnoscere verbum Dei, per quod fit««. Vgl. DIETRICH VON FREIBERG, *Opera omnia*, Bd. 2, Schriften zur Intellekttheorie mit einer Einl. von Kurt Flasch, hg. von Burkhard Mojsisch, Hamburg 1977. Da sich Meister Eckhart aus Dietrich inspiriert, ist ein indirekter Einfluss auf Cusanus nicht auszuschließen.

90 *De fl.* 3: h IV, N. 69, Z. 1–4: »Non enim erit deus alius ei ab eomet spiritu neque

Die Ebenbildlichkeit des Menschen zu Gott, wie sie ihm durch die Schöpfung eingestiftet ist, erfüllt sich daher im In-Sein Gottes im Menschen durch die Teilhabe an Christus, wodurch der Mensch nicht nur auf Gott hin, sondern in Erkennen und Wollen in aktiver Partizipation aus Gott lebt und wirkt. Nur auf diese Weise, nämlich, in Nishidas Sprache, durch die absolute Selbstnegation Gottes – ein anderer Ausdruck für Liebe – erfüllt das In-Sein Gottes das dem Menschen eigene Verlangen nach Gott und nach sich selbst. »Da die Vernunft ein [...], lebendiges Bild Gottes ist, erkennt sie, wenn sie sich erkennt, alles in sich als der einen. Sich selbst aber erkennt sie dann, wenn sie sich in Gott so betrachtet, wie sie ist; das ist dann der Fall, wenn Gott in ihr sie selbst ist.«⁹¹

Mit diesen Überlegungen zum In-Sein Gottes im Sinne eines lebendigen Partizipationsverhältnisse in Bezug auf Christus gelingt es wohl Cusanus, die Seinsmächtigkeit der Transzendenz Gottes mit seiner innigsten Einheit mit dem menschlichen Geistgrund zur Koinzidenz zusammenzusehen, eröffnet aber damit ein weites Fragefeld für Ontologie, Theologie und Geistmetaphysik, wie solches In-Sein über den Rahmen klassischer Kausalbeziehung hinaus näherhin zu denken sei.

diversus neque distinctus [...] Omnis enim alteritas et divisitas, longe inferior est ipsa filiatione.«

91 *De fil.* 6: h IV, N. 86, Z. 5–8: »Intellectus autem cum sit intellectualis viva dei similitudo, omnia in se uno cognoscit, dum se cognoscit. Tunc autem se cognoscit, quando se in ipso deo uti est intuetur. Hoc autem tunc est, quando deus in ipso ipse.« Dupré II, 641.