

Die Beziehung zwischen Unendlichem und Endlichem im Denken des Cusanus

Zu einem Grundproblem von *De docta ignorantia**

Von Norbert Fischer, Eichstätt

Zuweilen wird von *Gottesbegriffen* gesprochen, sogar von *adäquaten Gottesbegriffen*. Dagegen sagt Augustinus: »De Deo loquimur, quid mirum si non comprehendis? Si enim comprehendis, non est Deus.«¹ Denn begriffliches Sprechen von Gott ist stets *inadäquat*.² Augustinus vermeidet solches Sprechen allerdings nicht aus dumpfer oder elitär-spiritualistischer Ablehnung begrifflichen Denkens.³ Wer von Gott spricht, darf ihn nicht *definieren* wollen, weil De-finitionen stets zu Verendlichungen führen. Vielmehr müssten Denkende die Begrenztheit ihres Vermögens eingestehen und ihr Denken *infinieren*, für den Unendlichen öffnen.⁴ Wer könnte denn Gott mit der Hand seines Denkens in begreifendem Zugriff erfassen? Was hat man begriffen, wenn man Gott »unendlich«

* Erste Fassung des Textes für eine Akademie-Tagung in Mainz (Vortrag am 20. Oktober 2001), umgearbeitet für einen Vortrag in Trier (14. Januar 2011). Zur philosophiegeschichtlichen Aufarbeitung vgl. JOHANNES HIRSCHBERGER, Das Prinzip der Inkommensurabilität bei Nikolaus von Kues, in: Nikolaus von Kues in der Geschichte des Erkenntnisproblems. Akten des Symposions in Trier vom 18. bis 20. Oktober 1973 (MFCG 11), 39–54.

1 *Sermo* 117, c. 3 § 5 (PL 38, 663); dort lautet die Fortsetzung: »Sit pia confessio ignorantiae magis, quam temeraria professio scientiae. Attingere aliquantum mente deum; magna beatitudo est: comprehendere autem, omnino impossibile.«

2 Z. B. AUGUSTINUS, *Confessiones*, ed. Lucas Verheijen (Corpus christianorum. Series latina 27), Turnholti 1981, I, 10 (c. xi, l. 68): »non inveniendo invenire potius quam inveniando non invenire te«. Zur Inadäquatheit vgl. EMMANUEL LEVINAS, *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, The Hague 1984 [La Haye 1961; deutsch: *Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität*, übers. von Wolfgang Nikolaus Krewani, Freiburg/München 1987 (12003)], XV. 4. 24. 182. 273.

3 Vgl. dazu WERNER BEIERWALTES, *Platonismus im Christentum* (Philosophische Abhandlungen 73), Frankfurt am Main 1998 (12001), 145.

4 Vgl. dazu NORBERT FISCHER, *Die philosophische Frage nach Gott. Ein Gang durch ihre Stationen* (AMATECA – Lehrbücher zur katholischen Theologie 2), Paderborn 1995, bes. 118ff. Die genannte Aufgabe hat Kant in der Kritik der reinen Vernunft übernommen.

nennt?⁵ Dazu ist ein Text Friedrich Nietzsches aus *Die fröhliche Wissenschaft* zu beachten. Er lautet:

»Im Horizont des Unendlichen. — Wir haben das Land verlassen und sind zu Schiff gegangen! Wir haben die Brücke hinter uns, — mehr noch, wir haben das Land hinter uns abgebrochen! Nun, Schifflein! Sieh' dich vor! Neben dir liegt der Ocean, es ist wahr, er brüllt nicht immer, und mitunter liegt er da, wie Seide und Gold und Träumerei der Güte. Aber es kommen Stunden, wo du erkennen wirst, dass er unendlich ist und dass es nichts Furchtbareres giebt, als Unendlichkeit. Oh des armen Vogels, der sich frei gefühlt hat und nun an die Wände des Käfigs stösst! Wehe, wenn das Land-Heimweh dich befällt, als ob dort mehr Freiheit gewesen wäre, — und es giebt kein ›Land‹ mehr!«⁶

Vielleicht meint mancher, er hätte etwas Klares oder gar einen Begriff gedacht, wenn er Gott als den *Unendlichen* dächte. Dass solche Annahmen

-
- 5 Das ginge vermutlich nur über den handhabbaren Gebrauch des Begriffs des Unendlichen in der Mathematik. Die Infinitesimalrechnung, um deren Erfindung übrigens ein scharfer Prioritätenstreit zwischen Isaac Newton und Gottfried Wilhelm Leibniz entbrannt ist, erzeugt zum Beispiel handhabbare Werte zur Berechnung der Steigung von Tangenten an Kurven oder auch des Quadraturproblems, das sich stellt, wenn man die Fläche unter einer Kurve oder zwischen zwei Kurven messen will. Die Genauigkeit des Ergebnisses kann allerdings ins Unendliche hinein gesteigert werden. Derart stellt sie näherungsweise eine gewisse Beziehung vom Endlichen zum Unendlichen her. Sobald man auf diese Weise versucht, Unendlichkeit in mathematischen Prozessen darzustellen, wird klar, dass solche Versuche nur zu einem negativen Begriff des Unendlichen führen können. Der Gedanke der endlosen Steigerung endlicher Zahlen bringt keinen positiven Begriff vom Unendlichen hervor, weil jede so erreichte Zahl endlos bis ins Unendliche gesteigert werden kann. So wenig es einen Weg von dem uns unmittelbar bekannten Endlichen zum aktual Unendlichen gibt, so wenig lässt sich ein Weg vom unbestimmt gedachten Unendlichen zu Endlichem denken. Zur Untersuchung der Bedeutung für Mathematik und Naturwissenschaft vgl. grundlegend FRITZ NAGEL, Nicolaus Cusanus und die Entstehung der exakten Wissenschaften (Buchreihe der Cusanus-Gesellschaft 9), Münster 1984. Dem Vf. stand das Manuskript eines erhellenden Vortrags zur Verfügung, den Gregor Nickel am 22. Dezember 2010 in Eichstätt zum Verhältnis von Georg Cantor und Nikolaus von Kues gehalten hat: »Veritas in Speculo Mathematico. Verschränkungen von Mathematik und Theologie bei Nikolaus von Kues und Georg Cantor«. Zu beachten ist auch die Rezension von GREGOR NICKEL zu: Das Mathematikverständnis des Nikolaus von Kues. Mathematische, naturwissenschaftliche und philosophisch-theologische Perspektiven (MFCG 29), hg. von Friedrich Pukelsheim und Harald Schwaetzer, Trier 2005, in: Philosophisches Jahrbuch 117 (2010) 126–129 (mit Literaturhinweisen).
- 6 FRIEDRICH NIETZSCHE, Die Fröhliche Wissenschaft, KSA [= FRIEDRICH NIETZSCHE, Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in fünfzehn Bänden, hg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, München/Berlin/New York 1980] Bd. 3, 480, Nr. 124; in der folgenden Nr. 125 (*Der tolle Mensch*) verkündet Nietzsche den Tod Gottes.

problematisch sind, lässt sich an Augustinus und Immanuel Kant,⁷ aber auch an Ludwig Feuerbach zeigen. Im *Wesen des Christentums* heißt es:

»Das Bewußtsein des Unendlichen ist nichts andres als das Bewußtsein von der *Unendlichkeit des Bewußtseins*. Oder: Im Bewußtsein des Unendlichen ist dem Bewußtsein nur die *Unendlichkeit des eignen Wesens Gegenstand*«. ⁸

Die Beziehung zwischen Unendlichem und Endlichem hat Folgen für das Atheismus-Problem, wie es in späteren Jahrhunderten akut geworden ist. Cusanus scheint solche Schwierigkeiten gehaut zu haben. Seine Lösung hält Unendliches und Endliches in der Differenz und macht doch wechselseitige Beziehungen zwischen dem Unendlichen und den endlichen Wesen denkbar.⁹ Er lässt *De docta ignorantia* mit der Annahme beginnen, dass allem Endlichen durch göttliche Gabe die natürliche Sehnsucht eigen sei, auf bessere Weise zu sein, als der jeweilige natürliche Zustand es ihnen gewährt.¹⁰ Er sieht in den Versuchen, auf bessere Weise zu sein, ein vom Unendlichen eingepflanztes Ziel und behauptet, dass alle endlichen Wesen dieses Ziel erstrebten und geeignete Mittel besäßen, es zu erreichen.¹¹ Insbesondere fasst er geistige Wesen ins Auge, deren angeborene Urteilskraft sie zur Lösung der Aufgaben des Erkennens befähige.¹²

7 Vgl. IMMANUEL KANT, Kritik der reinen Vernunft [= KrV] B (Riga 1787) XXXf. (= KrV, 2. Aufl., hg. von Benno Erdmann [Kant's gesammelte Schriften, hg. von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, 1. Abt., Bd. III], Berlin 1911, mit Originalpaginierung am Rand); zur Interpretation vgl. z. B. NORBERT FISCHER/DIETER HATTRUP, Metaphysik aus dem Anspruch des Anderen. Kant und Levinas, Paderborn 1999, bes. 54: »der Verlust der präbenedigten Einsichten der spekulativen Vernunft« sei »in der Tat ein Gewinn für die Möglichkeit einer Lösung der Aufgaben des zweiten Teils der Metaphysik«.

8 LUDWIG FEUERBACH, Das Wesen des Christentums (1841), in: Gesammelte Werke, Band 5, hg. von Werner Schuffenhauer, mit einer Vorbemerkung von Werner Schuffenhauer und Wolfgang Harich, Berlin 1984, 30.

9 Damit antwortet er implizit schon auf eine Fragestellung, die später noch Emmanuel Levinas bewegt hat; vgl. LEVINAS, Totalité et infini (wie Anm. 2).

10 *De docta ign.* I, 1: h I, S. 5, Z. 3–5 [N. 2]: »Divino munere omnibus in rebus naturale quoddam desiderium inesse conspicimus, ut sint meliori quidem modo, quo hoc cuiusque naturae patitur conditio [...]«.

11 *De docta ign.* I, 1: h I, S. 5, Z. 5f. [N. 2]: »atque ad hunc finem operari instrumentaque habere opportuna«; die Dinge sind insofern energetische Zentren (Aristoteles), Kraftzentren, Machtzentren (Nietzsche). Der Sinn von Sein wäre insofern »agere« (= »wirken«). Zu fragen ist aber, worin die höhere Seinsweise besteht; nach Cusanus gehört zu ihr schließlich auch ein Nichtwissen, also das Eingeständnis eines Nichtkönnens.

12 *De docta ign.* I, 1: h I, S. 5, Z. 6f. [N. 2]: »[...] quibus iudicium cognatum est conveniens proposito cognoscendi [...]« im Bewusstsein von diesem Streben kommt der genannte Sinn von Sein zu sich selbst.

Allen endlichen Wesen spricht Cusanus natürlicherweise Neigung und Kraft zu, dieses Ziel zu erstreben, »damit ihr Sehnen nicht vergeblich sei und sie am Ende die Ruhe berühren können«. ¹³ Im Rahmen seines Strebens versuche jeder gesunde und freie Geist, das Wahre zu erfassen. ¹⁴ Um im Forschen zum Erfolg zu kommen, hat der Geist zu beurteilen, worüber er zunächst kein Urteil hat. Um Unsicheres beurteilen zu können, beginnen Forschende mit sicheren Voraussetzungen und gründen auf diese Voraussetzungen durch *Synthesis* ihre Urteile über Unsicheres. ¹⁵ Die Synthesis, die der Geist auf dem Weg von ›Verhältnisbestimmungen‹ erreicht, bezeichnet Cusanus gleichsam triumphierend als den ›Weg alles Forschens‹. ¹⁶

Als Beispiel einer Wissenschaft, in der sich synthetische Erkenntnisse gewinnen lassen, führt er die *Mathematik* an, deren Urteile bekanntlich verschiedene Schwierigkeitsgrade haben. ¹⁷ Obwohl die Suche nach synthetischer Erkenntnis Schwierigkeiten macht, scheint Cusanus in ihr zunächst die schönste Bestätigung für seine Annahme zu finden, dass die göttliche Gabe, die alles zu höheren Seinsweisen streben lässt, den Sinn des Seins von Welt und Mensch ausmacht. Mag auch alles in der Welt

-
- 13 *De docta ign.* I, 1: h I, S. 5, Z. 7f. [N. 2]: »[...] ne sit frustra appetitus et in amato pondere propriae naturae quietem attingere possit.« Hier spielen Motive des ARISTOTELES (*Metaphysik* Λ 7, 1072b3: ὥς ἐρώμενον) und AUGUSTINS eine Rolle (*Confessiones* (wie Anm. 2) I, 1 (c. i, l. 6s.): »tu excitas [...]«). Die Ruhe ist laut Cusanus »in amato pondere propriae naturae« zu suchen. Diese Formulierung wird hier in Anknüpfung an *Confessiones* (wie Anm. 2) XI, 40 (c. xxx, l. 1) verstanden (»et stabo et solidabor in te«). »pondus« kann auch heißen: Festigkeit, Beständigkeit. Man könnte den Text aus *De docta ign.* auch übersetzen: »im Geliebten durch das Gewicht der je eigenen Natur«.
- 14 *De docta ign.* I, 1: h I, S. 5, Z. 10–13 [N. 2]: »Quam ob rem sanum liberum intellectum verum, quod insatiabiliter indito discursu cuncta perlustrando attingere cupit [...] cognoscere dicimus [...]«.
- 15 *De docta ign.* I, 1: h I, S. 5, Z. 14f. [N. 2]: »Omnes autem investigantes in comparatione praesuppositi certi proportionabiliter incertum iudicant;« Die Methode wird im Text als »comparativa inquisitio« bezeichnet; sie wird hier als »synthetisch« aufgefasst (vgl. »com-parare«: vergleichend zusammenstellen).
- 16 Vgl. *De docta ign.* I, 1: h I, S. 5, Z. 15f. [N. 2]: »Comparativa igitur est omnis inquisitio, medio proportionis utens.«
- 17 Zum Grund des Einleuchtens der »prima notissima principia«: sie sind selbstentworfen (»coniecturae«). Leicht seien einige Urteile aus den *Ersten Prinzipien* abzuleiten, die von selbst einleuchten; *De docta ign.* I, 1: h I, S. 5, Z. 19–22 [N. 2]: »haec in mathematicis nota sunt, ubi ad prima notissima principia priores propositiones facilius reducuntur, et posteriores, quoniam non nisi per medium priorum, difficilius.«

jetzt unvollkommen sein, so strebt laut Cusanus doch alles, was ist, in eigenem Tun auf dem einzigmöglichen Weg zu der ihm möglichen Vollkommenheit.¹⁸ Läse jemand nur den Beginn des ersten Kapitels des ersten Buches von *De docta ignorantia*, so müsste ihn die Frage ratlos machen, was es mit dem Titel dieses Werks auf sich haben könnte. Der Titel, der entgegengesetzte Zustände miteinander verknüpft, verheißt einem Geist nichts Gutes, der das Wahre umfassen oder berühren will.¹⁹ Nichts in der Welt gibt sich nach Cusanus mit dem Zustand zufrieden, in dem es von Natur aus ist. Oder umgekehrt: alle Dinge in der Welt sind durch ihr natürliches Streben auf dem Weg der Seinssteigerung, die Erhaltung ihres Seins voraussetzt. Das Gute, das es allein wert ist, Schwierigkeiten und Mühen auf sich zu nehmen, die Werte, die alle Wesen von Natur erstreben, wären somit *Seinserhaltung* und *Seinssteigerung*.

Der Jubel über die Annahme, alles sei auf dem Weg zur Vervollkommenung, mag einem aber aus verschiedenen Gründen im Halse stecken bleiben; zum Beispiel aufgrund der Einsicht, dass Friedrich Nietzsches Umwertung aller Werte, die zum *Tod Gottes* – zum *Mord* an Gott – führt, gerade auf diesem Gedanken fußt.²⁰ Martin Heidegger zitiert in seiner Abhandlung *Nietzsches Wort ›Gott ist tot‹* folgende These Nietzsches:

»Der Gesichtspunkt des ›Werths‹ ist der Gesichtspunkt von *Erhaltungs-Steigerungs-Bedingungen* in Hinsicht auf complexe Gebilde von relativer Dauer des Lebens innerhalb des Werdens.«²¹

Falls alles Seiende von Natur aus notwendig danach strebt, auf bessere Weise zu sein, drängt sich die Frage auf, ob das, »was so das Seiende in

18 Vgl. *De docta ign.* I, 1: h I, S. 5, Z. 19 [N. 2]: »difficultas et labor«; diese Ausdrücke weisen auf Augustins Charakterisierung der »conditio humana« (»ignorantia et difficultas«), vgl. dazu AUGUSTINUS, *De libero arbitrio*, ed. William M. Green (Corpus christianorum. Series latina 29), Turnholti 1970, III, 52 (c. xviii, l. 51) und 69 (c. xxiii, ll. 52ss.).

19 Zur »coincidentia oppositorum« vgl. JOSEF STALLMACH, Ineinsfall der Gegensätze und Weisheit des Nichtwissens. Grundzüge der Philosophie des Nikolaus von Kues (Buchreihe der Cusanus-Gesellschaft. Sonderbeitrag zur Philosophie des Cusanus), Münster 1989.

20 Vgl. MARTIN HEIDEGGER, Nietzsches Wort ›Gott ist tot‹, in: DERS., Holzwege, Frankfurt am Main 1950, 210; jetzt in: Holzwege (Gesamtausgabe, Abt. I, Bd. 5), hg. von Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Frankfurt am Main 2003 (1977), Seitenzahlen laut Originalpaginierung, die in der Gesamtausgabe mit aufgeführt ist.

21 FRIEDRICH NIETZSCHE, KSA (wie Anm. 6) Bd. 13, 36. Vgl. HEIDEGGER, Nietzsches Wort ›Gott ist tot‹ (wie Anm. 20) 210.

seiner *essentia* bestimmt«, mit Nietzsche als »Wille zur Macht« bezeichnet werden müsste.²² Dächte Cusanus das Streben alles Seienden als Streben nach »Macht-Wachsthum«,²³ so gehörte sein Denken laut Heideggers Diagnose in die Geschichte des Nihilismus, die als Metaphysik begonnen hat, aber mit dem *Tod Gottes* endet.²⁴ Kaum hat Cusanus das naturhafte Streben aller Dinge nach einem besseren Zustand als göttliche Gabe vorgestellt, stößt er im Blick auf das höchste Streben an eine unüberwindbare Schranke, die schlagartig klar macht, warum sein Werk mit Recht den Titel *De docta ignorantia* trägt.

Wenn synthetische Erkenntnisse nur durch die Bestimmung von Verhältnissen zu erlangen sind, das Unendliche sich aber der Verhältnisbestimmung grundsätzlich entzieht, ist zu fragen, warum wir *Unendliches* zum Ziel unseres Erkenntnisstrebens machen. Sofern menschliche Erkenntnis nur durch synthetische Verhältnisbestimmung möglich ist und diese Möglichkeit irgendwie mit dem Unendlichen zusammenhängt und das Unendliche also grundsätzlich unerkennbar bleibt, wäre es besser, von »der Wahrheit«, von absolut Wahrem und Unendlichem zu schweigen.²⁵

Cusanus hält dennoch am Versuch einer denkenden Vergegenwärtigung des Unendlichen fest. Beim Versuch denkerischer Annäherung an das Unendliche bleibt ihm aber nur die Möglichkeit, das seltsame Ziel zu erstreben, das uns wissen lässt, dass wir in dieser Frage nicht wissen können: »desideramus scire nos ignorare.«²⁶ Denn Unendliches kann ein

22 HEIDEGGER, Nietzsches Wort »Gott ist tot« (wie Anm. 20) 212; vgl. auch 239f.: »Der letzte Schlag gegen Gott und gegen die übersinnliche Welt besteht darin, dass Gott, das Seiende des Seienden, zum höchsten Wert herabgewürdigt wird.«

23 NIETZSCHE, KSA (wie Anm. 6) Bd. 12, 353.

24 HEIDEGGER, Nietzsches Wort »Gott ist tot« (wie Anm. 20) 196ff.

25 Sei es nun ein Schweigen, in dem das Unendliche für nichtig gehalten wird, oder ein Schweigen, in dem das Unendliche sprachlos, aber beredt, vergegenwärtigt wird. Vgl. dazu KANT, KrV (wie Anm. 7) B 650; vgl. weiterhin LUDWIG WITTGENSTEIN, *Tractatus logico-philosophicus* (1918), in: Werkausgabe, Band 1: *Tractatus logico-philosophicus. Tagebücher 1914–1916. Philosophische Untersuchungen (Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft 501)*, Frankfurt am Main 1984. Zu beachten ist hier der vielzitierte Satz 7: »Wovon man nicht sprechen kann, darüber muß man schweigen.« In einem Brief an Ludwig von Ficker (Oktober oder November 1919) schreibt Wittgenstein zur Erläuterung (LUDWIG WITTGENSTEIN, *Briefwechsel*, hg. von Brian F. McGuinness und Georg Henrik von Wright, Frankfurt am Main 1980, 96): »Ich wollte nämlich schreiben, mein Werk bestehe aus zwei Teilen: aus dem, der hier vorliegt, und aus alledem, was ich *nicht* geschrieben habe. Und gerade dieser zweite Teil ist der Wichtige.«

26 *De docta ign.* I, 1: h I, S. 6, Z. 18 [N. 4].

endlicher Geist im Wissen nicht erreichen, sein *unersättliches* Streben nach vergleichender Erkenntnis bleibt im Blick auf Unendliches grundsätzlich für immer ungestillt. Die Ungestilltheit hat im Blick auf die Annehmbarkeit des Daseins Gottes aber keineswegs schädliche Folgen für die heutige Gottesfrage. Sofern ein Geist sucht, obwohl er durch sein Tun keine *Ruhe* finden kann, lässt sich sein Streben nämlich nicht so auslegen, als ob er *Macht-Wachstum* im Sinne Nietzsches erstreben wollte.²⁷

Soweit sei der Problemhintergrund skizziert. Um auf die Spur einer Beziehung zwischen Endlichem und Unendlichem zu kommen, wird im ersten Hauptteil dieses Vortrags zunächst die *Notwendigkeit* der Frage nach Unendlichem untersucht. Im zweiten Hauptteil wird sodann *nach dem Weg* gefragt, auf dem ein Geist – trotz seiner Endlichkeit – nach Unendlichem suchen kann. Im dritten Teil geht es um das *Ziel* der Suche, das uns die Suche nach dem Unendlichen so ans Herz legt, dass die Sprache Züge annimmt, die von einer Beziehung aus Liebe geprägt sind.²⁸

1. Das Unendliche als notwendige, aber theoretisch unlösbare Aufgabe der Erkenntnis

Die größte Vollkommenheit im Erkennen spricht Cusanus dem Menschen zu, der am deutlichsten die Unwissenheit erkannt hat, die ihm als endlichem Wesen unüberwindlich anhängt.²⁹ Demgemäß behauptet er

27 Das ist die Gesamttenenz der Cusanusdeutung von TILMAN BORSCHKE, Was etwas ist. Fragen nach der Wahrheit der Bedeutung bei Platon, Augustin, Nikolaus von Kues und Nietzsche, München 1990 (21992). Vgl. dazu die Rezension von NORBERT FISCHER, in: Allgemeine Zeitschrift für Philosophie 17 (1992) 96–101.

28 Der Liebesgedanke ist aber selbst so facettenreich, dass er widersprüchlich zu werden scheint, sofern einerseits erotische Liebe gemeint sein kann, andererseits eine Liebe aus reinem Wohlwollen (>gratis diligere<), die auf göttliches Freisein von Mangel verweist, so wie Gott die Welt aus nichts geschaffen habe (AUGUSTINUS, *Confessiones* [wie Anm. 2] XIII, 5 [c. iv, l. 2 s.]: »non ex indigentia fecisti, sed ex plenitudine bonitatis tuae«).

29 *De docta ign.* I, 1: h I, S. 6, Z. 19–21 [N. 4]: »Nihil enim homini etiam studiosissimo in doctrina perfectius adveniet quam in ipsa ignorantia, quae sibi propria est, doctissimus reperiri.« Vgl. dazu auch IMMANUEL KANT, Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik A (Königsberg 1766) 115 f. (= hg. von Paul Menzer [Kant's gesammelte Schriften (wie Anm. 7), 1. Abt., Bd. II], Berlin 1905, S. 368, Z. 1–7). Kant bestimmt die Metaphysik in dieser vorkritischen Schrift als »eine Wissenschaft von den Grenzen der menschlichen Vernunft« und sagt, dass »dieser Nutzen der erwähnten Wissenschaft der unbekannteste und zugleich der wichtigste« sei, »wie er denn auch nur ziemlich spät und nach langer Erfahrung erreicht wird.«

ausdrücklich, die *wichtigste* aller Lehren sei die des Nichtwissens: »maxima ignorantiae doctrina«.³⁰ Ein Mensch werde also umso gelehrter sein, je mehr er wisse, dass er unwissend ist: »Et tanto quis doctior erit, quanto se sciverit magis ignorantem.«³¹ Cusanus geht es beim Eingeständnis des Nichtwissens nicht um eine tragische Geste, wie Faust sie in seinem ersten Monolog ausführt. Zwar endet auch Fausts Studium der Philosophie, der Juristerei, der Medizin und der Theologie mit der Einsicht, »daß wir nichts wissen können«.³² Faust nimmt das Ergebnis aber zum Anlass einer heftigen Klage, da es ihm unerträglich scheint, nicht zu wissen, »was die Welt / Im Innersten zusammenhält«.³³ Faust, der im Wissen *Macht* sucht, also mit dem »Wissen des Nichtwissens« nicht zufrieden ist und sein kann, flüchtet ins Irrationale und hat sich »der Magie ergeben«, um das große »Geheimnis« doch noch zu lüften.³⁴

Cusanus sucht anders als Faust nicht einen »Archimedischen Punkt«, von dem aus er die Welt nach Belieben bewegen und beherrschen könnte; er sucht kein *Machtwachstum* um jeden Preis, kein *Leistungs- und Herrschaftswissen*.³⁵ Obwohl ihm positives Wissen nicht unwichtig ist, hält er es nicht für die »maxima doctrina«, sondern findet diese erst in der Lehre vom Nichtwissen.³⁶ Zu fragen ist, warum Cusanus eine Einsicht für wichtig hielt, die das Nichtwissen wachsen lässt und keinen positiven Nutzen für die Absicht abwirft, Wissen vom Unendlichen zu gewinnen.³⁷ Zwar hat er gesehen, dass die Beziehung aufs Unendliche

30 *De docta ign.* I, 2: h I, S. 7, Z. 3 [N. 5].

31 *De docta ign.* I, 1: h I, S. 6, Z. 21 f. [N. 4].

32 JOHANN WOLFGANG VON GOETHE, Faust. Der Tragödie erster Teil (Goethes Werke [Hamburger Ausgabe] III), München 1986, *Nacht*, Vers 364.

33 GOETHE (wie Anm. 32) Verse 382 f.

34 Vgl. GOETHE (wie Anm. 32) Verse 379 und 377.

35 Zum »Archimedischen Punkt« vgl. GEORG BÜCHMANN, Geflügelte Worte, bearbeitet von Winfried Hofmann, Frankfurt am Main/Berlin/Wien ³⁵1981, 311; zum »Leistungs- und Herrschaftswissen« vgl. MAX SCHELER, Philosophische Weltanschauung, in: DERS., Späte Schriften, hg. von Manfred Frings (Gesammelte Werke 9), Bern/München 1976 (Bonn ²2005), 75–84.

36 Zur positiven Bedeutung des Wissens im Bereich des Endlichen vgl. HANS BLUMENBERG, Die Legitimität der Neuzeit, Frankfurt am Main ²1988, 558 ff. (zum Ende der angeblichen »curiositas«-Kritik Augustins). Zur Interpretation Augustins vgl. dagegen MARTIN HEIDEGGER, Augustinus und der Neuplatonismus, in: Phänomenologie des religiösen Lebens (Gesamtausgabe, Abt. II, Bd. 60), hg. von Claudius Strube, Frankfurt am Main 1995, bes. 224 ff.

37 Zwar mag das Unendliche als »focus imaginarius« (KANT, KrV [wie Anm. 7] B 672)

Ertrag für Fragen haben kann, die sich im Endlichen stellen, zum Beispiel für die Quadratur des Kreises.³⁸ Die Einsicht in den höheren Rang des Nichtwissens gegenüber synthetisch erworbenen Erkenntnissen nahm er zudem nicht als naturgegeben, sondern als unerwartete, »von oben kommende Gabe des Vaters der Lichter«.³⁹ Durch sie erblickte er die grundsätzliche Unzulänglichkeit synthetischer Erkenntnis und die Unerkennbarkeit des Unendlichen, das nur im Übersteigen von Endlichem (»transcendenter«) zur Sprache zu bringen ist.⁴⁰ Der Weg zu dieser Einsicht führt über drei Stufen.⁴¹

Aus dem Blickwinkel der untersten Stufe gelangt er zur Einsicht, dass positive Erkenntnisse auf dem Weg der Verhältnisbestimmung erlangt werden. Die anfängliche Zuversicht, auf dem Weg synthetischer Erkenntnis so weitgehende Fortschritte machen zu können, dass Suchende am Ende Ruhe im ersehnten Ziel, in der Wahrheit des Ganzen, finden könnten, wird aber gestört.⁴² Sie wird zunächst gestört, weil sich zeigt, dass ein Geist, der die Wahrheit in Endlichem sucht, sein Ziel verfehlt und also in seiner Suche auf einen unendlichen Progressus verwiesen bleibt.⁴³

oder als Grenzwert unvermeidlich sein, doch reichte dazu die *bloße Idee des Unendlichen* aus; es muss kein wirkliches Unendliches dazu angenommen werden. Zum positiven und negativen Nutzen der Metaphysikkritik Kants, vgl. FISCHER/HATTRUP, Metaphysik aus dem Anspruch des Anderen (wie Anm. 7) 50ff.

38 Vgl. schon *De docta ign.* I, 3: h I, S. 9, Z. 10ff. [N. 10]; I, 10: h I, S. 19–21 [N. 27–29]; dazu z. B. *De coni.* II, 2: h III, N. 82; *De beryl.* 28: h ²XI/1, N. 45; *De stat. exper.*: h ²V, N. 194; besonders *De theol. compl.*: h X/2a, N. 3, Z. 10f. »circulus unitrinus«.

39 Epistola auctoris (*De docta ign.* III, 12: h I, S. 163, Z. 8 [N. 263]); Parallele zu Kant, der sah, dass sich die Fragen der Metaphysik nicht auf die Weise der Naturwissenschaft beantworten lassen. Die Naturforscher sahen, wie objektive Forschung getrieben werden kann; ihm ist aufgegangen, dass mit dieser Methode die Aufgaben der Metaphysik nicht zu lösen sind; vgl. FISCHER/HATTRUP, Metaphysik aus dem Anspruch des Anderen (wie Anm. 7) 85ff.

40 Vgl. *De docta ign.* I, 14: h I, S. 28, Z. 4 [N. 37]: »transcendenter intelligis triangulum infinitum«.

41 Diese drei Stufen können als *via affirmativa*, *via negativa* und *via eminentiae* charakterisiert werden; allerdings betreffen sie nicht unmittelbar die Gottesfrage, sondern beginnen gleichsam von unten und öffnen durch den Weg des Erkennens das Denken für eine transzendente Wirklichkeit, die die Kraft endlicher Erkenntnis unendlich übersteigt.

42 Zur Wahrheit des Ganzen vgl. GEORG WILHELM FRIEDRICH HEGEL, Phänomenologie des Geistes, hg. von Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel (Werke 3), Frankfurt am Main 1970, bes. 11ff.; dagegen vgl. den Gedanken der Störung (Blendung) der Vernunft: LEVINAS, Totalité et infini (wie Anm. 2).

43 Vgl. KANT, KrV (wie Anm. 7) B 364: »der eigenthümliche Grundsatz der Vernunft

Aber auch auf der zweiten Stufe, in der Metaphysik, wird die Suche gestört, da hier die Unerkennbarkeit des Unendlichen als Unendlichen hervortritt. Damit gerät das Erkenntnisstreben des menschlichen Geistes auf der zweiten Stufe in eine noch schärfere Krise. Obwohl der Geist sieht, dass er, solange er »über die Quellen seiner eigenen Erkenntnis nicht nachsinnt, zwar sehr gut fortkommen« und Erkenntnisse im Endlichen gewinnen kann,⁴⁴ belästigt ihn die Ungewissheit, die mit dem Verwiesensein auf Unendliches und dessen Unerkennbarkeit zusammenhängt. Auf der zweiten Stufe stellt sich ihm also die Frage, ob er nicht an der Wahrheitsbefähigung des menschlichen Geistes verzweifeln muss, weil alle seine Bemühungen um Erkenntnis nichts mit absoluter Wahrheit zu tun haben, sofern er zweifelnd fragen kann, ob es die absolute Wahrheit, die er zwar von Natur aus sucht, am Ende überhaupt gibt.⁴⁵ Der Sinn seines Erkenntnisstrebens hängt nämlich davon ab, ob er eine dritte Stufe erreichen kann, auf der sich die Konsequenz des Skeptizismus vermeiden lässt. Alle diese Überlegungen zeigen, dass jede mögliche Lösung der Aufgabe mit einer Beziehung zwischen dem endlichen Geist und dem Unendlichen zu tun hat.

Die erste Stufe befriedigt das Erkenntnisstreben nicht, weil die Suche nach Erkenntnis über den Weg der Verhältnisbestimmung auf Ähnlichkeiten des Erkenntnisziels mit Anderem rekurren muss, die Wahrheit der Dinge sich durch solche Ähnlichkeiten aber nicht genau erfassen lässt.⁴⁶ Was nicht selbst als Wahres existiert, ist zu genauer Messung nicht geeignet: »omne non ipsum verum existens praecise mensurare non potest«.⁴⁷ Als Endliches, dessen genaue Bestimmung man zwar »transcender« oder auch »translativ« suchen kann,⁴⁸ fasst Cusanus das Bild des dreieinen Kreises (>circulus unitrinus< oder >triunus<) ins Auge.⁴⁹ Die

überhaupt (im logischen Gebrauche) sei: zu dem bedingten Erkenntnis des Verstandes das Unbedingte zu finden, womit die Einheit desselben vollendet wird.«

44 KANT, KrV (wie Anm. 7) B 297.

45 Vgl. NIETZSCHE, KSA (wie Anm. 6) Bd. 11, 506: »Wahrheit ist die Art von Irrthum, ohne welche eine bestimmte Art von lebendigen Wesen nicht leben könnte. Der Werth für das Leben entscheidet zuletzt«. Weiter (KSA Bd. 12, 351): »Daß es keine Wahrheit giebt; daß es keine absolute Beschaffenheit der Dinge, kein »Ding an sich« giebt«.

46 *De docta ign.* I, 3: h I, S. 9, Z. 10f. [N. 10]: »non potest igitur finitus intellectus rerum veritatem per similitudinem praecise attingere«.

47 *De docta ign.* I, 3: h I, S. 9, Z. 12f. [N. 10].

48 Vgl. *De docta ign.* I, 14: h I, S. 28, Z. 4 [N. 37]; I, 16: h I, S. 30, Z. 6 u. 9 [N. 42].

49 *De docta ign.* I, 19: h I, S. 39, Z. 20f. [N. 58].

Größe von Kreisen kann ein endlicher Geist nicht durch den Kreis selbst erfassen, sondern nur mit der Hilfe von anderen geometrischen Figuren messen, zum Beispiel durch regelmäßige Vielecke, deren Eckenzahl jedoch ins Unendliche gesteigert werden müsste, um die Größe des Kreises messen zu können.⁵⁰

Wo die Erkenntnis von Endlichem auf Unendliches weist, gerät die Erkenntnis des Endlichen solange in Schwierigkeiten, als *der Seinsmodus des Unendlichen* unklar ist, der beim Versuch auftaucht, eine genaue Erkenntnis des Endlichen zu erlangen.⁵¹ Wenn genaue Erkenntnis von Endlichem des Rekurses auf Unendliches bedarf, zerrinnt die absolute Wahrheit des Endlichen zwischen den Fingern, solange ungeklärt ist, was es mit dem Unendlichen auf sich hat.

Die ruhige Zuversicht vom Beginn des ersten Kapitels ist einer Ruhelosigkeit gewichen, die von einer anfangs kaum geahnten Radikalität in der Wahrheitssuche des Cusanus zeugt, die bis heute zum Denken anregen kann. Obwohl das Denken des Cusanus nicht im Gewand des Skeptizismus einherschreitet, weiß es sich im Inneren von der Gefahr endgültiger Enttäuschung der menschlichen Wahrheitssuche bedroht. Ein endlicher Geist, der einsieht, dass er zwar zu genauer Erkenntnis des Endlichen auf Unendliches verwiesen ist, dass ihm das Unendliche *als* Unendliches aber unerreichbar bleibt, könnte auf die Annahme verfallen, sein Erkenntnisstreben sei am Ende zum Scheitern verurteilt. Cusanus merkt kühl urteilend an, dass die Washeit der Dinge, die Wahrheit des Seienden, die »quiditas rerum, quae est entium veritas«, bisher unerkannt geblieben sei und unerkannt bleiben werde.⁵² Obwohl alle Philosophen nach ihr geforscht hätten, habe keiner sie gefunden: »per omnes philosophos investigata, sed per neminem uti est reperta.«⁵³ Wenn eine endliche Vernunft die gesuchte Wahrheit aber nie in ihrer Reinheit erreichen kann und die »veritas« also »in sua puritate inattingibilis« bleibt,⁵⁴ könnte ein Mensch, der sich in dieser Situation weiß, das naturhafte Streben nach Erkenntnis der Wahrheit für gänzlich sinnlos halten und darüber ver-

50 *De docta ign.* I, 3: h I, S. 9, Z. 10ff. [N. 10].

51 Was das Unendliche ist, wird Thema erstens in der Frage nach der »essentia«, »quiditas«; zweitens in der Frage nach dem »Seinsmodus«: ob etwas möglich, wirklich oder notwendig ist.

52 *De docta ign.* I, 3: h I, S. 9, Z. 24f. [N. 10].

53 *De docta ign.* I, 3: h I, S. 9, Z. 25f. [N. 10].

54 *De docta ign.* I, 3: h I, S. 9, Z. 25. [N. 10].

zweifeln. Trotz aller Enttäuschung könnte er sich weiterhin zwar der Wahrheit des Endlichen auf Wegen nähern, wie sie in der Infinitesimalrechnung beschritten werden. Aber auch die größten Erfolge im Erwerb synthetischer Erkenntnis können nicht darüber hinwegtäuschen, dass die Einsicht, in der die Absurdität des Strebens nach der Wahrheit vor Augen geführt worden ist, tiefe Verzweiflung zur Folge hat.

Wer sieht, dass die durch Vergleichen und Verknüpfen gewonnenen synthetischen Erkenntnisse, so erstaunlich sie sein mögen, sich endlos verfeinern und erweitern lassen, dass also die Suche genauer Erkenntnis von Endlichem nie vollendet werden kann, hat die erste Stufe des Weges der Erkenntnis verlassen. Auf der zweiten Stufe findet er sich, ob er will oder nicht, von der Luft des Unendlichen umweht. Was immer mit Unendlichem gemeint ist: Es ist etwas unvergleichlich Anderes, das den Blick auf die Erkenntnis, die auf der ersten Stufe möglich war, verändert. Wer diesen Schritt geht, verlässt das Gebiet der *Physik*, gelangt in die *Meta-Physik*, ob er nun am *Problem* des Unendlichen verzweifelt oder es als Anspruch anerkennt, der das Denken fordert. Im dritten Schritt geht Cusanus den Weg zur *Religion*. Die Unzulänglichkeit positiver Erkenntnis und die Unerkennbarkeit des Unendlichen als Unendlichen treiben ihn nicht in den Skeptizismus, sondern werden ihm, trotz der zunächst widrigen Situation, zum Ausgangspunkt einer dritten Stufe, die eine *Beziehung* zwischen dem Unendlichen und Endlichem zu denken erlaubt.

2. Zur Frage nach dem Weg, auf dem ein endlicher Geist nach Unendlichem suchen kann

Obwohl die Wahrheit des Endlichen nicht unmittelbar erfasst und in ihrer Reinheit nicht einmal berührt, sondern in unendlicher Annäherung durch Vergleichen und Verknüpfen mit anderem Endlichem nur erstrebt werden kann, ist doch zu fragen, was es mit Unendlichem auf sich hat, das in unbestimmter Weise als asymptotischer Grenzwert in den Horizont des Suchenden gerät. Das Unendliche kommt auf diesem Wege nie *als Unendliches* in Blick, sondern nur als unbestimmtes Ziel endlos sich steigernder Annäherung von Endlichem an etwas unerreichbar Bleibendes, dessen innerer und absoluter Sinn verborgen bleibt, das also nur insofern unendlich genannt werden kann, als feststeht, dass es sich im

Vergleich mit Endlichem *nicht* erfassen lässt. Mit asymptotischer Annäherung ist grundsätzlich und definitionsgemäß ein Vorgang gemeint, der sein Ziel nie erreicht. ›Asymptote‹ ist der Gegenbegriff zu σύμπτωσις, zum Ineinsfall, zu dem nichts Bestimmtes begreifenden Begriff, von dem Cusanus als ›coincidentia‹ spricht.⁵⁵

Das Bewusstsein, auf dem Weg einer asymptotischen Annäherung an die Wahrheit zu sein, setzt beim Suchenden eine unbestimmte und auch unerklärliche Nähe zur absoluten Wahrheit voraus. Ein Suchender muss, um seinen Weg als Weg zur Wahrheit verstehen zu können, eine Ahnung davon haben, dass sein Streben mit der Wahrheit zu tun hat, zugleich aber auch ein Bewusstsein davon, dass er mit seiner Suche noch nicht zum Ziel gekommen ist und dass er auf dem Weg solcher Annäherung auch niemals mit der gesuchten Genauigkeit zu seinem Ziel gelangen wird. Geometer wissen, dass sie die Größe von Kreisflächen näherungsweise durch Vielecke bestimmen können, wissen aber zugleich, dass diese Methode von ihrem Ansatz her ungeeignet ist, die gesuchte Wahrheit in ihrer Genauigkeit zu bestimmen. Sie versuchen, die erkannte Nähe zur Wahrheit zu *erhalten* und in der Suche zu *steigern*. Asymptotische Versuche wären die Weise der Annäherung in zunehmender *Steigerung* der Erkenntnis, die ein Suchender vorher schon *innehatte*. Sie ist das immanente Verfahren des Geistes, der sich von Natur aus auf dem Weg der *Erhaltung* und *Steigerung* der Seinsbedingungen befindet. Sie erreicht nur Ergebnisse, deren Unzulänglichkeit für das höchste Ziel vom Ansatz her feststeht. Dennoch hat sie den Vorteil, dem forschenden Geist zugänglich und einsichtig zu sein. Sie ist die theoretische Annäherung an die Wahrheit, die der Natur des endlichen Geistes entspricht, der sieht, wie er seine Methode erweitern und verfeinern kann. Sie scheint ihm, obwohl sie ihn auf das *Problem* der ›præcisio veritatis‹ weist, einsichtig zu sein, da er sie *nach seinem Entwurfe* hervorgebracht hat.⁵⁶

55 Σύμπτωσις kommt von συμπίπτω. Die erstgenannten Bedeutungen bei WILHELM GEMOLL, Griechisch-deutsches Schul- und Handwörterbuch, München 1991, 703: ›zusammenfallen, zusammenstürzen, einstürzen, zusammentreffen, zusammenstoßen‹. Nach HENRY GEORGE LIDDELL/ROBERT SCOTT/HENRY STUART JONES, A Greek-English Lexicon, Oxford 1978 (1940, Supplement 1968) 1686 s. v. σύμπτωσις II.1 wurde das Wort schon von Archimedes gebraucht.

56 Vgl. *De coniecturis*; was Kant Entwurf nennt, steht in Beziehung zu ›coniectura‹; die gewählte Formulierung ist angelehnt an KANT, KrV (wie Anm. 7) B XIII: Die Naturforscher »begriffen, daß die Vernunft nur das einsieht, was sie selbst nach ihrem Entwurfe

Diese Erkenntnis sucht das Unendliche nicht *als Unendliches*, nicht als *absolute* Wirklichkeit. Vielmehr wird das Unendliche als Unendliches völlig *entwertet*, sofern es nicht *als* Unendliches gesehen, sondern nur als Funktion des endlichen Erkenntnisstrebens in Blick genommen wird.⁵⁷ Wer das Ziel hätte, das Unendliche *als Unendliches* zu erkennen, erreicht es nicht in asymptotischer Steigerung der Genauigkeit, da es sich als solches jeder Verhältnisbestimmung entzieht. Das Unendliche wird in asymptotischer Annäherung entweder zu einem *Problem* oder zu einem gespenstisch anmutenden, die Vernunft zwar irritierenden, aber substanzlosen *Produkt* der Geistestätigkeit, die sich fortschreitend des Endlichen bemächtigt, was allenthalben geschieht.⁵⁸ Wie sehr sich der endliche Geist auf dem Weg der Verhältnisbestimmung imstande sehen mag, Strukturen einer vernünftigen Welt zu entwerfen, Strukturen des »mundus rationalis«, so wenig vermag er die wirkliche Welt hervorzubringen, den »mundus realis«.⁵⁹ Noch unerreichbarer ist ihm jedoch *der Unendliche*, der als Ursprung einer wirklichen Welt gedacht werden könnte.

Wenn es noch andere theoretische Motive gäbe, das Unendliche als absolute Wirklichkeit zu suchen, nämlich als Unendliches (»infinitum ut

hervorbringt«; vgl. weiterhin auch KrV B 294–297; vgl. noch einmal B 364. Daraus folgt die Auslegung der kritischen Metaphysik als »Metaphysik der Probleme« (wobei ein Problem eine notwendige, aber theoretisch unlösbare Aufgabe ist; dazu schon KrV A [Königsberg/Riga 1781] VII = KrV, 1. Aufl., hg. von Benno Erdmann [Kant's gesammelte Schriften (wie Anm. 7) 1. Abt., Bd. IV], Berlin 1903, mit Originalpaginierung am Rand).

- 57 Es kann noch als »transzendentes Ideal« fungieren, aber dieses wäre dann nichts als eine entworfene Idee ohne transzendente Bedeutung. Durch diese Reduktion geschieht der »Mord« an Gott, von dem Nietzsche spricht. Kants Bestreben richtet sich gegen die Tendenz, Gott zum Entwurf der Vernunft herabzuwürdigen. Vgl. FISCHER/HATT-
RUP, *Metaphysik aus dem Anspruch des Anderen* (wie Anm. 7).
- 58 Ein »Problem« im metaphysischen Sinne ist Kants »transzendentes Ideal«, das ein entworfener Gedanke ist und insofern kein »Gottesbegriff«, aber das Denken dennoch in Unruhe versetzt; vgl. KrV (wie Anm. 7) B 364. Das Synthetisieren zum Zweck der Erhaltung und Steigerung ist keine Errungenschaft und kein Fehlverhalten, das irgendwann in der Geschichte der Metaphysik eingesetzt hätte, sondern mit dem natürlichen Streben des Menschen schon immer unauflöslich verknüpft. Es war im Blick auf das Denken des Unendlichen aber auch schon immer eine Gefahr.
- 59 Vgl. *De coniecturis* I, 1: h III, N. 5, Z. 3f.: »Coniecturas a mente nostra, uti realis mundus a divina infinita ratione, prodire oportet.« Zu Kants Problem des »intellectus archetypus« und »ectypus« vgl. FISCHER/HATT-
RUP, *Metaphysik aus dem Anspruch des Anderen* (wie Anm. 7) 73f., 129. Diese Zugangsweise bleibt im Sinne Kants ein Problem im Sinne einer notwendigen, aber unlösbaren Aufgabe, die das Denken zwar in Unruhe versetzen, aber nicht zu Lösungen führen kann.

infinitum«), wenn es die Aufgabe eines mit Urteilskraft versehenen Geistes wäre, die absolute Wirklichkeit des Unendlichen zu denken, kann dies nicht asymptotisch geschehen, sondern nur im Sinne der σύμπτωσις («coincidentia»). Diesen Weg schlägt Cusanus ein, indem er sich zum Beispiel auf Spuren Anselms von Canterbury dem Gedanken des Größten zuwendet, über das hinaus nichts Größeres gedacht werden kann: »Maximum, quo maius esse nequit«. ⁶⁰ Anselms Gedanken fügt er die Bestimmung hinzu, das Größte sei auf einfache und von anderem Wirklichen abgelöste Weise zu denken, also nicht asymptotisch auf dem Weg der Verhältnisbestimmung, sondern eben »simpliciter et absolute«. ⁶¹ Auf dem Weg vergleichenden Erkennens begegnet einander Entgegengesetztes, Größeres und Kleineres, auch die Möglichkeit asymptotischer Annäherung an relativ Größtes und Kleinstes. Relative Steigerungen verlieren aber im einfach und absolut Größten ihren Sinn, sie verlieren in ihm die Gegensätzlichkeit, da *absolut* Größtes nicht als Ergebnis einer Steigerung denkbar ist. Ins Leere liefe also ein humanistischer Atheismus, der auf den sinnwidrigen Vergleich von Endlichem mit Unendlichem hinausliefe. Nietzsche sagt: »Aber daß ich euch ganz mein Herz offenbare, ihr Freunde, *wenn* es Götter gäbe, wie hielte ich es aus, kein Gott zu sein! Also giebt es keine Götter.« ⁶² Sinnwidrig ist dieser Vergleich, weil ein *absolut* Größtes nicht als möglicher Vergleichspunkt für Menschen fungiert, weil es eben nicht die Konkurrenz endlicher Wesen anstacheln kann, sondern alles überragt, jenseits von endlicher Größe und Kleinheit. ⁶³

60 *De docta ign.* I, 4: h I, S. 10, Z. 4 [N. 11]; vgl. dazu das »id quo nihil maius cogitari possit« im *Proslogion* des ANSELM VON CANTERBURY (ed. Franciscus Salesius Schmitt, Seckau 1938, Nachdr. Stuttgart-Bad Cannstatt 1968 [Opera omnia I]), cap. 2 (p. 101, l. 5); vgl. auch cap. 15 (p. 112, l. 14).

61 *De docta ign.* I, 4: h I, S. 10, Z. 4 [N. 11].

62 Vgl. NIETZSCHE, Also sprach Zarathustra II, KSA (wie Anm. 6) Bd. 4, 110. Auch Götter, zu denen Menschen in Konkurrenz stehen könnten, darf es nicht geben: zu Heiligen aber gibt es keine Konkurrenz, schon weil Konkurrenz gerade nichts ist, was Heilige auszeichnet; vgl. aber die Rennbahn des Apostels Paulus (1 Kor 9,24)!

63 *De docta ign.* I, 4: h I, S. 10, Z. 2f. [N. 11]: »Ita enim maximum est superlativus sicut minimum superlativus.« Cusanus nimmt damit dem Wurzelgrund des neuzeitlichen Atheismus die Grundlage: Der Kampf um die Zentralposition im Ganzen des Seienden nimmt die Zentralposition irrigerweise als Seiendes unter anderem Seienden. Vgl. NORBERT FISCHER, Die philosophische Frage nach Gott (wie Anm. 4), bes. 245 ff.; dazu WILHELM TEICHNER, Mensch und Gott in der Entfremdung oder die Krise der Subjektivität, Freiburg i. Br. u. a. 1984, 17f.: »Indem Mensch und Gott, nicht jedoch

Ein endlicher Geist, der sich mit Unendlichem konfrontiert sieht, wird darauf gestoßen, dass er die Wahrheit des Endlichen, wenn er sie erfassen könnte, nur in der Beziehung zu Unendlichem erfassen kann. Der Boden, auf dem er sich im Umgang mit Endlichem bewegt, bietet ihm also nur scheinbar festen Halt. Wenn er, nachdem er die Unzulänglichkeit seiner Erkenntnis gesehen hat, weiter nach einem festem Boden für die Erkenntnis der Wahrheit sucht, wenn er weiter die Wahrheit in ihrer Reinheit sucht, muss er, wie Nietzsche sagt, gleichsam ›das Land verlassen‹.⁶⁴ Er muss sich dem Gedanken öffnen, dass er Halt nur in einem Unendlichen finden kann, das jede affirmative und auch jede negative Erkenntnis übersteigt: »super omnem affirmationem est pariter et negationem«.⁶⁵ Damit gerät der Suchende in eine Umgebung, die zwar die Verheißung unendlicher Wahrheit mit sich führen mag, sich der Art vergleichenden Forschens aber entzieht. Angesichts der Notwendigkeit, ›das Land zu verlassen‹, die jedem begegnet, der absolute, metaphysische Wahrheit sucht, wäre mit Kant zu fragen, ob ein solcher Suchender, der das Land verlässt, nicht auf einen weiten und stürmischen Ozean gerät, der »den auf Entdeckungen herumschwärmenden Seefahrer unaufhörlich mit leeren Hoffnungen täuscht«.⁶⁶ Diese Frage müsste Cusanus bejahen; auch er erklärt ja, dass die genaue Wahrheit nach dem Verlassen des Landes nur im Dunkel des Nichtwissens auf nicht begreifende Weise aufleuchtet.⁶⁷

Menschheit und Gottheit sich ausschließen, treten am Ausgang des absoluten Idealismus sich zum ersten Male in der Philosophiegeschichte Mensch und Gott auf Sein und Nichtsein entgegen.«

64 NIETZSCHE, Die Fröhliche Wissenschaft (wie Anm. 6) Nr. 124; oben S. 292 in vollem Wortlaut zitiert.

65 *De docta ign.* I, 4: h I, S. 11, Z. 3 [N. 12]. Vgl. Platon: ἐπέκεινα τῆς οὐσίας (*Politeia* 509b9).

66 Vgl. KANT, KrV (wie Anm. 7) B 295; vgl. noch einmal NIETZSCHES oben S. 292 zitiertes Wort aus Die Fröhliche Wissenschaft, Nr. 124.

67 *De docta ign.* I, 26: h I, S. 56, Z. 14f. [N. 89]: »praecisionem veritatis in tenebris nostrae ignorantiae incomprehensibiliter lucere«; weitere Stellen zur Unbegreiflichkeit sind vorwiegend im ersten Buch zu finden: *De docta ign.* I, 2: h I, S. 7, Z. 14 [N. 5]; 3: h I, S. 8, Z. 18–S. 9, Z. 28 [N. 9f.]; 4: h I, S. 10, Z. 1–S. 11, Z. 22 [N. 11f.]; 5: h I, S. 11, Z. 25ff. [N. 13]; 10: h I, S. 21, Z. 24 [N. 29]; 11: h I, S. 22, Z. 9f. [N. 30]; 12: h I, S. 24, Z. 23 [N. 33]; 17: h I, S. 35, Z. 11f. [N. 51]; 20: h I, S. 41, Z. 28 [N. 61]; 21: h I, S. 43, Z. 7f. [N. 64]; III, 11: h I, S. 153, Z. 21ff. [N. 247]; 12 (Epistola auctoris): h I, S. 163, Z. 9–11 [N. 263].

Obwohl Cusanus Verhältnisse im Unendlichen nennt, indem er vom *einen und dreieinen Gott* spricht,⁶⁸ betont er immer wieder die Transzendenz, die Unbegreiflichkeit solcher Aussagen.⁶⁹ Wer die Trinität *zählen* wolle, sagt er mit Bezug auf Augustinus, verfehle die Wahrheit: »Quare recte quidem doctissimus Augustinus ait: »Dum incipis numerare trinitatem, exis veritatem.«⁷⁰ Denn im Blick auf die Wahrheit Gottes sei das, was im begrifflichen Sprachgebrauch einander entgegengesetzt ist, nach Möglichkeit durch einen einfachen Begriff zu verbinden: »Oportet enim in divinis simplici conceptu, quantum hoc possibile est, complecti contradictoria«.⁷¹ Sofern der Verstand aber grundsätzlich gegen die Notwendigkeit rebelliert (also auch im Blick auf das Unendliche), auf vergleichendes Bestimmen zu verzichten, stellt sich die Frage, was den Geist treibt, die Annahme in Erwägung zu ziehen, dass Unendliches, das doch nur ein unfassbares Unding zu sein scheint, das Ziel der menschlichen Sehnsucht, auch der Sehnsucht nach Erkenntnis, sein könnte, wenngleich nur so, dass in ihm das Wissenkönnen seine letzte Grenze findet. Diesem Einwand tritt Cusanus einerseits mit der *Retorsion* des Skeptizismus entgegen, die sich auf die faktische Beziehung zum Unendlichen stützt. Andererseits weist er ihn mit dem Hinweis auf die *Attraktivität* ab, die das Unendliche für endliche Wesen mit Urteilskraft besitzt.⁷²

68 *De docta ign.* I, 5: h I, S. 11, Z. 23–S. 13, Z. 11 [N. 13f.]; 7: h I, S. 14, Z. 22–S. 16, Z. 23 [N. 18–21].

69 *De docta ign.* I, 10: h I, S. 19, Z. 16f. [N. 27]: »Quomodo intellectus trinitatis in unitate supergreditur omnia.«

70 *De docta ign.* I, 19: h I, S. 38, Z. 20–22 [N. 57]. Cusanus spricht diesen Satz Augustinus zu; auch wenn sein Wortlaut im Werk Augustinus' nicht belegt werden kann, darf er doch für augustinish gelten; vgl. die Hinweise 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–c), Hamburg 2002, 122f. (= NvKdÜ 15a, 41994).

71 *De docta ign.* I, 19: h I, S. 38, Z. 22f. [N. 57]. Als Beispiele werden anschließend genannt: »distinctio« und »indistinctio«.

72 Das ist der Grundgedanke der philosophischen Theologie des ARISTOTELES, wie er in *Metaphysik* Λ entfaltet ist. Einerseits gilt Gott als höchst vollkommen, so dass ihm nicht einmal die Beziehung zu Niedrerem möglich ist (1074b22ff.), andererseits ist er aber dadurch höchst attraktiv, so dass sich alles Andere auf ihn bezieht (1072b3f.).

3. Die Vollendung des Endlichen in der nicht begreifenden Beziehung zum Unendlichen

Schon auf der zweiten Stufe der Reflexion hat der suchende Geist die Einsicht gewonnen, dass die absolute Wahrheit, wenn es sie gibt, nicht innerhalb der Grenzen des Endlichen zu finden ist. Wer Wahrheit in ihrer Genauigkeit sucht, steht schon in Beziehung zu Unendlichem, auch wenn es in der vergleichenden Erkenntnis unbestimmt und nichtig zu sein scheint. Aus der skeptizistischen Aporie hilft deren Retorsion, die zur *Nichtunmöglichkeit* des Glaubens an eine absolute Wirklichkeit des Unendlichen führt.⁷³ Cusanus retorquiert den Skeptizismus, der jeden Zugang zur Wahrheit verbaut und den er den Epikureern zuschreibt, indem er darauf verweist, dass auch Skeptizisten eine absolute Wahrheit behaupten, obwohl sie doch deren Möglichkeit bestreiten.⁷⁴ Wer behauptet, die Genauigkeit der Wahrheit sei unerkennbar, steht – ob er es sich eingesteht oder es leugnet – schon allein durch diese negative Behauptung selbst faktisch in einer Beziehung zur unendlichen Wahrheit, wenn auch nur im Modus der Bestreitung und der Defizienz.⁷⁵ Nicht die Faktizität der Beziehung zum Unendlichen ist fraglich, sondern deren Interpretation. Das beweist auch ein Gedanke Ludwig Feuerbachs. Er lautet: »Ein *wirklich* endliches Wesen hat keine, auch nicht die *entfernteste Ahnung*, geschweige *Bewußtsein* von einem *unendlichen Wesen*, denn die *Schranke des Wesens* ist auch die *Schranke des Bewußtseins*.«⁷⁶

73 Dies wäre eine Parallele zum Verfahren KANTS in KrV (wie Anm. 7) z. B. B 854; vgl. dazu: Kants Grundlegung einer kritischen Metaphysik. Einführung in die ›Kritik der reinen Vernunft‹, hg. von Norbert Fischer, Hamburg 2010.

74 *De docta ign.* I, 11: h I, S. 24, Z. 1–3 [N. 32]: »Nonne Epicurorum de atomis et inani sententia, quae et Deum negat et cunctam veritatem collidit, solum a Pythagoricis et Peripateticis mathematica demonstratione periit?«

75 Vgl. AUGUSTINUS, *Contra Academicos*, ed. William M. Green (Corpus christianorum. Series latina 29), Turnholti 1970.

76 Vgl. FEUERBACH, Das Wesen des Christentums (wie Anm. 8) 29. Feuerbach legt diesen Satz so aus, dass das *Bewußtsein des Unendlichen* nichts anderes sei als »das Bewußtsein von der *Unendlichkeit des Bewußtseins*«; er spitzt diese Interpretation weiter mit der These zu, dass dem Bewussten im Bewußtsein des Unendlichen nur die *Unendlichkeit des eignen Wesens Gegenstand* wird, ebd., 30. Das wahre Wesen des Menschen sieht Feuerbach in der von ihm angenommenen ›Selbstgenugsamkeit‹ des *Denkens, Liebens und Wollens*. Folglich sieht er die »göttliche Dreieinigkeit im Menschen über dem individuellen Menschen« verwirklicht, ebd., 3. Zu berücksichtigen ist, dass als *göttlich* nur das *Wesen des Menschen* gelten kann, also nicht ein *individueller Mensch*.

Cusanus weiß um diese Schranke und ihre Unüberspringbarkeit. Trotz der Unüberspringbarkeit der Schranke sieht er gerade im Bewusstsein der Schranke eine *Beziehung* zum Unendlichen. Wer die Unbegreiflichkeit des Wahren sieht, weiß Wahres: »scimus incomprehensibile«. ⁷⁷ Denn wir könnten die Unbegreiflichkeit des Wahren gar nicht wissen, wenn uns diese Wahrheit nicht in verborgener Weise offenbar wäre. Wer die Unbegreiflichkeit des Wahren einsieht, ist vor die *Fragen* nach dem Unendlichen gestellt, die ihn zu den *Aufgaben* der Metaphysik führen. Sofern diese Aufgaben unlösbar bleiben, zerstört das Ergebnis der Untersuchungen zwar die Grundlage dogmatischer Metaphysiken, aber ebenso auch den Dogmatismus des Unglaubens. ⁷⁸ Die Schranke, die Cusanus als Mauer des Paradieses denkt, konstituiert die Differenz zwischen Endlichem und Unendlichem, aber zugleich die Beziehung des Endlichen zum Unendlichen. ⁷⁹ Ein Geist, der auf der Spur der Suche nach absoluter Wahrheit bleiben will, muss sich aus dem universal und natürlich scheinenden Gefüge des Strebens nach Macht-Wachstum ausklinken. Ein Geist, der absolute, meta-physische Wahrheit sucht und die Unausweichlichkeit und Unlösbarkeit dieser Aufgabe anerkennt, muss darauf verzichten, diese Wahrheit zu *begreifen*, obwohl der Wunsch angeboren und eigentümlich sein mag. ⁸⁰ Als Gottbegeisterter nimmt Cusanus nicht nur an, dass die Einsicht des Nichtwissens vor Einwänden der Gegner schüt-

Diese Unterscheidung ist von großer Tragweite und enthält in sich den Zündstoff, der am Ende das Gesamtsystem Feuerbachs zusammenstürzen lässt. Zur Kritik an Feuerbach vgl. auch NORBERT FISCHER, Die philosophische Frage nach Gott (wie Anm. 4) 256ff., bes. 260: »Wenn das *Wesen* des Menschen vergöttlicht wird, das vergöttlichte Wesen aber im strengen Sinne nichtseiend ist, sofern Endlichkeit als Index des Seins fungiert, dann scheint der Einzelne als Einzelner schließlich in der Geschichte wie auf einem Misthaufen zu verrotten.« Feuerbach mag in anderer Absicht als Cusanus sprechen; seine Einsicht hat aber Konsequenzen, die sich gegen den plumpen, geistlosen Atheismus wenden lassen.

77 *De docta ign.* I, 3: h I, S. 9, Z. 22 [N. 10].

78 KANT, KrV (wie Anm. 7) B XXX.

79 *De vis.* 12: h VI, N. 50 mit dem Bild der Mauer des Paradieses, jenseits derer Gott der Ineinsfall von Einfaltung und Ausfaltung ist. Vgl. RUDOLF HAUBST, Die erkenntnistheoretische und mystische Bedeutung der »Mauer der Koinzidenz«, in: Das Sehen Gottes nach Nikolaus von Kues. Akten des Symposions in Trier vom 26. bis 27. September 1986, hg. von Rudolf Haubst (MFCG 18), Trier 1989, 167–195.

80 Vgl. *De docta ign.* I, 1: h I, S. 1, Z. 1ff. [N. 1]. Ebenso ist es unmöglich, endliche Personen und deren Handlungen zu begreifen, ohne die Möglichkeit zu verderben, sie als Freiheitswesen anzunehmen, die zu freien Taten aus reiner Güte fähig sind.

ze, sondern auch, dass wir uns umso mehr der Wahrheit nähern, je tiefer wir durch Unwissenheit belehrt sein werden: »quanto in hac ignorantia profundius docti fuerimus, tanto magis ipsam accedimus veritatem«. ⁸¹ Cusanus, der sieht, dass der Ineinsfall des Entgegengesetzten sich außerhalb des Begreifbaren und Erkennbaren befindet, ⁸² vergegenwärtigt so eine schon erwähnte Einsicht Augustins, der sich gerade nicht gewundert hat, dass all das, was wir begreifen können, nicht Gott ist. ⁸³

Dass Cusanus sich willig in das Nichtbegreifen des Unendlichen fügt, ist weniger erstaunlich. Erstaunlich ist jedoch, dass er der Beziehung zum Unendlichen so hohen Rang zuspricht, obwohl er doch als endliches Wesen sein Nichtwissen von Unendlichem gestehen und sein Nichtwissen angesichts der beginnenden Beziehung zum Unendlichen sogar steigern muss. Zu fragen ist also, was dem Suchenden die Frage nach dem Unendlichen so ans Herz legen kann, dass die Sprache erotische Züge annimmt. Das Unendliche als Unendliches wäre, wenn es als solches erkennbar aufträte, das Eine und das Ganze, das Endlichem keinen Platz und keine Luft zum Atmen ließe. Ein Gottbegeisterter könnte dann sagen, dass im überhellen Lichte des Unendlichen alle Unterschiede weggeschwemmt und zum unendlichen Licht hin transformiert würden. Ein kritischer Geist, der den Befund negativ und abschätzig zum Ausdruck bringt, könnte hingegen erklären, dass die Gegenwart des Unendlichen den endlichen Geist, der zur Klarheit der Unterschiede bedarf, in finstere Nacht stellte, deren Dunkelheit alle Katzen grau und alle Kühe schwarz erscheinen lässt. Im einen wie im anderen Fall ist die ›Trennung‹ zwischen Unendlichem und Endlichem die Bedingung der Möglichkeit des endlichen Lebens – und die Bedingung der Möglichkeit, dass es *Bezie-*

81 *De docta ign.* I, 3: h I, S. 9, Z. 26–28 [N. 10].

82 Andere Beispiele finden sich bei KARL JASPERS, Nikolaus Cusanus, München 1964, 28 ff.

83 Vgl. AUGUSTINUS' auf S. 291 zitiertes Wort aus *Sermo* 117,5. Explizit stimmt Cusanus in diesem Fall Dionysius zu, vgl. *De ven. sap.* 22: h XII, N. 67. Der begriffliche Charakter der überbegrifflichen Einsichten bestätigt die These von WERNER BEIERWALTES, dass Cusanus keinem ›Escapismus des Begriffs‹ huldigt; vgl. Platonismus im Christentum (wie Anm. 3) 145. Zu AUGUSTINS Stellungnahme vgl. auch *De ordine*, ed. William M. Green (Corpus Christianorum. Series Latina 29), Turnholti 1970, II, 44 (c. xvi, l. 15s.): »qui scitur melius nesciendo«; *Confessiones* (wie Anm. 2) I, 10 [c. vi, l. 68]: »non inveniendo invenire potius quam inveniando non invenire te«. Vgl. weiter *De quantitate animae*, ed. Wolfgang Hörmann (Corpus scriptorum ecclesiasticorum Latinorum 89), Vindobonae 1986, 77 (p. 226, ll. 5–7): »quo nihil sit secretius, nihil praesentius, qui difficile invenitur, ubi sit, difficilior, ubi non sit«.

hung (nicht Verschmelzung) zwischen Unendlichem und Endlichem geben kann.

Nur weil das absolut Unendliche *nicht in der Welt* auftritt und forschenden Blicken entzogen,⁸⁴ also allenfalls mittels endlicher Wirklichkeiten ›transcendenter‹ oder ›translative‹ zu erahnen ist, kann sich Endliches als Endliches in der Wirklichkeit halten. Da die unmittelbare Gegenwart des Unendlichen beim Endlichen dessen Besonderheit aufhöbe, ist die Einschränkung nicht vom Endlichen abzulösen, ohne dass dieses sein Sein verlöre.⁸⁵ Die Mauer des Paradieses ist kein Hindernis, das dem besten menschlichen Streben entgegenstünde. Sie *kann* nicht übersprungen werden, da der Springende im Sprung sein Sein verlöre. Sie *soll* aber auch nicht übersprungen werden, da dem Endlichen Sein zukommen soll, das es nur durch die Mauer hat.

Im Rahmen von Urteilen aus der natürlichen Erkenntnis bleiben entgegengesetzte Bestimmungen Widersprüche, die nicht zugleich und in derselben Hinsicht von etwas auszusagen sind. Eine Kreislinie ist nach dem Satz vom ausgeschlossenen Widerspruch als Kreislinie eben nicht ›zugleich und in derselben Hinsicht‹ eine Gerade. Wer meint, Cusanus sei in der Negation aller Affirmationen und Negationen über die Mauer des Paradieses gesprungen, verfälscht die *doctrina ignorantiae*.⁸⁶ Wesen, die

84 PLATON: Der κυβερνήτης zieht sich in seine Kajüte zurück, um der selbstanordnenden Vorsorge des Menschen Platz zu lassen; aber auch Platon hofft schon, dass der Weltenlenker insgeheim um das Schicksal der Schöpfung besorgt bleibt (*Politikos* 272e ff.).

85 *De docta ign.* I, 2: h I, S. 7, Z. 20–24 [N. 6].

86 Vgl. *De docta ign.* I, 2: h I, S. 7, Z. 23 f. [N. 6]: »cum sine contractione, a qua absolvi nequit, non exsistat«. Dagegen vgl. BORSCHKE, Was etwas ist (wie Anm. 27). Solche Insinuationen stellen Cusanus als Wegbereiter Nietzsches dar. Borsche meint, über die Mauer des Paradieses springen zu können, vgl. 231: »Diese absolute Negation sowohl aller Affirmationen des Verstandes als auch aller bestimmten Negationen der Vernunft ist, im Bild von *De visione dei* gesprochen, der Sprung über die Mauer des Paradieses. Die Frage nach der Höhe dieser Mauer bleibt bei all denen umstritten, die vor ihr zurückschrecken. Wer aber aufhört zu fragen und stattdessen springt, der erfährt, daß die Mauer – nur von außen betrachtet eine gewesen ist. Das Paradies selbst als der absolute Ort Gottes ist unendlich, es hat keine Mauer.« Alle Rede von Gott bleibt laut Borsche »ein mutmaßender Entwurf ins Unendliche hinaus. [...] Die göttliche Antwort auf die allgemeine Frage, was etwas ist, liegt nach Cusanus mithin in dem, was man seine ›absolute Gottesformel‹ nennen könnte.« Vgl. 270: »Die Ausarbeitung dieser Zweifel besteht für Nietzsche darin, alle Begriffe von philosophischem Rang, vornehmlich die obersten und einfachsten der Tradition, die irgendwann einmal zu Prinzipien des wahren Denkens erhoben wurden, als Fiktionen von bedingtem Wert zu entlarven. Gott, Idee und Sein z. B., aber auch Substanz, Intellekt oder Ich – usw. fallen der

absolut Unendliches nicht erfassen können, verdanken ihre faktische Beziehung zu ihm dem Unendlichen selbst.⁸⁷ Ihre Beziehung zu ihm beruht also auf einer *Inversion der Aktivität*, die Dank zur Folge hat.⁸⁸ Auch die *asymptotische* Wahrheitssuche lebt von der σύμπτωσης, die endlichen Wesen unerreichbar ist. Über Mauern, die Endliches umgrenzen und als Befestigung fungieren, springen Leute, die einbrechen oder – in umgekehrter Richtung – ausbrechen. Beides ist nicht Ziel des Cusanus: Er will weder Gott vermenschlichen, noch Menschen ontisch vergöttlichen.

Sofern endliche Wesen durch eigene Tätigkeit ihre Zustandsqualität steigern können, aber auf unfassbares Unendliches verwiesen sind, wird ihre Beziehung zum Unendlichen, deren Grund nicht im Endlichen liegen kann, zum Ziel des Dankes und einer auf Liebe antwortenden Liebe, von der Augustinus spricht: »amore amoris tui facio istuc«.⁸⁹ Die *belehrte Unwissenheit* ist keine List der Vernunft, die sie auf raffiniertem

Methode einer *dekonstruktiven Genealogie* zum Opfer, die Nietzsche als philosophische ›Götzen-Dämmerung‹ betreibt und die er zugleich erlebt als ›Morgenröthe‹ eines künftigen Denkens, das ›der Erde treu bleibt‹. [...]«. Laut Cusanus ist die Mauer nicht fingiert, sondern eine unüberschreitbare Schranke. Borsches Lösung mag aufsehenerregend sein, kann sich aber nicht auf Cusanus, sondern höchstens auf Nietzsche stützen.

- 87 Der durch eine Mauer getrennte Ort des Ineinsfalls entgegengesetzter Washeiten (»coincidentia oppositorum«) bleibt endlichem Erkennen unzugänglich, obwohl es einsehen kann, dass es von ihm lebt. *De vis.* 11: h VI, N. 46. Eigentlich ist das Endliche in den Mauern eingegrenzt; die Mauer des Paradieses umgrenzt nicht das Unendliche, sofern dieses unendlich ist; der Sprung über die Mauer wäre so der Versuch der Entschränkung des Endlichen.
- 88 Deutlich ist das bei Augustinus, der seine Gottesliebe als Antwort der auf ihn gerichteten Liebe Gottes auslegt (*Confessiones* [wie Anm. 2] II, 1 [c. i, l. 3] und XI, 1 [c. i, l. 6]: »amore amoris tui facio istuc«); aber auch bei Kant, sofern die Freiheit sich durchs moralische Gesetz offenbart, sofern wir durch den Besitz der Vernunft der Liebe Gottes versichert sind, sofern wir auf Heiligkeit bezogen sind, die wir nur in unendlichem Progress anzielen, aber nicht verwirklichen können, sofern wir vom Ideal einer von Gott geliebten Menschheit wissen (vgl. IMMANUEL KANT, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* B [Königsberg 1794] 174 = hg. von Georg Wobbermin [Kant's gesammelte Schriften (wie Anm. 7) 1. Abt., Bd. VI], Berlin 1907, S. 119); ebenso bei LEVINAS, der von einem Denken spricht, das »dem *Unendlichen*, das seinen Gedanken bildete, in *verehrender Liebe* entsprach« (Totalität und Unendlichkeit [wie Anm. 2] 11 f.; vgl. weiterhin Totalité et infini [wie Anm. 2] 66; vgl. dazu NORBERT FISCHER, *Ethik und Gottesfrage. Zu ihrer Beziehung im Denken von Levinas und Kant*, in: *Geist und Sittlichkeit*, hg. von Edith und Klaus Düsing und Hans-Dieter Klein, Würzburg 2009, 299–324).
- 89 AUGUSTINUS, *Confessiones* (wie Anm. 2) II, 1 (c. i, l. 3) und XI, 1 (c. i, l. 6).

Umweg das *Unendliche* trotz seiner Unbegreiflichkeit adäquat *erfassen* ließe.⁹⁰ Da es Cusanus nicht um ein *Erfassen*, sondern um eine *Beziehung* zum Unendlichen im Denken, im Glauben und im Fühlen geht, vergegenwärtigt er sie eher in der Sprache der Erotik als der objektiven Wissenschaften.⁹¹ Weil der begreifende Zugriff die Unendlichkeit des Gesuchten stört, kann das Ziel der Suche weder in der unendlichen Ausweitung der Erkenntnis noch im Verschmelzen des Endlichen mit dem Unendlichen liegen, zumal es für das Endliche den Untergang bedeutete.⁹²

Cusanus will nicht das Unendliche begreifen, sondern versucht, die Möglichkeit endlichen Seins zu verstehen und aus der Beziehung zum Unendlichen zu leben, die zu Lob und Dank ermuntert. Er sucht keinen ›ascensus‹ zu Gott in der Art, wie man Gipfel besteigen und bezwingen kann, zumal Bergsteiger den Berggipfel ja – für die Dauer der Gipfelrast – mit Leibesgröße überragen. Seine Suche nach dem Unbegreiflichen endet im ›transcensus‹, im ekstatischen Sichöffnen gegenüber dem, der höher steht als die Suchenden. Im Sichöffnen kommen sie in eine liebende Beziehung zum absolut Unendlichen, ohne durch sie vom Unendlichen überflutet zu werden.⁹³ Im Sichöffnen für diese Beziehung wollen Suchende das

90 Ausgangspunkt des Nachdenkens über Gott war auch vor Cusanus die Einsicht, dass wir nicht kraft unserer Erkenntnis wissen, was Gott ist. Die daraus folgende »via negationis« ist die Basis auch der »via eminentiae«.

91 Es geht beispielsweise um einen »amplexus amorusus« (vgl. *De docta ign.* I, 1: h I, S. 5, Z. 12 [N. 2]), um den »amplexus spiritualium« (vgl. *De docta ign.* III, 6: h I, S. 137, Z. 5 f. [N. 217]), um das nichtbegreifende Erfassen des Unbegreiflichen in der belehrten Unwissenheit, durch Übersteigen der unvergänglichen Wahrheiten, die auf die Weise menschlichen Wissens gewusst werden können; vgl. *De docta ign.* III, 12 (Epistula auctoris): h I, S. 163, Z. 9–11 [N. 263]: »ut incomprehensibilia incomprehensibiliter amplecterer in docta ignorantia, per transcensum veritatum incorruptibilem humaniter scibilem.«

92 Vgl. *De docta ign.* I, 2: h I, S. 7, Z. 23 [N. 6]: »absolvi nequit«. In der Infinition geht es zunächst darum, De-finitionen des Infiniten zu vermeiden. Es geht um Öffnung für das unfassbare Unendliche, nicht darum, den Geist aktual unendlich zu machen. Das Verschmelzen mit dem Unendlichen, in dem das Endliche seinen Sinn und Bestand verliert, findet sich als Ziel in der Henologie Plotins; Gegenpol ist Augustinus, vgl. z. B. *Confessiones* (wie Anm. 2) XI, 40.

93 Zur Bedeutung endlicher Singularität vgl. *De coni.* II, 3: h III, N. 89, Z. 11–15: »Omnia enim universalia, generalia atque specialia in te Iuliano iulianizant, ut harmonia in luto lutinizat, in cithara citharizat, et ita de reliquis. Neque in alio hoc ut in te possibile est. Hoc autem, quod in te Iuliano est iulianizare, in hominibus cunctis est humanizare, in animalibus animalizare, et ita deinceps.« *De coni.* II, 10: h III, N. 120; zu »singularitas« und »singularizare« *De ven. sap.* 22: h XII, N. 67, Z. 12–17; *De gen.* 5: h IV, N. 186, Z. 1 f. »Quando enim omnes leones, qui fuerunt et nunc sunt, leonizare videmus [...]«

Gesuchte nicht bemeistern, sondern in eine vertraute Nähe zu ihm gelangen, wobei sie gerne gestehen, dass es sie unendlich überragt.⁹⁴

94 Die Art dieses Findens lässt sich mit einem Wort Augustins verdeutlichen, der auf die Frage, wo er Gott gefunden habe, antwortet: »in te supra me«; vgl. *Confessiones* (wie Anm. 2) X, 37 (c. xxvi, l. 3). Gegenspiel Luthers These in *Contra scholasticam theologiam*: »non ›potest homo naturaliter velle deum esse deum«, immo vellet se esse deum et deum non esse deum«, in: Der junge Luther, hg. von Erich Vogelsang, Berlin 1933.