

IDEM ABSOLUTUM

Von Werner Beierwaltes, Würzburg

I

Der Titel meiner Überlegungen sollte genauer und für meine Intention aufschlußreicher lauten: *IDEM ABSOLUTUM – Absolute Identität: Cusanus und Schelling*. Durch eine Verbindung des Cusanus mit Schelling möchte ich diesen nicht »modernisieren« oder – in falscher Anstrengung – »aktualisieren«, um ihn vorwiegend auf diese Weise – die Zukunft, die allemal besser ist, angeblich vorwegnehmend, »antizipierend«¹ – mit der Gegenwart gesprächsfähig zu machen; ich beabsichtige aber auch nicht, Cusanus als unmittelbare »Quelle« für Schellings Identitäts-Denken zu suggerieren. Was ich versuchen möchte, ist dies: zu zeigen, daß die beiden Philosophen zwar aus unterschiedlichen Voraussetzungen heraus, aber doch in sachlich vergleichbaren Intentionen an der Einen Frage arbeiten, in welchem Sinne denn »absolute Identität« ein aufschlußreiches Prädikat für Gott, neben anderen Annäherungen an dessen Wesen, sein könne. Es sollte (oder soll) evident werden – ich variere das eben Gesagte moderat –, daß *idem absolutum* und »absolute Identität« über die Zeit-Differenzen hinweg nicht homonyme, austauschbare Benennungen für sachlich radikal verschiedene Konzepte darstellen, sondern daß sie einen (Grund-)Gedanken von unterschiedlichen Perspektiven und Voraussetzungen her im Blick haben. Für beide gilt gleichermaßen, daß die Frage nach Gott oder die Reflexion über das göttliche Absolute die alle anderen Denkbereiche bewegende und bestimmende Grundabsicht sein muß oder ist. Für Cusanus ist dies aus dem theologischen Grundzug seines Denkens heraus von sich her klar; aber auch Schellings Philosophieren war Zeit seines Lebens in unterschiedlicher Intensität durch den Versuch geleitet, Gott und in ihm das Absolute als Anfang und Ende seines Denkens begrifflich zu fassen. Schelling sagt

¹ Zu dieser Problematik jüngst HANS GERHARD SENGER in seiner Cusanus-Lecture, *Wie modern ist Cusanus? Zur Fragilität der Modernitätsthesen*, Trier 2013; HUBERT BENZ, *Individualität und Subjektivität. Interpretationstendenzen in der Cusanus-Forschung und das Selbstverständnis des Nikolaus von Kues*, Münster 1999.

dies selbst in einem Text, den ich meinen Überlegungen über Identität zugrunde legen werde, so: »Das Erste in der [wahren] Philosophie ist die Idee des Absoluten«² – und dies meint: die »Idee Gottes«³. Oder: »Philosophie [...] ist Darstellung der Selbstaffirmation [oder des Selbsterkennens] Gottes in der unendlichen Fruchtbarkeit ihrer Folgen [...]«.⁴

Obgleich sich Cusanus ganz entschieden bewußt ist, daß Gott nicht praezise, so wie er in sich selbst ist – d. h. an sich – denkbar, erkennbar und aussagbar ist, versucht er mit größter begrifflicher Intensität, in leidenschaftlicher Anstrengung dessen Wesen umkreisend, ausgrenzend, im Blick auf kategoriales Denken negierend (*theologia negativa*), in Begriffen, Metaphern und Bildern näher zu kommen. Diese begriffliche und bildhafte (*symbolice investigari*) Annäherung, die, konjectural bleibend, letztlich über sich hinausgeht ins Unbegreifliche (*incomprehensibiliter comprehendere*) und damit an der »Mauer des Paradieses« (*murus paradisi*) an die Grenze der menschlichen Vernunft stößt, verbindet er produktiv, – d. h. die vielfältigen Perspektiven der Grund-Frage aufschließend – mit der Fülle von biblischen Aussagen über Gottes Sein und Wirken. Aus diesem Zusammenführen der Perspektiven ins Zentrum des fragenden und erwägend-vermutenden Umkreisens erwächst eine philosophische Theologie als eine in sich differenzierte und zusammenwirkende Einheit von Vernunft und Glaube. Die Resultate derartigen Denkens verdichten sich in – Gott zugeordneten – Prädikaten und Begriffs- oder Denk-Bildern (*aenigmata*), die auf dem Denkweg des Cusanus einander sich folgen, voneinander sich ablösen, ohne die jeweils vorhergehende Konzeption zu verdrängen oder zu negieren; in ihrem sachlich evidenten Zusammenhang einen sie sich zu einer $\sigma\varphi\alpha\iota\tau\alpha$ νοητή, zu einer »geistigen Kugel«.

II

Ich nenne jetzt einige dieser cusanischen Gottes-Prädikate, Gottes-Namen oder *aenigmata* in ihrem inneren Zusammenhang. Auf eine analoge Prädikaten-Reihe könnte ich bei Schelling aufmerksam machen.⁵

2 FRIEDRICH WILHELM JOSEPH VON SCHELLING, Sämtliche Werke, Bd. I/6, hg. von Karl Friedrich August Schelling, Stuttgart/Augsburg 1860, 155.

3 Ebd.

4 Ebd., 176.

5 Z. B. aus dem »Würzburger System«, in: SCHELLING Bd. 1/6 (wie Anm. 2): »Gott ist die

1. Als das Un-Endliche selbst, das in sich selbst jede essentielle Differenz, jede wesenhafte Verschiedenheit und Endlichkeit aufgehoben hat, ist Gott der »Ineinsfall der Gegensätze oder Widersprüche« (*coincidentia oppositorum sive contradictoriorum*) – die frühe Grundeinsicht des Cusanus, die fortwährend alle seine Denk-Bereiche aufschlußreich durchdringt und immer wieder neu formt.

2. Gott ist das absolute Sein (*absolutum esse*)⁶ als der erwirkende und umfassend-bewahrende Grund alles Einzel-Seienden.

3. Gott ist das »Können-Ist« oder »Können-Sein«: *possest* – reine, nicht nur logische Wirklichkeit ohne eine in ihr »noch« ausstehende Möglichkeit, die zeit-freie Einheit von seiender Möglichkeit, d. h. von creativem, tätigem Vermögen und Sein; absolutes Sein Gottes als Mächtigkeit, das sich dann im *posse ipsum* von *De apice theoriae* im absoluten »Können selbst« in gesteigerter Form oder Intensität wiederfindet; es ist das universal begründende und erhaltende Prinzip, durch das alles Seiende von seinem je eigenen »Können« her verstehbar wird.

4. Gott ist das »absolute Sehen«, *visio absoluta*⁷ – dies im Sinne eines aktiven *Ersehens* und Durchlichtens seiner selbst in sich *und* im Sinne eines kreativ-gründenden Sehens alles Anderen aus ihm (*De visione dei*). Das Sehen Gottes (*genitivus subiectivus*), seine im »absoluten Begriff« (*conceptus absolutus*) sich selbst denkende Reflexivität, bewahrt die Identität jedes Einzel-Seienden. *Visio dei* (*genitivus obiectivus*) ist das Endziel jeder geistigen Bewegung, Erfüllung eines seines eigenen Grundes immer bewußter werdenden Lebens.

absolute Affirmation von sich selbst[...]« (148). »Gott ist *schlechthin* Eines, oder: [Einer].« (157). »Gott ist *schlechthin* ewig.« (158). »Das Absolute ist *schlechthin* unendlich.« (160). »Gott [...] ist absolut einfach.« (163). »Gott ist [...] absolutes All [...]« (174). »Gott ist [...] das All selbst.« (177). »Gott ist ganz Auge [...] [Sehen oder Schauen]« (198). – Die Anordnung dieser Sätze in Paragraphen und deren Begründung folgt der Methode Spinozas und – im Blick auf die Sache – der Einteilung in *articuli* in den »Theologischen Summen« oder den *Loci Theologici*.

6 *De docta ign.* I, 2: h I, p. 7, lin. 16: »entitas absoluta«. Ebd. II, 2; p. 65, lin. 15: »absolutum esse« gemäß der Selbstaussage Gottes im Tetragrammaton – »Ego sum qui sum«. *Apol.*: h²II 33,16: *absoluta essentia entium* [*Apol.*: h²II n. 50, p. 33, lin. 16: *esse absoluto*]. *De ludo* II: h IX; n. 66.

7 Vgl. WERNER BEIERWALTES, Identität und Differenz (Philosophische Abhandlungen 49) Frankfurt 1980, 2011, 144–175 (Kapitel *Visio absoluta*). Zu *conceptus absolutus* z. B. *De possest* h XI/2; n. 40, lin. 13 ff.

5. Gott ist (das) *non aliud*, das oder der »Nicht-Andere«. ⁸ Dies meint: die aktive Selbstdefinition oder Selbstbestimmung des Absoluten selbst (>es ist nichts Anderes als es selbst<), in der es jede Differenz, Gegensätzlichkeit, jede Andersheit aus sich selbst ausschließt, zugleich aber ist es als *non-aliud* der bestimmende Grund des »aus ihm« Anderen und damit der Grund von dessen Nicht-Anders-Sein gegenüber jedem Anderen, von dessen Selbst-Identität und Individualität. Das Nicht-Andere ist also Grund für die absolute Selbigkeit (Identität) seiner selbst *und* für die Selbigkeit des je Anderen, durch *non-aliud*-Sein Abgegrenzten, Unterschiedenen. In dem Gottes-Prädikat *non-aliud* präzisiert Cusanus die neuplatonisch bestimmte Konzeption »Gott ist das Eine oder die absolute Einheit«, weil durch es das dialektisch gedachte Verhältnis von Gottes Immanenz und Transzendenz angemessener sich einsehen läßt als durch den Begriff des Einen.

All diese Gottes-Prädikate, Begriffs- oder Denk-Bilder, »göttliche Namen« sind mehr oder weniger stark durchdrungen von dem Gedanken des »göttlichen Schaffens«, sie sind in je spezifischer Weise Antworten auf die Frage, was ist der Grund des göttlichen Schaffens von Welt? Wie ist der Akt der *creatio* in sich und in seinen Folgen zu verstehen und begrifflich, begreifend, zu beschreiben?

III

Derjenige Gottes-Begriff, der unter chronologischer Rücksicht früher bereits hätte genannt werden können, ist das *idem* oder *idem absolutum*: das Selbe, Identische, das absolut(e) Selbe, die »absolute Identität«. Cusanus hat ihn nicht eigentlich »systematisch« analysiert, aber doch für ein hinreichendes Verständnis der eben gestellten Fragen in seinen Grundzügen eigens entworfen. Dies hat er getan vor allem in dem *Dialogus de genesi*, einem der frühen *Opuscula*, entstanden im März 1447,⁹ nach *De dato Patris luminum* und vor der *Apologia doctae ignorantiae*.

8 WERNER BEIERWALTES, *Platonismus im Christentum*, Frankfurt 2001, das Kapitel *Der verborgene Gott*, 130ff. DERS., *Venatio sapientiae: Das Nicht-Andere und das Licht*, in: MFCG 32 (2010) 83–104. Zum Bezug des *idem* zu *non aliud*: ebd. 93f. *De non aliud* 4: h XIII, p. 9, lin. 4f. – *idem* kann in sich nichts Anderes als seine Selbst-Identität zulassen; es verweist deshalb aus diesem Gedanken heraus auf das »Nicht-Andere«, vgl. *De gen.* 5: h IV, n. 183; n. 186 (s. Anm. 9).

9 Text in h IV, n. 141–187. Deutsche Übersetzung: NIKOLAUS VON KUES, *Philosophisch-*

Ich möchte im Folgenden die wesentlichen Elemente des cusanischen Gottes-Prädikats *idem absolutum* darstellen,¹⁰ um dann Schellings Begriff

Theologische Schriften, hg. und eingeführt von Leo Gabriel, übersetzt und kommentiert von Dietlind und Wilhelm Dupré, 3 Bände, Wien, 1964–1967, Band II, 387–441. Eine englische Übersetzung von JASPER HOPKINS in: DERS., A miscellany on Nicholas of Cusa, Minneapolis, Minnesota 1994, 181–207.

- 10 Zu *idem* in *De genesi*: JOHANNES UEBINGER, Die Gotteslehre des Nikolaus Cusanus, Münster/Paderborn 1888, 81–84. DERS., Die philosophischen Schriften des Nikolaus Cusanus, in: Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik 103 (1896) 107ff.; RUDOLF HAUBST, Das Bild des Einen und Dreieinen Gottes in der Welt nach Nikolaus von Kues (Trierer theologische Studien 4), Trier 1952, 237ff.; GIOVANNI SANTINELLO, L'ermeneutica scritturale nel ›De Genesi‹ del Cusano, in: Archivio di filosofia 3 (1963) n. 3: Umanesimo e ermeneutica, Padova 1963, 81–90; SIEGFRIED DANGELMAYR, Gotteserkenntnis und Gottesbegriff in den philosophischen Schriften des Nikolaus von Kues (Monographien zur philosophischen Forschung 54), Meisenheim 1969, 169ff.; KURT FLASCH, Die Metaphysik des Einen bei Nikolaus von Kues (Studien zur Problemgeschichte der antiken und mittelalterlichen Philosophie 7), Leiden 1973, 297ff.; WERNER BEIERWALTES, u. a. in: Identität und Differenz (wie Anm. 7) 117ff.; JOHANNES WOLTER, Apparitio Dei. Der theophanische Charakter der Schöpfung nach Nikolaus von Kues (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters N. F. 67), Münster 2004, 162ff.; THOMAS LEINKAUF, Nicolaus Cusanus. Eine Einführung (Buchreihe der Cusanus-Gesellschaft 15), Münster 2006, 136f.; DIRK CÜRSGEN, Die Logik der Unendlichkeit. Die Philosophie des Absoluten im Spätwerk des Nikolaus von Kues, Frankfurt 2007; DAVIDE MONACO, Deus Trinitas. Dio come *non altro* nel pensiero del Nicolò Cusano (Teologia 68), Roma 2010, 107ff.; HARALD SCHWAETZER, Einheit und Vielheit als Problem des Partizipationsgedankens bei Nikolaus von Kues, in: Einheit und Vielheit als metaphysisches Problem, hg. von Johannes Brachtendorf und Stephan Herzberg, Tübingen 2011, 137–156; zu *De genesi*: 150–153. Daß *idem* [wie *non aliud*] im Sinne des Cusanus auch eine bestimmte *correctio* des proklischen *unum* als eines universalen Prinzips sein soll, ist evident (*De gen.* 1: h IV, n. 148: *Platonici*). Daß aber eine Jagd auf »polemische Spitzen« (Schwaetzer) des Cusanus gegen die Partizipationslehre des Proklos (*De gen.* 1: h IV, n. 145) die neuplatonische Grundstruktur, das philosophische Fundament des cusanischen Gedankens, verdecken oder ungebührlich zurückdrängen sollte, scheint mir wenig plausibel. Klar freilich ist, daß die cusanische Entwicklung des *idem* zum Gottes-Namen von der neuplatonischen Prinzipienlehre zur Realisierung der eigenen Intention in bestimmtem Maße sich entfernt: das Eine ist zwar reine Transzendenz, zugleich aber Grund und Ursprung alles Seienden. Obgleich das Eine das von Allem Verschiedene, die absolute Andersheit [ἕτερον πάντων] ist, kann es nicht ›in sich‹ und ›mit sich selbst‹ reine Identität sein oder als solche benannt werden, weil diese, als Identität mit sich selbst, eine ihr immanente Andersheit (Unterschiedenheit, Relationalität) voraussetzte. Dies ist für das plotinische oder proklische Eine nicht denkbar (vgl. Proclus, in Parm. (Cousin) 1186, 15ff.) Dazu die Marginalie des Cusanus 571 zu Zeile 8: ταυτοῦσθαι [ydemptitari Moerbeke, *Cusanus* schreibt: ydemptificari]; Zeile 7: ταυτούμενον [ydemptificatum]. Siehe: Cusanus-Texte: III. Marginalien: 2. Proclus Latinus. Die Exzerpte und Randnoten des Nikolaus von Kues zu den lateinischen Übersetzungen der Proclus-Schriften: 2.2 Expositio in Par-

der »absoluten Identität« in Bezug zu seiner Gottes-Konzeption in der Phase seiner Identitätsphilosophie konzentriert zu bedenken und zu Cusanus in ein Verhältnis zu setzen.

Ich wende mich also nun dem cusanischen Versuch zu, das Prädikat *idem, idem absolutum* als Wesenszug des Seins Gottes in sich, in seiner schöpferischen Explikation und als strukturierendes Moment des von ihm geschaffenen Seins insgesamt zu erweisen. Es ist zu fragen, was hat *idem, idem absolutum* mit *genesis* zu tun? Was das Selbe, das absolut(e) Selbe mit göttlichem Schaffen, mit »Schöpfung« – oder mit einem Text, der mit diesem Titel – *Genesis* – traditionellerweise benannt wird und eben diesen Akt und seine Resultate sozusagen normalsprachlich, teilweise in mythischen Bildern und Geschichten beschreibt?

In der Suche nach der Erschließung des »Unbegreiflichen« führt der Gesprächspartner des Cusanus – Conradus – den Begriff des Selben (Selbigen) ein, geleitet von dem cusanischen Gedanken, daß Anfang-Mitte-Ende in Gott »ineins fallen« (*coincidunt*), also »das Selbe selbst« sind. »Das Selbe« kann demnach auch als präzisierende *variatio* des Ineinsfalls der Gegensätze verstanden werden: Alles, was in ihm ist, ist in diesem Selben eben dieses Selbe selbst: *in quo omnia idem ipsum*.¹¹ Oder: unter der entschiedenen Annahme, daß dieses *idem absolutum* mit Gott identisch zu denken ist: »Alles ist in Gott Gott« – *omnia in Deo sunt Deus*.¹²

menidem Platonis, hg. KARL BORMANN (Abhandlungen der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Phil.-hist. Klasse, Jg. 1986, 3. Abh.), Heidelberg 1986. Vgl. WERNER BEIERWALTES, Nicolaus Cusanus: Innovation durch Einsicht aus der Überlieferung – paradigmatisch gezeigt an seinem Denken des Einen, in: DERS., Procliana, Spätantikes Denken und seine Spuren, Frankfurt 2007, 165–189. Zu *idem* in *De docta ign.* I, 9: p. 18, lin. 17ff. als »Moment« eines Ternars, der die göttliche Trinität im Begriff möglichst nahe (*satis propinque Trinitati*) zu fassen versucht: »hoc, id, idem«; »unitas, iditas, identitas«. Cusanus hat *idem absolutum* als Gottes-Namen nach seiner Entfaltung in *De genesi* (soweit ich sehe) nicht mehr eigens aufgenommen, den Gedanken der Identität aber als Bestimmung des Seins Gottes auch in späteren Schriften bewahrt. Er steht für die Einheit trinitarischer Unterschiedenheit und für den Ineinsfall der Gegensätze. Ich verweise hier lediglich auf *De sap.* I: h²V, n. 25, lin. 7: Gott als *identitas infinita*. *De possess.* h XI, n. 7, lin. 9; n. 13, lin. 14f.: »[...] quae nobis videntur opposita, in ipso sunt idem [...]«. *Opposita und diversa: in deo idem* (n. 20, lin. 8); n. 49, lin. 6: *identitas* (trinitarisch). *De theol. compl.*: h X/2a, n. 13, lin. 47f.; n. 14, lin. 13.

11 *De gen.* 1: h IV, n. 142, lin. 6.

12 *De docta ign.* I, 22: h I; p. 45, lin. 16. Vgl. auch: ebd. II 5; 77,25: » [...] omnia in ipso sunt ipsum et ipsum in Deo Deus [...]«. *De quaer.* 1: h IV, p. 22, lin. 6: »in ipso (Deo) omnia ipse (cf. notam ad locum)«; *De possess.* h XI/2, n. 56, lin. 3; n. 74, lin. 6. Für eine

[Ich greife für diesen Grundsatz des Cusanus auf Schelling voraus: In der dreizehnten Vorlesung seiner »Philosophie der Offenbarung« sagt er:

»[...] seine Gottheit [die Gottheit Gottes] besteht nicht in dem so-Sein, sondern darin, daß er unveränderlich Er selbst ist, d. h. sie besteht in jenem Sein, das mit dem Wesen selbst Eins ist, und in Bezug auf welches das alte Wort gesprochen ist: In deo non differunt esse et quod Est – das heißt eben das wahre Sein Gottes ist das, daß Er – Er selbst ist.«.]¹³

Conradus, der Dialogpartner, assoziiert – ganz im Sinne des Cusanus – unmittelbar den Propheten David, d. h. aus dem 101. Psalm die Verse 26–28 (mit Auslassungen): »Im Anfang hast Du die Erde gegründet und Werk Deiner Hände sind die Himmel. *Diese vergehen, Du aber bist der Selbe selbst.*« – *Ipsi peribunt, tu autem idem ipse es.*¹⁴ Daß dieser Satz der Bibel *philosophisch* verstehbar und analysierbar ist, zeigt schon *Augustins* intensive Interpretation von Exodus 3,14: *Ego sum qui sum* – Ich bin der ich bin. In ihr spielt der Vers 28 eben dieses Psalms: *tu autem idem ipse es, et anni tui non deficient*¹⁵ eine zentrale Rolle für die Bestimmung Gottes als des reinen, zeitlos verharrenden, ewig unwandelbaren, immer sich gleichbleibenden, in sich selbst gründenden SEINS.¹⁶ Die philosophische

analoge These von Schelling vgl. Anm. 13. Die absolute Einheit: »[...] unitas, quae coincidit cum idem absoluto [...]« (*De gen.* 1: h IV, n. 150, lin. 1).

13 FRIEDRICH WILHELM JOSEPH SCHELLING, *Sämtliche Werke*, Bd. II/3, Philosophie der Offenbarung, Stuttgart/Augsburg 1858, 271. Vgl. auch ebd. 262f.: »in ihm [Gott] ist alles Seiende *Er selbst*«. DERS., *Einleitung in die Philosophie*, hg. von Walter E. Ehrhardt, Stuttgart-Bad Cannstatt 1989, 103: »in deo non differunt esse et quod est. D. h. in Gott ist das Sein, und das, was er ist, eins, heißt nichts anders, als in Gott an und vor sich, ist nur von dem die Rede, was er ist, nicht von einem über sein Wesen hinausgehenden Sein«. – Diesem »scholastischen« Grund-Satz der In-Differenz, der Identität oder Einheit von Sein und Wesen, Wesen und Existenz in Gott (»In deo non differunt esse et quod est«) kommen – sachlich übereinstimmend – Formulierungen des THOMAS VON AQUIN (im Rückgriff auf Boethius) ziemlich nahe, so etwa in *De ente et essentia* VI: »Deus, cuius essentia est ipsum suum esse«; *Summa contra Gentiles* I 22,5: »ipsum igitur esse Dei est sua essentia«; II 52: »Quod in substantiis intellectualibus creatis differt esse et quod est« – nicht aber in Gott »[...] proprium nomen Dei ponitur esse: *qui est* (Ex 3,14), quia eius solius proprium est quod sua substantia non sit aliud quam suum esse«.

14 *De gen.* 1: h IV, n. 142, lin. 6ff.

15 Vgl. auch *De gen.* 1: h IV, n. 145, lin. 7ff. Im Hebräer-Brief 1,12 wird der Psalm-Vers zitiert: σὺ δὲ ὁ αὐτὸς εἶ καὶ τὰ ἔτη σου οὐκ ἐκλείψουσιν. *Nova Vulgata*: Tu autem *idem es*, et anni tui non deficient.

16 WERNER BEIERWALTES, *Platonismus und Idealismus*, Frankfurt 1972, 2004, 26ff. – Für ein adäquates Verständnis der sachlichen und geschichtlichen Bedeutung des cusanischen

Voraussetzung dieses Begriffs eines mit dem Sein selbst, dem »wahren, echten Sein« identischen Gottes ist die neuplatonische Lehre von der absoluten Einheit und deren Verbindung mit dem reinen Denken, das mit dem Sein des Gedachten identisch ist.

Cusanus nennt dieses sowohl aus der Bibel als auch aus philosophischer Reflexion begründete Sein Gottes, das mit *idem* selbig ist: idem *absolutum*,¹⁷ das absolut Selbe oder *absolute* Identität. Das *idem absolutum* ist gegenüber dem durch vereinzeldes idem strukturierten Bereich der Endlichkeit das im höchsten und einzigen Sinne mit sich selbst Identische¹⁸: reine Selbstidentität, von sich selbst her seiend und deshalb unwandelbar. Absolute Identität versteht Cusanus so als den Grund des Selbst-Seins Gottes, Grund auch dafür, daß alle denkbaren Prädikate oder ihm zgedachten Namen nicht wie Akzidentien einer Substanz inhärieren, sondern mit dem Sein Gottes identisch, *dieses selbst* sind, und folglich in Identitäts-Sätzen ausgesprochen werden, in denen das Subjekt ebensowohl das Prädikat ist – also (jetzt nur von *De genesi* her gesagt): Gott ist als absolute Identität ewig, eines oder einer (*unitas, quae coincidit cum idem absoluto*),¹⁹ einfach, unbegrenzt, unendlich, unveränderlich,

Identitäts-Denkens ist ganz besonders die Tatsache relevant, daß *Dionysius Areopagita* »das Selbe oder die Selbigkeit« als einen Gottes-Namen versteht – in dialektischer Verbindung mit der »Andersheit« oder »Differenz« (vgl. meine Überlegungen hierzu in »Identität und Differenz« [wie Anm. 7] 49–56). Maßgebend sind dabei nicht nur die Kategorien des platonischen *Parmenides* und seiner neuplatonischen Interpretationen, sondern ebenso sehr – als biblische Begründung oder »Legitimation« – der zitierte Psalm-Vers: DIONYSIUS AREOPAGITA, *De divinis nominibus*, in: Corpus Dionysiacum, Bd. I, hg. von Beate Regina Suchla (Patristische Texte und Studien 33), Berlin 1990, IX 1; 208,1f. (ταὐτός, αὐτός, Psalm). IX 4; 209,9ff. (ταὐτόν, ταὐτότης). II 1; 123,4 (Psalm). IX 5; 211,11. II 4; 126,17. I 6; 119,6. Cusanus hat sich intensiv mit den Schriften des Dionysius beschäftigt und Grundgedanken des Dionysius in seinem eigenen Denken bestimmend werden lassen, vgl. WERNER BEIERWALTES, Der verborgene Gott. Cusanus und Dionysius, in: Platonismus im Christentum (wie Anm. 8) 130–171. Lateinische Übersetzungen des griechischen Textes waren ihm zugänglich (ebd. 132f.). Zu Cusanus' »Anthologie« aus Dionysius in *De non aliud*: ebd., 165ff. – Zur Geschichte der vom *historischen* Parmenides ausgehenden Frage nach Identität und Differenz vgl. MICHELE ABBATE, Parmenide e i neoplatonici: dall'essere all'uno e al di là dell'uno (Hellenica 33), Alessandria 2010, 61ff.

17 *De gen.* 1: h IV, n. 143, lin. 15f.; n. 144, lin. 5ff.; n. 145, lin. 8. 16; n. 147, lin. 1. 12. 15. 16; n. 151, lin. 14f.; ebd. 2: h IV, n. 154, lin. 1; n. 156, lin. 2; n. 157, lin. 2; n. 160, lin. 8; ebd. 4: h IV, n. 169, lin. 7; n. 172, lin. 15; ebd. 5: h IV, n. 175, lin. 5; n. 177, lin. 1f.; n. 183, lin. 9; n. 185, lin. 3f.; n. 187, lin. 2.

18 Ebd. 1: h IV, n. 146; ebd. 2: h IV, n. 154, lin. 7.

19 Ebd. 1: h IV, n. 150, lin. 1; n. 144, lin. 11ff.; n. 150, lin. 4; ebd. 2: h IV, n. 154, lin. 1. 4.

als reine Einheit und Einfachheit nicht-vermehrbar (*immultiplicabilis*).²⁰ Er ist seinem Wesen gemäß als absolute Identität mit sich selbst *trinitarisch*: *Idem [...] absolutum est trinum et unum, quod experimur in eo, quod identificat*.²¹ Das trinitarische Sein und Wirken Gottes ist ohne essentielle Differenz – Andersheit – in sich, dennoch ist die Eigentümlichkeit jeder göttlichen Person gerade der Grund für die (nicht zahlenhafte) Dreiheit, welche durch ihr gegenseitiges Verbundensein (Relationalität) absolute Einheit in dieser Dreiheit wirkt. Wenn die dynamische Einheit der Drei als absolute Identität gedacht wird, ist die je einzelne Person als mit sich selbst identisch zu begreifen und »zugleich« als »einzelne« Identität mit dem Ganzen der Dreiheit selbig zu denken. – Die absolute Identität entfaltet sich *in ihr selbst* als reine *Reflexion* in das dreimal Selbe: *idem-idem-idem*.²² Noch in dem späten *De non aliud* ist die Selbstentfaltung des absolut Identischen in die Dreiheit für die Bestimmung der Trinität wesentlich: das in einer reflexiven, zeit-freien Bewegung dreimal wiederholte Selbe (*idem trinitariter repetitum*²³): *non aliud est non aliud quam non aliud*, ist der sich selbst formende Grund der Trinität oder *ist* diese selbst. Die dreifache Wiederholung des Einen *non-aliud* zeigt die »göttliche Fruchtbarkeit«²⁴ in ihr selbst. Diese »definierende (definierend sich entfaltende) Bewegung«, als Selbstdefinition sich selbst gründende und entfaltende Bewegung, bestimmt (also) Gott als einen *Kreis*, der sich *aus* dem Selben als Anfang *durch* die Vermittlung des Selben als Mitte im Ende *in* das Selbe – seinen eigenen Anfang – zurückbindet:

»Wenn nämlich das durch das Nicht-Andere bezeichnete erste Prinzip [Anfang, Ursprung] sich selbst definiert, so entspringt in dieser definierenden Bewegung aus dem Nicht-Anderen das Nicht-Andere und vom [ersten] Nicht-Anderen und dem entstandenen Nicht-Anderen her [kommend] beschließt sich das Definieren im Nicht-Anderen.«²⁵

20 Ebd. I: h IV, n. 144, lin. 11 ff.

21 Ebd. 5: n. 177, lin. 2f.; n. 176, lin. 7f.

22 WERNER BEIERWALTES, *Platonismus im Christentum* (wie Anm. 8) 163.

23 *De non aliud*, 5: h XIII, p. 12, lin. 18f.

24 *Divina foecunditas: De non aliud* 5: h XIII, p. 12, lin. 31. – Zu Meister Eckhart vgl. Anm. 74.

25 *De non aliud*, 5: h XIII, p. 13, lin. 17–21: »Quando enim primum principium ipsum se definit per ›non-aliud‹ significatum, in eo definitivo motu de non aliud non aliud oritur atque de non alio et non alio exorto in non alio definitur definitio«.

Die Selbstdefinition Gottes ist als eine derartige Reflexions-Bewegung seines Seins als die trinitarische Einheit von Anfang-Mitte-Ende (als desselben Anfangs) zugleich ein »Schluß« in und mit sich selbst.²⁶

Auch für diesen Gedanken konnte Cusanus einen Impuls aus dem trinitarischen Denken des Marius Victorinus, des Augustinus, des Boethius und des Anselm von Canterbury erfahren.²⁷

Weder die sich mit sich selbst zusammenschließende Selbstdefinition Gottes in *De non aliud*, noch die absolute Selbstidentität in *De genesi* ist ein in sich verschlossen bleibender Kreis; *non aliud* und *idem* begründen vielmehr beide, in unterschiedlicher Sicht auf das Selbe, Gottes *creative Entfaltung nach außen*; diese schafft, konstituiert, gründet das Sein von *Anderem*, Einzel-Seiendem, Verschiedenem, Gegensätzlichem, von *composita* und *contracta*.²⁸ *Idem absolutum* ist *omnium causa, quae adeo sunt diversa et adversa* (unterschieden und entgegengesetzt²⁹). Das aus dem

²⁶ Vgl. das Absolute als Schluß in Hegels *Logik*.

²⁷ MARIUS VICTORINUS, *Adversus Arium*. Traités théologiques sur la trinité, texte établi par Paul Henry, traduction et notes par Pierre Hadot (Sources Chrétiennes 68), Paris 1960, IV 29,42 ff., 33,29 ff. AUGUSTINUS, *Confessiones* XII 7,7 zur Unwandelbarkeit Gottes; sie wird auch »unwandelbar«, d. h. dreimal mit dem Selben als *trinitas* sprachlich zum Ausdruck gebracht: »tu domine, qui non es alias aliud et alias aliter, sed id ipsum et id ipsum et id ipsum, sanctus, sanctus, sanctus«. Vgl. den Kommentar von Jean Pépin, in: AUGUSTINUS, Sant' Agostino, *Confessiones*, Vol. 5 (Libri XII–XIII), testo criticamente riveduto e apparati scritturistici a cura di Manlio Simonetti, traduzione di Gioacchino Chiarini, commento a cura di Jean Pépin, Mailand 1997, 180f. DERS., *Enarrationes in Psalmos*, in: PL 37, 121,5: »Quid est *idipsum*? Quod semper eodem modo est, quod non modo aliud, et modo aliud est. Quid est ergo *idipsum*, nisi quod est? Quid est quod est? Quod aeternum est. Nam quod semper aliter atque aliter est, non est, quia non manet; non omnino non est, sed non summe est«; *De trinitate* III 2,8: »*idipsum* quippe hoc loco (Ps 121,3) illud summum et incommutabile bonum intellegitur, quod Deus est«. – Anrede an Gott: »o id ipsum« (*Confessiones* IX 4,11). BOETHIUS, *Quomodo Trinitas Unus Deus ac non Tres Dii*, VI 19–22: »et similis est relatio in trinitate patris ad filium et utriusque ad spiritum sanctum ut eius quod est idem ad id quod est idem«. BOETHIUS, *Die Theologischen Traktate*, lateinisch-deutsch, übersetzt, eingeleitet und mit Anmerkungen versehen von Michael Elsässer (Philosophische Bibliothek 397), Hamburg 1988, 26. ANSELM, *Proslogion*, cap. 18 (Selbstidentität Gottes als Wesenszug seiner Einheit): »Nullae igitur partes sunt in te, Domine, nec es plura, sed sic es unum quiddam et idem tibi ipsi, ut in nullo tibi ipsi sis dissimilis; immo tu es ipsa unitas, nulli intellectui divisibilis.« ANSELM VON CANTERBURY, *Opera Omnia*, Bd. I, hg. von Franciscus Salesius Schmitt, Edinburgh 1956, 114,22–24; *Monologion* (*idipsum* und *idem* als Gottes-Prädikate): 51, 21 ff.; 59,30; 61,23; 66,27 (*unus idemque totus*: vom Einen trinitarischen *amor* gesagt).

²⁸ *De gen.* 1: h IV, n. 145, lin. 17f.

²⁹ *De gen.* 1: h IV, n. 143, lin. 2; ebd. 2: h IV, n. 156, lin. 2: »idem absolutum omnium

absoluten Identischen gegründete Sein des Verschiedenen hat das Selbe zur aktiven, ontologisch-konstitutiven Voraussetzung.³⁰ Seine eigene Identität zeichnet jedes Geschaffene als ein von Anderem *Verschiedenes* aus. Das *Selbige* also in jedem Einzelnen ist der Grund für die Abgrenzung des Einen zum *Anderen* hin, für seine mit sich selbst identische *diversitas*, zugleich aber ist es der Grund für den Zusammenhang des Verschiedenen untereinander, auf eine Einheit des Ganzen hin (*harmonia*³¹). Der Satz: *idem absolutum est in omnibus*³² will sagen: Es ist der Grund für die Selbst-Identität jedes einzelnen Selben, das sich durch eben *seine* Identität von allem Anderen unterscheidet. Das Selbe zeigt sich (*manifestat, resplendet, relucet*) in Allem demnach als der Eine universale Grund von Allem *in unterschiedlicher Ausprägung*.

Cusanus leitet die Identisches schaffende Kraft des *idem absolutum* von dem Gedanken her, daß jedes Seiende – vom Ersten angefangen – fähig sein soll oder fähig ist, seine eigene Identität in andere Identitäten zu explizieren. Also: *idem facit idem*, »das Selbe schafft (macht, stellt her) Selbes«, oder – universal übergreifend gesagt: *idem identificat*.³³ Dies ist der zentrale Satz, quasi das Leitmotiv der Reflexionen in *De genesi* über die schöpferische Tätigkeit Gottes. *Identificare*, Selbiges setzen, oder: Selbiges selbigen, bezeichnet den schaffenden Akt des göttlichen Absolut-Selben, die unmittelbare, sich selbst jedoch dadurch nicht aufhebende Explikation oder Selbst-Vermittlung des absoluten Selbst *ad extra*. – Den Akt des göttlichen Schaffens von mit sich selbst Selbigem versteht Cusanus aus der Nähe zum Römer-Brief 4,17: *vocat ea, quae non sunt, quasi sint*, auch als einen Sprechakt Gottes; dieser gründet das jeweils unterschiedene Selbe durch sein *Wort: vocat igitur idem non-idem in idem*: »das (der) Selbe ruft das Nicht-Selbe [es herstellend] ins Selbe«,³⁴ jeweils in *sein eigenes*, von Anderem unterschiedenes Selbes-Sein.

causa[m]«; n. 143, lin. 15 f.: »[...] quod omnia sunt ab ipso idem absoluto id quod sunt et modo quo sunt«; n. 148, lin. 5: »non esse omnia sibi idem nisi ab ipso, a quo omnia, qui est idem absolutum«.

30 Ebd. 1: h IV, n. 145, lin. 10.

31 Ebd. 5: h IV, n. 183.

32 Ebd. 2: h IV, n. 154, lin. 9.

33 *De gen.* 1: h IV, n. 144, lin. 8; n. 149, lin. 2 ff.; n. 150, lin. 7; n. 151, lin. 7. 10; n. 152, lin. 5; ebd. 2: h IV, n. 160, lin. 8; ebd. 5: h IV, n. 185, lin. 5 f. (*identificalis motus*).

34 Ebd. 1: h IV, n. 149, lin. 8; n. 151, lin. 15; n. 152, lin. 13 f.

Zu Gottes *ars identificandi* gehört unmittelbar seine creative Grundlegung der Individualität oder Einzigkeit jedes Einzelnen, der Akt, die Einzigkeit oder Einmaligkeit des Seienden und damit dessen Unterschiedenheit zu allem Anderen herzustellen – aufgrund der jeweiligen Selbstidentität:³⁵ (*Deus*) *singularissimus singularizat*.³⁶

Die sprachliche Fassung des Gedankens der Selbstexplikation des jeweils Identischen, zuvor gerade vom Absoluten ausgesagt, ist formal die selbe für alles Seiende, jeweils vom eigenen *idem* bestimmt: »Alles strebt nach Selbig-Machen (›Identifizierung‹)« – so etwa: *calidum calefacit, frigidum frigefacit*,³⁷ oder: das Selbe individualisiert sein Wirken in unterschiedlichen Formen: *harmonia in luto lutinizat, in cithara citharizat*.³⁸ Wie jedes Lebewesen, so folgt z. B. auch der Löwe seiner individuellen Identität, die er agierend ausspielt: *leo leonizat*.³⁹ In der Verbindung von

35 Ebd. 4: h IV, n. 173, lin. 9ff. – WERNER BEIERWALTES, Procliana (wie Anm. 10) 181ff.

36 Ebd., 184.

37 *De gen.* 1: h IV, n. 152, lin. 12ff.

38 WERNER BEIERWALTES, Procliana (wie Anm. 10) 184.

39 *De gen.* 5: h IV, n. 186, lin. 1. Vgl. weiter ebd., 2: h IV, n. 158, lin. 15: »[...] ad ipsum deum, cuius est deificare«. *De visit.*: V₁ [n. 5, lin. 5]: *angelus angelizat; De coni.* 3: h III, n. 89 (mehrere exempla). *De posses.*: h XI/2, n. 59, lin. 18f.: »Necessitas absoluta necessitat«. – Zur Herkunft dieser Denk- und Sprachform vgl. RAIMUNDUS LULLUS, *Logica nova, de prima distinctione*, 5: »Homo est animal homificans. [...] Sicut Deus est ens deitans, et sua aeternitas aeternans; ignis est igniens, leo leonans«, RAIMUNDUS LULLUS, Die neue Logik/Logica nova, lateinisch-deutsch, textkrit. hg. von Charles Lohr, übersetzt von Vittorio Hösle und Walburga Büchel und mit einer Einführung von Vittorio Hösle (Philosophische Bibliothek 379), Hamburg 1985; vgl. *De gen.* 5: h IV, n. 186, lin. 1: »leo [...] leonizare, planta plantificans«, um den tätigen, dynamischen Charakter eines Seienden auszudrücken. DIETRICH VON FREIBERG, *De origine rerum praedicamentalium* 5 (56): der Intellekt »quidifiziert« das Seiende in seiner Washeit (*quiditas*). Vgl. DIETRICH VON FREIBERG, *Opera omnia*, Bd. II, Schriften zur Naturphilosophie und Metaphysik, mit einem Vorwort und einer Einleitung von Kurt Flasch, hg. von Jean-Daniel Caviglioli, Ruedi Imbach, Burkhard Mojsisch, Maria Rita Pagnoni-Sturlese, Rudolf Rehn und Loris Sturlese (Corpus Philosophorum Teutonicorum Medii Aevi), Hamburg 1983. Hierzu: KURT FLASCH, Dietrich von Freiberg. Philosophie, Theologie, Naturforschung um 1300, Frankfurt 2007, 44; 126f. Ihre *Zukunft*: z. B. LEO HEBRAEUS, Dialoghi d'Amore. Hebräische Gedichte, hg. mit einer Darstellung des Lebens und des Werkes Leones, Bibliographie, Register zu den Dialoghi, Übertr. der hebr. Texte, Regesten, Urkunden und Anmerkungen von Carl Gebhardt (Bibliotheca Spinozana 3), Heidelberg 1929, 124; 125: »sommel bello bellificante«; MARTIN HEIDEGGERS Tautologismen: »Das Ding dingt«. »Das Ding dingt Welt«, in: Vorträge und Aufsätze, Pfullingen 1954, 172, 176, 179; »Die Welt weltet«, in: DERS., Holzwege, Frankfurt ³1957, 33 (entstanden 1935/36); »Die Sprache spricht«, in: DERS., Die Sprache

leo mit *leonizat* begreifen wir die spezifische, ihm zugemessene Dimension, die spezifische Kraft dieses Wesens, was es von Anderen unterscheidet und auch in sich und zu Anderem hin abgrenzt: durch seine Identität. Dies gilt für jedes Seiende.

Zu bedenken wäre jetzt weiterhin, in welcher Weise und in welchem Maße bestimmte Aktivitäten, die einem Cusanus eigenen *symbolice investigari* in vielfältigen Formen sich zeigen können, die Funktion des schöpferischen *idem* oder den Sinn von *identificare* leichter verständlich machen: etwa die Tätigkeit des Glasbläfers (*vitrifex*⁴⁰), der schöpferische Akt des Lehrens⁴¹ durch das Wort und die Sprache im Ganzen,⁴² oder die Malerei,⁴³ deren schöpferische, Form oder Gestalt gebende Kraft auf den Grund ihrer Möglichkeit verweist: auf Gott als »die Kunst selbst (*ars ipsa*)«, als »die Quelle der Kunst des Selbigmachens (*ars identificandi*)«, die alle anderen Künste und Fertigkeiten umfaßt. Schließlich: *idem absolutum* ist das Maß der Zeit im Ganzen und in den einzelnen Zeit-Wellen.⁴⁴ – In all diesen Formen der Realisierung der jeweiligen Identität von Einzel-Seiendem erscheint die schöpferische, »identifizierende« Kraft des absolut Identischen, welches Gott ist.

IV

Im nun folgenden zweiten Teil meines Vortrags thematisiere ich Schellings Begriff der »absoluten Identität«, dies freilich wieder in einer durch die jetzigen Umstände bedingten Einschränkung auf die Phase seiner so genannten Identitätsphilosophie, also etwa in den Jahren 1801 – 1806. In ihr wiederum konzentriere ich mich auf sein Gespräch »Bruno«,⁴⁵ auf

(1950), *Unterwegs zur Sprache*, Pfullingen 12, 13, 19, 28, 32 f.; DERS., *Grundsätze des Denkens*, 5. Vortrag, in: Gesamtausgabe Bd. 79, Bremer und Freiburger Vorträge, hg. von Petra Jaeger, Frankfurt 1994, 169; – »gegnet«, in: WERNER BEIERWALTES, *Fußnoten zu Plato*, Frankfurt 2011, 400.

40 *De gen.* 3: h IV, n. 163 f.

41 Ebd. 4: h IV, n. 165.

42 Ebd., n. 167 f., ebd. 5: h IV, n. 175.

43 Ebd. 4: h IV, n. 173.

44 Ebd. 2: h IV, n. 157.

45 FRIEDRICH WILHELM JOSEPH SCHELLING, *Bruno oder über das göttliche und natürliche Princip der Dinge. Ein Gespräch* (1802), in: DERS., *Sämmtliche Werke*, Bd. I/4, hg. von Karl Friedrich August Schelling, Stuttgart und Augsburg 1859, 213–332. Neue Ausgabe, mit demselben Titel und einer Einleitung und Anmerkungen von Manfred Dur-

einen Text also, der wesentlich durch die »Entdeckung« von Giordano Brunos *De la Causa, Principio et Uno* (1584) durch Friedrich Heinrich Jacobi (1789) bestimmt ist und in die weit ausgreifende und folgenreiche Kontroverse um *Spinozas Hen kai Pan* gehört. – Der zweite Text, den ich

ner (Philosophische Bibliothek; 564), Hamburg 2005. – Der hier folgende Abschnitt IV meines Vortrags-Textes entspricht in einigen Teilen einer überarbeiteten, erweiterten und – der jetzigen Intention folgend – mit Cusanus in Beziehung gesetzten Fassung des ersten Abschnittes im Kapitel »Absolute Identität. Neuplatonische Implikationen in Schellings »Bruno« in meinem Buch »Identität und Differenz« (wie Anm. 7) 204–240, hier: 208 ff. – Weiterhin zur Thematik in: »Identität und Differenz« (wie Anm. 7) 176–203: »Identität ohne Differenz? Zur Kosmologie und Theologie Giordano Brunos«. Die neue, kommentierte Ausgabe von GIORDANO BRUNOS »De la Causa, Principio et Uno. Über die Ursache, das Prinzip und das Eine«, Italienisch – Deutsch, übersetzt, kommentiert und hg. von Thomas Leinkauf, Hamburg 2007. WERNER BEIERWALTES, Plotins Gedanken in Schelling, in: DERS., Das wahre Selbst. Studien zu Plotins Begriff des Geistes und des Einen, Frankfurt 2001, 182–227. Dort, 187ff., über Schellings Schrift »Vom *Ich* als Princip der Philosophie, oder über das Unbedingte im menschlichen Wissen« (1796). – Jüngst hat – neben Anderen – HARALD SCHWAETZER die Frage nach dem Verhältnis von Cusanus zu Schelling wieder aufgenommen: Ein unbekannter Bekannter – Die Rezeption des Nikolaus von Kues bei Schelling, in: Nicolaus Cusanus: ein bewundernswerter historischer Brennpunkt. Philosophische Tradition und wissenschaftliche Rezeption. Akten des Cusanus-Kongresses vom 20. bis 22. September 2006 in St. Petersburg, hg. von Klaus Reinhardt und Harald Schwaetzer in Verbindung mit Oleg Dushin (Philosophie interdisziplinär 26), Regensburg 2008, 167–188. Als Zentrum einer, wie er es nennt, »methodischen«, nicht unmittelbar historisch nachweisbaren »Rezeption« sieht er zu Recht Schellings *Bruno*. »Nicht im Gegensatz« zu meiner Interpretation, aber »mit einem anderen Akzent« legt er in seinen Ausführungen zu Schellings *Bruno* »mehr Gewicht auf den Ich-Begriff« (177, Anm. 34). Dies beeinträchtigt nicht den Sinn meiner Absicht, im Folgenden meine Grundintention für *Bruno* von den Begriffen des Einen, All-Einen, der Einheit der Gegensätze wieder aufzunehmen. – Für die Frage einer sachlichen Verbindung zwischen dem späten Cusanus und dem späten Schelling vgl. FRANCESCO TOMATIS, Cusano e l'ultimo Schelling, in: Il Pensiero, rivista di filosofia 48 (2009) 75–100 (Leitfaden der Themenbereiche ist streckenweise Cusanus' *De venatione sapientiae*). – Einen direkten Zugang zum Denken des Cusanus hätte Schelling sich durch die Ausgabe des *Faber Stapulensis* (Paris 1514) verschaffen können. Durch die philosophiegeschichtlichen Darstellungen oder Berichte aus der Mitte des 18. und dem Anfang des 19. Jahrhunderts – also etwa durch Johann Jakob Brucker, Johann Gottlieb Buhle, Dietrich Tiedemann und Wilhelm Gottlieb Tennemann, hätte er wohl nur wenig Angemessenes, für seine eigenen philosophischen Intentionen Attraktives entdecken können; eher schon bei FRANZ JAKOB CLEMENS, Giordano Bruno und Nicolaus von Cusa. Eine philosophische Abhandlung, Bonn 1847, der die cusanischen Grundgedanken logisch stringent entwickelt. Dieses Buch fand sich in Schellings Bibliothek: vgl. ANNA-LENA MÜLLER-BERGEN, Schellings Bibliothek. Die Verzeichnisse von F. W. J. Schellings Buchnachlaß (Schellingiana 19), Stuttgart-Bad Cannstatt 2007, Nr. 51.

bei meinen Überlegungen im Blick habe, ist Schellings *System der gesamten Philosophie und der Naturphilosophie insbesondere*, geschrieben in Würzburg 1804, – das so genannte *Würzburger System*. – Mein Versuch, einige Gedankenzüge von Schellings Philosophie mit der philosophischen Theologie des Cusanus in eine sachliche Beziehung zu setzen, ist sicher angemessener zu verstehen, wenn man das zu Cusanus bereits Gesagte für Schellings Konzeption an herausgehobenen Punkten bewußt hält. Freilich sollen dadurch beide Denkstrukturen nicht gegenseitig überformt werden.

Der alle Bereiche von Schellings Philosophie in dieser Periode seines Denkens bestimmende Grundgedanke ist die *Einheit der Gegensätze*. Als Gegensätze, die das Seiende insgesamt konstituieren und das endliche Denken leiten, setzt Schelling die – von der philosophischen Tradition intensiv durchdachten – Begriffe: Endlich – Unendlich; Grenze – Unbegrenztes; Besonderes – Allgemeines; Möglichkeit – Wirklichkeit; Einheit – Vielheit; Denken – Sein; Anschauen – Denken; Subjekt – Objekt; und als den höchsten, alle anderen Gegensätze umfassenden Gegensatz: Real – Ideal. Der Grund dafür, daß das Ganze des Seienden nicht als eine Ansammlung diffundierender oder sich in sich selbst fixierender Gegensätzlichkeiten, sondern als ein lebendiger Organismus zu begreifen ist, liegt im Sein und Wirken des »höchsten Prinzips« selbst.⁴⁶ Dieses vereint alle Gegensätze in sich, hält sie aufgehoben in sich, läßt sie aber auch in ihrer »Absonderung« von ihm sie selbst sein und fungiert zugleich als das bewegende Element in der *Rückführung* der entfalteten Gegensätze in ihre ursprüngliche Einheit. Gedacht ist diese ursprüngliche Einheit als ein reflexiver Akt, sie steht als das »Erste, was Allem vorangeht«,⁴⁷ nicht abstrakt gegen die Gegensätze (außerhalb ihrer selbst), noch ist sie all diese Gegensätze einfach additiv zusammengenommen; sie garantiert und vollzieht vielmehr *denkend* das gegenseitige Sich-Durchdringen der Gegensätze zu einer absoluten, reinen Einheit, die nicht »durch Differenz [alteritas] getrübt ist«. ⁴⁸ Sie ist diejenige Einheit, worin die »Einheit und der Gegensatz, das sich selbst Gleiche mit dem Ungleichen eins ist«, ⁴⁹ ist die »Ungetrenntheit des Verschiedenen und des Gegensatzes«;⁵⁰ in ihr

46 SCHELLING, Werke I/4 (wie Anm. 45) 242.

47 Ebd., 235.

48 Ebd., 236.

49 Ebd., 243.

50 Ebd., 295, 298.

sind die Gegensätze »auf absolute Weise verknüpft«⁵¹ oder in ihrer jeweiligen Eigentümlichkeit ineinander »aufgehoben«⁵², d. h. sie sind in der absoluten Einheit nicht, was sie an sich für- und gegeneinander sind, sondern sind diese Einheit im Absoluten selbst (ich erinnere an den Grundsatz des Cusanus: *omnia in deo deus ipse sive idem ipsum*). Absolute Einheit denkt Schelling so als die »lautere (oder absolute) Identität«.⁵³ Daraus wird deutlich, daß Identität hier nicht als die leere Tautologie eines formallogischen $A = A$ zu verstehen ist, sondern als der alles Gegensätzliche und dies heißt: alles Seiende denkend in sich aufhebende und (dadurch) absolutes Wissen seiende Grund; als Einheit, die sich reflexiv vollzieht und sich in der Reflexion sich selbst *gleich setzt*. Identität ist also: absolute Gleichheit von Subjekt und Objekt in ihr selbst. Schelling versteht daher absolute *Gleichheit* als sinngleich mit absoluter Identität:⁵⁴ A ist »gleich« A.

Die Vorstellung, in der absoluten Einheit oder Identität seien die Gegensätze auf absolute Weise »verknüpft« oder ineinander »aufgehoben«, legt die Aussage nahe: Identität sei das »Eine *ohne* Gegensatz«,⁵⁵ oder »das Eine, das *über* allen Gegensätzen erhoben«,⁵⁶ »über« der Differenz ist, oder allen Gegensatz »unter sich« hat,⁵⁷ weil es deren reflexive Ein-

51 Ebd., 244.

52 Ebd., 239.

53 Ebd., 323.

54 DERS., Werke I/6 (wie Anm. 2) 147.

55 DERS., Werke I/4 (wie Anm. 45) 265, 302, 321.

56 Ebd., 310.

57 Ebd., 302. Schellings Gedanke, die absolute Identität oder das absolute Eine sei »über« oder »vor« allen Gegensätzen zu denken, hat in Cusanus' Konzeption der *coincidentia oppositorum* und den darauf gründenden Aussagen über das Verhältnis des göttlichen Ursprungs (*principium*) zu den Gegensätzen im Bereich der Endlichkeit eine aufschlußreiche Entsprechung. Aus zahlreichen Texten verweise ich nur auf diese aus *De principio* und *De non aliud*: *De princ.*, h X/2b, n. 34, lin. 20: das göttliche *principium* ist »über« oder »vor« allen Gegensätzen, über und vor dem Bereich der Vielheit, des Einzel-Seienden. Es ist *superexaltatum*: n. 34, lin. 13 f.; n. 36, lin. 8; n. 38, lin. 21; *De gen.* I: h IV, n. 147, lin. 11 f.: »superexaltatum est idem absolutum omnibus intellectualibus universalibus et realibus particularibus existentibus«. (*super*)*exaltatum* entspricht dem proklischen Terminus ἐξηρημένον (ἐξήρηται) als Benennung des absoluten »Einen« über allem vielheitlich, voneinander unterschiedenen, gegensätzlichen Sein – die absolute Transzendenz. Vgl. z. B. PROCLUS, *Theologia Platonis*, hg. von Henri D. Saffrey und Leendert G. Westerink (Collection des universités de France) Paris 1968: II 10; 61,23; II 12; 66,12. 67,13; 19. 68,26. 71,11. Analog im Parmenides-Kommentar, z. B. 1076,35 f. 1129,7. 1184,17. 1241,11 (Cousin [wie Anm. 10] und Procli in Parm., VII

heit sei. – Analog dem neuplatonischen Zentral-Gedanken, daß das Eine Grund von Allem und zugleich Nichts von Allem, d. h. nichts Bestimmtes sei, verfolgt Schelling die Paradoxie: die absolute Einheit sei Alles umfassender Grund und Aufhebung alles Gegensätzlichen, zugleich aber nichts von diesem Gegensätzlichen in der Weise, wie dieses sich selbst gegensätzlich ist. Daß dieses Eine »ohne« Gegensatz oder »über« ihm sei, meint also wiederum, daß es den Gegensatz oder die Differenz nicht *als* Gegensatz oder Differenz in sich habe, es hat sie vielmehr als *absolute Einheit selbst*. – Um diese absolute Einheit als den Ausschluß von Gegensätzen als solcher, oder von Differenz *als* Differenz zu kennzeichnen, die gerade so die Gegensätze als Nicht-Gegensätze enthält, nennt sie Schelling »absolute Indifferenz«. ⁵⁸ Wenn also vorausgesetzt werden kann, daß Einheit als eine reflexive, dynamische Identität, und daher zugleich als

70,9f., in: Plato Latinus, Bd. III, *Parmenides usque ad finem primae hypothesis necnon Procli Commentarium in Parmenidem pars ultima adhuc in edita interprete Guillelmo de Moerbeka*, hg. von Raymond Klibansky und Carlotta Labowsky [Corpus Platonicum Medii Aevi], London 1953. – »*superexaltatus* (Deus) in saecula« noch in den Versikeln und Responsorien zum »Te Deum« der katholischen Liturgie. Der göttliche Ursprung – im Sinne des Cusanus – ist das Vor-Sein schlechthin: *ante* oder »A« = *Ante: De princ.* – hX/2b, n. 23, lin. 4ff.; n. 24, lin. 9ff.; n. 38, lin. 14. – *De non aliud* 15: h XIII, n. 38, lin. 10ff.; n. 39, lin. 9ff.; 15; 19. Der Gedanke einer radikalen Transzendenz des ersten Prinzips, des Einen selbst, ist ein präzise ausgearbeitetes Denk-Motiv im spätantiken Neuplatonismus, besonders bei Proklos und Damaskios. Cusanus hat es in seiner intensiven, für ihn äußerst fruchtbaren Rezeption vor allem des proklischen Parmenides-Kommentars und der *Theologia Platonis* wahrgenommen und mit den christlichen Gottes-Prädikaten in eine produktive Verbindung gesetzt. Vgl. WERNER BEIERWALTES, Proklos. Grundzüge seiner Metaphysik, Frankfurt 1965, ²1979, 60, 69, 345, 352; DERS., Procliana (wie Anm. 10) 176, 218, 129–164. – Ein Text, in dem Schelling in der Erörterung der Einheit der Gegensätze Cusanus auch vom Paradigma her nahe kommt, ist dieser: »Die ideale Kreislinie wird repräsentiert durch den Mittelpunkt; denn was ist der Punkt anderes als eine Kreislinie von unendlich kleinem Durchmesser, oder ein Kreis, worin die Peripherie mit dem Mittelpunkt zusammenfällt?« (Siehe dazu: SCHELLING, Werke I/6 [wie Anm. 2] 167). Auch der Kontext ist zu beachten! – Dazu vergleiche *De docta ign.* I, 21: h I, n. 42, lin. 5–n. 43, lin. 30: über den Kreis im Unendlichen, im unendlichen Sein Gottes; Resultat dieser Erörterung: »Patet ergo centrum, diametrum et circumferentiam idem esse«; ebd. II, 12: h I, n. 109, lin. 28: »Centrum et circumferentia sunt unum in Deo«; *De theol. compl.*: h X/2a, n. 3, lin. 37ff.; *punctus*: n. 9. Vgl. GERDA VON BREDOW, Der Punkt als Symbol. Aufstieg von der Metaphysik zur Anschauung und Einung (1977), in: DIES., Im Gespräch mit Nikolaus von Kues. Gesammelte Aufsätze 1948–1993, hg. von Hermann Schnarr (Buchreihe der Cusanus-Gesellschaft) Münster 1995, 85–98.

58 SCHELLING, Werke I/4 (wie Anm. 45) 323f., 327f.

Ungetrenntheit der Gegensätze (*im Absoluten*) zu denken ist, dann ergibt sich analog der Formel »Einheit der Einheit und des Gegensatzes« für das höchste Prinzip, daß es als die Indifferenz der Identität und der Differenz begriffen werden kann.⁵⁹ Cusanisch gedacht: das *idem absolutum ist sine aliud in se ipso: non-aliud* schlechterdings.

Daß Schelling die so verstandene Einheit, Identität oder Indifferenz mit dem »Absoluten«⁶⁰ gleichsetzt und daher die genannten Begriffe als »Prädikate« des Absoluten versteht, macht den Grundzug seines Philosophierens überhaupt deutlich. Philosophie nämlich ist Reflexion des Absoluten (wie ich am Anfang sagte), Transzendieren oder Reduzieren (Zurückführen) der Gegensätze durch Reflexion aus dem abbildhaften Bereich in die sie begründende reine Einheit, Fortgehen in das »schlechthin Unendliche«, in die »absolute Identität«, in das »schlechthin Eine, das *ist*, das als absolut ideal absolut real [ist], also zugleich höchster Indifferenzpunkt«⁶¹ von Allem ist, was ist und gedacht werden kann. Weil also Philosophie in der Intention Schellings »immer und durchaus im Absoluten ist«,⁶² d. h. weil sie im Absoluten, in der absoluten Identität ihr Prinzip hat und daher dessen Selbstexplikation in allen Bereichen des Seienden wirksam zu machen versucht, ist sie trotz ihrer dezidiert transzendentalen Anfänge und der immer noch durchgehaltenen transzendentalen Intentionen als die radikalisierte Wiederaufnahme des onto-theologischen Grundzugs der Metaphysik zu begreifen. Gott ist über allem Endlichen und Zeitlichen absolute, seiende Identität mit sich selbst *und dem All*, keine Fiktion oder regulative Idee, keine (bloß) transzendente Vorstellung.

Ein wesentliches Ziel der Philosophie im Sinne Schellings ist es, die Endlichkeit der menschlichen Subjektivität im Bewußtsein zu überwinden, nicht zu destruieren, um dadurch das Un-Endliche, Göttliche (den

59 Oder, wie Hegel in seiner »Differenzschrift« (1801) das Schellingsche Absolute charakterisiert: »Das Absolute selbst aber ist darum die *Identität der Identität* und der *Nicht-identität*; Entgegensetzen und Einssein ist zugleich in ihm«. GEORG WILHELM FRIEDRICH HEGEL, *Gesammelte Werke*, Bd. IV, hg. von Hartmut Buchner und Otto Pöggeler, Hamburg 1968, 64, 13–15.

60 SCHELLING, *Stuttgarter Privatvorlesungen*, in: DERS., *Sämtliche Werke*, Bd. I/7, 1805–1810, hg. von Karl Friedrich August Schelling, Stuttgart und Augsburg 1859, 445.

61 DERS., *Propädeutik der Philosophie*, in: *Werke* I/6 (wie Anm. 2) 130.

62 DERS., *Philosophie der Kunst*, in: DERS., *Sämtliche Werke*, Bd. I/5, 1802/1803, hg. von Karl Friedrich August Schelling, Stuttgart und Augsburg 1859, 388.

göttlichen Grund und Anfang) in ihr zu berühren. Wenn also die Endlichkeit der Subjektivität durch Philosophieren als einem umfassenden Akt des Bewußtseins überwunden werden soll, dann muß die Differenz von Subjekt und Objekt als Produkt und Vollzugsform eben dieser Subjektivität selbst in eine *Synthesis der Gegensätze* aufgehoben werden. Diese wird zu einer Form der Einung (*Henosis*) mit dem göttlich Absoluten und damit zur Realisierung dieser Philosophie als einer bewußten Lebensform.

Einen beträchtlichen Aufschluß über Schellings Konzept der absoluten Identität gibt eine Reflexion auf den Begriff des *Affirmierens* oder der *Affirmation* als der Vollzugsform des absoluten Erkennens oder der Selbsterkenntnis des Absoluten. Diese Tätigkeit des Absoluten folgt dem Gesetz der Identität: Selbsterkennen des Absoluten ist Selbsterkennen der »ewigen Gleichheit« mit sich selbst.⁶³ Semantisch dargestellt wird

63 Die nun folgenden Zitate stammen, wenn nicht anders vermerkt, aus SCHELLINGS »System der gesamten Philosophie und der Naturphilosophie insbesondere«, 1804 (»Würzburger System«), in: Werke I/6 (wie Anm. 2) 137–214. Zu »ewige (absolute) Gleichheit«: ebd. 141, 142, 145, 146, 147, 148, 150f. – »Ewige« oder »absolute Gleichheit« des Subjekts und Objekts mit sich selbst ist »höchste Erkenntnis« (141), Erkenntnis seiner selbst oder absolutes »Selbsterkennen«. Schelling begreift »Gleichheit« als den synthetisierenden Akt des Denkens oder Erkennens sinngleich mit Identität. Beide signalisieren die intensivste, innigste Form von Einheit. In Schellings Bestimmung des Denkens oder Erkennens und des absoluten göttlichen Seins qua denkenden Tätig-Seins zeigt sich eine sachliche Analogie zu Cusanus' Begriff der *aequalitas*, insbesondere der *aequalitas absoluta* (*De aequal.*: h X/1 n. 23, lin. 6; n. 24, lin. 9; n. 28, lin. 14). Dieser Begriff hat eine für das Denken des Cusanus im Ganzen zentrale Bedeutung: in einem metaphysischen, erkenntnistheoretischen, ethischen und trinitarisch-christologischen Sinne. Der Facettenreichtum dieses Begriffs kann in besonderem Maße deutlich werden im Blick auf die Schrift *De aequalitate*: h X/1. Für ein quellenkritisches und systematisches Verständnis dieser Schrift ist die Fülle von präzisen Hinweisen in den Apparaten der kritischen Ausgabe höchst aufschlußreich. – Eine Monographie zum Begriff *aequalitas* hat HARALD SCHWAETZER publiziert: *Aequalitas, Erkenntnistheoretische und soziale Implikationen eines christologischen Begriffs bei Nikolaus von Kues. Eine Studie zu seiner Schrift De aequalitate* (Studien und Materialien zur Geschichte der Philosophie 56), Hildesheim 2000. Die Untertitel zum Titel *Aequalitas* machen die spezielle Intention Schwaetzers deutlich: In diese »christologische Erkenntnistheorie« von *De aequalitate* bezieht Schwaetzer auch die Hauptschriften des Cusanus vor und nach *De aequalitate* in seine Betrachtung mit ein. – THOMAS LEINKAUF, Die Bestimmung des Einzelseienden durch die Begriffe *contractio*, *singularitas* und *aequalitas* bei Nicolaus Cusanus, in: *Archiv für Begriffsgeschichte* 37 (1994) 180–211. HANS GERHARD SENGER, Gerechtigkeit und Gleichheit in der Cusanischen Ethik und Wertlehre (1998/2000), in: *Ludus sapientiae. Studien zum Werk und zur Wirkungsgeschichte des Nikolaus von*

diese absolute Gleichheit oder Identität⁶⁴ durch die Formel $A=A$: das Subjekt »ist« das Prädikat, beide sind ineinander aufgehoben – an sich verschieden, aber dennoch ein einziger Akt aktiver Gleichheit: gleich mit sich selbst im Akt des Selbsterkennens.⁶⁵ Schelling nennt den Vollzug dieses Erkennens, welches als absolutes ein Selbsterkennen des Absoluten ist, *Affirmieren, Bejahen*.⁶⁶ Das »ist« im Satz $A=A$ bedeutet demnach A »affirmiert« A . Wenn das Subjekt A das Prädikat A affirmiert, so affirmiert A »sich selbst«, oder sagt sich selbst im Erkennen aus. »Ein solches, welches sich selbst absolut affirmiert und also von sich selbst das Affirmierte ist, ist nur das Absolute oder Gott.«⁶⁷ Die einzig wahre Idee Gottes ist daher Gott als die »absolute Affirmation von sich selbst« oder die absolute Selbstaffirmation, die zugleich Gottes Selbsterkenntnis ist.⁶⁸ Die Konsequenz absoluter, sich selbst identifizierender Selbstaffirmation ist der Gedanke Schellings, daß Gott nicht »das Höchste« sei, sondern »der schlechthin *Eine*«,⁶⁹ das mit sich selbst *absolut Gleiche*; also nicht einfachhin – superlativisch gedacht – das letzte Glied, die Spitze einer sich steigernden Reihe, sondern das alles Sein denkende und damit in sich

Kues (Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters 78), Leiden 2002, 141–161. In meinem Buch: Denken des Einen. Studien zur neuplatonischen Philosophie und deren Wirkungsgeschichte, Frankfurt 1985, habe ich in dem Kapitel »Einheit und Gleichheit. Eine Fragestellung im Platonismus von Chartres und ihre Rezeption durch Nicolaus Cusanus« (368–384) eine Interpretationsskizze von Cusanus' *De aequalitate* (im Kontext seiner wirklichen und möglichen Quellen) vorgelegt. Darin habe ich *aequalitas* als »eine umfassende Verstehenskategorie der Wirklichkeit« (371) erörtert. Als solche bestimmt oder formt sie das Sein jedes einzelnen Seienden, sie ist Prinzip menschlichen Erkennens und Handelns, der Wissenschaften und Künste, der Möglichkeit oder Bedingung von »Eintracht, Friede und Ordnung« (*concordia – pax – ordo*); als »*aequalitas absoluta*« ist sie Grund der *consubstantialitas* der Personen in der Trinität – Prinzip der trinitarischen Einheit als des absoluten Sich-selbst-Gleich-Seins Gottes (bes. 370 ff.; 382 ff.): *aequalitas* gründet also die immanente Selbstentfaltung der göttlichen Einheit (*Pater, unitas*) in die Gleichheit mit sich selbst (*Filius*) und zugleich die Verbindung der Beiden zur Gleichheit der Drei (*Spiritus Sanctus* als *connexio*). *Aequalitas absoluta* als eine Form der Einheit oder Identität schafft im Sinne des Cusanus den Grundriß einer philosophischen Theologie des Johannes-Evangeliums (*intellectus Evangelii Ioannis*).

64 SCHELLING, Werke I/6 (wie Anm. 2) 147.

65 Vgl. ebd., 145, 147.

66 Vgl. ebd., 164f.

67 Ebd., 148.

68 Ebd., 168, 171.

69 Ebd., 152, 157.

versammelnde, vereinigende Zentrum. So kann ihm im eigentlichen Sinne auch keine Welt »entspringen«, sofern er als absolute Selbstaffirmation alles (also auch »die Welt«) »immer schon« ist. Oder: Gottes Selbstaffirmation ist zugleich konstitutive, gründende Affirmation des »Alls« *in ihm*.⁷⁰ Weil aus diesem synthetisierenden Akt des Selbsterkennens ein Vor und Nach und damit Zeit ausgeschlossen ist,⁷¹ deshalb ist das Affirmierte kein zeitlich nachfolgendes Produkt des Affirmierens oder des Affirmierenden. – Die absolute Gleichheit von Affirmierendem und Affirmiertem impliziert, daß das Affirmierende auch »affirmiert« wird, das Affirmierte aber auch und in derselben Weise »affirmierend« ist. Beide Züge des Erkennens – des Subjekts und des Objekts – haben den anderen immer schon in sich, sie *sind* dieser jeweils vom »anderen« Blickpunkt her. Obgleich Schellings ganzes Interesse darauf gerichtet ist, keinen Gegensatz als besonderen oder keine reale Differenz im Absoluten aufkommen zu lassen, so erscheint dieser Akt dennoch einem hinreichenden Verstehen schwer zugänglich, wenn man nicht – zumindest in der Erprobung eines Verstehens vorübergehend – den Gedanken und die Terminologie der Differenz einmal *zuläßt*. Andernfalls entglitte das Absolute einem Versuch des Begreifens völlig – und Hegel hätte Recht, wenn er – ohne freilich gerade diese Texte zu kennen, die auf sein Urteil hätten korrigierend hätten wirken müssen – das Schellingsche Absolute als jene »Nacht« bezeichnet, »worin, wie man zu sagen pflegt, alle Kühe schwarz sind«.⁷² Die Berechtigung zu einer Terminologie und einem wieder zu suspendierenden Gedanken der Differenz scheint mir von Schelling her schon in seiner sprachlichen Fassung der Einheit des Absoluten legitimiert zu

70 Ebd., 155.

71 Vgl. ebd., 158 ff.

72 GEORG WILHELM FRIEDRICH HEGEL, Vorrede zur Phänomenologie des Geistes, nach dem Text der Originalausgabe hg. von Johannes Hoffmeister (Philosophische Bibliothek 114) Hamburg ⁶1952. Zu den Hintergründen des Bruchs zwischen Hegel und Schelling vgl. HORST FUHRMANS, Schelling und Hegel. Ihre Entfremdung, in: FRIEDRICH WILHELM JOSEPH VON SCHELLING, Briefe und Dokumente, Bd. I, 1775–1809, hg. von Horst Fuhrmans, Bonn 1962, 451–553, bes. 526 ff. – Der folgende Text Schellings ist wohl kritisch gegen diese Einschätzung Hegels gerichtet: » [...] die meisten sehen in dem Wesen des Absoluten nichts als eitel Nacht, und vermögen nichts darin zu erkennen; es schwindet vor ihnen in eine bloße Verneinung der Verschiedenheit, und ist für sie ein rein privatives Wesen, daher sie es klüglich zum Ende ihrer Philosophie machen«. Fernere Darstellungen aus dem System der Philosophie, in: SCHELLING, Werke I/4 (wie Anm. 45) 403.

sein: Affirmierendes und Affirmiertes ist sprachlich different, ein Objekt wird suggeriert; aufgehoben wird diese Vorstellung dadurch, daß das Subjekt das Objekt *selbst sein* soll. Erkennen ist nicht leer. Selbsterkennen also kennt ein Objekt, erkennt sich selbst als Objekt, es ist dieses Objekt im Erkennen selbst und hebt die Objektivität des Selbst gerade dadurch wieder auf. Die Formulierung, die *Vernunft* sei dasjenige im All, »[...] worin Gott selbst sich in All- und Einheit aller Folgen seiner Idee erkenne«,⁷³ denkt das All gleichsam als das Medium, durch das Gott sich selbst denkt. Er selbst ist der Grund und der Inhalt seiner Vermittlung zugleich, oder, um den Gedanken des (äußerlichen) Produzierens oder des resultativen Werdens auszuschneiden: er ist absolute *Selbstvermitteltheit*. – Durchaus im Sinne von *Meister Eckharts* Konzeption Gottes als »reinsten Bejahung«, *purissima affirmatio*,⁷⁴ oder im Sinne

73 DERS., Werke I/6 (wie Anm. 2) 207.

74 *Meister Eckhart* begreift das reflexive Sein Gottes als *affirmatio*, *Bejahung*. »Reinste Bejahung« oder die »Reinheit der Bejahung« (*puritas affirmationis*) ist die positive Wendung von *negatio negationis*, Ausschluß alles Negativen, Anderen aus Gott – beides Bezeichnungen der inneren, zeit-freien Bewegung Gottes als trinitarischer Selbstentfaltung und zugleich Rückwendung (*reflexiva conversio*) auf sich selbst. Diesen Gedanken der Selbstaffirmation Gottes aus der Negation der Negation heraus entfaltet Eckhart in seiner eindringlichen Auslegung von Ex 3,14 »Ich bin der Ich bin«. Diese Auslegung der Selbst-Aussage Gottes, in der im Sinne Eckharts Subjekt und Prädikat das Selbe sind, zeigt Gott als das »reine Sein selbst«. »Drittens ist zu bemerken: Die Wiederholung, weil er zweimal sagt ›ich bin der ich bin«, zeigt die Reinheit der Bejahung unter Ausschluß jeder Verneinung [Negation der Negation oder des Negativen] von Gott selbst an; ferner die reflexive Wendung [*reflexiva conversio*] und ein Bleiben [Verharren] in sich selbst oder ein Feststehen; weiter aber ein Aufwallen [*bullitio*] oder Gebären seiner selbst – in sich glühend und in sich und auf sich selbst fließend und wallend, Licht, das in Licht und zu Licht durch sich ganz sich ganz durchdringt, das allwärts durch sich ganz und über sich ganz gewendet und zurückbezogen [*conversum et reflexum*] ist, nach dem Wort des Weisen: ›Die Einheit zeugt – oder hat gezeugt – Einheit und hat auf sich selbst ihre Liebe und ihre Glut zurückgewendet«. Deshalb heißt es bei Johannes im ersten Kapitel: ›In Ihm war das Leben«. Leben nämlich bedeutet eine Art Überquellen, wodurch etwas in sich selbst anschwillt und sich zuerst ganz in sich selbst ergießt [*se profundit*], jegliches in ihm selbst mit sich selbst durchdringend, bevor es sich ausgießt und [nach außen] überwallt«. »Tertio notandum quod repetitio, quod bis ait: *sum qui sum*, puritatem affirmationis excluso omni negativo ab ipso deo indicat; rursus ipsius esse quandam in se ipsum et super se ipsum reflexivam conversionem et in se ipso mansionem sive fixationem; adhuc autem quandam bullitionem sive parturitionem sui – in se fervens et in se ipso et in se ipsum liquescens et bulliens, lux in luce et in lucem se toto se totum penetrans, et se toto super se totum conversum et reflexum undique, secundum illud sapientis »monas monadem gignit – vel genuit – et in se ipsum

der cusanischen Selbstexplikation der trinitarischen Einheit, oder Plotins Sich-Entfalten des Nus aus dem Einen als *dessen* Sich-Selbst-Denken, kann Schellings Begriff der Selbstaffirmation des Absoluten als dessen *Hervorgang in sich selbst* (trotz der Abwehr dieser Terminologie⁷⁵) verstanden werden, ohne daß dieses Herausgehen *in sich selbst* zu einer Differenz im oder zum Absoluten sich fixierte.

V

Hier möchte ich innehalten und auf das für Cusanus und Schelling Entwickelte rückblickend dies sagen: es scheint mir sachlich akzeptabel und philosophisch produktiv, einige Grundzüge des göttlichen Absoluten bei Cusanus und Schelling sachlich zueinander in Beziehung zu setzen. *Schellings* Entfaltung eines Begriffes von Gott als absoluter, lauterer Identität kommt, wie zuvor für Cusanus bereits angedeutet, einer neuzeitlichen Wiederaufnahme und Transformation eines Grundgedankens der onto-theologischen Denktradition gleich, wie sie *Cusanus* paradigmatisch vollzogen und konkretisiert hat: Gott als Einheit der Gegensätze zu denken, zugleich Gottes Sein »über« den Gegensätzen und außerhalb jeder Differenz, innerer (für Cusanus trinitarischer) Hervorgang Gottes in ihm selbst, Reflexion oder denkende Selbst-Affirmation des mit sich selbst identischen Absoluten. Nun ist aber das *idem absolutum* oder absolute Identität, im Sinne des Cusanus, nicht nur in sich gesammelte, sich selbst denkende, alles Differenten und Gegensätzliche in ihr aufhebende Einheit, sondern ebenso sehr differenzierende Selbst-Entfaltung (*explicatio*) »nach außen« und damit creative Grundlegung des Seins von Einzel-Seienden(m), der konstitutiven Elemente des Ganzen von Welt, für deren Sein und Erhalt Identität (Einheit) und Andersheit zusammenwirken. *Schelling* hingegen sieht das Verhältnis von absoluter Identität und geschaffener

reflexit amorem – sive ardorem.« Propter hoc Ioh. I dicitur: »in ipso vita erat«. Vita enim quamdam dicit exseritionem, qua res in se ipsa intumescens se profundit primo in se toto, quodlibet sui in quodlibet sui, antequam effundat et ebulliat extra«. MEISTER ECKHART, Lateinische Werke, Bd. II, *Expositio libri Exodi*, hg. von Heribert Fischer/Josef Koch/Konrad Weiß, Stuttgart 1992, n. 16, p. 21–22. Vgl. WERNER BEIERWALTES, Platonismus und Idealismus (wie Anm. 16) 39 ff. Zu *bullitio* ebd. 55 f. WERNER BEIERWALTES, Platonismus im Christentum (wie Anm. 8) 112 ff. Deutsche Übersetzung und lateinischer Text der zitierten Stelle, ebd. 115 f.

75 Vgl. SCHELLING, Werke I/6 (wie Anm. 2) 171.

Endlichkeit – zumindest zu diesem Zeitpunkt seiner Entwicklung – nicht als ein notwendiges Implikat des Absoluten. Schellings absolute Identität ist deshalb im Gegensatz zu Cusanus nicht durch eine dialektische Bewegung zwischen »innen und außen« bestimmt, es gibt gar kein vom Inneren differentes Außen; Alles oder das All ist in der göttlichen Identität selbst diese selbst. Gott ist also »nicht Ursache des All, sondern das All selbst« in ihm;⁷⁶ oder: »Das All *wird* nicht, das All ist unmittelbar mit Gott«⁷⁷. Das All ist damit nicht Resultat eines creativen Hervorgangs, das in gewissem Maße anders wäre als sein Ursprung, different zu ihm. »Aus Gott kann nichts entspringen, denn Gott *ist* alles [...]«;⁷⁸ Gott als das Absolute oder als absolute Identität »*ist* alles, was sein *kann*«,⁷⁹ also reine Wirklichkeit, alle Möglichkeit als Wirklichkeit umfassend. Wenn Schelling dennoch von einem *Emanieren* aus dem Absoluten, »aus Gott« spricht,⁸⁰ davon, daß das Universum »[...] aus der Selbstaffirmation Gottes als seiner ewigen Einheit *hervorquillt* [...]«,⁸¹ oder daß (das) Absolute »[...] das All auf ewige Weise *gebirt* [divina foecunditas] und selbst das All ist [...]«,⁸² dann »nur« im Sinne einer *inneren*, Alles umfassenden Selbst-Entfaltung des Absoluten. Dies ist natürlich – heftig attackiert – Spinozismus oder/und Pantheismus – in einer Form allerdings, die Schelling von einem Vulgär-Pantheismus abscheidet, welcher, wie er sagt, Me-

76 Ebd., 177. Vgl. auch: »Darstellung meines Systems der Philosophie« (1801), in: DERS., Werke I/4 (wie Anm. 45) 129: »Die absolute Identität ist nicht Ursache des Universum, sondern das Universum selbst«.

77 DERS., Werke I/6 (wie Anm. 2) 177.

78 Ebd., 152, 161.

79 Ebd., 161. In der Formulierung *und* in der Sache kann man für diese Sicht des Absoluten eine Analogie zu dem cusanischen Gottesprädikat *possesit*, dem »*Können-Ist*« oder »*Können-Sein*« sehen. Für SCHELLING auch Werke I/4 (wie Anm. 45) 312 (über das Absolute): »Das aber, worin Wesen und Form schlechthin eins sind, ist immer, was es sein kann, jederzeit und auf einmal, ohne Unterschied der Zeit, ein solches aber kann nur Eines sein.« DERS., Werke I/6 (wie Anm. 2) 174 f.: »*Alles*, was kraft der Selbstaffirmation Gottes möglich ist, ist auch unmittelbar wirklich durch sie. Das aber, worin alle Möglichkeiten Wirklichkeiten sind, ist notwendig ein solches, dem nichts gebricht; es ist *All*, nicht deswegen, weil nichts außer ihm, sondern weil auch alles Mögliche in ihm wirklich ist. Gott ist also unmittelbar kraft seiner Selbstaffirmation auch absolutes All, Universum, nicht nur als das, außer welchem nichts ist, sondern auch als das, in welchem alle Möglichkeit Wirklichkeit ist.«

80 Ebd., 161.

81 Ebd., 177. Zu Eckharts *bullitio* vgl. Anm. 74.

82 Ebd., 187.

dium der »gemeinsten Art von Polemik in der Philosophie« ist⁸³ – man muß hinzufügen: ebenso oder noch mehr in der Theologie. Pantheist zu sein, ist lebensgefährlich! – Die zeit-freie Selbst-Entfaltung des Absoluten in ihm selbst garantiert die bleibende Existenz des Alls, der Welt im Einzelnen und als Ganzer. Daß diese Form des Pantheismus (wenn man sich dieses irreführenden, durch so viele »Schreckbilder« entstellten Begriffes überhaupt noch bedienen möchte) nicht eine universale Egalisierung, Tilgung oder Einebnung jeglicher Kontur und (damit) jeglicher Unterscheidung bedeutet, ist – so hoffe ich – durch die Charakterisierung von Schellings absoluter Identität als Selbstaffirmation klar geworden.

Für *Cusanus* ist die Lösung der Frage nach dem Zusammenwirken von Transzendenz und Immanenz Gottes ziemlich eindeutig. Er wurde zwar in der polemischen Schrift *De ignota litteratura* des Johannes Wenck von Herrenberg selbst eines oder des Pantheismus bezichtigt;⁸⁴ einer sachlichen, den Kontext und das Ziel der Gedanken beachtenden Auslegung der Texte ist es freilich evident: die Aussage, Gott sei »das Sein von Allem« und als solches »in« Allem wirkend, ist ineins zu denken mit der Aussage: Gott ist zugleich »über« Allem oder »Nichts« von Allem: *Deum esse omnium esse quod tamen nullum omnium*. Oder: *Deus in omnibus omnia, in nihilo nihil*.⁸⁵ Gott ist der gründende und bewahrende Ursprung von Allem, ist in Allem dessen Wesen (non aliud!) und somit in Allem dieses Alles, ohne in ihm sein eigenes göttliches An-sich, sein Transzendent-Sein, ins Diffuse aufzugeben.⁸⁶

Schelling hat in der Periode seiner Identitätsphilosophie die Frage nach der Herkunft des Alls mit der inneren Selbstentfaltung der absoluten

83 Ebd., 177. Zu Schellings Einschätzung des Begriffs »Pantheismus« vgl. weiterhin »Einführung in die Philosophie« (wie Anm. 13) 68 ff. Wenn Pantheismus so verstanden werden sollte, »[...] als ob Alles, d. h. alle sinnlichen Dinge zusammengenommen, Gott wären [...]«. (DERS., Werke I/6 [wie Anm. 2] 177 unten), träfe diese Bestimmung als Vorwurf Schellings Philosophie mitnichten.

84 *Apol.*: h²II, n. 23, p. 16, lin. 10f.; ebd., n. 32, p. 22, lin. 11; n. 33, p. 23, lin. 7f., ebd., n. 43, n. 29, lin. 1 f.

85 Dieser Satz ist übersetzt aus DIONYSIUS AREOPAGITA, *De divinis nominibus* VII 3 (wie Anm. 16) I 198,8. *De docta ign.* I 16: h I, p. 31, lin. 6 ff.: »[...] sicut omnia esse (deus), ita quidem et nihil omnium«. *De possess.*: h XI/2; n. 56, lin. 2; n. 74, lin. 1 ff. – KLAUS KREMER, *Praegustatio naturalis sapientiae*. Gott suchen mit Nikolaus von Kues (Buchreihe der Cusanus-Gesellschaft), Münster 2004, 273 ff. Biblische Grundlage (im eschatologischen Sinne): 1 Kor 15,28: »ut deus sit omnia in omnibus«.

86 WERNER BEIERWALTES, *Platonismus im Christentum* (wie Anm. 8) 159f.

Identität beantwortet (s. o.). In seiner dem »Würzburger System« von 1804 fast unmittelbar folgenden und in seiner späteren und späten Philosophie (»Philosophie der Mythologie und Philosophie der Offenbarung«) ist er zwar nicht zur traditionellen, theologisch bestimmten Konzeption von »Schöpfung« zurückgekehrt,⁸⁷ er hat aber im Übergang von der von ihm programmatisch gedachten »negativen Philosophie« zur »positiven Philosophie« als dem Ziel des Denkens überhaupt einen Begriff Gottes entwickelt, der den reflexiven, in sich verschlossenen Selbstbezug (Modell: Transzendentalphilosophie Fichtes und Aristoteles' »Denken des Denkens« als Grundzug des Gottes, des Absoluten) als wirkender, tätiger, produktiver Anfang durchbricht und sich als bewegend-schaffender, handelnder und wollender Gott *in Geschichte* zu sich selbst entfaltet (theogonischer Prozeß).⁸⁸ »Der wahre Gott ist« – in Schellings später Philosophie – nicht der, der »ist«, sondern »der, der *sein wird*, das ist sein Name.«⁸⁹

Diese fundamentale, auf's Ganze seines philosophischen Weges gesehen durchaus konsequente Wendung, kann ich bei dieser Gelegenheit nicht mehr analysieren. Ich kann dafür aber wenigstens auf einige Interpretationen von Schellings Spätphilosophie, die ein genialer Torso blieb, verweisen, etwa auf Horst Fuhrmans, Walter Schulz, Karl-Heinz Volkmann-Schluck, Walter Kasper, Wilhelm Schmidt-Biggemann, Jens Halfwassen, Siegbert Peetz und auf ein Kapitel meines Buches »Fußnoten zu Plato«⁹⁰ über »Aristoteles in Schellings negativer Philosophie«.

87 Vgl. SCHELLING, »Philosophie und Religion« (1804), in: DERS., Werke I/6 (wie Anm. 2). »Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände« (1809), in: DERS., Werke I/7 (wie Anm. 60). WERNER BEIERWALTES, Platonismus und Idealismus (wie Anm. 16) 119ff., 130f. Index s. v. Emanation, Hervorgang. DERS., Identität und Differenz (wie Anm. 7) 235f.

88 »Weltalter« und Werke II/1-II/4. Ansätze zu dieser Konzeption Gottes oder des Absoluten im »System des transzendentalen Idealismus« (1800), in: DERS., Sämtliche Werke, Bd. I/3, 1799/1800, hg. von Karl Friedrich August Schelling, 603f.: »Gott *offenbart* sich fortwährend.« »Die Geschichte als Ganzes ist eine fortgehende, allmählich sich enthüllende Offenbarung des Absoluten«.

89 DERS., Sämtliche Werke, Bd. II/1, Einleitung in die Philosophie der Mythologie, von Karl Friedrich August Schelling, Stuttgart 1856, 171. Zur futurischen Auslegung von Ex 3,14: »Ego sum qui sum« vgl. mein Buch: Platonismus und Idealismus (wie Anm. 16) 67–82, 75f., 220f.

90 BEIERWALTES, Fußnoten (wie Anm. 39) 325–342.

Als Schlußpunkt setze ich einen Satz aus dem »Würzburger System«⁹¹: Schelling betrachtet es als die »Erklärung vom höchsten Geheimnis der Philosophie, wie nämlich die ewige Substanz oder Gott durch das Besondere oder die Erscheinung [des Absoluten] [...] nur *sich selbst schaut* und *selbst ist* als die *Eine unendliche Substanz*. [...] Schon die Alten sagen: Gott ist ganz Auge, d. h. er ist ganz Sehendes und ganz Gesehenes; sein Sehen ist auch sein Sein und sein Sein sein Sehen [...]«.

In »Gott ist ganz Auge« zitiert Schelling *Xenophanes*: (ὁ θεὸς οὐλος ὄρα, οὐλος δὲ νοεῖ, οὐλος δὲ τ' ἀκούει, »Gott sieht ganz, denkt ganz und hört ganz.«⁹² – »Er ist ganz Sehendes und ganz Gesehenes« erinnert an *Plotins Henosis* mit dem Einen selbst, dem Ursprung von Allem: »Sehendes und Gesehenes sollte man nicht zwei nennen, sondern beide sind eins«:⁹³ συνεκπίπτειν (coincidere) τὴν ὄρασιν τῷ ὄρατῷ, »Das Sehen fällt mit dem Gesehenen zusammen.«⁹⁴ – Und schließlich: »Sein Sehen ist auch sein Sein und sein Sein sein Sehen« klingt so, als ob Schelling Cusanus' *De visione dei* gelesen oder zumindest in diesem Text über Gott als *visio absoluta* und über des Menschen *visio facialis* – »Sehen ins Angesicht« – gelesen hätte:

*videre tuum [est] esse tuum.*⁹⁵
»Dein Sehen ist Dein Sein.«

91 SCHELLING, Werke I/6 (wie Anm 2) 198.

92 Xenophanes Fragment 24 in der Übersetzung von Diels-Kranz (Schelling näher): »Gott ist ganz Auge, ganz Geist, ganz Ohr« (Die Fragmente der Vorsokratiker, Bd. I, griechisch – deutsch, hg. von HERMANN DIELS und WALTHER KRANZ, Berlin ⁶1951, 135).

93 VI 9, 10, 13 f. V 3, 5, 2 ff.; 12. 7, 11 ff. 10, 15.

94 *De aequal.*, h X/I; n. 3, lin. 13 f.: »Visus autem, qui videt visibile semota omni alteritate in se, videt se non esse aliud a visibili«.

95 *De vis.* 4: h VI, n. 10, lin. 10; ebd. 9: h VI, n. 32, lin. 10. Vgl. WERNER BEIERWALTES, *Visio facialis*, in: DERS., Fußnoten (wie Anm. 39) 191, Anm. 24. DERS., Identität und Differenz (wie Anm. 7) 151, Anm. 26.