Trierer Cusanus Lecture

Heft 4

Herausgegeben vom Institut für Cusanus-Forschung
in Verbindung mit der Universität Trier

Werner Beierwaltes

Der verborgene Gott
Cusanus und Dionysius

BIBLIOTHEK
des
CUSANUS-INSTITUTS
TRIER

Paulinus-Verlag Trier

Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme

Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet unter http://dnb.ddb.de abrufbar.

© 1997 Cusanus-Institut Trier
2. Auflage 2008
Alle Rechte vorbehalten
ISBN 978–3–7902–1473–4

E-Mail: media@paulinus.de
www.paulinus.de

Satz: Alfred Kaiser

Satzsystem: TUSTEP, entwickelt und programmiert am Zentrum für Datenverarbeitung, Abteilung Literarische und Dokumentarische Datenverarbeitung, der Universität Tübingen

Druck: Druck und Medienservice Franz-Josef Weyand, Newel-Butzweiler

FÜR

ANDREAS NIKOLAUS

Werner Beierwaltes

Der verborgene Gott
Cusanus und Dionysius

I

»Vere tu es Deus absconditus, Deus Israel salvator« –
»Wahrhaft bist Du ein verborgener Gott, Du Gott Israels, der Retter«.

Dieser Satz steht im Deuterojesaia 45, 15. Welche eigentümliche Bedeutung diesem Satz in seinem Kontext und für die Theologie des Alten Testamentes im ganzen auch zukommen mag – er wurde zum »negativen« Ausgangs- und Zielpunkt der Frage nach Erkennbarkeit, Begreifbarkeit und Sagbarkeit des Seins Gottes, zum Leitmotiv einer weitreichenden Tradition negativer Theologie, das auch heute noch die theologische Reflexion bewegen kann.

Einigen Metamorphosen dieses Leitmotivs ist für ihre begriffliche Ausformung Philosophie eng verbunden. Vor allem die von Grundgedanken Platons ausgehende und sie entfaltende Philosophie der Spätantike – der Neuplatonismus – hat das von ihr mit Gott identisch gedachte erste Prinzip alles Seienden, das Gute oder Eine selbst, als ein – trotz aller Anstrengung des Begriffs – *in seinem Wesen* Unbegreifbares und Unsagbares verstanden.

Cusanus hat, wie kein Anderer vor ihm, *bewußt* beide Perspektiven, die theologische *und* die philosophische, in die Einheit eines Gedankens zusammengeführt, der ihn sein Leben hindurch vielfältig bewegte. Nach ›De docta ignorantia‹ und nach seinen »Mutmaßungen« hat er im Kontext kleinerer Schriften über das »Gott-Suchen«, über die »Sohnschaft« und über die »Gabe des Vaters der Lichter« in einem Dialog zwischen einem »Heiden« und einem »Christen« den ›deus absconditus‹ eigens thematisiert. Dieser etwa 1444 entstandene Text ›Dialogus de deo abscondito‹ ist indes nicht die Hauptquelle für Cusanus' Umgang mit dieser Frage.

Diejenige Tradition philosophischer Theologie, die den verborgenen Gott zu denken versuchte und diesen Versuch zugleich in eine überbegriffliche mystische Schau Gottes überführte, war in hohem Maße durch *Dionysius Areopagita* geprägt. Bis zu den die historischen Verhältnisse aufklärenden und seine Zeitgenossen dadurch aufregenden Bemerkungen des Lorenzo Valla (1457) galt Dionysius mit nur verdecktem Zweifel allgemein als der »Areopagite«, d. h. als der durch die Areopag-Rede des Paulus (Apostelgeschichte 17, 34) zum christlichen Glauben bekehrte Grieche. Diese Identifikation sicherte den, wie man jetzt mit guten Gründen annimmt, von einem Syrer des anfangenden sechsten Jahrhunderts verfaßten Schriften – ›De caelesti hierarchia‹, ›De ecclesiastica hierarchia‹, ›De divinis nominibus‹, ›De mystica theologia‹, ›Epistolae‹ – eine verpflichtende und ihre Rezeption begünstigende Autorität. Dabei blieb weithin verdeckt, daß die das Corpus Dionysiacum als Ganzes bestimmende philosophische Denkstruktur intensiv mit den Grundgedanken neuplatonischer Philosophie verbunden ist, wie sie sich im fünften Jahrhundert vor allem bei *Proklos* entfaltet hat. Diese Form eines metaphysischen Denkens bleibt die in Dionysius – trotz vielfältiger Umformung ins Christliche – alles durchdringende Quelle der Reflexion. Seine Wirkungsgeschichte ist von seinen frühen griechischen Auslegern an – ich nenne nur Maximus Confessor (7. Jh.) – bis in das lateinische Mittelalter und in die Renaissance hinein schier unabsehbar – auch bei Theologen, die philosophisch primär durch ›Aristoteles‹ geformt wurden, wie Albert der Große und Thomas von Aquin.

So wurde die dionysische Weise theologischen Denkens auch für *Cusanus* zu einer starken Herausforderung. Als ›magnus Dionysius‹, ›theologorum maximus‹ hebt er ihn rühmend heraus, als ›sapientissimus, maximus ille divinorum scrutator, divinus vir‹. Dies ist keine hagiographische Eloge; derartige Benennungen entsprechen vielmehr Cusanus' sachlicher Einschätzung des Dionysius für seine eigene Theologie, wie er sie im Blick hat von Anfang an. Zuerst in Berührung kam er mit Dionysius wohl durch seinen Freund und Förderer Heymericus de Campo. – Lateinische Übersetzungen des Dionysius, deren es seit der des Abtes Hilduin von St. Denis (832–34/35) eine ganze Reihe gab, kannte, besaß und benutzte er (dafür zeugen die Codices 43, 44 und 45 in seiner Bibliothek in Bernkastel-Kues), andere, wie die Übersetzung

des Johannes Scottus Eriugena und die des Johannes Sarracenus (aus der Mitte des 13. Jh.), wurden ihm auf indirektem Wege durch sein Studium von Kommentatoren des Dionysius bekannt: des Hugo von St. Victor, des Robert Grosseteste, des Thomas von Aquin und, für uns besonders deutlich, des Albertus Magnus. Cusanus hat dessen Kommentare zu allen Schriften des Dionysius (außer der ›Ecclesiastica Hierarchia‹) mit teilweise ausführlichen und aufschlußreichen Marginalien versehen. Sie sind uns im Codex Cusanus 96 erhalten;[1] sie stammen aus einer Zeit, in der Cusanus mit den Mönchen des Klosters Tegernsee in einem besonders reichen Gesprächszusammenhang über Grundfragen der mystischen Theologie stand, die in Briefen diskutiert und in seiner Schrift ›De visione dei‹ dargestellt wurden. Letztere entfaltet die Form des ›mystice videre‹ ganz entschieden im Sinne des ›divinus Dionysius‹. – Genau kannte Cusanus auch die Dionysius-Übersetzung seines Zeitgenossen Ambrosius Traversari – ›Camaldulensium generalis‹ – aus dem Jahre 1436. Ihr entnimmt er u. a. die Anthologie von Dionysius-Zitaten im 14. Kapitel von ›De non aliud‹, auf die ich später noch eingehen werde.

Seine früh, d. h. noch vor seiner ersten großen Schrift – ›De docta ignorantia‹ (1440) – beginnende und sich bis in seine Spätschriften hinein steigernde Weise der Aneignung des Dionysius vollzieht sich neben und zusammen mit einer ebenso wachsenden Auseinandersetzung mit dem (neu-)platonischen Denken; dieses ist ihm vor allem durch die ›Elementatio theologica‹, die ›Theologia Platonis‹ und den Kommentar zum platonischen ›Parmenides‹ des Proklos für sein eigenes Philosophieren bestimmend geworden. Für Cusanus »folgte« zwar Proklos dem Dionysius – im Gegensatz zur heutigen historischen Einsicht; Cusanus erkannte jedoch den sachlichen Konsens der beiden in wesentlichen Begriffen und Intentionen – so sehr, daß er – unbewußt und unfreiwillig – chronologisch Richtiges sagen konnte: Dionysius ahme *Platon* nach (imitatur), den er ja als den Früheren ansehen mußte, in Wirklichkeit aber war dieser Platon primär der des Proklos!

[1] Ludwig Baur hat diese Marginalien ediert in: Cusanus-Texte. III. Marginalien. 1. Nicolaus Cusanus und Ps. Dionysius im Lichte der Zitate und Randbemerkungen des Cusanus: Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, phil.-hist. Klasse, Jg. 1940/41, 4. Abhandlung, Heidelberg 1941. Für das zuvor Gesagte ist auch diese Abhandlung heranzuziehen.

Wenn man nicht nur auf die geschichtlichen Bedingungen von Cusanus' philosophischer Theologie reflektiert, sondern ineins damit auf die ihn bewegenden Sach-Intentionen und Gedankenzüge, auf seine Begriffsform und Begriffssprache, dann muß man sich die innere Zusammengehörigkeit dieser beiden Aneignungsvorgänge – »Proklos-Dionysius« – bewußt halten. So sollte der philosophische, d. h. hier primär der neuplatonische Ausgangspunkt und seine Entfaltung jeweils mitbedacht und als Theoriemotiv spürbar sein in denjenigen Konzepten des Cusanus, für die das Denken des Dionysius sich als bedeutsam erweist. Ich nenne jetzt – ganz rhapsodisch – größere Felder, von denen ich danach allerdings nur wenige – und auch dies nur anfänglich – erkunden kann: Aus dem Feld der symbolischen, affirmativen und negativen Theologie vor allem die negative Annäherung an den an sich unerkennbaren und angemessen nicht aussagbaren Gott – Negation als philosophisches Pendant des biblischen Bilderverbots; Gott, gedacht als das gründende Sein von Allem: *in* Allem wirkend und zugleich *über* Allem in sich selbst verborgen bleibend; er selbst absolute Schönheit und Grund der Welt-Ordnung – Welt als »Theophanie« –, zugleich absolute Andersheit gegenüber dem Geschaffenen: reine Einheit, Un-Endliches; Gott als Negation jedes Etwas- und Anders-Seins in ihm das Nichts von Allem; dies gleichbedeutend mit dem Zusammenbestehen von Gegensätzlichem in ihm; letztlich die den Verstand und die Vernunft übersteigende Annäherung an diesen Gott: ›ignote ascendere‹ als eine Realisierung und Vollendung der ›docta ignorantia‹, eines sich selbst bewußten Nicht-Wissens, in einer Zusammenführung und Aufhebung von Affirmation und Negation in die ›mystische Schau‹ des Un-Endlichen.

Das Feld, das ich aus den eingangs genannten Schriften über das Gottsuchen jetzt vor allem begehen möchte, ist thesenhaft durch das herausfordernde Paradoxon umschreibbar: Gott als der verborgene ist uns gegenüber reine Andersheit in sich, absolute Negativität, das ›Nichts von Allem‹, allerdings durch Negation in seinem An-Sich wenigstens ausgrenzbar; *zugleich* aber *zeigt er sich selbst* im und für das Medium *unserer eigenen* Andersheit als der formende, erhaltende und erlösende Grund welthafter Wirklichkeit; »Theophanie« macht daher auch eine symbolische Rede als Weise der Annäherung an das Bild-lose sinnvoll. Die zwei Momente dieser Paradoxie hat Cusanus – von anderen

seiner Versuche einmal abgesehen – in dem in sich dialektischen Begriff für Gott ›non-aliud‹ – »das oder der Nicht-Andere« – in eine Einheit gefügt und ihr gegenseitiges Verhältnis aufgeschlossen. Davon soll später die Rede sein.

II

Platons Konzept eines dialektischen Aufstiegs zum Guten und Einen wird innerhalb der Geschichte des Denkens zum Ansatzpunkt und zum Typus eines in sich dreifach gegliederten, in seinen unterschiedlichen Momenten eng zusammengehörigen Weges: der später sogenannten ›triplex via‹. Sie faßt in sich den Weg der *Analogie*, des Verhältnisses von Begründung zum Grund; den Weg der *Steigerung* (›eminentia‹) der Prädikate des Endlichen, Verursachten auf das Höchste, Erste und zugleich Letzte hin; den Weg der *Entfernung* (›remotio‹) oder der *Wegnahme* (›abstractio‹), auf dem alle Bestimmungen des Endlichen, in sich Begrenzten, dem Un-Endlichen abgesprochen werden: *Negation* – die ›via negationis sive negativa‹ – grenzt so den Grund aller Wirklichkeit als den in seinem An-Sich unsagbaren aus von allem, was secundum quid sagbar ist, unterscheidet ihn als das »Nichts von Allem« von allem, was *durch* ihn *ist*. In ein begreifendes Verstehen des göttlichen Einen, Ersten und Letzten dringen die drei Wege unterschiedlich tief ein. Daher werden sie im Blick auf das Erreichen ihres Zieles auch unterschiedlich bewertet. Analogie und Steigerung verfahren zusprechend – *affirmativ*, indem sie behaupten, daß dem göttlichen Prinzip bestimmte positive Prädikate – Benennungen oder ›Namen‹ – zukommen. Eine die sogenannte affirmative Theologie bestimmende oder ihr nachfolgende Reflexion muß freilich einräumen, daß diese das An-sich-Sein des göttlichen Einen oder des Gottes, sein Wesen, nicht hinreichend zu erfassen und darzustellen imstande ist. So aufschlußreich die positive Annäherung an das Ziel des Denk-Weges auch sein mag, sie muß in eine eben diesem Ziel angemessenere *negative* Theologie umgeformt oder in sie überwunden werden. Damit ist die Affirmation von Gottesprädikaten, etwa des Seins, der Wahrheit, des Schöpfer-Seins, nicht einfachhin in ihrer Sinnhaftigkeit destruiert, es ist vielmehr eindringlich vorgestellt, daß die Annähe-

rung via negationis an ein »Sein«, von dem eher zu wissen ist, was es *nicht* ist, als was es *ist*, gemessen an den Bedingungen endlichen Denkens, *realistischer* ist. Zu wissen, daß das Wesen des Gottes nicht zu wissen ist, zeigt sich im Sinne des Cusanus als Fundament des »belehrten, sich seiner selbst bewußten Nichtwissens«, der ›docta ignorantia‹; sie ist nicht nur eine Form des Wissens, sondern auch eine des Lebens.

Es gehört zur Denkstruktur der auf das letztbegründende Erste bezogenen philosophischen negativen Dialektik und/oder der negativen Theologie, dem ›Ersten – Einen – Gott‹ jegliche Form des Einzel-Seienden, des kategorial Bestimmten und Bestimmbaren, des Gestalthaften, Zeithaften, des Geschaffen-Endlichen und somit jede Weise von Vielheit und realer Unterschiedenheit radikal abzusprechen, es auch in unserem Begreifen davon zu befreien, um dadurch seine Andersheit, Differenz und absolute Transzendenz gegenüber allem Begründeten einleuchten zu lassen. Diese Sequenz des Verneinens oder – wie Proklos sagt – »der Hymnus der Negationen« endet im Absprechen auch der allgemeinsten Seins- und Denkstrukturen: des *Seins* und des Etwas-Seins. ES – das Eine selbst oder ER, der trinitarische Gott – ist nicht bestimmtes Sein oder Seiendes, nicht abgegrenztes Etwas, das begreifend zum Gegenstand des Denkens gemacht werden könnte. So ist das ›Erste – Eine – Gott‹ im präzisen Sinne NICHTS; nicht als ob es nicht existierte, sondern NICHTS als die über jedem Etwas »seiende«, in sich selbst relationslos *oder* – als Trinität – relational sich selbst gründende Wesenheit: intensivstes SEIN, welches *über* und *vor* einem Sein ist, das als Bestimmt- oder Etwas-Seiendes erscheint. Alles mögliche Etwas umfaßt es – als ›nihil per excellentiam et infinitatem‹ – wirklich in sich als ES selbst: ›omnia in deo deus‹, »Alles ist in Gott Gott« – und nichts Anderes. So ist dieses NICHTS der umfassenden Fülle nichts von all dem, dessen creativ-begründender Grund und Ursprung es ist. In bewußter Kenntnis dieses Grundgedankens, wie ihn Proklos und – ihm folgend – Dionysius aspektreich entfaltet haben, benennt auch Cusanus Gott mit dem Namen des überseienden Nichts (nihil omnium) und grenzt ihn damit strikt von jedem Etwas-Seienden aus. Gerade dadurch, daß er als absolutes NICHTS nichts *Anderes* ist, *ist* er die von allem Anderen sich unterscheidende Andersheit schlechthin.

Dieser von Cusanus intensiv durchdachte und in unzähligen Variationen vorgetragene Gedanke setzt offensichtlich die starke Grundüberzeugung voraus, *daß* dies so ist: Gott übersteigt das kategorial und diskursiv verfahrende Denken und Sprechen, den Verstand (›ratio‹); er ist durch diese Form des Denkens und Sprechens, *so* wie er in sich selbst *ist* oder *vermutet* wird, nicht angemessen erreichbar und aussprechbar; er übersteigt und überfordert aber *auch* das Denken des ›intellectus‹, der Vernunft; diese ist immerhin des Gedankens der ›coincidentia oppositorum‹ fähig, d. h. also den »Zusammenfall der Gegensätze« zu denken imstande, die in der Dimension des Un-Endlichen, im Absoluten, *durch* dessen Sein und Wirken gerade nicht durch unterscheidende Grenzen oder durch Widersprüchlichkeit – wie im Endlichen – getrennt sein *können*. Dieser Gedanke ist durchaus wahr; näher beim Ziel der »Sehnsucht« und damit auch *wahrer* jedoch ist die intensiv durchdachte Entscheidung, daß im Blick auf das Über-Sein Gottes Gegensätze, d. h. ihre ihm immanente Einheit, von ihm behauptet werden können, aber *zugleich* von ihm verneint werden müssen; also auch ihr Zusammenbestehen in ihm muß als ein *intentional* angemessener »Begriff« aufgehoben, das Denken des Intellekts in eine ›intuitiva cognitio‹, eine differenzlose Schau (visio) des Gottes überstiegen werden.

Bevor ich die reichen Perspektiven des cusanischen Gedankens eines verborgenen Gottes weiter entfalte, erinnere ich an dessen geschichtliche Herkunft. Alle Aspekte der vorangegangenen Überlegungen haben einen konkreten, von Cusanus bewußt vollzogenen Anhalt bei Dionysius und – paucis mutatis – bei *Proklos*: Gott oder das Eine als das NICHTS von Allem, *vor* oder *über* Unterschied und Gegensatz; dann zunächst der grundsätzliche Vorrang der Negation vor der Affirmation; weiterhin deren mystische Überbietung im Selbstüberstieg des Denkens. Cusanus sieht diese Konvergenz beider deutlich und verbindet beide zu Recht mit Platon, so wie er sich in der Auslegung des Proklos zeigt.

Cusanus kennt die von Proklos und Dionysius entfalteten Gedankenzüge nicht nur genau aus den jeweiligen Texten, sondern hat sie bewußt zu zentralen Motiven seiner eigenen philosophisch-theologischen Theorie werden lassen. Angesichts der vielfältigen Möglichkeiten konzentriere ich mich jetzt – meiner spezifischen Thematik entsprechend – nur auf den Vorrang der Negation in der Auffächerung des Gedankens

vom verborgenen Gott. Es wird sich allerdings zeigen, daß – proklisch gesprochen – die Negationen (in ihrer negierenden Selbstaufhebung) aus ihnen selbst heraus »Bejahungen erzeugen«, daß der *verborgene* (»nichtige«) Gott, sofern der Mensch von ihm und mit ihm leben können soll, sich auch *entbergen* muß – dies nicht aus einer zwanghaften Notwendigkeit heraus, sondern – der immanenten Logik seines Begriffs folgend – in Freiheit. Es zeigt sich eine spannungsreiche, *paradoxe* Situation: einerseits die Einsicht, daß Sprache aufgrund ihrer Differenz-Struktur, ihres prädikativen Bezuges auf jeweils »Etwas«, Gott, der kein »Etwas« ist, nicht auszusagen imstande ist; andererseits die sachlich bestimmte Notwendigkeit, von dem Grund der Möglichkeit des Denkens und Sprechens – ihrer »absoluten Voraussetzung« – reden zu *müssen,* sofern schon das Denken sich selbst in der Weise der Selbstreflexion sprechend (und diese Erfahrung mitteilend) auf seinen eigenen Grund kommen möchte. Schon gar nicht ist der *inkarnierte* Gott zu *verschweigen*. . . In ihm vielmehr erscheint, zeigt, offenbart, entbirgt sich der Verborgene in einer ›begreifbaren‹ und zugleich – auf seinen Grund hin – unbegreifbar bleibenden Gestalt: im WORT (*Verbum* incarnatum) des Unsagbaren.

Was aber heißt es nun, den UNSAGBAREN zu SAGEN?

III

Cusanus nennt den ›deus absconditus sive velatus‹: ›ignotus‹ – unbekannt, weil ungekannt; nicht erkannt oder unerkennbar: ›incognoscibilis‹; ›inintelligibilis‹: uneinsehbar; ›incomprehensibilis‹ – dem Begreifen des Verstandes und der Vernunft nicht in den *ihnen* eigenen Denkformen zugänglich, vielmehr die »absolute Unbegreiflichkeit selbst« (›ipsa incomprehensibilitas absoluta‹); auch ein restringiertes Begreifen, das gar nicht den Anspruch erhöbe, seinen »Gegenstand« ganz oder als ganzen zu *umfassen*, eine »Berührung« nämlich, ist nicht denkbar: ›inattingibilis‹ ist für das Vernunft-Denken die *seiende* ›praecisio absoluta‹ Gottes; ebensowenig ist Gottes Einheit oder Einfachheit für das in seiner Struktur vielfältige Geschaffene unvermittelt »teilhabbar«, obgleich es einzig durch die Wirkung des Einen in ihm Eines und sich von Anderem unterscheidend Einzelnes ist: ›deus imparticipabilis‹; und weil Sprache

zeichenhafte Darstellung von Gedachtem und Erkanntem, Vermittlung (Kommunikation) von Verstandenem und Begriffenem ist, Gott aber in seinem Wesen nicht begreifbar und nicht zu wissen ist, kann er auch nicht angemessen, d. h. sein *Wesen* zeigend und durchlichtend »gesagt«, »ausgesprochen«, »dargestellt« oder »benannt« werden: Er ist ›indicibilis‹, ›ineffabilis‹; trotz aller Versuche, angemessene Benennungen als seinen *Namen* zu finden und auch selbst *den* Namen, mit dem er sich selbst als der »Ich bin der ich bin« (Exodus 3, 14) Mose und seinem Volke genannt hat, als authentischen Namen zu verstehen, *ist* er als das ›nomen absolutum‹ zugleich die Negation aller Namen: ›innominabilis‹, im Sinne des Philipperbriefes (2, 9) ›nomen, quod est super omne nomen‹. Von der Struktur menschlichen Benennens und Sprechens her gesehen verhält sich dies *notwendig* so: Wenn Denken, Begreifen und Erkennen nur als Vermutung oder vermutende Annäherung möglich sind, dann kann auch Sprache nur konjektural wirksam sein: »Keine Sache hat einen genauen Namen«, – oder: Kein Wort – und damit auch nicht Sprache als ganze – kann eine genaue »Gestaltung« oder »Darstellung« der Dinge selbst zustande bringen; Worte haben keinen Zugang zur ›quidditas‹, erschließen noch nicht einmal das Wesen der *sinnenfälligen* Seienden. So wäre es, nachdem jeder »Name« lediglich ein *Bild* des »genauen Namens«, d. h. des aus der *göttlichen* ›praecisio absoluta‹ jedem Seienden zugedachten Namens ist, geradezu absurd, der Sprache eine adäquate Vermittlung des Absoluten zutrauen oder zumuten zu wollen.

Das von mir bisher verdeutlichte Ziel und Feld des Negierens sollte nicht das Mißverständnis begünstigen, das neuplatonische Eine und der dionysische und cusanische Gott als die absolute Andersheit oder als das über-seiende Nichts von Allem sei in eine radikal und in *jedem* Sinne unaufhebbare Ferne abgeschlossen. Wie könnte man *überhaupt* von einer derartigen Fiktion des Absoluten – als radikalem Entzug – sprechen? Noch nicht einmal Negationen wären zulässig, da sie einem Vor-Begriff der göttlichen, von den höchsten Möglichkeiten des Menschen sich wesentlich unterscheidenden Fülle entspringen und von ihm geleitet werden. Schweigen als *Resultat* und Aufhebung des Negierens, das Schweigen des Verehrens wäre sinnvoll; einem Escapismus des Begriffs indes gliche ein Schweigen von Anfang an, ungebrochen einer ihm immanenten Forderung folgend, das Absolute müsse unmittelbar »gesehen« wer-

den, also ohne voraufgehende Reflexion, die sich dann selbst überstiege. Wie seine neuplatonischen und christlichen Vor-Denker favorisiert Cusanus weder eine totale, von ihm selbst her unaufhebbare Entrücktheit, noch eine unmittelbare reflexionslose Zugänglichkeit des Gottes. Dessen Über-Sein oder ›nihil-omnium-esse‹ erschließt sich als solches vielmehr erst über eine Erkundung der positiven Ansatzpunkte des Denkens auf dieses hin, die die sachliche Notwendigkeit eines Übergangs ins Negieren bewußt machen können.

Die mit Dionysius und Eriugena einige Überzeugung des Cusanus, daß die Welt »Theophanie« oder lichthafte Erscheinung, ein Sich-Zeigen des Gottes ist, ist das primäre Motiv dafür, daß das Denken aus den Zeichen und Bildern dieser theophanischen Welt heraus auf deren nicht-erscheinenden, auch in den Negationen verborgen bleibenden Grund sich hinwendet. Aufgrund seiner Absicht universaler Vergewisserung ist eine umfassende Reflexion des Menschen auf die sinnlichen Erscheinungen des Intelligiblen und Absoluten nicht nur legitim, sondern für den inneren Aufstieg sogar – als Anfang – sachlich notwendig. So hat Cusanus, wie wenige vor und nach ihm, das *›symbolice investigare‹* als Einübung in den bild-losen Begriff und in das ihn noch übersteigende Über-Sein Gottes praktiziert. Das »symbolische«, » transsumptive« und »experimentierende« Erforschen der Wirklichkeit und ihres Grundes hält sich an das nicht ausgeführte Projekt einer »symbolischen Theologie« des Dionysius, das sich als eine im Sinnenfälligen ansetzende, dieses aber auf das Intelligible zurückführende »*Handreichung*« (cheiragogia, manuductio) versteht. Sie beruht auf dem Vertrauen in die begriffs- und sachaufschließende Zeigekraft einer theophanischen Welt-Struktur; sie gebraucht das sinnlich Gegebene, aber auch Begriffe und Strukturen unseres Denkens als Zeichen, Spur, Verweis, Bild, Gleichnis, Analogie und Metapher für das Verstehen des jeweiligen konstitutiven Grundes und für den Übergang aus affirmativer Annäherung in die ›theologia negativa‹. Aus der schier überbordenden Fülle von Bildern, Metaphern etc. verweise ich, freilich gewaltsam abkürzend, – nur zur unmittelbaren Verständigung – auf einen einzigen Aspekt: das »*Globus-Spiel*«. Es ist ein ernstes, von Cusanus selbst erdachtes Spiel mit einer Holzkugel, gespielt auf einem Spielfeld von neun konzentrischen Kreisen, die von der unsichtbaren Mitte – *Christus*, ›fons vitae‹ – als ihrem komplikativen

Grunde ausgehen (emanant), die Kraft des Einen Zentrums vielfältig zeigen, offenbaren (ostensio, theophania sive divina apparitio) und von ihm in ihrer je eigenen Gestalt gehalten werden. Die Holzkugel ist auf einer Seite bis zu ihrer Mitte hin ausgehöhlt – als Einheit von Rundung und Höhlung, Sein und Nicht-Sein, Selbigkeit und Andersheit, Sinnlichkeit und Intelligibilität ist sie Symbol einer ›coincidentia oppositorum‹ eigener Art im Menschen. Die Bewegung der Kugel ist aufgrund des Zusammenwirkens von Rundung und Höhlung in ihr die einer *Spirale*. Sie erhält, durch den Wurf des Spielers immer wieder in diese Bewegung versetzt, den Impuls, in immer größerer Annäherung an das Zentrum letztlich in dieses als Ziel ihrer Bewegung und zugleich als den Ort der Ruhe zu finden. Insofern verweist die ›vis mystica ludi‹ auf die »Bewegung der Seele des Menschen«: Deren Weg führt nicht »geradehin«, sondern nur – »in Andersheit« – auf Umwegen in sein Ziel und Ende. Die sinnlich produzierte und erfahrbare Folge von Bewegung und Ruhe im Spiel wird so zum Symbol eines geistigen Vorgangs, zur Praefiguration einer ›intellectualis visio‹, die durch beständige meditative oder ›spekulative‹ Einübung ins Ziel erreicht werden soll.

IV

Sowohl die den ›deus absconditus‹ ausgrenzenden, umkreisenden, ihn jedoch nie unmittelbar erreichenden Negationen, als auch die zusprechende, symbolische, metaphorische Rede von Gott folgen einer unaufhebbaren Voraussetzung: Dieser Gott ist – als ›absoluta infinitas‹ – frei sich veräußernder, Sein als Welt schaffender und so endliches, begrenztes Sein setzender Grund und Ursprung. In diesem Akt erwirkt er »Anderes« als er selbst, welches aber zugleich nichts anderes als er selbst ist, da es das, was es *ist*, ganz aus ihm ist und durch ihn bleibt. Die schöpferische ›explicatio‹ hebt seine ›komplikative‹ Fülle und Einheit nicht auf, seine Veräußerung in Welt als die Summe des Geschaffenen geht nicht in eine den Ursprung in seiner Absolutheit destruierende Identifikation mit dem Endlichen auf. Für letzteres wären mindestens zwei Alternativen denkbar: Das Unendliche entgrenzt das von ihm geschaffene Endliche zu *einem* neuen Unendlichen, in dem auch das gewordene Endliche

zeitfrei in seinen Ursprung aufgehoben wäre; oder aber das Unendliche/Absolute *verdoppelte* sich in Welt und machte so die zweite Welt – ihr eigenes ›exaltatus-Sein‹ negierend – zu einer neuen absoluten Einheit *ohne* Transzendenz: Welt als der werdende Gott. Cusanus jedoch hält mit aller Entschiedenheit an dem dialektischen Gedanken fest: Gott ist *über* oder jenseits von allem Bestimmten, Einzelnen, vielheitlich Geschaffenen ER SELBST, das Alles implizierende NICHTS von Allem – absolute und auch im Akt des sich veräußernden Schaffens in sich bleibende Transzendenz; *zugleich* aber ist er *als* der *so* Zu-Denkende *in* Allem, was aus ihm ist: dessen je individuierend und vereinzelnd (›singularizare‹) unterschieden wirksamer Grund. *Nur so*, als gründender und bewahrender, aber in seinem *Wesen* entzogener Grund *ist* er dieses je einzelne Etwas – ›causaliter, non essentialiter‹, wie Cusanus zu einer analogen Aussage in Alberts Dionysius-Kommentar in einer Randnotiz bemerkt. Gott ist also in seinem *Wesen* oder in seinem An-ihm-selbst-Sein herausgenommen, entzogen (ab omnibus absolutus), in seinem *Wirken* jedoch ist er universal gründend gegenwärtig, er ist die dialektische, dynamische Einheit von – um es in diesen Termini noch einmal zu sagen – Transzendenz und Immanenz, von In und Über. »Dein Schaffen nämlich ist Dein Sein. Schaffen und Geschaffen-Werden ist nichts anderes als daß Du Dein Sein Allem mitteilst, so daß Du bist Alles in Allem und dennoch von Allem losgelöst bleibst« – ‹. . . ut sis omnia in omnibus et ab omnibus tamen maneas absolutus›. – Dieser die ganze philosophische Theologie oder theologische Philosophie des Cusanus von Grund auf bestimmende Gedanke *ist* die Grundform der neuplatonischen und von ihr her auch der dionysischen Gesamtverständigung über das göttliche Eine – Gute – Erste und über sein Wirken als sich entfaltender Grund und Ursprung, sowie über sein Sein *in* Allem.

V

Trotz aller konjekturalen Vorbehalte gegenüber der Erkenn- und Nennbarkeit des ›deus absconditus‹ hat Cusanus immer wieder den Versuch unternommen, das Eine Sein dieses Gottes – wie im je verschiedenen Blick auf die ›icona dei‹ – aus je unterschiedlichen Perspektiven heraus

mit verschiedenen, sachlich zusammengehörigen Begriffen, ›Namen‹ oder Denk-Bildern (›aenigmata‹) in Maßen zu entbergen. Keines von ihnen sollte den Charakter der Endgültigkeit beanspruchen, da jeweils immer noch Präziseres im Blick auf die Unendlichkeit und »absolute Genauigkeit« des intendierten Zieles denkbar wäre. Obgleich Cusanus diese Begriffe, ›Namen‹, Denk-Bilder in einem intensiven und wachen Gespräch mit der philosophischen und theologischen Tradition entfaltet, unterscheiden sie sich dennoch von den (auch von Cusanus selbst gebrauchten) herkömmlich viel diskutierten positiven Prädikaten, also etwa, daß Gott das absolute Sein selbst sei, das Eine oder die Einheit schlechthin, Gutheit, Wahrheit, Gerechtigkeit und Schönheit in einem ›eminenten‹ Sinne. Die von Cusanus geprägten und durchdachten Begriffe und Denk-Bilder, die Bild und Begriff vereinen, präzisieren und vertiefen herkömmliche Intentionen und Konzepte, lassen sie oft überraschend und faszinierend in einem neuen Licht erscheinen, in dem bisher *nicht* Gesehenes oder zumindest nicht *so* Gesehenes für einen weiteren Fortgang im Begreifen evident werden kann. Ich nenne sie in der Folge, in der sie Cusanus erstmals prägte und in eigenen Schriften analysierte: *›coincidentia oppositorum sive contradictoriorum‹*: »Zusammenfall [Einheit] der Gegensätze oder Widersprüche« im Un-Endlichen; *›idem‹*: das oder der Selbe [Identische], der als die mit sich selbst selbige reine Identität Anderes als ein je in sich Identisches schafft (›identificat‹ – ›De Genesi‹); *visio absoluta*: »absolutes Sehen« im Sinne eines aktiven Er-Sehens seiner selbst *und* creativ-gründenden Sehens alles Anderen aus Ihm selbst; *›possest‹*: die Einheit von Möglichkeit und Wirklichkeit als das absolute Vermögen des Seins selbst, *Wirklichkeit* jeder in sich differenten Möglichkeit *vor* jeder Weise der Differenz; *›non-aliud‹*: das Nicht-Andere (über das gleich etwas genauer nachzudenken sein wird); und schließlich *›posse ipsum‹* auf der »höchsten Stufe der Betrachtung« (›De apice theoriae‹) als universal begründendes und fortwirkendes Prinzip, *durch* das alles Seiende von seinem je eigenen »Können« her verstehbar wird.

Keiner dieser genannten ›Namen‹ ist so sehr geeignet, die zuvor diskutierte Einheit von Transzendenz und Immanenz *in* oder *als* Gott in *einem* Wort zu sagen und perspektivisch aufzuschließen wie das ›non-aliud‹, das »Nicht-Andere«.

VI

Cusanus hat dieses ›aenigma‹ in einem Vierergespräch eigens erschlossen. Die Spätschrift ›Directio speculantis seu De li non aliud‹ ist im Anfang des Januar 1462 in Rom entstanden (das römische Eis – das winterliche – und die frühe Dunkelheit werden erwähnt). Zwei der Gesprächspartner sind in besonderem Maße mit Proklos verbunden: Andreas Vigerius, Abt von St. Iustina in Secadium (das heutige Sezze), hat sich gründlich mit dem platonischen ›Parmenides‹ und dem Kommentar des Proklos zu diesem Dialog beschäftigt; der Humanist Petrus Balbus arbeitet gerade an seiner Übersetzung der proklischen ›Theologia Platonis‹; Cusanus' eigene Vertrautheit mit Dionysius wird gleich am Anfang herausgehoben. Dies wirft ein Licht voraus auf den Denkweg: in ihm verbinden sich Proklos und Dionysius als die beiden Inspirateure für das Nicht-Andere. Ferdinandus Matim, ein Arzt, vertritt als vierter im Bunde den aristotelischen Kontrapunkt.

›De li non aliud‹ erscheint mir beim vielfachen Lesen immer wieder als eine philosophisch-theologische »Kunst der Fuge«: Der Grundgedanke ist einfach und von höchster Komplexität zugleich, er wird konsequent entfaltet, er ist bestimmt und geleitet von einem inneren Beziehungsreichtum der Begriffe, die erstaunliche Verbindungen der Gedanken suggerieren, er ist lesbar (reflektierbar) als eine Engführung und Erhebung des bisher von Anderen und von Cusanus selbst Gedachten: des proklischen und dionysischen Einen, der eigenen ›docta ignorantia‹ als einer das Gespräch begleitenden Selbstvergewisserung, der ›coincidentia oppositorum‹ und ihrer Aufhebung ins Übergegensätzliche (das Nicht-Andere ist das in der ›coincidentia oppositorum‹ Gesuchte!); das ›idem‹ und das ›possest‹ sind in ihrer je speziellen Bestimmung auch im Nicht-Anderen präsent. Die konkrete Fülle des Gedankens kann ich in diesem Zusammenhang auch nicht annähernd ausschöpfen, nur einige Andeutungen sind im Blick auf die Frage nach dem »In« und »Über« des göttlichen Seins möglich.

Wie und in welchem Maße also lichtet das Nicht-Andere den verborgenen Gott?

Der Gedankengang setzt mit der Frage ein: Was verschafft uns vor allem anderen *Wissen*? Damit ist er auch schon inmitten der Thematik.

Denn die Antwort auf diese Frage ist: die Definition. Deren konstitutives Element ist die Bestimmung: »nichts anderes als . . .«. Die Definition in dem hier gemeinten Sinne vollzieht sich nicht gemäß der »normalen« aristotelisch-scholastischen Form ›per genus proximum et differentiam specificam‹, sondern sieht primär auf die Abgrenzung jedes bestimmten Etwas-Seienden von einem anderen Etwas, zielt also auf die Selbstidentität jedes Einzelnen; dieses ist als es selbst *nichts* Anderes, oder: dadurch, daß jedes Etwas nichts anderes ist als was es ist, ist es durch dieses sein Nicht-Anders-Sein jeweils *anders* oder ein Anderes gegenüber wieder Anderem (anderem Identischen, Bestimmten, Abgegrenzten), das jeweils Andere des Anderen. Die Andersheit jedes Einzelnen, Bestimmten, Abgegrenzten gründet also in seiner Nicht-Andersheit. – Cusanus substantiviert das Prädikatsnomen »ist nichts anderes als« zu *dem* Nicht-Anderen (*li* non aliud). Während jedes Andere durch das Nicht-Andere als es selbst de-finiert, d. h. abgegrenzt wird, ist das Nicht-Andere nicht weiter durch ein Anderes bestimmbar oder abgrenzbar. Es ist vielmehr bestimmt und abgegrenzt nur durch sich selbst. Während das Eine nichts Anderes ist als das Eine, der Himmel nichts Anderes als der Himmel, also jeweils durch das Nicht-Andere oder *sein* Nicht-Anderes als ein »Anderes« bestimmt wird, ist einzig vom Nicht-Anderen selbst der »gleichförmige«, von dreifach Identischem geleitete Satz sagbar: ›non aliud est non aliud quam non aliud‹, »das Nicht-Andere ist nichts anderes als das Nicht-Andere«. Es definiert sich also selbst *und* alles Andere, indem es *in* diesem jeweils als nicht-andernd (non-aliare) wirkt.

Von der Definition als einer logischen Operation ausgehend, überträgt Cusanus diese auf das absolute Sein Gottes: Sich nur durch sich selbst »definierend«, sich als un-bestimmbar, unendlich selbst bestimmend *ist* ER das Nicht-Andere: die absolute Selbstbestimmung oder Grund seiner selbst durch sein NichtAnders-Sein, dem nichts Anderes »vorausgeht«. Das Nicht-Andere »definiert« sich also durch sich selbst als das Nicht-Andere; nur was sich durch sich selbst bestimmt, *ist* auch dieses Bestimmende selbst.

Diese Selbstdefinition oder Selbstbestimmung des Absoluten durch und als non-aliud ist als eine »zunächst« in sich bleibende Aktivität oder Bewegung zu verstehen. Sie ist identisch mit der *trinitarischen* Selbstentfaltung Gottes; die Trinität gründet in ihr oder: sie ist diese Selbstex-

plikation als Selbstdefinition. In der dreifachen, zeitfreien Wiederholung des Einen non-aliud zeigt sich die ›divina foecunditas‹: ›non aliud est non aliud quam non aliud‹. Diese »definierende (sich 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«. ›Quando enim primum pincipium ipsum se definit per ›non aliud‹ significatum, in eo definitivo motu de non alio non aliud oritur atque de non alio et non alio exorto in non alio concluditur definitio, quae contemplans clarius, quam dici possit, intuebitur‹.[2] Die Selbst-Definition Gottes ist also als eine derartige Bewegung seines Seins als die Einheit von Anfang – Mitte – Ende (als des selben Anfangs) zugleich ein »Schluß« in und mit sich selbst.

In dieser selbst-definitorischen, in ihr selbst anfangenden und sich mit sich selbst zusammenschließenden Bewegung liegt auch der Grund für den Vollzug der Selbst-Reflexion des göttlichen Prinzips: trinitarisch sich selbst bestimmend, ist es »absoluter Begriff« (›absolutus conceptus‹) seiner selbst.

Die trinitarische Entfaltung des non-aliud ins dreimal Selbe kann – um an das ›symbolice investigare‹ zu erinnern – schon vom sinnlichen Erscheinungsbild her als ›manuductio‹ gelesen werden: die drei sind die Selben (idem – idem – idem) und dennoch je unterscheidbar gemäß ihrem je verschiedenen Ort im Satz; nur *zusammen* – als Identitäts-Satz begriffen – machen sie eine sich gegenseitig bestimmende, durchdringende, einigende Einheit aus – ›inseparabilis distinctio et tamen distinctio, videat qui potest‹. – Diese dreifach, trinitarisch sich in sich selbst entfaltende Einheit oder Identität entspricht genau dem primären Sinn des ›non-aliud‹: Gott ist als das Nicht-Andere nichts anderes als ER SELBST. Anderes als er selbst oder Andersheit überhaupt ist *nicht* in ihm, er schließt sie ›per definitionem‹ aus sich aus. Er ist Anderes

[2] *De non aliud* 5: h XIII, S. 13, Z. 17–21.

nicht; er ist das Andere *nicht* und deshalb »anders als das Andere«, ›ab alio aliud, ante aliud‹.

Wenn real Anderes erst von der creativen Selbstentfaltung Gottes her denkbar wird, so muß es (das »nachmalig« Andere) »*vor*« dieser Entfaltung in Gott – gemäß dem Grundsatz: ›omnia in deo deus‹ – gerade als Nicht-Anderes *dieser selbst* sein: ›in ipso omnia anterioriter [sive antecedenter] ipsum sunt‹. Das Andere findet sich also im Nicht-Anderen selbst als Nicht-Anderes. Und wenn Anderes, in sich gedacht, zu Anderem im Gegensatz stehen kann, sich zumindest von ihm unterscheidet, also ein das Andere jeweils negierendes Negativum in sich verwirklicht, dann kann es zu dem Nicht-Anderen nicht als Gegensatz gedacht werden, da dieses in sich selbst jede Andersheit und Gegensätzlichkeit aufgehoben »hat« (non opponitur aliud ipsi [non-alio]) und somit *über* jeder Gegensätzlichkeit zu denken ist. Im Absoluten als dem Nicht-Anderen ist damit das negierend Unterscheidende jeder Andersheit selbst *negiert*; ›non-aliud‹ ist ›negatio negationis‹ – dies ein von Cusanus realisierter Gedanke Meister Eckharts, der das unum, in dem kein Anderes ist, als Ausschluß alles Negativen, eben als ihm immanente aktive ›negatio negationis‹, als ein ›versagen des versagennes‹, denkt.

Als absolute Negation von Andersheit ist das »Nicht-Andere« von allem Anderen durchaus verschieden. Das Andere als *es* selbst allerdings kann als ein »außerhalb« des Absoluten Anderes nicht *ohne* das Nicht-Andere sein und gedacht werden. Nur *durch* das Nicht-Andere, als creativen Ursprung, ist jedes Andere *als* Anderes es *selbst*: Das Andere ist ausschließlich durch sein Nicht-Anderssein das Andere, ›et summatim quidquid videtur aliud, in tantum aliud videtur, in quantum non aliud‹.[3] Als bestimmender *Grund* ist das Nicht-Andere eben dieses Andere selbst, *es zeigt sich*, in sich selbst das Selbe bleibend, jeweils verschieden im Anderen als dessen Andersheit *durch* seine Nicht-Andersheit. ›In alio ipsum ›non-aliud‹ cernitur, quia, cum aliud videtur, aliud videtur et ›non aliud‹.[4] Das Nicht-Andere ist also nichts anderes als das Andere: der jedes Andere gründende, bestimmende und erhaltende Ursprung von je anderer, individueller Identität im Bereich des Endlichen. Damit ist je-

[3] Ebd. S. 11, Z. 18f.
[4] Ebd. 7: S. 16, Z. 21f.

doch kein pantheistischer Ineinsfall von Un-Endlichem und Endlichem intendiert, schon gar nicht ist dieser de facto achtlos begrifflich geschehen. *Beide* Perspektiven des ›non-aliud‹ müssen ineins gedacht werden: das *Nicht*-Andere und das Nicht-*Andere*. Das Zweite hebt das Erste als ›absolutum‹ nicht auf, sondern bestätigt dieses als seinen eigenen Grund. Das Nicht-Andere ist deshalb das paradigmatische ›aenigma‹ für die göttliche Einheit von transzendentem Über-Sein und immanentem Wirken: *non*-aliud: *nihil* omnium; non-*aliud*: *in* omnibus, omnia *in* omnibus. Durch die beiden gegenseitig (dialektisch) sich bestimmenden Momente ist das göttliche Absolute die reflexive *Einheit* von Differenz und Identität, von – eckhartisch gesprochen – Unterschiedenheit (›distinctio‹) und Un-Unterschiedenheit (›indistinctio‹).

Auf die Frage des Ferdinandus, ob irgendeiner der früheren ›contemplativi‹ (der »Betrachter« oder Denker) den Begriff und die Wort-Fügung des ›non-aliud‹ »offen« (palam) ausgedrückt habe, antwortet Cusanus, er habe keinen lesend entdeckt [und dies trifft auch für spätere Leser zu], *Dionysius* allerdings sei dem Nicht-Anderen am nächsten gekommen. Er verweist auf eine Stelle in der ›Mystica Theologia‹, wo der Gedanke sozusagen nur beiläufig erscheine, aber immerhin auch sprachlich analog formuliert werde: ›[creatorem] *neque aliud quid* esse‹. Das »Geheimnis« (secretum) des ›non-aliud‹ indes, d. h. die Grundstruktur dieses Gedankens, habe Dionysius »von allen Seiten her« entwickelt. Gleichsam zur Bewahrheitung dieser Aussage folgt Cusanus wieder der Bitte des »Aristotelikers« Fernandus nach einer Einführung in das Denken »jenes großen Theologen« Dionysius. Er tut dies auf eine sehr ungewöhnliche, im Blick auf seine eigenen Texte einzigartige Weise: Nach der aspektreichen und scharfsinnigen Analyse des »Nicht-Anderen« läßt er im 14. Kapitel von ›De li non aliud‹ – dies bildet etwa die Mitte des Ganzen – eine Sammlung von Sätzen aus *allen* Werken des Dionysius folgen, aus der ›Caelestis Hierarchia‹ also, der ›Ecclesiastica Hierarchia‹, aus der ›Mystica Theologia‹ mit dem schon zitierten Satz über das Nicht-Etwas oder Nicht-Anderes-Sein Gottes, in ähnlichem Sinne aus dem Brief an Gaius, vor allem aber aus den »Göttlichen Namen« in der Übersetzung des Camaldulenser-Abtes Ambrosius Traversari. Dies ist alles andere als gelehrtes Auftrumpfen mit Lesefrüchten, auch nicht nur ein rechtfertigender, im Denken Anderer Halt suchender Hinweis auf

das unsichere Eigene; die Sammlung der Sätze ist vielmehr für die »Sache selbst« bedeutsam, weil sie zentrale Momente des ›aenigma‹ non-aliud und seine Auslegung enthält. Wenn ich jetzt einige Aspekte der in diesem Kapitel versammelten Sätze nenne, dann wirkt dies als eine Erinnerung an das bislang Gesagte.

DIONYSIUS: Der Weg des Denkens in das Intelligible führt über die Sinn-Implikate des Sinnenfälligen. Gott ist reine Transzendenz, über und »vor« allem Seienden [diese Aussage entwickelt Cusanus fort in Gott als dem ›eminentissime ipsum ante‹ (= A)]. Aus seinem Über-Sein, seiner ›supersubstantialis infinitas‹, folgt notwendig, daß er unersehbar und unbegreifbar, als Nicht-Etwas unaussprechbar, ›excellenter ignotus‹ ist. Als Nichts von Allem (›nihil omnium‹), als ein gegenüber Allem Anderes oder Verschiedenes (ab omnibus *alterum*, eine Formulierung, die dem ersten Aspekt des non-aliud als des *Nicht*-Anderen sehr nahe kommt), ist er dennoch als Grund *in* Allem *dessen* Sein (›esse omnium‹): omnia in omnibus pro omnium salute [bewahrend . . .] fit in se ipso et sua identitate manens. Oder umgekehrt: *In* Allem ist er dennoch und zugleich *über* Allem: in omnibus omnia et in nihilo nihil. Obgleich von Gott auch bonitas, lux, pulchritudo und andere positive Prädikate ausgesagt werden, ist er aufgrund des Alles bestimmenden Gedankens von seiner Andersheit, jenseits von Position und Negation.

Petrus Balbus Pisanus, der »neuplatonische« Gesprächspartner in ›De li non aliud‹ und der Übersetzer der proklischen ›Theologia Platonis‹, lenkt den Blick auf die andere (für uns eigentliche) Wurzel des »Nicht-Anderen«, auf *Proklos*. Dieser habe, so sagt er, »gleichsam im selben Sinne [in derselben Intention] und in der selben Weise ausdrücken wollen«, was im Gespräch aus Dionysius vergegenwärtigt und zuvor sachlich erörtert worden ist. Cusanus geht aus seiner eigenen intensiven Kenntnis der proklischen Texte und des Grundzugs seines Denkens sogar so weit, daß er ihm die bestimmende Absicht unterstellt, er rede zwar vom Einen (dem ersten Einen selbst), wolle aber das »Nicht-Andere« »ausdrücken«: »Das Eine selbst, von dem er [Proklos] sagt, es sei vor dem Einen, welches Eines *ist* von ihm [dem über-seienden, ersten Einen] her, ist nichts Anderes, da es dessen Ursache ist; daher nennt er die Ursache desjenigen Einen, das *ist* [das seiende Eine], das Eine, um das ›Nicht-Andere‹ auszudrücken«. ›. . . ipsum unum, quod

dicit esse ante unum, quod est unum ab eo, non est aliud, cum eius sit causa; quare causam ipsius unius, quod est, ideo unum nominat, ut ›non-aliud‹ exprimat«.

Vielfältige Aussagen des Proklos über die Absolutheit des Einen, über seine Hinausgehobenheit über alles Verschiedene und Gegensätzliche, konvergieren tatsächlich (auch für Cusanus) mit einem Grundzug des »Nicht-Anderen«, wenn er z. B. in der »Theologia Platonis« (II 3) sagt: »Das Eine selbst ist nichts anderes als Eines« und Cusanus am Rand seines Proklos-Textes (im Codex Cusanus 185) diesen Satz wörtlich wiederholt und durch Anstreichung hervorhebt: »unum est nichil aliud quam unum«. Seine schon früh beginnende Auseinandersetzung mit Proklos stimulierte, erweiterte und bestätigte seinen eigenen Gedanken, der um die Ausformung einer Theorie des absoluten Prinzips vom philosophischen Begriff der Einheit her kreiste. Und seine Marginalien zu Proklos, verbunden mit bestimmten Aussagen in ›De li non aliud‹, machen deutlich, »daß Cusanus« – wie ich dies einmal formuliert habe – »diese Texte bereits in der Evidenz des Gedankens ›non-aliud‹ gelesen hat, oder daß sie diesen Gedanken [von dem des Einen untrennbar] gar entzündet, bestärkt oder differenziert haben«. Im »*Nicht-Anderen*« läßt sich der Begriff des Einen gerade im Blick auf das Verhältnis von Transzendenz und Immanenz des göttlichen Prinzips begrifflich präzisieren und in dialektischer Form aussprechen.

Aufgrund der Tatsache, daß Cusanus die zeitliche Priorität des Dionysius vor Proklos als historisch gegeben betrachtet, kommt den durch Dionysius mitbestimmten Grundzügen in Cusanus' Gottes-Begriff auch ein größeres Gewicht gegenüber Proklos zu. [Immerhin bemerkt Cusanus, daß es »unsicher« (incertum) sei, ob Proklos die Schriften des Dionysius »gesehen habe«, wodurch er auch die Meinung einer direkten Abhängigkeit des *Proklos* von Dionysius nicht mit Sicherheit vertreten kann.] Unter diesen Voraussetzungen *kann* die Frage gar nicht aufkommen, was es denn bedeuten könnte, daß Konzepte und Theorieelemente griechischer Philosophie die Reflexion auf die ›fides christiana‹ prägen und in bestimmtem Maße leiten. In der Entfaltung des ›non-aliud‹ führt Cusanus so ohne Vorbehalte die *beiden* von Platons ›Parmenides‹ ausgehenden Denk-Ströme bewußt in eine neue Einheit zusammen. Dadurch bleibt auch die *Differenz* des Dionysius zu Proklos und noch mehr seine

eigene außer acht: daß nämlich Proklos das erste, über-seiende Eine radikal als in sich selbst relationslos gedacht hat und damit auch das *Denken* (oder Selbst-Denken) wie das *Sein* (des seienden Einen) von ihm ausschließen mußte. Die *Einheit* der beiden Perspektiven auf »das Eine« hin aber ist konstitutiv für einen Begriff von Gott, der selbst *als* ›non-aliud‹ und als in sich *relationale* Einheit »absoluter Begriff« (›absolutus conceptus‹), der sich trinitarisch selbst begreift, oder absolutes Sehen seiner selbst (visio absoluta) sein soll.

Im Denken des Nicht-Anderen als des trinitarischen Selbst-Begriffs ist Cusanus über beide – Dionysius und Proklos – entschieden hinausgegangen: durch seine begriffliche Intensivierung und Differenzierung des dialektischen Verhältnisses von In- und Über-Sein des Gottes – des verborgenen *und* des sich zeigenden Gottes.

VII

Die Reflexion auf den ›Deus absconditus‹ und auf die Dialektik seines In- und Über-Seins, gespiegelt in dem Bild-Begriff ›non-aliud‹, verspinnt sich nicht abstrakt und statisch in sich selbst. Sie lebt bei Cusanus vielmehr aus ihrem Zusammenhang mit seinen Versuchen, das Erste und Letzte seines Denkens zu durchdringen, sie ist zugleich offen für neue Möglichkeiten des Begreifens, des ›incomprehensibiliter comprehendere‹. Ein Zeugnis dafür ist seine letzte Schrift über die »Spitze der Betrachtung«, die das »Können-Selbst« zum zentralen Gedanken macht.

Diese Formen der Reflexion haben Konsequenzen für die Intellektualität und Spiritualität der Lebensform im ganzen. Aus der Erkenntnis der Verborgenheit Gottes nämlich entspringt im Bereich des Endlichen der Impuls zu einem un-endlichen Prozeß des sich gegenseitig fordernden Suchens und Findens. Die dialektische Einheit dieser Bewegung hat schon *Augustinus* eindringlich zur Sprache gebracht: »Wir wollen ihn suchen, um ihn zu finden; suchen wollen wir ihn, da wir ihn gefunden haben. Daß man ihn suche, um ihn zu finden, ist er verborgen; daß man ihn suche, da er gefunden ist, ist er unermeßlich. Daher heißt es: ›Suchet sein Angesicht ständig‹ (Psalm 104, 4). Er sättigt nämlich den Suchenden, soweit dieser ihn faßt; und er macht den Findenden fassenskräfti-

ger, damit er weiter danach suche, erfüllt zu werden, sobald er mehr zu fassen anfing«.[5] ›Fructus inventionis non sit finis inquisitionis‹, »die Frucht des Findens sei nicht das Ende des Suchens«! Diesen Gedanken hat Augustinus auch in die bekannte prägnante Formel gefügt: »Wir wollen auf die Weise suchen, als ob wir schon gefunden hätten, und wir wollen auf die Weise finden, als ob wir immer noch suchten« – ›sic ergo quaeramus tamquam inventuri, et sic inveniamus tamquam quaesituri‹. Dies meint freilich nicht ein unendliches Suchen um des Suchens willen, sondern die Bewegung ist durchaus von der Hoffnung eines endgültigen Findens (quies) bestimmt, »wo uns gezeigt werden wird, was uns genügt« (quod sufficit nobis).

Derartiges Ineinandergreifen von Suchen und Finden, Finden und Suchen entspricht der Situation eines Menschen, der die geistige und lebensgeschichtliche Herausforderung von Gottes *Verborgenheit* erfahren hat, der aber zugleich weiß, daß dieser Gott im Sich-Zeigen nicht als der in gleicher Intensität *Unverborgene* begriffen werden kann.

In einem derartigen Bewußtsein hat Nicolaus Cusanus gelebt.

***

Dem zuvor unternommenen Versuch, den Grund der *Verborgenheit* Gottes zu entdecken, müßte jetzt ein anderer folgen, der die Ermöglichung eines stückweisen Zugangs zum an sich Unzugänglichen entfaltete: eine Reflexion über den sich *offenbarenden*, sich in Welt *zeigenden*, in der Heilsgeschichte als ›deus humanatus sive incarnatus‹ *erscheinenden* und wirkenden Gott. Ein derartiges Gedankengefüge könnte sich im Blick auf Cusanus als die *christologische* Konsequenz des Nicht-Anderen erweisen, sofern dieser sich *als* in sich bleibende Verborgenheit creativ und personal ins »Andere« *entäußert*: Christus als ›ostensio patris‹, als die »vollkommenste Erscheinung« (perfectissima manifestatio) des trinitarischen Gottes, des »Könnens-Selbst«, »die uns zur klaren Betrachtung eben dieses Könnens durch Wort und Beispiel hinführt« (De apice theoriae 28). Die *Selbst*entbergung des Verborgenen ist also selbst der Grund dafür, daß er uns nicht dunkel, verschlossen, radikal abweisend bleiben

[5] Tract. in Ioh. 63, 1: CCSL XXXVI, S. 485, Z. 3–6.

muß, sondern vielmehr zu einer ›lux in tenebra nostra‹ oder gar – mit Dionysius gesagt – zu einem »überhellen Licht« werden kann.[6]

[6] Erweiterte Fassung dieses Textes in meinem Buch »Platonismus im Christentum«, Frankfurt ²2001, 130–171.

Werner Beierwaltes

Veröffentlichungen zu *Nicolaus Cusanus*

Deus oppositio oppositorum. Nicolaus Cusanus, De visione Dei XIII, Salzburger Jahrbuch für Philosophie 8, 1964, 175–185.

Cusanus und Proklos. Zum neuplatonischen Ursprung des non-aliud, in: Nicolò Cusano agli inizi del mondo moderno, hg. v. G. Santinello, Firenze 1970, 137–14.

Subjektivität, Schöpfertum, Freiheit. Die Philosophie der Renaissance zwischen Tradition und neuzeitlichem Bewußtsein, in: Der Übergang zur Neuzeit und die Wirkung von Traditionen. Schriften der Joachim Jungius – Gesellschaft der Wissenschaften, Hamburg 1978, 15–31.

Identität und Differenz als Prinzip des cusanischen Denkens, in: Identität und Differenz, Frankfurt (Klostermann) 1980, 105–143.

Visio absoluta oder absolute Reflexion (Cusanus), in: Identität und Differenz, 144–175.

Einheit und Gleichheit. Eine Fragestellung im Platonismus von Chartres und ihre Rezeption durch Nicolaus Cusanus, in: Denken des Einen. Studien zum Neuplatonismus und dessen Wirkungsgeschichte, Frankfurt (Klostermann) 1985, 368–384.

Das seiende Eine. Zur neuplatonischen Interpretation der zweiten Hypothesis des platonischen Parmenides: Das Beispiel Cusanus, in: Proclus et son Influence. Actes du Colloque de Neuchâtel, éd. G. Boss et G. Seel, Zürich 1987, 287–297.

VISIO FACIALIS. Zur Coincidenz des endlichen und unendlichen Blicks bei Cusanus, Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, phil.-hist. Klasse, Jahrgang 1988, Heft 1, München 1988.

Eriugena und Cusanus, in: Eriugena. Grundzüge seines Denkens, Frankfurt (Klostermann) 1994, 266–312.

Der verborgene Gott. Cusanus und Dionysius, in: Platonismus im Christentum, Frankfurt (Klostermann) ^{2}2001, 130–171 (erweiterte und mit Anmerkungen versehene Fassung der Cusanus-Lecture).

Der Selbstbezug des Denkens: Plotin – Augustinus – Ficino, in: Platonismus im Christentum, 172 – 204 (Cusanus 201ff).

»Centrum tocius vite«. Zur Bedeutung von Proklos' »Theologia Platonis« im Denken des Cusanus, in: Proclus et la Théologie Platonicienne, éd. par A.Ph. Segonds et C. Steel, Leuven – Paris 2000, 629–651. – *Procliana.* Spätantikes Denken und seine Spuren, Frankfurt (Klostermann) 2007, 191–213.

Mystische Elemente im Denken des Cusanus, in: Deutsche Mystik im abendländischen Zusammenhang. Neu erschlossene Texte, neue methodische Ansätze, neue theoretische Konzepte. Kolloquium Kloster Fischingen 1998. Herausgegeben von Walter Haug und Wolfram Schneider-Lastin, Tübingen 2000, 425–448.

Das Verhältnis von Philosophie und Theologie bei Nikolaus von Kues, in: Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft 28, 2003, 65–102.

Nicolaus Cusanus: Innovation durch Einsicht aus der Überlieferung – paradigmatisch gezeigt an seinem Denken des Einen, in: »Herbst des Mittelalters«? Fragen zur Bewertung des 14. und 15. Jahrhunderts. Miscellanea Mediaevalia 31, hg. von J.A. Aertsen und M. Pickavé, Berlin/New York 2004, 351–370. – *Procliana.* Spätantikes Denken und seine Spuren 165–189.

CUSANUS: Reflexión y Espiritualidad. Traducción de Alberto Ciria, Pamplona 2005.

Visio Dei. Die mystische Theologie des Nicolaus Cusanus im Kontext benediktinischer Spiritualität, in: Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktinerordens und seiner Zweige, hg. von der Historischen Sektion der Bayerischen Benediktinerakademie, Band 117, 2006, 81–96.

[Theophanie] Nicolaus Cusanus und Johannes Scottus Eriugena. Eine Retractatio, in: ΦΙΛΟΘΕΟΣ, 2006, 217–239 und in: Nikolaus von Kues in der Geschichte des Platonismus, hg. v. K. Reinhardt und H. Schwaetzer, Regensburg 2007, 103–133.

BIBLIOTHEK des Cusanus-Instituts TRIER