

Logik, Rationalität und religiöse Rede nach Nikolaus Cusanus

MARKUS RIEDENAUER

Was außer Frage steht,
kommt niemals in Betracht

Auf deine Frage gibt es nur deine Antwort: du
kennst sie auch, und doch mußt du um sie bitten

In Frage gestellt,
läßt sich auch Gott
nicht verleugnen

(Elazar Benyoëtz)¹

I. Vorfragen des interreligiösen Dialogs

Seit dem neuen internationalen Terrorismus, der mit religiösen Argumenten operiert, wurde die Notwendigkeit, religiöse Pluralität diskursiv einzuholen, mit Worten statt mit Waffen zu streiten, vielen Zeitgenossen neu bewusst. Eben solch eine Bewusstwerdung können wir auch Nikolaus Cusanus zuschreiben, der es in einer Zeit anti-islamischer Agitation und ständiger Kreuzzugspläne für entscheidend erachtete, das Gewaltpotenzial aufgrund religiöser und kultureller Differenzen mit rationalen Mitteln, durch Argumentation und Aufklärung zu entschärfen.² Cusanus schrieb über den „Frieden im Glauben“ (oder „des Glaubens“) in Form eines fiktiven Dialogs: *De pace fidei*.³ Dieses Werk wurde kurz nach dem Eintreffen der Nachricht von der Eroberung Konstantinopels durch die Truppen Mehmeds II. 1453 verfasst und ist darum als Antwort auf eine

¹ *Die Zukunft sitzt uns im Nacken*, Wien 2000, S. 181.

² Dass daneben auch eine militärische Selbstverteidigung gegen türkische Angriffe legitim oder geboten sein kann, muss dem theoretischen irenischen Ansatz nicht widersprechen.

³ Im Folgenden „DPF“. Die verwendeten Cusanus-Ausgaben sind: Nicolai de Cusa, *Opera omnia*, iussu et auctoritate Academiae Litterarum Heidelbergensis ad codicem fidem edita, Leipzig/Hamburg 1932 ff. („h“); Nikolaus von Kues, *Philosophisch-theologische Schriften*, hrsg. von Leo Gabriel, 3 Bde., Wien 1964-1967 („g“, Bandangaben jeweils in römischer Ziffer).

kulturelle Erschütterung zu interpretieren, für die das Schlagwort vom „clash of civilizations“ wohl zutrifft.⁴

Bevor aber Vertreter verschiedener religiöser, damit auch kultureller Traditionen, divergierender Weltbilder etc. miteinander sprechen können, ist eine kritische Vergewisserung angebracht. Das gilt heute, da vom Dialog der Religionen Gegenkräfte oder sogar Heilmittel gegen einen „Kampf der Kulturen“ erwartet werden, ebenso wie im Quattrocento. Denn selbstverständlich anzunehmen, dass jene hoffnungsvollen Gesprächsteilnehmer eine gemeinsame Sprache (im übertragenen Sinn) sprechen, dass ihre fundamentalen Prämissen, ihre Denkstrukturen, ihre Logiken oder Rationalitäten sich soweit decken, dass ein wirklicher Diskurs möglich wird, fällt heute philosophisch schwer. Nicht erst so genannte postmoderne Denker haben den Begriff der Vernunft und der rationalen Rede kontextualisiert, relativiert, dekonstruiert oder als Herrschaftsinstrument demaskiert. Interkulturelle und interreligiöse Verständigung ist zunächst ein Anspruch, dessen wenigstens partielle Einlösung Bedingungen erfordert, die selbst reflektiert werden wollen. Bewirken unterschiedliche Paradigmen oder Horizonte nicht inkommensurable Perspektiven? Verhindert solche Perspektivität menschlicher Erkenntnis und Rede nicht von vornherein die Möglichkeit eines Dialogs? Findet sich eine allgemein verbindliche Logik als rationale Diskursbasis? Wenn heute versucht wird, „einen tragfähigen Vernunftbegriff zu gewinnen, der mehr leisten soll als ein bloß prozedurales Verständnis von Rationalität“, ⁵ kann dann ein Rückblick auf einen Philosophen und Theologen vom Anfang der Moderne, der einen selbstverständlich substantiellen Vernunftbegriff hatte, über das historische Interesse hinaus auch systematisch fruchtbar werden?

In Frage steht also, mit welcher Rationalität wir in einen interreligiösen Diskurs eintreten wollen und können. D.h., zuerst müssen die eigenen Voraussetzungen soweit als möglich reflektiert werden. Kann dabei ein Denker des 15. Jahrhunderts Inspiration und Hilfestellung geben? Nikolaus Cusanus hat sich m.E. in sehr beachtlicher Weise, Weite und Tiefe diesem Problem gestellt – natürlich auf der Grundlage seiner speziellen geschichtlichen Vorgaben. Wir

⁴ Vgl. zum historischen Kontext den plastischen und detailreichen Beitrag von Erich Meuthen, „Der Fall von Konstantinopel und der lateinische Westen“, in: Rudolf Haubst (Hrsg.), *Der Friede unter den Religionen nach Nikolaus von Kues. Akten des Symposiums in Trier vom 13. bis 15. Oktober 1982* (Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft 16), Mainz 1984, S. 35-60.

⁵ Matthias Lutz-Bachmann, „Religion – Philosophie – Religionsphilosophie. Prolegomena zur Beantwortung der Frage: Warum Religionsphilosophie?“, in: Matthias Jung/Michael Moxter/Thomas Schmidt (Hrsg.), *Religionsphilosophie – historische Positionen und systematische Reflexionen*, Würzburg 2000, S. 19-26, hier S. 25.

wollen sehen, wie sich der christliche Denker in der Tradition griechischer, europäischer Philosophie zuerst seines eigenen Standpunktes und der von diesem ermöglichten Hinsichten vergewissert. Dafür ist es nötig, den (schon in sich pluralen) Diskurs christlicher und abendländischer Tradition zu sichten. Das leistet DPF selbst nicht. Hier werden aus anderen Werken des Kardinals grundlegende Schritte nachgezeichnet und so manche Vorfragen eines möglichen interreligiösen Dialogs behandelt.

II. Vergewisserungen aus der Tradition negativer Theologie

Es gibt verschiedene Möglichkeiten, über Religion, Riten, Religiosität zu sprechen: soziologisch, historisch, psychologisch, politisch-ethisch usw. Philosophisch über Religion zu sprechen impliziert, über Gott zu sprechen, insoweit die religiösen Überlieferungen das, worum es ihnen geht, mit diesem Begriff bezeichnen. In der Tradition christlicher Philosophie, in der Cusanus steht und aus der er vornehmlich neuplatonische Motive weiterführt, ist damit zuvörderst der Schöpfer gemeint, der absolute Ursprung des Alls, der Grund des Ganzen, dessen Wahrheit an sich, kreative Weisheit, das Prinzip, welches auch das menschliche Erkennen ermöglicht und leitet – Geist und Logos.⁶ Sofort stellt sich die Frage, wie denn davon gesprochen werden kann. Welcher Logos reicht hierfür hin, erfasst jenen Gottesbegriff?

Seit Aristoteles wird in der Sprachlogik das Zusprechen, die affirmative Aussage, *kataphasis*, vom Absprechen, der Negation, *apophasis*, unterschieden.⁷ Damit ein Satz wahrheitsfähig ist, muss er entweder *ti kata tinon* oder *ti apo tinon* aussagen (*antiphasis*). In der Rede von Gott, der Theologie, wurde das aufgegriffen, insofern man einerseits Gott bestimmte Prädikate zusprach, wie z.B. Weisheit, Allmacht, Güte (in der Hochscholastik erklärte man: aufgrund der *analogia entis*), was zur affirmativen oder positiven Theologie gehört, andererseits aufgrund des prinzipiellen, unendlichen Abstands Gottes zur Welt und zu jedem Seienden, Gott alle unsere am Endlichen gewonnenen Prädikate absprechen musste. Man vergleiche z.B. die 16. Proposition des *Buches der 24*

⁶ Die durch die Trinitätslehre und Christologie aufgeworfenen Fragen müssen in diesem Beitrag ausgeklammert bleiben. Sie sind für Cusanus zentral, schließlich ist der christliche Gottesbegriff mit dem der philosophischen Mystik und neuplatonischen Spekulation erst in ein begründetes Verhältnis zu setzen, und auf der theologischen Interpretationsebene findet er die letzte Integration seiner Metaphysik. Doch die auf einer philosophischen Reflexionsstufe behandelbaren Probleme religiöser Rede bieten zunächst ausreichend Stoff.

⁷ Aristoteles, *De int.* 6, 17a 25-27.

Philosophen: „Deus est quod solum voces non significant propter excellentiam, nec mentes intelligunt propter dissimilitudinem.“⁸ Hinter dieser negativen Theologie steht nicht nur eine religiöse Erfahrung im engeren Sinne, eine Mystik, sondern auch eine Gotteserfahrung im Denken, nämlich eine Reflexionserfahrung an der Grenze des Denkbaren und zu Denkenden, des Sagbaren und (sich) Zu-sagenden.⁹

Das Problem besteht darin, dass beide Perspektiven auf Gott ihre Berechtigung zu haben scheinen, während nach dem Satz vom ausgeschlossenen Dritten, der auf das Widerspruchsverbot folgt, Gott z.B. entweder weise ist oder nicht-weise, weder beides, noch keines von beiden.¹⁰ Genau dies behauptet aber der Christ nach Nikolaus – zuerst nicht bei einer bestimmten Prädikation, sondern schon bei der Benennung Gottes als „Gott“: Am Ende des Dialogs über den verborgenen Gott fragt der Heide:

Ihr nennt doch Gott ‚Gott‘? Der Christ: Ja! Heide: Sagt ihr damit etwas Wahres oder Falsches? Christ: Keines von beiden! Denn wir sagen nicht das Wahre, wenn wir sa-

⁸ *Liber XXIV philosophorum*, propositio XVI; vgl. IX-XI. Besonders interessant erscheint mir der anklingende Perspektivismus in der 9. Proposition: Für Gott allein ist alles gegenwärtig (*praesens*), was damit begründet wird, dass er, als das Ganze, alles gleichzeitig sehen könne in einem einzigen *intuitus*, während jede endliche In-Blicknahme verschiedene Perspektiven nacheinander benötige: „pars vero totum non videt, nisi diversis respectibus et successivis“. Vgl. zum *Liber XXIV philosophorum* die lateinisch-deutsche Textausgabe in Alexander Fidora/Andreas Niederberger (Hrsg.), *Vom Einen zum Vielen – Texte des Neoplatonismus im 12. Jahrhundert*, Frankfurt am Main 2002, S. 80-89.

⁹ Diese Problemgeschichte, welche mit dem *Parmenides* (z.B. 142 a3) eine maßgebliche Form gewinnt und vor allem durch Dionysios Pseudo-Areopagita aus dem Neuplatonismus in die christliche Spekulation eingepflanzt wird, braucht hier nicht zusammengefasst zu werden. Es sei nur an zwei wichtige Stationen erinnert: Für Plotin ist das überseiende Eine und Gestaltlose unerkennbar, unaussprechlich und namenlos (vgl. *Enneaden* V 5,6 und III 8,9, wo der Zugriff des Geistes, dessen Aktivität im „Durchgehen“ besteht, auf den einen Ursprung problematisiert wird). Für Proklos gilt, dass das Einzige weder ist noch nicht ist und darum weder affirmativ noch negativ benannt werden kann, letztlich nicht nur über aller Gottesrede, sondern auch über dem Schweigen steht (vgl. z.B. *In Parmenidem* VII).

¹⁰ Richard von St. Viktor gab dem hohen Mittelalter die Aufgabe weiter, an der er sich im *Benjamin major* versucht hatte: auf der obersten (bei ihm sechsten) Stufe des erkennenden Aufstiegs zu Gott eine neue Logik zu entwickeln, in welcher etwa das Widerspruchsverbot nicht mehr den offenbarten Glaubenswahrheiten widerspricht. Ramon Llull, von dem Cusanus außergewöhnlich viele Werke besaß, baute jene Versuche zu einer *ars generalis* aus. Vgl. hierzu auch die beiden Beiträge in diesem Band.

gen, daß das sein Name ist, und auch nichts Falsches, denn es ist nicht falsch, daß das sein Name ist.¹¹

Zu beachten bleibt, was Kurt Flasch resümiert: „eine systematisch völlig einheitliche Gesamtposition zu den Problemen der negativen Theologie hat Cusanus nicht vorgelegt, und sie lässt sich auch nicht entwickeln.“¹² Die Grundgedanken, welche uns hier interessieren, sind aber hinreichend konstant belegbar. Als Grund dafür führt Cusanus an, „daß im Bereich der Geschöpfe Gott und sein Name nicht zu finden sind. Und dass Gott nichts entspricht, dass er sich vielmehr jedem Begriff entzieht [...]“¹³

Vorgängig zu allem Sprechen von ihm und über ihn ist seine Selbstaussage in der Schöpfung, als Ermöglichung schlechthin, als eine Frage, von welcher auch die Antwort des gottsuchenden Geistes abhängt – Cusanus verwendet oft die Verben *praecedere*, *antecedere*, *praevalere*, *praesupponere* u.ä.¹⁴ Dass diese Erfahrung des im schöpferischen Sprechen sich ebenso offenbarenden wie verbergenden absoluten Ursprungs und Anfangs nicht allein auf der Basis christlicher Religionsphilosophie zugänglich ist, zeigt ein unverdächtig Zeugnis, der auf Nikolaus gar nicht einging, aber in einer gemeinsamen Quelle Bestätigung dessen fand, was ihm aufging.

Jacques Derrida spricht von der „Erfahrung der negativen Theologie“,¹⁵ die durchaus dem verwandt ist, was ich oben Gotteserfahrung im Denken nannte.¹⁶

¹¹ *De Deo abscondito*, hinfort: DDA; g I 307; lat.: „Gentilis: Nonne nominatis Deum Deum? Christianus: Nominamus. G: Vel verum dicitis vel falsum? C: Neque alterum neque ambo“ (h IV, n. 13, Z. 1-4, S. 9).

¹² Kurt Flasch, *Nikolaus von Kues. Geschichte einer Entwicklung. Vorlesungen zur Einführung in seine Philosophie*, Frankfurt am Main 1998, S. 403.

¹³ DDA (g I 308): „deus potius aufugiat omnem conceptum.“ (h IV, n. 15, Z. 3, S. 10) Warum dies erkenntnistheoretisch so ist, erläutert Nikolaus nicht immer ausführlich, vorausgesetzt bleibt *De docta ignorantia* (DDI) mit dem Ansatz bei der prinzipiellen Disproportionalität des Unendlichen zum Endlichen, welche erfahren wird an der Grenze des diskursiven Verstehens, und die transzendente Reflexion über das Apriori des Unendlichen, das sich als Möglichkeitsbedingung der Intentionalität des menschlichen Geistes erweist. Wir wollen zunächst der sprachphilosophischen Fragestellung folgen.

¹⁴ Im Kontext christlichen Denkens ist klar, dass dabei die Logos-Spekulation des Johannesprologs, somit die trinitätstheologische Deutung des Hervorgangs des Sohnes aus dem Vater und der Schöpfung aus dem Vater (durch den Logos-Sohn) mitschwingt.

¹⁵ Jacques Derrida, *Wie nicht sprechen. Verneinungen*, Wien 1989, S. 28.

¹⁶ Mit Jörg Splett, *Gotteserfahrung im Denken. Zur philosophischen Rechtfertigung des Redens von Gott*, Freiburg/München 1995, der allerdings viel breiter als bei der negativen Theologie ansetzt. Die von Cusanus gepriesene *docta ignorantia* bedeutet nach Stallmach „eine neuartige, falsche Verfestigungen auflösende, zutiefst beunruhigende, neue Weiten eröffnende Denkerfahrung.“ Josef Stallmach, „Der Mensch zwischen Wissen und Nichtwissen“, in: M. Bodewig/J. Schmitz/R. Weier (Hrsg.), *Das*

Die negative Rede wahre die „Spur eines Ereignisses, älter als sie“, so dass die Negation als Antwort erscheint.

Und das ist dies, was der Name Gottes stets nennt, vor den anderen Namen oder jenseits von ihnen: die Spur dieses einzigartigen Ereignisses, welches das Sprechen möglich gemacht haben wird, noch bevor dieses sich, um darauf zu antworten, hin zu dieser ersten oder letzten Referenz zurückwendet. Und eben deshalb muss auch die apophatische Rede mit einem Gebet eröffnet werden.¹⁷

Zwischen dem Angesprochensein und der theologischen Rede über ihn steht das (antwortende) Sprechen zu ihm.

Derrida schließt damit an Dionysios Pseudo-Areopagita an,¹⁸ für den das Gebet als Anfang der Rede von Gott bereits Antwort ist und so in einem dialogischen Bezug, welcher den Geltungsbereich der Logik des Zu- oder Absprechens von Prädikaten überspannt. Das Brechen dieses solchermaßen überspannten Rahmens ist allerdings selbst ein Wahrheitsgeschehen, das erfahren wird. Der falsche Areopagit, der unter seinem falschen Namen ja durchaus Wahres gesagt haben kann, was man als symbolträchtig für sein sachliches Problem nehmen könnte, wie unter den eigentlich falschen Namen Gottes doch Wahres vermittelt werden könne, ist nun eine der wichtigsten Inspirationsquellen für Cusanus.

Weitere Einflüsse aus dieser christlich-platonischen Tradition sollen hier nur angedeutet werden. Präsent ist bei Nikolaus etwa auch der *Liber de causis* (physisch präsent bis heute in seiner Bibliothek in Kues im *Cod. cus.* 195): Es ist unmöglich, von der ersten Ursache zu sprechen, weil es über ihr keinen weiteren, die Erkenntnis ermöglichenden Grund gibt: „deficit narratio; et non est ita nisi quia supra ipsam non est causa per quam cognoscatur“ (V).¹⁹ In der Sprache der Lichtmetaphorik, welche Cusanus ebenso gerne aufgreift, wird dort erklärt: Die *causa prima* erleuchtet alles, ist *lumen purum*, das selbst von keinem anderen Licht erleuchtet wird. So vergleicht der Christ am Ende des vorhin genann-

Menschenbild des Nikolaus von Kues und der christliche Humanismus (Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft 13), Mainz 1978, S. 147-159, hier S. 153.

¹⁷ Jacques Derrida, a.a.O., S. 53 und S. 54. Die Metapher der Spur, die auch Cusanus verwendet, der auf seine Denkbemühungen als Jagdzüge nach der Weisheit zurückblickt in *De venatione sapientiae* (DVS), gebraucht bereits Plotin zuerst in ontologischem, dann in sprachtheoretischem Zusammenhang (*Enn.* V 5,5).

¹⁸ Dionysios, *De div. nom.* 981 c; vgl. 680 d. Derrida grenzt seine Negativität von derjenigen der negativen Theologie ab. Auch die *différance* ist nicht, aber anders als der Gott der negativen Theologie. Wenngleich Derrida letztlich auf anderes hinauswill, können seine Betrachtungen über Dionysios dennoch aufschlussreich sein.

¹⁹ Vgl. die lateinisch-deutsche Ausgabe des *Liber de causis* in Alexander Fidora/Andreas Niederberger (Hrsg.), *Von Bagdad nach Toledo – Das ‚Buch der Ursache‘ und seine Rezeption im Mittelalter*, Mainz 2001, S. 52 ff.

ten Dialogs den Bezug von Gott und menschlicher Erkenntnis mit dem von Sehen und Gesehener Farbe. Im Bereich der Farben ist das selbst nicht farbige Sehen nicht aufzufinden, obwohl es alle Farben unterscheidet. Entsprechend ist Gott, der alles aus seiner Einheit unterscheidend ausfaltet, im Bereich des Explizierten verborgen – so grundsätzlich, dass keiner der Weisen ihn erkannt haben kann: „deus ab oculis omnium sapientium mundi absconditus“.²⁰

III. Suche nach dem verborgenen Gott jenseits der Logik

Was Nikolaus über die mögliche Vernünftigkeit religiöser Rede sagen will, erfordert ein Mitgehen mit seiner Denkbewegung, weil deren Wahrheit nicht begrifflich festgehalten und fest-gestellt werden kann, ohne sofort falsch zu werden. Deshalb empfiehlt es sich, einen Text zu untersuchen, der diese Transzendenzbewegung exemplarisch vorführt und alle wichtigen Themen in diesem Zusammenhang aufgreift. Dazu eignet sich eben der kleine Dialog *De Deo abscondito*, der damit eröffnet wird, dass ein Heide einen Christen nach dem fragt, was er anbetet – nach seinem Gott.

Der Heide fragt: Ich sehe, wie du voll Ehrfurcht niedergebeugt, aus tiefstem Herzen Tränen der Liebe vergießt, ohne zu heucheln. Bitte sage mir, wer du bist! – Christ: Ich bin ein Christ. – H.: Wen betest du an? – C.: Gott. – H.: Wer ist der Gott, den du anbetest? – C.: Das weiß ich nicht. – H.: Wie kannst du mit solchem Ernst etwas anbeten, das du nicht kennst? – C.: Eben weil ich ihn nicht kenne, bete ich an.²¹

Nach dieser paradoxen Eröffnung, dieser grundsätzlichen Infragestellung, wird die naive Annahme des Heiden, dass die sprachlichen Bezeichnungen Wahrheit enthalten, zerstört. Aus der Tatsache, dass man z.B. einen Menschen von einem Stein unterscheidet, lässt sich nicht schließen, dass man wahres Wissen von beidem habe. Vielmehr würden ihnen nur aufgrund äußerer Merkmale verschiedene Namen beigelegt. Die Bewegung des mit Unterscheidungen arbeitenden Verstandes benötigt dieses Verfahren. „Motus enim in ratione discretiva nomina imponit.“²²

²⁰ DDA: h IV, n. 15, Z. 10 f., S. 10.

²¹ „Gentilis: Video te devotissime prostratum et fundere amoris lacrimas, non quidem falsas sed cordiales. Quaero, quis es? – Christianus: Christianus sum. – G: Quid adoras? – C: Deum. – G: Quis est deum quem adoras? – C: Ignoro. – G: Quomodo tanto serio adoras, quod ignoras? – C: Quia ignoro, adoro“ (DDA: h IV, n. 1, Z. 4-12, S. 3).

²² DDA: h IV, n. 4, Z. 9, S. 4; ganz ähnliche Formulierungen aus *De coniecturis* (DC) werden unten angeführt.

Im folgenden Absatz erklärt der Christ, dass die Wahrheit mit der Einheit zusammenfalle²³ und begründet sein Wissen des Nichtwissens mit der Erfahrung, dass jede Wahrheitserkenntnis steigerbar ist.²⁴ Daraus schließt er (unter Auslassung des ansonsten betonten Zwischenschrittes, dass dieser Erkenntnisprozess an kein Ende kommt),²⁵ dass die Wahrheit immer nur in Andersheit (und nicht in ihrer Koinzidenz mit der Einheit) wissbar sei.²⁶

Der Heide versteht rasch, dass der tragende Bezug zur Wahrheit selbst, die mit dem vom Christen unbekannterweise verehrten, verborgenen Gott identifiziert wird,²⁷ auf einer anderen als der rationalen Ebene zu suchen ist: Das „Sehen, in der Wahrheit zu sein“ (*desiderium essendi in veritate*) führt zur Anbetung des Unbekannten. Der Mensch ist also existenziell auf Wahrheit bezogen, erfährt sich als von ihr angezogen, sie ist sein Lebensraum, in dem er sein geistiges Dasein führen soll. Der Zusammenhang mit dem Wahrheitswert und der Begründbarkeit theologischer Rede ist in jener Erfahrung von Disproportionalität mitgegeben, dessen theologische Formulierung lautet, dass Gott alle Konzepte überragt – und dieses erkenntniskritische Differenzbewusstsein hat für Cusanus den Charakter eines Wissens: „Scio omne id, quod scio non esse Deum et quod omne id, quod concipio non esse simile ei, sed quia ipse exsuperat.“²⁸

Gegenüber dem mit deutlich sokratischem Habitus auftretenden Christen, der etwas verehrt, das weder etwas ist noch nichts, macht der Heide eine Schlussfolgerung, die wohl als auf dem logischen Widerspruchsverbot basierende Offenbarung der Absurdität solchen Glaubensverständnisses gemeint ist, tatsächlich aber eine tiefere Wahrheit enthüllt, zu welcher der Christ ihn genau hinführt

²³ „coincidit veritas cum unitate“ (h IV, n. 5, Z. 2, S. 5).

²⁴ Die das ganze cusanische Denken tragende Lehre von der *docta ignorantia*, welche er in DDI I entfaltet, wird hier vorausgesetzt. Vgl. meine Kurzdarstellung unten im IV. Abschnitt.

²⁵ „Et est speculatio motus mentis de quia est versus quid. Sed quoniam quid distat a quia per infinitum, tunc motus ille numquam cessabit“ (*De theol. complem.*: h X Opusc. II, fasc., IIa, n. 2, Z. 64-66, S. 11). Vgl. DC I prol.: „Non enim exauribilis est adauctio apprehensionis veri“ (h III, n. 2, Z. 5 f., S. 4).

²⁶ „Et quamvis putat se vere scire, tamen verius sciri ipsum, quod se scire putat, de facili experitur. [...] Sed cum omne id quod scitur et non ea scientia, qua sciri potest, non sciatur in veritate sed aliter et alio modo [...]“ (DDA: h IV, n. 5, Z. 6-12, S. 5).

²⁷ Vgl. kurz darauf: „ipsum deum, qui est ipsa veritas ineffabilis“ (h IV, n. 6, Z. 8 f., S. 6) und „incommunicabilis“ (ebd., n. 7, Z. S. 8). Zur Identifikation des *maximum* von DDI mit einem allgemein religiösen Gottesbegriff siehe unten im IV. Abschnitt.

²⁸ h IV n. 8, Z. 3 f., S. 6 f. Auf die Präfiguration der *docta ignorantia* bei Augustinus, die sich hier dem Vergleich aufdrängt, weist Cusanus selbst hin in der *Apologia doctae ignorantiae* (ADI) n. 18: h II, S. 12, Z. 25 f.

ren wollte: Das könne doch kein Verstand erfassen (*nulla ratio capit*).²⁹ Damit ist die Unterscheidung der rationalen von der intellektualen Ebene thematisiert. Es bedarf durchaus der Bewegung des diskursiven Verstandes, die allerdings bis zum Ende gehen muss, wo die Diskursivität solchermaßen im Kreise geht, dass ihr Überstieg auf eine höhere Ebene des Denkens oder des Einsehens (*intellectus*), die Nikolaus gerne mit „Schau“, „Intuition“ u.ä. beschreibt,³⁰ unausweichlich wird und zur Einsicht in das grundsätzliche Ungenügen des Verstandes angesichts Gottes gelangt.

Jedoch auch dessen bleibende Unaussprechlichkeit (*ineffabilis remanet*) ist noch nicht die volle Wahrheit, denn zugleich – ich sage: in anderer Hinsicht – ist er „über alles aussagbar, weil und insoweit er der Ursprung alles Aussagbaren ist“ (und der Benennbarkeit überhaupt): „supra omnia effabilis, cum sit omnium nominabilium causa“.³¹

Wir sehen also eine Form des metaphysischen Kausalitätsprinzips, erkenntnistheoretisch und geistmetaphysisch gewendet, von Cusanus verbunden mit einem radikalisierten Denken des Unendlichen: Die Folge ist, „daß er weder genannt noch nicht genannt, noch genannt und nicht genannt werden kann“³² – „wegen des Überragens seiner Unendlichkeit“.³³

Es ist deutlich geworden, dass Nikolaus die klassische Logik und philosophische Untersuchung für unzureichend hält, um seiner geistigen Erfahrung des Göttlichen gerecht zu werden.³⁴ Gleichwohl bildet die entsprechende Form der Rationalität die Ebene, auf welche wir endlichen Geistwesen bleibend angewiesen sind, um den Auf- und Überstieg (*ascensus – transcensus*) in eine höhere Verständnisweise, Denkform und Einsicht zu vollziehen. Die Wahrheitsfähigkeit der auf logischer Ebene einander widersprechenden theologischen Aussagen wird nicht gänzlich aufgehoben: „Ich habe die Wahrheit gesagt, als ich es bejahte und sage nun wiederum die Wahrheit, wenn ich es verneine.“³⁵

²⁹ Ich übersetze (gemäß der Begriffsverwendung Hegels und der meisten deutschen Cusanus-Ausgaben) die *ratio* mit Verstand und den höheren *intellectus* mit Vernunft.

³⁰ Vgl. *De filiatione Dei* (DFD), wo eine Art philosophischer Gotteskindschaft beschrieben wird, die darin besteht, dass der Geist sich selbst als lebendiges Bild Gottes und darin alles erkennt: *intuitio cognitiva* (DFD cap. VI: h IV, n. 86, Z. 10, S. 62).

³¹ Später wird diese wichtige ursächliche Beziehung noch anders bezeichnet: „principium ante omnem cogitationem de eo formabilem“ sowie „fons et origo“ (ebd. n. 10, Z. 16 f. und n. 11, Z. 5).

³² h IV, n. 10, Z. 13 f., S. 8.

³³ „propter excellentiam infinitatis eius“ (ebd. Z. 16).

³⁴ „Logica igitur atque omnis philosophica inquisitio nondum ad visionem venit“ (ADI 21: h II, S. 14, Z. 24 f.).

³⁵ h IV, n. 11, Z. 9 f.

Immerhin hängt die Struktur unserer Sprache davon ab, und Cusanus will vom *mysterium* des Absoluten sprechen, während eine konsequent negative Theologie ins Schweigen führen muss. Dabei kommt alles darauf an, das Auseinanderhalten finiter Termini in der (heute wissen wir: spezifisch indoeuropäischen) grammatischen Konstruktion von Subjekt, Kopula und Prädikat nicht als letzten Sinn des Sprachgeschehens zu fixieren. Sonst entsteht ein Missverständnis bei Aussagen vom Unendlichen: Dann scheint jede Zuschreibung eines endlichen Prädikats dem Unendlichen die Begrenztheit und Beschränktheit mitzuteilen, was der einzigartigen Natur dieses Subjekts widerspricht: „Videtur enim quod infinitas, quando additur vocabulo, contrahatur a sua absoluta infinitate ad rationem significandi vocabuli, et hoc non potest esse, cum infinitas absoluta sit omni ratione incontractibilis.“³⁶ Stattdessen ist unsere Sprachlogik von dem her zu messen und zu dynamisieren, was sie vom Absoluten selbst her durch unseren *intellectus* in Anspruch nimmt und in Bewegung hält. Unser Transzendieren der begrifflichen Grenzen der Gottesrede ist die Explikation der Macht des sich zeigenden Transzendenten selbst.

Die *ratio* ist also mit ihren Gesetzen eine Leiter, die wir nicht wegwerfen können, nachdem wir hinaufgestiegen sein werden. Doch schon die Annahme, dass der Mensch jenseits ihrer noch etwas zu schaffen und zu sagen habe, rief heftige Gegnerschaft auf den Plan. Cusanus wurde sehr deutlich mit der Wissenschaftstheorie der Schultheologie konfrontiert, als Johannes Wenck von Herrenberg sein erstes philosophisch-theologisches Hauptwerk über die wissende Unwissenheit angriff in seinem Pamphlet *De ignota litteratura*. Die Kontroverse ist aufschlussreich, um zu verstehen, welche Rationalitätsformen hier miteinander rangen und aufeinander prallten.

Für Kurt Flasch lag „die philosophische Substanz der Streitschrift [...] in der Verteidigung der Denkstrukturen des Aristotelismus. [...] Es ging um den Gegensatz zwischen einem Denken, das durch Gattungen und Arten das Unendliche begrenzte, und einer offenen Individualitäts- und Unendlichkeitsphilosophie.“³⁷ Nikolaus zerstöre nach Wenck die kategoriale *distinctio* der Dinge und damit deren Wesenheiten³⁸ – damit erkannte er, neben aller theologischen Po-

³⁶ *De theologicis complementis*: h X Opusc. II fasc. IIa, n. 12, Z. 75-78, S. 68 f. Zu diesem Text im Zusammenhang der negativen Theologie siehe Kurt Flasch, *Nikolaus von Kues*, a.a.O., S. 404 ff.

³⁷ Kurt Flasch, *Einführung in die Philosophie des Mittelalters*, Darmstadt 1987, S. 183.

³⁸ Johannes Wenck, *De ignota litteratura*, hrsg. von E. Vansteenberghe, Münster 1910, S. 36 und S. 28: „destruit [...] distinctionem entium in proprio genere“. Den Einfluss Eckharts auf die distinktionskritische Haltung des Cusanus zeigt H. Wackerzapp, *Der*

lemik, durchaus den philosophischen Kern der cusanischen Neuerungen. Denn für diesen erforderte die Durchführung seines Gottesbegriffs genau jene Destruktion, besser: eine präzise Einschränkung des Geltungsbereichs der aristotelischen Rationalität. Er war nicht, wie Wenck meinte, schlecht ausgebildet in der Logik oder unbekümmert bezüglich der Aussagen des Aristoteles, sondern er wollte deren Basis bewusst überschreiten. Der Vorwurf, er relativiere alle Unterschiede, traf Cusanus nicht – denn es ging ihm eben um eine Verflüssigung des rationalen begrifflichen Denkens, um der unendlichen Wirklichkeit, der Wirklichkeit des Unendlichen auch im Endlichen, den wechselseitigen Implikationen und Komplikationen, näher kommen zu können.

Flasch sieht hierin eine epochale Vernunftkritik angelegt: „Was seit dem 13. Jahrhundert im lateinischen Westen als ‚Wissen‘ gegolten hatte, sah Cusanus als ein Mittel rationaler Selbstbehauptung; es war ein Verfahren, mit dem eine an sich untergeordnete Funktion des Geistes [...] die Prämissen ihres Vorgehens als die Struktur der Welt ausgab und damit sowohl den Fortschritt empirischen Wissens wie eine konsequente Theorie der Wahrheit blockierte.“³⁹

Tatsächlich vergleicht Nikolaus die Funktion der Logik für den Menschen mit dem Gebrauch des Instinkts durch die Tiere. Sie ist uns, zitiert er Algazel, „von Natur angeboren, denn sie ist die Kraft des Verstandes“.⁴⁰

Cusanus erklärt knapp, dass der Verstand als schlussfolgernde Suchbewegung die Disjunktion und sogar Kontradiktion von Gegensätzen für seinen *discursus* benötigt, während auf der höheren Ebene der Vernunft eine nichtdiskursive, simultane Einsicht in das Zusammenfallen der Gegensätze berührt werde. Gott könne mit Dionysios nur als Gegensatz aller Gegensätzlichkeit begriffen werden. Für nähere Erläuterungen verweist Nikolaus auf DC (dazu unten).

Die logischen Prinzipien gelten also, aber nur in dem Bereich, wo die *ratio* ein legitimes Herrschaftsrecht hat, wo der Mensch als leibliches Wesen sich orientieren muss, im Endlichen. „Das Prinzip ‚quodlibet est vel non‘ besteht zu Recht, jedoch nicht für das Ganze, sondern nur für das Teilartige des praktisch-

Einfluß Meister Eckharts auf die ersten philosophischen Schriften des Nikolaus von Kues, Münster 1963.

³⁹ Kurt Flasch, *Einführung in die Philosophie des Mittelalters*, a.a.O., S. 187.

⁴⁰ „Nam, ut ait Algazel, ‚logica nobis naturaliter indita est; nam est vis rationis‘. Rationabilia vero animalia ratiocinantur. Ratiocinatio quaerit et discurret. Discursus est necessario terminatus inter terminos a quo et ad quem, et illa adversa sibi dicimus contradictoria. Unde rationi discurrenti termini oppositi et disiuncti sunt. Quare in regione rationis extrema sunt disiuncta [...] Sed in regione intellectus [...] coincidentia [...] attingitur visu mentis sine discursu, uti in libellis De coniecturis videre potuisti, ubi etiam super coincidentiam contradictoriorum Deum esse declaravi, cum sit oppositorum oppositio secundum Dionysium“ (ADI 21: h II, S. 15, Z. 3-16).

alltäglichen Lebens, dem die genannte Logik berechtigterweise zukommt.“⁴¹ Für die Theologie jedenfalls ist nach DC (I, 5, n. 20) die *Quaestio* genau darum eine ungeeignete Forschungsmethode, da sie voraussetzt, nur ein Entweder-Oder könne antworten.

Nach DVS n. 4-5 hat die Logik eine zweifache Rolle für das Leben des Menschen: Für seine Nahrungssuche benötigt er sie („logica sua naturali in venatione corporalis cibi utatur“), aber auch als „exactissimum instrumentum ad venationem tam veri quam verisimilis“. Das scheint der rationalen Logik doch eine größere Bedeutung für die Philosophie beizumessen, schließlich sei „unser Geist von Natur aus mit Logik begabt, um mit ihrer Hilfe seinen Diskurs und seine Jagd [nach Weisheit] zu machen.“ (n. 4) Ist das die Versöhnlichkeit des 61-jährigen, der gleich zu Beginn dieses Werkes die Befürchtung äußert, es könnte sein letztes werden? Wer die cusanischen Unterscheidungen der Wahrheitsstufen aus DC kennt, wird bemerken, dass er hier zwar von der Jagd nach dem Wahren und dem Wahrscheinlichen spricht, aber nicht von der *veritas* selbst. Insofern gibt er seine Einschränkung des Geltungsbereichs der Logik nicht auf.

Wenck hatte klar erkannt, dass das Koinzidenzprinzip, welches das Zusammenfallen sogar kontradiktorischer Aussagen in der absoluten Einheit behauptete, die Grundlagen der Logik und jeder (klassisch verstandenen) Wissenschaft in Frage stellte. (Ideologiekritisch könnte hinzugefügt werden, dass dem Heidelberger Theologieprofessor auch daran gelegen sein musste, die Zerstörung des theologischen Interpretationsmonopols durch die neue Laien-Weisheit zu verhindern, welche sich etwa zehn Jahre nach der Veröffentlichung von DDI in den *Idiota*-Dialogen literarisch geschickt Aufmerksamkeit verschaffte.) Sowohl im Bereich kategorialer Erkenntnis (der hier weniger interessiert) wie auch und vor allem im Bereich philosophischer Theologie sah Wenck als Vertreter des scholastischen Schularistotelismus die cusanische Rationalitätskritik als Gefahr. Dieser wiederum erblickte in jener Tradition eine „altgewordene Gewohnheit“⁴² und in der „geschwätzigen“ Logik eher einen Schaden für die Theologie.⁴³ Das harte Wort von der „aristotelischen Sekte“⁴⁴ zeigt den Zorn des Unendlichkeits-

⁴¹ Wilhelm Dupré, „Die Idee einer neuen Logik bei Nikolaus von Kues“, in: Rudolf Haubst (Hrsg.), *Das Cusanus-Jubiläum* (Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft 4), Mainz 1964, S. 357-374, hier S. 362. Dupré erläutert in diesem Beitrag den Zusammenhang mit der integralen Logik von Leo Gabriel als Versuch, im Denken repräsentierend dem Ganzen gerecht zu werden.

⁴² „inveterata consuetudo“ (ADI: h II, S. 6, Z. 2; vgl. h II, S. 1, Z. 10).

⁴³ „Nam garrula logica sacratissimae theologiae potius obest quam conferat“ (ADI: h II, S. 21, Z. 11 f.).

⁴⁴ „Aristotelica secta“ (ADI: h II, S. 6, Z. 7). Wenngleich das lateinische Wort nicht mit dem deutschen Begriff „Sekte“ gleichzusetzen ist, möchte Nikolaus doch eindeutig

denkers angesichts des Sich-versteifens der *ratio discretiva* auf sich selbst als einzig legitime Deutungsinstanz der Wirklichkeit in Form einer wissenschaftlichen Orthodoxie, die auch den einzelnen Menschen in seinem Denken entmündigt.

Der menschliche Geist muss nach Nikolaus (an)erkennen, dass das rationale Widerspruchsverbot nicht die Bedingung aller Wahrheit ist, sondern nur die Bedingung der Arbeit des Verstandes. Dieser muss jedoch das Unendliche ausschließen – wenn er ihm begegnet, verfällt er in Schrecken.⁴⁵ Umgekehrt soll aber eine wahre Philosophie, die auf der höchsten Ebene der Vernunft das Unendliche berühren will, nicht nur alles Vorstellbare, sondern auch alles rational Denkbare ausspeien: „hinc constat, quomodo evomere omnia imaginabilia et rationabilia necesse est Philosophiam“.⁴⁶

IV. Koinzidenz im Unendlichen und die Begrenztheit positiver Gottesbegriffe

Mit den bisherigen Überlegungen zum eher leichtfüßig einhartänzelnden Dialog vom verborgenen Gott und zur wissenschaftstheoretischen Auseinandersetzung mit Wenck haben wir allerdings die *coincidentia oppositorum* und ihre vernunfttheoretischen Folgerungen eher gestreift denn erläutert. Das Koinzidenzprinzip, für Cusanus in seinem ganzen Werk grundlegend, soll jetzt in aller Kürze vorgestellt werden. Er macht es uns relativ leicht, der hinter seiner Einsicht stehenden und sie tragenden ursprünglichen Erfahrung auf die Spur zu kommen, schreibt er doch am Ende von DDI in seinem das Vorhaben der drei Bände abschließenden Brief an Kardinal Giuliano Cesarini:

Empfange nun, ehrwürdiger Vater, was ich schon längst auf den verschiedenen Wegen der Lehrmeinungen intensiv zu finden versucht habe, jedoch nicht eher finden konnte, als bis ich bei meiner Rückkehr aus Griechenland auf dem Meerwege dahin gelangte – meiner Meinung nach durch ein Geschenk des Himmels vom Vater der Lichter, von dem alle gute Gabe kommt –, das Unbegreifliche in nicht begreifender Weise in belehrter Unwissenheit zu erfassen im Übersteigen der unvergänglichen Wahrheiten, die nach menschlicher Erkenntnisweise nur erkennbar sind.⁴⁷

jene Denkweise und Richtung als eine autoritätsabhängige Glaubensgemeinschaft denunzieren.

⁴⁵ „In stuporem enim ducitur“ (ADI 15: h II, S. 11, Z. 26 f.).

⁴⁶ DDI I, 10 n. 29: h I, S. 21, Z. 11 f.; vgl. n. 27: S. 19, Z. 20.

⁴⁷ DDI III, Ep.: h I, S. 163, Z. 7-10: „in mari me ex Graecia redeunte [...] ad hoc ductus sum, ut incomprehensibilia incomprehensibiliter amplecterer in docta ignorantia per transcendum [...]“.

Auf dem Meer also empfing Nikolaus eine Art Erleuchtung, in der ihm nicht nur ein Licht aufging, sondern sich der Horizont seines ganzen Denkens lichtete. Wir können wohl nachvollziehen, welchen Eindruck die subjektiv endlose Weite machte, innerhalb derer wir unseren Blickwinkel und Horizont immer mitnehmen, und wieso ihm gerade dort seine tiefste Erfahrung vom göttlichen Einen zuteil wurde, das alle endlichen Hinsichten und Perspektiven transzendiert und in sich schließt.⁴⁸

Wie funktioniert demgegenüber unser normales Erkennen? Der Anfang von DDI stellt fest: Wir suchen die Wahrheit immer, indem wir von Bekanntem zu Unbekanntem weitergehen, wobei das erste das Maß gibt für das zweite. Unser Forschen ist grundsätzlich komparativ: „comparativa igitur est omnis inquisitio, medio proportionis utens“ (DDI I, 1). Folglich strukturieren wir unsere Welt mithilfe von Vergleichbarkeit und Ähnlichkeit einerseits, Verschieden- und Andersheit andererseits. In einem ursprünglichen Sinne relativieren wir alles, stellen Beziehungen her. Dabei erfahren wir, dass wir nur relative Positionen bestimmen, gleichsam wie ein Schiff Furchen in den Ozean des Nichtwissens ziehen – der dennoch, immer und überall, unsere geistige Fahrt trägt, ihr unausschöpflich zugrunde liegt.

Die dihairetisch-klassifikatorische Rationalität,⁴⁹ welche die Vollständigkeit ihrer Disjunktionen annehmen muss, erfasst die Proportionen von Einheit und Andersheit schon bei endlichen Dingen nur ungenau, die ihr mögliche Ähnlichkeit (*similitudo*) ist immer begrenzt, kann keine *praecisio veritatis* erreichen, nicht die Wahrheit selbst (vgl. DDI I, 3) – um wieviel weniger reicht sie hin, um das Unendliche zu begreifen: „infinitum ut infinitum, cum omnem proportionem aufugiat, ignotum est“ (DDI I, 1, n. 3). Das absolut Größte (*maximum*) steht über allen Gegensätzen.⁵⁰

Die Unwissbarkeit des absoluten Einen, des Unendlichen im wahren spekulativen Sinn kann aber der Intellekt einsehen und muss es, um weise zu sein. Cusanus spricht von der „belehrten Unwissenheit“ sogar als *sacra ignorantia*.⁵¹

⁴⁸ Zu Horizont und Perspektivität ausführlicher unten Abschnitt VI.

⁴⁹ Vgl. Karen Gloy, *Vernunft und das Andere der Vernunft*, Freiburg 2001, sowie dies. (Hrsg.), *Rationalitätstypen*, Freiburg 1999. Nach dieser Einteilung wäre Cusanus über die dihairetische Rationalität hinaus die dialektische, die metaparadoxe und die analogische Rationalität zuzuschreiben.

⁵⁰ „Oppositiones igitur huius tantum, quae excedens admittunt et excessum, et huius differenter conveniunt; maximo absolute nequaquam, quoniam supra omnem oppositionem est“ (DDI I, 4, n. 12: h I, S. 10, Z. 25-27).

⁵¹ DDI I, 17, n. 51; 26, n. 87. Die Unbegreiflichkeit Gottes bleibt prinzipiell, auch in der ewigen Schau von Angesicht zu Angesicht, die er eschatologisch erhofft: „Von Gott können wir auf dem Wege erkennen, daß er ist; in der Heimat, wie er ist; niemals aber, weder hier noch dort, was er ist, weil er unbegreiflich ist.“ (*Sermo* IV: h XVI/1, n. 32, Z.

Ich schlage vor, sie als aufgeklärtes Nichtwissen zu begreifen, das zur Anerkennung der Grenzen des Verstandes führt, die von dessen Funktionsbedingungen aufgegeben sind.

Im Hintergrund ist natürlich Platon zu erblicken, denn die vom Geist gesetzten Messpunkte sind den platonischen Hypothesen durchaus verwandt, den Voraussetzungen, die aber selbst auf etwas Nicht-Gesetztes, von selbst und absolut Seiendes verweisen: das *anhypotheton*.⁵² Immer wieder führt Nikolaus den Leser von DDI und späteren Werken zum Überstieg (*transcensus*) in jene voraussetzungslose Urvoraussetzung hinein mithilfe seiner Methode, die meist Präsuppositionsdiagnostik genannt wird.⁵³

Im *Idiota*-Dialog über die Weisheit heißt es: „Jede Frage nach Gott setzt das Erfragte voraus.“⁵⁴ Bei Gott „fällt Frage und Antwort zusammen“. Dass Gott selbst die absolute Voraussetzung von allem, was irgendwie vorausgesetzt wird, ist, erhellt auch die später in den Vordergrund gerückte Überzeugung, dass die Gotteserkenntnis eigentlich die leichteste ist, dass die Wahrheit auf den Gassen ruft und auf der Straße liegt.⁵⁵

Wer einmal durchschaut hat, wie unsere Begriffe – und auch die Gottesnamen der positiven Theologie – entstehen, befindet sich schon auf einer höheren Reflexionsebene, ist nicht mehr in der diskursiven Verstandestätigkeit befangen,

weder hier noch dort, was er ist, weil er unbegreiflich ist.“ (*Sermo* IV: h XVI/1, n. 32, Z. 26-28; vgl. DDI I, 26, n. 88) Folgerungen daraus für eine Philosophie der religiösen Erkenntnis liegen auf der Hand.

⁵² *Polit.* VII 510 b.

⁵³ Peter Hirt bezeichnet die cusanische Denkmethode selbst als eine Art Logik, im Hinblick auf die vom späten Nikolaus in *De non aliud* entfaltete Theorie der Nicht-Andersheit: „Die von Cusanus angewandte konjekturale Logik dient als ‚Werkzeug‘ der begrifflichen Gestaltung der Mitbezeichnung des Absoluten in der Andersheit durch eine vergleichende und verknüpfende Unterstellung (*suppositio*) mittels der Urteilskopula.“ So Peter Hirt, „Vom Wesen der konjekturalen Logik nach Nikolaus von Kues“, in: Rudolf Haubst (Hrsg.), *Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft* 8, Mainz 1970, S. 179-191, S. 186.

⁵⁴ „Omnis quaestio de deo praesupponit quaesitum“ (*Idiota de sapientia* [IDS] II: h V, n. 29, Z. 18, S. 60). Vgl. die cusanische Formulierung der cartesischen Operation: „Id igitur, quod in omni dubio supponitur, certissimum esse necesse est.“ Er meint damit die Einheit als die transzendental notwendige, daher unleugbare Bedingung der Möglichkeit des Fragens.

⁵⁵ „Nam deus est ipsa absoluta praesuppositio omnium, quae qualitercumque praesupponuntur.“ (IDS II: n. 30, Z. 10 f., S. 61) „Wer also einmal das Absolute begriffen hat, kann es nie und nimmer in Zweifel ziehen, da jede mögliche Frage es als Sinnhorizont voraussetzt.“ Eusebio Colomer, „Die Erkenntnistheorie des Nikolaus von Kues im Hinblick auf die Möglichkeit der Gotteserkenntnis“, in: Rudolf Haubst (Hrsg.), *Nikolaus von Kues in der Geschichte des Erkenntnisproblems* (Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft 11), Mainz 1975, S. 204-223, hier S. 213.

sondern hat diese sogleich relativiert und damit einen „Standpunkt“ über ihr gefunden. Diese *reditio in se ipsum* erfährt der Geist freilich nur in seinem Vollzug. In DDI I, 24, n. 76 z.B. wird drei Mal betont, dass die Namengebung aufgrund einer „Bewegung des Verstandes“ erfolge.⁵⁶

Die Logik der *ratio*, die sich auf den Satz vom Widerspruch gründet, erweist sich somit als eine Logik des Weltlichen und Relativen und eben deswegen als machtlos gegenüber dem Absoluten. Deshalb begründet Nikolaus eine neue Logik des *intellectus*, in deren Mittelpunkt nicht der alte Satz vom Widerspruch steht, sondern der neue vom In-eins-Fall der Gegensätze.⁵⁷

Ein Satz aus dem *Compendium* verdeutlicht die Unterscheidung beider Ebenen oder auch, wie Nikolaus sagt, Regionen: „Habemus igitur visum mentale intuentem in id, quod est prius omni cognitione.“⁵⁸ Wir bemerken einen Gegensatz von Kognition als Erkenntnisleistung im engeren Sinn und einer Einsicht intuitiven Charakters, die jener voraus und zugrunde liegen muss. Das meint keine mystische Entrückung (wenngleich Nikolaus öfters auch von *raptus*, mystischer Theologie u.ä. spricht),⁵⁹ sondern methodisch angeleitetes Transzendieren.

Um das Übersteigen der rationalen Ebene in die Region der Vernunft zu ermöglichen, entwirft Cusanus in DDI eine Reihe von mathematisch ansetzenden Operationen, „Handleitungen zum Transzendieren“, die alle der höheren Einsicht *per symbola*⁶⁰ dienen sollen, indem die Verstandesbegriffe bis zu dem Punkt überdehnt werden, wo sie, ins Unendliche übertragen, mit ihrem Gegen-

⁵⁶ „Supergreditur Deus omnem intellectum, ita a fortiori omne nomen. Nomina quidem per motum rationis, qui intellectu multo inferior est, ad rerum discretionem imponuntur.“

Quoniam autem ratio contradictoria transilire nequit, hinc non est nomen, cui aliud non opponatur secundum motum rationis; quare unitati pluralitas aut multitudo secundum rationis motum opponitur. Hinc unitas Deo non convenit, sed unitas, cui non opponitur aut alteritas aut pluralitas aut multitudo. Hoc est nomen maximum omnia in sua simplicitate unitatis complicans, istud est nomen ineffabile et super omnem intellectum.“

⁵⁷ Eusebio Colomer, „Die Erkenntnistheorie des Nikolaus von Kues“, a.a.O., S. 215. Vgl. n. 74: „Omnia enim nomina ex quadam singularitate rationis, per quam discretio fit unius ab alio, imposita sunt. Ubi vero omnia sunt unum, nullum nomen proprium esse potest.“ Weitere Parallelen finden sich in *Idiota de mente* (IDM) 2, n. 58 ff.: h IV, S. 92 ff.

⁵⁸ *Comp.* 1 (h XI/3, n. 2, Z. 1 f.).

⁵⁹ Z.B. ADI h II, S. 12, Z. 5; siehe Hans Gerhard Senger, „Mystik als Theorie bei Nikolaus von Kues“, in: Peter Koslowski (Hrsg.), *Gnosis und Mystik in der Geschichte der Philosophie*, Zürich/München 1988, S. 111-134.

⁶⁰ DDI I, 2: „Exemplaribus etiam manuductionibus necesse est transcendentem uti“ (h I, S. 8, Z. 12). Vgl. zum *symbolice investigare* DDI I, 11, n. 30 (h I, S. 22, Z. 7 f.) und n. 32 (h I, S. 24, Z. 7), selbst zitiert in ADI (h II, S. 30, Z. 11).

teil koinzidieren.⁶¹ Dieses Verfahren dient der paradoxalen Destruktion der rationalen Logik. Die von Nikolaus oft genannte *regula doctae ignorantiae* verlangt, aus dem Bereich, wo Größeres und Kleineres möglich ist, zum schlechthin Größten (= Kleinsten) überzugehen. Dies ist aber nicht kontinuierlich möglich, da ein zentrales Axiom ist, dass zwischen Endlichem und Unendlichem keinerlei Verhältnis walte.⁶² Wird von daher verständlich, wieso der *transcensus* des Geistes als Widerfahrnis beschrieben wird, letztlich sogar als Ekstase und Entrückung?

In der Zusammenfassung von Dupré beinhaltet die *docta ignorantia* drei Prinzipien: das Maximitätsprinzip als Inbegriff für den Transzendierungsprozess des Denkens, der auf das Ganze ausgerichtet bleiben muss; das Präsuppositionsprinzip, das verlangt, im Suchen der Wahrheit den Grund des Ganzen zu erschließen,⁶³ und das Prinzip der Repräsentation, durch welches das angezielte Unendliche im endlichen Denken, das Ganze im Einzelnen repräsentiert wird.⁶⁴

Die Entwicklung der *coincidentia oppositorum* kann hier nicht dargestellt werden, wichtig ist deren Konsequenz. Mit der wünschenswerten Deutlichkeit formuliert Cusanus selbst die Folgerung seines Koinzidenzdenkens in bezug auf die Legitimität von *kataphasis* und *apophasis*:

Weil also nun das absolut Größte in absoluter Aktualität alles ist, was sein kann, und zwar derart frei von irgendeiner Art des Gegensatzes, daß im Größten das Kleinste koinzidiert, darum ist das absolut Größte gleichermaßen erhaben über alle bejahende und verneinende Aussage. All das, was als sein Sein begriffen wird, ist es ebenso sehr wie es dieses nicht ist, und all das, was als Nichtsein an ihm begriffen wird, ist es ebenso sehr nicht wie es dieses ist. Vielmehr ist es dieses in der Weise, daß es alles ist, und es ist in der Weise alles, daß es keines ist.⁶⁵

⁶¹ „transilire, transferre“: DDI I, 12 n. 33 (h I, S. 24, Z. 15 f.). Tilman Borsche spricht von „Interminierung der Termini“; vgl. Tilman Borsche, „Nikolaus von Kues“, in: Friedrich Niewöhner (Hrsg.), *Klassiker der Religionsphilosophie von Platon bis Kierkegaard*, München 1995, S. 242-258, hierzu S. 252.

⁶² Z.B. „manifestum est infiniti ad finitum proportionem non esse“ (DDI I, 3 n. 9).

⁶³ Dupré hält den Ausdruck „Präsuppositionsdiagnostik“ für irreführend; de Gandillac spricht vom Prinzip der „hypothetischen Deduktion“, *Nikolaus von Kues*, Düsseldorf 1953, S. 202.

⁶⁴ Wilhelm Dupré, „Idee einer neuen Logik...“, a.a.O., S. 369.

⁶⁵ „Quia igitur maximum absolute est omnia absolute actu, quae esse possunt, taliter absque quacunque oppositione, ut in maximo minimum coincidat, tunc super omnem affirmationem est pariter et negationem. Et omne id, quod concipitur esse, non magis est quam non est; et omne id, quod concipitur non esse, non magis non est quam est. Sed ita est hoc, quod est omnia, et ita omnia, quod est nullum“ (DDI I, 4, n. 12).

Seit DC hatte Cusanus den Anspruch, welchen er in der *Apologia* bekräftigte, im Koinzidenzdenken positive und negative Theologie zu vereinen.⁶⁶ Dass das Maximum mit dem Gott religiöser Rede identifiziert werden darf, ist für Nikolaus unzweifelhaft; es ist nichts anderes als die philosophische Reformulierung des als Gott Geglaubten: „Hoc maximum, quod est Deus omnium nationum fide indubie creditur [...]“ (DDI I, 2, n. 5).

In DDI ist die begriffliche Unterscheidung der Erkenntnisstufen noch nicht so klar und konsequent wie in DC, aber der „Weg des Verstandes“ und seines Diskurses, Durchlaufens, wird bereits deutlich auf sein abgegrenztes Gebiet eingeschränkt: „Das übersteigt unseren ganzen Intellekt, der auf dem Weg des Verstandes das Widersprechende nicht in seinem Ursprung verbinden kann.“⁶⁷ Die höhere Stufe, über jedem diskursiven Verstand, erlaubt aber ein nicht-begreifendes Sehen absoluter koinzidentaler Einheit: „Supra omnem igitur rationis discursum incomprehensibiliter absolutam maximitatem videmus infinitam esse, cui nihil opponitur, cum qua minimum coincidit.“ (DDI I, 4, n. 12) Welche Folgen zeitigt diese Erkenntnis- und Geiststheorie für den Umgang mit Religionen?

Deutlich spricht das Schlusskapitel von DDI I über die negative Theologie davon, dass ohne diese jede Gottesverehrung in Idolatrie enden muss: „Et ita theologia negationis adeo necessaria est quoad aliam affirmationis, ut sine illa Deus non coleretur ut Deus infinitus, sed potius ut creatura; et talis cultura idolatria est, quae hoc imagini tribuit, quod tantum convenit veritati.“ (DDI I, 26, n. 86) Die kulturelle und bildhafte Seite der Religion muss von einem durch die *docta ignorantia* aufgeklärten Glauben korrigiert werden. Diese lehrt, keinen Begriff von Gott polar, d.h. endlich zu verstehen. Unter Berufung auf den „größten Dionysios“ ergänzt Nikolaus: Wir sprechen wahrer von Gott in negativer Weise.⁶⁸ Der Vorrang der negativen Theologie vor der positiven ist das argumentative Ergebnis des 1. Buches, der philosophischen Gotteslehre des wissenden Nichtwissens: „Et ex his manifestum est, quomodo negationes sunt verae et affirmationes insufficientes in theologicis.“ (DDI I, 26, n. 89) Enden wir mit dieser gegenüber allen religiösen Explikationen und Objektivationen kritischen Haltung in einer „Nacht, in der alle Kühe schwarz sind“? Cusanus sieht das nicht so und nennt ein Kriterium, demgemäß die Wahrheit negativer

⁶⁶ Zum Fortschritt des Gedankens im Laufe der cusanischen Denkentwicklung siehe Kurt Flasch, *Nikolaus von Kues*, a.a.O., S. 168 f.

⁶⁷ „Hoc autem omnem nostrum intellectum transcendit, qui nequit contradictoria in suo principio combinare via rationis“ (DDI I, 4, n. 12).

⁶⁸ „Docuit nos sacra ignorantia Deum ineffabilem; et hoc, quia maior est per infinitum omnibus, quae nominari possunt; et hoc quidem quia verissimum, verius per remotionem et negationem de ipso loquimur“ (n. 87).

Aussagen graduiert werden kann, so dass nicht alle Aussagen für gleich wahr gelten:

Negative Aussagen sind umso wahrer, je mehr sie Unvollkommenheiten vom schlechthin Vollkommenen abwehren, so wie es wahrer ist, dass Gott nicht Stein ist, als dass er nicht Leben oder Vernunft ist, und wahrer, dass er nicht Trunkenheit, als dass er nicht Tugend ist.⁶⁹

Ein späterer Schritt der Dynamisierung und Entgrenzung der rationalen Logik, welcher zugleich die Kraft der Negation neu integriert, kann hier nur angedeutet werden: In *Directio speculantis seu de li non aliud* von 1462 gipfelt der cusanische Gottesbegriff in dem trinitarisch spekulativen Satz: „Non aliud non est aliud quam non aliud“.⁷⁰

V. Konjekturale Erkenntnistheorie und die Stufen der Rationalität

Für unsere Fragestellung, die auf die Bedeutung und Grenzen der rationalen Sphäre für die Gottesrede und den interreligiösen Dialog beschränkt ist, genügt es, noch ein paar Blicke auf Neuerungen in DC zu werfen, wo die *docta ignorantia* zu einer *ars generalis* ausgebaut wird, als universal anwendbare dynamische Erkenntnistheorie. Im Prolog wird als Resultat aus DDI formuliert, „daß die Genauigkeit der Wahrheit unerreichbar ist [...] folglich jede positive menschliche Aussage des Wahren eine Konjektur ist.“⁷¹ Das nimmt bereits die zentrale erkenntnistheoretische Definition vorweg, welche Cusanus im Kontext einer Partizipationsepistemologie entwickelt: „Coniectura igitur est positiva assertio, in alteritate veritatem, uti est, participans“ (DC I, 11, n. 57).

Was wir positiv feststellen an Beziehungen und Proportionen, ist immer eine Mutmaßung: Die *coniectura* war nach de Gandillac wohl vom Deutschen her gedacht: als ein Messen mit dem Mut, d.h. dem Geist. Schließlich leitet Cusanus die *mens* von *mensurare* ab. Das Mut-maßen ist mehr als bloßes vages Vermuten, Nikolaus ist kein Skeptiker, vielmehr ist es ein Messen mit seiner eigenen Präzision, das sich aber immer der Relativität aller seiner Bezugspunkte bewusst bleibt – darum ist Cusanus auch kein Rationalist. „Das positive theologi-

⁶⁹ h I, S. 56, Z. 5-10.

⁷⁰ Vgl. dazu Martin Thurner, *Gott als das offenbare Geheimnis nach Nikolaus von Kues*, Berlin 2001, S. 469-473. Diese Habilitationsschrift expliziert gründlich die verschiedenen Versuche des Cusanus, das Ineinander von Offenbarkeit und Geheimnishaftigkeit zu erfassen.

⁷¹ „praecisionem veritatis inattingibilem [...] consequens est omnem humanam veri positivam assertionem esse coniecturam“ (h III, n. 2, Z. 3-5, S. 4).

sche Urteil ist demnach eine bejahende Aussage über Gott als das Nichtandere auf Grund der Mitbezeichnung desselben seitens der Andersheit nach Maßgabe ihrer Teilhabe an ihm.“⁷²

Jede Andersheit wird erfahren von der jeweils höheren Einheit her, z.B. „sensus in unitate rationis suam alteritatem experitur.“ So lässt auch der Verstand im Blick auf die Vernunft seine Defizienz, seinen Abfall von der Genauigkeit erkennen.

Die nunmehr positiv gedeutete Konsequenz ist, dass es Fortschritte in der Wahrheitserkenntnis gibt (niemals eine skeptische Resignation). Der Entwurfscharakter aller Erkenntnisse lässt sie aus ontologischen Gründen jeweils verschieden und individuell anders ausfallen, weil in ihnen neben den kulturellen und anderen Bedingtheiten der Erkenntnis menschliche Kreativität am Werk ist. Zugleich bewegen sich alle auf je verschiedene Weise auf dasselbe Wahre zu in vergleichbaren Schritten: „diversas eiusdem inapprehensibilis veri graduales“ (n. 3). Diese Gradualität erlaubt im Prinzip, dass die diversen Theorien des Einen in einen Diskurs gebracht werden.⁷³ Das ist die erkenntnistheoretische Basis für einen möglichen Dialog der Religionen, so schwierig er dann konkret durchzuführen ist.⁷⁴

Eine zentrale Passage parallelisiert göttliches und menschliches Erschaffen und zeigt damit eine neue, humanistischere Anthropologie an:

Wie die reale Welt aus der unendlichen göttlichen Vernunft, so gehen entsprechend die Mutmaßungen aus unserem Geist hervor. Indem nämlich der menschliche Geist, das hohe Abbild Gottes, an der Fruchtbarkeit der Schöpferin Natur, soweit er vermag, teilhat, entfaltet er aus sich, als dem Gleichnis der allmächtigen Form, als Abbild der realen Dinge die rationalen aus. Der menschliche Geist ist daher die Form der mutmaßlichen Welt, wie der göttliche die Form der realen.⁷⁵

⁷² Peter Hirt, „Wesen der konjekturalen Logik...“, a.a.O., S. 187.

⁷³ Die bedeutende Folge, dass mit der menschlichen Kreativität die Verschiedenheit im Prinzip legitimiert wird, kann hier nur angedeutet werden.

⁷⁴ Helmut Meinhardt über die Konjekturen: „Menschliche Spontaneität, ja sogar Subjektivität, sind ihr Bestandteil, sie anderen Menschen zu vermitteln bedarf es des Dialogs.“ Helmut Meinhardt, „Konjekturale Erkenntnis und religiöse Toleranz“, in: Rudolf Haubst (Hrsg.), *Der Friede unter den Religionen nach Nikolaus von Kues. Akten des Symposiums in Trier vom 13. bis 15. Oktober 1982*, a.a.O., Mainz 1984, S. 325-332, hier S. 328.

⁷⁵ „Coniecturas a mente nostra, uti realis mundus a divina infinita ratione, prodire oportet. Dum enim humana mens, alta dei similitudo, fecunditatem creatricis naturae, ut potest, participat, ex se ipsa, ut imagine omnipotentis formae, in realium entium similitudine rationalia exserit. Coniecturalis itaque mundi humana mens forma exstitit uti realis divina“ (DC I, 1, n. 5; vgl. DDI II, 6, n. 126).

In einer universalen Zusammenschau parallelisiert Cusanus die Seinsregionen Gottes, des Intellekts, der Seele (deren Instrument die *ratio* ist, aber offen für den Intellekt als Licht des Verstandes: DC II, 16, n. 157) und des Körpers, d.h. des Sinnlichen, mit vier Modi der Wahrheit (*veritas – verum – verisimile – confusio*: DC I, 4, n. 15), sodann mit vier Erkenntnisvermögen, entsprechenden Gewissheiten und Ausdrucksweisen.⁷⁶

Diese Stufenfolge geht über DDI hinaus. Sie erlaubt, Zusammenhang und Unterschiede von göttlichem und menschlichem Geist, und innerhalb dessen von vernunfthafter, verstandesgemäßer und sinnengebundener Erkenntnis zugleich präziser zu beschreiben. Die je höhere Sphäre gibt Einheit und Maß für die nächste: „Ratio vero praecisio quidem sensus exstitit [...] Rationalium vero praecisio intellectus est [...] Summa autem praecisio intellectus est veritas ipsa, quae deus est.“⁷⁷ Jede Andersheit erscheint als Ausfaltung der nächstoberen Stufe. „Selbsterkenntnis des Intellekts bedeutet demnach, dass er sich als Einheit und die Begriffe, auch die widersprüchlichen, als eine Selbstexplikation betrachtet.“⁷⁸ Das Verhältnis zu Gegensätzen ist jeweils abgewandelt; in der göttlichen Einfaltung fällt alles ohne Verschiedenheit zusammen, in der intellektualen „vertragen sich“ die Widersprüche, in der rationalen vertragen sich die Gegensätze innerhalb eines Genus.⁷⁹ Die Seinsweise der Vernunft ist höher als die Seinsweisen, welche Gegensätze kennen, darum ist das Prinzip des ausgeschlossenen Widerspruchs dort nicht anwendbar. Gegensätze sind in dieser Region nicht als Gegensätze, erst in der verstandesmäßigen Ausfaltung werden sie unvereinbar: „intellectualis illa unitas radix quaedam complicativa oppositorum in eius explicatione incompatibilium existit“ (DC I, 6, n. 23).

Tatsächlich distanziert sich Nikolaus in DC von DDI, wo er noch *intellectualiter* vom Göttlichen gesprochen habe statt *divinaliter*. Er stellt fest, es gebe verschiedene Theologien, je nach der Ebene der Betrachtung. Die Methode besteht grundsätzlich in einer transzendentalen Umkehr in die Voraussetzung: *ad praesuppositum adverte* (DC I, 6, n. 24; vgl. n. 20). Dann zeigt sich die Herkunft aller Fragen des Verstandes aus der Intelligenz, „leuchtet auf“ als

⁷⁶ Sinnliches Wissen wird durch Messen in die Gewissheit der *ratio* überführt, wird dennoch nicht präzise. Nur die Gegebenheitsweise in Formeln und Zahlen ist, insoweit diese Produkte des Geistes selbst sind, sicher. Diese repräsentieren aber nicht die Wirklichkeit an sich!

⁷⁷ DC I, 10, n. 52; vgl. II, 16, n. 159 und *De filiatione Dei*, cap. 6, (n. 86).

⁷⁸ Wolfgang Heinemann, *Einheit in Verschiedenheit. Das Konzept eines intellektuellen Religionsfriedens in der Schrift 'De pace fidei' des Nikolaus von Kues*, Altenberge 1987, S. 158.

⁷⁹ „In divina enim complicatione omnia absque differentia coincidunt, in intellectuali contradictoria se compatiuntur, in rationali contraria, ut oppositae differentiae in genere“ (DC II, 1, n. 78).

anspornendes, initiatives Licht – und zwar unausweichlich. So wie Gott Prinzip und Voraussetzung der Vernunft ist, so ist es diese für den Verstand und schließlich die *ratio* für die Sinne.⁸⁰ DC II, 14 fasst alle drei menschlichen Vermögen als *natura discretiva* zusammen, die damit als in sich gestuft erscheint: „gradatim discretiva ipsa virtus“ (n. 142).

Am unteren Ende der Skala steht die sinnliche Erkenntnis, die eigentlich gar keine Erkenntnis ist, weil das, was sinnlich unterschieden wird, nur in der Negationskraft der *ratio* diskret wird: „Sensus enim sentit et non discernit. Omnis enim discretio a ratione est [...] negare enim discretionis est.“ (DC I, 8, n. 32) Der Sinn kann nur das Dasein von etwas bestätigen, nicht sein Wassein.

Auf jeder Erkenntnisebene braucht man nun die jeweils angemessene Sprache und die richtige Verwendung von Unterscheidung und Verneinung: Auf oberster Ebene kann nicht einmal bejaht werden, auf der Stufe der Intelligenz gibt es nur Gegenwart und Nichtgegenwart (einfaltend), auf Ebene der *ratio* Gegenwart oder Nichtgegenwart (ausfaltend), sinnlich nur Zeitwörter der Gegenwart.⁸¹ Die *termini* passen sich mit Notwendigkeit an die geistige Ebene an, und wir müssen uns bewusst sein, dass wir Gott den Verstandesregeln unterwerfen, wenn wir unter Voraussetzung der logischen Prinzipien von ihm sprechen: „cum de deo nos homines rationale loquimur, regulis rationis deum subicimus“ – das sei der Weg „fast aller modernen Theologen“: „paene omnium theologorum modernorum via“.⁸² Die je höhere Erkenntnisstufe entgrenzt die niedrigere, erweist deren Grenzsetzung als vorläufig. So ordnet Cusanus den Fehler sowohl der Philosophen wie auch der Theologen ein, die sich zu sehr auf das Schlussfolgern versteifen: Durch das Festhalten des Satzes vom Widerspruch haben sie sich den Zugang zum wahren Verständnis verschlossen: „Ad quae philosophantes atque theologi ratiocinantes hactenus sibi sua positione principii primi ingrediendi viam praecluserunt.“ (DC I, 10, n. 53) Denn auf dieser Stufe muss der Geist das Unendliche negieren, ja ausscheiden.⁸³

Demgegenüber fordert Nikolaus, die jeweils angemessene Perspektive einzunehmen: „respective considerare! suis modis utitur quisque mundus!“ (DC I, 13, n. 69) Dieser Ansatz ist m.E. sehr bedeutend und weiterer Erwägung wert.

⁸⁰ „Intelligentia igitur nihil horum est, quae dici aut nominari possunt, sed est principium rationis omnium, sicut deus intelligentiae“ (DC I, 6, n. 26); vgl. ebd. n. 24: „Habet se igitur intelligentia ad rationem quasi deus ipse ad intelligentiam.“

⁸¹ Siehe DC I, 8, n. 33, vgl. ebd. n. 35: „secundum illius regionis regulas loqui necesse est“.

⁸² Ebd., n. 34.

⁸³ „Mens humana, rationis medio investigans, infinitum [...] eiciens“ (DC II, 3, n. 87).

VI. Perspektivische Erkenntnistheorie und Diskursivität

In einem letzten Schritt möchte ich versuchen, die cusanische Erkenntnistheorie, ohne welche seine Religionsphilosophie nicht verständlich ist, auf ein in ihr waltendes, gleichwohl nicht sofort erkennbares Prinzip zu beziehen.⁸⁴ M. E. ist es kein Zufall, dass im Quattrocento in Philosophie und Kunst zugleich eine Theorie der Perspektivität und eine Praxis der Zentralperspektive aufkamen.⁸⁵

Menschen sind, wie der Prolog zu DDI II festhält, nicht fähig, die Wahrheit in ihrer Präzision zu erfassen – aber möglich ist eine Verähnlichung und Annäherung.⁸⁶ Hierin waltet eine räumliche Vorstellung. Eine räumliche Distanz wird traditionellerweise nicht für das Verstehen, sondern für das Streben und Wollen vorausgesetzt; der *appetitus* möchte Nähe erst herstellen, während die Erkenntnis schon beim Erkannten ist. Für Nikolaus nun ist der erkennende Mensch auch intellektuell grundsätzlich Sucher der Wahrheit, ein Gottsucher (dem Thema widmete er eine eigene Schrift: *De quaerendo Deum*). Dieser Ansatz schafft Raum für epistemologische Neuerungen.

Im Zusammenhang des Unterschieds einer weltlichen Erkenntnis „im Spiegel und Gleichnis“⁸⁷ und einer transzendierenden Erkenntnis, die das Abbild als Abbild erkennt und so das Urbild auf andere Weise (in sich selbst) berührt, macht Cusanus eine grundsätzliche Bemerkung, die mit großer Selbstverständlichkeit die vielfältige Perspektivität verschiedener Hinsichten bzw. Rücksichten feststellt: „Ecce, quomodo varietas sensuum oritur, quando respectus variatur.“⁸⁸ Impliziert ist, dass die Vielfalt der Anblicke aus der Freiheit, seinen je bestimmten Blickwinkel zu wählen, stammt.

Am Beispiel des einfachen Sehens eines Gesichts erläutert Nikolaus dem Adressaten von DC, dass das Erblickte nicht so, wie es ist, gesehen werden kann,

⁸⁴ Norbert Herold hat bisher am deutlichsten „eine perspektivische Grundstruktur des cusanischen Denkens“ herausgearbeitet, und zwar schon in DDI, „wenn Cusanus die Unterschiedlichkeit der Positionen, die einen jeweils eigenen Aspekt bedingen, in seine Überlegungen einbezieht und es damit ermöglicht, sich im Wissen um die Bedingtheit der einzelnen Standpunkte zugleich über sie zu erheben.“ Norbert Herold, *Menschliche Perspektive und Wahrheit. Zur Deutung der Subjektivität in den philosophischen Schriften des Nikolaus von Kues*, Münster 1975, S. 40.

⁸⁵ Ausführlicher hierzu: Markus Riedenauer, „Spielraum der Welt: Perspektivität im Quattrocento“, in: Reinhard Esterbauer (Hrsg.), *Orte des Schönen. Phänomenologische Annäherungen* (Festschrift Pöltner), Würzburg 2003, S. 351–379.

⁸⁶ „praecisionem veritatis uti est non capientes“ (DDI II, *prol.* n. 90: h I; S. 59, Z 10 f.).

⁸⁷ Die aus 1 Kor 13,12 entnommene Charakteristik irdischer Erkenntnis *in speculo et aenigmate* dient Cusanus oft als Anknüpfungspunkt für seine eigene *speculatio*.

⁸⁸ ADI: h II, S. 11, Z. 11 f.

sondern in Andersheit gemäß einem Sehwinkel, der von allen anderen unterschieden ist: „faciem ipsam non, uti est, sed in alteritate secundum angulum tui oculi, ab omnibus viventium oculis differentem, contemplaras. Darauf folgt die bekannte Definition der *coniectura*“. (DC I, 11, n. 57) Was wir aus verschiedenen Entfernungen mit mehr oder weniger Genauigkeit erkennen können, hängt vom jeweiligen subjektiven Standpunkt und Blickwinkel ab. Cusanus geht zwar vom Beispiel des Sehens aus, überträgt diese Struktur aber auf jegliches Erkennen.⁸⁹ Möglicherweise hat sein erwähntes Erlebnis auf dem Meer auch für diese Einsicht den Boden bereitet. Dem achtsamen Blick zeigen sich viele Hinweise darauf.

Das berühmte Kapitel DDI II, 12 befasst sich mit *De condicionibus terrae*, von Paul Wilpert übersetzt mit „Die Beschaffenheit der Erde“ – was der kosmologischen Intention des Nikolaus entspricht, aber nicht wiedergibt, dass er zunächst die irdische Relationalität und Perspektivität als Grundbedingung beschreibt: Es sei offensichtlich, dass sich die Erde bewege, auch wenn es nicht so scheine, da wir eine Bewegung nur wahrnehmen können mithilfe eines fixierten Vergleichspunktes: „licet nobis hoc non appareat. Non enim apprehendimus motum nisi per quandam comparisonem ad fixum“ (n. 162). Im folgenden Kapitel stellt er fest, dass unsere Erfahrung an eine natürliche Zentralität gebunden ist: „non experiamur nos aliter quam in centro esse“.⁹⁰ Weil wirkliche (uneingeschränkte) Wesenserkenntnis allein Gott möglich ist, ist menschliches Erkennen immer auf einen bestimmten Anblick eingeschränkt.⁹¹

Aus Sicht der platonischen Tradition muss es erstaunen, wie leicht Nikolaus die Bedingtheiten sinnlichen, rationalen und sogar intellektiven Erkennens parallelisiert. Perspektivität in ihrer metaphorischen Bedeutung ist ihm durchaus geläufig: In *De visione Dei* (DVD) 6 spricht Cusanus (zu Gott) ausdrücklich vom Eingeschränkt- und Beeinflusstsein des Geistes, was das menschliche Urteilen perspektiviert:

Der Mensch kann nicht anders als menschlich urteilen. Wenn er Dir ein Antlitz zuspricht, so sucht er es nicht außerhalb der menschlichen Eigengestalt, da sein Urteil innerhalb der menschlichen Natur verschränkt ist. Und das Erleiden dieser Verschränkung verläßt er nicht beim Urteilen.⁹²

⁸⁹ Vgl. *De theol. complem.* 11.

⁹⁰ DDI II, 12, n. 168. Auch von „Horizont“ spricht Nikolaus selbst öfters, z.B. DVS 32: h XII, n. 95, Z. 12.

⁹¹ „Quidditas ergo rerum, quae est entium veritas, in sua puritate inattingibilis est et per omnes philosophos investigata, sed per neminem, uti est reperta“ (DDI I, 3: h I, S. 9 Z. 24–26).

⁹² „Homo non potest iudicare nisi humaniter. Quando enim homo tibi faciem attribuit, extra humanam speciem illam non quaerit, quia iudicium suum est infra naturam

Die Parallele zwischen der seit Brunelleschi entwickelten Zentralperspektive, die Cusanus wahrscheinlich mit Alberti persönlich diskutieren konnte, und seinem epistemologischen Perspektivismus fällt ins Auge: Der schöpferisch erkennende Mensch bildet sich einen Durchblick, der zwar von seinem konkreten Standpunkt aus eingeschränkt ist, aber dennoch gültig und wahr vom Ziel her, dem Erblickten oder Dargestellten in seiner ihm eigenen Wahrheit. Durch Beschränkung auf eine je bestimmte Perspektive wird sogar größere Präzision möglich – mit Hilfe neuer Verfahren: der Fluchtpunkt-Konstruktion in der Kunst, den Verfahren der *docta ignorantia* und des Koinzidenzprinzips bei Nikolaus.

Schon in DDI unterscheidet und benennt er immer wieder verschiedene Rücksichten, unter denen er sich Gott nähert.⁹³ Die Verschiedenheit religiöser Vorstellungen wird damit im Prinzip nicht nur erklärbar, sondern in gewissem Rahmen sogar integrierbar.⁹⁴ Seine Methode ist, die Welt aus verschiedenen Perspektiven zu betrachten, um metaphysische Aporien zu lösen. So ist etwa seine Rede von *quidditas absoluta et contracta* zu verstehen (DDI II, 4): Absolutheit und Kontraktion sind verschiedene Perspektiven, unter denen etwas und alles betrachtet wird. „Der Begriff der *contractio* darf daher interpretiert werden als perspektivische Einheitsbeziehung, die sich gleichzeitig als punktuelle Vereinzelung und horizonthafte Welthabe erweist.“⁹⁵

Das für Cusanus typische Verfahren, Gegensätze und Widersprüche im Unendlichen zusammenfallen zu lassen, das in DDI aus der Absolutheit Gottes und der Formel der Improportionalität folgt, kann selbst als eine Hinsichtnahme (also selbst noch auf der überbegrifflichen Ebene des Intellekts) gedeutet werden. „Die Koinzidenz der Gegensätze ist allein die Perspektive, unter der wir das Absolute sehen können.“⁹⁶ Man vergleiche die Grundidee von *De beryllo* von der Koinzidenz als Brille, die schärfer sehen lässt! DC charakterisiert *sensus*, *ratio* und *intellectus* als verschiedene, aufeinander verwiesene, aber irredu-

humanam contractum et huius contractionis passionem in iudicando non exit“ (DVD 6: h VI, n. 19, Z. 15-19, S. 21; dt. g III, 115).

⁹³ Z.B. DDI I, 24: „nomina affirmativa, si sibi conveniunt, non nisi in respectu ad creaturas conveniunt“ (n. 79); vgl. n. 82: „Quare quidquid per theologiam affirmationis de Deo dicitur, in respectu creaturarum fundatur“ und die Überschrift von Kap. 25 (n. 83) sowie DDI II, 1, n. 97: „in respectu infinitae Dei potentiae“; auch DC I, 5, n. 18.

⁹⁴ Die Theorie von Komplikation und Explikation zur Erläuterung des Verhältnisses von Gott und Welt, auch (proportionalitätsanalog) von Geist und geistigen Produkten, kann hier nicht dargelegt werden (vgl. *Compendium* 8; DDI II, 5). Ebenso wenig, wie in DDI I, 25 die heidnischen Gottesnamen als *explicantia* (n. 84) integriert werden – das ist schon Teil der cusanischen Philosophie der Religionsgeschichte.

⁹⁵ Norbert Herold, *Perspektive und Wahrheit...*, a.a.O., S. 21 f.

⁹⁶ Norbert Herold, *Perspektive und Wahrheit...*, a.a.O., S. 15.

zible Betrachtungsweisen der Wahrheit, also als einander ergänzende Perspektiven.⁹⁷

Sich widersprechende Ansichten und Aussagen werden damit nicht in der Sache zusammengehalten, sondern in der Tätigkeit des Betrachters, der verschiedene Perspektiven einnimmt und darüber re-flektiert: also in der Beweglichkeit der endlichen Vernunft. Freilich ist zu ergänzen: einer Vernunft, die vom Gedanken des Einen und Absoluten angetrieben wird, aufgrund der geistigen Erfahrung der Improportionalität. Der Mensch wird herausgerufen aus jeder kognitiven Selbstberuhigung. So ist sein konjekturaler Entwurf, auch sein Gottesbild und -begriff, immer eine Antwort und nur zu verstehen in und aus der Dynamik dieser konstitutiven Relation. Beachtlich ist, dass Nikolaus, je älter er wurde, desto spielerischer in seinen Entwürfen, was er selbst mit der schönen Idee des Globusspiels versinnbildlichte.

Die Perspektivität ist somit kein Problem, vielmehr die bestmögliche Weise für endliche Geistwesen zu erkennen. Platons Kritik an den Anfängen perspektivischer Darstellung, dass sie die wahren Maße der Dinge verzerre und statt des wahren *nomos* Willkür und subjektiven Schein setze,⁹⁸ kann Cusanus nicht akzeptieren, weil er in rationaler Erkenntnis keine Rettung vor der perspektivischen Sinneserkenntnis sieht – vielmehr auch jene als grundsätzlich perspektivisch akzeptiert. Ebenso wenig könnte er mit den relativistischen Konsequenzen, die ein postmoderner Perspektivismus zieht, etwas anfangen. Der Mutmaßungscharakter jeglicher Einsicht ist für ihn tatsächlich ein Grund zur Freude: „sic et intelligentia ipsa [...] gaudet coniectari“ (DC I, 11, n. 57)!

In der für dieses Teilthema zentralen Schrift *Über das Sehen Gottes* schließlich wird Perspektivität ontologisch fundiert: Gott, das absolute Sein von allem, sieht sorgend und liebend jedes einzelne Seiende so an, dass es nichts anderes als sein bestimmtes Sein wünscht und sich nicht einmal vorstellen kann, dass Gott anderes mehr lieben könnte. Denn es ist eine einzigartige, vollgültige *contractio* des Ganzen.⁹⁹ Damit verhindert die schöpferische Immanenz des absoluten Seins im vereinzelt Seienden eine Vergleichbarkeit, welche einen nicht streng individualisierten (also einen göttlichen) „Standpunkt“ erfordern würde. Aus dem konstitutiven Bezogensein auf Gott, als das je individuelle Sein ist, folgt eine ontologische Zentralität und eine notwendige Perspektivität. Der Blick Gottes, also Gott selbst geht mit mir immer mit: „Moveris igitur

⁹⁷ DC I, 12, n. 52; vgl. analog die verschiedenen Rücksichten der Mutmaßungen in DC I, 13, n. 69.

⁹⁸ Siehe *Rep.* X, 596-598.

⁹⁹ Siehe DVD *praef.* (h VI, n. 4, S. 6). „Der Perspektivismus der Kontraktion ist eine Seinsbestimmung jedes endlichen Seienden“ (Gottfried Boehm, *Studien zur Perspektivität: Philosophie und Kunst in der frühen Neuzeit*, Heidelberg 1969, S. 139).

mecum.“¹⁰⁰ Nicht erst die Gesetze der Physik und der Optik bedingen visuelle Perspektivität, vielmehr erscheint diese eher als eine Folge der (ganzheitlichen) Erfahrung ontologischer Zentralität aus der eigenen konstitutiven Relation zum absoluten Ursprung.¹⁰¹

Perspektivität wird in der Metaphysik des Cusanus als Grundstruktur der Welt als Spielraum von Endlichem und Unendlichem enthüllt. Endliche verstehende Wesen, die aufgespannt sind zwischen dem Anspruch des Unendlichen und der *humana condicio*, zwischen dem Ganzen und dem Singulären, nehmen immer unter bestimmten Hinsichten wahr und begreifen so. Die Diskursivität der Wahrnehmung und des Verstandes ist notwendig perspektivisch, im Durchlaufen verschiedener sich darbietender Standpunkte und sich sukzessive eröffnender Blickwinkel, die erst ein Verstehen ermöglichen. Aus der „Sicht“ des Absoluten sieht das anders aus. Für uns aber ist das Ganze selbst nur grenzbegrifflich im nicht berührenden Berühren, in belehrter Unwissenheit erfassbar, während es im diskursiv verfahrenen, hinsichtlich gewahrenden Verstehen nur implizit wirksam ist: zugleich ermöglichend und sich entziehend. So spannt sich uns die Welt auf, gleichsam nicht von außen, sondern von innen vom Unendlichen bestimmt und definiert, als *maximum contractum* (DDI II).

Diese Erkenntnistheorie hat eine entscheidende Konsequenz: Wie das erkenntnistheoretische Experiment von DVD (vgl. die *praef.*) zeigt, sind wir darauf angewiesen, in einen Diskurs miteinander einzutreten, unsere divergierenden Ansichten auszutauschen, um zu reicherer und wahrerer Erkenntnis zu gelangen. Auf keinem Gebiet ist das so wichtig wie auf religiösem.

VII. Rationalität und interreligiöser Diskurs

Nach Derrida gilt bereits von der apophatischen Rede, „dass die Göttlichkeit hier keine hervorgebrachte, sondern eine hervorbringende ist. [...] Gott wäre nicht nur das Ziel, sondern auch der Ursprung dieser Arbeit des Negativen. Nicht nur wäre der Atheismus nicht die Wahrheit der negativen Theologie, sondern Gott wäre die Wahrheit aller Negativität.“¹⁰²

Das mögliche Wissen von Gott ist für Cusanus grundsätzlich kein definierendes Begreifen. Vielmehr soll das konjekturale, entwerfende Verstehen des Menschen den Raum offen halten, um von jenem Unbegreiflichen ergriffen zu werden. Die Dynamik dieser Erfahrung hat eine affektive Seite in der Sehnsucht

¹⁰⁰ DVD 5: h VI, n. 15, Z. 11, S. 19.

¹⁰¹ DVD 6 macht klar, dass der Anblick, welchen Gott dem Menschen jeweils bietet, sogar von dessen seelischer Verfassung abhängt (h VI, n. 19, Z. 6-11, S. 21).

¹⁰² Jacques Derrida, *Wie nicht sprechen...*, a.a.O., S. 15.

des nach dem Unendlichen ausgreifenden Menschen und eine vernünftige, welche durch Präsuppositionsdiagnostik, transzendente Reflexion und Diskurs ausgedrückt wird.

Für die heutige rationalitätstheoretische Diskussion scheint mir das Modell des Nikolaus deswegen interessant zu sein, weil es nicht antirational ist, aber die *ratio* auf einen klar bestimmten Geltungsbereich begrenzt. Darüber hinaus enden wir nicht einfach in Irrationalität, sondern es gelten eigene Gesetze, vor allem Verfahrensregeln zum Überstieg. Könnte die cusanische Religionstheorie entsprechend als eine vernunfttheoretische Entgrenzung von Religion als rationalem System gedeutet werden? Eine überlegene Theorie ist die, welche jener Dynamik der Transzendenz und der Perspektivität menschlicher Explikationen ihren Platz gibt, und sie kann beanspruchen, von universalerer Reichweite zu sein. Eröffnet das im Prinzip die Möglichkeit, verschiedene Glaubenssysteme auf der höheren Ebene des jeweils und notwendig Mit- und Vorausgesetzten in ein nicht nur perspektiven-, sondern aussichtsreiches Gespräch zu bringen kraft der im intellektuellen Vollzug erfahrenen Dynamik des Transzendenten?

Die literarische Form von DPF ist die einer erzählten Debatte (wenngleich mit Schwächen, die sie von einer idealen Diskursgemeinschaft deutlich unterscheiden). Auf jeden Fall signalisiert Cusanus, dass er über seine Einsicht und die Wege dorthin argumentativ Rechenschaft geben will. Am Schluss steht die Notwendigkeit hermeneutischer Arbeit mit fremden Traditionen und ihren heiligen Schriften.¹⁰³ Das alles wird indirekt als Arbeitsbereich des Verstandes bezeichnet – *in coelo rationis* sei die Konkordanz aller Religionen vollbracht, wird am Ende (DPF 19, n. 68) festgestellt. Diese Art der Übereinkunft auf der begrenzten diskursiven Ebene hat allerdings auch schon eine befriedende Funktion. Denn wo menschliche Worte versagen, haben nicht Waffen zu sprechen, sondern muss neu gehört und vernommen werden, was in der Gottesrede vorausgesetzt wird, uns in Anspruch nimmt und in unsere erkenntnistheoretischen Grenzen verweist. So wird die intellektuale Ebene indirekt für den interreligiösen Frieden wirksam.

Letztlich strebt Cusanus immer nach dem *maximum*. DPF will zu einem Dialog der Transzendenz Erfahrung führen (mithilfe des Präsuppositionsprinzips) – und so eigentlich zu einem Hören auf das Sprechen des Absoluten. Die horizon-

¹⁰³ Dieses Postulat eines religionswissenschaftlichen Nachweises, dass solche Gotteserfahrung in wirklich radikalem Denken und Fragen durchaus in verschiedenen religiösen Traditionen anzutreffen ist, konnte weder DPF noch dieser Beitrag erfüllen. Aber eine vernunfttheoretische Klärung der Bedingungen für ein mögliches interreligiöses Gespräch könnte sich als notwendige Voraussetzung dafür erweisen.

er den Gesetzen stehende Souverän noch an natürliches und göttli-
Recht gebunden. Die Friedensidee wurde jedoch politisiert, insofern
erstellung von Harmonie (als kosmischem Prinzip) im Staat zur Auf-
les Souveräns, als Einheit über aller Differenz, wurde¹². Allerdings ist
nindest von einer Aufgabe entlastet: Er hat sich nicht mehr um die
it im Religiösen zu sorgen; Andersgläubige sind zu tolerieren.

Lehmann-Brauns analysiert das wirkmächtige Souveränitätskonzept
taatsdenkers als Befriedungskonzept – entgegen dem ersten Anschein,
eine Staatszwecke bieten. Der Souverän (gemeint ist damit noch die
n eines monarchisch Herrschenden) mußte über alle Gewalt im Staate
erfügen, damit das nach den Erfahrungen des 16. Jahrhunderts konfes-
ll gespaltene Volk befriedet werden kann. Als Abbild göttlicher Herr-
t war er jedoch auf die Gebote des Dekalogs, den Schutz des Eigen-
und Vertragstreue verpflichtet. Freilich folgte daraus im Fall ihrer
tzung kein Widerstandsrecht der Untertanen.

iose Toleranz war basaler Staatszweck, weil allgemeine Bedingung
föglichkeit des letzten Zieles, sittlich-kontemplativen Lebens (wie in
ristotelischen Politik). Der nötige Minimalkonsens bestand aus Natur-
und natürlicher Religion. Die faktischen Religionen begründeten die-
rieden nicht, sondern gefährdeten ihn. Sie sollten als Körperschaften
is staatliche rechtliche System eingeordnet („juridifiziert“) werden.
tliche Gleichheit ermöglicht gefahrlose inhaltliche Pluralität. Solcher-
n juristisch eingespannt, dienen Religionen dann mit ihrer moralischen
dem Bestand des Staates. Insoweit sie natürliche Religion sind, sind
ompatibel und nützlich.

Lehmann-Brauns zeigt, wie die Staatsidee BODINS aristotelische Ge-
en in der Geschichte politischer Theorie über THOMAS VON AQUIN und
RE vollendete. Der Dualismus von geistlicher und weltlicher Herrschaft
zugunsten der zweiten aufgelöst. Gleichzeitig griff seine politische
itsmetaphysik neuplatonische Tradition auf: Der Souverän repräsen-
und operationalisiert das den Kosmos ordnende Einheitsprinzip. Frie-
wurde politisiert und entkonfessionalisiert und war durch ein spezielles
rept harmonischer Gerechtigkeit zu verwirklichen.
t ist BODINS Arbeit selbst ein Beispiel für die hermeneutische Frucht-
it alter Ordnungsvorstellungen in neuen historischen Umständen.

ert Brieskorn SJ
us Riedenauer

April 2002

merkwürdig erscheint, daß die beiden Pole Regierung und Familien waren, weder
izelne Bürger noch mittlere Gewalten wie etwa Stände.

Can:
Reli:
Syst:
Prot:
1
—
hun
eine
Reli:

reli:
Bed
Ged
Unv
die
phil
lun:
Prot
S
che:
lun:
gew
den
mö:
der
sch:
Net

tafe Ebene des Diskurses soll aufgebrochen und erleuchtet werden vom Er-
scheinen der Wahrheit selbst, der sich jeder Einzelne öffnen und stellen muss.
Nikolaus ist überzeugt davon, dass der Mensch das auch kann.

