

6 Nikolaus von Kues und die analogia entis?

Eine zum Panentheismusbegriff leitende Streitfrage der systematischen Theologie in begriffshistorischem Kontext

Vertieft man sich in die weitläufigen Debatten um den Analogiebegriff, so beginnt man zumeist mit Platon, Aristoteles, Thomas von Aquin, diskutiert scholastische Ansätze und landet über Duns Scotus schlussendlich vielleicht bei Karl Barth und Wolfhart Pannenberg in ihrer Debatte mit Erich Przywara und Karl Rahner. Nikolaus von Kues scheint nicht unmittelbar als Gewährsmann des Analogie-Begriffes infrage zu kommen. Ist analoges Denken für Cusanus überhaupt ein Thema? »Ja, ist es! Und kein geringes!«, so möchte ich bezüglich der Forschungsdebatte in diesem Beitrag antworten. Die gegenteilige Meinung kann bei der Gelegenheit nicht nur kritisch begutachtet und argumentativ zurückgewiesen, sondern auch ein Ausblick in Richtung auf das panentheistische Selbstverständnis des Cusaners über den Begriff des »Non aliud« eröffnet werden.

1. Eine Bestandsaufnahme

Dass in der Forschung zum Thema der Analogielehre bei Cusanus »sich widersprechende Ansichten« vorherrschen, stellte Rudolf Haubst bereits 1963 und, in seiner Gültigkeit unangetastet, noch einmal wortgleich in seinem Werk von 1991 fest.¹ Wie sogleich zu sehen sein wird, verliert dieses Urteil nach wie vor nichts an

¹ R. HAUBST, Nikolaus von Kues und die analogia entis, in: R. HAUBST, Streifzüge in die cusanische Theologie, Münster 1991, 232–242, hier: 232. Vgl. den identischen Text in P. WILPERT, PAUL/W. P. ECKERT (Hg.), Die Metaphysik im Mittelalter. Ihr Ursprung und ihre Bedeutung. Vorträge des II. Internationalen Kongresses für mittelalterliche Philosophie, Köln 31. August – 6. September 1961, Berlin 1963, 686–695.

Aktualität. Haubst formuliert im Stile scholastischer Quaestiones konzise die Anfrage: »Die Quaestio: Verlaufen die Leitgedanken und Grundzüge der cusanischen Wirklichkeitsdeutung im Rahmen der Seinsanalogie?«²

Das leitende Interesse der Frage zielt auf das *Denken* des Cusaners. Nutzt Nikolaus von Kues die *Denkform der Seinsanalogie* in seiner philosophischen Theologie, um sich Wirklichkeit vernünftig zu erschließen? Diese Präzisierung der Fragestellung anzustrengen, ist nicht allein einer Attitüde zu begrifflicher Haarspalterei geschuldet. Dass die Klarstellung der Frage notwendig ist, belegen einige Auffassungen, die bis in die gegenwärtige Cusanus-Rezeption fortbestehen. Bleiben wir jedoch vorerst bei Haubst. Er formuliert die *prima facie* Meinung als »Videtur, quod non« und sieht für sie drei Begründungen vorgebracht:

»Primo: NvK spricht fast nirgends von Analogie. Statt dessen gebraucht er das Wort *proportio*, und das wiederholt er in der Formel: »Finiti ad infinitum (oder: infiniti ad finitum) proportio non est«. Er leugnet also die analogia entis.

Secundo: »Alle unsere Begriffe (außer dem des Non aliud) übertragen irdische Eigenschaften auf Gott, und deshalb gelten sie zunächst von anderem, erst in übertragenem Sinne von Gott. Damit kritisiert Cusanus die ganze Lehre von der analogia entis«. [...]

Tertio: NvK bildet zumindest in *De coniecturis* die herkömmliche Seinsmetaphysik zu einer konsequenten Einheitsmetaphysik um. »In dieser Einheitsmetaphysik ist naturgemäß für die analogia entis kein Platz, weil alle Begriffe, die sie voraussetzt, hier ohne Bedeutung sind.«³

Der erste Punkt betrifft eine textkritische Herangehensweise, die anhand der bloßen *Wortverwendung* bzw. deren Ermangelung zu einem (negativen) Urteil über die Bedeutung des Analogiegedankens bei Cusanus gelangt. Der zweite Punkt nimmt bereits ein spezifisches *Verständnis der Analogielehre* auf, welches an einer bestimmten, besonders akzentuierten Stelle im cusanischen Gottesdenken (der Spekulation mithilfe des Begriffes »Non aliud«) von dem im Zitat zu Wort gebrachten Paul Wilpert nicht als kongruent angesehen wird. Es ist anzumerken, dass es sich bei Paul Wilpert um einen

² HAUBST, Nikolaus von Kues und die analogia entis [wie Anm. 1], 232.

³ HAUBST, Nikolaus von Kues und die analogia entis [wie Anm. 1], 232.

derjenigen Cusanus-Forscher handelt, die sich in besonderer Weise um das Werk des Cusaners verdient gemacht haben. Er genießt einen nicht unwesentlichen Status innerhalb der Forschungsgemeinschaft. Ebenso steht es mit dem dritten Punkt, der sich auf Josef Koch und diesen bestätigend Günter Gawlick bezieht. Beide Forscher schreiben das Denken des Cusaners in seiner neuplatonischen Gestalt einem bestimmten *Denktypus* – der »Einheitsmetaphysik« – zu, die nach ihrer Meinung »naturgemäß« nicht mit dem Gedanken der analogia entis kompatibel sein soll.

Der erste Eindruck eines negativen Urteils zur gestellten Quaestio in Form des »Videtur, quod non« ist allerdings genau das: Ein *erster*, mithin nur *scheinbarer* Eindruck. Dennoch hat sich mit Max Rohstock, Schüler des renommierten Platonismusforschers Jens Halfwassen, in jüngster Zeit eine weitere Stimme diesem Eindruck angeschlossen. Rohstock schreibt in seiner Dissertation *Der negative Selbstbezug des Absoluten* von 2014 zur Frage der analogia entis bei Cusanus:

»Aufgrund der absoluten Apropotionalität von Endlichem und Unendlichem ist eine ›analogia entis‹ abzulehnen. Weil das Absolute darüber hinaus weder ein Seiendes noch überhaupt Sein ist, ist schon der Begriff der ›analogia entis‹ für Cusanus unbrauchbar.«⁴

Ausdrücklich zitiert er als Beleg seines Urteils unter anderem den Text von Rudolf Haubst (in der Fassung von 1991) – nicht nur beschränkt auf das »Videtur, quod non« der Seite 232, sondern in Bezug auf den Volltext von immerhin zehn Seiten mit besonderer Hervorhebung der späteren Schlusseiten 240–242. Das ist deswegen von Bedeutung, weil Haubst selbstverständlich nicht bei der ersten, halben Seite des »Videtur, quod non« stehen bleibt, sondern diesem den Großteil seiner Abhandlung mit den neun weiteren Seiten unter der Überschrift »Sed contra sunt plurima« folgen lässt. Mag Rohstock etwa entgangen sein, dass das Gesamturteil zur Quaestio schlussendlich gerade auf den von ihm bei Haubst besonders hervorgehobenen Seiten anders ausfällt? Rohstock hätte sich als gute Gesellschaft für seine Meinung eher an Wolfhart Pannenberg halten können (was er aber nicht getan hat). Pannenberg behauptet ganz im Sinne des »Videtur, quod non« in seiner erst 2007 veröffentlichten Habilitation *Analogie und Offenbarung*:

⁴ M. ROHSTOCK, *Der negative Selbstbezug des Absoluten. Untersuchungen zu Nikolaus Cusanus' Konzept des Nicht-Anderen*, Berlin 2014, 100 Anm. 331.

»Das Schweigen in den Werken des Kusaners über den Begriff der Analogie ist als Ablehnung zu verstehen.«⁵

»Dass für den Kusaner auch die thomistische Analogie unter diese Ablehnung fällt, wird deutlich aus den Konsequenzen, die er aus dem Fehlen jeder Proportion zwischen Endlichem und Unendlichem zieht«⁶

»Während nämlich Thomas aus den negativen Aussagen (reine Aktualität, Einfachheit, Unveränderlichkeit usw.), positive Aussagen herleitet (über Gottes Erkennen und Wollen), führen beim Kusaner wie beim Areopagiten umgekehrt die negativen über die positiven Aussagen hinaus. [...] Darin meldet sich ein fundamentaler Gegensatz gegenüber der thomistischen Analogielehre.«⁷

Pannenberg stellt sich mit diesen Ausführungen explizit in die Linie der Kritiker einer Verwendung des Analogiedenkens bei Cusanus. Liest man Pannenburgs *kritische Untersuchung zur Geschichte des Analogiebegriffs in der Lehre von der Gotteserkenntnis*, wie der Untertitel der Arbeit lautet, genauer, muss man allerdings feststellen, dass er ausgehend von seiner skotistischen Lesart des Analogiebegriffes⁸ vermutlich etwas anderes vor Augen hat als beispielsweise Haubst, wenn dieser nach der Seinsanalogie als *Denkform zur Wirklichkeitsdeutung* fragt. Dies wird in Bezug auf Cusanus etwa an jener Stelle deutlich, wo Pannenberg schreibt:

»Das Unendliche kann nur in unendlicher Annäherung symbolisch dargestellt werden. Eben darum ist ein Analogieschluss nicht möglich, weil er die Annäherung an das Unendliche als abschließbar und gerade nicht als selber unendlich voraussetzen würde. [...] Diese Bewegung unendlicher Annäherung des Denkens an die Unendlichkeit Gottes hat der Kusaner im Blick, wenn er – scheinbar paradox – von einer ›similitudo improporionalis‹ spricht. Mit der Analogiethese hat diese Formel nichts zu tun.«⁹

Dass Cusanus in seiner Gotteslehre nicht mit Analogieschlüssen hantiert, weil es für ihn (gemäß der *Docta ignorantia*) keine »abschließbare« Begreifbarkeit des Unendlichen gibt, ist eine durch-

⁵ W. PANNENBERG, *Analogie und Offenbarung. Eine kritische Untersuchung zur Geschichte des Analogiebegriffs in der Lehre von der Gotteserkenntnis*, Göttingen 2007, 206.

⁶ Pannenberg, *Analogie und Offenbarung* [wie Anm. 5], 204.

⁷ PANNENBERG, *Analogie und Offenbarung* [wie Anm. 5], 205.

⁸ Dazu mehr im Kapitel 5 in diesem Band.

⁹ PANNENBERG, *Analogie und Offenbarung* [wie Anm. 5], 208.

aus zutreffende Einsicht. Sie offenbart aber nur das Pannenberg'sche Unverständnis für die *Denkform* der Seinsanalogie, welche gerade nicht auf einen Analogieschluss zu reduzieren ist. Vielmehr zeigt das für Cusanus geradezu programmatische Zitat »attingitur inattingibile inattingibiliter«¹⁰ (das Unberührbare wird auf die Weise des Nicht-Berührens berührt) die eigentliche Intention des Analogiedenkens an. Es geht gerade *nicht* darum, wie Pannenberg aber vehement behauptet, einen begrifflich »univoken Kern« als *tertium comparationis* anzunehmen, über den dann allgemeinbegriffliche Bestimmungen von einem bekannten Gegenstand auf einen unbekanntem übertragen werden sollen, oder wie Pannenberg es Thomas von Aquin zuschreibt: positive Gottesattribute über die Vermittlung des univoken Person-Verständnisses (d.i. das individuelle Verantwortungssubjekt, das sich durch Erkennen und Wollen auszeichnet) »herzuleiten«.¹¹ Demgegenüber ist vielmehr die *Transzendenz* – das wesentliche Übersteigen jeder begrifflichen Festschreibung – als dasjenige Realitätsmoment zu betonen, das als Bedingung der Möglichkeit jeder Erkenntnis fundamental zugrunde liegt, und das auf diese Weise alles und jeden mit *dem Transzendenten selbst* existenziell verbindet.¹² Die von Pannenberg (in gegenläufiger Intention) zitierte Auffassung Gandillacs, dass es sich bei dem cusanischen Gottesdenken nicht um eine »Nachahmung« handele, sondern um »eine Art kontinuierlicher Teilhabe am Unerkennbaren, welches wir schon darum nicht eigentlich erfassen können, das wir aber hinter den stets notdürftigen und begrenzten Errungenschaften einer Aktivität unbegrenzter Art als deren immanentes Gesetz und transzendente Grenze zu ahnen vermögen«, stellt zwar eine Absage an einen *rationalen Analogieschluss* dar. Zugleich bestätigt es aber gerade dadurch das *seinsanaloge Denken*. Schließlich ist es die »kontinuierliche Teilhabe am Unerkennbaren« als solchen,

¹⁰ CUSANUS, *Idiota de sapientia*, in: NIKOLAUS VON KUES, *Philosophisch-theologische Werke*. Lateinisch – deutsch. Mit einer Einleitung von KARL BORMANN. Bd. 2. Hamburg 2002, I, n. 7: »Summa sapientia est haec, ut scias quomodo in similitudine iam dicta attingitur inattingibile inattingibiliter.«

¹¹ Vgl. D. STAMMER, *Im Erleben Gott begegnen. Zur philosophischen Theologie* Simon L. Franks, Freiburg/München 2016, 88; siehe dazu auch D. STAMMER, *Zum Problem der Analogie im Kontext philosophischer Theologie der Gegenwart*, in: U. LEHNER/R. K. TACELLI (Hg.), *Wort und Wahrheit. Fragen der Erkenntnistheorie*, Stuttgart 2019, 97–110, hier besonders: 104–106.

¹² Vgl. STAMMER, *Zum Problem der Analogie* [wie Anm. 11], 108. Siehe dazu auch unten.

welche uns vom Transzendenten nicht schlechthin verschieden sein lässt; denn sonst wüssten wir gar nichts von diesem Transzendenten. Die reale Teilhabebeziehung verbürgt eine *Immanenz des Transzendenten*, die wir in all unserem stets approximativen, endlichen Begreifen doch eben »zu ahnen vermögen«. ¹³ Allerdings müssen diese Ausführungen vorerst reflexartig knapp und thetisch bleiben. Sie sollen im Gang der folgenden Überlegungen aber weiter entfaltet werden.

Mag man sich auch über die konkrete Auslegung des Analogiedenkens streiten, so ist die Eindeutigkeit des Verständnisses, die Pannenberg ihm unterstellt, zumindest mehr als fragwürdig. In Bezug auf Cusanus berührt das nicht nur die oberflächliche Begrifflichkeit – die Frage, ob er ein bestimmtes Wort verwendet oder nicht verwendet hat – oder zu welcher denktypischen Klassifikation man ihn zählt, sondern die grundlegende Systematik seines ganzen philosophisch-theologischen Denkens. Dies wird klarer werden, wenn wir uns den »Plurima« zuwenden, die Haubst gegen die negative Perspektive anbietet.

2. Die Systematik des Analogiedenkens bei Nikolaus von Kues

Rudolf Haubst differenziert das Verständnis der Analogie in Bezug auf die cusanische Verwendung vorausgehend: Man müsse zwischen einer »logischen Analogie des Seinsbegriffes« einerseits und einer »Analogie realer Existenz- und Wesensbezogenheit« andererseits unterscheiden. Unter der ersten versteht Haubst »die sich nicht univok gleichbleibende, sondern sich der jeweiligen Wesensart anpassende innere Beweglichkeit des Seinsbegriffes.« Zweitere meine hingegen »die reale innere Bezogenheit eines Seienden auf anderes, oder alles kontingent Seienden auf das alles andere begründende göttliche Sein.« ¹⁴ Während Cusanus, wie Haubst feststellt, der »logischen Analogie« »tatsächlich kaum irgendwo ein erwähnenswertes Interesse widmet«, sehe dies beim zweiten Verständnis, der »Analogie realer Existenz- und Wesensbezogenheit«, ganz anders aus. Laut Haubst stellt »die innerlich-reale Bezogenheit alles Begrenzten, Kontingen-

¹³ PANNENBERG, Analogie und Offenbarung [wie Anm. 5], 208.

¹⁴ HAUBST, Nikolaus von Kues und die analogia entis [wie Anm. 1], 233.

ten, *Anderen* auf Gott als das absolute *Nichtandere* ein oder gar das Hauptthema seines ganzen Philosophierens« dar.¹⁵ Nach dem Vorspiel des »Videtur, quod non« scheinen das kühne Behauptungen zu sein. Wie lassen sie sich inhaltlich validieren? Haubst zeichnet zum Beleg eine Linie des cusanischen Denkens von den Anfängen bei *De docta ignorantia* bis zum späteren spekulativen Höhepunkt im *De non aliud* nach. Dabei sei durchaus augenfällig, wie Cusanus das »metaphysische Grundverhältnis von Schöpfer und Geschöpf« fasst: Es wird »die für Gott und die Welt gültige Transzendentalität des Seinsbegriffes zwar nicht auf[gegeben]«, das Hauptaugenmerk wird aber auf »die Transzendenz des göttlichen Seins« gelegt.¹⁶ Alle Existenz bzw. alles Sein geht im Denken des Cusaners von Gott aus, der deshalb selbst nicht als ein Seiendes neben anderen gedacht werden kann. Vielmehr ist er als »absoluter Seinsgrund von allem weltlichen Seienden ab[gehoben]«. ¹⁷

Denkt man an jene modellhafte Dreiteilung der »Grundformen philosophischer Theologie«, wie sie Jens Halfwassen unlängst am Verhältnis des Ursprungs zum Ganzen der Wirklichkeit darstellte,¹⁸ kann man versucht sein, das cusanische Denken sogleich einem bestimmten Denktypus zuzuordnen. Gemäß Typ 1 ist bei Halfwassen der »Ursprung selber als *Etwas* innerhalb des Ganzen, nämlich als das *Höchste* und *Vorzüglichste* in dem alles andere und weniger *Vorzüglliche* gründet« zu denken.¹⁹ Der Ursprung wird somit nach Typ 1 zum »höchsten Seienden« (*sumмум ens*) innerhalb des Seins. Halfwassen schreibt diesen Typus Thomas von Aquin zu. Auf Cusanus ist er allerdings nicht anwendbar, weil bei diesem in platonischer Tradition der Ursprung des Seins nicht als *ein Element im Sein* verortbar ist, sondern als Grund des Seins allem Sein notwendig bleibend vorausliegt. Auch Typ 2 der Halfwassen'schen Klassifikation trifft deshalb nicht auf Cusanus zu, selbst wenn sich Parallelen hinsichtlich der Geistmetaphysik feststellen lassen.²⁰ Für diesen Typ gelte, dass »[d]er Ursprung [...] nicht das ursprünglichste Element des Ganzen [ist], er ist vielmehr das Ganze selber, und zwar in der Weise, dass

¹⁵ HAUBST, Nikolaus von Kues und die analogia entis [wie Anm. 1], 233.

¹⁶ HAUBST, Nikolaus von Kues und die analogia entis [wie Anm. 1], 234.

¹⁷ HAUBST, Nikolaus von Kues und die analogia entis [wie Anm. 1], 234.

¹⁸ J. HALFWASSEN, Auf den Spuren des Einen. Studien zur Metaphysik und ihrer Geschichte, Tübingen 2015, hier vor allem 53–57.

¹⁹ HALFWASSEN, Auf den Spuren des Einen [wie Anm. 18], 54.

²⁰ HALFWASSEN, Auf den Spuren des Einen [wie Anm. 18], 55.

er sich in das Ganze hinein artikuliert und sich in ihm darstellt.«²¹ Halfwassen schreibt diesen in der Grundtendenz monistischen Denktypus vor allem Hegel (und gegenwärtig Dieter Henrich) zu.²² Bei Cusanus ist der Transzendenz-Aspekt stärker. Somit bleibt nur noch Typ 3, der »den Ursprung als *Transzendenz* [...] »jenseits des Seins« [denkt].«²³ Ideal dieses Denktypus ist das neuplatonische Gottdenken Plotins. Bei ihm steht der Ursprung zum Ganzen des Seins im Verhältnis unbegreifbarer Transzendenz. Er ist »überseiender« mithin auch »übergegensätzlicher« Grund von allem, so dass eine einfache Unterscheidung zwischen Gott und Welt – ein ontotheologischer Dualismus – nicht mehr möglich ist. Nach Halfwassen bietet Plotin für dieses Denken nicht nur die historisch erste, sondern auch die bis dato unübertroffen vollendete Form.²⁴

Solches Denken behandelt nach Halfwassen bereits die »höchsten und anspruchsvollsten Gedanken« der Philosophie. Eine der schwierigsten Aufgaben besteht in diesem Zuge darin, Gottes Transzendenz als Ursprung allen Seins sowie den All-Einheits-Gedanken und mit ihm verbunden eine Geistmetaphysik so zu entfalten, dass die Immanenz des göttlichen Ursprungs im Geist systematisch erschlossen werden kann, ohne die Transzendenz des göttlichen Ursprungs in die Immanenz des Geistes aufzulösen. Neben Johannes Scotus Eriugena sei es schließlich vor allem Nicolaus Cusanus gewesen, der den Versuch unternommen habe »All-Einheit und Transzendenz [so] zu vereinigen [...] dass die Selbstbezüglichkeit des Geistes nicht im Vorhof des Absoluten verbleibt wie bei Plotin, dass aber umgekehrt die Transzendenz des Einen auch nicht eingezogen wird in die Immanenz der All-Einheit wie bei Hegel.«²⁵

Kurz gefasst: Das cusanische Denken lässt sich nicht ohne Weiteres in eine der drei Klassen philosophischer Theologie einordnen. Cusanus bietet eine ganz *eigenständige Denkform des Verhältnisses von Immanenz und Transzendenz*, was im nächsten Abschnitt noch näher zu betrachten ist. An dieser Stelle ist vorerst von Bedeutung, dass die Einordnung des Thomas von Aquin zu Typ 1 (was im Blick auf

²¹ HALFWASSEN, Auf den Spuren des Einen [wie Anm. 18], 54.

²² Vgl. HALFWASSEN, Auf den Spuren des Einen [wie Anm. 18], 56.

²³ HALFWASSEN, Auf den Spuren des Einen [wie Anm. 18], 56.

²⁴ HALFWASSEN, Auf den Spuren des Einen [wie Anm. 18], 59: »Die erste Philosophie, die das nicht nur verstanden, sondern mit unüberbietbarer Konsequenz zu Ende gedacht hat, ist der Neuplatonismus Plotins.«

²⁵ HALFWASSEN, Auf den Spuren des Einen [wie Anm. 18], 59.

das »ipsum esse per se subsistens« eigens zu hinterfragen wäre²⁶). Zudem kann die Einordnung des Cusaners – möglicherweise – »auf der Grenze zwischen« Typ 2 und Typ 3²⁷ nicht als Evidenz für das Pannenberg'sche Urteil gewertet werden, dass mit der Abgrenzung von Thomas zugleich auch eine Abgrenzung von der analogia entis verbunden sein müsste. Dies wird insbesondere deutlicher, wenn man die Replik von Rudolf Haubst auf die *prima facie* Einwände des »Videtur, quod non« betrachtet.

Haubst geht auf alle drei Aspekte ein: 1. Das vermeintliche – auch von Pannenberg konstatierte – Schweigen des Cusaners über die Analogie, 2. die vermeintlich zum Analogiedenken verschiedene Philosophie des non aliud und 3. die vermeintlich mit der analogia entis inkompatible Einheitsmetaphysik.

Haubst bringt seine Erwiderung ausgehend von einer nachzeichnenden systematischen Darstellung vor, welche bereits resümiert, dass Cusanus »die beiden Denkschemata der *analogia proportionis* und eines vergleichenden Beziehungsdenkens der *analogia proportionalitatis* in Dienst nimmt, um zugleich die Transzendenz und die Immanenz Gottes in Seiner Welt konjunktural aufzuhellen.«²⁸ Es handelt sich zwar nicht um die explizit so bezeichnete Verwendung der Denkfigur der analogia entis; dennoch kann bereits hier, bei genauerem Lesen der cusanischen Schriften, nicht nur die implizite

²⁶ Gott kann bei Thomas von Aquin nicht einfachhin als »höchstes Seiendes« im Sinne einer von anderen Seienden rational unterscheidbaren (und nur quantitativ vollkommener gedachten) Entität qualifiziert werden. Im thomanischen System sind die unterschiedlichen Verständnisweisen von »esse« zu berücksichtigen (»esse commune, »actus essendi« und schließlich »esse ipsum per se subsistens«). Der sehr schlichte Vorwurf einer »Ontotheologie«, wie ihn etwa Martin Heidegger erhebt, kann zurecht abgewiesen werden, wenn man beachtet, dass vor allem der späte Thomas Gott nicht lediglich an die Spitze einer Pyramide der Seienden (im Sein) stellt, sondern die endlichen Seienden als dasjenige denkt, »was Sein hat«, dagegen Gott als »Sein selbst«. Vgl. dazu trotz aller Polemik L. B. PUNTEL, *Sein und Gott*, Tübingen 2012, 40–44; hier besonders 43f. (mit dem ausdrücklichen Hinweis auf STh. I, Q 11,4 und De Pot – De spiritualibus creaturis, q. un., a. 1 c.).

²⁷ Zwar teilt Cusanus jenen geistmetaphysischen Ansatz Hegels bzw. Henrichs, der den transzendenten Ursprung nicht einfach dem geistigen Selbstvollzug gegenübergestellt sein lassen kann. Cusanus verortet ihn spätestens mit dem »Non aliud« im Sinne des geistigen Innengrundes jeder Bestimmtheit. Allerdings ist er bei Cusanus trotz aller Geistimmanenz immer noch *als Transzendent* unerschöpflich und bleibend unverfügbar den Bereich jeder möglichen Bestimmtheit unendlich übersteigend, weil begründend.

²⁸ HAUBST, Nikolaus von Kues und die analogia entis [wie Anm. 1], 240.

Verwendung klassischer analoger Schemata im weiteren Sinne gefunden werden, sondern, wie Haubst hervorhebt, auch der Gebrauch des Wortes »analogia« bei Cusanus. Er gebrauche es in *Über die Jagd nach Weisheit* mit Bezug auf den Ps.-Dionysius im Sinne einer »analogia per respectum duorum ad tertium, wie Thomas sie nennt«, und Cusanus bescheinigt dieser Analogie unter der Bezeichnung »proportio cuiuslibet membri ad quodlibet et ad totum« großen Wert.²⁹ Insgesamt, so stellt Haubst fest, ist es aber vor allem der Begriff der »proportio«, mit dem Cusanus »nicht nur mathematische Größenverhältnisse, sondern auch jenes bald leichter, bald schwerer fassbare *Miteinander von Übereinstimmung und Andersheit* im Auge hat, das wir die analogia entis nennen.«³⁰ Haubst nimmt an, dass Cusanus von Analogie möglicherweise aus externen Gründen (z.B. um Schulstreitigkeiten zu vermeiden) lieber nicht sprach, »das reale Fundament in der Sache aber desto gründlicher und selbständiger aufzeigen« wollte.³¹ Unter dieser Perspektive geht Haubst den ersten Einwand an, indem er erwidert:

»Ad primum: [...] Bei der Gegenüberstellung von Begrenzt und Unbegrenzt leugnet Thomas v. A. ebenso jede Proportion im Sinne eines mathematischen Größenverhältnisses. Wir sahen jedoch, dass Cusanus zumal zwischen Schöpfer und Geschöpf sehr wohl Proportion als Einheit in Andersheit und als Wesensbezogenheit des Abbildes auf das Urbild, des Kontingenten auf das Absolute, gelten lässt.«³²

Der Sache nach seien sich mit anderen Worten Cusanus und Thomas durchaus einig: Es gibt kein quantifizierbares Größenverhältnis zwischen dem Begrenzten und dem Unbegrenzten. Aber es gebe ein Urbild-Abbild-Verhältnis der Wesensbezogenheit, womit die zweite Bedeutung des Verständnisses der analogia entis angesprochen ist.

Punkt zwei greift in besonderer Weise implizit noch einmal auf die Pannenbergsche Kritik zurück, die bereits andiskutiert wurde: Die Möglichkeit einer analogen Übertragung endlicher Begriffe auf Gott. Das Missverständnis eines intendierten Analogieschlusses wurde schon angesprochen und die Alternative skizziert, dass der Kern der Analogie nicht in einem *univoken tertium comparationis* liege, sondern in der Unbegreifbarkeit selbst. Diese Stoßrichtung lässt sich nahtlos

²⁹ HAUBST, Nikolaus von Kues und die analogia entis [wie Anm. 1], 240.

³⁰ HAUBST, Nikolaus von Kues und die analogia entis [wie Anm. 1], 240.

³¹ HAUBST, Nikolaus von Kues und die analogia entis [wie Anm. 1], 240.

³² HAUBST, Nikolaus von Kues und die analogia entis [wie Anm. 1], 240f.

mit dem zweiten Gegeneinwand von Haubst verbinden, der bestrebt ist, Analogiedenken und die theologische Denkmethodik des *Non aliud* in das rechte Verhältnis zu setzen:

»*Ad secundum*: Dass keiner unserer Begriffe eine Wirklichkeit adäquat so, wie sie ist, begreift, gilt nach Cusanus selbst auch von dem Gottesnamen *Non aliud*. Für diesen Gottesnamen vindiziert er freilich eine höhere Präzision der Erfassung des göttlichen Seins von der kreatürlichen Andersheit her als bei den Gottesattributen, die geschöpfliche Vollkommenheiten in eminenter Steigerung auf Gott übertragen. Doch auch der Transzensus zu Gott als dem Nichtanderen bleibt analog. Von einer Kritik der ganzen Lehre von der analogia entis kann darum bei Cusanus keine Rede sein.«³³

Beachtenswert ist zudem der Hinweis von Haubst in der angefügten Fußnote 41:

»Auch im Zusammenhang der Stelle, auf die Wilpert sich beruft (Kap. 2, h XIII, 5, 28ff.), wird jeder Gottesname als inadäquat bezeichnet und dem des *Non aliud* vor den anderen nur der relative Vorrang zugesprochen, dass er ›präziser‹ sei und ›direkter auf das Erste hinlenke‹. Die Analogie ist damit eher ausgesagt als geleugnet.«³⁴

Die Frage ist somit nicht, ob vermeintlich analog übertragene Gottesbegriffe des Thomas oder der negativ theologische Begriff des *Non aliud* adäquater sind, um Gott zu bezeichnen, sondern ob sich hinter beiden Begrifflichkeiten – den transzendentalen Vollkommenheiten und dem dialektischen Überstieg des *Non aliud* – eine gemeinsame *Methode* in der *analogia entis* findet.

Der letzte *prima facie* Einwand betrifft die vermeintliche Ablehnung einer Seinsmetaphysik, aus der angeblich auch eine Ablehnung der analogia entis folgen sollte. Haubst geht auf diesen Gegeneinwand zum Abschluss intensiver ein, um sein eigenes Urteil zu den »Videtur, quod non«-Einwänden geben zu können. Ich werde diesen Abschnitt deshalb in aller Ausführlichkeit zu Wort bringen:

»*Ad tertium*: Der Ausdruck *Einheitsmetaphysik* ist leicht so misszuverstehen, als sei eine pantheistische Alleins-Lehre gemeint oder etwa jener genuine Neuplatonismus, der das Sein begrifflich auf Kontingent-Begrenztes beschränkt und es darum von dem Transzendent-Einen leugnet. Der Pantheismus-Verdacht verdient keine eigene

³³ HAUBST, Nikolaus von Kues und die analogia entis [wie Anm. 1], 241.

³⁴ HAUBST, Nikolaus von Kues und die analogia entis [wie Anm. 1], 241, Anm. 41.

Zurückweisung mehr. Der neuplatonischen Lehre vom Einen gegenüber identifiziert Nikolaus, in *De coniecturis* wie schon in *De docta ignorantia*, mit allem Nachdruck und immer wieder die *unitas* mit der *entitas*, u. z. ohne jeden Unterschied die absolute Einheit Gottes mit Seiner Seiendheit, sowie z. B. die Einheit der Seele bei aller Vielheit ihrer Kräfte mit ihrer Seiendheit. Das Wort Einheit bedeutet hier eben nichts anderes als die je nachdem einfache oder zusammengesetzte Wesenseinheit. Wenn aber die cusanischen *Konjekturen* die Einheit stärker als die Seiendheit ins Blickfeld rücken, so darum, weil sich die *Entfaltung* der göttlichen Einheit in den drei kreatürlichen Seinsstrukturen durch die Progression der 1 zu 10, 100 und 1000 besonders anschaulich illustrieren lässt.

Bei manchen anderen Übertragungen von Zahlenverhältnissen auf reale Verhältnisse im Universum wird ein kritisches ontologisches Denken freilich streiken. Aber das ändert nichts an der Grundtatsache, dass es Nikolaus nicht nur um eine separate mathematische Sphäre, sondern um seinsmetaphysische Konjekturen an Hand mathematischer Symbole geht. Dagegen kommt auch das Argument nicht an, dass die Seinsmetaphysik vom Seienden zu Gott aufsteige mit Hilfe analoger Begriffe, während die cusanische Einheitsmetaphysik umgekehrt von der absoluten Einheit zum Weltverständnis herabsteige. Denn einer lebendigen Seinsmetaphysik stehen bei dem vergleichenden Inbeziehungsetzen (der *comparativa proportio*) von Seinsgrund und Seiendem ohne Einschränkung diese beiden Wege offen und, eben weil das weltliche Sein von Grund auf seiner Totalursache analog ist, kann ein solches Proportions-Denken auch die Blickrichtung (von der Welt zu Gott und von Gott zur Welt) so oft wechseln, als sich die Möglichkeit bietet, von Bekannterem zu Unbekanntem konjunktural fortzuschreiten.«³⁵

Mit diesen Sätzen endet der Beitrag von Haubst zur Frage nach einem seinsanalogen Denken bei Cusanus. Ich muss gestehen, dass mir unbegreiflich ist, wie Max Rohstock sein Statement (»Aufgrund der absoluten Aproportionalität von Endlichem und Unendlichem ist eine ›analogia entis‹ abzulehnen. Weil das Absolute darüber hinaus weder ein Seiendes noch überhaupt Sein ist, ist schon der Begriff der ›analogia entis‹ für Cusanus unbrauchbar.«³⁶) mit Bezug auf Haubst belegt sehen möchte. Rohstock zitiert neben Rudolf Haubst als weitere Quelle an dieser Stelle Werner Schulzes Buch *Zahl, Proportion, Ana-*

³⁵ HAUBST, Nikolaus von Kues und die analogia entis [wie Anm. 1], 241f.

³⁶ M. ROHSTOCK, Der negative Selbstbezug des Absoluten [wie Anm. 4], 100 Anm. 331.

logie. Eine Untersuchung zur Metaphysik und Wissenschaftshaltung des Nikolaus von Kues. Geht man dieser Quelle nach, wundert man sich aber noch mehr. Nicht nur findet man eine breite, vielfach illustrierte Auseinandersetzung mit den verschiedenen Analogie-Figuren, die in cusanischem Denken präsent sind, sondern auch die Rudolf Haubst inhaltlich bepflichtende Meinung Schulzes:

»Dem Wort *analogia* geht dabei Cusanus tunlichst aus dem Wege. Doch wie das methodische Prinzip der Analogie den Schluss von Bekanntem auf Unbekanntes erlaubt, so gestattet die im Hintergrund des cusanischen Denkens waltende *analogia entis* (als Festlegung des Gott-Welt-Verhältnisses und unserer Gotteserkenntnis zumal) den Zugang zu einem verborgenen Bereich. Diese positive Aussagemöglichkeit bleibt mutmaßend; der Einbegriff der Analogie in die *ars coniecturalis* wird dann Methodik einer Gottes-Lehre.«³⁷

Man könnte nun sagen, dass die Seite 35, der dieses Zitat entnommen ist, für ein Fazit über einen Autor, welcher über mehr als 100 weitere Seiten den Gegenstand des gesamten Buches bildet, etwas früh erscheint. (Max Rohstock bezog sich auf die Darstellung der Proportionsformen von 10 Seiten zuvor, wo Schulze nebenbei feststellt, dass Haubst Cusanus analoges Denken zugestehet, während Hirschberger die Improportionalitätsthese dagegenhalte.) Also scheuen wir uns nicht, noch ein wenig weiter zu lesen. Schließlich bleibt der Grundtenor aber derselbe: Schulze merkt nicht nur an, dass »Cusanus [...] sich vielfach der Methode analogen Denkens [bedient]«,³⁸ er sieht im Analogiebegriff mehr noch einen der »Hauptbegriffe des cusanischen Denkens«. In diesem Kontext erörtert Schulze zudem, weshalb trotz der starken Betonung der Transzendenz die vielfach getätigte Zuschreibung des Cusaners allein zur negativen Theologie ein unzureichendes Urteil darstellt:

»Die negative Form der Gottesbegegnung gelangt nicht allein in einer – keineswegs inhaltsleer gemeinten – Urteilsenthaltung oder in einem resignierenden Agnostizismus zur Erscheinung, sondern ruht auf dem *intellektualen Argument der Disproportionalität* auf. ›Intellektual‹ bedeutet hier durchaus die cusanische *docta ignorantia* als höchste Wissensform. Die affirmative Weise des theologischen Sprechens

³⁷ W. SCHULZE, Zahl, Proportion, Analogie. Eine Untersuchung zur Metaphysik und Wissenschaftshaltung des Nikolaus von Kues, Münster 1978, 35.

³⁸ SCHULZE, Zahl, Proportion, Analogie [wie Anm. 37], 146.

³⁹ SCHULZE, Zahl, Proportion, Analogie [wie Anm. 37], 149.

hingegen wird hauptsächlich von der *participatio*-Thematik, dem Paradox des *incomprehensibiliter attingere* sowie dem Gedanken einer (bei Cusanus bekanntlich nicht ausgesprochenen, aber vorausgesetzten) *analogia entis* genährt. Denn immer dort, wo das Unzureichende sprachlicher Begrifflichkeit, die Notwendigkeit der Überhöhung empirischer oder logischer Kriterien und die Forderung nach einem Gott als dem ›ganz Anderen‹ (*valde aliud, non aliud*) verspürt und gleichzeitig die ›Helligkeit‹ der Welt, ihre Offenbarkeit als Offenbarung und ihre Durchforschbarkeit als Aufgabe an die mens gesehen wird, liegt, wenn auch verborgen, der Prädikation Gottes und dem Gott/Welt-Bezug zumal eine Analogie zugrunde. Damit wird zugleich offenbar, dass eine konsequente Trennung der Gotteslehre in eine affirmative und negative Form zwar zur Klassifizierung mancher historischer Erscheinungsformen theologischen Gedankenguts dienlich sein mag, nicht aber auch Cusanus gerecht werden kann.«⁴⁰

Die Forschungsdebatte kann man nach dem bisher zusammengetragenen Material derart auswerten, dass jenes zuletzt von Max Rohstock getätigte Urteil – sogar anhand seines eigenen Belegmaterials – nicht haltbar ist. Stattdessen zeigt sich das Hauptproblem in Bezug auf die Grundfrage der Analogiethematik schon in der Frage danach, ob die Kritiker überhaupt denselben Grundgedanken im Blick haben, wenn sie von Analogie reden. Für das cusanische Denken ist die von Haubst und Schulze akzentuierte Kernthematik unter der Bezeichnung *analogia entis* jene Frage nach dem Gott-Welt-Verhältnis: Wie ist die Beziehung zwischen Gott und Welt zu denken, sodass Gott einerseits der Welt notwendig und zugleich ungenötigt ursprunghaft vorausliegt und andererseits ihr nicht bloß gegenüber gestellt, sondern bleibend zutiefst innerlich verbunden ist? Es ist die *Frage nach dem Verhältnis von Immanenz und Transzendenz*.

Hinsichtlich der Einteilung von Jens Halfwassen kann man festhalten, dass Cusanus weder einem ontotheologischen Dualismus, welcher in den aktuellen religionsphilosophischen Debatten mit dem sogenannten »klassischen Theismus« identifiziert wird, noch einem pantheistischen Monismus zugerechnet werden kann. Stattdessen sucht Cusanus nach dem rechten Verhältnis *zwischen und über* diesen abstrakten Klassifikationen. Das analoge Denken als Denken »realer Existenz- und Wesensbezogenheit«⁴¹ ist ihm dafür das spezifische

⁴⁰ SCHULZE, Zahl, Proportion, Analogie [wie Anm. 37], 145f.

⁴¹ HAUBST, Nikolaus von Kues und die *analogia entis* [wie Anm. 1], 233.

Hilfsmittel, um abstrakte Einseitigkeiten durch die Akzentuierung *realer, wechselseitig-konstitutiver, interner Relationen* zu überwinden. Das klingt stark nach pantheistischen Begrifflichkeiten.⁴² Ist damit aber nicht das Problem verbunden, dass eine starke modale Bi-direktionalität (und damit eine notwendige Bindung des Schöpfers an seine Schöpfung) etabliert wird, welche die Transzendenz und initial-schöpferische Freiheit Gottes infrage stellt? Um auf diese Frage eingehen zu können, bedarf es eines weiteren Schrittes, der das pantheistische Denken des Cusaners erörtert.

3. Pantheismus: Die cusanische Vermittlung von Immanenz und Transzendenz

Vorweg ist eine Klarstellung angebracht: Cusanus bezeichnete sich selbst nicht als Pantheisten. Diese Bezeichnung ist erst über K. Chr. F. Krause 1828 geprägt worden.⁴³ Dennoch kann in Bezug auf Cusanus von einem pantheistischen Denken die Rede sein, weil er systematisch im Horizont desselben theologischen Problemfeldes agiert, wenn er die Frage nach dem Verhältnis von Immanenz und Transzendenz hinsichtlich der Gott-Welt-Beziehung stellt.⁴⁴ Ob dieser Terminus zurecht Cusanus beigelegt ist, hängt stark von seinem Grundverständnis ab.⁴⁵

Im Zentrum des cusanischen Pantheismus steht der Begriff des *Non aliud*. Will man verstehen, was cusanisches Gott-Denken ist, kommt man um eine Auseinandersetzung mit diesem Begriff – auch unabhängig von den gegenwärtigen Pantheismus-Debatten – nicht herum. Er ist jener *philosophische Begriff*, den Cusanus nach langem Suchen als *bestmögliches theologisches Instrument* erarbeitet hat. Durch ihn glaubte Cusanus zwar nicht, Gott exakt fassen zu kön-

⁴² Siehe dazu in diesem Band Kapitel 13 und 15.

⁴³ Siehe dazu ausführlich etwa B. P. GÖCKE, *Alles in Gott? Zur Aktualität des Pantheismus Karl Christian Friedrich Krauses*, Regensburg 2012.

⁴⁴ Nebenbei wird er unter anderem von John Cooper in die Reihe pantheistischer Denker aufgenommen, vgl. dazu J. COOPER, *Pantheism. The Other God of the Philosophers*, Nottingham 2007, 52–57.

⁴⁵ Siehe dazu STAMMER, *Im Erleben Gott begegnen* [wie Anm. 11], 279–294 sowie D. STAMMER, »Pan-en-theismus« als dialektische Denkfigur des personalen Gottesbegriffs bei Simon L. Frank, in: F. RESCH (Hg.), *Die Frage nach dem Unbedingten. Gott als genuines Thema der Philosophie*, Dresden 2016, 269–289, hier besonders: 286f.

nen, aber mittels des Denkens – im Bewusstsein der *Docta ignorantia* und diese methodisch abermals bestätigend – ihm doch am nächsten gekommen zu sein. Cusanus suchte nach demjenigen, »was sich selbst und alles andere begrifflich bestimmt«, und fand es schließlich im »Nichtanderen«, weil dieses das Prinzip der »Definition« dadurch zum Ausdruck bringt, dass es »nichts anderes als das Nichtandere« ist.⁴⁶ Frage man, wodurch irgendetwas als eben genau dieses bestimmt sei, so bestimme man den entsprechenden Gegenstand als »nichts anderes als« das Gemeinte. In diesem Gedanken liegt die später unter dem Wort »omnis determinatio est negatio« zur Bekanntheit gelangte Einsicht verborgen, dass jede begriffliche Bestimmung durch die Anwendung einer Unterscheidung erfolgt.⁴⁷ Etwas begrifflich als dasjenige zu bestimmen, was es ist, bedeutet dann epistemologisch, mittels Anwendung der Negation ein »dieses« von »anderem«, was es nicht ist, abzugrenzen. Das zu Bestimmende ist dann dadurch »de-finiert«, dass es »nicht das andere« ist (also bspw. ist dieses Blatt Papier eben *dieses und nicht* der darunter liegende Tisch, der daneben liegende Stift, das auf es blickende Auge etc.; das Blatt Papier ist *nichts anderes als* ein Blatt Papier).

Die erkenntnistheoretische Perspektive wird im nächsten Schritt nicht nur metaphysisch, sondern auch theologisch ausgeweitet. D. h. es wird nicht nur behauptet, dass unser Erkennen faktisch so verfasst ist, dass es auf diese Weise begriffliche Bestimmungen erzeugt, sondern dass zudem das auf diese Weise Bestimmte – vorausgesetzt die Bestimmung ist eine zutreffende, also wahre Bestimmung – tatsächlich die Struktur hat, die durch den Erkenntnisprozess aufgedeckt worden ist. Gemäß einem erkenntnistheoretischen Realismus ist die Struktur der Wirklichkeit mit anderen Worten dadurch eine differenzierte, dass sich bestimmte Seiende voneinander unterscheiden.

⁴⁶ CUSANUS, *Directio speculantis seu de (li) non aliud* = NICOLAI DE CUSA, *Opera omnia* 13,1, herausgegeben von LUDWIG BAUR und PAUL WILPERT, Hamburg 1944, Cap. I, n. 5: »Cum igitur nihil maneat dubii, quin hic definiendi modus, quo ›non aliud‹ se et omnia definit, praecisissimus sit atque verissimus, non restat nisi circa ipsum attente immorari et quae humanitus sciri possunt reperire.«

⁴⁷ Die Formulierung wird gemeinhin Spinoza zugeschrieben. Man bezieht sich dann auf den 50. Brief an J. Jelles vom 2. 6. 1674. Dort findet sich allerdings nicht das »omnis«. Dieses scheint erst in Hegels Jacobi-Rezension aus den Heidelberger Schriften (NuHS, 434) und in seiner Seinslogik (WdL I, 121) hinzugetreten zu sein. Vgl. dazu E. CORETH/H. SCHÖNDORF, *Philosophie des 17. und 18. Jahrhunderts* (= Grundkurs Philosophie 8), Stuttgart ⁴2008, 81.

Die reale Unterschiedenheit der wirklichen Dinge wird von unserer Erkenntnis aktiv-rekonstruktiv wahrgenommen, sodass unser Unterscheidensvollzug prinzipiell wahrheitsfähig ist. Das heißt freilich nicht, dass automatisch alle von uns getroffenen Unterscheidungen tatsächlich die Wirklichkeit 1:1 wiedergeben. Es heißt weiterhin auch nicht, dass die Wirklichkeit als solche und im Ganzen auf diese Weise erschöpfend fassbar wäre. Vielmehr wird transzendental-phänomenologisch unser explizit täuschungsanfälliges und nicht zu restloser Präzision fähiges menschliches Erkenntnisvermögen in seinem Erkenntnisvollzug nachgezeichnet. Wenn unsere Erkenntnis aber grundlegend wahrheitsfähig sein soll, d. h. zwar nicht immer und nicht erschöpfend, aber zumindest überhaupt, dann müssen unsere Bestimmungen der Wirklichkeit auf die Wirklichkeit als solche zureichend referieren können. Seit Augustinus oder spätestens seit Descartes (vermutlich aber schon seit der parmenideischen Einsicht, dass *Denken und Sein eins* sind) gilt die *Vollzugsgewissheit* des Zweifelnden/Denkenden als unhintergebarer Absicherungspunkt. Was auch immer referenziell in die Irre gehen mag, dass ich als mich tätig Vollziehender jetzt und hier bin, ist prinzipiell nicht bezweifelbar, ohne in einen selbstreferenziell-performativen Widerspruch zu geraten. Dadurch ist unserem Erkenntnisvermögen ganz fundamental der Ausgriff auf Wahrheit zuzugestehen. Der Rahmen dieses Beitrages ermöglicht leider keine weitergehende erkenntnismetaphysische Diskussion dieser (für den Sinn von Philosophie m. E. gar nicht überschätzbaren) Einsicht.⁴⁸

Akzeptiert man diesen erkenntnismetaphysischen Gang, so ist jedes Seiende nicht nur von uns Erkennenden durch die Nichtandersheit quasi konstruktivistisch als dasjenige bestimmt, was wir ihm zuschreiben, sondern – sofern es sich um eine wahre Erkenntnis handelt – ist es das, was es ist, auch ontologisch aufgrund seiner Nichtandersheit. So kann Cusanus sagen, dass der Himmel seinem Wesen nach »nichts anderes als der Himmel« (*non aliud quam caelum*) ist⁴⁹ und meint dies in der erkenntnismetaphysischen Doppelweise. Die Begründung schiebt er allerdings in *De non aliud* auf theologischem Wege nach, indem er das *Non aliud* mit dem ersten Prinzip bzw. Gott identifiziert. Cusanus legt seinem fiktiven Diskus-

⁴⁸ Siehe dazu etwa B. WEISSMAHR, *Die Wirklichkeit des Geistes. Eine philosophische Hinführung*, Stuttgart 2006.

⁴⁹ CUSANUS, *Directio speculantis*, Cap. I, n. 5.

sionspartner Ferdinand die Frage in den Mund, wie man das Non aliud als Seins- und Erkenntnisprinzip denken könne.⁵⁰ Cusanus erläutert es anhand der Lichtmetaphorik: Gott sei wie »das reine Licht«, das allem bestimmten Anderen als das es zu sich selbst bestimmende Nichtandere vorausgehe.⁵¹ An anderer Stelle, in *Idiota de mente*, begründet Cusanus die Korrespondenz vom menschlichem Erkennen und geschaffener Wirklichkeit sehr viel deutlich über die *analogia entis*, insofern er ein Teilhabeverhältnis zwischen menschlichem und göttlichem Geist beschreibt:

»Das Begreifen des göttlichen Geistes ist das Hervorbringen der Dinge; das Begreifen unseres Geistes ist begriffliches Erkennen der Dinge. Wenn der göttliche Geist die absolute Seinsheit ist, dann ist sein Begreifen Erschaffen der Seienden, und unseres Geistes Begreifen ist Angleichung der Seienden. Was nämlich dem göttlichen Geist als der unendlichen Wahrheit zukommt, kommt unserem Geist als seinem nahestehenden Abbild zu. Wenn alles im göttlichen Geist als in seiner genauen und eigentlichen Wahrheit ist, so ist alles in unserem Geist als im Bild oder der Ähnlichkeit der eigentlichen Wahrheit, d. h. begrifflich. Durch Ähnlichkeit nämlich kommt Erkenntnis zustande.«⁵²

Die Beziehung der Anähnlichung (»assimilatio«) der von unserem Geist (»nostra mens«) geschaffenen Begriffe (»notiones«) auf die vom göttlichen Geist (»divina mens«) geschaffenen Dinge rechtfertigt sich an dieser Stelle durch das Verhältnis zwischen unserem

⁵⁰ Vgl. CUSANUS, *Directio speculantis*, Cap. III, n. 8: »Quamvis appareat te per li ›non aliud videre principium essendi et cognoscendi, tamen, nisi idipsum mihi clarius ostendas, non percipio.«

⁵¹ CUSANUS, *Directio speculantis*, Cap. III, n. 8: »Sed sensibilis lux visui com parata sensibili ita sese habere aequaliter concipitur, sicut lux, quae ›non aliud‹, ad omnia quae mente videri queunt. Visum autem sensibilem absque luce sensibili nihil videre experimur, et visibilem colorem non esse nisi sensibilis lucis terminationem sive definitionem, ut iris ostendit; et ita sensibilis lux principium est essendi et visibile sensibile cognoscendi. Ita quidem conicimus principium essendi esse et principium cognoscendi.«

⁵² CUSANUS, *Idiota de mente*, *Der Laie über den Geist*, übersetzt und herausgegeben von RENATE STEIGER, in: NIKOLAUS VON KUES, *Philosophisch-Theologische Werke*, Bd. 2, Hamburg 2002, Cap. III, n. 72: »Conceptio divinae mentis est rerum productio; conceptio nostrae mentis est rerum notio. Si mens divina est absoluta entitas, tunc eius conceptio est entium creatio, et nostrae mentis conceptio est entium assimilatio. Quae enim divinae menti ut infinitae convenienti veritati, nostrae convenienti menti ut propinquaе eius imagini. Si omnia sunt in mente divina ut in sua praecisa et propria veritate, omnia sunt in mente nostra ut in imagine seu similitudine propriae veritatis, hoc est notionaliter; similitudine enim fit cognitio.«

Geist und dem göttlichen Geist. Unser Geist ist nach Cusanus nicht nur eine Ausfaltung (»*explicatio*«), sondern als Geist das Ebenbild (»*imago*«) des göttlichen Geistes. Im Urbild (»*exemplar*«) ist alles Seiende eingefaltet (»*complicite*«) als das, was sein kann. Nur in der eingefalteten Einheit besteht es in seiner »genauen Wahrheit« – d. h. in der »absoluten Wahrheit selbst«, die über alle Andersheit erhaben ist. Denn allein hier sind alle Dinge vollkommen *in sich selbst sie selbst* in absoluter Einheit – einer Gleichheitsbeziehung, die nicht in Differenz besteht, also »absolute Gleichheit« bedeutet.

Das Schaffen (»*creatio*«) Gottes ist mithin die Ausfaltung der Dinge in die Vielheit des Seienden, in der jedes durch die Unterscheidung von anderem ein begrenztes Einzelnes ist. Der Geist aber ist nicht Ausfaltung, sondern »bildhafte Gleichheit« des göttlichen Geistes. Er ist so »Bild der Einfaltung der Einfaltungen« (»*imago complicationis complicationum*«).⁵³ Das Prinzip, aus dem heraus die konkreten Dinge erschaffen sind (der göttliche Geist), ist somit das gleiche Prinzip, aus dem wir die abstrakten Begriffe hervorbringen: Unser Geist, der in der Beziehung der Ebenbildlichkeit zum göttlichen Geist steht. *Als Begriffe* verbleiben die Hervorbringungen unseres Geistes immer etwas anderes als die Objekte, auf die sie sich beziehen. Sie sind deshalb stets »ungenau«. Aber als Begriffe *des einen Geistes, welcher in ebenbildhafter Teilhabe zum göttlichen Geist besteht*, sind sie geleitet von jenem einfachen Maßstab der Genauigkeit, aus dem sie selbst wie ihre Referenzobjekte entstammen.⁵⁴

Unsere Verbundenheit zum einfachen Maßstab ist demzufolge nicht erst über einen Begriff erreicht. Dann wäre der Bezug zum Maßstab lediglich ein vermittelter, dessen wir uns nicht wirklich sicher sein könnten. Aber der Begriff wird vom Geist produziert, welcher schon vor dem Begriff da ist. Wir *sind* dieser Geist, der die Begriffe hervorbringt, und erleben ihn »in unserem Innern« (»*in nobis interne*«) als eine Art »lebendiger Substanz« (»*viva substantia*«), weswegen das Viele an dieser unmittelbar erfahrenden, lebendigen Einheit (als Gleichheit mit sich selbst) gemessen werden kann. Mit anderen Worten: Weil wir uns in unserem *geistigen Selbstvollzug* erleben und dieser nicht hintergebar ist, haben wir hier »ein gewisses absolutes

⁵³ CUSANUS, *Idiota de mente*, Cap. IV, n. 74.

⁵⁴ CUSANUS, *Idiota de mente*, Cap. V, n. 85 : »Unde cum omnium exemplar in mente ut veritas in imagine reluceat, in se habet ad quod respicit, secundum quod iudicium de exterioribus facit.«

Maß« (»absolutam quandam mensuram«), um das viele Andere in Verhältnisse zu setzen.⁵⁵ In der lebendigen Einheit unseres Geistes haben wir demgemäß im Endlichen jenen »Vorgeschmack« (»prae-gustatio«) der unendlichen absoluten Einheit als absoluter Wahrheit. So fasst es Nikolaus in seinem späteren Werk *De venatione sapientiae*:

»Und weil Erkennen Angleichung bedeutet, findet er [der Geist] alles vermittels des geistigen Lebens in sich selbst wie in einem lebendigen Spiegel. Er sieht in sich selbst blickend alles als in ihm Angeglichenes. Und diese Angleichung ist das lebendige Bild des Schöpfers und aller Dinge. Da dieses aber ein lebendiges und geistiges Bild Gottes ist, wobei Gott nichts anderes von einem andern ist, erblickt der Geist, wenn er in sich selbst eintritt und weiß, dass er ein solches Bild ist, die Beschaffenheit seines Urbildes in sich.«⁵⁶

Dieses nicht mehr zu übersehende analoge Denken wird dem Teilhabercharakter nach von Cusanus durch das *Non aliud* schließlich noch dialektisch überhöht. Nichtandersheit ist zum einen Beschreibung der Funktion unseres Erkenntnisvollzuges, der, unter der Annahme seiner Wahrheitsfähigkeit, die ontologische Wesensbestimmung der Dinge zum Ausdruck bringt. Die Wahrheitsfähigkeit aber ist zum anderen dadurch garantiert, dass das Erkenntnis- und Seinsprinzip – Gott – selbst und allein *das Nichtandere als das Nichtandere* (*non aliud quam non aliud*) ist. An dieser seiner an sich radikal transzendenten Nichtandersheit gewährt es aber Anteil, indem es die Dinge als jeweils bestimmte Nichtandere schafft und durch die Nichtandersheit untereinander erkennbar sein lässt.

Somit wird der Begriff des Nichtanderen in dreifacher Weise verwendet. Nach Harald Schwaetzer greift Cusanus dabei auf »die proklische Triade von *imparticipabile*, *participabile*, *participans*« zurück, indem er »das ›non aliud‹ für alle drei Bezeichnungen« so verwendet, dass »es die transzendente wie transzendente Voraussetzung aller

⁵⁵ Vgl. CUSANUS, *Idiota de mente*, Cap. V, n. 80 i.V.m. cap. IX, n. 123f.

⁵⁶ CUSANUS, *De venatione sapientia*, in: NIKOLAUS VON KUES, *Philosophisch-theologische Werke*. Lateinisch – deutsch. Mit einer Einleitung von KARL BORMANN. Bd. 4. Hamburg 2002. Cap. XVII, n. 50: »Unde, cum cognitio sit assimilatio, reperit omnia in se ipso ut in speculo vivo vita intellectuali, qui in se ipsum respiciens cuncta in se ipso assimilata videt. Et haec assimilatio est imago viva creatoris et omnium. Cum autem sit viva et intellectualis dei imago, qui deus non est aliud ab aliquo, ideo, cum in se intrat et sciat se talem esse imaginem, quale est suum exemplar in se speculatur.«; vgl. auch Cap. XXII, n. 82.

drei ist.«⁵⁷ Schwaetzer erfasst diesen Gedanken in seiner ganzen dialektischen Tragweite:

»Zunächst ist es [das non aliud] als der alles konstituierende göttliche Name in seinem Ansich ein imparticipabile. Zugleich aber ist das non aliud dasjenige, was allem Einzelnen sein Sosein garantiert [...]. Dadurch erweist sich das ›non aliud‹ aber drittens als die eigentliche Substanz einer Sache.«⁵⁸

Der *dreifache Sinn des Nichtanderen* ist die notwendige Bedingung des rechten Verständnisses des cusanischen Gottdenkens, wenn man es mit dem Terminus des Pantheismus belegen möchte. Das Nichtandere selbst ist als *transzendenter* Seinsgrund das, was allem seine individuelle Wirklichkeit verleiht. Diese individuelle Wirklichkeit ist die jeweilige Nichtandersheit des Einzelnen, das *nichts anderes als* dieses Einzelne ist. Gerade in seiner individuellen Nichtandersheit hat es Anteil an der Nichtandersheit des Nichtanderen selbst. Es ist *das Nichtandere* auf die Weise eines bestimmten Einzelnen, wodurch die *Immanenz* des Nichtanderen in allem zum Ausdruck kommt. Ein Kippen in den Pantheismus ist dabei keine Gefahr, weil jedes Einzelne wie auch die Summe der Einzelnen doch immer nur das Nichtandere *als dieses jeweilige Einzelne, Bestimmte etc., nicht aber das Nichtandere als Nichtanderes* sind. Immanenz und Transzendenz sind so im Denken des Nichtanderen zugleich bleibend gewahrt.

Josef Stallmach bemerkt, dass dies »gar nicht so leicht und eindeutig zu bestimmen ist, jedenfalls in seinem *metaphysischen* Sinn, was das Verhältnis Gott/Welt angeht.«⁵⁹ Der Vorzug des Non aliud bestehe darin, dass es Cusanus erlaubt, »[d]as Verhältnis Gottes zur Welt [als] ein ›transzendent-immanentes‹“ auszusagen, das »Weder als reines ›Über‹ noch als reines ›In‹, sondern nur in dem Sinne des ›In-Über‹ zu fassen« sei.⁶⁰ Die Verschränkung von Transzendenz und Immanenz in der radikalen Absolutheit Gottes umreißt den

⁵⁷ H. SCHWAETZER, Einheit und Vielheit als Problem des Partizipationsgedankens bei Nikolaus von Kues, in: J. BRACHTENDORF/S. HERZBERG (Hg.), Einheit und Vielheit als metaphysisches Problem, Tübingen 2011, 137–156, hier: 153.

⁵⁸ SCHWAETZER, Einheit und Vielheit [wie Anm. 57], 153.

⁵⁹ J. STALLMACH, Immanenz und Transzendenz im Denken des Cusanus, in: L. HONNEFELDER/W. SCHÜSSLER (Hg.), Transzendenz. Zu einem Grundwort der klassischen Metaphysik, Paderborn 1992, 183–192, hier: 186.

⁶⁰ STALLMACH, Immanenz und Transzendenz im Denken des Cusanus [wie Anm. 59], 186.

panentheistischen Grundgedanken des Cusaners, dass »Gott alles *in* allem und zugleich nichts von allem sei«, wobei man die Koinzidenz, des »Ineinsfall[s] von allem *in* Gott« nicht »mit einem Zusammenfall von allem *mit* Gott verwechsel[n]« darf.⁶¹ In dieser Verwechslung liegt das Missverständnis begründet, das Cusanus den Pantheismusvorwurf eingebracht hat.⁶² Demgegenüber formuliert Stallmach die feine Grenze, die Cusanus mit Hilfe des *Non aliud* zieht wie folgt:

»Gott ist so sehr ›über‹ allem, dass er vielmehr ›in‹ allem – bzw. alles in ihm er selbst ist, er ist so sehr ›ganz anders‹ als alles andere (das im Verhältnis zu allem sonst ja immer nur ein ›anderes‹ ist), dass er das ›Nicht-andere‹, erhaben über alle Andersheit überhaupt ist.«⁶³

Für Stallmach ist es unmittelbar naheliegend, zur Erhellung der aporetisch anmutenden Aussagen des Cusaners gerade die »*Seinsmetaphysik* (in Verbindung mit der Akt/Potenz-Konzeption), also de[n] Gedanke[n] des *actus essendi*, und die Herausarbeitung der ›ontologischen Differenz‹ (von Seiendem und dem Sein selbst)« heranzuziehen.⁶⁴ Mit ihrer Hilfe reformuliert er die cusanischen Gedanken auf thomistischem Hintergrund, ohne dass es zu jenem von den Kritikern behaupteten Bruch zwischen Seins- und Einheitsmetaphysik kommt. Unter Rekurs auf Johann B. Lotz drückt Stallmach vielmehr die bestehende Nähe aus, indem er zeigt, dass »[n]ach einer transzendental-ontologisch begründeten und entfalteten Seinsmetaphysik [...] ›Transzendenz‹ überhaupt nicht von ›Immanenz‹ getrennt werden, [...] also eine noch so starke Betonung der Transzendenz (Gottes) nicht von aller Immanenz wegführen [kann].«⁶⁵

Die Möglichkeit einer sinnvollen Reformulierung der cusanischen Gedanken in den Begrifflichkeiten einer transzendental-

⁶¹ STALLMACH, *Immanenz und Transzendenz im Denken des Cusanus* [wie Anm. 59], 186.

⁶² Vgl. dazu auch D. STAMMER, *Antinomischer Pan-en-theismus. Der Gottesbegriff Simon L. Franks im Geiste des Nikolaus von Kues*, Rottenburg-Stuttgart 2015, online abgerufen unter: https://www.akademie-rs.de/fileadmin/user_upload/download_ar-chive/religion-oeffentlichkeit/150803_stammer_pan-en-theismus.pdf (Stand: 27.06.2019).

⁶³ STALLMACH, *Immanenz und Transzendenz im Denken des Cusanus* [wie Anm. 59], 188.

⁶⁴ STALLMACH, *Immanenz und Transzendenz im Denken des Cusanus* [wie Anm. 59], 188.

⁶⁵ STALLMACH, *Immanenz und Transzendenz im Denken des Cusanus* [wie Anm. 59], 191.

ontologischen Seinsmetaphysik überrascht nicht. Macht man sich bewusst, dass das »Nichtandere« eigentlich nichts anderes bedeutet als die »doppelte Negation« bzw. die hegelianisch »bestimmte Negation« im Sinne des »Begriffs des Begriffs«,⁶⁶ dann kann man die transzendental-ontologische Denkrichtung (zumindest der *transzendentalen* Neuscholastik) durchaus berechtigt zum Nachfahren der cusanischen Dialektik erklären. Die »ontologische Differenz« ist schließlich nichts anderes als die Läuterung des Seinsbegriffes hinsichtlich seiner Abstraktheit. »Die Negation der Negation« kann als »die positive Einsicht in Grund und Sinn der Negation« gesehen werden, insofern durch sie die »abstrahierende Funktion des Begriffs« bewusst gemacht wird.⁶⁷ Diese Einsicht erlaubt es schließlich, mittels der doppelten Negation den Begriff *in seiner Abstraktheit zu überwinden*, wodurch die »ontologische Differenz« als Fundamentalunterschied zwischen »Sein und Seiendem« deutlich wird:⁶⁸ Alles Seiende ist, was es *als bestimmtes Seiendes* ist, durch das Sein. Dieses macht die *metalogische* Grundlage jedes realmöglichen Unterschiedes aus. Denn das *Sein selbst* liegt jeder bestimmenden Unterscheidung voraus, weil es ihm gegenüber einerseits schlechthin nichts gibt (und eine Substantivierung dieses »Nichts« verbietet sich, insofern es – wie auch dann das Sein selbst – sonst zum Seienden gemacht würde). Zugleich stehen andererseits auch die Seienden dem Sein nicht gegenüber, sind von ihm nicht im rational-bestimmenden Sinne zu unterscheiden, insofern *das Sein nur im Seienden als Bestimmtes da* ist. Das Sein selbst wird nur unthematatisch – im Vollzug des Seinsaktes (actus essendi) – als solches transzendental erfahrbar, nämlich in seiner wesentlichen Transrationalität oder »Trans-de-finitivität«.⁶⁹

⁶⁶ So sieht es beispielsweise explizit S. L. FRANK, *Das Unergründliche. Ontologische Einführung in die Philosophie der Religion* (= Orbis phaenomenologicus 5,2), Freiburg/München 1995, 156.

⁶⁷ FRANK, *Das Unergründliche* [wie Anm. 66], 158.

⁶⁸ Vgl. dazu auch STAMMER, *Im Erleben Gott begegnen* [wie Anm. 11], 72–75.

⁶⁹ Vgl. FRANK, *Das Unergründliche* [wie Anm. 66], 95: »Das Sein als Ganzes, als Einheit und allumfassender Grund schließt zwar alles Bestimmte – und damit auch das Bestimmtheitsprinzip selber – in sich ein, doch ist es selbst nicht *etwas Bestimmtes*, weil es alles andere in sich enthält und über die Grenzen alles Bestimmten hinausgeht. Das Bestimmtheitsprinzip ist in ihm enthalten und ihm untergeordnet, doch *ist es gerade deshalb dem Bestimmtheitsprinzip nicht selbst unterworfen*. Sofern es *transdefinit* ist, besteht sein Wesen in der Einheit von *Bestimmtheit* und *Unbestimmtheit*, denn der Unterschied zwischen diesem und jenem ist – wie auch jeder andere Unterschied – ein solcher *innerhalb der Grenzen* des Seins selbst.«

Als Seinsakt eines bestimmten Seienden ist es aber nie das Sein selbst als solches und im Ganzen, auf das es in seiner Endlichkeit und Kontingenz vielmehr *ex participatione* nur verweist. Dennoch ist die Seinsteilhabe des Seienden ein konkreter Ausdruck des Seins selbst, wie auch die cusanische Nichtandersheit jedes einzelnen »Nichtsanderes als dieses« eben *das Nichtandere selbst* als dieses Bestimmte ist. In der Teilhaberrelation wird somit jenes Moment der *analogia entis* – als reale Existenz- und Wesensbezogenheit – deutlich. Nur von dieser her – und d.h. unter dem expliziten Vorbehalt analogen Redens – lässt sich immer nur *ex post*, reflexiv-explikativ, in dialektischen Begriffen, hermeneutisch rekonstruieren, was es heißt *zu sein* bzw. was es heißt *Nichtanderes zu sein*. Im Letzten bedeutet es, *mehr zu sein* als alles, was durch unterscheidendes Urteilen begriffen werden kann, *mehr zu sein* als alles, was in abgeschlossener Weise faktisch da und gesetzt ist sowie *mehr zu sein* als bloß isoliert für sich bestehende Dinghaftigkeit. In dieser dreifachen Weise lässt sich das Wesen des Seinsbegriffes gemäß der *analogia entis* als (*Selbst-*)*Transzendenz* artikulieren. Sie ist lebendig-kreative Fülle wechselseitig konstitutiver Bezogenheit.

4. Ein Resümee

Kann man in dieser Weise Cusanus einen Denker im Sinne der *analogia entis* nennen? Man muss! Im Blick auf die cusanischen Schriften ließe sich sagen: Mit der *Docta ignorantia* führt Cusanus den Leser zur rational begründeten Transdefinitivität. Im *Non aliud* lässt er den sich selbst bestimmenden wie auch zugleich Beziehung stiftenden Charakter deutlich werden. In seinem *Dialogus de possess* verdeutlicht er zudem das unerschöpflich kreativ seiende Potenzial (das leider im Rahmen dieses Aufsatzes nur in Ausblick gestellt werden kann).

Gerät Cusanus damit in jene Probleme prozessphilosophischer Panentheismen, dass Gott als seiende Kreativität notwendig schöpferisch und somit auch notwendig in einer realen Relation zu seiner Schöpfung stehen muss? Auf diese Weise wäre eine starke modale Bidirektionalität im Gott-Welt-Verhältnis etabliert. Gott wäre dann nur Gott, wenn er schöpferisch tätig ist, was bedeutete, dass *eine* (konkret bestimmte) Welt als ewig mit ihm verbunden angenommen werden müsste. Auch wenn man den Vergleich mit der Prozessphilosophie sehr viel intensiver angehen müsste, als das in den letzten Zeilen

dieses Beitrages möglich ist, lässt sich zumindest skizzieren, weshalb Cusanus ein bestimmtes Problem wohl nicht hat.

Bei Cusanus findet man diesen Gedanken schon in *De docta ignorantia*, wo dieser noch weitergehend formuliert ist. Cusanus fragt sich explizit:

»Da indes die Schöpfung durch das Sein des Größten geschaffen ist, im Größten jedoch Sein, Tun und Erschaffen dasselbe sind, so scheint Erschaffen nichts anderes zu sein als dass Gott alles ist. Wenn also Gott alles ist und wenn das Erschaffen bedeutet, wie lässt sich dann die Tatsache verstehen, dass die Schöpfung nicht ewig ist, da doch Gottes Sein ewig ist, ja die Ewigkeit selbst ist?«⁷⁰

Wie kann die Schöpfung zum Schöpfer in ein Verhältnis gesetzt werden? Das Hauptproblem artikuliert Cusanus hier mit der Zeitlichkeit der Schöpfung. Für ihn ist es durchaus so, dass »die Schöpfung das Sein Gottes ist«, ⁷¹ wieso aber kann sie dann nicht ewig sein wie der Schöpfer selbst? Das wäre die Annahme jener Bi-direktionalität. Cusanus merkt an, dass die Schöpfung, im Gegensatz zum Schöpfer und dessen Ewigkeit, *zeitlich* sei. In der aktuellen religionsphilosophischen Debatte entspinnt sich aus diesem Gedanken eine lebendige Diskussion über die Zeitlichkeit Gottes.⁷² Cusanus löst diesen Gedanken lieber im Rückgriff auf die seiende Potenzialität der Schöpfung:

»Die Schöpfung konnte ja im Sein selbst nicht in Ewigkeit sein und konnte auch nicht früher als die Zeit sein, da es vor der Zeit kein Früher gab. Und so war sie immer, da sie sein konnte.«⁷³

⁷⁰ CUSANUS, *De docta ignorantia*, II, in: NIKOLAUS VON KUES, *Philosophisch-theologische Werke*. Lateinisch – deutsch. Mit einer Einleitung von KARL BORMANN, Bd. I, Hamburg 2002, Cap. 2, n. 101: »Quoniam vero creatura per esse maximi creata est, in maximo vero idem est esse, facere et creare, tunc non aliud videtur esse creare quam Deum omnia esse. Si igitur Deus est omnia et hoc est creare, quomodo intelligi hoc poterit, quod creatura non est aeterna, cum Dei esse sit aeternum, immo ipsa aeternitas?«.

⁷¹ CUSANUS, *De docta ignorantia*, II, Cap. 2, n.101: »ipsa creatura est esse dei«.

⁷² Eine gute Aufbereitung der aktuellen Debatte mit einer klaren Darstellung der einzelnen Positionen bieten F. FISCHER/J. GRÖSSL, *Temporal and Timeless Deity*, in: M. SCHMÜCKER/M. WILLIAMS/F. FISCHER (Hg.), *Temporality and Eternity. Ten Perspectives on God and Time*, Berlin/Boston 2022, 9–31.

⁷³ CUSANUS, *De docta ignorantia*, II, Cap. 2, n. 101: »Non potuit enim creatura in esse ipso in aeternitate non esse neque potuit prius tempore esse, quando ante tempus non fuit prius; et ita semper fuit, quando esse potuit.«

Heißt das, die Schöpfung ist gleichewig mit Gott? Zur Beantwortung möchte ich noch einmal auf Josef Stallmach zurückkommen, welcher zur Diskussion um das *Non aliud* bei Cusanus auch das »complicatio/explicatio-Schema« anspricht. Dieses sei des Cusaners »ureigene Konzeption des Verhältnisses des einen unendlichen Ursprungs zur vielheitlichen endlichen Welt«. ⁷⁴ Die panentheistische Formulierung, dass »Gott alles *in* allem und zugleich nichts von allem« sei, müsse in diesem Sinne ergänzt werden, dass er »*complicative omnia, et nihil omnium explicative*« sei, womit Cusanus nach Stallmach wiederum in starker Nähe zu Thomas von Aquin stehe, gemäß welchem »alles *in* der *Ursache* auf höhere Weise vorenthalten sei«. ⁷⁵ Bei Cusanus klingt das so:

»Die unendliche Einheit ist demnach die Einfaltung von allem. Denn das besagt Einheit, dass sie alles eint. Die größte ist sie indes nicht so, wie die Einheit die Einfaltung der Zahl ist, sondern weil sie die Einfaltung von allem ist. Und wie sich in der Zahl, die die Einheit einfaltet, nur die Einheit findet, so findet sich in allem, was ist, nur das Größte.« ⁷⁶

In Gott, der allein »nichts anderes als die unendliche Einheit selbst ist« (*non aliud quam ipsa unitas infinita*), sieht Cusanus auf diese Weise auch alle »Grenze, Vollkommenheit und Ganzheit der Linie und der Quantität [...] eingefaltet« (*terminus, perfectio et totalitas lineae et quantitatis, ipsam complicans*). ⁷⁷ Somit ist aber auch die Zeit auf *eingefaltete Weise* in Gottes Ewigkeit aufgehoben:

»In gleicher Weise ist das Jetzt, d. h. die Gegenwart, die Einfaltung der Zeit. Die Vergangenheit war ja Gegenwart, die Zukunft wird Gegenwart sein. In der Zeit findet sich also nur geordnete Gegenwart. Die Vergangenheit und die Zukunft sind die Entfaltung der Gegenwart. Die Gegenwart ist die Einfaltung aller Gegenwarten, und die gegenwärtigen Zeitmomente sind ihre reihenweise Entfaltung. Es

⁷⁴ STALLMACH, *Immanenz und Transzendenz im Denken des Cusanus* [wie Anm. 59], 186.

⁷⁵ STALLMACH, *Immanenz und Transzendenz im Denken des Cusanus* [wie Anm. 59], mit Bezug auf THOMAS VON AQUIN, *STh I, Q 4,2c*.

⁷⁶ CUSANUS, *De docta ignorantia*, II, Cap. 3, n. 105: »Unitas igitur infinita est omnium complicatio; hoc quidem dicit unitas, quae unit omnia. Non tantum ut unitas numeri complicatio est, est maxima, sed quia omnium; et sicut in numero explicante unitatem non reperitur nisi unitas, ita in omnibus, quae sunt, non nisi maximum reperitur.«

⁷⁷ CUSANUS, *De docta ignorantia*, II, Cap. 3, n. 105.

findet sich in ihnen nichts als Gegenwart. Die eine Gegenwart ist also die Einfaltung aller Zeiten, und diese Gegenwart ist die Einheit selbst. Ebenso ist die Identität die Einfaltung der Verschiedenheit, die Gleichheit die der Ungleichheit und die Einfachheit die der Teilungen oder Unterscheidungen. [...] Gott ist die Einfaltung von allem insofern, als alles in ihm ist; er ist die Ausfaltung von allem insofern, als er in allem ist.«⁷⁸

Dem cusanischen Gedanken in jeder Einzelheit nachgehen zu können, erforderte ein weit umfangreicheres Werk, weshalb an dieser Stelle abzukürzen ist. Schließlich läuft es bei ihm darauf hinaus, zu zeigen, dass alles Einzelseiende eine kontrahierte Form der einen unendlichen *forma formarum* – Gottes – ist. Darin äußert sich ein für seine Zeit mutiger – und nicht selten missverständlicher – pantheistischer Impuls. So schreibt Cusanus explizit:

»Es gibt nur eine unendliche Form der Formen, der gegenüber alle Formen Abbilder sind [...]. Die Weltseele ist dann als eine Art universalen Form aufzufassen, die in sich alle Formen einfaltet, ohne indes außerhalb der Einschränkungen in den Dingen wirkliche Existenz zu besitzen. Sie ist in jedwedem die eingeschränkte Form desselben [...]. Gott ist also die Wirk-, Formal- und Zweckursache von allem, der in seinem Wort alles noch so sehr unter sich Verschiedene bewirkt. Es gibt kein Geschöpf, das nicht auf Grund der Einschränkung gemindert wäre und in unendlichem Abstand zum göttlichen Werk selbst stünde. Nur Gott ist absolut, alles andere ist eingeschränkt. Es gibt in dieser Hinsicht auch nichts Mittleres zwischen dem Absoluten und dem Eingeschränkten, wie es sich jene vorstellten, die die Weltseele als einen Gott nachgeordneten und der Einschränkung der Welt vorgeordneten Geist dachten. Gott allein nämlich ist die Seele und der Geist der Welt in dem Sinn, in dem die Seele als etwas Absolutes aufgefasst wird, in dem die Formen aller Dinge wirklich sind. [...]

⁷⁸ CUSANUS, De docta ignorantia, II, Cap. 3, n. 106f.: »Ita nunc sive praesentia complicat tempus. Praeteritum fuit praesens, futurum erit praesens; nihil ergo reperitur in tempore nisi praesentia ordinata. Praeteritum igitur et futurum est explicatio praesentis; praesens est omnium praesentium temporum complicatio, et praesentia tempora illius seriatim sunt explicatio, et non reperitur in ipsis nisi praesens. Una est ergo praesentia omnium temporum complicatio. Et illa quidem praesentia est ipsa unitas. Ita identitas est diversitatis complicatio, aequalitas inaequalitatis, et simplicitas divisionum sive discretionum. [...] Deus ergo est omnia complicans in hoc, quod omnia in eo; est omnia explicans in hoc, quod ipse in omnibus.«

Die Formen sind also nur wirklich im Wort als das Wort selbst und in eingeschränkter Weise in den Dingen.«⁷⁹

Zur genaueren Interpretation der Lehre von der Kontraktion bei Cusanus kann an dieser Stelle nur auf die Sekundärliteratur verwiesen werden.⁸⁰ Mit dem Gedanken der ewigen Einfaltung der gesamten Schöpfung(-smöglichkeiten) in Gott, bleibt es möglich, Schöpfung als freies Entfaltungsgeschehen zu deuten, in dem Gott als transzendente Vollkommenheit zugleich allem voraus ist, wie er als tragender Grund und vervollkommnende Wirklichkeitsfülle allem einwohnt. Cusanus stellt sich in feingliedrigen dialektischen Erörterungen der ganzen Problematik dieses Ansatzes. Er sieht genau, dass die Frage nach dem Verhältnis von Schöpfer und Schöpfung von der Tendenz her bei jeder Aussage droht zu kippen. Es ist deswegen jedem zu empfehlen, das zweite Buch von *De docta ignorantia* selbst ganz zu lesen (am besten unter Verwendung des lateinischen Originals), weil jede Verkürzung dem Denken des Cusaners doch immer Abbruch tut.

Entscheidend für die Frage nach der Bi-direktionalität ist, dass Cusanus betont, dass alles Sein von Gott kommt, ohne ihn die Schöpfung schlechthin nichts wäre (»Nam tolle deum a creatura, et remanet nihil«), sie hängt aber Gott auch nicht lediglich äußerlich an wie ein Akzidens der Substanz, oder fügte ihm gar etwas hinzu, was er nicht hätte (»Nam creatura ita deo non adest. Nihil enim confert deo, sicut accidens substantiae«).⁸¹ Cusanus selbst moniert die Grenzen des Denkens mit der *Docta ignorantia*,

⁷⁹ CUSANUS, *De docta ignorantia*, II, Cap.9, n. 149f.: »non est nisi una infinita forma formarum, cuius omnes formae sunt imagines [...] quoniam anima mundi est consideranda ut quaedam forma universalis in se complicans omnes formas, non tamen existens actu nisi contracte in rebus, quae in qualibet re est forma contracta rei [...]. Est igitur Deus causa efficiens et formalis atque finalis omnium, qui efficit in Verbo uno omnia quantumcumque diversa inter se; et nullapotest esse creatura, quae non sit ex contractione diminuta, ab isto opere divino per infinitum cadens. Solus Deus est absolutus, omnia alia contracta. Nec cadit eo modo medium inter absolutum et contractum, ut illi imaginati sunt, qui animam mundi mentem putarunt post Deum et ante contractionem mundi. Solus enim Deus anima et mens mundi est eo modo, quo anima quasi quid absolutum, in quo omnes rerum formae actu sunt, consideratur. Non sunt igitur formae actu nisi in Verbo ipsum Verbum et in rebus contracte.«

⁸⁰ Siehe vor allem K.-H. VOLKMANN-SCHLUCK, *Nicolaus Cusanus*, Frankfurt am Main ²1968, 52–59.

⁸¹ CUSANUS, *De docta ignorantia*, II, Cap. 3, n. 100.

»dass man nur ein Wissen um das Nichtwissen über die Art und Weise der Einfaltung und Ausfaltung besitzt, obwohl man weiß, dass Gott die Einfaltung und Ausfaltung aller Dinge ist, und dass, sofern er Einfaltung ist, alles in ihm er selbst ist und, sofern er Ausfaltung ist, er in allem das ist, was es ist, wie die Wahrheit im Bilde.«⁸²

Es gäbe noch vieles zu ergänzen (zum Beispiel des Cusaners Bezug dieser Thematik auf den trinitarischen Selbstvollzug des Absoluten). Eine eindeutige Lösung im Sinne der gegenwärtigen Analytischen Theologie, welche die cusanische Theologie einer rational eindeutigen Kategorie zuordnen möchte, bleibt meines Erachtens jedoch bis zum Ende verwehrt. Das ist kein Defizit, sondern Ausdruck der Größe seines Denkens, das das Denken – auf die Weise der *analogia entis* – über sich selbst hinausführt zum gegenüber jedem Begriff immer größer bleibenden Gott, der uns doch zutiefst innerlich gegenwärtig ist.

⁸² CUSANUS, *De docta ignorantia*, II, Cap. 3, n. 111: »hoc tantum scire, quod tu ignoras modum, licet etiam scias Deum omnium rerum complicationem et explicationem, et – ut est complicatio – omnia in ipso esse ipse, et – ut est explicatio – ipsum in omnibus esse id quod sunt, sicut veritas in imagine.«

