

# Das Gottesproblem bei Nikolaus von Cues.

Von Joseph Neuner S. J., München.

Es soll in den folgenden Ausführungen eine Seite des Weltbildes Nikolaus' von Cues dargestellt werden, die bisher in den vielen Spezialuntersuchungen noch wenig beleuchtet wurde.<sup>1)</sup> In der Festschrift zum 60. Geburtstag Josef Geysers hat Bernhard Jansen S. J. zur Erläuterung seiner methodologischen Forderungen das Zentralproblem der cusanischen Philosophie herausgehoben, die *coincidentia oppositorum*, und auf die Schwierigkeit hingewiesen, den eigentlichen Sinn dieser Grundthese festzustellen.<sup>2)</sup> Und doch scheint gerade in diesem letzten Postulat des Philosophen der Erklärungsgrund gesucht werden zu müssen für die Wesenszüge seiner Lehre. Vielleicht liegt sogar in der inneren Unmöglichkeit des Prinzips, dessen verschiedene Seiten sich nicht zu logischer Harmonie verbinden lassen, die Möglichkeit, zum guten Teil die Gegensätze des Systems zu erklären. Zuerst soll in knappen Zügen der Grundriß seines Systems dargelegt werden, um dann die Kernfrage in helleres Licht zu stellen.

Um den cusanischen Gedanken ganz zu verstehen, gilt es zunächst, seinen hauptsächlichsten Erklärungen zu folgen. Alle seine Unendlichkeitsspekulationen hat Nikolaus fast Satz für Satz mit seinen Erläuterungen aus dem Gebiete der Mathematik begleitet.<sup>3)</sup> Ob sie stimmen oder nicht, jedenfalls bringen sie uns seinen Gedanken näher.

Jede beliebige geometrische Figur wird, unendlich groß gedacht, zur unendlichen geraden Linie. Wenn ich eine krumme Linie unendlich mache, wird sie gerade. Denn die kürzeste Verbindung der beiden Endpunkte ist unendlich und gerade. Zwei unendliche

---

<sup>1)</sup> Die Zitate sind nach Werk und Kapitelzahl bezeichnet. Wo sich keine Kapiteleinteilung findet, ist die Seitenzahl nach der Baseler Ausgabe (1565) angegeben.

<sup>2)</sup> Cf. S. 281—287. In demselben Artikel finden sich auch die Hauptrichtungen der Kontroverse über Nikolaus' Philosophie. S. 269—272.

<sup>3)</sup> Vgl. *De docta ignorantia* I. 11—15, 19—21; *De coniecturis* I. 4, 5, 11; *Idiota* III. 6. etc.

Größen kann es aber nicht geben. Also fallen sie zusammen. Aus demselben Grund wird das unendliche Dreieck, der unendliche Kreis, die unendliche Kugel, kurz jede beliebige Figur, in ihrer unendlichen Verwirklichung zur unendlichen Geraden. Sie ist jede beliebige Figur in ihrer vollkommensten Daseinsform. Was die unendliche Linie in vollkommener Einfachheit ist, das entfaltet sich in den endlichen Figuren in Vielheit und Verschiedenheit. Was ihnen allen als mathematischen Figuren gemeinsam ist, was gleichsam ihre Vollkommenheit ausmacht, das kommt ihnen durch Teilnahme an der Wesenheit der unendlichen Geraden zu. Ihre Verschiedenheit aber und ihre Begrenztheit ist in ihrer Kontingenz begründet. Denn sie können nur unvollkommen an der unendlichen Geraden teilhaben.

Das ist der immer wiederkehrende Vergleich vom Sein Gottes und vom Sein der Geschöpfe. Gott ist unendlich. Er ist das Maximum, d. h. Gott ist so groß, daß er größer nicht gedacht werden kann. Gott schöpft alle Möglichkeiten des Seins durch seine Wirklichkeit aus. Maximum itaque absolutum unum est, quod est omnia, in quo omnia, quia maximum. Gott also umschließt alles Sein. Wie die unendliche Linie einfach ist und sich erst durch Verendlichung in die Vielheit der Formen auflöst, so ist Gott die absolute Einheit. Gott finden wir, wenn wir von den geschaffenen Dingen Endlichkeit und Beschränktheit wegdenken. „So sehen wir denn klar, wie Gott durch das Weglassen der beschränkten Teilnahme der Dinge sich finden läßt. Denn alle Dinge nehmen am Sein teil, lassen wir das Teilnehmen weg, so bleibt das ganz einfache Sein, das Sein aller Wesen“. (*De docta ignorantia* I. 17.)

Stellen wir nun die Frage nach Gottes Erkennbarkeit. Das unendliche Sein ist für unser beschränktes Erkennen unfaßbar. Erkennen bedeutet ein Verhältnis, eine Angleichung.<sup>1)</sup> Sie ist zwischen endlichem und unendlichem unmöglich. Der Menschenverstand (N. nennt ihn ratio) ist auf endliche Dinge eingeschränkt, also auf die Verendlichung des unendlichen Seins.

So erfassen wir die verschiedenen Dinge in ihrer Verschiedenheit und Gegensätzlichkeit. Eines ist nicht das andere, so lehrt uns die ratio.<sup>2)</sup> Gott aber umschließt, wie uns die Vernunft (Intellectus) lehrt, alles verschiedene in unendlicher Einfachheit, gerade so, wie

<sup>1)</sup> Z. B. *Excitationum* II. S. 398: Licet hic cognoscatur per quia est, et in patria sicut est, nullibi tamen, quid est.

<sup>2)</sup> Vgl. *De coniecturis* I, 9: Quapropter non iudicat anima in sua ratione opposita compatibilia. I, 12. *De docta ignorantia* I, 4. Zur ganzen Erkenntnisstruktur: Sinn, ratio, intellectus z. B. *De coniecturis* I, 6–10. *De docta igno-*

die unendliche Linie zugleich Dreieck, Kreis und jede beliebige Figur ist. Deshalb ist Gott namenlos. Jedes Wort unserer menschlichen Begriffssprache bedeutet ja ein Wesen im Gegensatz zu einem anderen. In Gott aber fällt jeder denkbare Unterschied zusammen. „Wer könnte die Einheit begreifen, die weit über jedem Gegensatz steht, wo alles ohne jede Zusammensetzung in der Einheit sich vereinigt, wo es kein Anderssein und kein Verschiedensein gibt, wo sich der Mensch nicht vom Löwen und die Erde nicht vom Himmel unterscheidet, und wo sie doch alle in grenzenloser Wahrheit sind, nicht in ihrer Endlichkeit, sondern in ihrer Gesamtheit (complicite!) selbst die größte Einheit darstellend. Wenn also jemand diese Einheit begreifen könnte und ihr einen Namen zu geben wüßte, der Einheit, die durch ihr Einssein alles ist und die, da sie das Kleinste ist, auch das Größte ist, er würde den Namen Gottes begreifen.“ (*De docta ignorantia* I. 24).<sup>1)</sup>

Das schwache Licht unseres Erkennens reicht nicht bis zu Gottes Unendlichkeit. Das will nicht heißen, daß das Dunkel des Unbegreiflichen zu undurchdringlich ist. Im Gegenteil, Gott ist das strahlende Licht, der Sonne gleich, die das schwache Menschenauge blendet, die nie selbst geschaut werden kann, die aber die ganze Welt erleuchtet und sichtbar macht. Nur in seinen endlichen Offenbarungen erkennen wir Gott (vgl. *De apice theoriae* S. 333/334).

Und doch ist es dem Gottsucher unmöglich, am unermeßlichen Abgrund, der Endliches und Unendliches scheidet, halt zu machen, und sich mit der Erkenntnis der Geschöpfe, der schwachen Bilder Gottes, zu bescheiden. Um diese Kluft zu übersteigen, hat sich N. in seinem tief religiösen Sinn der Führung der großen Mystiker der Vorzeit anvertraut,<sup>2)</sup> besonders dem Pseudodionysius, den er fast auf jeder Seite seiner Werke zitiert, und Eckhart.

Die erste Folgerung der cusanischen Gotteslehre ist freilich, daß wir mit einer positiven Theologie nicht an Gottes Wesen heran kommen können, daß sich unser ganzes Wissen um Gott in der negativen Theologie erschöpft, die Gott alle rein geschöpfliche Voll-

---

*rantia* III, 6. — Ueber intellectus-ratio *De coniecturis* II, 16. (Bes. S. 115). Eine ausführlichere Darstellung der Erkenntnisstufen bei Nikolaus s. Falkenberg, *Grundzüge der Philosophie des Nikolaus Cusanus*. Breslau 1880. S. 126—160.

<sup>1)</sup> Vgl. *De docta ignorantia* III, 2.

<sup>2)</sup> S. Cassierer, *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance*. Leipzig 1927. S. 55 ff. — Vansteenbergh, *le Cardinal de Cues*. Paris 1920. S. 426 ff. Aus Nikolaus' eigenen Werken bes. die 10 Bücher seiner *Excitationes*.

kommenheit abspricht. Die Mystik aber führt zur positiven Erkenntnis Gottes. Begründet ist sie in der Fähigkeit des Intellekts, des höchsten Erkenntnisvermögens des Menschen, der weit hinausragt über das wirre Erkennen der ratio, die immer an die geschaffenen Dinge gefesselt bleibt und unter dem Joch des Satzes vom Widerspruch steht. Mit dem Verstand (ratio) wissen wir. Mit dem Intellekt schauen wir.<sup>1)</sup> Das ist freilich mehr ein Empfangen als ein eigentätiges Erringen der Wahrheit. Beim irdischen Menschen schläft der Intellekt. Der Glaube an Christus muß ihn wecken. Was der Intellekt erkennt, ist nur eine Entfaltung des Glaubensinhaltes. Im Glauben vollzieht sich deshalb schon der Bruch mit dem Erkennen der ratio.<sup>2)</sup> Er bedeutet die blinde Annahme des Unbegreiflichen. Dem Gläubigen mag Gott dann die Augen öffnen zum Schauen, das nicht mehr im Reiche des Endlichen und der Widersprüche tastet, sondern in einem Blick Gottes unendliche Einheit umspannt. Für solches Erkennen gibt es keinen Gegensatz mehr, gibt es nicht mehr Ja noch Nein, sondern nur noch die Einheit, in der alle Gegensätze zergehen.

Das sind freilich nur die allerwesentlichsten Züge des cusanischen Weltbildes, über die sich wohl alle Historiker einig sind. Aber sie mögen immerhin genügen, um unsern Fragepunkt klar fassen zu können. In fünf Stufen können wir bis zum Grund des Problems vordringen. Da werden wir auch die Quellen der ganzen Zwiespältigkeit und Unausgeglichenheit der cusanischen Philosophie entdecken.<sup>3)</sup>

1. Pantheistische und theistische Momente in Nikolaus' Philosophie.

2. Ihre Begründung durch die Absolutsetzung der abstrakten Erkenntnisformen, durch das Verwechseln der ratio entis mit dem absoluten Sein Gottes, die erste prinzipielle Fehlerquelle.

3. Gott die unendliche Einheit, als unio oppositorum.

4. Das Problem der Kontingenz der Geschöpfe.

<sup>1)</sup> Fides-intellectus vgl. z. B. *Excitationum* II, S. 385; S. 397. VI, S. 532/533.

<sup>2)</sup> *Excitationum* IV, S. 444: Opportet, quod (fides) sit victoriosa et militans et in obsequium Christi intellectum captivans (Intellectus steht hier, wie oft in späteren Schriften, für ratio) et sic fit victoriosa fides et virtuosa. Virtus autem non perficitur nisi in adversitate. Quare oportet, quod . . . habeat difficultates et tanto plures, quanto magis debet esse virtuosa . . . Quare et obviantia, quae vinci debent, necesse est, apparentissima esse et talia, quae sua ostensione maxime oppugnent fidem uti est certitudo, quae est in sensibus. Quoniam, cum nihil sit in intellectu, quod prius non fuerit in sensu, maxime virtutis fidei est intellectum captivare, ut id credat, cuius oppositum ostendit sensus.

<sup>3)</sup> Vgl. dazu *Gregorianum* 1930 vol. XI, S. 380/97; B. Jansen S. J., *Nicolaus Cusanus, philosophus antinomiarum*.

5. Das Verschmelzen aller geschaffenen Wesenheiten als zweite prinzipielle Fehlerquelle.

Wenn wir fragen, ob Nikolaus Pantheist oder Theist war, so müssen wir unterscheiden zwischen seiner Gesamtgeisteshaltung, also etwa in seiner vorphilosophischen Ueberzeugung als gläubiger Katholik, und dem Ergebnis, zu dem die konsequente Durchführung seiner philosophischen Prinzipien führt. Nie wollte Nikolaus Pantheist sein. Schon zu seinen Lebzeiten wurde seine Gotteslehre angegriffen, in seiner *Apologia doctae ignorantiae* hat er sich auch gegen den Vorwurf des Pantheismus verteidigen müssen.

Man kann nicht einfach behaupten, daß das Bestreben Nikolaus', seinen theistischen Gottesbegriff zu rechtfertigen, seinem philosophischen Grundgedanken fremden Gedankenreihen entspringt. Er kann aus seinen Prämissen die notwendige Transzendenz des Unendlichen über den endlichen Geschöpfen erschließen. „Wer mag es endlich begreifen, daß Gott die Form des Seins ist, und sich dem Geschöpf doch nicht vermengt? Denn aus der unendlichen Linie und der endlichen Kurve kann kein Zusammengesetztes entstehen. Eine Vereinigung ist nämlich ohne Verhältnis der Teile unmöglich. Zwischen Unendlichem und Endlichem gibt es kein Verhältnis. Wie können wir also begreifen, daß das Sein der gekrümmten Linie von der unendlichen Geraden ist, die sie doch nicht als Form bestimmt (*non informat ut forma*) sondern als Ursache (*causa et ratio*), und an eben dieser Ursache kann sie nicht Anteil nehmen wie die Materie Anteil hat an der Form, indem sie sie zum Teil erfaßt, denn die unendliche Linie ist unbegrenzt und teilbar.“ (*Docta ignorantia* II 2.)

Auch an anderer Stelle spricht er sich entschieden gegen ein Materie-Form-Verhältnis aus, das Gott und Welt verbinde, so daß Gott nur eine Abstraktion aus den Dingen wäre. (cf. *Docta ignorantia* I, 25). Besonders die späteren Werke sprechen viel mehr von Gottes Ueberweltlichkeit. So finden wir im Dialog über Gott: *De Possess* folgenden Vergleich: „Die Hand ist viel wirklicher in der Seele als in ihrer konkreten Wirklichkeit. Die leibliche Hand kann ja auch einem toten Körper angehören, während die Seele die Form der Hand ist. So ist in Gott alles wirklicher als im Reiche der Schöpfung, nur mit der Ausnahme, daß Gott nicht die Seele der Welt ist und nicht Form irgend eines Dinges und doch allem Form ist, weil Wirkursache Gleichnis und Ziel.“ S. 252.<sup>1)</sup>

<sup>1)</sup> Theistische Momente in Nikolaus' Philosophie, s. Vansteenberghé, *Le Cardinal Nicolas de Cues* (Paris 1920) S. 304 ff. Dr. Joh. Übinger, *Die Gotteslehre des Nikolaus Cusamus* (Schöningh 1888). S. 51—61.

Wenn sich auch N. an den genannten Stellen klar gegen jeden Pantheismus ausspricht, wenn er auch sonst Gott als Wirkursache, als freien Schöpfer bezeichnet, so sehen wir doch, wie ihm Gottes Transzendenz letztlich ein unlösliches Problem ist und kraft seiner Urkonzeption der *Coincidentia oppositorum*, sein mußte. „Wer mag es endlich begreifen, daß Gott die Form des Seins ist, und sich dem Geschöpf doch nicht vermengt?“ (*De docta ignorantia* II, 2.) Gerade wo er sich in seiner *Apologia doctae ignorantiae* (S. 71/72) gegen den Vorwurf des Pantheismus schützt, finden wir am besten die ganze Problematik zusammengefaßt. „Wenn wir Gott Schöpfer nennen, und bis zur höchsten Einheit (*ad coincidentiam*) emporsteigend ihn als das Sein bezeichnen, so sagen wir, daß Gott mit dem Sein zusammenfällt. Moses nennt ihn den Former (*formatorem*) wo er sagt: Gott formte den Menschen. Wenn er also selbst die Form der Formen ist, gibt er selbst das Sein, wenn auch die Erdform die Erde und die Feuerform das Feuer macht. Die Form aber, die das Sein gibt, ist Gott, der jede Form formt“. Und dann folgt noch der Vergleich mit dem Bildnis, das seine Wahrheit einzig aus der Form des Gegenstandes besitzt. Gott ist also als Weltenschöpfer *causa efficiens* und *causa exemplaris*. Ist er aber nicht auch *causa formalis*? „*Deum cum esse coincidere*“, „*forma formarum, quae dat esse*“ solche und ähnliche Ausdrücke scheinen es nahezulegen. Der Pantheismus wäre die unausbleibliche Folge. Aber der Text geht weiter:

„Dadurch wird das Subsistieren der Dinge in ihren eigenen Formen keineswegs aufgehoben . . . Eckhard beweist, daß Gott das Sein selbst ist, der das Sein gibt, und daß die Einzelformen das Sosein (*hoc et hoc esse*) geben und fährt dann fort: Dadurch wird das Bestehen der Dinge in ihrem eigenen Sein nicht vernichtet, sondern eher begründet. Drei Vergleiche bringt er dafür: Die Materie, die Teile des Ganzen und die Menschheit Christi. Die Materie wird nicht aufgehoben und zu nichts gemacht dadurch, daß das gesamte Sein des Ganzen der Form allein entstammt, ebensowenig der Teil, weil das Sein des Teiles restlos aus dem Sein des Ganzen ist und dadurch, daß wir Christus einzig das hypostatische Sein des Wortes zuschreiben, leugnen wir nicht, daß er wahrer Mensch war“. Also Gott verhält sich zu den endlichen Dingen wie die Form eines Naturkörpers zu dessen Materie, das Ganze eines zusammengesetzten Dinges zu seinen Teilen, der göttliche Logos zur Menschheit Christi. Ist damit logisch der Theismus vereinbar?

So ist also das Sein, das Existieren der Dinge in Gott gegründet. Bei den Wesenheiten der Geschöpfe hat Nikolaus die trennenden

Grenzen verwischt und ihr Sosein in seinem letzten Grunde zu einer Einheit zusammenfließen lassen. „Die in sich bestehende Wesenheit (Gott) ist das unveränderliche Bestehen (Subsistere) der Substanzen, und deshalb ist das Sosein der Dinge nicht ein anderes und anderes, sondern ein Bestehen aller“. (*De apice theoriae* S. 332).

Aehnliche Stellen aus früheren und späteren Werken ließen sich viele anführen.<sup>1)</sup> Sie würden das Problem, ob der tiefste Grund der cusanischen Philosophie Pantheismus oder Theismus ist, nicht klären. Eine nächste Erklärung für die Ausdrucksweise und auch für die Unklarheit in dieser entscheidenden Frage mag das neuplatonische Element in der Philosophie des Cusaners geben. Fast allen seinen Bildern und Vergleichen liegt dasselbe neuplatonische Schema, das Herabsteigen des endlichen Seins aus dem Unendlichen zu Grunde, und je weiter das geschaffene Sein vom Ursein getrennt ist, um so mehr ist es differenziert. Im Neuplatonismus aber finden wir dieselbe Dunkelheit; noch heute gehen die Diskussionen über Plotin auseinander, wieweil die neueren Forscher mehr und mehr zur Deutung des Theismus neigen. Was in Gott unteilbare Einheit ist, hat sich im Geschöpf zur Vielheit aufgelöst und hat doch den Grund seines Daseins in Gott allein, wie etwa ein Lichtkegel sich immer weiter entfaltet und doch sein Sein in der punktförmig gedachten Lichtquelle vollkommen enthalten ist. (Vgl. dazu das Bild der beiden Kegel: Licht und Finsternis, die sich gegenseitig durchdringen. *De coniecturis* I, 11.)

Die letzte Erklärung aber kann dieses Gedankenschema nicht geben. Vielmehr fordert gerade diese Idee der Seinsstufen, in denen sich das Sein von der Einheit zur Vielheit, vom Zusammenfallen zur Andersheit, von der *Complicatio* zur *Explicatio* entfaltet, eine tiefer liegende Ursache. Schon aus der Tatsache allein, daß wir in der cusanischen Philosophie unmittelbar nebeneinander Sätze finden, die sich auszuschließen scheinen, mag uns nahe gelegt werden, daß sich die Frage nach ihrem Gottesbegriff in der Ebene Pantheismus oder Theismus gar nicht entscheiden läßt. Da handelt es sich eben schon um Folgerungen, denen eine Annahme zugrunde liegt, die sicher zum guten Teil das cusanische Weltbild erklärt.

Diese Grundannahme ist die Absolutsetzung der abstrakten Erkenntnisformen. In der Erklärung der geschöpflichen Welt bedeutet das eine Hypostasierung des Allgemeinbegriffes, in der Gotteslehre wirkt es

<sup>1)</sup> So etwa *De coniecturis* I, 14; II, 7; *De docta ignorantia* II, 4.

sich als Ueberspannung der Unendlichkeit aus, die kein Sein neben sich duldet. Im Grunde ist es ein Uebersehen der Seinsanalogie.

Der Grund aller Widersprüche und die Wurzel aller Fehler der cusanischen Philosophie findet sich eigentlich im ersten Satz, mit dem er in seinem philosophischen Erstlingswerk *De docta ignorantia*, die Untersuchung über Gott, das Maximum, beginnt. „Unsere erste Untersuchung muß sich an die Natur der Maximitas wenden. Maximum autem hoc dico, quo nihil maius esse potest . . . nihil illi opponi manifestum est, cum sit maximitas absoluta“. (*Docta ignorantia* I, 2)

Dieses „nihil illi opponitur“ gilt Cusanus als unabweisbares Postulat.<sup>1)</sup> Und doch ist mit diesem Prinzip die strenge Einheit (Univocitas) des Seins mitbehauptet. Wenn Gott nichts gegenübergestellt werden kann, dann ist Gott alles, dann gibt es kein Sein, das nicht Gott ist. Darum fährt er konsequent fort: „Et quoniam nihil ei opponitur, cum eo simul coincidit minimum, quare est et in omnibus“. Alles Sein ist Teilnahme und Darstellung des absoluten Seins, alles Eadliche Verendlichung des Unendlichen, jede begrenzte Wesenheit ein Teilbild der alles Sosein umschließenden Wesenheit Gottes.

Und die geschaffene Welt? Soweit sie wirklich ist, soweit sie Vollkommenheiten darstellt, ist sie Teilnahme an Gottes Wesen und Sein. Ihre Verschiedenheiten aber, ihre Vielheit und Begrenzung ist Folge der Kontingenz, der eben nur beschränkten Teilnahme an Gott. „Die Verschiedenheit der Dinge stammt nicht aus der Verschiedenheit ihres Seinsgrundes (ex diversitate rationis) der eines ist, sondern aus Zufall, weil sie am Wesen nicht in gleicher Weise teilhaben. So gibt es nur ein Wesen aller Dinge, das verschieden partizipiert wird.“ (*De docta ignorantia* I, 17).

So stoßen wir unmittelbar auf die Frage nach dem inneren Wesen Gottes. Ist die Verschiedenheit und Gegensätzlichkeit der geschaffenen Welt in Gott formal enthalten, m. a. W. schließt Gottes Wesen Widersprüche in sich, oder steht Gott seinem Wesen nach unter dem Satz vom Widerspruch?

Sicher setzt Nikolaus die Welt nicht einfach Gott gleich. Er läßt Gottes Wesen nicht in der Vielheit der Welt aufgehen. Er könnte sonst

<sup>1)</sup> Vgl. dazu B. Jansen S. J. †, *Zum Nikolaus-Cusanus-Problem (Philosophia perennis)*. Festschrift zum 60. Geburtstag Joh. Geysers) S. 282 f. Jansen sieht in den beiden Wendungen, „Gott ist das Maximum“, „Gott kann nichts entgegengestellt werden“ d. h. außer seinem Sein gibt es kein Sein, den Ausgangs- und Zentralpunkt seiner Gott- und Weltlehre.



Gott nicht mehr die *coincidentia oppositorum* nennen. Aber ebenso wenig kennt er auch die strenge Transzendenz Gottes im Sinne der Scholastik, die dem Geschöpf nur ein Sein analoger Ordnung zuschreibt, dem Gottes absolutes Sein vollkommen transzendent bleibt. So sehen wir also, wie sich Nikolaus das Wesen Gottes als Urquell der geschaffenen Welt denkt, und wie seine Theorie schließlich zu einem Agnostizismus führt, der vor den Widersprüchen in den letzten Folgerungen aus seinen philosophischen Prinzipien halt machen muß.

Den Gottesbegriff Nikolaus' müssen wir aus der letzten Quelle seiner Gedankengänge begreifen: *Deus maximum, quod est omnia.* (*De docta ignorantia* I, 2). Wenn der unendliche Gott die Fülle alles Seins in sich begreift, trägt er dann auch die Gegensätze der Schöpfung in sich? Manche Stellen aus Nikolaus' Werken ließen es vermuten, wenn er z. B. immer wieder von Gottes Unerkennbarkeit redet,<sup>1)</sup> weil die menschliche *ratio* in ihrer Tätigkeit unter dem Kontradiktionsprinzip steht und deshalb Gegensätze nicht gleichsetzen kann. Und doch wäre eine solche Behauptung ein Mißverstehen der Grundlagen der cusanischen Spekulation.

Das stets wiederkehrende Bild der Unendlichkeit ist die unendliche Linie.<sup>2)</sup> Sie enthält in ihrem Wesen jede beliebige Figur. Schließt sie deshalb Widersprüche in sich? Gewiß nicht. Sie ist unendlich, unteilbar, einfach.<sup>3)</sup> Jede Verschiedenheit kommt erst von der Verendlichung. Und bei Gott ist es gerade so. Daß ihn unser Verstand nicht begreifen kann, ist darin allein begründet, daß er dazu angelegt ist, sich in der geschöpflichen Vielheit zu bewegen und in der Vielheit die Verschiedenheit der Gegensätze zu erfassen. Sein Objekt ist deshalb einzig das Endliche.<sup>4)</sup>

Auch Nikolaus' Vergleich mit dem Licht mag hier vieles erklären. (*De apice theoriae* S. 333). Wir sehen nicht Licht als solches, sondern wir sehen rote, grüne, blaue Gegenstände, weil wir das Licht nicht in sich, sondern in seiner Aufspaltung erkennen können. Der Verstand erkennt Gott nur, wie ich den Lichtstrahl in seiner farbigen Verschiedenheit erkenne, in die ihn das Prisma zerlegt. Die Lichtquelle bleibt von der Verschiedenheit unberührt. So ist Gott unendliche Einfachheit, und an der Beschränktheit des Menschenverstandes liegt es, wenn wir ihn nicht klar erkennen können. Nur wenn die oberste Erkenntniskraft erwacht und sich emporschwingt

<sup>1)</sup> Vgl. *De docta ignorantia* I, 24.

<sup>2)</sup> z. B. *De docta ignorantia* I, 12–16.

<sup>3)</sup> Vgl. *De docta ignorantia* III, 2.

<sup>4)</sup> Vgl. z. B. *Idiotae* III, S. 154/55.

über alle trennenden Grenzen, die in der beschränkten Geschöpflichkeit gelten, dann fallen für den Menschen die Schranken, die seinen Blick auf das Reich der Vielheit einengten, und in der Verschiedenheit der Dinge sieht er die Einheit des Seins, die alles Gegensätzliche in seiner unendlichen Form, in der alles Sein zusammenfällt, umschließt. Während vorher der Mensch die Dinge mit der *ratio* betrachtete, und sie darum als ein Vieles, als ein Entgegengesetztes, dem Kontradiktionsprinzip Unterstehendes erkannte, betrachtet jetzt der Mensch mit dem Intellekt ebendieselben Dinge, aber er schaut sie jetzt nur, insofern sie eine Einheit ausmachen, alles Trennende ausgeschieden ist, und das, was früher durch das Kontradiktionsprinzip getrennt war, eins wird. Der Einigungsgrund aber oder die zusammenschließende Einheit ist Gott. Gott geht also, wie der Intellekt erfaßt, in die Konstitution der Dinge wesensmäßig ein. Gott ist die unendliche Einfachheit, und die Welt ist die endliche beschränkte Wiedergabe des absoluten Seins, das durch seine Verendlichung zur Vielheit und Verschiedenheit wird.

Hier stoßen wir eigentlich auf das Problem, dessen Lösung Nikolaus selbst unenträtselt geblieben ist, dessen Unlöslichkeit aber wieder nichts anderes ist als die letzte Folge seines Postulates: *Deus est maximum, cui nihil opponi potest*. Es ist die Frage nach der Kontingenz, die schließlich zur Frage nach der Möglichkeit eines endlichen Seins überhaupt wird. Wie kann Gott nach einer bestimmten Seite seines Wesens dargestellt werden? Wie kann sich die unendliche Einfachheit seines Wesens, die alle Verschiedenheit einigt, in eine Vielheit auflösen? Schaffen ist ein sich Mitteilen Gottes.

Der scholastische Schöpfungsbegriff kennt für Schöpfer und Geschöpf zwei Seinsarten, die eine innerlich verschiedene Struktur aufweisen. Der Schöpfungsakt, der ein Ding ins Dasein ruft, ist mit Gottes Wesen identisch. In seiner Wirkung aber bedeutet er das System einer Wirklichkeit, die von Gott getrennt ist, eines Seins, das nicht Gott ist. Für Nikolaus ist diese Auffassung vom Schaffen Gottes unmöglich, da bei ihm eben Gott und Sein zusammenfallen (*deum cum esse coincidere. Apologia dsc. ign. S. 71*). Bei ihm ist Schöpfung ein Herabsteigen Gottes selbst zur Endlichkeit, ohne daß freilich Gott in der Endlichkeit aufgeht.<sup>1)</sup> Das innere Wesen dieses Prozesses bleibt uns verborgen, es möchte aber scheinen, als ob wir hier nicht nur vor einer letzten Dunkelheit, sondern vor einem inneren Widerspruch ständen, zu dem Nikolaus' Definition

---

<sup>1)</sup> Das Eine in dem Vielen: Vgl. dazu *De Genesi*. S. 128 f.

vom absolutum maximum drängte. Eine prinzipielle Lösung des Problems hat er gar nicht versucht, so sehr er die Schwierigkeiten gefühlt hat. Alles, was er zur Lösung der Frage sagt, ist rein negativ. „Wer kann also das Sein des Geschöpfes begreifen, da im Geschaffenen die absolute Notwendigkeit, aus der es stammt, und die Kontingenz, von der es nicht frei ist, vereinigt sind? Denn es scheint, daß das Geschöpf, das weder Gott noch nichts ist, gleichsam nach Gott und vor dem Nichts, zwischen Gott und dem Nichts sei, wie ein Weiser sagt: Gott ist der Gegensatz des Nichts mittels des Seins. Und doch kann es nicht aus Sein und Nichtsein zusammengesetzt sein. So scheint es weder zu sein, weil es vom Sein abfällt, aber auch nicht nichts zu sein, weil es vor dem Nichts ist, und auch nicht zusammengesetzt aus beiden. Unser Verstand aber, der bindend und trennend Gegensätze nicht überspringen kann, erfäßt das Sein des Geschöpfes nicht, obwohl er von seinem Sein weiß, daß es allein aus dem Sein des Maximums stammt. Das geschöpfliche Sein ist also unbegreiflich, da das Sein, aus dem es ist, nicht begriffen werden kann, wie das Sein des Akzidens nicht verständlich ist, wenn man das Sein der Sustanz, der es angehört, nicht begreift.“ (*De docta ignorantia* II, 2.)

Fragen wir noch nach dem Grund, warum sich denn das Geschöpf nicht schließlich als Mischung von Sein und Nichtsein auffassen läßt, entsprechend etwa der analogen Seinsordnung der Scholastik, die den letzten Grund für die Kontingenz der geschaffenen Wesen in der Verbindung von Akt und Potenz sieht, so ist die Antwort wieder im Gottesbegriff Nikolaus' zu suchen, der sich mit dem Sein schlechthin deckt, so daß ein Sein außer Gott überhaupt nicht möglich ist. In demselben Kapitel (*De docta ignorantia* II, 2) heißt es: „Weil aber das Geschöpf durch das Sein des Maximums geschaffen ist, im Maximum aber Sein, Tun und Schaffen dasselbe sind, so scheint Schaffen nichts anderes zu sein, als daß Gott alles ist. (Tunc non aliud videtur esse creare, quam deum omnia esse).“ Gott, der unendlich Einfache, kann sich aber nicht mit dem Nichts vermengen. Zeitlichkeit, Begrenztheit, Vielheit sind undurchdringliche Geheimnisse. So stehen wir vor einem Agnostizismus gegenüber dem letzten Wesen der Dinge, die eben in ihrer Verkettung an das unbegreifliche Unendliche unserem diskursivem Verstand unerfaßbar bleiben.

Der Grundfehler der cusanischen Gotteslehre ist also schon der Gottesbegriff: Maximum, cui nihil opponitur. Eng verbunden damit ist die zweite Fehlerquelle, die uns zu einer Auffassung der Welt führt, wie sie eben der gesamten Geisteshaltung Nikolaus' charakteristisch

ist. Im tiefsten Wesen der Dinge sieht er nicht eine Vielheit und Verschiedenheit. So an der oben genannten Stelle (*De apice theoriae* S. 332)<sup>4</sup>. Die in sich bestehende Wesenheit (Gott) ist das unveränderliche Bestehen der Substanzen, und deshalb ist das Sosein der Dinge nicht ein anderes und anderes, sondern ein Bestehen aller.“ (. . . quidditatem in se subsistentem esse omnium substantiarum invariabilem subsistentiam ideo nec multiplicabilem nec plurificabilem et hinc non aliam et aliam aliorum entium quidditatem sed eandem omnium hypostasim.) Dasselbe gilt von der dynamischen Seinsbetrachtung: „Wer Gott den allmächtigen Schöpfer Himmels und der Erde nennt, der sagt, daß das Können selbst, über das hinaus es kein mehr Könnendes gibt, den Himmel, die Erde und alles durch seine Offenbarung schafft. Denn in allem, was ist oder sein kann, kann kein anderes sich zeigen, als das Können selbst. So erscheint in allem, was geschehen ist und geschehen kann, das Können des ersten Schöpfers und in allem, was bewegt wird oder bewegt werden kann, das Können des ersten Bewegers. In solchen Ableitungen wird alles leicht. Da löst sich jede Verschiedenheit in Einheit.“ (*De apice theoriae* S. 335.)<sup>1)</sup>

Alles Anderssein entstammt nur einem verschiedenen Teilhaben an demselben Sein. Nur die Beschränktheit des Geschöpfes gilt es wegzudenken, und alle Grenzen, die das Sosein der geschaffenen Dinge trennen und unterscheiden, lösen sich auf, und im Grunde jeder Wesenheit erscheint die letzte Einheit, finden wir das Wesen des absoluten Seins. Die Unendlichsetzung einer endlichen Wesenheit bedeutet ihr Zusammenfallen mit Gott. Das ist der zweite prinzipielle Fehler des cusanischen Systems, eigentlich nur ein verschiedener Ausdruck des ersten.

Erinnern wir uns an den Nachweis, daß das Dreieck unendlich groß gedacht zur unendlichen Geraden wird. Es würde ja drei unendliche Größen enthalten, und nur eine ist möglich. Wir würden dagegen sagen: Es kann nur eine unendliche Größe geben, die unter jeder Rücksicht unbegrenzt ist, gewiß. Aber eine unendliche Linie

<sup>1)</sup> Man muß bei dieser Stelle beachten, daß Nikolaus hier unter „Können“ nicht so sehr eine Fähigkeit des bestehenden Subjektes bezeichnet, sondern die Möglichkeit des Existierens. In Gott ist alle Möglichkeit Wirklichkeit. Was er sein kann, das ist er. Daher der Name, der Nikolaus am besten das Wesen Gottes zu bezeichnen scheint: „Possesit“. Zum Begriff des „Possesit“ vgl. Ueberweg, *Grundriß der Geschichte der Philosophie* 3. Teil. (Berlin 1924) S. 85. Andere Stellen, wo Nikolaus das Verschmelzen der Wesenheiten lehrt sind z. B. *De docta ignorantia* I, 16; *De Possesit* S. 254.

schließt nach unserer Vorstellung eine andere nicht aus. (Von der inneren Möglichkeit sehen wir ja ab). Sie erschöpfte nur die Möglichkeiten ihrer eigenen Verlängerung. Machen wir nun mit Nikolaus die Anwendung auf unendliches und endliches Sein. Wird eine endliche Wesenheit durch unendliche Steigerung zum unendlichen Sein? Wir haben denselben Gedanken in der Engellehre des hl. Thomas. Jeder Engel erschöpft die ganze Vollkommenheit seiner Spezies. Er wird dadurch nicht zu Gott. Es werden also nicht durch grenzenlose Steigerung der endlichen Dinge, wie N. meinte, die Grenzen verwischt, sie werden nicht absolut unendlich, sondern nur unter der Rücksicht, die zur Unendlichkeit gesteigert wird. Wenn auch die Scholastik in der unendlich einfachen Wesenheit Gottes das Urbild aller geschaffenen Wesenheiten findet, so sucht sie eben die Möglichkeit zur Entfaltung dieser Einheit in der Vielheit in einer Semsordnung, die zum Sein Gottes nur analog ist, und der Gottes Unendlichkeit transzendent ist.

Denselben Fehler finden wir im zweiten Vergleich, den wir aus Nikolaus' Werken anführten. Das einfache Licht wird für uns nur durch seine Zerteilung in die Farben des Regenbogens oder durch Beleuchten von Körpern wahrnehmbar. Ist das wirklich ein Geschehen, wo aus einer vollkommenen Einheit eine Vielheit wird? Freilich handelt es sich hier um einen Vergleich, und die physikalische Unrichtigkeit hat mit der Richtigkeit der erläuterten Wahrheit zunächst nichts zu tun. Aber aus der genauen Analyse des Vergleichs kann man den Irrtum Nikolaus' klar erkennen. Weißes Licht ist nicht eine einfache Welle, die sich im Prisma auflöst, es ist vielmehr die Resultierende aus der Summe ihrer Komponenten, und die Verschiedenheit, die in der Welle schon enthalten war, wird im Prisma nur entfaltet. Was eins ist, kann in seiner Ordnung nicht zur Vielheit werden. Wo eine Vielheit sich zeigt, da ist die Vielheit auch in der Ursache, vorausgesetzt natürlich, daß die Ursache in derselben Seinsebene mit der Wirkung zu suchen ist.

Die Unstimmigkeiten, die Widersprüche in Nikolaus' Werken lassen sich so zum guten Teil erklären. Er wollte zwei Extreme festhalten, die sich innerlich widerstreiten. Der eine Pol eines Systems ist die Einheit des Seins, die ein Vieles und Verschiedenes nicht duldet. Der Gegenpol ist die Geschöpflichkeit, in ihrer inneren Unvollkommenheit, zeitlichen Endlichkeit und Gegensatzlichkeit. So sehr Nikolaus nach neuem verständlicherem Ausdruck seiner Ideen ringt, die volle Ausgeglichenheit seiner beiden Grundprinzipien hat er nicht gefunden.