

Gott der Nichtandere

Erwägungen zur Interpretation der cusanischen Philosophie

Von GERDA FREIIN von BREDOW (Münster)

Josef Koch zum achtzigsten Geburtstag in Dankbarkeit gewidmet

Das philosophische Sprechen von Gott hat immer seine innere Problematik. *Wie* soll man von dem sprechen, der über alles Verstehen erhaben ist? Maimonides hatte gesagt, daß alle Worte, die wir auf Gott anwenden, ihre eigentliche Bedeutung einbüßen und äquivok werden. Der positive Gehalt, der mit einem solchen Worte bezeichnet wird, ist ein anderer als der sonst von uns damit gemeinte und für uns nicht erkennbar. Es läßt sich aus ihm nur eine negative Abgrenzung entnehmen: Wenn Gott „Geist“ genannt wird, dann ist davon zutreffend und wahr, daß er nicht Körper ist; er ist aber nicht Geist in dem Sinne, den wir mit diesem Worte verbinden. Demgegenüber möchte die analoge Aussage trotz der überwiegenden Unähnlichkeit eine Ähnlichkeit im Bedeutungsgehalt des Wortes festhalten; diesem Ziel dienen die Versuche, einen Modus der analogen Aussage zu finden, der die unendliche Distanz zwischen Geschöpf und Schöpfer nicht aufhebt. Aber es muß hier ein Gefühl für die Gefahr wachbleiben, die aus dem Sichberuhigen bei einer Formel erwachsen kann. Denn jeder Modus des Aussagens von Gott bleibt weit hinter dem, was eigentlich gemeint ist, zurück.

Nikolaus von Kues, der Verfasser der Bücher von der Docta Ignorantia, gebraucht für seine Aussagen von dem verborgenen Gott nicht die Analogie. Deshalb ist auch der Terminus „Analogie“ in seinen Schriften selten, er findet sich höchstens in Zitaten aus andern Autoren. Allerdings bedient Nikolaus sich öfters des Vergleiches von Verhältnissen – also der Proportionalitätsanalogie –, aber es ist dann offensichtlich, daß damit keine strenge These beabsichtigt wird, sondern nur eine lebendige Beschreibung gewollt ist, die die Phantasie des Lesers anregen soll: Wir stehen hier am Übergang zur Metapher. Formeln der *Coincidentia oppositorum* könnten den Eindruck erwecken, daß die Position des Maimonides noch übersteigert würde. Sie sagen: Wenn Gott absolute Größtheit ist, dann bedeutet das, daß er auch absolutes Minimum ist. So eine These ist viel extremer als die Behauptung der Äquivokation, hier soll ja der Begriff in sein Gegenteil umschlagen! Aber dieser Aspekt täuscht. Nikolaus ist nicht einfach ein extremer Vertreter negativer Theologie, seine Sätze haben vielmehr auch einen starken positiven Gehalt.

Es ist charakteristisch für Nikolaus, daß er die methodisch strenge Ordnung bewußt durchbricht, um die Beweglichkeit der Perspektiven zu erreichen. Während Thomas das für unsere menschliche Erkenntnis Zugängliche als Ausgangspunkt wählt, also das *Prius quoad nos*, springt Nikolaus oft unvermittelt in die

ontologische Ordnung der Priorität, selbst dann, wenn er Begriffe gebraucht, die unserer Erkenntnisweise angehören. So nennt er z. B. Gott „praesuppositum“¹, ohne das er damit sagen will, daß Gott von uns wirklich vorausgesetzt und also auch von uns genau erkannt sei. Gott muß sein, wenn überhaupt anderes ist! Das ist eine ontologische Voraussetzung, die aber für uns gerade nicht ein Erst-erkanntes ist, eine „Voraussetzung“, um die wir nicht ohne weiteres wissen, die wir nicht voll ermessen. Aber um eine volle Einsicht von den Dingen zu haben, müßten wir diese Voraussetzung genau kennen. Denn die Dinge, d. i. die Geschöpfe, weisen über sich hinaus, weil sie in dem, was sie sind, eingeschränkt sind, zusammengezogen zu diesem *oder* jenem Wesen.

Das Hinausweisen des Geschöpfes über sich selbst auf den Schöpfer ist auch für Nikolaus der Ansatzpunkt für die Aussage von Gott. Aber mit Hilfe der *Coincidentia* wird diese Aussage so modifiziert, daß die Verborgenheit Gottes nicht durch Bilder verdeckt wird, sondern erst recht hervortritt in ihrer Unergründlichkeit. Nur wenn man die Einsicht der *Docta Ignorantia* festhält, daß Gott in allem der Verborgene bleibt, daß er nur „unberührenderweise“ berührt werden kann, versteht man den Sinn der positiven Aussagen von Gott, faßt man die philosophischen Gottesnamen recht auf. Sie sind keine festen Begriffe, sondern Anweisungen für eine Bewegung des Denkens, Formeln für einen Denkvollzug, der nicht ein von ihm ablösbares Resultat schaffen soll². Ebendarum schreitet das Denken auch rastlos weiter, entdeckt neue Perspektiven, die wohl erleuchten, aber doch nicht das Ganze als solches umfassen können.

Der Wert der so gewonnenen Änigmata, in denen sich wie in Edelsteinen das Licht der letzten Begründung sammelt, ist unterschiedlich. „Principium“, die lebendige Kraft des Entspringens, oder „Possesit“, die Einheit des absoluten Könnens und des wirklichen Seins, öffnen der weiteren systematischen Entfaltung viele Wege. Das „Können“ erscheint abgewandelt in weiteren Spätwerken³. Es gibt einen philosophisch fruchtbaren Ansatz für die Erkenntnis der Konstitution der geschaffenen Dinge und ihrer innerlichen Bezogenheit auf den Schöpfer. Aber das Nichtandere (*Non aliud*) erscheint dagegen trocken und abstrakt. Es ist eine Formel, die aus sich heraus keine Aussage zu ermöglichen scheint. „*Non aliud est non aliud quam non aliud*“ ist die Definition, die sich selbst definiert⁴. Rein logisch betrachtet ist das nichtssagend. *Idem per idem*, das gerade darf in keiner Definition stattfinden. Offenbar ist die Definition nicht logisch, sondern metaphysisch zu verstehen.

Dies wird deutlicher, wenn wir hinzunehmen, daß diese Definition sich selbst und auch alles andre definiert. Sie ist allumfassend. Aber dabei geschieht keine Vereinheitlichung, es wird nicht alles über einen Leisten geschlagen. Inhaltlich unterscheidet sich die Definition ihrer selbst von der Definition, die andre definiert. Aber bei dem verschiedenen Inhalt bleibt *Non aliud* immer *non aliud*. So heißt die Definition, die sich selbst definiert: *Non aliud est non aliud quam non*

¹ *Coniect.* I n. 24.

² Vgl. Karl Jaspers, Nikolaus Cusanus, 1964.

³ *De venatione sapientiae; De apice theoriae.*

⁴ *Non aliud*, cap. 1; vgl. auch *propositio* 2 und 3.

aliud, aber die Definition des Himmels lautet: *Caelum est non aliud quam caelum*⁵. Das Geschaffene ist durch das *Non aliud* definiert, in seinen Wesensgrenzen bestimmt. Das *Non aliud* selbst sagt die Identität des Wesens aus, das gilt aber auch für das endliche Seiende.

Zwar ist ein jedes endlich und beschränkt Seiende durch die je-Andersheit bestimmt, so daß eines sich vom andern unterscheidet, indem es nicht ist, was das andere ist; aber es ist mit sich identisch und verfließt nicht unbestimmt, sofern und solange es ist. Wenn nun gesagt wird, das Nichtandere sei die Definition aller andren Dinge, so kommt darin zum Ausdruck, daß diese „andern“ Dinge – ein jedes als nichtandres seiner selbst mit sich identisch – die Identität ihres Wesens nicht aus sich haben, sondern sie als Bestimmung empfangen. Die Selbigkeit und Unverwechselbarkeit im Sein ist gegeben durch die wesenschaffende Bestimmung des Nichtanderen; sie ist nicht eine Leistung des geschaffenen Wesens, vielmehr Bedingung für dessen eigene Entfaltung.

Das nichtandres-Sein ist jedem geschaffenen Wesen im Maße seiner Beschränktheit eigen; in ihm zeigt sich ein Abglanz⁶ von dem, was das Nichtandere selbst ist, aber eben nur ein Abglanz. Seine Beschränkung scheidet es qualitativ von dem Allumfassenden und Wesenbestimmenden. Das Geschaffene ist Erscheinung des Ursprungs; in ihm leuchtet das Nichtandere auf als der Grund für seine Identität mit sich selbst, die zugleich der Grund seiner Verschiedenheit von den andern ist. Denn es ist zu den übrigen ein „andres“ und diese sind ihm „andre“. Aber es muß auch gesagt werden, daß das je-andere – nämlich das endlich Seiende in seinen Beziehungen zu den übrigen endlichen Seienden gesehen – in seiner Andersheit von dem Nichtanderen herkommt, da es nichtsandres als es selbst ist. Trotz dieser Herkunft hat aber das „andere“ als solches nicht teil am Nichtanderen⁷. Auch die Gegensätzlichkeit beider kontradiktorischer Begriffe besteht!

Um die metaphysische Bedeutung des Nichtanderen richtig zu verstehen, muß man zunächst den Gehalt des „anderen“ erfassen. Dieser Begriff ist wesentlich bezüglich! Aber er hat keine ausgezeichnete Richtung seines Bezuges. Als Deutsche sprechen wir zwar von dem „einen“ und dem „andern“ – nicht so wie im Griechischen und Lateinischen –, aber wir wissen, daß es grundsätzlich gleichgültig ist, welches Relat nun als das „eine“ und welches als das „andre“ bezeichnet wird. Die Andersheit wird durch die verschiedene Perspektive von A zu B oder von B zu A nicht im mindesten berührt. Für die Aussage der Andersheit sind die Relate A und B vertauschbar. Scharf, aber dem deutschen Sprachgebrauch ungewohnt, muß man formulieren: Jedes ist das „andere“ des „anderen“.

Dies ist aber nicht bloß eine logische Aussage, sondern ontologisches Gesetz des Geschaffenen. Man kann es sich im personalen Bereich besonders eindringlich klarmachen: Ich kann niemals eine andre Person ersetzen, sozusagen sie selbst werden, sondern nur sie vertreten. Gerade dann, wenn ich genau das zu

⁵ Ebd. cap. 6 und 9.

⁶ Ebd. propos. 12.

⁷ Ebd. propos. 18.

tun glaube, was sie getan hätte oder tun würde, wird mir bewußt, daß dadurch, daß *ich* es tue und nicht sie, auch das Tun ein andres ist, daß ich eben die andre Person nur vertreten kann. Ich bin nicht-der-andere und der andere ist nicht-ich. Das Anderssein ist, wie schon Platon im „Sophistes“ gezeigt hat, ein bezügliches Nichtsein.

Halten wir fest: Der Begriff des „anderen“ ist ein bezüglicher und er ist indifferent gegen den Inhalt seiner Relate. Andersheit kann nie von einem einzelnen gesagt werden, sie fordert ein zweites Relat. Aber für die Beschaffenheit dieses zweiten gibt es keine inhaltliche Bedingung außer der einen: das zweite Relat muß *neben* dem ersten gesehen werden können.

Wir haben am Anfang unsrer Überlegungen gesagt, daß es den Anschein haben könne, daß Nikolaus die Position des Maimonides übersteigere, da er in der Gotteslehre nicht von Äquivokation, sondern sogar vom Zusammenfall des Widersprechenden spricht. Von dieser Perspektive her könnte man erwarten, daß Nikolaus in seiner Sprechweise in die Nähe von Karl Barth gehöre und Gott den „ganz Anderen“ nennen müßte. Der unendliche qualitative Unterschied, von dem Karl Barth spricht, scheint in der Docta Ignorantia vorzüglich gewahrt zu sein⁸. Es ist aber kein Zufall, daß Nikolaus nicht sagt, Gott sei der „ganz Andere“. Das hat seinen Grund in der inneren Dialektik der „Andersheit“: Ein bezüglicher Begriff kann nicht ins Absolute gesteigert werden. Darum heißt es⁹, das Nichtandere sei *aliud ipsius aliud*, anders als das „andere“, d. h. verschieden vom „andern“.

Gewiß ist Gott grundverschieden von den Geschöpfen. Als Ursprung unendlich erhaben über allen geschöpflichen Abbildern bleibt er verborgen jenseits der Mauer des Zusammenfalls des Widersprechenden und wird als der Unerkannte angebetet. So erscheint Gott wohl vom Gesichtspunkt der Geschöpfe aus als der „ganz Andere“, aber Nikolaus darf ihn nicht so nennen, weil die „Andersheit“ Gottes selbst so sehr von der Andersheit der Geschöpfe (der Andersheit *zwischen* den Geschöpfen) unterschieden ist, daß sie besser „Nichtandersheit“ genannt werden muß.

Wir haben von der Andersheit der Geschöpfe und ihrer Herkunft vom Nichtanderen gesprochen. Wir haben aber das Nichtandere selbst, die Definition, die sich selbst und alles übrige definiert, nicht in sich betrachtet. Bleibt denn der qualitativ unendliche Unterschied gewahrt? Das Geschaffene hat teil am Nichtanderen, sofern es nichtsandres als es selbst ist; aber sofern es zu jedem andren ein andres ist, hat es nicht teil am Nichtandern¹⁰. Bei Nikolaus besagt „Teilhabe“ niemals, daß das Urbild Teil des Abbildes wird. Zwar ist die beschränkte Wesenheit des Abbildes durch das Urbild, durch dessen Einwohnen in ihm, das, was sie ist; dennoch bleibt sie als beschränkte unterschieden vom Urbild, sie ist ontologisch anders¹¹.

„Anderssein“ ist ja bezügliches Nichtsein. Läßt sich das von Gott aussagen?

⁸ Vgl. *ven. sap. cap. 12.*

⁹ *Non aliud, propos. 18.*

¹⁰ *Ebd. cap. 10.*

¹¹ *Vgl. lud. globi II. (dt. S. 81/Meiner).*

Offenbar ist hier eine starke Modifikation nötig. Gewiß ist Gott, vom Geschöpf aus gesehen, „ganz anders“, d. h. *nicht* wie ein Geschöpf. Aber dieses „nicht“ ist nicht beschränkend, sondern die Aufhebung aller Beschränkung. Es ist kein Nichtsein, sondern unendliches Über-Sein, das mit keinem Wort adäquat bezeichnet werden kann¹². Wenn Andersheit hier überhaupt noch ausgesagt werden darf, dann muß sie einen neuen Sinn bekommen. Von Gott her läßt sich nicht sagen, daß Er ein „anderer“ sei als das Geschöpf, weil damit ausgedrückt wäre, daß ihm das Geschöpfliche fehle. Das Geschöpf als solches ist dagegen je ein andres. Beim Verhältnis Geschöpf–Schöpfer sind die Relate der „Andersheit“ nicht vertauschbar; vom Blickpunkt des Geschöpfes ist der Schöpfer der ganz „Andre“, aber nicht umgekehrt. Denn es kann hier keine *Nebeneinanderstellung* der beiden geben. Cusanus nennt Gott den Nichtanderen. „Non aliud“ als Definition seiner selbst ist nicht nur Symbol der Trinität, als Wesensgleichheit der Dreieinheit (*Non aliud est non aliud quam non aliud*). Sein Abganz ist auch in den Geschöpfen, obwohl die geschöpfliche Wesenheit als eine je andere radikal von dem Nichtanderen verschieden ist.

Man kann aber in der Interpretation noch einen Schritt weiterkommen, wenn man die Bemerkung aufgreift: „Willst du sagen, das Nichtandere sei Bejahung oder Verneinung oder doch etwas dieser Art? Keineswegs! Vielmehr ist es *vor* allem derartigen. Und es ist das, was ich lange Jahre hindurch mittels des Zusammenfalls der Gegensätze zu fassen suchte.“¹³ Nikolaus fand das Nichtandere etwa zweiundzwanzig Jahre nachdem er das Prinzip der Koinzidenz entdeckt hatte. Es ist in seinen eigenen Augen offenbar die Krönung dieses formalen Prinzips, insofern es die Transzendenz *vor* dem Auseinandertreten von Bejahung und Verneinung bezeichnet. Diese Transzendenz ist der Immanenz nicht entgegengesetzt, sondern steigert sie in unaussprechlicher Weise.

Vielleicht ist es auf Grund des Selbstverständnisses des Cusanus erlaubt, zur Erläuterung des Nichtanderen methodisch auf das formale Schema der Coincidentia von Doct. ign. I 4 zurückzugreifen. „Denn zu sagen, ‚Gott, der die absolute Größtheit ist, ist Licht‘, heißt nichts andres als ‚Gott ist so im höchsten Grade Licht, daß er es im geringsten Grad ist‘.“¹⁴ Die absolute Steigerung ist dadurch als absolute bestimmt, daß die Negation mit ihr zusammenfällt. Es ist die Nacht des überhellen Lichtes, von der die Mystiker sprechen, die mit der gewöhnlichen Nacht nichts gemein hat. Wenn man nun dies formale Schema auf die Andersheit anwenden würde, müßte man sagen: „Gott ist der ganz Andre, und er ist so anders, daß er der Nichtandere ist.“ Cusanus freilich hat nicht so gesagt. – Daß in unserer Aussage die Negation ein besonderes Gewicht bekommt, liegt an dem eigentümlichen Begriff des „anderen“: Das „andere“ ist eben selbst kein positiver Begriff, sondern bezeichnet bezügliches Nichtsein. So ist das „Nichtandere“ als Negation der im „anderen“ enthaltenen Negation gerade höchste Affirmation.

¹² Non aliud, cap. 4.

¹³ Ebd. cap. 4, h p. 9, 7–10.

¹⁴ Non enim aliud est dicere: ‚deus, qui est ipsa maximitas absoluta, est lux‘, quam ‚ita deus est maxime lux, quod est minime lux‘.

Was ist nun der Gehalt dieser Affirmation? Die totale Verschiedenheit von dem je-anders-Sein der Geschöpfe ist Transzendenz, sie ist aber auch, und aus demselben Grunde, *Immanenz*, die durch keine innerweltliche Kategorie ausgedrückt werden kann. Jedes Geschöpf ist allen übrigen ein „andres“, aber Gott ist ihm und allen anderen der Nichtandere: Das heißt, Er ist ihm ganz *nah*! Die Ferne des unergründlichen und verborgenen Gottes ist so beschaffen, daß sie zugleich bestürzende Nähe ist. Diese Nähe ermöglicht freilich nicht Erkenntnis, aber sie schließt in sich das volle Erkenntnis- und Gewolltsein des Geschöpfes durch den Schöpfer, denn das Erkennen Gottes ist wesensschaffend, darum ohne Distanz zum „Gegenstand“, der ihm also auch *nicht entgegensteht*. In der Definition, die sich und alle Dinge definiert, liegt auch die Einheit von Erkennen und Wollen des Schöpfers.

Wenn man dagegen die logische Form für die Sache selbst ansehen wollte, würde man ihr metaphysisches Gewicht nicht erkennen. Die Formeln des „Non aliud“ könnten als ein skurriles Gedankenspiel erscheinen. Doch auch für die metaphysische Spekulation ergibt sich nach dem Grundsätzlichen, das bald ausgesprochen ist, nicht sehr viel Neues und Weiterführendes. Der Grund, weshalb Nikolaus seinen Fund so hoch schätzte, liegt tiefer: Die Formel „Non aliud“ darf als *Chiffer einer christlichen Glaubenserfahrung* gedeutet werden.

Um diese These verständlich zu machen, soll zurückgegriffen werden auf die menschliche Erfahrung personaler Nähe, in der die Andersheit überbrückt wird, die Erfahrung persönlicher Liebe. Solche Liebe ist persönliche Zuwendung zum Andern, unbedingte Bejahung seiner Person, eine Bejahung, die die Fehler und Schwächen des andern nicht übersieht, aber über sie hinweg unmittelbar der Existenz der geliebten Person gilt. In dieser liebenden Hinwendung zum Andern kann ein Mensch vieles tun und sagen; aber jedes Wort, jede Tat könnte für sich genommen auch ein andres Motiv als persönliche Liebe haben. Glaubhaft ist das Tun der Liebe, sofern der Liebende dem Geliebten in seinem Tun unmittelbar präsent ist, d. h. sofern hier nicht einer dem andern „etwas“ tut, sondern einer für den andern *ist*. Was gemeint ist, wenn ein Mensch sagt: Ich liebe dich, das läßt sich durch Akte, die sich tun lassen, nicht adäquat ausdrücken. Der Liebende will dem Geliebten ja nicht „etwas“ tun oder geben, sondern diesen selbst erreichen. Ich liebe dich, heißt: Ich bin-für-dich. Die Intention geht vom Ich auf das geliebte Du, das Sein des Liebenden ist dem Sein des Geliebten unmittelbar nahe. Die vermittelnden zwischenmenschlichen Akte haben keinen Eigenwert; es kann sogar sein, daß sie selbst nicht mehr ins Bewußtsein treten, sondern nur noch das, um dessentwillen sie gesetzt werden, das in ihnen präsent wird.

Unter Menschen hat freilich das „Ich bin-für-dich“ seine Grenze, es kann nicht absolut wirklich werden. Der Mensch entdeckt sogar, daß er es nicht so absolut wollen kann, wenn sein Wollen einsichtsvolles Wollen ist, denn er braucht ein Reservat für sich. Es gibt ja die negative Erfahrung, daß ein Versuch absoluter Liebe unter Menschen die Kraft zerstört, aus der die Liebe entspringt. Es genügt für uns festzuhalten, daß Lieben ein *Mitsein* mit dem Geliebten bedeutet, ein Mitsein, das die personale Bestimmtheit eines jeden nicht auflöst, vielmehr

im Sich-Schenken den andern freigibt und dadurch sich mit ihm verbindet. Sicherlich zeigt sich unter Menschen in dieser Richtung eine letzte unübersteigliche Grenze, wo die Andersheit Fremdheit bleibt.

Wenn aber der gläubige Christ von der Offenbarung der Liebe Gottes in Jesus Christus spricht, meint er absolute und rückhaltlose Liebe, die sich ihm ganz schenkt und nicht einmal vor dem haltmacht, was in seinem Wesen Trennung von Gott bedeutet, vor der Sünde. Nikolaus hat die Hingabe Jesu an den Sünder, dessen Sünde er auf sich nimmt, indem er für ihn leidet, was dieser in einer solchen existentiellen Schärfe gar nicht vollziehen könnte, wiederholt beschrieben¹⁵. Und schon im dritten Buch der *Docta ignorantia* spricht Nikolaus davon, daß Christus jedem Menschen näher verbunden ist als sein Bruder oder bester Freund¹⁶. Für den Christen ist dies eine Erfahrung des Glaubens, nicht ein Glaubenssatz, sondern eine Erfahrung im Glaubensleben.

Wer wie Nikolaus in der Einheit von metaphysischer Spekulation und geglaubter Offenbarung lebt, für den ist die intellektuelle Beschäftigung mit der unbegreiflichen Nähe des transzendenten Gottes nicht nur natürlich, sondern notwendig. Der von ihm so hoch geschätzte Areopagite, den er in der Schrift vom „*Non aliud*“ überreichlich zu Worte kommen läßt, kreist um dieses Thema. Aber Nikolaus will gedanklich weitergehen, er spricht nicht hymnisch, sondern sucht die begriffliche Sprache. Doch ist ihm die begriffliche Sprache nicht Selbstzweck, kein Letztes, sondern Mittel, um die existentielle Erfahrung zu vertiefen. *Docta Ignorantia* will keine bloß theoretische Betrachtung, sondern sie will zur Meditation anleiten, die den Menschen näher zu Gott führt; ja, der Briefwechsel mit den Tegernseer Benediktinern und besonders die Schrift „Über das Sehen Gottes“ zeigt, daß sie ein *mystisches* Ziel hat.

Daß ein solches Ziel auch im Hintergrund der Schrift vom Nichtanderen steht, zeigen die Worte, die Nikolaus am Schluß einem seiner Gesprächspartner, dem Abt Johann Andreas, in den Mund legt: „Doch da deine Absicht allein darauf zielt, uns mit dir fortzureißen (*nos tecum rapere*) und auf den Weg zur Schau des Ersten zu führen, das alles in allem ist . . . Uns genügt ja deine Anleitung, mit der du uns hinleiten möchtest zum Ursprung selbst, der sich und alle Dinge bestimmt, der bis heute für alle das Ziel ihres Suchens war und es auch für immer bleiben wird.“ An diese Worte schließt sich noch ein überschwenglicher Dank des Abtes an Nikolaus. So konnte Nikolaus nur schreiben, wenn er überzeugt war, in dem „Nichtanderen“ etwas überaus Kostbares gefunden zu haben.

Man wird nicht fehlgehen, wenn man in diesem Texte „*rapere*“ und „*visio*“ im vollen Ernste versteht und sich dabei auch an die Stelle aus dem Brief an den Novizen erinnert, wo von der Selbsterkenntnis des Menschen als lebendigen Bildes Gottes die Rede ist: „*se ipsam respiciens creatorem suum contemplatur, quando ex similitudine in exemplar rapitur.*“¹⁷ Die Erkenntnis ergreift den Menschen, sie reißt ihn hin zu dem, der ihn als sein Bild erschaffen hat.

¹⁵ Vgl. Cusanus-Texte IV 3, S. 96 f.

¹⁶ *Doct. ign.* III cap. 6, h p. 138.

¹⁷ Cusanus-Texte IV 3, S. 28 n. 5.

Es ist die geheimnisvolle Wirkung der Liebe, daß sie durch das Sichtbare hindurch, unmittelbar, d. h. die Vermittlung überspringend, das Unsichtbare sieht, vielmehr durch das Sichtbare zum Unsichtbaren hingerissen wird. So spricht es auch die Weihnachtspräfatation aus: *ut dum visibilibus deum cognoscimus, per hunc in invisibilibus amorem rapiamur*. Etwas von dieser Erkenntnis war dem echten Platonismus nicht völlig fremd, man braucht nur an das „Gastmahl“ oder an den „Phaidros“ zu erinnern. Doch auf dem Grunde der christlichen Offenbarung wird das Urbild zugleich der Nichtandere, der Gott der unbegreiflichen *Nähe*, der die Liebe ist.

Auch wenn man deutlich diesen Unterschied zwischen der platonischen und der christlichen Anschauung sieht, wird man die überraschende Nähe der Denkungsart des Cusanus zu Platon spüren. Sein rastloses Suchen nach immer neuen Wegen und Ausblicken, seine Freude an der begrifflichen Dialektik zeigen ihn als Geistesverwandten Platons; man vergleiche dazu etwa die Dialoge „Parmenides“ und „Sophistes“. Vor allem aber scheint mir platonisch, wie sich der brennende Enthusiasmus zur Schau des Höchsten, das auch für Platon keiner direkten inhaltlichen Bestimmung mehr zugänglich ist, mit der Dialektik verbindet, so daß diese – weit entfernt davon, bloße Gedankenakrobatik zu sein – Sprungbrett für den höchsten Aufschwung¹⁸ werden kann. Aber das Sprungbrett ist noch nicht die Höhe selbst. Die Dialektik führt über sich selbst hinaus.

¹⁸ Platon, *Politeia* VI, 511b.