

Philosophische Bibliothek · BoD

Nikolaus von Kues
Vom Nichtanderen

Meiner



Schriften des
NIKOLAUS VON KUES

in deutscher Übersetzung

Im Auftrag der
Heidelberger Akademie der Wissenschaften
herausgegeben von

ERNST HOFFMANN † · PAUL WILPERT †
und KARL BORMANN

Heft 12

NIKOLAUS VON KUES

Vom Nichtanderen

(De li non aliud)

Übersetzt und mit Einführung und Anmerkungen
herausgegeben von
PAUL WILPERT †

FELIX MEINER VERLAG
HAMBURG

PHILOSOPHISCHE BIBLIOTHEK BAND 232

1952 Erste Auflage

1976 Zweite Auflage

1987 Dritte, durchgesehene Auflage

Im Digitaldruck »on demand« hergestelltes, inhaltlich mit der Ausgabe von 1987 identisches Exemplar. Wir bitten um Verständnis für unvermeidliche Abweichungen in der Ausstattung, die der Einzelfertigung geschuldet sind. Weitere Informationen unter: www.meiner.de/bod

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über <http://portal.dnb.de> abrufbar.

ISBN 978-3-7873-0743-2

ISBN eBook: 978-3-7873-2642-6

© Felix Meiner Verlag GmbH, Hamburg 1987. Alle Rechte vorbehalten. Dies gilt auch für Vervielfältigungen, Übertragungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen, soweit es nicht §§ 53 und 54 URG ausdrücklich gestatten. Gesamtherstellung: BoD, Norderstedt. Gedruckt auf alterungsbeständigem Werkdruckpapier, hergestellt aus 100% chlorfrei gebleichtem Zellstoff. Printed in Germany. www.meiner.de

VORWORT ZUR NEUAUFLAGE

Die dritte Auflage übernimmt den Text der zweiten Auflage unverändert. Lediglich im Anmerkungsteil und im Literaturverzeichnis wurden einige Korrekturen und Ergänzungen vorgenommen.

Bereits in der zweiten Auflage waren der Übersetzung am Rand die Paragraphenzahlen beigegeben und der lateinische Titel (vgl. codex Monacensis Latinus 24848 fol. 131^v) in „De li non aliud“ geändert worden.

Köln, im August 1987

Karl Bormann
als Herausgeber der Schriftenreihe

INHALTSVERZEICHNIS

Einführung	V—XXVIII
Kapitel 1: Der Begriff des „Nichtanderen“	1
2: Das „Nichtandere“ als Gottesbegriff	5
3: Das „Nichtandere“ als Seins- und Erkenntnis- prinzip	7
4: Das „Nichtandere“ und die Transzendentalien	9
5: Das „Nichtandere“ als Ausdruck der Drei- einigkeit	13
6: Das „Nichtandere“ im Anderen	18
7: Das „Nichtandere“ als Voraussetzung alles Seins	20
8: Das „Nichtandere“ und die Wesenheiten	23
9: Das „Nichtandere“ und das Universum	27
10: Die Teilhabe am „Nichtanderen“	31
11: Substanz und Akzidens	34
12: Die Materie als Möglichkeit	38
13: Zusammenfassung	40
14: Florilegium aus Ps.-Dionysius	44
15: Auslegung der Zitate: Gott als das „Nicht- andere“	56
16: Auslegung der Zitate: Gott als Zeit und Augenblick	58
17: Auslegung der Zitate: Gott als das transzen- dentale Eine	62
18: Kritik des Aristoteles. I. Die Mängel der Sub- stanzlehre	64
19: Kritik des Aristoteles. II. Die Grenzen der rationalen Logik	67
20: Platon und das „Nichtandere“	70
21: Platons Geheimlehre	73
22: Gott und begriffliches Erkennen	77

IV

Inhaltsverzeichnis

23: Gott als Wert	80
24: Gott als Geist	83
Sätze (Thesen) des verehrungswürdigen Kardinals Nikolaus über die Bedeutung des „Nichtanderen“	87
Anmerkungen zur Einführung	96
Anmerkungen zum Text	99
Literaturnachweis	207
Verzeichnis wichtiger Begriffe	
A. Lateinisch-deutsch	211
B. Deutsch-lateinisch	215

Einführung

Jeder Gläubige trägt in seinem Herzen ein Bild Gottes. Die Zugehörigkeit zu einer Kirche und die Anerkennung ihrer Lehren gibt für dieses Bild nicht mehr als den Rahmen. Kirchliche Definitionen umgrenzen den Glaubensbesitz und wehren Fehldeutungen ab. So wird die Einheit Gottes in der Dreifaltigkeit der Personen, seine Ewigkeit und Unveränderlichkeit, seine Allursächlichkeit, seine Geistigkeit und seine Transzendenz, d. h. seine Verschiedenheit von der Welt als seiner Schöpfung zum gesicherten Glaubensgut erklärt. Die Glaubenslehre entwickelt aus solchen Einzelzügen einen Gottesbegriff, den wir als kennzeichnendes Merkmal der christlichen Kirchen empfinden. Sicherlich ist damit auch die gemeinsame religiöse Überzeugung gegeben, die alle Gläubigen der Kirche eint.

Aber die Kirche ist Mittlerin, Verkündigerin und Bewahrerin der Lehre. Etwas anderes ist der Lehrer und die Aufnahme seiner Lehre, und religiöses Leben wird die dogmatische Lehre nur, soweit sie in den Seelen der Gläubigen aufgenommen und erfaßt wird. So geben alle Formulierungen der kirchlichen Lehre noch nicht den Gottesbegriff wieder, den der einzelne mehr oder weniger klar in seinem Herzen trägt, und aus dem sein religiöses Leben atmet. Sie sind ein Rahmen, außerhalb dessen nach dem durch die Kirche bewahrten Zeugnis der Offenbarung die Wahrheit nicht bestehen kann, aber sie sind nur ein Rahmen, noch nicht das Bild; sie sind ein Schutzwall gegen den Irrtum, aber noch nicht das Leben, das dieser Wall zu schützen hat. Der Außenstehende mag diese Mauern der Definitionen als Einengung empfinden, so wie der im bürgerlichen Leben Strauchelnde die gesetzlichen Vorschriften als Beschränkung seiner Freiheit betrachtet. Für den guten Bürger sind sie die Umfriedungen, die er meist fast

vergißt, die aber erst sein Leben in Freiheit möglich machen und es vor dem dauernden Kampf um die elementarsten Voraussetzungen eines geordneten Daseins bewahren. So wird auch der Gläubige diese Umfriedung nicht als Fesseln empfinden, sondern als Richtlinien, innerhalb deren sich erst das wahre Leben in Freiheit und Sicherheit entfalten kann. Er wird nicht von dogmatischer Enge, sondern von dogmatischer Weite sprechen, von dem Spielraum der freien Entwicklung, der ihm nicht trotz, sondern durch die Abwehr des Irrtums gegeben ist.

Die Gesetze begrenzen den Weg der Ordnung nach rechts und links, der Bürger aber wird diesen Weg nicht in Freiheit gehen, wenn er nur auf diese Grenzl意思ien den Blick richtet und nicht ein positives Ziel anstrebt, zu dem diese Grenzl意思ien weisen. Der Glaube wird nicht Leben gewinnen, wenn der einzelne nur die Formeln der kirchlichen Lehre sich einprägt, sie müssen sich ihm runden zu einem lebendigen Bild seines Gottes. Und hier bleibt innerhalb der gleichen christlichen Kirche ein weites Feld für Schattierungen und Nuancierungen, die ihre Wurzel im persönlichen Erleben, im Lebensschicksal oder im Charakter der Person haben. Es ist christlich, die Heiligkeit Gottes in strahlender Klarheit und Lauterkeit zu erleben und demgegenüber die eigene Unwürdigkeit und Verworfenheit so stark zu empfinden, um sein Heil in Furcht und Zittern zu wirken. Es ist aber ebenso christlich, diesen allheiligen Gott als gütigen Vater zu verehren, in dessen Händen man sich vertrauensvoll geborgen weiß und aus dessen Fürsorge Glück und Unglück als Gnadenfügung empfangen werden. Es ist christlich, in Gott den über alles geschöpfliche Sein unendlich erhabenen Urgrund und Schöpfer alles Seins zu sehen, und es ist ebenso christlich, die göttliche Allgegenwart und Allursächlichkeit erschauernd zu erfahren. Christliche Weite trägt den Anachoreten und Bußprediger ebenso im Schoße der einen Kirche wie den Mystiker.

Im Gegensatz zu der dogmatischen Formulierung läßt sich dies persönliche Gottesbild des Gläubigen nicht in Begriffen beschreiben. Der sprachliche Ausdruck reicht nicht

hin, die Fülle des Lebens zu fassen, er ist immer auf Abstraktionen angewiesen, und gerade der lebendige Strom entgleitet ihm. Ein Denker wird gewiß das Bedürfnis empfinden, das, was er selbst erlebt, auch anderen mitzuteilen, denn er erlebt ja dieses Gottesbild nicht als nur ihm selbst gehörig, sondern als objektiv und unabhängig von ihm wirklich. Es ist die Form, in der sich die Wirklichkeit Gottes ihm erschließt.

Freilich erhebt sich noch eine andere Schwierigkeit bei diesem Versuch, anderen Mitteilung zu machen von dem Bilde, das der einzelne selbst schaut und das sein gesamtes Leben erfüllt. Liegt die erste Schwierigkeit in den Mängeln der zwischenmenschlichen Verständigung, die gerade vor dem, was uns zuinnerst bewegt, die Zunge verstummen und jeden Ausdruck als schal und unzulänglich erscheinen läßt, so birgt das Erlebnis Gottes für die Mitteilung ein Hindernis besonderer Art. Für alle anderen Gegenstände der Außenwelt und selbst für die Vorgänge des eigenen Innern gibt es Analogien und Gleichheiten in der Erfahrungswelt des Mitmenschen, an die die Verständigung anknüpfen kann. Dagegen gehört es zur gemeinsamen Lehre der Dogmatik wie der Mystik, daß Gott von allem, was wir kennen, so verschieden ist, daß kein menschlicher Begriff zureicht in der Beschreibung seines Wesens. Aus dieser Auffassung heraus hat sich schon in der griechischen Philosophie, besonders im Neuplatonismus, der Gedanke entwickelt, es sei besser, von Gott alle Prädikate, die wir sonst auf einen Gegenstand anwenden können, zu verneinen als irgendeine positive Aussage von ihm zu machen¹. Die Mystik aber spricht von dem Nebel, in dem Gott sich der Schau erschließt und betont geradezu als Kriterium für die Echtheit eines mystischen Gotteserlebnisses, daß es unmitteilbar sei.²

Nikolaus von Cues ist gläubiger Christ, philosophischer Denker und Mystiker zugleich. Wir wissen nicht viel von dem inneren Leben dieses Mannes, der im Scheinwerferlicht des öffentlichen Lebens sich in rastloser Tätigkeit verbraucht und die Tragik des Denkers erlebt, der „zugleich

unmittelbar auf die untere Welt wirken will, in der fürs Erste nicht die bessere Idee, sondern die stärkere Gewalt entscheidet⁴⁸. Die Biographen sind den Einzelheiten dieses ungewöhnlichen Lebens nachgegangen, sie haben den Politiker und Diplomaten der Kirche oder den großen Philosophen, den seiner Zeit vorauseilenden genialen Denker geschildert. So tiefe Aufschlüsse sie uns dabei auch über die Motive seines Denkens und Handelns geben, der Mensch Nikolaus harret noch des nachempfindenden Geschichtsschreibers. Dieser stünde keineswegs vor einer unlösbaren Aufgabe, denn der Mensch und Christ Cusanus verbirgt sich durchaus nicht in seinen Schriften. Nicht nur die Predigten und Briefe, auch die philosophischen Werke sind nicht der Ertrag eines kühl spekulierenden Verstandes, der klar und logisch seine Gedankenketten fügt, sondern überall offenbart sich das glühende Herz, das dem Denken Aufgaben stellt und sich selbst Rechenschaft über seine Gesichte abfordert.

In der Seele des Kardinals gibt es keinen Gegensatz zwischen Wissen und Glauben, zwischen dem forschenden Verstand und seinen Erkenntnissen einerseits und den Lehren der Kirche und dem Wahrhaftigkeitsgehalt der Offenbarung andererseits. Er fühlt sich als Denker vollkommen frei und kann sich nicht vorstellen, daß sein Denken ihn in Widerspruch zum Glauben führen könnte. Im Sinn des alten Anselmischen Wortes sucht er im Denken die Erfüllung und Erhellung, die Klärung dessen, was er glaubend besitzt⁴⁹.

Die Frage aller Fragen, von deren Beantwortung nicht nur die Deutung der Welt, sondern auch die Sinnggebung des menschlichen Lebens abhängt, ist die Frage nach Gott, nicht so sehr die Frage nach dem Dasein eines höchsten Wesens, eines Urgrunds aller Dinge, als die Frage nach seinem Wesen. Daß Gott ist, das ist für den Philosophen Nikolaus kein quälendes Problem. Man hat bei ihm auch Gottesbeweise festgestellt und darauf hingewiesen, daß verschiedene Gedankengänge in seinen Schriften sich mit dem Nachweis der Existenz Gottes beschäftigen. Aber man wird

immer wieder zu Deutungen gezwungen, die dem Denken des Cusanus fernliegen, wenn man solche Schlußreihen als Gottesbeweise im Sinn der thomistischen fünf Wege der Gotteserkenntnis auffaßt⁵. Das Verfahren des Thomas liegt der Haltung des modernen Denkens näher, das absieht von dem, was der Gläubige als Überzeugung und Gewißheit in sich trägt und in methodischem Zweifel aus den Tatsachen der Erfahrung zurückzuschließen versucht auf einen letzten Grund dieser Dinge. Man kommt in die gleiche Verlegenheit, sobald man es unternimmt, das berühmte ontologische Argument des Anselm als Gottesbeweis im thomistischen Sinn zu verstehen. Zum Begriff eines denkbar vollkommenen Wesens gehört selbstverständlich, daß dieses Wesen notwendig aus sich selbst heraus existiert, aber die Frage ist eben, ob es ein denkbar vollkommenstes Wesen überhaupt gibt. Kant hat mit Recht dem Argument einen Sprung von der logischen in die ontologische Ordnung vorgeworfen, aber damit Anselm dasselbe historische Unrecht zugefügt wie schon Thomas. Das Argument soll, so wie es im Prologium des Erzbischofs von Canterbury steht, nicht dem Zweifler das Dasein Gottes unbedingt und unbezweifelbar gewiß machen, sondern es soll dem Gläubigen seinen Begriff Gottes mit mehr Farbe und Leben erfüllen. Es weist ihn darauf hin, daß dieses Wesen, das er als Gott verehrt, aus sich mit innerer Wesensnotwendigkeit sein Dasein besitzt. Im Sinne dieses den Glauben stärkenden und fördernden Wissens sind auch die „Gottesbeweise“ des Cusanus zu verstehen, so seine vieldiskutierte Abwandlung des ontologischen Arguments, wonach Gott das absolut Größte ist, das mit dem absolut Kleinsten zusammenfällt und deshalb notwendiges Dasein hat⁶.

Dieser und ähnliche Gedankengänge sind nicht so sehr Argumente, um das Dasein Gottes zu erweisen, sondern um den Gottesbegriff selbst klarer zu umschreiben. Cusanus formuliert in ihnen, was als Bild Gottes in seiner Seele lebt, und ein wesentlicher Zug dieses Bildes ist für ihn die Tatsache, daß Gott die einzige Ursache der Welt ist. Dieses Merkmal gehört zu allen christlichen Gottesvorstellungen.

gen. Bei einigen frühchristlichen Schriftstellern der ersten Jahrhunderte mag die Wendung, daß Gott die Welt aus Nichts schuf, noch einen Beigeschmack haben, den sie für einen Stoiker oder Neuplatoniker haben mußte, welche die Materie als Nichts bezeichneten und damit bei einer Schöpfung aus Nichts wohl eine Art Dualismus verstehen konnten, bei dem Gott als der Weltenordner die gestaltlose Materie formt und als waltender Logos in Maß und Gesetz gestaltet. Aber seit der Auseinandersetzung mit den gnostischen Systemen war der christliche Begriff der Schöpfung aus dem Nichts eindeutig im Sinn einer Erschaffung auch der Materie klargestellt. Doch es ist etwas anderes, als Christ um diese Alleinursächlichkeit Gottes zu wissen und sich diese Tatsache in ihrer ganzen Tragweite bewußt zu machen. Kann der Christ mit seinem Bewußtsein von der schöpferischen Alleinwirksamkeit Gottes zu einem Weltbild kommen, das die Schöpfungstat als geschichtliches Ereignis an den Anfang des Weltgeschehens stellt, wie es die bildliche Einkleidung des biblischen Schöpfungsberichtes nahelegt, um dann die Welt nach immanenter, vom Schöpfer in sie gesenkter Gesetzlichkeit ablaufen zu lassen, so muß eine tiefere Versenkung in die Alleinursächlichkeit Gottes den Schöpfer als tragenden Grund alles geschöpflichen Seins entdecken, ohne dessen fortwährenden Erhaltungswillen die ganze Schöpfung sofort in nichts zerfiel. „Richtest du deinen Blick auf Gott, wie er in den Dingen der Schöpfung west, so hat es den Anschein, als seien die Dinge etwas, in dem Gott ist. Aber das ist eine Täuschung. Nimm Gott hinweg von der Schöpfung, und es bleibt nichts.“⁷ Wenn schon Wenck dem Cusaner einen monistischen Pantheismus vorgeworfen hat⁸, und neuere Erklärer ihm darin folgten⁹, so gaben ihnen gerade die Stellen einen Anschein des Rechts, in denen Cusanus die Allursächlichkeit Gottes zu fassen sucht. Aber es kommt nicht auf den Wortlaut allein an, sondern auf den Geist, in dem sie gesagt sind, und hier kann kein Zweifel sein, worum es Cusanus geht, und daß ihm selbst ein Pantheismus fernliegt. So vergleicht er unmittelbar nach

der eben zitierten Stelle das Verhältnis Gottes zur Welt mit dem Verhältnis von Substanz und Akzidens. Aber der Sinn dieses Vergleichs liegt für ihn nicht in der Abhängigkeit der Akzidenzien von der Substanz, sondern wichtiger ist ihm zu betonen: „Die Substanz kann nicht ohne Akzidenzien sein, Gott aber ohne die Schöpfung“. Es geht ihm in all diesen Bildern nicht um die Immanenz Gottes, sondern um die Betonung der Abhängigkeit und Nichtigkeit alles kreatürlichen Seins.

Cusanus kennt die in seiner Zeit traditionelle Philosophie des nominalistischen Aristotelismus, und man könnte Seiten füllen mit dem Nachweis, wie viel er ihr verdankt. Er folgt den Peripatetikern in der Frage der Universalien¹⁰, er lobt die aristotelische Kategorieneinteilung, vor allem seine Scheidung zwischen Substanz und Akzidens¹¹, übernimmt die Lehre, daß die Substanz nicht der Frage nach einem Mehr oder Weniger an substanzieller Wesens-erfüllung zugänglich ist¹², daß man in der Kette der Ursachen nicht bis ins Unendliche fortschreiten kann¹³, und er fühlt sich innerlich angesprochen durch die aristotelische Feststellung, daß es zwischen Endlichem und Unendlichem keine Vergleichsmöglichkeiten gebe¹⁴. Seine gesamte Metaphysik ruht auf der Materie-Formlehre auf. Die Nachwirkung der aristotelischen Erkenntnistheorie¹⁵ und der aristotelischen Psychologie wäre nicht weniger deutlich nachzuweisen. Es ist kein Zweifel, daß Nikolaus den Aristotelismus in seiner Studienzeit kennenlernte und zeitlebens sich bestimmte Überzeugungen bewahrte. Aber sein Herz fühlte sich mehr berührt von dem philosophischen System des Platonismus, in das er sich immer mehr vertiefte. Hier fand er das Gottesbild, das er in der Seele trug, besser gewahrt. Dieses Philosophieren, das nicht von der empirischen Wirklichkeit aus den Aufstieg zu Gott suchte, sondern umgekehrt aus dem Absoluten das Relative zu begreifen strebte, entsprach besser der Vorstellung des allmächtigen Urhebers der Welt, und so wird der Satz, den er bei Ps.-Dionysius fand, daß Gott alles in allem sei, zur Grundlage seiner Gotteslehre, und mit dem

gefeierten Vermittler des Neuplatonismus an das christliche Mittelalter fügt er den eine pantheistische Deutung dieser Wendung ausschließenden Nachsatz hinzu: „aber Gott ist keines von den uns bekannten Dingen“.

Und noch ein Zweites ist dem gläubigen Menschen Nikolaus wichtig an seinem Gottesbild, das eng mit der Alleinursächlichkeit Gottes zusammenhängt: seine Erhabenheit über alles irdische Begreifen. Auch das ist eine aller christlichen Philosophie gemeinsame Überzeugung. Aber man kann ihr in verschiedener Weise Rechnung tragen. Die aristotelische Scholastik hatte im Gefolge der aristotelischen Lehre von der analogen Prädikation des Seinsbegriffs die nur analoge Aussage aller Begriffe von Gott gelehrt und hatte den Erkenntniswert dieser Analogie festzustellen versucht. Die Analogie war ihr das Mittel, mit dem sie trotz der anscheinend unüberbrückbaren Kluft zwischen dem unendlichen Schöpfer und der endlichen Schöpfung zu einer affirmativen Theologie zu kommen suchte und das ihr positive Aussagen über Gott gestattete, die freilich nur im analogen Sinn der Begriffe gelten sollten. Im Grunde läßt sich die negative Theologie durch die gleiche Überzeugung von der unendlichen Erhabenheit Gottes über alles geschöpfliche Sein leiten. Sagt die affirmative Theologie: Wenn wir Gott als Ursache, als gütig, wahrhaftig bezeichnen, so haben alle diese Begriffe nicht die gleiche Bedeutung, die sie in unseren Aussagen über irdische Dinge haben, sondern gelten nur in analogem Sinn. so geht die negative Theologie einen Schritt weiter: Gott ist Ursache nicht in dem Sinn, wie wir sonst von Ursache sprechen, wir müssen bei einer solchen Aussage von all dem absehen, was wir an empirischen Ursachen als zum Begriff der Ursache gehörig erkennen, d. h. indem wir den Begriff der Ursache auf Gott anwenden, sind wir immer in der Gefahr, der göttlichen Ursächlichkeit etwas zuzuschreiben, was ihr nicht gemäß ist. Es ist infolgedessen entsprechender. Gott nicht durch analoge Anwendung empirischer Begriffe zu bestimmen, sondern ihn als den ganz Anderen nur dadurch zu beschreiben, daß wir alles ge-

schöpffliche Sein, das uns allein bekannt ist und nach dem wir unsere Begriffe formen, von ihm verneinen. Eindeutiger als die Aussage: Gott ist Ursache in einem analogen Sinn dieses Begriffs, ist die andere: Gott ist nicht Ursache im empirischen Sinn dieses Wortes.

Cusanus kennt beide Theorien und sucht ihnen Gerechtigkeit widerfahren zu lassen¹⁶. Analogie wie Negation haben beide die Aufgabe, alles kreatürliche Sein aus der Sprache unseres Erkennens abzustreifen. Es hat ja nur Sein durch die Teilhabe am seinerhaltenden Urgrund. Streifen wir darum die Teilhabe ab, so bleibt nur dieser letzte Wesensgrund aller Dinge¹⁷. Da aber die Teilhabe nur Teilhabe ist und nicht das Ganze, ebenso wie das Bild nur Bild ist und nicht das Original, so ist es im Vergleich mit dem Ganzen oder Original, dem an sich Wirklichen, ein Nichtwirkliches, eine Negation. Die Verneinung der geschöpfflichen Eigenschaften und ihr Abstreifen bei allen Aussagen von Gott ist also eigentlich eine Verneinung der Verneinung, ein Abweisen des Nichtseienden¹⁸. So gewinnt Cusanus seine Methode der transsumptio, des nicht mehr rational faßbaren, nur mehr der geistigen Schau sich offenbarenden Übersteigens aller begrifflichen Inhalte, um zum Absoluten vorzudringen. Er erläutert diese Methode vor allem an mathematischen Beispielen¹⁹. Die Größe ist ein quantitativer Begriff, wenn wir sie in ihrer Anwendung in dem uns bekannten Bereich der großen Dinge nehmen. Aber ein Vergleich mit dem Wortgebrauch bei allen Steigerungen zeigt, daß wir auch von Größe sprechen, wo keine Quantität im Spiele ist. Wir sprechen von großem Wissen und großer Einsicht und haben damit einen Begriff der Größe, der mit körperlicher Quantität nichts gemein hat. Aber wenn wir von größter Einfachheit oder größter und absoluter Unteilbarkeit sprechen, dann verschwindet auch jeder Schein von Quantität, wir haben also den Inhalt des Begriffes Größe so umzuformen, daß alle sinnlich wahrnehmbare Größe nur mehr als Abbild und Spiegel der wahren Größe erscheint²⁰. Rational ausdrückbar ist solches Übersteigen nicht mehr, aber es ist eine geistige Näherung

an das Absolute und somit ein nichtfassendes Fassen, ein Erkennen, das doch kein Erkennen im üblichen Sinn ist. Diese Methode des Übersteigens ist die Methode der *docta ignorantia*, des wissenden Nichtwissens. Die cusanische Methode und die cusanische Erkenntnistheorie sind angepaßt an das Bild Gottes, das der Denker schaut.

Noch ein drittes Merkmal dieses Gottesbildes, das der gläubige Mensch Cusanus in seinem Herzen trägt, wird für sein Denken von grundlegender Bedeutung. Daß Gott dreieinig ist, weiß jeder Christ, es gehört zu den Grundlehren seines Glaubens. Aber wenn Thomas seine Gottesbeweise entwickelt, so kommt er zu einem geistigen, ewigen und aus sich existierenden Urheber alles geschaffenen Seins. Die Trinität ist Offenbarungsgut, das mit dem philosophischen Gottesbegriff nichts zu tun hat. Für den Philosophen ist Gott der Seiende, der Unendliche und Eine. Die Problematik der Trinitätslehre liegt jenseits der philosophischen Spekulation. Sie liegt aber auch jenseits der mystischen Versenkung. Diese erlebt entweder das Innewohnen Gottes in der Seele, die Vergöttlichung des Menschen oder das Versinken des Menschen in Gott, oder sie erlebt die Mittlerschaft des Wortes, das Herabsteigen des Sohnes und in ihm den Weg, der die sich nach Gott sehende Seele zum Vater führt. „Cusanus war derjenige philosophische Denker des Mittelalters, dessen Lehre als Ganzes grundsätzlich im Begriff der vollen Trinität, ja vorzüglich im Begriff des heiligen Geistes gegründet war²¹“, so bemerkt E. Hoffmann mit Recht. Für Nikolaus von Cues ist Gottes Wesenheit dreieinig, und ein Gottesbegriff, der diesem Wesenscharakter der Gottheit nicht Rechnung trägt, kann nicht darauf Anspruch erheben, ein adäquater Begriff Gottes zu sein. Es ist selbstverständlich, daß ihn deshalb alle Versuche einer trinitarischen Deduktion oder Benennung Gottes interessieren müssen, und wir finden die Spuren solchen Interesses allenthalben in seinen Schriften²². Aber man darf wohl ebensowenig von einem Beweisen der Trinität²³ im Schrifttum des Nikolaus sprechen, wie man nicht von einem Beweis für das Dasein Gottes

reden kann, es gilt vielmehr, einen Gottesbegriff zu prägen, der die Selbstentfaltung Gottes zur Dreipersonlichkeit gleichnisweise wiedergibt, und je mehr ein Begriff neben anderen Anforderungen auch dieser Aufgabe genügt, um so eher können wir ihn als angemessenen Begriff Gottes erachten²⁴.

Man könnte nun das gesamte Philosophieren des Cusaners als ein fortwährendes Ringen um einen immer besseren Begriff Gottes schildern, und er sieht es gelegentlich selbst unter diesem Gesichtspunkt²⁵. Er versucht, dem Bild Gottes, das er mit dem Auge seiner Seele schaut, in Worten immer besseren und vollkommeneren Ausdruck zu verleihen. So übernimmt er bereits in der *Docta ignorantia* die augustinische Trinitätsformel von der ewigen Einheit, Gleichheit und Vereinigung (*unitas, aequalitas, connexio*) und versucht, ihre notwendige Einheit durch den Begriff der Ewigkeit zu gewinnen²⁶. Über eine Reihe von weiteren Versuchen²⁷ kommt er schließlich zum Begriff des Nichtandere. Die Aufgabe eines trinitarischen Gottesbegriffs, die Dreiheit in der Einheit, also eine Dreiheit, die nichts mit zahlenmäßiger Vielheit zu tun hat, zu bezeichnen, scheint ihm in diesem Begriff am besten gelöst. „Das Nichtandere ist nichts anderes als das Nichtandere.“ Der Urgrund alles Seins, der notwendigerweise durch nichts anderes bestimmt werden kann und damit die Definition seiner selbst sein muß, enthüllt sich in diesem Namen selbst als dreifaltig; seine Definition ist die dreifache Wiederholung des Namens, sie zeigt nicht nur, daß dieses Wesen sich selbst bestimmt und keines anderen zur Bestimmung bedarf, sie offenbart auch die Dreifaltigkeit dieses Wesens in unlösbarer Einheit.

Die Schrift *Vom Nichtandern* erscheint äußerlich vielleicht als das abstrakteste unter allen Werken des Cusanus. Aber man wird ihm nicht gerecht, wenn man es nur als begriffliche Untersuchung nimmt, wobei man in Versuchung geraten muß, vieles in ihm als begriffliche Spielerei abzuwerten. Wenn da im Anfang nach einer Definition gefragt wird, die sich selbst definiert, und damit die ganze Unter-

suchung scheinbar in einer rein logisch-abstrakten Ebene geführt wird, so kann man schon diesem Fragen nach einer Definition, die sich selbst definiert, nur dann einen Sinn abgewinnen, wenn man das eigentliche Anliegen im Auge behält. Wie Gott allem Seienden das So-sein und das Dasein verleiht, wie er das Wesen aller Wesen ist, so muß eine begriffliche Bestimmung Gottes sich als Definitionsgrund alles Soseins erweisen, und wie Gott in sich abgeschlossen und durch sich selbst seines Wesens gewiß ist, so darf der Begriff Gottes nicht durch andere Begriffe erläuterbar und erklärbar sein. Diese Leistung findet Cusanus im Begriff des „Nichtanderen“, denn es läßt sich nicht nur durch keinen anderen Begriff erklären, sondern es erklärt sich auch selbst, und zwar in der Form der dreifachen Wiederholung des gleichen Wortes, womit zugleich die Dreifaltigkeit Gottes wiedergegeben ist. Keinen kann überraschen, wenn der Kardinal mit der Entwicklung dieses Gottesbegriffes am Ziel seines Bemühens angekommen zu sein glaubt, für das unaussprechliche Wesen Gottes einen möglichst adaequaten Ausdruck zu finden. Für ihn hat ja auch der Begriff keinen negativen Sinn, der ihm dem Wortlaut nach anzuhaften scheint. Schon Platon hatte als das letzte Prinzip alles Seienden neben dem Einen die unbestimmte Zweiheit bezeichnet²⁸, wofür dann der Neuplatonismus den schon bei Platon vorkommenden Ausdruck des Anderen wählte. Die Einheit und die Andersheit erscheinen als Prinzipien des Seienden in der gesamten neuplatonischen Tradition, jedoch wird nunmehr die Andersheit als etwas Späteres, aus der Einheit sich Entfaltendes dargestellt, und damit an die Stelle des ursprünglichen platonischen Dualismus ein Monismus gesetzt. Gerade diese Wandlung aber ließ den Neuplatonismus als geeigneten Ausdruck der christlichen Schöpfungslehre erscheinen. Der Zusammenhang dieser Gedanken legt es nahe, das Andere als das Nichteine, als das Negative gegenüber dem absolut Positiven des Einen zu sehen. In dieser Auffassung lebt auch Cusanus. Sie entspricht ganz seiner Schau des Verhältnisses von Gott und Welt. Gegenüber dem in sich

ruhenden Sein des Schöpfers ist die Schöpfung das Andere, das getragene, abgeleitete Sein, das nicht im eigentlichen Sinn Seiende. Das „Nichtandere“ ist dagegen die negatio negationis, die Verneinung der Verneinung, die absolute Setzung.

Die Entdeckung dieses Gottesbegriffs muß begreiflicher Weise dem Denker sehr viel bedeutet haben. Um so merkwürdiger ist das Schicksal der Schrift, in der er ihn zum ersten Male entwickelte. Sie ist weder in einer der alten Ausgaben seiner Werke enthalten und fehlt sogar in der Sammlung seiner Schriften, die unter seiner eigenen Anleitung in den letzten Lebensjahren veranstaltet wurde. Diese Zusammenstellung ist uns in zwei Handschriften der Stiftsbibliothek in Cues erhalten, die heute noch in dem von Cusanus gestifteten Nikolausspital in seiner Heimatstadt verwahrt werden. Wir können uns dieses eigenartige Übergehen einer so wichtigen und offenbar auch in den letzten Werken noch durchaus als gültig anerkannten Schrift wohl kaum anders erklären, als daß der Kardinal sie noch nicht für ausgereift genug hielt, um sie seinen anderen Schriften beizuzählen. Nur so erklärt sich auch das Fehlen jeglicher Abschriften. Man könnte eine Bestätigung dieser Vermutung in einer etwas sprunghaften Weise der Gesprächsführung sehen, wenn die Gesprächspartner des Kardinals von Capitel zu Capitel die Entfaltung des Grundthemas an anderen Einzelheiten verlangen und damit die Gelegenheit geben, die Fruchtbarkeit des neuen Begriffes an der gesamten Kosmologie und metaphysischen Theologie aufzuzeigen. Es macht fast den Eindruck, als habe Cusanus die Themen der Capitel und damit den Aufbau der Schrift skizziert, ohne eine letzte glättende Hand an das Ganze anzulegen, die vielleicht den Rahmen etwas straffer hätte spannen sollen. Aber es kann kein Zweifel sein, daß die Gedankenführung festliegt, und so könnten diese Änderungen, wenn sie beabsichtigt waren, kaum grundstürzender Natur sein. Da Cusanus selbst in einer späteren Schrift die Arbeit erwähnt und auf sie verweist, sucht der Herausgeber des Cusanischen Werkes Johannes Faber

Stapulensis überall nach der verlorenen Schrift. Wir wissen von dem umfangreichen Briefwechsel, in dem er alle in Frage kommenden Kreise um ihre Hilfe bei diesen Nachforschungen bittet²⁹. Und doch war zu jener Zeit ein bekannter Humanist im Besitz des Werkes. Der Nürnberger Hartmann Schedel hatte sich schon im Jahre 1496 eine Kopie gemacht. Wo er die Schrift gefunden hatte, wissen wir nicht, ebensowenig, ob er das Cusanische Original zur Verfügung hatte, oder ob er selbst schon sich nur einer Kopie bedienen konnte. Er hatte sie jedenfalls in Nürnberg zur Verfügung, wo er sie am 6. April dieses Jahres abschrieb. Möglicherweise wurde Schedel das Werk durch die Vermittlung des Abtes Trithemius von Sponheim zugänglich, der in seiner Geschichte der Kirchenschriftsteller (*De scriptoribus ecclesiasticis*), die im Jahr 1494 in Mainz erschien, das Werk des Cusanus mit dem Anfang des Textes erwähnt, also die Schrift wohl selbst in der Hand hatte. In der Vorlage Schedels war ein Blatt an eine falsche Stelle geraten, was der Kopist nicht bemerkte³⁰. Diese Kopie Hartmann Schedels, die Johannes Übinger im Jahr 1888 in München entdeckte³¹, ist heute unsere einzige Quelle.

Selbst über den Titel der Schrift besteht keine Übereinstimmung. In *de venatione sapientiae* sagt der Kardinal³²: „Über das Nichtandere habe ich ausführlich in einem Gespräch zu vieren gehandelt, das ich im vergangenen Jahr in Rom verfaßte“. Diese Stelle erwähnt auch Schedel zu Beginn seiner Abschrift. Sie scheint also der Anlaß für ihn gewesen zu sein, nach der Schrift zu suchen, ähnlich wie einige Jahre später Faber Stapulensis. Die Kopie selbst aber trägt bei Schedel den Titel „*Directio speculantis*“, und auch Trithemius zitiert sie so. Faber Stapulensis, der die Schrift nicht kannte, suchte nach der „Leitung des Suchenden“ und dem „Nichtanderen“ als nach zwei verschiedenen Werken, und noch in der Gegenwart ist die Kontroverse über ihre Identität nicht ganz erloschen. Es besteht aber kaum ein einleuchtender Grund, den beiden Zeugen zu mißtrauen, welche die ganze Schrift gegen Ende des 15. Jahrhunderts in Händen hatten, dem Abt Trithe-

mius und dem Humanisten Schedel. Demnach dürfte „Leitung des Suchenden“ als Titel festzuhalten sein, worauf der Verfasser in den letzten Kapiteln der Schrift auch mehrfach anspielt³³. Wenn Nikolaus selbst auf eine Abhandlung über das „Nichtandere“ verweist, so gibt er damit nicht den später eingebürgerten Titel, sondern das Thema der Schrift an.

Besser unterrichtet sind wir über die Entstehungszeit des Werkes. Wir können es sogar auf wenige Tage genau datieren. In seinem Verweis auf das Buch, den Cusanus in *De venatione sapientiae* macht, erwähnt er, daß der Tetralog ein Jahr zurückliegt. Da die Jagd nach Weisheit nachweislich vor Ostern 1463, also vor dem 10. April 1463, geschrieben ist, kommen wir auf das Jahr 1462. Die Schrift selbst erwähnt Eis in der ewigen Stadt³⁴, womit wir auf den Winter, also den Anfang des Jahres verwiesen werden. Auch daß es um 9 Uhr abends stockdunkel ist, paßt zur hochwinterlichen Zeit³⁵. Dazu stimmt auch, daß wir für die Zeit vom Oktober 1461 bis Mai 1462 den Aufenthalt des Kardinals in Rom sicher nachweisen können. Wir vermögen jedoch die Abfassungszeit noch genauer zu bestimmen. Einer der Gesprächspartner, Petrus Balbus aus Pisa, wurde am 18. Januar 1462 von Papst Pius II. zum Bischof erhoben, eine Würde, derer der Tetralog mit keinem Worte Erwähnung tut. Damit kommen wir in die ersten Januartage des Jahres 1462 für die Abfassung der Schrift. Das Werk gehört den letzten Lebensjahren des Cardinals an. Nach dem Scheitern seiner Arbeit als Bischof von Brixen war er seit 1458 Curienkardinal in Rom und verlebte dort 5 Jahre in verhältnismäßiger Ruhe, die dem Ausreifen des wissenschaftlichen und denkerischen Lebenswerkes zugute kamen. Nachdem im Jahr 1460 im Begriff des wirklichen Könnens (*possest*) ein aus der Spannung der Unendlichkeit des Schöpfers und der Endlichkeit der Schöpfung entwickelter Gottesbegriff versucht war, wurde die Auseinandersetzung mit der arabischen Theologie des Koran zu Ende geführt (*Cribratio Alchoran* 1461). Während im Jahre 1462 die Schrift vom Nichtanderen als einzige

Produktion der fleißigen Feder des Nimmermüden zu verzeichnen ist, kommen dann im folgenden Jahre in gedrängter Fülle nochmals vier Schriften: Die Jagd nach Weisheit, das Kugelspiel, das Compendium und der Gipfel des Schauens.

Unsere Schrift gibt sich als Gespräch zu Vieren, und es ist immerhin interessant festzustellen, daß dieses ungefähr in der Form, wie es von Cusanus niedergelegt ist, in der fraglichen Zeit tatsächlich hätte stattfinden können. Die drei Gesprächspartner waren im Winter 1461/62 in der Begleitung des Kardinals in Rom. Da ist zunächst der Abt Johannes Andreas, der auch im Dreigespräch vom wirklichen Können schon als Gesprächsteilnehmer aufgetreten war. Er war seit 1458 als Sekretär in der ständigen Begleitung des Kardinals und hatte auf dessen Anregung im Kloster Subiaco die erste Druckerei auf italienischem Boden errichtet und sich selbst als echter Humanist um die Edition einer ganzen Reihe antiker Autoren bemüht³⁶. Auch der zweite Gesprächspartner, Petrus Balbus aus Pisa, ist Humanist. Er beschäftigt sich z. Z. des Gesprächs mit der Übersetzung der Platonischen Theologie des Proklos ins Lateinische, was er selbst im Laufe des Gesprächs erwähnt³⁷. Mit großer Wahrscheinlichkeit vermutet M. Feigl ihn auch als Empfänger der Abhandlungen „Über die Gleichheit“ und „Über den Ursprung“³⁸. Schließlich bleibt noch der Portugiese Ferdinand Matim, der den Kardinal als Leibarzt begleitete und als solcher auch Zeuge des Testaments von Todi war. Dort zeichnet er als Ferdinand von Roritz, Kanonikus in Lissabon.

Da die Gesprächsteilnehmer nacheinander ins Gespräch mit dem Kardinal treten, zerfällt die Schrift eigentlich in drei Dialoge, während die beiden anderen Partner jeweils als aufmerksame Zuhörer gedacht sind. Die Charakteristik der verschiedenen Personen ist ausgezeichnet. Der Abt Johannes Andreas, der wohl neben dem Kardinal der Älteste in der Runde ist, eröffnet das Gespräch und stellt gewissermaßen die Teilnehmer vor. Sie alle sind philosophisch interessierte Leute, aber wenn sie auch alle das