

JEAN-LOUIS VAN DIETEN

Concordantia und Coincidentia / Apologia Scientiae Indoctae

Kritische Gedanken zu einer Studie über Nikolaus von Kues*

Die vorliegende Studie erwuchs aus einer beabsichtigten Besprechung der genannten Dissertation. Mein negatives Urteil über diese Arbeit ließ sich nicht auf wenigen Seiten zusammenfassen. In diesem Aufsatz beschränke ich mich darum auf die Behandlung eines wunden Punktes im Denken des Cusanus, an dem sich grundlegende Mängel der Arbeit von Lücking-Michel aufzeigen lassen. Vorab sei zur ganzen Arbeit notiert, daß die sprachliche Form dem Leser, der auf Klarheit Wert legt, ein Greuel ist. Man stößt häufig auf falsch verwendete Fremdwörter (teils eigener Prägung), wie z. B. gleichintendierte (= gleichbeabsichtigte) Aussagen (S. 14) für auf das Gleiche abzielende Aussagen, anthropologische Grundausrüstung (S. 158) für Grundausrüstung des Menschen (mit natürlichen Menschenrechten), Konsens als Kriteriologie des Hl. Geistes (S. 201) für Konsens als Kriterium, daß der Hl. Geist gewirkt hat. Zahlreich und typisch für den Stil des Ganzen sind Ausdrücke wie: eine Anfrage an das Verständnis des schöpferischen Tuns Gottes (S. 47), die Unendlichkeitsqualität Gottes (S. 101), Verhältnisbezug (S. 109), institutionelle Bedingung der Möglichkeit für einen geistgewirkten Selbstvollzug der Kirche (S. 190) und Sätze wie: Die Denkmöglichkeit der repräsentatio beruht letztlich auf einem durchgehenden Seins- und Wirkzusammenhang der Wirklichkeit (S. 174).

I. Das Thema

Das zentrale Thema der vorliegenden Arbeit ist laut Titel die Frage nach Inhalt und Bedingungen der Concordantia einer Gesellschaft allgemein und der Gesellschaft, die sich katholische Kirche nennt, insbesondere. Lücking-Michel führt diese Frage aber auf eine allgemeinere zurück, auf die philosophische Frage nach Einheit und Vielheit, und sie tut das, wie dem Leser bald klar wird, um concordantia differentiarum mit coincidentia oppositorum unter einen Hut zu bringen und »Anwege« (S. 113) vom einen zum anderen aufzuzeigen. Mit dem Thema von De concordantia catholica hat das wenig zu tun, denn Cusanus berührt die philosophische Frage nach dem Wesen der Concordantia nur ganz am Rande und bezeichnet sie als nicht zu seinem eigentlichen Thema gehörig, das eindeutig die Praxis der concordantia

* CLAUDIA LÜCKING-MICHEL: Konkordanz und Konsens. Zur Gesellschaftstheorie in der Schrift »De concordantia catholica« des Nicolaus von Cues (Bonner Dogmatische Studien, Bd. 16). Würzburg: Echter 1994. 242 S. Kart.

Abkürzungen: a.d.i. = Apologia doctae ignorantiae. c. c. = De concordantia catholica. d. i. = De docta ignorantia. VAN DIETEN = J.-L. van Dieten, Nikolaus von Kues, Markos Eugenikos und die Nicht-Koinzidenz von Gegensätzen, in: Studien zum 15. Jahrhundert. Festschrift für Erich Meuthen, München 1994, I, S. 355–379.

in der Kirche ist. Die Verfasserin widmet dieser Frage 53 Seiten (S. 66–118), hauptsächlich um in *De concordantia catholica* eine Keimzelle für die Erleuchtung des Cusanus, die ihn zur belehrten Unwissenheit führte, aufzudecken. Diese These und die Art, wie sie präsentiert und verantwortet wird, soll hier untersucht werden.

II. Philosophisch-theologisches in *De concordantia catholica* über das Wesen der *concordantia*

II.1. Zitat und Kommentar

Nikolaus von Kues stellt in *De concordantia catholica* bezüglich der *concordantia* in der Kirche von vornherein fest, daß ihr einigendes Band Christus ist, der wie ein Magnet sämtliche Glieder in hierarchischer Abstufung mit sich und einander verbindet und vereint (c.c. S. 4 R 1,3–10 und S. 30 I 5,12–16). Diese Sicht ist rein theologisch. Aber einmal äußert sich Cusanus, gewissermaßen in einem kleinen philosophisch-theologischen Exkurs, auch über das Wesen der *concordantia* (31f. I 6,1–15). Um diese Äußerung, die Lücking-Michel mit der späteren These der *coincidentia oppositorum* verbindet, geht es hier. Ich zitiere die Stelle, aus der die Verfasserin (S. 103–105) drei kleinere Fragmente und ein größeres anführt, vollständig (in eigener Übersetzung):

»Weil es sonnenklar ist, daß alles Sein und Leben auf *concordantia* beruht, ist also in jenem göttlichen Wesen, wo (lat. *ubi*) Leben und Sein in vollkommener Gleichheit eins sind, die höchste und unendliche *concordantia*, denn dort, wo das Leben Ewigkeit ist, ist für keine Gegensätzlichkeit Platz.« Ich unterbreche hier kurz das Zitat, um darauf hinzuweisen, daß Cusanus an dieser Stelle einen Scheinbegriff, einen durch den Zusatz ›unendlich‹ verstärkten Superlativ (*summa et infinita concordantia*) einführt. Der Superlativ täuscht Vergleichbarkeit vor, wo keine ist, denn auch Cusanus bekennt sich zum Axioma: *infinitum ut infinitum aufugit omnem proportionem* (d.i. 6,1f.). Durch die Verbindung mit *summa* wird *infinita* aber als eine Verstärkung von *summa* erfahren, während in Wirklichkeit *summa* durch *infinita* sinnlos gemacht wird. Das läßt den Leser leicht darüber hinwegsehen, daß unser Begriff *concordantia* auf Gott als das *simplicissimum Unum* nicht anwendbar ist, weil *concordantia*, wie jedes mit *con-* zusammengesetzte Wort Pluralität voraussetzt. Gewiß, Cusanus weist selbst auf dieses Problem hin, wie wir gleich sehen werden, aber er hat dem Leser inzwischen suggeriert, daß es in Gott als Urbild aller Vollkommenheiten (*perfectionalia*) *concordantia* geben muß, so daß hier kein unlösbarer Widerspruch angenommen werden darf. Die Fortsetzung des Zitats zeigt, wie er dieses Problem löst:

»Nun gibt es aber *concordantia* nur zwischen Unterschieden. Und je geringer die Gegensätzlichkeit in den Unterschieden ist, um so stärker ist die *concordantia* und um so länger das Leben. *Concordantia* ist also dort ewig (= unendlich), wo es keine Gegensätzlichkeit gibt. Betrachte von dieser Wurzel aus das tiefe Fundament der allerheiligsten Dreieinigkeit, denn sie ist Einheit in Dreiheit und Dreiheit in Einheit, und das ganz und gar ohne Gegensätzlichkeit, denn wie der Vater, so der Sohn, so auch der heilige Geist. Seht die unsagbare (*inexpressibilem*) *concordantia* im dreieinen Gott. Von dieser *concordantia* ausgehend, kann, wer genauer erforschen will, wie alle Vollkommenheiten, die von Gott sagbar und denkbar sind, in der höchsten *concordantia* des einen Wesens und der drei Personen (enthalten) sind, die größte und unbegreifliche Wahrheit zutage fördern, die aufgrund dieser diskursiven Erörterung (*ex hoc discursu*) sich den Augen des Erkenntnisvermögens (*intellectus*) darbietet. Denn diese *concordantia* ist die höchste Wahrheit selbst, aber (das) gehört nicht zu meinem Thema.«

Auch zu diesen Sätzen einige Bemerkungen: a. Der philosophische Teil des Exkurses hört auf, wo die Trinitätsspekulation anfängt. b. Wie man alle uns bekannten Vollkommenheiten von Gott denken und sagen kann, ist ein Problem, das ohne Zweifel das spätere Werk *De docta ignorantia* mitinspiert hat. Es beschäftigte Cusanus also schon lange vorher. c. Der Satz »volenti subtilius« usw. scheint vorauszuweisen auf *De docta ignorantia* (7,12–15): »hoc Maximum supra humanam rationem incomprehensibiliter inquirere laborabo«. d. Die Namen, die Cusanus sich nacheinander für Gott ausdenkt, untersucht er, wie hier, immer auf ihre trinitarische Aussagekraft (vgl. *van Dieten* 368–375).

Das sind aber keine Indizien dafür, daß Cusanus sich wegen des philosophischen Problems »Einheit und Vielheit« mit *concordantia* befaßt und in Gott und Schöpfung ein solches Problem sah. Die Frage nach *concordantia* ist in *De concordantia catholica* die Frage nach der Erhaltung relativer Einigkeit innerhalb einer Vielheit, die ein Ganzes bildet. Wer vorhat, die Vielheit aus einem Ganzen zu eliminieren, sucht nicht nach *concordantia*, sondern nach der Möglichkeit einer Verschmelzung der Vielheit zu einer einheitlichen formlosen Masse. Da aber Lücking-Michel passim von Einheit und Vielheit »nebeneinander« spricht, ist hier zuerst die Bedeutung von »Einheit« klarzustellen. Eine Einheit bezeichnet in nichttranszendentaler Sprache entweder ein aus vielen Elementen zusammengesetztes Ganzes oder ein einzelnes Exemplar aus einer Vielheit, die ein Ganzes bildet. Unsere Wörter Eins, Einheit usw. sind eingebunden in die menschliche Sprache, die essentiell bezogen ist auf die einzige Wirklichkeit, die wir kennen und begreifen können, und die ein einziges Geflecht von Beziehungen ist. Auch Cusanus hat zumindest später eingesehen, daß unser »Eins« nicht wirklich von Gott gesagt werden kann (*van Dieten* 359). Wenn wir nun andeuten wollen, daß wir mit unseren Begriffen und Worten etwas zu benennen versuchen, was wir damit nicht erfassen können, fügen wir das Wort absolut hinzu und bezeichnen damit das Angedeutete als von unserer Wirklichkeit »losgelöst« und deshalb für unsere Wahrnehmung und unser geistiges Erkennen unerreichbar. Nicht das Absolute liefert uns die Gründe, warum wir es so oder so benennen, sondern nur wir selbst aufgrund einer wie auch immer begründeten Vermutung oder Überzeugung. Das bedeutet für unseren Fall, daß wir, über Einheit sprechend, immer klar sagen müssen, ob wir von unseren relativen Einheiten reden oder vom absoluten Einen, das Parmenides, Platon, Plotin, Proklos, Pseudo-Dionysios und schließlich auch Cusanus als das einzig wahre Seiende gesehen haben. Dies mag umständlich scheinen, aber simplizistische Formulierungen wie »Einheit und Vielheit, die gleichzeitig nebeneinander bestehen« (*Lücking-Michel* 75), stiften nur Verwirrung beim Denker wie beim Leser. Aber auch richtig formuliert ist es nicht dieses »Problem«, daß Cusanus in *De docta ignorantia* lösen will. Sein Ausgangspunkt ist ein anderer: die Frage »wie bestimme ich das Wesen Gottes?« Dazu aber später.

Zurück zum Zitat aus *De concordantia catholica*: Zuerst ein Wort zur theologischen Spekulation, womit Cusanus eine *infinita concordantia* in Gott begründet. In der »Ewigkeit«, die für ihn mit Leben und Wesen Gottes identisch ist (*van Dieten* 373), sieht er das Fundament der Dreieinigkeit, d. h. die *concordantia*, worauf er alles Sein und Leben fundiert (in »alles« Unvergleichbares [Gott und Schöpfung] zusammennehmend). Das kann nur heißen, daß in Gott das gemeinsame Wesen (die gemeinsame göttliche Natur) das Bindemittel ist, das die drei Personen vereint. Cusanus erklärt aber nicht, wieso es in Gott, »ubi nulla contrarietas«, etwas zu vereinen gibt. Auch die *contrarietates*, die das Trinitätsdogma von Nikaia lehrt, erkennt er nicht als solche an, weil für ihn Unterschied und Nichtunterschied in Gott einundasselbe sind, Trinitas gleich Unitas und Unitas gleich Trinitas ist (d. i. 39,3f.). Denn in Gott, so Cusanus nach Augustinus, kann man nicht (bis drei) zählen (d. i. 38,19–22; a. d. i. 24, 7–9; *van Dieten* 370). Für Cusanus sind also die unterschiedlichen Eigenheiten der drei Personen keine *contrarietates*, was doch wohl mit dem betreffenden Dogma unvereinbar ist. Dieses sieht das

Mysterium eben darin, daß das gemeinsame göttliche Wesen die Gegensätzlichkeit der Hypostasen nicht zunichte macht, sondern nur verhindert, daß, wie drei Hypostasen menschlicher Natur drei Menschen ergeben, drei Hypostasen göttlicher Natur drei Götter ergeben würden. Cusanus erklärt uns nicht, was denn vom göttlichen Wesen in concordantia vereint wird, wenn die drei Hypostasen keine differentiae darstellen. Trotzdem liefert er ein Lippenbekenntnis zu den drei Hypostasen im Sinne des Dogmas ab, läßt aber den Leser mit dem sich daraus ergebenden Problem allein. Vielmehr lenkt er ihn ab mit dem frommen Ausruf: »Ecce inexpressibilem concordantiam in deo uno et trino.« Inwiefern das in nicht auf Gott anwendbaren Begriffen sinnlos formulierte Trinitätsdogma der drei Hypostasen in einer göttlichen Wesenheit (*van Dieten* 356) Cusanus für sein ketzerisches Bekenntnis entschuldigt, kann ich hier nicht weiter erörtern.

Auch später gibt Cusanus, wenn es um die Einheit Gottes geht, zur Trinität der Personen nur Lippenbekenntnisse zum besten (*van Dieten* 368f.). Lücking-Michel (S. 105f.) versucht, dies zu verharmlosen, kann aber als cusanische Lösung nur die bereits erwähnte Aussage aus *De docta ignorantia* (39,3f.) anbieten: »ubi distinctio est indistinctio, trinitas est unitas« und umgekehrt. Wäre aber die These, im Unendlichen seien Unterscheidung und Nichtunterscheidung identisch, dem Menschen irgendwie verständlich, wäre die Dreieinigkeit kein Mysterium. Lücking-Michel geht aber nicht auf den Kontext der zitierten Aussage ein. Dieser zeigt, daß Cusanus dort (d. i. 38,22ff.) zuerst vorschreibt, wie man zu denken hat, nämlich auf der Basis seines Koinzidenzprinzips. Dieses verdankte er aber göttlicher Erleuchtung. Selbst geht Lücking-Michel soweit, daß sie in den drei göttlichen Personen keine »sich gegenseitig ausschließenden Andersheiten« sehen will, weil in Gott keine Andersheit gedacht werden kann. Also Principium und zugleich principium dieses Prinzips sein oder in der Bildsprache der Kirche Vater eines einzigen Sohnes und zugleich selbst der einzige Sohn dieses Vaters sein sind keine Andersheiten, die sich gegenseitig ausschließen; das eine kann also mit dem anderen identisch sein und die Bezeichnungen Vater und Sohn werden auswechselbar. Soweit die Folgen radikaler Aufhebung des principium contradictionis in bezug auf das Trinitätsdogma.

II.2. Von concordantia differentiarum zu coincidentia oppositorum?

Laut Cusanus ist concordantia um so stärker, je geringere Verschiedenheiten miteinander in Übereinstimmung zu bringen sind. Demnach wäre Eintönigkeit die ideale Harmonie. Aber welcher umweltbewußte Mensch weiß heute nicht, daß jedes Ökosystem ein Biosystem ist, worin jede vorhandene Art von Lebewesen sich harmonisch in eine Vielheit von anderen Lebewesen einfügt und daß ein solches System um so stärker und lebensfähiger ist (»tanto fortior et longior vita« c.c. 30, I.6,1), wie größer die Artenvielfalt ist. Concordantia hat nichts mit dem Aufheben von differentiae zu tun (auch die Kirche ist dadurch nur kleiner, schwächer und ärmer geworden), sondern mit erhaltender und stärkender Harmonisierung. Auch Lücking-Michel (S. 103) hat gesehen, daß »Optimierung« im Sinne des Cusanus die concordantia samt dem Begriff in nichts auflösen würde. Wie sie dann aber ihrem Meister zu Hilfe eilt, um dessen Konzept zu retten, dazu kann man nur sagen »non tali auxilio«. Sie denkt sich dazu die Entfernung zwischen den beiden differierenden Polen, die in concordantia zu vereinen sind, als kleiner werdend, so daß diese »nicht nur gegen Null tendierend, sondern gleich Null wird.« In diesem Fall »hätte man den Begriff durch sich selber aufgehoben« (S. 103). (Natürlich nicht durch sich selber, sondern durch den Denkfehler, concordantia sei um so größer, je geringer die Unterschiede seien.) Aber, so fährt sie fort (S. 104): »In Gott wird die größtmögliche Konkordanz erreicht. Hier gilt »nulla contrarietas locum habere potest«, und damit ist der Fall gegeben, daß die Differenz ... gleich Null ist, um doch wieder nicht einfach nichts zu sein. Die concordantia fällt mit ihrer Aufhebung zusammen, die kleinste Differenz

ist gleichzeitig die größte.« Also: concordantia differentiarum ist eine Vollkommenheit, muß demnach von Gott gesagt werden können und in ihm die größtmögliche sein. Differentiae gibt es aber in Gott nicht, darum fehlt in ihm die Basis für concordantia und fällt diese in sich zusammen. Null geworden ist sie die kleinstmögliche, aber zugleich die größtmögliche, denn davon sind wir ausgegangen. So wird aus concordantia coincidentia. Aus Gott als »der vollendetsten Form der Einheit in der Vielheit und der Vielheit in der Einheit« wird statt infinita concordantia »in verbesserter Begrifflichkeit« coincidentia oppositorum. Was soll man dazu noch sagen? In Apologia doctae ignorantiae (9,17f.) bekennt sich Cusanus selbst zu einem klaren Unterschied zwischen concordantia und coincidentia: »si quis (wie Wenck) videt omnia in numero, pondere et mensura (d. h. als meßbar), in se experitur sine differentia et concordantia hoc esse non posse.« Das heißt: so lange man auf dem Teppich bleibt, gibt es keine Absurditäten.

Die weiteren Ausführungen von Lücking-Michel zu diesem Thema lesen sich wie eine Parodie auf ernsthafte Theologie. Ein paar Zitate: »Die Aufhebung der Gegensätze in diesem Fall ist jeder Einschränkung enthoben, es ist das Absolute schlechthin, das als absolute Übereinstimmung ebenso wie als absolute Differenz gedacht werden kann« (S. 105); »Ist die concordantia (zwischen den göttlichen Personen) unendlich groß, so sind die Differenzen zwischen den Personen entsprechend unendlich klein« (ebd.); »Es gilt ebenso sehr der Satz: Der Vater ist der Sohn, der Sohn ist der Geist, wie der Vater ist nicht der Sohn, der Sohn ist nicht der Geist etc. Unterschiedenheit ist in gleicher Weise Ununterschiedenheit« (S. 106). Für den letzten Satz glaubt Lücking-Michel sich auf den cusanischen Satz »ubi distinctio est indistinctio, trinitas est unitas. Et e converso, ubi indistinctio est distinctio, unitas est trinitas« berufen zu können. Dieser Satz gibt aber keineswegs die Aussage »der Vater ist der Sohn« usw. her. Distinctio steht bei Cusanus offensichtlich für trinitas und indistinctio für unitas. Das geht aus der Umkehrung der Aussage »trinitas est unitas« klar hervor. Cusanus redet also keineswegs einer gleichzeitigen Identifizierung und Nichtidentifizierung des Vaters mit dem Sohn usw. das Wort. Lücking-Michel meint auch, daß Cusanus »sehr wohl den Unterschied zwischen dem einen Wesen und den drei Personen beachtet« und dafür den Grundsatz »concordantia differentiarum est« gelten läßt (106). Hier mißversteht sie offenbar sowohl das Dogma wie Cusanus. Differenz gibt es nicht zwischen der einen essentia einerseits und den drei Personen andererseits; die drei Personen sind der eine Gott und umgekehrt. Es sind die im Dogma festgelegten Differenzen zwischen den Personen untereinander, wozu Cusanus Lippenbekenntnisse ablegt. Es gibt aber mehr Uncusanisches bei Lücking-Michel. So die Art, wie sie sich ihre »Koinzidenz« von Differenzen in infinita concordia denkt. Diese steht der Art des Zusammenfallens von Gegensätzen bei Cusanus diametral gegenüber. Sie stellt sich, wie gesagt, die den opposita entsprechenden differentiae als auseinanderliegende Punkte vor, die sich aufeinander zu bewegen und so ihre Gegensätzlichkeit verringern, bis sie sich irgendwo in der Mitte begegnen und zu einem und demselben Punkt werden. Bei den opposita des Cusanus wird der Gegensatz aber dadurch aufgehoben, daß beide ihre Gegensätzlichkeit nicht verringern, sondern verstärken, bis sie die Grenze zur Unendlichkeit überschreiten, wo ihr Zusammenfallen darin besteht, daß es beiden unmöglich ist, im Absoluten, wo für Gegensätze kein Platz ist (c. c. 31 I.6,4), weiter zu bestehen. Das Zusammenfallen in concordantia ist also ein Zusammenfallen im gleichen endlichen Bereich, worin sich die differentiae befinden, und am Ende steht nicht ein Ergebnis, das zugleich als das Größte und das Kleinste, sondern eins, daß nur als die Mitte gesehen werden kann. Fazit: Es gibt nichts bei Cusanus, das uns erlaubt, seinen Begriff concordantia als Vorläufer seines Begriffs coincidentia zu sehen. Was beide gemein haben, ist folgendes. Cusanus will in Gott das Urmodell aller Vollkommenheiten sehen, ob sie sich im endlichen Bereich widersprechen oder nicht, und ob sie in dem Sinne, die sie dort haben, auf Gott anwendbar sind oder nicht.

II.3. *Concordantia von Oben?*

Man kann also im besprochenen philosophisch-theologischen Exkurs über das Wesen der concordantia keine Vorstufe der cusanischen Erleuchtung von 1437/38 sehen, die ihm die Vision der coincidentia oppositorum bescherte. Die Deutung der Dreieinigkeit als infinita concordantia und Leitbild für jede irdische concordantia paßt aber zu seiner vorangegangenen Feststellung, daß die concordantia in der Kirche ab uno infinitae concordantiae rege Christo in hierarchischer Abstufung in alle Glieder fließe (c.c. 29 1.4, 6–8), also von oben herunterkomme. Diese Sicht steht in flagrantem Widerspruch zu der Tatsache, daß Cusanus sonst in c.c. eine concordantia als traditionell und ideal verkündet, die von der Basis aus realisiert wird, indem das Kirchenvolk sich seine Vertreter wählt (freilich nur aus dem Klerus), durch sie, wenn nötig zum Konzil versammelt, den bedrohten consensus, d. h. die Basis der concordantia, zu retten versucht und der dort erarbeiteten Lösung als letzte Instanz durch Annahme (Rezeption) ihre eigentliche Gültigkeit verleiht. So betrachtet, verrät diese Stelle, daß Cusanus grundsätzliche Einstellung nicht zu seiner praktischen konziliaristischen Haltung paßte. Aber zurück zum angeblichen Weg von concordantia zu coincidentia.

III. Concordantia oder coincidentia eine Erkenntnisfrage: ratio oder intellectus?

III.1. *Die These der Arbeit*

»Erst in *De docta ignorantia*«, so Lücking-Michel (S. 97f.), »treibt NvC das Problem von concordantia und coincidentia voran, indem er es auf die Differenz von ratio und intellectus zurückführt.« Wie gezeigt, sind concordantia und coincidentia keine konkurrierenden Begriffe, die beide versuchen würden »Einheit und Vielheit zusammenzudenken«, aber fragen wir uns trotzdem, was mit der Rückführung auf ratio und intellectus gemeint sein kann. Doch wohl nur, daß für die concordantia die ratio und für die coincidentia der intellectus zuständig sei, mit anderen Worten daß die ratio nur eine Wirklichkeit kennt, worin concordantia die höchste Einheit ist, der intellectus aber eine, in der Einheit sich als coincidentia aller Gegensätze erweist. Cusanus leugnet nicht, daß der logisch argumentierende Verstand (ratio) das principium contradictionis, d. h. die Annahme, daß »ist (so)« und »ist nicht (so)« nicht zugleich vom Gleichen gesagt werden können, zum Ausgangspunkt hat. Wir können uns hier also auf die möglichen Erkenntnisse des intellectus (von Lücking-Michel unglücklicherweise als Vernunft bezeichnet, s. u.) beschränken. Dazu Lücking-Michel (S. 97; ohne Beleg aus Cusanus): »Das Unendliche wird nicht mit dem die Kontraste auseinanderhaltenden Verstand (ratio) gemessen (!), der auf das Relative ausgerichtet ist, sondern mit der Vernunft, welche die Gegensätzlichkeiten im gemeinsamen Urgrund des Unendlichen vereinigt«. Sie unterscheidet hier, wie oft, gar nicht oder nicht klar zwischen der eigenen natürlichen Tätigkeit der »Vernunft« und einem ihr von Gott geschenkten Sehen. Sie warnt außerdem nicht davor, daß ihr Begriff »Vernunft« sowohl mit der alltäglichen Bedeutung des Wortes wie mit der Bedeutung in der modernen Philosophie wenig gemein hat. Immerhin definiert sie in einer Fußnote (S. 96 Anm. 128), was für sie Vernunft (intellectus) ist: »das höhere Vermögen geistiger Wahrnehmung, das Vermögen der Einsicht in unmittelbar Gegebenes, in das Sein, derart, daß die vom Verstand voneinander unterschiedenen Elemente nicht auseinanderfallen, sondern zusammengehören, indem die Unmittelbarkeit der Vernunft durch Vermittlung des Verstandes sich selbst zu ausdrücklichem Wissen vermitteln muß«. Der wenig alltägliche Ausdruck »sich selbst (durch Vermittlung) zu etwas vermitteln« kann nur bedeuten, sich

(durch Vermittlung) etwas beschaffen. Demnach muß die unmittelbare geistige Wahrnehmung der ›Vernunft‹ die ratio bemühen, um zu ›ausdrücklichem‹ = bewußtem (?) Wissen zu werden. Das heißt: Die ›Vernunft‹ sieht etwas (das Sein) direkt in seiner Ganzheit, verfügt dadurch aber noch nicht über brauchbares Wissen, sondern läßt ihre Einsicht vom Verstand, der selbst zu dieser höheren Einsicht nicht imstande ist, bearbeiten und erhält ihr direktes Sehen als vermitteltes Wissen zurück. Trotz aller Unklarheit ist eins klar, daß Lücking-Michel versucht, die Vernunft für die Aufgabe, die sie ihr zuteilt, das unmittelbare Sehen der *coincidentia oppositorum*, zurechtzuschneiden. Klar ist auch, daß man dies bei Cusanus nicht liest. »Allein die Vernunft« heißt es weiter (S. 97f.) »vermag auf unfaßbare Weise das Widersprechende in eins zu binden«, »ist zu koinzidierendem (!) Denken befähigt«, »kann die Grenzen des Verstandes überwinden, indem sie auf die Bedingungen der Möglichkeit seines Denkens reflektiert«. Letzteres heißt, so wie es dort steht, daß die Vernunft durch eigene Reflexion und nicht durch göttliche Erleuchtung zum Ziel kommt. Lücking-Michel bescheinigt der Vernunft auch eine »Macht des Denkens, endliche Gegensätze im Unendlichen methodisch (!) vereinen zu können« sowie, daß »die menschlichen Begriffe bei ihrer Bewegung zur absoluten Einfachheit verwandelt werden« (S. 98). Bis auf ein einziges »auf unfaßbare Weise«, das wie eine Pflichtübung wirkt, deutet alles darauf hin, daß Lücking-Michel nur von natürlichen, der Vernunft eigenen Fähigkeiten spricht. Zur ganzen Erörterung bringt sie (S. 98 Anm. 136) eine einzige Belegstelle (d. i. 11,12–18; unvollständig zitiert). Eine Untersuchung weiterer Stellen aus *De docta ignorantia* und *Apologia doctae ignorantiae* hat sie anscheinend nicht für nötig gehalten. Aber ehe wir uns dieser Belegstelle zuwenden, ist klarzustellen, was man im Alltag und in der modernen Philosophie unter Vernunft versteht, denn mit dem Verständnis von Lücking-Michel geht niemand an die Texte von Cusanus heran. Im Alltag (und die Alltagsbedeutung eines Wortes meldet sich bei jeder Verwendung aus dem Hintergrund) steht das Wort Vernunft für die Geistesgabe, im Denken, Reden und Tun maßzuhalten, indem man bei allem, was man denkt, sagt und tut, einleuchtende und allgemein anerkannte Prinzipien und Regeln zugrundelegt. In der Philosophie steht spätestens seit Kant Vernunft für die von Wahrnehmung und Erfahrung unabhängige apriorische Einsicht, welche Prinzipien und Regeln allgemeine Gültigkeit haben müssen, damit der Mensch überhaupt ›vernünftig‹ denken, reden und handeln kann. Allgemeine Gültigkeit ist natürlich nur in dem Maße gegeben, in dem die Menschen sich über diese Prinzipien und Regeln haben einigen können. Mit Vernunft in diesem Sinne hat die von Lücking-Michel beschriebene sehr wenig zu tun. Wie steht es aber mit *intellectus* bei Cusanus, dem die Vernunft bei Lücking-Michel entsprechen soll?

Ohne die Spur eines Nachweises mitzuliefern, stellt Lücking-Michel fest, daß Cusanus die Begriffe *ratio* und *intellectus* in seinen frühen Schriften »nicht nur nicht scharf abgrenzt, sondern auch wechselweise gebraucht«, und daß *intellectus* in *De concordantia catholica* nur einmal, und zwar mit dem Zusatz *discursivus* vorkommt (S. 97 mit Anm. 131). Die wichtige, schon oben ausführlich besprochene Stelle *De concordantia catholica* 32 I.6,15, die sie bis zum vierten Wort vor »*oculis intellectus*« zitiert (S. 105), berücksichtigt sie hier nicht.

III.2. Die Belegstelle *De docta ignorantia* 11, 12–18

Vorab weise ich darauf hin, daß ich das Wort *intellectus* bei Cusanus nicht mit Vernunft übersetze. Das würde manche Aussage unverständlich machen. Man kann z. B. nicht sagen, daß die Vernunft diskursiv zu Werke geht oder mittels des Verstandes argumentiert, was Cusanus seinen *intellectus* tun läßt. Er selbst definiert *intellectus* in seiner Widmung der *Docta ignorantia* an Cesarini so: »*cuius esse intellegere est*« (d. i. 2,3f.). Die wesentliche Tätigkeit des *intellectus* ist demnach ein natürliches Verstehen, Erkennen, Begreifen, ohne daß dabei zwischen unmittelbarem und mittelbarem Erkenntnisvorgang unterschieden wird. Außerdem

ist zu beachten, daß Cusanus gerade an den Stellen, warum es hier gehen wird, *intellectus* und *mens* (Geist) als Synonyme verwendet (*oculi intellectus* c.c. 32,15; *visus mentis* a.d.i. 3,4; *mentis oculus* ebd. 14,15; *intellectus videns* ebd. 28,17). Offensichtlich ist *intellectus* für Cusanus ein übergeordneter Begriff, der unser Erkenntnis- und Denkvermögen überhaupt andeutet, ein geistiges Vermögen, das zuständig ist für die Bildung von Begriffen, für die (An)Erkennung von grundlegenden Prinzipien des Denkens, und in letzter Instanz auch für die ordentliche Benutzung der *ratio*. Ich übersetze *intellectus* deshalb mit Erkenntnisvermögen.

Nun zur einzigen Cusanus-Stelle, die Lücking-Michel als Beleg dafür bringt, daß die Vernunft (*intellectus*) die Grenzen des Verstandes (*ratio*) »zu überwinden vermag«. Hier die vollständige Stelle (d. i. 11,12–18) in eigener Übersetzung:

»Dies (d. h. daß man von Gott Kontradiktorisches aussagen kann, weil er alles, als was man ihn begreift, gleichermaßen ist und nicht ist [d. i. 11,3–9]) übersteigt unser ganzes Erkenntnisvermögen (*omnem nostrum intellectum*), das nicht fähig ist, auf dem Wege der *ratio* widersprüchliche Dinge in ihrem Ursprung miteinander zu verknüpfen (*combinare*). Denn wir wandern inmitten von Dingen, die uns von Natur aus klar sind. Diese (unsere Natur) aber bleibt weit zurück bei jener unendlichen Kraft (des Ursprungs?) und ist nicht fähig, die widersprüchlichen Dinge selbst, die unendlich voneinander entfernt sind (unzulässige Metapher! Im Unendlichen gibt es keine Entfernungen und laut Cusanus selbst *nulla contrarietas* [c.c. 32 I.6,2] miteinander zu verbinden (*connectere simul*). Über alles argumentierende Denken hinaus (*supra omnem rationis discursum*) sehen wir also auf unbegreifliche Weise, daß die absolute *maximitas* unendlich ist, keinen Gegensatz hat und das Kleinste mit ihr zusammenfällt.« (*Maximitas* hieße wörtlich übersetzt Größtheit, ein unmögliches Wort, das freilich allein genau dem lateinischen *maximitas* entspricht. Wilpert übersetzt »das Größte« oder »die Größe«, aber erstere Übersetzung konkretisiert das Abstraktum und die zweite unterdrückt sehr uncusanisch den Superlativ.)

Hier ist keineswegs die Rede davon, daß der *intellectus* fähig wäre, die *ratio* zu überwinden, sondern nur davon, daß das Erkennen des Prinzips der *coincidentia oppositorum* unser ganzes Erkenntnisvermögen (*intellectus*) übersteigt, weil es nicht in der Lage ist, mittels des argumentierenden Verstandes (*via rationis*), die Unendlichkeit zwischen den ins Unendliche gesteigerten Gegensätzen zu überbrücken. (Was logisch ist, denn im Unendlichen gibt es weder Gegensätze noch ein Auseinanderliegen.) Cusanus sagt hier aber nicht, mit welchem Organ wir die unendlich gewordenen Gegensätze in ihrem Ursprung als identisch bestaunen und in der absoluten Einfachheit Gottes, *ubi nulla contrarietas*, den Superlativ des so Seins des einen als identisch mit dem Superlativ des nicht so Seins des anderen Pols der Gegensätzlichkeit erkennen. Man muß, was Lücking-Michel nicht tut, andere Stellen heranziehen, um zu erfahren, daß Cusanus dieses unbegreifliche Sehen dem Erkenntnisvermögen (*intellectus*) bzw. dem menschlichen Geist (*mens*) zuschreibt (s. ob. zur Synonymie von *intellectus* und *mens* bei Cusanus). An allen dort verzeichneten Stellen, wie an vielen anderen, betont Cusanus aber, daß es sich dabei um eine nicht natürliche Erkenntnis handelt. Jeder Versuch, auch nur den Eindruck zu erwecken, daß es ein Vernunft zu nennendes Vermögen gäbe, das sich eigne, das *principium coincidentiae* zu verstehen, ist darum im Streit mit dem Denken des Cusaners. Dieser gibt freilich Anlaß zu diesem Mißverständnis, weil er betont, daß der *intellectus* in diesem Fall die *ratio* nicht bemühen kann. Der Grund ist, daß diese nur auf der Basis des *principium contradictionis* funktioniert (a. d. i. 28,13–17). Letzteres läßt er also nicht für das ganze Erkenntnisvermögen gelten. Er hält allgemein die Möglichkeit eines nicht rational zu verantwortenden Erkennens offen. Dazu möchte ich notieren, daß nicht rational zu verantworten und rational nicht zu verantworten sehr verschieden sind.

III.3. Genauere Interpretation der Belegstelle *De docta ignorantia* 11, 12–18

Wie reimt sich nun aber das angebliche Sehen des intellectus mit der Aussage, daß die Erkenntnis, in Gott seien unsere Gegensätze identisch, unser ganzes Erkenntnisvermögen übersteigt? Das reimt sich eventuell in dem Sinne, daß Cusanus jede Eigenleistung unseres Erkenntnisvermögens ausschließt, nicht aber das Vermögen, passiv übernatürliche Erkenntnis zu erfahren. Das Problem, daß Erkenntnis und völlige Passivität sich widersprechen, löst er einfach, indem er diesen Vorgang als übernatürlich und unbegreiflich darstellt. Wunder braucht man nicht zu erklären. Wir haben es hier nicht mit Wissen zu tun, sondern mit der cusanischen *docta ignorantia*, die dem Wissenschaftler, der kein Mystiker ist, versagt bleibt (a. d. i. 20,19f.). Für ihn als Nichteingeweihten reimt sich also gar nichts. Aber wenn wir über dieses sich Reimen oder nicht Reimen zu einem abschließenden Urteil kommen wollen, dürfen wir nicht mit Lücking-Michel bei einer Belegstelle stehen bleiben.

III.4. Weitere wichtige Aussagen über *ratio* und *intellectus*

Im grundlegenden ersten Kapitel von *De docta ignorantia* (Wissen als Nichtwissen) beteuert Cusanus seine Überzeugung, daß der Mensch naturgemäß über das nötige Instrumentarium verfügt, seinen Kenntnisdrang zu befriedigen. Das gesunde freie Erkenntnisvermögen (*intellectus*), das alles mit dem angeborenen diskursiven Denken (*indito discursu*) mustere, begehre unersättlich die Wahrheit zu erreichen. Und wenn es sie in liebevoller Umarmung erfaßt hat, sagen wir, daß es sie kennt, und zweifeln nicht, daß das am wahrsten ist, worüber kein gesunder Verstand anderer Meinung sein kann (d. i. 5,11–14; Wilperts Übersetzung dieser Stelle, und nicht nur dieser, läßt zu wünschen übrig). Trotz der Musterung mit dem angeborenen diskursiven Denken, muß Cusanus hier von einleuchtenden Wahrheitsgrundsätzen reden. Das zeigt sowohl der Hinweis auf den allgemeinen gesunden Menschenverstand, als die anschließende Erörterung über die geringere Sicherheit von Forschungsergebnissen. Bei der Forschung, so Cusanus, geht der Mensch von bekannten und sicheren Wahrheiten aus, um bezüglich des Unbekannten durch Vergleich mit Bekanntem neue Erkenntnisse zu gewinnen. Diese sind aber, verglichen mit den ersten Wahrheiten, nur noch relativ wahr und sicher, denn ein genaues zur Deckung bringen des Unbekannten mit dem Bekanntem ist nicht möglich. Forschung ist aber für Cusanus eine Sache der *ratio* (d. i. 5,14–6,10).

Diese Stelle ist nicht nur mißverständlich formuliert, vor allem enthält sie eine gefährliche Überschätzung des sogenannten gesunden Menschenverstandes (*»cui omnis sana mens nequit dissentire«* d. i. 5,13f.). Schon nach wenigen Seiten zeigt sich diese Gefährlichkeit, wenn Cusanus in bezug auf seinen Gottesbegriff Maximum behauptet *»Hoc Maximum, quod et Deus omnium nationum fide indubie creditur«*. Schon in einer noch gottgläubigeren Zeit, als unsere es ist, warnte Kant vor Berufung auf das Urteil der Menge und meinte, eine solche müßte den Philosophen erröten lassen. So kritisch Cusanus hier den Verstand (*ratio*) beurteilt, so unkritisch steht er den angeblichen Einsichten der eigenen und der allgemeinen Vernunft gegenüber. Mit der Zeit ändern sich nicht nur die Sitten, sondern auch die Vernunft und der gesunde Menschenverstand. Hätte es nie Polytheismus gegeben, würden wir unseren Glauben nicht Monotheismus nennen. Immerhin erkennt Cusanus gleich anschließend das Wort des Aristoteles an, daß der Mensch gerade bei dem, was am klarsten ist, wie eine Nachtule in die Sonne schaut (d. i. 6,14–17). Das ist aber für ihn kein Grund, alles, was bei diesem Phänomen eine Rolle spielt, kritisch zu hinterfragen, sowohl die eigenen Augen, als das anscheinend absolut Klare, das sich nur dunkel zu erkennen gibt. Er will sich nicht begnügen mit der Feststellung, daß seine Augen offenbar zu schwach sind, das scheinbar so klare in seiner Klarheit zu sehen, und will ergründen, warum die Klarheit sein Sehvermögen übertrifft. Dafür

müßte er aber über ein Instrument verfügen, womit er ermesen könnte, inwiefern die undurchschaubare Helligkeit seine Lichtverträglichkeit überschreitet. Dieses Instrument müßte aber etwas, das er selbst von vornherein als unendlich qualifiziert, zu seiner endlichen Lichtverträglichkeit in Beziehung setzen, eine Beziehung, deren Möglichkeit er von vornherein leugnet: »infinitum ut infinitum, cum omnem proportionem aufugiat, ignotum est (d. i. 6,1f.). Trotzdem glaubt Cusanus die Kombination sicherer Gotteserkenntnis und völliger Unbegreiflichkeit Gottes in seiner *docta ignorantia* ergründet zu haben (d. i. 6,17–19). Die Lösung ist, daß man auf unbegreifliche Weise das unbegreifliche Zusammenfallen der Gegensätze in der absoluten Einfachheit Gottes direkt mit dem Erkenntnisvermögen (*intellectus*) sieht (d. i. 163,9f. u. 14f.)

Dieser Hinweis auf die *docta ignorantia* führt uns zu einer weiteren wichtigen Stelle, wo Cusanus sich über *ratio* und *intellectus* ausspricht. Wenck hatte ihm vorgeworfen, daß er die Keimzelle (lat. *semen*; in übertragenem Sinne: Grundlage) des Wissens (das *principium contradictionis*) und damit jedes Argumentieren (*omnem discursum*) durch sein *principium coincidentiae oppositorum* beseitige (a. d. i. 12,12–14). Darauf antwortet Cusanus, daß Wenck ihn mißverstanden habe, weil er nicht sehe, daß die *docta ignorantia* sich mit dem Auge des Geistes und Begreiflichkeit (*mentis oculum et intellectibilitatem*) befasse. Darum lasse der, der zum Sehen geführt werde, jedes Argumentieren sein und lege nur noch Zeugnis ab von seinem Sehen (a. d. i. 14,14–17). Wer dagegen, logisch vorangehend, philosophische Forschung betreibe, sei noch nicht zum Sehen gekommen; er bediene sich noch des ihm angeborenen argumentierenden Denkens (*discursu sibi indito*) (a. d. i. 14,24–26).

Zu allererst sei dazu notiert, daß der gleiche »*discursus inditus*«, der dem Erkenntnisvermögen (*intellectus*) zugeschrieben wird (d. i. 5,11), hier mit der *ratio* verbunden und nachdrücklich auf das Diskutieren über *extrema disiuncta* beschränkt wird (a. d. i. 15,3–10). Zweitens: Ich glaube nicht, daß Wenck Cusanus mißverstanden hat. Wenck ist einfach der Meinung, daß es kein Auge des Geistes geben kann, das das *principium contradictionis* außer Kraft setzen könnte in dem Sinne, daß »ist« und »ist nicht« wo auch immer identisch sein könnten, vorausgesetzt natürlich, daß man »ist« nicht einmal in relativem und einmal in absolutem Sinne versteht. Womit Wenck recht hat. Menschliches Erkenntnisvermögen, das das *principium contradictionis* außer Kraft setzt, begeht Selbstmord. Es erklärt sich für unfähig, über angebliches Offenbarungswissen, das ihm mitgeteilt wird, vernünftig zu urteilen. Aber lassen wir Cusanus fürs erste weiter reden. Nachdem er der *ratio* jedes Urteil über das Zusammenfallen von Gegensätzen abgesprochen hat, fährt er folgendermaßen fort: »Aber auf der Ebene des *intellectus*, der sieht, wie in der Einheit (*unitas*) die Zahl (*numerus*), im Punkt die Linie und im Mittelpunkt der Kreis enthalten ist, sieht der Geist (*mens*) ohne argumentierendes Denken das Zusammenfallen von Einheit und Vielheit, Punkt und Linie, Mittelpunkt und Kreis« (a. d. i. 15,10–13). Damit glaubt Cusanus gezeigt zu haben, daß der *intellectus* auf einer höheren Erkenntnisebene nicht, wie die *ratio*, auf Gedeih und Verderb dem *principium contradictionis* ausgeliefert ist, sondern durchaus Gegensätzliches wie Einheit und Vielheit in einer höheren Einheit zusammendenken kann. So präpariert er es für das »Sehen« der eigentlichen *coincidentia oppositorum*. Damit hält er das Unwissen der *ratio*, die über »ist« oder »ist nicht« nicht hinauskommt, für besiegt durch das belehrte Unwissen des höheren Erkenntnisvermögens, das die Möglichkeit eines Zusammenfallens von »ist (verschieden)« und »ist nicht (verschieden)« einsieht. Die *docta ignorantia* hat ihren Sitz im höheren Bereich des Erkenntnisvermögens (in *alta regione intellectus*) und hebt, wie ein hoher Turm, einen Menschen zum Sehen in die Höhe, von wo aus er dann auf den mit der *ratio* Suchenden hinuntersehen kann, wie dieser dem Objekt, das er sucht, mal näher kommt, mal sich wieder davon entfernt (a. d. i. 16,1–6). So kommt Cusanus in seiner Selbstverteidigung gegen Wenck zur schärfsten Unterscheidung zwischen *intellectus* und *ratio*, die er noch einmal bestätigt

(a. d. i. 28,13–17): Aus der coincidentia oppositorum im Maximum (= Gott) ergibt sich keineswegs, wie der Gegner folgert, die Vernichtung der Keimzelle der Wissenschaften, d. h. des ersten Prinzips (= principium contradictionis). Denn dieses ist (bleibt) das erste, wenn es um den logisch argumentierenden Verstand (rationem discurrentem) geht, ist es aber keineswegs für das sehende Erkenntnisvermögen (intellectum videntem).

Cusanus erweckt an diesen Stellen den Eindruck, daß der intellectus von sich aus fähig wäre, zumindest die Möglichkeit einer coincidentia in seinem Sinne zu erkennen, bezeugt aber sonst eindeutig, daß dieses Sehen nicht durch eigenes Bemühen (studium) erreicht werden kann und einem Menschen nur als Geschenk Gottes zuteil wird (a. d. i. 12,14f.; 20,19f.). Diesen scheinbaren Widerspruch möchte ich so interpretieren, daß Cusanus einerseits das Argument, seine angebliche Vision sei überhaupt nicht möglich, zurückweisen, andererseits aber an ihrem mystischen Charakter festhalten will. Den Nachweis aber, daß der intellectus in bestimmten Fällen ein Zusammenfallen von Gegensätzen erkennt, erbringt Cusanus nur mit trügerischen Behauptungen. Er meint, in der Einheit (unitas) sehe man die Zahl (numerus) enthalten, im Punkt die Linie, im Mittelpunkt den Kreis. Was Einheit und Zahl betrifft, begeht er eindeutig den Fehler, absolute und relative Einheit nicht auseinanderzuhalten. Die ganze Zahlenreihe ist potentiell in der Zahl eins enthalten, die selbst zu dieser Reihe gehört. Das gleiche gilt für jede Zahl, die immer alle vorausgehenden Nummern und eine potentiell unendliche Fortsetzung einschließt. Ohne zumindest zwei unterschiedliche Einheiten einer gleichartigen Vielheit hätte es nie eine Zahl eins gegeben. Jede Einheit einer zählbaren Vielheit gibt es nur bezogen auf alle anderen, die auch dazu gehören. Nicht die Vielheit ist in der Einheit enthalten, sondern die Einheit in der Vielheit. Wo es die absolute Einheit gibt, die Cusanus für Gott annimmt, gibt es keine zweite Einheit, also auch keine Zahlen und kein Zusammenfallen von Einheit und Vielheit. Der Gegensatz von Vielheit = Zahl ist nicht Einheit, sondern Nichtzahl, und der Gegensatz von Ein(zel)heit nicht Vielheit, sondern das Ganze. Und unseren Monotheismus gibt es nur als Gegensatz zu Polytheismus, als Leugnung, daß eine Mehrzahl von Göttern, die Gott wären im Sinne unseres Gottespostulats, denkbar sei. Gott ist nicht zählbar.

Sowenig wie die Zahl in der zählbaren Einheit enthalten ist, sind die Linie im Punkt oder der Kreis bzw. die Kugel im Mittelpunkt oder Zentrum (eingefaltet) enthalten. Es ist eine primitive Vorstellung, daß eine Linie von einem Punkt aus entsteht, ein Kreis und eine Kugel von einem Mittelpunkt oder Zentrum aus, weil wir so auf einer vorgegebenen (!) Fläche mit Stift oder Zirkel Linien und Kreise ziehen. Ein Punkt ist nur definierbar als Schnittpunkt zweier Linien; was ist da also primär? Bei Mittelpunkt und Zentrum verraten schon die Bezeichnungen die gleiche Antwort. Zuerst ist immer der Raum; nur darin sind alle drei denkbar. Und alle drei Punkte sind nulldimensional, sind pure Beziehungspunkte und nicht anders denkbar. Zieht man Linie, Kreis oder Kugel in Richtung Ausgangspunkt oder Mittelpunkt zusammen, um sie (bzw. ihre explicatio) dort zusammengefaltet (complicatus) in den Punkten unterzubringen, reduziert man die ganzen Beziehungseinheiten auf Nulldimensionalität, auf die Abschaffung des Raumes, der Existenzbedingung unserer drei Beziehungseinheiten. Cusanus tut demnach, als ob der menschliche Geist aus einem nirgends beheimateten Nichts durch einen Urknall unseren Lebensraum entstehen sehen könnte. Wir kämen dann zu einer Schöpfungsgeschichte in dieser Art: Am Anfang war das Nichts. Aber im Nichts war das All eingefaltet enthalten. Dann kam auf Befehl Gottes der Urknall, und das Nichts fing an sich auszudehnen und dehnt sich aus bis heute. Oder nicht?

III.5. *Wie wird man ›Seher‹?*

Cusanus bietet nirgends eine Beschreibung, die sich eindeutig auf eine konkrete (echte oder eingebillete) Vision bezieht, so wie wir solche von anderen Mystikern kennen. In bezug auf sein eigentliches Erleuchtungserlebnis erfahren wir nur ein vages wann und wo: irgendwann zwischen dem 27. November 1437 und dem 8. Februar 1438 auf einem Schiff im Mittelmeer zwischen Konstantinopel und Venedig (d. i. 163,7f.), und über das wie und was teilt er uns nur mit, daß beides unbegreiflich war und ihn in belehrter Unwissenheit zurückließ (ebd. 9–11).

Eine ziemlich allgemeine und abstrakte Beschreibung, wie es zu einer mystischen Vision kommt, lesen wir in a. d. i. 11,14–12,13. Ich fasse die Stelle hier zusammen.

Alles Erschaffene ist Bild Gottes, aber kein Bild kommt an die Wirklichkeit (des Abgebildeten) heran. Wer das sieht, überspringt das Bild und wendet sich auf unbegreifliche Weise der unbegreiflichen Wirklichkeit zu. Wer sich selbst als Bild Gottes sieht, ist sich bewußt, daß alles Gute in ihm von seinem Vorbild kommt. Also läßt er alle Bilder sein und schreitet auf unbegreifliche Weise auf den Unbegreiflichen zu. Denn er wird in Staunen versetzt, wenn er voll Verwunderung sieht, daß das, was in allen begreiflichen Dingen wie in einem Spiegel rätselhaft zu sehen ist, unendlich ist. Richtig sieht er nun diese keiner Kreatur begreifliche Form, von der jede Kreatur ein Abbild ist. Wenn man sich also der unbegreiflichen absoluten Wahrheit nähern will, muß das durch ein unbegreifliches Hinschauen, gewissermaßen auf dem Weg einer gewalttätigen Entführung (lat. raptus: Entführung und Vergewaltigung) geschehen. So kann das Erkenntnisvermögen (intellectus) für einen Augenblick auf unbegreifliche Weise die Wahrheit (= Gott) erfassen, wie das leibliche Auge auf unbegreifliche Weise einen Augenblick in die Helligkeit der Sonne schauen kann. So wie die Sonne so außergewöhnlich sichtbar ist, daß sie begreiflicherweise nicht sichtbar (nicht anzusehen) ist, so ist auch Gott unbegreiflich durch seine allerhöchste Begreiflichkeit. Die belehrte Unwissenheit besteht also in begreiflicher Unbegreiflichkeit und bleibt der beste Weg, zu Gott hinüberzusteigen.

Die Stelle liest sich wie die Rekapitulation eines Lehrbuches über Mystik. Sie verrät Kenntnisse einschlägiger Literatur, aber keineswegs die Ergriffenheit eines visionären Erlebnisses. Nicht Emotion, sondern Abstraktion und sophistische Rhetorik waren hier federführend.

Cusanus definiert selbst, wie wir gesehen haben, die wesentliche Funktion des intellectus als Verstehen. In diesem Text, der den Aspirant-Seher zum angeblichen Höhepunkt des Erkennens, zur Erkenntnis, daß er nichts versteht, begleiten soll, werden der Weg dorthin und das Erreichen des Ziels als unbegreiflich, als nicht zu verstehen bezeichnet. Von Unbegreiflichkeiten umgeben sieht der Mann plötzlich mit Staunen ganz direkt, wie das, was man in den Geschöpfen als rätselhaft sieht, (in Wirklichkeit) unendlich ist, und er sieht nun gut diese für jede sie abbildende Kreatur unbegreifliche Form. In diesen Zustand des Sehens fühlt er sich mit Gewalt versetzt. Das Wort intellectus kommt in dieser Beschreibung nur vor im Vergleich dieses Sehens der Wahrheit mit dem Sehen der Sonne und auch dort nur in einem Nebensatz. So wie die Sonne zu hell ist für das leibliche Auge, ist Gott, der die Wahrheit, d. h. das Objekt des intellectus ist, zu begreiflich (an sich), um begreiflich zu sein (für uns; a. d. i. 12,7–11). Aber aufgrund von a. d. i. 28,17, gibt es keinen Zweifel, daß Cusanus den intellectus als Organ dieses Sehens betrachtet. In seinem höheren Bereich sieht demnach das Erkenntnisvermögen einen kurzen Augenblick die Unendlichkeitsform aller Gegensätze und erkennt in der Unbegreiflichkeit dieser Vision die relative Unbegreiflichkeit des an sich absolut begreiflichen Gottes. Das alles, wie gesagt, auf unbegreifliche Weise, daß heißt, so daß der Seher es weder sich noch sonst jemandem verständlich machen kann. Das Problematische an dieser Vision ist, daß Cusanus sieht, was er sehen muß, um vorausgesetzte Axiome mit einander in Einklang zu bringen: Gott ist absolute simplicitas, sein Abbild, die Schöpfung, ist unübersehbare plurali-

tas. Wie ist das möglich? Für Cusanus so: Man überführe alle unterschiedlichen Ideen, die in der pluralitas der Schöpfung verarbeitet sind, zurück auf eine Uridee, die alles Unterschiedliche als in der Unendlichkeit nicht zu Unterscheidendes in sich vereint. Und weil man dies auf unbegreifliche Weise sieht, muß man auch nicht erklären, wie man Unterschiedliches als nicht unterschiedlich sieht. Darin liegt eben die übernatürliche Vision.

IV. Kritik der cusanischen coincidentia

IV.1. *Gott an sich und Gott als Schöpfer*

Wie gesagt, ist die Fragestellung von Lücking-Michel »Wie löst Cusanus das Problem von Einheit und Vielheit in *De concordantia catholica* und wie in *De docta ignorantia* und welche Entwicklung läßt sich dabei feststellen?« von Grund auf falsch. Die Fragestellung des Cusanus, im *De concordantia catholica*-Exkurs wie in *De docta ignorantia*, ist: Wie kann Gott als absolute Einfachstheit Urgrund und Urmodell aller unterschiedlichen Vollkommenheiten sein, die wir in der Schöpfung kennen? (vgl. c.c. 32 I 6,11–15). Dieses Problem hat seine Wurzel in der parmenidisch-platonischen Gottesvorstellung des Cusanus, die jede Spur von Vielheit aus Gott ausschließt, den er *De docta ignorantia* 163,15 als »*illa simplicitas, ubi contradictoria coincidunt*« bezeichnet. In *De concordantia catholica* berührt er dieses Problem nur am Rande, um Gott kurz als Urmodell jeglicher concordantia herauszustellen. Er begründet dies nicht philosophisch, sondern weist nur auf die absolute Einheit Gottes in drei Personen hin. In *De docta ignorantia* packt er das Problem aber grundsätzlich an und löst es dahingehend, daß er von allen Vollkommenheiten die das Denkbare übersteigende Stufe nimmt, von der konkreten Vollkommenheitsart abstrahiert und nur den Superlativ an sich übrig behält, den er schließlich durch die Prädikate transzendent, unendlich, absolut von allem Bekannten und Denkbaren löst. Da weder ratio noch intellectus diesen unbegreiflichen Weg zu einem unbegreiflichen Ziel bis zum Ende mitgehen kann, flüchtet er letztendlich in die Mystik, in das »ich sehe, ich sehe, was du nicht siehst« und legt davon Zeugnis ab in Worten, die dem Hörer/Leser unverständlich bleiben müssen, da sie, wie er selbst bezeugt, ungeeignet sind, das, was er sagen will, wiederzugeben: »Wer den Sinn (des Gesagten) erfassen will, muß notwendigerweise weniger auf die Eigenbedeutung der Vokabeln bestehen, sondern vielmehr sein Erkenntnisvermögen über den Bedeutungsinhalt der Worte hinausheben, denn diese können den so großen geistigen Geheimnissen nicht wesensgemäß angepaßt werden« (d. i. 8,9–11). Unsere Sprache gibt nur wieder, was ratio und intellectus erfassen. Zu dem, was darüber hinausgeht, kann nur Gott den Geist hinaufführen. Was nutzt also diese Empfehlung? Was ratio und intellectus nicht fassen können, ist aber das, was sich nicht mit dem principium contradictionis verträgt. Denen, die sich lieber diesem Prinzip als dem Seherzeugnis des Cusanus beugen, wirft dieser vor, sich an die ratio zu klammern, und dem intellectus schreibt er deswegen zumindest im Ansatz Einsichten zu, die dem principium contradictionis zu widersprechen scheinen. Das hat aber nichts mit einer besonderen Verbindung concordia/ratio zu tun, sondern ausschließlich mit dem cusanischen Begriff der coincidentia oppositorum im Unendlichen.

Befassen wir uns also näher mit den Wurzeln des eigentlichen Problems des Cusanus. Für ihn stand fest, daß »der Schöpfer aus den Kreaturen erkannt und wie im Spiegel rätselhaft erkannt werden kann« (d. i. 22,4–6; a. d. i. 18,23–25; vgl. Röm 1,20; Sap 13,5). Er huldigte aber auch dem von heidnischen Philosophen entwickelten Gottesbegriff, der Gott als das einzig wahre Seiende sieht, das absolut einfach ist und sosehr »eins«, daß unser Wort Eins diese unissima et simplicissima entitas nicht richtig zum Ausdruck bringen kann (vgl. *van Dieten* 359).

Beides ist für ihn über jeden Zweifel erhaben. Daraus ergibt sich die Frage: Wie kann das absolut einfache Eine, das jede äußere und innere Unterschiedlichkeit ausschließt, Urgrund und Urbild von Vielheit, Gegensätzlichkeit, Veränderlichkeit usw. sein? Die Bildhaftigkeit der Schöpfung ist übrigens auch schwer in Einklang zu bringen mit dem von Cusanus akzeptierten Grundsatz »infinitem ut infinitum, cum omnem proportionem aufugiat, ignotum est« (d. i. 6,1f.) oder anders formuliert: »cum non sit proportio creaturae ad creatorem, nihil eorum, quae creata sunt, speciem gerit, per quam creator attingi possit« (a. d. i. 18,26–19,1). Die These, daß man trotzdem aus dem Geschöpf den Schöpfer erkennen kann, läßt sich nicht aufrecht erhalten mit dem Argument, daß man aus dem Aussehen (species) des Geschöpfes nicht auf das Aussehen seines Schöpfers schließt, sondern nur auf das unendlich und unbegreiflich Schöne in ihm (a. d. i. 18,27–19,2). Wer etwas ein Geschöpf nennt, stellt damit automatisch eine Beziehung zu einem Schöpfer her, ob er nun diesen Schöpfer näher zu kennen glaubt oder nicht, ob er daraus auf Meisterschaft oder mangelhaftes Können schließen will oder was auch immer er folgern möchte. Es ist auch von vornherein klar, daß die Erklärung der bunten Vielfalt der Schöpfung nur vom Schöpfer her erklärt werden kann. Nicht die Schöpfung ist für den Schöpfer verantwortlich, sondern umgekehrt. Die Sicht des Cusanus, daß die Vielheit der Schöpfung in der Einheit des Schöpfers zusammenfällt (eingefaltet enthalten ist), ist aber eine Betrachtung von unten. Von oben gesehen, ist die absolute Einheit primär, nicht die erschaffene Vielheit. Die eigentliche Frage muß also lauten: Wie fällt das absolut Eine in Vielheit auseinander?

So gestellt, zwingt die Frage zu weiterer Präzisierung. Das absolut Eine ist für Cusanus natürlich keine Idee, sondern pure Wirklichkeit (Maximum absolute est omnia absolute actu, quae esse possunt absque quacumque oppositione, d. i. 10,27–11,2). Was Cusanus zusammenfallen läßt, d. h. ins Unendliche gesteigert als miteinander identisch sieht, sind aber Begriffe, und zwar die aus den realen Vollkommenheiten der Geschöpfe abstrahierten allgemeinen Begriffe dieser Vollkommenheiten (Größe, Güte, Schönheit usw.). Zusammenfallen müssen diese im In/Begriff der absoluten Vollkommenheit, der mit Gott identisch sein muß. Cusanus sieht das so: In Gott müssen die contradictoria, sofern dies möglich ist (!), in einem einfachen Begriff enthalten sein, und zwar so, daß dieser einfache Begriff den contradictoria vorausgehend zuvorkommt (oportet in divinis simplici conceptu, quantum hoc possibile est, complecti contradictoria ipsa antecedenter praeveniendo d. i. 38, 12f.). Dieser Begriff kann nur der conceptus absolutus, d. h. Gott als actu omnis conceptibilis conceptus sein, worüber Cusanus in *De possest* (49) handelt, ein für uns unbegreiflicher Begriff (inconceptibilis conceptus), der sogar den Dreieinigkeitsbegriff übersteigt (*van Dieten* 370). Da Gott aber weder Begriffe hat, noch einer ist, kann die Unendlichkeitsform der opposita, die der Seher sieht (s. ob.), nur mit Gott identisch sein. Wie kann man aber die Vollkommenheit Gottes als solche und als ursprüngliche Identität aller erschaffenen Vollkommenheiten erkannt haben und darüber nicht mehr zu erzählen wissen, als daß sie unbegreiflich sei? Nun hat aber Cusanus offenbar auch nicht behaupten wollen, Gott als die absolute Vollkommenheit direkt gesehen zu haben. In der *Apologia doctae ignorantiae* (9,11–16) bezeugt er dies nachdrücklich: »Wenn jemand ... alles betrachtet ohne Maß, Zahl und Gewicht ..., sieht er in einer gewissen allereinfachsten Einheit alles; Gott so sehen ist alles als Gott und Gott als alles sehen. Durch die docta ignorantia aber wissen wir, daß wir ihn so nicht sehen können.« Cusanus ist auch vom Zusammenfallen der Gegensätze in Gott, wie er das zuerst an maximum und minimum demonstrierte (d. i. I 4 S. 10f.), bald abgerückt, um Gott jenseits der coincidentia zu plazieren: ipsa contradictoria antecedenter praeveniendo (d. i. 38,23 [wie ob.]; vgl. a. d. i. 15,14f.: »super coincidentiam contradictorium Deum esse declaravi«). Daß in Gott »nulla contrarietas locum habere potest«, hatte er schon in *De concordantia catholica* geschrieben (s. ob.). Nun stellt sich aber die Frage, wo es dann coincidentia oppositorum gibt. Nur ins Unendliche

gesteigerte opposita hören auf opposita zu sein. Unendlichkeit gibt es aber für Cusanus nur in Gott. Auch so zeigt sich die Unmöglichkeit, relative Begriffe ins Unendliche zu überführen. Auch die potentielle Unendlichkeit unserer Zahlenreihe ist eine nicht realisierbare Unendlichkeit. Es gibt keine absolute = losgelöste Relativität = Angebundenheit. Absolut ist nur Gott, und nichts ist sein Gegenüber. Wenn Cusanus aber die opposita nicht in Gott hat zusammenfallen sehen, hat er auch nicht gesehen, wie die unissima et simplicissima entitas seines Gottesbegriffs der Inbegriff aller geschöpflichen Vollkommenheiten ist. Damit stellt sich zwar einerseits nicht länger die Frage, wie man in absoluter Unterschiedslosigkeit zu erschaffende Unterschiede erkennen kann, andererseits bleibt die Frage offen: Wie überbrückt man den Abgrund zwischen creatio und Creator ex nihilo?

Man muß sich aber nicht schämen, wenn man auf diese Frage keine Antwort weiß. Schon Platon sah keine Möglichkeit, das Eine/Gute, wie er sich Gott dachte, mit dem Macher unserer Welt zu identifizieren. Er setzte es als höchstes Seiendes und allgemeinen Seinsgrund zwar ganz oben auf die Leiter aller Seienden, ließ aber seine Welt der Ideen nur durch einen Demiurgen an diesem Einen teilhaben, und an der Welt der Ideen wiederum die sinnliche Welt nur durch Vermittlung der Seele. Die ganze Stufenleiter mit Vermittlern und Teilhabern kann aber nicht darüber hinwegtäuschen, daß der Übergang von der supereinfachen Einheit auf Vielheit um nichts begreiflicher wird. Auch dem byzantinischen Mystiker Gregorios Palamas gelang es nicht, Wesen und Wirken Gottes als Einheit zu sehen. Als er nicht länger aufrechterhalten konnte, Gott mit seinen leiblichen Augen gesehen zu haben, trennte er Gottes Wirken von seinem Wesen, setzte das Wesen gleich mit Gott, wie er in Schrift und Tradition als absolut unzugänglich bezeichnet wurde, identifizierte aber Gott, wie von ihm gesehen, mit der Energieia bzw. den unzähligen Energieiai Gottes, die wir in der Schöpfung am Werke sehen. Auch diese Energieia(i) sei(en) Gott, wie das Wesen. Palamas beteuerte zwar die Einheit von beiden, hat aber nie erklärt, wieso man in Gott ein unsichtbares Wesen und eine sichtbare Energieia unterscheiden kann.

IV.2. Transzendente Begriffe in ungeeigneter Sprache

»Da ich einen Traktat über die größte Lehre der Unwissenheit schreiben will, muß ich notwendigerweise die Natur der maximitas anpacken« (d. i. 73f.). So beginnt Cusanus d. i. I Kap. 2 und anschließend identifiziert er ohne Umschweife seine maximitas mit dem einen absoluten Sein, wodurch auch die maximitas absolut wird. Somit ist das absolut Größte alles, was sein kann, und gibt es nichts außer dem Größten, so daß das Kleinste mit dem Größten zusammenfallen muß. Mit anderen Worten: Wo das Größte das einzige ist, was es gibt, ist das Größte zugleich das Kleinste (was es gibt). Warum das nicht gleich gesagt? Auch kluge Leute, die sich in eine Idee verrannt haben, reden manchmal Unsinn. Wer Sprache ernst nimmt – und das sollte man tun, weil wir kein besseres Mittel haben, unsere Gedanken mitzuteilen –, für den ist es klar, daß, wo es nur eins gibt, weder von Größtes noch von Kleinstes und also auch nicht von zugleich Größtes und Kleinstes die Rede sein kann. Wer dazu noch das Absolute, wozu es nichts zum Vergleichen gibt, mit Superlativen verbindet, redet auch schon deshalb Sinnloses. Aus dem gleichen Grund ist quantitas absoluta ein Unbegriff. Groß ist mit Komparativ und Superlativ ein relativer Begriff, und das sowohl im Wortsinn (großer Raum) wie im übertragenen Sinn (große Weisheit). Wenn ich etwas groß nenne, setze ich Meßbarkeit und Vergleichbarkeit voraus, die es im Absoluten nicht gibt.

Aus sinnlosen Prämissen ergeben sich sinnlose Folgerungen. In diesem Fall folgert Cusanus aus dem Zusammenfallen von Größtes und Kleinstes, daß das Maximum absolute (Gott) über jede Bejahung und Verneinung erhaben ist, was freilich selbst schon eine bejahende Aussage ist. Darum könne man sich das Größte (Gott) denken, wie man will, es

treffe immer gleichermaßen zu und nicht zu (d. i. 11,2–5). Auch hier hält Cusanus die Ebenen des Absoluten und des Relativen nicht auseinander. Über das Absolute kann der Mensch nichts sagen, weder behauptend noch verneinend, da sein Geist dazu keinen Zugang hat. Deswegen nennt man es eben absolut = losgelöst. Er kann höchstens postulieren, wie es seiner Meinung nach auszusehen hat. Daß aber jede Aussage zugleich zutrifft und nicht zutrifft, ist gerade typisch für das Relative. Vom Menschen kann man immer sagen, daß er zugleich gut und nicht gut ist. Vom Absoluten kann man nur sagen: Was es ist, ist es absolut und außer dem Absoluten ist nichts.

Daß Gott über jede menschliche Aussage erhaben ist, hält Cusanus nicht davon ab, außer dieser Aussage selbst noch manches über Gott auszusagen, so z. B. daß in Gott *universalitas absoluta* mit *absoluta singularitas* zusammenfällt (a. d. i. 10,4f.). Auch hier werden eindeutig auf die Vielheit unserer Welt gemünzte Begriffe von Gott ausgesagt, indem sie durch Hinzufügung des Prädikats *absolut* ihres Sinnes beraubt werden. Allgemein heißt allen gemein, *singulär* heißt vereinzelt, vom allgemeinen Ganzen abgesondert. Diese Begriffe sind nur anwendbar, wo von einer Vielheit (alle) die Rede ist. Der Begriff *absolut* schließt aber für Cusanus Vielheit aus. Daß Cusanus immer wieder in widersinnigen Wortkombinationen von Gott spricht, zeigt nur, daß er nichts Sinniges zu sagen hat.

Die unserer endlichen Wirklichkeit verhafteten Begriffe steigert Cusanus auch gerne, indem er ihnen das Prädikat unendlich verleiht. Endlichkeit ist aber per definitionem genauso in sich selbst gefangen wie Relativität. Der Weg hinaus kann nur in das Nichtsein der Endlichkeit führen. Unsere Begriffe dienen dazu, Dinge einzugrenzen, ihre ›fines‹ festzulegen, sie zu definieren und greifbar zu machen. Ein bestimmter Begriff existiert nur solange, als er diese Funktion erfüllt. Verlegt man seine Grenzen – ob wenig oder viel oder sogar unendlich, spielt keine Rolle – gibt es den ursprünglichen Begriff nicht mehr, sondern entweder einen neuen (bei beschränkter Verlegung der Grenzen) oder gar keinen (bei Verlegung ins Unendliche). Im ersten Fall denkt man den Begriff um, im zweiten macht man ihn undenkbar. In dieser Undenkbarkeit fallen alle unendlichen Begriffe zusammen. Das Undenkbare existiert aber nicht als Erkenntnisobjekt, sondern höchstens als Postulat, genau wie das Unendliche. Warum ist Gott unendlich? Weil wir der Meinung sind, daß ein endlicher Gott nicht reicht, um unsere Wirklichkeit zu erklären. Und so ist es mit allen *perfectionalia*, die wir Gott zuschreiben, auch solchen, die scheinbar positiv ausgedrückt werden, wie allmächtig, allwissend usw. Diese bedeuten nicht, daß Gott alles weiß, was es gibt oder wir uns ausdenken können – das wäre zu wenig – sondern daß Gott, wie wir uns ihn postulieren nichts nicht kann oder weiß usw., daß seine Macht, Weisheit usw. unendlich sind. Wer behauptet diese Unendlichkeit mit endlichem Geist zu sehen, ist für mich weniger glaubwürdig als jemand, der behauptet mit seinen leiblichen Augen die Bedeutung der Quantentheorie zu durchschauen.

Cusanus verwechselt, glaube ich, Unendlichkeit mit einem nicht endenden Raum, worin die Zeit nie aufhört; sie ist für ihn der Superlativ der Superlative. Ähnlich denkt wohl auch, wer zum Versuch des Cusanus, »Begriffe der *ratio* intellektuell im Unendlichen zu denken«, meint, »der Unendlichkeitsbegriff sei der Explosivstoff solcher Sprengmetaphorik« (Lücking-Michel 111 nach Blumenberg). Unendlichkeit ist kein Begriff, sondern die Verneinung der Anwendbarkeit des Begriffs Endlichkeit. Mit dem Versuch, unendlich als einen positiven Begriff hinzustellen, hat Cusanus nur die Basis vernünftigen Denkens gesprengt.

Ein weiteres Zauberwort, womit Cusanus versucht, die Sinnlosigkeit von Begriffsverbindungen wie *maximum* und *minimum* absolut sinnvoll erscheinen zu lassen, ist Transzendenz. »*Maximum et minimum ut in hoc libello sumuntur transcendentis absolutae significationis termini existunt*« (d. i. 11,18–20). Diese Bezeichnungen übersteigen unser ganzes Erkenntnisvermögen (11,12), sie haben nur Sinn für den, der auf unbegreifliche Weise sieht »*absolutam maximitatem infinitam esse*« (11,17). Was soll man als Nicht-Seher dagegen sagen? Das

Absolute ist keine Steigerung des Relativen, es ist das Nichtrelative. Man kann vom Relativen als Basis solange hinaufsteigen, wie man will, man wird nie das Absolute erreichen, denn könnte man das, würde man von dieser Basis als Ausgangspunkt eine Verbindung/Beziehung zu dem herstellen, wovon Cusanus selbst sagt: *infinitum ut infinitum omnem proportionem aufugit* (d. 1.6, 1f.). Es gibt nichts zwischen Relativ und Absolut, weil es so unvergleichbare Ebenen sind, daß man das Absolute nicht einmal eine andere Ebene nennen kann. Es gibt nur die Tatsache, daß unser Erkenntnisvermögen irgendwo nicht weiter weiß und dort, wo undurchdringbare Dunkelheit anfängt, am Ende ist. Das vollkommene Relative ist auch nicht das Supergroße oder Superstarke, das endlos Gesteigerte und Übersteigerte, sondern das vollkommen Bezogene, das sich an dem ihm gebührenden Platz im Beziehungsgeflecht unseres Alls vollkommen Einpassende. Die Übersteigerung des Einzelnen auf Kosten des Ganzen ist das, wodurch die Menschheit auf dem besten Wege ist, sich umzubringen. Was Cusanus am meisten gefehlt hat, ist Kritik der sprachlichen Vernunft à la Wittgenstein. Zu seiner Entschuldigung: anders als seine heutigen Schüler lebte er vor Wittgenstein, wie auch vor Kant.

IV.3. Begreifliche Unbegreiflichkeit

Der Wissenschaftler, der kein Seher ist, darf gewiß auf jeden Versuch verzichten, zu begreifen, was Cusanus selbst unbegreiflich nennt. Aber wie steht es mit der begreiflichen Unbegreiflichkeit, wie er seine *docta ignorantia* auch nennt? So a. d. i. 12, 11f.: »*Sola docta ignorantia seu comprehensibilis incomprehensibilitas verior via manet ad ipsum (Deum) transcendendi.*« Und sein diesbezügliches Werk sollte dazu dienen »*ut ad intellectualitatem simplicem expedite lector ascendat*« (d. i. 8, 13). Auch »durchschnittlichen Geistern« (Wilpert; lat. *communibus ingeniis*) will er diesen Weg zeigen und die Wurzel der d. i. in der unfaßbaren Genauigkeit der Wahrheit deutlich machen (d. i. 8, 17f.; lat. *in inapprehensibili veritatis praecisione*). Cusanus glaubt zwar nicht, die *docta ignorantia* in einer nichts offen lassenden Genauigkeit voll einsichtig machen zu können, wohl aber daß sie im Erkennen der Unfaßbarkeit einer adäquaten Kenntnis dieser Wahrheit liegt (vgl. d. i. 8, 12–17). Andererseits nennt Cusanus die *docta ignorantia* in *Apologia doctae ignorantiae* in einem Atem (12, 14f.), wie auch an anderen Stellen (d. i. 163, 8–11; a. d. i. 6, 9; 7, 27f.; 11, 4–7; 20, 19f.) ein Geschenk Gottes, das nicht »studierbar« ist. Speziell wird das Koinzidenzprinzip als begreiflich bezeichnet: »*in coincidentia illa latet omnis theologia apprehensibilis*« (a. d. i. 31, 21). Das wiederum paßt nicht zu der Aussage, daß wir durch die *docta ignorantia* wissen, *omnia Deum et Deum omnia per nos videri non posse* (a. d. i. 9, 15f.). Analysieren wir die Begriffskombination.

Begreifen heißt, eine bestimmte Beziehung herstellen zwischen unserem Erkenntnisvermögen und einem Objekt. Diese Beziehung besteht darin, daß wir uns von dem Objekt einen Begriff machen. Für das Objekt ist die Beziehung rein passiv; es spielt sich dabei im Objekt kein »begriffen Werden« ab. Unbegreiflichkeit ist also nicht etwas im Objekt, sondern nur etwas im Subjekt, das eine Erkenntnisbeziehung herstellen möchte, sich aber dazu nicht imstande erweist. Unbegreiflichkeit ist sozusagen Unvermögen unseres Erkenntnisvermögens in bezug auf ein bestimmtes Objekt. Wir lasten aber dieses Unvermögen dem Objekt an, indem wir ihm die Schuld geben und unbegreiflich nennen, wo wir nur sagen dürfen: Ich begreife das nicht. Das Kind stößt sich am Tisch und bestraft den Tisch mit einem Fußtritt, der nur ihm selbst weh tut. Nicht das Objekt, sondern unser Erkenntnisvermögen ist zu lichtschwach. Begreifliche Unbegreiflichkeit lehrt uns also nichts über das Objekt, das von unserem Nichtbegreifen nicht berührt wird, sondern nur über unser Erkenntnisvermögen, das an seine Grenzen stößt. Nun ist aber das eigene Nichtbegreifen etwas, das man zwar feststellen, aber nicht begreifen kann, denn dazu müßte man das Nichtbegriffene erklären

können, was ohne Begreifen nicht geht. So wie man das eigene Nichtsehen eines Objektes nicht selbst sehen (durch Sehen feststellen) kann, weil man dazu erst das Objekt sehen müßte. Nun hat es aber mit dem nicht Begreifen Gottes noch eine besondere Bewandnis. Gott ist kein Objekt, das sich unserer Wahrnehmung oder den Augen unseres Geistes direkt darbietet. Von Gott gibt es nur Begriffe, die uns von Religionsstiftern, Propheten, Philosophen, Theologen, Mystikern usw. oder unseren eigenen Überlegungen dargeboten werden. Keiner der mir bekannten Gottesvorstellungen bietet einen begreiflichen Gott an. Darum kann auch niemand mir seine Unbegreiflichkeit begreiflich machen, es sei denn, er hätte Gott gesehen.

IV.4. Wissenschaft und Gottesschau

Cusanus hielt die Schöpfung unserer Wirklichkeit durch Gott, aber auch seine parmenidisch-platonische Gottesidee für gesichertes Wissen. Sie müßten also miteinander in Einklang zu bringen sein. Irgendwie müßte man die Vollkommenheiten der vielen Geschöpfe auf Gott zurückführen können. Die *infinita simplicitas* (a. d. i. 23,14) seiner Gottesidee ließ aber nicht zu, diese Vielheit bis in die Quelle zurückzuverfolgen. Vom Bekannten auf Unbekanntes schließend, kam ihm die Idee der unterschiedlichen Abbildungen eines einzigen Vorbildes, das sich nicht ändert, wie oft und wie unterschiedlich es auch abgebildet wird. Diese rettende Idee hat er anscheinend für eine mystische Erleuchtung gehalten. Sie fesselte ihn so, daß sie ihn zu so abwegigen Aussagen wie diese verführte: »Nun (wo man weiß, daß Unterschied und Nichtunterschied sich in Gott nicht unterscheiden) begreift man besser, daß Dreiheit und Einheit gleich sind« (d. i. 39,2–5). Der Vergleich ideales Vorbild (absolut vollkommene Uridee) – unterschiedliche endliche Abbildungen (erschaffene Vollkommenheiten) hinkt aber so sehr, daß er das Problem Gott – Schöpfer nicht lösen kann. Abbildungen fallen in ihrem Vorbild nur insofern zusammen, als diese in ihrer Ungleichheit Gleichheit, nicht insofern sie bei aller Gleichheit Ungleichheit aufweisen. Das Vorbild wird aber von der Ungleichheit der Abbildungen nicht berührt, es bleibt jenseits der Unterschiede der Abbildungen, es kommt aber den Abbildungen nur zuvor in dem, was sie gemeinsam haben, nicht in dem, wodurch sie sich unterscheiden. Die Frage ist aber auch nicht, woher die Abbildungen ihre relative Gleichheit haben, sondern wie ihre relative *contrarietas* aus *infinita simplicitas* hervorgegangen sein soll. Bei allen Abbildungen aus identischem Vorbild, die wir kennen, haben die Unterschiede der »Kopien« ihren Grund nicht im Vorbild, sondern darin, daß Vorbild und Abbildhersteller nicht identisch sind. Wieso kennt Gott als Schöpfer Unterschiede, die ihm in Cusanus Gottesidee wesensfremd sind? Cusanus hat für dieses Problem keine rational verantwortbare Lösung gefunden und es darum auch nicht gewagt, dem Erkenntnisvermögen eindeutig eine natürliche Einsicht in sein Koinzidenzprinzip zuzuschreiben. Aus der Not eine Tugend machend, hat er diese Einsicht von einem außergewöhnlichen Geschenk Gottes abhängig gemacht, worauf niemand Anspruch erheben kann, und so dieses Prinzip jeder wissenschaftlichen Kontrolle entzogen. Wissenschaftliche Diskussion über dieses Prinzip ist darum nicht möglich für den, der sein *testimonium de visu* (a. d. i. 14,16f.) glaubt, sondern nur noch für den, der es prinzipiell in Frage stellt.

Als Wissenschaftler kann man Cusanus nicht folgen. Alles menschliche Wissen fängt mit Unterscheidung in Wahrnehmung und/oder im Bewußtsein an. Bewegung, Veränderung, Unterschiedlichkeit sind die Vorbedingungen für das Funktionieren unseres Erkenntnisvermögens, sowohl für den logisch argumentierenden Verstand, wie auch für die Begriffs- und Urteilsbildung durch die kritische Vernunft. Auch unser Bewußtsein ist ein Reflektieren auf den Unterschied zwischen bewußtem und nicht bewußtem Sein, das den Menschen sich selbst als denkendes Erkennungssubjekt erfahren läßt. Sowohl seine Erkenntnisse auf der Basis sinnlicher Erfahrung als die aus apriorischen Ideen prüft der Mensch durch Reflektion auf sich

selbst, seine Erfahrung und durch Vergleich. Vergleich aber setzt (zumindest potentielle) Verschiedenheit voraus. Wo diese nicht gegeben ist, läßt sich nicht einmal ein Identitätsurteil bilden. (Was *Lücking-Michel* 106 nicht daran hindert, von »Trinitarischer Selbstidentität zu sprechen!). Was der Mensch kennt, ist relative Beständigkeit in ununterbrochener Veränderlichkeit, was er sich nicht denken kann, ist immerwährende und absolute Unveränderlichkeit. Nicht mal die ewige Ruhe wünscht er sich so. Wer *distinctio* und *indistinctio* nebeneinander setzt als zwei Begriffe, die, absolut genommen, identisch sind, operiert nur mit dem einen Begriff Unterschied, weil Nichtunterschied die pure Negation des Unterschieds ist. Er stellt fest, daß es den relativen Begriff Unterschied (»ist nicht gleich«) im Absoluten, das wegen der *infinita simplicitas* Gottes keine *contrarietas* kennt, nicht gibt. Wenn man Gott von vornherein als absolute Einfachheit sieht, hat es keinen Sinn zu erklären, in Gott seien *distinctio* und *indistinctio* identisch. Wenn ein bestimmter relativer Begriff auf Gott nicht anwendbar ist, ist es sein Gegenteil auch nicht. Daß Gott jenseits dieser Begriffe ist, wird nicht bewiesen, sondern ist Bestandteil der cusanischen Gottesidee. Zur kritischen Hinterfragung der unvereinbaren Grundsätze, die dem Dilemma Gott an sich – Gott Schöpfer zugrundeliegen, ist Cusanus nicht gekommen. Dabei wäre es nur logisch gewesen, auf der Basis der Leugnung des *principium contradictionis* Gott zugleich absolute Singularität und Pluralität zuzuerkennen, freilich nicht nebeneinander, sondern als Vielfältigkeit in ganzheitlicher Einheit (vgl. *van Dieten* 378f.). In dem Sinne könnte unser »Scheinsein« vielleicht ein Abbild des wahren Seienden sein.

Ich bekenne, daß nicht mal der Stille Ozean mir eine Vision beschert hat, wie sie Cusanus auf dem Mittelmeer zuteil wurde. Ich mache also mit meinem endlichen Verstand halt vor dem Unbegreiflichen und bin nicht beleidigt, wenn Seher meine Ausführungen, wie ihr Meister die von Wenck, von sich schieben: »Cum carente intellectu supervacue contenditur« (a. d. i. 31,19), was übrigens eum carente visu heißen sollte. Aber schon deswegen wäre es vernünftig, wenn sie es unterließen, *testimonia de visu* mit wissenschaftlichem Anstrich an den Mann/Frau zu bringen. Wem nutzt Unterrichtung in Wissen, das man nicht erlernen kann? Wie soll man verständlich machen, was den Verstand transzendiert? Wiederholen widersprüchlicher Behauptungen und Versuche, den Meister darin zu überbieten, nutzen nichts. Man sollte sich lieber nicht den Tadel des Cusanus zuziehen: »se putant theologos esse, quando sic sciunt loqui uti alii, quos sibi constituerunt auctores« (a. d. i. 3,1f.).