

Markus Enders

Unendlichkeit und All-Einheit

Zum Unendlichkeitsgedanken in der philosophischen Theologie des Cusanus

Werner Beierwaltes zum 70. Geburtstag

Einleitung

Dem Begriff der *infinitas absoluta* kommt eine Schlüsselstellung in der philosophischen Theologie des Cusanus zu.¹ Es hat daher zahlreiche Versuche seiner Deutung gegeben, von denen zu Beginn unserer Überlegungen zwar kein lückenloser Forschungsbericht, wohl aber ein erster Überblick über diejenigen Arbeiten vermittelt werden soll, die das cusanische Unendlichkeitsdenken ausdrücklich zu ihrem Gegenstand gemacht haben. In einem zweiten Schritt versuchen wir eine eigene Interpretation des cusanischen Unendlichkeitsverständnisses vorzunehmen, wobei wir uns aus Umfangsgründen auf die diesbezüglich zentralen cusanischen Schriften *De docta ignorantia*, *Apologia doctae ignorantiae* und *De visione Dei* beschränken müssen, weil wir unsere Interpretation nach Art eines fortlaufenden Kommentars zu den in diesen Schriften für unsere Thematik relevanten Textpassagen konzipieren möchten, um sie so genau wie möglich erarbei-

¹ Vgl. hierzu W. BEIERWALTES, *Mystische Elemente im Denken des Cusanus*, in: W. Haug / W. Schneider-Lastin (Hgg.), *Deutsche Mystik im abendländischen Zusammenhang. Neu erschlossene Texte, neue methodische Ansätze, neue theoretische Konzepte*, Kolloquium Kloster Fischingen 1998, Tübingen 2000, 429: „Derjenige Begriff, der die Grenzen des Begreifens und des Begreifenen in sich aufhebt, aber gleichwohl nur im oder durch den Begriff kommunikel gemacht werden kann, ist der des ‚Unendlichen‘, der ‚Unendlichkeit‘ (*infinitum*, *infinitas*), mit dem Beiwort ‚absolut‘ (*infinitas absoluta*) ausgezeichnet: in keiner Hinsicht überbietbar – auch nicht durch sich selbst –, inkommensurabel, aber dennoch creatives Maß von Allem, jede Möglichkeit von Sein als Wirkliches in Ihm umfassend (*complicatio*). Insofern ist *infinitas absoluta* der primäre Horizont oder der begründend-umfassende Gedanke aller übrigen Bestimmungen, die das Sein Gottes als ein absolutes zu begreifen oder zu benennen versuchen.“

ten zu können. Die *Apologia* repliziert bekanntermaßen auf die Kritik des Johannes Wenck von Herrenberg an der Koinzidenzlehre des Cusanus in *De docta ignorantia*. Daher ist eine Berücksichtigung dieser Auseinandersetzung zwischen Wenck und Cusanus auch für unsere Thematik unumgänglich.

0. Der Unendlichkeitsgedanke des Cusanus im Spiegel der Forschung

Eine der frühesten Veröffentlichungen, die zumindest gemäß ihrem Titel den Unendlichkeitsgedanken des Cusanus zu untersuchen beabsichtigten, war ein Aufsatz von Siegfried Lorenz.² De facto aber greift Lorenz den Unendlichkeitsbegriff des Cusanus im engeren Sinne nur bezüglich der cusanischen Unterscheidung zwischen der negativen Unendlichkeit Gottes und der privativen Unendlichkeit der Welt auf; über eine, z. T. auch korrekturbedürftige, Paraphrase dieser Unterscheidung kommen seine Ausführungen nicht hinaus.³ Eine vielbeachtete Interpretation insbesondere der spekulativen Mathematik des Unendlichen bei Cusanus hat Dietrich Mahnke in seinem 1937 erschienenen Werk „Unendliche Sphäre und Allmittelpunkt“⁴ vorgelegt. Mahnke hat die von Cusanus in *De docta ignorantia* für den Zusammenfall der Gegensätze im aktual Unendlichen verwendeten geometrischen Symbole einer vor allem traditions- und wirkungsgeschichtlich aufschlussreichen Interpretation unterzogen,⁵ ohne dabei allerdings auf die Bestimmungen, die Cusanus dem Unendlichkeitsbegriff als solchem verleiht,

² S. LORENZ, *Das Unendliche bei Nicolaus von Cues*, in: PhJb 40 (1927), 57-84.

³ S. LORENZ, *Das Unendliche bei Nicolaus von Cues*, ebd., 61: „Auch das Weltall ist dem Cusaner unendlich, aber er unterscheidet diese Unendlichkeit streng von der Gottes. Gott nennt er mit einem von Thomas von Aquin entlehnten Ausdruck negativ unendlich, da jeder seiner Teile wiederum unendlich ist, und da es in ihm ein Mehr oder Minder nicht gibt; er ist allein das, was sein kann, in voller Allmacht. Das Weltall aber kann, da es alles umfasst, was nicht Gott ist, nicht negativ unendlich sein, obwohl es ohne Grenze und so privativ unendlich ist. Darnach ist es weder endlich noch unendlich, denn es kann nicht größer sein, als es ist, und zwar infolge eines Mangels; denn die Möglichkeit oder Materie hat kein Streben über sich hinaus. Mit Rücksicht auf Gottes Allmacht könnte es größer sein, doch widerstrebt die Materie, die sich nicht wirklich ins Unendliche ausdehnen lässt. Es ist also ohne Grenze, darum *privativ unendlich*.“

⁴ Vgl. D. MAHNKE, *Unendliche Sphäre und Allmittelpunkt*, Halle 1937, Stuttgart-Bad Cannstatt 1966 (Neudruck), 76-106.

⁵ Vgl. hierzu insbesondere Mahnkes Interpretation der unendlichen Kugel als Bild für die vollkommene Aktualität Gottes in: DERS., ebd., 85f.

eigens zu reflektieren.⁶ Allerdings hat Mahnke die Übertragung des Unendlichkeitsgedankens auf den Kosmos durch Cusanus in ihrer Bedeutung für eine naturwissenschaftlich adäquatere Auffassung des Universums erkannt und gewürdigt.⁷ Diese Untersuchung markiert daher, im Ganzen gesehen, in wenigstens zwei Hinsichten einen echten Fortschritt in der Cusanus-Forschung.⁸ Ihr Nachdruck fast dreißig Jahre nach ihrem ersten Erscheinen ist schon durch diesen Umstand gerechtfertigt.

Einen deutlich sprachphilosophisch ausgerichteten Aufsatz zum Unendlichkeitsbegriff des Cusanus hat Kurt W. Peukert in der Mitte der sechziger Jahre des vergangenen Jahrhunderts vorgelegt.⁹ Wie schon bei der Arbeit von Lorenz fällt auch in dieser Untersuchung zunächst rein äußerlich auf, dass auch sie den Unendlichkeitsbegriff nur marginal berührt. Dieser flüchtige Blick zeitigt daher eine äußerst oberflächliche Interpretation des cusanischen Unendlichkeitsgedankens, wenn Peukert behauptet, dass das Unendliche von Cusanus perspektivisch gemeint ist: sowohl als das Größte als auch als das Kleinste gesehen werde.¹⁰ Die Koinzidenz der Gegensätze und die sie bedingende absolute Unendlichkeit als der Grund für die Identität des absolut Unendlichen mit dem Größten und Kleinsten wird hier nicht einmal genannt. Unzutreffend ist schließlich die These Peukerts, dass die Inkarnation das Modell für die cusanische Neufassung des Unendlichkeitsbegriffs sei.¹¹ Wenn die Neufassung in dessen Perspektivik liegen soll, dann ist deren Modell der Koinzidenzgedanke und nicht die Inkarnation.

⁶ Eine Ausnahme dürfte der Aspekt der Allheit der unendlichen Einheit Gottes darstellen, den Mahnke in seiner Interpretation der Koinzidenz von Punkt, Kreis und Kugel im Unendlichen deutlich herausstellt, vgl. DERS., ebd., 84.

⁷ D. MAHNKE, ebd., 88ff.

⁸ Diesen Leistungen der Arbeit von Mahnke für die Cusanus-Forschung müsste wahrscheinlich noch eine dritte an die Seite gestellt werden: Die Erkenntnis der Bedeutung des cusanischen Unendlichkeitsgedankens für die Anthropologie des Cusaners, vgl. D. MAHNKE, ebd., 102f.: „Und ein solches ‚lebendes Bild‘ (viva imago) der Gottheit ist nach dem Cusaner der Mensch, der mit seiner Kraft zur grenzenlosen Vervollkommnung sogar die *transfinite Unendlichkeit* des Schöpfers nachbildet, wenn auch nur in der *kreiürlichen* Gestalt des *indefiniten Fortschrittsvermögens*.“

⁹ KURT W. PEUKERT, *Die Entsprachlichung der Metaphysik durch den Unendlichkeitsbegriff des Cusanus*, in: PhJb 72 (1964/65), 49-65.

¹⁰ KURT W. PEUKERT, ebd., 55: „Das Unendliche wird von Cusanus perspektivisch gesehen: es ist je nach dem Standpunkt das Größte oder das Kleinste; weil aber der Standpunkt für die Sache selbst nur den Aspekt der Äußerlichkeit hat, so ist dieses Unendliche zugleich das Größte und Kleinste.“

¹¹ KURT W. PEUKERT, ebd., 55: „Das Modell, nach dem diese Neufassung des Unendlichkeitsbegriffes geschieht, ist die Inkarnation: Christus ist zugleich das Größte, Gott, und das Kleinste, Mensch, Knecht. Die Bedeutung, die dieses Zugleich des Größten und Kleinsten hat,

Karl Jaspers hat in seinem großen Cusanus-Buch die Grundgedanken der cusanischen Spekulation zusammengefasst. Dabei wird von ihm der Unendlichkeitsbegriff als Gottesprädikat allerdings nicht näher interpretiert, sondern als selbstverständlich vorausgesetzt.¹² Erst in seiner vergleichenden Gegenüberstellung zwischen der Unendlichkeit Gottes und derjenigen der Welt paraphrasiert Jaspers mit cusanischen Ausdrücken beide von Cusanus unterschiedenen Formen von Unendlichkeit, ohne allerdings eine eingehende Interpretation vorzunehmen.¹³

Etwa zur gleichen Zeit wie das Cusanus-Buch von Jaspers ist ein Aufsatz von Heinrich Grell zum mathematischen Symbolismus und dem Unendlichkeitsdenken des Nikolaus von Kues erschienen.¹⁴ Grells Interpretation des Bildes der unendlichen Kugel führt über die bereits von Mahnke erarbeiteten Ergebnisse nicht hinaus; für eine genauere Interpretation des cusanischen Unendlichkeitsdenkens selbst bringt dieser Aufsatz keine weiteren Impulse.¹⁵

liegt darin, dass sein Geltungsbereich nicht auf den Gottesbegriff beschränkt bleibt, sondern dass es zum Grundprinzip der neuen Metaphysik erhoben wird.“

¹² K. JASPERS, *Nikolaus Cusanus*, München 1964, 25: „Das Unendliche der Gottheit ist zwar nicht durch Verstandeswissen, wohl aber im Nichtwissen des Verstandes durch Vernunft berührbar.“ Jaspers erkennt allerdings deutlich, dass die Unendlichkeit Gottes die Zielursache der menschlichen Sehnsucht nach Gott ist, vgl. DERS., ebd., 32: „Weil er unendlich ist, ist Gott das Ziel der Sehnsucht.“

¹³ K. JASPERS, ebd., 112: „Die Unendlichkeit Gottes ist das Urbild: die Vollendung als Unendlichkeit. Die Unendlichkeit der Welt ist Abbild der Unendlichkeit Gottes: die bloße Endlosigkeit. Das Universum im ganzen ist daher weder endlich noch unendlich, oder beides zugleich. Es ist in dem Sinne unendlich, dass es nicht größer sein kann als es ist, daher unbegrenzt ist (interminatum). Es kann actu (in Wirklichkeit) nicht immer größer werden. Es gibt auch kein wirklich Größeres, durch das es begrenzt würde. Endlich aber ist es in dem Sinne, dass seine Wirklichkeit in beschränkter Weise (contracte) ist. (doct. Ign. II,1) Gottes Unendlichkeit ist vollendet, das Ende seiner selbst (de visione dei). Die Unendlichkeit der Welt ist ohne Ende. Gott ist unendlich, weil er ist, was er hat. Die Welt ist endlos, weil sie in ständigem Ungenügen bleibt.“

¹⁴ H. GRELL, *Mathematischer Symbolismus und Unendlichkeitsdenken bei Nikolaus von Kues*, in: Nikolaus von Kues. Wissenschaftliche Konferenz des Plenums der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin anlässlich der 500. Wiederkehr seines Todesjahres (Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Vorträge und Schriften, Heft 97), Berlin 1965, 33-41.

¹⁵ Nur mit einer einzigen Bemerkung deutet Grell an, dass er zu einer systematischen Interpretation der cusanischen Unterscheidung zwischen der negativen Unendlichkeit Gottes und der privativen Unendlichkeit der Welt fähig wäre, ohne eine solche allerdings auszuführen, vgl. ebd., 35: „Die Welt besitzt also, obwohl sie nach dem Bilde Gottes gleichfalls unendlich ist, einen niedrigeren Grad der Unendlichkeit, nämlich statt der metaphysisch absoluten höchstens den einer indefiniten oder transfiniten (im G. Cantorschen Sinne) Unendlichkeit.“

Leider völlig unergiebig ist ein zu dieser Zeit erschienener Aufsatz von Eugen Biser zu unserer Thematik.¹⁶ Seinem verheißungsvollen und die geistige Physiognomie des Cusanus auch treffend wiedergebenden Titel „Nikolaus von Kues als Denker der unendlichen Einheit“ wird der Inhalt dieses Aufsatzes nicht gerecht.

Einen Meilenstein in der Forschung zum Unendlichkeitsdenken des Cusanus stellt die bislang einzige Monographie zu dieser Thematik von Mariano Alvarez-Gómez dar,¹⁷ und dies nicht primär auf Grund der Ausführlichkeit, sondern vor allem auf Grund der spekulativen Intensität ihrer Interpretation. Im Ausgang von seiner Erkenntnis, dass die Unendlichkeit Gottes der maßgebende Grundgedanke des Cusanus sei,¹⁸ hat Alvarez-Gómez den groß angelegten Versuch des Cusanus, „das Unendliche aus sich selbst zu erklären“¹⁹, in seinen Grundzügen im wesentlichen überzeugend rekonstruiert. Dabei hat er zunächst die Grundbestimmungen des Begriffs der absoluten Unendlichkeit herausgestellt: seine Unableitbarkeit von einem anderen Begriff, die seinsmäßige Priorität seines Denotats, also des wesenhaft Unendlichen, gegenüber allem Endlichen und die darin implizierte Positivität seiner Bedeutung als unbegrenzte und damit alles Endliche in sich einschließende bzw. – im dreifachen hegelschen Sinne des Wortes – aufhebende Wirklichkeit; diese ist in ihrer vollkommenen Selbstbestimmtheit als rein qualitative, nämlich als intensive Unendlichkeit, als tiefste Innerlichkeit, als auch in ihrer gleichsam extensiven Unendlichkeit als allgegenwärtig zu denken. Ihr gleichsam positives Wesen liegt nicht in ihrer Unbegrenztheit als solcher, sondern darin liegt, als die vollendete Wirklichkeit von allem, was überhaupt ist und sein kann, Ziel seiner selbst und deshalb die Zielursache alles Endlichen zu sein, die über dieses unendlich erhaben und der Grund aller seiner Bestimmungen ist.²⁰ Auch

¹⁶ E. BISER, *Nikolaus von Kues als Denker der unendlichen Einheit*, in: ThQ 146 (1966), 305-328.

¹⁷ MARIANO ALVAREZ-GÓMEZ, *Die verborgene Gegenwart des Unendlichen bei Nikolaus von Kues*, München/Salzburg 1968.

¹⁸ M. ALVAREZ-GÓMEZ, ebd., 23, 45, Anm. 73: „Dennoch ist die coincidentia oppositorum nicht der Grund-, sondern der Hauptgedanke, der zwar die Konzeption des Cusanus durchherrscht und den Zugang zu einem richtigen Verständnis derselben ermöglicht, aber gerade insofern er die Unendlichkeit Gottes zum Ausdruck bringt.“ Zum Verhältnis von Koinzidenz der Gegensätze und absoluter Unendlichkeit vgl. ebd., 16: „Nur im Unendlichen fallen die Gegensätze zusammen, aber das Unendliche kann auf Grund seiner Unbeziehbarkeit nicht als Zusammenfall der Gegensätze gekennzeichnet werden, der doch immer in bezug auf die Gegensätzlichkeit selbst gedacht werden muss. So gilt die Koinzidenz als ein Ausdruck des Unendlichen nur indem sie eine Steigerung ihrer selbst erzwingt, um das Unendliche in sich zu erblicken.“

¹⁹ ALVAREZ-GÓMEZ, ebd., 27.

²⁰ ALVAREZ-GÓMEZ, ebd., 24-30 (Was heißt unendlich?).

die cusanisch gedachte Unendlichkeit der Welt im Vergleich zu der Unendlichkeit Gottes hat Alvarez-Gómez in mehreren Aspekten treffend charakterisiert: zunächst die symbolische Darstellung des Unendlichen im Bereich der von Cusanus fingierten unendlichen mathematischen Figuren, ferner die absolute Disproportionalität zwischen dem endlichen und dem unendlichen Sein, das weder in sich noch gegenüber dem Endlichen einen Gegensatz zulässt; schließlich und vor allem die cusanische Unterscheidung zwischen der negativen, alle Begrenztheit negierenden Unendlichkeit Gottes²¹ und der privativen, endlosen, indefiniten Unendlichkeit der Welt, die in ihrer endlichen Unendlichkeit durch die Unendlichkeit Gottes formaliter bestimmt und deshalb die unmittelbare Offenbarung von dessen negativer Unendlichkeit ist.²² Ein besonderes Verdienst der Untersuchung von Alvarez-Gómez liegt auch darin, den Sinngehalt und den Steigerungsscharakter der verschiedenen cusanischen Fassungen des Koinzidenzgedankens, der die absolute Unendlichkeit Gottes zum Ausdruck bringen soll, angemessen beschrieben zu haben. Gemeint sind hier vor allem die Prädikationen des unendlichen Gottes als übergegensätzlich (*supra oppositionem*), als Zusammenfall der Gegensätze (*coincidentia oppositorum*) und schließlich in den späteren Schriften des Cusanus seit *De coniecturis* sogar als überkoinzidental (*supra coincidentiam*), sofern das Koinzidenzprädikat noch in Bezug auf die Gegensätze gedacht wird. Dabei hat Alvarez-Gómez gezeigt, dass für Cusanus die wesenhafte Unendlichkeit des Göttlichen der sachliche Grund für diese von ihm in der Entwicklungsgeschichte seines Denkens vorgenommene prädikative Steigerung der absoluten Transzendenz Gottes ist, die schließlich zu der prädikativen Bestimmung Gottes als des Gegentes des Gegensätzlichen (*oppositio oppositorum*) führt, um die beiden folgenden Aspekte im Begriff der unendlichen Einheit Gottes so angemessen wie möglich zur Sprache bringen zu können²³: „Die Erhabenheit Gottes über

²¹ ALVAREZ-GÓMEZ, ebd., 38: „Gott ist negativ unendlich, das heißt, von ihm wird jede Endlichkeit, jede Begrenztheit negiert, weil er alles ist, was der Möglichkeit nach sein kann. Unendlichkeit bedeutet also, dass Gott das Ende, die Grenze seiner selbst ist und dass es sonst nichts gibt, an dem er begrenzt ist. Die Negation der Endlichkeit, die Grenze entspringt aus der innerlichen absoluten Selbstgenügsamkeit des uneingeschränkten Für-sich-Seins. Negation bedeutet nämlich absolute Affirmation, dass Gott all das ohne Grenze ist, was er sein kann.“

²² ALVAREZ-GÓMEZ, ebd., 31-41; die Unendlichkeit der Welt umfasst demnach genau drei Momente: „Die Privation einer endlichen Grenze, da es nichts Größeres oder Kleineres geben kann, woran sie begrenzt würde. Dann die Endlosigkeit im Hinblick auf die unendliche Grenze, an der die Welt begrenzt ist und nach der sie strebt. Schließlich das Walten dieser absoluten Grenze in der begrenzten Welt, wobei jenes Streben seinen Sinn hat als Selbstvollendung der Welt.“ (ebd., 41).

²³ ALVAREZ-GÓMEZ, ebd., 45-60.

den Zusammenfall der Gegensätze und sein Innesein in den Gegensätzen selbst.“²⁴ Darüber hinaus enthält diese Untersuchung eine Fülle weiterer wichtiger Aspekte des Unendlichkeitsgedankens bei Cusanus, die hier nicht im Einzelnen gewürdigt werden können.²⁵ Es stellt ein bedauerliches Kuriosum der Cusanus-Forschung dar, dass diese m. E. mit Abstand immer noch beste Forschungsarbeit zur Unendlichkeitsthematik bei Cusanus in den zeitlich folgenden Einzeluntersuchungen zu diesem Themenbereich meist überhaupt nicht zur Kenntnis genommen wurde. Diese Beobachtung trifft auch auf einen umfangreichen Aufsatz von Ulrich Hedtke zu, dessen Deutung des cusanischen Koinzidenzgedankens irreführend ist, indem er ihn als These einer Untrennbarkeit der Gegensätze interpretiert,²⁶ da Untrennbarkeit und Koinzidenz keineswegs identische Bestimmungen sind. Hedtkes Versuch, bei Cusanus eine Verweltlichung des Unendlichkeitsgedankens zu diagnostizieren, stellt m. E. die Absicht und das Anliegen des cusanischen Unendlichkeitsdenkens de facto auf den Kopf. Es nimmt daher nicht wunder, dass Hedtke Cusanus eine „entfremdete Theologie“ unterstellt.²⁷ Seine Charakterisierung des Unendlichen „als das Exoterische der Welt“ und zugleich als

²⁴ ALVAREZ-GÓMEZ, ebd., 58. Damit gelingt es Cusanus, die Nicht-Gegensätzlichkeit Gottes zu allem Endlichen als eine positive Bestimmung zu fassen: „Wird sie zu Ende gedacht, dann muss Gott der Gegensatz des Gegensatzes sein, der positive immanente Grund alles Gegensätzlichen, denn der Grund, das heißt, die Bedingung der Möglichkeit des Gegensätzlichen ist der Gegensatz selbst. Ist Gott die Grundvoraussetzung von allem, dann muss er der Gegensatz des Gegensätzlichen sein. Erst dann kann von einer Koinzidenz der Gegensätze (im Gegensatz selbst) die Rede sein, das heißt, erst dann sind die Gegensätze als solche begründet.“

²⁵ Die wichtigsten seien hier nur zusammenfassend genannt: die Suprarationalität (und damit Verborgenheit) des Unendlichen, seine Unerreichbarkeit für das Verstandesdenken und damit dessen Beschränkung auf den endlichen Seinsbereich, in dem das Widerspruchsprinzip Gültigkeit besitzt, der Begriff der unendlichen Einheit Gottes, die Entfaltung des Unendlichen auf Grund seiner Schöpfungsmacht und seine Unausschöpflichkeit, das Verhältnis von affirmativer und negativer Theologie, die Grundbestimmung der kontrakten Unendlichkeit der Welt.

²⁶ U. HEDTKE, *Coincidentia oppositorum oder die verweltlichte Unendlichkeit – Dialektik und Systemdenken bei Nikolaus von Kues*, in: H. Bergmann (Hg.), *Dialektik und Systemdenken: Historische Aspekte. Nikolaus von Kues, Französische Aufklärung, Schelling*, Berlin 1977, 19-54, hier: 33.

²⁷ U. HEDTKE, ebd., 48: „Das Wirkliche ist ihm überhaupt darum interessant, weil es überall und in verschiedenen Erscheinungsweisen diese Natur des Unendlichen ausdrückt, an ihr teilhat: besonders in der Gestalt des organischen Naturgegenstandes, des Kosmos und des Menschen. Die Gotteslehre des Kusaners ist damit in gewissem Sinne eine entfremdete Theologie.“

„das Esoterische des Wirklichen“ verzerrt die damit gemeinte cusanische Annahme einer gleichzeitigen Immanenz und Transzendenz Gottes.²⁸

Einen Zugang zum cusanischen Unendlichkeitsdenken über moderne Konzeptionen des Unendlichkeitsbegriffs in Logik und Mathematik wählt Egil A. Wyller in einem eigenen Beitrag. Im Unterschied zu dem von Aristoteles als alleine möglich angesehenen Begriff des „potential“ Unendlichen, „außerhalb dessen immer noch etwas ist“ (vgl. Phys. 207 a1), vertreten die modernen Mathematiker und Logiker Bernhard Bolzano und Georg Cantor eine Konzeption aktueller Unendlichkeit, die gemäß der aristotelischen Bestimmung nichts mehr außer sich hat (vgl. Phys. 207 a1); während jedoch beide die Ganzheit/Teil-Relation auf die Idee einer aktuellen Unendlichkeit anwenden, um diese erkennbar zu machen,²⁹ reduziert Cusanus nicht seinen Begriff aktueller Unendlichkeit auf eine Ganzheitsidee, die zumindest in der Gefahr steht, als eine finite Größe missverstanden zu werden. „Ganz im Gegenteil macht Cusanus die *Unerkennbarkeit zur primären Wesensbestimmung der aktuellen Unendlichkeit*.“³⁰

Der ausgewiesene Cusanus-Kenner Josef Stallmach hat in seinem Aufsatz „Zum Problem des Unendlichen im Denken des Cusanus“ mehrere mit dem Unendlichkeitsgedanken zusammenhängende Aspekte wie etwa den Grundsatz der Disproportionalität zwischen dem Endlichen und dem Unendlichen oder den

²⁸ Entsprechendes gilt für die These Hedtkes, ebd., 48: „Das Unendliche ist für den Kusaner eben kein sich dem Endlichen der Welt bloß gegenüberstellendes Unendliches, sondern zugleich die immanente Tendenz des Wirklichen, überall Enden zu zeitigen, die ‚Enden ohne Enden‘ sind und die sich im einfachsten Fall in der Gestalt kreisförmiger Prozesse realisieren.“

²⁹ EGIL A. WYLLER, *Identität und Kontradiktion. Ein Weg zu Cusanus' Unendlichkeitsidee*, in: MFCG 15 (1982), 104-120, hier 114: „Bolzano und Cantor überwandten die innewohnende Paradoxalität des Holomerismus, indem sie diese zur *Kennzeichnung* einer gewissen Form der Unendlichkeit verwendeten. Bei finiten Größen (wie in der Geometrie Euklids) kann sehr richtig die Ganzheit nicht mit einem Teil ihrer selbst äquivalent sein. Dort, wo wir eine Ganzheit finden, die tatsächlich in einem solchen Verhältnis zum Teil steht, haben wir es demzufolge mit nicht-finiten, d.h. mit infiniten („transfiniten“) Größen zu tun.“

³⁰ EGIL A. WYLLER, ebd., 114. Irreführend ist allerdings die These Wyllers: „Die Unendlichkeit ist für Cusanus, wie für Bolzano, ein quantitatives Phänomen“ (ders., ebd., 112). Solch' ein grobes Missverständnis hätte spätestens durch eine Auseinandersetzung mit der Untersuchung von Alvarez-Gómez vermieden werden können. Auch Wyllers Konstruktion dreier verschiedener Stadien des cusanischen Denkens, der die These systematischer Ungereimtheiten in seinem Denken (etwa zwischen der Koinzidenzlehre und seiner Identitätsanschauung) zugrunde liegt, halte ich in dieser Form für nicht haltbar, vgl. ebd., 115-120; ganz abwegig ist schließlich Wyllers Formulierung der Grundlage der cusanischen Koinzidenzlehre, weil sie annimmt, dass das Kontradiktionsprinzip für das absolute Maximum gültig sei, vgl. ebd., 115.

einheitsmetaphysischen Grundansatz des cusanischen Denkens oder auch das Koinzidenzprinzip und den Gedanken der *complicatio* und *explicatio* erwähnt, ist aber auf die cusanischen Begriffsbestimmungen der absoluten Unendlichkeit Gottes sowie der Unendlichkeit der Welt nicht näher eingegangen.³¹

Abschließend soll ein jüngst erschienener Aufsatz von Martin Thurner mit dem Titel „Theologische Unendlichkeitsspekulation als endlicher Weltentwurf. Der menschliche Selbstvollzug im Aenigma des Globusspiels bei Nikolaus von Kues“ Berücksichtigung finden, der eine sachlich einleuchtende und konsequent durchgeführte Interpretation des Globusspiels als einer ängstlichen Selbstdarstellung des endlichen Intellektvollzugs bzw. als einer ängstlichen Selbstvermittlung der Philosophie – diese verstanden als ein im Glaubensvollzug gründendes Denken – vornimmt. Im Mittelpunkt des Globusspiels befindet sich die aktuelle Unendlichkeit Gottes als die selbst unbegrenzte Grenze des menschlichen Intellekts, als Zielgrund seines wesenhaft auf sie gerichteten Selbstvollzugs, deren Uner-schöpflichkeit ihn dazu befähigt, „sich in einer potentiell unendlichen Anzahl endlicher Verwirklichungsgestalten zu vollziehen.“³² Die wesenhafte Unendlichkeit seines absoluten Zielgrundes spiegelt sich gleichsam in der unendlichen Freude des Denkens, wenn es sich „in einem Selbstüberstieg seiner begreifenden Tätigkeit in die Unmittelbarkeit einer affektiven Erfahrung“³³, nämlich in die reflexionslose Erfahrung einer unmittelbaren Anwesenheit beim unendlichen Gott von diesem selbst versetzen lässt.

Die in ihren Grundzügen vorgestellte bisherige Forschung zum Unendlichkeitsdenken des Cusanus hat zweifelsohne wichtige Ergebnisse hervorgebracht. Es fehlen jedoch Untersuchungen, die sich dieser Thematik nicht primär synthetisch, mithin zusammenfassend und überblicksweise, sondern nach Art eines analytischen Kommentars annehmen – eine Vorgehensweise, die durch die Mittelpunktstellung des Unendlichkeitsgedankens in der Philosophie des Cusanus gerechtfertigt sein dürfte. Einen hierfür zumindest vorbereitenden Beitrag möchten die folgenden Überlegungen leisten, indem sie eine Rekonstruktion des argumentativen Aufbaus des cusanischen Unendlichkeitsdenkens in den drei diesbe-

³¹ J. STALLMACH, *Das Problem des Unendlichen im Denken des Cusanus*, in: L. Hagemann / R. Gleis (Hg.), *EN KAI ΠΛΗΘΟΣ*. Festschrift für Karl Bormann zum 65. Geburtstag, Würzburg/Altenberge 1993, 239-248.

³² M. THURNER, *Theologische Unendlichkeitsspekulation als endlicher Weltentwurf*, in: MFCG 27 (2001), 81-128, hier: 102; vgl. DERS., ebd., 103: „Die Unbegreiflichkeit Gottes wird so von Cusanus als der unerschöpfliche Quellgrund der potentiell unendlichen Verwirklichungsmöglichkeiten seines Denkens verstanden“; ebd., 104: „Die unendlichen Variationsmöglichkeiten der Kugelbahnen symbolisieren die dem menschlichen Geist als endlichem Abbild des unendlichen Wahrheitsgrundes wesenseigene Unendlichkeits-Kapazität.“

³³ M. THURNER, ebd., 109.

züglich m. E. wichtigsten Schriften des Cusaners, und zwar in *De docta ignorantia*, *Apologia doctae ignorantiae* und *De visione Dei*, durchzuführen versuchen.³⁴

1. Grundzüge des cusanischen Unendlichkeitsverständnisses in *De docta ignorantia*

a. Die Proportionslosigkeit und folglich Unerkennbarkeit des Unendlichen für den endlichen Intellekt (*De doc. ign.* I 1 u. II 1 u. 2)

Im Ausgang von seiner Annahme, dass alles wissenschaftliche Forschen in der Bedeutung eines methodisch geleiteten Bemühens um einen Zuwachs an gesicherten wissenschaftlichen Erkenntnissen sich als Vergleichen, d.h. durch das Herstellen einer quantifizierten Verhältnisbestimmung zu einer wissenschaftlich bereits gesicherten Größe vollzieht, kommt Cusanus im ersten Kapitel von *De docta ignorantia* folgerichtig zu seiner wirkungsgeschichtlich berühmt gewordenen Behauptung, dass das vollkommen bzw. absolut Unendliche als solches, also auf Grund seiner Unendlichkeit, deshalb für das wissenschaftliche Erkennen des endlichen Intellekts prinzipiell unerkenntbar sei, weil es sich jeder quantifizierbaren Verhältnisbestimmung, die durch Zahlen ausgedrückt wird, entziehe.³⁵ Dabei wird von Cusanus sachlich vorausgesetzt, wenn auch an dieser Stelle nicht eigens zum Ausdruck gebracht, dass es die schlechthinnige Universalität bzw. Allumfassendheit des Unendlichen ist, die seine Quantifizierbarkeit ausschließt: Weil es in seiner schlechthinnigen Unbegrenztheit alles umfasst, gibt es bei dem schlechthin Unendlichen, wie Cusanus im zweiten Buch von *De docta ignorantia* hervorhebt, auch kein (proportionales) Verhältnis des Größer- und Kleiner-Seins gegenüber einem anderen; denn das, was in irgendeinem proportionalen Verhältnis zum Unendlichen stehen könnte, müsste selbst unendlich, mithin das Unendliche

³⁴ Nicht mehr berücksichtigt werden können in unserem Zusammenhang die christologischen Ausführungen des Cusanus über den Gottmenschen als eines *maximum absolutum et contractum* im dritten Buch von *De docta ignorantia*, die im weiteren Sinne auch zur Thematik des Unendlichkeitsgedankens im Werk des Cusaners gehören, vgl. hierzu R. HAUBST, *Die Christologie des Nikolaus von Kues*, Trier 1956; DERS., *Streifzüge in die cusanische Theologie*, Münster 1991, 355ff.

³⁵ *De docta ign.* I, 1: h I, S. 6, Z. 1-2 (N. 3): propter quod infinitum ut infinitum, cum omnem proportionem aufugiat, ignotum est.

selbst und dürfte somit von diesem gar nicht verschieden sein;³⁶ noch kann das Unendliche in einem proportionalen Verhältnis zu sich selbst stehen; denn jeder – hypothetisch gedachte – Teil des Unendlichen müsste unter Wahrung der Unendlichkeit des Ganzen notwendigerweise selbst wieder unendlich sein, woraus folgt, dass das Unendliche teillos sein muss³⁷: „Die Zweizahl wäre ja in der unendlichen Zahl nicht kleiner als hundert, wenn man durch einen Aufstieg zur unendlichen Zahl selbst wirklich gelangen könnte, so wie die aus unendlich vielen zwei-Fuß-langen Linien bestehende unendliche Linie nicht kleiner wäre als die aus unendlich vielen vier-Fuß-langen Linien.“³⁸ Ein proportionales, mithin quantifizierbares, zahlenmäßig erfassbares Verhältnis zwischen dem Unendlichen und dem Endlichen kann es daher, wie Cusanus bekanntermaßen an zwei exponierten Stellen in *De docta ignorantia*³⁹ formuliert, nicht geben.

b. All-Einheit als Wesensbestimmung des absolut Größten (*De docta ign.* I 2)

Am Anfang des zweiten Kapitels von *De docta ignorantia* definiert Cusanus den rationalen Begriff des Größten (*maximum*) in enger Anlehnung an den ontologi-

³⁶ *De docta ign.* II, 1: h I, S. 64, Z. 5-7 (N. 96): ... cum magis et minus, sicut nec infinito convenire possunt, ita nec qualemcumque proportionem ad infinitum habenti, cum necessario ipsum etiam infinitum sit.

³⁷ *De docta ign.* II, 1: h I, S. 64, Z. 3-4 (N. 96): Nam cum quaelibet pars infiniti sit infinita, implicat contradictionem magis et minus ibi reperiri, ubi ad infinitum deveniretur.

³⁸ *De docta ign.* II, 1: h I, S. 64, Z. 7-10 (N. 96): Binarius enim non esset minor centenario in numero infinito, si per ascensum ad ipsum possit actu deveniri, sicut nec linea infinita ex infinitis bipedalibus esset minor linea infinita ex infinitis quadrupedalibus lineis.

³⁹ *De docta ign.* I, 3: h I, S. 8, Z. 20-21 (N. 9): Quoniam ex se manifestum est infiniti ad finitum proportionem non esse; *De docta ign.* II, 2: h I, S. 67, Z. 10-11 (N. 102): Proportionem vero inter infinitum et finitum cadere non posse nemo dubitat. Zur Bedeutung d'eses sog. Inkommensurabilitätsprinzips vgl. W. BEIERWALTES, *Identität und Differenz als Prinzip cusanischen Denkens*, in: Ders., *Identität und Differenz*, Frankfurt a.M. 1980, 110: „Endliches steht zu Unendlichem nicht in messbarer Proportionalität, so wie Endliches untereinander vergleichbar und messbar ist; das Unendliche ist auch nicht die höchste Stufe innerhalb des Mehr und Minder, so dass es diesem auch als Höchstes immanent bliebe. Es ist vielmehr *in sich seiend außerhalb* oder „über“ der Dimension des Messbaren, Vergleichbaren, Proportionalen, *über* jeder Stufung (*supra omnem gradum*). Nur so vermag es *absoluter Grund* und *Ursprung* eben dieser Dimension und damit auch des Bezugs von Identität und Differenz zu sein.“ Zu den verschiedenen Fassungen dieses sog. Inkommensurabilitätsprinzips bei Cusanus und seinem ideengeschichtlichen Hintergrund vgl. J. HIRSCHBERGER, *Das Prinzip der Inkommensurabilität bei Nikolaus von Kues*, in: MFCG 11 (1975), 39-54.

schen Gottesbegriff Anselms von Canterbury als dasjenige, über das hinaus es nichts Größeres geben kann.⁴⁰ Um All-Einheit als eine Wesensbestimmung dieses Größten aufzeigen zu können, behauptet Cusanus unmittelbar nach dieser Definition des Größten, dass Fülle (*abundantia*) dem Einen zukomme,⁴¹ dass es also ein Wesensmerkmal des (absolut) Einen sei, All-Einheit, mithin alle Vielheit in vollkommen geeinter Weise zu sein. Der eigentliche Sachgrund dafür, dass All-Einheit dem Einen zukommt, nämlich dessen Unbegrenztsein bzw. Unendlichkeit, wird hier allerdings nur implizit vorausgesetzt und nicht eigens expliziert. In der All-Einheit des Einen aber liegt dessen Identität mit dem Größten begründet.⁴² Denn das Größte ist gemäß seiner eingangs gegebenen Definition das Allumfassende. Die Argumentation des Cusanus zum Aufweis der All-Einheit als einer Wesensbestimmung des Größten hat also die folgende Struktur: Gemäß der cusanischen Definition des Größten als etwas, über das hinaus es nichts Größeres geben kann, muss das Größte allumfassend sein, denn wäre es dies nicht, so könnte es noch ein Größeres, nämlich etwas Allumfassendes geben, welches größer wäre als dieses hypothetisch Größte und damit dessen *maximum*-Charakter falsifizieren würde. Um nun zeigen zu können, dass All-Einheit eine Wesensbestimmung des Größten ist, dass also die Allheit, welche das Größte umfasst, All-Einheit ist, behauptet Cusanus im nächsten Schritt, dass Fülle, mithin allumfassende Vielheit, dem Einen zukomme, dass also, präziser formuliert, das Eine All-Einheit sei. Diese Bestimmung der All-Einheit kann Cusanus aber nur dann zu Recht auf das Größte übertragen bzw. von ihm aussagen, wenn er die Größe des Größten als eine rein intensive,⁴³ wesenhaft einfache, raum- und zeitfreie, wenn er genauer, wie später noch gezeigt werden soll, das Größte als das denkbar Beste, mithin als Inbegriff aller widerspruchsfrei denkbaren Seinsvollkommenheiten und damit ganz analog dem ontologischen Gottesbegriff Anselms versteht. Erst unter dieser von ihm an dieser Stelle allerdings nicht ausdrücklich gemachten Voraus-

⁴⁰ *De docta ign.* I, 2: h I, S. 7, Z. 4-5 (N. 5): Maximum autem hoc dico, quo nihil maius esse potest.

⁴¹ *De docta ign.* I, 2: h I, S. 7, Z. 5 (N. 5): Habundantia vero uni convenit.

⁴² *De docta ign.* I, 2: h I, S. 7, Z. 5-6 (N. 5): Coincidit itaque maximitati unitas.

⁴³ Leider bezieht ANNE A. DAVENPORT in ihre ansonsten ausgezeichnete Untersuchung: *Measure of a different greatness. The intensive Infinite, 1250-1650* (StTGMA, Bd. 67, Leiden/Boston/Köln 1999), die cusanischen Überlegungen zum *maximum absolutum* trotz ihres Hinweises auf die anselmische Herkunft der cusanischen Definition des Größten (vgl. ebd., 401) nicht wirklich ein. Ihrer pauschalen These, „Cusanus thus adopts key elements of Anselmian contemplation, but he interprets these nominalistically to involve symbols denoting extramental realities that remain essentially invisible *in se*“ (ebd., 402), kann ich mich in Bezug auf die angeblich nominalistische Interpretation der anselmischen Theologumena durch Cusanus leider nicht anschließen.

setzung ist es zwingend, mit Cusanus das Größte als das schlechthin Eine verstehen zu müssen, welches alles ist.⁴⁴ Alles ist das von jedem Bezug auf anderes und jeder Begrenzung freie Größte bzw. Eine aber nicht im Sinne eines platten Pantheismus, sondern in der Weise, dass in ihm als dem Größten alles Endliche – in nicht-räumlicher Weise – enthalten sein muss, so dass ihm nichts entgegengesetzt, nichts außerhalb seiner sein kann.⁴⁵

Aufschlussreich für die Wesensbestimmung des Größten ist in diesem Zusammenhang auch die in einem Relativsatz hinzugefügte Bestimmung der Einheit (*unitas*), zugleich die Seiendheit (*entitas*) zu sein,⁴⁶ weil sie zusätzlich zur Bestimmung der Fülle deutlich macht, dass Cusanus das Eine als das seiende Eine bzw. die absolute Einheit als die Fülle des reinen, uneingeschränkten Seins konzipiert; daher steht seine Denkform absoluter Einheit als seiende All-Einheit gleichsam in der Wirkungsgeschichte der zweiten Hypothese des platonischen Dialogs ‚Parmenides‘,⁴⁷ die in der Tradition der christlichen Theologie mit dem reinen, geist- und seinstranszendenten Einen der ersten Hypothese des platonischen ‚Parmenides‘ identifiziert wurde, um einen in sich relational, mithin trinitarisch strukturierten Gott überhaupt denken zu können. Doch es stellt sich hier zugleich die systematische Frage: Handelt es sich bei dieser bestimmten Denkform absoluter Einheit als in sich relational, mithin als Geist konzipierter All-Einheit lediglich um einen durch den christlichen Glauben an einen in sich dreifaltigen Gott motivierten Dezisionismus oder könnte es auch einen zwingenden Sachgrund geben, der Cusanus dazu berechtigt, vollkommene Einheit als die seiende All-Einheit vollkommen geeinter Vielheit, mithin als „Fülle“ und nicht als immanent relationslos, zu denken? Und schließlich: Gibt Cusanus selbst einen solchen Grund an?

⁴⁴ *De docta ign.* I, 2: h I, S. 7, Z. 8-9 (N. 5): Maximum itaque absolutum unum est, quod est omnia.

⁴⁵ *De docta ign.* I, 2: h I, S. 7, Z. 9-11 (N. 5): in quo omnia, quia maximum. Et quoniam nihil sibi opponitur, secum simul coincidit minimum; quare et in omnibus.

⁴⁶ *De docta ign.* I, 2: h I, S. 7, Z. 5-6 (N. 5): Coincidit itaque maximitati unitas, quae est et entitas.

⁴⁷ Hierzu vgl. W. BEIERWALTES, *Das seiende Eine*, in: Ders., *Denken des Einen*, Studien zur neuplatonischen Philosophie und ihrer Wirkungsgeschichte, Frankfurt a.M. 1985, 193-225.

c. Die Unendlichkeit des absolut oder schlechthin Größten (*De docta ign.* I 3)

Bereits das folgende dritte Kapitel des ersten Buches von *De docta ignorantia* verweist uns auf jene Wesensbestimmung des Größten bzw. Einen, mittels derer Cusanus seine Antwort auf diese Frage formuliert: Aus der oben bereits näher erläuterten Unmöglichkeit einer Proportionalität des Unendlichen gegenüber dem Endlichen folgt, dass das schlechthin Größte (*simpliciter maximum*) nichts Endliches sein kann, sondern unendlich sein muss. Denn die transzendierenden Bewegungen des geschaffenen, endlichen Geistes vermögen niemals das schlechthin Größte zu erreichen; vielmehr gelangt jeder dieser transzendierenden, d.h. über etwas hinausgehenden Gedankenschritte des (endlichen) Geistes auf Grund seiner begrenzt bleibenden, da aus einem endlichen Vermögen hervorgehenden Kraft immer wieder nur zu einer endlichen Größe, über die hinaus es etwas Größeres, d.h. eine noch größere endliche Größe geben, die also in einem infiniten Progress gleichsam – um mit Hegel zu sprechen – schlechter Unendlichkeit immer wieder überschritten werden kann.⁴⁸ Daher kann das Größte, welches per definitionem gerade nicht mehr überschritten werden kann, da es kein Größeres als dieses geben kann, nicht im Bereich des Endlichen liegen, sondern es muss unendlich sein.⁴⁹

Cusanus leitet also, zusammenfassend betrachtet, aus dem intensionalen Gehalt des rationalen Begriffs des Größten dessen Wesensbestimmungen sowohl der All-Einheit als auch der Unendlichkeit ab und versteht unter beiden Bestimmungen offensichtlich dasselbe. Weil also das Größte per definitionem alles umfasst, muss es die Allheit der Vielheit in sich enthalten. Weil es zweitens das Unüberschreitbare ist, muss es unendlich sein. Und weil es schließlich das Größte als Bestes, d.h. Inbegriff aller denkbaren Seinsvollkommenheiten ist, muss es absolute Einheit sein; es muss also, im Ganzen gesehen, absolute All-Einheit bzw. unendliche Einheit sein.

⁴⁸ *De docta ign.* I, 3: h I, S. 8, Z. 21 – S. 9, Z. 1 (N. 9): est et ex hoc clarissimum, quod, ubi est reperire excedens et excessum, non deveniri ad maximum simpliciter, cum excedentia et excessa finita sint.

⁴⁹ *De docta ign.* I, 3: h I, S. 9, Z. 1 (N. 9): Maximum vero tale necessario est infinitum.

d. Die unendliche Perfektibilität des menschlichen Wissens des endlichen Intellekts von der ontologischen Wahrheit aller Entitäten (*De docta ign.* I 3)

Aus der erläuterten Einsicht, dass das Größte unendlich sein muss, zieht Cusanus den Umkehrschluss, dass es größte, also nicht mehr steigerungsfähige Gleichheit oder Ähnlichkeit im Bereich des Endlichen gar nicht geben kann.⁵⁰ Weil aber nach Cusanus die Wahrheit in etwas Unteilbarem, mithin nicht Quantifizierbarem besteht,⁵¹ ist die sogenannte ontologische Wahrheit als die Wesenheit der real existierenden Entitäten für den endlichen Intellekt niemals adäquat,⁵² sondern nur in einer infinitesimalen und in diesem depravierten Sinne unendlichen Annäherung erfassbar.⁵³ Die unendliche Perfektibilität des menschlichen Wesens-Wissens wird von Cusanus daher ganz anders begründet als etwa von der Frühromantik insbesondere Friedrich Schlegels oder dem Frühidealismus Fichtes: Sie wird begründet mit der gleichsam supratranszendentalen Bestimmung absoluter Wahrheit als dem Zielpunkt allen menschlichen Wesens-Wissens und nicht, wie vor allem bei Schlegel,⁵⁴ mit dem unaufhörlichen seinsmäßigen Wandel des Erkenntnisgegenstandes selbst und wird dadurch mit der Annahme der Existenz eines absolut Größten nicht nur verträglich gemacht, sondern von dieser geradezu gefordert.

e. Die Nicht- bzw. Übergegensätzlichkeit des absolut Größten auf Grund seiner Unendlichkeit (*De docta ign.* I 4)

Das bekannte cusanische Gedankenexperiment, welches zum Nachvollzug der Koinzidenz des (absolut) Größten und des (absolut) Kleinsten führt, vorausge-

⁵⁰ *De docta ign.* I, 3: h I, S. 9, Z. 6-8 (N. 9): patet non posse aut duo aut plura adeo similia et aequalia reperiri, quin adhuc in infinitum similia esse possint.

⁵¹ *De docta ign.* I, 3: h I, S. 9, Z. 11-12 (N. 10): Veritas enim non est nec plus nec minus, in quodam indivisibili consistens.

⁵² *De docta ign.* I, 3: h I, S. 9, Z. 14-16 (N. 10): Intellectus igitur, qui non est veritas, numquam veritatem adeo praecise comprehendit, quin per infinitum praecisius comprehendit possit.

⁵³ *De docta ign.* I, 3: h I, S. 9, Z. 16-19 (N. 10): intellectus habens se ad veritatem sicut polygonia ad circulum, quae quanto inscripta plurium angulorum fuerit, tanto similior circulo, numquam tamen efficitur aequalis, etiam si angulos in infinitum multiplicaverit.

⁵⁴ Vgl. VF., *Das romantische Unendlichkeitsverständnis Friedrich Schlegels*, in: Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte 74 (2000), 44-83, hier: 46-51.

setzt, zeigt Cusanus in *De docta ignorantia* I 4, dass es gegensätzliche Bestimmungen nur bei quantifizierbaren, mithin endlichen Gegenständen gibt, während das absolut Größte über jedem Gegensatz steht.⁵⁵ Denn der menschliche Verstand, d.h. die *ratio* als unser endliches, diskursiv verfahrenes Erkenntnisvermögen zur Erkenntnis endlicher Bestimmungen und Gegenstände, vermag den endlosen Abstand⁵⁶ zwischen den Gegensätzen nicht aufzuheben, d.h. diese nicht miteinander zu synthetisieren.⁵⁷ Deshalb können wir nur in einer nicht verstandesmäßigen, nicht ergreifenden Weise die gegensatzlose Unendlichkeit der absoluten Größe erschauen.⁵⁸

f. Die Prinziphaftigkeit, allumfassende Aktualität, unendliche Einheit und Einzigkeit der Gottheit (*De docta ign.* I 5)

Hatte Cusanus im zweiten Kapitel des ersten Buches von *De docta ignorantia* die Identität des Größten mit dem vollkommen einfachen Einen über den Aspekt der Allumfassendheit bzw. der Fülle zu zeigen versucht, so sucht er im fünften Kapitel dieses Buches diese Identität mit dem Aufweis der Notwendigkeit des Gegebenseins einer schlechthin kleinsten Zahl in der Reihe der natürlichen Zahlen, der Eins bzw. der Einheit (*unitas*), zu erweisen,⁵⁹ welche, da sie selbst nicht mehr etwas Quantifizierbares, mithin keine Zahl sein kann, nicht nur mit der schlechthin größten ‚Zahl‘ koinzidieren muss,⁶⁰ sondern als das schlechthin Kleinste Prin-

⁵⁵ *De docta ign.* I, 4: h I, S. 10, Z. 27 – S. 11, Z. 3 (N. 12). Quia igitur maximum absolute est omnia absolute actu, quae esse possunt, taliter absque quacumque oppositione, ut in maximo minimum coincidat, tunc super omnem affirmationem est pariter et negationem.

⁵⁶ *Per infinitum* (*De docta ign.* I, 4: h I, S. 11, Z. 15 [N. 12]) ist hier nicht in der eigentlichen Bedeutung wahrer Unendlichkeit, sondern in der uneigentlichen Bedeutung gleichsam schlechter Unendlichkeit, d.h. endloser Endlichkeit, gebraucht.

⁵⁷ *De docta ign.* I, 4: h I, S. 11, Z. 14-16 (N. 12): quae longe ab hac infinita virtute cadens ipsa contradictoria per infinitum distantia connectere simul nequit.

⁵⁸ *De docta ign.* I, 4: h I, S. 11, Z. 16-18 (N. 12): Supra omnem igitur rationis discursum incomprehensibiliter absolutam maximam videmus infinitam esse, cui nihil opponitur, cum qua minimum coincidit.

⁵⁹ *De docta ign.* I, 5: h I, S. 12, Z. 18-20 (N. 13): Quapropter necessarium est in numero ad minimum deveniri, quo minus esse nequit, uti est unitas.

⁶⁰ *De docta ign.* I, 5: h I, S. 12, Z. 20-21 (N. 13): Et quoniam unitati minus esse nequit, erit unitas minimum simpliciter, quod cum maximo coincidit per statim ostensa.

zip jeglicher Zahl und als das schlechthin Größte Grenze jeglicher Zahl ist.⁶¹ Das cusanische Argument für diese Notwendigkeit des Gegebenseins einer absoluten Einheit bzw. der Unmöglichkeit eines infiniten Regresses und infiniten Progresses in der Reihe der natürlichen Zahlen hat eine lange Tradition, die über Meister Eckhart, die Schule von Chartres bis zu Augustinus und darüber hinaus über den philosophischen Neuplatonismus letztendlich bis auf Aristoteles und Platon selbst zurückgeht: Das manifeste Vorhandensein von Unterschiedenheit, Ordnung, Proportion und damit überhaupt realer Vielheit auf der Seite sowohl der existierenden Gegenstände als auch der Zahlen setzt ein wesenhaft einfaches und deshalb einheits- und damit ordnungsstiftendes Prinzip konstitutiv voraus. Diese absolute, gegensatzlose Einheit ist also die absolute Größe, die Cusanus dadurch als seinen philosophischen Gottesbegriff auszeichnet, dass er sie mit dem Gott des christlichen Glaubens ausdrücklich identifiziert.⁶² Diese absolute Einheit ist als die größte Einheit nicht vervielfältigbar, weil sie alles ist, was sie überhaupt sein kann;⁶³ denn das Größte ist reine, vollkommene Aktualität, es ist immer schon all das, was es sein kann,⁶⁴ und damit kann es nicht anders sein als es ist. Gott ist also in der Weise Einer bzw. Einheit, dass er aktuell all' das ist, was nicht nur er selbst sein kann, sondern was überhaupt möglich ist,⁶⁵ so dass es keine Wirklichkeit außerhalb der Einheit Gottes gibt. Aus der Allumfassendheit dieser nicht quantitativen, sondern gleichsam intensiven Aktualität Gottes folgert Cusanus schließlich, dass die Gottheit *unitas infinita*, unendliche Einheit, ist.⁶⁶ Als unendliche, allumfassende Einheit aber muss die Gottheit zugleich einzig sein, was all jene Schriftstellen wie etwa Deuteronomium 6,4 bestätigen, die Gott die Bestimmung der Einzigkeit zusprechen.⁶⁷

⁶¹ *De docta ign.* I, 5: h I, S. 12, Z. 22-25 (N. 14): Non potest autem unitas numerus esse, quoniam numerus excedens admittens nequaquam simpliciter minimum nec maximum esse potest; sed est principium omnis numeri, quia minimum; est finis omnis numeri, quia maximum.

⁶² *De docta ign.* I, 5: h I, S. 12, Z. 25-26 (N. 14): Est igitur unitas absoluta, cui nihil opponitur, ipsa absoluta maximitas, quae est Deus benedictus.

⁶³ *De docta ign.* I, 5: h I, S. 12, Z. 31 – S. 13, Z. 2 (N. 14): Quapropter non recipit ipsa unitas magis nec minus, nec est multiplicabilis.

⁶⁴ *De docta ign.* I, 4: h I, S. 10, Z. 12-13 (N. 11): quare maximum absolute cum sit omne id, quod esse potest, est penitus in actu.

⁶⁵ *De docta ign.* I, 5: h I, S. 12, Z. 29-31 (N. 14): Vide per numerum ad hoc nos deductos, ut intelligamus innominabili Deo unitatem absolutam propius convenire quodque Deus ita est unus, ut sit actu omne id, quod possibile est.

⁶⁶ *De docta ign.* I, 5: h I, S. 13, Z. 1-2 (N. 14): Deitas itaque est unitas infinita.

⁶⁷ *De docta ign.* I, 5: h I, S. 13, Z. 2-4 (N. 14): Qui ergo dixit: ‚Audi, Israel, Deus tuus unus est‘ et ‚unus est magister et pater vester in caelis‘, nihil verius dicere potuit.

g. Die experimentelle Verunendlichung der endlichen mathematischen Figuren von Linie bzw. Gerade, Kreis und Kugel und deren Übertragung auf das unendlich Einfache (*De docta ign.* I 12ff.)

Die experimentelle Verunendlichung der vier geometrischen Figuren von Gerade, Dreieck, Kreis und Kugel zum Aufweis ihrer Koinzidenz im Unendlichen, die Cusanus zur Veranschaulichung des erkenntnismäßigen Aufstiegs zum schlechthin Größten durchführt, ist in der Sekundärliteratur von zahlreichen Kennern hinreichend interpretiert worden, so dass ich mich im Folgenden auf die Hervorhebung einiger weniger für den Unendlichkeitsbegriff relevanter Aspekte innerhalb dieser spekulativen Mathematik des Cusanus, mit der er wirkungsgeschichtlich gesehen berühmt geworden ist, beschränken kann. Methodisch geht Cusanus gemäß seiner eigenen Charakteristik bei seiner experimentellen Veranschaulichung seines Koinzidenzgedankens in einem Dreischritt voran: Er betrachtet zunächst die vier genannten endlich-begrenzten mathematischen Figuren mit ihren besonderen Eigenschaften und Bestimmungen; dann überträgt er diese Bestimmungen auf gleichartige unendliche Figuren, um schließlich in einem dritten und letzten Schritt die Bestimmungen der unendlichen Figuren auf das unendlich Einfache, das von jeder Gestalt vollkommen losgelöst ist, zu übertragen.⁶⁸ Um nur ein Beispiel hierfür zu nennen: In Bezug auf die unendliche Linie, die Cusanus unter Hinweis auf Anselms Verständnis der Wahrheit als *rectitudo* zur Veranschaulichung der absoluten Wahrheit des Größten bzw. des Größten als absoluter Wahrheit heranzieht,⁶⁹ will Cusanus deren Koinzidenz mit dem größten Dreieck, Kreis und Kugel erweisen. Um dies zeigen zu können, rekurriert er in einem ersten Schritt auf das, was in der *potentia*, d.h. in der Möglichkeit, der endlichen Linie liegt. Zu diesem Zweck zeigt er, dass in der Möglichkeit der begrenzten Linie die geometrischen Figuren von Dreieck, Kreis und Kugel liegen,⁷⁰ indem er diese Figuren durch einfache geometrische Operationen aus der begrenzten Linie entstehen lässt. Zweitens nimmt er das unten näher erläuterte Theorem in Anspruch, dass das Unendliche all das *actu*, d.h. in Wirklichkeit, ist, was in der *potentia* des Endlichen liegt, und wendet es auf dieses Beispiel der Linie an: Die unendliche Linie ist all das in Wirklichkeit, was die endliche Linie der Möglich-

⁶⁸ *De docta ign.* I, 12: h I, S. 24, Z. 21-23 (N. 33): post haec tertio adhuc altius ipsas rationes infinitarum figurarum transsumere ad infinitum simplex absolutissimum etiam ab omni figura.

⁶⁹ *De docta ign.* I, 12: h I, S. 25, Z. 3-4 (N. 34): Anselmus devotissimus veritatem maximam rectitudini infinitae comparavit.

⁷⁰ *De docta ign.* I, 13: h, I, S. 26, Z. 22-23 (N. 36): Et ad hoc ostendendum oportet, ut in finitis lineis videamus, quid sit in potentia finitae lineae.

keit nach ist.⁷¹ Die endliche Linie ist aber ihrer Möglichkeit nach gemäß der ersten Prämisse wirkliches Dreieck, wirklicher Kreis und wirkliche Kugel. Folglich ist die unendliche Linie in Wirklichkeit Dreieck, Kreis und Kugel,⁷² nämlich unendliches Dreieck, unendlicher Kreis und unendliche Kugel, weil im Unendlichen alle Entitäten koinzidieren. Die in einem dritten Schritt erforderliche Übertragung der unendlichen Linie auf das absolut Unendliche bzw. Größte nimmt Cusanus genau genommen erst in Kapitel 16 dieses ersten Buches von *De docta ignorantia* vor. Denn hier geht er davon aus, dass die unendliche Linie all' das in unendlicher Weise wirklich ist, was in der Möglichkeit der endlichen Linie liegt, und überträgt diese Einsicht auf das einfach Größte.⁷³ Das Größte ist also, wie Cusanus hier formuliert, in vollendeter Wirklichkeit all' das, was in der Möglichkeit der absoluten Einfachheit liegt.⁷⁴ In der Möglichkeit der absoluten Einfachheit aber liegt, wie an dieser Stelle im Sinne des Cusanus ergänzt werden müsste, alles überhaupt Mögliche, und zwar auf Grund ihrer Unendlichkeit; deshalb ist das Größte in vollendeter Wirklichkeit alles Mögliche überhaupt, so wie die unendliche Linie all' das in unendlicher Weise ist, was in der Möglichkeit der endlichen Linie liegt, und damit wirkliches (unendliches) Dreieck etc. ist.⁷⁵

h. Zum cusanischen Theorem, dass das Unendliche all' das *actu* ist, was in der *potentia* des Endlichen liegt

Das von Cusanus für seinen Aufweis der koinzidentalen Identität von Linie und Dreieck in Anspruch genommene Theorem, dass das Unendliche all' das in Wirklichkeit, und zwar auf unendliche Weise ist, was in der Möglichkeit des Endlichen liegt, besagt nach dem zuvor Gesagten Folgendes: In der Möglichkeit des jeweils Endlichen liegen bestimmte mögliche Verwirklichungen, so wie wir

⁷¹ *De docta ign.* I, 13: h I, S. 26, Z. 23-24 (N. 36): et quia quidquid est in potentia finitae, hoc est infinita actu; *De docta ign.* I, 13: h I, S. 27, Z. 15-16 (N. 36): linea infinita est omnia actu, ad quae finita est in potentia.

⁷² *De docta ign.* I, 13: h I, S. 27, Z. 16-17 (N. 36): sequitur infinitam esse triangulum, circulum et sphaeram.

⁷³ *De docta ign.* I, 16: h I, S. 30, Z. 8-10 (N. 42): Postquam nunc manifestum est, quomodo infinita linea est omnia illa actu infinite, quae in potentia sunt finitae: habemus translative in maximo simplici pariformiter.

⁷⁴ *De docta ign.* I, 16: h I, S. 30, Z. 10-11 (N. 42): quomodo ipsum maximum est actu maxime omnia illa, quae in potentia sunt simplicitatis absolutae.

⁷⁵ *De docta ign.* I, 16: h I, S. 30, Z. 13-15 (N. 42): sicuti ex linea triangulus educitur et infinita linea non est triangulus, ut ex finita educitur, sed actu est triangulus infinitus, qui est idem cum linea.

sahen, dass in der Möglichkeit der endlichen Linie das wirkliche Dreieck liegt, obschon die endliche Linie nicht das wirkliche Dreieck ist.⁷⁶ Alles überhaupt Mögliche aber wird von dem Größten in seiner Unendlichkeit umfasst, wenn auch nicht als nur Mögliches, d.h. nicht als noch nicht Verwirklichtes, sondern als Wirkliches, und dies wiederum in unendlicher Weise.⁷⁷ Daher ist das Unendliche all' das in Wirklichkeit, was in der Möglichkeit des bzw. genauer alles Endlichen liegt.

i. Die Einzigkeit des absolut Unendlichen (*De docta ignorantia* I 14)

Dass es nur ein Größtes und Unendliches geben, bzw. dass es, negativ formuliert, mehrere Unendliche nicht geben kann, darauf, d.h. auf die Einzigkeit des Unendlichen, insistiert Cusanus zu Recht wiederholt, am entschiedensten im vierzehnten Kapitel des ersten Buches von *De docta ignorantia*.⁷⁸ Einen seiner diesbezüglichen Beweise, die hier nicht weiter verfolgt werden können und wegen der Klarheit des Sachverhalts auch nicht weiter verfolgt werden müssen, haben wir oben bereits zu rekonstruieren versucht, worauf in diesem Zusammenhang verwiesen sei.⁷⁹

j. Die Unteilbarkeit des (absolut) Unendlichen (*De docta ignorantia* I 16 u. 17), seine Immanenz in allen Entitäten, seine Transzendenz gegenüber ihnen und deren Immanenz in ihm (*De docta ignorantia* I 17)

Die Unteilbarkeit des Unendlichen wird von Cusanus in verschiedener Weise ausgedrückt: In *De docta ignorantia* I 16 formuliert er nach Art eines Grundsatzes, dass jeder Teil des Unendlichen selbst unendlich ist,⁸⁰ und führt damit die

⁷⁶ *De docta ign.* I, 16: h I, S. 30, Z. 17-18 (N. 42): Secus in non-maximo; nam ibi potentia non est actus, sicut linea finita non est triangulus.

⁷⁷ *De docta ign.* I, 16: h I, S. 30, Z. 15-17 (N. 42): Praeterea, ipsa possibilitas absoluta non est aliud in maximo quam ipsum maximum actu, sicut linea infinita est actu sphaera.

⁷⁸ *De docta ign.* I, 14: h I, S. 27, Z. 25-26 (N. 37): Nam iam constat non nisi unum possibile esse maximum et infinitum. *De docta ign.* I, 6: h I, S. 14, Z. 20-21 (N. 17): Quare unum esse maximum est verissimum.

⁷⁹ Siehe oben, 1.b: All-Einheit als Wesensbestimmung des absolut Größten. Vgl. *De docta ign.* I, 2: h I, S. 7-8 (N. 5-8).

⁸⁰ *De docta ign.* I, 16: h I, S. 32, Z. 21 (N. 46): quaelibet pars infiniti sit infinita.

Annahme, dass das Unendliche Teile haben könnte, ad absurdum, denn der Teil ist durch sein Kleiner-Sein gegenüber dem Ganzen definiert; Unendliches ist aber nicht größer (noch kleiner) als Unendliches⁸¹, d.h. als es selbst. Da also das Unendliche keine Teile hat, ist etwa auch die unendliche Linie unteilbar, während die endliche Linie realiter teilbar und nur ihrem Begriff nach unteilbar ist, weil sie nur geteilt werden kann in etwas, welches selbst wiederum Linie – wenn auch eine quantitativ kleinere – ist.⁸² Aus dieser begrifflichen Unteilbarkeit der endlichen Linie schließt Cusanus auf die Wesensbestimmung der unendlichen Linie, *ratio*, Wesensgrund, der endlichen Linie zu sein.⁸³ Spätestens seit Aristoteles aber hat der Wesensgrund als das Erste von allem den Charakter des Maßes und des Maßstabs.⁸⁴ Aus der Unteilbarkeit des unendlichen, göttlichen Wesensgrundes aller Dinge wird ferner dessen Unveränderlichkeit bzw. Ewigkeit abgeleitet⁸⁵ und aus seiner Einzigkeit der Umstand, dass die Verschiedenartigkeit der Teilhabe an ihm nicht durch ihn selbst bedingt ist;⁸⁶ diese liegt vielmehr darin begründet, dass zwei endliche Entitäten nicht vollkommen gleich sein und daher auch nicht in exakt gleicher Weise an ihrem Wesensgrund teilhaben können.⁸⁷

Schließlich folgert Cusanus aus der Unendlichkeit des Größten dessen universelle Immanenz in allen endlichen Entitäten und gleichzeitige Transzendenz ge-

⁸¹ *De docta ign.* I, 16: h I, S. 32, Z. 18-19 (N. 46): infinitum non sit maius infinito.

⁸² *De docta ign.* I, 17: h I, S. 33, Z. 7-8 (N. 47): Quare finita linea in ratione lineae est indivisibilis; pedalis linea non est minus linea quam cubitalis.

⁸³ *De docta ign.* I, 17: h I, S. 33, Z. 8-9 (N. 47): Relinquitur ergo, quod infinita linea sit ratio lineae finitae.

⁸⁴ *De docta ign.* I, 17: h I, S. 33, Z. 10-12 (N. 47): Quare recte ait Aristoteles in *Metaphysicis* primum esse metrum et mensuram omnium, quia omnium ratio; zu Aristoteles vgl. *Met.* 1052 b17.

⁸⁵ *De docta ign.* I, 17: h I, S. 33, Z. 13-15 (N. 48): Sicut linea infinita est indivisibilis, quae est ratio lineae finitae, et per consequens immutabilis et perpetua, ita et ratio omnium rerum, quae est Deus benedictus, sempiterna et immutabilis est.

⁸⁶ *De docta ign.* I, 17: h I, S. 33, Z. 26 – S. 34, Z. 1 (N. 48): Unde ratio est una ambarum linearum, et diversitas rerum sive linearum non est ex diversitate rationis, quae est una, sed ex accidenti, quia non aequae rationem participant.

⁸⁷ *De docta ign.* I, 17: h I, S. 34, Z. 3-5 (N. 49): Quod autem diversimode participetur, hoc evenit, quia probatum est superius non posse esse duo aequae similia et per consequens praecise aequaliter participantia unam rationem; ebd. S. 34, Z. 12-16 (N. 49); nur der unendliche Wesensgrund selbst kann an sich selbst in höchster Gleichheit teilhaben, und zwar in seiner trinitarischen Perichorese, vgl. *De docta ign.* I, 17: h I, S. 34, Z. 5-8: (N. 49): Nam non est ratio in summa aequalitate participabilis nisi per maximum, quod est ipsa ratio infinita. Sicut non est nisi una unitas maxima, ita non potest esse nisi una unitatis aequalitas.

genüber ihnen.⁸⁸ Dieses In-Über-Sein aber ist eine Bestimmung, die alleine dem Größten eignet,⁸⁹ weil sie ein Implikat seiner Unendlichkeit ist, von der wiederholt gezeigt wurde, dass sie einzig sein muss. Wenn nun Cusanus behauptet, dass das Größte aus demselben Grund in jeder endlichen Entität ist wie diese in ihm ist,⁹⁰ dann meint er mit dieser wechselseitigen Immanenz zwischen allem Endlichen und dem Unendlichen nichts anderes als den Maßcharakter des Größten für alles von ihm gemessene, d.h. exemplarursächlich hervorgebrachte und erhaltene Endliche.⁹¹ Denn die Immanenz des Unendlichen im Endlichen drückt dessen seinsgebende und bestimmende Wirkweise aus, während umgekehrt die Immanenz des Endlichen im Unendlichen das seinsmäßige Hervorgebracht- und Bestimmwerden des Endlichen vom Unendlichen bezeichnet. Die Art der Wirkweise des Unendlichen im Endlichen bzw. für das Endliche wird von Cusanus allerdings noch deutlicher bestimmt.

k. Die Übertragung des unendlichen Kreises auf die unendliche Einheit des (absolut) Größten (*De docta ign.* I 21)

Der Kreis wird von Cusanus im Anschluss an entsprechende traditionelle Bestimmungen insbesondere in der platonisch-neuplatonischen Tradition der abendländischen Metaphysikgeschichte als die vollkommene Figur der Einheit und Einfachheit aufgefasst.⁹² Für die unendliche Einheit Gottes bzw. des Größten, deren Bestimmungen wesensmäßig nicht anders oder verschieden, sondern identisch sind und der eine vollkommen unendliche Wirkmacht sowie anfang- und endlose Ewigkeit eignen,⁹³ ist der unendliche Kreis das angemessenste Sinnbild

⁸⁸ *De docta ign.* I, 17: h I, S. 34, Z. 25-26 (N. 50): et clare videtur, quomodo maximum est in qualibet re et in nulla.

⁸⁹ *De docta ign.* I, 17: h I, S. 34, Z. 26-27 (N. 50): Et hoc non est aliud nisi maximum.

⁹⁰ *De docta ign.* I, 17: h I, S. 34, Z. 27-29 (N. 50): cum sit eadem ratione in qualibet re, sicut quaelibet res in ipso, et sit metipsa ratio, quod tunc maximum sit in seipso.

⁹¹ *De docta ign.* I, 17: h I, S. 34, Z. 29-32 (N. 50): Non est ergo aliud maximum esse metrum et mensuram omnium quam maximum simpliciter esse in seipso sive maximum esse maximum. Nulla igitur res est in seipsa nisi maximum, et omnis res ut in sua ratione est in seipsa, quia sua ratio est maximum.

⁹² *De docta ign.* I, 21: h I, S. 42, Z. 9 (N. 63): Circulus est figura perfecta unitatis et simplicitatis.

⁹³ *De docta ign.* I, 21: h I, S. 42, Z. 15-23, insb. 15-19 (N. 63): cum maximum sit infinitae unitatis, tunc omnia, quae ei conveniunt, sunt ipsum absque diversitate et alietate, ut non sit alia bonitas eius et alia sapientia, sed idem. Omnis enim diversitas in ipso est identitas; unde eius potentia cum sit unissima, est et fortissima et infinitissima.

im Bereich der geometrischen Figuren. Denn der unendliche Kreis ist ewig, ohne Anfang und Ende, vollkommen unteilbar und allumfassend.⁹⁴ Bei ihm sind Zentrum, Durchmesser und Umfang identisch. Denn bei einem Kreis mit einem unendlichen Durchmesser ist nicht nur dessen Umfang unendlich, sondern muss auch dessen Mittelpunkt im Unendlichen liegen.⁹⁵ Die Übertragung von Zentrum, Durchmesser und Umfang des unendlichen Kreises auf die unendliche Einheit Gottes zeigt deren dreifache Wirkweise – entsprechend ihrer immanenten Dreifaltigkeit – für alles Endliche: Als unendlicher Mittelpunkt ist sie in vollkommener Weise in allem als dessen einfaches und unteilbares Zentrum anwesend, ist sie seinsgebendes Prinzip und Wirkursache alles Endlichen; der unendliche Durchmesser des auf die unendliche Einheit Gottes übertragenen unendlichen Kreises zeigt ihre lenkende und leitende, alles durchdringende sowie formursächliche Wirkweise; schließlich macht der unendliche Umfang des mit ihr identifizierten unendlichen Kreises ihre Transzendenz gegenüber allem Seienden, ihre Allumfassendheit, ihre erhaltende und zugleich ihre finalursächliche Wirkweise für alles Endliche sichtbar.⁹⁶

I. Die Übertragung der unendlichen Kugel auf die aktuelle Existenz des Größten (*De docta ign.* I 23)

Bei der unendlichen Kugel sind – analog zum unendlichen Kreis – Mittelpunkt, Volumen und Umfang identisch.⁹⁷ Wie der Kreis die Figur der Einheit und Einfachheit ist, so ist die Kugel als die äußerste Vollendung, als die größte aller Figuren⁹⁸ Sinnbild der Aktualität, da sie die Wirklichkeit von Linie, Dreieck und Kreis

⁹⁴ *De docta ign.* I, 21: h I, S. 43, Z. 1-2 (N. 64): Haec omnia ostendit circulus infinitus sine principio et fine aeternus, indivisibiliter unissimus atque capacissimus.

⁹⁵ *De docta ign.* I, 21: h I, S. 43, Z. 2-9 (N. 64).

⁹⁶ *De docta ign.* I, 21: h I, S. 43, Z. 10-17 (N. 64): Vides, quomodo totum maximum perfectissime est intra omne simplex et indivisibile, quia centrum infinitum; et extra omne esse omnia ambiens, quia circumferentia infinita; et omnia penetrans, quia diameter infinita. Principium omnium, quia centrum; finis omnium, quia circumferentia; medium omnium, quia diameter. Causa efficiens, quia centrum; formalis, quia diameter; finalis, quia circumferentia. Dans esse, quia centrum, gubernans, quia diameter; conservans, quia circumferentia.

⁹⁷ *De docta ign.* I, 23: h I, S. 46, Z. 13-14 (N. 70): in sphaera infinita centrum, ceassitudo et circumferentia idem sunt.

⁹⁸ *De docta ign.* I, 23: h I, S. 46, Z. 23f (N. 71): igitur sphaera est ultima perfectio figuram, qua maior non est.

ist.⁹⁹ Deshalb ist die in höchstem Maße einfache, vollkommene Wirklichkeit der unendlichen Kugel das angemessene Sinnbild für die reine, absolut einfache Wirklichkeit des Größten, welches die Wirklichkeit von allem ist.¹⁰⁰ Jede wirkliche Existenz hat daher ihr Wirklich-Sein von dem Größten und jede Existenz existiert nur insoweit, als sie in dem Unendlichen wirklich ist.¹⁰¹ Das Größte bzw. Unendliche wird daher von Cusanus die Form der Formen und die Form des Seins, d.h. die größte wirkliche Seiendheit genannt.¹⁰² Wie die Kugel die vollendete Figur ist, so ist daher das Größte die vollkommenste Vollendung von allem, so dass alles im Endlichen Unvollendete in ihm die Vollendung von allem ist.¹⁰³ In der unendlichen Wirklichkeit Gottes vollendet sich daher alle Möglichkeit, in ihm kommen alle natürlichen Bewegungen als in ihrem Ziel zur Ruhe; denn alle Bewegung geht zum Sein, er aber ist als die Seiendheit allen Seins, als die Form und Wirklichkeit des Seins selbst das Ziel und die Ruhe jeder Bewegung.¹⁰⁴

m. Unendliche Einheit bzw. All-Einheit als der eigentliche oder Wesens-Name Gottes (*De docta ign.* I 24 u. 25)

Als unendliche All-Einheit umfasst Gott implikativ die Gesamtheit aller Entitäten, so dass ihm kein eigener, spezifischer, unterscheidender Name beigelegt werden

⁹⁹ *De docta ign.* I, 23: h I, S. 46, Z. 16f (N. 70): Et sicut sphaera est actus lineae, trianguli et circuli, ita maximum est omnium actus.

¹⁰⁰ *De docta ign.* I, 23: h I, S. 46, Z. 14-16 (N. 70): Et sicut sphaera infinita est penitus in actu et simplicissima, ita maximum est penitus in actu simplicissime. Et sicut sphaera est actus lineae, trianguli et circuli, ita maximum est omnium actus.

¹⁰¹ *De docta ign.* I, 23: h I, S. 46, Z. 17-20 (N. 70): Quare omnis actualis existentia ab ipso [sc. ab maximo] habet, quidquid actualitatis existit, et omnis existentia pro tanto existit actu, pro quanto in ipso infinito actu est.

¹⁰² *De docta ign.* I, 23: h I, S. 46, Z. 20f (N. 70): Et hinc maximum est forma formarum et forma essendi sive maxima actualis entitas.

¹⁰³ *De docta ign.* I, 23: h I, S. 46, Z. 23 – S. 47, Z. 5 (N. 71): Sicut igitur sphaera est ultima perfectio figurarum, qua maior non est, ita maximum est omnium perfectio perfectissima, adeo quod omne imperfectum in ipso est perfectissimum, (...). Quomodo enim posset esse ibi aliquid imperfectionis, ubi imperfectio est infinita perfectio et possibilitas infinitus actus, et ita de reliquis?

¹⁰⁴ *De docta ign.* I, 23: h I, S. 47, Z. 20-23 (N. 73): In ipso igitur omnes motus naturales ut in fine quiescunt, et omnis potentia in ipso perficitur ut in actu infinito. Et quia ipse est entitas omnis esse et omnis motus est ad esse: igitur quies motus est ipse, qui est finis motus, scilicet forma et actus essendi.

kann,¹⁰⁵ zumal Namen Ordnungsbegriffe des Verstandes sind, mit denen dieser einzelne Gegenstände zur Unterscheidung von anderen identifiziert.¹⁰⁶ Gleichwohl spricht Cusanus Gott einen Eigennamen anderer, menschlichem Verstandeserkennen entzogener, unaussprechlicher Art zu, einen Wesens-Namen, der nicht irgendeine Beziehung Gottes zu den Geschöpfen, sondern das Wesen Gottes selbst bezeichnet: *Unus et omnia* oder *omnia uniter*, d.h. „Einer und alles“ bzw. „alles in geeinter Weise“, also All-Einheit.¹⁰⁷ Weil aber die absolute Einheit sachlichen Vorrang vor der Allheit, d.h. der Gesamtheit aller Vielheit, in Gott besitzt, sofern in ihm die Vielheit im Seinsmodus der Einheit, nämlich in vollkommen geeinter Weise (*uniter*) enthalten bzw. eingefaltet ist, bezeichnet Cusanus die Einheit (*unitas*) als den gemäßeren und zutreffenderen Namen im Vergleich zu *omnia uniter*, d.h. „alles in geeinter Weise“,¹⁰⁸ da in diesem Gottesnamen der Aspekt der Allheit sprachlich vorherrschend ist. ‚Einheit‘ ist der gemäße Gottesname nicht nach Art eines Verstandesbegriffs, der ‚Vielheit‘ oder ‚Menge‘ als einen ihm entgegengesetzten Begriff hätte; denn Gott kommt eine Einheit zu, die weder zur Andersheit noch zur Vielheit noch zur Menge einen Gegensatz bildet, sondern eine vollkommen gegensatzlose bzw. übergegensätzliche Einheit, die nicht nur für den Verstand, die *ratio*, sondern auch für jede Vernunftkenntnis (*intellectus*) des endlichen Geistes unerreichbar ist.¹⁰⁹ Der Wesens- oder größte Name Gottes kann daher genau genommen gar kein Name der menschlichen Sprache mehr sein, weshalb Cusanus konsequenterweise feststellt, dass der Name Gottes Gott selbst ist,¹¹⁰ bzw. dass der größte Name alles in der Einfachheit seiner

¹⁰⁵ *De docta ign.* I, 24: h I, S. 48, Z. 13-16 (N. 75): Unde recte ait Hermes Trismegistus: „Quoniam Deus est universitas rerum, tunc nullum nomen proprium est eius, quoniam aut necesse esset omni nomine Deum aut omnia eius nomine nuncupari“ cum ipse in sua simplicitate complicit omnium rerum universitatem.

¹⁰⁶ Vgl. *De docta ign.* I, 24: h I, S. 49, Z. 5-7 (N. 76): Nomina quidem per motum rationis, qui intellectu moto inferior est, ad rerum discretionem imponuntur.

¹⁰⁷ *De docta ign.* I, 24: h I, S. 48, Z. 17-21 (N. 75): Unde secundum ipse proprium nomen – quod ineffabile per nos dicitur et tetragrammaton sive quattuor litterarum est et ex eo proprium, quia non convenit Deo secundum aliquam habitudinem ad creaturas, sed secundum essentiam propriam – interpretari debet ‚unus et omnia‘ sive ‚omnia uniter‘, quod melius est.

¹⁰⁸ *De docta ign.* I, 24: h I, S. 48, Z. 23 – S. 49, Z. 2 (N. 75): immo adhuc videtur nomen propinquius et convenientius ‚unitas‘ quam ‚omnia uniter‘. Et propter hoc dicit propheta, quomodo ‚in illa die erit Deus unus et nomen eius unum.‘ [Zachar. 14,9] Et alibi: ‚Audi Israel (id est Deum per intellectum videns), quoniam Deus tuus unus est.‘ [Deuteron. 6,4].

¹⁰⁹ *De docta ign.* I, 24: h I, S. 49, Z. 12-13 (N. 76): istud est nomen ineffabile et super omnem intellectum.

¹¹⁰ *De docta ign.* I, 24: h I, S. 49, Z. 22 (N. 77): nomen Dei sit Deus.

Einheit umgreift.¹¹¹ Nur von der göttlichen Vernunft kann daher dieser größte Name wirklich erfasst werden, weil Gottes unverhülltes, wahres Sein nur von Gott selbst adäquat erkannt werden kann.¹¹² ‚Einheit‘ als Vernunftbegriff des menschlichen Geistes bleibt daher von dem wahren oder größten Namen Gottes unendlich, nämlich um die Unendlichkeit Gottes selbst, weit entfernt.¹¹³

Im folgenden fünfundzwanzigsten Kapitel des ersten Buches von *De docta ignorantia* wird von diesem mit dem Wesen Gottes selbst identischen Namen eigens betont, dass er, weil er (wesenhaft) unendlich ist, in sich in eingefalteter Weise eine quantitativ unendliche Fülle, d.h. unendliche Anzahl, affirmativer Gottesnamen enthält, die jeweils einzelne, besondere Vollkommenheiten des göttlichen Seins bezeichnen.¹¹⁴ Jeder dieser Gottesnamen wie z. B. Friede, Ewigkeit und Eintracht, die Ausfaltungen der eingefalteten Fülle des einen Wesens-Namens Gottes sind, verhält sich zu diesem eigentlichen, unaussprechlichen Namen wie Endliches zum Unendlichen,¹¹⁵ weil er ein Begriff der menschlichen, mithin endlichen Vernunft ist und bleibt.

n. Die wesenhafte Unendlichkeit Gottes als Grund der sachlichen Priorität der negativen gegenüber der affirmativen Theologie (*De docta ign.* I 26)

Im letzten Kapitel des ersten Buches von *De docta ignorantia* begründet Cusanus den sachlichen Vorrang, d.h. die größere Wahrheit der negativen gegenüber der affirmativen Theologie mit der Unendlichkeit Gottes. Denn die negative Theologie, auf deren mittelalterliche Tradition Cusanus mit seiner ausdrücklichen Erwähnung ihres Gründungsvaters Dionysius Ps.-Areopagita sowie des Moses Maimonides eigens hinweist,¹¹⁶ ist deshalb die wahrere Gotteserkenntnis im Vergleich zur affirmativen Theologie, weil nach Cusanus ihr negativ-theologischer

¹¹¹ *De docta ign.* I, 24: h I, S. 49, Z. 11-12 (N. 76): Hoc est nomen maximum omnia in sua simplicitate unitatis complicans.

¹¹² *De docta ign.* I, 24: h I, S. 49, Z. 22-23 (N. 77): tunc eius nomen non est cognitum nisi per intellectum, qui est ipsum maximum et nomen maximum.

¹¹³ *De docta ign.* I, 24: h I, S. 49, Z. 24-26 (N. 77): Licet ‚unitas‘ videatur propinquius nomen maximi, tamen adhuc a vero nomine maximi, quod est ipsum maximum, distat per infinitum.

¹¹⁴ *De docta ign.* I, 25: h I, S. 53, Z. 2-4 (N. 84): Et secundum quod nomen proprium est infinitum, ita infinita nomina talia particularium perfectionum complicat.

¹¹⁵ *De docta ign.* I, 25: h I, S. 53, Z. 1f (N. 84): Quae quidem omnia nomina unius ineffabilis nominis complicationem sunt explicantia. *De docta ign.* I, 25: h I, S. 53, Z. 5f (N. 84): Quorum quodlibet se habet ad proprium et ineffabile, ut finitum ad infinitum.

¹¹⁶ *De docta ign.* I, 26: h I, S. 54, Z. 22-24 (N. 87).

Grundbegriff von Gott, nämlich der der Un- oder Nicht-Endlichkeit, sich auf das über alles menschliche Erkennen-, Aussprechen- und Benennenkönnen erhabene Wesen und damit auf die innerste Gottheit Gottes bezieht, d.h. auf das, worin das Gott-Sein Gottes besteht. In seinem ihm eigenen Wesen aber ist Gott nach Cusanus nicht dreifaltig, d.h. weder Vater noch Sohn noch Heiliger Geist, also weder Zeugen noch Gezeugtwerden noch Hervorgehen, sondern reine Unendlichkeit,¹¹⁷ obschon jede der drei göttlichen Personen gleichermaßen unendlich ist.¹¹⁸ Die Unendlichkeit schlechthin ist aber keine der drei göttlichen Personen, denn unter dem Gesichtspunkt der Unendlichkeit ist Gott weder Eines noch Vieles.¹¹⁹ Cusanus unterscheidet hier also in bewusstem Anschluss an Dionysius Ps.-Areopagita zwischen der Betrachtungsweise der negativen Theologie, die auf das Wesen Gottes gerichtet ist und dieses mit dem negativen Begriff der Un- oder Nicht-Endlichkeit bezeichnet, und der affirmativen Theologie, die Gott positive oder affirmative Prädikate bzw. genauer Vernunftbegriffe zuschreibt, denen jeweils ein bestimmter Anschauungsgehalt eignet, weil sie entweder die Beziehung Gottes zu seinen Geschöpfen oder seine trinitarische Selbstbeziehung mittels Analogien aus dem kreatürlichen Seinsbereich explizieren. Weil aber Gott in der unendlichen Einheit seines Wesens erhaben über alles vom endlichen Geist intellektuell Anschaubare ist, gibt Cusanus hier im Gefolge des Dionysius¹²⁰ der negativen Theologie und ihrem Gottesbegriff der Unendlichkeit den sachlichen Vorzug vor der affirmativen Theologie;¹²¹ darüber hinaus erkennt er ihr sogar eine eminent wichtige Korrektivfunktion für die affirmative Theologie und vor allem für die praktische Frömmigkeit des Menschen zu: Denn ohne das Wissen der negativen Theologie würde ein Geschöpf als Gott vergötzt und nicht der wahre, der unendliche Gott verehrt werden.¹²² Das Charakteristikum des negativ-theologischen Ansatzes

¹¹⁷ *De docta ign.* I, 26: h I, S. 55, Z. 1-4 (N. 87): Unde neque Pater est neque Filius neque Spiritus sanctus secundum hanc negativam theologiam, secundum quam est infinitus tantum. Infinitas vero, ut infinitas, neque generans est neque genita neque procedens.

¹¹⁸ *De docta ign.* I, 26: h I, S. 55, Z. 16-17 (N. 88): infinitas vero non plus uni personae quam alteri. *De docta ign.* I, 26: h I, S. 55, Z. 21-23 (N. 88): licet ipsa infinitas – sicut et aeternitas – quaelibet trium personarum sit, et e converso quaelibet persona infinitas et aeternitas.

¹¹⁹ *De docta ign.* I, 26: h I, S. 55, Z. 20-25 (N. 88): secundum simplicem considerationem infinitas nec Pater nec Filius nec Spiritus sanctus; [...] quoniam secundum considerationem infinitatis Deus nec unum est nec plura.

¹²⁰ Zu den dionysischen Quellen der negativen Theologie des Cusanus vgl. W. BEIERWALTES, *Der verborgene Gott. Cusanus und Dionysius*, in: Ders., *Platonismus im Christentum*, Frankfurt a.M. 1998, 130-171.

¹²¹ *De docta ign.* I, 26: h I, S. 55, Z. 5-12 (N. 89).

des Cusaners aber liegt in seiner Annahme, dass (absolute) Unendlichkeit der alleine angemessene Grund- oder zentrale Begriff der negativen Theologie für Sein und Wesen Gottes sei. Von daher ist es folgerichtig, wenn er mit Gregor von Nyssa annimmt, dass die Unendlichkeit Gottes für jedes Geschöpf nicht nur in dieser, sondern auch in der zukünftigen Welt des Gottesreiches nicht erkennbar sei,¹²³ allerdings, so müsste hier einschränkend hinzugefügt werden, aus dessen eigenem, geschöpflichen Vermögen. Denn die den Christen für ihr ewiges Leben verheißene Wesensschau Gottes ist keine Gotteserkenntnis aus endlich-creatürlicher, sondern aus göttlicher, gnadenhaft geschenkter Kraft und bestätigt daher das von Cusanus auch in diesem Zusammenhang genannte Axiom, dass Gott nur sich selbst (vollkommen) bekannt ist.¹²⁴

o. Die negative Unendlichkeit Gottes als des absolut Größten und die privative Unendlichkeit des Universums als des eingeschränkt Größten (*De docta ign.* II 1)

Im ersten Kapitel des zweiten, dem *maximum contractum* des Universums gewidmeten Buches von *De docta ignorantia* werden zunächst einige der uns aus dem ersten Buch bereits bekannten grundsätzlichen Bestimmungen des Unendlichen wiederholt, bevor die für unsere Fragestellung eminent wichtige und in ihrer Differenzierung zwischen negativer und privativer Unendlichkeit auf Thomas von Aquin zurückgehende¹²⁵ begriffliche Unterscheidung zwischen der negativen Unendlichkeit Gottes bzw. des absolut Größten und der sog. privativen Unendlichkeit des Universums bzw. des *maximum contractum* vorgenommen und erläutert wird. Ein stufenweiser Aufstieg vom Endlichen zum schlechthin Größten oder ein Abstieg zum schlechthin Kleinsten ist nicht möglich, weil er einem Übergang ins Unendliche gleichkäme.¹²⁶ Dessen bereits von Aristoteles festgestellte Unmöglichkeit wird von Cusanus mit den beiden oben bereits erläuterten

¹²² *De docta ign.* I, 26: h I, S. 54, Z. 14-17 (N. 86): Et ita theologia negationis adeo necessaria est quoad aliam affirmationis, ut sine illa Deus non coleretur ut Deus infinitus, sed potius ut creatura; et talis cultura idolatria est, quae hoc imagini tribuit, quod tantum convenit veritati.

¹²³ *De docta ign.* I, 26: h I, S. 55 Z. 25 – S. 56, Z. 4 (N. 88): Et non reperitur in Deo secundum theologiam negationis aliud quam infinitas. Quare secundum illam nec cognoscibilis est in hoc saeculo neque in futuro, quoniam omnis creatura tenebra est eo respectu, quae infinitum lumen comprehendere nequit.

¹²⁴ *De docta ign.* I, 26: h I, S. 56, Z. 4 (N. 88): sibi solus notus est.

¹²⁵ Vgl. THOMAS V. AQUIN, *Quaest. disp. de potentia I a. 2 c.*

¹²⁶ *De docta ign.* II, 1: h I, S. 63, Z. 23-25 (N. 96): Quoniam ascensus ad maximum et descensus ad minimum simpliciter non est possibilis, ne fiat transitus in infinitum.

und aus dem Begriff absoluter Unendlichkeit selbst folgenden Grundsätzen begründet, dass sowohl jeder – hypothetisch gedachte – Teil des Unendlichen unendlich ist und dass auch dasjenige, welches in einem proportionalen Verhältnis zum Unendlichen steht, selbst unendlich sein muss. Daher kann das Verhältnis des Größer- und Kleinerseins dem Unendlichen nicht zukommen, so dass ein stufenweiser Aufstieg oder Abstieg im Unendlichen unmöglich ist. Es gibt also nicht im Unendlichen, sondern nur gegenüber jedem gegebenen Endlichen stets ein Größeres oder Kleineres, sei es an Quantität, Kraft oder seismäßiger Vollkommenheit.¹²⁷ Diese Unmöglichkeit, dass das Verhältnis des Größer- und des Kleinerseins im Unendlichen gegeben ist, aber zeigt die uneingeschränkte Unendlichkeit der göttlichen Macht¹²⁸ und damit die negative Unendlichkeit des absolut Größten.¹²⁹ Denn diese bestimmt Cusanus hier gleichsam definitorisch als die Wirklichkeit aller Seinsmöglichkeit und daher als unendliche Aktualität.¹³⁰ Negativ unendlich (*negative infinitum*) ist diese Aktualität des Größten, insofern von ihr jede Einschränkung oder Begrenzung verneint wird, sofern sie alle Seinsmöglichkeit überhaupt in Wirklichkeit ist. Im Unterschied zu dieser negativen Unendlichkeit des absolut oder uneingeschränkt Größten eignet dem *maximum contractum*, d.h. dem eingeschränkt Größten, des Universums nur eine private Unendlichkeit. Das Universum als die Gesamtheit aller endlichen Entitäten und ihrer Beziehungen ist privat unendlich, das bedeutet: es ist zwar insofern unendlich, d.h. ohne Grenze, als es die gesamte endlich-vielheitliche Wirklichkeit umfasst und damit von nichts Endlichem begrenzt wird, so dass es kein größeres Endliches ihm gegenüber geben kann, weil ein solches von ihm wiederum umfasst werden würde, mithin ihm zugehörig, von ihm nicht verschieden wäre; in seiner Art kann es folglich gar nicht größer sein als es ist, es ist also das *maximum*. Es ist jedoch nur privat unendlich, d.h. es ist aus Mangel das Größte, insofern es wegen der wesenhaften Begrenztheit der ihm zugehörigen Materie, d.h. der Möglichkeit des materiellen Seins, nicht größer sein kann, als es realiter ist und damit niemals all' das wirklich sein kann, was überhaupt nur möglich ist, mithin niemals das absolut Größte selbst sein kann.¹³¹ Denn die Materie lässt sich

¹²⁷ *De docta ign.* II, 1: h I, S. 63, Z. 23 – S. 64, Z. 10 (N. 96).

¹²⁸ *De docta ign.* II, 1: h I, S. 64, Z. 10-11 (N. 96): Nihil est itaque dabile, quod divinam terminet potentiam.

¹²⁹ *De docta ign.* II, 1: h I, S. 64, Z. 14 (N. 97): Solum igitur absolute maximum est negative infinitum.

¹³⁰ *De docta ign.* II, 1: h I, S. 64, Z. 14-15 (N. 97): Quare solum illud est id, quod esse potest omni potentia. *De docta ign.* II, 1: h I, S. 64, Z. 23 – S. 65, Z. 1 (N. 97): quae est actu omnis essendi possibilitas.

¹³¹ *De docta ign.* II, 1: h I, S. 64, Z. 15 – S. 65, Z. 10 (N. 97).

nicht in eine unendliche, sondern stets nur in eine endliche Aktualität überführen.¹³²

p. Das Geschöpf als endliche Unendlichkeit oder als geschaffener Gott
(*De docta ign.* II 2)

Im zweiten Kapitel des zweiten Buches von *De docta ignorantia* bestimmt Cusanus das von seinem Schöpfer gänzlich abhängige Sein des Geschöpfes als Bild und Widerspiegelung der einzigen unendlichen Form des Seins, die sein Schöpfer ist, wobei sich das Sein des Geschöpfes darin vollkommen erschöpft, Bild Gottes zu sein.¹³³ Weil also das geschöpfliche Sein nach Cusanus in nichts anderem als darin besteht, die unendliche Form in endlicher Weise aufzunehmen, wird es von ihm als gleichsam endliche Unendlichkeit oder auch als ein geschaffener Gott bezeichnet;¹³⁴ das Geschöpf besitzt seine Verschiedenheit von Gott nur kontingenterweise und nicht auf Grund eines substantiellen Formunterschieds, so wie das Akzidens eine nicht vollendete Substanz ist, und kann daher gleichsam ein nicht vollendeter Gott genannt werden.¹³⁵ Denn die allgemeine Seinsmitteilung Gottes erfolgt unter den Bedingungen der Kontingenz des von ihm Hervorgebrachten auf bestmögliche Weise, so dass jedes Geschöpf in seiner Seinsart vollkommen und damit seinem göttlichen Urbild möglichst ähnlich ist.¹³⁶

q. Die unendliche Einheit als die Einfaltung (*implicatio*) von allem (*De docta ign.* II 3)

Dass die unendliche Einheit die Einfaltung von allem, d.h. All-Einheit ist, leitet Cusanus hier – ähnlich wie im 2. Kapitel des ersten Buches von *De docta ignorantia* – zum einen aus dem Begriff des gegensatzlos Größten ab, welches allum-

¹³² *De docta ign.* II, 1: h I, S. 65, Z. 2-4 (N. 97): tamen resistente possibilitate essendi aut materia, quae in infinitum non est actu extendibilis.

¹³³ *De docta ign.* II, 2: h I, S. 67, Z. 21-22 (N. 103): cum creaturae esse non possit aliud esse quam ipsa resplendentia; vgl. die Korrektur der Spiegel-Metapher: *De docta ign.* II, 2: h I, S. 67, Z. 17-19 (N. 102): nec ut plura specula eandem faciem diversimode, cum non sit esse creaturae ante ab esse, cum sit ipsum, – sicut speculum ante est speculum quam imaginem faciei recipiat.

¹³⁴ *De docta ign.* II, 2: h I, S. 68, Z. 18-19 (N. 104): quasi infinitas finita aut Deus creatus.

¹³⁵ *De docta ign.* II, 2: h I, S. 68, Z. 14-17 (N. 104).

¹³⁶ *De docta ign.* II, 2: h I, S. 68, Z. 23-30 (N. 104).

fassend und damit die Einfaltung von allem sein muss.¹³⁷ Zum zweiten leitet er in diesem dritten Kapitel des zweiten Buches von *De docta ignorantia* an einer für seine spezifische Denkform der Einheit zentralen Stelle den alleinheitlichen Charakter der unendlichen Einheit aus dem Begriff der Einheit, *unitas*, selbst ab: „Dies nämlich besagt Einheit, dass sie alles eint.“¹³⁸ Demnach ist für Cusanus absolute Einheit notwendigerweise die Einfaltung von allem, d.h. All-Einheit, und zwar deshalb und nur deshalb, weil sie als absolute Einheit notwendigerweise unendlich-allumfassende Einheit ist, d.h. auf Grund ihrer Unendlichkeit. Die größte Einheit ist sie indes nicht in der Weise, wie die Eins die Einfaltung aller Zahlen ist, d.h. nicht so, dass sie selbst die Seinsart des von ihr Eingefalteten im Modus seiner Ausfaltung, seines Ausgefaltetseins besäße, denn die alle natürlichen Zahlen einfaltende Eins ist selbst Zahl, während die größte Einheit gerade nicht etwas raum-zeitlich existierendes Endliches ist. Die unendliche Einheit ist vielmehr die größte Einheit insofern, als sie, wie Cusanus lapidar formuliert, die Einfaltung von allem, d.h. als sie All-Einheit ist.¹³⁹ Das aber heißt: Nach Cusanus ist auch für die Bestimmung der Einheit, *maximum absolutum* zu sein, ihr alleinheitlicher, allumfassender Charakter und damit ihre Unendlichkeit grundlegend. Dieser auch hier deutlich werdende Vorrang der Unendlichkeit vor allen anderen Gottesprädikaten aber liegt darin begründet, dass nach Cusanus, wie wir sahen, der negativ-theologische Begriff der Unendlichkeit auf das Wesen und damit auf die Göttlichkeit Gottes selbst referiert. Darin allerdings verhält sich die größte, unendliche Einheit analog der Zahl Eins, dass sie selbst das Wesen alles Ausgefalteten, d.h. der raum-zeitlich erscheinenden Vielheit ist, so wie sich in der die Eins entfaltenden Reihe der natürlichen Zahlen insofern nichts anderes finden lässt als die Eins, als diese Zahlen durch eine Vervielfältigung der Eins überhaupt entstehen.¹⁴⁰

¹³⁷ *De docta ign.* II, 3: h I, S. 69, Z. 8-10 (N. 105): Maximum autem est, cui nihil potest oppo- ni, ubi et minimum est maximum. Unitas igitur infinita est omnium complicatio.

¹³⁸ *De docta ign.* II, 3: h I, S. 69, Z. 10-11 (N. 105): hoc quidem dicit unitas, quae unit omnia.

¹³⁹ *De docta ign.* II, 3: h I, S. 69, Z. 11-12 (N. 105): Non tantum ut unitas numeri complicatio est, est maxima, sed quia omnium.

¹⁴⁰ *De docta ign.* II, 3: h I, S. 69, Z. 12-13 (N. 105): et sicut in numero explicante unitatem non reperitur nisi unitas, ita in omnibus, quae sunt, non nisi maximum reperitur; ebd., S. 70, Z. 17-32 (N. 108).

r. Die eingeschränkte Unendlichkeit des Universums (*De docta ign.*
II 4)

Im vierten Kapitel des zweiten Buches von *De docta ignorantia* wird das Universum, d.h. die Allheit der endlich-begrenzten, geschaffenen Entitäten als Gleichnis des absolut Größten vorgestellt und damit abermals sein besonderer Unendlichkeitscharakter bestimmt. Die Welt bzw. das Universum ist ein eingeschränkt Größtes und Eines, sofern sie in durch die begrenzte Möglichkeit des materiellen Seins aller ihr zugehörigen endlichen Entitäten auf eine jeweils individuell-konkrete Existenzform eingeschränkter Weise das Sein aller Dinge ist; damit ist sie zwar eine Unendlichkeit, sofern sie das Sein aller endlichen Entitäten als deren eingeschränktes Seinsprinzip und Seinsziel umfasst; aber sie ist nicht absolute, sondern in ihrer Aktualität durch Materie eingeschränkte Unendlichkeit.¹⁴¹ Als solche steigt sie auf Grund des Eingeschränktheits ihrer Aktualität und ihrer Einheit durch reale Vielheit in unendlichem Abstand vom absolut Unendlichen ab, so dass die in eingeschränkter Weise unendliche Welt in einem nicht proportionalen Verhältnis abfällt gegenüber der vielheitslosen absoluten Einheit, Unendlichkeit und Ewigkeit Gottes.¹⁴² Die Einfachheit des Universums ist durch Zusammensetzung, mithin durch immanente Vielheit, seine Unendlichkeit durch Endlichkeit, seine Ewigkeit durch zeitliche Sukzession, seine Notwendigkeit durch Möglichkeit eingeschränkt.¹⁴³ Als eingeschränkte Unendlichkeit ist das Universum daher nichts anderes als Bild und Gleichnis Gottes.¹⁴⁴

¹⁴¹ *De docta ign.* II, 4: h I, S. 73, Z. 14-21 (N. 112).

¹⁴² *De docta ign.* II, 4: h I, S. 73, Z. 23-26 (N. 114): Nam infinitas contracta aut simplicitas seu indistinctio per infinitum descendit in contractione ab eo, quod est absolutum, ut infinitus et aeternus mundus cadat absque proportione ab absoluta infinitate et aeternitate et unum ab unitate.

¹⁴³ *De docta ign.* II, 4: h I, S. 73, Z. 29 – S. 74, Z. 4 (N. 114): Quare quamvis sit maxime unum, est tamen illa eius unitas per pluralitatem contracta, sicut infinitas per finitatem. simplicitas per compositionem, aeternitas per successionem, necessitas per possibilitatem et ita de reliquis, quasi absoluta necessitas se communicet absque permixtione et in eius opposito contracte terminetur.

¹⁴⁴ Vgl. die Überschrift von *De docta ign.* II, 4: Quomodo universum, maximum contractum tantum, est similitudo absoluti.

2. Der Angriff des Johannes Wenck von Herrenberg in *De ignota litteratura* (1442/43) auf *De docta ignorantia* des Cusanus im Spiegel der Forschung

Die bisherige Forschungsgeschichte zur Philosophie des Johannes Wenck von Herrenberg, wie sie insbesondere in seiner Kampfschrift *De ignota litteratura* von 1442/43 gegen das cusanische Denken in *De docta ignorantia* hervortritt, zeigt erhebliche Einschätzungsunterschiede in Bezug auf die Position, die Wenck gegen Cusanus bezieht. Vansteenberghé, der Ersteditor der genannten Schrift Wencks, hat die Kontroverse zwischen Wenck und Cusanus gleichsam als einen „systemphilosophischen Schulstreit interpretiert, in dem Wenck gegen die realistische Schule für den Nominalismus in Anspruch zu nehmen sei“¹⁴⁵; demgegenüber erscheint Wenck nach der m. E. treffenderen Darstellung von Gerhard Ritter als ein „thomistischer Tradition verpflichteter Repräsentant der alten gegen die neue Philosophie“¹⁴⁶: „Nicolaus Cusa wußte sehr gut, weshalb er dem gering geschätzten Gegner dennoch eine ausführliche und sehr gehaltvolle Verteidigungsschrift widmete. Was aus der Kritik des Heidelberger Professors sprach, war nicht die Meinung eines einzelnen. Es war der Gegensatz der wissenschaftlichen Tradition gegen den Propheten einer neuen Zeit.“¹⁴⁷ Diese im Kern m. E. zwar richtige, allerdings noch sehr präzisierungsbedürftige Einschätzung der Kontroverssituation zwischen Wenck und Cusanus hat Rudolf Haubst in einer auf umfangreichen Handschriftenstudien insbesondere der Arbeiten Wencks basierenden Untersuchung teils bestätigt, teils aber auch zu korrigieren versucht: Nach Haubst war Wenck Schulphilosoph und Schultheologe, dessen Schriften aus dem scholastischen Lehrbetrieb erwachsen und dafür geschrieben worden seien.¹⁴⁸ Dabei hat Haubst nachgewiesen, dass Wenck aus der Philosophie der heidnischen Antike fast nur Aristoteles kannte und als unangefochtene Autorität in *philosophicis*

¹⁴⁵ E. VANSTEENBERGHE (Hg.), *Le „De Ignota Litteratura“ de Jean Wenck de Herrenberg contre Nicolas de Cuse*. Texte inédit et étude par E. Vansteenberghé (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, Bd. VIII, Heft 6), Münster 1910, Introduction, insb. 14.

¹⁴⁶ KLAUS DIETER KUHNEKATT, *Die Philosophie des Johannes Wenck von Herrenberg im Vergleich zu den Lehren des Nikolaus von Kues*. Inaugural-Dissertation Köln 1975, Einleitung, S. IV.

¹⁴⁷ G. RITTER, *Die Heidelberger Universität. Ein Stück deutscher Geschichte*, Bd. 1: Das Mittelalter (1386-1508), Heidelberg ²1986 (1. Aufl. 1936), 434.

¹⁴⁸ R. HAUBST, *Studien zu Nikolaus von Kues und Johannes Wenck*. Aus Handschriften der Vatikanischen Bibliothek (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, Bd. XXXVIII,1), Münster 1955, 89.

zitierte; zweitens hat Haubst gegen die These Vansteenberghes gezeigt, dass Wenck kein Nominalist war;¹⁴⁹ nach Haubst war der frühe Wenck der zwanziger Jahre des 15. Jahrhunderts ein Albertinist, der spätere Wenck, und zwar auch in seiner anticusanischen Kampfschrift *De ignota litteratura*, sei jedoch Anhänger der aristotelisch-thomistischen Tradition gewesen; den Wechsel Wencks vom erkenntnistheoretischen Albertinismus zum Thomismus begründet Haubst an anderer Stelle damit, dass Wenck in der Erkenntnislehre insbesondere der deutschen Albert-Schule „einen Irrweg sah, der nach seiner Meinung in den Pantheismus Eckharts und der Begarden hineinführte“¹⁵⁰. Haubsts Rekonstruktion der geistigen Entwicklung Wencks dürfte allerdings zu einem nicht geringen Teil durch seine Absicht bestimmt sein, eine Ähnlichkeit zwischen Wenck und Cusanus nicht nur in ihrer Unzugehörigkeit zu einer festen Schulrichtung,¹⁵¹ sondern auch in ihren sachlichen Positionen zu erweisen;¹⁵² daher rückt Haubst den späten Wenck insbesondere in dessen Kommentar zu *De coelesti hierarchia* des Dionysius Ps.-Areopagita wie auch in dessen verloren gegangener Replik auf Cusanus' *Apologia doctae ignorantiae* in seiner Schrift *De facie scolae doctae ignorantiae* auch inhaltlich in eine große Nähe zu Cusanus.¹⁵³ Es liegt daher in der Konsequenz dieser konkordistischen Interpretation des Verhältnisses zwischen Wenck und Cusanus durch Haubst, dass dieser für Wencks Angriff auf Cusanus in *De ignota litteratura* nur sekundär sachliche und primär kirchenpolitische Gründe anführt. Die kirchenpolitische Gegnerschaft sei das Hauptmotiv und die eigentliche Triebfeder für den Angriff Wencks gewesen, der in Cusanus einen begardischen Häretiker sah, gegen den er mit *De ignota litteratura* ein gleichsam häsiologisches Gutachten verfassen wollte.¹⁵⁴ Während Haubst in Wencks Verteidigung des aristotelischen Wissenschaftskonzepts gegen Cusanus nur ein untergeordnetes Motiv für seinen Angriff zu erkennen glaubte,¹⁵⁵ hat Kurt Flasch diesen Aspekt in das Zentrum seiner wiederholt vorgenommenen Rekonstruktion der Motive für den Angriff Wencks auf Cusanus gerückt, und dies m. E. zu Recht. Zwar trägt Flasch in seiner Beschreibung der Kontroverse zwischen Wenck und Cusanus den von Wenck de facto erhobenen Häresievorwürfen gegen Cusanus durchaus Rechnung – gemeint ist dessen gegen die cusanische Koinzidenzlehre

¹⁴⁹ R. HAUBST, op. cit., 91.

¹⁵⁰ R. HAUBST, *Das christologische Schrifttum des Johannes Wenck in Codex Mainz 372 und die von ihm benutzte ps.-albertinische „Litania de sanctis“*, in: Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und Kirchengeschichte 52 (1987), 211-228, hier: 227.

¹⁵¹ R. HAUBST, *Studien zu Nikolaus von Kues und Johannes Wenck*, 92f.

¹⁵² R. HAUBST, *Studien zu Nikolaus von Kues und Johannes Wenck*, 92-95.

¹⁵³ R. HAUBST, *Studien zu Nikolaus von Kues und Johannes Wenck*, 103-110, insb. 108.

¹⁵⁴ R. HAUBST, *Studien zu Nikolaus von Kues und Johannes Wenck*, 110-123.

¹⁵⁵ R. HAUBST, *Studien zu Nikolaus von Kues und Johannes Wenck*, 123-136.

gerichteter Pantheismus-Vorwurf, auch wenn dieses erst im Atheismus- bzw. genauer im Spinoza-Streit des 18. Jahrhunderts aufgekommene Kampfwort natürlich nicht fällt – ferner der ähnlich geartete Vorwurf, die cusanische All-Einheits-Lehre hebe die Wesensgrenzen der Kreaturen auf, indem sie deren distinktes Sein verneine, dann der Hauptvorwurf, Cusanus leugne die Trinität, indem er behaupte, dass in der Unendlichkeit Gottes alle Unterschiede und Gegensätze, auch die relativen wie der zwischen Vater und Sohn, inexistent seien, womit er sich in einen Widerspruch zu seinen eigenen Versuchen setze, die Trinität beweisen zu wollen, und schließlich der christologische Häresievorwurf, Cusanus universalisiere den Gottmenschen, indem er der ganzen Menschheit zuschreibe, was nur dem singulären Menschsein Jesu Christi zukomme; Flasch sieht jedoch, dass „die philosophische Substanz der Streitschrift“¹⁵⁶ nicht in diesen Häresievorwürfen gegen Cusanus, sondern in Wencks „Verteidigung der Denkstrukturen des Aristotelismus gegenüber ihrer Bestreitung durch Cusanus“¹⁵⁷ liegt. Was Kurt Flasch hier mit den ‚Denkstrukturen des Aristotelismus‘ meint, ist eine Wissenskonzeption, die die Alleinherrschaft der *ratio*, d.h. des Verstandeswissens, gegenüber der cusanischen *docta ignorantia* behauptet, indem sie – zu Unrecht, wie Cusanus in seiner *Apologia* zeigen wird – erstens davon ausgeht, dass das Kontradiktionsprinzip als das Grundaxiom allen Verstandesdenkens universell, d.h. für alle Formen von Erkenntnis, gültig sei, dass also Wissen überhaupt gleichbedeutend sei mit dem der *ratio*, und dass zweitens sich die gesamte Wirklichkeit aus individuellen Wesenheiten zusammensetze, die mit diesem Instrumentarium des Verstandesdenkens adäquat erkannt und definiert werden könnten. Auf Grund seiner von der aristotelischen Tradition zwar inspirierten, letztlich aber von seiner eigenen, auf Endliches und Handgreifliches ausgerichteten Geisteshaltung motivierten Absolutsetzung des Gültigkeitsbereichs des menschlichen Verstandesdenkens und folglich des für dieses grundlegenden Kontradiktionsprinzips musste Wenck die cusanische Koinzidenz- und Alleinheitslehre im pantheistischen Sinne missverstehen, musste er die neue Wissens-Konzeption des Cusanus ablehnen und den cusanischen Vernunftbegriff der unendlichen All-Einheit Gottes als hölzernes Eisen verkennen,¹⁵⁸ musste er die gesamte Unendlichkeitsspekulation des

¹⁵⁶ K. FLASCH, *Einführung in die Philosophie des Mittelalters*, Darmstadt³ 1994, 183.

¹⁵⁷ K. FLASCH, ebd.

¹⁵⁸ Vgl. hierzu K. FLASCH, *Einführung in die Philosophie des Mittelalters*, 186f.. „In der Tat war ‚Wesen‘ ein logisch-ontologisches Prinzip eindeutiger Unterscheidung; es war die Grundlage der Definition; es beruhte auf dem Ausschluss aller anderen Realitäten aus dem jeweils spezifischen Wesen. Cusanus zerstörte dieses Prinzip des Wissens (im aristotelischen Sinne des Wortes); diese Gefahr erkannte Wenck scharfsichtig. Wenn alles in allem war, nützte die an der Namengebung orientierte Definition der Aristoteliker für die Erkenntnis der realen Welt wenig; ... Nach Cusanus beruhigte sich das Wissen nicht mehr damit, ein ge-

Nikolaus von Kues als Verneinung aller Distinktionen sowohl innerhalb Gottes als auch zwischen Gott und seiner Schöpfung verstehen und damit als Häresie empfinden, musste er schließlich das cusanische Wissen des Nichtwissens als in sich widersprüchlich¹⁵⁹ und deshalb als falsch erachten. Dies deutlich gezeigt und damit die Kritik Wencks auf deren epistemologische Voraussetzungen zurückgeführt und insofern verständlich gemacht zu haben, ist ein unbestreitbares Verdienst von Flaschs Rekonstruktion der Kontroverse zwischen Wenck und Cusanus. Allerdings scheint mir Flasch wenn auch nur punktuelle Parteinahme für bestimmte Einwände Wencks – etwa für dessen Kritik an der cusanischen Konzeption der unendlichen Einheit Gottes, sie hebe die Möglichkeit gottimmanenter Unterschiede und damit die trinitarische Binnenstruktur Gottes auf, – sachlich ungerechtfertigt zu sein, wie im Folgenden aus meiner Interpretation der Replik des Cusanus auf die Kritik Wencks deutlich werden dürfte.

3. Die Antwort des Cusanus in seiner *Apologia doctae ignorantiae* (1449)

a. Wencks Trennung Gottes von den Geschöpfen als Konsequenz seiner unangemessenen Gottesvorstellung

Cusanus wendet sich gegen Wencks Angriff nicht, weil er diesen für sachlich substantiell, sondern nur, weil er dessen schlimme Wirkungen auf die öffentliche

benes Einzelnes in das definitorische Schema von Gattung und Art einzuordnen; es wußte sich als grenzenlos. Denn es bezog sich jetzt auf die Fülle der Individuen, die Maßverhältnisse der Durchdringungen und die Komplikationen der Wechselwirkungen. Da war ein unendliches Feld. Dem Wissen die Unendlichkeit zu ersparen, das war der Sinn der aristotelischen Wesenheiten. Wenck erkannte, dass Cusanus dem Denken diese Fixpunkte nahm; ein unendlicher Prozess war in seinen Augen ein sinnloser und real unmöglicher Prozess. Das Denken als unendliche Aufgabe zu verstehen, wie Cusanus es tat, das hieß nach Wenck, jede Tätigkeit des Intellekts zu zerstören.“

¹⁵⁹ Vgl. K. FLASCH, *Einführung in die Philosophie des Mittelalters*, 188: „Wenck hatte noch einen triftigen Einwand gegen das cusanische Wissen des Nicht-Wissens: Er hielt es für einen Widerspruch in sich. Als er bei Cusanus las, das philosophische Denken erhebe sich „bis zu jener Einfachheit, wo widersprüchliche Aussagen koinzidieren“, hielt er dies für die Zerstörung allen Wissens.“

Meinung für gefährlich hält.¹⁶⁰ Zu Beginn seiner *Apologia doctae ignorantiae* identifiziert Cusanus sein Verständnis der *docta ignorantia*, der wissenden Unwissenheit, mit dem sokratischen Wissen des Nichtwissens¹⁶¹ und erläutert dieses in seinem Verhältnis zum Wissen der anderen durch einen markanten Bildvergleich: Sein Wissen von seinem Nichtwissen verhält sich zum Verstandeswissen der vielen, das von der Position des Johannes Wenck von Herrenberg repräsentiert wird, wie das Wissen eines Sehenden zum Wissen eines Blinden in Bezug auf den Glanz der Sonne. Denn der Sehende weiß aus eigener Erfahrung, dass der Glanz der Sonne sein Sehvermögen übertrifft, während der Blinde nur glaubt, etwas vom Hörensagen über den Glanz der Sonne zu wissen, obschon er von ihm aus eigener Erfahrung nichts weiß.¹⁶² Das Wissen des Sehenden von seinem eigenen Nichtwissen (-können) gleicht dem der *docta ignorantia*; die belehrt Unwissenden sind daher vom Hören, d.h. vom reflexiv-mittelbaren Wissen, zur unmittelbaren Schau des Geistes geführt worden und freuen sich darüber, durch eine sichere Erfahrung der absoluten Einheit Gottes das Wissen ihres Nichtwissens dieser göttlichen Einheit sowie dessen, dass sie auch alles Endliche nicht sicher wissen können, erlangt zu haben.¹⁶³ Das Erlangen dieser wissenden Unwissenheit aber ist das Ziel allen theologischen Forschens, welches seinerseits zur Selbsterniedrigung des Menschen auf Grund seines Wissens um die eigene Armut an Wissen führt.¹⁶⁴

Inhaltlich kritisiert Cusanus an Wencks Position zunächst dessen Trennung Gottes von den Geschöpfen und versteht sie als eine Konsequenz seiner unangemessenen, ja sogar törichten Gottesvorstellung,¹⁶⁵ weil diese dem von Anselm von Canterbury in seinem *Proslogion* formulierten Gottesbegriff der natürlichen Ver-

¹⁶⁰ *Apol.*: h II, S. 6, Z. 16-17: Nam non est sibi visum scriptum illud tanti esse, quod aut legi aut reprehendi conveniat; *Apol.*: h II, S. 7, Z. 7: (...) malam consequentiam refellisse.

¹⁶¹ *Apol.*: h II, S. 2, Z. 10: Quia se scivit ignorantem; zum Wissen des sokratischen Nichtwissens als eines Wissens um die prinzipielle Nichtwissbarkeit – im Sinne eines beweisfähigen Wissens – des Wesens der sittlichen Tugenden vgl. Vf., *Zur Frage nach dem Tod in Platons Apologie*, in: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie 42 (1995), 241, insb. Anm. 13.

¹⁶² *Apol.*: h II, S. 2, Z. 16-22.

¹⁶³ *Apol.*: h II, S. 3, Z. 3-5: Sed qui per doctam ignorantiam de auditu ad visum mentis transferruntur, illi certiori experimento scientiam ignorantiae se gaudent attigisse.

¹⁶⁴ *Apol.*: h II, S. 3, Z. 13-16: Astutus vero et non sui cultor vel sui laudator confitetur ex aperto, quantum deest a fine; et iuratus tali foedere conscientiam commendat, quod nihil perfecte homo noscere poterit.

¹⁶⁵ *Apol.*: h II, S. 8, Z. 12-14: Ubi autem adicit prophetam per pronomen ‚ego‘ singularizasse Deum et exclusisse et distinxisse ab omni creatura, in quo ait propositum suum solidari, pueriliter satis se fundare videtur.

nunft aller Menschen widerspreche, Gott sei etwas, über das hinaus Größeres nicht gedacht werden könne und welches daher die Formursache allen Seins sei.¹⁶⁶ An dieser Stelle wird ganz besonders deutlich, dass der ontologische Gottesbegriff Anselms von Canterbury die begriffliche Grundlage des cusanischen Gottesbegriffs des Größten darstellt.

b. Gott als unendliche, einfachste und vollkommenste Form des Seins (*forma essendi*)

In der – wie Cusanus in einer Aneinanderreihung absoluter Superlative in emphatischer und hyperbolischer Sprechweise betont – absolutesten, vollkommensten und einfachsten Gestalt Gottes, die alles Sein gibt, d.h. universales Seinsprinzip ist, ist alles Sein zumindest implikativ – auch wenn dieser cusanische Terminus hier nicht ausdrücklich fällt, sachlich aber konnotiert sein dürfte – enthalten, weil sie selbst *infinita essendi forma*, also unbegrenzte Gestalt des Seins ist.¹⁶⁷ Die Seinsweise Gottes ist daher weder die eines einzelnen Seienden noch die einer *species* noch die einer Gattung, sondern die eines absoluten und als solchen zugleich für den endlichen Intellekt unbegreifbaren Seinsprinzips jeder Seinsgestalt und damit auch jeder dieser drei genannten Seinsweisen.¹⁶⁸

c. Gott als *finis infinitus*, *interminus terminus* und *indistincta distinctio*

Gott ist einzigartig; dies aber gerade nicht in dem Sinne von Singularität, wie es für jedes endlich-vielheitliche Einzelseiende kennzeichnend ist. Die *singularitas* Gottes ist vielmehr eine absolute und koinzidiert deshalb mit dessen absoluter Universalität, so dass Gott zwar singulär, dies aber gerade nicht auf einzelhafte Weise ist, d.h. nicht in der durch reale Andersheit und Verschiedenartigkeit von allem anderen bestimmten einzelhaften Seinsweise des real existierenden Einzel-Seienden. Er ist vielmehr einzig als die (selbst) unbegrenzte Grenze, als die (selbst) unbestimmte Bestimmung und als die (selbst) ununterschiedene Unter-

¹⁶⁶ *Apol.*: h II, S. 8, Z. 14-16: Nemo enim umquam adeo desipuit, ut Deum aliud affirmaret quam id, quo maius concipi nequit, qui est formans omnia.

¹⁶⁷ *Apol.*: h II, S. 9, Z. 1-3: omne autem esse in ipsa forma non potest aliud esse quam ipsa, cum ipsa sit infinita essendi forma, simplicissima et perfectissima.

¹⁶⁸ *Apol.*: h II, S. 9, Z. 3-5: modo quo singulare diversum et distinctum aliquod esse concipitur, neque eo modo, quo universale esse concipitur aut genus aut species.

scheidung von allem innerweltlich Seienden.¹⁶⁹ Dessen Grenze, Bestimmung und Unterscheidung ist er als dessen Seinsprinzip, welches dem von ihm Hervorgebrachten eine ganz bestimmte, begrenzte und von allem anderen Seienden unterschiedene Seinsgestalt verleiht.

d. Die *docta ignorantia* bzw. *comprehensibilis incomprehensibilitas* als der einzige Weg des endlichen Intellekts in die Erfahrung einer unmittelbaren Anwesenheit beim unbegreifbaren Gott

Um Gottes absolute und daher singuläre Einzigkeit möglichst angemessen verstehen zu können, muss man nach Cusanus den Erkenntnisweg der negativen Theologie bis zu dessen Vollendung in der (mystischen) Erfahrung einer unmittelbaren Anwesenheit beim unbegreifbaren Gott beschreiten, für den im Folgenden Platon, Avicenna und vor allem Dionysius als Autoritäten angeführt werden.¹⁷⁰ Cusanus begegnet Wencks raffiniertem Einwand, ein solches überrationales, mithin mystisches Erkennen Gottes widerspreche der Schriftstelle in 1 Kor 13,12, nach der die innerzeitlich bzw. irdisch mögliche Gotteserkenntnis des Menschen nur eine Erkenntnis in Spiegel und Gleichnis, mithin eine mittelbare Erkenntnis sein könne und die unmittelbare Gottesschau des Menschen dem jenseitigen Leben vorbehalten bleibe,¹⁷¹ mit folgendem Argument: Wencks Behauptung der Unmöglichkeit einer unmittelbaren Gotteserkenntnis des Menschen auf Erden ist aus dessen Verabsolutierung der Differenz zwischen dem göttlichen Urbild und seinem geschöpflichen Abbild hervorgegangen. Die Erkenntnis des Abbild-Charakters des Abbildes aber schließt ein Wissen um sein Urbild als das Seins-Maß (*mensura*) und den Seins-Grund (*ratio*) des Abbildes konstitutiv ein.¹⁷² Dieses Wissen aber könne – und damit stellt Cusanus der These Wencks nur seine Antithese der Möglichkeit einer innerzeitlichen Erfahrung einer unmittelbaren Anwesenheit des Menschen bei Gott gegenüber – zum Ausgangspunkt einer überrationalen, nicht

¹⁶⁹ *Apol.*: h II, S. 10, Z. 1-3: et sic Deus dicitur singularis insingulariter sicut finis infinitus et interminus terminus et indistincta distinctio.

¹⁷⁰ *Apol.*: h II, S. 10, Z. 7-12: Unde, quando Avicenna in Dei singularitatem conatur ascendere per theologiam negativam, Deum ab omni singulari et universali absolvit; sed acutius ante ipsum divinus Plato in Parmenide tali modo in Deum conatus est viam pandere; quem adeo divinus Dionysius imitatus est, ut saepius Platonis verba seriatim posuisse reperiat.

¹⁷¹ *Apol.*: h II, S. 11, Z. 8-10: ait evangelium primae Corinthiarum 13. huic apertioni contradicere, ubi hic in speculo et aenigmate comprehensionem versari astruit; zu Wenck vgl. *De ignota litteratura*, n. 21, 8-19, in: J. Hopkins (Hg.), *Nicholas of Cusa's debate with John Wenck* (im Folgenden abgk. Hopkins mit Seitenzahl), Minneapolis³ 1988, S. 99.

¹⁷² *Apol.*: S. 11, Z. 16-26.

mehr reflexiv vermittelbaren Erkenntnis des göttlichen Urbildes werden.¹⁷³ Die Kraft zur Widerlegung der These Wencks besitzt diese Antithese jedoch nur dann, wenn sie auf ein Wissen davon zurückgreifen kann, dass eine solche unmittelbare Gotteserkenntnis von einem Menschen in diesem Leben auch tatsächlich erreicht wurde. Denn wenn eine wirkliche unmittelbare Gotteserkenntnis stattgefunden hat, dann muss diese auch prinzipiell möglich und folglich die These Wencks falsch sein. Damit dürfte die Antithese des Cusanus zumindest implizit den Charakter eines Hinweises darauf besitzen, dass Cusanus diese Erfahrung einer unmittelbaren Gotteserkenntnis in seinem Leben bereits gemacht hat, dass also sein Koinzidenz-Gedanke auch einen mystischen Erfahrungsgehalt besitzt, wofür es ja viele Hinweise im literarischen Werk des Cusaners gibt.¹⁷⁴ Implizit dürfte damit auch Wencks Interpretation der von ihm als Schriftbeleg seiner These angeführten Stelle in 1 Kor 13,12 widerlegt sein, auch wenn Cusanus auf die Frage einer angemessenen Deutung dieser Stelle in seiner Replik nicht eingeht.

Wichtig an seiner Widerlegung der These Wencks ist Cusanus vor allem der Hinweis darauf, dass die *docta ignorantia* bzw. die *begreifliche Unbegreifbarkeit*, d.h. die Einsicht in die wesenhafte Unbegreifbarkeit Gottes für alles menschenmögliche Erkennen, der wahre Weg des Menschen in die Erfahrung einer unmittelbaren Anwesenheit des Menschen bei Gott in diesem Leben sei;¹⁷⁵ denn sie kann zu einer übrationalen, sich in Form eines augenblickhaften, ekstatischen *transitus* des eigenen reflexiven Bewusstseins in das absolute Selbstbewusstsein Gottes vollziehenden mystischen Gotteserkenntnis des Menschen führen, in der allein der Mensch erkenntnismäßig bereits innerzeitlich unmittelbar zu Gott gelangen kann,¹⁷⁶ auch wenn eine seinsmäßige unmittelbare Anwesenheit des Menschen bei Gott erst im erhofften zukünftigen Leben möglich ist. Der Grund für diesen entäußernden, das reflexive Selbstbewusstsein des Menschen aktual aufhebenden Charakter einer unmittelbaren Gotteserkenntnis des Menschen bereits

¹⁷³ *Apol.*: S. 11, Z. 24-26: Qui igitur tantam videt rerum varietatem unius Dei esse imaginem, ille, dum linquit omnem omnium imaginum varietatem, incomprehensibiliter ad incomprehensibilem pergat.

¹⁷⁴ Hierzu vgl. A. M. HAAS, *Deum mystice videre ... in caligine coincidentie. Zum Verhältnis Nikolaus' von Kues zur Mystik* (Vorträge der Aeneas-Silvius-Stiftung an der Universität Basel 24), Basel 1989, insb. 25 (Bezug der *docta ignorantia* zur genuin mystischen Erfahrung in der *Apologia doctae ignorantiae*); R. HAUBST, *Christliche Mystik im Leben und Werk des Nikolaus von Kues*, in: Ders., *Streifzüge in die cusanische Theologie*, Münster 1991, 325-354.

¹⁷⁵ *Apol.*: h II, S. 12, Z. 11-13: Unde sola docta ignorantia seu comprehensibilis incomprehensibilitas verior via manet ad ipsum transcendendi.

¹⁷⁶ *Apol.*: h II, S. 12, Z. 4-5: Si igitur quoquo modo ad ipsam accedi debet, oportet ut hoc quodam incomprehensibili intuitu quasi via momentanei raptus fiat.

in diesem Leben aber liegt in der das Fassungsvermögen des endlichen Intellekts unendlich überragenden Intelligibilität Gottes.¹⁷⁷

e. Die drei Stufen menschlicher Gotteserkenntnis: Die negativ-theologische *ignorantia*, die intellektual-koinzidentale Theologie und die *docta ignorantia* als die Verbindung von negativer und affirmativer Theologie

Daran, dass Gott selbst das gebende Prinzip seiner belehrten Unwissenheit als seines Wissens um die Erhabenheit Gottes über alles menschenmögliche Begreifen ist, lässt Cusanus keinen Zweifel.¹⁷⁸ Seine gottgegebene Einsicht in die Unbegreifbarkeit Gottes für das natürliche Erkenntnisvermögen des menschlichen Intellekts aber wurde ihm, wie er in einer autobiographischen Retrospektive auf die traditionsgeschichtlichen Quellen seiner in *De docta ignorantia* dargelegten Theologie feststellt, allerdings zum Ansporn, jene negativen Theologen wie Augustinus und Dionysius und sogar den islamischen Theologen Al-Ghazali aufmerksam zu studieren, die Ähnliches wie er behauptet hätten.¹⁷⁹ In der *docta ignorantia* sieht Cusanus hier die dritte und höchste Stufe der menschlichen Gotteserkenntnis, die in sich die alle affirmativen Bestimmungen von Gott entfernende Verfahrensweise der negativen Theologie als der ersten Stufe mit der affirmativen Vorgehensweise der Gott alle Seins-Prädikate zumindest implikativ zusprechenden koinzidental-intellektiven Theologie als der zweiten Stufe der Gotteserkenntnis vereinigt¹⁸⁰ und deshalb die höchste Stufe menschlicher Gotteserkenntnis darstellt; diese Auszeichnung kann ihr jedoch streng genommen nur dann zukommen, wenn sie mit der unmittelbar-mystischen Gotteserkenntnis des Menschen identifiziert wird. Denn nur dieser eignet sowohl ein negativ-theologischer Charakter, sofern in ihr alles eigene, eigenwirksame Erkennen des Menschen aufgehoben ist, als auch ein affirmativ-theologischer Charakter, sofern sie in Gott die

¹⁷⁷ *Apol.*: h II, S. 12, Z. 9-11: Sic Deus, qui est veritas, quod est obiectum intellectus, est maxime intelligibilis et ob suam superexcelsam intelligibilitatem est inintelligibilis.

¹⁷⁸ *Apol.*: h II, S. 12, Z. 19-20: Fateor, amice, non me Dionysium aut quemquam theologorum verorum tunc vidisse, quando desuper conceptum recepi.

¹⁷⁹ *Apol.*: h II, S. 12, Z. 21-22: sed avido cursu me ad doctorum scripta contuli et nihil nisi revelatum varie figuratum inveni.

¹⁸⁰ *Apol.*: h II, S. 12, Z. 24 – S. 13, Z. 3: et Augustinus ait: Deum potius ignorantia quam scientia attingi. Ignorantia enim abicit, intelligentia colligit; docta vero ignorantia omnes modos, quibus accedi ad veritatem potest, unit.

unendliche, alles Endliche auf absolute Weise in sich einschließende All-Einheit erkennt.

f. Die implizite Bestimmung des epistemischen Status des Begriffs absoluter Unendlichkeit in Cusanus' Widerlegung des Inkonsistenz- und des Pantheismus-Vorwurfs Wencks gegen die cusanische Koinzidenzlehre: Die Beschränkung der Gültigkeit des Kontradiktionsprinzips auf das (Verstandes-) Wissen der *ratio*, die Überlegenheit des vereinigend-koinzidental (Vernunft-) Wissens des *intellectus* gegenüber dem der *ratio* und das Hervortreten des Unendlichen als eines Vernunftbegriffs, der von der sinnenverhafteten Denkweise der *ratio* nicht erfasst werden kann

Cusanus bestimmt in seiner Widerlegung zweier Vorwürfe Wencks implizit den epistemischen Status des Begriffs der absoluten Unendlichkeit. Zunächst widerlegt er Wencks Inkonsistenz-Vorwurf gegen die Koinzidenzlehre von *De docta ignorantia*, d.h. dessen Vorwurf, dass die Koinzidenzlehre gegen das Kontradiktionsprinzip verstoße, in dem Wenck ein universales Wissensprinzip sieht, welches für alles menschliche Wissen von axiomatischer Gültigkeit sei.¹⁸¹ Durch seinen Versuch, mit seiner Koinzidenzlehre die universelle Gültigkeit des Kontradiktionsprinzips gleichsam zu unterlaufen, „indem er das Verbot aufhebt, widersprechende Sätze sogleich für wahr zu halten“¹⁸², zerstört Cusanus nach Wenck jede Möglichkeit eines wissenschaftlichen Erkennens.¹⁸³ Cusanus aber zeigt in seiner souveränen Antwort auf diesen Vorwurf Wencks erstens, dass der Gültigkeitsbereich des Kontradiktionsprinzips auf das Verstandes-Wissen der menschlichen *ratio* beschränkt ist. Denn nur für das diskursiv verfahrenende rationale Denken gibt es überhaupt einander kontradiktorisch entgegengesetzte, sich wechselseitig ausschließende Begriffe.¹⁸⁴ Nur im Bereich des Wissens der *ratio* sind die Extreme getrennt wie etwa im Begriff des Kreises Kreismittepunkt und

¹⁸¹ WENCK, *De ignota litteratura*, n. 21, 20 – 22, 6 (Hopkins, 99).

¹⁸² K. FLASCH, *Nikolaus von Kues. Geschichte einer Entwicklung*, Frankfurt a.M. 1998, 183.

¹⁸³ *Apol.*: h II, S. 14, Z. 10-14.

¹⁸⁴ *Apol.*: h II, S. 15, Z. 5-7: *Discursus est necessario terminatus inter terminos a quo et ad quem, et illa adversa sibi dicimus contradictoria.*

Kreisumfang different sein müssen.¹⁸⁵ Cusanus zeigt zweitens, dass es auf der Ebene des Vernunft-Wissens des *intellectus* keine kontradiktorischen Gegensätze geben kann, dass vielmehr der *intellectus* das Vermögen zur Schau der Koinzidenz von Einheit und Vielheit und damit von Einheit und Zahl, von Punkt und Linie, von Kreismittelpunkt und Kreisperipherie ist.¹⁸⁶ Der unendliche Gott aber steht noch über dem Zusammenfall der Gegensätze, wie Cusanus hier unter Bezug auf einen Passus in *De coniecturis* und auf den dionysischen Gottesbegriff der *oppositio oppositionis* in bewusster Radikalisierung seiner diesbezüglichen Aussage in *De docta ignorantia* formuliert,¹⁸⁷ wo nur von der Koinzidenz jeder Art von Gegensätzlichkeit im Absoluten die Rede war. Damit aber ist zweifelsfrei klargestellt, dass es sich bei dem (absolut) Unendlichen um keinen Verstandes-Begriff handeln kann, dass das absolut Unendliche vielmehr ein Vernunft-Begriff sein muss, für den das Kontradiktionsprinzip nicht gültig ist, so dass einander auf der Verstandesebene widersprechende Prädikate wie etwa Sein und Nicht-Sein dem absolut Unendlichen durchaus zugesprochen werden können. Schließlich zeigt Cusanus drittens, dass das Wissen der *docta ignorantia* einem Vernunftwissen gleicht, welches jeden, den es erfüllt, zur Schau der Koinzidenz der Gegensätze und damit zur Schau des unendlichen Gottes befähigt; und dass die *docta ignorantia* qua Vernunft-Wissen über den rationalen Diskurs zu urteilen, seinen auf endliche Verhältnisbestimmungen begrenzten Gegenstandsbereich zu überblicken imstande und damit ihm überlegen ist.¹⁸⁸ In Bezug auf den Vorwurf Wencks, Cusanus hebe das Sein der Geschöpfe auf, indem er es mit dem des Schöpfers zusammenfallen lasse, weil für ihn alles in allem sei,¹⁸⁹ verweist Cusanus auf die sinnenverhaftete, auf Endliches gerichtete Denkweise der *ratio*, die Wencks Denken bestimme, weshalb er das Reich Gottes und damit Gott selbst in

¹⁸⁵ *Apol.*: h II, S. 15, Z. 8-10: Quare in regione rationis extrema sunt disiuncta, ut in ratione circuli, quae est, quod lineae a centro ad circumferentiam sint aequales, centrum non potest coincidere cum circumferentia.

¹⁸⁶ *Apol.*: h II, S. 15, Z. 10-13: Sed in regione intellectus, qui vidit in unitate numerum complicari et in puncto lineam et in centro circulum, coincidentia unitatis et pluralitatis, puncti et lineae, centri et circuli attingitur visu mentis sine discursu.

¹⁸⁷ *Apol.*: h II, S. 15, Z. 14-16: uti in libellis De coniecturis videre potuisti, ubi etiam super coincidentiam contradictoriorum Deum esse declaravi, cum sit oppositorum oppositio secundum Dionysium; zu dem Passus in *De coniecturis* siehe die Anm. zu dieser Stelle.

¹⁸⁸ *Apol.*: h II, S. 16, Z. 1-6, insb. 5-6: Docta enim ignorantia de alta regione intellectus existens sic iudicat de ratiocinativo discursu.

¹⁸⁹ WENCK, *De ignota litteratura* n. 36, 11-17 (Hopkins, 113); *Apol.*: h II, S. 16, Z. 10-11: Nam, ut audisti, tibi – licet falso – adscribit, quod asseras creaturam cum creatore coincidere.

seiner Unendlichkeit nicht begreife.¹⁹⁰ Cusanus unterstellt Wenck allerdings noch viel mehr als eine bloß sinnenverhaftete Denkweise, indem er dessen Pantheismusvorwurf als Ausdruck nicht nur eines geistigen Irrtums, sondern sogar einer Verrücktheit deklariert.¹⁹¹ Denn es ist unmöglich, wie Cusanus in geradezu beschwörendem Ton hervorhebt, dass das Verursachte in seinem Eigen-Sein und Selbststand mit seiner Ursache identisch sein könnte, wohl aber ist das Verursachte als ein in die Ursache eingefaltetes Moment der Ursache die Ursache selbst;¹⁹² wie auch die Zahl als die Ausfaltung der Wirk-Kraft der Einheit in der Einheit nichts anderes ist als die Einheit selbst.¹⁹³ M. a. W.: Alles Verursachte, mithin endliche Seiende hat zwei Seinsweisen: Es ist in seiner ewigen, innergöttlichen Seinsweise ein Moment seiner göttlichen Seinsursache und damit wesensidentisch mit dieser; es ist also in Gott nichts anderes als Gott selbst. Zugleich – in einem entzeitlichen Sinne von Gleichzeitigkeit – besitzt es allerdings während seiner raumzeitlichen Existenz eine zweite, geschöpfliche, von Gott verursachte Seinsweise, die von seiner ersten, innergöttlichen Seinsweise wesensverschieden ist. Als Verursachtes ist es daher von seiner göttlichen Seinsursache verschieden, während es in seiner sachlich ersten, innergöttlichen Seinsweise gerade nicht von seiner göttlichen Seinsursache verschieden, sondern mit dieser identisch ist.

g. Die (singuläre Weise der) ganzheitlichen Allgegenwart Gottes als Implikat seiner Unendlichkeit

Nur das koinzidental-intellektive Wissen der *docta ignorantia* vermag die singuläre Weise der ganzheitlichen Allgegenwart Gottes einzusehen, d.h. zu erkennen, wie Gott überall und nirgends existiert, d.h. an jedem Ort, aber auf eine nicht-örtliche, auf keine Raumstelle begrenz- und fixierbare Weise anwesend ist. Die unteilbare und deshalb nicht örtliche, mithin nicht ausgedehnte Weise seines ubiquitären Gegenwärtigseins aber liegt in seiner absoluten, raum- und zeitfreien Unendlichkeit begründet. Das Entsprechende gilt für die nicht zeithafte, sondern überzeitliche Weise seines Anwesendseins zu jeder Zeit und für seine Identität

¹⁹⁰ *Apol.*: h II, S. 14, Z. 16f.: et testimonium eius est de visu. *Apol.*: h II, S. 16, Z. 12-14: quomodo animalis homo non percipit ea, quae sunt de regno Dei, et si passio eum non vicisset, non falsificasset scripta.

¹⁹¹ *Apol.*: h II, S. 16, Z. 19-21: Nam dicere imaginem coincidere cum exemplari et causatum cum sua causa potius est insensati hominis quam errantis.

¹⁹² *Apol.*: h II, S. 16, Z. 21-23: Per hoc enim, quod omnia sunt in Deo ut causata in causa, non sequitur causatum esse causam, – licet in causa non sint nisi causa.

¹⁹³ *Apol.*: h II, S. 16, Z. 25 – S. 17, Z. 2: sed id, quod intelligimus numerum, est explicatio virtutis unitatis. Sic numerus in unitate non est nisi unitas.

mit jeder Entität nicht in der Seinsweise raum-zeitlicher Entitäten, sondern in seiner eigenen, vollkommen singulären, weil absoluten Seinsweise.¹⁹⁴

h. Die *docta ignorantia* als mystisch-unmittelbare Gotteserkenntnis

Gegen Wencks Kritik an der *docta ignorantia*, dass sie Wissen mit Nicht-Wissen, nämlich den Besitz des Wissens mit dem Mangel an Wissen, gleichsetze,¹⁹⁵ – eine Kritik, die wiederum aus der unrechtmäßigen Anwendung des Kontradiktionsprinzips auf die Wissensform der *docta ignorantia* und damit letztlich aus Wencks auf das Wissen der *ratio* verengtem Erkenntnisbegriff erfolgt –, zeigt Cusanus in einem ersten Schritt, dass er in seiner Konzeption der *docta ignorantia* nicht Wissen überhaupt mit dessen kontradiktorischem Gegensatz gleichgesetzt, sondern ein Wissen um das eigene Nicht-Wissen des Absoluten gemeint habe.¹⁹⁶ In einem zweiten Schritt weist er unter wiederholter Berufung auf Dionysius Ps.-Areopagita darauf hin, dass seine *docta ignorantia* als ein Wissen um die prinzipielle Nichtwissbarkeit Gottes für das Erkenntnis-Vermögen des endlichen Intellekts ein unmittelbares, mithin mystisches Erfahrungswissen von Gottes Unbegreiflichkeit einschließt und daher dem Menschen von Gott nur unter der Bedingung, dass der Mensch alles andere verlässt, d.h. seinen Willen von allem Endlichen zurückzieht, gegeben wird.¹⁹⁷

i. Die Kompatibilität der unendlichen Einfachheit Gottes mit dessen Dreifaltigkeit (gegen den Häresie-Vorwurf Wencks) auf Grund der wesenhaften Koinzidenz von Einheit und Dreifaltigkeit in Gott

Wenck hatte in *De ignota litteratura* Cusanus vorgeworfen, dass dessen in *De docta ignorantia* entfaltete Annahme, in der unendlichen Einheit Gottes sei die *distinctio* nichts anderes als die *indistinctio*, der christlichen Trinitätslehre wider-

¹⁹⁴ *Apol.*: h II, S. 17, Z. 20-24: sicut enim Deus ita est ubique quod nullibi – cum nulli loco desit, qui in nullo loco est –, ut sit in omni loco illocaliter sicut magnus sine quantitate: ita est etiam Deus ipse omnis locus illocaliter et omne tempus intemporaliter et omne ens non enter.

¹⁹⁵ WENCK, *De ignota litteratura* n. 23, 23-25 (Hopkins, 101).

¹⁹⁶ *Apol.*: h II, S. 18, Z. 14-15: ob hoc non affirmat scire esse ignorare, nisi modo quo declaratur ibidem; qui est scilicet, quod se sciat ignorare.

¹⁹⁷ *Apol.*: h II, S. 20, Z. 2-3: Tunc enim reperitur Deus, quando omnia linquantur; et haec tenebra est lux in Domino.

spreche, die das Gegebensein von *distinctiones* in Gott annehme.¹⁹⁸ Das Gleiche gelte für die cusanische Lehre von der Koinzidenz aller, auch der relativen, Gegensätze in der unendlichen Einheit Gottes; denn die christliche Trinitätslehre gehe von dem Gegebensein relativer Gegensätze – wie etwa dem zwischen Vater und Sohn – in Gott aus. Damit aber „widerspreche Cusanus nicht nur dem christlichen Glauben, sondern auch sich selbst, da er mehrfach die Trinität zu beweisen versuche.“¹⁹⁹

Cusanus nimmt auf diesen Häresie-Vorwurf Wencks in seiner *Apologia* ausführlich Bezug: Obwohl in Gott alle göttlichen Attribute wie etwa Güte und Gerechtigkeit insofern koinzidieren, als sie substantiell dasselbe bezeichnen, wird dadurch die Dreifaltigkeit Gottes nicht angetastet.²⁰⁰ Denn, wie Cusanus entschieden hervorhebt, die unendliche Einfachheit (*infinita simplicitas*) Gottes lässt es zu, dass Gott in der Weise einer ist, dass er zugleich dreifaltig ist und dass er umgekehrt in der Weise dreifaltig ist, dass er zugleich einer ist,²⁰¹ m. a. W.: Die unendliche Einfachheit Gottes ist mit dessen immanenter Relationalität, dessen Dreipersönlichkeit vereinbar, und zwar auf Grund der wesenhaften Koinzidenz von absoluter Einheit mit immanenter Dreifaltigkeit, weil diese die ununterschiedene Einfachheit des Wesens bzw. die wesenhafte Einheit des göttlichen Seins nicht einschränkt oder gar aufhebt.²⁰² Umgekehrt hebt die ununterschiedene Einfachheit des göttlichen Wesens die personal-relationalen *distinctiones* in Gott und damit das Unterschiedensein von Vater, Sohn und Heiligem Geist nicht auf.²⁰³ Die Andersheit, die zwischen diesen drei innergöttlichen Personen besteht, aber kann keine zahlenmäßige Andersheit und damit nicht Andersheit im gewöhnlichen, auf endliche Größen bezogenen Sinne dieses Wortes sein; denn eine solche Andersheit kann der Dreifaltigkeit Gottes auf Grund ihrer wesenhaften Einfachheit und

¹⁹⁸ WENCK, *De ignota litteratura*, n. 33, 25-33 (Hopkins, 111).

¹⁹⁹ K. FLASCH, *Nikolaus von Kues. Geschichte einer Entwicklung*, op. cit., 184; zu Wenck vgl. *De ignota litteratura*, n. 25, 22-35 (Hopkins, 103).

²⁰⁰ *Apol.*: h II, S. 23, Z. 10-15: Nam omnia attributa divina coincidere in Deo et totam theologiam esse in circulo positam, sic quod iustitia in Deo est bonitas et e converso (...) Cum hoc tamen stat superbenedicta Trinitas.

²⁰¹ *Apol.*: h II, S. 23, Z. 15-17: Infinita enim simplicitas admittit ita Deum unum esse quod est trinus, ita trinum quod est unus.

²⁰² *Apol.*: h II, S. 23, Z. 21-24: quomodo penitus nullum habet intellectum in theologis, qui ad coincidentiam unitatis et trinitatis non respicit; nec ex hoc sequitur Patrem esse Filium vel Spiritum sanctum.

²⁰³ *Apol.*: h II, S. 23, Z. 25-27: quomodo scilicet in coincidentia summae simplicitatis et indivisibilitatis atque unitatis et trinitatis alia sit persona Patris, alia Filii, alia Spiritus sancti.

damit Unteilbarkeit nicht zukommen.²⁰⁴ Um die innergöttlichen *distinctiones* zwischen Vater, Sohn und Heiligem Geist nicht nur begrifflich zu fassen, sondern auch ihrer unmittelbar ansichtig zu werden, müsse man sich vielmehr über alle vorstellbaren und aus dem eigenen Erkenntnisvermögen hervorgehenden Erkenntnisweisen erheben bzw. erheben lassen.²⁰⁵

j. Die Koinzidenz Gottes mit dem absoluten Sein – die Verteidigung Meister Eckharts durch Cusanus

Im Folgenden geht Cusanus wiederholt auf die Seinslehre Meister Eckharts und seine eigenen Erfahrungen mit dessen Schriften zurück; und dies nicht zufällig, hatte doch Wenck ihm vorgeworfen, mit seiner von ihm als Pantheismus missverstandenen All-Einheits-Konzeption in *De docta ignorantia* Meister Eckharts kirchlich verurteilte Lehre, Gott sei das Sein selbst und damit *formaliter* alles das, was überhaupt ist, zu wiederholen.²⁰⁶ Cusanus bestätigt die Seinslehre Meister Eckharts, verwahrt sich jedoch gegen deren Interpretation im Sinne eines Pantheismus durch Wenck. Denn die Koinzidenz Gottes mit dem absoluten Sein und damit die Immanenz des wahren Seins der Geschöpfe in Gott bedeutet nicht, dass dadurch die Subsistenz der geschaffenen Entitäten in ihren eigenen geschöpflichen Seinsformen aufgehoben wäre,²⁰⁷ sondern nur, dass Gott universelle Seinsursache ist, dass er als die Form aller Formen diesen das Sein allererst verleiht und damit jede Seinsform bildet und gestaltet.²⁰⁸ Die Exemplarursache bzw. der Seinsgrund und damit das wahre Sein – im Unterschied zu seiner davon abgeleiteten, geschöpflichen Seinsweise – jeder hervorgebrachten Seinsform aber ist seine innergöttliche, mit Gott selbst identische Seinsweise; insofern ist Gott das Sein selbst bzw. ist jedes Geschöpf in Gott das, was es – in seiner exemplarur-

²⁰⁴ *Apol.*: h II, S. 24, Z. 1-6: Cum enim dicitur Patrem unam esse personam et Filium alteram et Spiritum sanctum tertiam, non potest alteritas significatum suum tenere, cum sit haec dictio imposita, ut significet alteritatem ab unitate divisam et distincta; et ita non est alteritas sine numero. Talis autem alteritas nequaquam indivisibili Trinitati convenire potest.

²⁰⁵ *Apol.*: h II, S. 24, Z. 12-14: Necessè est, ut se elevet quisque supra omnes modos imaginabiles et intelligibiles, qui ad divinum modum scandere cupit.

²⁰⁶ Vgl. WENCK, *De ignota litteratura* n. 24, 26 – 25, 14 (Hopkins, 102-103); ebd., n. 26, 1-14 (Hopkins, 103).

²⁰⁷ *Apol.*: h II, S. 26, Z. 11-12: Per hoc tamen non tolluntur subsistentiae rerum in suis propriis formis.

²⁰⁸ *Apol.*: h II, S. 26, Z. 4-7: Si igitur ipse est formarum forma, ipse dat esse, licet forma terrae det terrae esse et forma ignis igni. Forma vero, quae dat esse, Deus est, qui format omnem formam.

sächlichen, eigentlichen Seinsform – ist. Daher sagt Cusanus, dass jedes Geschöpf, welches ein Abbild Gottes ist, stets in Gott als in seiner Wahrheit, in seinem wahren Sein ist.²⁰⁹

k. Gott ist (komplikatív) alles und (explikatív) nichts von allem

Wenck kritisiert das cusanische Diktum in *De docta ignorantia*, Gott sei alles und nichts von allem, als in sich widersprüchlich,²¹⁰ weil er auch hier das Kontradiktionsprinzip zu Unrecht auf das Sein Gottes anwendet und damit zu der Annahme gelangt – die nur eine Variation seines Pantheismus-Vorwurfs darstellt – Cusanus vergöttliche das Endliche.²¹¹ In seiner Verteidigung dieses traditionsgeschichtlich weit, nämlich bis in den philosophischen Neuplatonismus plotinischer Provenienz, zurückreichenden Satzes aber zeigt Cusanus, dass er in dessen beiden Teilsätzen den All-Quantor jeweils in einem verschiedenen Sinne gebraucht: Im ersten Teilsatz ‚Gott ist alles‘ identifiziert er das Wesen Gottes – die unendliche Einheit – mit der Allheit der innergöttlichen Seinsweise alles Geschaffenen, so dass dieser Satz besagt: Gott ist komplikatív alles. Im zweiten Teilsatz ‚Gott ist nichts von allem‘ negiert er eine andere Allheit von Gott, und zwar die Allheit des Geschaffenen in seiner endlich-kreatürlichen Seinsweise, deren Wesen mit dem Gottes natürlich nicht identifiziert werden darf; daher ist Gott explikatív nichts von allem.²¹² Cusanus fügt hinzu, dass es nicht der wesenhaften Einfachheit der göttlichen Seinsursache widerspricht, dass alles von ihr Verursachte in ihr in eingefalteter Weise enthalten ist.²¹³ M. a. W.: Gottes wesenhafte Einfachheit ist zugleich All-Einheit, weil sie unendlich ist.

²⁰⁹ *Apol.*: h II, S. 26, Z. 7-11: Unde, sicut imago habet formam, quae dat ei esse hoc, per quod est imago, et forma imagines est forma formata et id, quod est veritatis, non habet nisi ex forma, quae est veritas et exemplar: sic omnis creatura in Deo est id, quod est. Nam ibi est omnis creatura, quae est imago Dei, in sua veritate.

²¹⁰ *Apol.*: h II, S. 31, Z. 25-26: dicit hoc contradictionem in se habere ‚esse omnia et nihil omnium‘.

²¹¹ *Apol.*: h II, S. 26, Z. 28-29: omnia essentialiter deificari.

²¹² *Apol.*: h II, S. 31, Z. 27: complicative omnia et nihil omnium explicative.

²¹³ *Apol.*: h II, S. 27, Z. 6-8: Nam sicut simplicitati unitatis non repugnat omnem numerum in ea complicari, sic simplicitati causae omnia causata.

l. Gott als reinster, unendlicher Akt ist in unendlicher Weise alles absolut Mögliche

Mit nur einem Satz verteidigt Cusanus sein oben erläutertes Theorem, dass das Größte in seiner unendlichen Wirklichkeit alles überhaupt Mögliche als Wirkliches umfasst, gegen einen Einwand Wencks wie folgt: Weil Gott reinste, unendliche Wirklichkeit ist, muss er in absoluter und damit in verwirklichter Weise alles absolut bzw. überhaupt Mögliche sein.²¹⁴ Denn möglich ist nur das, was auch verwirklicht werden kann und was zu seiner Verwirklichung einer Wirklichkeit bedarf. Die unendliche Wirklichkeit aber schließt per definitionem alle Wirklichkeit ein. Daher ist sie auch alles überhaupt Mögliche, und zwar in absoluter, mithin verwirklichter Weise.

m. Unendlichkeit als ein negativer Gottesbegriff

In seiner *Apologia* bestätigt Cusanus ausdrücklich den negativ-theologischen Charakter der Unendlichkeit als des angemessensten Begriffs für Gottes Wesen. Denn er wiederholt seine aus *De docta ignorantia* bekannte These, dass Gott unter dem Aspekt seiner wesenhaften Unendlichkeit deshalb nicht Vater, Sohn oder Geist ist, d.h. keine immanenten Differenzen aufweist, weil diese Betrachtungsweise oder prädikative Bestimmung Gottes, die sich auf sein Wesen bezieht, einen negativen Charakter besitzt, da sie von Gott nur etwas – nämlich das Be-
grenztsein – verneint und ihm nichts affirmativ zuspricht.²¹⁵

n. Die unendliche Vollkommenheit Gottes – der ontologische Gottesbegriff Anselms von Canterbury als das begriffliche Fundament des cusanischen Gedankens der absoluten Unendlichkeit

Wenck stimmt mit Cusanus darin überein, dass die unendliche Vollkommenheit Gottes nicht weiter vervollkommenet werden kann;²¹⁶ Cusanus aber begründet im Unterschied zu Wenck die absolute Vollkommenheit Gottes, die alle Vollkom-

²¹⁴ *Apol.*: h II, S. 31, Z. 19-21: Nam cum Deus sit purissimus infinitus actus, tunc est absolute omne absolute possibile; et in coincidentia illa latet omnis theologia apprehensibilis.

²¹⁵ *Apol.*: h II, S. 32, Z. 24 – S. 33, Z. 1: Bene habetur, quomodo secundum considerationem infinitatis Deus neque Pater est neque Filius, quia per negationem est consideratio de Deo secundum infinitatem.

²¹⁶ *Apol.*: h II, S. 27, Z. 9: Et cum dicat infinitam perfectionem non posse plus perfici.

menheiten in sich schließt und die er selbst ist,²¹⁷ mit der unendlichen Vollkommenheit und somit mit der Unendlichkeit Gottes; diese aber liegt für ihn darin begründet, dass Gott das im absoluten Sinne dieses Wortes Größte ist, wenn er sagt: „Denn wenn es eine Vollkommenheit gäbe, die nicht in der göttlichen Vollkommenheit eingeschlossen wäre, dann könnte die göttliche Vollkommenheit größer sein und wäre nicht unendlich.“²¹⁸ An dieser Begründung zeigt sich, dass es der Begriff des (denkbar) Größten ist, der dem cusanischen Gedanken der absoluten Unendlichkeit Gottes sachlich zugrunde liegt. Denn Cusanus argumentiert hier wie folgt: Weil Gott die (denkbar) größte bzw. größtmögliche Vollkommenheit in Wirklichkeit ist, ist er unendliche Vollkommenheit. Und weil er unendliche Vollkommenheit ist, schließt er alle, auch alle möglichen Vollkommenheiten, und zwar nur als wirkliche, in sich ein, kann er nicht weiter vervollkommen werden. Der berühmte Gottesbegriff Anselms von Canterbury – etwas, über das hinaus Größeres, d.h. Besseres, von einem endlichen Intellekt nicht gedacht werden kann – hat sich daher als das Fundament des cusanischen Gottesbegriffs der absoluten Unendlichkeit bzw. unendlichen Einheit erwiesen.²¹⁹ Dessen negativer Charakter ist in dem negativ-theologischen Gehalt des anselmischen Gottesbegriffs – etwas, über das hinaus *nichts* Größeres bzw. Größeres *nicht* gedacht werden kann – vorgebildet und grundgelegt.

4. Die absolute Unendlichkeit Gottes nach *De visione Dei* (capp. 13-16)

a. Unendlichkeit als der negative Gottesbegriff der endlichen Vernunft und als Grund ihrer *docta ignorantia* (*De vis. Dei* 13)

Die Mauer des Paradieses ist das in *De visione Dei* bekanntermaßen wiederholt gebrauchte Bild für die Koinzidenz der Gegensätze, die die Grenze jeden Begriffs, jeder begrifflichen und kommunikatiblen Erkenntnis des endlichen Intellekts darstellt, jenseits der Gott in seiner Erhabenheit anwesend und daher allem men-

²¹⁷ *Apol.*: h II, S. 27, Z. 10-12: ob hoc omnis perfectio omnium perfectorum est in ipso Deo ipse, qui est omnium absoluta perfectio omnes complicans omnium perfectiones.

²¹⁸ *Apol.*: h II, S. 27, Z. 12-14: Si enim esset dabilis aliqua perfectio, quae non complicaretur in divina, illa posset esse maior et non esset infinita.

²¹⁹ Siehe auch oben 1.b.

schenmöglichen Begreifen entzogen ist.²²⁰ Wer die wesenhafte Unendlichkeit des lebendigen Gottes sehen will, muss sich folglich über diese Mauer und damit über jeden Begriff und alles Begrenzte erheben.²²¹ Da aber auch die menschliche Vernunft-Erkenntnis auf Begriffe angewiesen bleibt, ist eine solche Erhebung ins Unbegrenzte und Unbestimmte gleichbedeutend mit dem Unwissend-Werden der Vernunft.²²² Diese Unwissenheit der menschlichen Vernunft im Angesicht des unendlichen Gottes aber ist eine wissende Unwissenheit, eine *docta ignorantia*, weil sie von dem reflexiven Wissen begleitet wird, nichts von der Unendlichkeit Gottes wissen zu können.²²³ Denn die Unendlichkeit zu verstehen, bedeutet, wie Cusanus wörtlich formuliert, das Unbegreifbare zu begreifen,²²⁴ was unmöglich ist.

²²⁰ *De vis.*: h VI, N. 51, Z. 17-19: Separat enim murus omnia, quae dici aut cogitari possunt, a te, quia tu es ab his omnibus absolutus, quae cadere possunt in conceptum cuiuscumque. Zu dieser Metapher der „Mauer des Paradieses“ vgl. W. BEIERWALTES, *Identität und Differenz als Prinzip cusanischen Denkens*, in: Ders., *Identität und Differenz*, op. cit., 112: „Durch die Metapher ‚Mauer‘ wird deutlich, dass die Aussage, das göttliche Prinzip sei ‚vor oder über den Gegensätzen‘, deren Ineinsfall impliziert. Insofern also Gegensätze in Gott nicht ‚zusammen bestehen‘, sondern in ihm aufgehoben sind, d.h. ihr eigenes Sein nichts anderes als das Sein des Absoluten selbst ist, ist er über ihnen – ohne Differenz die absolute Differenz selbst.“ DERS., *Visio facialis. Sehen ins Angesicht. Zur Coincidenz des endlichen und unendlichen Blicks bei Cusanus*. Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, phil.-hist. Klasse, Jg. 1988, Heft 1, München 1988, 30ff.; R. HAUBST, *Die erkenntnistheoretische und mystische Bedeutung der „Mauer der Koinzidenz“*, in: MFCG 18 (1989), 167-195; W. HAUG, *Die Mauer des Paradieses. Zur mystica theologia des Nikolaus Cusanus in ‚De visione Dei‘*, in: *Theologische Zeitschrift* 45 (1989) [FS Martin Anton Schmidt], 216-230; A. M. HAAS, *Nikolaus' von Kues Auffassung von der Paradiesesmauer. Konzeption und Herkunft eines Denkmotivs*, in: *Jahrbuch der Oswald von Wolkenstein Gesellschaft* 9 (1996/97), 293-308.

²²¹ *De vis.*: h VI, N. 52, Z. 2-3: Et ideo oportet ad te accedentem super omnem terminum et finem et finitum ascendere.

²²² *De vis.*: h VI, N. 52, Z. 6-8: Qui ultra finem ascendit, nonne hic subintrat in indeterminatum et confusum et ita quoad intellectum ignorantiam et obscuritatem, quae sunt confusionis intellectualis?

²²³ *De vis.*: h VI, N. 52, Z. 11-14: Non igitur accedi potes, deus, qui es infinitas, nisi per illum, cuius intellectus est in ignorantia, qui scilicet scit se ignorantem tui. Quomodo potest intellectus te capere, qui es infinitas? Scit se intellectus ignorantem et te capi non posse, quia infinitas.

²²⁴ *De vis.*: h VI, N. 52, Z. 14-15: Intelligere enim infinitatem est comprehendere incomprehensibile.

b. Gottes Wesenheit ist unendliches Ende (*finis infinitus*), Ende ohne Ende (*finis sine fine*) und Ursprung ohne Ursprung (*principium sine principio*) (*De vis. Dei* 13)

Die absolute Unendlichkeit Gottes bezeichnet Cusanus als das *unendliche* Ende, als ein Ende *ohne Ende* und als das Ende seiner selbst;²²⁵ letzteres, nämlich das Ende seiner selbst zu sein, wird Gott auf Grund seiner Aseitität zugesprochen, weil er durch sich selbst ist, was ihm eignet;²²⁶ Gott ist – in diesem bewusst paradox formulierten Ausdruck zeigt sich der widersprüchliche Charakter der absoluten Unendlichkeit für das Verstandeswissen des Menschen – unendliches Ende bzw. Ende ohne Ende, weil er auf Grund seiner unendlichen Wesenheit sein Ende ist,²²⁷ d.h. weil er durch Unendlichkeit in seinem Wesen bestimmt und damit von allem, was nicht unendlich ist, unterschieden ist.²²⁸ Als das gegen nichts anderes begrenzte Ende seiner selbst ist daher Gott wesenhaft unendlich, während jedes Ende, welches nicht das Ende seiner selbst ist, ein endliches Ende ist.²²⁹ Gott ist aber nicht nur das Ende seiner selbst, sondern auch von allem anderen, welches von ihm beendet wird,²³⁰ also das Seinsprinzip alles von ihm Verschiedenen. Cusanus behauptet hier sogar die Notwendigkeit der Einsicht in die Voraussetzung der Existenz des Unendlichen für alles endliche Seiende unter der selbstverständ-

²²⁵ *De vis.*: h VI, N. 53, Z. 1-3: Tu, deus meus, es ipsa infinitas absoluta, quam video esse finem infinitum, sed capere nequeo, quomodo finis sit finis sine fine. Zur cusanischen Gottesprädikation *finis sine fine* vgl. W. BEIERWALTES, *Mystische Elemente im Denken des Cusanus*, in: Deutsche Mystik im abendländischen Zusammenhang. Kolloquium Kloster Fischingen, hg. v. W. Haug/W. Schneider-Lastin, Tübingen 2000, 434, insb. Anm. 35.

²²⁶ *De vis.*: h VI, N. 53, Z. 3-4: es tui ipsius finis, quia es, quidquid habes. Si habes finem, es finis.

²²⁷ *De vis.*: h VI, N. 53, Z. 4-5: Es igitur finis infinitus, quia tui ipsius finis, quia finis tuus est essentia tua. Ebd., Z. 8-10: Tu, domine, quia es finis omnia finiens, ideo es finis, cuius non est finis, et sic finis sine fine seu infinitus, quod aufugit omnem rationem; implicat enim contradictionem.

²²⁸ *De vis.* h VI, N. 53, Z. 5-6: Essentia finis non terminatur seu finitur in alio a fine, sed in se.

²²⁹ *De vis.*: h VI, N. 53, Z. 6-7: Finis igitur, qui est sui ipsius finis, est infinitus et omnis finis, qui non est sui ipsius finis, est finis finitus.

²³⁰ *De vis.*: h VI, N. 53, Z. 8: Tu, domine, quia es finis omnia finiens, ideo es finis. Hierzu vgl. W. BEIERWALTES, *Mystische Elemente im Denken des Cusanus*, art. cit., 433f.: „*In-finitum* negiert schon in seiner Wortform einen Grundzug, der Gott in einer affirmativen Theologie durchaus zugesprochen wird: *finis omnium*, der auf sich hin bewegende und bestimmende universale Ziel-Grund zu sein, *finis omnia finiens*: Alles in sich als *finitum* bestimmend und zugleich auf sich selbst als Grund des Endlichen zurückführend.“

lichen Annahme, dass es ein Ende des Endlichen gibt,²³¹ ohne allerdings den von ihm anvisierten Begründungszusammenhang hinreichend zu entfalten.

c. Die Unendlichkeit Gottes ist der Gegensatz der Gegensätze (*oppositio oppositorum*), weil Gegensatz ohne Gegensatz (*oppositio sine oppositione*)

Die absolute Unendlichkeit schließt alles andere in sich ein, da sie gegen nichts begrenzt sein und daher auch kein Außerhalb ihrer haben kann.²³² Weil sie nichts aus sich ausschließt, ist sie gleichsam ein Gegensatz zu allen Arten von Gegensätzlichkeit, für die ein ausschließendes Verhältnis zu anderem – und sei es nur unter einem bestimmten Aspekt, wie bei den relativen Gegensätzen, – konstitutiv ist. Deshalb ist sie gleichsam ein ‚Gegensatz ohne Gegensatz‘ bzw. ein ‚Gegensatz zu (allen) Gegensätzen‘, nämlich zu allen Formen von gegensätzlichen Beziehungen, die einen Ausschlusscharakter besitzen, bei denen also jede Bestimmung zumindest eine andere Bestimmung ausschließt.²³³ Die Unendlichkeit schließt also per definitionem jedes Sein in sich ein.²³⁴ Darüber hinaus behauptet Cusanus auch hier wiederum die Notwendigkeit der Voraussetzung dieser absoluten Unendlichkeit für das Bestehen alles Endlichen, welches durch Enden, Grenzen und Andersheit bestimmt ist, ohne diese Annahme als zwingend erweisen zu können.²³⁵

²³¹ *De vis.*: h VI, N. 53, Z. 12-15: Et quia admittimus finem finiti esse, necessario infinitum admittimus seu finem ultimum sive finem sine fine. Sed non possumus non admittere entia finita, ita non possumus non admittere infinitum.

²³² *De vis.*: h VI, N. 54, Z. 12 – N. 55,2: Infinitas enim non compatitur secum alteritatem, quia, cum sit infinitas, nihil est extra eam. Omnia enim includit et omnia ambit infinitas absoluta. Ideo, quando foret infinitas et aliud extra ipsam, non foret infinitas neque aliud. Infinitas enim non potest esse nec maior nec minor. Nihil igitur est extra eam. Nisi enim omne esse includeret in se infinitas, non esset infinitas.

²³³ *De vis.*: h VI, N. 54, Z. 7-10: Oppositio oppositorum est oppositio sine oppositione, sicut finis finitorum est finis sine fine. Es igitur tu, deus, oppositio oppositorum, quia es infinitus, et quia es infinitus, es ipsa infinitas. In infinitate est oppositio oppositorum sine oppositione. Zu diesem cusanischen Gottesprädikat *oppositio oppositorum* und seinen neuplatonischen Wurzeln vgl. W. BEIERWALTES, *Deus oppositio oppositorum. Nikolaus Cusanus, De visione XIII*, Salzburger Jahrbuch für Philosophie 8 (1964), 175-185.

²³⁴ *De vis.*: h VI, N. 55, Z. 1-2: Nisi enim omne esse includeret in se infinitas, non esset infinitas.

²³⁵ *De vis.*: h VI, N. 55, Z. 2-6: quod si non foret infinitas, neque tunc foret finis neque tunc aliud neque diversum, quae sine alteritate finium et terminorum non possunt esse. Sublato

d. Die Allumfassendheit und Unbenennbarkeit der Unendlichkeit, ihr Maß-Charakter für alle Entitäten und ihre unendliche Gleichheit (*De vis. Dei* 13)

Auf Grund ihrer Gegensatzlosigkeit ist die Unendlichkeit weder benennbar – weil jede prädikative Bestimmung eine gegensätzliche besitzt – noch ist sie ein Ganzes, dem der Teil entgegengesetzt wäre, noch kann sie selbst Teil eines anderen ihr entgegengesetzten Ganzen sein. Sie steht über allem nicht nur quantitativ Bestimmten, so dass sie selbst weder groß noch klein, weder größer noch kleiner als etwas anderes ist; sie steht über allem innerweltlich Sag- und Bestimmbaren.²³⁶

Cusanus spricht dem Unendlichen auch den Charakter eines exemplarursächlich wirkenden Seinsmaßes aller geschaffenen Entitäten zu, der ihr als unendliche, mithin gegensatzlose Gleichheit des Seins zukommt, die weder ein Mehr noch ein Weniger annimmt, die also nicht quantitativ bestimmt und deshalb dem Sein aller endlichen Entitäten in vollkommen identischer Weise gleich, d.h. das eigentliche, wahre, exemplarursächliche Sein alles endlich Seienden ist.²³⁷

e. Die Absolutheit und Unverschränkbarkeit des Unendlichen (*De vis. Dei* 13)

Schließlich hebt Cusanus in diesem für seinen Unendlichkeits-Begriff eminent wichtigen Kapitel die Absolutheit bzw. Unverschränkbarkeit des Unendlichen eigens hervor. Das Unendliche ist auf Grund seiner Unendlichkeit nicht zur Gleichheit mit dem Endlichen verschränkbar, obschon ihm wegen seiner fehlenden quantitativen Bestimmtheit keine Ungleichheit zukommt.²³⁸ Es ist also weder größer noch kleiner noch gleich gegenüber irgendeiner gegebenen endlichen

igitur infinito nihil manet. Est igitur infinitas et complicat omnia et nihil esse potest extra eam. Zur Traditionsgeschichte des Theorems einer konstitutiven Funktion des Unendlichen für alles Endliche vgl. H. DEKU, *Infinitum prius finito*, in: Ders., Wahrheit und Unwahrheit der Tradition. Metaphysische Reflexionen, hg. v. W. Beierwaltes, Sankt Ottilien 1986, 9-26.

²³⁶ *De vis.*: h VI, N. 55, Z. 7-13; zur Unbenennbarkeit der absoluten Unendlichkeit Gottes nach Cusanus vgl. W. BEIERWALTES, *Der verborgene Gott*, in: Platonismus im Christentum, Frankfurt a.M. 1998, 130ff., 143f.

²³⁷ *De vis.*: h VI, N. 56, Z. 1-13.

²³⁸ *De vis.*: h VI, N. 56, Z. 13-17: *Infinitum enim non est contrahibile, sed manet absolutum. Si esset contrahibile ab infinitate, non esset infinitum. Non est igitur contrahibile ad aequalitatem finiti, licet non sit alicui inaequale. Inaequalitas enim quomodo conveniret infinito, cui non convenit nec magis nec minus?*

Entität. Es ist gänzlich losgelöst von und unvergleichbar mit allem Endlichen.²³⁹ Die Verschränkung des Unendlichen zu einem Endlichen wie etwa einer Linie bedeutet daher genau genommen kein Verschränkt- und damit Verendlichtwerden des Unendlichen, sondern ein Ansichziehen des Endlichen von seiten des Unendlichen, d.h. ein Verunendlichtwerden des Endlichen, so wie die unendliche Linie keine bestimmte Linie mehr, sondern die Unendlichkeit selbst ist.²⁴⁰ Wie also zu dem Unendlichen nichts hinzugefügt werden kann, so kann es selbst auch zu nichts anderem kontrahiert werden, weil es nichts anderes sein kann als das Unendliche.²⁴¹ Deshalb ist, um eines der von Cusanus selbst am Ende dieses Kapitels genannten Beispiele aufzugreifen, die unendliche Güte auch nicht mehr eine bestimmte, besondere, von anderem unterschiedene Qualität (der Güte), sondern wesenhaft nichts als Unendlichkeit.²⁴² In der Unendlichkeit des göttlichen Wesens sind daher alle Unterschiede und Bestimmungen gleichsam (immer schon) untergegangen, so dass Gott als der Unendliche, d.h. in seinem unendlichen Wesen, Ursprung ohne Ursprung (*principium sine principio*), also ohne die Bestimmung (*distinctio*) der universellen Seinsursächlichkeit, sowie Ende ohne Ende ist, d.h. ohne die ihm erst in seinem Bezug auf anderes zukommende Bestimmung, alles Endliche aus sich hervorgehen und zu sich zurückkehren zu lassen. Die absolute Unendlichkeit Gottes ist daher weder Ursprung noch Ende, sondern über Ursprung und Ende, d.h. über alle relationalen Bestimmungen und Unterschiede, die dem trinitarischen Gott sei es in sich, sei es in seinem Bezug auf anderes eignen, unendlich erhaben.²⁴³

²³⁹ *De vis.*: h VI, N. 56, Z. 18-20: Infinitum ergo nec est dato quocumque aut maius aut minus aut inaequale; nec propter hoc est aequale finito, quia est supra omne finitum per infinitum.

²⁴⁰ *De vis.*: h VI, N. 57, Z. 2-9: Si infinitas esset contrahibilis ad aliquod nominabile, ut est linea aut superficies aut species, ad se attraheret id, ad quod contraheretur; et ita implicat infinitum esse contrahibile, quia non contraheretur, sed attraheret. Si enim dixero infinitum contrahi ad lineam, ut cum dico infinitam lineam, tunc linea attrahitur in infinitum; desinit enim linea esse linea, quando non habet quantitatem et finem. Infinita linea non est linea, sed linea in infinitate est infinitas.

²⁴¹ *De vis.*: h VI, N. 57, Z. 9-11: Et sicut nihil addi potest infinito, ita infinitum non potest ad aliquid contrahi, ut sit aliud quam infinitum. Zum cusanischen Verständnis von *contractio* vgl. TH. LEINKAUF, *Die Bestimmung des Einzelseienden durch die Begriffe contractio, singularitas und aequalitas bei Nikolaus Cusanus*, in: Archiv für Begriffsgeschichte 37 (1994), 180-211.

²⁴² *De vis.*: h VI, N. 57, Z. 11-12: Infinita bonitas non est bonitas, sed infinitas. Infinita quantitas non est quantitas, sed infinitas. Et ita de omnibus.

²⁴³ *De vis.*: h VI, N. 57, Z. 15-19: Es igitur, domine, quia infinitus, sine principio et fine, es principium sine principio et finis sine fine, es principium sine fine et finis sine principio, et ita principium quod finis, et ita finis quod principium, et neque principium neque finis, sed supra principium et finem ipsa absoluta infinitas semper benedicta. Zu diesen Gottesprädika-

f. Die Identität von absoluter Einfachheit und absoluter Unendlichkeit (*De vis. Dei* 14)

Das allumfassende, absolut unendliche Sein Gottes,²⁴⁴ in dem keine Andersheit ist,²⁴⁵ umgibt, d.h. formt und begrenzt, alles Seiende²⁴⁶ als die absolute Seinsform aller verschränkten Seinsformen²⁴⁷ und ist daher zugleich der Grund für die Verschiedenheit aller endlichen Entitäten voneinander.²⁴⁸ Dabei faltet die Unendlichkeit Gottes in ihrer ganz einfachen Kraft das Sein aller Dinge in sich ein,²⁴⁹ ihre Wirkkraft wäre nicht unendlich, wenn sie nicht in unendlicher Weise geeint wäre.²⁵⁰ M. a. W.: Die in höchstem Maße geeinte Kraft ist unendlich und allmächtig,²⁵¹ und zwar deshalb, weil absolute Einfachheit vollkommen identisch ist mit absoluter Unendlichkeit.²⁵² Denn das vollkommen Einfache muss, weil es weder einen Anfang noch ein Ende haben kann, – sonst wäre es nicht mehr einfach, weil Anfang und Ende voneinander verschieden sein müssen – unbegrenzt, mithin unendlich sein.

g. Die Unendlichkeit Gottes als Koinzidenz von ‚Können-Sein‘ (*posse esse*) und ‚Wirklich-Sein‘ (*actu esse*) (*De vis. Dei* 15)

Im fünfzehnten Kapitel von *De visione Dei* wird die aktuelle Unendlichkeit Gottes als Koinzidenz von Möglichkeit und Wirklichkeit, d.h. von Sein-Können und

tionen und der ihnen zugrundeliegenden Logik des Unendlichen vgl. W. BEIERWALTES, *Mystische Elemente im Denken des Cusanus*, art. cit., 437.

²⁴⁴ *De vis.*: h VI, N. 58, Z. 3-4: Video, domine, ex infinitate misericordiae tuae te infinitatem omnia ambientem. Non est igitur extra te quidquam.

²⁴⁵ *De vis.*: h VI, N. 58, Z. 6: alteritas, quae in te non est, etiam in se non est nec esse potest.

²⁴⁶ *De vis.*: h VI, N. 58, Z. 19-21: Sed quod caelum non est terra, est, quia caelum non est infinitas ipsa, quae omne esse ambit.

²⁴⁷ *De vis.*: h VI, N. 60, Z. 2-3: sed absolute dico ut absoluta essendi forma omnium formarum contractarum.

²⁴⁸ *De vis.*: h VI, N. 59, Z. 21: Unde quia infinitas est infinitas absoluta, inde evenit unum non posse esse aliud.

²⁴⁹ *De vis.*: h VI, N. 60, Z. 13: tu es ipsa infinitas esse omnium complicans simplicissima virtute.

²⁵⁰ *De vis.*: h VI, N. 60, Z. 13-14: virtute, quae non foret infinita nisi infinite unita.

²⁵¹ *De vis.*: h VI, N. 60, Z. 15-16: Quae igitur virtus ita est unita, quod magis uniri nequit, est infinita et omnipotens.

²⁵² *De vis.*: h VI, N. 60, Z. 16-17: quia absoluta simplicitas, quae est infinitas absoluta. Vgl. *De vis.*: h VI, N. 62, Z. 3-4: Infinitas (...) non potest esse infinitas, quin sit unitas.

Wirklich-Sein, vorgestellt. Während die erste Materie nur die Möglichkeit besitzt, zahlenmäßig unendlich viele Formen – allerdings nur in einem zeitlichen Nacheinander – anzunehmen, ohne diese gleichzeitig auch in Wirklichkeit besitzen zu können,²⁵³ koinzidiert in der aktualen Unendlichkeit Gottes das Werden-Können mit dem Tun-Können bzw. die Möglichkeit mit der Wirklichkeit.²⁵⁴ Die wirkliche Unendlichkeit Gottes aber ist – wie in dem vorherigen Kapitel bereits ausgeführt wurde – notwendigerweise absolute Einheit und damit ohne Andersheit.²⁵⁵ Das absolute Können (*absolutum posse*), welches frei ist von jeder zur ersten Materie oder zu irgendeiner passiven Potenz verschränkten Möglichkeit, ist das absolute bzw. das unendliche, vollkommen einfache Sein,²⁵⁶ das in seiner Negativität als reine Unendlichkeit auch keinen Anhalt mehr etwa für das Gottesprädikat der Allmacht oder der reinen Aktualität gibt, weil alles im unendlichen Sein bzw. Wesen Gottes Enthaltene nichts anderes sein kann als dieses unendliche Sein selbst.²⁵⁷ Die Gottesprädikate des absoluten, gänzlich unverschränkten Können-Seins und Wirklich-Seins koinzidieren daher in der Unendlichkeit Gottes.²⁵⁸

h. Der Schluss auf die Unendlichkeit Gottes aus der natürlichen Unbegrenztheit des *desiderium intellectuale* des geschaffenen Intellekts (*De vis. Dei* 16)

Der Titel des sechszehnten Kapitels von *De visione dei* fasst dessen Inhalt bündig zusammen: „Wäre Gott nicht unendlich, dann könnte er nicht das Ziel der Seh-

²⁵³ *De vis.*: h VI, N. 61, Z. 17-19: *Materia prima etsi sit in potentia ad infinitas formas, non tamen actu illas habere potest, sed per unam terminatur potentia, qua sublata terminatur per aliam.*

²⁵⁴ *De vis.*: h VI, N. 61, Z. 15-17: *absolutam potentiam esse ipsam infinitatem, quae est ultra murum coincidentiae, ubi posse fieri coincidit cum posse facere, ubi potentia coincidit cum actu.*

²⁵⁵ *De vis.*: h VI, N. 62, Z. 3-6: *Infinitas autem actu est sine alteritate et non potest esse infinitas, quin sit unitas. Non possunt igitur esse infinitae formae actu, sed actualis infinitas est unitas. Tu igitur, deus, qui es ipsa infinitas, es ipse unus deus...*

²⁵⁶ *De vis.*: h VI, N. 62, Z. 7-9: *Nam absolutum posse ab omni potentia contracta ad materiam primam seu quamcumque passivam potentiam est absolutum esse.*

²⁵⁷ *De vis.*: h VI, N. 62, Z. 9-12: *Quidquid enim in infinito esse est, est ipsum esse infinitum simplicissimum. Ita posse esse omnia in infinito esse est ipsum infinitum esse. Similiter et actu esse omnia in infinito esse est ipsum infinitum esse. De vis.: h VI, N. 62, Z. 19-20: Sed penitus incontractum posse cum absoluto simpliciter, hoc est infinito, coincidit.*

²⁵⁸ *De vis.*: h VI, N. 62, Z. 12-14.

sucht sein“.²⁵⁹ Cusanus geht hier von der anthropologischen Grundthese aus, dass das der Vernunftnatur des Menschen innewohnende *desiderium intellectuale* sich nicht auf etwas richten kann, welches größer, d.h. besser, und deshalb noch begehrenswerter zu sein vermag.²⁶⁰ M. a. W.: Das wesensnotwendige Verlangen der Vernunft und damit der Natur des Menschen als eines Vernunftwesens kann sich nur auf das (intensiv) Größte richten. Alles Nicht-Unendliche, d.h. alles Endliche, aber kann größer sein, ist also steigerungsfähig. Daraus schließt Cusanus, dass das Ziel des *desiderium intellectuale* der geschaffenen Vernunftnatur unendlich bzw. das Unendliche selbst sein muss.²⁶¹ Auch hier zeigt sich die von uns wiederholt, und zwar sowohl in *De docta ignorantia* als auch in der *Apologia doctae ignorantiae*, festgestellte Tatsache, dass Cusanus die wesenhafte Unendlichkeit des Absoluten bzw. Gottes aus dem Begriff des Größten und damit aus seiner von ihm meist verbal, nicht aber sachlich, um die modale Bestimmung der Denkbarkeit gekürzten Fassung des ontologischen Gottesbegriffs Anselms von Canterbury ableitet, der daher das begriffliche Fundament für die cusanische Konzeption einer absoluten Unendlichkeit bildet. Es zeigt sich ferner, dass Cusanus das Größte in einem rein intensiven Sinne verstehen muss, wenn er absolute, nicht verschränkte und damit nicht – wie beim Universum – extensive Unendlichkeit als dessen Implikat begreift. Zudem kann nur das intensiv Größte, welches in seiner Unendlichkeit alle Seinsvollkommenheiten in sich vereinigt, das Ziel menschlicher Sehnsucht sein.

Zusammenfassend betrachtet, schließt Cusanus hier von der Unendlichkeit des Wesens-Verlangens der menschlichen Vernunft auf die wesenhafte Unendlichkeit seines Bezugspunktes.²⁶² Dieser Schluss aber ist nur unter Annahme der Gültigkeit einer Prämisse zulässig, die hier stillschweigend vorausgesetzt und nicht eigens expliziert wird: Dass nämlich gemäß dem aristotelischen und schon im frühgriechischen Denken verankerten Axiom *natura nihil facit frustra* ein natürliches Streben nicht vergeblich sein, d.h. nicht unerfüllt bleiben kann. Denn nur

²⁵⁹ *De vis.*: h VI, N. 67, Z. 2: Quod nisi deus esset infinitus, non foret finis desiderii; hierzu vgl. F. HOFFMANN, *Die unendliche Sehnsucht des menschlichen Geistes*, in: MFCG 18 (1989), 69-86, hier 79: „Die Unendlichkeit Gottes ist der eigentliche Grund für die Sehnsucht des Geistes nach ihm.“

²⁶⁰ *De vis.*: h VI, N. 68, Z. 8-9: Desiderium enim intellectuale non fertur in id, quod potest esse maius et desiderabilius.

²⁶¹ *De vis.*: h VI, N. 68, Z. 7-12: Et nisi maneres infinitus, non esses finis desiderii. Es igitur infinitus, ut sis finis omnis desiderii. Desiderium enim intellectuale non fertur in id, quod potest esse maius et desiderabilius, sed in id, quod non potest maius esse nec desiderabilius. Omne autem citra infinitum potest esse maius. Finis igitur desiderii est infinitus.

²⁶² *De vis.*: h VI, N. 69, Z. 4-6: Desiderium meum, in quo tu reluces, me ad te ducit, quia omne, quod finitum et comprehensibile, abicit.

dann, wenn das von Cusanus angenommene unstillbare, mithin unendliche *desiderium intellectuale* ein der Wesensverfassung des Menschen einbeschriebenes Streben ist, kann es unter Anwendung des genannten Axioms nicht vergebens sein, muss es also von etwas wesenhaft Unendlichem erfüllt werden. Erst wenn man mit Cusanus annimmt, dass die Sehnsucht des Menschenherzens von dem unendlichen Gott zum unendlichen Gott, von dem Ursprung ohne Ursprung zum Ende ohne Ende geführt wird,²⁶³ gelangt man zu der Einsicht, dass weder das von der menschlichen Vernunft Erkennbare und von ihr auch faktisch Erkannte noch das für sie zwar prinzipiell Erkennbare, faktisch von ihr aber nicht oder noch nicht Erkannte ihr Verlangen zu stillen vermag, sondern einzig und allein dasjenige an sich, nicht aber für sie Erkennbare,²⁶⁴ von dem sie sogar aus Erfahrung wissen kann, dass sie es niemals aus ihrem eigenen Vermögen heraus wird erkennen können, sofern sie von ihm in einer geistigen Entrückung²⁶⁵ dahin geführt wurde, es selbst mit dessen unendlicher Kraft in seinem Wesen zu schauen als das Unendliche.

²⁶³ *De vis.*: h VI, N. 69, Z. 7-9: Tu autem es principium sine principio et finis sine fine. Ducitur igitur desiderium per principium aeternum, a quo habet, quod est desiderium, ad finem sine fine, et hic est infinitus.

²⁶⁴ *De vis.*: h VI, N. 70, Z. 3-5: Non igitur id, quod satiat intellectum seu est finis eius, est id, quod intelligit, neque id satiare potest, quod penitus non intelligit, sed solum illud, quod non intelligendo intelligit; vgl. hierzu auch die cusanische Metapher des unendlichen Hungers, der nur von einer unendlichen Speise gesättigt werden kann, die selbst zu ihm kommen muss, vgl. ebd., N. 70, Z. 9-14.

²⁶⁵ *De vis.*: h VI, N. 70, Z. 1: Video te, domine deus meus, in raptu quodam mentali...