

I Dynamik des Seins („De docta ignorantia“)

I.1 Esse est movere

Grundlegend für eine Herausarbeitung der Seinsdynamik bei Nicolaus Cusanus ist das zweite Buch seiner ersten großen philosophisch-theologischen Schrift von 1440, „De docta ignorantia“.¹ Während das erste Buch dieser Schrift v. a. das absolut Größte behandelt, nämlich Gott sowie den philosophischen Zugang zu ihm, und das dritte, eher theologische Buch, eine Christologie enthält, entwickelt Cusanus im zweiten Buch eine Kosmologie, nicht ohne dabei ontologische Fragen mit zu behandeln. Das Thema ist hier zwar in erster Linie die Welt in sich und in ihrem Verhältnis zu Gott, zugleich aber werden auch das Sein und die Seinsweisen, Form und Materie, Möglichkeit und Wirklichkeit behandelt, alles Themen der Ontologie. In der Tat ist in keiner anderen Schrift des Cusanus dessen Seinsverständnis so fassbar wie hier.

Im Kap. 10 kommt er zum Schluss: *esse est movere*.² Die cusanische Seinsdynamik ist mit dieser These auf den Punkt gebracht. Sie ist jedoch nicht etwa das Hauptziel des zweiten Buches von „De docta ignorantia“, dies ist nämlich nach den Angaben im Prolog die Erforschung der Natur dessen, was vom absolut Größten verursacht ist.³ Das *esse est movere* ist eher eine Konsequenz, die sich im Gefolge daraus ergibt. Deshalb muss für die Herausarbeitung der Seinsdynamik das ganze zweite Buch mitberücksichtigt werden sowie das erste Buch, soweit es die Grundlegung für das zweite darstellt. So soll der Verlauf der Interpretation die These zunächst im Kontext des Kap. 10 auslegen, um sie dann rückwärts in den größeren Argumentationszusammenhang des zweiten Buches zu stellen. Dieses Vorgehen empfiehlt sich, damit der Fokus auf dem Seinsdynamismus bleibt und damit die philosophischen Voraussetzungen des Cusanus besser zum Vorschein kommen.

1 Die Zitate aus dem cusanischen Text sind aus: Nicolai de Cusa opera omnia, iussu et auctoritate Academiae Litterarum Heidelbergensis ad codicum fidem edita, Leipzig/Hamburg 1932-. Die Aufschlüsselungen der Kurztitel sowie die einzelnen Bandangaben befinden sich im Literaturverzeichnis. Die Zitate aus „De docta ignorantia“ stammen hingegen von der rezenten Ausgabe des lateinischen Texts in: Nikolaus von Kues, Philosophisch-theologische Werke, lat.-dt., mit einer Einleitung von Karl Bormann, Bd. 1: De docta ignorantia, übers. und hg. von Wilpert, Paul und Senger, Hans Gerhard, Hamburg 2002. Von den Stellenangaben bezieht sich die erste auf die Paragraphen-Nummerierung dieser Ausgabe, die zweite hinter dem Schrägstrich auf die Seiten und Zeilen der Opera Omnia. Die Übersetzungen ins Deutsche stammen aus der zweisprachigen Ausgabe oder sind stark an sie angelehnt. Auf größere Abweichungen bei eigenen Übersetzungen wird hingewiesen, wenn es inhaltlich relevant ist.

2 De doc. ign. II n. 155,15 / 99,11.

3 De doc. ign. II n. 90 / 60.

Der unmittelbare Kontext des *esse est movere* findet sich am Ende des Kap. 10 über die Bewegung, mit dem Titel: „Der Geist des Alls“⁴ (*De spiritu universorum*) und dient als zusammenfassender Abschluss des eigentlich kosmologisch-ontologischen Teils, bevor Cusanus zu eher naturphilosophischen Fragen gelangt:

Es gibt also keine schlechthin größte Bewegung, da sie mit der Ruhe zusammenfällt. Keine Bewegung ist deshalb absolut, da die absolute Bewegung Ruhe und Gott ist. Er ist die Einfaltung aller Bewegung. Wie also jede Möglichkeit in der absoluten Möglichkeit eingefaltet ist, welche der ewige Gott ist, und wie jede Form und jede Wirklichkeit in der absoluten Form eingefaltet sind, die das Wort des Vaters ist und der Sohn in der Gottheit, so ist jede Bewegung der Verknüpfung und jede einheitsstiftende Proportion und Harmonie in der absoluten Verknüpfung des göttlichen Geistes eingefaltet, so dass Gott der alleinige Urgrund von allem ist, in dem alles und durch den alles in einer gewissen Einheit der Dreifaltigkeit ist, freilich in abbildhafter Weise eingeschränkt nach dem Mehr und Weniger zwischen dem schlechthin Größten und dem schlechthin Kleinsten gemäß ihrer gradweisen Abstufung, so dass der Grad von Möglichkeit, Wirklichkeit und verknüpfender Bewegung ein anderer ist bei den Intelligenzen, bei denen das Erkennen Bewegung ist, und ein anderer der von Materie, Form und Verbindung in den körperhaften Dingen, bei denen das Sein Bewegen ist.⁵

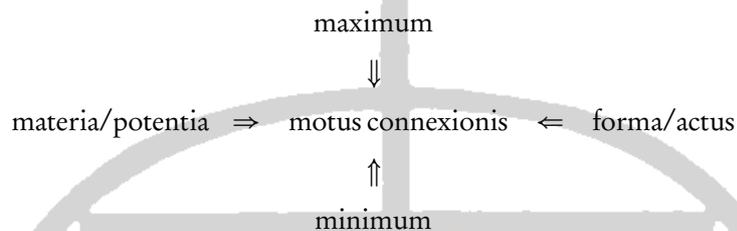
Im Lichte dieser Passage kann man nun die These des dynamischen Seins etwas enger fassen. So wird erstens klar, dass es sich beim *esse* um das Sein der körperlichen Dinge handelt. Das Sein der Dinge ist Bewegung. Davon unterscheidet Cusanus das Erkennen der Intelligenzen, das ebenfalls Bewegung ist. Die These des dynamischen Seins erhält sein noëtisches Pendant: *intelligere est movere*. Zweitens wird auch das *movere* näher bestimmt, nämlich als „Bewegung der Verknüpfung“ (*motus connexionis*), für die Cusanus auch Begriffe wie *proportio*, *harmonia* oder *nexus* bereit stellt. Bei den körperlichen Dingen meint nun Bewegung die Verknüpfung von Materie und Form, beim Erkennen die Verknüpfung von Möglichkeit und Wirklichkeit. Dabei zeigt sich drittens, dass Materie, Form und Bewegung, bzw. Möglichkeit, Wirklichkeit und Bewegung, gleichwertig sind. Das Sein eines Dinges besteht gleichermaßen aus Materie, Form und der Bewegung. Zwar erscheint die Bewegung der Verknüpfung als das, was bei einem Ding Materie und Form in eins bindet, jedoch „in eine Einheit der Dreifaltigkeit“ (*in quadam unitate trinitatis*). Es gibt für Cusanus keine schlechthin unabhängige, d. h. absolute Bewegung, sie ist als Verknüpfung stets mit dem, was sie verknüpft, verschränkt und dadurch begrenzt. Als Grund hierfür führt er an, dass eine absolute Bewegung, d. h. eine unbegrenzte, schlechthin größte Bewegung, mit der Ruhe zusammenfallen müsste.

4 De doc. ign. II n. 151,2 / 96,13.

5 De doc. ign. II n. 155,1–15 / 98,28–99,11: *Non est igitur aliquis motus simpliciter maximus, quia ille cum quiete coincidit. Quare non est motus aliquis absolutus, quoniam absolutus motus est quies et Deus; et ille complicat omnes motus. Sicut igitur omnis possibilitas est in absoluta, quae est Deus aeternus, et omnis forma et actus in absoluta forma, quae est Verbum Patris et Filius in divinis, ita omnis motus connexionis et proportio ac harmonia uniens est in absoluta connexione divini Spiritus, ut sit unum omnium principium Deus, in quo omnia et per quem omnia sunt in quadam unitate Trinitatis, similitudinarie contracta secundum magis et minus intra maximum et minimum simpliciter secundum gradus suos, ut alius sit gradus potentiae, actus et connexionis motus in intelligentiis, ubi intelligere est movere, et alius materiae, formae et nexus in corporalibus, ubi esse est movere [...]*

Dies ist aber weder im Bereich des Seins noch der Erkenntnis möglich. Allein bei Gott ist dies der Fall. Die Einheit der Dreifaltigkeit in Gott ist aber verschieden von derjenigen des Seins. Um diese Verschiedenheit anzuzeigen, braucht Cusanus die Begriffe der Einfaltung und der Einschränkung. Gott „faltet alle Bewegung ein“ (*complicat omnes motus*), so wie er auch alle Möglichkeit und Wirklichkeit einfaltet, und alles fällt in ihm zusammen. Gott ist die absolute Bewegung, weil er auch absolute Möglichkeit und absolute Wirklichkeit ist. Und als absolute Einheit der Dreifaltigkeit ist er sozusagen auf dreifache Weise der „Urgrund von allem“ (*omnium principium*), so dass alles dreifaltig eines ist, nur eben nicht absolut, sondern „eingeschränkt“ (*contracta*). Diese Einschränkung alles Seienden besteht nun viertens darin, dass es je nach seinem Grad zwischen dem schlechthin Größten und dem schlechthin Kleinsten abgestuft ist, so dass auch der Grad der Einheit in Dreifaltigkeit je verschieden ist.

Die Bewegung erscheint demnach in einer Art Mittelstellung einer doppelten, sich durchkreuzenden Polarität, derjenigen von Materie und Form, bzw. Möglichkeit und Wirklichkeit, nämlich als deren Verknüpfung, und derjenigen der Graduation zwischen dem Größten und dem Kleinsten:



Gemäß der Einspannung der Bewegung in diese doppelte Polarität bedeutet also *esse est movere* nicht, dass Cusanus das Sein in der bloßen Bewegung aufgehen lässt, da er es als Einheit von Materie, Form und Bewegung fasst. Vielmehr will er mit dieser starken These anzeigen, dass sich das Sein nicht allein in der Verknüpfung von Materie und Form erschöpft, sondern auch ein dynamisches Element beinhaltet. Die Verknüpfung ist nicht die Zusammensetzung von Materie und Form als Teile zu einem statischen Ganzen, vielmehr ist sie die bewegte Mitte zwischen Materie und Form als Polen. Und wenn Cusanus wirklich ernst macht mit der dreifaltigen Einheit des Seienden, dann verschwindet die Bewegung nach der Verknüpfung nicht, sondern bleibt konstitutiv, ebenso wie Materie und Form nicht aufhören Pole der Bewegung zu sein. Das dynamische Seinsverständnis des Cusanus zeigt seine ersten Umriss. Auch bei der zweiten, der vertikalen Polarität zwischen dem Größten und dem Kleinsten macht Cusanus ernst mit der Dynamik des Seins. Zwar nimmt er bei der Bewegung eine Graduation nach dem Mehr und Weniger an, wenn es dabei aber keine kleinste oder größte Bewegung als absoluten Anfang gibt, was bedeutet es anderes, als dass einem Seienden die Bewegung letztlich nicht von außen zukommt, sondern aus ihm selbst heraus?

Was hier angedeutet ist, soll nun im weiteren Verlauf unter Berücksichtigung des zweiten Buches von ‚*De docta ignorantia*‘ klarer werden: Die Einspannung der Bewegung

in jene doppelte Polarität erweist das Sein als dynamisch, weil das Sein selbst darin eingespannt ist: *esse est movere*. Zu diesem Zweck werden in den nächsten zwei Kapiteln die beiden Polaritäten getrennt behandelt, wobei sich zeigen wird, dass sie sich gewissermaßen gegenseitig durchschneiden und bedingen. Eine abschließende Sicht auf die eine ist also ohne die Perspektive der anderen nicht möglich. Dieses Durchschneiden in der Sache erklärt auch, wieso auf der Ebene des Textes innerhalb von „De docta ignorantia“ die verschiedenen Themen immer wieder kehren. Dennoch kann man im zweiten Buch die Kapitel zu schwerpunktmäßig thematischen Abschnitten gruppieren:

- Kap. 1–3: Unterschied und Zusammenhang zwischen Gott und Geschöpf
- Kap. 4–6: Das All als eingeschränkt Größtes in abgestufter Graduation
- Kap. 7–10: Die Dreifaltigkeit des Alls
- Kap. 11–13: Naturphilosophische Konsequenzen

Die eigentliche Kosmologie, bzw. Ontologie, behandelt Cusanus in den Kap. 4–10, zuerst in der Perspektive der vertikalen (Kap. 4–6), danach in derjenigen der horizontalen (Kap. 7–10) Polarität. In Kap. 11–13 macht er dann den Übergang zur Naturphilosophie, indem er ausgehend von der entwickelten dynamischen Ontologie nach den Konsequenzen für die Betrachtung der Sphären, der Erde und der Elemente fragt. Dem Ganzen vorgeordnet ist in den Kap. 1–3 der Anschluss an das erste Buch von „De docta ignorantia“. Cusanus versucht hier die Ergebnisse seiner Bemühungen um das absolut Größte, d. h. seiner belehrten Unwissenheit (*docta ignorantia*) über Gott, für die Kosmologie nutzbar zu machen. Es ist klar, dass dieser Abschnitt für die Darstellung der vertikalen Polarität mitberücksichtigt werden muss, da ja das absolut Größte prima facie als Kandidat für den einen Pol dieser Polarität in Frage kommt.

I.2 Esse creaturae

Mein Blick richtet sich also zunächst auf die Kap. 1–3 des zweiten Buches von „De docta ignorantia“ sowie auf die Stellen des ersten Buches, auf die Cusanus darin verweist; und zwar unter folgender Fragestellung: Es wurde gezeigt, dass es bei der horizontalen Polarität eine gewisse Verschränkung der Pole gibt. Die Zwischenstellung des Seins als Bewegung zwischen Möglichkeit und Wirklichkeit schließt diese mit ein, so dass Cusanus von einer Dreifaltigkeit des Seins sprechen kann. Wie ist es nun bei der vertikalen Polarität? Liegt das in verschiedenen Graden abgestufte Sein so zwischen dem Größten und dem Kleinsten, dass es sie mit einschließt? Oder liegen diese Pole außerhalb der Graduation? Mit anderen Worten, gibt es innerhalb des Seins ein Größtes und ein Kleinstes? Für die Beantwortung dieser Frage ist das Kap. 5 des ersten Buches sehr aufschlussreich. Cusanus nähert sich hier der Fragestellung über die Zahl, indem er das Seiende unter der Perspektive der numerischen Quantität betrachtet. Der Bereich des Seienden wird

so zum Bereich der Vielheit, in dem es größere und kleinere Mengen gibt, geordnet nach Zahlen auf der Zahlenreihe, bzw. der Graduation numerischer Quantität. Cusanus fragt sich nun, ob es auf dieser Zahlenreihe eine schlechthin größte Zahl gibt und er gibt eine aporetische Antwort:

Wenn man also bei den Zahlen im Aufstieg tatsächlich zu einer größten Zahl kommt, da ja die Zahl endlich ist, so gelangt man doch nicht zur größten schlechthin, gegenüber der es eine noch größere nicht geben kann, denn diese Zahl wäre unendlich.⁶

Die Zahl ist endlich, was bedeutet, dass die Zahlenreihe begrenzt ist. Das wiederum heißt, dass es eine größte Zahl geben muss. Doch diese größte Zahl ist nicht so die größte, dass ihr nicht noch etwas dazu addiert werden könnte, denn die Zahl lässt per definitionem ein Mehr oder Weniger zu. Die Zahlenreihe scheint also trotz ihrer Endlichkeit gegen oben hin unbegrenzt zu sein. Doch eine unendliche Zahl ist für Cusanus unmöglich, auch ein unendliches Fortschreiten auf der Zahlenreihe durch ein unendliches Addieren, denn beim Unendlichen gibt es kein Mehr oder Weniger. Jeder Teil des Unendlichen ist ebenfalls unendlich. Die größte Zahl würde so „mit dem Kleinsten zusammenfallen“ (*cum quo coincideret minimum*) und „es gäbe überhaupt keine Zahl“ (*non esset numerus*). Dasselbe gilt auch für die kleinste Zahl der Zahlenreihe. Die Teilung kann unmöglich ins Unendliche fortgeführt werden, man gelangt notwendigerweise zu einem Kleinsten. Doch auch hier lässt diese kleinste Zahl als Zahl ein Mehr oder Weniger zu, so dass eine weitere Teilung möglich bleibt.⁷ Damit haben wir die aporetische Lage der Zahlenreihe erfasst: Sie ist zugleich begrenzt und unbegrenzt; begrenzt, weil sie nicht unendlich sein kann, und unbegrenzt, weil ihre Grenzen nicht als feste Größen fassbar sind. Es gibt also für die Zahl keine Grenze, außer die der Unmöglichkeit unendlich zu sein. Die Zahlenreihe ist also unbegrenzt, aber nicht unendlich, d. h. nur im Endlichen unbegrenzt, aber begrenzt durch das Unendliche. Oder umgekehrt: Indem die endliche Zahlenreihe durch das Unendliche begrenzt wird, ist sie im Endlichen unbegrenzt.

Dieselbe aporetische Lage gilt nun auch für das Sein überhaupt, die nun in den Kap. 1–3 des zweiten Buches das Thema ist. Auf der einen Seite der Aporie, wenn „alles in verschiedenen Graden ist“ (*omnia in diversis gradibus esse*)⁸, braucht eine solche Graduation feste Bezugsgrößen; und zwar die des höchsten und die des tiefsten Grades, d. h. ein Größtes und ein Kleinstes. Cusanus hält dies als ein Ergebnis des ersten Buches von ‚De docta ignorantia‘ fest:

Im Voraufgehenden lehrte uns die heilige Unwissenheit, dass nichts aus sich ist außer das schlechthin Größte, bei dem aus sich, in sich, durch sich und auf sich hin dasselbe sind, nämlich das absolute Sein selbst. Sie lehrte uns ferner, dass notwendigerweise alles, was ist, das, was es

6 De doc. ign. I n. 13,17–20 / 12,9–12: *Si igitur ascendendo in numeris devenitur actu ad maximum, quoniam finitus est numerus, non devenitur tamen ad maximum, quo maior esse non possit, quoniam hic foret infinitus.*

7 De doc. ign. I n. 13–14 / 12.

8 De doc. ign. II n. 120,11 / 78,3–4.

ist, und insofern es ist, vom Sein selbst her besitzt. Wie könnte nämlich das, was aus sich selbst nicht ist, in anderer Weise Sein besitzen als vom ewigen Sein her?⁹

An dieser Stelle spricht Cusanus von der Notwendigkeit eines schlechthin Größten für die Graduation des Seins, von dem her sich jeder mindere Seinsgrad bemisst. Denn die tiefere Einstufung eines Seienden auf der Graduation besteht auch darin, dass es in seinem Sein abhängig ist. Deshalb braucht es einen höchsten Grad von Unabhängigkeit im Sein zur Ermöglichung der Graduation überhaupt. Cusanus nennt es daher „absolutes Sein“ (*absolutum esse*) und unterscheidet es vom „Sein des Geschöpfes“ (*esse creaturae*),¹⁰ „das ein abgeleitetes Sein ist“ (*quae ab-esse est*) und jeweils nur ein minderer Grad an Sein besitzt.¹¹ Es scheint also Gott, der Schöpfer der Welt, der Ausgangspunkt der vertikalen Polarität zu sein.

Doch sogleich zeigt sich die andere Seite der Aporie. Denn obwohl es ein absolutes Sein und schlechthin Größtes als Ermöglichungsgrund alles Seienden in höherem oder tieferem Grad notwendig geben muss, kann es dennoch nicht als höchste Stufe innerhalb dieser Graduation gesetzt werden.

Da ein Aufstieg zum schlechthin Größten und ein Abstieg zum schlechthin Kleinsten nicht möglich ist, da sonst ein Übergang ins Unendliche stattfände, was bei der Zahl und bei der Teilung eines Kontinuums deutlich wird, so ist klar, dass gegenüber jedem gegebenen Endlichen stets ein Größeres oder Kleineres, sei es der Quantität, der Kraft, der Vollendung oder sonstigen Bestimmungen nach mit Notwendigkeit gegeben werden kann, da das schlechthin Größte oder Kleinste in den Dingen nicht gegeben werden kann.¹²

Wäre Gott innerhalb der Seins-Graduation, könnte er also immer noch größer sein und wäre so nicht mehr der notwendig geforderte feste Bezugspunkt, von dem alles Seiende abhängt. Das Argument hierfür findet sich wiederum im ersten Buch, unmittelbar nach dem Zahlenbeispiel in Kap. 6: Abhängig von einem Größten im Sein bedeutet für ein Seiendes, dass es endlich und begrenzt ist, und als solches „einen Anfang und eine Grenze“ (*a quo incipit et ad quod terminatur*) aufweist. Diese Grenze kann nun aber in ihrem Sein selbst nicht auch begrenzt sein, weil sie dann wiederum von einer Grenze begrenzt würde und immer so weiter ins Unendliche. Der Fortgang ins Unendliche ist aber nicht möglich, weil dann das Unendliche innerhalb des Endlichen wäre, das Unbegrenzte im Begrenzten. Also dasselbe Ergebnis wie bei der Zahl: Das Unendliche ist die Grenze des Begrenzten, aber nicht innerhalb des Begrenzten. Gott, das absolute Sein, ist also

9 De doc. ign. II n. 98,4–9 / 65,13–17: *Docuit nos sacra ignorantia in prioribus nihil a se esse nisi maximum simpliciter, ubi a se, in se, per se et ad se idem sunt: ipsum scilicet absolutum esse; necesseque esse omne quod est id quod est in quantum est, ab ipso esse. Quomodo enim id, quod a se non est, aliter esse posset quam ab aeterno esse?*

10 De doc. ign. II n. 98,2 / 65,11.

11 De doc. ign. II n. 98,11–12 / 65,19–23.

12 De doc. ign. II n. 96,1–8 / 63,23–64,2: *Quoniam ascensus ad maximum et descensus ad minimum simpliciter non est possibilis, ne fiat transitus in infinitum, ut in numero et divisione continui constat, tunc patet, quod dato quocumque finito semper est maius et minus sive in quantitate aut virtute vel perfectione et ceteris necessario dabile, cum maximum aut minimum simpliciter dabile in rebus non sit.*

durchaus Anfang und Grenze alles Seienden, weil in dessen Unendlichkeit die beiden festen Bezugsgrößen der Seins-Graduation zusammenfallen, „da das kleinste Sein zugleich das größte Sein ist“ (*cum minime esse sit maxime esse*), dies jedoch „jenseits allen benennbaren Seins“ (*super omne esse nominabile*).¹³

Wie beim Begriff des Größten gibt es also auch bei dem des Seins die Unterscheidung zwischen dem Endlichen und Unendlichen. Das endliche Sein ist das abhängige Sein, nach verschiedenen Graden abgestuft, das unendliche Sein ist das absolute, ursprüngliche Sein Gottes.¹⁴ Doch „zwischen dem Unendlichen und dem Endlichen gibt es keine Proportion“ (*infiniti ad finitum proportionem non esse*), sie sind nicht zwei Arten der einen Gattung Sein, sie sind völlig verschieden. Der menschliche Intellekt gelangt zwar vom dinglichen Sein durch Ähnlichkeiten zu einem Wissen über das göttliche Sein, doch wie weit er auch die Stufenleiter der Seins-Graduation empor klimmt, kann er diese dabei niemals hinter sich lassen und den Graben zwischen dem Endlichen und Unendlichen überspringen. Alles Wissen um das absolute Sein bleibt demnach „ungenau“ (*non precise*)¹⁵ und ist eigentlich mehr „ein Wissen um unser Nichtwissen“ (*scire nos ignorare*), höchstens eine „belehrte Unwissenheit“ (*docta ignorantia*)¹⁶.

Oben wurde schon erwähnt, dass Gott für Cusanus die Einfaltung aller Bewegung ist, so wie er auch die Einfaltung alles Möglichen und Wirklichen ist und überhaupt des ganzen ausgefalteten Seins. Die Disproportionalität zwischen dem Endlichen und Unendlichen erklärt nun eigentlich die Begriffe von Einfaltung und Ausfaltung: Beim endlichen Seienden gibt es die Polarität der Gegensätze, alles ist kleiner oder größer, ruhiger oder bewegter. Beim unendlichen hingegen fallen diese Gegensätze zusammen zum absoluten Sein oder zur absoluten Einheit. Das Verhältnis zwischen beiden ist, wie gesehen so, dass das Gegensätzliche vom Zusammenfall der Gegensätze abhängig ist, jedoch ohne jegliche Proportionalität zwischen beiden. Das aber bedeutet nun, dass die Gegensätze nicht so in Gott zusammenfallen, wie sie im Kreatürlichen vorkommen; die Einfaltung des Kleiner und Größer, Ruhiger und Bewegter und jedes Mehr oder Weniger ist nicht einfach die gewaltsame und widersprüchliche Zusammenstellung dieser Gegensätze. Denn vom kreatürlichen Sein her gibt es nichts, das zugleich das Kleinste und das Größte oder zugleich Ruhe und Bewegung wäre. Vielmehr meint Einheit durch Einfaltung, dass „die entfaltete Verschiedenheit nicht in Gegensatz steht zur ein-

13 De doc. ign. I n. 15–17 / 13–14.

14 Z. B. in: De doc. ign. I n. 6,1–2 / 7,16: *absoluta maximitas est entitas absoluta*, oder in: De doc. ign. I n. 22,7–8 / 17,7: *Deus namque ipsa est rerum entitas*.

15 De doc. ign. I n. 9–10 / 8,20–9,16.

16 De doc. ign. I n. 4,12, 17 / 6,18, 23.

faltenden Identität“ (*ubi diversitas explicata identitati complicanti non opponitur*).¹⁷ Die Gegensätze sind also so in der absoluten Einheit eingefaltet, dass ihre ausgefaltete Verschiedenheit mit ihrer Identität zusammenfällt. Gottes Schöpfung muss man sich nicht derart vorstellen, dass sich die identische, absolute, göttliche Einheit in die Verschiedenheit als ihrem Gegenteil ausfaltet. Gott hat kein Gegenteil. In ihm gibt es schon diese Verschiedenheit, er selbst ist schon Ausfaltung, nur ist diese ihm selbst identisch. Nur so kann für Cusanus etwas Seiendes vom absoluten Sein abhängen, ohne dass dieses etwas von seiner Absolutheit einbüßen müsste. Schließlich erlaubt jene Disproportionalität Cusanus das starke Wort:

Gott ist die Einfaltung von allem insofern, als alles in ihm ist; er ist die Ausfaltung von allem insofern, als er in allem ist.¹⁸

In der größten Disproportionalität ist Gott seiner Schöpfung am nächsten. Wie die Einheit bei den Zahlen als Kleinstes und Größtes nicht selbst Teil der Zahlenreihe sein darf, um das Prinzip und die Grenze sein zu können, so ist auch beim Seienden überhaupt die unendliche Einheit, als Zusammenfall aller Gegensätze Prinzip und Grenze, weil es selbst nicht Teil des Seienden ist. Wie sich in jeder Zahl nichts anderes als Einheit findet, so im Seienden nichts anderes als das Größte.¹⁹

Wer nun aber eine Erklärung erwartet, wie denn Gott das Seiende aus sich Entfalten kann, obwohl die Vielheit und Verschiedenheit in ihm identisch bleibt, oder wie die Welt in ihrer Einfaltung Bestand haben kann, wenn sie doch durch die Disproportionalität unendlich von ihr getrennt ist, wird von Cusanus enttäuscht: „Es übersteigt jedoch unseren Geist“ (*Excedit autem mentem nostram*)²⁰. Es bleibt bei der *docta ignorantia*. Doch es stellt sich die Frage, wie Cusanus trotzdem Kenntnis hat vom absolut Größten, von der Einfaltung alles Seienden. Wie begründet er die widersprüchliche Lage an den Polen seiner vertikalen Seinspolarität? Auf den ersten Blick scheint Cusanus theologisch zu begründen. So findet man im ersten Buch Elemente einer affirmativen Theologie etwa im Anschluss an Augustinus. Mit Hilfe von ihr versucht Cusanus den Zusammenfall von Identität und Verschiedenheit, von Einfaltung und Ausfaltung trinitarisch zu erklären. Die göttliche Person des Sohnes ist gezeugt von der göttlichen Person des Vaters, aber zusammen sind sie der eine Gott. Genau so entfaltet sich die absolute Einheit oder

17 De doc. ign. II n. 107,4–5 / 70,9–10. Anstelle von *explicata* steht in den Handschriften, die der Edition von 1932 zugrunde liegen, der Gegenbegriff *complicata*. Die Änderung in der neuen Edition ist jedoch gut begründet: einmal durch die Handschrift aus Florenz, die als das Widmungsexemplar für Cesarini, den Adressaten der cusanischen Schrift gilt, vgl. Karl Bormann in der Einleitung zu: De doc. ign. I, S. XIX, dann aber auch sachlich. Das Problem des Zusammenfalls der Gegensätze ist ja nicht die Einfaltung zu einem Identischen an sich, sondern ergibt sich erst bei der Einfaltung des Verschiedenen als Verschiedenes, d. h. gerade in seiner Gegensätzlichkeit.

18 De doc. ign. II n. 107,11–12 / 70,14–16: *Deus ergo est omnia complicans in hoc, quod omnia in eo. Est omnia explicans in hoc, quod ipse in omnibus.*

19 De doc. ign. II n. 105, 107 / 69,4–21, 70,6–16.

20 De doc. ign. II n. 109,1 / 70,29.

das absolute Sein in das Sein des Geschaffenen, doch ist dieses Sein nichts anderes als die Gleichheit der absoluten Einheit oder des absoluten Seins.²¹ Im dritten Buch führt er dann dieses theologische Argument auf den Kolosserhymnus des Paulus (Kol 1,15–20) zurück, nach dem der Sohn als Ebenbild Gottes das Medium der Schöpfung ist: „alles ist durch ihn und in ihm geschaffen, und er ist vor allen, und alles hat seinen Bestand in ihm“ (*omnia per ipsum et in ipso creata sunt, et ipse est ante omnes, et omnia in ipso constant*)²². Solche theologische Ausführungen sind für das Verständnis des Unsagbaren nicht zu unterschätzen, sie bleiben jedoch innerhalb der Theologie. Solange theologische Spekulationen positiv von der göttlichen Offenbarung her geschehen, „bleibt die gesamte Theologie zirkulär“ (*tota est in circulo theologia*). Wie Gottes Allmacht und Sein sich gegenseitig erklären lassen, so gelangt man auch von der Schöpfung und Trinität zum Begriff der Ein- und Ausfaltung Gottes und wieder zurück. Doch stets „muss man sich eingestehen, dass man über die Art und Weise, wie die Einfaltung und Ausfaltung vor sich gehen, ein völliges Nichtwissen besitzt“ (*necesse est igitur fateri te penitus et complicationem et exölicationem, quomodo fiat, ignorare*).²³

Man findet bei Cusanus aber auch die negative Theologie im Anschluss an Dionysius, der gemäß Gott der Schöpfer der Welt ist, jedoch in unendlichem Abstand über ihr stehend, so dass er als die Ursache jenseits des Seins und über allen Setzungen des menschlichen Intellekts steht.²⁴ Als solche ist die negative Theologie notwendig für die affirmative, da sie sicherstellt, dass alle positiven Aussagen von Gott nicht im selben Sinne gemacht werden, wie wenn man sie vom Geschöpflichen macht. Gemäß der Disproportionalität zwischen dem Endlichen und Unendlichen kommt alles, was man vom Geschöpflichen heranzieht, um es von Gott auszusagen, „ihm nur in unendlich verminderter Weise zu“ (*per infinitum diminute sibi convenire*).²⁵ Nur durch „Entfernen und Verneinung“ (*per remotionem et negationem*) dessen, was Vater und Sohn geschöpflich bedeuten, kann man überhaupt angemessen von Gott als Vater und Sohn sprechen.²⁶

Auch wenn Cusanus das Verhältnis zwischen Theologie und Philosophie in ‚De docta ignorantia‘ nicht eigens thematisiert, zeigt sich im Grunde genommen hier das starke Ineinander in Verschiedenheit der beiden Disziplinen, das sein Denken durchgehend prägt: Die theologischen Spekulationen über die Schöpfung und Trinität als Inhalte des Glaubens erweisen Gott als die Einfaltung und Ausfaltung allen Seins. Doch alles, was Einfaltung und Ausfaltung philosophisch im Bereich des geschöpflichen Seins bedeutet, muss negiert werden, um es von Gott auszusagen. Das heißt letztlich, dass es keinen philosophischen Zugang zur zirkulären Theologie gibt, außer dem der Negation. Die sich im Kreise drehenden Argumentationen der Theologie finden keinen Stand, keinen festen Ausgangspunkt in einem Argument der Philosophie. Es gibt keinen gradlinigen

21 De doc. ign. I n. 80 / 50,26–51,10.

22 De doc. ign. III n. 203,22–34 / 130,7–17.

23 De doc. ign. II n. 111,7–15 / 72,9–16.

24 De doc. ign. I n. 43,4–22 / 30,22–31,12.

25 De doc. ign. I n. 78,2 / 49,27.

26 De doc. ign. I n. 87,3–10 / 54,21–55,2.

Aufstieg vom Geschöpflichen zum Göttlichen etwa in der Form eines Beweises. Der Zusammenhang von Philosophie und Theologie ist ein anderer. Die Negation ist nicht gradlinig, sondern belässt der Theologie ihren zirkulären Charakter. Was bedeutet das für die Philosophie? Doch wohl nur, dass es auch umgekehrt für sie keine gradlinigen, direkten Argumente von der Theologie her gibt. Cusanus wird nicht müde, immer wieder zu mahnen, dass es vom Göttlichen und Absoluten kein anderes Wissen gibt als das des Nichtwissens. Wie gesehen, gibt es für ihn in Ontologie und Kosmologie keine absolute Position, es gibt nur Polaritäten und die Dynamik dazwischen. Möglichkeit und Wirklichkeit sind begrenzt und in einander verschränkt; das Größte und Kleinste sind begrenzt und in einander eingeschränkt. Das Absolute ergibt sich erst aus der Negation dieser Polaritäten. Das Entscheidende für die Philosophie ist dabei nun, dass mit der Negation jedes absoluten Ausgangspunktes die Philosophie selbst zirkulär wird. Die Polaritäten des Geschöpflichen begründen sich kraft der Negation gegenseitig und erst dieses zirkuläre Begründungsverhältnis stellt diejenige unwissend-wissende Philosophie bereit, von der her sich eine Theologie aufbauen kann, die ihrerseits wiederum zirkulär ist. Philosophie und Theologie bedingen sich so gegenseitig, ohne dass sie sich auseinander begründen lassen.

Dies wird sogleich klar, wenn man sieht, wie Cusanus die vertikale Seinspolarität philosophisch zu begründen sucht. Um die widersprüchliche Lage des begrenzt-unbegrenzt Größten innerhalb des Seins zu erklären, zieht er nämlich tatsächlich die horizontale Polarität zwischen Möglichkeit und Wirklichkeit heran. Dies macht er schon beim oben besprochenen Zahlenbeispiel:

Der Aufstieg in der Zahlenreihe ist also einsichtigerweise aktuell begrenzt, doch steht jene Zahl in Möglichkeit zu einer anderen.²⁷

Jede Zahl auf der Zahlenreihe ist eine Verbindung von Möglichkeit und Wirklichkeit. Sofern nun die größte Zahl in Wirklichkeit ist, stellt sie die obere Grenze der Zahlenreihe dar, sofern sie aber in Möglichkeit ist, kann man ihr noch etwas dazu zählen und die Zahlenreihe erscheint unbegrenzt. Entscheidend dabei ist nun die dynamische Fassung der Verbindung von Möglichkeit und Wirklichkeit. Eine wirkliche Zahl ist stets ein aus der Möglichkeit Wirkliches, d. h. ein tatsächliches Dazuzählen von Dazuzählbarem oder ein tatsächliches Abzählen von Abzählbarem und insofern verhält sie sich dynamisch. Jede wirkliche Zahl hat so die Möglichkeit, sich auf der Zahlenreihe auf- oder abwärts zu bewegen. Die Zahlenreihe wird also von der Möglichkeit-Wirklichkeit-Dynamik durchschnitten, wodurch sie selbst sich ebenfalls als dynamisch erweist. Obwohl es auf dieser Zahlenreihe eine aktuell größte Zahl gibt, ist ihre Größe dennoch niemals jenseits von Abzählbarkeit und Abzählen. Weder gibt es eine größte Zahl als Vorgriff auf die unendliche Abzählbarkeit, ohne diese tatsächlich abzählen zu müssen, noch gibt es sie als Vorgriff auf das unendliche Abzählen, ohne es am Abzählbaren realisieren zu müssen.

27 De doc. ign. I n. 13,20–21 / 12,12–13: *Quare manifestum est ascensum numeri esse finitum actu et illum in potentia fore ad alium.*