

SCHRIFTEN DES
NIKOLAUS VON KUES

Im Auftrag der
Heidelberger Akademie der Wissenschaften
in deutscher Übersetzung herausgegeben von
ERNST HOFFMANN† UND PAUL WILPERT
HEFT 3

DREI SCHRIFTEN
VOM VERBORGENEN GOTT

De deo abscondito — De quaerendo deum
De filiatione dei

HERAUSGEGEBEN
VON
E. BOHNENSTAEDT



VERLAG VON FELIX MEINER IN HAMBURG

PHILOSOPHISCHE BIBLIOTHEK BAND 218

Dritte, durchgesehene Auflage 1958
mit Einführung, Anmerkungen und Begriffsverzeichnis
Unveränderter Nachdruck 1967

Im Digitaldruck »on demand« hergestelltes,
inhaltlich mit der Ausgabe von 1967 identisches Exemplar.
Wir bitten um Verständnis für unvermeidliche Abweichungen in
der Ausstattung, die der Einzelfertigung geschuldet sind.
Weitere Informationen unter: www.meiner.de/bod.

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation
in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographi-
sche Daten sind im Internet über <http://portal.dnb.de> abrufbar.
ISBN 978-3-7873-0125-6
ISBN eBook: 978-3-7873-2591-7

© Felix Meiner Verlag GmbH, Hamburg 1958. Alle Rechte vor-
behalten. Dies gilt auch für Vervielfältigungen, Übertragungen,
Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung
in elektronischen Systemen, soweit es nicht §§ 53 und 54 URG
ausdrücklich gestatten. Gesamtherstellung: BoD, Norderstedt.
Gedruckt auf alterungsbeständigem Werkdruckpapier, hergestellt
aus 100% chlorfrei gebleichtem Zellstoff. Printed in Germany.

www.meiner.de

INHALT

Einführung	VII
Vom verborgenen Gott (De deo abscondito)	1
Vom Gottsuchen (De quaerendo deum) . .	7
Von der Gotteskindschaft (De filiatione dei)	28
Anmerkungen zur Einführung	51
Anmerkungen zum Text:	
Vom verborgenen Gott	69
Vom Gottsuchen	76
Von der Gotteskindschaft	90
Literaturnachweisung	108
Verzeichnis wichtiger Begriffe	111

EINFÜHRUNG

Die mittelalterlichen Summen, Spiegel und Kommentare wandten sich allen auf Gott, Welt und Mensch bezogenen Fragen zu, wie sie von den Alten überkommen und teils von zeitgenössischen außerkirchlichen Denkern wieder aufgenommen waren und wie sie sich aus der Beschäftigung mit den Schriften des Alten und Neuen Testaments und der Entwicklung des kirchlichen Lebens ergaben. Und immer wieder von neuem galt es, jene Fragen grundsätzlich, Sicht um Sicht, Punkt um Punkt abzuwägen, den dem Christen angemessenen Standpunkt herauszustellen, die kirchliche Lehre zu weisen¹⁾. Es mochten zwar manche Fragen und vieles unter die verschiedenen Fragen Miteinbezogene nur aus der objektiven Bereitschaft mittelalterlicher Lebenshaltung von Interesse sein, die sich der allgemeinen Wirklichkeit, der erstrebten in sich feststehenden Wahrheit ein- und unterfügen wollte. Das ausgehende Mittelalter und in ihm Nikolaus von Cues hat ein in etwa anderes Anliegen. All die alten und immer wieder neu gestellten Fragen leben auch in ihm, und man könnte, wenn das Sinn hätte, im einzelnen beinahe Satz um Satz, Gedanken um Gedanken abfragen: Wo klingt er an? Welche Quaestio welcher Summe oder welchen Kommentars oder welcher Abschnitt sonst einer Schrift geht auf derartiges ein? Aber es geht nicht mehr um diese oder jene ‚Fragen‘, die wohl auf den Schulen noch übermittelt wurden. Aus dem vielen Aufgenommenen heraus erstanden dem lebendigen Menschen einige wenige Probleme, die mehr aus dem Streben der christlich sein wollenden Persönlichkeit als solcher, aus dem Wahrheitssuchen ihres sich zugleich der Gemeinschaft verpflichtet fühlenden Lebens und Erkennens erwuchsen.

Schauen wir bei Nik. v. Cues auf die Frage nach der Stellung des Alls und insbesondere des Menschen zu Gott, so läßt sie (wagt man auseinander zu halten) drei verschiedene

Blickrichtungen zu. Nach der seinsgemäßen, der ontologisch-metaphysischen Begründetheit in Gott, nach dem Ausgehen von ihm fragen mit besonderem Nachdruck z. B. „Von der Weltwerdung“ (De genesi) und „Von der Gabe des Vaters der Lichter“ (De dato patris luminum)²⁾. Auf die Eigenart der verliehenen Natur, besonders die geistige Anlage des Menschen, sein erkennendes Wesen gehen z. B. das Werk vom Laien (Idiota), hier vor allem „Der Laie über den Geist“ (Idiota de mente), und mehrere Kapitel aus der Schrift „Über die Vermutungen“ (De coniecturis) ein. Doch kann man gerade bei diesem Thema keine scharfe Abgrenzung bestimmter Werke von anderen geben. Denn immer wieder — auch in den weiterhin zu nennenden Schriften — ergibt sich bei Cusanus ein Verweisen auf die geistige Anlage des Menschen als gegebene Grundlage zu allem Vollzug und deren verschiedene Ausprägung und auf seinen Erkenntnisvollzug und damit Seinsvollzug in seiner natürlichen Erd- und Weltordnung. Und immer wieder, auch in den vorgenannten Schriften, meist von vornherein, geht er über das natürliche, rein aus dem Menschen zu deutende Erkenntnisvermögen und seine Erfahrungswelt³⁾ hinaus. Eine um so betontere Stellung nimmt die dritte Sichtweise ein: die Frage nach dem ‚Sichzurückbiegen‘, dem Zurücksuchen und Heimfinden des Menschen zu dem über allem Seienden liegenden Ausgang und Endziel alles Seins. Eine Antwort auf diese Frage versuchen: VOM VERBORGENEN GOTT (De deo abscondito); VOM GOTTSUCHEN (De quaerendo deum); VON DER GOTTESKINDSCHAFT (De filiatione dei). Auch hier geht es um ein Erkennenwollen des Menschen im Hinblick auf seinen eigentlichen, alles umfassenden Gegenstand, die ihm und allem Wirklichen zugrunde liegende Wahrheit in sich, und den letzten, hinter und über allem nur in sich selbst stehenden Grund des Alls. Doch weiß sich solches Erkennen von Beginn an als nichterkennend, so sehr auch die in ihm seinshaft veranlagte Verbundenheit mit dem Urgrund selbst es ist, die ihn zum Fragen antreibt. Diesen Ausgangspunkt deutet der Dialog Vom verborgenen Gott. Ist aber dennoch die Stellungnahme zu dem verborgenen Gott für den Menschen die Seins- und Lebensfrage, so sucht doch nur um so

mehr ein wissendes Nichtwissen und unberührendes Berühren, mittels und in der ganzen erfahrbaren Weltwirklichkeit sich mit allem lebendigen Sein und Denken auf das Nichtgewußte und Unberührbare auszurichten, da im Grunde aller Dinge eben dieses Nichtgewußte als die letzte Ermöglichung jeder Wirklichkeit aufleuchtet. Der Ausschau nach solchem Wege gilt die Schrift Vom Gottsuchen. Denn letztlich fordert das der Möglichkeit nach alles umgreifende geistig lebendige Menschsein in seiner Gottebenbildlichkeit, diesem göttlichen Geschenk und gleichsam Samen Gottes, schon aus seinem naturgemäßen Verlangen und Streben heraus auch das ihm gemäße Ziel, die Glückseligkeit des in seinem Eigentlichen rein und voll verwirklichten geistigen Lebens, des Lebens der Wahrheit. Und auf dieses Ziel hin richten sich die vermutenden Erwägungen Von der Gotteskindschaft⁴⁾.

Es geht also in diesen drei Schriften um erkennendes Sein des Gott und in Gott seine Vollendung suchenden Menschen⁵⁾. Allgemein aber ist vielleicht zu vergegenwärtigen, daß Denken überhaupt wie religiöses Nachdenken im besonderen für den Menschen auch des ausgehenden Mittelalters, zumal für einen so in die Gemeinschaft innerlich hineingebundenen Menschen wie Nikolaus von Cues, noch nicht so leicht trennbar war vom Leben, von religiösem Leben, wie etwa in einer Zeit, da Denken, forschendes Fragen von sich aus, vielleicht allgemeiner, vielleicht aber auch um so billiger und beliebiger geworden war, je weniger eine geschlossene Gesamtheit wie Kirche und Reich im Mittelalter alles Denken und Tun in den Gemeinschaftsdienst und damit in die Verantwortlichkeit forderte. Und auch die ‚Vereinseitigung‘ des Blickes auf den doch nicht erkennbaren Gott umschloß in der Gewißheit über dessen Grund- und Zelsein um nichts weniger zu ihm hin die ganze persönliche und welteinfangende Lebendigkeit verlangenden Willens zum Guten, nach dem höchsten Gut, zur Glückseligkeit wahren Seins. Weist dahin doch nicht nur die Sprache des Neuen Testaments, sondern auch das Vermächtnis der Antike. Plotin, wenn auch nur durch seine Schule, durch vielfach umdeutende Nachfolger, für das Mittelalter Vermittler pla-

tonischer und platonisierender Weltauffassung⁶⁾, betont fast in seinem gesamten Werk nicht nur den grund- und ursprungsgegebenen Zusammenhang zwischen dem Absoluten, In-sich-stehenden, der Gottheit, und dem Geiste des Menschen, sondern auch dessen wesensnotwendige Rückwendung zu Jenem: „Denn alle Dinge trachten nach ‚Jenem‘; sie streben zu Ihm nach einem Zwange ihrer Natur, gleich als ahnten sie, daß sie ohne Es nicht sein können⁷⁾.“ Und was sie zum Sichanpassen und zu seiner Aufnahme fähig macht, ist ihre Wesensähnlichkeit und die ihnen innewohnende Kraft, die Jenem verwandt ist und von ihm stammt⁸⁾. Und alles Handeln ist für Plotin gleichsam Nebenerfolg der Schau, der Strebenserfüllung. (Plotin wie Platon selbst haben zwar mehr eine vorbildhafte Denkhaltung und nicht so sehr ein schulmäßig auswertbares Denksystem gewiesen. Das Theologische aber als solches vor allem in Platons Philosophieren hat um so nachhaltiger auf das christliche Mittelalter gewirkt.) Doch auch Aristoteles, für das Mittelalter d e r Philosoph, findet im Menschen die Erfüllung des aller Kreatur innewohnenden Glückseligkeitsverlangens im Trachten nach der Wahrheit und deren Betrachtung, dem reinsten vollendeten Tun und Wirklichsein des Menschen. Und „nicht sofern er Mensch ist, wird er solch ein Leben führen, sondern sofern in ihm etwas Göttliches wohnt . . . Wenn aber die denkende Vernunft im Vergleich mit dem Menschen etwas Göttliches ist, ist auch das dieser Vernunft gemäße Leben ein göttliches im Vergleich mit dem menschlichen Leben . . . Man soll soweit als möglich das Unsterbliche ins Herz fassen und all sein Tun darauf einrichten, daß man lebe entsprechend dem, was das Herrlichste in uns ist. Denn wenn dies auch dem äußeren Maßstab nach in uns ein Unscheinbares ist, so ist es doch seiner Mächtigkeit und seinem Werte nach das bei weitem über alles Hervorragende. Ja, man darf sagen, daß jeglicher eben dies Göttliche ist, ist dies doch an ihm sein eigentliches Wesen und sein besserer Teil. Es wäre also wider die Vernunft, wenn er nicht sein eigenes Leben, sondern das eines fremden Wesens führen wollte . . ., wenn doch diese Vernunft am meisten der Mensch selbst ist⁹⁾.“

Wenn auch nur andeutungsweise, so doch aus der natürlichen Erlebenswirklichkeit her läßt Vom verborgenen Gott — in der Haltung des ‚Christen‘ zu Beginn der Unterredung und in dem, wie der innere Drang und Antrieb zu seiner Haltung und seinem Vorgehen zu Wort gebracht wird — die schon naturgegebene Kraft durchblicken, die den Menschen zur Ausrichtung auf Gott befähigt. Und im gleichen Sinne sprechen in der Schrift Vom Gottsuchen das durch alle erkennenden Seinsstufen hindurch deutende Symbol des Königtums wie in den Erwägungen Von der Gotteskindschaft schon das im Titel ausgesprochene Grundwissen. Es ist die Haltung der ‚pietas‘¹⁰⁾. Bonaventura deutet diese als „die sich in Zuneigung hingebende Empfindung, Willensbestimmtheit und in Dienst verwirklichte Gefolgschaft an den sich in Zuneigung hingebenden höchsten Ursprung“¹¹⁾. Und sie zwingt immer den Menschen in ihren Bann, wenn er einer Höhe und Größe inne wird, die stets irgendwie zeugend, irgendwie sowohl Grund wie Ziel für ihn (oder in ihm) ist, die ihn in sich als in ein ganz Anderes denn sein Ichsein und doch ihn Umfassendes, Verwirklichendes, Tragendes, Erhaltendes, Beherrschendes hineinbindet. So zwingt uns hier — wie in manchem z. B. Thomas von Aquin, teils auch Bonaventura die ‚pietas‘ zu deuten versuchen — zu dieser Ehrfurcht unser irdischer Ursprung, unser irdisches Ziel (vorsorgender Erhalter, Führer und Vollender): Eltern, Volk, Vaterland. Unter sein erhabenes Vorbild, unter seine Leitung beugen wir uns; ihm, dem ‚Göttlicheren‘, und seinem Wohle geben wir uns hin unter Preisgabe eigenständigen Selbstseinwollens; in ihn hinein wollen wir mit Werden und Werk eingehen. Und nicht sowohl in begrifflichem Erkennen werden wir seiner gewahr; vielmehr in eben der sich liebend und handelnd hingebenden Ehrfurcht sind wir ihm verbunden. Werden wir aber erst jener gewaltigen ‚analogia entis‘ des größten allgemeinen Gutes hier zu dem schlechthin allgemeinen Gute an sich bewußt und werden wir irgendwie inne, daß nichts und niemand Sein verleiht und nichts und niemand wirkt, es sei denn in der Kraft Gottes, des alles Grundsein verleihenden Urgrundes von allem, des allen Handelns und Wirkens un-

ausweichlichen Endziels aller, der allein schlechthin und erster Wirkender ist: dann erfaßt den Menschen die volle überwältigende Scheu der Ehrfurcht und doch das innige Verlangen der Hingabe seiner selbst an diesen ‚unbekannten Gott‘¹²⁾.

Dem gesamten Menschengeschlechte ist es eigen, nach dem einen höchsten, dem unbekannten Gott zu fragen. Hat ja auch Paulus diese Bezeichnung, dieses Thema seiner Areopagrede von den Heiden übernommen¹³⁾. Alle wollen ihn verehren, suchen ihn zu erkennen und zu finden. Sie unterscheiden sich nur in der verschiedenen Weise, in der sie dies versuchen. Der Unterschied geht zunächst dahin, daß man Gott verehrt nach dem, was man ‚weiß‘ oder nach dem, was man nicht weiß; nach dem, was man als seine Entfaltung wahrnimmt oder nach dem, was man als Ein- und Zusammenfaltung dieser Entfaltung zu erschließen versucht, aber nicht wahrnimmt. Diese Unterscheidung gibt De docta ignorantia I c. 25 (52/53) mit dem Hinweis auf die Gefahr, der zwar nicht die wenigeren Verständigen auch außerhalb des Christentums, wohl aber leicht die nichtunterwiesenen Vielen erlagen und erliegen. Es ist die Gefahr, die Entfaltung nicht in ihrem Gleichnis, ihrem Analogiecharakter zu sehen. Und dies ist Weg und Haltung des Heidentums. — Wir können zwar in allem Gottsuchen wie zu allem Erkennen überhaupt nicht anders als von dem Erfahrbaren ausgehen und in Vergleichungsschritten uns zu dessen Ursprüngen vortasten. Nur so vermögen wir, Gott Name und Begriff zuzulegen, ihn irgendwie zu fassen. Von den Geschöpfen her, nach dem, wie die Schöpfung ihn spiegelt und vorstellt und ein dem Schöpfer irgendwie Entsprechendes ist, schließen wir in ‚bejahender (affirmativer) Theologie‘ auf den über alles hinaus Großen, Starken, Guten, Weisen, Heiligen, den Schöpfer überhaupt, indem wir alles echte Seinshafte ihm in höchstem Maße zuschreiben, alles Begrenzende, allen Mangel von ihm ausschließen¹⁴⁾. Aber bei solchen erweisenden (demonstrativen) Behauptungen kann man den rechten Blickpunkt verlieren, dem nur in sich selbst stehenden Schöpfer einen geschöpflichen geistigen oder räumlichen Ort zuweisen. ‚Philosophisch‘ wird dann ein

Gott ‚gefunden‘, der nur eine abstrahierte (vom Seienden abgezogene) Steigerung ist, die etwa als oberster, allgemeinsten Begriff oder auch als Personifikation doch nur zum Bereich des Weltlichen gehört¹⁵). Andere sehen und verehren in Naturgegebenem oder gar in von Menschen Abhängigem Gott oder Götter. Sie alle sehen nicht mehr, daß alle Geschöpfe stets nur in analogem, ihnen als bedingten Geschöpfen eigenem Wesein auf den unbedingten Schöpfer und dessen ganz anderes eigenes Sein und Wesen — soweit sich diese Ausdrücke überhaupt für ihn anwenden lassen — hinweisen. Gott, das begründende Sein aller Dinge, wird in den seienden Dingen selbst vermutet, der Eine in sich selbst Stehende in dem vielen von ihm Abhängigen; seinsgewährende Teilhabe (*participatio*) wird nicht mehr von substantialem Anteil (durch *communicatio*) unterschieden. So ist, wer vermeint, Gott irgendwie greifbar zu fassen, am weitesten von der Erfassung seines Wesens entfernt.

VOM VERBORGENEN GOTT. Besagt ein Wort wie ‚apprehendere‘: das, wonach man greift, zu fassen, in Besitz und Gewalt zu bekommen, so drückt es in geistiger Bezogenheit aus, daß der Besitzende den geistigen Gegenstand in seiner vollen eigenen Wirklichkeit erkennt, in sich, dem Erkennenden, umfaßt. Was aber immer sich all unserem Erfahrungswissen darbietet, an was immer wir herantreten, ist nur das ‚daß es ist‘, sind seine Äußerungen, wie es entsteht, erscheint, sich wandelt, sich verhält und auswirkt. Vorausgesetzt wird von vornherein unter all diesem Hinzukommenden ein Zugrundeliegendes, das ‚was es ist‘¹⁶), ein beharrend Seiendes, eine Wesenheit, die allem Daseienden von innen her, von seinem Grunde, zuteil ward; und von dieser Wesenheit geht das Wissen aus, ohne in all seinem Veranschaulichen und Umschreiben — wie etwa in der Deutung nach Art und Gattung — sie erklären oder beweisen zu können¹⁷). Und wer immer in vermeintlichem inneren Umfassen des Wesens sich nur mehr und mehr von dessen Äußerungen als solchen beeindrucken läßt und sich diesen hingibt, dem entgeht das wahre Sein alles Wirklichen nur um so endgültiger. — Denn erst unter und hinter allem ‚Wissen‘ wird der eigentliche Gegenstand irgendwie

ersichtbar, die in sich kleidlose, unteilbare, die bleibende und bewegende Eine Wirklichkeit und Wahrheit alles dessen, was sich in wandelbarem Gewand und verschiedener Wirkweise ‚äußert‘ und was immer in den einzelnen Erscheinenden ins Dasein und aus dem Dasein treten mag. Jeder Mensch hat in der Übereinstimmung mit seiner eigenständig wesentlichen Wahrheit, in ihr, sein eigenes selbstständiges wahres Sein. Und er nimmt als unzerteilbar eines, wahres Seiendes und als bestimmtes Etwas-sein, als verschieden gebundene, ‚eingeschränkte Menschheit‘, an der ein und selben Wesenswahrheit, der in sich selbst bestehenden, unvermischbaren und ‚uneinschränkbar Menschheit‘ teil¹⁸⁾. So verweist uns die Wahrheit jedes einzelnen Seienden auf die Wahrheit eines schlechthin Seienden, das alles Sein setzt und verleiht, auf die eine Wahrheit, in der die Wahrheit jedes Wahren, d. h. jedes Seienden umfaßt wird. Denn von jenem wahren Seienden bekommt alles Seiende mit dem Sein seinen Sinn und Wert, seine Notwendigkeit, das ihm Zugemessene, seine Einheit und Entfaltungsfülle. Diese Einheit, die Fülle zugleich ist, ist das rechte Maß¹⁹⁾, das Mehr und Weniger ausschließt, und so die Wahrheit, mag auch niemand diese Wahrheit sehen oder mag sie mehr oder weniger gesehen werden²⁰⁾.

Verweist uns schon alles durch die Sinne Erfahrene als solches an die eine letzte Einheit und Wahrheit, in deren Teilhabe allein alles ein Eines und Wahres ist²¹⁾, so tun dies die rein geistigen Wirklichkeiten, deren wir zwar auch nur in ihrer Zusammenbindung mit sinnlich Erfahrbarem innwerden, noch ausdrücklicher und eindeutiger. Je mehr nämlich die Wirklichkeiten, die sich der menschlichen Erkenntnis zeigen, sich von allen nach gleichem Maßstab (wenn auch in verschiedenen Weisen der Erfahrung) und als Gleiches wahrnehmen und sich von keinem als verderb- und vernichtbar denken lassen, desto zwingender überzeugen sie von dem einen in sich selbst ruhenden Maß, der einen unveränderlichen, seienden Wahrheit. Von diesem Gedanken ausgehend, verfolgt Augustinus in *De libero arbitrio*²²⁾, wie es sich uns in innerer Erfahrung aufdränge, daß z. B. Zahl (als geistiges Ordnungsprinzip) und Weisheit beide ein

schlechthin Unveränderliches und Wahres sind und sich in der Unveränderlichkeit und Wahrheit treffen; und dies legt ihm die Frage nahe, ob nicht im Grunde diese beiden, Zahl und Weisheit, letztlich ein Eines seien. Stehen doch alle erkennbaren Wahrheiten in eben der einen unveränderlichen Wahrheit und Einheit in sich, von der her und in der alle ihr unveränderliches Wahrsein haben.

Und diese eine allem zugrunde liegende Wahrheit an sich, dieses eine alles begründende Seiende in sich zu wissen, darauf geht im Grunde alles Wissenwollen, alles vernunft-haft einsehende Denken²³⁾. Doch wird uns bei all unserem Wissensstreben nur immer klarer, daß die Erfassung der begründenden einen Wahrheit alles Seienden in ihrer Reinheit und Eigentlichkeit so schwer ist, daß keine menschliche Einsicht sie wirklich zu erreichen vermag. Und je mehr wir uns der Wahrheit in unserm ganzen Sein zu nähern versuchen, desto tiefer nur werden wir inne, daß wir sie nicht wissen können. Wie die Eule zum Tageslichte, so verhält sich das Vermögen unseres Geistes zu dem, was in seiner Natur, in sich und von sich aus, gerade das Lichtvollste und Klarste ist²⁴⁾. Und doch spüren wir in all unserem Nicht-erkennen-können auch, daß keiner dieser Einheit und Wahrheit gänzlich fern ist, daß keiner sie ganz verfehlen kann²⁵⁾. Uns allen ist es, selbst wenn nur unbewußt, Gewißheit, daß unser aller eigenes eines Sein in ihr allein die wahre Eigenheit seines einen Seins und das wahre Sein seiner Eigenheit besitzt, in der doch gerade jeder mit jedem andern auch immer wahrer eins zu werden vermag. Es ist z. B. uns allen innewohnend, was Zahl schlechthin sei, und dessen bedienen wir uns, wenn auch in mannigartiger Weise, so doch alle in der gleichen Wahrheit stehend, um desto mehr zu übereinstimmender Klarheit zu gelangen. Und ist doch, was Weisheit sei, jedem unausrottbar irgendwie eingeprägt und immer mehr erfahrbar, da wir ja alle darauf angelegt sind, immer mehr in die Wahrheit der Weisheit — die bei aller Vielfalt der Teilnahmeweisen eine Eine ist in allen — hineinzuwachsen, selbst weise und ein Weiser zu werden²⁶⁾. Sollte der Mensch deshalb so wesensnotwendig nach der einen Wahrheit von allem suchen, weil die eine Wahrheit

*Gespräch zwischen zwei Menschen, von denen
der eine Heide, der andere Christ ist*

Heide: Ich sehe dich hier in rückhaltloser Hingabe ausgestreckt und Tränen verlangender Liebe weinen, nicht sich selbst betrügende, sondern aus Herzensgrund. Sag bitte, wer bist du? *Christ*¹⁾: Ich bin ein Christ.

H.: Was betest du an? *Chr.:* Gott. *H.:* Wer ist der Gott, den du anbetest? *Chr.:* Ich weiß es nicht. *H.:* Wie kannst du so mit Einsatz deines Selbst anbeten, was du nicht kennst? *Chr.:* Weil ich kein Wissen habe, bete ich an.

2 *H.:* Sonderbar, da sehe ich einen Menschen sich an etwas hingeben, das er nicht kennt. *Chr.:* Mehr zu verwundern ist, wenn der Mensch einer Sache anhängt, die er zu kennen meint. *H.:* Warum? *Chr.:* Weil er das, was er zu wissen vermeint, weniger weiß als das, von dem er weiß, daß er das Wissen nicht hat. *H.:* Erkläre das bitte! *Chr.:* Wer immer vermeint, etwas zu wissen, indes doch nichts gewußt werden kann, scheint mir nicht bei Sinnen zu sein²⁾. *H.:* Mir scheint vielmehr, daß du ganz und gar nicht bei Verstand bist, der du sagst, es könne nichts gewußt werden.

3 *Chr.:* Ich verstehe unter Wissen: von der Wahrheit Besitz ergreifen; wer immer erklärt, er wisse, behauptet damit, die Wahrheit in Besitz genommen, erfaßt³⁾ zu haben. *H.:* Ebendies glaube auch ich. *Chr.:* Wie aber anders als durch sich selbst kann die Wahrheit erfaßt werden? Nicht etwa wird sie dann zu eigen gewonnen, wenn es einen ‚Erfassenden‘ früher und ein ‚Erfasstes‘ erst nach diesem gäbe. *H.:* Das sehe ich nicht ein, daß die Wahrheit nicht anders denn allein durch sich selbst erfaßt werden könnte. *Chr.:* Meinst du, daß sie auch anders und in etwas anderem

erfaßbar wäre? *H.*: So nehme ich an. *Chr.*: Dann irrst du offenbar, denn außerhalb der Wahrheit selbst gibt es keine Wahrheit, außerhalb der Kreiheit keinen Kreis, außerhalb der Menschheit keinen Menschen⁴⁾. Es wird also keine Wahrheit außerhalb der Wahrheit selbst gefunden, weder anders noch in etwas anderem.

4 *H.*: In welcher Weise ist dann mir bekannt, was ein Mensch, was ein Stein und was jedes einzelne andere ist, das ich aus Erfahrung kenne? *Chr.*: Nichts von all dem kennst du wirklich, du vermeinst nur, es zu kennen. Wollte ich dich über das eigenste Wesenswas dessen befragen, von dem du annimmst, du kenntest es, so erklärtest du, diese eigentliche Wahrheit des Menschen oder des Steines nicht ausdrücken zu können. Daß du weißt, der Mensch sei nicht Stein, das ergibt sich dir nicht etwa aus einem Wissen, in dem du den Menschen und den Stein und ihr Auseinander-geordnet-sein wirklich verständest. Es ergibt sich dir vielmehr nur aus einem Zu-fälligen, aus der Verschiedenheit des Verhaltens und der Gestaltung⁵⁾. Derartiges unterscheidest du, und auf Grund solcher Unterscheidung legst du verschiedene Namen bei. Eine Tätigkeit des unterscheidenden Verstandes ist es nämlich, welche die verschiedenen Namen zulegt⁶⁾.

5 *H.*: Gibt es nur eine oder gibt es mehrere Wahrheiten? *Chr.*: Es gibt nur eine Wahrheit⁷⁾, denn es gibt nur eine Einheit. Und Wahrheit und Einheit fallen zusammen, da dies wahr ist, daß die Einheit eine ist⁸⁾. Wie also in jeder Zahl nur die eine Einheit angetroffen wird, so in all dem Vielen nur die eine Wahrheit. Wer daher nicht auf die Einheit kommt, wird nie die Zahl verstehen, und wer nicht in der Einheit die Wahrheit berührt, kann nichts wirklich und wahrhaft wissen. Und vermeinte auch jemand, er wisse wahrheitsgemäß, so vermag er doch leicht in Erfahrung zu bringen, daß das, was er zu wissen meint, der Wahrheit näher kommend gewußt zu werden vermag. Das dir Sichtbare kann nämlich wahrer gesehen werden, als du es siehst; würde es doch durch schärfere Augen der Wirklichkeit gemäßer erblickt. Es wird also von dir nicht so erschaut, wie es in sich erschaubar ist, in der Wahrheit. Ähnliche Erfahrungen geben das Gehör und die anderen Sinne. Da aber all das, was wir

wissen, nicht in jenem Wissen gewußt wird, in dem es gewußt werden könnte, wird es also nicht in der Wahrheit gewußt, sondern anders nach Beschaffenheit und Umständen, nach anderem Maße und anderer Umgrenzung⁹⁾. Anders aber und nach anderem Maße als nach jenem, in dem die Wahrheit selbst ist, wird sie nicht gewußt. Daher ist aberwitzig, wer vermeint, etwas in Wahrheit zu wissen und die Wahrheit selbst doch nicht kennt. Würde nicht auch ein Blinder für wahnbefangen erklärt, der vermeinte, die Unterschiede der Farben zu erkennen, indes er doch Farbe überhaupt nicht kennt?

6 H.: Welcher Mensch ist dann wissend, wenn nichts gewußt werden kann? **Chr.:** Der ist für wissend zu halten, der sich unwissend weiß¹⁰⁾; und der verehrt die Wahrheit, der weiß, daß er ohne sie nichts zu eigen gewinnen kann, weder fol. 2 v
Sein noch Leben noch Einsicht. **H.:** Das also ist es wohl, was dich zur Anbetung gedrängt und hingezogen hat: das Verlangen, mit deinem ganzen Sein in der Wahrheit zu stehen. **Chr.:** Ja, das ist es. — Ich verehere nämlich Gott nicht, wie ihn dein Heidentum fälschlicherweise zu kennen glaubt und entsprechend benennt, sondern den einen Gott, der die eine unaussprechbare Wahrheit ist.

7 H.: Nun bitte ich dich, Bruder: wenn du den Gott verehrst, der die Wahrheit ist, und wir nicht etwa unser Streben darauf richten, einem Gott zu huldigen, der nicht in Wahrheit Gott ist: welches ist dann der Unterschied zwischen euch und uns? **Chr.:** Deren gibt es viele; doch darin liegt der größte und eigentliche, daß wir die Wahrheit selbst, die freie und bedingungslose, die unvermischte, ewige, unaussprechliche, verehere, ihr aber nicht sie selbst, wie sie frei und unbedingt in ihrem Eigensein besteht, vielmehr, wie sie in ihren Werken gegenwärtig ist. Ihr huldigt nicht ihr, der freien, unumschränkten Einheit selbst, sondern der Einheit in Anzahl und Menge; und ihr irrt, weil die Wahrheit selbst, die Gott ist, nicht an etwas anderes mitgeteilt werden kann.

8 H.: Dann, Bruder, führe mich doch bitte dahin, daß ich einzusehen vermag, wie du deinen Gott auffassest! Sag⁷, was weißt du von dem Gott, den du anbetest¹¹⁾? **Chr.:** Ich weiß, daß all das, was ich kenne, nicht Gott, und alles, was

ich begrifflich fasse, ihm nicht ähnlich ist, daß er vielmehr über all dem steht¹²).

9 *H.*: Also nichts ist Gott? *Chr.*: Das Nichts ist er nicht, hat doch dies Nichts den *Namen* des Nichts. *H.*: Wenn Gott nicht das Nichts ist, dann ist er also irgend etwas? *Chr.*: Auch das nicht, denn ‚irgend etwas‘ ist abgehoben gegen ‚alles‘; Gott aber ist nicht eher irgend etwas als alles. *H.*: Seltsames behauptest du: der Gott, den du verehrst, sei nicht nichts und sei nicht irgend etwas; das faßt kein Verstand. *Chr.*: Gott steht über nichts und etwas, gehorcht ihm doch das Nichts, so daß etwas wird. Und es ist seine Allmacht, in der er alles, was ist und nicht ist, überragt, daß ihm sowohl gehorcht, was nicht ist, wie das, was ist¹³). In ihr nämlich heißt er das Nichtsein ins Sein treten und das Sein ins Nichtsein. Daher ist er selbst nichts von all dem, was ihm untersteht und dem seine Allmacht vorausgeht. Und weil von ihm her alles ist, kann er nicht eher das eine genannt werden als das andere.

10 *H.*: Kann man ihn überhaupt benennen? *Chr.*: Was immer auch genannt wird, ist nur etwas Geringses; er, dessen Größe keiner zu begreifen vermag, bleibt unaussprechbar. *H.*: Ist er demnach unsagbar? *Chr.*: Nicht ist er dies, vielmehr über alles hinaus sagbar, da er ja der Urgrund alles Nennbaren ist. Und wie sollte selbst ohne Namen sein, der anderen den Namen verleiht? *H.*: Dann also ist er sagbar und unsagbar. *Chr.*: Auch dies nicht; denn Gott ist nicht Wurzel von sich Widersprechendem, vielmehr ist er die Einfachheit selbst vor allem Wurzelsein. Daher ist es auch nicht angebracht zu sagen, er sei sagbar und unsagbar. *H.*: Wie willst du anders von ihm sprechen? *Chr.*: Er wird weder genannt noch nicht genannt, noch sowohl genannt als auch nicht genannt; alles was gesagt werden kann, sei es verschiedenes einander entgegensetzend oder verknüpfend, sei es in Übereinstimmung oder in Widerspruch, entspricht nicht ihm in seiner erhabenen Unendlichkeit, in der er der eine Ursprung ist, der jedem über ihn möglichen Denken vorausliegt¹⁴.

11 *H.*: So fiele Gott überhaupt nicht unter das, was ‚ist‘? *Chr.*: Du redest recht. *H.*: Dann ist er also überhaupt nichts? *Chr.*: Er ist weder nichts, noch ist er nicht, noch ist er und

ist er zugleich nicht; sondern er ist Urquell und Quellgrund aller Ursprünge von Sein und Nichtsein. *H.*: Ist Gott Urquell der Ursprünge des Seins und Nichtseins? *Chr.*: Nein! *H.*: Eben noch hast du dies gesagt. *Chr.*: Ich habe wahr geredet, als ich so sprach, und ich rede nun wahr, da ich es verneine. Denn wenn es irgend welche Ursprünge des Seins und Nichtseins gibt, Gott geht ihnen voraus. Doch hat nicht etwa das Nichtsein einen Ursprung des Nichtseins, sondern es hat den des Seins. Das Nichtsein bedarf nämlich eines Ursprungs, auf daß es sei. Es gibt also einen Ursprung auch für das Nichtsein, weil ohne den kein Nichtsein ist¹⁵).

12 *H.*: Ist nicht Gott die Wahrheit? *Chr.*: Nein, er ist vor aller Wahrheit. *H.*: Ist er etwas anderes als die Wahrheit? *Chr.*: Das nicht; Andersheit kann ihm ja nicht zukommen; sondern er ist unendlich weit erhaben über und vor all dem, was von uns als Wahrheit begriffen und benannt wird¹⁶). —

13 *H.*: Nennt ihr Gott nicht Deus? *Chr.*: So nennen wir ihn. *H.*: Sagt ihr damit Wahres oder Unwahres? *Chr.*: Weder eins von beiden noch beides. Nicht sagen wir das Wahre damit, daß eben dieser Name sein Name sei, noch reden wir Unwahres, weil das nicht unwahr ist, daß es ein Name für ihn ist. Und nicht reden wir wahr und unwahr, weil seine Einfachheit sowohl allem Nennbaren wie allem Nicht-nennbaren vorausgeht. *H.*: Warum aber nennt ihr ihn Deus, dessen Namen ihr doch nicht kennt? *Chr.*: Weil der Name Deus eine Gott versinnbildlichende Vollkommenheit bezeichnet. *H.*: Erkläre das bitte!

14 *Chr.*: Deus leitet sich ab von $\vartheta\epsilon\omega\rho\omega$ ¹⁷), d. h. ich sehe. Und Gott, Deus, ist in unserem Lebensbereiche gleichsam das, was das Sehen im Bereiche der Farbe. Nur durch das Sehvermögen wird Farbe überhaupt angetroffen. Und auf daß das Sehen in frei beherrschender Weise jede Farbe berühre, ist sein Eigenwesen frei von Farbe¹⁸). Weil es keine Farbe hat, ist es auch im ganzen Gebiete der Farbe nicht aufzufinden. Vom Farbenbereiche aus geurteilt, ist deshalb das Sehen eher ein Nichts als ein Etwas, denn dieser Seinsbereich der Farbe berührt kein Sein, das außerhalb seiner Grenzen liegt; er versichert vielmehr, alles, was es überhaupt gibt, bestehe innerhalb seiner Grenzen; hier aber trifft er das

Sehen nicht an. Daher ist das Sehen, das frei von Farbe ist, für den Farbbereich unbenennbar; keine Farbbezeichnung nämlich würde ihm entsprechen. Das Sehen aber gibt durch die Unterscheidung jeder Farbe ihren Namen. Von ihm also hängt jede Benennung im Gebiete der Farbe ab. Doch der Name dessen, von dem jeder Name stammt¹⁹⁾, wird im Bereiche der Farbe eher noch als nichts denn als überhaupt irgend etwas aufgefaßt. — Und wie das Sehen zum Sichtbaren, so verhält sich Gott gleichsam zu allem überhaupt²⁰⁾. 15 H.: Was du dargetan hast, gefällt mir, und es ist mir klar und einsichtig, daß im ganzen geschöpflichen Bereiche weder Gott noch sein Name zu finden ist. Viel eher könnte man sagen, Gott entgehe jedem Begriffe, als daß man behaupten dürfte, irgend etwas bezeichne ihn. Denn er, der frei ist von jeder bedingten Zuständlichkeit der Geschöpfe, ist im ganzen Gebiete der Schöpfung nicht ausfindig zu machen. Im Bereiche der Zusammensetzungen wird nichts anderes als Zusammengesetztes angetroffen, und alle Namen, die wir nennen, beziehen sich auf Zusammengesetztes²¹⁾. Dies aber stammt nicht aus sich selbst, sondern von dem, der allen Zusammensetzungen vorausgeht. Und wenn auch die ganze Welt der Zusammensetzungen und alles einzelne Zusammengesetzte durch ihn nur sind was sie sind, so bleibt doch er selbst, der ja nichts Zusammengesetztes ist, in diesem Bereiche unerkannt. Dieser vor den Augen aller Weltweisen verborgene Gott²²⁾ sei in Ewigkeit gepriesen!

ANMERKUNGEN ZUR EINFÜHRUNG

(zitiert als E. Anm.)

¹⁾ Dieser in den Schriften des Nikolaus von Cues immer wieder durchscheinende Hintergrund sei um so mehr von vornherein angedeutet und immer wieder zu Wort gebracht, als er im allgemeinen gleichsam den Stoff bietet, den Nikolaus v. C. in starker eigener Zusammenschau und Ganzheit erlebender Formung neu gestaltet. Doch weil weitgehend immer wieder dieselben Fragegebiete behandelt werden, genügt meist ein Beispiel für mehrere. Oft könnten für verwandte Inhalte aufeinander bezogene Aussagen z. B. von Petrus Lombardus, Albertus Magnus, Thomas v. Aquin, Bonaventura, Duns Scotus und anderen nebeneinander stehen.

²⁾ Soweit daher die Frage der Lichtmetaphysik bei Nikolaus v. C. überhaupt zu berücksichtigen wäre, ist am ersten hier (und nicht sowohl zu *De quaer. deum*) der Ort dafür.

³⁾ Am eindeutigsten bleibt solch ein Thema im „Laien über Versuche mit der Waage“ (*Idiota de staticis experimentis*, Schriften in dt. Übers. H. 5) eingehalten.

⁴⁾ Dieser dreifachen Betrachtungsweise gibt z. B. Bonaventura in *De donis Spiritus sancti* coll. VIII 15 folgenden Ausdruck: Gott ist der Grund des Seins, der Sinn des Einsehens, das Richtmaß des Lebens, . . . Gott . . . geht zur Seele ein als Urgrund, als Sonne der Einsicht, als sich einsenkendes Gnadengeschenk.

⁵⁾ Weitgehend im Thema dieser drei Schriften, besonders der zweiten, steht Vom Sehen Gottes (*De visione dei*), wobei Sehen seine Tätigkeit des Sehens meint wie sein Gesehenwerden. Doch da es hierin weit mehr um die stete Beziehung zwischen Gott und Mensch geht, so soll nicht nur wegen des Umfangs diese Übersetzung besonders herausgegeben werden. Auch ergab sich für Nikolaus v. C. anlässlich dieser Schrift die Aufforderung, zu der Mystik seiner Zeit Stellung zu nehmen. Deshalb soll eine Auseinandersetzung mit dieser Frage erst im Zusammenhang mit der deutschen Textausgabe von *De visione dei* gegeben werden.

⁶⁾ Vermittler Plotins ist neben dem ersten, Porphyrios, und einer Reihe von weniger bedeutenden vor allem Proklos, der in

seinen Kommentaren Platon neuplatonisch weitergibt und auch für seine *Elementatio theologica* (Theologische Grundlegung) im kirchlichen und außerkirchlichen Mittelalter viel Beachtung fand. Eine Einbürgerung des Neuplatonismus in christlich gewollter Weltauffassung und Lehre versucht außer manchen Kirchenvätern besonders Pseudo-Dionysius Areopagita. Ihm folgt in manchem kommentierend Maximus Confessor (Maximus Monachus) und der Übersetzer und Kommentator von beiden, Johannes Scotus Eriugena. Augustinus in seiner reichen Schulung und seiner Sicht- und Haltungsweite läßt sich, obwohl stark auch vom Neuplatonismus berührt, doch nicht als Neuplatoniker bezeichnen. Im Hochmittelalter ist die Stellungnahme zum Neuplatonismus verschiedenfältig, und infolge neuer Vermittlung der Älteren wie in Auseinandersetzung mit außerkirchlicher, jüdisch-arabischer Ausdeutung und Fortführung wandelt sie sich. Die Auseinandersetzungen innerhalb der kirchlichen Lehre nehmen vielfach auch eine verschiedene Deutung augustinischer Ausdrücke und Sätze zum Ausgangspunkt. Unter den geistig Führenden gaben sich Thomas v. Aquin einer geringeren, Bonaventura, Duns Scotus, Eckhart einer stärkeren Beeinflussung durch neuplatonische Anschauungen hin. Und Nikolaus v. C. steht näher bei den letzteren als bei Thomas v. A., ohne daß er auch nur in einem Punkte grundsätzlich von diesem abweichen wollte. Doch besonders *De filiatione Dei* läßt manches von dem Ausgangs- und Haltungsunterschied und der verschiedenen Gedankenrichtung bei gleicher theologischer Grundanschauung sichtbar werden. Von der Literatur seien hier nur einige Beispiele gegeben: H. F. Müller, *Dionysius, Proklos, Plotinus*, Bäumk. Beitr. XX 3/4, Münster 1918; M. Grabmann, *Die Proklosübersetzung des Wilhelm von Moerbeke und ihre Verwendung in der lateinischen Literatur des Mittelalters*, Byz. Zeitschr. XXX, Leipz. 1929/30; ders., *Der lateinische Averroismus des 13. Jahrhunderts und seine Stellung zur christlichen Weltanschauung*, Sb. Bayr. Ak. d. Wiss., Phil. hist. Kl. 1931, Heft 2. Zur 2. und 3. Schrift: die umfassende Arbeit von Cl. Bäumker, *Witelo*, Bäumk. Beitr. III 2, Münster 1908; eine kleine Einführung in die Fragen und Auseinandersetzungen des kirchlichen Mittelalters bieten die Textübersetzungen von Heinr. Spettmann, *Die Erkenntnislehre der mittelalterlichen Franziskanerschule von Bonaventura bis Skotus*, Pad. 1925 (F. Schöninghs Samml. Philos. Lesestoffe, 6. Bdch.).

⁷⁾ Enn. V 5 c. 12.

⁸⁾ Vgl. Enn. VI 9 c. 4.

⁹⁾ Nik. Ethik X c. 7, 1177 b 26—1178 a 7.

¹⁰⁾ Die Ausdrücke wie: *pietas*, *devotio*, *religio*, *veneratio*, *adoratio*, *cultus* usw. decken und überschneiden sich weitgehend in ihrem Sinn wie in ihrer Beziehung auf Menschen und auf Gott, und zwar sowohl in der Antike wie in der christlichen Zeit. Vgl. z. B. Augustinus *Enchiridion* I 2 (XL 231) und *De civ. Dei* X c. 1 (XLI 277 ff); Thomas v. A. S. theol. II II q. 81. 82. 84. 101; Bonaventura *De don. Spir. s. coll.* III.

¹¹⁾ Bonaventura a. a. O.

¹²⁾ Vgl. außer Augustinus *De vera rel.* c. 1, 2 (XXXIV 121 ff) und Bonaventura (a. a. O.) besonders Thomas v. A. S. theol. II II q. 101, S. c. gent. III c. 17, c. 18. 25. 65. 67. 70. Auf die *pietas* gegenüber *Eltern*, *Blutsverwandten*, *Mitbürgern*, *Vaterland* wie gegen Gott geht besonders S. theol. II II q. 101 ein. Hier also, in der Frage nach der Tugend (= dem Taugen in) der *pietas*, ist die Staatsbejahung des Thomas v. A. zu suchen. Und diese Staatsbejahung, die Volksbejahung ist, ist um so mehr Volksverpflichtetheit, je mehr sie in der *analogia entis* naturhaft und religiös zwingend gesehen wird.

¹³⁾ Apg. 17, 16 ff, bes. 23—29; der Ausdruck (vgl. nach der Vulgata Jes. 45, 15) wird in der christl. Literatur immer wieder angewandt; siehe z. B. des Albertus Magn. Kommentar zu *De myst. theol. Prooem.*

¹⁴⁾ Vgl. zur affirmativen Theologie Dion. Areopagita *De div. nom.* besonders V Über das Seiende, z. B. § 4 und § 10; VI Über das Leben; und so geht es von verschiedensten Namen für Gott weiter bis XIII: das Vollkommene und das Eine; Thomas v. A. S. theol. I q. 13 a. 3; in etwa auch a. 2; Nikolaus v. C. *Doct. ign.* I c. 24. 25 (48 ff).

¹⁵⁾ Nikolaus v. C. erinnert hier in *Doct. ign.* I c. 25 (53) an den Begriff der ersten Materie; vgl. auch *Doct. ign.* II c. 3 (71) und zur Frage des Götzendienstes Weish. 13, 1—15. 19; Jes. 44, 9—20; Röm. 1, 18—25. — Es kann sein, daß die Ausführungen der hier zu Wort kommenden Stelle aus *Doct. ign.* den Verfasser selbst an ein weiteres Eingehen auf dieses Thema gemahnten. De deo absc. wurde nämlich, wie es scheint, bald nach der *Doct. ign.* geschrieben, die Nikolaus v. C. am 12. II. 1440 beendet hatte. Genaue Zeitangabe fehlt.

¹⁶⁾ Die von Aristoteles gewiesene Unterscheidung des Fragens nach *ob* oder *was* fand im M. A. um so mehr Anwendung, als mit ihr die Antwort auf die Frage nicht nur nach der in ihrem Eigentlichen nicht wißbaren Wesenheit der erfäßbaren Dinge, sondern im besonderen die nach dem menschlichen Wissen über

Gott ihre Definition fand; wir wissen nur, daß er ist, nicht, was er ist.

¹⁷⁾ Aristoteles versteht bei seiner Unterscheidung von ‚theoretischer‘ und ‚praktischer Philosophie‘ — beide fragen letztlich nach Ursachen und Prinzipien, denn nur dann wissen wir, wenn wir Ursache und Prinzip wissen — unter der ersten das Wissen von der Wahrheit, von dem Seienden, dem Ewigen und An-sich; die zweite hat alles Relative und Zeitliche, alles Wie-beschaffen, Wie-groß, die Veranschaulichung des Vorausgesetzten zum Gegenstand; auch das Unterscheiden nach Art und Gattung fällt hierunter. Siehe *Metaph. α* (II) c. 1, 993 b, c. 2, 994 b; *Γ* (IV) c. 1, 1003 a; *E* (IV) c. 1, 1025 b.

¹⁸⁾ Vgl. *Doct. ign.* II c. 5 (78).

¹⁹⁾ Die Wahrheit als das Maß betrachtet z. B. Augustinus *De beata vita* c. IV 32—34 (XXXII 975 f).

²⁰⁾ Dies wird besonders deutlich in der klar herausstellenden Betonung, die Thomas v. A. darauf legt, daß die menschliche Erkenntnis ihr Erkenntnismaß den Erfahrungsdingen selbst, ihrer Wahrheit, ihrem Maß, das ihnen von Gott verliehen ward, abzu-lesen habe; z. B. in *Quaest. disp. XI De verit. q. 1 a 1*.

²¹⁾ Wollte man die allem als je Eines, d. h. allem wahren Bestehenden, als Einzelnes oder All, zugrundeliegende unveränderliche, unteilbare Einheit und Wahrheit leugnen, so bliebe nach Aristoteles nur dies als letzte Erklärung, daß alles überhaupt aus der Nacht und dem Beisammensein aller Dinge hervorging. Aristoteles fragt nach dem Einen und dem letzten Gemeinsamen, dem wahrhaft und rein Seienden, auf das sich alles Seiende zurückführen lasse, *Metaph. K* (XI) c. 3, 1061 a, das in sich stehend das erste Prinzip *K* (XI) c. 7, 1064 a, eine reine Wesenheit ohne Stoff *Λ* (XII) c. 6, 1071 b, und ewig sein müsse. In *Λ* (XII) c. 6, 1072 a führt er seine metaphysische Seinsbegründung für alles Entstehen und Vergehen, für alles, was (im weiten Sinne) bewegt wird, auf ein letztes reines Bewegendes, d. h. ganz nur wirklich Wirkliches zurück. Ihm folgt darin nicht nur der Neuplatonismus in mancher Fragestellung, sondern auch das christliche M. A. und mit ihm Thomas v. A., z. B. *S. theol. I q. 2 a. 3* Die *Quaestio 2* geht um die Frage ‚Ob Gott sei‘. Allgemein gesprochen wird die metaphysische Seinsbegründung zusammengebracht mit der Antwort, ‚daß‘ Gott ist, die sich vom Bewirkten her geben und darlegen lasse.

²²⁾ Vgl. zum Ganzen *De lib. arb.* II c. 6—11 (XXXII 1248 ff), hier besonders c. 7. 8. 9.

ANMERKUNGEN ZUM TEXT

(zitiert als T.Anm.)

Vom verborgenen Gott

(*De deo abscondito*)

¹⁾ Die Einteilung nach ‚Heide‘ und ‚Christ‘ liegt nicht in einer sich gegenseitig abhebenden Themaführung der beiden Beteiligten begründet; handelt doch die Schrift von einer ‚Heiden‘ und ‚Christen‘ gleich möglichen natürlichen (theoretischen) Religiosität. (Der ‚Heide‘ selbst tritt so wenig als Heide auf wie der ‚Redner‘ in *De sapientia* als Redner.) Vielmehr nahm Nikolaus v. C. sie als Anlaß, die Gefahr selbstzufriedenen, kurzsichtigen Wissens, heidnische Haltung, gegen das sich selbst bescheidende Wissen des Nichtwissens abzuheben, das erst die eigentliche Tiefe und Weite der Sicht für die von Gott gesetzte Wirklichkeit gibt.

²⁾ Ausgangspunkt der Unterredung ist wie ähnlich in *De sapientia* die sokratische Haltung, die den Menschen erst dessen überführen muß, daß sein vermeintliches Wissen gar kein Wissen ist. So redet Sokrates z. B. in der *Apol.* 17, 29 b von dem verurufenen Wissen, das in der Einbildung besteht zu wissen, was man nicht weiß.

³⁾ Vgl. Thomas v. A. S. theol. I q. 12 a. 7 resp.: Von dem sagt man, es sei erfaßt, was vollkommen erkannt ist. Vollkommen aber wird etwas erkannt, das so sehr erkannt ist, wie es erkennbar ist. A. a. O. ad 1: In der einen, der genauen und eigentlichen Weise redet man von ‚Umfassung‘, wenn etwas im Umfassenden eingeschlossen wird.

⁴⁾ Wenn Nikolaus v. Cues z. B. sagt, ‚außerhalb der Menschheit gibt es keinen Menschen‘, so soll damit nicht etwa die Wahrheit des Menschen in einem abgezogenen Allgemeinbegriff gesehen, vielmehr mit ihm nur ein schwaches Veranschaulichen der allen Menschen innewohnenden Wesenheit gegeben werden. Sieht doch Nikolaus v. C. die Allgemeinbegriffe weder als selbstständig Seiendes vor und außerhalb der durch sie gekennzeichneten Wirklichkeiten, der Gattungen und Arten, noch als von ihnen abstrahierte, nachträglich verliehene Namen an.

Der Begriff der ‚Wahrheit-selbst‘ steht nicht parallel dem der ‚Menschheit‘; sondern dieser ist gleichsam Unterbeispiel zu jenem, unter anderen von jenem umfaßt. In der ‚Wahrheit-selbst‘ steht sowohl die Wahrheit alles erfahrbaren Wahren wie aller wahren geistigen Erfahrung, aller erkannten Wahrheiten, wie sie für uns zunächst ein Zweierlei sind. — Aristoteles *Metaph. α (II) c. 1, 993 b* sagt: Die Prinzipien des ewig Seienden ... haben nicht den Grund der Wahrheit in einem andern, sondern alles andere in ihnen, sofern ja jedes an der Wahrheit in gleicher Weise teilhat wie am Sein.

⁵⁾ Vgl. E.Anm. 17.

⁶⁾ Vgl. Thomas v. A. (im Anschluß an Aristot.) z. B. *S. theol. I q. 13 a. 1*. Nikolaus v. C. gibt öfter ähnliche Definitionen wie am angegeb. Ort, wobei mit der Bewegung das eigene Tätigsein wie zugleich das Nur-auf-Äußeres-gehen des Verstandes betont wird. In *Doct. ign. I c. 24 (49)* sagt er z. B.: Namen werden durch den Verstand, der als Vermögen weit unter der Einsicht steht, zugelegt, zur Unterscheidung der Dinge.

⁷⁾ Thomas v. A. *De verit. q. 1 a. 4* gibt die bejahende Antwort auf die Frage, ob es nur eine Wahrheit gebe, durch die alles Wahre wahr sei, dahin, daß die Wahrheit der schaffenden, setzenden, göttlichen Erkenntnis nur eine sei. Im Hinblick auf die von uns als einzelne erfaßten Wahrheiten geht in a. 5 die Erklärung dahin, daß Gott ja all dies einzelne Aussprechbare von Ewigkeit her weiß und daß in diesem Sinne wohl auch von mehreren ewigen Wahrheiten gesprochen werden könne; doch seien diese nicht in sich selbst wahr, sondern in eben der einen göttlichen Ein-Sicht. Und von Gott werde von Ewigkeit her nicht nur alles gewußt, insofern es in seinem Geiste seine Ein-Sicht ist, sondern auch, insofern es in seiner eigenen (ihm verliehenen) Natur Bestand habe.

⁸⁾ Auf Grund der verschiedensten Stellen bei Aristoteles (bes. in der *Metaphys.*) stellt die mittelalterliche Literatur immer wieder heraus, daß eine Reihe von Begriffen, die wesensnotwendig zur Identifikation eines Dinges gehören, auch unter sich ausgewechselt werden können, da sie ‚Umkehr des Urteils gestatten‘. Meist ist es das Begriffspaar des Seins und des Einesseins, für das sich Aristot. auf Platon und die Pythagoreer beruft, oder das der Wesenheit (eines bestimmten Etwas) und seines Gutseins; oder es ist die ‚dreifache Unteilbarkeit des Seienden als Eines-, Wahr- und Gutsein‘; so bei Bonaventura *Breviloq. I 6* Und so trifft man noch manche Zusammenstellungen einzelner oder zuweilen auch aller sog. ‚konvertierenden Begriffe‘ an.

Zusammengestellt sind dies (nach Spettmann a. a. O.): *res, ens, verum, bonum, unum, aliquid*. Doch unter dem Einfluß der Lehre von den Ideen, von dem In-sich-stehenden, mittelalterlich-scholastisch gesprochen von den Universalien, vielleicht auch unter dem der Logoslehre in ihrer Verbindung mit der Christologie, nennt z. B. Eckhart als ‚allgemeine Begriffe‘, die mit dem Sein bis zur Vertauschbarkeit identisch sind, in der Allg. Vorrede zum 3teilig. Werk 8 (lt. 1 S. 152 f), im Inhaltsverz. zu den Vorreden (S. 129. 131 f): Einheit, Wahrheit, Weisheit, Güte und dergl.. Vgl. Aristoteles *Metaph. Γ (IV) c. 2, 1004 b, 15 sq.; Δ (V) c. 7, 1017 a; Z (VII) c. 4, 1030 ab; Lib. de caus. § 4, § 19, § 20; Thomas v. A. S. theol. I q. 1 a. 1 (verum cum ente convertitur); q. 11 a. 1, 2 (unum cum ente)*. Nikolaus v. C. leitet *Doct. ign. I c. 8 (17) unitas* und *entitas* etymologisch von einem (griechisch vorausgesetzten) ὄντας und dessen Wurzelwort ὄν ab. Solche Begriffe wollen sagen, daß jedes Bestehenden Wirklichsein sein unzerteiltes Einssein und daß in dem unzerteilbar Einssein das Wahr- und Wirklichsein eines bestimmten Etwas gegeben sei. Wird in einem Sichvereinzeln der zum Aufbau eines bestimmten Etwas wesensnotwendigen Teile dessen Einssein zerstört, so auch sein Wirklich- und Wahrsein und damit sein grund- und zielgesetztes Gutsein. (Ergänzung s. S. 107 Nachtrag.)

⁹⁾ Xenophanes sagt schon: Und das Genaue freilich erblickte kein Mensch, und es wird auch niemand sein, der es weiß in bezug auf die Götter und alle Dinge, die ich nur immer erwähne . . .; *Fragm. 21 B 34*, vgl. auch *35 (I 137)*. Demokrit erklärt, daß ‚Zustrom ist allen Menschen ihr Meinen‘, daß, ‚wie in Wirklichkeit ein jedes ist, zu erkennen nicht zugänglich‘ sei; daß wir ‚nichts Untrüglichen erkennen, sondern nur was wechselt, entsprechend der Verfassung unseres Körpers und der ihm zuströmenden oder entgegenwirkenden Atome‘. Vgl. a. a. O. *68 B 6—9 (II 138 f)*. Entsprechendes will der protagoreische Satz vom Menschen als dem Maß aller Dinge aussprechen. Gemäß der aristotelischen Erklärung von unserer Erkenntnis auf Grund bildhafter Beeindruckung versteht man in der gesamten scholastischen Literatur unter dem ‚*cognoscere per similitudinem*‘ oder ‚*per phantasmata*‘ oder ‚*per speciem*‘ mehr das Erkennen auf Grund eines Abbildes, Erscheinungs- oder Vorstellungsbildes als das Erkennen auf Grund von Ähnlichkeit; doch läßt sich z. B. bei Thomas v. A. streckenweise deutlich ersehen, wie beide Auffassungen zusammen wirken und zusammen gehen. Zu unserer Erkenntnis der Wirklichkeit vgl. bei ihm z. B. *S. theol. I q. 12 a. 13; q. 13 a. 12*; bei Aristoteles z. B. *Physic. A (I) c. 1 184 a*. Bei Niko-

laus v. C. geht die Auffassung gänzlich auf das Erkennen auf Grund von Ähnlichkeit, ohne daß damit von der Anerkennung der Tatsache zurückgewichen wird, daß all unser Erfahrungswissen der wahren Wirklichkeit, der Wahrheit nicht gerecht werde.

¹⁰⁾ Xenophanes führt seinen oben angegebenen Ausspruch 21 B 34 weiter: Selbst wem in einem höchsten Maße gelänge, ein Vollendetes auszusprechen, so hat er selbst trotzdem kein Wissen davon; Scheinmeinen haftet an allem. Metrodoros von Chios gibt einer radikalen Skepsis den Ausdruck: Niemand unter uns weiß irgend etwas, nicht einmal das, ob wir wissen oder nicht wissen, Fragm. 70 B 1 (II 233 f). Diese grundsätzliche Verneinung alles Wissens bestimmt die Haltung der jüngeren Akademie, der noch Augustinus in *Contra Academicos* entgegentritt. Nikolaus v. C. sagt in *De ven. sap. c. 12*, daß die meisten Philosophen das Feld dieses wissenden Nichtwissens nicht betreten hätten, nur Platon, der etwas tiefer gesehen als die andern Philosophen, habe geäußert, es solle ihn verwundern, wenn Gott gefunden werden, und noch mehr, wenn der Gefundene den Menschen bekannt gemacht werden könne. (Vgl. *Tim. 5, 28 c.*) D. h. gerade das tiefste Nichtwissen wird als wissendes Nichtwissen erklärt. Wohl ist dieser Gedanke bei Nikolaus v. C. in seiner alles beherrschenden Selbstverständlichkeit, doch nicht in sich, nicht als solcher, neu. Für Plotins Erfassung „muß die Seele über alles Wissen hinausheilen, muß sie ablassen von der Wissenschaft und dem Wißbaren“, wenn sie des Einen innwerden will, *Enn. VI 9 c. 4*. Die christliche Lösung, das wissende Nichtwissen, die belehrte Unwissenheit kommt bei Augustinus mehrfach zum Ausdruck. Er weiß nicht nur, daß im Vergleich zu Gottes Wissen unser Wissen Unwissenheit sei — *scientia nostra . . . ignorantia*, *Confess. XI c. 4* (XXXII, 811) —, nicht nur, daß Gott besser nicht wissend gewußt wird — *scitur nesciendo*, *De ord. II c. 16* (XLIV 1015) —, sondern auch der Ausdruck der *docta ignorantia* findet sich bei ihm in *Ep. 130 c. 15* (XXXIII 505): In uns ist, wenn ich so sagen darf, eine Art belehrte Unwissenheit, belehrt in Gottes Geist, der unserer Schwachheit zu Hilfe kommt. Dion. Areopagita redet in *De div. nom. c. VII § 3* (I 871/72) davon, daß Gott durch Nichterkennen und durch Erkennen erkannt werde. Albertus Magn. deutet in der *Quaestio prooemialis* seines Dionysius-Kommentars zu *De myst. theol.* die „*scientia mystica*“ dahin, daß jenes am meisten „mystisch oder verborgen“ genannt werden müsse, das am meisten von unserer Erkenntnis entfernt liegt. Nicht nur aus der Tradition, sondern mehr noch aus

seinem eigensten Gottsuchen ist für Eckhardt die Vorbedingung, zur Gottheit vorzudringen (in gleichsam praktischem Ausdruck für das Nichtwissen), jene ‚einoede‘, ‚wüestunge‘, ‚lutere blöshait‘, da der Mensch ‚sîn selbes ganz ledic, gelâzen, uzgegangen sîn mûoz‘. Man könnte jede Predigt von ihm erklären, wie sie in dieser oder jener Weise immer wieder dieses Eine fordert, daß so Gott im Menschen Raum gewinne. Inwiefern diese trotz allem mehr praktische Haltung eine Parallele zu der mehr theoretischen des Nikolaus v. C. ist, wird De quaer. deum und besonders De fil. dei in etwa sichtbar machen. In Nikolaus v. C. wird das ‚wissende Nichtwissen‘ so sehr zu einer religiösen und philosophischen Voraussetzung seiner ganzen Erfassung, daß eben nur in ihr für ihn die christliche und philosophische Spannung möglich ist, in der er ‚complicatio-explicatio, coincidentia oppositorum, concordantia‘ als Einheit in Vielheit faßt, die ganze Möglichkeit und Wirklichkeit der geistigen Entfaltung und Lebensweise. Vgl. E. Anm. 24.25.

¹¹⁾ Vgl. den Brief des Maximus Madaurensis an Augustinus, Ep. 16 (XXXIII, 81 f). Jener Heide fordert den Christen Augustinus in etwa ähnlich auf.

¹²⁾ Hiermit geht Nikolaus v. C. zur ‚negativen Theologie‘ gemäß ihrer systematischen Überlieferung über. Vgl. hierzu und zum gesamten Folgenden Einf. S. 13 ff und E. Anm. 30 ff.

¹³⁾ Vgl. Röm. 4, 17; Dion. Areopagita De div. nom. V § 1 (815 f).

¹⁴⁾ Besonders die Unsagbarkeit und Unbenennbarkeit Gottes wird innerhalb der ‚negativen Theologie‘ und überhaupt in der Gottesbetrachtung immer wieder betont. De myst. theol. V des Areopagiten bietet im Hinblick auf Gott Begriffsgruppen, die das ganze Ausdrucksgebiet negieren. Der eigentliche Lehrer aber in der Betrachtung über den Unaussprechbaren (περὶ οὐ ᾗτου) war wohl Plotin. Vgl. z. B. Enn. V 3 c. 13. 14; VI 9 c. 3—5. Und wie in dem oben erwähnten Brief Maximus Madaurensis an Augustinus schreibt: . . . Seine Kräfte . . . sind es, die wir unter vielen Namen anrufen, die wir alle seinen eigentlichen Namen nicht kennen . . ., spricht Augustinus z. B. in De doctr. Christ. I c. 6, 7 über die Unaussprechbarkeit des göttlichen Namens. Lib. de caus. spricht in § 8 von dem, der nicht Seele und nicht Wissen sei, weil Urheber von Seele und Wissen, in § 21 von der ersten Ursache über jedem Namen und allen Kennzeichnungen. Eckhart redet von Gott z. B. als von dem, der ‚sunder namen‘, ‚ain logenung aller namen, der nie namen gewann‘, so in Pred. Homo

quidam nobilis (dt. 1 Pr. 15 S. 253). Thomas v. A. schreibt z. B. S. theol. I q. 13 a. 1—3 und I Sent. d. 22 q. 1 a. 2 darüber, wie und wieweit unsere Namensgebungen für Gott innerhalb der positiven Theologie Sinn und Berechtigung haben, indessen Gott doch über jeden Namen erhaben sei, weil ja seine Wesenheit über allem liege, was wir von ihm erkennen und durch Laute bezeichnen.

¹⁵⁾ Gott ist also nicht Prinzip, Erstes, Ursprung im Sinne eines metaphysisch ersten Einen, sondern absolute Voraussetzung, weil absolut Voraussetzungsloses. Plotin Enn. V 4 c. I sagt von diesem Ersten im Sinne Platons, daß es ein ganz Einfaches, vor allen Dingen Liegendes sein müsse, verschieden von allem, was nach ihm ist, für sich selbst seiend, nicht vermischt mit dem, was von ihm stammt . . . Lib. de caus. § 5 schließt die erste Ursache von allen Bezeichnungen aus, da über ihr keine Ursache, durch die sie erkannt zu werden vermöchte, vielmehr ihr Sein über jeder Ursache sei, sie selbst nur nach den zweiten Ursachen bezeichnet werden könne. Von hier aus geht der Gedankengang zur Verneinung jeder Möglichkeit sinnlicher Wahrnehmung und Vorstellung, denkender Erfassung oder Wortgebung. Vielleicht schimmert hier etwas von der Tradition durch, die auch dem Areopagiten Anregung gegeben hatte. Wie weit letzterer die ‚Theologische Grundlegung‘ des Proklos selbst (oder gar Plotin) gekannt oder nur exzerphtate Vermittlungen, läßt sich wohl nicht mehr entscheiden. Von Platon her wird immer wieder (auch durch Aristoteles und seine Kommentatoren) im Suchen nach einer Wesensdeutung der ersten Ursache diese das Gute genannt und das Wesen des Guten ein Einfaches und Erstes. Mit diesem Gedanken und der Anschauung von einem allein wahrhaft seienden und aus der Güte alle Seinsteilhabe verleihenden Übersein hängt letztlich auch die positive Verankerung des Nichtseins zusammen. Denn von dem einen ‚Quell des Alls ist alles was ist und alles was nicht ist‘; vgl. Scot. Eriugena in De div. nat. III 4 (632 D) im Anschluß an den Areopagiten in De div. nom. V § 1. Daß ‚nichts aus Nichtseiendem entstehen kann, sondern alles aus dem Seienden, ist gemeinsame Lehre‘ schon der Alten, Aristoteles Metaph. K (XI) c. 6, 1062 b.

¹⁶⁾ In seiner Nahebringung der negativen Theologie scheut der Areopagite nicht zurück, Gott als ‚nicht Wahrheit und nicht Irrtum‘ zu bezeichnen; vgl. De theol. myst. c. V (III 1047/48). Scot. Eriugena in De div. nat. I 14 (461) hebt, in Anlehnung an Ciceros ‚intentio‘ und ‚repulsio‘, ‚Dafürsein und Dagegensein, an den beiden Setzungen ‚Gott ist die Wahrheit‘ und

‚Gott ist nicht die Wahrheit‘ positive und negative Theologie voneinander ab. Anselm in Proslog. c. 14 weist darauf hin, wie der Mensch in seinem Gott-erschauen-wollen die Wahrheit und das Licht sieht, und doch sieht er so Gott nur irgendwie, nicht ihn selbst in seinem eigenen Wie.

¹⁷⁾ Über Deutungsversuche des Namens Theos oder Deus sollen zu De quaer. deum einige Angaben gemacht werden, weil die Deutungsversuche im allgemeinen wie auch in der genannten Schrift mehrfachem Sinn nachspüren, meist dem von Sehen und Laufen.

¹⁸⁾ Aristoteles erwähnt Über die Seele *B* (II) c. 7, 418 b, daß der Gesichtssinn, um alle Farben wahrnehmen zu können, farblos sein müsse; in Werken der Optik wird auch im Verlaufe des Mittelalters darauf hingewiesen.

¹⁹⁾ Anklang an Eph. 3, 15.

²⁰⁾ Diesen Schluß treffen wir angedeutet bei Eckhart Quaest. Paris. I 12: *Utrum in Deo sit idem esse et intelligere* (lt. 5 S. 47 f), wo das Thema sowohl für dies Ziel von De deo absc. wie für De quaer. deum anklingt, insofern, ausgehend vom Verhalten des Gesichtssinnes zu den Farben und von dem entsprechenden der Einsicht zu den durch die Natur gegebenen Formen, auf das Grundsein Gottes hingedeutet wird.

²¹⁾ Nicht nur, daß (wie schon nach Aristoteles) zu jedem Bestehenden Stoff und Form zusammentreffen und daß alles faßbar Bestehende in Teilen besteht, also nicht gänzlich und lauter ein Eines ist, vielmehr (wie Spätere es sehen) irgendwie ein Vieles und Verschiedenes von sich selbst (Anselm Prosl. c. 18); nicht nur, daß alles Bestehende dem Stoff nach in Bestandteile zerlegbar, grenzenlos teilbar (dann natürlich nicht mehr jenes Bestehende) ist, sondern auch ‚unser Erkennen faßt nicht einfache, in sich selbst stehende und bestehende Formen, es faßt auch diese nur in der Weise von Zusammengesetztem, in dem etwas ist, was gleichsam unterlegt ist, und etwas, das dem inne ist‘; so Thomas v. A. S. theol. I q. 13 a. 12 ad 2.

²²⁾ Daß alles bejahende und alles verneinende Gottsuchen als natürliche Religiosität in der ganzen Schöpfung ihn letztlich als den Grund finde und damit doch nur als den unbekannten Gott, drückt sich z. B. in der ganzen Durchführung von De myst. theol. aus. Scot. Eriugena In De div. nat. II 23 (576) schreibt z. B., daß eine (zweite) Bewegung der Seele, die (ebenfalls) innerhalb der Grenzen des Naturgegebenen verbleibe, nur eben das über den unbekannten Gott erkenne, daß er der Grund ist von allem was ist.