

# Trinität als Grund-Erfahrung des Menschen nach Nikolaus von Kues

Von Martin Thurner

Nikolaus von Kues gehört zu jenen Denkern, für die *Trinität* nicht nur ein theologisches Datum ist, sondern die *Grund-Erfahrung des Menschen* schlechthin beschreibt. Als deren Auslegung stellt sich sein Denken dar, in ihr findet es Ursprung, Mitte und Ziel. Da sich die folgenden Überlegungen als Ausführungen zu dieser These verstehen, ergeben sich aus ihr auch die Fragestellungen und deren Gliederung: Welche ist die Denkbewegung des Cusanus, wie versteht er den Menschen, inwiefern erfährt dieser den dreieinen Gott als seinen Grund?

## 1. Der *motus mentis* des Cusanus: von der *fides* zum *intellectus*

Das cusanische Denken erweist sich nicht zuletzt darin als eine Frühform neuzeitlicher Philosophie, daß die all seine Artikulationen im einzelnen bestimmende Grundbewegung nicht etwa als sein *Ungedachtes* durch eingehende Interpretation freigelegt zu werden braucht, sondern von Cusanus selbst ausdrücklich als solche thematisiert wird. Dies geschieht in zwei für die Cusanus-Deutung maßgeblichen Texten, nämlich in dem in der Forschungsliteratur häufig zitierten und als *Epistula auctoris* bezeichneten Widmungsbrief des Nikolaus von Kues an Kardinal Cesarini im Anhang seines ersten Hauptwerkes *De docta ignorantia* und in den für das Cusanus-Verständnis wohl noch nicht hinlänglich berücksichtigten Aussagen über den *motus* der *mens speculativa* im *Complementum theologicum* aus der mittleren Schaffensperiode. Die beiden Texte können interpretierend aufeinander bezogen werden.

In besagtem Widmungsbrief reflektiert Cusanus den Ursprung seines Denkens, wie es sich im soeben vollendeten Werk in den Grundbegriffen der *coincidentia contradictorium* und der *docta ignorantia* artikuliert hatte, der zunächst ein zweifacher zu sein scheint: *Empfange nun, ehrwürdiger Vater, was ich schon längst auf den verschiedenen Wegen der Lehrmeinungen intensiv zu finden versucht habe, jedoch nicht eher finden konnte, als bis ich bei meiner Rückkehr aus Griechenland auf dem Meerwege dahin gelangte — meiner Meinung nach durch ein Geschenk von oben vom Vater der Lichter, von dem alle gute Gabe kommt —, das Unbegreifliche in nicht begreifender Weise in belehrter Unwissenheit zu erfassen im Überstiege der unzerstörbaren Wahrheiten, die nach menschlicher Erkenntnisweise erkennbar sind ... In diesen tiefen Geheimnissen muß aber alles Bemühen unseres menschlichen Geistes verweilen, damit er sich zu jener Einfach-*

heit erhebt, in der die Gegensätze zusammenfallen. (De docta ignorantia S.163,6–16)<sup>1</sup> Dem cusanischen Denken liegt also als Ursprung einerseits eine lange, vergebliche Suche, andererseits aber ein plötzliches Finden oder — genauer — Empfangen des Gesuchten zugrunde. In der Denkbewegung des Cusanus finden diese beiden Momente aber zu einer lebendigen Einheit. Das *Complementum theologicum* benennt sie als Anfang und Ziel eines Weges und bestimmt sie auch inhaltlich: *Die Betrachtung ist die Bewegung des Geistes vom »Daß-Ist« zum »Was-Ist« ... Sie beginnt nämlich mit dem »Daß-Ist« oder dem Glauben und dringt zum Sehen oder dem »Was-Ist« vor.* (De theologicis complementis n.2,64–72) Bezieht man diesen Gedanken auf das Moment des Suchens, so lassen sich die Aussagen des Widmungsbriefes wie folgt interpretieren: Das die Denkbewegung als Einheit von Suchen und Finden allererst in Gang setzende Movens ist der *Glaube*, und zwar nicht der Glaube als von außen auf Autorität hin übernommenes dogmatisches Lehrgebäude, sondern als ursprüngliche innere Erfahrung der Gegenwart Gottes. *Die im Glauben an Christus gegebene innere Erfahrung der Gegenwart Gottes* ist nun insofern *Ursprung des Denkens*, als sie es ist, die den von ihr betroffenen Menschen bewegt und zur Artikulation ihrer selbst drängt. *Alle* Artikulationen des cusanischen Denkens sind so im Grunde solche einer religiösen Ursprungserfahrung, seine Begriffe der Versuch, diese zum Ausdruck zu bringen, sein Rückgriff auf die neuplatonische Philosophie das Ergebnis der Suche nach dafür geeigneten Denkfiguren. Bezieht man die cusanische Bestimmung des Glaubens als des Ursprungs des Denkens auf das Moment des Findens, so geht bereits aus den Aussagen des Widmungsbriefes hervor, daß die im Glauben erfahrene Gegebenheit Gottes das Denken nicht etwa nur nach Art eines ihm äußerlich bleibenden Anstoßes bewegt, sondern all seinen Ausdrucksformen als ermöglichender Grund inneohnt. Ein sich seiner selbst vergewisserndes, also auf seinen Ursprung hin befragendes Denken, erkennt sich selbst als der im Glauben angenommenen Selbstmitteilung Gottes verdanktes; darin liegt der Sinn der von Cusanus selbst vorgenommenen Herkunftsbestimmung seiner Gedanken: *superno dono a patre luminum, a quo omne datum optimum.*

Demnach entsteht das Denken nicht nur aus einem nach Ausdruck verlangenden Glauben, sondern führt sich selbst als ein im Glauben gegründetes auf diesen zurück; mit innerer Notwendigkeit folgt daraus, daß nach cusanischem Verständnis ein vom Glauben unabhängiges Denken undenkbar ist. Mit Nikolaus von Kues kommt die für das sich stets im Zusammenhang mit der Theologie befindliche mittelalterliche Denken immer aktuelle Frage nach der Zuordnungslogik von Glauben und Denken in eine neue Phase ihrer Geschichte. Das ihre klassische Verhältnisbestimmung etwa bei Thomas von Aquin zusammenfassende Axiom: *So setzt der Glaube die natürliche Erkenntnis voraus, wie die Gnade die Natur und die Vollendung das Vollendbare* (STh I 2,2 ad 1) erfährt bei Cusanus in gewisser Weise eine Umkehrung: Geht nach Thomas die natürliche Vernunft insofern dem Glauben voraus, als sie in den *praeambula fidei* den Nachweis erbringt, daß die

<sup>1</sup> Die Stellenangaben zu den cusanischen Schriften beziehen sich — sofern nicht anders angegeben — auf die Heidelberger Akademieausgabe der *Opera omnia* (Leipzig-Hamburg 1932ff). Die Texte werden — stellenweise leicht modifiziert — zitiert nach: Nikolaus von Kues. Schriften in deutscher Übersetzung. Im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften hg. von E. Hoffmann, P. Wilpert und K. Bormann (= Philosophische Bibliothek Meiner). Leipzig-Hamburg 1936ff.

Glaubensinhalte, wiewohl sie die Vernunft übersteigen, ihr dennoch nicht widersprechen (und dies auch nicht dürfen), so setzt nach Nikolaus von Kues jeder Vernunftvollzug den Glauben als sein inneres Begründungsmoment voraus. Im Gedanken, daß die Vernunft sich nur im Ausgang von ersten Prinzipien, die sie nicht selbst hervorzubringen, sondern nur als Gegebenheit anzunehmen vermag, vollziehen kann, vergewissert sich das cusanische Denken des Glaubens als seines Ursprungs (d.ign. III 11; S.151,26–152,10).

Aus der Einsicht, daß jeder Denkende im Grunde Glaubender ist, ergeben sich die cusanischen Neuinterpretationen einer Reihe von Motiven und Begriffen, die mit der Verhältnisbestimmung von Glauben und Wissen zusammenhängen. Sie vermitteln sich im Gnadenerständnis des Cusanus zu einer lebendigen Einheit, so daß sich dieses als Auslegungsschlüssel für das cusanische Denken insgesamt erweist: Die übernatürliche Gnade übersteigt nicht mehr die Vernunft aufgrund ihrer übervernünftigen Offenbarungsinhalte, sondern meint als die Offenbarkeit des ersten Erkenntnisprinzips die transzendente Ermöglichungsbedingung jedes Vernunftvollzugs (De dato patris luminum n.94,4–6). Wenn die Möglichkeit des denkenden Selbstvollzuges des Subjekts demnach in der übernatürlichen Selbstmitteilung Gottes ihren Grund findet, so können die bisher als die Vernunft übersteigend geltenden zentralen Theologumena Trinität, Inkarnation und Kirche nun im transzendentalen Regreß des Geistes auf dessen Ermöglichungsbedingungen aufgewiesen werden.

## 2. Homo enim est suus intellectus (d.ign. III 4; S.131,24)

Diese Ursprungsreflexion des Denkens geschieht bei Cusanus in einer subtilen Analyse der Struktur des Selbstvollzuges der endlichen Erkenntnis. Insbesondere in den Schriften *De coniecturis* und *Idiota de mente* führt Cusanus die *mens humana* auf die Gegebenheit Gottes als ihren nicht selbst hervorgebrachten, sondern glaubend empfangenen und daher absoluten Grund zurück. Wenn es dazu eines eigenen Aktes der Selbstkonzentration des Denkens bedarf, so weist dies darauf hin, daß die endliche Vernunft als kreatürliche Größe in absoluter Differenz zu ihrem Urgrund steht. Sie entspringt seinem Seiendes als solches überhaupt erst setzenden schöpferischen Akt, bleibt aber als dessen Hervorbringung gerade in ihrer ursprünglichen Abhängigkeit hinter der bedingungslosen Seinsfülle des Ursprungs zurück. Die Ausfaltung des absoluten Grundes in das endliche Denken konzipiert Cusanus auf dem Hintergrund des neuplatonischen Emanationsgedankens als stufenweise Entfernung und damit innere Differenzierung der Vernunft selbst: *Der Geist besteht seiner Kraft nach aus der Kraft des Verstehens, des Vernunftfolgers, des Vorstellens und des sinnlichen Wahrnehmens (ex virtute intelligendi, ratiocinandi, imaginandi et sentiendi)*. (*Idiota de mente* I n.141,2–3) Die innere Einheit als *nobilis quaedam atque simplex unita virtus* (*De coniecturis* II 16 n.158,1–2) wahrt der Geist darin, daß sich seine Kräfte stets aufeinander hin und voneinander her vollziehen.<sup>2</sup> Allein die alltägliche Erfahrung, daß wir aus der Vielzahl der uns umgebenden Dinge nur diejenigen wahrnehmen, auf die unsere *intentio* gerichtet ist, ist ein klarer Hinweis darauf, daß

<sup>2</sup> Vgl. zum folgenden: *coni.* II 16 n.157,10–24.

menschliche Erkenntnis bereits auf der Ebene der Sinnlichkeit keine abbildhafte Reduplikation einer extramentalen Wirklichkeit ist. Können also bereits die Sinne ihren Gegenstand selbst bestimmen, so verfügt der Geist auf der Stufe der *imaginatio*, dem Vermögen, einmal wahrgenommene Dinge aus der Erinnerung zu vergegenwärtigen, auch unabhängig vom aktuellen Sinnesakt frei über den Erkenntnisgegenstand (*coni. II 14 n.141,7ff*). Vermögen *sensus* und *imaginatio* zwar Auswahl und Aufbewahrung der Sineseeindrücke zu leisten, so verbleiben diese doch auf ihrer Ebene in konfusem Nebeneinander. Zur Unterscheidung des einen vom anderen bedarf es einer höheren Kraft, nämlich der die Dinge als begrifflich unterschiedene zuallererst formenden *ratio*. Die von der *ratio* den Gegenständen verliehene Identität hat sie jedoch nicht aus sich selbst, sondern verdankt sie dem *intellectus*, der insofern die höchste Erkenntnisstufe ist, als er im Satz der Identität das erste, auf nichts anderes mehr zurückführbare, aber in jedem anderen voraus-gesetzte Erkenntnisprinzip beinhaltet. Dieses als *praesuppositio absoluta* (*Idiota de sapientia II n.30,10*) jedes Erkenntnisaktes aufgewiesene Identitätsprinzip setzt Cusanus nun in Anlehnung an die neuplatonische Bestimmung des absoluten Ursprungs als das Eine mit Gott gleich. Als transzendent(al)e Ermöglichungsbedingung des Selbstvollzugs des endlichen Geistes kann Gott selbst von diesem nicht nach der Art eines endlichen Gegenstandes begriffen, sondern nur im Überstieg der Vernunft über ihre eigenen Möglichkeiten, als welcher sich der Rückgang in ihren Ermöglichungsgrund notwendigerweise ereignet, in liebender<sup>3</sup> Ver-Einung geschaut werden. Dieser Moment, in dem der Geist sich — aus sich heraustretend — in seinen Grund zurücknimmt, ist die von Cusanus in ihrer paradoxalen Struktur als *docta ignorantia* beschriebene mystische *visio*, die Grund-Erfahrung des Menschen.<sup>4</sup>

### 3. Trinität als Grund-Erfahrung des Menschen

Die in seiner Ursprungsreflexion dem Denken zuteil gewordene schauende Grund-Erfahrung eröffnet nun Cusanus die Möglichkeit einer Theorie des ersten Prinzips. Um deren adäquate Verwirklichung ringt er über seine zahlreichen Schriften hin in immer neuen Gottes-Begriffen und aenigmatischen Gottesnamen. Dabei zielt dieses Ringen auf das, was zugleich die besondere Schwierigkeit der philosophischen Rede von Gott ist: begrifflich und sprachlich zum Ausdruck zu bringen, daß im Gottesbegriff für den Verstand Gegensätzliches ineins gedacht werden muß, nämlich Gottes begründende Gegenwart *in* allen Dingen und seine Erhabenheit *über* alles von ihm Begründete. Betont

<sup>3</sup> Wenn Cusanus den Menschen als *sanum liberum intellectum* (*d.ign. I 1: S.5,10f*) denkt, so darf dies nicht als Ausschluß der affektiven Dimension verstanden werden. Im Rückgang des Menschen auf den Grund seiner Geistigkeit mündet die Erkenntnis vielmehr in die Liebe ein, weil hier nichts mehr begriffen, sondern nur *amoroso amplexu* (*ebd. 12*) erfahren werden kann. Zum Verhältnis von Erkenntnis und Liebe in der Gottesschau vgl. den Briefwechsel zwischen Cusanus und den Mönchen von Tegernsee, ediert in: E. Vansteenbergh, *Au-tour de la docte ignorance. Une controverse sur la théologie mystique au XV<sup>e</sup> siècle*. Münster 1915.

<sup>4</sup> Bezeichnet man die *visio* als fünfte Erkenntnisstufe über dem *intellectus*, so ist dies nur im Sinne des *incom-prehensibiler comprehendere* der *docta ignorantia* zulässig; in der *visio* wird eigentlich nichts erkannt, nichts definierend begriffen, da jeder intentional auf ein Etwas ausgerichteten endlichen Erkenntnis das infinite, unterschieds-lose Absolute unzugänglich bleibt.

Theologie den einen Aspekt mehr als den anderen, so wird sie entweder als affirmative oder als negative klassifizierbar.<sup>5</sup> Den Alternativen einer solchen paradigmatischen Einordnung entzieht sich die cusanische Prinzipienspekulation schon von vornherein dadurch, daß sich deren Überwindung als ihr eigentliches Grundanliegen erweist. Cusanus faßt Gott begrifflich als *coincidentia oppositorum* und benennt ihn als *possest* und *non-aliud*. Eine Interpretation dieser cusanischen Neuprägungen soll nun den Nachweis erbringen, daß sie als Versuche einer *Vermittlung von affirmativer und negativer Theologie* zu verstehen sind (d.ign. I 4; S.11,3) und daß dieser ihrer Intention eine religiöse Grunderfahrung zugrunde liegt, die von der christlichen Theologie als *Trinität* bezeichnet wird.

### 3.1 *Das principium unitrinum als coincidentia oppositorum*

Seinen Gottesbegriff der *coincidentia oppositorum* gewinnt Cusanus aus einer in ihrer Denkstruktur bereits mit Anselm von Canterburys *unum argumentum* in einen sachlichen und rezeptionsgeschichtlichen Zusammenhang gebrachten<sup>6</sup> Analyse einer im Denken schon gegebenen Gottes-quasi-Definition: dem *aliquid quo nihil maius cogitari possit* (Proslogion 2; ed.Schmitt 101,3) für Anselm und dem *maximum absolutum* für Cusanus. Bei Anselm meistens unberücksichtigt<sup>7</sup> und bei Cusanus — so weit dies ein immer nur mehr oder weniger umfassender Überblick über die Forschungsliteratur zu sagen erlaubt — überhaupt noch nicht als solche zur Kenntnis genommen<sup>8</sup> aber bleibt die Tatsache, daß der als Ausgangspunkt dem Denken zugrundeliegende Gottesbegriff nicht etwa unbedacht als ein vom Denken hervorgebrachter gilt, sondern ausdrücklich als *im Glauben gegebener*, also aus einer vorgängigen Selbstmitteilung Gottes herkömftiger, reflektiert ist: Anselm führt ihn durch das voraus-gesetzte *credimus* ein, Cusanus als unbezweifelbare Gegebenheit im Glauben aller Völker: *Niemals gab es ein Volk, das Gott nicht anbetete und nicht an ihn als das absolut Größte glaubte* (d.ign. I 7; S.14,24f).

Die Eigenart dieser ursprünglich im Glauben ermöglichten Erfahrung Gottes als des *maximum* reflektiert Cusanus nun im Denken mittels der begrifflichen Fassung der *maximitas absoluta* als *omnia absolute actu quae esse possunt* (d.ign. I 4; S.11,1), absolute Wirklichkeit aller Möglichkeit. In Analogie zum Proslogion-Argument handelt es sich hier um eine Selbstausslegung des Begriffs, weil das Größte nur es selbst ist, wenn es alles Mögliche in Wirklichkeit ist. Nichts kann also außerhalb des *maximum* sein, weshalb es

<sup>5</sup> Vgl. als *locus classicus* dieser Einteilung: Ps.-Dionysius Areopagita, De theologia mystica III (ed. Ritter 146,1ff).

<sup>6</sup> S. Dangelmayr, Anselm und Cusanus. Prolegomena zu einem Strukturvergleich ihres Denkens. In: F.S. Schmitt (Hg.), *Analecta Anselmiana*. Band III. Frankfurt/Main 1972. S.112–140. — Ders., Maximum und cogitare bei Anselm und Cusanus. Zur Problematik des Proslogion-Arguments. In: H. Kohlenberger (Hg.), *Analecta Anselmiana*. Band IV/1. Frankfurt/Main 1975. S.203–210. — K. Flasch, Die Metaphysik des Einen bei Nikolaus von Kues. Leiden 1973. S.161ff.

<sup>7</sup> Vgl. aber: R. Heinzmann, Anselm von Canterbury. In: K.-H. Weger, *Argumente für Gott*. München 1987. S.25.

<sup>8</sup> Vgl. aber den Hinweis bei F. N. Caminiti, *Nicholas of Cusa: Docta ignorantia. A Philosophy of Infinity*. New York 1968. S. 65: Cusanus, faith experience gave him this new perspective on infinity, which clearly allows him to see that immanence and transcendence in the infinity of God are not other than one another, they coincide, they are one.

notwendigerweise als *infinitus actus* (d.ign. I 23; S.47,5), als alles umfassende aktuelle Unendlichkeit, gedacht werden muß. Von Gott ausgesagt, übersteigt somit der *maximitas*-Begriff unser rationales Konzept eines Größten darin, daß er eine Wirklichkeit meint, zu der es nicht nur kein sie Überschreitendes, sondern auch kein von ihr Überschrittenes, im Sinne eines in ihr nicht mit Umgriffenen, gibt (d.ign. I 4; S.10,6–8). Da das *maximum* in dieser seiner absoluten Verhältnislosigkeit also nicht die höchste Stufe einer graduellen Steigerung ist, ist nichts denkbar, was ihm gegenüber größer oder kleiner wäre, weshalb es als das Größte und Kleinste zugleich, als der Zusammenfall von *maximum* und *minimum* begriffen werden muß (ebd. 12–16). Der Zusammenfall mit dem *minimum* erweist sich als das Spezifikum des nicht rational begriffenen, sondern im Glauben erfahrenen *maximum*. Der Begriff des *minimum* ist es also, in dem die Eigenart der darin gegebenen Wirklichkeit, nämlich Gottes selbst, zum Ausdruck kommt. Folgt die Bestimmung des *minimum* deshalb aus dem Begriff aktueller Unendlichkeit, weil es ihr gegenüber nichts Kleineres gibt, so bedeutet dies, daß Gott die absolute Wirklichkeit eines *jeden* Dinges ist. Daß alles in ihm er selbst ist, besagt also zugleich, daß er in jedem Ding das ist, was es ist. Alles ist in ihm eingefaltet, er in allem ausgefaltet (d.ign. II 3; S.72,13–15). *Minimum* beschreibt also zunächst die begründende Anwesenheit Gottes in jedem Ding, die Selbstaffirmation Gottes im kreativen Akt. Da aber die daraus hervorgehenden kreatürlichen Selbstmanifestationen Gottes als Begründete sich notwendigerweise in absoluter Differenz zu ihrem Grund befinden, erreichen sie diesen als ihre absolute Wirklichkeit nie ganz, sondern als *excedentia et excessa* stets nur mehr oder weniger. *Minimum* bedeutet schließlich als Superlativ die absolute Erhabenheit Gottes, die Negation jeder kreatürlichen Einschränkung<sup>9</sup> in bezug auf den transzendenten Grund. Im Moment des *minimum* läßt sich also begrifflich zum Ausdruck bringen, daß Gott in seiner absoluten Seinsfülle zugleich *alles* ist, insofern jedes Ding überhaupt nur als Teilhaberelevation von ihm her Bestand hat,<sup>10</sup> zugleich aber *nichts von allem* ist, insofern die aktuelle Unendlichkeit von ihrem Begriff her jede den Ausschluß von allem anderen implizierende Besonderung zu einem Etwas ausschließt (d.ign. I 4; S.11,3–9). Für die folgenden Überlegungen ist nun entscheidend, daß nach Cusanus ein Gottesbegriff nur der von ihm intendierten Wirklichkeit gerecht werden kann, wenn Affirmation und Negation in ihm ineins gedacht sind (ebd. 9–11). Diese Notwendigkeit liegt nun darin begründet, daß Gott überhaupt nur deshalb alles in allem sein kann, weil er das Nichts von allem ist, nur deshalb als das *maximum* alles in sich beschließt, weil er als das *minimum* jede Besonderung aus sich ausschließt. Die Transzendenz Gottes steht seiner Immanenz nicht nur nicht entgegen, sondern ist vielmehr deren notwendige Voraussetzung. *Coincidentia oppositorum* bedeutet demnach, daß im Gottesbegriff Affirmation und Negation vermittelt werden müssen.

<sup>9</sup> Für das zu einem *hoc vel illud* eingeschränkte Sein der kreatürlichen Wirklichkeit prägt Cusanus den Begriff der *contractio* (d.ign. II 4; S.75,12f).

<sup>10</sup> *Kreatürlichkeit als Verhältnis schlechthiniger Abhängigkeit* (F. Schleiermacher, Reden über die Religion. Ges.-Ausg. I,23ff) und *radikaler Herkünftigkeit* (K. Rahner, Grundkurs des Glaubens. Freiburg <sup>5</sup>1984. S.40) beschreibt Cusanus mit dem Terminus *ab-esse* (d.ign. II 2; S.65,19).

Im Hinblick auf seine Verwurzelung in der Glaubensgegebenheit kann dieser Sinn des Koinzidenzgedankens auf ein religiöses Grundphänomen zurückgeführt werden: Gottes Anwesenheit wird im Glauben niemals ohne ihren Gegensatz, nämlich die sich aus Gottes Un-faßbarkeit ergebende Entzogenheit, erfahren.<sup>11</sup> Gotteserfahrung erweist sich demnach nur dann als eine solche, wenn sie von dieser *im Wesen Gottes selbst begründeten Ambiguität*<sup>12</sup> her bestimmt ist. Theologie als menschliches Sprechen über Gott bringt diese Zweideutigkeit darin zum Ausdruck, daß sie Gott als die Einheit dieser zwei Momente benennt, seine Wirklichkeit als *Trinität* bezeichnet.

Da der cusanische Koinzidenzgedanke letztlich jene Erfahrung reflektiert, die das theologische Trinitätsdogma beschreibt, entsteht er ursprünglich als dessen Auslegung. Als wichtigste unmittelbare Quelle zu Idee und Begriff der Koinzidenz hat Rudolf Haubst<sup>13</sup> einen Text aus einer Frühschrift von Cusanus' Kölner Lehrer Heymerich von Kamp identifiziert.<sup>14</sup> Heymerich konzipiert hier eine Theorie des ersten Prinzips auf dem Hintergrund der Ursachenlehre des Aristoteles. Im Zuge seiner Rückführung eines jeden Dinges auf Materie und Form als dessen innere, und Wirk- und Zielgrund als dessen äußere Ursachen, hatte bereits Aristoteles entdeckt, daß die drei aktiven Ursachen, nämlich Form, Ursprung und Ziel, *häufig in eins zusammengehen* (Physik B 7, 198a 23–25). Diese Möglichkeit erlaubt es Heymerich, im Gefolge des neuplatonisch beeinflussten Aristotelismus des Albertus Magnus, den absoluten Grund als den Zusammenfall von Wirk-Form- und Zielursache zu bestimmen und dies — das cusanische *minimum* vorwegnehmend — als begrifflichen Ausdruck der Erfahrung zu deuten, daß Gott *omnibus intimissimum* und *nulli inclusum* zugleich ist. Die Prinzipienspekulation des Cusanus schließt bewußt an diese Tradition an (De beryllo n.17,3–6). Cusanus greift den Gedanken der Koinzidenz der Dreiursächlichkeit in Gott auf, bezieht ihn ausdrücklich auf die göttliche *triunitas* (De venatione sapientiae VIII n.22,12–16) und umschreibt ihn auch mit den Ternaren *principium, medium, finis* und — im Anschluß an Paulus (Röm 11,36) — *ex ipso, per ipsum, in ipso* (Sermo 38 n.3,16–25).

Die ursprüngliche Verwurzelung des Koinzidenzgedankens in der Trinitätserfahrung kommt nun in den Kapiteln von *De docta ignorantia* zur Entfaltung, in denen Cusanus den koinzidental Urgrund explizit als einen dreieinen reflektiert. Dabei nimmt er eine Neuinterpretation der traditionellen, ihm vor allem über Boethius und die Schule von Chartres vermittelten Trinitätstheologie von seiner eigenen Theorie des ersten Prinzips her vor.<sup>15</sup> Im Ergebnis seiner Prinzipienspekulation, daß Gott als alles und das Nichts von allem zugleich, also als die Koinzidenz von *maximum* und *minimum*, gedacht werden muß, sieht Cusanus den Sinn des in den vorhergehenden Kapiteln aufgegriffenen trini-

<sup>11</sup> Religionsphänomenologisch weist R. Otto die göttliche Wirklichkeit als das *Mysterium Tremendum et Fascinans* auf. (Das Heilige. München 261947. S.12ff; 39ff).

<sup>12</sup> In diesem Sinne spricht R. Guardini im Anschluß an B. Pascal von der *Ambiguität* der Gotteserfahrung. (Christliches Bewußtsein. Mainz-Paderborn 1991. S.138ff) In *Welt und Person* (Mainz-Paderborn 1988. S.36–44) handelt Guardini in einer den cusanischen Gedanken von *De non aliud* wiederholenden Weise von Gott als dem Anderen und Nicht-Anderen zugleich.

<sup>13</sup> R. Haubst, Das Bild des Einen und Dreieinen Gottes in der Welt nach Nikolaus von Kues. Trier 1952. S.88ff.

<sup>14</sup> Compendium divinarum II,1,2; ediert im Anhang von R. Haubst, Das Bild ... S.332.

<sup>15</sup> Diese faßt er im diesbezüglich zentralen Kapitel I 10 (*Quomodo intellectus trinitatis in unitate supergreditur omnia*) S.20,1–13 zunächst kurz zusammen.

tätstheologischen Ternars *unitas, aequalitas, conexio*. Das dem *minimum* als dem Negativum des Gottesbegriffs entsprechende Moment der *unitas* gewinnt Cusanus durch die Negation der geschöpflichen Unvollkommenheiten Andersheit (im Sinne von Eingeschränktheit) und Wandelbarkeit (d.ign. I 7: *De trina et una aeternitate*; S.15,4–10). Mit dem Ausschluß aller Andersheit und Wandelbarkeit aus der absoluten Einheit ergibt sich nun das dem *maximum* als dem Affirmativum des Gottesbegriffs entsprechende Moment der *aequalitas* (d.ign. I 8: *De generatione aeterna*; S.17,19–21). *Aequalitas* beschreibt zuallererst die absolute Selbstgleichheit der Einheit. Übereinstimmung mit sich selbst bedeutet zugleich aber auch Übereinstimmung *mit allem anderen*, weil das absolut mit sich selbst Geglichene zu nichts anderem als sich selbst in einem Verhältnis steht und so auch keinem anderen entgegengesetzt werden kann. Bestimmt sich im Unterschied dazu alles andere erst aus seinem Verhältnis zu einem anderen als solches, so setzt es insofern die absolute Selbstübereinstimmung voraus, als die Kette endlicher Verhältnisse sich nicht endlos fortsetzen kann, sondern in der sich nur zu sich selbst verhaltenden absoluten Selbstgleichheit Anfang und Ende finden muß. Die Übereinstimmung des Absoluten mit allem anderen meint also die des Grundes mit dem in ihm Begründeten. Als trinitätstheologisches Relat beschreibt *aequalitas* den vom kreativen Akt der Seinssetzung bedingten Vor-enthalt aller Dinge in der unendlichen Seinsfülle Gottes (ebd. 6–11). Da das seinsvermittelnde Teilhabeverhältnis von Allem zum Einen dessen absolute Verhältnislosigkeit voraussetzt, ist affirmative *aequalitas* immer nur zugleich mit negativer *unitas* gegeben. In der aus beiden hervorgehenden *conexio* vermittelt sich das erste Prinzip schließlich zur Dreieinheit (d.ign. I 9: *De conexione aeterna processione*; S.18,6–10). An zentraler Stelle faßt Cusanus die Trinitätsauffassung von *De docta ignorantia* zusammen, indem er seinen Grund-Gedanken des Zusammenfalls von *maximum* und *minimum* im Ursprung auf das Theologumenon Trinität als dessen Auslegung zurückbezieht: *Wenn ich ferner sage: ›Die Einheit ist die größte‹, so bezeichne ich eine Dreieinheit. Sage ich nämlich ›Einheit‹, so bezeichne ich Ursprung ohne Ursprung (principium sine principio). Sage ich ›die größte‹, so bezeichne ich Ursprung vom Ursprung (principium a principio). Verbinde und vereinige ich beide durch das Zeitwort ›ist‹, so bezeichne ich das Hervorgehen aus beiden (processionem ab utroque). Haben die früheren Ausführungen den eindeutigen Beweis geliefert, daß das Eine das Größte ist, weil es das Kleinste ist, so sind das Größte und die Verbindung eines, so sehr, daß die Einheit sowohl die kleinste wie die größte und Einung ist* (d.ign. I 10; S.21,5–11). In der Einsicht, daß die Affirmation Gottes als des Prinzips die Negation jedes ihm etwa vorauszusetzenden Ursprungs impliziert, besteht der auch im Koinzidenzgedanken zum Ausdruck gebrachte Kern der cusanischen Trinitätsspekulation. Trinität beschreibt also nach Cusanus die Erfahrung Gottes als des grundlosen Grundes.

### 3.2 ›Possesst‹ als *aenigma trinitatis*

Aus dem Grund-Gedanken des Cusanus, daß die seinsbegründende Anwesenheit Gottes in allem seine Erhabenheit über alles nicht ausschließt, sondern voraussetzt, ergibt sich die absolute Verhältnislosigkeit des Ursprungs und damit die Unmöglichkeit einer begrifflichen Ausgrenzung desselben. Von diesem Ergebnis her weist die cusanische



Theorie des ersten Prinzips schon in sich ihre Möglichkeiten in die Grenzen einer möglichst genauen Annäherung an ihren Gegenstand (Trialogus de possest n.40,6–13). Die unendliche Verbesserungsfähigkeit menschlicher Gotteserkenntnis ist nun für das cusanische Denken keineswegs Grund zur Stagnation. Cusanus vermag sie vielmehr auf den unerschöpflichen inneren Reichtum Gottes zurückzuführen und diesen in einer Vielzahl von immer neuen Gedanken-gängen zur Geltung zu bringen. Somit ist es keine Abkehr vom Grund-Gedanken von *De docta ignorantia*, sondern eine innere Konsequenz aus demselben, wenn Cusanus in einer Vielzahl von späteren Werken zu einer Spekulation des ersten Prinzips immer wieder neu ansetzt. Die Fortschritte zeigen sich daher nicht in der Grund-Konzeption, sondern im Ausdruck derselben. In der wiederholt zur Abgrenzung verschiedener Phasen<sup>16</sup> im Denken des Cusanus herangezogenen Aussage (coni. I 6 n.24,1–6) bezeugt Cusanus lediglich das Finden einer neuen Sprachebene. Im Unterschied zu dieser in *De coniecturis* geleisteten begrifflichen Vertiefung des Koinzidenzgedankens in der Aussage, daß Gott selbst über die Verbindung der Gegensätze erhaben sei, ziehen die darauf folgenden Denkansätze aus der Einsicht in die Unmöglichkeit einer begrifflichen Eingrenzung Gottes dadurch die Konsequenz, daß in ihnen nicht mehr Gottesbegriffe, sondern Gottesnamen auf ihre Aussagefähigkeit hinsichtlich einer Theorie des ersten Prinzips hin analysiert werden. Das cusanische Denken erweist sich dabei als ein sich seiner Grenzen bewußtes, weil ein Gottesname leichter als Konstrukt des mittels seiner die Gotteserkenntnis versuchenden menschlichen Geistes durchschaut werden kann. Ihrer Zweckbestimmung einer *manuductio* (d.ign. I 10; S.21,18) des Denkens über alles begrifflich Faßbare hinaus können diese Gottesnamen deshalb entsprechen, weil sich in ihnen Bestimmungen des ersten Prinzips spiegeln, auf die hin sie enträtselt werden müssen.<sup>17</sup> In der Suche nach Aenigmata, mittels derer sich der Grund-Gedanke möglichst klar, kurz und leicht faßbar vermitteln läßt, zeigt sich das cusanische Ideal einer *theologia brevis et facilis* (vgl. Id.s. II n.29,15ff; *De apice theoriae* n.5,9f). In ihrer Strukturierung durch die Verbindung von jeweils zwei inhaltlich einander widersprechenden Begriffen erweisen sich die beiden wichtigsten aenigmatischen Gottesnamen *possest* und *non-aliud*<sup>18</sup> schon von ihrem äußeren Erscheinungsbild her als Anspielungen auf die Trinität.

Das Aenigma ›*possest*‹ bezeichnet die in *De docta ignorantia* aus dem Gottesbegriff des *maximum* abgeleitete Bestimmung des Ursprungs als *omne id, quod esse potest* (d.ign. I 4; S.10,12), als aktuelle Unendlichkeit. Die bereits in den Schriften *De coniecturis* und *Idiota de mente* erreichte Konzentration des cusanischen Denkens auf die Analyse des Selbstvollzugs der *mens humana* und seiner Ermöglichungsbedingungen wird hier aber insofern bestimmend, als Cusanus den Gottesnamen *possest* nicht mittels der Analyse eines Gottesbegriffs, sondern eines Denkprinzips gewinnt. Aus der absoluten Geltung des Axioms ›*Was nicht sein kann, ist nicht*‹ (Trialogus de possest n.5,5f) leitet Cusanus

<sup>16</sup> Vgl. die Diskussion dieser Problematik bei K. Jacobi, *Die Methode der cusanischen Philosophie*. Freiburg 1969. S.30ff.

<sup>17</sup> Diese seine *aenigmatische* Methode der Gotteserkenntnis führt Cusanus auf das Pauluswort 1 Cor 13,12 zurück: *Videmus enim nunc per speculum in aenigmate, tunc autem facie ad faciem*; vgl. z.B. d.ign. I 11; S.22,6.

<sup>18</sup> Der Gottesname *idem* aus *De genesi* kann als Vorstufe zu *non aliud*, das Aenigma *posse ipsum* aus *De apice theoriae* als Weiterentwicklung von *possest* interpretiert werden.

die Bestimmung des absoluten Ursprungs als Einheit von Möglichkeit und Wirklichkeit ab (poss. n.6,1–18). Die sich notwendig aus dem Begriff des Absoluten ergebende Bestimmung Gottes als Zusammenfall von Möglichkeit und Wirklichkeit deutet Cusanus nun als Ausdruck seines Grund-Gedankens, daß Gott nur in allem sein kann, weil er über allem ist. Als absolute Wirklichkeit aller Möglichkeit ist Gott alles, was sein kann, in Wirklichkeit (poss. n.8,5–8). Da in Gott demnach nicht nur alles, was ist, sondern auch alles mögliche Sein verwirklicht ist, umfaßt er nicht nur alles Sein in sich, sondern auch jenes Nicht-Sein, aus dem heraus alles überhaupt erst ins Dasein tritt (poss. n.25,12–26,9). Der cusanische Grund-Gedanke der Erhabenheit Gottes über Sein und Nichts und damit über Affirmation und Negation wird in *De possess* als notwendige Implikation der Kreativität des ersten Prinzips ausgelegt. Da in Gott auch alles mögliche Sein wirklich ist, erschöpft sich seine *potentia creativa* nicht in seiner Schöpfung (poss. n.8,12f; n.27,13f); er bleibt vielmehr als *primum omnipotens principium* (poss. n.27,9f) über alles von ihm Hervorgebrachte erhaben. Nur aufgrund dieser Erhabenheit kann er dann in allem das sein, was es ist, indem er es aus dem Nicht-Sein ins Sein führt. Mit der unbegrenzten Schöpferkraft<sup>19</sup> beschreibt *posse* das Negativum, mit deren absoluter Verwirklichung *actus* das Affirmativum des Gottesbegriffs (poss. n.42,15–18). Dieses Ergebnis erlaubt nun Cusanus den Rückbezug des Aenigmas *possest* auf das Theologumenon Trinität als dessen Auslegung (poss. n.51,4–9).

Sieht Cusanus schon im Hinblick auf das Aenigma *possest* dessen Vorzüge darin, daß es in seiner Kürze eine in den längsten Reden nicht ausdrückbare Spekulation des ersten Prinzips beinhaltet (poss. n.14,1–10; n.24,5–7), so versucht er in derselben Schrift mittels zweier noch kürzerer Aenigmata einen noch leichteren Zugang zur absoluten Einfachheit zu eröffnen. Als *figura unitrini principii conveniens* führt Cusanus das Aenigma *IN* (poss. n.54,7ff) ein. Dieses erweist sich in dreifacher Hinsicht als Darstellung des im Trinitätsgedanken zum Ausdruck gebrachten Zusammenfalls von Negation und Affirmation in Gott. Zunächst in seinem äußeren Erscheinungsbild: *I* ist — bloß aus einer Linie bestehend — einfacher als alle anderen Buchstaben, gerade deshalb aber deren Ursprung, weil, wie am Beispiel des *N* ersichtlich, kein anderer Buchstabe ohne diese einfache Linie gebildet werden kann. Weiter hat *IN* als Vorsilbe in Wörtern wie *INtrare* affirmative, in Bildungen wie *INNominabile* aber negative Bedeutung. Dies spiegelt sich schließlich in der Zusammensetzung von *IN* selbst, denn *I* steht für *ita*, *N* für *non* (poss. n.55,23–56,3).

Die Spitze seiner Intention erreicht das cusanische Bemühen um Gotteserkenntnis mittels aenigmatischer Verdichtung im Versuch, die Dreieinheit der absoluten Einfachheit in einem einzigen Buchstaben zur Darstellung zu bringen: *Video E simplicem voca-*

<sup>19</sup> Die unbegrenzte Möglichkeit zu kreativer Selbstexplikation des absoluten Prinzips artikuliert Cusanus in den Begriffen *actu capacitas omnis possibilis capacitatis* (theol. comp. n.9,3f), *virtus infinita* (ebd. n.5,25), *infinitus vigor* (ebd. n.9,14) und integriert sie in den trinitätstheologischen Ternar *secunditas, partus (proles), amor* (Cribratio Alkorani II 5 n.99,9 u.100,12). Interpretiert man das Moment *memoria* des augustiniischen Ternars *memoria, intelligentia, voluntas* (De trinitate X 11,18; CCSL 330f), den Cusanus in *De aequalitate* (f 18r in der Pariser Ausgabe (zit. als P) des Faber Stapulensis) aufgreift, von der augustiniischen Analyse der *memoria* als unendlichen, unbewußten Vor-enthalt bewußten Wissens in Conf. X 8,15ff (CCSL 162ff) her, so erweist es sich als Vorstufe zur cusanischen *omnipotentia*.

lem unitrinam. Nam est vocalis ipsius posse, ipsius Esse et nExus utriusque. Vocalitas eius utique simplicissima est trina.<sup>20</sup> (poss. n.57,4–6) Wenn sich hier menschliche Gotteserkenntnis sukzessive bis auf diese *similitudo remotissima* (ebd. 15) zurücknimmt, so geschieht dies aus dem Bewußtsein heraus, daß sie nur in einer letztlich in ihre Aufhebung im mystischen Schweigen einmündenden Reduktion aller Ausdrucksmittel der in ihr zur Sprache zu bringenden Wirklichkeit gerecht werden kann. Aenigmatische Gotteserkenntnis dient bei Cusanus zur Einübung in diese Erfahrung.

### 3.3 »Non aliud est non aliud quam non aliud«

Im Aenigma *non aliud* erschließt sich die Intention des cusanischen Denkens darin, daß es Cusanus hier schließlich gelingt, die Ergebnisse seiner Prinzipientheorie ausdrücklich auf die Ursprungsfrage seines Denkens nach der Ermöglichungsbedingung seiner selbst zurückzubeziehen:<sup>21</sup> In *De non aliud* setzt Cusanus zu einer Spekulation des ersten Prinzips bei der Frage nach der Voraussetzung des endlichen Erkenntnisvollzugs an. Als das zu jeder Form von Wissen führende Erkenntnismittel bestimmt Cusanus die Definition. Vollzieht der Definitionsakt die Bestimmung eines jeden als nichts anderes als es selbst, so ist das Nicht-Andere als das in jeder Definition Mit-gesetzte zugleich deren absolute Voraus-setzung (*Directio speculantis seu De non aliud I; S.5,1–5*). Als absolute Voraussetzung jeder Definition setzt das Nicht-Andere selbst aber nicht etwas anderes voraus, weil es als *definitio omnia definiens* (n. al. I; S.4,8) auch sich selbst definiert: *Ich sehe wohl: das Nicht-Andere ist nichts anderes als eben das Nicht-Andere ... Siehst du jetzt nicht ganz eindeutig, daß das Nicht-Andere sich selbst bestimmt, da es durch etwas anderes nicht bestimmt werden kann?* (ebd. 29–32) Der Gedankengang des *non aliud* ermöglicht es Cusanus, den Grundgedanken seiner Theorie des ersten Prinzips nicht nur gleichsam *in pretiosiori aenigmate* (n.al. II; S.6,27) widerstrahlen zu lassen, sondern im durch den Begriff des *non aliud* zum Ausdruck kommenden Wesen Gottes selbst neu zu begründen: *Non aliud* negiert zunächst alle Andersheit von Gott und beschreibt ihn so als die absolute Differenz: Da Gott selbst kein anderes ist, kann er zu nichts in ein Verhältnis gesetzt werden und ist so über alles erhaben, das Nichts von allem. Absolute Differenz ist aber sodann absolute Identität, denn die absolute Verhältnislosigkeit des Nicht-Anderen bedeutet zugleich, daß es zu nichts im Verhältnis der Andersheit steht, sondern in allem anderen das ist, was es ist (n.al. VI; S.14,11–17). Seinen Grund-Gedanken, daß Gott nur als das Nichts von allem alles in allem sein kann, begründet Cusanus nun in einer Wesenseigenschaft Gottes: Da alles andere nur durch das Nicht-Andere als nichts anderes als das andere definiert werden kann, ist das Nicht-Andere Voraussetzung alles anderen. Absolute Voraussetzung alles anderen ist das Nicht-Andere aber deshalb, weil es zu seiner Definition keines anderen bedarf: es bestimmt sich selbst als nichts anderes als das Nicht-Andere und erst dadurch alles andere als das andere seiner selbst. Selbstdefini-

<sup>20</sup> »Ich sehe das einfache E als dreieinigen Laut. Denn es ist Vokal des KönnEns, des SEins und der VERknüpfung beider. Seine ganz einfache Lauthaftigkeit ist dreifach.«

<sup>21</sup> Daß Cusanus seinen Grund-Gedanken immer schon von daher entfaltete, geht u.a. daraus hervor, daß er d.ign. I 19ff; S.37,11ff die Trinität als Prinzip aller geometrischen Figuren, also der Produkte menschlicher Denkleistungen, aufweist.

tion als Wesenseigenschaft Gottes ist also die Begründung dafür, daß Gott in jedem anderen das ist, was es ist, selbst aber über alles andere als das Nicht-Andere erhaben bleibt (n.al. propositio 6; S.61,19–24). Gelingt Cusanus in der Bestimmung Gottes als *definitio sui ipsius* nach seinem Selbstzeugnis das zum Ausdruck zu bringen, was er über viele Jahre hin mit dem Gedanken des Zusammenfalls der Gegensätze suchte (n.al. IV; S.9,9–11),<sup>22</sup> so kann er diese auch auf die im Koinzidenzgedanken reflektierte Gotteserfahrung zurückbeziehen: Kann das *non aliud* auf die Selbstdefinition Gottes zurückgeführt werden, so bestimmt darin Gott selbst die trinitarische Selbstvermittlung als seinen Wesensvollzug, den Zusammenfall von negativem *non* und affirmativem *aliud* aber als sein Wesen: *Das Geheimnis der Dreifaltigkeit ist durch ein Gnadengeschenk Gottes Glaubensbesitz. Es übersteigt alles Begreifen und ist selbst Voraussetzung allen Begreifens. Die Mittel aber, die uns in diesem Leben zur Erforschung Gottes zur Verfügung stehen, gestatten nicht, ihm anders und in bestimmterer Form Ausdruck zu geben, als es eben geschah ... So ist es denn deutlich, daß im Nicht-Anderen und Nicht-Anderen und Nicht-Anderen — mag diese Ausdrucksweise auch recht ungewöhnlich sein — das dreieinige Prinzip sich am klarsten offenbart, freilich über alles Begreifen und alle unsere Fähigkeiten des Begreifens hinaus. Wenn nämlich das im Nicht-Anderen bezeichnete erste Prinzip sich selbst definiert, so entspringt eben in der Bewegung des Definierens aus dem Nicht-Anderen das Nicht-Andere, und die definitorische Bewegung kommt nach der Entstehung des Nicht-Anderen aus dem Nicht-Anderen im Nicht-Anderen zum Abschluß, ein Verhältnis, das sich dem Blick des Beschauers klarer darstellen mag, als es dem sprachlichen Ausdruck gelingt* (n.al. V; S.13,1–21).

Im trinitarischen Akt der Selbstdefinition schließt Gott alles andere aus sich aus und bestimmt sich selbst als nichts anderes als er selbst. Der Trinitätsgedanke vermittelt die absolute Negation aller Andersheit mit der absoluten Selbstaffirmation des Nicht-Anderen. Bedeutet der Ausschluß aller Andersheit aus Gott seine Geheimnistätigkeit, so seine absolute Selbstidentität seine Selbstverständlichkeit. Da Gott sein Wesen selbst bestimmt und deshalb absolut mit sich übereinstimmt, ist seine trinitarische Selbstaussage als *non aliud* höchste Gewißheit und vollkommene Genauigkeit: *Unsere Entdeckung macht die schwierigen Fragen leicht, sie hätte die Forscher zur Wahrheit geführt, die allem Zweifel entrückt jeder geistigen Schau sich bietet. Sie kann nach meinem Urteil wenigstens in denkbar knapper und gedrängter Form weitergegeben und begriffen werden. Sie allein ist vollkommen und vermag keinen Zusatz von Menschenhand mehr zu erfahren. Sie lenkt den Blick zum Prinzip, um dort dem Beschauer Wonne, unerschöpfliche Nahrung und ein Fortschreiten bis zur Vollendung zu gewähren. Keine andere Überlieferung läßt sich finden, die vollkommen, abgeschlossen und vollständig wäre. Alles nämlich, was der Blick des geistigen Auges nicht schaut, sondern was die Vernunft erforscht, mag scheinbar an die Wahrheit ziemlich nahe herankommen, doch gelangt es nie zum letzten Grad von Gewißheit. Letzte und allseits gehäufte Gewißheit aber ist die Schau (*ultima autem et omni ex parte cumulata certitudo visio est*). (n.al. XIX; S.46,3–13) In ihrer Bestimmung als über jeden Zweifel erhabene Gewißheit erschließt sich die*

<sup>22</sup> Als wichtige Vorstufe zur Bestimmung Gottes als absolute Definition kann der Gottesbegriff *conceptus absolutus* aus *De possess* (n.40,14–19) interpretiert werden.

trinitarische Selbstübereinstimmung als *Wahrheit* im absoluten Sinne der Selbstevidenz und erweist sich dadurch als das von Cusanus im Rückgang des Geistes auf seinen Grund aufgewiesene erste Prinzip des Denkens: *Non aliud est non aliud quam non aliud* (n.al. I; S.4,29f) ist als der *Satz der Identität* die absolute Voraussetzung des Selbstvollzugs der endlichen Erkenntnis (n.al. VIII; S.18,24–28).

Mit dem Prinzip trinitarischer Selbstevidenz erfährt der Geist seinen Grund als gegenwärtigen und entzogenen zugleich, als Einheit von Affirmation und Negation: Die absolute Identität entzieht sich deshalb dem objektivierenden Zugriff menschlicher Erkenntnis, weil sie als das Immer-schon-Erkannte in jedem Erkenntnisakt bereits gegeben ist. Die absolute Gewißheit des ersten Prinzips bringt der Geist nicht selbst hervor, sondern hat sie bereits immer schon empfangen. Da das Denken sich somit nur im Rückbezug auf die trinitarische Selbsterschließung Gottes vollziehen kann, setzt es den Glauben als transzendente Ermöglichungsbedingung voraus. Bezieht dieser sich auf das in seiner Selbstverständlichkeit Geheimnishafte, nämlich das in sich selbst und von keinem anderen her evidente Identitätsprinzip, so ist er der größte und kleinste zugleich, wie Cusanus in dem mit *Mysteria fidei* überschriebenen Kapitel von *De docta ignorantia* (III 11; S.151,25) über die Verhältnisbestimmung von Glauben und Wissen schreibt (ebd. S.154,20–155,1), auf das bereits im Zusammenhang mit der Aussage verwiesen wurde, daß der Glaube deshalb der Ursprung des Denkens ist, weil in jeder Wissenschaft erste Prinzipien vorausgesetzt werden, die *sola fide* angenommen sind. Den Grund-Gedanken seiner Theorie des ersten Prinzips, daß Gott nur alles in allem sein kann, weil er nichts von allem ist, und so in ihm Affirmation und Negation zusammenfallen, bezieht Cusanus hier zurück auf die Ursprungsfrage seines Denkens nach der Ermöglichungsbedingung seiner selbst. Als die absolute Voraussetzung eines jeden Denkaktes ist die trinitarische Selbsterschließung Gottes zur absoluten Gewißheit in jeder Erkenntnis gegeben und über jede Erkenntnis erhaben zugleich, weil sie alle Erkenntnis schon vorgängig einhaft in sich umfaßt. Der Selbstvollzug des endlichen Geistes stellt sich so dar als die differenzierende Entfaltung des Prinzips absoluter Selbstidentität in eine Vielzahl von Einzelerkenntnissen, deren Gewißheit eine relative, eben von der absoluten Selbstevidenz abgeleitete ist. In seiner Ursprungsreflexion führt der Geist all seine Hervorbringungen auf die trinitarische Selbsterschließung Gottes als deren Ermöglichungsbedingung zurück. Trinitätstheologie erweist sich somit als Transzendentalphilosophie, als Ergebnis des Rückganges des Geistes auf den absoluten Grund all seiner Vollzüge in der *visio* der Selbstevidenz.<sup>23</sup> In der Intuition der absoluten Gewißheit als Ermöglichungsbedingung des Denkens erfährt der Mensch den dreifaltigen Gott als seinen Grund.

---

<sup>23</sup> Vgl. die Randbemerkung von Cusanus auf fol.12 der Übersetzung der aristotelischen *Metaphysik* Cod.Cus.184; zitiert in P. Wilpert (Übers., Hg.), *Vom Nichtanderen*. Hamburg 1976. S.198: *Patet quod in theologis debet esse maior certitudo quam in mathematicis; et non est verum quod prima certitudo est in mathematicis, nisi addamus ad quam ratione attingimus. Contemplatio vera certitudo est, quia visio intellectualis, illa enim nihil praesupponit nec arguit aut inquit, sed est simplex intuitio.*

### 3.4 Theologie als Tautologie und die absolute Sinnlosigkeit Gottes

Im Anschluß an die Darstellung ihrer wichtigsten Artikulationen können nun die cusanischen Trinitätsaussagen auf den gemeinsamen Sinngehalt hin zusammengefaßt und auf dessen sachliche Relevanz für das philosophische Denken hin hinterfragt werden. Im zuletzt beschriebenen Gedankengang des *non aliud* erreicht der cusanische Trinitätsgedanke die Spitze seiner Intention. An der maßgeblichen Stelle bringt Cusanus diese wie folgt zum Ausdruck: *Aus dem Gesagten ergibt sich die Erkenntnis von allem, und zwar aus einem einzigen Grund, der, wie du sahst, darin liegt, daß das im Nicht-Anderen bezeichnete Prinzip sich selbst definiert. Sehen wir uns also seine Definition in ihrer voll entwickelten Gestalt an, wonach das Nicht-Andere nichts anderes ist als eben das Nicht-Andere. Wenn die dreifache Wiederholung des Gleichen die Definition des Ersten ist, wie du siehst, dann ist es selbst in der Tat dreieinig und aus keinem anderen Grunde, als weil es sich selbst definiert; es wäre ja nicht das Erste, wenn es sich selbst nicht definierte; indem es sich aber definiert, zeigt es sich als dreifaltig. Aus der Vollkommenheit ergibt sich, wie du siehst, die Dreiheit. Du vermagst sie jedoch nicht zu zählen, noch von ihr einen Zahlcharakter zu behaupten, da du sie vor allem anderen erkennst. Ist doch diese Dreiheit nichts anderes als Einheit und die Einheit nichts anderes als Dreiheit, da Dreiheit wie Einheit nichts anderes sind als das einfache, durch das Nicht-Andere bezeichnete Prinzip.* (n.al. V; S.12,15–27) Für Cusanus ergibt sich die Trinität aus der Selbstdefinition Gottes; Trinität ist also nichts anderes als die Explikation der absoluten Selbstidentität: Gott zeigt sich selbst als nichts anderes als *er selbst*. Will Theologie Gott zur Sprache bringen, wird sie notwendigerweise zur Tautologie, zur dreimaligen Wiederholung eines und desselben. Sagt Theologie über Gott etwas anderes aus, so hat sie mit dieser Differenzierung die absolute Selbstidentität bereits verlassen. Entsprechen theologische Aussagen der in ihnen zur Sprache gebrachten Wirklichkeit, so sind sie notwendig sinnlos. Die absolute Sinnlosigkeit Gottes, der nur deshalb das erste Prinzip ist, weil ihm nichts als Sinn vorausgeht, zwingt Theologie demnach zu seiner Artikulation im Zirkelschluß, wie Cusanus im Anschluß an *Ramon Lulls* Idee einer *theologia circularis*<sup>24</sup> feststellt, nach der alle Aussagen über Gott gegenseitig austauschbar sind, also letztlich dasselbe sagen (Apologia d.ign. S.23,10–14; De visione dei III: *Quodque de deo dicuntur realiter non differunt*; P f99v). Der tautologische Zirkelschluß ist demnach bei Cusanus weder ein unbewußt unterlaufener Denkfehler noch das Eingeständnis eines immanenten Scheiterns menschlicher Denkversuche in der Ausweglosigkeit, sondern der bewußte Ausdruck dessen, daß das Denken in die Entsprechung zur *perfectio* der Wirklichkeit, auf die hin und von der her es sich vollzieht, und damit an sein Ziel gelangt ist.

Damit steht Cusanus im Gegensatz zu jenen Positionen in der Philosophie unseres Jahrhunderts, die ihre Kritik an der klassischen Metaphysik mit dem Aufweis der Sinnlosigkeit von deren Aussagen begründen.<sup>25</sup> Ein mit Cusanus vergleichbarer Stellenwert

<sup>24</sup> Dazu R. Haubst, *Das Bild ...* S.64ff.

<sup>25</sup> So z.B. A.J. Ayer, *Sprache, Wahrheit und Logik*. Stuttgart 1970. S.37ff. Zur Auseinandersetzung damit vgl. F. Ricken, *Sind Sätze über Gott sinnlos? Theologie und religiöse Sprache in der analytischen Philosophie*. In: K.-H. Weger (Hg.), *Religionskritik. Beiträge zur atheistischen Religionskritik der Gegenwart*. München 1976. S.101–127.

kommt Tautologie und Zirkelschluß allerdings in den sich in Phänomenologie und Hermeneutik artikulierenden philosophischen Ansätzen der Gegenwart zu. An einigen Aussagen *Martin Heideggers* als des bedeutendsten Vertreters dieser Strömung können die Ähnlichkeiten auf ihren Grund hin befragt werden. In seinem letzten, 1973 in Zähringen gehaltenen Seminar macht Heidegger folgende, sein eigenes Denken interpretierende Aussage: *Das Denken, dem hier nachgefragt wird, nenne ich das tautologische Denken. Das ist der ursprüngliche Sinn der Phänomenologie.* (Seminare. Ges.-Ausg. Bd. 15; S.399) Tautologie ist also für Heidegger das Ergebnis der Suche nach einem ursprünglichen Denken. Die Möglichkeit eines solchen *anderen Anfangs* sieht er bekanntlich im Rückgang des Denkens auf den *ersten Anfang* (Grundfragen der Philosophie. Ges.-Ausg. Bd.45; S.124) in der vorsokratischen Philosophie. Die für das Denken ursprüngliche Bedeutung der Tautologie ergibt sich für Heidegger aus Parmenides' Fragment B6: ἔστι γὰρ εἶναι, das er im Kontext der eben zitierten Aussage mit »*anwest Anwesen selbst*« und »*Anwesend:Anwesen selbst*« interpretierend übersetzt: *Eine neue Schwierigkeit erhebt sich: das ist eine offenbare Tautologie. In der Tat! Es ist eine echte Tautologie: nur einmal das Selbe nennt sie und zwar als es selbst.* (S.397) In der Tautologie kommt also jene Wirklichkeit zur Sprache, von der her und auf die hin Heideggers Denken sich vollzieht, nämlich das *Sein*: *Doch, sagt nicht der Denker, der das Sein erstmals dachte, sagt nicht Parmenides (Frg.6): ἔστι γὰρ εἶναι, »Es ist nämlich Sein« — »Anwest nämlich Anwesen«? ... Wird hier Sein, das ist, als etwas Seiendes ausgegeben, oder wird hier Sein, τὸ αὐτὸ (das Selbe), καθ' αὐτό, auf es selbst zu, gesagt? Spricht hier eine Tautologie? Allerdings. Jedoch die Tautologie im höchsten Sinne, die nicht nichts, sondern alles sagt: das anfänglich und künftighin für das Denken Maßgebende. Deshalb birgt diese Tautologie Ungesagtes, Ungedachtes, Ungefragtes in sich. »Anwest nämlich Anwesen.« (Kants These über das Sein. In: Wegmarken [Ges.-Ausg. Bd.9]; S.479) Wer das Sein als etwas Seiendes ausgibt, setzt sich dadurch selbst zu ihm in Differenz oder *vergißt* es, wie Heidegger sagen würde. Das Sein kann nur auf es selbst zu gesagt werden, weil es sich in der Tautologie als nichts anderes als *es selbst* ausspricht: *Doch das Sein — was ist das Sein? Es »ist« Es selbst. Dies zu erfahren und zu sagen, muß das künftige Denken lernen. Das »Sein« — das ist nicht Gott und nicht ein Weltgrund. Das Sein ist wesentlich weiter denn alles Seiende und ist gleichwohl dem Menschen näher als jedes Seiende, sei dies ein Fels, ein Tier, ein Kunstwerk, eine Maschine, sei es ein Engel oder Gott. Das Sein ist das Nächste. Doch die Nähe bleibt dem Menschen am fernsten.* (Brief über den »Humanismus«. In: Wegmarken; S.331) Was von nichts anderem her erklärt werden kann, sondern sich selbst tautologisch als nichts anderes als es selbst ausspricht, erweist sich dadurch als eine letzte Wirklichkeit, deren Bestimmungen Heidegger in folgendem Textabschnitt aufzeigt: *Welt west, indem sie weltet. Dies sagt: das Welten von Welt ist weder durch anderes erklärbar noch aus anderem ergründbar. Dies Unmögliche liegt nicht daran, daß unser menschliches Denken zu solchem Erklären und Begründen unfähig ist. Vielmehr beruht das Unerklärbare und Unbegründbare des Weltens von Welt darin, daß so etwas wie Ursachen und Gründe dem Welten von Welt ungemäß bleiben. Sobald menschliches Erkennen hier ein Erklären verlangt, übersteigt es nicht das Wesen von Welt, sondern es fällt unter das Wesen von Welt herab. Das menschliche Erklärenwollen langt überhaupt nicht in das Einfache der Einfalt des Weltens hin.* (Das Ding. In:*

Vorträge und Aufsätze. Pfullingen 1954. S.178) Heidegger denkt also die letzte, in der Tautologie zur Sprache kommende Wirklichkeit als eine grundlose und ist dabei — wie sich im Hinblick auf Cusanus zeigen wird, zu unrecht — überzeugt, darin jene Bestimmung des Seins gefunden zu haben, die von der Metaphysik bisher ungedacht geblieben sei. In seiner Vorlesung *Der Satz vom Grund* (Pfullingen 1957) schließt Heidegger von der Aussage *Nichts ist ohne Grund* als dem Grund-Satz metaphysischen Denkens darauf, daß die Metaphysik das Sein als Grund gedacht (S.90) und dadurch unter die Verfügbarkeit des *vorstellenden* Denkens (S.54) gebracht habe. Dabei sei aber unter Voraussetzung des nicht wiederum auf seinen Grund hin befragten Grundsatzes vom Widerspruch gleichsam vergessen worden, daß der Satz vom Grund selbst nicht unter seinen eigenen Geltungsbereich falle, sondern *ohne Grund* sei. (S.37f) *Sein »ist« im Wesen: Grund. Darum kann Sein nie erst noch einen Grund haben, der es begründen sollte. Demgemäß bleibt der Grund vom Sein weg. Der Grund bleibt ab vom Sein. Im Sinne solchen Abbleibens des Grundes vom Sein »ist« das Sein der Ab-Grund. Insofern das Sein als solches in sich gründend ist, bleibt es selbst grundlos. Das »Sein« fällt nicht in den Machtbereich des Satzes vom Grund, sondern nur das Seiende.* (S.93) Die ab-gründige Grundlosigkeit des Grundes bestimmt Heidegger nun als das »*Ohne Warum*« des Seins. Dabei greift er einen Vers des Angelus Silesius auf, in dem sich diese Grund-Erfahrung bereits ausspricht: »*Die Ros ist ohn warum; sie blühet, weil sie blühet. Sie acht nicht ihrer selbst, fragt nicht, ob man sie siehet.*« (S.69)

Verbindet Cusanus und Heidegger das Verständnis der Tautologie als Ziel des Denkens, so kann dies nun auf Gemeinsamkeiten in beider Grund-Gedanken zurückgeführt werden. Nicht müde wird Cusanus zu betonen, daß der absolute Grund als ein dreifaltiger gedacht werden muß.<sup>26</sup> Indem Cusanus die Trinität des ersten Prinzips als Koinzidenz von *maximum* und *minimum*, *possest* und *non aliud* auslegt, interpretiert er sie als Vermittlung von Affirmation und Negation. Diese Bestimmung gewinnt Cusanus in *De docta ignorantia* und *De possest* aus der Explikation des Gottesbegriffs und in *De non aliud* schließlich aus der Selbstdefinition Gottes, sie ergibt sich also jeweils mit innerer Notwendigkeit aus dem ersten Prinzip selbst: Das erste Prinzip zeigt sich deshalb als die trinitarische Vermittlung von Affirmation und Negation, weil es nur dann absoluter Grund ist, wenn es selbst keinen Grund hat. Der Gottesbegriff *principium sine principio* (d.ign. I 10; S.21,6) erweist sich demnach bei Cusanus als Auslegung dessen, was die Theologie als Trinität bezeichnet (poss. n.49,10–14). An der oben zitierten Stelle aus dem Humanismusbrief schließt Heidegger die Identifikation des Seins als *Weltgrund* aus, wohl — wie sich aus dem Kontext seiner anderen Aussagen über das Sein ergibt — deshalb, weil sonst das Sein von den Seienden her bestimmt wäre (S.v.Gr. 119), und so die *ontologische Differenz* (Vom Wesen des Grundes. In: Wegmarken; S.134) zwischen Sein und Seienden unberücksichtigt bliebe. Indem Cusanus Heideggers ontologische Differenz in diesen ihren Aspekten als die *trinitarische* denkt, gelingt ihm der Aufweis, daß die Bezeichnung *Schöpfer* Gott zwar *im Hinblick auf die Geschöpfe* zukommt, aber *nicht von diesen her*. Als Dreieinheit von absoluter Möglichkeit, Wirklichkeit und deren Verbindung kann Gott auch schaffen, *bevor* das Geschöpf ist (d.ign. I 24; S.50,12–51,9).

<sup>26</sup> poss. n.49,25–50,4. d.ign. I 10; S.20,15f. n.al. XXIII; S.54,13f.



Dadurch, daß Cusanus Sein als *Können* denkt — in seinem wahrscheinlich letzten Werk *De apice theoriae* spekuliert er das Prinzip im Aenigma *posse ipsum*, das sich in der Dreieinheit von *posse facere facientis*, *posse fieri factibilis* und *posse connexionis utriusque* (ebd. *Memoriale apicis theoriae* X n.26,2f) expliziert —, schließt er von vornherein eine *Vor-stellung* des Seins als *ständiges Anwesen* durch ein das Sein dadurch unter seine *Verfügbarkeit* bringendes Denken aus (vgl. Der Satz vom Grund 45f, 54). Heideggers Aussage, daß das Sein, indem es sich zuschickt und lichtet, zugleich sich entzieht (ebd. S.183), wie sein Begriff der *Nähe* aus dem Humanismusbrief, haben eine dem cusanischen Grund-Gedanken, daß Gott alles und nichts zugleich ist, vergleichbare Intention, wengleich sich in Heideggers Deutung dieses Gedankens als *Geschichte des Seins als dem Seinsgeschick* (ebd.) und im Verständnis desselben Gedankens bei Cusanus als Auslegung der *zeitfreien* trinitarischen Wirklichkeit des Absoluten beide Konzeptionen trennen.

Heidegger (ebd. S.37ff) wie Cusanus sind sich der Tatsache bewußt, daß in diesen ihren Aussagen der Satz vom ausgeschlossenen Widerspruch aufgehoben ist. Bei Cusanus kam es zur Zuspitzung dieser Implikation seines Grund-Gedankens in einer polemischen Auseinandersetzung mit der sich in diesem Prinzip begründenden aristotelisch-scholastischen Philosophie. Einer von deren späten Vertretern, Johannes Wenck von Herrenberg, warf Cusanus vor, er hebe mit dem Nicht-Widerspruchsprinzip zugleich die Wurzel aller Wissenschaften auf.<sup>27</sup> Diese Kritik übersieht aber, daß es Cusanus nicht um die Außerkraftsetzung des Nicht-Widerspruchsprinzips, sondern um die Frage nach dessen Begründung geht. Den letztgültigen Ausdruck des cusanischen Grund-Gedankens stellt der Aufweis dar, daß die trinitarische Selbsterschließung Gottes im *non aliud* als Satz der Identität dem Geist als absoluter Gewißheitsgrund zugrundeliegt. Als der letzte Grund-Satz des Denkens hat er selbst aber keinen Grund. Er ist in seiner Selbstverständlichkeit grund-los, und fällt daher als solcher nicht in seinen eigenen Geltungsbereich (S.v.Gr. S.38f). Dies, so Cusanus, wäre auch Aristoteles gezwungen, zuzugeben (n.al. XIX; S.46,14–29). Die immer wieder als die Differenz zwischen scholastischem und cusanischem Denken hervorgehobene unterschiedliche Bestimmung des Geltungsbereichs des Satzes vom Widerspruch läßt sich also auf Unterschiede im Grund-Gedanken zurückführen. Cusanus bestimmt Gott als grundlosen Grund und leitet daraus die Notwendigkeit ab, ihn als die trinitarische Vermittlung von Affirmation und Negation zu denken. *Thomas von Aquin* bestimmt auf dem Hintergrund seiner Zuordnung von Offenbarung und Vernunft die Trinität als übernatürliche Glaubenswahrheit und lehnt eine Erkennbarkeit derselben durch die natürliche Vernunft ab. Nicht nur der Rückgang des Geistes auf seine transzendente Ermöglichungsbedingung — Thomas kennt ein Apriori des Geistes, das er als *lumen mentis* bezeichnet, reflektiert es aber im Unterschied zu Cusanus nicht als *via* zur Gotteserkenntnis<sup>28</sup> — führt nicht zu einer Erkenntnis der Dreieinheit des

<sup>27</sup> E. Vansteenbergh (Hg.), Le »De ignota litteratura« de Jean Wenck de Herrenberg contre Nicolas de Cuse. Münster 1910. S.21 f.

<sup>28</sup> Dies ergibt sich als innere Konsequenz aus der (aristotelisch-) thomasischen Intellektlehre. Thomas definiert die *anima* als *potentia intellectiva*. Da etwas aber nur erkannt werden kann, sofern es im Akt ist, ist die Selbstreflexion des Geistes nur unter Voraussetzung der vorgängigen Verwirklichung seiner Erkenntnisfähigkeit durch die Zuwendung zur erkennbaren Wirklichkeit möglich. Selbst- wie Gotteserkenntnis bleiben demnach bei

ersten Prinzips, sondern auch nicht der bei Thomas gängige Aufweis Gottes als *causa prima* der konkreten Welt-Wirklichkeit. In der für diesen Aspekt in der *Summa theologiae* grundlegenden Quaestio I 32,1 (*Utrum Trinitas divinarum personarum possit per naturalem rationem cognosci*) zeigt Thomas auf, daß die Trinität deshalb nicht Gegenstand natürlicher Gotteserkenntnis sein kann, weil diese nur über die Geschöpfe zu Gott kommt, diese aber zur Gotteserkenntnis führen *sicut effectus in causam*, ihn also als *omnium entium principium* erreichen, was aber deshalb keine Erkenntnis der Trinität impliziert, weil die *virtus creativa* der ganzen Trinität zukommt, wonach die *ratio naturalis* nur *ea, quae pertinent ad unitatem essentiae*, nicht aber *ea, quae pertinent ad distinctionem personarum*, erfaßt. Für Cusanus kann *virtus creativa* nur als *unitrinitas* gedacht werden, weil Gott nur als der Grundlose der Grund von allem sein kann.

Die Grundlosigkeit des Grundes ergibt sich für Cusanus schließlich aus seinem Verständnis der Schöpfung als freier und gewollter Setzung Gottes mit innerer Notwendigkeit (Cr. Alk. II 2 n.90,1–91,4). Weil Gott als absoluter Grund alles vorgängig in sich einfaltet und in seiner Grundlosigkeit aus freiem Willen heraus im kreativen Akt aus sich ausfaltet, bringt Schöpfung als Setzung von Differenz zwar Seinsminderung mit sich, ist aber in sich kein defizienter oder notwendiger Vollzug. Indem Cusanus die plotinische Idee des *νοῦς* als Inbegriff der Gründe aller Dinge im Begriff der *aequalitas* durch die Bestimmung desselben als ein Moment des innertrinitarischen Selbstvollzugs in die absolute Einheit zurücknimmt, nimmt er ihm das Merkmal der Seinsminderung, das ihm bei Plotin als erstem Hervorgang aus der absoluten Einheit mit Notwendigkeit zukommt. Da Cusanus im Trinitätsgedanken Gott als die Gleichheit mit sich selbst und allem denken kann, verliert die für Plotin unumgängliche Setzung der Hypostasen *νοῦς* und *ψοχη* als Vermittlungsstufen zwischen Einheit und Vielheit ihre Notwendigkeit. In den Kapiteln *De trinitate universi* des zweiten Buches von *De docta ignorantia* (II 7–10; S.81,16ff) zeigt Cusanus auf, daß Gott selbst *unmittelbar* alles in allem ist, Weltseele und Weltmaterie nicht als selbst-ständige Vermittlungsgrößen angesetzt werden dürfen, sondern sich als *possibilitas absoluta* und *forma absoluta* im ersten Prinzip zur *trinitas* vermitteln. Mit der Aufhebung selbst der Materie in Gott zieht Cusanus die letzte Konsequenz aus dem Begriff des Absoluten, dessen absolute Verhältnislosigkeit jeden Gegensatz zu ihm ausschließt.

Die Unmöglichkeit einer begrifflichen Ausgrenzung Gottes verbietet es schließlich auch, ihn als den Einen oder Dreieinen zu benennen (poss. n.41,1–10). Wir können zwar Gott nur als einen dreifaltigen denken, seine Wirklichkeit übersteigt aber all unsere Begriffe (n.al. IV; S.8,23f). Wenn damit letztlich alle Benennungen hinter der göttlichen Wirklichkeit zurückbleiben, so unterscheiden sie sich doch im Grad ihrer (Un-)Zulänglichkeit. Zuunterst stuft Cusanus die geläufige Bezeichnung der Trinität des ersten Prinzips als Vater, Sohn und Geist ein. Sie gehe über eine *distantissima similitudo creaturarum respectu tantum* (d.ign. I 9; S.19,9–13) nicht hinaus, weise auf Gott nur hin *propter quandam similitudinem ad ista caduca* (ebd.1). Seine eigenen trinitätstheologischen Begriffsbildungen ordnet Cusanus einander als Momente einer kontinuierlichen

---

Thomas auf die Erfahrung der konkreten Weltwirklichkeit verwiesen (vgl. dazu die Quaestio über die *reditio completa in seipsum* S.Th. I 87: *Quomodo anima intellectiva cognoscat seipsam et quae in ea sunt*).

gedanklichen Annäherung an die absolute Wirklichkeit zu (n.al. V; S.13,4–17). Im *non aliud* als der Selbstdefinition Gottes hebt sich schließlich die Differenz zwischen Namen und Benanntem auf. In seiner trinitarischen Selbstexplikation schließt Gott alles andere aus sich aus, und ist insofern auch *nicht Gott*, sondern nichts anderes als *er selbst*. Die letzte Wirklichkeit entzieht sich allen menschlichen Benennungen. Sie hat sich dem Menschen vielmehr immer schon als sein Nicht-Anderes eröffnet.