

Bibliotheca Amploniana – Bildungsgeschichte(n)
Vorlesungen

Prof. Dr. Manfred Gerwing

Lehrstuhl für Dogmatik und Dogmengeschichte
Katholische Universität Eichstätt-Ingolstadt

Vortrag vom 17. Januar 2006

Kann Gott alles, was er will?
"De apice theoriae" des Nikolaus von Kues
oder: Spätmittelalter aktuell

online: <http://www.db-thueringen.de/servlets/DocumentServlet?id=12174>

1. Zur Fragestellung¹

Es war der zweite Weihnachtstag des Jahres 2004: Mit ungeheurer Gewalt rasten riesige Meereswellen auf die Küsten des Indischen Ozeans zu und zermalmten alles, was sich ihnen entgegenstellte. Mehr als 200.000 Menschen kamen um; und als sich die Wassermengen allmählich wieder zurückzogen, waren mehr als eine Millionen obdachlos. Trümmer und Schutt bedeckten die Erde, Städte und Dörfer waren verwüstet.

In der Tat: Der Tsunami war eine der größten Flutkatastrophen der Menschheitsgeschichte.

An dem Ökumenischen Gedenkgottesdienst für die Opfer der Flutkatastrophe, zu dem die Evangelische Kirche in Deutschland (EKD), die Deutsche Bischofskonferenz sowie die Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen am Sonntag, 9. Januar 2005, in den Berliner Dom geladen hatten, und der im Fernsehen und Radio übertragen wurde, nahmen Angehörige der Opfer sowie die gesamte politische, kirchliche und diplomatische Prominenz teil. Der EKD-Ratsvorsitzende Bischof Wolfgang Huber und der Vorsitzende der Deutschen Bischofskonferenz, Karl Kardinal Lehmann, ergriffen das Wort. Zuvor wurde das Psalmlied: „Aus tiefer Not schrei ich zu dir“ angestimmt. Kardinal Lehmann stellte die Fragen, die viele in ihren Herzen, Hirnen und auch auf ihren Lippen hatten: Warum lässt Gott solch eine Katastrophe zu? Und: Wie ist angesichts so unermesslichen Leids Trost zu finden?

Theologen und Philosophen sprechen von der so genannten Theodizeefrage bzw. von dem Theodizeeproblem.

Und genau darum soll es im Folgenden gehen: um die aktuell bewegende Theodizeefrage. Meine These: Um sie angemessen zu reflektieren, dürfen wir nicht nur gleichsam „unter uns“ bleiben, sollten nicht nur die Auskünfte und Argumentationen der Gegenwärtigen oder auch nur der Repräsentanten der Moderne beachten. Wir sollten vielmehr den Mut haben, auch noch weiter zurückzugehen und uns z. B. fragen, ob und was Nikolaus von Kues zu unserer Frage beizutragen vermag. Konkret: Wir schlagen die Schrift „De apice theoriae“ (Vom Gipfel des Denkens) auf, ein Werk, das Nikolaus von Kues zu Ostern 1464 verfasst hat – wenige Wochen vor seinem Tod. Dabei soll exemplarisch auf die Aktualität des Spätmittelalters hingewiesen werden. Mehr noch: Ich möchte an einem konkreten Beispiel aufzeigen, wie bereichernd es ist, zumindest in gewichtigen philosophisch-theologischen Fragen der Gegenwart auch die mittelalterlichen Denker zu konsultieren, also ihre Schriften und Werke, von denen ja die „Bibliotheca Amploniana“, Erfurt, voll ist, nicht als totes Kapital liegen zu lassen,

¹ Redemanuskript, nicht überarbeitet.

sondern ihre Stimme ins gegenwärtige Gespräch ein- und sie gleichsam als kritisches Gewissen zu Gehör zu bringen. Wer an Gedachtes denkt, macht – wie Martin Heidegger betont – zwar keine Erfindungen, wohl aber Entdeckungen, Entdeckungen, die womöglich aus gegenwärtigen Sackgassen herausführen und neue Wege – Denkwege – weisen können.²

Um diese These zu belegen, möchte ich

- zunächst kurz auf das bereits erwähnte Theodizeeproblem eingehen.
- Sodann muss der Inhalt der Schrift „De apice theoriae“ des Nikolaus von Kues vorgestellt und reflektiert werden, in aller gebotenen Sorgfalt und innerhalb der uns zur Verfügung stehenden Zeit. Dieser Teil der Arbeit fordert unsere volle Aufmerksamkeit, fordert die Anstrengung des Begriffs. Es geht ja darum, der Schrift von ehemals heute Stimme zu verleihen und im gegenwärtigen Diskurs Gehör zu verschaffen.
- Schließlich muss Resümee gezogen und gefragt werden, worin denn pünktlich und genau der Ertrag der hier vorgestellten Schrift des Nikolaus von Kues für die gegenwärtig disputierte Theodizeeproblematik besteht und ob und inwiefern das von Nikolaus Gedachte uns tatsächlich weiterführt.

2. Zur Theodizeeproblematik

Zunächst also kurz zur Theodizeeproblematik. Was ist mit diesem Fremdwort, mit diesem philosophisch-theologischen Fachterminus gemeint? Was heißt überhaupt „Theodizee“? „Theodizee“ heißt „Rechtfertigung Gottes“. Das Wort ist eine Zusammensetzung aus den griechischen Wörtern „theos“ (Gott) und „díke“ (Gerechtigkeit). Gemeint ist: Die rationale Rechtfertigung des Glaubens an die Existenz eines allmächtigen und allgütigen Gottes angesichts des vielfältigen Leids und Elends in der Welt.

Der Begriff stammt von Gottfried Wilhelm Leibniz (1646 - 1716).³ Das damit Gemeinte und etliche damit verbundene Fragen sind aber weitaus älteren Datums. Sie finden sich bereits zu Beginn der philosophisch-theologischen und religiös-spirituellen Denk- und Glaubens-tradition der Menschheit, nicht zuletzt auch in den beiden zentralen Texten der europäischen Kultur, der Bibel wie auch im griechischen Doppelopus Homers, der Ilias und der Odyssee.

² „Doch wer denkt noch an Gedachtes? Man macht Erfindungen.“ Heidegger, Martin: Was ist Metaphysik? Einleitung. Frankfurt a. M. 101969, 13.

³ Essais de Théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal (Erstveröffentlichung 1710).

Von Epikur (341 - 270 v. Chr.) stammt, wie der Kirchenschriftsteller Lactantius (ca. 250 - nach 317) überliefert, die Formulierung der Theodizeeproblematik in geradezu klassischer Weise:

Entweder will Gott die Übel beseitigen und kann es nicht:

dann ist Gott schwach, was auf ihn nicht zutrifft,

oder er kann es und will es nicht:

dann ist Gott missgünstig, was ihm fremd ist,

oder er will es nicht und kann es nicht:

dann ist er schwach und missgünstig zugleich, also nicht Gott,

oder er will es und kann es, was allein für Gott ziemt:

Woher kommen dann die Übel und warum nimmt er sie nicht hinweg?⁴

Das Theodizeeproblem, so formuliert, besteht im Widerspruch zwischen drei Aussagen. Auf der einen Seite steht die doppelte Annahme, dass Gott allmächtig und allgütig ist, auf der anderen die Erfahrung, dass es Übel in der Welt gibt.⁵

1. Gott ist allmächtig	also	kann er Leid verhindern.
2. Gott ist gütig	also	will er Leid verhindern.
ergo	↓	ergo
3. Es gibt Leid	↔	Es gibt kein Leid.

Darum können Lösungen des so gestellten Problems nur darin zu suchen sein, den Kern des Problems, nämlich den wahrgenommenen Widerspruch, zu lösen. Gottfried Wilhelm Leibniz hat dabei eine Strategie verfolgt, die für viele Denker nach ihm Vorbildfunktion besaß und womöglich noch besitzt. Sein Gedankengang lässt sich kurz wie folgt wiedergeben: Gott ist allmächtig; deswegen hätte er alle möglichen Welten erschaffen können. Wenn er aber solch eine Welt erschaffen hat, wie er sie erschaffen hat, dann hat er die beste aller möglichen Welten erschaffen. Warum? Weil er nicht nur allmächtig, sondern allgütig ist. Wäre die Welt so, wie sie ist, nicht die beste aller möglichen Welten, wäre Gott nicht allgütig; was aber nicht sein kann.⁶

Im Rahmen seiner Argumentation differenziert er zwischen den Übeln dieser Welt. Er greift dabei durchaus auf die philosophisch-theologische Tradition zurück. Sein Ziel ist es, nachzu-

⁴ Epikur: Von der Überwindung der Furcht. Hrsg. von O. Gigon, Zürich 1949, 80.

⁵ Kreiner, Armin: Gott und das Leid, Paderborn 1994, 37.

⁶ Poser, Hans: Leibniz zur Einführung, Hamburg 2005, 164.

weisen, dass in der „besten aller möglichen Welten“ die tatsächlich bestehenden Übel verhältnismäßig gering und wenig sind. Überdies: Jede Form des Übels in dieser Welt ist notwendig und durchaus erklärbar. Sie hat ihren Grund. So unterscheidet Leibniz drei Arten des Übels: das metaphysische Übel (*malum metaphysicum*: Unvollkommenheit), das physische Übel (*malum physicum*: Leid) und das moralische Übel (*malum morale*: Sünde).⁷

Heute wird das Theodizee-Problem gern mit Hilfe der Willensfreiheit zu lösen versucht. Für diese Versuche hat sich inzwischen der Terminus „Free-will-defence“ eingebürgert.

In gewisser Weise kann diese „Free-will-defence“-Position auf traditionelle Lösungsversuche zurückgreifen. Diese bestehen darin, dass gesagt wird: Die Übel dieser Welt seien allererst durch den Sündenfall der Menschen entstanden. Hier habe der Mensch seine gottgeschenkte Freiheit missbraucht und pervertiert. Dadurch seien Leid und Übel in die Welt gekommen:

Doch die „Free-will-defence“-Position muss nicht unbedingt auf die traditionelle Position zurückgreifen. Sie kann und geht vielfach von der neutestamentlichen Auskunft über Gott aus. Demnach ist der Gott Jesu Christi ein Gott der Liebe, der Wesen erschaffen hat, um sie an seiner Liebe teilhaben zu lassen; und zwar wiederum liebend. Wer aber die Liebesantwort will, muss Freiheit wollen. „Wenn Gott freie Wesen erschafft, dann muss er in Kauf nehmen, dass diese sich freiwillig zu sittlich bösen Handlungen entscheiden. Wollte Gott eine Entscheidung zum Bösen jedes Mal verhindern, dann wäre die Freiheit aufgehoben.“⁸

Diese „Free-will-defence“-Position wird von einer anderen theologischen Richtung aufgegriffen und weiterentwickelt: der so genannten „Soul-making-theodicy“, der „Theodizee der Seelenbildung“, vertreten vor allem durch den anglikanischen Theologen John Hick. Er betont, dass es Aufgabe des Menschen sei, Ebenbild Gottes zu werden, d. h. zu einer sittlichen Vollkommenheit heranzureifen, die Maß nimmt an der Vollkommenheit Gottes. „Seid vollkommen wie euer Vater im Himmel“, wie es in Mt 5,48 heißt. Diese Vollkommenheit hat in Jesus Christus Gestalt angenommen. Seine Liebe ist unser Maß der Vollkommenheit. Sie ist eine Liebe, die nicht mehr um das eigene Ego kreist, sondern sich hingibt und sich einsetzt für die anderen. „Weil ein solcher Charakter etwas ist, das per definitionem nur als das Resultat eines von eigenen Freiheitsentscheidungen gesteuerten Reifeprozesses entstehen kann, war es logisch unmöglich, dass Gott den Menschen von vornherein mit einer solchen vollendeten Persönlichkeit erschaffen hat. Und nur in einer Welt wie der unseren, einer Welt

⁷ Liske, Michael-Thomas: Theodizee. In: Philosophische Propädeutik Bd. 3: Metaphysik und Ontologie. Hrsg. Paderborn u.a. 2001, 289-341.

⁸ Schmidt-Leukel, Perry: Grundkurs Fundamentaltheologie. Eine Einführung in die Grundfragen des christlichen Glaubens. München 1999, 118 ff.

mit der Widerständigkeit ihrer naturgesetzlichen Abläufe und ihren sittlichen Herausforderungen, ist eine solche Persönlichkeitsentwicklung vorstellbar.“⁹

Fassen wir zusammen: Die „Free-will-defence“-Position wie die „Soul-making-theodicy“ relativieren das Böse, das Leid und den Tod; und zwar dadurch, dass sie durchaus mit der klassischen philosophisch-theologischen Lehre vom „malum“ davon ausgehen, dass die Übel in der Welt nicht absolut genommen werden dürfen. Sie dienen bestimmten Zwecken und Zielen: Sie wollen die Liebesantwort des Menschen auf das Liebesangebot Gottes provozieren und voranbringen.

Und schließlich muss noch die Prozesstheologie erwähnt werden. Sie setzt gleichsam am anderen Ende der Skala an. Sie sucht nicht, das Übel – das malum – in der Welt zu relativieren, sondern die Allmacht Gottes.

Dass die Güte Gottes bezweifelt wird, ist, zumindest unter christlichen Theologinnen und Theologen, selten. Immerhin wird darauf hingewiesen, dass wir Gottes Güte und Liebe nicht mit unseren Vorstellungen von Güte und Liebe verwechseln dürfen. Tatsächlich ist Gott jene Wirklichkeit, worüber hinaus, wie Anselm von Canterbury sagt, nichts Größeres gedacht werden kann, ja eine Wirklichkeit, die größer ist als all unser Denken.¹⁰ Die Lehre von der Analogie unserer Gottesrede ist stets zu beachten. Diese treibt die Negation aber nicht so weit, dass unsere biblisch begründete Aussage über Gott ins glatte Gegenteil verkehrt wird. „Mit anderen Worten, es mag durchaus der Fall sein, dass das Wort ‚gütig‘ in der Aussage ‚Gott ist gütig‘ nicht denselben Sinn hat wie in der Aussage ‚der Mensch XY ist gütig‘. Aber das heißt nicht, mit ‚Gott ist gütig‘ sei in Wahrheit gemeint, ‚Gott ist böse‘.“¹¹

Größere Beachtung findet in der Theologie allerdings die Preisgabe bzw. Modifikation des Attributs der Allmacht Gottes. Diese Preisgabe hat religionsgeschichtlich eine weite und breite Tradition. Sie findet sich vor allem in dualistischen Religionen, im Mazdaismus und im Manichäismus etwa. Dabei wird, vereinfacht gesagt, ein guter wie ein böser Gott, ein gutes

⁹ Ebenda 121.

¹⁰ Anselm von Canterbury: Proslogion 2 (Opera omnia I, ed. Schmidt 1968, 15): „Id quo maius cogitari nequit“; ders.: Proslogion 15 (Opera omnia I, ed. Schmitt 1968, 112): „Quiddam maius quam cogitari possit“. Dazu Gerwing, Manfred: Theologie im Mittelalter. Personen und Stationen theologisch-spirituelier Suchbewegungen im mittelalterlichen Deutschland. Paderborn u. a. 22002, 61-69.

¹¹ Schmidt-Leukel, Perry: Grundkurs Fundamentaltheologie. Eine Einführung in die Grundfragen des christlichen Glaubens. München 1999, 114. Dazu meine Rezension in ThGl 91 (2001) 628 ff. Auch manche Vertreter z. B. der Theologie des „free-will-defence“ oder auch, damit korrespondierend, der „Soul-making-theodicy“ versetzen einen immer wieder in Staunen darüber, was sie alles von Gott zu wissen meinen, wissen auch über das, was Gott gedacht und gewollt hat. Manche meinen gar, Gottes Gedanken zu kennen und über das Auskunft geben zu können, was er, Gott, konnte und nicht konnte, noch bevor er die Welt erschuf.

wie ein böses Prinzip angenommen, die sich gegenseitig bekämpfen. Jedenfalls besitzt der gute Gott nicht die Macht, das Böse einfachhin zu eliminieren.¹²

In der Gegenwart ist es vor allem die Prozesstheologie, z. B. von Alfred North Whitehead (1861 - 1947), der, im Rekurs auf platonisches Gedankengut, meint, Gott habe die Materie vorgefunden und damit das Chaos. Gottes Macht bestehe lediglich darin, auf die Materie und auf die wilde Natur, inspirierend, überredend-überzeugend „persuativ“ einzuwirken. Gott Sorge dafür, dass sich die Natur erst allmählich zu organisieren beginnt, so dass sich mit der Zeit stets komplexere Existenzformen entwickeln.¹³

Inzwischen fragen sogar Exegeten, darunter auch der bekannte Klaus Berger, ob in dem Satz: Gott hat alles erschaffen, „erschaffen“ bedeutet: „aus dem Nichts hervorzaubern.“¹⁴ Allerdings bemerkt der Autor selbst an dieser Stelle, dass er sich mit solcher Redeweise nicht am – recht unterschiedlichen – Gesamtbefund der Bibel orientiere. Berger hält es für denkbar, dass Gott „Chaos“ vorgefunden habe und dass er, Gott, sich nur langsam gegen dieses Chaos durchsetzen und Ordnung schaffen könne. In diesem Zusammenhang ist auch die Aussage des ebenfalls von mir sehr geschätzten Bonner Kollegen Karl-Heinz Menke bedenkenswert. Er behauptet jedenfalls, dass Gott nicht alles könne, was er wolle.¹⁵

Wenden wir uns jetzt Nikolaus von Kues zu? Was kann er zur Lösung des Theodizeeproblems beitragen? Dazu müssen wir uns jetzt auf die Schrift „De apice theoriae“ konzentrieren.

3. „De apice theoriae“

Zunächst: Die Schrift „De apice theoriae“ ist von der Theologie kaum beachtet worden. Dabei will das kleine, aber gedankentiefe Werk vom Autor selbst so gewertet werden, wie der Titel der Dialogschrift es bereits andeutet: als „apex theoriae“, als Höhepunkt, als Gipfel, als letzte Stufe des Denkens und Erwägens, als „höchste Stufe der Betrachtung“.¹⁶ Und zweifellos: die

¹² Ebenda.

¹³ Schmidt-Leukel, Perry: Grundkurs Fundamentaltheologie. Eine Einführung in die Grundfragen des christlichen Glaubens. München 1999, 114 ff..

¹⁴ Berger, Klaus: Wie kann Gott Leid und Katastrophen zulassen? Gütersloh 1999, 45.

¹⁵ Menke, Karl-Heinz: Handelt Gott, wenn ich ihn bitte? Regensburg 2001, 21. Zu den klassischen Antworten und ihrem Ungenügen vgl. auch Kessler, Hans: Gott und das Leid seiner Schöpfung. Nachdenkliches zur Theodizeefrage. Würzburg 2000, 22-40.

¹⁶ Nikolaus rekurriert auf den griechischen Terminus, verwendet aber auch das lateinische Äquivalent „speculatio“, das, wissenschaftstheoretisch betrachtet, terminus technicus ist zur Bezeichnung der theoretischen Wissenschaft, jener Wissenschaft also, die – laut Aristoteles – über die praktische und die poetische Wissenschaft steht, und also die höchste Wissenschaft ist, vgl.

Schrift gibt zu denken; nicht nur der Philosophie, sondern auch und gerade der Theologie, nicht nur damals im 15. Jahrhundert, sondern auch heute zu Beginn des neuen Jahrtausends.¹⁷ Sie antwortet genau auf die Frage, die innerhalb der Theodizeeproblematik gegenwärtig heftig diskutiert wird: Vermag Gott alles, was er will? Oder noch genauer: Was vermag Gott? Es geht Nikolaus von Kues darum, das „Können selbst“ (posse ipsum) zu denken.

Der Text selbst ist, zumindest in seinem ersten Teil, in Dialogform geschrieben. Dialogpartner sind erstens Nikolaus selbst, hier „Kardinal von St. Peter“¹⁸ genannt, der er ja tatsächlich war; und zweitens der „Aachener Kanoniker Peter von Erkelenz“, des Kardinals langjähriger Sekretär und Notar.¹⁹ Entsprechend dem Meister-Schüler-Verhältnis fällt die Funktionszuweisung der beiden Dialogpartner aus: Der literarische Peter von Erkelenz darf den Anlass zu dieser Schrift liefern und die Eröffnungsfrage stellen. Er ist eigentlich kein Mitunterredner, kein gleichberechtigter Gesprächspartner. Er ist vor allem der Rezipient, der aufmerksame Zuhörer, der Schüler. Ungefähr in der Mitte der Schrift hört er nur noch zu, meldet sich überhaupt nicht mehr zu Wort, schweigt. In gewisser Hinsicht vertritt er auch die Rolle des Lesers, der nicht so sehr selbst aktiv ist, sondern mit dem vielmehr etwas geschieht: Er wird in das vom Meister gebotene Gedankenexperiment ein- und zur weiteren Entfaltung angewiesen.²⁰

Damit fällt Peter von Erkelenz eine weitaus bescheidenere Rolle zu als jenen Gesprächspartnern, die Nikolaus von Kues etwa im „Triologus de possest“ auftreten lässt: Bernhard von Krainburg, dem späteren Bischof von Chiemsee, und dem Abt von St. Justina in Rom,

Aristoteles: *Metaphysik* L 7, 1072 b 24. Die Tatsache aber, dass Nikolaus von Kues im Blick auf das mit „*theoria*“ und „*speculatio*“ Gemeinte auch von „*meditatio*“ sprechen kann, ist Beleg dafür, dass der von Cusanus verwendete Theorie-Begriff nicht einfach mit dem aristotelisch-schulischen Wissenschaftsverständnis zu identifizieren ist. Neuplatonische Dimensionen des Theorieverständnisses werden angezeigt. Vgl. dazu den ausführlichen und ausgezeichneten Kommentar von Senger, 2002, 61 ff.

¹⁷ Auf die Herkunft der Position des Nikolaus von Kues vor allem im Blick auf das „*possest*“ geht jetzt Leinkauf ein: Leinkauf, Thomas: *Nicolaus Cusanus und Bonaventura. Zum Hintergrund von Cusanus' Gottesname 'possest'*. In: *Recherche de Théologie et Philosophie Médiévales* 72 (2005) 113-132. Leinkaufs Hinweis auf Bonaventura verdient alle Beachtung; dazu auch Beierwaltes, Werner: *Denken des Einen*. Frankfurt a. M. 1985, 385-423.

¹⁸ Nikolaus von Kues: *De apice theoriae* 1, 1 - 3 (2): „*Interlocutores: Reverendissimus dominus Cardinalis Sancti Petri et Petrus de Ercklentz Canonicus Aquensis.*“ Tatsächlich war der Kusaner von Papst Nikolaus V. zum Kardinal in petto erhoben und im Konsistorium zum Kardinal kreiert worden. Als Titelkirche hat Cusanus jene in der Nähe des Kolosseums gelegene Basilika erhalten, in der er auch seine Grabstätte finden sollte: „*St. Petrus ad vincula*“. Gerwing 2002, 229 ff.

¹⁹ „*Nam de tua tam longa tarciturnitate saepe admiratur sum, maxime qui iam annis quattuordecim me audisti multa publice et private de studiosis inventionibus loquentem et plura quae scripsi opuscula collegisti.*“ Nikolaus von Kues: *De apice theoriae* 1, 11-15 (2). Über Peter von Erkelenz, auch Peter Wymar genannt, sind wir – nicht zuletzt durch die ausgezeichneten Studien von Meuthen – gut unterrichtet. Meuthen, Erich: *Peter von Erkelenz (ca. 1430-1494)*. In: *Zeitschrift des Aachener Geschichtsvereins* 84/85 (1977/78) 701-744.

²⁰ Nikolaus von Kues: *De apice theoriae* 17-28 (30-42).

Johannes Andrea Bussi.²¹ Und es zeigt sich gerade im kritischen Vergleich: Nikolaus von Kues will in „De apice theoriae“ seine ureigene Entdeckung darlegen, nicht aber das Ergebnis eines Erkenntnisprozesses konturieren, an dem mehrere oder gar viele beteiligt waren. Insofern ist es nur folgerichtig, dass nicht der dialektische Dialog mit seinem den Erkenntnisprozess signierenden Inhalt, sondern die disziplinierte Wechselrede mit ihrer auf die Vermittlung eines Erkenntnisinhaltes abzielenden Artikulationsform gewählt wird. Es handelt sich um ein doktrinales Lehrgespräch, genauer gesagt um einen protreptischen Dialog, der schon bald die Form eines Traktates annimmt.

Dieser Traktat bildet den zweiten Teil der Schrift und stellt eine Art Kurzfassung in axiomatischer Form der vorangegangenen Wechselrede dar.²² Der Kardinal selbst spricht von einem „Memoriale“.²³ Es besteht aus insgesamt zwölf Thesen, die allesamt um die letzte Formulierung des nach Nikolaus von Kues unbezweifelbaren Seins- und Erkenntnisprinzips kreisen, um das es ebenfalls im vorausgegangenen Gespräch geht: um „das Können allen Könnens“ (*posse omnis posse*), ohne das überhaupt nichts betrachtet werden könne. Dieses Können allen Könnens ist das Können selbst, das „*posse ipsum*“. Es bildet die höchste Stufe der Kontemplation (*apex theoriae*).²⁴ Alles eingeschränkte Können wird erst durch dieses Können ermöglicht.

3.1. Anfrage

Der Text beginnt mit Anfragen. Sie erwachsen aus einer schlichten Beobachtung, die Peter von Erkelenz zu artikulieren sucht. Hat der Kardinal über Ostern etwas Großartiges und Neues entdeckt? Wenn „Ja“, worin besteht es? Es kann fast nicht sein, denkt Peter. Doch er bekommt seine Antwort: „Wenn der Apostel Paulus, in den dritten Himmel entrückt, nicht

²¹ Ders.: *Dialogus de possess. Dreiergespräch über das Können - Ist. Lateinisch - deutsch. Übers. und hrsg. von Renate Steiger. Hamburg 2002 (= Nikolaus von Kues. Philosophisch - theologische Werke. Lateinisch - deutsch. Bd. 3). Zu den genannten Personen Bernhard und Johannes vgl. Senger 2002, 49 f.*

²² Nikolaus von Kues: *De apice theoriae* 17-28 (30-42). Auch in: Ders.: *De li non aliud. Vom Nichtanderen. Lateinisch - deutsch. Übers., mit einer Einführung und Anmerkungen versehen von Paul Wilpert. Hamburg 1987 (= Schriften in deutscher Übersetzung Heft 12; PhB 232), finden wir hinzugefügte Thesen, die in formaler Hinsicht an Euklid, an die „Elementatio theologica“ des Proklos und an den „Liber de causis“ erinnern.*

²³ Nikolaus von Kues: *De apice theoriae* 16, 10-11 (28): „[...] et istis memoriale apicis theoriae, quod nunc quam breviter subicio, magno affectu coniungas.“

²⁴ Ebenda 17, 2-3 (30): „Apex theoriae est posse ipsum, posse omnis posse, sine quo nihil quicquam potest contemplari.“

einmal den Unbegreiflichen begriff, dann wird keiner je überdrüssig werden, stets besseres Begreifen dessen anzustreben, der alles Begreifen übersteigt.“²⁵

Eine bemerkenswerte Passage, die vielfach überlesen wird, aber doch zum Kern dessen gehört, worum es Nikolaus in seiner Schrift zu tun ist: um Gott, näherhin um den unbegreiflichen Gott. Das, was zum Kern gehört, darf zwar nicht mit dem Ganzen des Kerns selbst identifiziert, es darf aber als zum Kern gehörend auch nicht übersehen werden. Damit bestätigt Nikolaus am Ende seines Lebens noch einmal jene Erkenntnis, die auch Thomas von Aquin mit fortschreitendem Alter immer deutlicher betonte: dass theologische Erkenntnis vom Charakter des Fragmentarischen gekennzeichnet sei; und zwar deswegen, weil, wie Thomas betont, „wir von Gott nicht wissen können, was er ist, sondern das, was er nicht ist.“²⁶ Gerade darin sieht Thomas den Gipfel menschlicher Gotteserkenntnis: zu wissen, dass wir Gott nicht wissen, „quod homo sciat se Deum nescire.“²⁷

Und in der Tat: Das, was wir mit der natürlichen Vernunft einsehen können und was traditioneller Weise „natürliche Gotteserkenntnis“ heißt, ist, dass Gott – vgl. 1 Tim 6,16 – „in unzugänglichem Licht“ wohnt. „Die Tatsache, dass wir von Gott wissen, was er nicht ist, tritt“, so betont Thomas von Aquin, „bei der Erkenntnis Gottes an die Stelle der Erkenntnis dessen, was er ist. Denn wir unterscheiden ein Ding von anderen Dingen ebenso dadurch, dass wir wissen, was es nicht ist, wie dadurch, dass wir wissen, was es ist.“²⁸ Nikolaus von Kues will jedenfalls von vornherein festgehalten wissen: Mit dem Wort „Gott“ wird eine Wirklichkeit bezeichnet, die nicht unter unsere Begriffe fällt, ja überhaupt nicht unter einen Begriff zu fassen ist. Gott ist, wie Nikolaus gleich zu Beginn seines letzten Werkes betont, „incomprehensibilis“, unbegreiflich.²⁹

²⁵ Ebenda 2, 6-10 (4): „Si apostolus Paulus in tertium caelum raptus nondum comprehendit incomprehensibilem, nemo umquam ipsum qui maior est omni comprehensioni satiabitur quin semper instet, ut melius comprehendat.“ Dazu die ausgezeichnete Untersuchung von Thurner, Martin: Gott als das offenbare Geheimnis nach Nikolaus von Kues. Berlin 2001, hier bes. 21-26 (= Veröffentlichungen des Grabmann-Instituts zur Erforschung der mittelalterlichen Theologie und Philosophie Bd. 45).

²⁶ Thomas von Aquin: Sth I, 3, prologus: „De deo scire non possumus quid sit, sed quid non sit.“ Zur Offenheit des thomasischen Denkens, die aus der Betroffenheit von der zu bedenkenden Sache selbst (res) herrührt, jetzt Hedwig, Klaus: ‚Efficiunt quod figurant‘. Die Sakramente im Kontext von Natur, Zeichen und Heil. In: Thomas von Aquin. Die Summa theologiae. Werkinterpretationen. Berlin / New York 2005, 401-425, bes. 423 ff.

²⁷ Ders.: Quaestiones disputatae de potentia Dei 7, 5 ad 14.

²⁸ Ders.: In librum Boethii de trinitate expositio 2 q., 2 a. ad 2: „Vel potest dici, quod hoc ipsum quod scimus de Deo quid non est, supplet in divina scientia locum cognitionis quid est: quia sicut per quid est distinguitur res ab aliis, ita per hoc quod scitur quid non est.“

²⁹ Nikolaus von Kues: De apice theoriae 2, 6-10 (4). In der Auseinandersetzung mit dem Arianer Eunomios (+ 392/395) wurde die Lehre von der „Unbegreiflichkeit Gottes“ bereits in der Patristik, namentlich von den kappadozischen Vätern Basileios dem Großen (um 329-379), Gregorius von Nazianz (330-390) und Gregor von Nyssa (um 334-379) im Blick auf die Heilige Schrift entfaltet und im I. und II. Vatikanischen Konzil nachdrücklich betont. Vat. I, DF I, DH 3001: „[...] credit et

Doch damit ist noch längst nicht alles gesagt und alles gefragt: „Quid quaeris?“, „was suchst du?“, fragt Peter von Erkelenz. Die Antwort des Kardinals irritiert: „Recte ais“. „Damit hast du Recht“. Der Fragende versteht nicht, ist düpiert. „Ich stelle dir eine Frage, und du verlachst mich“, stellt er vorwurfsvoll fest.³⁰ Die Irritation aber besteht in der Art der Antwort; denn sie entspricht offensichtlich keineswegs der Erwartung des Fragenden, weil sie sich nicht auf die Was-Frage bezieht, sondern auf die Richtigkeit der Aussage. Der Fragesatz wird als Aussagesatz genommen. Darin besteht der Witz: Aus dem „Was suchst du?“ wird: „Du suchst was!“ Mehr noch: „Du suchst das Was!“ oder besser: „[Das] Was suchst du!“

Mit vier kleinen Worten (Quid quaeris - recte ais) gelingt es Nikolaus, unversehens auf den Kern, genauer auf das Wesen allen Fragens aufmerksam zu machen; auf die Tatsache nämlich, dass, wer fragt und sucht (hier ist auch die lateinische Doppelbedeutung von quaerere: suchen / fragen, zu beachten), stets was sucht und nach etwas fragt; denn „jedes Fragen ist ein Suchen. Jedes Suchen hat seine vorgängige Direktion aus dem Gesuchten her. Fragen ist erkennendes Suchen.“³¹ Das lateinische „Quid“ bringt diese Konnotation mit der Wesensfrage von sich her bereits zur Sprache; denn das mittelalterliche Latein hatte aus „quid“ „quiditas“ gebildet, was, wörtlich übersetzt, „Washeit“ bedeutet. „Washeit“ aber ist nichts anderes als das „Wesen“, *essentia*, wie die philosophisch-theologisch Geschulten zur Zeit des Cusanus zweifellos wussten.³²

Der Kardinal unterstellt also seinem Gesprächspartner, dass dieser erkannt habe, worum es ihm zu tun sei: Er suche die Quiditas, das Wesen der Dinge. „Ich also suche was – wie alle, die sich um Wissen bemühen –, weil ich sehr gerne wissen möchte, was dieses Was oder was die Washeit ist, nach der so sehr gesucht wird.“³³ Wer aber das Wesen der Dinge sucht, sucht und fragt beständig. Aristoteles hatte es in seiner Metaphysik dargelegt: dass die Was-Frage die Frage nach dem Wesen sei, also nach der Washeit, dem Wesen der Dinge, und

confitetur, unum esse Deum verum et vivum, creatorem ad Dominum caeli et terrae, omnipotentem, aeternum, immensum, incomprehensibilem, intellectu ac voluntate omnique perfectione infinitum.“

³⁰ Nikolaus von Kues: *De apice theoriae* 2, 11-15 (4).

³¹ Heidegger, Martin: *Sein und Zeit*. Tübingen 121972, 5. Nikolaus von Kues: *De apice theoriae* 2, 17-21 (4): „Quicumque quaerit, quid quaerit. Si enim nec aliquid seu quid quaereret, utique non quaereret.“

³² Thomas von Aquin: *De ente et essentia* I: „Et quia illud per quod res constituitur in proprio genere vel specie est hoc quod significatur per diffinitionem indicantem quid est res, inde est quod nomen essentia a philosophis in nomen quiditatis mutatur.“ Dabei gilt freilich für Thomas das, was er bei Aristoteles gelesen hatte: „actus prior potentia“. Das wesenhafte Was gilt als die „potentia“, die Möglichkeit, den Seinsakt zu empfangen und zu begrenzen.

³³ Nikolaus von Kues: *De apice theoriae* 2, 19-21 (4): „Ego igitur - sicut omnes studiosi - quaero quid, quia scire valde cupio, quid sit ipsum quid seu quiditas, quae tantopere quaeritur.“

dass genau diese Frage, bereits „von altersher erhoben“, stets gestellt „und Gegenstand der Ratlosigkeit“ sein werde.³⁴

Diese aristotelische Wendung findet sich auch in den Spätwerken des Kusaners.³⁵ Jetzt greift er sie wieder auf und lässt seinen Gesprächspartner fragen, ob er, der Kardinal, denn tatsächlich meine, die Wesensfrage beantworten zu können.³⁶ Und als der Kardinal die Frage klipp und klar bejaht, fragt Peter erstaunt weiter: „Wenn schon bisher niemand das Was gefunden hat, versuchst du über alle zusammen hinauszukommen?“³⁷ Auch diese Frage bejaht der Kardinal entschieden und entfaltet zugleich das Neue seiner Entdeckung.

4. Die Entdeckung

Nikolaus von Kues entfaltet das „Was“, die „Washeit“. Sie sei vor jeder Verschiedenheit und Gegensätzlichkeit, habe ihren Bestand in sich selbst und sei der unveränderliche Grundbestand aller Substanzen.³⁸ Sie könne nur im Blick auf die Dinge selbst, nämlich „in allem“ gefunden, dürfe aber nicht mit diesen selbst verwechselt werden. Diese Washeit, die sich als Substanz aller Substanzen erweist, kann es geben. Sie kann sein: „potest esse“. Allerdings: Ohne das Können selbst (posse ipsum) kann sie schlechterdings nicht sein.³⁹

Die Dinge weisen durch ihre Existenz auf das Können hin; denn nur das, was sein kann, existiert.⁴⁰ Das, was ist, kann sein, und dieses Sein-Können zeigt das Können an, ist aber nicht das Können. Die vielen alltäglichen Sein-Können führen auf das eine Können zurück. Das dabei angewandte Verfahren nennt Nikolaus „resolutio“. Es besteht in der Erkenntnis dessen, was jeweils vorausgesetzt wird.⁴¹ Drei Erkenntnisschritte lassen sich im Blick auf das Dargelegte unterscheiden:

³⁴ Aristoteles: Metaphysik VII 1, 1028 b 2-4.

³⁵ Z. B. in „De non aliud“ und in „De veneratione sapientiae“. Dazu Flasch, Kurt: Nikolaus von Kues. Geschichte einer Entwicklung. Vorlesungen zur Einführung in seine Philosophie. Frankfurt a. M. 1998, 638.

³⁶ Nikolaus von Kues: De apice theoriae 2, 22 (4).

³⁷ Ebenda 3, 1-2 (4): „Si hactenus nemo repperit quid, ultra cunctos tu conaris.“

³⁸ Ebenda 4, 4-6 (6).

³⁹ Ebenda 4, 12-15 (6).

⁴⁰ Ebenda 18, 1 (30).

⁴¹ Ebenda 15, 20-26 (26-28): „Nam in omnibus, quae sunt aut esse possunt, non potest quicquam aliud videri quam posse ipsum, sicut in omnibus factis et faciendis posse primi facientis et in omnibus motis et movendis posse primi motoris. Talibus igitur resolutionibus vides cuncta facilia et omnem differentiam transire in concordantiam.“

1. Die subsistente Washeit subsistiert unveränderlich allen Substanzen:⁴²
2. Weil aber die subsistente Washeit unveränderlich allen Substanzen subsistiert, kann sie „weder vermehrt noch vervielfältigt werden.“ Mit anderen Worten: Den existierenden Dingen komme, so Nikolaus, keine je eigene Washeit zu. Vielmehr gebe es für alle nur eine in sich bestehende Subsistenz, griechisch formuliert: nur eine einzige Hypostase.⁴³
3. Da diese Hypostase die subsistente Washeit und die Subsistenz aller Substanzen ist und das, was sie ist, auch sein kann, vermag nur das Können selbst jene gesuchte Washeit zu sein, die ihren Bestand in sich selbst hat.⁴⁴

Damit entdeckt Nikolaus die Einheit der Realität, ohne freilich die Vielheit zu übersehen. In der Pluralität der Erscheinungen kommt die Einheit zu Gesicht und die Wahrheit zur Geltung: Ursprung von allem ist das Können, posse.

Worin aber unterscheidet sich das „posse“ vom „possest“, vom „Können-Ist“, das Cusanus 1460 in seinem oben bereits erwähnten Trialog dargelegt hat?⁴⁵ Peter von Erkelenz stellt diese Frage und gibt somit Nikolaus Gelegenheit, das Unterscheidende des „posse“ vom „possest“ darzulegen und so noch einmal das Neue des in „De apice theoriae“ Entdeckten herauszustellen.⁴⁶

Es besteht in seiner Leichtigkeit und Einfachheit. Das „posse“ ist jedermann zugänglich. Ein Kind, das meint, einen Stein tragen zu können, kann sich überschätzen. Der Stein kann allzu schwer sein. Doch bei aller Selbstüberschätzung: Das Kind kennt bereits das Können. Es weiß, was „können“ heißt. Es ist ihm gewiss, ja nichts ist gewisser als das Können selbst. Wird es doch in allem, was ist, vorausgesetzt.⁴⁷

Nichts ist, was nicht sein kann. Das, was ist, kann sein. In diesem Seinkönnen zeigt sich das Können. Das Können ist das Erste. Während noch beim „possest“ aus dem Jahre 1460 „impertinent“ gefragt wurde, ob das mit diesem Können gemeinte Können auch tatsächlich existiere, erkennt Cusanus jetzt angesichts des „posse“ die Unsachlichkeit dieser Frageweise. Dem Absoluten ist diese Frage, ob das, was sein kann, auch wirklich ist, unangemes-

⁴² Nikolaus von Kues: De apice theoriae 4, 4-5 (6).

⁴³ Ebenda 4, 7-8 (6).

⁴⁴ Ebenda 4, 12-15 (6).

⁴⁵ Flasch 1998, 517-540.

⁴⁶ Nikolaus von Kues: De apice theoriae 5, 1-23, 8. Zum „possibile logicum“ Deku, Henry: Wahrheit und Unwahrheit der Tradition. Metaphysische Reflexionen. St. Ottilien 1986, 27-46.

⁴⁷ Ebenda 6, 1-6 (8-10): „Quis puer aut adolescens posse ipsum ignorat, quando quisque dicit se posse comedere, posse currere aut loqui? Nec est quisquam mentem habens adeo ignarus, qui non sciat sine magistro nihil esse quin possit esse, et quod sine posse nihil quicquam potest sive esse sive habere, facere aut pati.“

sen. Wer so fragt, verkennt im Blick auf Gott die Wirklichkeit, die angezielt ist, wenn „Gott“ gesagt wird. Das, was vorausgesetzt wird, korrespondiert dem Absoluten.⁴⁸ Das, was bislang unbemerkt in der Frage, ob etwas, dieses oder jenes, sein kann oder nicht, vorausgesetzt wird, ist das Können selbst, das in allem, was ist und vor Augen liegt, erscheint und also „nicht nur dieses oder jenes leisten, sondern in seiner Herkunft ‚wesen‘, das heißt sein lassen kann.“⁴⁹

Das Können ist das Wesen, die „quiditas“. Sie ist nicht vielheitlich, sie erscheint aber in Vielem, ja in allem. Damit ist das Viele aber nicht bloßer „Schein“, sondern „Erscheinung“ (apparito) des einen und einzigen, noch vor dem „Seinsakt der Erscheinung“ liegenden Könnens. Wir übersehen diese Einheit für gewöhnlich. Doch Nikolaus besteht darauf, dass das eine, einzige und wahre Können allumfassend sei, d.h. nicht im Gegensatz zum Vielen verstanden werden dürfe. Es werde sonst wiederum das Eine in eine Reihe mit dem Vielen gestellt und somit endlich gedacht. Das Eine und das Viele wären dann mehr als das Eine. Doch weil wir dieses Können oft übersehen, erscheint auch das Eine und Wahre in weite Ferne gerückt. Die Wahrheit erscheint uns unerreichbar.⁵⁰

Diesem Unbemerkten und fraglos Vorausgesetzten, der Wahrheit in allem, gilt jetzt alle Acht- und Aufmerksamkeit, gilt die „attentio“.⁵¹ In „De apice theoriae“ will Nikolaus die Leichtigkeit der Wahrheitsfindung unterstreichen. Diese Leichtigkeit bestätigt das, was Nikolaus bereits im Buch „De idiota“ darlegte: „Je deutlicher die Wahrheit aufleuchtet, desto leichter ist sie zu erfassen.“⁵² Die Wahrheit ruft in den Straßen: „calamitat enim in plateis“.⁵³ Jetzt nennt Cusanus das Verfahren, wie die Wahrheit und das Vertrauen der Menschen in die Wahrheit wiederherzustellen ist: durch die bereits erwähnte „resolutio“, die Zurückführung all dessen, was uns vor Augen liegt und uns begegnet, auf das eine und einzige, das wahre Können in allem. Ohne das Können kann nichts sein: weder „Seinkönnen“ noch Gutsein noch „irgend

⁴⁸ Dazu der Sammelband: Potentialität und Possibilität. Modalaussagen in der Geschichte der Metaphysik. Hrsg. von Thomas Buchheim, Corneille Henri Kneepkens und Kuno Lorenz. Stuttgart - Bad Cannstatt 2001.

⁴⁹ Ebenda 15, 8-9 (26). In der Reflexion über das Denken kommt auch M. Heidegger auf das Wesen des Vermögens zu sprechen. Das Denken wurde von ihm zuvor als ein „Lieben und Mögen“ bestimmt. „Dieses Mögen bedeutet, ursprünglicher gedacht: das Wesen schenken. Solches Mögen ist das eigentliche Wesen des Vermögens, das nicht nur dieses oder jenes leisten, sondern etwas in seiner Herkunft ‚wesen‘, das heißt sein lassen kann.“

⁵⁰ Ebenda 3, 7-9 (6): „Ideo aiebat quidam sapiens ipsam ab omnibus, licet a remotis, videri.“

⁵¹ Ebenda 7, 1-2 (10-12): „Solum interest inter te et me attentio.“

⁵² Ebenda 5, 13 (8): „Veritas quanto clarior tanto facilior.“ Ders.: De Idiota de sapientia II, 28; Flasch 1998, 252 ff.

⁵³ Ebenda 5, 16 (8).

etwas anderes“.⁵⁴ In allem erscheint das Können, leuchtet es auf; allerdings für den menschlichen Geist in jeweils unterschiedlicher Deutlichkeit.

Und wie kommt das Können vor, dort wo das Fehlverhalten, der Fehler, ja die Sünde herrschen? Kommt es dort überhaupt vor? Nikolaus setzt es als anwesend voraus, sofern das Fehlverhalten, der Fehler, die Unvollkommenheit, die Sünde, das Böse überhaupt etwas ist und nicht vielmehr nichts und also wesenlos ist. Was aber wesenlos ist, kann das Anwesende nicht zur Erscheinung bringen, es sei denn ex negativo: als das, was nicht anwesend ist. Gerade so aber erfährt der menschliche Geist das sündhafte Tun: als das Nichtigke, Böse und Tote. In ihm scheint das Können nicht auf. Im Dunklen aber vermag der menschliche Geist das Können nicht zu erkennen: „quia posse ipsum in ipsis non relucet.“⁵⁵

Auf dieses Können müssen alle Erscheinungen zurückgeführt werden, so dass das Vielerlei der Erscheinungen – trotz all ihrer Divergenzen, Differenzen und Gegensätzlichkeiten – das Können selbst nicht vermehrt, spaltet oder vermindert, sondern im Können des Könnens auf das Können selbst zurückgeführt werden.

Aber ist diese Zurückführung (resolutio) tatsächlich neu? Wir finden es doch in der gesamten neuplatonischen Tradition, die sich gerade darin übt, vom Vielen zum Einen zurückzugehen.⁵⁶ Nikolaus selbst sucht diese „Zurückführung“ spätestens seit seiner 1441/42 verfassten Schrift „De coniecturis“ philosophisch geltend und, wie ich bereits an anderer Stelle ausführte, vor allem in „De pace fidei“ fruchtbar zu machen: im Blick nämlich auf den notwendig zu führenden Dialog der Weltreligionen.⁵⁷ Das Verfahren selbst ist also durchaus nicht neu. Neu ist aber die „reductio“ auf das Können mit dem Ergebnis, dass wir „in allem das Können selbst sehen.“⁵⁸ Dieses Neue bildet aber mit dem oben bereits erwähnten Neuen eine Einheit, mit der betonten Leichtigkeit nämlich, mit der dieses Verfahren

⁵⁴ Ebenda 6, 21-23 (10): „Carens autem ipso posse nec potest esse nec bonum nec aliud quodcumque esse potest.“

⁵⁵ Ebenda 26, 10-13 (40). Der Frage, wie dieses Nichtigke, Böse und Tote, wie überhaupt die kontingenten Prozesse des Vergehens und Nichtens näherhin zu denken sind, stellt Nikolaus hier nicht. Bei dem Rekonstruktionsversuch einer „cusanischen Theodizee“ (siehe Anm. 84) hat diese Frage freilich ihren spezifischen Erkenntniswert.

⁵⁶ Aertsen, Jan A.: Die Frage nach dem Ersten und Grundlegenden. Albert der Große und die Lehre von den Transzendentalien. In: Albertus Magnus. Zum Gedenken nach 800 Jahren: Neue Zugänge, Aspekte und Perspektiven. Hrsg. von Walter Senner. Berlin 2001, 91-112, bes. 96 f.

⁵⁷ Gerwing, Manfred: Der Dialog der Religionen nach New York und Assisi oder: Zum christlichen Glauben angesichts pluralistischer Religionstheologien. In: WiWei 65 (2002) 267-298, bes. 284 ff.

⁵⁸ Nikolaus von Kues: De apice theoriae 20, 6 (32): „In omnibus igitur videt contemplator posse ipsum.“

durchgeführt und so zum Einen und Einzigen, zum einzig Wahren und Absoluten, dem Können selbst, durchgeblickt werden kann.⁵⁹

Und damit zeigt sich zum Schluss: Das „posse ipsum“, das Können selbst, das sich zuvor bereits als die „quiditas“ herausstellte, fungiert als Bezeichnung für den dreifaltigen Gott. Gott ist in allem mächtig als der, der allem und jedem „Gemachten“, der Schöpfung insgesamt, Grund, Halt, Bestand und Richtung gibt.⁶⁰ „Mit ‚Können selbst‘ wird der dreimal eine Gott bezeichnet, dessen Namen Allkönnend oder Können allen Vermögens ist, bei dem alles möglich und nichts unmöglich ist, der die Stärke der Starken und die Kraft der Kräfte ist.“⁶¹

5. Rück- und Ausblick oder: Die Fragwürdigkeit des Theodizeeproblems

Das, was Nikolaus von Kues über das Können selbst in „De apice theoriae“ ausführt, gibt zu denken, mehr jedenfalls als hier dargestellt werden kann. Wie aber einleitend angekündigt, soll zum Schluss exemplarisch und punktuell, nämlich im konkreten Blick auf die Theodizeeproblematik, darauf hingewiesen werden, dass, wer an Gedachtes denkt, keineswegs anstehenden Problemen ausweicht, sondern – im Gegenteil – Ungedachtes im gegenwärtig Gedachten kritisch aufzuweisen und neue Perspektiven zu eröffnen vermag. Folgendes ist zunächst festzuhalten:

1. Nikolaus von Kues weist an, auf das jeweils Vorausgesetzte zu achten. Das aber, was in allem vorausgesetzt wird, ist das Können selbst. Wir sehen es in allem, aber wir sehen es in allem nicht so, wie es in sich selbst ist. Das Können ist die Hypostase, ist die subsistente Washeit, die unveränderlich allen Substanzen subsistiert.
2. Das Können selbst vermag überdies als Name für jene unbegreifliche Wirklichkeit genommen zu werden, die mit der Bezeichnung „dreieiner Gott“ signiert und im Credo der Kirche als der allmächtige Gott bekannt wird. Es ist der sich selbst offenbarende Gott,

⁵⁹ Ebenda 6, 7-8 (10): „Si aliquid facile esse potest, utique ipsi posse nihil facilius.“

⁶⁰ Gerwing, Manfred: Spuren seiner Gegenwart - Zum Wirken Gottes in der Welt. Reflexionen aus systematischer Perspektive. In: Hören, Glauben, Denken. Festschrift für Peter Knauer S. J. zur Vollendung seines 70. Lebensjahres. Hrsg. von Gerhard Gäde. Münster 2005, 25-52, hier 32-36 (= Theologie, Forschung und Wissenschaft Bd. 14).

⁶¹ Nikolaus von Kues: De apice theoriae 28, 1-5 (40). „Per posse ipsum deus trinus et unus, cuius nomen omnipotens seu posse omnis potentiae, apud quem omniaabilia et nihil impossibile et qui fortitudo fortium et virtus virtutum, significatur.“ Merkwürdigerweise wird diese Gleichung des „posse ipsum“ mit jener Wirklichkeit, die wir „Gott“ nennen, oft verschwiegen bzw. unsachgemäß relativiert, vgl. z. B. Flasch 1998, 643; dagegen aber neben der zitierten Stelle Nikolaus von Kues: De apice theoriae 15, 6-9: „Qui dixerunt deum fontem idearum et plures esse ideas, hoc dicere voluerunt quod dicimus, scilicet deum posse ipsum, quod variis et specie differentibus essendi modis apparet.“ sowie ebenda 15, 15-20 (26).

dessen „vollkommenste Erscheinung, im Vergleich mit der es keine vollkommenerere geben kann, Christus ist.“

3. Weil aber für den menschlichen Intellekt das göttliche Sein unbegreiflich ist, es auch keinen dritten Standpunkt gibt, von dem aus der Mensch Gott „in die Karten“ schauen könnte – Gott ist in und über allem –, vermag Gott keineswegs zum Ausgangspunkt von logischen Überlegungen gemacht zu werden. Schon gar nicht ist es möglich, aus dem göttlichen Sein irgendein Handeln Gottes abzuleiten.
4. Cusanus verweist allerdings auf ein Verfahren, mit dem zwar nichts von Gott abgeleitet, wohl aber alles auf ihn zurückgeführt werden kann. Dieses Verfahren nennt der Kusaner „resolutio“. Dabei wird angesetzt bei der Bestimmung all dessen, was nicht Gott ist, als dasjenige, was wesentlich von Gott und wesentlich auf ihn bezogen ist. Der Charakter der „creatio“ zeigt sich in der „relatio“, mithin darin, dass alles, was geschaffen ist, dadurch und insofern ist, als es bezogen ist auf seinen ewigen und einzigen Seinsgrund. Das Verfahren selbst aber besteht in der Erkenntnis, dass alles, was ist, das ist, was sein kann, und dass das, was sein kann, auf das Können selbst und damit auf den allmächtigen Gott zurückzuführen ist.
5. Demnach zeigt sich das Können Gottes in allem; aber nicht in allem möglichen, was die menschliche Vorstellungskraft für möglich hält, sondern in allem möglichen, das in seinem Seinkönnen als Möglichkeit bereits ist. Im Seienden zeigt sich nicht das Seinkönnen als Potentialität, sondern als Können und damit als Aktualität. Das Können des Allmächtigen zeigt sich in allem, was ist, weil das, was ist, sein kann, und nur als wirkliches Können das Können selbst zur Erscheinung, „apparitio“, bringt.

Folgen wir dem Wink des von Cusanus Gedachten und achten zunächst auf das Vorausgesetzte; und zwar jetzt im konkreten Blick auf die gegenwärtige Theodizeeproblematik, die übrigens von der Theodizeefrage zu differenzieren ist:⁶² Sofern der Kern des Theodizeeproblems in der Frage besteht, wie angesichts der Katastrophen, der Leiden und des Bösen in der Welt gleichzeitig von einem allmächtigen und allgütigen Gott gesprochen werden könne, wird von der falschen Voraussetzung ausgegangen, als könnten wir von Gott irgend etwas ableiten. Gott aber ist, wie Cusanus betont, unbegreiflich. Er ist jenseits all unserer Begriffe und unseres Begreifens; deswegen können wir auch nichts von ihm ableiten.

Wer dennoch anfängt, von Gott auf die Welt und auf die Zustände in der Welt zu schließen, denkt nicht mehr, sondern „erfindet“. Gottes Allmacht zeigt sich dann nicht in dem, was ist, sondern in dem, was wir meinen und finden, dass es sein könnte oder auch logischerweise

⁶² Kessler, Hans: Gott und das Leid seiner Schöpfung. Nachdenkliches zur Theodizeefrage. Würzburg 2000, 12 ff.

sein müsste. Gott wird nur noch eine potentielle, nicht aber eine aktuelle Allmacht zugeschrieben. Gott könnte, so wird in einem ersten Schritt beteuert, zwar alles, aber dieses Alles ist, genau besehen, nicht alles, was ist, sondern alles Mögliche, was sich unsere Phantasie ausdenkt. Erst daraufhin, gleichsam in einem zweiten Schritt, wird auf die Wirklichkeit dieser Welt geschaut, die aber dann von sich aus mächtigen Einspruch erhebt gegen die zuvor proklamierte potentielle Allmacht Gottes. „Erfindungen“ müssen her, um gegen den Einwand der Welt gegenüber dem unbedachten Allmachtsverständnis Gottes vorgehen zu können. So muss die Allmacht Gottes dann plötzlich doch wieder eingeschränkt werden; und zwar oft genug so sehr, dass das die Gegründetheit der Schöpfung im absoluten Sein, traditionellerweise ausgedrückt in der Lehre von der „creatio ex nihilo“, nicht nur in Frage gestellt, sondern bis zur Unkenntlichkeit verbogen wird.

Wer aber von falschen Voraussetzungen ausgeht, vermag kaum die richtige Lösung zu finden. „Ein kleiner Irrtum zu Beginn“, so betont schon Thomas, „ist am Ende ein großer“. ⁶³ Nicht von ungefähr ist das Theodizeeproblem unlösbar und inzwischen für viele zum „Fels des Atheismus“ geworden. ⁶⁴ Nikolaus von Kues indes macht darauf aufmerksam, wo der Fehler steckt: in dem, was vorausgesetzt wird. ⁶⁵ Und in der Tat: Wer Gott zum Ausgangspunkt von logischen Schlussfolgerungen macht, sehe zu, wie er dem Monophysitismus entkomme, der ja bekanntlich Gott und Welt unter ein und demselben Seinsbegriff subsumiert und damit unversehens Gott wie ein „Stück Welt“ den uns vertrauten Gesetzen der Wechselwirkung einer vorgestellten Gesamtwirklichkeit unterwirft. ⁶⁶

Nikolaus von Kues gibt zu bedenken: Die Allmacht Gottes besteht darin, dass Gott selbst über allem und in allem mächtig ist. Das heißt aber: Keine Macht der Welt, nicht einmal der Tod, kommt gegen Gott an. Mit dieser Klarstellung gelingt es, nicht nur die Fragwürdigkeit des Theodizeeproblems herauszustellen, sondern zugleich den Blick frei zu bekommen für die Frage, was denn die christliche Botschaft für den Umgang mit dem Leid bedeutet. Die Frage selbst beantwortet Nikolaus nicht. Sie ist nicht sein Thema. ⁶⁷ Doch weist er zum

⁶³ Thomas von Aquin: De ente et essentia. prologus: „Quia parvus error in principio magnus est in fine [...]“

⁶⁴ Das Diktum stammt ursprünglich aus G. Büchners Revolutionsdrama „Dantons Tod“. Dazu Neuhaus 2003, 19-24.

⁶⁵ Auf in sich widersprüchliche Voraussetzungen der Theodizeeproblematik verweist auch Knauer, der sich dabei freilich nicht auf Cusanus, sondern auf den Aquinaten beruft. Knauer, Peter: Eine andere Antwort auf das „Theodizeeproblem“ – was der Glaube für den Umgang mit dem Leid ausmacht. In: ThPh 78 (2003) 193-211.

⁶⁶ Gerwing, Manfred: Jesus, der ewige Sohn Gottes? Zur gegenwärtigen theologischen Reflexion über die Präexistenz Christi. In: ThGl 91 (2001) 224-244, bes. 243.

⁶⁷ Zur spezifisch „cusanischen Antwort“ auf die Theodizeefrage ist eine entsprechende Arbeit in Vorbereitung. Frageperspektive wie Lösungsansatz liegen nicht einfach vor. Sie müssen aus dem Gesamt seines theologisch-philosophischen Werkes rekonstruiert werden.

Schluss seines Werkes auf Christus hin und spricht mit jenen knappen Worten von der verheißenen „Glückseligkeit“. Sie ist Ertrag jener „contemplatio“, zu der Christus, die „vollkommenste Erscheinung“ (*perfectissima apparitio*) des in allem mächtigen Gottes, die Menschen führt. Christus offenbart den in allem mächtigen Gott als den Gott, der unser Heil, unser Glück nicht nur will, sondern selbst ist. Applizieren wir diesen Hinweis noch einmal auf die Theodizeefrage, so zeigt sich, dass im Glauben an Jesus als dem Christus alles und jedes Glück der Welt und die Welt insgesamt nicht mit der ewigen Glückseligkeit zu verwechseln und also auch nicht zu vergöttern sind, wohl aber die Mächtigkeit besitzen, uns auf Gott zu verweisen. Auch das Unglück, das Leid und selbst der Tod führen im Glauben nicht mehr zur Verzweiflung; denn sie haben den Charakter der Gottverlassenheit verloren. Sie lassen auf Christus hoffen und den in allem mächtigen Gott zur Geltung kommen. Die aus dem Glauben erwachsene Hoffnung entzündet neu die Liebe und befähigt überdies, sich für die Verminderung fremden Leids zu engagieren; selbst wenn es das eigene Leben kostet; denn wer an Christus glaubt, weiß sich „in Christus“ und ist gewiss: von dessen Liebe kann ihn nichts, nicht einmal der Tod scheiden (vgl. Röm 8, 39).