

Philosophische Bibliothek · BoD

Nikolaus von Kues  
Drei Schriften vom  
verborgenen Gott

Meiner





SCHRIFTEN DES  
NIKOLAUS VON KUES

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

---

DREI SCHRIFTEN  
VOM VERBORGENEN GOTT

De deo abscondito — De quaerendo deum  
De filiatione dei

HERAUSGEGEBEN  
VON  
E. BOHNENSTAEDT



VERLAG VON FELIX MEINER IN HAMBURG

PHILOSOPHISCHE BIBLIOTHEK BAND 218

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

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

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek

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

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

[www.meiner.de](http://www.meiner.de)

## INHALT

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



## EINFÜHRUNG

Die mittelalterlichen Summen, Spiegel und Kommentare wandten sich allen auf Gott, Welt und Mensch bezogenen Fragen zu, wie sie von den Alten überkommen und teils von zeitgenössischen außerkirchlichen Denkern wieder aufgenommen waren und wie sie sich aus der Beschäftigung mit den Schriften des Alten und Neuen Testaments und der Entwicklung des kirchlichen Lebens ergaben. Und immer wieder von neuem galt es, jene Fragen grundsätzlich, Sicht um Sicht, Punkt um Punkt abzuwägen, den dem Christen angemessenen Standpunkt herauszustellen, die kirchliche Lehre zu weisen<sup>1)</sup>. Es mochten zwar manche Fragen und vieles unter die verschiedenen Fragen Miteinbezogene nur aus der objektiven Bereitschaft mittelalterlicher Lebenshaltung von Interesse sein, die sich der allgemeinen Wirklichkeit, der erstrebten in sich feststehenden Wahrheit ein- und unterfügen wollte. Das ausgehende Mittelalter und in ihm Nikolaus von Cues hat ein in etwa anderes Anliegen. All die alten und immer wieder neu gestellten Fragen leben auch in ihm, und man könnte, wenn das Sinn hätte, im einzelnen beinahe Satz um Satz, Gedanken um Gedanken abfragen: Wo klingt er an? Welche Quaestio welcher Summe oder welchen Kommentars oder welcher Abschnitt sonst einer Schrift geht auf derartiges ein? Aber es geht nicht mehr um diese oder jene ‚Fragen‘, die wohl auf den Schulen noch übermittelt wurden. Aus dem vielen Aufgenommenen heraus erstanden dem lebendigen Menschen einige wenige Probleme, die mehr aus dem Streben der christlich sein wollenden Persönlichkeit als solcher, aus dem Wahrheitssuchen ihres sich zugleich der Gemeinschaft verpflichtet fühlenden Lebens und Erkennens erwachsen.

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

Blickrichtungen zu. Nach der seinsgemäßen, der ontologisch-metaphysischen Begründetheit in Gott, nach dem Ausgehen von ihm fragen mit besonderem Nachdruck z. B. „Von der Weltwerdung“ (De genesi) und „Von der Gabe des Vaters der Lichter“ (De dato patris luminum)<sup>2)</sup>. Auf die Eigenart der verliehenen Natur, besonders die geistige Anlage des Menschen, sein erkennendes Wesen gehen z. B. das Werk vom Laien (Idiota), hier vor allem „Der Laie über den Geist“ (Idiota de mente), und mehrere Kapitel aus der Schrift „Über die Vermutungen“ (De coniecturis) ein. Doch kann man gerade bei diesem Thema keine scharfe Abgrenzung bestimmter Werke von anderen geben. Denn immer wieder — auch in den weiterhin zu nennenden Schriften — ergibt sich bei Cusanus ein Verweisen auf die geistige Anlage des Menschen als gegebene Grundlage zu allem Vollzug und deren verschiedene Ausprägung und auf seinen Erkenntnisvollzug und damit Seinsvollzug in seiner natürlichen Erd- und Weltordnung. Und immer wieder, auch in den vorgenannten Schriften, meist von vornherein, geht er über das natürliche, rein aus dem Menschen zu deutende Erkenntnisvermögen und seine Erfahrungswelt<sup>3)</sup> hinaus. Eine um so betontere Stellung nimmt die dritte Sichtweise ein: die Frage nach dem ‚Sichzurückbiegen‘, dem Zurücksuchen und Heimfinden des Menschen zu dem über allem Seienden liegenden Ausgang und Endziel alles Seins. Eine Antwort auf diese Frage versuchen: VOM VERBORGENEN GOTT (De deo abscondito); VOM GOTTSUCHEN (De quaerendo deum); VON DER GOTTESKINDSCHAFT (De filiatione dei). Auch hier geht es um ein Erkennenwollen des Menschen im Hinblick auf seinen eigentlichen, alles umfassenden Gegenstand, die ihm und allem Wirklichen zugrunde liegende Wahrheit in sich, und den letzten, hinter und über allem nur in sich selbst stehenden Grund des Alls. Doch weiß sich solches Erkennen von Beginn an als nichterkennend, so sehr auch die in ihm seinshaft veranlagte Verbundenheit mit dem Urgrund selbst es ist, die ihn zum Fragen antreibt. Diesen Ausgangspunkt deutet der Dialog Vom verborgenen Gott. Ist aber dennoch die Stellungnahme zu dem verborgenen Gott für den Menschen die Seins- und Lebensfrage, so sucht doch nur um so

mehr ein wissendes Nichtwissen und unberührendes Berühren, mittels und in der ganzen erfahrbaren Weltwirklichkeit sich mit allem lebendigen Sein und Denken auf das Nichtgewußte und Unberührbare auszurichten, da im Grunde aller Dinge eben dieses Nichtgewußte als die letzte Ermöglichung jeder Wirklichkeit aufleuchtet. Der Ausschau nach solchem Wege gilt die Schrift Vom Gottsuchen. Denn letztlich fordert das der Möglichkeit nach alles umgreifende geistig lebendige Menschsein in seiner Gottebenbildlichkeit, diesem göttlichen Geschenk und gleichsam Samen Gottes, schon aus seinem naturgemäßen Verlangen und Streben heraus auch das ihm gemäße Ziel, die Glückseligkeit des in seinem Eigentlichen rein und voll verwirklichten geistigen Lebens, des Lebens der Wahrheit. Und auf dieses Ziel hin richten sich die vermutenden Erwägungen Von der Gotteskindschaft<sup>4)</sup>.

Es geht also in diesen drei Schriften um erkennendes Sein des Gott und in Gott seine Vollendung suchenden Menschen<sup>5)</sup>. Allgemein aber ist vielleicht zu vergegenwärtigen, daß Denken überhaupt wie religiöses Nachdenken im besonderen für den Menschen auch des ausgehenden Mittelalters, zumal für einen so in die Gemeinschaft innerlich hingebundenen Menschen wie Nikolaus von Cues, noch nicht so leicht trennbar war vom Leben, von religiösem Leben, wie etwa in einer Zeit, da Denken, forschendes Fragen von sich aus, vielleicht allgemeiner, vielleicht aber auch um so billiger und beliebiger geworden war, je weniger eine geschlossene Gesamtheit wie Kirche und Reich im Mittelalter alles Denken und Tun in den Gemeinschaftsdienst und damit in die Verantwortlichkeit forderte. Und auch die ‚Vereinseitigung‘ des Blickes auf den doch nicht erkennbaren Gott umschloß in der Gewißheit über dessen Grund- und Zelsein um nichts weniger zu ihm hin die ganze persönliche und welteinfangende Lebendigkeit verlangenden Willens zum Guten, nach dem höchsten Gut, zur Glückseligkeit wahren Seins. Weist dahin doch nicht nur die Sprache des Neuen Testaments, sondern auch das Vermächtnis der Antike. Plotin, wenn auch nur durch seine Schule, durch vielfach umdeutende Nachfolger, für das Mittelalter Vermittler pla-

tonischer und platonisierender Weltauffassung<sup>6</sup>), betont fast in seinem gesamten Werk nicht nur den grund- und ursprungsgegebenen Zusammenhang zwischen dem Absoluten, In-sich-stehenden, der Gottheit, und dem Geiste des Menschen, sondern auch dessen wesensnotwendige Rückwendung zu Jenem: „Denn alle Dinge trachten nach ‚Jenem‘; sie streben zu Ihm nach einem Zwange ihrer Natur, gleich als ahnten sie, daß sie ohne Es nicht sein können<sup>7</sup>).“ Und was sie zum Sichanpassen und zu seiner Aufnahme fähig macht, ist ihre Wesensähnlichkeit und die ihnen innewohnende Kraft, die Jenem verwandt ist und von ihm stammt<sup>8</sup>). Und alles Handeln ist für Plotin gleichsam Nebenerfolg der Schau, der Strebenserfüllung. (Plotin wie Platon selbst haben zwar mehr eine vorbildhafte Denkhaltung und nicht so sehr ein schulmäßig auswertbares Denksystem gewiesen. Das Theologische aber als solches vor allem in Platons Philosophieren hat um so nachhaltiger auf das christliche Mittelalter gewirkt.) Doch auch Aristoteles, für das Mittelalter d e r Philosoph, findet im Menschen die Erfüllung des aller Kreatur innewohnenden Glückseligkeitsverlangens im Trachten nach der Wahrheit und deren Betrachtung, dem reinsten vollendeten Tun und Wirklichsein des Menschen. Und „nicht sofern er Mensch ist, wird er solch ein Leben führen, sondern sofern in ihm etwas Göttliches wohnt . . . Wenn aber die denkende Vernunft im Vergleich mit dem Menschen etwas Göttliches ist, ist auch das dieser Vernunft gemäße Leben ein göttliches im Vergleich mit dem menschlichen Leben . . . Man soll soweit als möglich das Unsterbliche ins Herz fassen und all sein Tun darauf einrichten, daß man lebe entsprechend dem, was das Herrlichste in uns ist. Denn wenn dies auch dem äußeren Maßstab nach in uns ein Unscheinbares ist, so ist es doch seiner Mächtigkeit und seinem Werte nach das bei weitem über alles Hervorragende. Ja, man darf sagen, daß jeglicher eben dies Göttliche ist, ist dies doch an ihm sein eigentliches Wesen und sein besserer Teil. Es wäre also wider die Vernunft, wenn er nicht sein eigenes Leben, sondern das eines fremden Wesens führen wollte . . ., wenn doch diese Vernunft am meisten der Mensch selbst ist<sup>9</sup>).“

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

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

Dem gesamten Menschengeschlechte ist es eigen, nach dem einen höchsten, dem unbekanntem Gott zu fragen. Hat ja auch Paulus diese Bezeichnung, dieses Thema seiner Areopagrede von den Heiden übernommen<sup>13)</sup>. Alle wollen ihn verehren, suchen ihn zu erkennen und zu finden. Sie unterscheiden sich nur in der verschiedenen Weise, in der sie dies versuchen. Der Unterschied geht zunächst dahin, daß man Gott verehrt nach dem, was man ‚weiß‘ oder nach dem, was man nicht weiß; nach dem, was man als seine Entfaltung wahrnimmt oder nach dem, was man als Ein- und Zusammenfaltung dieser Entfaltung zu erschließen versucht, aber nicht wahrnimmt. Diese Unterscheidung gibt De docta ignorantia I c. 25 (52/53) mit dem Hinweis auf die Gefahr, der zwar nicht die wenigeren Verständigen auch außerhalb des Christentums, wohl aber leicht die nichtunterwiesenen Vielen erlagen und erliegen. Es ist die Gefahr, die Entfaltung nicht in ihrem Gleichnis, ihrem Analogiecharakter zu sehen. Und dies ist Weg und Haltung des Heidentums. — Wir können zwar in allem Gottsuchen wie zu allem Erkennen überhaupt nicht anders als von dem Erfahrbaren ausgehen und in Vergleichungsschritten uns zu dessen Ursprüngen vortasten. Nur so vermögen wir, Gott Name und Begriff zuzulegen, ihn irgendwie zu fassen. Von den Geschöpfen her, nach dem, wie die Schöpfung ihn spiegelt und vorstellt und ein dem Schöpfer irgendwie Entsprechendes ist, schließen wir in ‚bejahender (affirmativer) Theologie‘ auf den über alles hinaus Großen, Starken, Guten, Weisen, Heiligen, den Schöpfer überhaupt, indem wir alles echte Seinshafte ihm in höchstem Maße zuschreiben, alles Begrenzende, allen Mangel von ihm ausschließen<sup>14)</sup>. Aber bei solchen erweisenden (demonstrativen) Behauptungen kann man den rechten Blickpunkt verlieren, dem nur in sich selbst stehenden Schöpfer einen geschöpflichen geistigen oder räumlichen Ort zuweisen. ‚Philosophisch‘ wird dann ein

Gott ‚gefunden‘, der nur eine abstrahierte (vom Seienden abgezogene) Steigerung ist, die etwa als oberster, allgemeinsten Begriff oder auch als Personifikation doch nur zum Bereich des Weltlichen gehört<sup>15</sup>). Andere sehen und verehren in Naturgegebenem oder gar in von Menschen Abhängigem Gott oder Götter. Sie alle sehen nicht mehr, daß alle Geschöpfe stets nur in analogem, ihnen als bedingten Geschöpfen eigenem Wiesein auf den unbedingten Schöpfer und dessen ganz anderes eigenes Sein und Wesen — soweit sich diese Ausdrücke überhaupt für ihn anwenden lassen — hinweisen. Gott, das begründende Sein aller Dinge, wird in den seienden Dingen selbst vermutet, der Eine in sich selbst Stehende in dem vielen von ihm Abhängigen; seinsgewährende Teilhabe (participatio) wird nicht mehr von substantialem Anteil (durch communicatio) unterschieden. So ist, wer vermeint, Gott irgendwie greifbar zu fassen, am weitesten von der Erfassung seines Wesens entfernt.

VOM VERBORGENEN GOTT. Besagt ein Wort wie ‚apprehendere‘: das, wonach man greift, zu fassen, in Besitz und Gewalt zu bekommen, so drückt es in geistiger Bezogenheit aus, daß der Besitzende den geistigen Gegenstand in seiner vollen eigenen Wirklichkeit erkennt, in sich, dem Erkennenden, umfaßt. Was aber immer sich all unserem Erfahrungswissen darbietet, an was immer wir herantreten, ist nur das ‚daß es ist‘, sind seine Äußerungen, wie es entsteht, erscheint, sich wandelt, sich verhält und auswirkt. Vorausgesetzt wird von vornherein unter all diesem Hinzukommenden ein Zugrundeliegendes, das ‚was es ist‘<sup>16</sup>), ein beharrend Seiendes, eine Wesenheit, die allem Daseienden von innen her, von seinem Grunde, zuteil ward; und von dieser Wesenheit geht das Wissen aus, ohne in all seinem Veranschaulichen und Umschreiben — wie etwa in der Deutung nach Art und Gattung — sie erklären oder beweisen zu können<sup>17</sup>). Und wer immer in vermeintlichem inneren Umfassen des Wesens sich nur mehr und mehr von dessen Äußerungen als solchen beeindruckt läßt und sich diesen hingibt, dem entgeht das wahre Sein alles Wirklichen nur um so endgültiger. — Denn erst unter und hinter allem ‚Wissen‘ wird der eigentliche Gegenstand irgendwie

ersichtbar, die in sich kleidlose, unteilbare, die bleibende und bewegende Eine Wirklichkeit und Wahrheit alles dessen, was sich in wandelbarem Gewand und verschiedener Wirkweise ‚äußert‘ und was immer in den einzelnen Erscheinenden ins Dasein und aus dem Dasein treten mag. Jeder Mensch hat in der Übereinstimmung mit seiner eigenständig wesentlichen Wahrheit, in ihr, sein eigenes selbstständiges wahres Sein. Und er nimmt als unzerteilbar eines, wahres Seiendes und als bestimmtes Etwas-sein, als verschieden gebundene, ‚eingeschränkte Menschheit‘, an der ein und selben Wesenswahrheit, der in sich selbst bestehenden, unvermischbaren und ‚uneinschränkbar Menschheit‘ teil<sup>18</sup>). So verweist uns die Wahrheit jedes einzelnen Seienden auf die Wahrheit eines schlechthin Seienden, das alles Sein setzt und verleiht, auf die eine Wahrheit, in der die Wahrheit jedes Wahren, d. h. jedes Seienden umfaßt wird. Denn von jenem wahren Seienden bekommt alles Seiende mit dem Sein seinen Sinn und Wert, seine Notwendigkeit, das ihm Zugemessene, seine Einheit und Entfaltungsfülle. Diese Einheit, die Fülle zugleich ist, ist das rechte Maß<sup>19</sup>), das Mehr und Weniger ausschließt, und so die Wahrheit, mag auch niemand diese Wahrheit sehen oder mag sie mehr oder weniger gesehen werden<sup>20</sup>).

Verweist uns schon alles durch die Sinne Erfahrene als solches an die eine letzte Einheit und Wahrheit, in deren Teilhabe allein alles ein Eines und Wahres ist<sup>21</sup>), so tun dies die rein geistigen Wirklichkeiten, deren wir zwar auch nur in ihrer Zusammenbindung mit sinnlich Erfahrbarem innwerden, noch ausdrücklicher und eindeutiger. Je mehr nämlich die Wirklichkeiten, die sich der menschlichen Erkenntnis zeigen, sich von allen nach gleichem Maßstab (wenn auch in verschiedenen Weisen der Erfahrung) und als Gleiches wahrnehmen und sich von keinem als verderb- und vernichtbar denken lassen, desto zwingender überzeugen sie von dem einen in sich selbst ruhenden Maß, der einen unveränderlichen, seienden Wahrheit. Von diesem Gedanken ausgehend, verfolgt Augustinus in *De libero arbitrio*<sup>22</sup>), wie es sich uns in innerer Erfahrung aufdränge, daß z. B. Zahl (als geistiges Ordnungsprinzip) und Weisheit beide ein

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

Und diese eine allem zugrunde liegende Wahrheit an sich, dieses eine alles begründende Seiende in sich zu wissen, darauf geht im Grunde alles Wissenwollen, alles vernunft-haft einsehende Denken<sup>23</sup>). Doch wird uns bei all unserem Wissensstreben nur immer klarer, daß die Erfassung der begründenden einen Wahrheit alles Seienden in ihrer Reinheit und Eigentlichkeit so schwer ist, daß keine menschliche Einsicht sie wirklich zu erreichen vermag. Und je mehr wir uns der Wahrheit in unserm ganzen Sein zu nähern versuchen, desto tiefer nur werden wir inne, daß wir sie nicht wissen können. Wie die Eule zum Tageslichte, so verhält sich das Vermögen unseres Geistes zu dem, was in seiner Natur, in sich und von sich aus, gerade das Lichtvollste und Klarste ist<sup>24</sup>). Und doch spüren wir in all unserem Nicht-erkennen-können auch, daß keiner dieser Einheit und Wahrheit gänzlich fern ist, daß keiner sie ganz verfehlen kann<sup>25</sup>). Uns allen ist es, selbst wenn nur unbewußt, Gewißheit, daß unser aller eigenes eines Sein in ihr allein die wahre Eigenheit seines einen Seins und das wahre Sein seiner Eigenheit besitzt, in der doch gerade jeder mit jedem andern auch immer wahrer eins zu werden vermag. Es ist z. B. uns allen innewohnend, was Zahl schlechthin sei, und dessen bedienen wir uns, wenn auch in mannigartiger Weise, so doch alle in der gleichen Wahrheit stehend, um desto mehr zu übereinstimmender Klarheit zu gelangen. Und ist doch, was Weisheit sei, jedem unausrottbar irgendwie eingeprägt und immer mehr erfahrbar, da wir ja alle darauf angelegt sind, immer mehr in die Wahrheit der Weisheit — die bei aller Vielfalt der Teilnahmeweisen eine Eine ist in allen — hineinzuwachsen, selbst weise und ein Weiser zu werden<sup>26</sup>). Sollte der Mensch deshalb so wesensnotwendig nach der einen Wahrheit von allem suchen, weil die eine Wahrheit

und Wirklichkeit alles Seienden in ihm angelegt ist? Dieser in Vom verborgenen Gott sich erhebenden Frage gibt Von der Gotteskindschaft eine Beantwortung<sup>27)</sup>.

Und so ist dies das menschliche Stehen vor dem alles Begründenden: die eine letzte Wahrheit und Einheit des ganzen Wirklichen, die nur durch und in sich selbst erfahrbar ist, doch als das zu wissen, in dem allein wir wie alles andere in der wesensnotwendigen Einheit, Wahrheit und Güte bestehen, in dem allein wir in wahren Sein, wahren Leben, wahrer Einsicht gründen, in Wahrheit sind, weil wir in der Wahrheit sind, außerhalb deren es nichts gibt, es sei denn Lüge und Wesenszerstörung<sup>28)</sup>. Und das ist, was wir für unser je eigenes, (von seinem Grunde) bestimmtes Etwas-sein in seiner notwendigen Einheit und Wahrheit als seine Wesenserfüllung nur immer erstreben können. So ist das Verlangen, ganz in der Wahrheit zu stehen, die religiöse Haltung, in der der Mensch sich vor seinem unerfaßbaren Grunde weiß, dem Unsagbaren über allem, dem unbekanntem Gott; vor ihm steht er in sich unterordnender, hingebender Ehrfurcht, nicht in irgendeinem Wissen über ihn, durch das wir als Umfassende doch als Gleich- oder Höhergeordnete zu etwas ständen, sondern im Wissen um unser Abhängigsein, um Gebunden- und Verpflichtetsein. Es führen uns wohl gerade die Erdenwirklichkeiten zu ihm hin, weil im Dinglichen selbst das Undingliche, im Erkennbaren selbst das Unerkennbare auf den schlechthin Undinglichen, in sich Unerkennbaren verweisen<sup>29)</sup>. Sie führen uns aber nur zum wissenden Nichtwissen, zur weisen Unwissenheit und Einfalt, den Gott über allem anzubeten.

Und wird der Christ (d. h. Nikolaus von Cues als der ‚Christ‘), der in philosophisch denkendem Suchen zum wissenden Nichtwissen gelangte, weiter befragt, ‚wie er seinen Gott auffasse‘, so gibt er die Ergebnisse philosophisch denkenden Suchens nicht auf, geht aber, und zwar gerade in seinem wissenden Nichtwissen, Erfahrung versuchend darüber hinaus. Doch eben die ernstlich abwägende Erfahrung alles Wahrnehmbaren in all seinen Erscheinungs- und Äußerungsweisen kündigt letztlich in keiner Weise, wie Gott ist, vielmehr nur, wie er nicht ist. Und alles Weltwirkliche

als solches kündigt uns nur, daß er weder dies noch jenes ist, kündigt also nur, was er nicht ist. Und — so zieht Thomas von Aquin, der sich in der Frage nach unserem Wissen von Gott weitgehend auf Augustinus und den Areopagiten stützt und beruft und hiermit einen plotinischen Gedanken wiederholt, die Folgerung — wissen wir das eigentliche Was nicht einmal der irdischen Dinge, so gehen wir in unserem Wissenwollen über Gott sicherer in der Frage nach dem, wie er nicht ist<sup>30</sup>). Dann reden wir über ihn in verneinenden (negativen) Aussagen, indem wir ihm alles absprechen, alles von ihm ausschließen, was immer in Erfahrung und Wissen gebracht werden kann. Und entsprechend dem, wie der Areopagite in *De mystica theologia* — durch neuplatonische Anschauungen bestimmt<sup>31</sup>) — zum ersten Male diesen negativen Weg für die christliche Theologie grundsätzlich durchdacht und gewiesen hat, die auch seinen übrigen Schriften ihre Prägung verleiht, verfolgt Cusanus in der Rede Vom verborgenen Gott kurz die Richtungen, die wir in der Jagd nach solchem wissenden Nichtwissen einschlagen können.

So zwingt uns die Ausschau nach der unaussprechlichen Wahrheit des unsagbaren Grundes von allem zunächst dazu, alle mittels der Sinne erfahrbaren Gegenstände, alles Dingliche von ihm auszuschließen, alles Einzelne wie das Gesamt, alles, was Sein, Leben, Erkennen hat, was wird und vergeht, sowohl in seinem Jetzt und Hier wie in seinem Noch-nicht und Nicht-mehr. Wohl verleiht er in seiner Allmacht gebietend allem das Dasein<sup>32</sup>). — Zu solchem Ausschließen zwingen uns auch alle Benennungen, alles, was sich irgendwie verstehen läßt, was unsere geistige Wahrnehmung, unsere einsehend einsichtige Wirklichkeit ist. Alles, was bejaht und wie es bejaht, alles, was verneint und wie es verneint wird, der Satz vom Widerspruch wie auch dessen Verneinung, ja, der Satz vom Zusammenfall der Gegensätze und dessen Aufhebung: alles ist nicht er und faßt nicht ihn, der alles in seinem jeweiligen Sosein ermöglicht<sup>33</sup>).

Wenn aber Gott außerhalb alles irgendwie sinnenhaft und irgendwie geistig Erfahrbaren allem Dasein und allem Sosein alles Seienden entrückt ist, dann nicht auch allem Sein überhaupt? Liegt nicht der Grund aller Gründe und