

# **Digitales Brandenburg**

hosted by **Universitätsbibliothek Potsdam**

## **Geschichte der deutschen Philosophie**

Die deutsche Mystik

**Bergmann, Ernst**

**Breslau, 1926**

Vierter Abschnitt. Der Kardinal.

**urn:nbn:de:kobv:517-vlib-7925**

## Der Kardinal

Im 15. Jahrhundert, ohne unmittelbare Vor- und Nachfahren, kurz vor dem Eindringen des Humanismus in Deutschland und der teilweisen Wiedererneuerung des christlichen Mittelalters durch Luther, begegnet uns die einsame Riesengestalt des Cusa, dessen Philosophie, Jahrhunderte überspringend, erst in der Aufklärung wirksam wurde. Im Jahr 1432, auf dem Basler Konzil, wird der charaktervolle, gedankenschwere Kopf des Mosellaners zum erstenmal europäisch sichtbar. Dann treffen wir ihn immer wieder, auf Synoden, Fürsten- und Reichstagen, wo er als Kardinallegat ein halbes Jahrhundert hindurch mit besonnenerer Kraft die Geschicke der deutschen, ja der abendländischen Kirche leitet. Im Grunde fortschrittlich gesinnt, erstrebt der große vorlutherische Reformator eine Kirchenverbesserung, deren Plan nach demselben Grundsatz gebaut ist wie seine Philosophie und Gotteslehre, der *coincidentia oppositorum* (Einheit der Gegensätze). Vorhandene Schismen zu beseitigen und die Entstehung neuer zu verhindern, war sein lebenslängliches Bemühen. Die Bekehrung der Hussiten, die Wiedervereinigung der griechischen und römischen Kirche, ja die Versöhnung der Gegensätze aller Religionen zu einer *Concordantia fidei* (Einklang des Glaubens) schwebt ihm als unerreichbares Ideal in allem seinem kirchenpolitischen Wirken vor. Er unterscheidet sich durch diesen diplomatischen Zug sehr stark von dem leidenschaftlichen Unphilosophen Luther, von dessen Bestrebungen er so viel vorausnimmt. Und er gleicht auffallend dem Philosophen Leibniz, der um die Wende des 17. und 18. Jahrhunderts die Idee einer Union der protestantischen Kirchen verfolgte. Auch sonst hat der Kardinal mit Leibniz viel Gemeinsames. Auch Cusa ist Polyhistor, Theolog und Philosoph, Jurist und Verwaltungsbeamter, Philolog und Geschichtsschreiber, Mathematiker und Astronom, Staatsmann und Politiker. Beide schreiben lateinisch, die Heimat beider ist das geistige Europa, ihre metaphysischen Systeme enthalten verwandte Züge, die zum Vergleich geradezu herausfordern. Aber fast drei Jahrhunderte liegen zwischen ihnen. Leibniz gehört der Neuzeit an, Cusa lebt und schreibt in jener schwer durchsichtigen Übergangsära



zwischen dem Mittelalter und der Neuzeit, im Jahrhundert der Konzilien. Er ist Katholik durch und durch. Aber sein Denken enthält eine Reihe von Zügen, die ihn weit aus seiner Zeit herausheben und fast modern erscheinen lassen. Von der Mystik kommt die eine der Richtlinien seiner Spekulation, von der noch kaum vorhandenen Naturwissenschaft, Mathematik und Astronomie die andere. So entsteht eine äußerst komplizierte, aspektenreiche Gottes-, Welt- und Erkenntnislehre, die bald mystisch, theistisch und objektivistisch, bald naturalistisch, ja mathematisch-mechanistisch und subjektivistisch erscheinen will. Mit dem Kölner Meister lehrt er das lautere Nicht, mit Galilei, zweihundert Jahre vor den „Discorsi“, die Erdbewegungstheorie. Lange vor Leibniz und Newton beschäftigt ihn die wissenschaftliche Idee des Unendlich-Kleinen, und mit Augustin, Dionysius und Eckart versenkt er sich, nicht mehr wissend, in das Non aliud (Nicht-Andere) des göttlichen Grundes. Koinzidenz der Gegensätze: Mystik und Aufklärung zugleich. In Konstantinopel sammelt der Humanist Cusa alte Handschriften, und in den Niederlanden reformiert er die Klöster und entthront Bischöfe. Am Ende seines Lebens sehen wir den Fischerknaben von der Mosel als Statthalter des Papstes zu Rom, während dieser, Aeneas Sylvius, in Mantua zum Kreuzzug gegen die Türken predigt. So steht der Kardinal von St. Peter de vinculis in der Fülle und Allseitigkeit seines Wirkens als einer der geistigen Beherrscher des 14. Jahrhunderts an der Scheide des Mittelalters und der Neuzeit, der letzteren zugewendet und alle Keime der neuzeitlichen Philosophie divinatorisch in sich tragend, im Universalismus seines Denkens und Wirkens alle Ereignisse und Schicksale vorausgestaltend, die das geistige Europa der folgenden Jahrhunderte bestimmen, wahrhaft „gros de l'avenir“ wie die Leibnizische Monade, die zum erstenmal in seiner Philosophie erscheint.

Nikolaus Krebs (Chrypffs) ist im Jahre 1401 zu Cues an der Mosel unterhalb Trier als Sohn eines nicht unbegüterten Winzers und Fischers geboren. Seine Mutter Katharina stammte aus Bredel bei Zell. Der Vater schlug ihn mit dem Ruder, weil er sein Handwerk nicht erlernen wollte. Da entfloh der Knabe. Der Graf Mandercheid in der Eifel nahm ihn auf und erkannte seine Begabung. Er schickte ihn auf die später hochberühmte Fraterherrnschule nach Deventer, wo er eine äußerst gründliche Bildung genoß. Lediglich gutes Latein zu schreiben hat er nicht erlernt. Es war damals Sitte in Deutschland, italienische Universitäten zu besuchen. Nikolaus



Krebs zog nach Padua, wo er sich dem Rechtsstudium widmete und mit 23 Jahren den „Doctor Decretorum“ erwarb. Der Philosoph Julian Caesarini, dem er 1440 die „Docta ignorantia“ widmete, wurde hier sein Freund und Lehrer in der Philosophie. Im Jahr 1424 läßt sich Krebs zu Mainz als Sachwalter nieder. Da er aber seinen ersten Prozeß infolge eines Formfehlers verlor, gab er diesen Beruf wieder auf und trat 1428 in den geistlichen Stand ein. Seit 1430 ist er Dechant des Kollegienstifts zu St. Florin in Koblenz, seit 1439 Probst zu Münster-Mainfeld bei Koblenz und seit 1446 Archidiakon zu Lüttich. Im Jahr 1432 beruft ihn Cäsarini aufs Konzil zu Basel als Mitglied. Hier erscheint 1433 sein erstes größeres Werk, die „Katholische Konkordanz“, in der er das Verhältnis der Konzilengewalt zur päpstlichen Gewalt untersucht. Auch seine Ideen zur Verbesserung des Julianischen Kalenders trug er dem Konzil vor. Die Kalenderverbesserung wurde aber erst 100 Jahre später durch Gregor VIII. im Sinne Cusas durchgeführt. Das Konzil verfällt 1437 der Auflösung durch den Papst. Cusa stand bei der papsttreuen Minderheit. Mit dieser reiste er 1437 nach Rom und von da 1438 mit einer päpstlichen Gesandtschaft nach Byzanz. Im Jahr 1439 ist er wieder am Rhein, in klösterlicher Stille an der „Docta ignorantia“ schreibend. Dann begegnet er uns als glänzender Redner auf den Reichstagen zu Mainz (1441) sowie zu Frankfurt (1442), wo er in einem dreitägigen Vortrag die Sache des rechtmäßigen Papstes Eugen IV. gegen die Basler Prälaten führt mit dem Erfolg, daß das Basler Konzil 1443 auseinandergeht und der Gegenpapst 1449 seine Würde niederlegt.

In diesen Kämpfen hat sich Cusa den Ruf eines klugen Diplomaten, vorsichtigen Reformers und kenntnisreichen Historikers und Gelehrten erworben. Vom Papst Nicolaus V. mit dem römischen Purpur geschmückt, reist er 1449 zum zweitenmal nach Rom, um vom Papst selbst den Kardinalshut zu empfangen, und unternimmt sodann, mit päpstlichen Vollmachten ausgerüstet, eine Missionsreise, die ihn in den Jahren 1450 und 1451 durch das ganze linkselbische Deutschland sowie die Niederlande führt. Überall visitiert und reformiert er die Klöster, steuert dem Kirchenverfall, bekämpft die Unzucht des verweltlichten Klerus und bewegt den Entwurf zu einer Generalreform der Kirche in seinem ruhelos tätigen Geist. Dieser Entwurf ist uns erhalten. Der Widerstand gegen seine Reformen konnte nicht ausbleiben. Zum Bischof von Brixen in Tirol ernannt (1450), gerät er in einen jahrelangen Streit mit dem Herzog Sigismund von



Österreich, der ihn sogar zeitweise gefangen hielt. Den Anlaß zu diesem Streit bildete sein energisches Vorgehen gegen die sittenlosen Klosterfrauen von Sonnenberg (1455). Die Folge davon war, daß der Kardinal bis zur Schlichtung des Streites durch den Kaiser (1464) jahrelang in Rom lebte, in vertrautem Umgang mit seinem Freund Aeneas Silvius, der als Pius II. im Jahre 1458 den päpstlichen Thron bestiegen hatte. Hier entstanden die meisten Schriften des Kardinals. Sein System reifte aus. Er fand in der Philosophie, was die Wirklichkeit nicht bieten konnte, die Koinzidenz der Gegensätze, die er lebenslänglich gesucht.

Im Jahre 1453 hatten die Türken Byzanz erobert. Die Christenheit war bedroht. Während der Papst auf dem Fürstenkongreß zu Mantua zum Kreuzzug gegen die nach Westen vordringenden Osmanen predigte, war Cusa Statthalter des Papstes in Rom. Er erkannte nun die Undurchführbarkeit seiner kühnen Ideen von einer Glaubenseinigung aller Völker (*De pace et concordantia fidei*, 1454). Um diese vorzubereiten, hatte er sogar den Koran auf seine christlichen Elemente hin durchforscht. Im Jahre 1464 reist der Kardinal mit dem Papst nach Ancona, wo zum Kreuzzug gegen die Türken gerüstet wurde. Der Papst schickt ihn nach Livorno, um das Auslaufen der genuesischen Flotte zu beschleunigen. Unterwegs, zu Todi, erkrankt er und stirbt am 11. August 1464. Die sterblichen Überreste des Kardinals werden zu Rom beigesetzt, sein Herz aber nach Deutschland gebracht, wo es zu Cues an der Mosel, im Chor der von ihm gestifteten Hospitalkirche, in einer doppelten Kapsel verschlossen aufbewahrt wird.

Fest und sicher ruht der Geist des Cusaners im Schoß der katholischen Kirche. Die lutherische Angst vor dem Teufel, das qualvolle Ringen ums Seelenheil kennt er nicht. So richtet sich sein Geist, ruhig betrachtend, auf Gott und das All. So wird er zum Philosophen, in seinem vierzigsten Lebensjahr, nachdem er auf Konzilien und Fürstenversammlungen erfahren hat, daß auch in der irdischen Welt das Größte und Kleinste in Wahrheit eins ist. Auf der Heimreise von Byzanz (1439) erlebt er sein Damaskus. Während der Überfahrt, im Anschauen des unendlichen Meers, tritt die Idee des Absolut-Größten zum erstenmal plastisch vor seinen Geist. „Gott“ erleuchtet sich in ihm auf nichtwissenschaftliche Weise. Und mit ihm das Universum. Daheim angelangt, schreibt er sein erstes Buch: „Die Wissenschaft vom Nichtwissen“, *De docta ignorantia* oder *Doctrina, scientia ignorantiae*. Der von ihm tief verehrte und be-



wunderte Dionysius Areopagita, „der große Erforscher der göttlichen Dinge“, ist der geschichtliche Urheber der Cusanischen Ignoranz, die sich aber auch auf Sokrates und seinen Satz stützt: „Ich weiß, daß ich nichts weiß.“ Vom Meister Eckart hat er viele Predigten und Disputationen, sowie Auszüge aus seinen Schriften gelesen. Er bekennt in der Apologie der „Docta ignorantia“ (1449), daß er bei dem Kölner Meister „vieles Tiefe und Brauchbare“ gefunden habe, wünscht aber gleichwohl die Schriften des Häresiarchen aus Buchläden und von öffentlichen Orten entfernt zu sehen und erwähnt, daß er bei dem Mainzer Buchhändler Johann Guldenschaph eine kleine Schrift Eckarts, eine Apologie seiner Lehre, gesehen habe. Hundert Jahre nach dem Tode des Meisters! Die flämische Mystik, Ruysbroek, Thomas a Kempis, Gerhard Groot, wirkte in Deventer auf ihn ein, und von älteren Mystikern kennt und zitiert er Bernhards „Meditationen“, Hugo von St. Victor und Scotus Eriugena. Von ihnen allen entnimmt er als Summarium der mystischen Methode den Satz der „Ignorantia“, daß die höhere Vernunft, d. h. das schauende Erleben des Geistes, in der Gotteserkenntnis den reflektierenden Verstand an Leistungskraft übertrifft, ohne diesen im übrigen jedoch entbehrlich zu machen. Denn zwei Seelen wohnen in der Brust des Cusaners, die, wie alles in der Welt, der scheinbar unvereinbaren opposita nicht entbehrt: der Mystiker und der Naturwissenschaftler. Letzterer betrachtet nicht nur das Universum, sondern als Mathematiker auch Gott. Das Wesen Gottes oder wenigstens die Grenze seiner Begreiflichkeit wird wissenschaftlich genau bestimmt wie nie zuvor, und die ganze „Wissenschaft des Nichtwissens“ ist zeitweise nichts als ein klassischer Luxus, der auf Eckart, Dionysius und Augustin zurückgeht. Neu und originell ist der Philosoph Cusa als Astronom, Kosmolog und Mathematiker. Seine Lehrer Caesarini in Padua (geb. 1398) und der Naturforscher und Mathematiker Paulus in Florenz, also das humanistische Italien der Frühzeit des 15. Jahrhunderts, haben seinem Geist diese ganz unmitttelalterliche Richtung gegeben, die er im Streit mit Wenck um das dem Universum gewidmete 2. Buch der „Ignorantia“ Mühe hat, mit seinem Kardinalspurpur zu überdecken. Indessen sind diese Anregungen nur kümmerlich gewesen, auch dort, wo sie ihm aus dem regen Verkehr mit deutschen Astronomen und Mathematikern, wie Regiomontanus und Peurbach, entgentreten. Cusa schöpft seine Unendlichkeitlehre, durch die er der früheste Ideenträger der naturwissenschaftlichen Renaissance geworden ist, aus sich selbst.



Diese, die wissenschaftlich-moderne Hälfte seiner geistigen Persönlichkeit, ist schwerwiegender als die mystisch-mittelalterliche, und scheint letztere oft zu verdrängen und zu überwuchern, wie ja auch das Cusanische Universum den Cusanischen Gott gleichsam zu erdrücken oder mit ihm zusammenzufließen scheint. Von Pythagoras (Zahlenbegriff), Anaxagoras, Aristoteles, der Stoa mögen bei der Bildung dieser Lehre mancherlei Anregungen zu ihm gedrungen sein, und zwar schon während seiner Studienzeit zu Padua, wo er anscheinend ganz Humanist geworden war und auch Plato, Boethius, Seneca, Philo, wie übrigens wohl auch schon in Deventer, gelesen hat. Er bekennt aber in der „Apologie“, daß er den Satz von der „Koinzidenz der Gegensätze“, die Zentral- und Leitidee seiner gesamten Philosophie, „von oben empfangen“ habe, nicht aus Dionysius, d. h. also doch aus der Tiefe seines eigenen ideenreichen und schöpferisch-philosophischen Geistes.

a. Die Gotteslehre. — Die Gotteslehre des Cusa ist ein außerordentlich kompliziertes Gebilde, das mancherlei Auslegung fähig ist<sup>1)</sup>. Sie schillert in allen Farben, erscheint bald pantheistisch und bald monotheistisch, bald objektivistisch und bald fiktionistisch, bald mystisch und bald naturalistisch. Keiner der großen Metaphysiker der folgenden Jahrhunderte, von Bruno und Descartes angefangen bis zu Leibniz, Wolff und Kant, deren Gedanken über Gott und den Weltursprung nicht in irgendeiner Weise bei Cusa vorgebildet wären. Diese Gotteslehre ist das Produkt eindringender Studien und jahrelangen inneren Ringens. Zum erstenmal niedergelegt in der „Docta ignorantia“ (1440) und verteidigt in der „Apologie“ (1449), hat sie später in Rom eine Umformung erfahren in den Schriften „De possest“ (1460, Das Sein-Können), De non aliud (1462, Das Nicht-Andere), De venatione sapientiae (1463, Die Jagd nach der Weisheit) und De apice theoriae (1463, Der Höhepunkt der Betrachtung). Von der Welt- und Erkenntnislehre ist sie kaum zu trennen. Gott und Welt bei Cusa fließen fast ineinander, und die Gottesidee ist für Cusa, so scheint es mitunter, lediglich das mittelalterliche Einfallstor zu einer spekulativen Betrachtung des Weltseienden überhaupt, die ganz modern anmutet.

Schon die Methode ist beinahe kantisch zu nennen. Denn ihr Leitsatz lautet: Das Ding an sich (Gott) ist unerkennbar (inkomprehensibilis). Nur eine Wissenschaft von den (engen) Grenzen

<sup>1)</sup> Die beste Darstellung hat J. Übinger (1888) gegeben.



unseres Wissens (*ignorantia*) kann den Ort und die Form Gottes annäherungsweise bestimmen, indem sie fiktionalistisch (*symbolice*) verfährt. Alle andern Methoden lehnt Cusa ab. So vor allem die dialektische der Aristoteliker und Scholastiker, die in ihrem Verstandeshochmut dem Blinden gleichen, der nicht weiß und niemals wissen wird, was man nicht sehen kann, wenn man sehend ist. Ihr Wissen oder Nichtwissen von Gott ist noch naiv, das Cusanische kritisch. Ebenso verwirft Cusa die kombinatorische Methode des Raymundus Lullus (1235—1315), die rein mechanisch mit den Grundbegriffen des Denkens und Seins operiert. Er hat sich aber (1428) eingehend mit der „*Ars magna*“ (Große Kunst) des Lullus beschäftigt und entlehnt ihr ein gut Teil seiner an schwierigen Wortbildungen reichen Terminologie.

Der Grund nun der Unbegreiflichkeit Gottes liegt nach Cusa in der Leistungsschwäche der endlichen Vernunft. Im Zentrum der „Wissenschaft vom Nichtwissen“ steht bei Cusa deutlich ein Skeptizismus, der sich aber nicht wie bei Kant nur gegen das An sich des zu Erkennenden richtet, sondern gegen das subjektive Organ selbst, was nun wieder ganz unkantisch ist und an Schelling und Bergson und ihre Minderbewertung der verbildenden und entstellenden Verstandesfunktion erinnert. Der Mathematiker Cusa vergleicht die endliche Vernunft mit einem Vieleck, das dem Kreis (Gott) eingeschrieben ist. Je größer die Zahl der Ecken des Vielecks, desto näher käme es dem Kreis. Aber selbst bei unendlicher Verdoppelung der Zahl der Ecken würde das Vieleck Endliche Vernunft niemals mit dem Kreis Gott zusammenfallen. Mag der Grad unseres Begreifens auch bis ins Unendliche steigerungsfähig sein, bis zum An sich gelangt er nie, Vieleck bleibt Vieleck, zwischen Vernunft und Gegenstand klafft ein unüberbrückbarer Abgrund. Im endlichen Verstandesbilde erscheint die ewige Wahrheit immer nur entstellt. Von Gott gibt es also kein Wissen, nur ein Bild (*imago*), ein Zahlensymbol, eine „Konjektur“ (Hilfsannahme, *De conjecturis* 1442), eine irdisch-unzulängliche Als-Ob-Betrachtung, vielleicht auch einen momentanen Seelenblick, mystisch-intuitiv, auf den aber der Mathematiker und Naturerforscher Gottes keinen großen Wert legt. Grundlegend unterscheidet sich Cusa von der Eckartschen Mystik dadurch, daß er als Wissenschaftler im rationalen Erkenntnisorgan, nicht im mystischen Seelengrund, den Schwerpunkt unseres Wesens erblickt. Der spekulative Mystiker des 14. Jahrhunderts flüchtet von der Verstandesignoranz zum unmittelbaren seelischen Haben Gottes.



Der Humanist und Erkenntnistheoretiker des 15. Jahrhunderts beschreitet solche unkontrollierbare Nebenwege nicht, sondern verharret, wissenschaftlich aufs höchste interessiert, bei der Kritik unserer theoretischen Ignoranz von Gott, d. h. der Unerkennbarkeit eines typischen „Dinges an sich“. Merkwürdig, wenn man bei Windelband die „Docta ignorantia“, das Geburtswerk der modernen Philosophie, immer noch mit „gelehrte Unwissenheit“ übersetzt findet. Auch sonst ist über die Philosophie des Kardinals noch viel „gelehrte Unwissenheit“ verbreitet.

So steht denn an der Spitze der „Belehrung“ (*Doctrina ignorantiae*) der Satz des Areopagita: Gott ist nichts von dem, was wir wissen oder erfassen und von ihm aussagen können. Aber es bleibt bei der Skepsis dieses Satzes, und die intuitiven Erfassungsmethoden der spekulativen Mystik werden von Cusa (zunächst) nicht angewendet. Vielmehr will die „Wissenschaft vom Nichtwissen“ lediglich die Art und Weise der Unerklärlichkeit und Unbegreiflichkeit Gottes wissenschaftlich begreifen und analysieren. Dies geschieht am besten durch die „*signa mathematica*“, die relativ noch am zuverlässigsten von allen menschlichen Verstandesbildern sind (Descartes). Versuchen wir, die wir „im Dunklen uns abquälen“ müssen (in *aenigmatibus laborantes*), die endlichen mathematischen Figuren als unendlich vorzustellen, dann erhalten wir annäherungsweise die erstrebte symbolische, und daher immer noch beschränkte Erkenntnis vom „*Altissimum*“. Die bisherigen scholastischen Definitionen der Eigenschaften Gottes, wie Gerechtigkeit, Allmacht, Einheit, Ewigkeit, Allgegenwart usw., lehnt die „Wissenschaft vom Nichtwissen“ ab, da sie sich im Zirkelschluß bewegen. Alle diese Aussagen, die eine auf der anderen ruhen, sind wertlos. Nur auf mathematischem Wege können wir durch die „dichte Wolke“ unserer endlichen Vernunft in eine lichtere Sphäre vordringen, wo wenigstens die fernen Umrißlinien des „absolut Größten“ (Gottes) erkennbar sind.

So entsteht nun die viel interpretierte Gottesdefinition des Cusa: Gott sei das absolut Größte, in dem alle Gegensätze zusammenfallen, also zugleich auch das absolut Kleinste, weil er alles, was sein kann, absolut wirklich (*actu*) ist. Gar mancher hat sich schon den Kopf zerbrochen über diese dunklen Sätze (I, 4), und es fehlt nicht an Falschauslegungen, insbesondere bei Nichtkennern der Scholastik, aus der Cusa hervowächst. In der obigen Fassung der Definition ist aber das Verständnis schon vorbereitet. Vom inneren Sinn und Zweck der „Wissenschaft vom Nichtwissen“ muß aus-



gegangen werden. Dieser besagt: Unser menschliches Denken ist unzulänglich, weil diskursiv, es läuft durch *opposita, contraria* und *contradictoria*, d. h. durch Antithesen wie das Größte und Kleinste, Alles und Nichts, Ja und Nein, die in unserer endlichen Vernunft nicht „koinzidieren“, d. h. die wir nicht zur Einheit verbinden können. In Gott aber koinzidieren alle Gegensätze, er ist das absolut Größte und absolut Kleinste zugleich, da er alles, was sein kann, wirklich ist. Das heißt: Gott ist auf eine so rätselhafte, uns unfaßliche Weise das absolute „Maximum“, daß er zugleich das absolute „Minimum“ ist. Besser kann man es nicht sagen. Gott ist auf eine solche Weise alles, was sein kann, zumeist, daß er es zugleich zumindest ist. Da scheitert unser Denken hörbar. Dennoch erhalten wir einen ungefähren Begriff von der übervernünftigen Form des Absoluten. Gott ist ein „incomprehensibiliter intelligibile“, oder ein „innominabiliter nominabile“, d. h. nur die Unbegreifbarkeit Gottes ist uns einsehbar, seine Unbenennbarkeit benennbar. Und aus der Mathematik werden Beispiele genommen, um diesen Nachweis, den Hauptzweck der Ignoranzdoktrin, zu erbringen. Der Negativismus der Mystik, die „Apothetische Theologia“ des Areopagiten ist also auf die Spitze getrieben. Und mit einem neuen, wissenschaftlichen, ja kritischen Zweck und Einschlag. Denn der Zweck der negativen Theologie der Mystiker von Dionysius und Augustin bis zu Bernhard und Eckart war der, die Kapazität des theoretisch-erkennenden Menschen nur deshalb gering erscheinen zu lassen, um dafür den seelischen Totalitätsmenschen intuitiv und in ekstatischer Verzückung das Absolute ergreifen zu lassen. Heißt es doch bei Dionysius, die Agnosie (d. h. die Ablendung des theoretischen Menschen) sei die stärkste Gnosis. Bei Cusa fehlt die Betonung der ekstatischen Verzückung, das mystische Tönen des Eckartschen Seelengrundes. Theoretisch kämpft er mit der „wüsten Gottheit“ des Eckart, im Netz mathematischer Fiktionen sucht er „einzufangen das wilde Einhorn der Gottheit“. Produktiv ist seine Kritik unseres Nichtwissens vom Absolut-Größten. Aber auch er stand vielleicht ekstatisch verzückt, als ihm auf der Überfahrt von Byzanz (Bericht der Apologie) die Offenbarung zuteil ward und er die endliche Linie, die der menschliche Verstand laufen läßt, am Horizont, wo Himmel und Erde sich berühren, einbiegen sah in die unendliche Linie Gottes, die zugleich Dreieck, Kreis und Kugel ist, eine Einsteinsche Vision. Alles, was sein kann, also auch der gekrümmte Raum, ist Gott wirklich. So meint es Cusa. Auch ein Dreieck mit



unendlichen Linien und unendlich vielen Winkeln (D. J. I, 16). Der Cusanische Gott ist erhaben über die „heilige Siebenzahl“ der Francéschen Weltformen, Kristallform, Kugel, Fläche, Stab, Band, Schraube und Kegel<sup>1)</sup>. Er ist auf solche Weise eine Schraube, daß er zugleich ein Stab ist, und noch unendlich viel mehr. Gott ist alles, was sein kann, das aber wirklich. Das Größte und Kleinste koinzidieren in ihm, wie nach der neuesten Forschung das Atom mit dem Sonnensystem. Wahrhaftig, man sieht die dunklen Umrißlinien der Cusanischen Gottheit. An der endlichen Linie untersucht er, was in der Möglichkeit derselben liegt (D. J. I, 13), und läßt sich an ihr hinausführen aus Welt und Menschendenken in jenes bleiche unbegreifliche Ur, an dessen Größe unser Denken zersplittert. Wissenschaft des Nichtwissens! Aber Wissenschaft, nicht Mystik!

Auch zu Spinoza läuft der Faden. Von den unendlich vielen Attributen oder Weisen, auf die Gott sein kann, erkennen wir nur zwei, das Denken und die Ausdehnung. Und Leibniz spricht von den möglichen Welten, aus denen Gott eine, die unsrige, zur Existenz ausgewählt hat. Gott ist alles, was sein kann, die Koinzidenz des, für unser Denken, auch Widersprechendsten, die Disposition gleichsam zu allem Möglichen. Das ist er wirklich, im Sinne des schwierigen aristotelisch-scholastischen Begriffs der Aktualität, dem die Materie als das Potenzielle gegenübersteht.

Cusa nennt dann vier solcher Unbegreiflichkeiten Gottes, die intelligibel sind. Es sind dies die einfache, unendliche Wesenheit Gottes, symbolisiert für unser konjekturales Denken durch die unendliche Linie, zweitens die Dreifaltigkeit in der Einheit, symbolisiert durch das „unendliche Dreieck“, drittens die absolute Einheit Gottes, symbolisiert durch den „unendlichen Kreis“, und viertens die absolute Existenz Gottes, symbolisiert durch die „unendliche Kugel“. Gemeint ist: die unendliche Linie (Dreieck, Kreis, Kugel) ist auf unendliche Art dasjenige wirklich, was in der Möglichkeit (Possibilität, nicht Potenzialität) der endlichen Linie usw. liegt. Vom Bilde der bis ins Unendliche vergrößerungsfähigen Zahl wird das Abstraktum des „maximum super omne“ genommen, das über alle Zahl erhaben ist. Über die Brücke einer nicht euklidischen Geometrie wird aus der „dichten Wolke“ der endlichen Denkformen herausgeschritten. Gewiß erscheint in diesem breit ausgebauten Teil der Ignoranzdoktrin manches Phantastische, angebaut an den

<sup>1)</sup> R. H. Francé: Die Pflanze als Erfinder. 13. Aufl. 1920. S. 18.



traditionellen Begriffsapparat der Scholastik. Der menschliche Verstand wird wider den Strich gestreichelt. Aber das Beweisziel des Cusaners ist klar. Wenn unser Denken auch an einen Abgrund geführt wird, es ist doch der Abgrund Gottes, an dem wir entlangschauern. Das Eckartsche „von Formen Formlose“, „von Wesen Wesenlose“ drückt dunkel-nachtend auf unsern Geist. Und wenn auch der Gefühlsaufschwung der Mystiker nicht hinzukommt, wenn es Cusa auch nicht darum zu tun ist, den Seelengrund erglänzen zu lassen, sondern lediglich darum, unser Denken bis dicht an die ewigen Mauern heranzuführen, hinter denen das Wissen anfängt, wir erhalten doch sehr viel. Wir erhalten eine Ahnung von Ort und Weise jenes „Super omne“, das über Welt und Menschendenken hinausliegt, eine Intuition, die es im unspekulativen modernen Kosmismus nicht mehr gibt. Wir erhalten keine Dogmatik Gottes wie in der Scholastik, wir erhalten eine Kritik Gottes und unseres Nichtwissens von ihm.

b. Gott und die Welt. — Im weiteren Ausbau seiner skeptischen Kritik des menschlichen Wissens vom Absoluten wendet sich Cusa dem „Universum“ zu (2. Buch), das er von der Welt (mundus), d. h. der Summe der endlichen Dinge unterscheidet. Das Universum ist ohne Grenzen, unendlich. Auf diesem Gedanken beruht die dichterische Spekulation des Italieners Bruno, der den Cusaner über alles verehrte. Aber das Universum des Cusa ist nicht in dem Sinne unendlich wie Gott. Gottes Unendlichkeit ist eine bessere als die des Weltalls. Gott ist negativ, d. h. absolut unendlich, d. h. es gibt für unser Denken kein Ende, keine Grenzen seiner Vollkommenheit, daher wir seine Unendlichkeit nur negativ vorstellen können. Das Weltall aber ist privativ unendlich. Eine merkwürdige Art von Unendlichkeit, die einen Mangel, eine Unvollkommenheit ausdrückt und das gerade Gegenteil von absolut unendlich bedeutet. Der Begriff des privativ Unendlichen ist aus Aristoteles und der Scholastik entnommen. Dort wird die Unendlichkeit des Möglichen oder der Materie, die erst durch die Form begrenzt wird, eine private Unendlichkeit genannt. So entsteht bei Cusa, der statt Materie Weltall setzt, eine sehr komplizierte Unendlichkeitslehre von der Welt. Die Welt der Einzeldinge ist endlich und räumlich begrenzt. Gott ist absolut (negativ) unendlich, unbegrenzt, weil über-räumlich und überzeitlich und aktuell in der Fülle alles dessen, was er sein kann. Das Weltall schwebt in der Mitte zwischen beiden. Es ist privativ unendlich, räumlich zwar grenzenlos, aber nur auf



beschränkte Weise, bzw. der in ihm enthaltenen Allgemeinbegriffe (*generalissima*), aktuell.

Die Kreatur (Weltall und Welt) ursprunget aus Gott. Gott ist alles, was sein kann, wirklich (aktuell), also auch eine N-Dimensionalität, fügen wir zur Erläuterung hinzu. Die Kreatur dagegen stellt eine bestimmte und beschränkte (*contracte*) Auslese aus Gott dar. Das geschöpfliche Sein (*universum* und *mundus*) verdankt dem Absoluten, Größten, was es ist, hat Gott in sich, ist ihm ähnlich, ahmt Gott nach, hat gewisse Formen mit Gott gemeinsam, ist nicht von sich, wie Gott (*a se* und *per se*), ist aber auch nicht mit Gott identisch, da es vergänglich und unvollkommen ist. Die Kreatur unterscheidet sich vielmehr von Gott wie die krumme Linie von der geraden, ein echt Cusanisches Bild. Daß sie Linie ist, hat die krumme Linie Welt von der geraden Gott, nicht aber, daß sie krumm ist. Gott, der neidlos ist, hätte der Weltlinie wohl eine größere Vollkommenheit und ein besseres Sein gegönnt und gegeben. Die „*Contingentia sine qua non*“ aber kommt bei der Kreatur als konstituierender Faktor hinzu. Kontingenz, Zufall, besser: notwendiges Begegnis, ist die Bedingung (*sine qua non*) des kreatürlichen Seins. Die Kreatur schwebt zwischen Gott und dem Nichts kraft dieser Kontingenz, die die Welt auf beschränkte Weise sein läßt, was Gott auf absolute ist.

Dieser Begriff der Kontingenz, den Leibniz aufnimmt, wie fast den ganzen Cusa, ist einer der interessantesten und spekulativsten Begriffe der Cusanischen Philosophie. Schicksalhafte Weltnotwendigkeit möchte man übersetzen. Das Gefäß entfiel Gottes Hand, während er es formte. Daher seine Beulen und Buchten, seine Verbogenheit, die Leibniz zu seiner *Theodicee* bewog. „*Intra deum et nihil*“ balanciert diese Welt. Halb Gott und halb nichts! Aus Gott geursprunget und sein Abbild, aber durch eine dunkle Kontingenz aus Gottes Hand geschlagen. Auch dies kann unsere Vernunft nicht begreifen, meint Cusa, da sie über das Kontradiktorische nicht hinaus kann. In dieser Erkenntniskepsis steckt die Cusanische Mystik. „Das Unzulängliche, hier wird's Ereignis“ (Goethe). Weltzwang! Und eine privative Unendlichkeit entgleitet dem Absolut-Größten.

Die Frage nach dem Verhältnis Gottes zur Welt hat Cusa lebenslänglich beschäftigt. Wie Gott die Dinge enthält und entfaltet (*complicet et explicet*), wie aus der Einheit die Vielheit, aus der Koinzidenz der Gegensatz wird, das Problem des Plotin, geht über unseren Verstand. Aber er sucht es, wie stets, an der Zahl zu schil-



dern, die als eine Monas aus unserm Geist hervortritt und sich dann in Vielheiten spaltet. Dennoch bleibt uns das „unum, quod est omnia“ unbekannt, rätselhaft und unbegreiflich. Alles menschliche „Considerare“ ist ein Irrtum. Nur das „abesse“ (abhängigsein) der Welt von Gott steht fest. Das unendliche Weltall ist ein Gottähnliches (deo similius), ein „Deus creatus“, eine endliche Unendlichkeit (infinitas finita), ein Quasi-Gott und ein Als-Ob-Gott. Die Kreatur ist der Widerschein des göttlichen Seins, das Bild der göttlichen Erscheinung im Spiegel (imago speciei in speculo), vorher und nachher aber nichts. Gott ist ewig, das Geschöpf aber fällt unter die Zeit. Es ist ein vergängliches Gleichnis des Absolut-Größten. Und doch stammt es vom göttlichen Fiat. Gott ist seine Form. Das Creare Gottes bedeutet „esse omnia“. Denn im absolut Größten bedeutet Sein und Schaffen dasselbe. Dies alles ist unbegreiflich.

Hier ergibt sich nun die vielerörterte Streitfrage, ob Cusa Pantheist oder Monotheist war. Der Heidelberger Theologe Johannes Wenck beschuldigte den Kardinal in einer verschollenen Streitschrift „De ignota literatura“ des häretischen Pantheismus und der Gesinnungsverwandtschaft mit Meister Eckart. Gegen Wenck schrieb Cusa (1449) seine Apologie, aus der allein wir die Argumente des scharfsinnigen Wenck kennen, und weist den Vorwurf des Pantheismus als böswillige Verleumdung in heftigen Formen zurück, indem er zugleich Eckart gegen den Pantheismus in Schutz nimmt. Schon dies muß stutzig machen. Giordano Bruno sah nichts als Pantheismus bei Cusa. Das Gleiche gilt von vielen modernen Geschichtsschreibern der Philosophie (Zimmermann, Falckenberg, auch Stöckl). Die Frage ist nur schwer zu klären, weil jeder unter Pantheismus etwas anderes versteht. Für Cusa muß ja und nein gelten, ja, wenn er in immer wiederkehrenden Wendungen erklärt: Gott sei alles (deum esse omnia), nein: wenn man den Hauptsinn seiner Ignoranzdoktrin bedenkt, daß Gott als die „coincidentia oppositorum“ über alles Menschenwissen und Weltsein erhaben sei, daß es keine „Proportion“ zwischen dem Endlichen und Unendlichen gäbe, daß das geschöpfliche Sein nur ein „abesse“ des göttlichen wäre. Auch das Plotinische Spiegelgleichnis sowie der Kontingenzgedanke deuten nicht auf Pantheismus. Das Nein scheint also zu überwiegen, wenigstens in den greifbaren Argumenten, weniger in der umschwebenden Stimmungswelt des Cusanischen Denkens, die wegen des verwickelten Unendlichkeitsgedankens nach vielen Richtungen deutbar ist.



Wencks Hauptargument ist, Cusa unterscheide nicht zwischen Schöpfer und Geschöpf. Gerade nach dem Satz von der Koinzidenz der Gegensätze seien in Gott Schöpfer und Geschöpf, Welt und Gott eins. Cusa wehrt sich mit dem Satz, das Abbild könne doch nicht mit dem Urbild identisch sein, die Wirkung nicht mit der Ursache. Wenck unterschlägt, so erklärt er entrüstet, die Stellen, wo er mit allen Fürsten der Scholastik erkläre, Gott sei nicht das Geschöpf, sondern bewirke es nur. Das Geschöpf sei nur durch (per) Gott, nicht in Gott. Gott verleihe nur das Sein (entitas) schlechthin, die Form aller Formen. Die Erdform aber komme von der Erde, die Feuerform vom Feuer. Der Stein verdankt das Steinsein der Steinform, das Sein schlechthin aber Gott. Gott sei zwar in allen Dingen (ut sunt), aber nicht beschränkt (contracte, ut hoc sunt). Gott entfalte sich nur in den Dingen, wie die Wahrheit im Bilde (II, 3). Die Subsistenz der Einzeldinge sei also nicht verneint.

Richtig ist, daß Cusa in deutlicher Abhängigkeit von Aristoteles und der Scholastik zwei Weltgründe annimmt, Gott und die geschaffene Welt mit ihrer Kontingenz, ihrer Unvollkommenheit und privativen Unendlichkeit, während es für den Pantheismus charakteristisch ist, nur einen Weltgrund zu kennen. Schließlich aber konnte das Absolut-Größte des Cusa sehr wohl als der eine Weltgrund gedeutet werden, nachdem ihm durch die mathematischen Ausdrucksformeln bei Cusa ein Moment des lebendigen, monotheistischen Persönlichkeitscharakters genommen war. Merkwürdig bleibt jedenfalls, daß sich Cusa gegen den Wenckschen Vorwurf der Gesinnungsgemeinschaft mit Eckart nicht durch energisches Abrücken von dem von der Kirche verdamnten Ketzler verteidigte. Er nimmt Eckart sogar in Schutz, was selbst für einen Kardinal sehr kühn erscheinen muß, und leugnet den unzweifelhaften Pantheismus Eckarts so gut wie den eigenen zweifelhaften. Dies beweist entweder einen sehr großen Opportunismus, oder, was glaubhafter ist, ein Nichtvermögen richtiger Selbsteinschätzung. Nach Denifle<sup>1)</sup> ist Wenck im Recht, philosophisch aber doch vielleicht Cusa. Nur ein Teil des logisch Möglichen (in unserer Sprache) ist in der Welt wirklich geworden. Gott ist alles, was sein kann, wirklich, die Welt aber mit ihrer beschränkten Zahl von Dimensionen nur ein Teil dessen, was sein kann, wirklich. Cusas Gott ist das Nicht-Euklidische.

<sup>1)</sup> Meister Eckarts lateinische Schriften, Arch. f. Kirch. Gesch. d. M. A. II, 436.



c. Die Fortbildung der Lehre. — In der mystischen Schrift „De visione dei“ (1453) redet Cusa eine feierliche Sprache. Es scheint, als sähe er Gott transkonjunktural. Aber unser Sehen Gottes ist nur ein Gesehenwerden durch Gott, unser Wissen Gottes ein Gewußtwerden durch Gott (Eckart). Die Wissenschaft vom Nichtwissen ist noch nicht erledigt. Eine hohe Mauer trennt alles Gesagte und Gedachte von Gott, der ein „Ende ohne Ende“ ist. „Ich weiß, daß ich nicht weiß, was ich sehe.“ Der Ort Gottes ist umsäumt mit der Einheit der Gegensätze. Sie ist die Mauer des Paradieses, in dem Gott wohnt. Verstandesstolz bewacht das Tor. Er muß besiegt werden. In diesen Bildern geht Cusas Geist, und es scheint, als wollte sich ihm der Eingang öffnen, in einer mystischen Schauung. Aber Cusa spielt nur mit dem Gedanken. Es gibt nur einen Weg zu Gott, Wissen des Nichtwissens, und diesen Wegschreiten wir niemals zu Ende. Ja, es scheint, als rückte Gott, wenn wir denken, immer weiter fort von unserm Denken, hinter die Koinzidenzmauer in ein unergründliches Ultra der Einheit von *creare* und *creari*, Schaffen und Geschaffensein. Auch der Ton des Ganzen ist neu, nicht mehr kühl abwägend, sondern stellenweise überschwänglich. Das Sein der Geschöpfe ist ein Gesehenwerden durch Gott. Gott sieht und schafft sich selbst im Geschöpf, was nun wiederum ganz pantheistisch klingt. Subjekt und Objekt in diesem optischen Akt der Weltkreatur scheinen vertauscht, und der Ort des Auges, aus welchem Gott sieht, muß doch offenbar diesseits der Koinzidenzmauer liegen, wo es Gegensätze, und also auch den von Sehendem und Gesehenem gibt. Das ganze ist „mystisch“, insofern es unerklärlich ist und bewußt im Dämmerlicht der endlichen *Consideratio* verharret.

In anderen Schriften der Spätzeit Cusas finden sich die Ausdrücke das Selbige (*idem*) und das Nicht-Andere (*non aliud*) für die *Coincidentia oppositorum* oder jenes „*ultra coincidentiae*“ der „*Visione Dei*“. In Gott sind alle Dinge das Selbige (*absolutum idem*), heißt es schon in der Schrift „*De genesi*“ (1447). Und in dem lange Zeit verschollenen Gespräch „*De non aliud*“ (1462) erklärt Cusa den Begriff des Nicht-Anderen für den präzisesten und adäquatesten Ausdruck für Gott, der unserm Nichtwissen möglich ist. Der Ausdruck, der sich schon bei Augustin findet, ist in der Tat äußerst inhaltreich. Gott ist das Nicht-Andere, d. h. nicht die Welt, die das Andere ist. Der Sinn läßt sich aber auch umkehren. Gott ist das Nicht-Andere; denn er ist in seiner Vollkommenheit nicht anders,



als das Andere, nicht verschieden von ihm, also auch die Welt. Das Wort enthält also einen Doppelsinn und ist charakteristisch für das Schillern der Begriffe bei Cusa. Er erklärt 1462, endlich habe er gefunden, wonach er zwanzig Jahre gesucht, die vollkommenste Benennung Gottes.

Im Dialog „De non aliud“, der von vier Mitunterrednern, einem Anhänger des Dionysius (Cusa), des Aristoteles, des Proclus und des Plato gehalten wird, finden sich zahlreiche Zitate aus Dionysius Areopagita, u. a. auch das „οὐδὲ ἄλλο τι“ der *Mystica Theologia*. Dionysius, so führt Cusa aus, gebrauche den Ausdruck negativ, er aber (Cusa) weder affirmativ noch negativ. Gott ist nicht anders in dem Anderen (Welt, Menschendenken) und doch auch das Nicht-Andere in dem Andern. Das Nicht-Andere erscheine im Anderen wie das Sonnenlicht im Regenbogen, anders und doch nicht anders zugleich. So erkennen wir also im Andern, im Spektrum Welt, das Nicht-Andere des göttlichen Sonnenlichts. Ferner: ohne das Nicht-Andere gibt es kein Anderes. Denkt man das göttliche Nicht-Andere aus der Welt hinweg, so bleibt auch kein Anderes übrig. Das Nicht-Andere schafft das Andere, und bleibt doch im Andern das Nicht-Andere. Mag dies alles immerhin auch als logische Künstelei erscheinen, der Wert dieser Bezeichnung für Gott, den Cusa nicht hoch genug einschätzen kann, liegt in dem Gedanken, daß alles Andere außer Gott sein Prinzip außer sich hat. Besser als die positiven Aussagen über Gott, wie Koinzidenz, Ultra-Koinzidenz, das Selbige usw., entspricht diese tatsächlich doch negative Umgrenzung der Gottesidee dem skeptischen Geist der Ignoranzkritik, der unweigerlich bis 1463 festgehalten wird. Das menschliche Auge kann nur das Sonnenlicht, nicht direkt die Sonne sehen (*De venatione sapientiae*). Wie wir also nichtsehend die Sonne sehn, so wissen wir nichtwissend Gott. Auch das Meer ist uns nicht meßbar. Die Maßstäbe unseres Geistes genügen nicht, um das Nicht-Andere anders als im Medium des Anderen zu sehen. In diesen Gleichnissen steckt nun doch pantheistisches Denken. Die Welt ist nicht bloß durch Gott. Sondern Gott ist in der Welt, wie das Sonnenlicht im Spektrum. Ja sogar als das Nicht-Andere ist er im Anderen, wenn er auch im Andern bleibt, was er ist, das Nicht-Andere.

Was der Mensch tun kann, um Gott zu begreifen, das hat Cusa getan. In förmlichen Gedankenkrämpfen windet sich sein Geist vor Gott. Und bleibt doch immer, was er ist, ein Aliud, ein Draußen, das die Koinzidenzmauer niemals übersteigen kann,



hinter der Gott wohnt. Geschwärztes Glas, durch das wir in die Sonne schauen.

Daß die Fortbildung der Lehre Cusas in der Alterszeit einer Umgestaltung in wesentlichen Punkten gleichkomme, wie behauptet worden ist<sup>1)</sup>, scheint mir nicht zuzutreffen. Mag sein, daß Cusa um 1450 unter dem Einfluß des 1437 in Toulouse gestorbenen Raymundus von Sabunde gestanden hat, der in seiner „Theologia naturalis“ (1487), die Montaigne später ins Französische übertrug, eine mystische Offenbarung Gottes in der Natur lehrt. Das Buch „De natura“ des Spaniers hat Cusa 1450 sogar abgeschrieben, und die Handschrift findet sich noch heute in der Bibliothek des Kardinals, früher im Hospitalstift zu Cues an der Mosel, jetzt in Trier. Mehr als Anklänge an Raymundus finden sich aber im „Ungelehrten“ (Idiota) nicht. Opposition gegen die scholastische Bücherweisheit ist schon eine Grundtendenz der Ignoranzdoktrin. Und im „Buch der Natur“ gelesen hat Cusa schon 1438, als er über das Meer fuhr und die mathematischen Formeln für Gott entdeckte. Wenn jetzt „der Idiot“ erklärt, Gottes Finger habe das Buch der Natur geschrieben, dort müsse man ihn lesen, auf den Straßen und Märkten der Stadt, wo gewogen, gemessen und gezahlt wird, in der Unze, im Litermaß, dort erklinge der Ruf der Weisheit viel lauter als in den prächtigsten Folianten (Über die Weisheit), so ist dies doch echt Cusanisch. Nicht Pflanze und Tier, sondern Maß, Gewicht und Zahl ist für Cusa die Natur und war es immer, die mathematischen Formen sind für ihn die „vestigia leonis“ im Endlichen, die das Unendliche beweisen. Und was ist denn die höchste Weisheit des „Idioten“, herausgelesen aus dem „Buch der Natur“? „Attingitur inattinabile inattinabiliter.“ Ein klassischer Satz der skeptischen Cusanischen Wissenskritik! Durch ein Nichtberühren berührt unser Geist das göttliche Nichtberührbare. So der Idiot, der auf den Wochenmarkt ging, um zu sehen, wie Gott gewogen wird. Ein solcher „Idiot“ ist Cusa stets gewesen.

Gott ist alles, was sein kann, wirklich. So lautet die Gottesdefinition des Cusa. Er ist das Größte und das Kleinste, die Einheit der Gegensätze, ja er steht hinter dieser Einheit. Am Ende seines Lebens richtet sich nun der Blick des Cusaners mehr und mehr auf den Begriff des Könnens (posse) in seiner Gottesdefinition. Im wirklichen Können (posse actu) glaubt er jetzt das Wesen jenes

<sup>1)</sup> Übinger, S. 93 ff.



Unergründlichen und Unbegreiflichen zu erfassen, auf dem die Welt und das Menschendenken beruht. So schreibt er (1460) den Traktat „De possest“ (De posse-est), „Über das Können, welches ist“, das wirkliche Können. Man hat die Wortbildung „possest“ mit Recht barbarisch gescholten. Barbarisch sind aber auch manche der Übersetzungen, die die zahlreichen Interpreten des Kardinals in alter und neuer Zeit gegeben haben. Auch Bruno (essere in atto) übersetzt nicht sinngemäß.

Es kommt in dieser Definition auf eine Verbindung (nexus) der beiden aristotelisch-scholastischen Begriffe von potentia und actus, Können und Wirklichkeit an. Gott ist, sagt Cusa, all das wirklich, dessen Sein-Können (posse esse) sich verwirklichen läßt. Gott ist wirkliches Sein-Können (posse esse actu). Das Moment des Wirklichen wird dabei mit „est“ ausgedrückt, wie ja auch die Kölner Mystiker Aktualität mit Istigkeit übersetzten. So entsteht die Behauptung, Gott sei das possest, und der alternde Cusa glaubt, mit dieser Formel endlich durch die Finsternis (caligo) unseres Intellekts hindurchgedrungen zu sein zur höchsten Erkenntnis und zum mystischen Schauen Gottes. Endlich sei eine positive Aussage (positiva assertio) über Gott gefunden. Damit wäre die Ignoranzdoktrin durchbrochen, die Tradition des Areopagitischen Negativismus und Antirationalismus aufgegeben und die Einrede der Leistungsunkraft der endlichen Vernunft fallen gelassen.

Es liegt auf der Hand, daß dies nicht die Meinung des Cusaners sein kann, wie manche vermuten. Wer dies behauptet, übersieht die Stellen in der Abhandlung „De possest“, wo Cusa vom defektus (Mangel) und der parvitas (Schwäche) des menschlichen Intellekts spricht. Die endliche Vernunft, so heißt es ausdrücklich, begreift das „Wirkliche Können“ nicht, sie weiß bloß, und kann schlußfolgern aus dem mundus creatus, daß das wirkliche Können notwendig existieren muß, und zwar vor aller Welt und allem Menschendenken, vor jedem Unterschied von Wirklichkeit und Möglichkeit, Sein und Nichtsein, Etwas und Nichts, Licht und Finsternis. Unser Intellekt, der dieser Welt der opposita angehört, ist nicht absolut, nicht aktuell, nicht „was sein kann, wirklich“, denn er könnte größer und vollkommener sein. Er sieht das wirkliche Können gleichsam nur von weitem, indem er sich dieses unerklärliche Rätsel wiederum an einem mathematischen Symbol veranschaulicht, z. B. dem „possest lineale“, dem wirklichen Können einer Linie, die sich biegen und brechen, um jeden ihrer Punkte drehen und alles werden



kann, Dreieck, Kreis, Kugel usw. Was das wirkliche Können der Linie endlich ist, das ist Gott absolut und unendlich, ein Alles-Werden-Können schlechthin, N-Dimensionalität, wie wir Heutigen vielleicht am besten das Possest des Cusa veranschaulichen können. Denn Veranschaulichung, qualvoll mühsame Nahebringung des ewig Inattingiblen an unser endlich beschränktes Attingere, ist das Cusanische Erkenntnisringen, das in seinem immer erneuten Sich-Aufbäumen gegen die Koinzidenzmauer des Menschengestes einen fast tragischen Anblick gewährt. Ein Blinder betastet eine Statue und ein Lächeln gleitet über sein augenloses Antlitz, wenn er ihre göttliche Schönheit erkannt zu haben glaubt.

In Wirklichkeit ist also über das Absolute nichts wesentlich Neues gesagt, wenn es das „Kann-Ist“ (Falckenberg) genannt wird. Die Benennung wiederholt nur etwas kürzer und eindrucksvoller, daß Gott alles, was sein kann, wirklich ist, also die Eingangsdefinition. Gott ist die unendliche Disposition zu allen Welten, die sein können. Und es wird noch versichert, daß diese Disposition „actu“, d. h. wirklich, nämlich real seiend und tätig wirkend ist. Eigentlich müßte die Definition also lauten: Gott ist alles, was werden und wirken kann, wirklich.

Nachdem Cusa seinen letzten Willen über Gott in der Schrift „De possest“ bereits niedergelegt hatte, richtet sich sein unzufriedener Geist auf diesen Begriff des Werdens und Wirkens, und er schreibt 1462 seinen allerletzten Willen in einem Summarium seiner Philosophie, dem er den Titel „Jagd nach der Weisheit“ (De venatione sapientiae) gibt. Ein Jagen nach der höchsten Weisheit, nämlich dem Wissen von der Art und Weise, wie das Absolute vom Menschengest nicht oder nur konjunktural gewußt werden kann, war in der Tat die philosophische Lebensarbeit des Kardinals. Und charakteristisch ist auch, daß ihn der nahende Tod heller sehend macht, und er glaubt, das Wesen des Nicht-Antithetischen doch noch zu begreifen. Zu ergreifen in der letzten kostbaren Minute, kurz bevor die relative Finsternis unseres antithetisierenden Denkens zu einer definitiven wird. Wie Descartes sucht er nach einer unbezweifelbaren Wahrheit („aliquid certissimum et indubitatum“) und glaubt sie in dem Satz der Aristotelischen Physik gefunden zu haben: quod impossibile fieri non fit (was keine Möglichkeit des Werdens hat, wird auch nicht). Eine Werdensmöglichkeit, ein Werden-Können an sich muß also zuerst aus dem Absoluten (Gott) hervorgequollen sein, ehe eine kreatürliche Welt wirklich werden konnte.



Das Werden-Können (*fieri posse*) steht zwischen Gott und der Welt des Gewordenen und geht aus dem Wirklichen oder Wirken-Können (*posse esse actu*) Gottes hervor. Dieses Werden-Können ist beständig (*perpetuus*). Es hat seinen Anfang in Gott. Aber einmal geschaffen, bleibt es für immer bestehen und ordnet den zeitlichen Fluß (*temporalis fluxus*) der Dinge als eine Abbildlichkeit (*similitudo*) Gottes. Das Werden-Können ist gleichsam der Administrator der Welt. Gäbe es kein Werden-Können an sich, so gäbe es auch kein Weltwerden. Das Werden-Können konstituiert die Welt (*ad constitutionem mundi*). Wie der Gelehrte in seinem Kopf das System einer Logik entwirft und diesen Plan dann seinem Schüler zur Ausführung übergibt, so hat der göttliche Magister seinen göttlichen Weltplan (*divinum opificium*) der Natur übergeben, die dem Werden-Können angeschaffen (*concreata*) ist, damit dieser „gehorsame Schüler“ Gottes, gleichsam der praktisch gewordene göttliche Geist, „die prädeterminierten Diktate“ Gottes ausführe. Das Werden-Können verhält sich zu Gott wie das Licht zur Farbe. Es macht Gott sichtbar in der Welt. Denn alles, was sein kann, ist unsichtbar, mag es auch noch so wirklich sein. Das Werden-Können ist der Same (*semen*) des Lichts und des Schönen in der Welt, das die verborgene Farbenpracht des Absoluten lebendig werden läßt. In den Dingen, die sind, die leben und — das höchste — die denken. Das Werden-Können kann sich die Wirklichkeit nicht selbst geben. Es ursprunget aus Gott, dem Wirken-Können (*posse facere*), wie es nunmehr heißt, d. h. der schöpferischen, formalen Zweckursache aller Essenzen (*Wesenheiten*), die selber nicht werden kann. Zu unterst steht das gewordene Können (*posse factum*), d. h. die Welt, zwischen beiden jener „gehorsame Schüler“, das Werden-Können, mit dem Licht in der Hand, das er über den göttlichen Weltplan hält, damit wir das prangende Farbenwunder, das im Absoluten schlief, erkennen können.

Dieser allerletzte Wille des Cusa über Gott ist hochbedeutsam. Nicht nur, daß er den Leibnizschen Optimismus erkenntlich macht, der in Cusa steckt. Auch die skeptische Note seiner Erkenntnislehre scheint, wenn nicht überwunden, so doch zurückgedämmt. Der göttliche Lichtträger des Werden-Könnens hält seine Fackel über den unbekanntem Gott. Und siehe da: er wird farbig in der Welt. Schon früher hieß es: die Welt ist der geschaffene Gott (*deus creatus*). Nun aber scheint das großartige „Jagen nach der Weisheit“, das Cusanus am Ende des Mittelalters anstellt, sein Ziel gefunden



zu haben. Es deutet weit in die Jahrhunderte hinaus. Exakte Weltwissenschaft ist Gotteswissenschaft. Die naturfremde, logische Gotteswissenschaft der Scholastik endete in einer verzweifelten Wissenschaft vom Nichtwissen. Im Denken allein kommen wir aus dem Denken nicht heraus. Wir bleiben eingespannt in Gegensätzlichkeiten, nur ahnend, nur durch den Nachweis der Methoden unseres Nichtbegreifens ergreifen wir das Absolute. In der Welt aber ist das Unbegreifliche ausgeführt und Gottes „facere“ ein „factum“ geworden. „Das Unbeschreibliche, hier ist's getan“ (Goethe). Eines Tages wird die Spektralanalyse das göttliche opificium zerlegen, die schmale Oktave, die unser Auge von Gott sieht, wird sich nach vor- und rückwärts ins Ultrakoinzidente erweitern, und wir werden eine „visio dei“ erhalten, wie sie die Scholastik und Mystik des Mittelalters noch nicht ahnte. Damit aber ist die Kernfrage der gotischen Metaphysik noch nicht beantwortet, ob auch alles, was sein kann in dieser Welt, durch das Werden-Können ein gewordenes Können wurde. Das Nicht-Euklidische z. B. ist kein gewordenes Können geworden. Die Elektronen kreisen auf der Peripherie um den Atomkern. Die Möglichkeit, daß die krumme Linie mit der geraden koinzidiert, ist vom Werden-Können nicht ausgeführt worden, ebenso wenig der Kreis, in dem Zentrum und Zirkumferenz zusammenfallen. Das gewordene Können der Welt ist und bleibt nur ein Sektor aus dem „alles, was sein kann“. Hier erkennt man das Wesen der gotischen Metaphysik und die Größe ihrer Fundamente. So wie die Kathedralen des 14. und 15. Jahrhunderts heute noch stehen, wo wir die Elektronenzahl des Wasserstoffatoms berechnen können, so steht auch das Problem der Männer noch, die damals unsterbliche Gebäude des Gedankens emporführten. Unsere Wissenschaft vom Nichtwissen Gottes ist eine sehr breite und ausführliche geworden. Und doch wandeln wir immer noch unter den Wölbungen jener Gotik.

Die Strecke des Cusanischen „Jagens“ ist also verhältnismäßig klein. „Das wilde Einhorn der Gottheit“ ist nicht erlegt. Das Lessingsche Suchen nach der Wahrheit ist es, das den Kardinal entschädigt, wenn er immer neue Formeln probiert, um dasjenige zu denken und zu sagen, was seiner festen Überzeugung nach alles von ihm Gedachte und Gesagte nicht ist. Sein Testament ist abgeschlossen. Aber noch einmal quält ihn Gott, die „Quidditas in se“ (absolute Wesenheit), und er schreibt seine „Erkenntniskrone“ (De apice theoriae), ein letztes Kapitel der „Jagd nach der Weisheit“,



sein aller-allerletztes Vermächtnis. Das Licht, das durch die Glasmalereien des Verstandes in das Domesdunkel unseres Innern fällt, scheint sich aufzuhellen. Früher, so schreibt er Ostern 1463 zu Rom, habe er geglaubt, man finde die Wahrheit „in obscuro“ besser. Jetzt aber suche er die Klarheit. Und mit großer Freude verkündet er das Ergebnis seiner neuesten Forschung. Was aber ist die Krone der Erkenntnis? Gott sei das „posse ipsum“, das Können schlechthin, und die Dinge sind alle nichts als verschiedene Erscheinungen des absoluten Könnens. Gott und Welt ist nun zu übersetzen: Das Können und seine Erscheinung. Gott ist die Omnipotenz, das Können des Könnens. Das aber bedeutet doch im Grunde nichts als göttliche Kraft und Allmacht. In die Geleise des Herkömmlichen scheint das Cusanische Denken ohnmächtig zurückzusinken. Auch dann noch, wenn er nachdrücklich betont, daß das absolute Können jetzt nicht mehr vor aller Vielheit, vor allen Gegensätzen seiend von ihm gedacht werde, sondern die Hypostase aller Dinge sei, ihre unveränderliche Subsistenz ausmachend.

Rätselhaft ist dieser Apex (Helm) des Cusa, von dem uns vielleicht nur ein Bruchstück erhalten ist. Denn im Begriff des Könnens schlechthin (ipsum) liegt, daß es bei der Transzendenz bleibt, auch wenn das absolute Können in der Welt hypostatisch da ist, wie schon der Idiot wußte. Immerhin sieht man aber, wie das Denken des Cusa um jene Grenzlinie spielt, die Mittelalter und Neuzeit trennt. Sein Gott will in die Welt stürzen, um mit ihr eins zu sein. Man kann nicht sagen, daß er wirklich stürzt. Auch bei Leibniz stürzt er noch nicht. Vielleicht bei Bruno. Aber der Schwerpunkt des Cusanischen Denkens verschiebt sich während einer dreißigjährigen Treibjagd nach der Wahrheit sichtbar in der Richtung auf das gewordene Können, d. h. die Welt, die, ausschnittsweise, einen Kommentar von „allem, was sein kann“ darstellt. Der Obskurismus der Ignoranzdoktrin, der ins Mystische führte, weicht einem kräftigen Moment der Zuversicht, die Denkerermattung der Scholastik, die kulminierte hatte, dem Mut der Humanisten, neue, farbige Naturbücher für das Studium Gottes aufzuschlagen. So kann man in der Tat von einer früheren und einer späteren Denkrichtung bei Cusa sprechen, einer symbolischen und skeptischen, und einer exakten. Spekulativ sind beide, auch dualistisch. Die Ergründung der lautersten Wirklichkeit (purissimus actus), die zugleich schöpferische Ursache (causa creatrix) des gewordenen Könnens ist, bleibt das Thema beider. Auch an der Vormachtstellung der Mathematik ändert sich nichts,



wie überhaupt beide Richtungen schon in der Ignoranzdoktrin nebeneinander hergehen, wie die Kontroverse mit Wenck beweist. Aber während die erste der beiden Cusanischen Treibjagden nach der Weisheit die mathematischen Symbole nur als Versinnbildlichung des Übersinnlichen betrachtet, um daran zu zeigen, was Gott nicht ist, versucht die zweite diese „Leere der Erkenntnis“ (Hegel) vom Absoluten auszufüllen mit einer ganzen Serie von Antworten, die die absolute Kunst (possest) Gottes vom „gewordenen Können“ der Welt ablesen, also vom Kunstwerk die Struktur des namenlosen Schöpfers, womit der modernen Naturwissenschaft der Weg bereitet ist. Immer aber erhält sich der große spekulative Gedanke des Cusa, daß das wirkliche Weltbild, an dem wir die absolute Kunst (posse ipsum) Gottes studieren, nur eines der unendlich vielen möglichen Gemälde darstellt, deren logisches Opifizium der „gehorsame Schüler“ aus der Hand des göttlichen Magisters zur Ausführung hätte empfangen können. Warum aber gerade dieses, und nicht das benachbarte, in dem die Summe der drei Winkel im Dreieck vielleicht nicht gleich zwei Rechten ist? „Es begegnet“ der Welt das So-Sein. Damit müssen wir uns begnügen, so düster der Kontingenzgedanke auch ist.

d) Kosmologisches. — Betrachtet man die Weltstruktur mit Cusanischen Augen, so erkennt man, wie sehr das Auge des Leibniz ganz und gar ein Cusanisches Auge war, als er die Welt sah, worauf Robert Zimmermann in seiner Wiener Akademieabhandlung (Bd. VIII, 1868) zuerst hingewiesen hat. Neben dem Unendlichkeitsgedanken ist es vor allem der Optimismus und Harmonismus, sowie die Idee des Individuellen und der Monade, die Leibniz mittelbar oder unmittelbar aus dem Denken des Cusa übernahm. Diese tiefgehende innere Verwandtschaft der beiden großen deutschen Vorkantianer ist indes ohne äußere Belege. Nur in einer seiner historischen Schriften hat Leibniz einmal flüchtig von dem Pazifisten und Kloster-Reformator Cusa gesprochen. In philosophischer Hinsicht hat er ihn nie erwähnt. Daraus darf man schließen, daß Leibniz den Vorkartesianer Cusa nicht bewußt gekannt und verwertet, wahrscheinlich nicht einmal gelesen hat. Dennoch wird die Leibnizische Welt der Cusanischen so außerordentlich ähnlich, während die Brunonische z. B., die auch aus der Cusanischen hervorging, ohne transzendenten Gott gebaut ist. Das Denken der beiden Deutschen biegt beinahe zwangsläufig in dieselbe Kurve ein, die auch im Schellingschen Absolutismus wieder erscheint. Es geschieht dies, Cusa-



nisch gesprochen, gleichsam nach einem „prädeterminierten Diktat“, Leibnizisch gesprochen nach einer „prästabilierten Harmonie“ der deutschen philosophierenden Vernunft. Der Heide Bruno hat eine antike Weltvision, bei Cusa und Leibniz spricht man mit Recht von einem christlichen Pantheismus. Gotische Metaphysik gibt auch noch Leibniz, während die schöne, ewig blühende und welkende Welt des Nolaners im italienischen Renaissancebaustil aufgeführt ist.

Der Harmoniegedanke, den auch der Deutsche Kepler von Cusa übernahm (*De harmonice mundi*, 1619) findet sich schon in dem wichtigen 11. Kapitel des 2. Buches der Ignoranzdoktrin. Alle Einzeldinge der Welt stehen in einem geheimen Konnex untereinander wie die Glieder des menschlichen Leibes. Die Welt ist ein lebendiger Organismus. Was dem einen ihrer Teile widerfährt, wird in allen andern gespürt. Unmittelbar damit zusammen hängt, daß alle Einzeldinge „*specula mundi contractiora*“, d. h. Spiegelungen, Kontraktionen, Abbrüchungen des All sind. Das Individuum (Monade) des Cusa ist unendlich wie das All und trägt die ganze Welt in beschränkter Weise, sie gleichsam widerspiegelnd, in sich. Hierbei werden die intellektuellen *specula* (auch Leibniz unterscheidet Körper- und Seelenmonaden) als lebendig, klarer, richtiger (*viva, clariora, rectora*) bezeichnet. Man ergänzt unwillkürlich mit Leibniz: „vorstellend“, was wohl von Cusa auch gemeint, aber nicht gesagt ist. Das Einzelding ist ein Mikrokosmos, eine Welt im Kleinen (*parvus mundus*). „Wir sehen die kleine, dann die große Welt“ (Mephistopheles). Cusa, der die erste Karte von Deutschland in Kupfer stechen ließ (erschienen 1491), hat gleichsam die Landkarte der deutschen Philosophie entworfen, auf der sich die kommenden Jahrhunderte eingezeichnet haben. Zuerst das mit Cusas Tod (1464) anbrechende Faustische und Paracelsistische Jahrhundert, das am „kleinen Gott der Welt“, dem Menschen, teils humanistisch, teils naturalistisch oder magisch die Formen und Kräfte der „großen Welt“ abzulesen anfing und den Mikrokosmos als Kommentar des Makrokosmos zu benutzen lernte, eine Anschauung, die dem scholastischen Mittelalter noch fern liegt. Cusa denkt noch mephistophelisch geringschätzend vom „kleinen Gott der Welt“ und der Leistungskraft seines Erkenntnisvermögens, soweit es Gott unmittelbar erkennen will. Er zweifelt aber als Mathematiker nicht an der Erkennbarkeit des „*parvus mundus*“ außer uns, der ein Spiegel der „großen Welt“ ist, die wiederum das farbiggewordene „Absolute



Können“ darstellt. Auf diesem Umwege ist eine relative Erkenntnis Gottes für ihn möglich. Daß die Cusanische Monade „keine Fenster“ hätte, kann man nicht sagen, da sie ja ein Spiegel ist. Auch Leibniz nennt sie zwar einen „miroir de l'univers“, steht aber unter dem Einfluß des Cartesianischen Dualismus der beiden Substanzen, zwischen denen keine Wechselwirkung bestehen soll. In widerspruchsvoller Vereinigung erscheinen in der komplizierten Weltlehre des Leibniz der Plotinisch-Cusanische Spiegelungsgedanke und der Cartesisch-Spinozistische Doppel-Substanzbegriff, der im Cusanismus noch fehlt. Noch nicht bemerkt ist bisher, wie stark bei Christian Wolff cusanisches Denken wirksam ist, sowohl in der Logik (Satz des Widerspruchs), als auch in der Metaphysik („das Mögliche, insofern es ist“).

„Etiam terram moveri.“ Auch die Erde bewegt sich im privativ Unendlichen, jenem grenzenlosen Universum, das seine Grenzen gleichsam in einer andern als der räumlichen Dimension hat, dort wo das Werdenkönnen an Gott stößt. Hochbedeutsam ist diese Erdbewegungstheorie, im 11. Kapitel der Ignoranzdoktrin (1440), also in der Tiefe des 15. Jahrhunderts, vorgetragen von einem deutschen Kardinal, Jahrhunderte, bevor Giordano Bruno wegen dieser Lehre verbrannt (1600), Galilei gefangen gesetzt wurde (1632). Dabei ist die Erdbewegungstheorie kein beiläufiges Aperçu, sondern organisch entwickelt aus der Unendlichkeitslehre des Kardinals, die wiederum mit der „Wissenschaft des Nichtwissens“ fest verwachsen ist. Die Erde kann gar nicht ruhen, das Weltall kann gar nicht begrenzt sein im System des Cusa, in dem es nur ein Zentrum und eine Peripherie gibt, nämlich Gott. Denn hätte die Welt in sich ein Zentrum und eine Peripherie, dann müßte eine andere Welt außer ihr sein, und so immer fort. Nur Gott ist gleichweit entfernt von allen Teilen der Welt. Folglich ist die Erde ein Himmelskörper, der sich bewegt wie die anderen Sterne auch, und auch kugelförmig und nicht der geringste und unterste Teil der Welt (12. Kap.), weil sie schwarz ist, die Sterne aber hell und leuchtend. Damit fällt auch die antike Theorie der Sphären, die konzentrisch um die Erde gelagert und an denen die Fixsterne befestigt sein sollen. Alle Sterne beschreiben Kreise, viele Pole hat die Welt. Das sei „staunenswert“, das seien „bisher unerhörte Sätze“ (11. Kap.).

\*

Gott ist alles, was sein kann, wirklich. An einer Stelle aber läuft die unendliche „Kunst“ über die Schwelle des Werdenkönnens, und



der graue Gott der Mystiker, jenes Absolute, in dem nach einem Wort Hegels „alle Kühe schwarz“ sind, wird hell und weltfarbig und somit teilweise uns erkennbar und in seinem Wesen erschließbar. So wie die elektrischen Wellen, deren Schwingungszahl nach vorne rückwärts ins Unendliche geht, an einer Stelle, dem Spektrum, unserm irdischen Auge als Licht und Farbe erkenntlich werden.

Sollte wirklich diese unsere Welt schon der ganze „Gott“ sein, wie wir Modernen glauben? Müssen die prädestinierten Diktate, nach denen der Weltfall (Contingentia) eintritt, immer die gleichen sein? Könnte die Welt nicht auch einmal nach einer Ultralogik fallen? Wahrscheinlich ist aber die Contingentia Mundi stärker als Gott, und „Alles, was sein kann“ ist nur die tiefsinnig-spekulative Idee einer klösterlich-träumenden, vorwissenschaftlichen Menschheit. Im modernen physikalischen Laboratorium wird das Urteil über „Alles, was sein kann“ gesprochen werden.

Wenn man aber die Gedankenwelt des Cusaners so auffaßt und auslegt, wie es hier geschehen ist, erkennt man, daß hier an der Grenze des Mittelalters und der Neuzeit von einem deutschen Denker sozusagen ein Stück ewige Philosophie errungen ist. Tiefer und umfassender, als der Kardinal es tut, kann man das Problem des Weltseienden niemals stellen. Selbst Plato, Aristoteles und Plotin erscheinen, an Cusa gemessen, nur als erste Bahnbrecher auf einem Weg, den der große deutsche Philosoph spekulativ zu Ende schreitet.