

Theorie der Subjektivität und Reflexion des Unendlichen als Leitmotive systematischer Theologie
(Antrittsvorlesung Universität Mainz, 7.5.98)

I. Einleitung

Magnifizenz, Spectabilis, liebe Kollegen und Studenten, meine sehr verehrten Damen und Herren!
Das Thema meines Vortrags lautet: *Theorie der Subjektivität und Reflexion des Unendlichen als Leitmotive der systematischen Theologie*. Dieses Thema klingt vielleicht *abstrakt*, aber doch noch etwas konkreter als Thema "Mensch und Gott". Es soll vom Gedanken des wahrhaft Unendlichen her dargestellt werden, den ich von Cusanus, Descartes und Hegel her ins Spiel bringen möchte.

Seit Descartes, Kant und Fichte wird der Mensch im Horizont seiner *Subjektivität* begriffen, bei Kierkegaard als ein *Verhältnis*, das sich zu sich selbst verhält, und dabei als *Synthese* betrachtet werden kann, zusammengesetzt aus Unendlichen und Endlichen, oder grch. *peras* und *apeiron* (vgl. Platons Dialog Philebos).

Wir können das Unendliche stets nur gebrochen im Horizont unserer eigenen Endlichkeit fassen. Allerdings besteht nicht schon darin die Sünde, sondern darin, daß wir in uns selber jenes Bewußtsein des Unendlichen zum Motiv und zur Basis unseres unbedingten Selbstseinwollens machen, indem wir selber sein wollen wie Gott und uns insgeheim nicht mit unserem Menschsein begnügen. Diese Rebellion gegen die *Endlichkeit* des menschlichen Daseins geht einher mit der scheinbar ganz entgegengesetzten Rebellion gegen die *Unendlichkeit* aufgrund einer falschen Fixierung des Endlichen. Diese manifestiert sich - mit Schleiermacher gesprochen - als *Verständigkeit*, mit Kierkegaard gesprochen als *Spießbürgerlichkeit*. Dazu mehr im letzten Teil.

II. Die Reflexion des Unendlichen

Zunächst zur *Reflexion des Unendlichen*. Ich habe dieses Thema gewählt, nicht nur um dem antiökumenischen Wind der gegenwärtigen Debatte über Rechtfertigung, Sünde und Heilsgewißheit zu entfliehen, sondern vor allem, um hier ein Thema vorzulegen, das Impulse für einen fachübergreifenden Dialog eröffnen kann. Dieser Dialog ist ja lebenswichtig nicht nur für die Einzelwissenschaft, sondern für das Gefüge der Wissenschaften insgesamt. Würden sich die Einzelfächer voneinander abschotten wie fensterlose Monaden, dann wäre die Universität nicht nur am Ende, sondern in ein Tollhaus indifferenter Wahrheitssuche verwandelt (vgl. das Motto unserer Mainzer Universität nach Joh 17,21: *Ut omnes unum sint*). Worum es mir bei meinem Thema geht, ist der Dialog mit der *Philosophie*. Daß dieser Dialog für die Behandlung dieses Themas unverzichtbar ist, wird eben aus seiner Behandlung wie von selbst hervorgehen. -

Das Unendliche ist ja nicht nur ein mathematischer, sondern auch ein philosophischer Grenzbegriff. Er dient in der Altprotestantischen Orthodoxie als Zentraleigenschaft zur Definition des Wesens Gottes, etwa bei Calov und Quenstedt. Gott wird hier definiert als *essentia infinita spiritualis*, unendliches geisthaftes Wesen. Der Zusatz "spiritualis" ist wichtig, weil wir sonst die Pantheisten mit eingemeinden, die den doppelten Fehler machen, 1. unsere Welt für *unendlich* zu halten, und dann 2. sie mit Gott zu identifizieren.

Philosophisch ist der Begriff des Unendlichen ursprünglich kein positives Prädikat, sondern Ausdruck der Ungeformtheit, Unbestimmtheit, Indefinitheit der ihrerseits unendlichen Materie. Weil also ursprünglich auf den ungeformten Stoff angewandt und außerdem Signatur eines Mangels, darf man sich nicht wundern, daß dieser Begriff des Unendlichen (*apeiron* und *ahoriston*) nicht auf Gott angewandt wurde, jedenfalls zunächst nicht. Zudem ist ja eigentlich auch kein *biblischer* Begriff, oder? Man könnte höchstens Ps 139 nennen, in Vers 17 die *Unendlichkeit der Gedanken Gottes*, oder z.B. Hiob 36,22-26, die Unendlichkeit der Machtfülle Gottes. Aber explizit wird Gott nirgends als unendlich bezeichnet, weder im AT noch im NT. Sowohl von diesem *exegetischen* Befund her als auch vom *philosophischen*, wonach im aristotelischen Sinn unendlich überhaupt kein *positives Prädikat* ist, scheint der Begriff der Unendlichkeit einigermassen untauglich zur Bezeichnung Gottes.

Umso erstaunlicher, daß Ende des 4. Jahrhunderts *Gregor von Nyssa* den Begriff der Unendlichkeit dennoch zum zentralen Begriff seiner Gotteslehre macht, in bewußtem Gegensatz zu Origenes (vgl. E. Mühlberg, Diss. Mz. 1963). Dies setzt in der Tat eine *Umwertung* des Unendlichkeitsbegriffs bei Gregor voraus, wie es Werner Elert 1957 bezeichnet hat. Sie liegt darin, daß Unendlichkeit jetzt nicht mehr Formlosigkeit und Unbestimmtheit, sondern Fülle und Herrlichkeit bezeichnet. Dabei ist für Gregor die Unendlichkeit Gottes in seiner Einheit begründet (später, bei Cusanus ist es übrigens genau umgekehrt). Der Begriff der Unendlichkeit (des *ahoriston* oder *apeiron*) ist für ihn kein Schlüssel zur *spekulativen* Erfassung Gottes *im Begriff*, anders als später bei Hegel. Im Gegenteil wird bei Gregor durch das Unendliche die Unerkennbarkeit Gottes festgeschrieben, verbunden mit dem Gedanken der Unabschließbarkeit unseres Strebens hin zu Gott. In seiner *Vita Mosis* wird Ex 33,13 ausgelegt. Dort wird erzählt, wie Mose Gott nur von hinten, d.h. von seiner Rückseite schauen kann. So manifestiert sich ihm die Wirklichkeit des unendlichen Gottes nur *ex post*, nur im Nachgehen und Nachschauen. Von Ex 33 her wird evident, daß es eine unmittelbare *visio facialis* - die Schau von Angesicht zu Angesicht - nicht geben kann. Daß sie uns vorenthalten wird, gründet nicht in göttlicher Mißgunst oder Selbstbeschränkung, sondern allein im Wesen Gottes - in seiner Unendlichkeit - selber. Wir könnten sie nicht fassen. Dieser Gedanke mündet bei Gregor nicht in verzweifelte Skepsis, aber auch nicht in spekulative Selbstüberhebung der Vernunft, sondern in Doxologie als Zielpunkt seiner Gotteslehre im ganzen. Fazit: Mit Gregor von Nyssa ist also nicht der Mann gefunden, der den Begriff des Unendlichen gleichsam reisetauglich gemacht hat für seine Tour durch die abendländische Metaphysik, von Cusanus über Descartes bis hin zu Schleiermacher und Hegel. Vorbote Hegelscher Spekulation war Gregor in Wahrheit nicht. Denn sein Konzept des Unendlichen markiert die Unbegrenztheit der göttlichen Eigenschaften, ist also nicht eine Eigenschaft unter anderen, sondern umgreift sie alle. Mit der Bezeichnung Gottes als des Unendlichen ist gerade *nicht* seine Erkennbarkeit ausgesagt, wohl aber die Unabschließbarkeit menschlicher Annäherungsversuche zu ihm. Auf Gregor kann man sich also nicht berufen, wenn man einen "positiven", spekulativ verwertbaren Begriff des Unendlichen sucht, von dem aus sich das Ganze der Metaphysik entfalten läßt.

III. Hegel

Das Unendliche ist ein in sich zwiespältiger Begriff: Entweder führt er zu einer sich bescheidenden *Demut* unseres Erkennens, indem wir das Unendliche als bloßes Jenseits außer uns denken, der ferne Himmel über uns, - oder er führt zu einer *Hybris* der Erkenntnis, wenn wir beanspruchen, selber *sub specie dei* diesen Begriff denken und entfalten zu können. Der Einwand, wir könnten immer nur Endliches denken, läßt sich mit dem Argument entkräften, daß wir eben Endliches nur *als Endliches* denken können, weil wir in uns schon ein Konzept des Unendlichen vorfinden, das genetisch irreduzibel ist und durch keine Addition von Endlichem je zustandekommen könnte.

Im Blick auf den Umgang mit dem Begriff des Unendlichen haben wir also zwei Parteien, einmal die *Kantische*, die unser wirkliches Erkennen auf Endliches und Empirisches begrenzt sein läßt, sodann die *Hegelsche*, die den Gedanken des wahrhaft Unendlichen als Leitbegriff unseres Denkens annimmt, zu dem wir uns durchaus erheben können und sollen. Hegel kritisiert die Bescheidung der Philosophie aufs Endliche als eine *Scheindemut*, da sie *de facto* das Endliche verabsolutiert, also sich absolut zum *Endlichen* verhält statt zum *Unendlichen*. Sie fixiert die Grenze des Endlichen zum Unendlichen als etwas Absolutes, wobei das Endliche absolut und das Unendliche zum unbestimmbaren Anderen wird. Hegel spricht hier vom "schlecht Unendlichen", das Produkt der Verstandesreflexion ist, im Gegensatz zum "wahrhaft Unendlichen", das die Vernunft erfaßt. *Verstandesmäßig* müssen wir das Absolute dem Endlichen gegenüberstellen, doch die *Vernunft* erlaubt uns nicht nur, sondern gebietet uns auch, das Endliche als Moment am Unendlichen zu verstehen. Letzteres erscheint merkwürdig, sofern wir das Unendliche ja gerade nicht mit dem Endlichen zusammendenken wollen, um es als solches rein zu erhalten in seinem Gegensatz gegen alles Endliche. Aber diese Intention widerspricht ihrem Zweck, das Unendliche als wahrhaft Unendliches zu denken. Wäre das Endliche von ihm ausgeschlossen und dennoch in gewisser Weise Seiendes, dann wäre es durch dieses begrenzt, also *endlich* gedacht. Zwar kann das Endliche nicht *unmittelbar als solches* Teil oder Moment des Unendlichen sein, vielmehr muß es in gewisser Weise in ihm enthalten, oder wie Hegel sagt: *aufgehoben* sein. Soweit ließe sich Hegel vielleicht noch folgen. Die Schwierigkeit beginnt aber dann, wenn gefragt wird, *auf welche Weise* das Endliche im Unendlichen enthalten sei. Hegels Antwort lautet, daß das Endliche als solches *verschwindet* oder zum Verschwinden gebracht wird und ihm also nur *als Moment am Absoluten* ewige Bedeutung zukommt. Letztlich geht es ihm um die Selbstaffirmation des Absoluten und nicht um eine Bejahung der Endlichkeit in ihrem Eigenrecht und eignen Sinn für das Absolute. Die Notwendigkeit der Selbstentfaltung des Absoluten als eine gnadenlose und freiheitsaufhebende Logik sowie die Bestreitung des eigentümlichen Sinns des Endlichen und Einzelnen in seiner Besonderheit machen es unmöglich, das Hegelsche Gedankenspiel als gelungene Selbstausslegung des Christentums anzusehen, - wengleich Hegels Grundinteresse, das Absolute und Unendliche zum Zentralbegriff zu machen, nicht nur als berechtigt, sondern auch als gelungen angesehen werden muß, gerade auch im Gegenzug zu Kant und Fichte.

Rekapitulieren wir: Was im Rückblick als Quintessenz des Deutschen Idealismus bleibt, ist der Begriff eines Unendlichen, der als das Absolute gedacht werden muß, um seinerseits nicht wieder der Logik einer unfreiwilligen Verendlichung zu unterliegen, also der Begriff des *wahrhaft Unendlichen*.

Dieser Unendlichkeitsbegriff wurde nicht erst von Hegel entwickelt, sondern schon von Cusanus und Descartes. Bei Descartes findet er sich sogar schon wörtlich in den Philosophischen Meditationen von 1641, nämlich in der Dritten Meditation. Dem Untertitel des Werkes nach geht es Descartes um den Erweis der Existenz Gottes, wie auch die 3. Meditation überschrieben ist "de deo", - also schon vom Titel her ein Fundstück für Theologen (natürlich auch für alle Philosophen, die Descartes angemessen nicht als abstrakten Subjektivitätstheoretiker lesen wollen). Bei der Lektüre der III. Meditation fällt auf, daß nicht eigentlich *Gott*, sondern das *Unendliche* Thema ist, und zwar im Horizont einer Theorie der Subjektivität, die stringent beim denkenden Ich ansetzt. Hier findet sich auch das berühmte *Cogito ergo sum*. Die Selbstgewißheit des Ich im Denken beruht dabei auf der Unmöglichkeit, das Ich als absonderbar oder abstrahierbar vom Selbstvollzug seiner *cogitatio* zu denken. Die Selbstgewißheit des Ich-denke ist dabei zwar nicht abhängig vom Gottesgedanken, aber doch umfassen von ihm. Denn gerade im Wollen und im Zweifeln erfahren wir unsere eigene Endlichkeit, wobei uns diese als solche bewußt ist. Hier nun setzt Descartes' Idee des *wahrhaft Unendlichen* an, des *revera ens infinita* (III,23). Dieses erfasse ich als *prior in me* als jedes Endliche (III,24). Und indem ich Gott erfasse, verstehe ich ihn aktual unendlich (*actu infinitum*), so daß der Gottesgedanke nicht als Projektion auf ein nur scheinbar objektiv Seiendes zu verstehen wäre (III,26).

Um sich aber als solches erfassen zu können, muß es den Gedanken des Unendlichen in sich schon voraussetzen. Denn eine Endlichkeit, die unmittelbar mit sich identisch wäre, könnte sich nicht *als endlich* erfahren. Daraus schließt Descartes, daß es ein Unendliches gibt, das diesem Endlichen vorausgeht. Warum "vorausgeht"? Eben weil das Endliche aus sich nicht ein Unendliches hervorbringen kann, in dessen Horizont es sich dann als endlich erfährt. Der Begriff Gottes als Grenze des menschlichen Bewußtseins ist diesem vorgängig: *perceptio infiniti est prior in me quam infiniti* sagt Descartes in seiner III. der Meditationen von 1641. Hier wird das Unendliche zum Medium einer Selbstvergewisserung, die das Subjekt über die punktuelle und abstrakte Selbstidentität hinausführt. Denn das Prinzip des *cogito ergo sum* ist leer und fragwürdig, sofern die abstrakte Selbstgewißheit nicht in eine übergreifende Wahrheitsgewißheit transformiert werden kann. Diese Transformation leistet der Gedanke des wahrhaft Unendlichen bei Descartes.

Maßgeblich für Descartes ist also nicht die Konzeption eines Absoluten als alles umfassender Wirklichkeit, sondern ein transzendentalphilosophischer Rekurs auf die Bedingung unseres Erkennens. Die (aktuelle wie auch theoretische) *Priorität* des Unendlichen begleitet implizit jegliche Erfahrung von Endlichkeit. Weil er in sich konsistent ist, kann der Gottesgedanke nach Descartes auch keine Projektion im Sinne Feuerbachs sein, denn die ihm eigne Vollkommenheit kann von einem begrenzten Wesen, wie der Mensch es naturgemäß ist, eben nicht einfach ausgedacht werden. Das Unendliche hat eine Realität eigener Art, die durch endliche Fiktionen oder Konstruktionen nie adäquat erreichbar ist. Soweit Descartes und sein Begriff des Unendlichen (als eigentlicher, das Ich transzendierender Vergewisserungshorizont zweifelresistenter Wahrheit).

V. Comprehensio infiniti?

Hier nun aber stellen sich zwei Fragen: 1. ob das Unendliche Gott ist, und 2. ob wir es überhaupt angemessen erfassen bzw. erkennen können. Der Pariser Philosoph Pierre Gassendi, ein eher materialistisch orientierter Zeitgenosse von Descartes, bringt den naheliegenden Einwand, daß wir das Unendliche überhaupt nicht begrifflich erfassen können, ähnlich wie Mersenne, der darauf abhebt, daß ein durchgängig endliches Wesen ein durchgängig Unendliches nicht begreifen kann. Im Denken des Unendlichen können wir die Endlichkeit unseres Denkens nicht aufheben, was ja theologischerseits zu stützen wäre durch die Negative Theologie, die eine positive Erkenntnis des Unendlichen ausschließt. Was wir höchstens erkennen können ist demnach allein die Unbegreiflichkeit des Absoluten. Gegen jenen Einwand von Gassendi könnte Descartes nun darauf verweisen, daß er nur eine *Intuition* des Unendlichen behauptet hat, nicht ein *wirkliches Begreifen* des Unendlichen. Man könnte also verweisen auf *Schleiermachers Reden* (1799), wo das Bewußtsein des Unendlichen als ein nicht begriffliches, sondern *gefühlsmäßiges* Erfahren dargestellt wird, als ein Anschauen und Affiziertwerden durch das Unendliche. Nun hat aber Descartes 1. Schleiermacher nicht gekannt, weshalb er nicht auf ihn verweisen kann, und 2. - was noch schwerer wiegt - will er ja gerade nicht eine Absonderung der Erfahrung des Unendlichen von der Metaphysik, was ja nicht nur *deren* Ende wäre, sondern auch das der Theologie. Gassendis Einwand wird vielmehr von Descartes so beantwortet, daß er sagt: Um einen philosophischen Begriff, eine wahrhafte Idee des Unendlichen zu haben, müssen wir es gar nicht im Vollsinn begreifen, insofern der Grenzbegriff des Unendlichen bereits dann angemessen begriffen ist, wenn wir seine Unbegreiflichkeit begreifen. Auch wenn wir also das Unendliche nicht *begreifen* können wie Gott selbst es kann, haben wir dennoch einen *bestimmten Begriff* von ihm, der mit dem Gedanken seiner Unbegreiflichkeit verbunden ist.

Zwar gibt es auch nach Descartes keine *comprehensio infiniti* - kein wirkliches Begreifen - aber wir haben dennoch eine *wahre Idee* vom Unendlichen, wobei das adäquate Begreifen des Unendlichen konstituiert wird durch das Wissen um seine Unbegreiflichkeit. D.h.: Eine adäquate Vorstellung haben heißt für Gassendi die vollständige Erfassung, für Descartes das (letztlich paradoxe!) Bewußtsein der Unbegreiflichkeit auf der Basis der Intuition des Ganzen, was Unendlichkeit meint. Im Bild gesprochen: Wer den Ozean sieht, begreift ihn wohlweislich nicht, hat aber (nach Descartes) doch einen angemessenen Begriff seiner immensen Größe. Wenn der Mensch in diesem Sinn vom Unendlichen spricht, weiß er wovon er spricht, auch ohne das Unendliche als Unendliches *-proprie:-* wirklich begreifen zu können. Der Begriff des Unendlichen kann daher nach Descartes legitimerweise auf einer *Intuition* beruhen, deren Legitimität hinreichend begründet ist durch die Unmöglichkeit, auf der Basis von Endlichkeit das Unendliche als solches zu begreifen.

Soweit, zusammengefaßt, Descartes' Antwort an Gassendi. Damit ist ausgeschlossen, daß wir keinen Begriff des Unendlichen haben, denn zwar ist göttlich betrachtet unser Begriff des Unendlichen unzureichend, aber menschlich gesehen ist dieser unser Begriff des Unendlichen vollständig und evident, ja sogar notwendig im Blick auf jedes Erfassen von Endlichem *als Endlichem*.

VI. Gott und das Unendliche (seiner selbst)

Die zweite kritische Anfrage lautet: Ist dieses Unendliche wirklich identisch mit Gott? Von Descartes wird diese Übereinstimmung behauptet oder sogar vorausgesetzt. Erwiesen ist sie jedoch erst, wenn die Idee des *Unendlichen* als Idee des *Absoluten* erwiesen wird. Denn das *Unendliche* kann auch als *transzendente Idee*, das *Absolute* hingegen seinem Begriff nach nur als wahrhaft *existierend* gedacht werden. Insofern das Absolute als der dreieinige Gott näher bestimmt wird, ist dann vielleicht auch die abstrakte Entgegensetzung Pascals überwindbar zwischen dem Gott der Philosophen einerseits und dem biblischen Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs andererseits. Im Horizont einer trinitarischen Bestimmung des Gottesgedankens wird der Versuch unternommen, Gott ebenso personal wie auch absolut, ebenso in Unterschiedenheit wie auch in Einheit mit der Welt zu denken. Der bloße Begriff der Unendlichkeit kann jenes trinitarische Programm der Verhältnisbestimmung Gottes zur Welt noch nicht in sich enthalten. Der unendliche Gott ist als trinitarischer noch ganz unbestimmt, und das abstrakte Allgemeine ist in jener Unbestimmtheit noch nicht konkret als der wirkliche Gott erwiesen, es ist gleichsam "Gott vor Gott". Insofern muß festgehalten werden, daß dieser zweite Einwand gegen Descartes durchaus trifft, anders als der erste, der den Menschen abstrakt vom Unendlichen ausgeschlossen und deshalb dessen radikale Unfaßbarkeit propagiert hatte.

VII. Cusanus: Infinitas absoluta

Im folgenden soll nun ein Traktat des Nikolaus Cusanus zur Sprache kommen - der Form nach ein *mystisch-religiöser Traktat*, meditativ in Gebetsform gestaltet. Er wirkt erbaulich und will es wohl auch sein, aber das schließt für Cusanus begriffliche Präzision keineswegs aus. In der Vorrede zur *Phänomenologie des Geistes* von 1806/07 meint Hegel, *die Philosophie müsse sich davor hüten, erbaulich sein zu wollen*. Hegel würde jenen Cusanus-Text wohl als zu affektiv und zu mystisch ablehnen. Dennoch soll er hier herangezogen werden, weil er die Thematik des Unendlichen in einer sehr markanten Weise behandelt. Seine Bedeutung liegt *erstens* darin, daß er nach dem *Grund der Möglichkeit* unserer Erkenntnis des Unendlichen fragt, *zweitens* darin, daß er den Gedanken des Unendlichen auf den des *Absoluten* bezieht - *infinitas absoluta* - , und *drittens* darin, daß er gerade nicht wie Hegel von einer begrifflichen Selbstexplikation des Unendlichen ausgeht, *die das Endliche an sich selber zum Verschwinden bringt*.

Nun aber zum Text von *De Visione Dei*: Das Werk des Nikolaus Cusanus, seinerzeit Bischof von Brixen, an die Klostersgemeinschaft von Tegernsee aus dem Jahr 1453 verfolgt den Zweck einer meditativen Hinführung zum Gottesgedanken. Er bezeichnet dies Unterfangen als *mystica theologia*, d.h. Gott wird angeschaut, indem *er uns* unablässig anschaut und dabei unser Sehen einbindet in sein Sehen. Das Sehen Gottes, mit dem er uns sieht, ist zugleich der Weg, der zur Schau Gottes führt - *via ad visionem dei*: Im Bild trifft mich der Blick, der das Schauen im Angeschautwerden eröffnet, Schauen und Angeschautes verbindet. Als Anschauungsmaterial dient Cusanus ein Christusbild nach Art der Veronika-Darstellungen (in Kopie den Mönchen vom Tegernsee beigelegt, aus seiner Stiftskurie in Koblenz, leider uns nicht erhalten). Es ist eine Art Fixierbild: Ganz gleich, wo der Betrachter steht, er wird unablässig vom Abgebildeten angeschaut, sein Sehen wird in sich reflektiert als Gesehenwerden. Im Sehen des Gesehenwerdens, indem die Blicke sich treffen, wird die Natur des Sehens selber verwandelt. Der sich treffende Blick ist das

Spiel, das der Theorie von Cusanus zugrundeliegt. Man kann es gut mit kleinen Kindern spielen, das Blickspiel, weil hier der Blick noch nicht blöd und stumpf geworden ist durch die Vielfältigkeit dessen, was man so alles sehen kann, oft auch ganz unfreiwillig sieht. Wichtig ist dabei eine gewisse Unbefangenheit des Blicks, auch eine, die sich selber noch nicht selbstverständlich und in sich abgestumpft ist, weshalb es kein Zufall ist, daß man dieses Spiel nur mit kleinen Kindern spielen kann. Wenn die Blicke sich dann treffen, ist die Freude groß. Das Kind schreibt daraufhin zwar keinen philosophischen Traktat, aber es freut sich. Die Pointe besteht darin, im Sehen erkannt zu sein, wobei der andere im Sehen ganz bei mir ist und ich ganz bei ihm. Der Blick repräsentiert die *Gleichzeitigkeit* des im andern ganz bei sich selber Seins, die *Koinzidenz*.

Dieses Bild wird Cusanus deshalb zum Bild für das Schauen Gottes, weil der Blick des Dargestellten den Betrachter nicht losläßt, wohin er auch geht, sein Sehen ist ein Gesehenwerden. Man könnte das von Ps 139 her auf die Allgegenwart Gottes hin auslegen, Cusanus nimmt es eher als Modell für die *Unendlichkeit* Gottes, *infinitas absoluta*. In Ps 36,10 heißt es: In deinem Licht sehen wir das Licht (*beorächa niräh-or*). Entsprechend ist bei Augustin in Conf. XIII der Gedanke angedeutet, daß nicht wir es sind, die da sehen, sondern Gott im Menschen.

Unser Sehen ist nach Cusanus vermittelt durch und umfassen vom Sehen Gottes. Sein Sehen ist nicht das Aktiv, dem unser Gesehenwerden als Passiv gegenübersteht, sondern beides koinzidiert als *ein* Akt, in dem das *göttliche* Schauen sich im *menschlichen* vergegenwärtigt. Gottes Aktivität umgreift schauend die unsrige, wobei Gottes Unendlichkeit sich als die unendliche Konkretheit seines Blicks ergreift, die das Einzelne nicht negiert. Der unendliche Blick ist universal und konkret zugleich, er ist offen und zielbestimmt zugleich. In ihm erkennen wir uns *als erkannt*. So, im unablässigen Geschautwerden, erhebt sich unser Sehen über uns selbst, vergegenwärtigt sich im unendlichen Sehen Gottes, ist in ihm, also in diesem andern, ganz bei sich selbst.

Visio dei ist dabei keine spekulative Erhebung des Endlichen zum Unendlichen, sondern die konkrete Vergegenwärtigung des Unendlichen am Endlichen aufgrund eines Erhobenwerdens des Blickes aus seiner endlichen Selbstfixierung und Selbstverhaftung. Gott wird negativ als die *absoluta infinitas* erkannt. Indem wir das *finitum als finitum* erkennen, "geben" wir das Unendliche "zu": *admittimus infinitum*, wie Cusanus sagt. Die *visio dei* ist jedoch für Cusanus nicht ein Weg zur absoluten Gotteserkenntnis - die gibt es für den Menschen nicht - sondern eine meditative Vergegenwärtigung Gottes, der in seiner Unendlichkeit konkret wird, ohne daß wir diese begrifflich fassen könnten. Die Schau der Unendlichkeit Gottes ist nicht in exakte philosophische Erkenntnis überführbar, schon deshalb nicht, weil das Unendliche gegenüber dem Endlichen nicht *kompatibel* ist, nicht *proportional*. In *de docta ignorantia* kann Cusanus sogar sagen: das Unendliche als Unendliches ist ein *ignotum, cum omnen proportionem aufugiat* - d.h. es ist unbekannt, weil es sich jeder *proportio* (Entsprechungsbeziehung / mathematischem Verhältnis) entzieht, inkommensurabel ist allem Endlichen, aus dem unsere Begriffswelt sich bedient.

Daraus folgt aber keineswegs, daß wir von Gott nichts wissen können, denn er ist *veritas intelligibilis*, insofern er sich durch trinitarische Selbstvermittlung (als Liebe) zum Gegenstand (objectum) des menschlichen *intellectus* machen kann. In der trinitarischen Selbstvermittlung als Liebe wird die Bedingung der Möglichkeit konkret, Gott als Wahrheit durch den Intellekt zu erfassen. Sie setzt ein *elevare* (Erheben) des menschlichen Geistes voraus. Dem natürlichen Auge der Vernunft ist die Unendlichkeit Gottes verborgen, Gott selber muß den menschlichen Geist

erheben (*elevare*) zum Unendlichen. Das Resultat jener Erhebung ist jedoch nicht der absolute Begriff, sondern die Erkenntnis der Nichterkenntnis: *intelligere enim est comprehendere incomprehensibile* (Werke hg. Gabriel/Dupré III,148).

Dabei ist die *infinitas dei* Inbegriff Gottes als der alles bestimmenden und durchdringenden Wirklichkeit: *nihil est extra eam*. Noch konkreter: *nisi omne esse includeret in se, infinitas non esset infinitas* (150). Darin begründet Cusanus de facto den Gedanken des *wahrhaft Unendlichen*. Dieses ist *complicatio omnium*, obwohl in sich selber eins und einfach.

VIII. Mißverständnisse des Unendlichen

Diese *complicatio* meint nicht - wie später tendenziell bei G. Bruno - die Identität von Gott und Welt, denn der Unendlichkeit Gottes entspricht bei Cusanus nicht eine Vielheit von Welten (mundi), sondern die Einheit der Welt. Wenn also Theologie im Blick auf Gott vom Unendlichen spricht, dann in einer Weise, daß darin das Endliche nicht negiert, sondern umgriffen ist. Eine *mathematische* Form des Unendlichen bedeutet hingegen keine wahrhafte, sondern eine schlechte Unendlichkeit, denn hier wird das Endliche nur als in sich fortgesetzt gedacht, verlängert ins Unbestimmte. Dieses abstrakt Unendliche ist ein Wahngebilde. So hat Giordano Bruno um 1600 die Unendlichkeit der Welt angenommen, auch weil eben nur eine unendlich ausgedehnte Welt mit einer unendlichen Zahl von Fixsternen die beste aller möglichen und dabei zugleich die einzige der unendlichen Allmacht Gottes entsprechende Welt sei. Nun war es ein Fehler, Bruno hinzurichten, aber geirrt hat er darin trotzdem, denn das Universum ist endlich, wenngleich als Raum unbegrenzt. Auch die an Newton orientierte Annahme Samuel Clarks, nur ein unendlicher Raum sei angemessen zur (wesensanalogen) Exposition der Allgegenwart Gottes, mißverstehet den Unendlichkeitsbegriff als Signatur von räumlicher Extension. Dies gilt drittens auch für Descartes, der die unendliche Teilbarkeit der *res extensa* angenommen hat. Den größtmöglichen Schritt weg von einer mathematischen Unendlichkeitsvorstellung hat Hegel geleistet durch seinen Begriff des wahrhaft Unendlichen. Hier besteht jedoch eine doppelte Gefahr: Entweder wird das Endliche im Gedanken negiert oder es wird überhöht, dadurch daß es unmittelbar als Ausdruck des Unendlichen verstanden wird. Letzteres zeigt besonders schön Feuerbach, wenn er schreibt: "Wenn das Unendliche nur dann ist, nur dann Wahrheit und Wirklichkeit hat, wenn es bestimmt, d.h. wenn es nicht als Unendliches, sondern als Endliches gesetzt wird, so ist ja in Wahrheit das Endliche das Unendliche." Feuerbach dreht also die Sache um und sagt: Wenn das Unendliche als Affirmation seiner selbst *nur durch das Endliche* sein kann, *dann ist das Endliche notwendig* und hat für sich eine letzte Bedeutung, und zwar entgegen der Logik der Aufhebung. Das Endliche *ist* das Unendliche, so lautet Feuerbachs Quintessenz aus Hegel, gleichsam "Hegel für's Volk". Damit leugnet Feuerbach das Unendliche nicht (mit Stirner gesprochen: er bleibt "frommer" Atheist!), aber stellt dessen Einheit mit dem Endlichen als *unvermittelte* dar. Die Dimension des Unendlichen wird hier jedoch ganz verinnerlicht, aus dem unendlichen *extra nos* wird ein rein immanentes Unendliches, und zwar exakt in dem Sinn, wie Descartes es *ausgeschlossen* hatte. Descartes macht aber den Fehler, daß er den Menschen als rein endliche *res limitata* denkt, als *res cogitans*, die nicht selber in einem Verhältnis zum Unendlichen steht. Er kann daher die Einwände von Mersenne und

Gassendi nicht befriedigend beantworten. Denn wäre der Mensch durch und durch endlich, könnte er sich nicht *als endlich* begreifen.

IX. Die Einheit des Unendlichen und des Endlichen (Kierkegaard)

Es geht also darum, eine Anthropologie zu entwickeln, die den Menschen derart als Einheit von Endlichem und Unendlichen denkt, daß die *perceptio infiniti* nicht als unlösbares Paradox erscheinen muß, wie bei Descartes. Cusanus und Hegel lösen dieses Problem, indem sie von einem Erheben des Endlichen zum Unendlichen ausgehen, das im Erhobenwerden durch das Unendliche begründet ist; jede Erkenntnis des Menschen ist vermittelt durch die Selbsterkenntnis Gottes, oder - mit Cusanus gesprochen - durch die *visio dei*. Die relative Selbständigkeit des Geschöpfes ist damit aber noch nicht begründet, weshalb es mit Kierkegaard sinnvoll scheint, das Selbst des Menschen nicht bloß als Moment göttlicher Erkenntnis anzusehen, sondern als ein *Selbstverhältnis*.

Darin liegt nun auch die Pointe einer anthropologischen Theorie der Subjektivität: Sie muß das Unendliche als Sphäre des menschlichen Selbst begreifen, zugleich aber die Endlichkeit des irdischen Daseins als Grundmoment seiner Existenz anerkennen. Insofern ist der menschliche Geist zugleich auf das Unendliche gewiesen und ans Endliche gebunden. Kierkegaard sagt, der Mensch sei eine Synthese (*syn-thesis*, grch.: Zusammen-setzung) aus Endlichem und Unendlichen. Um sein Selbst zu verwirklichen, muß es zu einer *aequalitas*, zu einer Harmonie und Ausgeglichenheit beider Sphären kommen. Das geht so, daß der Mensch in der Doppelbewegung der Freiheit sich verunendlicht, aber dann wieder zur endlichen Konkretion zurückkehrt. Als Problem erweist sich nach Kierkegaard die Eigendynamik der Sphären: Sie haben die Tendenz, sich zu totalisieren und damit der Doppelbewegung der Freiheit entgegenzuwirken. Im Scheitern der Freiheit liegt die Selbstverfehlung begründet, entweder indem der Mensch sich aufs Endliche fixiert oder aufs Unendliche.

X. Verständiges Spießbürgertum: Glück im endlichen Kalkül

Was bislang noch abstrakt klang, wird konkreter, wenn Kierkegaard beginnt, die Typen zu beschreiben. Man kennt sie ja alle. Da ist zunächst der Mensch, der ganz im Endlichen zuhause ist. Kierkegaard bezeichnet diesen Typ als Spießbürger. Sein Reich ist das endliche Kalkül, seine einzige Unendlichkeit ist Pseudo-Unendlichkeit, nämlich die (immanent und analog erweiterte, d.h.) *extrapolierte Endlichkeit*. Das Endliche wird als selbstgenügsames Territorium des menschlichen Geistes betrachtet. Gegenüber höheren Formen der Selbst- und Weltwahrnehmung hat der Spießer nur den Spott dessen übrig, der im Endlichen nicht nur zuhause, sondern auch erfolgreich ist. Das Unendliche kann ihm gestohlen bleiben, meint er, und all das Gerede und Geschwafel vom Unendlichen klingt ihm zutiefst abgehoben und weltfremd. Hüte dich vor den Weltfremden, denkt er, sie sind alle nur verschrobene Traumgeister, die es nicht verstehen, im Endlichen zufrieden, satt und glücklich zu sein. Ihr Geschwafel vom Unendlichen ist ihr letzter Versuch, sich am Menschen zu rächen. Aber der echte Spießbürger bleibt standhaft im Endlichen. Seine spießbürgerliche Borniertheit hilft ihm durchs Leben. Kierkegaard sagt, die Grundkrankheit des Spießers sei sein

Mangel an Phantasie. Deshalb fehlt ihm der Sinn für das Unendliche. Wegen dieses Grundmangels leidet er schmerzlos, unwissend. Die Verblödung zeigt sich nicht in einer Kritik der Religion, sondern in bodenloser, selbstzufriedener Ignoranz. Das "Unterflächenphänomen" des modernen Nihilismus ist nach Kierkegaard das Spießbürgertum, dessen Credo in der Belanglosigkeit des Unendlichen besteht. - Schleiermacher kritisiert in seinen *Reden* 1799 das gleiche Phänomen als *Verständigkeit* und sieht in ihr (nicht in Atheismus und Skeptizismus!) den Hauptgegner der Religion. Dem wird nun bei Kierkegaard dialektisch (und romantik-kritisch) ein anderer Typ entgegengesetzt: Es ist derjenige, der sich im Unendlichen verliert, gleichsam "abhebt", sei es tagträumend, mystisch oder enthusiastisch. Dies führt zu einer Verflüchtigung des Selbst, in der eine Verzweiflung am eigenen konkreten Selbst (in seiner zeitlich-konkreten Bestimmtheit) zum Ausdruck kommt.

Fazit: Bei Kierkegaard kommt beides zusammen: 1. Theorie der Subjektivität: der Mensch als Sichzusichverhalten, als Prozeß reflexiver Selbstbezüglichkeit, Synthese von Unendlichem und Endlichem, - und 2. Reflexion des Unendlichen: Wahrnehmung einer unendlichen Sphäre, die dem Menschen nicht einfach äußerlich ist, sondern ihn von Grund auf bestimmt. Das Unendliche ist nicht das ferne Jenseits, sondern die Vergegenwärtigung des eigenen Selbst im Horizont des eigenen Seinkönnens. Der Zukunftshorizont eröffnet somit eine Sphäre, die unendlich ist und alles Endliche transformieren kann: Selbst- und Weltgestaltung im Horizont des Unendlichen - das ist das Programm. Erst im Horizont des Unendlichen gewinnt alles Endliche seine wahre Gestalt, wobei das so gesichtete und gewonnene Endliche nicht im Absoluten zum Verschwinden gebracht wird, sondern selbst ewige Bedeutung hat für Gott.

XI. Schluß

Damit bin ich am Ende, insofern jetzt die Theorie der Subjektivität zurückgebunden ist an die Reflexion des Unendlichen, und umgekehrt die Bedeutung der Reflexion des Unendlichen für das zu sich selbst Kommen der Subjektivität aufgezeigt worden ist. Denn nur in diesem Miteinander liegt die positive Bedeutung einer Theorie des Unendlichen. Für sich genommen ist sie in der Gefahr, leere Spekulation zu werden und den Menschen von seinem konkreten wirklichen Dasein abzuziehen. Umgekehrt ist eine Theorie der Subjektivität armselig, die den Gedanken des Unendlichen als etwas Unerreichbares und Abstraktes ausklammert und so den Boden legt für eine spießbürgerliche Existenz, wie sie ja gerade auch innerhalb der Kirche Verbreitung findet. Nur der Gedanke des Unendlichen kann den Menschen davor bewahren, daß er - wie Kierkegaard in der *Krankheit zum Tode* (1848/49, hg. Hirsch Abt.24, S.43) so schön schreibt - nicht "trübe ruht und aufgeht in irgendeinem abstrakten Allgemeinen (dem Staat, der Nation u. dgl.)". Die Macht des Unendlichen bewahrt den Menschen vor der Spießbürgerlichkeit, durch die er nur noch in seinen endlichen Selbstbespiegelungen - Rasse, Geschlecht, Nation - armselig um sich selber kreist, statt "Luft zu holen" im Medium der Unendlichkeit, deren Ursprung und "Vollbild" Gott selber ist. Die Macht des Unendlichen ist demnach zugleich die Macht, die den Menschen davor bewahrt, im faschistischen Kollektiv zu Idolen und Führern aufzublicken, deren letzte Attraktivität darin besteht, daß sie im Endlichen aufgehen und das Unendliche nur dazu mißbrauchen, endlich im Wahn zuhause zu sein.

Mein Ausflug in die "Geschichte des Unendlichen" ist damit zuende. Er sollte vor allem zeigen, wie jener Begriff gerade auch in seiner anthropologischen Konkretion den Menschen davor bewahren kann, in falscher Weise das Endliche als eine letzte Realität zu verklären. Angesichts vielfältiger Formen der Religionsverzeichnung, die den Gedanken Gottes und des Unendlichen selbstsicher ausblendet, bedarf die Intention meiner Ausführungen keiner weiteren Erläuterung, sondern versteht sich ganz von selbst. Ich danke Ihnen für Ihre Aufmerksamkeit.

finis (6.6.98; geringfügig korr. Fassung 12.2.02)