

Trierer Cusanus Lecture

Heft 14

Herausgegeben vom Institut für Cusanus-Forschung
in Verbindung mit der Universität Trier

Alois Maria Haas

»...das Letzte unserer Sehnsüchte erlangen.«

Nikolaus von Kues als Mystiker



Paulinus-Verlag Trier

Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme

Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet unter <http://dnb.ddb.de> abrufbar.

1. Auflage 2008
Alle Rechte vorbehalten
© Cusanus-Institut Trier
ISBN 978–3–7902–1482–6
E-Mail: media@paulinus.de
www.paulinus.de

Satz: Alfred Kaiser
Satzsystem: TUSTEP, entwickelt und programmiert am Zentrum für Datenverarbeitung, Abteilung Literarische und Dokumentarische Datenverarbeitung, der Universität Tübingen
Druck: Druck und Medienservice Franz-Josef Weyand, Newel-Butzweiler

Alois Maria Haas

»... das Letzte unserer Sehnsüchte erlangen.«¹
Nikolaus von Kues als Mystiker

*...tunc video deum in excessu super omnia, quae sunt aut fieri possunt, tam in excessu ipsius esse quam ipsius vivere et intelligere omnium, quoniam maior est omni, quod esse aut vivere aut intelligere potest.*²

Im Angedenken an den Cusanus-Forscher *Klaus Kremer* (1927–2007)

Nikolaus von Kues (1400/01–1464) hat in mehreren Phasen seiner geistigen Entwicklung ein deutliches Interesse für Probleme und Entwicklungswege christlicher Mystik gezeigt.³ Das liegt an seinem weiten theo-

¹ Ich zitiere das Werk Nikolaus' von Kues nach: 1. Nicolai de Cusa, Opera omnia, iussu et auctoritate Academiae Litterarum Heidelbergensis ad codicem fidem edita, Leipzig-Hamburg 1932ff. (zitiert: Werk [mit Buch und Kapitel, ev. Abschnittnr.]; h mit Band-, Faszikel- und Seitenangabe); 2. Schriften des Nikolaus von Kues in deutscher Übersetzung. Im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften hg. von E. Hoffmann, P. Wilpert, K. Bormann, Leipzig 1936ff. (zitiert: Werk [mit Buch und Kapitel, ev. Abschnittnr.]; H, Band-, Faszikel- und Seitenangabe). Hier: *ad assequendum ultimum desideriorum* (Sermo CCXI, N. 11, 15f.; h XIX/1, S. 45); zitiert nach Klaus Kremer, Praequestio naturalis sapientiae. Gott suchen mit Nikolaus von Kues, Münster 2004, 81, Anm. 141.

² De venatione sapientiae, c. 38, N. 112, 14–17; h XII, S. 105: »Auf Grund dessen [dass alles, was ist und lebt, zu Gott inkommensurabel ist] schaue ich Gott in Erhabenheit über allem, was ist oder werden kann, in der Erhabenheit des Seins, des Lebens und des Denkens gegenüber allem. Ist er doch grösser als alles, was sein, leben oder denken kann« (H 24, S. 165).

³ Ich erlaube mir, in diesem Beitrag partiell auf meine früheren Beiträge zu Nikolaus von Kues zurückzugreifen: Vgl. Alois M. Haas, DEUM MISTICE VIDERE ... IN CALI-

logie- und philosophiehistorisch orientierten geistigen Horizont, der von der philosophischen Spiritualität der Antike⁴ Platons (427–347 v. Chr.) und Aristoteles' (384–322 v. Chr.) bis in die aktuellen religiösen Bedürfnisse seiner christlich geprägten Gegenwart hineinreichte.

Wenn im Titel signalisiert wird, dass Nikolaus von Kues als Mystiker im Zentrum der Betrachtung stehen soll, dann ist vorab eines zu klären: Es geht nicht vornehmlich darum zu wissen, ob Cusanus selber mystische Erlebnisse und Erfahrungen gehabt hat, sondern wahrzunehmen, wie tief und vital er die Möglichkeit einer christlichen Mystik denkerisch und emotional eingeschätzt, bedacht und erwogen hat. Alles andere Fragen wäre sinnlos und wohl auch unnütz, da Nikolaus mehr als einmal eingestanden hat, die Süßigkeit der mystischen Gotteserfahrung nicht erlebt zu haben.⁵ Wichtig ist einzig, dass er an die Möglichkeit

mystischer Erfahrung seit seinen Anfängen in Predigt und Unterweisung geglaubt und mit ihr als einer Folge seines theologisch-philosophischen Denkens fest gerechnet hat.

In einer Geschichte der rheinländischen Mystik darf daher der Name des großen Kirchenmanns und Kardinals Nikolaus von Kues nicht fehlen. Nicht, weil er die Grundforderungen einer mystischen Existenzform in aller Exklusivität vorgelebt und propagiert hätte, sondern deswegen, weil er die »mystische Theologie« im Kontext seines Denkens und Glaubens explizit zum bevorzugten Gegenstand seiner Denkbe mühungen erhoben hat. Er tat dies im Zusammenhang der »systematischen Relationen in dem metaphysischen Dreieck Mensch, Gott, Welt«,⁶ das ihn als ganzes und in all seinen Belangen interessierte. Er war also gerade als Interessent an Fragen der Mystik ein Denker, der von seinen andern Interessen, die ihn an die Epochenschwelle zwischen Mittelalter und Neuzeit binden, nicht abzukoppeln ist. Seine Auffassung der *theo-*

GINE COINCIDENCIE. Zum Verhältnis Nikolaus' von Kues zur Mystik, Basel/Frankfurt a. M. 1989 (Vorträge der Aeneas-Silvius-Stiftung an der Universität Basel); ders., Nikolaus von Kues in der *traditio sapientiae*, in: ders., *Mystik im Kontext*, München 2004, 248–261; ders., Nikolaus von Kues als mystischer Theologe, ebd., 262–278; ders., Nikolaus' von Kues Konzept der Paradiesesmauer, ebd., 279–291; ders., »die durch wundersame Inseln geht...« Gott, der Ganz Andere in der christlichen Mystik, in: Peter Schäfer (Hg.), *Wege mystischer Gotteserfahrung*, München 2006, 129–158, N. v. K. 141–145.

⁴ Dass es eine solche philosophisch geprägte Spiritualität mit eigener Lebensform in der Antike gab, wird heute mit Recht im Verweis auf die eine breitere Öffentlichkeit orientierenden Werke von Pierre und Ilsetraut Hadot (P. H., *Philosophie als Lebensform. Antike und moderne Exerzitien der Weisheit*, Berlin 1991; ders., *Wege zur Weisheit oder Was lehrt uns die antike Philosophie?*, Berlin 1999; I. H., *Seneca und die griechisch-römische Tradition der Seelenleitung*, Berlin 1969; dies., *Arts libéraux et philosophie dans la pensée antique. Contribution à l'histoire de l'éducation et de la culture dans l'Antiquité*, Paris 2005), und Michel Foucault (M. F., *Sexualität und Wahrheit*, 3 Bände, Frankfurt a. M. 1979; ders., *Hermeneutik des Subjekts. Vorlesung am Collège de France [1981/82]*, Frankfurt a. M. 2004; ders., *Ästhetik der Existenz*, Frankfurt a. M. 2007, das Nachwort von Martin Saar, 321–346) als Neuentdeckung vermittelt. Sie ist aber präsent – unter vielem anderem – im wissenschaftlichen Werk von Paul Rabbow (*Seelenführung. Methodik der Exerzitien in der Antike*, München 1954) und von André Jean Festugière (vgl. *L'enfant d'Agrigente. Nouvelle édition revue et augmenté*, Paris [1941] 2006; ders., *La vie spirituelle en Grèce à l'époque hellénistique ou Les besoins de l'esprit dans un monde raffiné*, Paris 1977; ders., *L'idéal religieux des Grecs et de l'Évangile*, Paris 1981, 17–41, und vor allem von dems., *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, 4 Bände in 3, Paris 1986/89). Vgl. jetzt Edouard Delruelle, *Métamorphoses du sujet. L'éthique philosophique de Socrate à Foucault*, Bruxelles 2004.

⁵ Hans Gerhard Senger, *Die Philosophie des Nikolaus von Kues vor dem Jahre 1440. Untersuchungen zur Entwicklung einer Philosophie in der Frühzeit des Nikolaus (1430–*

1440), Münster 1971 (BGPTMA, NF 3), 180–185; Karl-Hermann Kandler, *Nikolaus von Kues. Denker zwischen Mittelalter und Neuzeit*, Göttingen 1995, 106: »Man kann Nikolaus kaum einen »Mystiker« im strengen Sinne nennen. Von eigenen Visionen weiß er nichts zu berichten, doch haben ihn mystische Themen immer beschäftigt. Das gilt im ganzen positiven Sinne. Man wird also Nikolaus nicht gerecht, wenn man diese Komponente seines Denkens und Glaubens übergeht. Ja, »Mystische Theologie« ist für ihn die Vollendung der »docta ignorantia; sie »führt zur Leere und zum Schweigen, wo die uns gewährte Schau des unschaubaren Gottes ist« [Apologia 7].« – Jan Bernd Elpert, *Loqui est revelare – verbum ostensio mentis. Die sprachphilosophischen Jagdzüge des Nikolaus Cusanus*, Frankfurt a. M. 2002, 215f., Anm. 110, stellt die (meiner Meinung nach überflüssige) Frage nach Nikolaus' persönlicher mystischer Erfahrung nochmals und beantwortet sie negativ (ebd., 216, der zutreffende Verweis von Gerda von Bredow [Im Gespräch mit Nikolaus von Kues. Gesammelte Aufsätze 1948–1993, Münster 1995, 23] auf den stark intellektuellen Bezug des Cusanus zur Mystik, der in der Tat genügt, in ihm tiefe und vitale mystische Interessen zu vermuten). Wer die mystische Vereinigungserfahrung mit Gott als die eschatologische Zielvorstellung seines Glaubenslebens vertritt, kann kaum als Nicht-Mystiker erklärt werden. Entscheidend in der Mystikfrage ist nicht die Berufung auf außerordentliche Erlebnisse der *unio mystica*, sondern der Glaube, dass *praegustationes* in Richtung einer solchen Vereinigung möglich sein können. Vgl. Klaus Kremer, *Praegustatio naturalis sapientiae. Gott suchen mit Nikolaus von Kues*, Münster 2004, 62–66, 217, 231–233, 356. Mystische Erfahrung ist für Nikolaus ein Zeichen der Hoffnung, also ein vor allem eschatologischer Wert. – Zur metaphorischen »Süßigkeit« der mystischen Erfahrung siehe die Hinweise bei Sven Grosse, *Heilungsgewissheit und Scrupulositas im späten Mittelalter. Studien zu Johannes Gerson und Gattungen der Frömmigkeitstheologie seiner Zeit*, Tübingen 1994, 63.

⁶ Hans Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit. Erneuerte Ausgabe*, Frankfurt a. M. 1996, 559.

logia mystica ist denn auch so zu deuten, dass der Charakter der Epochen-schwelle, der dem cusanischen Denken insgesamt zuzusprechen ist, auch in diesem Vorgang zutage tritt. Nach Blumenberg ist die cusanische Denkleistung von einer doppelten Innervation her zu deuten: erstens aus dem Interesse an der »Erhaltung, ja Steigerung des Moments der Transzendenz Gottes« und zweitens aus der Intention, »zugleich das Heranrücken sowohl des Menschen als auch des Kosmos an die Qualitäten dieser Transzendenz«⁷ angemessen ins Licht zu rücken. Damit bleibt Cusanus »als Denker an der Zeitenwende«⁸ – eine Sicht, die Ernst Cassirer⁹, Joachim Ritter¹⁰, Walter Schulz¹¹, Karl-Heinz Volkmann-Schluck¹², Heinrich Rombach¹³ und viele andere¹⁴ vertreten haben – ein klarer Fall, kann und muss daher als solcher auch interpretiert werden. Hauptziel meiner Bemühungen wird allerdings bleiben, die das cusanische Denken fermentierende Mystik angemessen zu akzentuieren.

⁷ Ebd.

⁸ E. Coreth, Nikolaus von Cues, ein Denker an der Zeitenwende, in: Nikolaus Grass (Hg.), Cusanus Gedächtnisschrift, München 1970, 3–16. Vgl. dazu Michael Stadler, Rekonstruktion einer Philosophie der Ungegenständlichkeit. Zur Struktur des Cusanischen Denkens, München 1983, 11f.

⁹ Joseph Lenz, Die docta ignorantia oder die mystische Gotteserkenntnis des Nikolaus Cusanus in ihren philosophischen Grundlagen, Würzburg 1923; ders., Nikolaus von Cues als philosophischer Mystiker, Kulturleben an der Saar, 3 (1924) Mai, N. 5, 115–124; Ernst Cassirer, Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit. Bd. 1, Darmstadt 1974; ders., Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance, Darmstadt 1963; jetzt: Johannes Hoff, Kontingenz, Berührung, Überschreitung. Zur philosophischen Propädeutik christlicher Mystik nach Nikolaus von Cues, München 2007.

¹⁰ Joachim Ritter, Docta Ignorantia. Die Theorie des Nichtwissens bei Nicolaus Cusanus, Leipzig-Berlin 1927; ders., Die Stellung des Nikolaus von Cues in der Philosophiegeschichte. Grundsätzliche Probleme der neueren Cusanus-Forschung, Blätter für Deutsche Philosophie 13 (1939/40) 111–155.

¹¹ Walter Schulz, Der Gott der neuzeitlichen Philosophie, Pfullingen 1957, 13–32.

¹² Karl-Heinz Volkmann-Schluck, Die Philosophie des Nikolaus von Cues. Eine Vorform der Neuzeitlichen Metaphysik, Archiv für Philosophie 3/4 (Stuttgart 1950) 379–399; ders., Nicolaus Cusanus, Frankfurt a. M. 1968.

¹³ Heinrich Rombach, Substanz, System, Struktur. Die Ontologie des Funktionalismus und der philosophische Hintergrund der modernen Wissenschaft. Bd. 1, Freiburg-München 1965.

¹⁴ Vgl. Hubert Benz, Nikolaus von Cues: Initiator der Subjektivitätsphilosophie oder Seinsdenker?, Theologie und Philosophie 73 (1998) 196–224. Zur Kritik der Deutungen des Cusanus im Geist der Moderne vgl. Jasper Hopkins, Nicholas of Cusa's Dialectical Mysticism. Text, Translation, and Interpretive Study of De visione Dei, Minneapolis/ Minn. 1985, 50–93. Vgl. unten die Anmerkungen 17, 41, 45, 67 und 68.

Ein spezifisches cusanisches Erkenntnisinteresse für die Problematik der christlichen Mystik lässt sich bei Cusanus immer wieder im Lauf seines Lebens beobachten; es stellt geradezu eine Konstante seiner Geistigkeit dar: Schon in seiner Predigt zu Mariae Himmelfahrt am 15. August 1431 dokumentiert sich dieses Interesse als spirituelle Rezeption des dualen Schemas von *vita activa* und *vita contemplativa*,¹⁵ oder in seiner Weihnachtspredigt von 1439 als Wiederaufnahme des Themas der Gottesgeburt in der Seele des Gläubigen,¹⁶ dann in der Phase der Ausarbeitung seiner ersten großen theologisch-philosophischen Schrift »De docta ignorantia« (am 12. 2. 1440 beendet) und in den darauf folgenden Jahren als Antwort auf den Angriff von Johannes Wenck (1393/94–1460)¹⁷ in Form einer Schrift mit dem Titel »De ignota litteratura«

¹⁵ Vgl. Sermo VIII: *Signum magnum*. In Assumptione; h. XVI/2, S. 144–174, besonders N. 8–23, S. 149–159. Dazu vgl. Edouard Vansteenberghe, Un petit traité de Nicolas de Cues sur la contemplation, Revue des Sciences Religieuses 9 (1929) 376–390; zu einer ähnlichen Predigt mit demselben Titel (Predigt XIV in h. XVI/1, 257f.) vgl. Rudolf Haubst, Zur Datierung der frühesten Cusanus-Predigten. Ein Predigtzyklus des jungen Cusanus über tätiges und beschauliches Leben, MFCG 7 (1969) 15–46, besonders 29–31 (jetzt in ders., Streifzüge, wie Anm. 16, 328ff.).

¹⁶ Vgl. Rudolf Haubst, Die Christologie des Nikolaus von Cues, Freiburg 1956, 30–38; ders., Christliche Mystik im Leben und Werk des Nikolaus von Cues, in: ders., Streifzüge in die cusanische Theologie, Münster 1991, 325–354, besonders 345–348; ders., Die geistliche Geburt des Sohnes Gottes in den Herzen und das erlösende Todesleiden Jesu, in: ders., Streifzüge, ebd., 402–429; Marie-Anne Vannier, La naissance de Dieu dans l'âme chez Eckhart et Nicolas de Cues, Paris 2006, die Aufsätze von Klaus Reinhardt (85–99) und Harald Schwaetzer (101–120).

¹⁷ Rudolf Haubst, Studien zu Nikolaus von Cues und Johannes Wenck aus Handschriften der Vatikanischen Bibliothek, Münster W. 1955; Klaus Dieter Kuhnckath, Die Philosophie des Johannes Wenck von Herrenberg im Vergleich zu den Lehren des Nikolaus von Cues, Diss. Köln 1975, 237f., Anm. 10. Christian Trottmann (Introduction, in: Vers la Contemplation. Études sur la Synderèse et les modalités de la Contemplation de l'Antiquité à la Renaissance, Paris 2007, 7–19, hier 15) unterscheidet drei Phasen, in denen sich Nikolaus von Cues mit Fragen der Mystik befasst: 1. die Auseinandersetzung mit Johannes Wenck, die 1440 mit der »Apologia« beendet ist, und in der die mystische Vision und der intuitive Blick dominieren – als Möglichkeit des menschlichen *intellectus* sich selber und sein deduktives Denken im Vertrauen auf eine mögliche Aufhebung des Widerspruchsprinzips zu überschreiten in den Bereich des Nicht-Widerspruchs zugunsten einer intuitiven Erkenntnis der göttlichen *Unendlichkeit* in ihrer Transzendenz (= die Phase der Gleichung *docta ignorantia* = *theologia mystica*); 2. die Phase der Auseinandersetzung des Cusanus mit der Tradition des Hugo von Balma in der Person eines andern Kartäusers Vinzenz von Aggsbach, der den Bezug der *theologia mystica* sowohl zur *docta ignorantia* wie zur *contemplatio* wie zum *donum sapientiae* im Blick auf die vereinigende *synderesis*, als Spitze des Affekts verneint, und 3. die Phase des Bernhard Waging, der sich 1451 auf die

(1442/43),¹⁸ auf die Nikolaus in seiner ›Apologia doctae ignorantiae‹ (1449) antwortete, dann insbesondere in den intensiven Briefdiskussionen mit den Mönchen des Klosters Tegernsee (Sommer 1452–9. 1. 1456), auch hier in Reaktion auf Angriffe verschiedener Autoren – unter ihnen Vinzenz von Aggsbach (ca. 1389–1464) mit seinem ›Tractatus cuiusdam Carthusiensis de Mystica Theologia‹ (1453)¹⁹ –, begleitend dazu in den von eckhartschem Geist erfüllten Predigten (1453/54/56) und schließlich wieder in seinen letzten Schriften ›De visione Dei‹ (1453) und ›De beryllo‹ (1457). Letztlich bleibt in der cusanischen Konzeption der wissenden Unwissenheit ein mystischer Kern darin bestehen, dass die Einsicht in die *docta ignorantia* schlechterdings schon den Anfang der ›mystischen Theologie‹ darstellt. Nikolaus sagt es in seiner ›Apologia doctae ignorantiae‹ (1449) deutlich, wenn er bedauernd die von aristotelisch orientierten Philosophen gepflegte Mystikferne als Unverständnis für die *docta ignorantia* deutet, die nach ihm doch den ›Aufstieg zur mystischen Theologie‹ initiiere, und – in nachvollziehbarer Analogie zum mystikfeindlichen Verdacht der analytischen Philosophie heute, mystisches Reden über die Beziehung des Menschen zu Gott sei sinnlos – bedeutungsvoll meint:

»Jetzt hat vor allem die aristotelische Richtung Geltung, die die Koinzidenz der Gegensätze, welche man anerkennen muß, um den Anfang des Aufstiegs zur mystischen Theologie zu finden, für eine Häresie hält. Den in dieser Schule Ausgebildeten scheint dieser Weg vollkommen unsinnig zu sein. Er wird als ein ihren Absichten entgegengesetzter völlig abgelehnt. Daher käme es einem Wunder gleich – ebenso wie es eine Umwandlung der Schule wäre –, wenn sie von Aristoteles abließen und höher gelangten.«

Unde, cum nunc Aristotelica secta praevaleat, quae haeresim putat esse oppositorum coincidentiam, in cuius admissione est initium ascensus in mysticam theologiam, in ea secta nutritis haec via penitus insipida quasi propositi contraria ab eis procul pellitur, ut sit miraculo simile – sicuti sectae mutatio – reiecto Aristotele eos altius transilire (Apologia N. 7, 7–12; h II, S. 6).

›Apologia‹ von 1440 bezieht und die genannten Gleichungen gerne vollzieht (im ›Laudatorium doctae ignorantiae‹). Es ist offensichtlich, dass sich Nikolaus von Kues mithin während der entscheidenden Lebensphasen immer wieder intensiv mit Fragen der mystischen Erfahrung, der mystischen Redeweise oder der mystischen Theologie im Sinn von Theorie der Mystik befasst hat.

¹⁸ Edmond Vansteenbergh, Le ›De ignota litteratura‹ de Jean Wenck de Herrenberg contre Nicolas de Cuse, Münster W. 1910 (Beiträge VII, 6); ders., Autour de la docte ignorance. Une controverse sur la théologie mystique au XV^e siècle, Münster W. 1915 (Beiträge XIV, 2–4); Reprint: Analecta Cartusiana, ed. James Hogg, N. 35: 17, Salzburg 1992; ders., Le cardinal Nicolas de Cues, Paris 1920, Frankfurt a. M. 1963.

¹⁹ Vansteenbergh, Autour, wie Anm. 18, 189–201.

Das hier in der *oppositorum coincidentia* eingeschlossene ›altius transilire‹ (höher hinüber springen, hüpfen, überschreiten), das die Denkmöglichkeiten der in ihren Schlussfolgerungen und Schulmeinungen gefangenen Aristoteliker unter sich lässt und neue eröffnet, gilt es als wesentliche Voraussetzung des ›Anfangs des Aufstiegs zur mystischen Theologie‹ zur Kenntnis zu nehmen. Um das tun zu können, empfiehlt sich, zunächst die nach Cusanus in der menschlichen Sehnsucht nach dem Absoluten grundlegend vorgegebene anthropologische Voraussetzung der *theologia mystica* zu prüfen, sodann die Deutungsamplitude der *docta ignorantia* für die mystische Erfahrung zu erkennen und schließlich das Schlüsselwort *sapientia* in seiner wichtigen Rolle für Nikolaus gewichten zu können, von dem alle *theologia mystica* sich herleitet und auf das sie sich immer wieder zurückbezieht. Meine Themen sind also: 1. *desiderium*, 2. *docta ignorantia* und *theologia mystica* und 3. *sapientia*.

I. Desiderium

*...desideratum, quod omnia desiderant, quia terminus desiderabilium, est omnis desiderii causa et terminus omnium eligibilium et omnis electionis causa.*²⁰

²⁰ De venatione sapientiae 39, N. 113, 12; h XII, S. 106 (H 24, S. 167: »Aus diesen Gründen ist der Gegenstand des Strebens, nach dem alles strebt, als der Endpunkt alles Erstrebens, alles Strebens Ursache, Endziel alles Erwählbaren und Ursache aller Erwählung.«). Vgl. auch ebd., 32, 11 (H 24, S. 46ff.: »Eine erstaunliche Tatsache! Die Vernunft sehnt sich nach Wissen, und doch ist ihr dieses natürliche Verlangen nicht zur Erkenntnis des Wesens ihres Gottes angeboren, sondern um zu wissen, daß ihr Gott so groß ist, dass seine Größe keine Grenze kennt, also über alles Wissen und Begreifen groß.«); 45, 6 (H 24, S. 65: durch den »Dunstauch der Kraft von Gottes Majestät« »läßt sich [der Jäger] von unbeschreiblichem Sehnen entflammen, in der Richtung jenes Geruchs fortzustürmen, um sie [die Weisheit Gottes] zu fassen, an deren Nähe er nicht zweifelt«); 66, 20; 73, 20 (H 24, S. 107: »Der Geist der Weisheit... steigt zum Geist der Vernunft wie das Erschnte zum sich Sehnenen gemäß der Glut des Verlangens herab und wendet den Geist der Vernunft zu sich. Dieser verbindet sich mit ihm in Liebe, dem Feuer gleich... Und in dieser Liebesverbindung [in hoc amoris nexu] findet die Vernunft ihr Glück und lebt glücklich.«) Zur Rolle des natürlichen Gottesverlangens bei Cusanus vgl. Haubst, Christologie, wie Anm. 16, 51–58.

Zu beginnen ist mit der menschlichen Sehnsucht nach dem Absoluten, die geradezu naturhaft in der menschlichen Seele angelegt ist und unüberwindbar als ein Argument zur Beschäftigung mit dem Glauben an einen Schöpfer in Zusammenhang gesehen werden muss.

»Sehnsucht« ist nicht unbedingt der Terminus technicus einer Philosophie, die sich als schlussfolgerndes Denkverfahren und daraus erschließbares Wissen definiert. Gleichwohl ist der mit »Sehnsucht« gemeinte Affekt (griech. *póthos*, lat. *desiderium*, franz. *désir*, engl. *longing*, ital. *languimento*, span. *anhelo*, *ansia*) der Philosophiegeschichte und deren Rändern nicht unbekannt geblieben,²¹ was deutlich zeigt, dass nicht alle Philosophen – von Platon, Aristoteles, Epikur, Diogenes Laërtes, Sextus Empiricus, Thomas von Aquin, Descartes, Spinoza, Bossuet, Leibniz, Rousseau, Hobbes, Kant, Hegel, bis zu Marx, Freud, Sartre, Bataille, Lacan, Foucault und Deleuze²² – der Ansicht frönen, Affekte seien per se vernunftfeindlich und damit verwerflich.²³ Das kann schon deshalb nicht sein, weil Werden und Entstehen von Philosophie mit dem Entwicklungsgang der Religion und der in ihr sich ausformenden Theologien aufs innigste verbunden gesehen werden muß. Und Religionen haben den Affekt der Sehnsucht immer schon als ihren innersten Antrieb gelten lassen, ja ihn geradezu gefördert.

Ein philosophisch-theologischer Denker wie Nikolaus von Kues, dessen Religion und Philosophie umfassende »Metaphysik der heiligen Vernunft«²⁴ Gott, Mensch und Welt in ihrem analogen In- und Zueinander zu denken gewillt ist,²⁵ zeigt sich fundamental interessiert an der dem Menschen vorgegebenen »natürlichen«²⁶ Weise, sich nach dem

²¹ Fürs Folgende vgl. die in: *Le désir. Textes choisis & présentés par David Rabouin*, Paris 1997, gesammelten philosophischen Texte.

²² Vgl. A. Corbineau-Hoffmann, *Sehnsucht*, HWPH 9 (1995) 165–168 (mit starkem Akzent auf der deutschen Romantik).

²³ Vgl. dazu die Arbeiten von Martha C. Nussbaum, *Love's Knowledge. Essays on Philosophy and Literature*, Oxford 1990; dies., *The Therapy of Desire. Theory and Practice in Hellenistic Ethics*, Princeton 1996; dies., *Upheavals of Thought. The Intelligence of Emotions*, Cambridge 2001.

²⁴ Hans Urs von Balthasar, *Herrlichkeit*. III/1: Im Raum der Metaphysik, Einsiedeln 1965, 4. Der Knoten Nikolaus von Kues, 552–592, hier 556.

²⁵ Ebd.

²⁶ »Natürlich« impliziert in diesem Zusammenhang nicht die Semantik von »Notwendigkeit«, sondern gehört zur freiheitlichen Voraussetzung eines allfälligen in der Schöpfung von

Absoluten sehnen und sich mit ihm vereinen zu dürfen. Das heißt, dass seiner philosophischen Theologie ein mystischer Zug in Form einer Sehnsucht nach dem Ursprung²⁷ eigen ist, der im neuplatonisch-plotinischen und augustiniischen Erbe immer wieder seine Bestätigung findet. Nikolaus legt selbst Meister »Eckhart zu Plotin hin« aus; »der Beweis dafür liegt in der völlig beherrschenden Rolle des desiderium (als intellektuell-ethischen Eros zu Gott), während das Thema der Gelassenheit... kaum oder gar nicht anklingt.«²⁸ Für Augustinus ist der Christ schlechterdings ein *vir desideriorum* (Dan. 9,23; 10, 11; 10, 19). Seine Sehnsucht nach Gott vereint ihn mit seinen Nächsten, die ihn nur zu verstehen vermögen, wenn sie seine Sehnsucht nach Gott teilen:

»Gib mir jemanden, der liebt, und er wird die Wahrheit dessen, was ich sage, fühlen. Gib mir einen Menschen, der durch die Sehnsucht verwirrt ist, gib mir einen leidenschaftlichen Menschen, gib mir einen Menschen auf dem Marsch durch die Wüste, der dürstet, der nach der Quelle des ewigen Vaterlandes lechzt, gib mir einen solchen Menschen und er weiß, wovon ich rede.«²⁹

Da amantem, et sentit quod dico. Da desiderantem, da ferventem, da in ista solitudine peregrinantem atque sitientem et fontem aeternae patriae suspirantem, da talem, et scit quid dicam.

Aber auch die eher scholastische Überlieferung in der Variante des Thomas von Aquin (1224/25–1274) anerkennt am Grunde ihrer Aussagen über das letzte Ziel menschlicher Existenz und Intellektualität ihre

Gott vorgegebenen Zusammenspiels von Natur und Gnade im Sinn des scholastischen Satzes: *Gratia supponit naturam*. Vgl. B. Stoeckle, »Gratia supponit naturam«. Geschichte und Analyse eines theologischen Axioms, Rom 1962.

²⁷ Wie komplex eine Dialektik von Sehnsucht und Erfüllung sein kann, ist sichtbar in der Dichtung (der Erfahrung, die jener der Mystik sehr nahe ist); vgl. Carolo Ossola, *L'avenir de nos origines. Le copiste et le prophète*, Paris 2004; Dominique de Villepin, *Éloge des voleurs de feu*, Paris 2003.

²⁸ Von Balthasar, wie Anm. 24, 557.

²⁹ Vgl. Jacques Chessex, *Le désir de Dieu*, Paris 2005; Hubert Debbasch, *L'homme de désir, icône de Dieu*, Paris 2001, 3–75, hier auch Verweise (Debbasch setzt, abgesehen von Augustinus, starke Akzente auf Bernhard von Clairvaux und Thomas von Aquin [neben biblischen Gestalten]) und Ansätze zu einer christlichen Spiritualitätsgeschichte der Sehnsucht, die natürlich eng verbunden gesehen werden muss mit der Geschichte der Mystik, in der die Präsenz Gottes und die Vereinigung mit ihm – als eine Heimkehr in den Ursprung – im Zentrum stehen. Vgl. auch Alois M. Haas, »...ausserhalb Gottes ist alles eng«. Johannes' vom Kreuz »Appetit« nach Gott, in: José Sánchez de Murillo/Martin Thurner (Hg.), *Aufgang. Jahrbuch für Denken, Dichten, Musik*. Band 2: Sehnsucht, Stuttgart 2005, 121–141 (dazu ebd. eine große Anzahl weiterer religiöser Sehnsuchtsfigurationen). Hier: Debbasch, ebd., 5 (Tractatus in Iohannis Evangelium, XXVI, 4).

natürliche Zielgerichtetheit auf Gotteserkenntnis: *intelligere Deum est finis omnis intellectualis substantiae*.³⁰ Mit andern Worten: Das geschaffene Sein ist von einer Dynamik getragen, die es zwingt, sich zu Gott als in seine Ursache zurückzubewegen.³¹ Die Fragestellung, die aus einer solchen Behauptung für die (christliche) Theologie erwachsen ist – und deren Problemkomplex bis heute noch nicht ausdiskutiert scheint –, war und ist eine Hypothek;³² sie gipfelt in der Frage: Hat Thomas mit seiner Behauptung vorausgesetzt, dass der menschlichen Natur als dem Niederen eine Kompetenz auf Übernatur eingeschrieben sein kann?³³ Sicherlich bleibt dem Menschen eine über allen Zweifel erhabene, naturhaft vorgegebene *capacitas Dei* als eine in der natürlichen Gottebenbildlichkeit des Menschen³⁴ grundgelegte Offenheit für alle ankommende Gnade gegenwärtig. Diese braucht aber eigentlich nicht näher spezifiziert zu werden – sie ist eine Qualität des Geschöpfs als eines von Gott erschaffenen Wesens.

³⁰ Summa contra Gentes, III, 25. Vgl. dazu Christian Trottmann, La vision béatifique. Des disputes scolastiques à sa définition par Benoît XII, Roma/Paris 1995, 302–320.

³¹ Thomas v. A., Summa, wie Anm. 29, III, 21 (*Quod res intendunt naturaliter assimilari Deo in hoc quod est causa*).

³² Vgl. Cardinal, Henri de Lubac, Le mystère du surnaturel, Paris 2000 (Œuvres Compl. XII); ders., Die Freiheit der Gnade. 2 Bände. Übertragen von Hans Urs von Balthasar, Einsiedeln 1971; Michael Figura, Der Anruf der Gnade. Über die Beziehung des Menschen zu Gott nach Henri de Lubac, Einsiedeln 1979; Eucharis Berbuir, Natura Humana, München 1950. Zur Kontroverse vgl. Alfred Vanneste, Nature et Grâce dans la théologie occidentale. Dialogue avec H. de Lubac, Leuven 1996, 161–183 (zu Thomas von Aquin); Surnaturel. Une controverse au cœur du thomisme au XX^e siècle, Toulouse 2001 (= Revue Thomiste Janvier-Juin 2001: Actes du colloque organisé par l'Institut Saint-Thomas-d'Aquin les 26–27 mai 2000 à Toulouse); Vitor Franco Gomes, Le paradoxe du désir de Dieu. Étude sur le rapport de l'homme à Dieu selon Henri de Lubac, Paris 2005 (Études Lubaciennes IV).

³³ Vgl. Georges Cottier, Le désir de Dieu. Sur les traces de Saint Thomas, Paris 2002, 209–232.

³⁴ G. Langevin, »Capax Dei. La créature intellectuelle et l'intimité de Dieu, Bruges-Paris 1966; Alois M. Haas, Christliche Aspekte des »Gnothi seauton«, in: Ders., Geistliches Mittelalter, Freiburg/Schweiz 1984, 45–70. Dass als Glaubensbegründung die intellektuell philosophische Suche nach Gottes Erkenntnis ein uraltes Postulat der kath. Kirche ist, müsste die gängige Missdeutung der Mystik als Vehikel unkontrollierter Gefühllichkeit außer Kurs setzen. Vgl. schon Joseph Zahn, Einführung in die christliche Mystik, Paderborn 3–5/1922, 80ff.; Klaus Kippert, Die natürliche Gottebenbildlichkeit des Menschen in der Philosophie des Nikolaus von Cues, Diss. Mainz, Offenbach am Main 1952.

Die Mystik hat immer schon mit einer Naturanlage gerechnet, in welcher der als Urheber qualifizierte Gott-Erschaffer bei seinen Geschöpfen so anwesend bleibt – in Form einer *creatio continua* –, dass im Grunde das Zusammentreffen von Natur und Gnade immer auch eine Heimkunft im schon Eigenen bedeutet. Es knüpft wie nichts anderes die Zukunft des Menschen an seine Herkunft. Ins cusanische Verständnis des Christlichen übertragen heißt das, dass alle seine anthropologischen Aussagen – als »abhängige Variable[n] der spekulativen Theologie«³⁵ – aus dem Rahmen einer innersten »natürlichen« Zusammengehörigkeit zwischen Schöpfer und Geschöpf heraus gedacht sind. Am Anfang seiner Schrift »De docta ignorantia« hat es Nikolaus klar gesagt:

»Gott hat, wie wir uns überzeugen können, allen Wesen eine natürliche Sehnsucht nach der gemäß den Bedingungen ihrer Natur vollkommensten Daseinsweise eingegeben. Darauf ist ihr Tun gerichtet. Sie haben die dazu geeigneten Werkzeuge. Ein ihrem Lebenszwecke entsprechendes Erkenntnisvermögen ist ihnen angeboren, auf daß ihr Bemühen nicht ins Leere gehe und in der erstrebten Vollendung der ihnen eigenen Natur zur Ruhe kommen könne.«

*Divino munere omnibus in rebus naturale quoddam desiderium inesse conspiciamus, ut sicut meliori quidem modo, quo hoc cuiusque naturae patitur condicio, atque ad hunc finem operari instrumentaque habere opportuna, quibus iudicium cognatum est conveniens propositio cognoscendi, ne sit frustra appetitus et in amato pondere propriae naturae quietem attingere possit.*³⁶

Ziel dieser von der Natur gegebenen Anlage und Entelechie des Menschen ist ein schier nur in sinnlichen Ausdrücken beschreibbares Wahrnehmen von Wahrheit.³⁷ Wahrnehmung von Wahrheit begegnet dem

³⁵ Hans Blumenberg, Nikolaus von Cues. Die Kunst der Vermutung. Auswahl aus den Schriften, besorgt und eingeleitet von H. B., Bremen 1957, 44.

³⁶ De docta ignorantia, I, 1, N. 2; H 15a, S. 6f.

³⁷ Es ist nicht auffällig, sondern entspricht einer spezifischen Sprachnot, wenn die Mystik aller Religionen immer wieder dann, wenn es um die innerste und geistigste Wahrnehmung des Göttlichen im eigenen Inneren geht, der Griff zur sinnlichen Wahrnehmung gemacht wird: Auditives, Visuelles, Olfaktorisches, Gustatorisches und Taktils drängen sich zur Beschreibung der »geistigen« Vorgänge vor und vermitteln den Sinn des geistig Gemeinten. Dass solche Katächresis der Sinnes- und Körpersprache für geistig Gemeintes vorkommen kann, ja so gehandhabt werden muss, beweist die Unmöglichkeit einer vollen geistigen Abstraktion vom Konkreten. Vgl. dazu die anregenden Analysen Plotins von Ernst Furlinger, Verstehen durch Berühren. Interreligiöse Hermeneutik am Beispiel des nichtdualistischen Shivaismus von Kaschmir, Innsbruck-Wien 2006, 159–259; vgl. Ähnliches bei Thomas von Aquin in: Jean-Pierre Torrell O. P., Saint Thomas d'Aquin, maître spirituel. Initiation 2, Fribourg 1996, 125; Torrell verweist auf Ia 54, 5, 2, wo die Herkunft des *experientia*- (und *fruitio*-)Begriffs aus der Sinneserfahrung klar gemacht wird:

Menschen als eine Angelegenheit »des Schmeckens, Kostens, Verkostens und der Erfassung in einem inneren Schmecken (*gustare, degustare, experimentaliter gustare, accipere in interno gustu*)«,³⁸ gehört also zur *sapida scientia* der Weisheit. Mit andern Worten: Selbst die Sprache spekulativer Wahrnehmung und damit gegebener Erfahrungs- und Denkweisen ist in der Mehrzahl der Fälle kataschretisch zu verstehen, d. h. als Redeform, die sich notwendigerweise im vollkommen andern Umfeld abgestorbener Metaphern bedient, wenn sie überhaupt verstanden werden soll.

Schon in seinem Einleitungsbrief zu »De docta ignorantia« an Kardinal Julian (= Giuliano Cesarini) vom 12. Februar 1440 und in seinem an denselben Adressaten gerichteten Vorwort beschwört der Kardinal einen bedeutsamen Konnex zwischen seinem natürlichen Wissensimpuls (*sciendi desiderium*), welcher der Selbsterhaltung der menschlichen Natur dient,³⁹ und dem »Geschenk des Himmels vom Vater der Lichte« (*supernum donum a patre luminum*),⁴⁰ das ihm auf der Rückkehr »von einer Delegationsreise nach Konstantinopel, in welcher das geplante Unionskonzil mit der Ostkirche vorbereitet werden sollte, über den Seeweg nach Italien«⁴¹ im Winter 1437/38 gnadenhaft zugekommen war. Wie immer man dieses Ereignis als »unterkühlt-konventionell[e]«⁴² Selbststi-

»Es gibt bei uns Erfahrung, wenn wir die einzelnen Dinge mittels der Sinne erfassen«. Vgl. auch Jacqueline Hamesse, *Experientia/experimentum* dans les lexiques médiévaux et dans les textes philosophiques antérieurs au 14^e siècle, in: Marco Veneziani (Ed.), *Experientia*, X Colloquio Internazionale Roma, 4–6 gennaio 2001, Venezia 2002, 77–90; Roberto Busa SJ, *Experientia, experimentalis, experimentum, experior, inexperientia, in-expers* nell'Aquinate e negli altri autori censiti nell'Index Thomisticus, ebd., 101–168, bes. 152.

³⁸ Klaus Kremer, *Weisheit als Voraussetzung und Erfüllung der Sehnsucht des menschlichen Geistes*, in: ders., *Prægustatio*, wie Anm. 1, 51–91, hier 59. Kremers Arbeiten zu Nikolaus von Kues bin ich vielfach verpflichtet. Vgl. auch Fritz Hoffmann, *Die unendliche Sehnsucht des menschlichen Geistes*, MFCG 18 (1989) 69–86.

³⁹ *De docta ign.* I, N. 1, 19–24; H 15a, S. 2–5.

⁴⁰ *De docta ign.* III, *Epistola*, N. 264, 5f.; H 15c, S. 100f.

⁴¹ Vgl. Thomas Leinkauf, *Nicolaus Cusanus. Eine Einführung*, Münster 2006, 29 und folgende.

⁴² Kurt Flasch, *Nicolaus von Kues*, in: *Die Großen der Weltgeschichte*, Bd. IV, Zürich 1973, 246–261, hier 254 (»Das Nachwort sagt auch nichts von einem mystischen Erlebnis«); ähnlich in: ders., *Nicolaus von Kues. Geschichte einer Entwicklung. Vorlesungen zur Einführung in seine Philosophie*, Frankfurt a. M. 1998, 93; Elpert, wie Anm. 5. Wesentlich subtiler deutet die Episode schon Michel de Certeau, *Nicolaus von Kues: Das Geheimnis eines Blickes*, in: Volker Bohn (Hg.), *Bildlichkeit. Internationale Beiträge zur*

lisierung abschwächen will, es eignet ihm eine bedeutsame Aussage: Selbst wenn der Toposcharakter der Berufung auf eine göttliche Erleuchtung seiner spekulativen Erkenntnisse zuträfe – alles spricht für deren innerlich begründete Authentizität! –, Nikolaus von Kues rechnet ganz selbstverständlich zu seiner auf philosophisches Staunen ausgerichteten Naturanlage mit einer parallel dazu verlaufenden Möglichkeit direkter göttlicher Bestätigungen; mit andern Worten: er bewegt sich im Zusammenspiel von Natur und Gnade, was christlich allerdings nichts Spektakuläres ist. Christen rechnen immer mit direkten göttlichen Gnadenweisen. Die Schrift ist voll davon. Wenn Cusanus auf dieser Schiffsreise die Lösung der *docta ignorantia* als göttliche »gute Gabe« empfängt, »das Unbegreifliche in nicht begreifender Weise in belehrter Unwissenheit zu erfassen im Aufstieg zu den unvergänglichen Wahrheiten« (*ut incomprehensibilia incomprehensibiliter amplecterer in docta ignorantia per transcendensum veritatum incorruptibilium*),⁴³ dann nimmt er schlicht das Geschenk der Gnade an, das ihm bei seinem Aufstieg zur mystischen Erfahrung, die letztlich ja auch die *beatitudo* der Seligen ausmacht, hilft. Wenn man die christliche Umdeutung des antiken *Teleíosis*-Gedankens, der eine Vervollkommenung (*perfectio*) eines universellen kosmischen Ordo impliziert, in die Vorstellung einer natürlichen Geltung der göttlichen Schöpfungs- und Heilsordnung anerkennt – wie das Nikolaus von Kues problemlos tut –, dann wird des Cusanus Tendenz zu einer vom Natürlichen her aufsteigenden Erforschung aller Weltgehalte klar:

»Cusanus will mit dieser bewußt an den Anfang seiner philosophischen Ausführungen gestellten strukturellen Analogie von Physiologie und Philosophie hervorheben, daß im Sinne des antiken *teleíosis*-Gedankens, also des Gedankens der Vervollkommenung (*perfectio*), die spezifische Tätigkeit der Vernunft ebenso wie die der Natur bzw. natürlicher Lebensformen in einen universellen kosmischen Ordo eingebunden ist und daß in diesem Ordo das von Gott eingerichtete Gesetz Geltung hat, daß die spezifischen und auszeichnenden Tätigkeitsformen des Lebendigen ein ursprüngliches Vermögen zum Erreichen

Poetik, Frankfurt a. M. 1990, 325–356, hier 328. Im übrigen läßt Cusanus in seiner »Apologia doctae ignorantiae« (N. 17; h II, 12, 19ff.) ausdrücklich über einen Mitredenden versichern, »daß er damals noch nicht »Dionysius oder sonst einen der wahren Theologen« gesehen habe, aber nach »Empfang des Geschenks von oben« begierig auf deren Schriften sich gestürzt habe« (H 15c, S. 157).

⁴³ *De docta ign.* III, *Epistola*, N. 263, 7–9; H 15c, S. 100f. Zum Schlüsselbegriff des *transcensus* vgl. Klaus Jacobi, *Die Methode der cusanischen Philosophie*, Freiburg/München 1969, 136–142.

des optimalen, Sein-erhaltenden status vivendi darstellen, ihre angemessene Aktivierung also die vom Schöpfer intendierte Form: hier die des Seins oder Erkennens, in der Regel erreichen läßt.«⁴⁴

Sehnsucht, Verlangen sind bei Cusanus im Zusammenhang mit der christlichen Eschatologie⁴⁵ zu sehen, in deren Abläufen zusätzlich der Menschwerdung Jesu eine zentrale Rolle zukommt. Nikolaus nimmt hier den eckhartschen Gedanken einer in der Inkarnation Christi erfolgenden Annahme einer allgemeinen Menschennatur auf, ein Vorgang, der den Menschen erlaubt über eine Verallgemeinerung ihres Menschseins⁴⁶ Gott zu erreichen:

»Die Bewegung meines Menschseins hat das Ziel, daß ich in dem Menschen meiner Menschheit Gott erreiche. Deshalb finde ich in mir selbst den Menschen meiner Menschheit, der auf solche Weise Mensch ist, daß er auch Gott ist. Und dieser Mensch ist derjenige, in dem allein ich in meiner Menschheit Ruhe zu erreichen vermag. Ruhe ist nämlich Gott. Jener Mensch also, der auch Gott ist, ist derjenige, zu dem alle Menschen entsprechend der Natur ihrer Menschheit bewegt werden. Und dieser ist der gesegnete Christus Jesus.«

*Hinc motus humanitatis meae est, ut in homine meae humanitatis attingam Deum. Reperio igitur in me ipso hominem humanitatis meae, qui ita est homo, quod est et Deus. Et hic est homo, in quo solum ego in mea humanitate quietem attingere valeo. Quies enim Deus est. Homo igitur ille, qui est et Deus, est ille, ad quem omnes homines secundum naturam humanitatis moventur. Et hic est Christus Jesus benedictus.*⁴⁷

Der gesamte Komplex dieses in der menschlichen Natur angelegten sehnsüchtigen Verlangens gipfelt in der Zielvorstellung der Weisheit, die von Cusanus in vielerlei Ausdrücken umworben wird: »konnaturaler Vorgeschmack, ein gewisses uns angeborenes Rufen..., ebenso angeboren die Bewegung zur Weisheit hin und das Ansichziehen von ihr,

⁴⁴ Leinkauf, wie Anm. 41, 33.

⁴⁵ De docta ign. III, N. 264, 13–20; H 15c, S. 100f. Vgl. dazu William J. Hoye, Die mystische Theologie des Nicolaus Cusanus, Freiburg Basel Wien 2004, 70f.; dazu die Besprechung von Walter Andreas Euler, Archa Verbi 2 (2005) 214f.

⁴⁶ Vgl. auch zu diesem Gedanken Predigt XXII, N. 36f.; h XVI/4, S. 353f.

⁴⁷ Sermo XLI, N. 9, 21–10,9; h XVII/2, S. 148, zitiert nach Hoye, wie Anm. 45, 161, Anm. 84. Der Apparat zur Stelle vermerkt alle wünschbaren augustinischen und eckhartschen Voraussetzungen zu diesem Gedanken. Die eckhartsche Konzeption des allgemeinen Menschen in seiner Relevanz zur Inkarnation habe ich behandelt in: Alois M. Haas, Nim din selbes war. Studien zur Lehre von der Selbsterkenntnis bei Meister Eckhart, Johannes Tauler und Heinrich Seuse, Freiburg/Schweiz 1971, 26ff.; Maurice de Gandillac, Nikolaus von Cues. Studien zu einer Philosophie und philosophischen Weltanschauung, Düsseldorf 1953, 442–497.

eine gewisse angeborene Kenntnis von der Weisheit, so daß wir zu ihr hinbewegt werden, ein von Gott dem Intellekt anerschaffenes Verlangen und Licht«⁴⁸ usf. »In jeder intellektuellen Sehnsucht (*desiderium intellectuale*) begehren wir nichts anderes als die ewige Weisheit, welche Erfüllung, Ursprung, Mitte und Endziel unserer Sehnsucht ist.«⁴⁹ »Ohne Sehnsucht erkennt der Geist nicht, und ohne Erkennen hat er keine Sehnsucht.«⁵⁰ Dass sich diese Sehnsucht aufs Absolute schon *in statu viae*, im irdischen Pilgerstand, vollends in Form einer mystischen Einheitserfahrung erfüllen könnte, hält Cusanus nicht für ausgeschlossen. Da er – für sich und andere – die Schwierigkeiten einer solchen Vollendung realistisch einzuschätzen weiß, hält er sich an die *praegustationes* als an die allzeit möglichen spirituellen Erfahrungen im Pilgerstand und verweist um so nachhaltiger auf die endzeitliche Erfüllung aller Vollendungssehnsüchte im Jenseits.

II. Docta ignorantia und Theologia mystica

»Und spanne dich auf nicht-erkenntnis-mäßigem Wege, soweit es irgend möglich ist, zur Einigung mit demjenigen hinaus, der alles Sein und Erkennen übersteigt« (Dionysius Ar., De myst. theol. I, 1; 997B).

Nikolaus von Kues bezieht sich im Wortpaar: »Theologia mystica« auf die christliche Gründungsschrift der Mystik von Dionysios Areopagita, einem syrischen Mönch, der, um 500 herum lebend, sich mit Hinweis auf Apg 17, 34 als Schüler des Apostels Paulus ausgegeben hat.⁵¹ Nikolaus

⁴⁸ Kremer, wie Anm. 1, 61 (mit Angabe aller denkbar möglichen Stellen).

⁴⁹ Ebd.

⁵⁰ *Nam mens sine desiderio non intelligit et sine intellectu non desiderat. Mens igitur est principium intellectus et affectus. Mens est vis simplex nobilissima, in qua coincidunt intelligere et diligere.* (Sermo CLXXII, N. 3, 21f.; h XVIII/3, S. 250; zitiert bei Kremer, wie Anm. 1, 62).

⁵¹ Vgl. Pseudo-Dionysius Areopagita, Über die himmlische Hierarchie. Über die kirchliche Hierarchie. Eingeleitet, übersetzt und mit Anmerkungen versehen von Gunter Heil,

von Kues hat Dionysius intensiv gelesen und seine Auffassung einer christlichen Mystik ganz an ihn angeknüpft; er hat ihn auch gegen die »mystisch-affektive Tradition der Dionysiusauslegung«⁵² verschiedener Interpreten wie Thomas Gallus (Vercellensis, † um 1246), Hugo de Balma (letztes Drittel 13. Jh.), Robert Grosseteste (um 1168–1253), Vinzenz von Aggsbach und vieler anderer⁵³ in seinem spezifisch *intellektuellen* Gehalt verteidigt.

Stuttgart 1986 (Bibl. d. Griech. Lit., Bd. 22); ders., Die Namen Gottes. Eingeleitet, übersetzt und mit Anmerkungen versehen von Beate Regina Suchla, Stuttgart 1988 (Bibl. d. Griech. Lit., Bd. 26); ders., Über die mystische Theologie und Briefe. Eingeleitet, übersetzt und mit Anmerkungen versehen von Adolf Martin Ritter, Stuttgart 1994 (Bibl. d. Griech. Lit., Bd. 40). An Literatur zu diesem überaus wichtigen Autor vgl. Ceslas Pera, *Denys le mystique*, *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* 25 (1936) 5–75; Walther Völker, *Kontemplation und Ekstase bei Pseudo-Dionysius Areopagita*, Wiesbaden 1958, 249–255 (über die Beziehung des Cusanus zu Dionysius); Bernhard Brons, *Gott und die Seienden. Untersuchungen zum Verhältnis von neuplatonischer Metaphysik und christlicher Tradition bei Dionysius Areopagita*, Göttingen 1976; Barbara Faes de Mottoni, *Il »Corpus Dionysianum« nel Medioevo*. *Rassegna di studi*: 1900–1972, o. O. 1977; René Roques, *L'univers dionysien. Structure hiérarchique du monde selon le Pseudo-Denys*, Paris 1983; Andrew Louth, *Denys the Areopagite*, Wilton 1989; Fran O'Rourke, *Pseudo-Dionysius and the Metaphysics of Aquinas*, Leiden 1992; Paul Rorem, *Pseudo-Dionysius. A Commentary on the Texts and an Introduction to Their Influence*, New York 1993; E. Moutsopoulos (Ed.), *Philosophie dionysienne*, Athènes 1994; Ysabel de Andia, *Henosis. L'union à Dieu chez Denys l'Aréopagite*, Leiden 1996; Maurice de Gandillac, *La figure de Denys chez le Cusain*, in: Ysabel de Andia (Ed.), *Denys l'Aréopagite et sa postérité en Orient et en Occident*, Paris 1997, 611–617; Thomas Leinkauf, *Philologie, Mystik, Metaphysik. Aspekte der Rezeption des Dionysius Areopagita in der frühen Neuzeit*, ebd., 583–609, bes. 591, 596–599; W. J. Hoye, *Die Vereinigung mit dem gänzlich Uerkannten nach Bonaventura, Nikolaus von Kues und Thomas von Aquin*, in: Tzotcho Boiadjev u. a. (Hg.), *Die Dionysius-Rezeption im Mittelalter*, Turnhout 2000, 477–504; H. G. Senger, *Die Präferenz für Ps.-Dionysius bei Nicolaus Cusanus und seinem italienischen Umfeld*, ebd., 505–539; Josef Sudbrack, *Trunken vom Hell-Lichten Dunkel des Absoluten. Dionysios der Areopagite und die Poesie der Gotteserfahrung*, Freiburg 2001; Christian Schäfer, *Philosophy of Dionysius the Areopagite. An Introduction to the Structure and the Content of the Treatise ON THE DIVINE NAMES*, Leiden 2006; Ysabel de Andia, »CONSURGE IGNOTE AD UNITIIONEM«. *L'interprétation de Denys l'Aréopagite dans la THÉOLOGIE MYSTIQUE* d'Hugues de Balma et »les deux voies«, in: dies., *Denys l'Aréopagite. Tradition et Métamorphoses*, Paris 2006, 213–256. Vgl. Endre von Ivánka, *Plato Christianus. Übernahme und Umgestaltung des Platonismus durch die Väter*, Einsiedeln 1964, 225–385, hier 243f.

⁵² von Ivánka, ebd.; Hans Gerhard Senger, wie Anm. 5, 180–183; ders., *Mystik als Theorie bei Nikolaus von Kues*, in: Peter Koslowski (Hg.), *Gnosis und Mystik in der Geschichte der Philosophie*, Zürich-München 1988, 111–134.

⁵³ Vgl. dazu Bernard McGinn, *Love, Knowledge and Unio in the Western Christian Tradition*, in: Moshe Idel/Bernard McGinn (Ed.s), *Mystical Union in Judaism, Christianity, and Islam. An Ecumenical Dialogue*, New York 1996, 59–86, 203–219, 66ff.; Kurt Ruh, *Dionysius in*

Gleichwohl weiß er, dass der rationale Verstandesdiskurs (*ratio*) und das Einsichtsvermögen der Vernunft (*intellectus*) allerdings bei weitem nicht sein können

»das Letzte und Tiefste im menschlichen Geist und die *coincidentia oppositorum* noch nicht das Letzte im Sein. Der Ineinsfall der Gegensätze ist, obwohl ihn der Verstand schon nicht mehr zu begreifen vermag, noch nicht das absolut Eine, das Absolute selbst – mag es sich auf dem Stande von »*De docta ignorantia*« dem Cusanus zunächst auch so dargestellt haben.«⁵⁴

Die Vernunftseinsicht muss an der »Mauer des Ineinsfalls der Gegensätze«, wohin sie allenfalls aus eigenen Kräften zu gelangen vermag, sich selber übersteigen, indem sie sich besiegt gibt.⁵⁵ Mit diesem Selbstüberstieg des *intellectus* in die unendliche Erhabenheit⁵⁶ Gottes befasst sich

der Hochscholastik, in: ders., *Geschichte der abendländischen Mystik. Dritter Band: Die Mystik des deutschen Predigerordens und ihre Grundlegung durch die Hochscholastik*, München 1996, 57–106; vgl. auch Alain Dierkens/Benoît Beyer de Ryke, *Mystique: Passion de l'Un, de l'Antiquité à nos jours*, Bruxelles 2005, die Aufsätze von Ysabel de Andia, *Le statut de l'intellect dans l'union mystique*, 73–96, Christian Brouwer, *Mystique et rationalité chez les penseurs latins des XI^e et XII^e siècles: Anselme de Canterbury (1033–1109) et Bernard de Clairvaux (1090–1153)*, 97–107.

⁵⁴ Josef Stallmach, *Ineinsfall der Gegensätze und Weisheit des Nichtwissens. Grundzüge der Philosophie des Nikolaus von Kues*, Münster 1989, 31.

⁵⁵ Cusanus steht mit seinem Überschreitungskonzept der *coincidentia oppositorum* seltsam allein, auch gegen die (scholastische) Tradition. So geht seine Kritik an Albert dem Großen in diese Richtung: Vgl. Antoine Côté, *Timent intrare caliginem*. Nicolas de Cues critique d'Albert le Grand, in: Christian Trottmann/Anca Vasiliu (Hg.), *Du Visible à l'Invisible. Lumière et ténèbre de l'Antiquité à la Renaissance*, Paris 2004, 125–142. Eine unübertroffen klare Darstellung, wie Cusanus die Anstrengungen der negativen Theologie mit der *docta ignorantia*- und Koinzidenzlehre und dann vor allem in der Methodik einer raffinierten symbolischen Theologie überschreitet, findet sich in der nur ungenügend zur Kenntnis genommenen Dissertation von Maria-Judith (Hertha) Krahe, *Diss. München* 1976, 243–340. Vgl. auch Josef Stallmach, *Immanenz und Transzendenz im Denken des Cusanus*, in: Ludger Honnefelder/Werner Schüssler (Hg.), *Transzendenz. Zu einem Grundwort der klassischen Metaphysik*, Paderborn 1992, 183–192. – Das Konzept der *coincidentia oppositorum* und deren Überschreitung haben sich mit Cusanus nicht erschöpft, sondern eine spiritualitätsgeschichtlich vor allem in Frankreich wirksame bedeutende Karriere in die Nachfolgejahrhunderte angetreten. Vgl. Kent Emery, *Mysticism and the Coincidence of Opposites in Sixteenth- and Seventeenth-Century France*, *Journal of the History of Ideas* 45 (1984) 3–23. Zur »geistlichen Lehre« Nikolaus' vgl. Hans Wolter, *Funken vom Feuer Gottes. Die Lehre des Nikolaus von Kues vom geistlichen Leben*, Geist und Leben 31 (1958) 264–275.

⁵⁶ Es ist erstaunlich, dass das Interesse des Cusanus am auf Gott sich richtenden Konzept der göttlichen Erhabenheit – trotz breiter internationaler Erforschung der Erhabenheit auch im Zeichen der negativen Theologie (Christian Pöpperl, *Auf der Schwelle. Ästhetik*

Nikolaus von Kues gerade zu dem Zeitpunkt, da auch die Frage nach der »mystischen Theologie« als eine dringliche Anfrage an ihn gelangte. Dies geschah, als *Kaspar Aindorffer* (1401–1461), Abt im Benediktinerkloster Tegernsee, im Frühherbst 1452 im Namen seiner Mönche an Nikolaus von Kues schriftlich die Frage richtete,

»...ob die fromme Seele ohne Vernunftkenntnis oder ohne vorhergehendes oder gleichzeitiges Denken, allein durch den Affekt oder den Seelengrund, durch die sogenannte ...*synderesis* Gott erreichen und unmittelbar in Gott gelangen kann.«

*utrum anima devota sine intellectus cognitione, vel etiam sine cogitatione previa vel concomitante, solo affectu seu per mentis apicem quam vocant synderesim Deum attingere possit, et in ipsum immediate moveri aut ferri.*⁵⁷

Er konnte sich dabei schon auf eine breite Diskussion dieses Themas in der Vergangenheit⁵⁸ beziehen, indem er sich auf die lange Zeit Bonaventura zugeschriebene »Theologia mystica« des Kartäusers Hugo von Balma (geschrieben gegen Ende des 13. Jahrhunderts)⁵⁹ und auf das Schrifttum Johannes Gersons (1363 – 1429), des Kanzlers der Universität Paris, der eine »Theologia mystica« in zwei Teilen, einem spekulativen und einem praktischen, verfaßt hatte (1402 – 1403, 1407),⁶⁰ zurück bezog.

des Erhabenen und negative Theologie: Pseudo-Dionysius Areopagita, Immanuel Kant und Jean-François Lyotard, Würzburg 2007; Elisabetta Matelli, *Sublime*, in: *Aevum Antiquum*, n.s. 3d [2003], ed. Mario Cantilena, Milano 2007, 621 S. ohne Erwähnung des Cusanus!), Kants und der Postmoderne – in der Forschung relativ wenige Reflexe auf dessen Lieblingsthema festgestellt werden können (löbliche Ausnahmen: Enrico Castelli Gattinara, *Pensare l'impensato*, Roma 2004, 130; Dirk Westerkamp, *Via negativa. Sprache und Methode der negativen Theologie*, München 2006, 132–148, 260–267 und öfter).

⁵⁷ Deutsche Fassung nach Wilhelm Oehl, *Deutsche Mystikerbriefe des Mittelalters 1100–1550*, München 1931, 548 (= Baum/Senoner, wie unten Anm. 80, 90f.); den lateinischen Text siehe bei Edmond Vansteenberghe, *Autour*, wie Anm. 18, 110. Zum Ganzen vgl. Haas, *DEUM MISTICE VIDERE...*, wie Anm. 3.

⁵⁸ Zu dieser Diskussion über die Jahrhunderte vgl. die bei Haas, wie Anm. 3, 47, Anm. 22, genannte Literatur und Bernard McGinn, *Love*, wie Anm. 53, 59–86.

⁵⁹ Hugo von Balma, *Theologia Mystica*. In: Bonaventura, *Opera Omnia*, ed. A. C. Peltier, tom. 8, Paris 1866, 2–53. Vgl. dazu Jeanne Barbet (ed.), *Thomas Gallus, Commentaires du Cantique des Cantiques*, Paris 1967; Harald Wallach, *Notitia experimentalis – Die Erfahrungserkenntnis Gottes. Studien zu Hugo de Balmas Text »Viae Sion lugent« und deutsche Übersetzung*, Salzburg 1994; Kurt Ruh, *Geschichte der abendländischen Mystik. Dritter Band: Die Mystik des deutschen Predigerordens und ihre Grundlegung durch die Hochscholastik*, München 1996, 91–105.

⁶⁰ André Combes (Hg.), *Iohannis Carlerii de Gerson De mystica theologia*, Lugano 1958; ders., *La théologie mystique de Gerson*, 2 Bände, Rom 1963/64. Eine italienische Aus-

gabe: Jean Gerson, *Teologia mistica*. Versione italiana con testo latino a fronte a cura di Marco Vannini, Milano 1992; Jean Gerson, *Initiation à la vie mystique*, présentée par Pierre Pascal, Paris 1943. Dazu vgl. Johann Stelzenberger, *Die Mystik des Johannes Gerson*, Breslau 1928; Walter Dress, *Die Theologie Gersons. Eine Untersuchung zur Verbindung von Nominalismus und Mystik im Spätmittelalter*, Gütersloh 1931, Neudruck: Hildesheim 1977; Heiko Augustinus Oberman, *Spätscholastik und Reformation*. Band 1: *Der Herbst der mittelalterlichen Theologie*, Zürich 1965, 301–334; D. Catherine Brown, *Pastor and Laity in the Theology of Jean Gerson*, Cambridge 1987, 171–208; Christoph Burger, *Aedificatio, Fructus, Utilitas. Johannes Gerson als Professor der Theologie und Kanzler der Universität, Tübingen 1986*, 125–143; S. Grosse, *Heilungswissheit*, wie Anm. 5, 54–75; Valerio Lazzeri, *Teologia mistica e teologia scolastica. L'esperienza spirituale come problema teologico in Giovanni Gerson*, Roma 1994; Cornelius Roth, *Discretio Spirituum. Kriterien geistlicher Unterscheidung bei Johannes Gerson*, Würzburg 2001; Marc Vial, *Jean Gerson. Théoricien de la théologie mystique*, Paris 2006.

Man kann sich fragen, wieso Nikolaus von Kues in der Tegernseer Mystikdiskussion nicht direkter auf die jüngste Vergangenheit der internationalen Mystikdiskussion, nämlich auf Johannes Gerson, den Kanzler der Universität Paris, und auf seinen Traktat »De mystica theologia« eingetreten ist. Hätte er das getan, hätte er allenfalls in dieser wichtigen Autoritätsfigur einen Argumentationspartner finden können. Denn Vinzenz von Aggsbach wirft in seinem Traktat gegen Gerson (1.–12. Juni 1453) diesem vor, dass er inkonsequenterweise die *contemplatio* mit der *theologia mystica* vermengt habe: *contemplatio* möge zwar im weiteren Sinn durchaus mit Mystik semantisch zusammengehen, aber nicht im strengen, von den Heiligen und Kirchenlehrern vertretenen Sinn, wonach das Wort »mysticus« etwas Verborgenes meine (nach der Unterscheidung von Richard von St. Viktor: *contemplatio* heißt »Schau«, *mysticus* meint dagegen »Verborgenes«!). In der Kontemplation gibt es Grade – von der Vorstellungskraft, über Ratio und Intellekt und deren Ineinssetzung mit dem Affekt auf der höchsten Stufe; in der Ausübung der mystischen Theologie dominiert einzig das Gefühl, sie steht daher vor allem den *simplices* und den Frauen offen, während die Kontemplation eher eine Sache für aufgeklärte und erfahrene Männer ist.⁶¹ Der Kardinal hätte diese Verwirrung übernommen und weitergeführt. Das Hauptanliegen Gersons ist gewiss gewesen, die Schultheologie zu befruchten; er bemühte sich

gabe: Jean Gerson, *Teologia mistica*. Versione italiana con testo latino a fronte a cura di Marco Vannini, Milano 1992; Jean Gerson, *Initiation à la vie mystique*, présentée par Pierre Pascal, Paris 1943. Dazu vgl. Johann Stelzenberger, *Die Mystik des Johannes Gerson*, Breslau 1928; Walter Dress, *Die Theologie Gersons. Eine Untersuchung zur Verbindung von Nominalismus und Mystik im Spätmittelalter*, Gütersloh 1931, Neudruck: Hildesheim 1977; Heiko Augustinus Oberman, *Spätscholastik und Reformation*. Band 1: *Der Herbst der mittelalterlichen Theologie*, Zürich 1965, 301–334; D. Catherine Brown, *Pastor and Laity in the Theology of Jean Gerson*, Cambridge 1987, 171–208; Christoph Burger, *Aedificatio, Fructus, Utilitas. Johannes Gerson als Professor der Theologie und Kanzler der Universität, Tübingen 1986*, 125–143; S. Grosse, *Heilungswissheit*, wie Anm. 5, 54–75; Valerio Lazzeri, *Teologia mistica e teologia scolastica. L'esperienza spirituale come problema teologico in Giovanni Gerson*, Roma 1994; Cornelius Roth, *Discretio Spirituum. Kriterien geistlicher Unterscheidung bei Johannes Gerson*, Würzburg 2001; Marc Vial, *Jean Gerson. Théoricien de la théologie mystique*, Paris 2006.

⁶¹ Édmond Vansteenberghe, *Un écrit de Vincent d'Aggsbach contre Gerson*, in: *Studien zur Geschichte der Philosophie*. FS Clemens Baeumker, Münster 1913 (BGPMA 1), 357–364, hier 359ff.; ders., *Autour*, wie Anm. 18, 31 und die Texte: 189ff., vor allem 199; gegen Gerson: Ed. Combes, wie Anm. 60, *De mystica theologia*, *Tract. Primus Speculativus*, 27. Consid. 26–37, S. 69.

um eine systematische Betrachtung der *theologia mystica*, in der deren beide Teile gleichrangig als »spekulative« und »praktische« mystische Theologie sowohl den Bedürfnissen der Universität wie der Klöster und Orden den Zeitbedürfnissen gerecht werden sollten. Das war aber gerade nicht des Cusanus Anliegen: Er wollte *ex eventu* der Tegernerseer Anfrage reagieren und konkret auf die Frage antworten, wie sich Intellekt und Affekt in der mystischen Theologie zueinander verhalten.⁶² Was Gerson und Nikolaus von Kues verbindet ist die lange Tradition der Bestimmung der mystischen Theologie durch spirituelle Erfahrung, die sich besonders in der *synderesis*⁶³-Lehre beider Denker niederschlägt. Dass Nikolaus von Kues in seiner Fassung der *theologia mystica* diesen inneren Erfahrungsbezug der Mystik – in der Formel »*cognitio Dei experimentalis*«⁶⁴ – nicht im Rückgriff auf traditionell vorgegebene Umschrei-

⁶² Édmond Vansteenbergh, Quelques lectures de jeunesse de Nicolas de Cues. Un manuscrit inconnu de sa Bibliothèque, AHDL 3 (1928) 275–284. Hier wird deutlich, dass schon die von Nikolaus gelesenen und gesammelten Manuskript-Corpora verschiedene Autoren verschiedenster Zeiten – vor allem wenn sie das Thema der *mystica theologia* betrafen – in einem Ms. überlieferten, was die Annahme stützt, dass der Kardinal seine Lektüre Bonaventuras und Gersons aus dem übergreifenden Interesse an mystischer Theorie vorgenommen hat. Vgl. ebd., 278f.

⁶³ *Synderesis* ist ein Abschreibefehler aus griech. *syneidesis* (für *scintilla conscientiae*) in der Hieronymus-Überlieferung. Vgl. Grosse, wie Anm. 5, 60 (mit Literatur); Trottmann, wie Anm. 17.

⁶⁴ Cusanus gebraucht den Begriff *theologia mystica* sowohl für die Lehre wie für die mystische Erfahrung selbst. Vgl. Haas, DEUM MISTICE, wie Anm. 3, 13, Anm. 18; Kremer, Prae-gustatio, wie Anm. 1, 207, Anm. 123. Nach Kremer, ebd., scheint er den Ausdruck *mystica experientia* nicht gebraucht zu haben. – Wer den reichen Begriffsschatz der christlichen Tradition aus dem Wortfeld der geistigen Erfahrung kennt, wird nicht erstaunt sein, dass Thomas von Aquin und Bonaventura im 13. Jahrhundert für ihre Bestimmung der mystischen Erfahrung den Wortschatz aus dem Sinnbezirk der zunächst sinnlichen, dann in geistlich-geistiger Katachrese umgeformten Worten schöpferisch genutzt haben. Die Formel »*cognitio Dei experimentalis*« steht am Anfang einer langen Diskursgeschichte der Versuche, mystische Gotteserfahrung in ihren psychischen und geistigen Aspekten zu erfassen. Diese Geschichte ist – trotz Hoyes (vgl. unten Anm. 65) und vieler anderer Vorarbeiten – noch nicht historisch und systematisch aufgearbeitet worden. Wenn auch Dionysius Areopagita entscheidend an dieser Geschichte beteiligt ist, muss doch darauf hingewiesen werden, dass es sich in ihr nicht nur um Weiterführungen seiner auf den Begriff *theologia mystica* bezogenen Gleichungen handelt, sondern im weitesten Sinn um Erschließungen des Erfahrungsgehalts dieser Begriffe im Umfeld von *contemplatio*, *sapientia* und *unio mystica*. Vgl. Nicola Ottiger, Gott im Menschen. Die Gnadentheologie von Ambroise Gardeil als Anstoss für heute, Fribourg 2006, 102–111 (die höchst verdienstvolle Monographie über einen höchst verdienstvollen Dominikanerlehrten wurde zu

bungs- und Definitionsversuche für *contemplatio*, *theologia mystica* oder *sapientia* wiedergab,⁶⁵ mag vermutungsweise daran liegen, dass ihm die zu diskutierende Frage der Tegernerseer Mönche gerade eine definitivische Engführung zu verbieten schien, da es nicht um neue Festlegungen, sondern um eine Dynamisierung von Intellekt- und Affektverhalten im Herzen der mystischen Erfahrung ging. Gleichwohl ist anzunehmen, dass er um die berühmten Definitionen der mystischen Erfahrung in der Scholastik wusste. Jedenfalls ist seine Insistenz auf dem Vokabular der Erfahrung nicht übersehbar, auch wenn das Substantiv *experientia* nicht allzu häufig vorkommt.⁶⁶

Wie bei erfahrungsbezogenen Problemen üblich gab auch die jüngste Vergangenheit⁶⁷ dem Cusanus Anlass genug, sich zur Frage von einer

Unrecht schöne besprochen von Karl H. Neufeld SJ in Theol. Revue, Nr. 6, 103 [2007] 470f.); vgl. auch die Arbeiten von Torrell, wie Anm. 37, und die erstaunliche Studie von Thierry Dominique Humbrecht OP, Théologie négative et Noms divins chez Saint Thomas d'Aquin, Paris 2005, 731–768.

⁶⁵ Vorarbeiten im umfassenden Sinn hat bisher William J. Hoye für eine begriffsgeschichtliche Aufbereitung der Formel »*cognitio Dei experimentalis*« geleistet; vgl. von Hoye: Actualitas omnium actuum. Man's Beatific Vision of God as Apprehended by Thomas von Aquinas, Meisenheim 1975, 256–296 (*visio*); ders., Gotteserkenntnis »per essentiam« im 13. Jahrhundert, in: A. Zimmermann (Hg.), Die Auseinandersetzungen an der Pariser Universität im XIII. Jahrhundert, Berlin 1976 (Misc. Med.10), 269–284; ders., Die philosophische Grundlage der Glaubenstheologie, in: N. Fischer u. a. (Hg.), Alte Fragen und neue Wege des Denkens, Bonn 1977, 47–57; ders., Gott – das Maximum. Eine Untersuchung zur Rangordnung der Gottesbegriffe in der Theologie des Nikolaus von Kues, Theologie und Glaube 74 (1984) 377–390; ders., Zur Problematik des Begriff Gotteserfahrung bei Thomas von Aquin, Theologie und Glaube 77 (1987) 407–442; ders., Die Unerkennbarkeit Gottes als letzte Erkenntnis nach Thomas von Aquin, in: A. Zimmermann (Hg.), Thomas von Aquin, Berlin 1988 (Misc. Med. 19), 117–139; Gotteserfahrung? Klärung eines Grundbegriffs der gegenwärtigen Theologie, Zürich 1993; Wahrnehmung als Glückseligkeit nach Nikolaus von Kues, in: H. Schwaetzer/H. Stahl (Hg.), Der Traum Europas. Kultur und Sozialität als Aufgabe, Regensburg 1999, 29–48; ders. (2004), Die mystische Theologie, wie Anm. 45; ders. (2000), Die Vereinigung, wie Anm. 51; ders., Liebgewordene theologische Denkfehler, Münster 2006, 125–140; ders., Die Grenze des Wissens, in: Klaus Reinhart/Harald Schwaetzer (Hg.), Nikolaus von Kues in der Geschichte des Platonismus, Regensburg 2007, 87–101.

⁶⁶ Kremer, wie Anm. 1, 51–69.

⁶⁷ Zum konkreten Diskussionsgeschehen vgl. neben der in Anm. 1, 17, 18, 52, 53 und 61 genannten Literatur die folgenden Studien und Textausgaben: Zahn, wie Anm. 34, 79; Martin Grabmann, Bayerische Benediktinermystik am Ausgang des Mittelalters, Benediktinische Monatsschrift 2 (1920) 196–202; ders., Die Erklärung des Bernhard Waging OSB zum Schlusskapitel von Bonaventuras Itinerarium mentis in Deum, Franzisk. Studien 8 (1921) 125–135; Jasper Hopkins, Nicholas of Cusa's Debate with John Wenck. A Trans-

Position aus zu äußern, der auch kirchenreformerische, theologische und philosophische Autorität zugebilligt werden konnte. Obwohl sich die Anfrage an ihn nicht zuletzt im Blick auf die kirchliche und theologische Relevanz seiner Antwort richtete, müssen wir – über den gegebenen Anlass hinaus – beim Angefragten mit einem vitalen Interesse an der Frage selbst und an einer sachgemäßen Antwort rechnen,⁶⁸ wenn es um die Form *persönlicher Beteiligung* an Prozess und Erfahrung mystischer Vereinigung mit Gott ging.

Die zeitgeschichtliche Konstellation war die folgende: Um die Mitte des 15. Jahrhunderts entstand in universitären und klösterlichen Milieus eine Kontroverse über den richtigen Weg der »mystischen Theologie« (was semantisch immer gleichzeitig die *Erfahrung* der *unio mystica* und deren *Reflexion* einschloss). Dabei ging es um die Frage nach dem Vorrang des Affekts oder des Intellekts, der Prädominanz des affektiven Gefühls oder der intuitiven Erkenntnis im mystischen Akt.

Nikolaus von Kues war auf Grund seiner Schrift »De docta ignorantia« (1440), welche die Lehre von der *docta ignorantia* und der *coincidentia oppositorum* darzulegen und damit die Voraussetzungen für die »mystische Theologie« zu schaffen versuchte, von allem Anfang an – noch bevor die Anfrage der Tegernseer Mönche an ihn gelangte – an einer ähnlichen

lation and an Appraisal of De Ignota Litteratura and Apologia Doctae Ignorantiae, Minneapolis 1984; Nicolas de Cues, Lettres aux moines de Tegernsee sur la docte ignorance (1452–1456). Du jeu de la boule (1463). Avant-propos, traduction et notes par Maurice de Gandillac, Paris 1985 (Sagesse chrétienne); Heribert Rossmann, Der Tegernseer Benediktiner Johannes Keck über die mystische Theologie, MFCG 13 (1978) 330–352; Senger, Mystik als Theorie, wie Anm. 52; Rudolf Haubst (Hg.), Das Sehen Gottes nach Nikolaus von Kues. Akten des Symposions in Trier vom 25. bis 27. September 1986, Trier 1989 (= MFCG 18), hier die Beiträge von Margot Schmidt (25–49), Alex Stock (50–68), Fritz Hofmann (69–90), Werner Beierwaltes (91–124), Wilhelm Dupré (125–166), Rudolf Haubst (167–195), Klaus Reinhardt (196–226) und Klaus Kremer (227–263); K.-H. Kandler, Theologia mystica – theologia facilis – theologia sermocinalis bei Nikolaus von Kues, in: Burkhard Mojsisch/O. Pluta (Hgg.), Historia philosophiae medii aevi. Studien zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, Amsterdam 1991, 467–476; Christian Kiening, »Gradus Visionis«. Reflexion des Sehens in der Cusanischen Philosophie, MFCG 19 (1992) 243–272; Werner Beierwaltes, Visio Dei. Die mystische Theologie des Nicolaus Cusanus im Kontext benediktinischer Spiritualität, Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktinerordens und seiner Zweige 117 (2006) 81–96.

⁶⁸ Über des Cusanus Ansehen in Fragen der mystischen Theologie vgl. Senger, wie Anm. 5, 112, mit Bezug auf Aindorffers Brief vom Sept. 1452 (Vansteenberghe, Autour, wie Anm. 18, 110).

Kontroverse beteiligt. Der Heidelberger Professor Johannes Wenck aus Herrenberg (*1393/94)⁶⁹ – nach Gerhard Ritter »ein hervorragend zeitgemäßer Theologe«⁷⁰ und dreimal Rektor der Universität – hatte schon in den Jahren 1442/43 mit seiner Schrift »De ignota litteratura« einen Angriff auf Nikolaus' »De docta ignorantia« (1440) gestartet, der im Vorwurf gipfelte, die Koinzidenzlehre zerstöre jedes Wissen über Gott und sei für die Theologie insgesamt verderblich. Relativ spät – 1449 – antwortete Cusanus auf diesen Angriff in seiner bedeutsamen »Apologia doctae ignorantiae«. Nun kam die Anfeindung vonseiten eines frommen Kartäusers hinzu, dem die Lehren der *docta ignorantia* eine Welle von *horror*, *stupor* und *horripilacio* (Haarsträuben) einflößten⁷¹, weil in der Identifikation der Lehre von der *docta ignorantia* mit der »mystischen Theologie« und der Gabe der Weisheit die mystische Erfahrung rein intellektualistisch bestimmt werde, ohne dass Cusanus selber von mystischer Erfahrung je etwas gespürt habe. Er beschwört die großen Lehrer der christlichen Mystik: Dionysius Areopagita, Thomas Gallus, Robert Grosseteste, Hugo von St. Viktor, Hugo von Balma und schließt: »Vor dieser neuen, fremden Lehre bewahre mich und jeden Gläubigen der Herr!«⁷² Gegen Cusanus behauptet er, dass

»...in jenen, die zur mystischen Erfahrung gelangen, der Affekt sich allein unter starker Verachtung und Unterdrückung des Intellekts zur Vereinigung mit dem Geliebten erhebt.«

*in hijs vero que ad misticam consurreccionem pertinent, affectus solus calcato fortiter et supresso intellectu ad unionem dilecti consurgit.*⁷³

⁶⁹ Klaus Dieter Kuhnekath, Die Philosophie des Johannes Wenck von Herrenberg im Vergleich zu den Lehren des Nikolaus von Kues, Diss. Köln 1975, 238, Anm. 11.

⁷⁰ Vgl. zu Johannes Wenck Gerhard Ritter, Die Heidelberger Universität im Mittelalter (1386–1508). Ein Stück deutscher Geschichte, zweite unveränderte Ausgabe, Heidelberg 1986, 313 u. ö.; ders., Via antiqua und Via moderna auf den deutschen Universitäten des XIV. Jahrhunderts, Darmstadt 1963, 50–54; Rudolf Haubst, Studien zu Nikolaus von Kues und Johannes Wenck. Aus Handschriften der Vatikanischen Bibliothek, Münster W. 1955 (Beiträge zur Geschichte der Phil. und Theol. des Mittelalters XXXVIII 1); Kuhnekath, Die Philosophie des Johannes Wenck, wie Anm. 69; Hopkins, wie Anm. 67; Georg Steer (Hg.), Johannes Wenck von Herrenberg, Das Büchlein von der Seele, München 1967.

⁷¹ Vansteenberghe, Autour, wie Anm. 18, 206.

⁷² Ebd., 208.

⁷³ Ebd., 210.

In den Streit mischten sich weitere Gesprächspartner, etwa der Münchener Weltpriester Marquard Sprenger und der Melker Benediktiner Johannes Schlitpacher. Vinzenz von Aggsbach war gezwungen, seine Gegner in diesem Streit mit einem Merkwort zu markieren, was ihm denn auch mit dem Kunstwort *Gerchumar* (Ger-son, Chu-sa, Mar-quard) vortrefflich gelang.

Nikolaus von Kues hat in zwei wichtigen Texten im Gespräch mit den Tegernseer Mönchen – vorab mit Abt Kaspar Aindorffer und dem Prior Bernhard von Waging – auf diese affektive Engführung mystischer Theorie geantwortet. Zunächst in einem Brief an Abt Aindorffer vom 14. September 1452,⁷⁴ sodann in einer Schrift mit dem Titel »De visione Dei«⁷⁵. Um einen Begriff von des Cusanus' Einstellung zur mystischen Theologie zu geben,⁷⁶ ist ganz kurz auf die beiden Texte einzugehen.

⁷⁴ Ebd., 113–117. Vgl. dazu die eindringliche Studie von Senger, *Mystik*, wie Anm. 52, 114–117.

⁷⁵ Vgl. Heide Dorothea Riemann, »De cognoscendo deum«. Die Entstehungsgeschichte eines Traktates des Bernhard von Waging zum Mystikerstreit des 15. Jahrhunderts, in: Ludwig Hagemann/Reinhold Glei (Hg.), *Hen kai plethos. Einheit und Vielheit. Festschrift für Karl Bormann zum 65. Geburtstag*, Würzburg 1993, 121–160 (ebd., 140–160, die Textausgabe von »De cognoscendo deum«). Den Text von »De visione Dei« siehe ehemals bei Hopkins, wie Anm. 14, jetzt in der kritischen Ausgabe von 2000: h VI. Deutsche Übersetzung: Nikolaus von Kues, *De visione Dei. Das Sehen Gottes*. Deutsche Übersetzung von Helmut Pfeiffer, Trier 2008 (Nikolaus von Kues. Textauswahl in deutscher Übersetzung 3).

⁷⁶ Zu den in Form einer Inhaltsphänomenologie analysierten Texten vgl. neben den in den Anm. 3, 52 (insbesondere Senger) und 67 genannten Literatur vor allem auch die Arbeiten von Werner Beierwaltes, der in beharrlicher Analyse die einschlägigen Textvorgaben gedeutet und interpretatorisch eingeordnet hat: Werner Beierwaltes, *Identität und Differenz. Zum Prinzip cusanischen Denkens*, Opladen 1977 (Rhein.-Westf. Ak. d. Wiss., Vorträge G 20; modifiziert in: W. Beierwaltes, *Identität und Differenz*, Frankfurt a. M. 1980 [Phil. Abh. 49], 105–143); ders., *Visio Absoluta. Reflexion als Grundzug des göttlichen Prinzips bei Nicolaus Cusanus*, Heidelberg 1978 (Sitzungsber. d. Heidelb. Ak. d. Wiss., phil.-hist. Kl. 1978, Abh. 1; erweitert in: ders., *Identität und Differenz*, Frankfurt a. M. 1980, 144–175); ders., *Denken des Einen. Studien zur Neuplatonischen Philosophie und ihrer Wirkungsgeschichte*, Frankfurt a. M. 1985, 368–384; ders., *Visio Facialis – Sehen ins Angesicht. Zur Coincidenz des endlichen und unendlichen Blicks bei Cusanus*, München 1988 (Bayer. Akademie der Wiss., phil.-hist. Kl., Sitzungsber. Jg. 1988, H. 1); ders., *Der verborgene Gott. Cusanus und Dionysius*, Trier 1997 (Trierer Cusanus Lecture, H. 4); ders., *Mystische Elemente im Denken des Cusanus*, in: Walter Haug und Wolfram Schneider-Lasün (Hg.), *Deutsche Mystik im abendländischen Zusammenhang. Neu erschlossene Texte, neue methodische Ansätze, neue theoretische Konzepte. Kolloquium Kloster Fischingen 1998*, Tübingen 2000, 425–448; dazu Beierwaltes, wie Anm. 67 und 81.

1. Noch im Brief vom 22. September 1452 findet sich das Eingeständnis: »Noch habe ich nicht gekostet, wie süß der Herr ist« (Ps 33,9),⁷⁷ womit Cusanus nicht etwa nur bekannt gibt, dass er bisher keiner mystischen Erfahrung gewürdigt worden sei, sondern implizit auch offen legt, dass die von Vinzenz von Aggsbach propagierte mystische Theologie seine Sache nicht sei. Ein Jahr später im Brief vom 14. September 1453⁷⁸ konzentrieren sich die Ausführungen des Cusanus auf die Erörterung der gestellten Frage:

»ob die fromme Seele ohne Vernunftkenntnis oder ohne vorhergehendes oder gleichzeitiges Denken, allein durch den Affekt oder den Seelengrund, durch die sog. synderesis Gott erreichen kann und unmittelbar in Gott gelangen kann.«

*Utrum anima devota sine intellectus cognitione, vel etiam sine cogitatione previa vel concomitante, solo affectu seu per mentis apicem quam vocant synderesim Deum attingere possit, et in ipsum immediate movere aut ferri.*⁷⁹

Die inhaltlich entscheidenden Partien des Briefes sind folgende:

»Ich habe gesehen, was Ihr in Euren Briefen, die mir sehr willkommen sind, von mir verlangt, nämlich, was ich davon halte, daß der große Dionysius Areopagita dem Timotheus befiehlt, ohne Wissen zur Mystischen Theologie aufzusteigen. Auch wenn jener Kartäuser [Vinzenz von Aggsbach (ca. 1389–1464)] fromm ist, Gotteseifer zeigt und in Auszügen die Schriften des Kanzlers Gerson gelesen hat und urteilt, daß dieser nicht richtig verstanden hat, besonders, wenn er die Mystische Theologie beschaulich (*contemplacionem*) nennt, so wollte Dionysius – soweit es mir vorliegt und aus dem neuesten übersetzten Text [von Ambrogio Traversari, 1436] ersichtlich ist – nichts anderes als dem Timotheus erklären, daß jenes Schauen, das mit dem Aufstieg unseres vernünftigen Geistes bis zur Vereinigung mit Gott unverhüllt ist, sich nicht erfüllen wird, solange man sich vorstellt, was als Gott angesehen wird, wie er sich in einem Brief an den Mönch Gaius äußert. Daher, sagt er, ist es notwendig, daß ein solcher über alles mit dem Verstand Erfassbare (*intelligibile*) aufsteigt, ja über sich selbst, wodurch es ihm zuteil wird, in den Schatten und die Finsternis einzutreten. Wenn nämlich der Geist nicht mehr begreift, wird er in den Schatten des Nicht-Wissens versetzt. Und wenn er die Dunkelheit merkt, ist es ein Zeichen, daß dort Gott ist, den er sucht. Ebenso tritt bei einem, der die Sonne sucht, wenn er richtig an sie herangeht, wegen der übergroßen Leuchtkraft der Sonne in der schwachen Sehkraft Dunkelheit ein. Diese Dunkelheit ist ein Zeichen, daß einer, der die Sonne sucht und schaut, richtig an sie herantritt. Wenn keine Dunkelheit einträte, würde er nicht richtig auf die überaus helle Sonne zugehen. Mögen auch alle Hochgelehrten sagen, daß Dunkelheit dann gefunden wird, wenn alles von Gott abgezogen wird, daß so eher ein Nichts als Etwas dem Suchenden entgegentritt, so ist es dennoch nicht

⁷⁷ Vansteenbergh, Autour, wie Anm. 18, 113.

⁷⁸ Zu diesem Brief vgl. die vortreffliche Analyse von Martin Thurner, *Gott als das offenbare Geheimnis nach Nikolaus von Kues*, Berlin 2001, 353ff.

⁷⁹ Vansteenbergh, Autour, wie Anm. 18, 110.

meine Meinung, daß jene richtig in die Dunkelheit eintreten, weil sie sich nur mit negativer Theologie befassen. Denn weil die negative Theologie abzieht und nichts Positives setzt, dann wird durch sie nicht Gott auf enthüllte Weise gesehen werden, es wird nicht gefunden werden, daß Gott existiert, sondern eher, daß er nicht existiert, und wenn man positiv sucht, wird man es durch Nachahmung und verhüllt, niemals enthüllt, finden. – Dionysius hat aber an den meisten Stellen die Theologie durch Gegensätze gelehrt, nämlich, daß wir positiv an Gott herantreten oder negativ. Aber in dem Buch, wo er die Mystische und geheime Theologie auf mögliche Weise darlegen will, springt er über die Gegensätze bis zur Verbindung und zum Zusammenfallen, bzw. zur ganz einfachen Vereinigung, die nicht von der Seite kommt, sondern direkt über jede Abziehung und das Positive, wo die Abziehung mit dem Positiven zusammenfällt und die Negierung mit der Behauptung. Jenes ist eine ganz geheime Theologie, mit der sich keiner der Philosophen befasst hat und sich nicht befassen kann, wo doch das allgemeine Prinzip der ganzen Philosophie gilt, daß zwei Gegensätze nicht zusammenfallen. Daraus folgt notwendigerweise, daß einer, der in mystischer Weise Theologie betreibt, sich über alle Vernunft und Intelligenz in Dunkelheit stürzt, indem er sogar sich selber hinter sich lässt. Und er wird finden, daß das, was der Verstand als unmöglich beurteilt, nämlich Sein und zugleich Nicht-Sein, selbst notwendig ist, ja, wenn keine solche dichte Dunkelheit der Unmöglichkeit erschiene, es keine höchste Notwendigkeit gäbe, welche jener Unmöglichkeit nicht widerspricht. Jedoch die Unmöglichkeit ist selbst die wahre Notwendigkeit. – Und wenn einer den Text griechisch und lateinisch liest, wird er sehen, daß nach meinem Urteil Dionysius so zu verstehen ist; darauf sagt er, daß man dann, wenn man das mit dem Verstand Erfassbare behandelt hat, ohne Wissen zu ihm selbst komme, weil man dann finden wird, daß die Verwirrung, zu der man sich ohne Wissen erhebt, Gewissheit ist, und die Dunkelheit Licht, und Nicht-Wissen Wissen. Die Art und Weise, in welcher der Kartäuser spricht, kann weder gelehrt noch gewusst werden, auch er selbst hat sie, wie er schreibt, nicht ausprobiert. Es ist nämlich notwendig, daß jeder Liebende, der sich ohne Wissen zu der Vereinigung mit dem Geliebten erhebt, irgendeine Erkenntnis voraussetzt, weil das ganz Unbekannte weder geliebt noch gefunden wird. Auch wenn es gefunden würde, würde es nicht begriffen werden. Daher ist jener Weg, wo einer sich bemühen würde, sich ohne Wissen zu erheben, weder sicher noch in Schriften zu lehren. Und der Engel Satans, der sich in den Engel des Lichts verwandeln würde, würde sehr leicht den Leichtgläubigen auf den Abweg führen; denn der Liebende müsste sich eine Vorstellung vom Geliebten machen. Wenn er das täte, müsste er es auf eine mit dem Verstand erfassbare Weise machen, wenn er nicht in die Dunkelheit einträte und dann glauben würde, er habe Gott gefunden, wenn er etwa Ähnliches gefunden hätte. – Ich will niemanden tadeln, doch dies, scheint mir, hat Dionysius keinesfalls gewollt, daß Timotheus sich ohne Wissen erhebt, wenn nicht auf diese Weise, wie ich vorher gesagt habe, und nicht auf diese Weise, wie es der Kartäuser will, indem er im Affekt den Verstand hinter sich lässt. Und daß Sich-Erheben hat die Bedeutung, die ich erwähnt habe. Sich-Erheben kann nicht für An-Gott-Herantreten gesagt werden, wenn einer nicht sich selbst nach oben bewegt. Auch wenn diese Bewegung über sich selbst hinausgeht, so daß sie ohne Wissen ist, so erfolgt sie dennoch zur Vereinigung mit dem Gesuchten ohne Wissen. Denn sich ohne Wissen erheben kann man nur mit der vom Verstand ohne erfassbaren Kraft sagen, der Affekt aber erhebt sich nicht ohne Wissen, weil er nicht einmal bewusst sein kann, es sei denn, er hat das Wissen vom Verstand. Wissen und Nicht-Wissen haben mit dem Verstand zu tun, nicht mit dem Willen, wie das Gute und Böse mit dem Willen, nicht mit dem Verstand zu tun haben. – Wie wir uns selbst aber zur

Mystischen Theologie begeben können, um in der Unmöglichkeit die Notwendigkeit und in der Negation das Positive zu verkosten, lässt sich schwer lehren, denn jedes Verkosten, das ohne höchste Süße und Liebe nicht sein kann, kann in dieser Welt nicht vollkommen empfunden werden. *Und mir schien es, diese ganze Mystische Theologie bestehe darin, in die absolute Unendlichkeit einzutreten, denn die Unendlichkeit nämlich heißt das Zusammenfallen der Gegensätze, d. h. das Ende ohne Ende. Und niemand kann Gott mystisch sehen außer in der Dunkelheit des Zusammenfallens, das ist die Unendlichkeit (Et mihi visum fuit quod tota ista mistica theologia sit intrare ipsam infinitatem absolutam, dicit enim infinitas contradictorium coincidentiam, scilicet finem sine fine; et nemo potest Deum mystice videre nisi in caligine coincidentie, que est infinitas).* Aber darüber werdet ihr mehr sehen, so Gott es fügt, was er selbst geben wird.⁸⁰

Allerdings kleidet er dieses zentrale Problem der mystischen Theologie in den Kontext einer hermeneutischen Frage: Wie ist die Anweisung des Dionysius Areopagita an Timotheus, »ohne Wissen zur mystischen Theologie aufzusteigen« (*ignote ascendere ad mysticam theologiam*),⁸¹ zu verstehen? Inhaltlich bedeutet das nach Cusanus – wiederum unter Verweis auf Dionysius⁸² –, dass die menschliche »Spekulation«

»über den Aufstieg unseres vernünftigen Geistes bis zur Vereinigung mit Gott und bis zu jener hüllenlosen Schauung nicht vollendet wird, solange man an die (menschliche) Gottesvorstellung denkt.«

*...speculatio illa que versatur circa ascensum rationalis nostri spiritus usque ad unionem Dei et visionem illam que est sine velamine non complectitur quamdiu id quod Deus indicatur intelligitur.*⁸³

⁸⁰ Nikolaus von Kues, Briefe und Dokumente zum Brixner Streit. Kontroverse um die Mystik und Anfänge in Brixen (1450–1455). Hg. von Wilhelm Baum und Raimund Senoner, Wien 1998, 96–101; Vansteenbergh, Autour, wie Anm. 18, 113–116 (der kursiv gesetzte Text 115f.).

⁸¹ Ebd., 113 (die deutsche Übersetzung nach Oehl [wie Anm. 57], 551–558, hier 551). Die Stelle bezieht sich auf des Dionysius' »De mystica theologia« I 2 (Günter Heil und Adolf Martin Ritter [Hgg.], Corpus Dionysiacum II, Berlin-New York 1991, 142, 8; vgl. dazu die lateinischen Übersetzungen in Dionysiaca. Facsimile-Neudruck der zweibändigen Ausgabe Brügge 1937 in vier Bänden. Mit einem Nachwort von Martin Bauer, Stuttgart-Bad Cannstatt 1989, Bd. 2, 568). Zum großen Zusammenhang vgl. Werner Beierwaltes, Der verborgene Gott. Cusanus und Dionysius, in: ders., Platonismus im Christentum, Frankfurt a. M. 1998 (Phil. Abh. 73), 130–171, hier 147 mit Anm. 41; vgl. auch de Andia, wie Anm. 51.

⁸² Briefe an den Mönch Gaius 1–4, in: Corpus Dionysiacum II (wie Anm. 52), 156–161; deutsche Übersetzung: Pseudo-Dionysius Areopagita, Über die Mystische Theologie und Briefe. Eingeleitet, übersetzt und mit Anmerkungen versehen von Adolf Martin Ritter, Stuttgart 1994 (Bibl. d. griech. Lit. 40), 90–92.

⁸³ Vansteenbergh, Autour, wie Anm. 18, 114; Baum/Senoner, wie Anm. 80, 96f. Im folgenden analysiere ich den Brief im Blick auf den hier in extenso abgedruckten Text.

Nikolaus von Kues stellt sich mit dieser Aussage in einen doppelten Spannungsbereich: Der zuerst vorgegebene ist der Bereich christlich-traditioneller Psychologie mit ihrer Unterscheidung von Kern, Substanz oder Wesenheit der Seele von ihren »Potenzen«, d. h. Kräften und Tätigkeiten;⁸⁴ der zweite Vorstellungsbereich ist der einer ins Göttliche übergreifenden, d. h. alles Menschliche und seine Fähigkeiten übersteigende Aufstiegsschema zur mystischen Ekstase. Schon die rheinländische Mystik, insbesondere Johannes Tauler, hatte das Konzept eines alle menschlichen Fähigkeiten und allen Gottesbezug tragenden Seelengrunds als eigentlichen Ort göttlicher Präsenz erkannt. Von diesem dynamisch bewegten Seelen-Un-Ort (Eckharts *vünkelin*) her wurde die mystische Erfahrung Gottes als eine nahezu ontologisch immer schon vorgegebene, aber voll bewegte Einheit mit Gott im Sinn einer Grundmystik gesehen (der Mensch ist *ein im gewürcke* mit Gott [nach Meister Eckhart]). Es ist, wie wenn diese Konzeption hier im Konzept des dionysischen Aufstiegsschemas vergessen gegangen wäre zugunsten einer Startposition des »anfangenden« Menschen im Bereich einer nahezu profanen Psychologie, nach welcher dem Menschen zwei Hauptkräfte zur Verfügung stehen – Affekt und Intellekt, die im Aufstieg zu Gott gegeneinander eine Front bilden, so dass gefragt werden muss, welche Kraft die tüchtigere ist. Cusanus, der durchaus die eckhartsche Position kennt,⁸⁵ passt sich der spiritualitätsgeschichtlichen Situation und dem Niveau seiner Gesprächspartner an und versucht aus dem geistigen Milieu heraus, aus dem ihm die Frage nach den mystischen Vermögen gestellt wurde, zu antworten.⁸⁶

Um bei diesem Aufstieg einen angemessenen Begriff vom unbenennbaren Gott zu bekommen, gilt es, über alles Rationale und Intelligible und damit über sich selbst hinauszusteigen, bis dahin, wo Schatten und Finsternis den Menschen umhüllen. Solche Verdüsterung (*umbra ignoran-*

cie) ist untrügliches Zeichen dafür, dass Gott anwesend ist – nicht als Beraubung von Licht, sondern als dessen Überfülle, das dem schwachen Gesichtssinn allzu maßlos vorkommen muss. Die Theologie hat nur scheinbar die für diesen Vorgang gemäße Methode im Griff, wenn sie sich entweder der negativen oder positiven Theologie überlässt. Die Apophase entleert den Gottesbegriff zum reinen Nichts, und die Kataphase verhüllt ihn, indem sie ihn mit ihrer Begrifflichkeit überdeckt. Die Lösung für das Problem der angemessenen Bezeichnung Gottes und damit des Zugangs zur Vereinigung mit ihm bietet sich in einer *secretissima theologia*, in der über die Zweiteilung der theologischen Methoden hinweg gesprungen wird, hinein in die Vereinigung, in den Ineinsfall und in die allereinfachste Vereinigung. Völlig geheim soll diese Art der Theologie heißen, weil sie den Philosophen, die auf die Anerkennung des Widerspruchsprinzips eingeschworen sind, keinerlei Zugang gewährt. Der »Mystiker« (*mystice theologizans*) dagegen ist in der Lage, zwei kontradiktorische Gegensätze zugleich wahr sein zu lassen. Mit andern Worten: der mystische Theologe übersteigt in seinem Denken alle Vernunft und Erkenntnis, verlässt sich selbst und übergibt sich der Dunkelheit des Ineinsfalls von Sein und Nichtsein, so dass die bare Unmöglichkeit zur reinen Notwendigkeit wird. Dionysius meint daher nach der Meinung des Kardinals, »dass man, seine Erkenntnis selbst mit Füßen tretend, ohne Wissen zu Gott streben muss«, bis dann jene *confusio* Raum gewinnt, in der Erkenntnislosigkeit Gewissheit, Dunkelheit Licht und Nichtwissen Wissenschaft wird. Das ist – recht bedacht – kein skeptisch-subversiver Aufruf zu Ignoranz, der menschliches Wissen in Frage stellen möchte, sondern eine Aufforderung, die menschlichen Kräfte der *ratio* und des *intellectus* bis an die Grenze ihrer kategorialen Zuständigkeit zu dehnen. Das Gegenbeispiel einer ungerechtfertigten, d. h. wissenslosen und unbelehrbaren Ignoranz bietet »jener Kartäuser«, der behauptet, der Mensch könne rein über die Kräfte des Gefühls und Affekts zu Gott gelangen. Für Cusanus gibt es keine Möglichkeit, ohne Erkenntnis zu lieben. Im Gegenteil, jeder Liebende, der sich mit dem Geliebten vereinen möchte, ist notwendigerweise auf vorausgehende Erkenntnis angewiesen. Erst über die volle Anstrengung der Erkenntnis vermag der mystische Theologe in die Dunkelheit des Nichterkennens zu gelangen, erst der Wissende vermag sein Nichtwissen begründeterweise einzuge-

⁸⁴ Vgl. Pius Künzle, Das Verhältnis der Seele zu ihren Potenzen. Problemgeschichtliche Untersuchungen von Augustin bis und mit Thomas von Aquin, Freiburg 1956, 1–6, wo die Problemkonstanten erwähnt werden.

⁸⁵ Vgl. Herbert Wackerzapp, Der Einfluss Meister Eckharts auf die ersten philosophischen Schriften des Nikolaus von Kues (1440–1450), Münster 1962 (BGPTMA XXXIX/3); Stefanie Frost, Nikolaus von Kues und Meister Eckhart. Rezeption im Spiegel der Marginalien zum *Opus tripartitum* Meister Eckharts, Münster 2006 (BGPTMA NF 69).

⁸⁶ Vgl. Ivánka, wie Anm. 51, 352ff.

stehen. So kann nur der wissende Intellekt auf unwissende Weise – d. h. im Wissen um das Unwissen – zum Göttlichen emporstreben; dem reinen Affekt ist solches verwehrt; er tritt gedankenlos am Ort, wo er ist. Da die Dialektik von Wissen und Nichtwissen nicht dem ungerichteten *Gefühl* entstammt, verlangt sie die Rastlosigkeit des *Denkens*, das sich ins Wagnis der Koinzidenz des Widersprüchlichen je neu hineinbewegt und damit das dynamisch inchoativ, d. h. je neu erfolgende »Eintreten in die absolute Unendlichkeit« bewirkt, in höchstem Verkosten, das *in statu viae* nie vollends genossen werden kann.

In seinem erst 1460 abgeschlossenen *Triologus de possest* kommt Cusanus nochmals auf die »mystische Theologie« zu sprechen, wenn er den Namen, den Gott sich selber im Alten Testament gegeben hat – »Ich bin, der ich bin« (Ex 3,14) – erläutert:

»Dieser Name führt den Betrachtenden über allen Sinn, Verstand und alle Vernunft hinaus (*super omnem sensum, rationem et intellectum*) zur mystischen Schau (*in mysticam visionem*), von welcher der Aufstieg jeder erkennenden Kraft sein Ende und die Enthüllung des unbekannten Gottes ihren Anfang hat. Wenn nämlich der Wahrheitsuchende, nachdem er alles hinter sich gelassen hat, über sich selbst hinaufgestiegen sein wird und findet, daß er weiter keinen Zugang hat zum unsichtbaren Gott, der ihm unsichtbar bleibt, weil er in keinem Licht seines Verstandes gesehen wird, dann erwartet er in demütigstem Verlangen (*devotissimo desiderio*) jene allesvermögende Sonne, und hofft, daß er durch ihren Aufgang, wenn die Finsternis vertrieben ist, erleuchtet werde, so daß er den Unsichtbaren so weit schaut wie er sich selbst offenbaren will. So verstehe ich den Apostel, daß Gott von der erkannten Schöpfungswelt her – wenn wir nämlich die Welt als Schöpfung erkennen und über die Welt hinausgehend nach ihrem Schöpfer fragen – sich selbst als ihren Schöpfer offenbare all denen, die ihn mit größtem geformtem Glauben suchen.«

Ducit ergo hoc nomen speculantes super omnem sensum, rationem et intellectum in mysticam visionem, ubi est finis ascensus omnis cognitivae virtutis et revelationis incogniti die initium. Quando enim supra se ipsum omnibus relictis ascenderit veritatis inquisitor et reperit se amplius non habere accessum ad invisibilem deum, qui sibi manet invisibilis, cum nulla luce rationis suae videatur, tunc expectat devotissimo desiderio solem illum omnipotentem et per sui ipsius ortum pulsa caligine illuminari, ut invisibilem tantum videat quantum se ipsum manifestaverit. Sic intelligo apostolum a creatura mundi intellecta, puta quando ipsum mundum creaturam intelligimus et mundum transcendentem creatorem ipsius inquirimus, se manifestare ipsum ut creatorem suum summa formata fide quaerentibus.⁸⁷

Auch die andern auf die *theologia mystica* ausgerichteten Stellen⁸⁸ sagen im Wesentlichen nichts anderes als das, was Dionysius Areopagita in seiner *Theologia mystica* über Moses berichtet:

⁸⁷ *Triologus de possest* 15; H 9, 18f; h XI/2, N. 15, 1–14, S. 19f.

⁸⁸ Verzeichnet im Apparat zu Predigt CCLVIII, N. 7, 6–9; h XIX/5, S. 380: 1. Brief vom 14. 9. 1453 (siehe oben zitiert); *Apol. doct. ign.*

»Allein denen zeigt sie [*theologia* = die Gotteskunde] sich unverhüllt und so, wie sie wahrhaftig ist, die den Gesamtbereich des Unreinen wie des Reinen durchqueren, (dannach selbst) über die Gipfel aller Heiligung hinaus emporsteigen und (schließlich auch noch) die göttlichen Lichter, himmlischen Klänge und Worte allesamt im Rücken lassen und in »das Dunkel« eintauchen, »in welchem, nach dem Zeugnis der WORTE, der in Wahrheit wohnt, der über alles erhaben ist [Ex 20, 21; vgl. 19, 9]. – Denn nicht ohne Grund wird der hl. Mose geheißt, sich zunächst selbst zu reinigen und danach sich von denen zu scheiden, die nicht derart (gereinigt) sind. Nachdem er aber völlig gereinigt ist, hört er die vielstimmigen Posaunen... und schaut eine Lichterfülle, aufblitzend... in reinen, weithin leuchtenden Strahlen. Alsdann sondert er sich von der Menge ab und gelangt in Begleitung der auserwählten Priester zum Gipfel der göttlichen Aufstiege... Allein nicht einmal dort trifft er auf Gott selbst, schaut auch nicht ihn selbst – ist er doch unsichtbar –, wohl aber den Ort, da er weilt... Danach löst sich (Mose) auch vom Bereich dessen, was sichtbar ist und zu sehen vermag, und taucht in das Dunkel des Nichtwissens ein, in das wahrhaft mystische (Dunkel), in dem er sich allem gegenüber verschließt, was die Erkenntnis zu erfassen imstande ist. Er ist darin eingehüllt in das vollkommen Unfassbare und Unsichtbare, dem ganz und gar zu eigen, weder sich selbst noch einem anderen. Sondern dadurch, daß jede Erkenntnistätigkeit aufhört, ist er in einem höheren Sinne mit dem vereint, der völlig unerkennbar ist, und indem er nicht (mehr) erkennt, erkennt er in einer Weise, die die Vernunft übersteigt.«⁸⁹

»Mystische Theologie« ist also der auserwählte Ort, an dem sich der Aufstieg (mit Mose) in die dunkle Unsichtbarkeit und Unerkennbarkeit Gottes als ein Weg der immer tieferen Vereinigung mit ihm abzeichnet. Denn es ist notwendig, »daß wir mit Moses in der Dunkelheit aufsteigen müssen«, »wie es Dionysius, dessen Fest wir heute feiern, in der Mystischen Theologie lehrt«. »Denn Gott findet man dann, wenn man alles andere verläßt, und dieses Dunkel ist Licht im Herrn.«⁹⁰

Noch eine Stelle, auf die Hoye verwiesen hat,⁹¹ ist für die *theologia mystica* von Belang. Sie findet sich in der Predigt CCLVIII⁹² und stellt eine Art Umschlagplatz zwischen Selbstoffenbarung und Verborgenheit Gottes dar, offeriert damit nach Cusanus dem nach Gott Sehnsüchtigen eine Denkform, die er in dem drei Jahre zuvor publizierten Werk »De visione Dei« in den Status eines greifbaren Experiments erhoben hatte. Sie lautet:

⁸⁹ De mystica theologia I, 3, (1000 C – 1001 A); zitiert nach; Pseudo-Dionysius Areopagita, Über die Mystische Theologie und Briefe. Eingeleitet, übersetzt und mit anmerkungen versehen von Adolf Martin Ritter, Stuttgart 1994, 75f.

⁹⁰ *Apologia doctae ignorantiae* N. 29; h II, 19, 26 – 20, 3: ... *quaeritur in docta ignorantia, uti (sic! eventuell für ubi?) Dionysius noster, cuius hodie festa agimus, in Mystica theologia sic cum Moyse in caliginem ascendendum instruit. Tunc enim reperitur Deus, quando omnia linquantur; et haec tenebra est lux in Domino.* Die deutsche Übersetzung, wie Anm. 100.

⁹¹ Hoye, wie Anm. 45, 146.

⁹² N. 7, 1–10; h XIX, 379f.

Diceret forte aliquis: »Deum nemo umquam vidit, ut ait Iohannes Evangelista, et hoc »unigenitus Filius Dei, scilicet Christus, revelavit. Quomodo ergo revelatur invisibilis? Respondeo: hoc est revelare Deum, scilicet quod Deus est et non est aliquid visibile. Et haec est mystica theologia, per quam negative intramus in caliginem, ubi Deus est, abnegando de eo omne cognitum et nominabile. Revelatum est igitur quod colit visibile, non colit Deum. Sed cum Deus coli debeat et penitus incognitum non possit coli, ideo revelatum est consequenter necesse esse quod Deus invisibilis per oculos corporales seu per visibilem certitudinem fide mentis videatur ut colatur. Ostenditur igitur quomodo invisibilis accedatur, scilicet fide. Et haec est fides: Christum Dei Filium esse Dei nostri et Patris sui ostensorem, in cuius visione est sufficientia felicitatis, ut Philippus dicebat: »Ostende nobis Patrem, et sufficit nobis.« De quo saepe diximus.

»Es könnte nun einer sagen: »Gott hat nie einer gesehen«, wie Johannes der Evangelist schreibt; und dies hat »der eingeborene Sohn«, Christus, offenbart. Wie also wird der Unsichtbare geoffenbart? Ich antworte: Gott offenbaren heißt folgendes: nämlich, daß Gott existiert und daß er nicht etwas Sichtbares ist. Und dies ist mystische Theologie, durch die wir auf negative Weise in die Finsternis eintreten, wo Gott ist, indem wir an ihm alles Erkenn- und Benennbare verneinen. Geoffenbart ist also das, was einer als Sichtbares verehrt, nicht was als Gott verehrt wird. Aber da Gott verehrt werden muß, und etwas Uerkanntes nicht verehrt werden kann, ist es offensichtlich, daß es durchaus notwendig ist, den unsichtbaren Gott mit körperlichen Augen oder sichtbarer Gewissheit im Glauben des Geistes zu sehen, damit er verehrt werden kann. Es wird also gezeigt, auf welche Weise man sich dem Unsichtbaren nähern kann, d. h. im Glauben. Und dies ist der Glaube: Christus ist Sohn unseres Gottes und Bezeuger seines Vaters, in dessen Erblickung Genügen aller Glückseligkeit liegt, wie Philipp sagte: »Zeig uns den Vater, und es genügt uns.« Darüber haben wir schon viel gesprochen.«⁹³

Damit ist der Weg offen für das Experiment der Erfahrung des Göttlichen in der Sphäre menschlicher Zeichen- und Symbolwelten, in denen sich das Änigmatische und Ambivalente zwischen Sichtbarkeit und Unsichtbarkeit des Göttlichen ansiedeln und betrachten lässt. Sicherlich bleibt die »mystische Theologie« dominant im Austausch von Sichtbarem und Unsichtbarem: Gott ist Geheimnis und bleibt es; aber es ist ein »offenbares« Geheimnis!⁹⁴

2. Sowohl nach Thema und Absicht erweist sich die Schrift »De visione Dei« aus dem Jahre 1453 als ein spezifisches Ergebnis des Streits um die mystische Erfahrung.⁹⁵ Sie hat die Aufgabe, gleichzeitig die

⁹³ Übersetzung von Hoyer und mir.

⁹⁴ Vgl. Thurner, wie Anm. 78, 383ff.

⁹⁵ Vgl. das Inhaltsreferat in meiner in Anm. 3 genannten Publikation: DEUM MISTICE VIDERE. Dazu eine Kurzfassung in: Nikolaus von Kues, Vom Sehen Gottes. Ein Buch mystischer Betrachtung. Aus dem Lateinischen übertragen von Dietlind und Wilhelm Dupré. Mit einem Nachwort von Alois M. Haas, Zürich und München 1987 (Unbekanntes Christentum), 125–175. Der lateinische und deutsche Text von »De visione Dei« folgt den Ausgaben von h VI (2000) und Hopkins, wie Anm. 14, und Pfeiffer, wie Anm. 75, ohne dass ich im Einzelnen exakte Angaben gebe.

»Leichtigkeit der mystischen Theologie« und deren »Wunderbares«, »das sich über jedes sinnliche, verstandesmäßige und einsichthafte Sehen hinaus offenbart«, darzulegen. Es geht um eine möglichst einfache und allgemein verständliche Einübung – *experimentaliter* – »in die allerheiligste Dunkelheit« Gottes, um daselbst »die Gegenwart des unzugänglichen Lichtes« zu »fühlen« und so das »Mahl der ewigen Glückseligkeit vorauszuverkosten«. Wiederum ist dies völlig im geschichtlichen Zusammenhang christlicher Spiritualität gesprochen. Das Besondere aber an der cusanischen Bestimmung ist, dass hier aus einem Bereich jenseits der Differenz von kata- oder apophatischer Theologie gesprochen wird. Beide sind hier mitsamt den Kräften der *ratio* und des *intellectus* überschritten – ein Bereich, der sich für Möglichkeiten der Darbietung experimenteller Gotteserfahrung öffnet, aber das Gottesgeheimnis nie zu lüften vermag. Es ist Nikolaus' Wende zur änigmatischen Darstellbarkeit der göttlichen Dunkelheit.

Ganz nebenbei sei auf die »absolute Gottesformel«⁹⁶ hingewiesen, einen bedeutenden Satz des Cusanus aus dem 1. Buch, 6. Kapitel von »De docta ignorantia«, der unaufhebbar den *murus absurditatis* Gottes markiert, der übersprungen werden muß. Es geht um das schlechthin Größte; der Satz lautet:

»... die größte Wahrheit [ist] das Größte absolut. Es ist folglich in höchster Weise wahr, daß das schlechthin Größte ist oder nicht ist oder ist und nicht ist oder weder ist noch nicht ist. Mehr Aussagen lassen sich weder aussprechen noch denken.«

*Praeterea veritas maxima est maximum absolute. Maxime igitur verum et ipsum maximum simpliciter esse vel non esse vel esse et non esse vel nec esse nec non esse. Et plura nec dici nec cogitari possunt.*⁹⁷

⁹⁶ Tilman Borsche, Was etwas ist. Fragen nach der Wahrheit der Bedeutung bei Platon, Augustin, Nikolaus von Kues und Nietzsche, München 1990, 231f.: »Die göttliche Antwort auf die allgemeine Frage, **was etwas ist**, liegt nach Cusanus in dem, was man seine absolute Gottesformel nennen könnte. Wie er unter Berufung auf Platon ausführt, muß »das Kontradiktorische vom Einen negiert werden, so daß es weder ist noch nicht ist, noch ist und nicht ist, noch ist oder nicht ist.« Diese Art, von Gott zu reden, die »unendlicher« (princ., n. 21, Z. 12) ist als alle früheren, ist das unendliche Urteil selbst. Sie offenbart die absolute Macht des Urteilens, die alle möglichen Formen des Urteils in sich schließt. Durch diese subtilissima coniecturalis responsio (princ., n. 21, Z. 17) auf die Frage nach Gott wird das Unsagbare, das aller Rede zugrunde liegt, in menschlichen Worten – versagt.«

⁹⁷ De docta ignorantia I, c. 6, n. 16; H 15a, 8–11.

Der Satz hat erst vor kurzem seine ihm innewohnende Globalisierungstendenz offenbaren dürfen im Werk eines noch kaum zur Kenntnis genommenen Werks von Hans P. Sturm, der in drei umfangreichen Buchpublikationen auf die weltweite Bedeutung der weisheitlichen Implikationen der Reihungsstruktur dieses Satzes hingewiesen hat. Es handelt sich um das in den religiösen Weltkulturen als *catuskoti* bekannte Vierkanturteil; ein Tetralema, dessen vier Setzungsglieder »sowohl in antiken, indischen als auch in abendändischen ›Metaphysiken‹ als Beschreibungsformeln der vier Glieder der Geiststruktur Verwendung fanden.«⁹⁸ Wenn Cusanus sich darüber im klaren gewesen sein sollte – und

⁹⁸ Josef Koch, *Die Ars coniecturalis des Nikolaus von Kues*, Köln 1956, 43ff.; Hans Gerhard Senger, *Sprache der Metaphysik*, in: ders., *Ludus sapientiae. Studien zum Werk und zur Wirkungsgeschichte des Nikolaus von Kues*, Leiden 2002, 63–87; Hans P. Sturm, *Tetralogos – Ein erster Versuch. Die vier Positionen der Aussage und die vier Glieder des Geistes in der Mändükya-Upanisad und der ars coniecturalis des Nicolaus Cusanus*, in: Notker Schneider, R. A. Mall und Dieter Lohmar (Hg.), *Einheit und Vielfalt. Das Verstehen der Kulturen*, Amsterdam 1998, 85–98; vgl. jetzt zusätzlich Hans P. Sturm: *Weder Sein noch Nichtsein. Der Urteilsvierkant (catuskoti) und seine Korollarien im östlichen und westlichen Denken*, Würzburg 1996, 389–407; ders., *Urteilsenthaltung oder Weisheitsliebe zwischen Welterklärung und Lebenskunst*, Freiburg 2002, 85, 89, 114, 163, 240, 248, 252, 304, 307, 313, 342f., 350, 355, 363, 430f., 456; 174–179, mit Akzent auf dem »epistemologischen Akt« der inneren »Leerung«, obwohl die Unterscheidung gegenüber dem »existentiell-mystischen« Akt letztlich eine künstliche sein dürfte. Dazu die jüngste Publikation von Hans P. Sturm, *Widerspiegelung des Geistes. I: Die vier Stadien der Entsetzung (in) der buddhistischen Mittelweg-Philosophie, nebst Parallelen aus J. G. Fichtes ›Wissenschaftslehren‹. Eine Grundlegung der Strukturtheorie der Reflexion*, Augsburg 2004, 31, 81, 96. Sturms Werk stellt einen eigentlichen Neuanfang vergleichender Erforschung von Gehalten und Formeln der Philosophie-, Theologie- und Spiritualitätsgeschichte dar, der – in einer Zeit verzweifelter universitärer Suche nach »Exzellenz!« – allen Grund böte, anerkannt und wahrgenommen zu werden! – Ähnlich geht auch Katharina Ceming vor: *Einheit im Nichts. Die mystische Theologie des Christentums, des Hinduismus und Buddhismus im Vergleich*, Augsburg 2004, 166–199. Die Autorin hat Recht, wenn sie die cusanische Mystik als eine »unendliche Annäherung« (194–196) wahrnimmt, die sich erst eschatologisch vollendet. Gleichwohl möchte ich im Blick zurück auf die augustinische Tradition, in welcher Cusanus selber steht, den Rahmen einer *visio intellectualis* als höchste Unendlichkeitserfahrung in Endlichkeit für die Deutung der cusanischen Erfahrung (vor allem für den Sprung über die Mauer) ansetzen wollen. Man denke an Augustins Konzept der drei Arten der Vision – *visio corporalis*, *imaginalis* und *intellectualis* (Hans Urs von Balthasar, *Thomas und die Charismatik*, Thomas und die Charismatik. Kommentar zu Thomas von Aquin, *Summa Theologica Quaestiones II II 171–182*. Besondere Gnadengaben und die zwei Wege menschlichen Lebens, Freiburg i. Br. 1996, 429f. [Augustinus], 445, 474ff., 466–481). Nikolaus argumentiert in *De vis. Dei*, c. 17, N. 79; h VI, S. 62f. allerdings ganz aus dem Schmerz der Differenz der Endlichkeit zum

er war es mit Sicherheit –, dann hat er mit den vier Gliedern seiner Aussage über Gott als das schlechthin größte denkbare Maximum mit Sicherheit den sprachlichen »Prädikations- oder Setzungshorizont« zugunsten der Differenzlosigkeit Gottes zu allem und jedem – ähnlich wie

Unendlichen heraus, wenn er festhält: »Die Offenbarung (über den Unsichtbaren) aber reicht nicht an den Geschmack heran. Das Ohr des Glaubens rührt nicht die Süßigkeit an, die es zu verkosten gilt. Du aber, Gott, hast es mir geöffnet, dass kein Ohr es gehört hat noch in eines Menschen Herz herabgestiegen ist die Unermesslichkeit Deiner Süßigkeit, die Du denen bereitet hast, die Dich lieben (vgl. 1 Kor 2, 99). Dies hat uns Paulus, Dein großer Apostel, geöffnet, der über die Mauer des Zusammenfalls ins Paradies entrückt worden ist (vgl. 2 Kor 12, 3–4), wo allein Du unverhüllt geschaut werden kannst, der Du die Quelle aller Wonnen bist. Im Vertrauen auf Deine unendliche Güte habe ich mich dieser Entrückung hinzugeben versucht, um Dich, den Unsichtbaren, und die unenthüllbare Schau enthüllt zu sehen. Doch wohin ich gekommen bin – Du weißt es; ich weiß es nicht. Und es genügt mir Deine Gnade, durch die Du mich gewiss machst, daß Du unbegreiflich bist, und durch die Du mich zu starker Hoffnung aufrichtest, dass ich, von Dir geleitet, zum Genuss Deiner kommen werde« (nach Pfeiffer, wie Anm. 75, 67f.). *Revelatio autem gustum non attingit. Auris fidei non attingit dulcedinem degustabilem. Hoc autem tu, deus, revelasti mihi, quia nec auris audit nec in cor hominis descendit infinitas dulcedinis tuae, quam praeparasti diligentibus te. Revelabit nobis hoc Paulus magnus apostolus tuus, qui ultra murum coincidentiae raptus est in paradysum, ubi solum revelate potes videri, qui es fons deliciarum. Conatus sum me subicere raptui confusus de infinita bonitate tua, ut viderem te invisibilem et visionem revelatam irrevelabilem. Quo autem perveni, tu scis, ego autem nescio, et sufficit mihi gratia tua, qua me certum reddis te incomprehensibilem esse, et erigis in spem firmam, quod ad fruitionem tui te duce perveniam.* – Die an Paulus sich anschließende Demutsformel, die auf Glauben (Ulli Roth, *Suchende Vernunft. Der Glaubensbegriff des Nicolaus von Cusanus*, Münster 2000, 211–241) zählt und auf eine Beurteilung der Erfahrung verzichtet, tastet den Kern der eigentlichen *visio intellectualis* in ihrem mystischen Charakter nicht an, sondern bestätigt ihn. Die *visio intellectualis* als solche bleibt bei Cusanus wesentlicher Teil der mystischen *cognitio experimentalis*. Birgit Helander (*Die visio intellectualis als Erkenntnisweg und -ziel des Nicolaus Cusanus*, Uppsala 1988, 8–13) und Donald F. Duclow (*Nicholas of Cusa's Conjectural Neoplatonism*, in: ders., *Masters of Learned Ignorance: Eriugena, Eckhart, Cusanus*, Aldershot 2006, 229–244) bestätigen für die vorliegende Stelle denn auch nur den einmaligen Ausfall einer *visio intellectualis*, sehen aber deren Erfahrung im Leben des Cusanus durchaus als eine Möglichkeit an. Weitere Literatur zur Rolle der *visio intellectualis* bei Cusanus siehe bei Jacobi, wie Anm. 43, 93–98, 111–114, 125–129, 142: Besonders »die Cusanusinterpretationen von E. Cassirer (wie Anm. 9), W. Schulz (wie Anm. 11) und E. Metzke (*Coincidentia oppositorum*. Gesammelte Studien zur Philosophiegeschichte, hg. von K. Gründer, Witten 1961) zeigen, dass [das Problem der *visio intellectualis*] unmittelbar zu den Grundfragen der cusanischen Philosophie gehört: Es geht um die Struktur der *visio intellectualis*, der durch Selbstentfaltung erkennenden und darin Gottes schöpferische Entfaltung abbildenden »mens«; es geht um die endliche Subjektivität und ihr Verhältnis zur als notwendige Voraussetzung ihrer selbst erkannten Transzendenz; es geht um das Verhältnis des Konkreten zum Absoluten und um die Konkretwerdung des Absoluten.«

Eckhart, der die Differenz Gottes zu allem in seiner Indifferenz zu allem sieht,⁹⁹ erschöpfen wollen. Es kommt dann jene bemerkenswerte Dimension der »mystischen Theologie« zum Zug, von der in Cusanus' »Apologia doctae ignorantiae« die Rede ist: Es geht in ihr nie um eine »unverhüllte Schau«, »die uns wissenschaftlich aufbläht« (*in nuda visione scientiali nos inflante*), sondern darum, in Ruhe »leer von dieser Schau nach dem zu streben, was wahrhaft Gott ist, die Ruhe, die alle unsere Bewegung stillt« (*sed potius visionis vacantia tendendo in id, quod vere Deus est*).¹⁰⁰ Nicht Sprechen ist das vordringlichste Ziel der »Theologia mystica«:

»Denn die mystische Theologie führt zu Leere und Schweigen, wo die uns zugestandene Schau des unsichtbaren Gottes ist. Das Wissen, das im Streitgespräch verwendet wird, ist jenes, das einen prahlerischen Sieg der Worte erwartet. Es ist weit entfernt von jenem Wissen, das zu Gott, der unser Friede ist, eilt. Darum kann er, wenn er vorhat, seinem Wissen gemäß zu kämpfen, dessen Qualität nicht verbergen. Das Wissen nämlich, das aufbläht und zum Streit antreibt, verrät sich selbst als ein Wissen, das nicht jenes ist, welches durch Leere zur Schau des Geistes strebt, wie die wissende Unwissenheit.«

*Nam mystica theologia ducit ad vacationem et silentium, ubi est visio, quae nobis conceditur, invisibilis Dei; scientia autem, quae est in exercitio ad confligendum, illa est, quae victoriam verborum expectat et inflatur, et longe abest ab illa, quae ad Deum, qui est pax nostra, properat. Unde cum confligere ex sua scientia proponat, qualis sit illa, occultare nequivit. Id enim, quod inflat et ad conflictum excitat, seipsum prodat: eam scilicet non esse scientiam, quae per vacationem in mentis visionem tendit, qualis est docta ignorantia.*¹⁰¹

Und eben dies – Schweigen, Ruhe, Leere – intendiert die im cusanischen Tetralemma anvisierte Selbstaufhebung der Sprache über Gott als das Größte alles Denkbaren. Gleich aber ist beizufügen, dass die Namenlosigkeit Gottes zur Offenheit einer Allnamigkeit des Allmächtigen führen kann, die, wenn sie das Rätsel Gottes nicht aufheben will, doch gewissermaßen seine Präsenz im Säuseln im Abendwind spürbar zu

machen vermag. Für Cusanus nach seiner Wendung zur Änigmatik ist der Weg jedenfalls wieder offen, Gott in den symbolischen Kontext an ihm interessierter Menschen zu stellen.

Den Experimentalcharakter seines Zugangs zur mystischen Erfahrung der *visio in tenebra* demonstriert Cusanus mittels des didaktischen Einsatzes einer *eicon* Dei, eines Bildes Gottes als des Alles-Sehenden (*cuncta videns*).¹⁰² Dieser Bildtypus ist ihm sowohl aus der weltlichen wie sakralen Sphäre vertraut: Er verweist auf das Bild des Bogenschützen am Nürnberger Markt, auf das Selbstbildnis Rogers van der Weyden im dortigen Rathaus, auf das Veronika-Bild (mit dem Abdruck des Christus-Antlitzes) in seiner Koblenzer Kapelle und schließlich auf das Bild des Engels in der Burg zu Brixen, der das Wappen der Kirche hält. All diesen Bildtypen ist eigen, dass der in ihnen aktualisierte »Blick aus dem Bild« den Betrachter so fixiert, dass er ihm, wo immer er steht oder sich hinbewegt, nicht mehr entgehen kann.¹⁰³ So ist der Blick oder das Sehen Gottes gleichnishaft (*similitudine quadam*)¹⁰⁴ zunächst im Sinne eines Genetivus subjectivus zu deuten: Das Sehen Gottes ist dem menschlichen Sehen immer voraus, und zwar so, dass der von Gott ins Auge gefaßte Mensch jederzeit das Gefühl haben muss, er sei der *exklusiv* von diesem Blick Erwählte, eine Erfahrung, die zur allgemein gültigen Feststellung zu erweitern ist, dass Gott seine »aufmerksamste Fürsorge gegenüber dem geringsten Geschöpf hegt, als sei es das größte und das gesamte Weltall« (*quod ita diligenter curam agit cuiuslibet quasi de solo eo*).¹⁰⁵ Über dieses Experiment will Nikolaus in Form einer Frömmigkeits- und Andachtsübung (*praxis devotionis*) die Tegernseer Mönche zur »mystischen Theologie erheben«.¹⁰⁶

Gott ist von seinem Begriff her (Theos von theoro – sehen) der Alles-Sehende,¹⁰⁷ *visus absolutus*,¹⁰⁸ in dem alles andere »verschränkte«

¹⁰² Im Folgenden gebe ich die Textstellen aus Nikolaus' »De visione Dei« der Einfachheit halber nur mit den Abschnittsnummern und Zeilenzahl an; so lassen sie sich in der lateinischen Ausgabe h VI oder in der deutschen Übersetzung von Pfeiffer, wie Anm. 75, leicht identifizieren. Hier: N. 2, 3, 12.

¹⁰³ Vgl. dazu die Anmerkungen bei Haas, DEUM, wie Anm. 3, 64, 111–113.

¹⁰⁴ N. 2, 2f.

¹⁰⁵ N. 4, 6.

¹⁰⁶ N. 4, 7 und 12–14.

¹⁰⁷ N. 5, 6.

¹⁰⁸ N. 7, 2.

⁹⁹ Vgl. Werner Beierwaltes, Unterschied durch Ununterschiedenheit (Meister Eckhart), in: ders., Identität und Differenz, wie Anm. 76, 97–143; ders., Visio Absoluta oder absolute Reflexion (Cusanus), ebd., 144–175; Thomas A. Carlson, Indiscretion. Finitude and Naming of God, Chicago 1998, 156;

¹⁰⁰ Ich zitiere die »Apologia« nach der Studien- und Jubiläumsausgabe von Dietlind und Wilhelm Dupré: Nikolaus von Kues, Philosophisch-Theologische Schriften, 3 Bände, Wien 1964, hier I, 532f.; h VI, De vis., c. 9, S. 7, 13f., 15.

¹⁰¹ Dupré I, 534f.; h VI, De vis. c. 10, S. 7, 26–8, 6. Vgl. Jean-Louis Chrétien, L'arche de la parole, Paris 1998, 144f. Dahinter steht natürlich Augustinus; vgl. Claudia Edith Kunz, Schweigen und Geist. Biblische und patristische Studien zu einer Spiritualität des Schweigens, Freiburg 1996, 584–631; Jean-Louis Chrétien, Saint Augustin et les actes de parole, Paris 2002, 91–103.

Sehen »unverschränkt« und »zugleich und auf einmal« (*simul et semel*)¹⁰⁹ enthalten ist. Insofern ist er die »Verschränkung der Verschränkungen« oder »eine unverschränkbare Verschränkung« (*contractio contractionum – contractio... inincontrabilis*).¹¹⁰ Umgekehrt ist das Sehen Gottes in jedem Sehen als sein Sein anwesend. Hierin partizipiert das »verschränkte« Sehen des Geschöpfes an der Identität und Selbigkeit aller Tätigkeiten und Attribute in Gott (wie »Sehen, Hören, Schmecken, Riechen, Tasten, Empfinden und Verstehen«),¹¹¹ so dass – gemäß dieser »kreisförmig angelegten Theologie« (*theologia in circulo posita*)¹¹² – das Nachdenken (*speculatio*)¹¹³ des vor der Ikone Gottes Stehenden in die Richtung einer Wahrnehmung dieser Identität oder dieses Zusammenfallens aller Gegensätze (von Stehen und Bewegen, Laufen und Ruhen) in Gott geht.

An diesem Punkt seiner Überlegungen wechselt er das Sprachspiel: Sprach er bisher (bis und mit Kapitel 3, N. 1–8) belehrend und wer-

¹⁰⁹ N. 7, 7.

¹¹⁰ N. 7, 14f. Peter Sloterdijk, Sphären. Mikrosphärologie, Band I: Blasen, Frankfurt a. M. 1998, 583–596, hier 589 schlägt mit Recht als vorteilhaftere Übersetzung von *contractio* »Zusammenziehung« vor, um den Aktualitätsgehalt des Wortes hervorzuheben. – Sloterdijk bringt in: Sphären. Band II, Frankfurt a. M. 1999, 561–576, eine Interpretation von Nikolaus »De ludo globi«. Zu deren Kritik vgl. Martin Thurner, Theologische Unendlichkeitsspekulation als endlicher Weltentwurf. Der menschliche Selbstvollzug im Aenigma des Globusspiels bei Nikolaus von Kues, MFCG 27 (2001) 81–128, besonders Appendix 121–128.

¹¹¹ N. 8, 7f.

¹¹² Vgl. dazu Senger, wie Anm. 52, 122f. »Koinzidenz als Seinsprinzip Gottes – als Voraussetzung gesetzt – macht das Koinzidenzprinzip auch für Denken und Reden notwendig. Alles, was auf der Abstraktionsebene vom »Sehen Gottes« gesagt wird, und alles, was größer in Ansatz zu bringen wäre, als es gedacht werden kann, wäre noch einmal zu entbildlichen, von Konkretion und Andersheit zu abstrahieren und absolut zu denken und zu sagen. Da aber der Mensch doch das Maß seiner Wahrnehmung und seines Denkens ist, vermag er das Erforderliche aber nur auf menschliche Weise... zu tun und Gott als die mensura omnium nur im Überschreiten zu berühren (in excessu attingit). – Solchem Überschreiten tut die übersteigernde Rede der via eminentiae affirmativer Rede nicht Genüge; vielmehr macht der philosophische Koinzidenzbegriff den Überschritt über apophatische und kataphatische Theologie auf die koinzidentelle Rede erforderlich, die »alles und jedes einzelnen, Unterschiedenes und Widersprüchliches »zugleich und ineins« setzt. Und da in ihr das eine für das andere steht und alles das Selbe bezeichnet, kann man »die ganze Theologie als in sich kreisend bezeichnen« (n. 8). Mystische Theologie ist in ihrem Denken und Reden also zirkulär (123).« Zur *theologia circularis* vgl. Rudolf Haubst, Das Bild des Einen und Dreieinen Gottes in der Welt des Nikolaus von Kues, Trier 1952, 64–69, 255–262, 285–299; Hoff, wie Anm. 9, 421–433.

¹¹³ N. 9, 6

bend, so trägt nun für die restlichen 21 Kapitel des Werks der durch die einleitenden Worte des Cusaners betroffene Betrachter der Ikone Gottes die Verantwortung. Cusanus legt dem durch das Experiment Herausgeforderten eine wahre Sturzflut von Betrachtungen, Gedanken und Invokationen in den Mund, deren gebetshafter Charakter¹¹⁴ und mystologischer Sprechduktus nicht zu übersehen ist. Sie zeigen klar die spirituelle Orientierung der Betrachtungen, die nicht ungestraft in einer Deutung des Textes vernachlässigt werden können.

Dem, der hier spricht, drängt sich eine Erfahrung auf, die das Gesehenwerden durch den Allessehenden als eine liebende Zuwendung erkennt, in der sich das Subjekt existentiell gesichert vorfindet:

»Insoweit bin ich nämlich, als Du mit mir bist. Und da Dein Sehen Dein Sein ist, bin ich also, weil Du mich anschaust. Und entzögest Du mir Dein Angesicht, könnte ich keineswegs weiter bestehen.«

*In tantum enim sum, in quantum tu mecum es. Et cum videre tuum sit esse tuum, ideo ego sum, quia tu me respicis, et si a me vultum subtraxeris, nequaquam subsistam.*¹¹⁵

Damit ist eine Verhältnisbestimmung getroffen, die den Menschen zu einem »lebendigen Bild« (*viva imago*)¹¹⁶ Gottes macht, kraft dessen er sich aus freiem Willensentschluß der göttlichen Gnade anzugleichen vermag. Ziel ist die *visio beata*,¹¹⁷ die »Jetzt im Spiegel, in der Ikone, »im Rätsel« (1. Kor 13, 12) zu schauen ist, deswegen aber nicht minder als eine Liebeserfahrung auch schon hienieden erfahren wird:

»Und was ist, Herr, mein Leben anderes als die Umarmung, mit der Deine wonnevolle Liebe mich so liebevoll umfängt!«

*Et quid est, domine, vita mea nisi amplexus ille, quo tua dulcedo dilectionis me adeo amorose amplectitur?*¹¹⁸

Das, was hier dem Menschen als »die absolut größte Vollendung selbst alles geistigen Sehnsens, die nicht größer sein kann« (*ipsa absoluta maximas omnis desiderii rationalis, quae maior esse nequit*),¹¹⁹ dargestellt wird, ist

¹¹⁴ Vgl. Hoff, wie Anm. 9, 408: das Gebet bei Nikolaus als »Grenzmarke, an der sich die... heterogenen Diskurskomplexe von Mystik und Wissenschaft berühren«. Diese Festlegung gilt von Anselm von Canterbury bis Pascal und weit darüber hinaus!

¹¹⁵ N. 10, 9–11.

¹¹⁶ N. 11, 3f.

¹¹⁷ N. 12, 2.

¹¹⁸ N. 11, 13f.

¹¹⁹ N. 12, 15f.

das Verkosten der göttlichen Wonne selbst, die »in erfahrungshafter Berührung ein Erfassen der Süßigkeit von allem, was Freude schenkt, in seinem Ursprung« (*apprehendere experimentalis contactu suavitatum omnium delectabilium in suo principio*)¹²⁰ ist. Es geht um die Erlangung des Wesensgrundes von allem Ersehenswerten in der göttlichen Weisheit. Das ist ein geistiges Kosten (*mente gustare*)¹²¹ des absoluten Sinn- und Wesensgrundes in Gott, »da Du die Süßigkeit selbst des Seins, des Lebens und der Einsicht bist« (*quoniam es ipsa suavisitas esse, vitae et intellectus*).¹²² Gottes Sehen ist mithin kein einseitiger, sondern ein reziproker Vorgang:

»Dadurch, daß Du mich siehst, gewährst Du, daß Du von mir gesehen wirst, der Du »der verborgene Gott« (Jes 44, 15) bist. Niemand kann Dich sehen. Nur insofern kannst Du gesehen werden, als Du es gewährst, daß Du gesehen wirst. Und Dich sehen ist nichts anderes, als daß Du den siehst, der Dich sieht.«

*Videndo me das te a me videri, qui es deus absconditus. Nemo te videre potest, nisi in quantum tu das, ut videaris. Nec est aliud te videre, quam quod tu videas videntem te.*¹²³

Dieses Gesehenwerden durch Gott ist dem aktiven Blicken des Menschen auf Gott unvordenklich voraus: »Du bist da, bevor ich mich zu Dir hinwende.« (*Ades, antequam ad te convertar.*)¹²⁴ Die göttliche Providenz ist Wirken, Erschaffen, Voraussehen und Bewahren, in die sich der Mensch immer schon eingeborgen sieht, selbst dann, wenn er sich von dem »Auge der Gnade« (*oculus gratiae*)¹²⁵ abwendet.

Die Bemühung aller Menschen kann es daher nur sein, dieses »Sehen von Angesicht zu Angesicht« (*facialis visio*)¹²⁶ so einzuüben, dass der göttliche Blick in seiner Intensität »immer durchdringender« (*acutius*)¹²⁷ und schärfer als ein von jeder Verschränkung freier, d. h. als »absolute Form« (*absoluta forma*),¹²⁸ als »Angesicht der Angesichte« (*facies facierum*)¹²⁹ sichtbar und erfahrbar wird. Wenn es wahr ist, dass das göttliche Antlitz

»das Urbild und die Wahrheit aller Angesichte« [ist,] so sieht jedes Angesicht, das in Dein Angesicht schauen kann, nichts anderes oder von sich Verschiedenes, weil es seine eigene Wahrheit sieht.«

*... esse exemplar ac veritatem omnium facierum... Omnis igitur facies, quae in tuam potest intueri faciem, nihil videt aliud aut diversum a se, quia videt veritatem suam.*¹³⁰

Die Nicht-Identität zwischen Urbild und Abbild besteht einzig darin, dass dieses nicht wirklich jenes selbst ist: da es aber von diesem sein Sein bekommt, ist es gnadenhaft ermächtigt, das »Urbild aller Angesichte« (*exemplar... omnium facierum*)¹³¹ – »die Gestalten aller gestaltbaren Angesichte und alle Darstellungen« übersteigend – »im Rätsel«,¹³² bloß und frei vom sichtbaren Licht, d. h. in Finsternis zu schauen. Das »Angesicht der Angesichte« wird nicht aufgedeckt geschaut werden können,

»solange man nicht über alle Angesichte hinaus in eine Art geheimes und verborgenes Schweigen eintritt, wo es kein Wissen und keinen Begriff eines Angesichtes gibt. Das Dunkel, der Nebel, die Finsternis oder Unwissenheit, in die der gerät, der dieses Angesicht sucht, wenn er alles Wissen und jeden Begriff übersteigt, ist nämlich derart, daß man Dein Angesicht diesseits nur verhüllt finden kann. Eben das Dunkel aber enthüllt, daß dort ein Angesicht ist über aller Verhüllung.«

*... quamdiu super omnes facies non intratur in quoddam secretum et occultum silentium, ubi nihil est de scientia et conceptu faciei. Haec enim caligo, nebula, tenebra seu ignorantia, in quam faciem tuam quaerens subintrat, quando omnem scientiam et conceptum transilit, est, infra quam non potest facies tua nisi velate reperiri. Ipsa autem caligo revelat ibi esse faciem supra omnia velamenta.*¹³³

Bedingung der Möglichkeit, zu dieser »mystischen« (im Wortsinn: verborgen-geheimnisvollen) Erfahrung zu gelangen ist für Cusanus letztlich der die menschliche *ratio* (das schlussfolgernde Vermögen) und den *intellectus* (den intuitiven Vernunftschluss) transzendierende Übersprung in den Ineinsfall der Gegensätze, der jenseits der Paradiesesmauer (*murus absurditatis*)¹³⁴ gelegen ist. Das geht allerdings nicht ohne »asketischen« Verzicht, welcher dem menschlichen Verstand abgerungen werden muß: als wissendes Nichtwissen. Die asketische Intention ist also auf ein *transilire*¹³⁵ gerichtet, auf einen Übersprung vom irdisch Lichthaften hinein in die Dunkelheit der Preisgabe aller Begriffe von Schönheit und Glanz

¹²⁰ N. 13, 5–7. Das Wortfeld um *experiri* ist in diesem Traktat besonders intensiv ausgeformt; siehe h VI, 115, im Index Verborum.

¹²¹ N. 13, 9.

¹²² N. 13, 9f.

¹²³ N. 13, 12–14.

¹²⁴ N. 15, 17.

¹²⁵ N. 14, 5.

¹²⁶ Überschrift von Kapitel 6 lautet: *De faciali visione* (N. 17, 1).

¹²⁷ N. 17, 4.

¹²⁸ N. 17, 13 und 33, 10.

¹²⁹ N. 17–21.

¹³⁰ N. 18, 9 und 11f.

¹³¹ Siehe Anm. 130.

¹³² N. 21, 1f.

¹³³ N. 21, 2–8.

¹³⁴ N. 49, 6.

¹³⁵ N. 20, 4; 21, 6. 12. 15; 23, 3; 48, 2.

des göttlichen Antlitzes, so dass die wachsende Dunkelheit das unsichtbare Licht in je größerer Wahrheit erreicht.

Die Schau des Angesichtes erbringt das Resultat »hochwillkommener Gleichnisse«¹³⁶ – ein Vorgang, der ohnehin Leben und Werk des älter werdenden Nikolaus von Kues als die Möglichkeit einer ängstlichen Erkenntnisweise immer mehr bestimmen wird.¹³⁷ Am Beispiel des Nussbaums¹³⁸ wird das Verhältnis von Samenkraft und Frucht ermittelt, anhand dessen sich – im Überschreiten aller verschränkten Samenkraften – »in jene Unwissenheit eintreten (läßt), in der ganz und gar nichts mehr von Kraft und Stärke des Samens bleibt« (*et subintrare ignorantiam illam, in qua nihil penitus maneat virtutis aut vigoris seminalis*),¹³⁹ in der Gott die »absolute Kraft und darum die Natur aller Naturen« (*es vis absoluta et ob hoc natura naturarum omnium*)¹⁴⁰ ist. Mit andern Worten: Wer Gott hat oder sieht, der hat Alles, da Gott ja »alles in allem« (1. Kor 15, 28) ist. Indem Gott sich mir gibt, gibt er mich mir selbst. Erster Schritt, die göttliche »Wonne aller Süßigkeit« (*suavitas omnis dulcedinis*)¹⁴¹ zu kosten, ist daher für Cusanus, der damit den Blick resolut auf den Betrachtenden zurücklenkt, die *Selbstannahme*. Denn »im Schweigen der Betrachtung« (*in silentio contemplationis*)¹⁴² empfängt dieser auf alle seine Fragen die göttliche Antwort: »Sei du dein, und ich werde dein sein« (*sis tu tuus et ego ero tuus*).¹⁴³ Das ist die göttlich verlangte Freiheit, »daß ich wähle, mir selbst zu eigen zu sein« (*expectas, ut ego eligam mei ipsius esse*).¹⁴⁴ Konkret besteht diese Selbstwahl des Menschen in der Unterordnung der Sinnlichkeit unter

¹³⁶ N. 43, 5.

¹³⁷ Katrin Platzer, *symbolica venatio und scientia aenigmatica*. Eine Strukturanalyse der Symbolsprache bei Nikolaus von Kues, Frankfurt a. M. 2001; Harald Schwaetzer, *Aequalitas*. Erkenntnistheoretische und soziale Implikationen eines christologischen Begriffs bei Nikolaus von Kues. Eine Studie zu seiner Schrift *De aequalitate*. Zweite, durchgesehene Auflage, Hildesheim 2004; Martin Thurner, *Nicolaus Cusanus. Ein Jahrhundert-Denken zwischen Humanismus und Mystik*, in: *Mittelalterliches Denken. Debatten, Ideen und Gestalten im Kontext*. Hg. von Christian Schäfer und Martin Thurner, Darmstadt 2007, 197–213, hier 206f.

¹³⁸ *De visione Dei*, c. 7, 22.

¹³⁹ N. 23, 4f.

¹⁴⁰ N. 24, 13f.

¹⁴¹ N. 25, 15.

¹⁴² N. 25, 12.

¹⁴³ N. 25, 13f.

¹⁴⁴ N. 25, 19.

den Verstand, der durch Gott, den »Sinn-Grund der Sinn-Gründe« (*ratio rationum*),¹⁴⁵ geadelt ist.

Schon früher hieß es: »Das Auge ruht dort, wo die Liebe ist« (*ibi oculus, ubi amor*).¹⁴⁶ Die Erfahrung des göttlichen Blicks ist die Erfahrung von Sehnsucht und Liebe (*videre tuum est amare*).¹⁴⁷ Der Blick Gottes ist ein väterlicher Blick, der gleichzeitig »Vorsehung« (*providentia*) eines Vaters,¹⁴⁸ der seinen Kindern die eigene Freiheit weitergibt, und »Bewirken« (*causare*)¹⁴⁹ ist. Gott ist wie ein Leser, der mit einem Blick (*unico intuitu*) alles und jedes zu erblicken in der Lage ist.¹⁵⁰ Er ist ein spiegelartiges Auge (*oculus ... specularis*), ein lebendiger Spiegel (*speculum vivum*) ohne Begrenztheit des Sichtwinkels.¹⁵¹

»er ist unendlich. So ist er ein Kreis, ja auch eine »unendliche Kugel« (*est infinitus, qui est et circulus, immo et sphaera infinita*), weil sein Blick ein »kugelförmiges Auge und von unendlicher Vollkommenheit ist« (*oculus sphaericitatis et perfectionis infinitae*).¹⁵²

Das göttliche Sehvermögen vermag Allgemeines und Einzelnes in eins zu sehen. Daraus ergibt sich dem Menschen in der Reflexion auf seine *humanitas*¹⁵³ eine weitere (schon einmal kurz erwähnte) Möglichkeit, zum Sehen Gottes zu gelangen: Alle Menschen im Osten und Westen haben ein einheitliches und einfaches Menschsein (*humanitas*) in sich, das *simul et semel pro eodem nunc* (»zugleich und auf einmal im gleichen Jetzt«)¹⁵⁴ allenthalben dasselbe ist. Durch das verschränkte individuelle und vereinzelter Menschsein hindurchblickend, begegnet dem Blick Gott »als Urbild aller Menschen und als Mensch, der aus sich selbst ist (*homo per se*), d. h. als der absolute Mensch« (*occurris tu mihi, deus meus, quasi exemplar omnium hominum et homo per se, hoc est absolutus*).¹⁵⁵ Gott ist »Form der Formen«, »Idee und Urbild«, »Wesen der Wesenheiten«

¹⁴⁵ N. 26, 7.

¹⁴⁶ N. 10, 1.

¹⁴⁷ N. 10, 3.

¹⁴⁸ N. 28, 4.

¹⁴⁹ N. 29, 4. 5.

¹⁵⁰ N. 29, 6.

¹⁵¹ N. 30, 4. 6ff. und 30, 11 und 36, 8.

¹⁵² N. 30, 16–19.

¹⁵³ Vgl. Gandillac, wie Anm. 47.

¹⁵⁴ N. 32, 17f.

¹⁵⁵ N. 34, 4f.

(*forma formarum – idea et exemplar – essentia essentiarum*).¹⁵⁶ Mit andern Worten heißt das, dass Gott der »Ineinsfall der Gegensätze« (*coincidentia contradictoriorum*)¹⁵⁷ ist, was dem Verstand (*ratio*) unmöglich ist zu erfassen. Diese als Finsternis erfahrene Unmöglichkeit ist – jenseits jeder menschlichen Verstandesmöglichkeit – »absolute Notwendigkeit« (*absoluta necessitas*)¹⁵⁸ so dass das Maß erfahrener Finsternis das Maß der Enthüllung göttlicher Notwendigkeit abgibt. *Den Philosophen ist dieser Weg nicht zugänglich, ja unmöglich.*¹⁵⁹ Aber genau an diesem Punkt ist der Ort gefunden, wo Gott unverhüllt sichtbar wird: Es ist ein »vom Ineinsfall der Gegensätze« umgebener Ort, die »Mauer des Paradieses«,¹⁶⁰ deren Pforte vom höchsten Geist des Verstandes bewacht wird. Ist er besiegt, so ist der Zugang offen, und Gott wird – »jenseits des Ineinsfalls der Gegensätze« (*ultra coincidentia contradictoriorum*)¹⁶¹ – gesehen werden können.

Dieser Gedanke wird breit ausgeführt. Nochmals versetzt sich der Betrachter vor das Bild des Alles-Sehenden, und er merkt, der göttliche Blick ist ein sprechender Blick, der mit *einem* Wort alle Hörer trifft. Daran lässt sich nochmals der Zusammenfall von allem im göttlichen Blick ermessen. Sprechen, Sehen, Hören, Schmecken, Berühren, Überlegen, Wissen und Verstehen, Sehen und Gesehen-Werden, das ist alles eins in diesem Sein spendenden, sprechenden Blick.¹⁶² Alles wird durch das Wort dieses Blicks zu Leben und Sein erweckt. Dieses Wort ist ein einziger Begriff (*Semel loqueris, semel concipis*)¹⁶³ und: »Dein Entwerfen ist

¹⁵⁶ N. 34, 4f.; 33, 4; 34, 11.

¹⁵⁷ N. 37, 11 und 38, 2.

¹⁵⁸ N. 36, 7.

¹⁵⁹ N. 37, 2f.: Gott ist zu danken, dass er den Menschen nur diesen Weg vorbehalten hat, »der allen Menschen, auch den gelehrtesten Philosophen, gänzlich unzugänglich und unmöglich erscheint« *quae omnibus hominibus, etiam doctissimis philosophis, videtur penitus inaccessibleis et impossibilis*. – Es ist gegen alle puristischen Versuche, Nikolaus' Denkprozesse in einem »hortus conclusus« rein philosophischer Denkprozesse und -versuche einzuengen, William J. Hoyer Recht zu geben, der immer wieder moniert hat, dass die cusanische »mystische Theologie« nicht identisch ist mit der altererbten *via apophatica* (oder negativen Theologie, die, im Verfahren der *remotio* der auf Gott bezogenen Begriffe, philosophisch nachvollziehbar vorgeht!), sondern den Sprung über die Mauer verlangt (der eben »qualitativ« in die göttliche Dimension des schlechthinigen Gottes springt). Siehe Hoyer, wie Anm. 45, 49–76.

¹⁶⁰ Zu Herkunft und Sinngehalt vgl. Haas, *Mystik im Kontext*, wie Anm. 3, 279–291.

¹⁶¹ N. 38, 2; 41, 6f. (*ultra murum coincidentiae complicationis et explicationis*).

¹⁶² N. 40ff.

¹⁶³ N. 41, 4.

Reden« (*concipere tuum est loqui*).¹⁶⁴ Eine »Erleuchtung« stellt sich ein, »daß nämlich Dein Entwerfen die ganz einfache Ewigkeit selbst ist« (*quia conceptus tuus est ipsa aeternitas simplicissima*),¹⁶⁵ und Reden bedeutet dann Erschaffen, Verschränktes »explizieren«. Gott aber ist innerhalb der von Engeln bewachten Mauer des Paradieses: als Ewigkeit, in der Früheres und Späteres zusammenfallen, das Ende mit dem Anfang, das Alpha mit dem Omega, Adam und ich (was ja unmöglich ist, aber eben im ewigen Gott als »Aufeinanderfolge ohne Aufeinanderfolge« [*successio sine successione*] notwendig ist).¹⁶⁶ Am Beispiel der *Uhr*,¹⁶⁷ in der alle zeitliche Aufeinanderfolge begrifflich enthalten ist, wird gezeigt, wie die Aufeinanderfolge ohne Aufeinanderfolge in Gott denkerisch erfahrbar ist. Denn Gott ist jenseits der Mauer, jenseits von Einfaltung und Ausfaltung, jenseits der Gegensätze, nur in deren Zusammenfall zu finden. So ist denn Gott gleichzeitig sichtbar und unsichtbar für den Menschen. Auf jeden Fall wird er in jedem Sehakt mitgesehen, als einer, der geschöpflichen Gleichnissen – dem Spiegel, dem Samen – enthoben ist. Man muss die Mauer, die »alles und nichts zugleich« (*omnia et nihil simul*)¹⁶⁸ ist, überspringen, um zur unendlichen, absoluten Schau, zur Vollkommenheit und zur Überwindung aller Sehmodalitäten, zur unendlichen Kraft Gottes zu gelangen. So ist Gott alles zugleich: der Sehende, der Sichtbare und das Sehen. Hindernis, Gott angemessen zu sehen, ist die »Mauer des Widersinnes, die die Mauer des Ineinsfalls von Erschaffen mit Erschaffenwerden ist« (*murus absurditatis qui est coincidentiae ipsius creare cum creare*).¹⁶⁹ Jenseits davon ist der absolute, unendliche Gott. Ihn sehen bedeutet, ihn »unverhüllt« (*revelate*) zu erblicken. So ist Gott unsichtbar sichtbar als ungeschaffener Erschaffer. Im 13. Kapitel (N. 51–57) – das die Mitte des Werks darstellt – rückt die absolute Unendlichkeit Gottes im Garten des Paradieses – nach dem Übersprung über die Mauer in

¹⁶⁴ N. 41, 1.

¹⁶⁵ N. 41, 7f.

¹⁶⁶ N. 43, 2.

¹⁶⁷ N. 44f. Dem »Horologium« (als Modell des monastischen Tagesgebetsplans) kommt seit dem 13. Jahrhundert – insbesondere in der Dominikanerspiritualität (die Dominikaner sind auch die ersten, die an den spätmittelalterlichen Stadtkirchen große sichtbare Uhren montieren) – eine große spirituelle Faszinationskraft zu.

¹⁶⁸ N. 48, 2.

¹⁶⁹ N. 49, 6f.

den Blick. Nichts Sichtbares ist hier zu sehen. Der Betrachter weiß allein, dass er weiß, dass er nicht weiß, was er sieht und dass er es nie wissen kann. Gott ist ihm ohne Namen, Begriff, Gleichnis und von allem Sagbaren losgelöst und frei. Er ist *Unendlichkeit*,¹⁷⁰ Unwissenheit,

¹⁷⁰ N. 55–57. Das Einzige, was wir von Gott wissen, ist nach Cusanus seine Unendlichkeit. Die Unendlichkeit ist so der tiefste Konvergenzpunkt sowohl der cusanischen Philosophie wie Theologie. Schon Ritter (Die Stellung, wie Anm. 10, 119f.) hat die cusanische Einzigartigkeit der göttlichen Unendlichkeit zu allem endlich Seiendem – *finitum ad infinitum proportio non est* (De docta ign. I, 1; h I, S. 6, 3) – hervorgehoben und hierin gerade die ontologische Einheit zwischen Endlichem und Unendlichem gesehen: »Erst wenn man diesen ontologischen Sinn der cusanischen Einheit vor Augen hat, versteht man dann ebenfalls, daß auch die Rede von der Unsagbarkeit Gottes, von seiner Unerkennbarkeit nicht einfach die »gesteigerte« Ausdrucksweise des »Mystikers« für die Allmacht Gottes ist, sondern daß es sich hier um eine höchst genaue und ganz und gar sachlich gemeinte Kennzeichnung der Sonderstellung handelt, die das Sein logisch als Einheit des Seienden gegenüber dem logisch dem Satz vom Widerspruch unterstehenden und der Andersheit gehorchenden Seienden heraushebt. Gott ist unsagbar als das Alles-Sein. Und er ist zweitens unsagbar, weil es, wie schon angedeutet, kein Verhältnis von ihm zum Seienden gibt. Nicolaus formuliert das in einer bewundernswerten paradoxen Form: Gott ist unsagbar, weil er der Grund des Sagbaren ist: *Sic te conjicere convenit unum illud quod est omnium principium ineffabile esse, cum sit omnium effabile principium*. (De Fil. Dei, Ed. Bas. F. 123)« (121). Es handelt sich dabei im Grunde um dieselbe extreme Aufhebung (oder Radikalisierung) der Analogia-Entis-Lehre auf Plotin hin, wie sie Meister Eckhart schon vertreten hatte (vgl. Balthasar, wie Anm. 24, 558, der festhält, »dass [mit Cusanus] ein letztes Mal im katholischen Raum... die Grundartikulationen der historischen Offenbarung eingefasst bleiben im Rahmen der *Paradoxie* [von mir kursiv] der Analogia Entis. Diese Paradoxie ist nicht bloß harmonisches Zusammenschwingen von »Gegensätzen«, sondern, wie bei Johannes Eriugena, Zusammenfall von Widersprüchen..., die im Übersein Gottes unzertrennt beisammenliegen«). – Zuzustimmen ist dem von Ritter kritisierten Mystikbegriff, sofern er als eine bloße Verstiegenheit einer planeren und vernünftigeren Rede-weise entgegenstünde; anzuwenden dagegen ist der Mystikbegriff gleichwohl in seiner hier auf Einheit hin sich sammelnden Semantik: Gerade im Motiv der die Analogieformel eher ausschließenden Henologie ergibt sich ein Zusammenklang mystischer (= auf Einheit ausgehender) und philosophischer (= klar gedachter) Redeweise. Beides schließt sich nicht aus, sondern ein. – Vgl. auch Mariano Alvarez-Gómez, Die verborgene Gegenwart des Unendlichen bei Nikolaus von Kues, München 1968; Detlev Pätzold, Einheit und Andersheit. Die Bedeutung kategorialer Neubildungen in der Philosophie des Nicolaus Cusanus, Köln 1981, 13–17 (zum Begriff der *unitas absoluta*); Egil A. Wyller, Identität und Kontradiktion. Ein Weg zu Cusanus' Unendlichkeitsidee, MFCG 15 (1982) 104–120; ders., Einheit und Andersheit. Eine historische und systematische Studie zur Henologie (I–III), Würzburg 2003, 75–82 und öfter; Rudolf Haubst, Nikolaus von Kues und die analogia entis, in: ders., in Streifzüge, wie Anm. 16, 232–242; Hoye, wie Anm. 51, 497. In der Tat kommt diesem Gottestribut grundlegende Bedeutung zu: Vgl. Brian Leftow, Time and Eternity, Ithaca 1991; Leo Sweeney S.J., Divine Infinity in Greek and Medieval Thought, New York 1992; Antoine Côté, L'infinité divine dans la théologie médiévale

Verdunkelung: Ende ohne Ende, unendliches Ende, in dem Dunkel und Licht, Unwissenheit und Wissen, Unmöglichkeit und Notwendigkeit koinzidieren. Der Zusammenfall aller Widersprüche verweist auf das darüber stehende Unendliche, das Widerspruch ohne Widerspruch,¹⁷¹ Andersheit¹⁷² in Einheit ohne Andersheit, absolute Einfachheit ist. Teil/Ganzes, groß/klein, Himmel/Erde, gleich/ungleich, alles Widersprüchliche koinzidiert hier namenlos. Denn Gott ist »hoch erhaben«, indem er alles – die Linie, die Güte, die Quantität usf. – ins Unendliche überführt, er ist das nie verschränkbare maßlose Maß von Allem.

Man wird nicht beckmesserisch sein dürfen: Wenn Cusanus sagt, in Gott fallen die Widersprüche zusammen, oder Gott ist jenseits der Widersprüche, so ist beide Male dieselbe absolute Unendlichkeit, die eins und einfach ist, gemeint. So sind die räumlichen Vorstellungen seines Modells – Außerhalb und Innerhalb der Mauer, der Übersprung – Kategorien einzig für den sich nähernden Menschen, aber nicht für Gott, der unkategorial ist und bleibt. Die Mauer steht für die Grenze, an die der Verstand (*ratio*) stößt, wenn er der Widersprüche ansichtig wird. Alle Formen der Theologie – kataphatisch-symbolische, apophatische und mystische Theologie im emphatischen Sinne des Dionysius Areopagita haben – selbst in der Konkretisierung einer *theologia aenigmatica* – können nach Nikolaus von Kues keine andere Tendenz verfolgen als das Schmecken der »ewigen Weisheit«.

(1220–1255), Paris 2002; Donald F. Duclow, Gregory of Nyssa and Nicholas of Cusa: Infinity, XVII: Anthropology and the *Via negativa*, in: ders., Masters of Learned Ignorance: Eriugena, Eckhart, Cusanus, Aldershot 2006, 275–291. – Wegleitend für die Cusanus-Interpretation ist Josef Stallmach, Das Problem des Unendlichen im Denken des Cusanus, in: Hen kai plethos, wie Anm. 75, 239–248 (das Unendliche ist ein Datum der Denknöwendigkeit, das Endliche eines der Erfahrung, 246); vgl. auch Wolfhart Pannenberg, Die bleibende Relevanz der Erkenntnislehre des Kusaners, in: Nicolai de Cusa Opera Omnia. Symposium zum Abschluss der Heidelberger Akademie-Ausgabe. Heidelberg, 11. und 12. Februar 2005, Hg. von Werner Beierwaltes und Hans Gerhard Senger, Heidelberg 2006, 147–162.

¹⁷¹ Werner Beierwaltes, DEUS OPPOSITIO OPPOSITORUM. (Nicolaus Cusanus, *De visione dei XIII*), Salzburger Jb. F. Phil. 8 (1964) 175–185.

¹⁷² Vgl. Burkhard Mojsisch, The Otherness of God as Coincidence, Negation, and Not-Otherness in Nicholas of Cusa: An Explication and Critique, in: Orrin F. Summerell (Ed.), The Otherness of God, Charlottesville 1998, 60–77.

III. Sapientia

*Beatus vir, qui in sapientia morabitur...
et aqua sapientiae salutaris potabit illum*
(Eccl. 14,22/15,3).

Cusanus gehört zu jenen Denkern und Kirchenreformern, welche sich – in einer breiten Tradition christlichen Denkens stehend – um eine weisheitlich orientierte christliche Philosophie und Theologie¹⁷³ bemühten, die sich nicht außerhalb der im Orient wirksamen Religionen definierte, sondern über die Weisheitsbücher des Alten Testaments weit ins Mittelalter und die beginnende Neuzeit hineinwirkt.¹⁷⁴ Einundsechzigjährig

¹⁷³ Aimé Solignac, *Sagesse antique et sagesse chrétienne*, DSp. 14 (1990) 96–114; Weisheit/Weisheitsliteratur, TRE 35 (2003) 478–522 (historisch für Mittelalter und frühe Neuzeit wenig ergiebig).

¹⁷⁴ Die Literatur zur weisheitlichen Überlieferung der abendländischen Überlieferung ist immens; im folgenden nur ein paar Hinweise: Maurice Maeterlinck, *Weisheit und Schicksal*, Jena 1924; Marguerite Techert, *La notion de la Sagesse dans les trois premiers siècles de notre ère*, Archiv für Geschichte der Philosophie und Soziologie 39 Heft I und II, NF XXXII. Bd., Heft 1 und 2 (1929) 1–27; Joseph Lenz, *Vorschule der Weisheit. Einleitung in eine wissenschaftliche Lebensphilosophie*, Würzburg 1948; vgl. auch Lenz, wie Anm. 9; Walther Völker, *Die Verwertung der Weisheitsliteratur bei den christlichen Alexandrinern*, Zs. für Kirchengeschichte 64 (1952) 1–33; Ragnar Holte, *Béatitude et Sagesse. Saint Augustin et le problème de la fin de l'homme dans la philosophie ancienne*, Paris 1962; Wolfgang Edelstein, *eruditio und spientia. Weltbild und Erziehung in der Karolingerzeit*, Untersuchungen zu Alcuins Briefen, Freiburg i. Br. 1965; Hans Heinrich Schmid, *Wesen und Geschichte der Weisheit. Eine Untersuchung zur altorientalischen und israelitischen Weisheitsliteratur*, Berlin 1966; Fumi Sakaguchi, *Der Begriff der Weisheit in den Hauptwerken Bonaventuras*, München 1968; Felix Christ, *Jesus Sophia. Die Sophia-Christologie bei den Synoptikern*, Zürich 1970; Camille Bérubé, *De la philosophie à la Sagesse chez Saint Bonaventure et Roger Bacon*, Roma 1976; Otto Kaiser, *Der Mensch unter dem Schicksal. Studien zur Geschichte, Theologie und Gegenwartsbedeutung der Weisheit*, Berlin 1985; Gottfried Schimanowski, *Weisheit und Messias. Die jüdischen Voraussetzungen der urchristlichen Präexistenzchristologie*, Tübingen 1985; Walter Baier u. a. (Hg.), *Weisheit Gottes – Weisheit der Welt. FS für Joseph Kardinal Ratzinger zum 60. Geburtstag*, 2 Bände, St. Ottilien 1987; Charles Brucker, *Sage et Sagesse au Moyen Age (XII^e-XIII^e siècles). Étude historique, sémantique et stylistique*, Paris 1987; Heinrich Schmid, *Timor Domini initium Sapientiae*, Universität Zürich Rede des Rektors, Jahresbericht 1987/88, Zürich 1988, 3–11; Helmut Holzhey/Jean-Pierre Leyvraz (Hg.), *Philosophie und Weisheit, studia philosophica 47* (1988); Aleida Assmann (Hg.), *Weisheit. Archäologie der literarischen Kommunikation III*, München 1990 (unter nahezu völligem Ausschluss christlicher Weisheitstraditionen); Caitlin Matthews, *Sophia – Göttin der Weisheit*, Solothurn 1993; Verena Wodtke-Werner, *Der Heilige Geist als weibliche Gestalt*

bestimmt Nikolaus in seiner Schrift »De venatione sapientiae« (1462/63), die man als sein »philosophisches Testament« bezeichnet hat,¹⁷⁵ im Rückblick auf seine lebenslangen Denkbemühungen das *philosophari* als *sapientia seu sapida scientia* und die Philosophen als *venatores sapientiae*.¹⁷⁶ Mit dieser Option verbindet er im Anschluss an Johannes Scotus, gen. Eriugena (9. Jh.) und Meister Eckhart (14. Jh.) und viele andere mittelalterliche Denker mit aller Deutlichkeit die Vorstellung, dass die Heilige Schrift und die (antiken) Philosophen dasselbe in verschiedenen, aber ineinander vermittelbaren Diskursformen abgehandelt haben (Kapitel 9).¹⁷⁷ Mit andern Worten: Die Wahrheit der Philosophie ist letztlich iden-

im christlichen Altertum und Mittelalter. Eine Untersuchung von Texten und Bildern, Pfaffenweiler 1994; Tilmann Borsche/Johannes Kreuzer (Hg.), *Weisheit und Wissenschaft*, München 1995; Jutta Hausmann, *Studien zum Menschenbild der älteren Weisheit* (Spr 1–10ff.), Tübingen 1995; Martin Haller, *Theologie als Weisheit. Sapientiale Konzeptionen in der Fundamentaltheologie des 20. Jahrhunderts*, Neukirchen-Vluyn 1997; Michael Frensch, *Weisheit in Person. Das Dilemma der Philosophie und die Perspektive der Soziologie*, Schaffhausen 2000; Dominik Terstriepe, *Weisheit und Denken. Stilformen sapientialer Theologie*, Roma 2001; Frédéric Lenoir/Ysé Tardan-Masquelier (Ed.s.), *Le Livre des Sages. L'aventure spirituelle de l'humanité*, Paris 2002 (ein Versuch, den gesamten Überlieferungsstrom zu überblicken); Richard Körner, *Weisheit. Die Spiritualität des Menschen*, Leipzig 2004. – Für Nikolaus von Kues vgl. Kremer, wie Anm. 38.

¹⁷⁵ Kurt Flasch, *Nikolaus von Kues*, 1998, wie Anm. 42, 603–622. Vgl. dazu die Besprechung von Klaus Kremer, *Theol. Literaturzeitung* 124 (1999) 410–415.

¹⁷⁶ »De venatione sapientiae« ist 1463 vollendet. Zu den Sapientia-Stellen siehe h XII, N. 1, 5. 6; N. 4, 19; N. 5, 8, 11f. (*venatores sapientiae*) und das Wortverzeichnis.

¹⁷⁷ Das ist so unerhört nicht, wie es gewisse Forschermeinungen in der Eriugena-, Eckhart- und Cusanusforschung immer mal wieder vermerken. Zusammen mit einer ausgeformten Rhetorik (Mary Carruthers, *The Craft of Thought. Meditation, Rhetoric, and the Making of Images*, 400–1200, Cambridge 1998) haben die christlichen Schriftsteller aller Jahrhunderte immer auch ihre Bildungskompetenz – zum Teil in bedeutendem Umfang – bewiesen und weitergereicht. Siehe jetzt das schöne Buch von Theo Kobusch, *Christliche Philosophie. Die Entdeckung der Subjektivität*, Darmstadt 2006. Für Nikolaus von Kues und die dialektische Durchformung seines Denkens durch philosophische und theologische Inspirationen vgl. die magistralen Beiträge von Rudolf Haubst, *Theologie in der Philosophie*, in: ders., *Streifzüge*, wie Anm. 16, 43–75, und Werner Beierwaltes, *Das Verhältnis von Philosophie und Theologie bei Nicolaus Cusanus*, MFCG 28 (2003) 65–102. – In der Tat hat dieser Jahrhunderte lange Vorgang einer religiösen Reflexion mittels aller vorhandener Denkkategorien zu tun mit der mentalen Ausformung des Konzepts eines *Inneren Menschen*. Vgl. Alois M. Haas, *Mystik im Kontext*, wie Anm. 3, 171–194; ders., *Selbsterkenntnis – Space of Inwardness*, in: Sāmarasya – *Studies in Indian Arts, Philosophy, and Interreligious Dialogue*. In Honour of Bettina Bäumer, ed. Sadananda Das and Ernst Fülring, New Delhi 2005, 479–520 (unter Einschluss der indischen Perspektive).

tisch mit der Wahrheit der Heiligen Schrift, erstreckt sich aber auf drei Regionen und 10 ganz diverse »Felder« (Kapitel 11ff.) der in der menschlichen Wahrnehmung sich öffnenden Weisheit. Wenn das als Weisheit deklarierte Wissen, das philosophische und theologische Wahrheit in eins fasst, Objekt der »Jagd« und Suche des Menschen wird, dann rücken Grundpositionen und Kategorien der cusanischen Philosophie und Theologie in den Blick: das »wissende Nichtwissen« (*docta ignorantia*), das »Können-Sein« (*possest*), das Nicht-Andere (*non-aliud*), das Licht (*lux*), das Lob (*laus*), die Einheit (*unitas*), die Gleichheit (*aequalitas*), die Verbindung (*conexio*), die Grenze (*terminus*) und die Ordnung (*ordo*). Bei der Aufzählung dieser »Felder«, die sich für die »Jagd nach Weisheit« besonders eignen, fallen sofort einige auf, die als Denkkategorien immer schon im Kontext dessen gestanden haben, was »mystische Theologie« seit Dionysius dem Areopagiten intendierte: Da ist sicher die Koinzidenztheorie¹⁷⁸, die Cusanus schon in seiner »Apologia doctae ignorantiae« (1449) als Hinführung zur »mystischen Theologie« erklärt hat¹⁷⁹, indem er deren Rolle als *initium ascensus in mysticam theologiam*¹⁸⁰ zwar überraschend neu, aber doch mit Nachdruck betonte.¹⁸¹ Das als zweites der philosophi-

¹⁷⁸ Flasch, Nikolaus von Kues, wie Anm. 42, 608–612. Flasch verweist mit Recht auf des Cusanus Neudeutung der Koinzidenzlehre im Licht seines Buches über das »Possest«, wonach jedes »Ding und jedes Prädikat, das man vorzeigen könnte, ... auch anders sein« könnte (ebd. 608), so dass die Koinzidenzlehre als das aufzuzeigen ist, »was dagegen ist, den einen Grund der Welt einseitig von einer Seite der genannten Prädikate her zu beschreiben. Sie fordert, die entgegen gesetzten Prädikate nicht einfach abzustreifen, sondern mitzudenken, um dann das Voraussein des Einen sowohl vor den affirmativen Prädikaten wie vor den negativen einzusehen« (ebd.). Damit ist die Koinzidenzlehre intensiv bestätigt und gleichzeitig weitergeführt.

¹⁷⁹ *Apologia doctae ignorantiae*, h II, N. 6, 1–12.

¹⁸⁰ Ebd., N. 6, 7–9.

¹⁸¹ K. Flasch, der einen antiquierten, pejorativ aufgeladenen, semantisch mit Irrationalität gleichzusetzenden Begriff von »Mystik« anzuwenden pflegt, um ihn dann als Feindbild bekämpfen zu können, spielt die cusanisch-dionysische Konzeption einer *theologia mystica* in sich repetierender Manier herunter; vgl. schon Kurt Flasch, *Die Metaphysik des Einen bei Nikolaus von Kues. Problemgeschichtliche Stellung und systematische Bedeutung*, Leiden 1973, 201 und von dems., Nikolaus von Kues, wie Anm. 42, 50–53, 169, 412 und dazu meine Kritik: Haas, *DEUM MISTICE*, wie Anm. 3, 9ff. und ders., *Mystik als Aussage. Erfahrungs-, Denk- und Redeformen*, Frankfurt a. M. 2007, 384ff. und öfter. Die überdeutlichen Aussagen des Nikolaus von Kues über die *theologia mystica* werden in solcher Perspektive nicht genügend ernst genommen, sondern unangemessen relativiert, wie denn überhaupt die in den letzten Jahrzehnten sich mit Recht Gehör verschaffende theologische Sicht auf das Werk des Cusanus in Flaschs Deutung unnötig ironisiert und

schen »Jagd« propagierte »Feld«, das *Possest* (das Können-Sein), welches das eigentliche Feld ist, in dem Gott anwesend ist, charakterisiert er folgendermaßen; es ist

»vor aller Unterscheidung: vor der Unterscheidung zwischen Wirklichkeit und Möglichkeit, vor der Unterscheidung zwischen Werden-Können und Tun-Können, vor der Unterscheidung von Licht und Finsternis, ja vor der Unterscheidung von Nicht-Verschieden- und Verschieden-Sein, von Gleichheit und Ungleichheit«

*Est enim ante differentiam omnem: ante differentiam actus et potentiae, ante differentiam posse fieri et posse facere, ante differentiam lucis et tenebrae, immo ante differentiam esse et non esse, aliquid et nihil, atque ante differentiam indifferentiae et differentiae, aequalitatis et inaequalitatis, et ita de cunctis.*¹⁸²

Dies ist der privilegierte Ort des allem Anders-Werden-Können vorgeordneten Seins Gottes. Gott ist also »diesseits der Unterscheidung der Gegensätze (zu) suchen« (*citra differentiam oppositorum quaerendum*)¹⁸³, so dass von Gott eben beides ausgesagt werden kann: »äußerste Ferne der Transzendenz« zusammen »mit der intensivsten Nähe der Immanenz«¹⁸⁴. Gerade im Moment dieser bloß perspektivisch bedingten Zerfällung »eines in seiner Einheitlichkeit nicht analysierbaren Sachverhalts«¹⁸⁵ zielt die Koinzidenzlehre die – im Überstieg des kategorial-diskursiven und intellektiven Denkens – letztlich bloß mystisch (d. h. auf verborgene Weise) paradox wahrnehmbare Dimension Gottes als des immer gleichzeitig »in allen Seienden und in keinem« Seienden gegenwärtig Anwesenden in aller Deutlichkeit an.¹⁸⁶ Damit wird das neuplatonische *oudamou kai potamou* fürs Eine und die augustinische Aussage: *Est ubique Deus et nusquam*¹⁸⁷ auf den christlichen Gott so appliziert, dass er – in der be-

nivelliert wird (was Kremer in seiner Besprechung [wie Anm. 175], 412f., mit Recht kritisiert hat). Zum Zusammenhang von Philosophie und Theologie im Werk des Cusanus vgl. Klaus Kremer, Nikolaus von Kues (1401–1464). Einer der größten Deutschen des 15. Jahrhunderts, Trier 1999, 45ff.

¹⁸² h XII, N. 35, 5–10.

¹⁸³ h XII, N. 38, 4f. Vgl. auch den Traktat »De quaerendo Deum« (h IV, S. 13–35), wo der Weg zu Gott und seiner Weisheit eher über die Minimum-Spekulation (das Senfkorn) als über den »Ineinsfall der Gegensätze« führt.

¹⁸⁴ Blumenberg, Nikolaus von Cues, wie Anm. 35, Einleitung, 26.

¹⁸⁵ Blumenberg, ebd., 26.

¹⁸⁶ *Unde Deus est in omnibus et in nullo. In quolibet enim est, ut ens est, in nullo vero, ut hoc ens est* (Sermo CCXVI, Ubi est qui natus est Rex Iudaeorum?, in: h XIX, N. 16, 24–26, S. 79f.).

¹⁸⁷ Ebd., N. 19, 21f., S. 91 (Augustinus, *De vera religione* 32,60). Weitere Stellen siehe bei Eduard Zellinger, *Cusanus-Konkordanz. Unter Zugrundelegung der philosophischen und der bedeutendsten theologischen Werke*, München 1960, 206, N. 160. Für den Ort

rühmten, »im Geiste Meister Eckharts« gehaltenen Predigt¹⁸⁸ von 1456 – als *forma formarum, forma absoluta seu essentia, quae dat formis esse* umschrieben werden kann.¹⁸⁹ Es ist ganz klar, dass sich gegenüber dieser göttlichen Seinsübermacht, die der eckhartschen durchaus korrespondiert, die menschliche Erkenntnisfähigkeit durch völlige Unzulänglichkeit definieren muss. Dem »Ineinsfall der Gegensätze« (*coincidentia oppositorum*) ist daher – von der Seite des Menschen her – das »wissende Nichtwissen« (*docta ignorantia*) als erkenntnistheoretisches Apriori zur Seite zu stellen, das alle »Jagd nach Weisheit« als eine Gottsuche charakterisiert und diese in ihrem Ziel einer Gotteinigung¹⁹⁰ medial imprägniert.¹⁹¹

Durch alle Formen der Erfahrung hindurch – von der Sinneserkenntnis über die Verstandeserkenntnis (*ratio*) zur intuitiven Wahrnehmung in der Vernunft (*intellectus*)¹⁹² – dokumentiert sich eine entscheidende und einigende, gleichzeitig grundlegende »Priorität des Erkenntnisvermögens vor (je) seinem Gegenstand.«¹⁹³ Das heißt, dass ein einigendes Prinzip alle Wahrnehmung durchherrscht und durchformt. In den Worten von Josef Stallmach lässt sich dies folgendermaßen systematisieren:

»In der Hierarchie der Seins- und Erkenntnisweisen verhält sich die je höhere zu der niederen wie das Erkennende zu seinem Gegenstand, wie die *einigende Einheit zum Vielen* (dem disparaten Vielerlei der Sinneswelt, den auseinanderfallenden Gegenständen der Verstandeswelt), wie das erhellende Licht zu seiner stufenweise fortschreitenden Abschattung, wie die (bestimmende) Form zum (bestimmbaren) Material der Erkenntnis.«¹⁹⁴

Gottes *ubique et nusquam* vgl. Klaus Kremer, Gott und Welt in der klassischen Metaphysik. Vom Sein der »Dinge« in Gott, Stuttgart 1969, 80–105.

¹⁸⁸ h XIX, N. 16, 1ff., S. 89. Vgl. Vier Predigten im Geiste Meister Eckharts. Lat. und deutsch hg. von J. Koch, Heidelberg 1937 (SBH 1936–37/2 = Cusanus Texte I 2–5), 101: »Daher ist Gott in allen Wesen und in keinem. Denn in jedem ist er, insofern es seiend ist, in keinem aber, insofern es dieses Seiende ist.« Vgl. auch die französische Übersetzung in: Nicolas de Cues, Sermons eckhartien et dionysiens. Introduction, traduction, notes et commentaires par Francis Bertin, Paris 1998.

¹⁸⁹ h XIX, N. 17, 2ff., S. 90. Vgl. dazu Josef Stallmach, Sein und Können-selbst bei Nikolaus von Kues, in: ders., Suche nach dem Einen. Gesammelte Abhandlungen zur Problemgeschichte der Metaphysik, hg. von Norbert Fischer, Bonn 1982, 209–222, hier 211f.

¹⁹⁰ Hopkins, wie Anm. 14, 3–50.

¹⁹¹ Stallmach, Ineinsfall, wie Anm. 54, 19ff.

¹⁹² Ich übersetze *intellectus* mit »Vernunft *ratio* mit »Verstand« und folge damit Koch, wie Anm. 188, 47, Anm. 27, im Bewusstsein, dass Cusanus selbst diese Differenzierung noch nicht kennt.

¹⁹³ Stallmach, wie Anm. 54, 21.

¹⁹⁴ Ebd.

Mit andern Worten: Die menschliche Wahrnehmung setzt sich auf allen ihren Aktivitätsstufen einem Licht aus, das sie nicht selber verströmt, sondern das unvordenklich in allem, was ist, als ein göttliches anwesend und vorfindbar ist.

Den »Vernunftnaturen« ist in jedem Fall »noch ein König vorgesetzt«, »der Gott aller Götter und König der Könige...«, denn er ist der König der *vernunfthaften Natur*, welche die Herrschaft hat über die *Verstandesnatur*, die (ihrerseits) herrscht über die *Sinnlichkeit*, die (wiederum) herrscht in der Welt der *sinnfälligen Dinge*.

*Sed intellectuales naturae pariformiter non possunt negare regem sibi praeponi... Invenitur..., deum deorum esse et regem regum omnium. Rex enim mundi intellectualis est rex regum et dominus dominantium in universo. Nam est rex intellectualis naturae, quae est regnum habens in rationali. Quae quidem rationalis regnat in sensuali, et sensualis in mundo sensibilibus.*¹⁹⁵

Die Metapher des Lichts, die diesen gnoseologischen Diskurs beherrscht, bietet die angemessene Bildlichkeit sowohl für die beschränkte Schaukraft menschlicher Erkenntnis wie für die niemals überschaubare Abgründigkeit der »Unendlichkeit«¹⁹⁶ Gottes. Ähnlich wie Meister Eckhart apostrophiert Nikolaus von Kues dieses dem Menschen in all seinen Erkenntnisbemühungen entgegenkommende »unendliche Licht« als Erkennbarkeitsmedium extrem ausschließlicher Art, das keinerlei Nebenbuhlerschaft menschlicher Herkunft duldet:

»Wenn du durch das so weiter schreitest, was du beim (sinnlichen) Sehen erfahren hast, wirst du die Erfahrung machen, dass unser Gott, gepriesen sei er in Ewigkeit, alles ist, was in jedem beliebigen Seienden ist, so wie das Unterscheidungslicht (*lumen discretivum*) in den Sinnen und das Vernunftlicht in den Verstandesschlüssen (*intellectuale in rationibus*), und dass er es ist, von dem das Geschöpf hat, was es ist, sowohl Leben als auch Tätigsein, und dass all unsere Erkenntnis in seinem Lichte vor sich geht, so dass nicht wir es sind, die erkennen, sondern eher er in uns. Und wenn wir zur Erkenntnis Gottes emporsteigen, so bewegen wir uns, obwohl er selbst uns unbekannt bleibt, in nichts anderem als in seinem Licht, das in unsern Geist hineinstrahlt, damit wir in seinem Licht zu ihm selbst vordringen. Wie von ihm also das Sein abhängt, so auch das Erkennt-Werden.«

Et dum sic curris per id, quod in visu compertum est, comperies quomodo deus noster in saecula benedictus ita est omne id, quod est in quolibet quod est, sicut lumen discretivum in sensibus et intellectuale in rationibus ac quod ipse est, a quo creatura habet id quod est et vitam et motum, et in

¹⁹⁵ h IV, De quaerendo Deo (1445), 1, N. 26, 1f. und N. 27, 4–8; zitiert bei Stallmach (wie Anm. 54), 23.

¹⁹⁶ Schon Hildegund Rogner, Die Bewegung des Erkennens und das Sein in der Philosophie des Nikolaus von Cues, Heidelberg 1937, 1ff., hat das Unendlichkeitsthema als das »Zentralproblem« cusanischen Denkens erfasst.

*lumine ipsius est omnis cognitio nostra, ut nos non simus illi, qui cognoscimus, sed potius ipse in nobis. Et cum ad cognitionem ipsius ascendimus, quamquam ipse sit ignotus nobis, tamen non nisi in lumine suo, quod se ingerit in spiritum nostrum, movemur, ut in lumine suo ad ipsum pergamus. Sicut igitur ab ipso dependet esse, ita et cognosci.*¹⁹⁷

Die durchformende Kraft des Einen als absolutes Erkennen kann so in einer transzendentalen Reflexion auf die denkbar möglichen Erkenntnisweisen des Menschen erreicht und als erste Voraussetzung des Erkennens überhaupt erkannt werden. Diesen Vorgang muss man als eine Teilnahme (nicht Besitz) an der absoluten Weisheit deuten, welche der menschlichen Intellektualnatur nicht nur als inneres Vollzugsprogramm aufgegeben, sondern wozu diese eindeutig ermächtigt ist (ohne dass damit die »absolute Weisheit« in einem eigentlichen Sinn empfangen worden wäre):

»Die Welt ist wie das Buch der ewigen Kunst oder Weisheit. Darum hat die Weisheit noch dazu einige Wesen geschaffen, die der Weisheit fähig sind, die ein ihr weitaus eigentümlicheres Ähnlichkeitsbild haben; dies sind die geistigen Naturen – ein Vergleich; ein logisch voranschreitendes Buch zeigt die Weisheit klarer als ein rhetorisches. Obgleich jene Wesen, die so der Weisheit fähig sind, der Weisheit eigen sind (Joh 1, 11) und sie zu jenen als zu solchen, die ihrer fähig sind, näher herabgestiegen ist, haben jene, die ihr zu eigen sind, sie dennoch nicht aufgenommen. – 6. Beachte: Solange irgendein Weiser noch weiser zu sein vermochte, war die Weisheit nicht aufgenommen, sondern es gab nur Teilhabe an ihr. Die absolute Weisheit aber, welche die Kunst der Allmacht ist, war weder in Engeln, noch Menschen, noch Propheten, wie sie ist, aufgenommen. Deswegen blieben die Werke jener Kunst unvollkommen. Achte darauf, wie Christus sagt, dass nicht einmal Salomon in aller seiner Weisheit »gekleidet war wie eine der Lilien des Feldes« (Mt 6,28–29).«

*Mundus est ut liber artis aeternae seu Sapientiae. Und adhuc Sapientia creavit aliqua capacia*¹⁹⁸ *sapientiae, quae habent similitudinem eius magis propriam, et sunt intellectuales naturae, sicut liber demonstrative procedens clarius ostendit sapientiam quam rhetorice. Et quamvis illa, quae sic sunt capacia sapientiae, sint ipsius Sapientiae »propria« et ad illa tamquam in sui capacia propius descenderit, tamen illa sua propria ipsam non receperunt. – 6. Et nota, quod quamdiu aliquis sapiens potuit esse sapientior, non fuit Sapientiae recepta, sed participatio eius. Sapientia autem absoluta, quae est ars omnipotentiae, non fuit neque in angelis neque hominibus neque prophetis uti est recepta. Ob hoc opera artis illius remanserunt imperfecta. Et nota, quo modo Christus dicit, quod »neque Salomon in omni sapientia sua« etc.*¹⁹⁹

¹⁹⁷ h IV, De quaerendo Deo, N. 36, 3–12; S. 25f.; zitiert bei Stallmach (wie Anm. 54), 23f.

¹⁹⁸ Koch, wie Anm. 188, 80, Anm. 16. Für Hinweise auf Parallelstellen zur *capacitas Dei* bei Augustinus vgl. dazu oben Anm. 34.

¹⁹⁹ Sermo zum Fest der Beschneidung Jesu, Brixen 1. Jan. 1454, N. 3, in: Vier Predigten..., wie Anm. 188, 81 = Predigt CXXI: Verbum caro factum est. h XVIII/2, S. 93–97, hier: N. 5, 16 – 6, 8; S. 95f. (Nikolaus von Kues, Predigten in deutscher Übersetzung. Band 3:

Cusanus billigt der Weisheit, da sie – ganz im Sinne Heinrich Seuses²⁰⁰ – mit dem Sohn Gottes, Jesus Christus, selber identifiziert wird, die Gabe der Kindschaft (*filiatio Dei*)²⁰¹ und die Gottesgeburt zu; von daher ist der Christ verpflichtet, nach ihr zu suchen und jagen.

Solche Kindschaft fällt nun zusammen mit den Momenten der klassisch-griechischen Mystik, der *deificatio, quae et theosis graece dicitur*.²⁰² Solche Gott-Werdung bedeutet *ultimitas perfectionis*,²⁰³ der ein eschatologischer Wert zugesprochen werden muss. Sie bekommt aber in dem vom *spiritus* überformten *lumen rationale* auf gnadenhafte, wenn auch in »verschränkter Weise die *filiationis potestas* schon in diesem Leben in Form eines »Vorkostens«. Mit aller Deutlichkeit stehen wir damit im Kontext der klassischen christlichen Mystik des Spätmittelalters, weil in diesem Konzept der eckhartsche Gedanke der Gottesgeburt und der Gottessohnschaft wieder aufgenommen und weitergedacht wird.

Der weitere Text braucht nicht weiter analysiert zu werden. Cusanus verdeutlicht seine Gedanken im Rekurs auf die »Gestalt der Unendlichkeit«, die im experimentell betrachteten Bild als Ineinsfall (*complicatio*) von Seinkönnen und Wirklichsein sichtbar wird. Konkret wird am Schluss alles in die Sicht auf die Glaubensgeheimnisse von göttlicher Trinität und Inkarnation Jesu Christi hin orientiert. Hier ist seine »mystische Theologie« grundgelegt, und sie wäre von hier her neu aufzudecken.

Was zu zeigen war, ist der spezifisch theologische Aspekt dieser Mystik, die – ohne auf Erfahrung (nahezu schon in einem experimentell-naturwissenschaftlichen Sinn) zu verzichten – spekulativ ausgreift auf die Paradoxie eines Wegs, der im Gang durch die Instanzen von *Ratio*, *Intellectus* und *Voluntas* (Affekt) ein aufs Ganze gehendes, Schatten und

Sermones CXXII–CCIII, Münster 2007, 107). Vgl. Koch, Vier Predigten, wie Anm. 188, die ergänzenden Bemerkungen des Herausgebers, 172.

²⁰⁰ Bernd Jaspert, Leid und Trost bei Heinrich Seuse und Dag Hammarskjöld, in: ders. (Hg.), Leiden und Weisheit in der Mystik, Paderborn 1992, 167–205.

²⁰¹ Koch, Vier Predigten, wie Anm. 188, 82. Vgl. auch den cusanischen Traktat »De filiatione Dei«, h IV, 39–64.

²⁰² De filiatione dei, N. 52, 3; h IV, S. 39. Vgl. Vladimir Lossky, Die mystische Theologie der morgenländischen Kirche, Graz u. a. 1961; ders., Schau Gottes, Schliern 1998; Bogoljub Sijakovic, Between God and Man. Essays in Greek and Christian Thought, St. Augustin 2002.

²⁰³ Ebd., N. 52, 4.

Licht, Erfahrung und Nichterfahrung, Freude und Leid nicht vermeidendes Wagnis eingeht und dabei immer wieder »plötzlich« das Glück eines Jenseits der Unterscheidung von Differenz und Nicht-Differenz zu erfahren in der Lage ist. In die Geschichte des Sehens und des Blicks übertragen handelt es sich dabei um die bestürzende Wahrnehmung eines Aufgetanseins der Augen zum Auge, das mir je schon zuvor ist. Meister Eckhart:

*Daz ouge, dâ inne ich got sibe, daz ist daz selbe ouge, dâ inne mich got sibet: mîn ouge und gotes ouge
daz ist ein ouge und ein gesibt und ein bekennen und ein minnen.*²⁰⁴

Oder man höre Juan de la Cruz mit seinen hinreißendsten Versen aus dem »Cantico Espiritual« (von der Braut zum Bräutigam gesprochen):

*Oh christalina fuente,
si en esos tus semblantes plateados
formases de repente
los ojos deseados
que tengo en mis entrañas dibujados!*

*Apártolos, Amado,
que voy de vuelo.*

»Du klarkristallene Quelle,
ach, dass dein Silberspiegel heller glisse
und formte – jetzt! in Schnelle! –
die Augen, die ich misse
und die mein Inneres hegt in schattigem Risse!

Lass sie nicht, Liebster, offen –
sonst flieg ich auf – – .²⁰⁵»

Damit ist die fürs normale Sehen konstitutive »Unterschiedenheit von Sehendem und Gesehenem... im Sehen des Einen«²⁰⁶ als Distanz schlagartig aufgehoben, so dass »erfülltes Auge« und »Auge der Sehnsucht« – ganz nach dem plotinischen Mythos²⁰⁷ – zusammenfallen darf – bei Cusanus als »Bewegungselement im Denken, durch das dieses sich selbst übersteigt«²⁰⁸, bei Juan de la Cruz in poetischer Inständigkeit.

²⁰⁴ Meister Eckhart, Deutsche Werke I, 201, 5–8.

²⁰⁵ Juan de la Cruz, Cantico espiritual, canción 12; in: Vida y Obras de San Juan de la Cruz, ed. Crisogono de Jesus/Matías de Niño Jesus/Lucinio Ruano, Madrid 81974, 732.

²⁰⁶ Beierwaltes, Denken des Einen, wie Anm. 76, 137.

²⁰⁷ Enn. III, 5; vgl. dazu Beierwaltes, Denken des Einen, wie Anm. 76, 117.

²⁰⁸ Beierwaltes, ebd.

Nicht zu vergessen ist allerdings, wie eine solche Identitätsmystik des Ineinander-Blicks zweier Augen – wobei sich für den menschlichen Partner auf paradoxe Weise die Priorität des in Form einer Theophanie erblickten Gottes dank seiner unvordenklich Leben spendenden Intensität ergibt! – keine Einzigartigkeit der neuplatonisch-christlichen Tradition, sondern ein uraltes Motiv weltweit wirksamer Mystik darstellt.²⁰⁹ So findet sich ein ähnliches Motiv im 11. Gesang der indischen Bhagavad Gitâ. Arjuna begehrt hier, Gott in seiner allumfassenden kosmischen Gestalt zu sehen.²¹⁰ Zwar ist auch diese nur eine Gestalt der *maya*, denn Krishna manifestiert nur das, was äußerlich erscheinen kann. Die echte Wirklichkeit ist immer noch jenseits dieser Erscheinung, deren Erfahrung wir letztlich ersehnen. Gleichwohl ist die »Verklärung des Herrn«²¹¹ ein wichtiges Stadium auf dem Weg. Es geht um die Offenbarung von *adhyatman* – »das, was das Selbst betrifft« –, um die Erkenntnis, dass Erfolg (in der Schlacht beispielsweise) davon abhängt, wie man sich über die Konflikte der Welt und über das Manifeste ins Unsichtbare zu erheben fähig ist. Bei solcher Bereitschaft kann die »Herrlichkeits-Gestalt« des höchsten Herrn Krishna geschaut werden. Gleichzeitig aber ist klar, dass das »Große Selbst« (Str. 37), dessen Anblick Arjuna gewürdigt wird, numinos, gefährlich und erschreckend ist. Denn das Geschaute ist in zweierlei Hinsicht nicht einfach. Einmal wird in der Herrlichkeitsgestalt des Gottes das ganze All (*brahman*) sichtbar, und es heißt:

»Hier schaue jetzt, das ganze Universum, Dickhaariger,
mit allem, was lebt und nicht lebt,
an einem Punkt, in meinem Leib konzentriert –
und was auch sonst noch du zu sehen wünschst.« (7)

²⁰⁹ Stanislas Breton, Philosophie et mystique. Existence et surexistence, Grenoble 1996, 119, der sich mit diesem Motiv befasst hat, vermerkt dazu: »Décidément, la mystique rapproche ceux que divise la religion.«

²¹⁰ Neben der Ausgabe von Radhakrishnan, unten Anm. 211, benütze ich zwei andere kommentierte Ausgaben: Bhagavadgita. Mit einem Kommentar von Bede Griffiths. Aus dem Sanskrit übersetzt, eingeleitet und erläutert von Michael von Brück, München 1993, 249–272; und jetzt die Ausgabe von Brücks: Bhagavad Gitâ. Der Gesang des Erhabenen. Aus dem Sanskrit übersetzt und hg. von Michael von Brück, Frankfurt a. M. 2007, 76–84, 372–379.

²¹¹ So der Titel, den S. Radhakrishnan in seiner Ausgabe: Die Bhagavadgitâ. Sanskrittext mit Einleitung und Kommentar von S. R. Mit dem indischen Urtexte verglichen und ins Deutsche übersetzt von Siegfried Lienhard, Baden-Baden 1958, 309–332.

Zum zweiten sagt ihm der Gott, dass ihm sein Auge, ihn zu sehen, nicht genügen wird, und dass er ihm sein eigenes göttliches Auge zu dieser Schau geben will:

»Mit diesem Auge aber
kannst du mich nicht sehen.
Ich gebe dir ein göttliches Auge (*divya cakshu*) –
Schau meine majestätische Wundermacht.« (8)

Mit diesem »dritten Auge«, dem Punkt zwischen den Augenbrauen (*ajna cakra*),²¹² vermag Arjuna die Herrlichkeits- und Schreckensgestalt des Gottes, in dem alle Götter enthalten sind, zu schauen. Und er erblickt Einen, der nicht zu fassen ist:

»Arjuna sprach:
»Mit Recht, Herr der Sinne, jauchzt die Welt
Durch deinen Ruhm und ist verzückt.
Die Rākshasas (Sturmgotter) fliehen voller Entsetzen in alle Richtungen,
und die Scharen der Siddhas (Vollkommenen) verneigen sich alle.

Und warum sollten sie sich dir, Großes Selbst,
dem ursprünglichen Schöpfer, gewichtiger selbst als Brahman, nicht beugen?
Unendlicher, Herr der Götter, Zufluchtsort der Welt!
Du bist das unwandelbare Sein und Nicht-Sein und das, was jenseits beider ist!«²¹³ (36f.)

Bei solcher motivlich bezeugten Sympathiegemeinschaft von Mystikern verschiedener Religionen kann man in der Tat festhalten, was Stanislas Breton festgehalten hat: Die Mystik hat die Tendenz zu vereinen, was die Religionen auseinander zu halten belieben.²¹⁴

²¹² Das göttliche Auge »wird oft mit dem *ājñākāra*, dem Konzentrationspunkt im Yoga als dem »dritten Auge« zwischen den Augenbrauen, identifiziert; es gilt als Sitz des *buddhi*, und seine Öffnung führt zu höherer Erkenntnis« (von Brück, 2007, wie Anm. 210, 376 zu 8).

²¹³ »Du bist das unwandelbare Sein und Nicht-Sein und das, was jenseits beider ist – *»Ivāṁ akṣharam sad asat tatparam yat. Gott ist nicht nur die Einheit des Gegensatzes von Sein (*sat*) und Nichtsein (*asat*), sondern jenseits (*param*) dieser Unterscheidung, nicht also nur der Zusammenfall der Gegensätze, sondern das, was auch völlig jenseits dieser Bestimmungen ist. Damit ist auch diese kosmische Vision relativiert, die ja immer noch *etwas* zeigt, d. h., Gott muß letztlich auch jenseits dieser kosmischen Schau gefunden werden« (von Brück, 2007, wie Anm. 210, 379, zu 379). Das läuft ganz in die Richtung einer cusanischen Bestimmung der Einheit mit dem Absoluten jenseits des Ineinsfalls der Gegensätze! Vgl. auch die Hinweise auf die Bhagavadgita bei Sturm, wie Anm. 98.*

²¹⁴ Vgl. oben Anm. 209.

*

Es ist keinesfalls anzunehmen, dass die philosophisch-theologische Position Nikolaus von Kues durch spätere Entwicklungen des Denkens schlechterdings überwunden wäre. Dem widerspricht schon die Attraktion, die seine Dialoge inhaltlich bis heute auszuüben fähig sind. Dem aber widerspricht vor allem, scheint mir, eine sein Denken begleitende antikonventionelle Idiosynkrasie, die ihn aus dem Strom regelkonformer philosophischer Bemühungen heraushebt; gemeint sind seine Fähigkeit und Kompetenz, einen »sublimen Krieg gegen die Autorität des Gelehrtenwissens«²¹⁵ zu führen und in der Wiederaufnahme antiker dialogischer Denkgefäße die Wahrheit einem Streit zwischen angepassten und subversiven Gesprächspartnern auszusetzen. Dass die durch diesen Widerstand gegen die intellektuelle Praxis und Dominanz unbezweifelbarer Denkmuster – zum Beispiel gegen das Widerspruchsprinzip – geförderte Denkfreiheit, leitet sich zweifellos von seiner mystagogischen Praxis her, die als eine Art Leitprinzip seine Ausführungen durchwegs übergreift. Cusanus hat dabei seiner Schrift »De docta ignorantia« immer wieder ein Zeugnis ausgestellt, das er in seiner »Apologia doctae ignorantiae« gleichzeitig intellektuell in einer Erkenntnis und emotial in einer göttlichen Gnadenerfahrung verankert. Die Erkenntnis richtet sich gegen alle metaphysischen Versuche, die absolute Wahrheit zu begreifen: Da keine endliche Abbildungsfähigkeit der Menschen zu einer vollen Erfassung der Wahrheit zureicht, gilt ehern: *Non igitur comprehensibilis est veritas absoluta* (»Darum ist die absolute Wahrheit nicht begreiflich«).²¹⁶ Wer zu ihr gelangen will, ist auf eine Erfahrungsebene verwiesen, die nur in einer unaufschließbaren Kombination von Verstehen und Nicht-Verstehen bestehen kann:

»Wenn man also auf irgendeine Weise zu ihr gelangen soll, ist es notwendig, daß dies durch eine unbegreifliche Einsicht gleichsam auf dem Wege einer Entrückung im Augenblick geschieht; so wie wir mit dem fleischlichen Auge den Glanz der Sonne nur für einen Augenblick auf unbegreifliche Weise betrachten können... Daher bleibt allein die wissende Unwissenheit oder die begreifliche Unbegreiflichkeit der wahre Weg, um zu ihm [Gott] zu gelangen.«

²¹⁵ Johannes Hoff, Berührungspunkte. Ein Dialog zwischen Jacques Derrida, Nikolaus von Kues und Michel de Certeau, in: Marian Füssel (Hg.), Michel de Certeau. Geschichte – Kultur – Religion, Konstanz 2007, 317–342, hier 321.

²¹⁶ h II, N. 15, 31f., S. 12.

*Si igitur quoquo modo ad ipsam [veritatem absolutam] accedi debet, oportet ut hoc quodam incomprehensibili intuitu quasi via momentanei raptus fiat, uti carneo oculo solis claritatem incomprehensibiliter momentanee intuemur... Unde sola docta ignorantia seu comprehensibilis incomprehensibilitas verior via manet ad ipsum [Deum] transcendendi.*²¹⁷

Der hier empfohlene »wahrere Weg« (Methode) ist der einer Überschreitung im Augenblick, was an sich schon auf einen Gnadenmoment hinausläuft, dann auch als solches (*Dei dono*) im Verweis auf die Überfahrt von Konstantinopel in den Westen ratifiziert wird; es spricht der »praeceptor« Nikolaus von Kues im Gespräch mit seinem Schüler:

»Ich muß gestehen, mein Freund, daß ich damals, als mir dieser Gedanke [der »wissenden Unwissenheit«] von Gott gegeben wurde, weder Dionysius noch einen andern der wahren Theologen verstanden hatte. Dann aber warf ich mich eilendst über die Schriften der Gelehrten und überall fand ich das mir Geoffenbarte auf verschiedene Weise vorgebildet.«

*Fateor, amice, non me Dionysium aut quemquam theologorum verorum tunc vidisse, quando desuper conceptum recepi; sed avido cursu me ad doctorum scripta contuli et nihil nisi revelatum varie figuratum inveni.*²¹⁸

Es folgt dann die Gruppe der »wahren« Theologen – Dionysius, Augustinus (mit Hinweis auf seinen Pauluskommentar) und der islamische Theologe Algazali; sie sind die Zeugen, die seine Gnadenerfahrung bestätigen. Sie alle zusammen bilden eine verschworene Gruppe, die darum wissen, »daß Gott von niemandem erfasst werden kann« (*scire ipsum a nullo posse comprehendere*):²¹⁹

»Wer dieses Wissen aber nicht erreichen kann und keine Kenntnis davon hat, daß es notwendig ist, auf die oben erwähnte Weise die Unmöglichkeit, ihn zu erreichen, anzuerkennen, der weiß nichts von Gott. Und das sind alle Menschen, ausgenommen die Würdigen, die Propheten und Weisen, die in die Weisheit tief eingedrungen sind.«

*Quisquis autem non potest apprehendere et nescit necessario esse impossibile eum apprehendere per probationem praedictam, est ignorans Deum; et tales sunt omnes homines exceptis dignis et prophetis et sapientibus, qui sunt profundi in sapientia.*²²⁰

²¹⁷ Ebd., N. 16, 4–7, 11–13, S. 12. Deutsche Übersetzung nach Dupré, wie Anm. 100, 543.

²¹⁸ Ebd., N. 17, 19–22, S. 12. Deutsche Übersetzung nach Dupré, 545. Zur geistesgeschichtlichen Einordnung vgl. Martin Jaßen, Vom Augenblick. Geistesgeschichtliche Untersuchungen unter besonderer Berücksichtigung des Opusculums *De instantibus*, Würzburg 2008.

²¹⁹ Ebd., N. 17, 6, S. 13. Dupré, 545.

²²⁰ Ebd., N. 17, 6–10, S. 13; Dupré, wie Anm. 100, 545.

Nicht übersehbar ist an dieser klaren Aussage die Einschränkung der wahren Erkenntnis der *docta ignorantia* auf die Würdigen, Propheten und Weisen, doch wohl unter Ausschluss der Philosophen, die das Widerspruchsprinzip nicht aufheben mögen und daher unfähig sind zur Erfassung des weisheitlichen Paradoxons des *incomprehensibiliter ad incomprehensibilem pergere*.²²¹ Dass diese Selbsttranszendierung des Wissens auf eine es überragende Wissensform hin Nikolaus attraktiv macht für Denker der Postmoderne wie Ludwig Wittgenstein,²²² Jacques Derrida²²³ oder Michel de Certeau,²²⁴ die ähnliche Transgressionen im Denken vornehmen, dürfte schon aus methodischen Gründen einleuchten. Aber es kommen hinzu eine außerordentliche mystagogische Rhetorik²²⁵ und eine entsprechende Grammatik der Darstellung theologischer Sachverhalte, welche eine eminent suggestive Wirkung sowohl im Sinn einer an Raimundus Lullus geschulten, den Laien vorbehaltenen *theologia sermocinalis* und einer hochspirituellen *theologia circularis* im Spannungsbereich alterer Techniken der *cogitatio*, *meditatio* und *contemplatio* des *intellectus*.²²⁶ Es ist zu vermuten, dass in all seinen mystagogischen Bemühungen Nikolaus von Kues dem Charakter eines »Wegbereiters der Moderne« gerade nicht genügt, sondern sehr viel eher den Anforderungen einer Rolle, die ihn zum Wegbereiter der Postmoderne bestimmen könnte. Darüber ist aber hier nicht zu befinden.²²⁷ Wichtiger ist hinzuweisen auf die einzigartige Integrationsfigur seines Denkens, die, aus dem Horizont einer stringenten Unendlichkeitsmetaphysik entworfen, die Fülle alles weltlichen Einzelseins integral in eine Schau von großartiger henologischer Intensität einbindet.²²⁸ Die eingangs erwähnte Sehnsuchtsstruktur

²²¹ Ebd., N. 15, 25f., S. 11; Dupré, 541.

²²² Christian Paul Berger, Erstaunte Vorwegnahmen. Studien zum frühen Wittgenstein, Wien u. a. 1992, 50–89.

²²³ Siehe Hoff, wie Anm. 215.

²²⁴ Hoff, wie Anm. 9; François Dosse, Michel de Certeau. Le marcheur blessé, Paris 2002, 535f., 559, 595, 597.

²²⁵ Vgl. Alois M. Haas, Rhetorik und christliche Mystik, in: Hist. Wb. der Rhetorik 6 (2003) 52–55; Hoff, wie Anm. 9, 416–463.

²²⁶ Hoff, ebd., 416–433.

²²⁷ Vgl. dazu Hoff, wie Anm. 9, 527.

²²⁸ David Larre (Ed.), Nicolas de Cues – penseur et artisan de l'unité, Paris 2005, die Aufsätze von Pierre Magnard (57–66), Christian Trottmann (67–85); Jean-Michel Counet, Le sommet de la contemplation, in: Dierkens/Beyer de Ryke (Ed.'s), wie Anm. 53, 141–

der menschlichen Existenz bewirkt eine Vereinigungstendenz im Kern der cusanischen Philosophie und Theologie, die so weit reicht, dass die Vereinigungs- und Integrationskraft des *unum* von Nikolaus größer, stärker und intensiver eingeschätzt wird als die aller anderen Transzendentalien:

»Das Eine ist... umfassender als das Sein, das nicht ist ohne aktuell wirklich zu sein, mag auch Aristoteles von einer gegenseitigen Vertauschbarkeit des Seins und des Einen sprechen.«

*Capacius est igitur unum quam ens, quod non est nisi actu sit, licet Aristoteles dicat ens et unum converti.*²²⁹

Oder an anderer Stelle:

»Beachte, wie das Eine sich über dem Sein bewährt.«

*Nota quomodo probat unum super ens.*²³⁰

Wenn im cusanischen Beitrag zu einer Geschichte der Mystik etwas sicher zutrifft, dann ist es dies: Mitten in einer höchst lebendigen Entfaltung des Gedanken- und Überlieferungsguts christlicher Mystik (von 1300–1500) in den Volkssprachen und in den verschiedensten literarischen Formen präsentieren des Cusanus mystisch imprägnierten Werke – allen voran natürlich der Traktat »De visione Dei« – eine erregende Variante neuen Denkens in mystischen Kategorien, obwohl er an sich nichts weiter sich vornimmt als die Neudeutung dessen, was neuplatonisch angeregte christliche Denker (Dionysius, Eriugena, Eckhart) immer schon vertraten. Aber er tut dies in einer solchen Intensität, dass die sichtbare Unsichtbarkeit Gottes in seiner aufgebrochenen Zeit neu zu

149; Wyller, wie Anm. 170, und unten Anm. 230. Für die Integration des einzelnen Seins in den Kraftbereich des Absoluten vgl. Christian Steineck, Grundstrukturen mystischen Denkens, Würzburg 2000, 88–123.

²²⁹ De venatione sapientiae, h. XII, N. 60, 1f.; S. 57; H 24, S. 87. Die »Einheit« (*unitas*) ist das sechste Feld seiner Sammlung von Kategorien.

²³⁰ Procli Commentarium in Parmenidem Platonis I, Libri septimi ultima pars; in: Plato Latinus. Vol. III: Parmenides. I. Procli Commentarium in Parmenidem. Ed. R. Klibansky/C. Labowsky, Nendenln 1973, 104, (2) und (7) (*supereminetia unius*). Zum ganzen Komplex vgl. Flasch, Metaphysik des Einen, wie Anm. 95; Aldo Bonetti, La filosofia dell'unità nel pensiero di Niccolò Cusano, in: Virgilio Melchiorre (Ed.), L'Uno e i molti, Milano 1990, 283–318; Egil A. Wyller, Einheit und Andersheit. Eine historische und systematische Studie zur Henologie (I–III), Würzburg 2003, 25–30, 53–58, 65–68, 77–82, 99–117, 339–341 u. ö.

faszinieren vermochte.²³¹ Die Integrationsbemühungen des Cusanus vermochten allerdings die Kontroversen um die Mystik im 15. Jahrhundert nicht aufzuheben: Die Dogmatik blieb fasziniert vom Ideal emanzipierter Intellektualität, und die Mystik kaprizierte sich immer abschließlicher auf den reinen Liebesaffekt, bis im Streit um den »amour pur« im 17. Jahrhundert diese Tendenz ad absurdum geführt worden war. Insbesondere wurde durch diese Scheidung die bei Schleiermacher dann vollends aufbrechende Differenz zwischen Gefühl und Verstand nicht verhindert.²³² Aber Eines hat Cusanus in all seiner philosophischen Kompetenz sichtbar gemacht, nämlich dass der Philosophie in all ihrem spekulativen Vermögen eine Eitelkeit innewohnt, der sie sich nur zu ihrem eigenen Versagen beugt. Der Grund vielleicht: »Alle Philosophie ist eitel, die auf die Mystik verzichten zu können glaubt.«²³³ Mindestens ist diese bescheidene Behauptung Anlass genug, in des Cusanus Sinn über das Verhältnis von Philosophie und Theologie nachzudenken.

Was zu leisten bleibt, ist eine Darlegung der cusanischen Christuskontexte. Mit minimalen Hinweisen auf die Allgemeinheit des Menschseins Jesu Christi musste es in diesem Zusammenhang ein Bewenden haben. Ich verweise auf die Studien von Bernard McGinn,²³⁴ und schließe mit einem Wort des *idiota* aus der Schrift »Idiota de sapientia«:

²³¹ Vgl. dazu Bernard McGinn, Nicolas de Cues. Sur la vision de Dieu, in: Vannier, wie Anm. 16, 137–158.

²³² Trottmann, Introduction, wie Anm. 14, 16; vgl. von dems., La docte Ignorance dans le *De Icona*. L'Humanisme de l'Au delà du concept, in: Université Catholique de Louvain, Nicolas de Cues. Les méthodes d'une pensée, Louvain-La-Neuve 2005, 105–116; von dems., Synderese et Contemplation. Problèmes des sources et enjeux philosophiques à l'entrée de la Renaissance, in: Vers la Contemplation, wie Anm. 14, 193–213. Trottmann lässt Cusanus als Beginn der Renaissance figurieren, mit Recht, wenn man bedenkt, welchen entscheidenden Weichenstellungen dieser in der Spiritualitätsgeschichte – zustimmend, aber auch ablehnend – assistiert.

²³³ Martin Billinger, Das Philosophische in den Excitationen des Nicolaus von Cues, Heidelberg 1938, 27.

²³⁴ G. Christianson/Th. M. Izbiicki (Ed.'s), Nicholas of Cusa on Christ and the Church, Leiden 1996; Bernard McGinn, *Maximum Contractum et Absolutum*: The Motive for the Incarnation in Nicholas of Cusanus (sic!) and his Predecessors, in: Thomas M. Izbiicki/Christopher M. Bellitto (Ed.'s), Nicholas of Cusa and his Age: Intellect and Spirituality. Essays Dedicated to the Memory of F. Edward Cranz, Thomas P. McTighe and Charles Trinkaus, Leiden 2002, 151–175; Walter Andreas Euler, Proclamation of Christ in Selected Sermons from Cusanus' Brixen Period, ebd., 89–103. Dazu die grundlegende Studie von Rudolf Haubst, wie Anm. 16.

»Weisheit ist, was zu schmecken weiß; nichts ist für das Erkennen süßer als sie. Und man darf nicht die irgendwie für weise halten, die nur mit dem Wort reden und nicht aufgrund von Schmecken. Jene aber reden mit Schmecken von der Weisheit, die wissen, daß sie auf die Weise alles ist, daß sie nichts von allem ist. Durch die Weisheit nämlich und aufgrund von ihr und in ihr ist alles innere Schmecken. Sie selbst aber, weil sie in den höchsten Höhen wohnt, ist in allem Geschmack nicht zu schmecken. Unschmeckbar wird sie also geschmeckt, weil sie höher ist als alles Schmeckbare, sei es sinnfällig, verstandesmäßig oder vernunftthaft. Das ist aber unschmeckbar und von ferne schmecken, so wie irgend ein Duft ein unschmeckbarer Vorgeschmack genannt werden kann. So wie nämlich der Duft, vom Duftenden ausgesandt, im anderen aufgenommen, uns zum Laufen lockt, so daß man dem Salbenduft folgend zur Salbe läuft, so lockt uns die ewige und unendliche Weisheit, da sie in allem widerstrahlt, aufgrund eines gewissen Vorgeschmacks der Wirkungen, daß wir in wunderbarem Verlangen zu ihr eilen.«²³⁵

²³⁵ H 1, Idiota de sap. I, N. 10, 11.–34