

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

© 2009 Cusanus-Institut Trier  
Alle Rechte vorbehalten  
ISBN 978-3-7902-1565-6

E-Mail: [media@paulinus.de](mailto:media@paulinus.de)  
[www.paulinus.de](http://www.paulinus.de)

Satz: Cusanus-Institut Trier, Dr. 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

»Damit unser beider Nachdenken angeregt und der innere Mensch durch vernunfthaften Aufstieg allmählich aus Licht in Licht verwandelt werde«, – mit diesen Worten umreißt Nikolaus von Kues gleich eingangs dem Empfänger der kleinen Schrift »De quaerendo Deum« / »Gott suchen« sein Anliegen. Es ist unbekannt, wer dieser Empfänger ist und wann Nikolaus die Schrift genau geschrieben hat, aber es ist sicher, dass sie zeitlich im Umfeld der sogenannten »kleinen Schriften« um 1445 entstanden ist. Denn einen Hinweis auf die Abfassungszeit bietet die Eingangsbemerkung, es handle sich um eine Entfaltung dessen, was Nikolaus am Erscheinungsfest gepredigt habe. Diese Predigt ist uns im Konzept erhalten; es ist Sermo XLVIII, gehalten am 6. Januar 1445.<sup>1</sup> Die Predigt weist in der Tat einige Entsprechungen mit der vorliegenden Schrift auf. So findet sich in n. 3 die Überlegung aus dem ersten Kapitel, dass es ohne Sehen keine Farben gibt und dass die Farben das Sehen nicht erreichen können. Dieser Vergleich wird auch auf Gott und die Geschöpfe angewandt (n. 4). Der zweite Teil der Predigt (n. 13–23) handelt dann von den Namen der Geschöpfe und von demjenigen Gottes, wobei Cusanus hervorhebt, dass die Geschöpfe im Gegensatz zum universellen Namen Gottes einen bestimmten und unterschiedenen Namen erhalten (*nomen discretum*). Der letzte Teil der Predigt (n. 23–31) handelt schließlich

<sup>1</sup> Die kritische Edition desselben in: Opera omnia, Band XVII/2, ed. R. Haubst et H. Schnarr, Hamburgi 1991, 200–212. Eine deutsche Übersetzung wird erscheinen in: Nikolaus von Kues: Predigten in deutscher Übersetzung. Band II. Hrsg. v. W. A. Euler, K. Reinhardt u. H. Schwaetzer, übers. v. N. Bohnert, W. A. Euler, G. Neusius, K. Reinhardt. H. Schnarr u. H. Schwaetzer. Münster 2009.

vom Namen Jesu, eine Betrachtung die in der Überlegung zum »Ich«-Begriff gipfelt, der zwischen den beiden Polen »Ich bin, der ich bin« (Ex 3,14) und »Ich bin Alpha und Omega« (Off 1,8) aufgespannt ist.

Es scheint sehr viel dafür zu sprechen, dass die Schrift kurz nach der Predigt verfasst ist. Auch gedanklich gehört sie zu den »kleinen Schriften«. In deren einer, nämlich in »Über Gotteskindschaft«,<sup>2</sup> hatte Nikolaus erstmals seine Idee des Menschen als eines lebendigen Bildes Gottes formuliert, und zwar in Auseinandersetzung mit und Weiterentwicklung von Gedanken Meister Eckharts,<sup>3</sup> wie auch an der in derselben Zeit verfassten Schrift »Die Gabe des Vaters der Lichter«<sup>4</sup> deutlich wird.<sup>5</sup> Mit »Gott suchen« setzt Nikolaus systematisch die neue Anthropologie bereits voraus. Daraus kann man natürlich nicht schließen, dass die Schrift auch genetisch früher geschrieben ist. Auf alle Fälle sind die drei Werke eng miteinander verwandt und charakterisieren von drei Seiten eine wichtige Klärung und Entwicklung, die sich im Denken des Nikolaus von Kues um 1445 herum vollzogen hat.

<sup>2</sup> Vgl. die Übersetzung in dieser Reihe: Nikolaus von Kues: Textauswahl in deutscher Übersetzung. Heft 4. Übers. v. H. Schwaetzer. Trier 2001.

<sup>3</sup> Vgl. dazu Schwaetzer, Harald: Viva imago Dei. Überlegungen zum Ursprung eines anthropologischen Grundprinzips bei Nicolaus Cusanus. In: Bocken, Inigo / Schwaetzer, Harald (Hgg.): Spiegel und Porträt. Zur Bedeutung zweier zentraler Bilder im Werk des Nikolaus von Kues. Maastricht 2005. 113–132.

<sup>4</sup> Vgl. die Übersetzung in dieser Reihe: Nikolaus von Kues: Textauswahl in deutscher Übersetzung. Heft 5. Übers. v. H. Schwaetzer in Verbindung mit A.-M. Gehlen u. M. Hoffmann. Trier 2003.

<sup>5</sup> Auf die Bedeutung der kleinen Schriften insgesamt hat hingewiesen: Martin Thurner: Gott als das offenbare Geheimnis nach Nikolaus von Kues. Berlin 2002, 23 u.ö.

Wie der zitierte Eingangssatz der Schrift deutlich macht, steht in ihrem Zentrum eine methodische Frage, nämlich diejenige nach dem Erkenntnisaufstieg zu Gott. Exemplarisch wie vielleicht keine zweite der kleinen Schriften, dokumentiert sie das Bemühen von Nikolaus, einen Weg zu Gott als konkrete Geisterkenntnis zu beschreiben, Intellekt und Spiritualität zu verbinden. Wenn man den Ausgangspunkt so charakterisiert, wird deutlich, wie sich Nikolaus einerseits von der mittelalterlichen Tradition des Neuplatonismus und andererseits von der frühneuzeitlichen methodischen Wissenschaftsphilosophie abhebt.

Mit der Philosophie von Descartes<sup>6</sup> – sie sei als klassischer Vertreter der zweiten Gruppe genannt – verbindet sie zwar die Ausrichtung auf den Intellekt und die bewusste Rechtfertigung des Vorgehens aus eigenkontrollierter Evidenz. Doch es trennt Cusanus von Descartes, dass seine methodische Philosophie nicht primär darauf ausgerichtet ist, einen Weg zu beschreiben, wie sich das irdische »cogito« mit sich und der äußeren Welt verständigen kann. Zwar steht auch Cusanus in derselben Tradition des »cogito« wie Descartes, nämlich derjenigen, die von Augustinus herrührt. Aber bereits in der weiteren Genese weisen beider Wege unterschiedliche Schwerpunkte auf; so spielt für Cusanus das »cogito« des Eriugena eine weitaus gewichtigere Rolle.<sup>7</sup> Mit dieser schein-

<sup>6</sup> Vgl. Zeyer, Kirstin: Cusanus und Descartes. In: Schwaetzer, Harald / Zeyer, Kirstin (Hgg.): Das Europäische Erbe im Denken des Nikolaus von Kues. Geistesgeschichte als Geistesgegenwart. Münster 2008, 325–338.

<sup>7</sup> Vgl. Beierwaltes, Werner: Theophanie. Nicolaus Cusanus und Johannes Scottus Eriugena. Eine Retractatio. In: Schwaetzer, Harald / Reinhardt, Klaus (Hrsg.): Nikolaus von Kues in der Geschichte

bar kleinen Differenz ist jedoch ein zentraler Unterschied gegeben. Die methodische Philosophie des Cusanus knüpft im Gegensatz zu Descartes an die antike und mittelalterliche Tradition einer methodischen Philosophie des *ascensus* an, des Aufstiegs der Seele zu Gott als eines *exercitium*, eines Schulungsweges.<sup>8</sup> Diese Tradition spielt in der naturwissenschaftlich orientierten Methodik der frühen Neuzeit keine oder nur eine geringe Rolle.

Andererseits ist Cusanus aber auch nicht einfach ein mittelalterlicher Neuplatoniker. Vielmehr steht er in der Traditionslinie einer Emanzipationsbewegung, welche es seit Pythagoras unternimmt, den Aufstieg, der in der Antike an das Mysterienwesen gebunden war, philosophisch zu fassen. Der Ansatz des Cusanus stellt in gewisser Weise Ende wie Neubeginn dieser Bewegung dar, indem er den an das Subjekt gebundenen Intellekt zum Ausgangspunkt wählt. Während in der Antike eine mehr oder minder intensive Verbindung des Intellekts mit dem Kosmischen oder Göttlichen vorhanden war und das Prinzip der Mysterien wesentlich in einer Reinigung, d. h. einer Freilegung eines eigentlich Gegebenen, be-

---

des Platonismus. Regensburg 2007. 103–134. Duclow, Donald F.: Masters on learned ignorance. Eriugena, Eckhart, Cusanus. Aldershot 2006. Kijewska, Agnieszka: Conception of Intellect in Eriugena and Cusanus. In: Reinhardt, Klaus / Schwaetzer, Harald (Hrsg.): »Nikolaus Cusanus: ein bewundernswerter historischer Brennpunkt« Philosophische Tradition und wissenschaftliche Rezeption. Regensburg 2008. 11–20.

<sup>8</sup> Auf die zentrale Rolle des *exercitium*, also der Übung und Ausbildung, für die cusanische Philosophie hat Kazuhiko Yamaki gleichfalls unlängst hingewiesen, vgl. Kazuhiko Yamaki: Universalität der Vernunft und Pluralität der Philosophie in »De pace fidei« des Nikolaus von Kues, in: Reinhardt, Klaus / Schwaetzer, Harald (Hgg.): Universalität der Vernunft und Pluralität der Erkenntnis bei Nikolaus Cusanus. Regensburg 2008, 9–19, hier: 15.

stand, erringt das Mittelalter über Eriugena, Thomas und Eckhart eine zunehmende Autonomie des Intellekts. Bei Eriugena finden wir jedoch den Intellekt noch als Fähigkeit des Engels, die dem Menschen nur gnadenhaft und nicht qua Natur zukommt. Bei Cusanus hingegen ist der Intellekt bereits eine natürliche Eigenschaft des Menschen. Aufgrund dieser Konstellation stellt sich die Aufgabe eines *ascensus*, eines Aufstiegs zum Geiste, grundsätzlich neu. Denn die Verbindung zwischen Intellekt und Spiritualität wird zunächst als unterbrochen erlebt und muss von Seiten des Intellekts aktiv erstellt werden. Nikolaus zieht damit bewusst in Rückgriff und Transformation der Tradition der Ascensus-Philosophie die Konsequenz einer durch Augustinus geprägten Entwicklung, die eine Autonomie des Subjektes durch die Verendlichung des Intellektes fördert.<sup>9</sup>

Die Schrift »Gott suchen« reflektiert diese Situation. In der folgenden Einleitung seien dazu zwei zentrale Punkte hervorgehoben. Erstens zieht die Anbindung des Intellekts an das Subjekt einen neuen Subjekt-Begriff nach sich, dessen Autonomie nicht mehr hinreichend durch das klassische Modell der Partizipation zu erklären ist. Vielmehr muss jetzt auch der umgekehrte Sachverhalt gelten: Nicht nur hat der Mensch Anteil an Gott, sondern *vice versa* auch Gott am Menschen. Dieser Punkt wird im folgenden zweiten Abschnitt in Diskussion des ersten Teils der Schrift »Gott suchen« entfaltet. Zweitens muss Nikolaus aufgrund der neuen Situation auch eine neue Methode des Aufstiegs formulieren, bzw. die alte Aufstiegsmethodik an die geänderten Gegebenheiten eines autonomen Subjektes anpassen. Diesen Neuansatz

---

<sup>9</sup> Vgl. dazu J. Kreuzer: Der Geist als imago Dei – Augustinus und Cusanus. In: K. Reinhardt / H. Schwaetzer (Hgg.): Nikolaus von Kues in der Geschichte des Platonismus. Regensburg 2007. 65–86.

schildert der zweite Teil der Schrift; ihn wird der dritte Teil der Einleitung behandeln.

### Die doppelte Teilhabe

Als Platon den Terminus »Methexis« / »Teilhabe« einführte und zum Herzstück der Dialektik machte, formulierte er einen für die weitere philosophische Geschichte des Abendlandes folgenreichen Sachverhalt. Freilich wurde die platonische Idee zumeist in einer bestimmten Version aufgegriffen: als Teilhabe am Einen oder als Teilhabe der Dinge an der Idee, also als ein Teilhabe-Verhältnis, bei dem ein Niederes an einem Höheren teilhat und dadurch sein Sein erhält. So versteht vor allem der Dialog »Parmenides« Teilhabe als Verhältnis zwischen urbildlichen Ideen und ihren abbildlichen Dingen.<sup>10</sup>

Indes ist diese Konzeption keineswegs die einzige, welche Platon entwickelt. Im Dialog »Sophistes« findet sich ein anderes Modell, welches ich dasjenige einer doppelten Partizipation nennen möchte. Platon lässt den »Fremden« eine längere Überlegung zum Begriff der Teilhabe<sup>11</sup> dahingehend zusammenfassen, dass sowohl das Verschiedene am Sein als auch umgekehrt das Sein am Verschiedenen partizipiere;<sup>12</sup> die gleiche Passage resümiert zudem, man habe gezeigt, dass das »Nicht-Seiende« (das »me-on«) existiere.<sup>13</sup> Das in der ersten und klassischen Version formulierte Schema einer exklusiv von oben nach unten verlaufenden Teilhabe, nach dem das Untere

<sup>10</sup> Parmenides 132d.

<sup>11</sup> Sophistes 251e–259e.

<sup>12</sup> Sophistes 259a–b.

<sup>13</sup> Sophistes 259a.

nur ist, insofern es am Oberen teilhat, wird hier modifiziert. Dem Unteren als dem zunächst »Nicht-Seienden« wird nicht nur Sein zugesprochen, sondern das Partizipationsgeschehen erfolgt wechselseitig zwischen beiden beteiligten Instanzen.

Die intensive Rezeption des klassischen Modells hängt sicherlich damit zusammen, dass es sowohl neuplatonischem wie christlichem Denken entgegenkommt, indem es die vorgängige Überlegenheit der Idee, des Einen oder des Schöpfers vor dem Bild, dem Vielen und den Geschöpfen unterstreicht. Es birgt jedoch das Problem in sich, dass auf seiner Grundlage eine frei und kreativ sich selbst entwickelnde menschliche Individualität nicht gedacht werden kann. Genau für ein solches Konzept bietet aber der Gedanke der doppelten Partizipation bei Platon Ansatzpunkte. So wundert es nicht, dass dieser Begriff der doppelten Partizipation, der in der Philosophiegeschichte zunächst ein Schattendasein führt,<sup>14</sup> an einer entscheidenden Stelle im Umbruch zur frühen Neuzeit genau zu diesem Zweck reformuliert wird: eben in der hier vorliegenden Schrift »De quaerendo Deum«.<sup>15</sup> Im Rückgriff auf das von ihm vor allem in Auseinan-

<sup>14</sup> Man kann darauf hinweisen, dass der Gedanke in der Antike durchaus lebendig war. So findet sich etwa im *Corpus Hippocraticum* die Schrift »Über die Natur des Menschen«, in welcher die These eines ursprünglichen Einen und der Partizipation von allem an ihm zugunsten einer dynamischen Vielfalt verworfen wird, vgl.: De nat. hom. c.1, in: Hippokrates: Ausgewählte Schriften. Gr. – Dt. Hg. v. Ch. Schubert u. W. Leschborn. Zürich / München 2006, 174–189, hier: 174.

<sup>15</sup> Ob Cusanus, der keine Angaben macht, direkt auf den *Sophistes* anspielt, sei dahingestellt. Jedenfalls dürfte er mit der geschilderten Gedankenfigur durchaus vertraut gewesen sein, u. a. über den Parmenides-Kommentar von Proklos. Bekanntlich behandelt die Schrift Platons auch das Thema der Teilhabe (130e–134e).

dersetzung mit Johannes Scottus Eriugena rezipierte neuplatonische Ascensus-Schema führt Nikolaus das Modell der doppelten Partizipation ein.<sup>16</sup>

Die Einführung desselben<sup>17</sup> ist im Sinne der Entwicklung der cusanischen Philosophie nur konsequent. Denn während sich das Subjekt und die Welt im klassischen Verständnis durch Teilhabe an Gott konstituieren, tritt jetzt in einer Art anthropologischer Wende *auch* das umgekehrte Verhältnis in den Blick: Die Welt der Objekte existiert, insofern sie am Subjekt partizipiert. Für die äußere Welt ist folglich die Frage nach der bloßen Subjektivität menschlichen Erkennens aufgeworfen – eben jene Frage, die Cusanus bereits in »De coniecturis« mit dem Konzept des konjekturalen Denkens behandelt hatte.<sup>18</sup>

<sup>16</sup> Zum Verhältnis von Cusanus und Eriugena vgl. vor allem die Arbeiten von Werner Beierwaltes, die er selbst zusammengefasst hat in: Beierwaltes, Werner: *Theophanie. Nicolaus Cusanus und Johannes Scottus Eriugena. Eine Retractatio*. In: Reinhardt, Klaus / Schwaetzer, Harald: *Nikolaus von Kues in der Geschichte des Platonismus*. Regensburg 2007. 103–134.

<sup>17</sup> Das Verständnis von *participatio* bei Nikolaus von Kues ist in der Regel vor dem Hintergrund der klassischen Bestimmung gesehen, obwohl in der Forschung deutlich ist, dass Teilhabe beim Menschen wesentlich mit der Bestimmung der *imago viva* verbunden ist. Insofern versteht sich der Aufsatz auch als ein Beitrag zu dieser vieldiskutierten Frage. Eine treffende Analyse der beiden Begriffe findet sich bei: van der Meer, Matthieu: *Imago und participatio*. Das Verhältnis zwischen dem Bildsein und der Teilhabe des Geistes in *De coniecturis, De filiatione Dei und Idiota de mente*. In: Schwaetzer, Harald (Hg.): *Nicolaus Cusanus – Perspektiven seiner Geistphilosophie*. Regensburg 2003. 65–77; generell zur Partizipation vgl.: Thomas, Michael: *Der Teilhabegedanke in den Schriften und Predigten des Nikolaus von Kues (1430–1450)*. Münster 1996; ferner D’Amico, Claudia: *Nicolás de Cusa, »De mente«: la profundización de la doctrina del hombre-imagen*. In: *Patristica et Mediaevalia* 12 (1991) 53–67.

<sup>18</sup> Zum in der Cusanus-Literatur viel behandelten Konjektur-Begriff

Für das Verhältnis zu Gott scheint sich die absurde Konsequenz zu ergeben, dass dieser von der Partizipation an seinem Geschöpf abhängig sei; eine Konsequenz, die ihre Absurdität verliert, wenn man bedenkt, dass sie eigentlich das alte Argument des Vorsokratikers Xenophanes eines anthropomorphen Gottesbildes thematisiert und die implizite Behauptung enthält, dass unser anthropomorphes Vorstellen gar kein Defizit ist, sondern sich als eigentlicher Schlüssel der Gotteserkenntnis erweisen könnte.<sup>19</sup> So formuliert, wird deutlich, dass die Überlegungen von »De quaerendo Deum« exakt die späteren derartigen Überlegungen aus »De visione Dei« vorbereiten.

Wie also wird der Gedanke einer doppelten Partizipation in »De quaerendo Deum« begründet?

Den Ausgangspunkt (n. 17–18) der konzis aufgebauten Schrift bildet ein Referat der Rede des Paulus auf dem Areopag, wo dieser, wie Nikolaus sagt, den Athenern den unbekannt Gott offenbaren wollte. Im Sinne der negativen Theologie folgt für Cusanus daraus die Frage, wie der grundsätzlich unbekannt Gott sich überhaupt offenbaren kann. Nicht nur die Fragestellung gemahnt an Eriugenas Schrift »De divisione naturae« / »Die Einteilung der Natur«, sondern auch der Lösungsansatz. Wäre Gott gänzlich unerkennbar in dieser Welt, so wäre das menschliche Dasein zwecklos. Die Welt muss also einen Anknüpfungspunkt bieten. Nikolaus findet ihn,

vgl. vor allem: Bocken, Inigo: *Konjunkturalität und Subjektivität*. In: *Nicolaus Cusanus. Perspektiven seiner Geistphilosophie*. Hg. v. H. Schwaetzer. Regensburg 2003. 51–64; ferner: Bocken, Inigo: *De kunst van het verzamelen. Historisch-ethische inleiding in de conjecturale hermeneutiek van Nicolaus Cusanus*. Budel 2004.

<sup>19</sup> Dieses Verständnis einer positiven Umkehrung des Xenophanes-Arguments verdanke ich Inigo Bocken.

Eriugena und dem gemeinsamen Gewährsmann Dionysius folgend, im Namen Gottes selbst.<sup>20</sup> Das griechische »theos« leiten Eriugena und Cusanus auf zweifache Weise ab: von dem Wort für Sehen und von dem Wort für Laufen. Nikolaus schließt daraus, dass das Verstehen des Sehens, und zwar schon des sinnlichen Sehens, einen gangbaren Weg für das Verstehen Gottes darstellt (n. 19).

Das Auge als solches sieht, so hält er fest, nichts anderes als Farbe. Es sieht keine Formen oder dergleichen. Auch ist das Auge selbst völlig frei von Farbe, damit es Farben sehen kann (n. 20). Im Farbigen selbst ist also kein Sehen. Wollte nun das Farbige das Sehen beschreiben, so könnte es das nicht, sondern müsste im Bereich der Farbe bleiben und sich in Bildern aussprechen (n. 22). Diesen Sachverhalt dehnt Cusanus zunächst auf alle Sinne, dann auf den Verstand, der nicht um die Vernunft weiß, und die Vernunft, die nicht um Gott weiß, aus. Er beendet diese Überlegung mit dem Hinweis, damit sei ein Weg zu Gott gewiesen (n. 23–27).

Diese ganze erste Erörterung geht rein vom Subjekt aus. In ihr findet sich sogar das Argument der Sinnestäuschung positiv gewendet (n. 22). Dass uns durch ein gefärbtes Glas die Welt gefärbt erscheint, bezeugt gerade nicht, dass unser Sehen unzuverlässig ist, sondern zuverlässig, weil das Sehen selbst eben keine Färbung hat – auch dieses ein Argument, welches in »De visione Dei« im Kontext der Anthropomorphismusfrage wieder auftauchen wird.

Im zweiten, kürzeren Argumentationsgang des Kapitels geht es um das Objekt (n. 28–31). Die Herrlichkeit der Sinne ist nichts, auch die Größe der Vernunft ist gering

<sup>20</sup> Vgl. zu Cusanus und Ps.-Dionysius Areopagita vor allem Hoye, William J.: Die mystische Theologie des Nicolaus Cusanus. Regensburg u. a. 2004.

zu achten gegenüber der Unvergleichbarkeit Gottes. Und jetzt folgt ein entscheidender Punkt: Die Farbe ist im Sinn mehr als im Objekt. Denn im menschlichen Sinn ist sie lebendig und dadurch vollkommener. Noch vollkommener ist ein Objekt freilich in der Vernunft. Das Objekt ist also um so vollkommener, je mehr es am Subjekt partizipiert. Damit gerät der eigentümliche Partizipationsgedanke erstmals in den Blick. Es ist nicht nur so, dass die Konjektur für das Subjekt von Bedeutung ist, sondern auch das Objekt selbst wird dadurch als Objekt vollkommener, je besser und höher das Subjekt es auffasst.

Was dieser Idee zugrunde liegt, ist keineswegs der Wunsch, die Welt abzuwerten, sondern im Gegenteil die Einsicht, dass die Welt genau dann besser erkannt wird, wenn wir sie besser wahrzunehmen vermögen. Einem musikalisch geübten Ohr enthüllt sich mehr als einem ungeübten. Ein an der Natur geübtes Auge sieht mehr als ein ungeübtes etc. Sinnesschulung lautet demnach die Losung, die objektivere Welterkenntnis und eigenen geistigen Aufstieg verbindet.

Deswegen stellt das zweite Kapitel die Frage nach dem Modus dieser Partizipation. Wie vollzieht sich der Aufstieg? Zunächst macht Cusanus deutlich, dass vom Subjekt aus bereits zwei Funktionen gefordert sind für eine Erkenntnis (n. 33). Das Sinnesorgan liefert den Sinnesindruck; in ihm ist aber alles noch verworren, solange nicht der Verstand hinzutritt und unterscheidet. Wenn also etwas gesehen wird, dann ist es nicht nur das Licht des Auges, sondern auch bereits das Licht des Verstandes, welches tätig ist. Darüber hinaus braucht es natürlich auch ein drittes Licht: das Außenlicht, welches die Gegenstände erhellt (n. 34).

Die gesamte Konstruktion wird nun an einem klassischen Beispiel verdeutlicht. Die Farbe ist im Licht wie in ihrem Ursprung, wie wir es am Regenbogen erfahren.<sup>21</sup> Der Regenbogen, so lässt sich Cusanus' Überlegung lesen, ist einerseits Ausdruck des Lichtes. Dabei sind die Farben das Licht, welches im Durchscheinenden an seine Grenze gekommen ist. Da, wo das Licht sich begrenzt oder begrenzt wird, entstehen je nach Begrenzung die Farben. Diese Grenze des Lichtes ist aber zugleich eine vom Subjekt abhängige. Wie bekannt, sieht jeder Mensch seinen eigenen Regenbogen, weil die Farbigkeit vom jeweiligen Sehwinkel abhängt, ganz so, wie es Cusanus in »De coniecturis« für die Konjektur eingeführt hatte.

Der Regenbogen wird damit zum Änigma einen doppelten Partizipation: Zum einen partizipieren die Farben am Licht, zum anderen am Subjekt. Fasst man jetzt aber Farbe nicht als ein statisch Gegebenes auf, sondern als ein dynamisches Wechselspiel von Licht, dann ist die Farbe eine je individuelle Relation vom Licht Gottes und von demjenigen des individuellen Menschen.

Diese urphänomenologische Begegnung von Licht im Regenbogen als Sinnbild tritt in jeder Sinneswahrnehmung auf je eigene Weise auf. Dadurch ist das, was sich als Objekt eines Erkenntnisaktes zeigt, nach Cusanus eigentlich eine Relation zwischen Gott und Mensch. An-

<sup>21</sup> Vgl. dazu: Daniel O'Connell: Notes on color as terminus lucis in diaphono. In: Bocken, Inigo / Schwatzer, Harald (Hgg.): Spiegel und Portät. Zur Bedeutung zweier zentraler Bilder im Denken des Nicolaus Cusanus. Maastricht 2005. 247–260. Ferner dazu: Stahl, Henricke: Das »Eine« oder »Nichts Anderes«. Aleksej Losevs Deutung des Cusanischen »Non aliud«. In: Schwatzer, Harald / Zeyer, Kirstin (Hgg.): Das Europäische Erbe im Denken des Nikolaus von Kues. Geistesgeschichte als Geistesgegenwart. Münster 2008. 339–366, hier 358f.

ders als die neuzeitliche Philosophie, die von einem Dualismus von Subjekt und Objekt ausgeht, erweist sich bei Cusanus das Verhältnis konstitutiv als dreigliedrig: Welt entsteht aus einer Relation zwischen Licht und Auge, Mensch und Gott, wobei selbstverständlich erstens jenes (schon von Plotin stammende) »Wär' nicht das Auge sonnenhaft [...]« und zweitens die Weltzugehörigkeit des Menschen gleichermaßen zu berücksichtigen sind. Was an dieser Überlegung deutlich wird, wenn man historisch zurückschaut, ist eine indirekte Auseinandersetzung mit dem Begriff der Theophanie bei Eriugena, den Cusanus mit besonderer Betonung auch auf die Sinneswelt bezieht, indem jedes Erkenntnisobjekt als Relation zwischen Gott und Mensch verstanden werden kann.

Die Konsequenz aus dem neuen Begriff einer doppelten Partizipation ziehen die weiteren Passagen der Schrift (n. 35ff.). Denn aus dem Festgestellten folge, so Cusanus, dass die Eigenliebe der Philosophen, die alles nur aus eigenen Lichte erklären wollten, ganz und gar vom Geiste des Lucifer durchdrungen sei. Sie könnten aber nur der Auffassung sein, sich auf sich selbst stützen zu können, weil Gott sich nicht unmittelbar und zwingend offenbare, sondern sich verborgen halte (n. 40). Zwei Schlüsselbegriffe stehen einander gegenüber. Cusanus betont einerseits den Willen Gottes: Gott will erkannt werden, und er will gesucht werden (n. 39). Gott gibt sich also nicht einfach zu erkennen, sondern der Mensch muss sich erst auf einen Erkenntnisweg begeben, um Gott zu finden. Andererseits ist der Mensch aber genau durch diese willentliche Zurückhaltung Gottes in eine neue Freiheit gesetzt. Cusanus wählt dafür den Ausdruck »visus liber« des Intellektes (n. 25). Indem Gott sich willentlich zurückzieht und sich nicht unmittelbar

offenbart, steht der Intellekt nunmehr dem Menschen eigenwillentlich zur Verfügung. Dieser Punkt ist eine der wichtigsten Verschiebungen gegenüber älteren Traditionen. Eine solche Konstruktion zwischen Gott und Mensch gab es in Platons doppelter Partizipation noch nicht. Für Eriugena, dem die ganze Überlegung wesentlich gilt und von dem sie vieles aufnimmt, ist der Intellekt keine Gabe der Natur und demnach kein genuiner gegebener Bestandteil des menschlichen Wesens, sondern ein Geschenk der Gnade an den Menschen, welches je und je verliehen wird. Eine solche Konzeption eines »freien Blicks der Vernunft« haben weder er noch Platon formulieren können.<sup>22</sup> Dass Gott in der cusanischen Konzeption als sich willentlich zurückziehend gedacht wird, hat also die erste Konsequenz, dass der Mensch dadurch frei wird, seinen Willen in den Intellekt zu heben, und die zweite, dass auf diese Weise ein Freiraum zwischen Gott und Mensch entsteht, der Suche, Relation und Begegnung im Sinne der doppelten Partizipation ermöglicht. In dieser Änderung des Partizipationsgedankens mit seiner Aufwertung der Rolle des Menschen und der vermittelnden Instanz jedweder Erkenntnis wird der neue Ansatz des Cusanus in der Lehre von der Teilhabe deutlich.

<sup>22</sup> Damit soll natürlich nicht unterstellt werden, dass beide keine Freiheitslehre hätten. Indes ist in der Diskussion um Platons »Staat« die Freiheit des einzelnen ein problematischer Punkt. Bei Eriugena hingegen ist an seine Rolle im Prädestinationsstreit zu denken; hier hebt bereits Schripf die Bedeutung des Ansatzes von Eriugena, ein Gutachten gestützt auf wissenschaftliche Vernünftigkeit zu schreiben, hervor. Insofern kann man Cusanus' Überlegungen als eine Weiterführung derjenigen Eriugenas deuten. Vgl. Schripf, Gangolf: Das Werk des Johannes Scottus Eriugena im Rahmen des Wissenschaftsverständnisses seiner Zeit. Eine Hinführung zu Periphyseon. Münster 1982, 72ff.

Daraus ergibt sich die Frage, wie die Suche nach Gott unter den neuen Voraussetzungen der gestärkten Rolle des Subjektes konkret zu denken ist. Die entscheidende Präzision, die Nikolaus dazu aus den vorangegangenen Überlegungen gewinnt, ist, dass in das begriffliche Gefüge eine affektive Komponente kommt (n. 43ff.): die Liebe zum Licht Gottes.

Wichtig ist, dass diese affektive Qualität sich erst im Durchgang durch das intellektuelle Verstehen ergibt, gleichsam »oberhalb« des Intellektes. Es handelt sich nicht um ein gewöhnliches Gefühl des Subjektes. Das gewöhnlich auftretende Gefühl tritt unmittelbar als mit der Wahrnehmung gegebenes auf. Ein Anblick ist sympathisch oder antipathisch. Das von Cusanus gemeinte Gefühl hingegen tritt nicht an der gegebenen Wahrnehmung auf, sondern an derjenigen, die aus dem durch das Denken hervorgebrachten Bild sich entzündet. Insofern handelt es sich also um ein Gefühl, welches aus der übersubjektiven Relation mit dem Göttlichen entspringt. Um diese Erfahrung der »geliebten Weisheit« (n. 42) geht es Cusanus.<sup>23</sup> Um zu ihr zu gelangen, schlägt er im folgenden drei Formen der in diesem Sinne gedanklich-affektiven Meditation vor, die ihrerseits aufeinander aufbauen.

Für Cusanus ist Meditation in dieser Form die eigentliche Lebensaufgabe des Menschen. Die einleitende Pas-

<sup>23</sup> Dass auch diese Aussage sich wiederum im späteren Kontext des Mystik-Streites von »De visione Dei« lesen lässt, sei nur am Rande vermerkt. Vgl. Treusch, Ulrike: Nicolaus Cusanus und Aspekte monastischer Theologie. In: Nicolaus Cusanus. Perspektiven seiner Geistphilosophie. Hg. v. H. Schwaetzer. Regensburg 2003. 131–148.

sage (n. 43) zu den Überlegungen zur Meditationspraxis hält noch einmal fest, dass der Mensch dazu in die Welt gekommen sei, um Gott zu suchen. Und dann heißt es von dem Wege zu Gott:

»Wenn dieser von dir selbst durchwandert ist, wird es dein Weg sein, den du gut kennst und auf welchem du erfreut wirst ob seines Liebreizes und der reichlichen Früchte, die rings um ihn gefunden werden. Übe dich also in wiederholten Anstrengungen der aufschauenden Gottesbetrachtung, und du wirst Nahrung finden, die dich auf deinem Weg wachsen lässt und stärkt und dich von Tag zu Tag mehr in deiner Sehnsucht entflammt. Denn unser vernunfthaft einsehender Geist trägt die Kraft des Feuers in sich. Zu nichts anderem ist er von Gott auf die Erde gesandt worden, als zu erglühen und zur Flamme zu wachsen.« (n. 43)

Die Meditationserfahrung ist demnach bei Cusanus diejenige freie geistige Handlung, in der Gott gesucht und gefunden wird, indem der allgemeine Aufstiegsweg selbst durch Habitualisierung der eigene wird. Spiritualität und Individualität werden also auf diesem Wege verbunden. Voraussetzung dafür ist, dass der Mensch zunächst, um eine Formulierung aus »De visione Dei« (n. 25) aufzugreifen, sein eigen wird – und zwar durch Übung, *exercitium*. Erst von diesem Standpunkt aus realisiert sich der zweite Teil des Wortes Gottes: »et ego ero tuus«. Den Weg, auf dem sich diese Spiritualisierung des Intellektes ereignet, wird von Cusanus in den drei Meditationen aus »De quaerendo Deum« beschrieben.

Wenn man ein lebendiges Senfkorn in den Blick nimmt, so liegt in ihm die Möglichkeit, ein sehr großer und vielfältiger Senfbaum zu werden, beginnt die Überlegung der ersten Meditation (n. 44–46) und greift damit dem Nussbaumgleichnis aus »De visione Dei« vor. Der konkrete Senfbaum sei aber nur eine Verwirklichung eines Senfbaumes, wie er im Senfkorn angelegt sei, und auch er ändere sich ständig. Die menschliche Vernunft verführe über das Vorstellungsvermögen, sich beweglich alle

möglichen Formen von Senfbäumen vorzustellen. Dazu muss sie freilich, so ist hinzuzufügen, die Idee des Senfbaumes verstanden haben; aber dann kann sie diese Idee imaginativ in die Anschauung bringen und unendliche Senfbäume konstruieren. Die von der reinen Idee in Bewegung versetzte Vorstellungstätigkeit, schließt Cusanus, ist also mächtiger als die Wirklichkeit selbst und umfasst die Wirklichkeit aller nur denkbaren Senfbäume.

Diese Überlegung gelte aber nicht nur für das Senfkorn, sondern für alle Arten von Samen. Unser Geist ist demnach in der Lage, alle pflanzlichen Gebilde in Bewegung zu überschauen. Die Meditation zielt folglich an dieser Stelle auf die Imagination einer Art Urpflanze, und es seien Goethes Worte eingefügt, die präzise die Cusanische Meditation zu erläutern scheinen:<sup>24</sup>

»Die Urpflanze wird das wunderlichste Geschöpf von der Welt, um welches mich die Natur selbst beneiden soll. Mit diesem Modell und dem Schlüssel dazu kann man alsdann noch Pflanzen in's Unendliche erfinden, die consequent sein müssen, das heißt: die, wenn sie auch nicht existiren, doch existiren könnten und [...] eine innerliche Wahrheit und Nothwendigkeit haben.«<sup>25</sup>

Nun ist, fährt Nikolaus fort, die Idee aller Samen bzw. des vegetativen Lebens überhaupt vom Geist bildhaft er-

<sup>24</sup> Zum systematischen Verhältnis Goethes zu Cusanus vgl.: Schwaetzer, Harald: Die intellektuelle Anschauung als methodisches Prinzip einer naturwissenschaftlichen »scientia aenigmatica«. Anmerkungen zur Konzeption von Wissenschaft bei Cusanus und im Deutschen Idealismus. In: Das Mathematikverständnis des Nikolaus von Kues. Mathematische, naturwissenschaftliche und philosophisch-theologische Dimensionen. Hg. v. F. Pukelsheim u. H. Schwaetzer. MFCG 29 (2005) 247–261. Schwaetzer, Harald: »Visio intellectualis« – Cusanus und Schelling. Eine systematische Annäherung. In: Reinhardt, Klaus / Schwaetzer, Harald (Hgg.): Nicolaus Cusanus und der deutsche Idealismus. Regensburg 2007. 87–101

<sup>25</sup> Goethe, Johann Wolfgang von: Italienische Reise, Bericht: Juli 1787; WA I/32, 44.

fasst; der Schöpfergott hingegen hat Seinscharakter. Wer würde also einen solchen Schöpfergott nicht bewundern? Im letzten Schritt der ersten Meditation rekurriert Nikolaus fast wie zusammenhanglos auf die Kraft des Feuers, das alles in seine Natur verwandelt. Wenn man schon über den Funken staunt, schreibt er, der alles in Feuer verwandelt, auf das er trifft, wer wird nicht noch mehr Gott bewundern, der ein verzehrendes Feuer ist? Wenn Nikolaus dazu auf die Schrift »Über die himmlischen Hierarchien« des Ps.-Dionysius Areopagita verweist, dann bezieht er sich auf eines der zentralen mittelalterlichen Schulungsbücher für den Aufstieg. Im 15. Kapitel notiert der Verfasser, er wolle die Höhen der Engelshierarchien verlassen und in die bunte Mannigfaltigkeit der Welt zurückkehren, aber mit dem Zweck – und das ist entscheidend –, von dort aus wieder aufzusteigen. Es wird also auf irdische Bilder zurückgegriffen, um durch die Bilder vermittelt eines Durchgangs durch die Hierarchien zu Gott zu gelangen. Das erste Bild, welches Dionysius verwendet, ist das Feuer, und er macht gleich eingangs darauf aufmerksam, dass insbesondere die erste Engelshierarchie der Seraphim, Cherubim und Throne durch es gekennzeichnet wird. Was Nikolaus uns demnach vorführt, ist eine Art Meditation der Urpflanze, die nicht durch ihren Inhalt, sondern durch ihre Form, im reinen Denken zur intellektuellen Vorstellung des Lebensprinzips zu gelangen, den menschlichen Geist in einer Evidenz entflammt, in welcher die Kraft liegt, durch Übung emporzusteigen. Nicht der Inhalt, sondern gerade die Habitualisierung einer in innerer Beweglichkeit immer wieder neu errungenen Evidenz ist der Funke des Aufstiegs – diese Einsicht ergibt der Verweis auf Dionysius und die »Himmlischen Hierarchien«.

Die zweite Stufe der Meditation (n. 47–48) arbeitet mit dem Gedanken der Schöpfung aus dem Nichts. Sie setzt an wie die erste: In jedem Samenkorn sind alle nur denkbaren Formen enthalten. Doch dann geht die Überlegung einen Schritt weiter. Sie nimmt das Motiv vom Schöpfergott wieder auf und hebt jetzt hervor, dass er nicht etwas aus etwas schaffe, sondern dass er aus dem Nichts schaffe. Um also zu einer Idee dieses Schöpfergottes zu kommen, müsste der vorstellende Geist analog seine Vorstellung nicht aus einer Idee, sondern aus Nichts entwerfen. Dazu hätte er die vorher aufgebaute Idee – so wäre zu schlussfolgern – aus der Vorstellung zu entfernen und müsste gleichsam ein Nichts im Bewusstsein erzeugen, ein leeres Bewusstsein. Wiederum lese ich diese Stelle vor dem Hintergrund von »De visione Dei«, wo Cusanus von einem Eintritt in das »verborgene und geheime Schweigen« (»secretum et occultum silentium«) spricht, welches hinter den Bildern liegt.<sup>26</sup> Es ist offenkundig, dass die von Dionysius inspirierte Idee Eckharts vom Entbilden, also dem Sich-Befreien von Vorstellungsbildern, die genau diesen Sachverhalt beschreibt, im Hintergrund steht.<sup>27</sup>

Was an dieser Stelle bleibt, ist infolgedessen kein Inhalt, sondern ausschließlich der Funke der Evidenz, aber auch er nicht als Inhalt, sondern als reine Tätigkeit verstanden – das Gefühl der Evidenz, so ist zu deuten, verwandelt sich in eine Tätigkeit: erfüllende Evidenz, die bereit ist zur Begegnung mit dem Nichts, in dem sich das All offenbart.

<sup>26</sup> De vis. Dei c. 6 (h VI n.21).

<sup>27</sup> Vgl. dazu den Aufsatz von Luc Bergmans: Nicholas of Cusa's Vanishing Geometrical Figures and the Mystical Tradition of »Entbildung«. In: MFCG 29 (2005) 313–322.

Auf der dritten Stufe der Meditation (n. 49) greift Nikolaus auf die negative Theologie des Dionysius zurück, aber verwandelt sie doch eigentümlich. Er benutzt den Vergleich mit einem Künstler, der ein Antlitz in ein Stück Holz schnitzen will. Zunächst hat dieser die innere Vorstellung desselben. Dann überträgt er sie in das Holz. Und an dieser Stelle scheint der Vergleich ein wenig schief zu werden. Die Übertragung ins Holz geschieht laut Nikolaus, indem der Künstler alle Beschränkungen und Grenzen hinwegnimmt.<sup>28</sup>

Auf der Bildebene bedeutet es natürlich, dass alles von dem Holz weggeschnitten wird, was nicht zum Gesicht gehört. Übertragen meint es, dass alles weggenommen wird, was nicht zu Gott gehört. Dann durchläuft der Weg die übliche Stufenleiter der negativen Theologie: Überwinden der äußeren Sinne, der Vorstellungskraft, des Verstandes und der Vernunft. Auch jenseits der Vernunft findet die Seele nichts, was Gott ähnlich wäre. Auf diese Weise wird sie also wie in der zweiten Meditation ins Nichts geführt, nachdem sie alles Vorstellungshafte bis hin zur Vernunft überwunden hat. Nun geht aber die Betrachtung noch einen Schritt weiter; die Seele findet Gott als Ursache ihrer selbst. Diese Ursache ist einerseits jenseits des Innersten der Seele selbst. Es findet also keine vollkommene Auflösung der Seele in Gott statt. Andererseits dringt die Seele, indem sie so zu Gott vordringt, täglich mehr zu sich selbst vor, erreicht ihr wahres Wesen. Insofern löst sie das Wort »Sis tu tuus, et ego ero tuus« / »Sei du dein, und ich werde dein sein« aus »De visione Dei« (n. 25) ein.

<sup>28</sup> Cusanus antizipiert hier eine berühmte Anekdote der Renaissance, diejenige Michelangelos, der in dem Marmorblock bereits seinen »David« sieht.

Die drei Meditationen durchlaufen also insgesamt einen zusammengehörenden und abgestuften Übungsweg, der immer einen Schritt weiter führt. Liest man den Weg von den späteren Konkretionen aus »De visione Dei« her, so macht die »Rückwärtslektüre« deutlich, was unter Spiritualisierung des Intellekts im Sinne der cusanischen Überlegungen verstanden werden kann. Die erste Meditation arbeitet sich bis zu einer beweglichen intellektuellen Vorstellung rein geistigen Inhalts; so erfährt sie die Wirksamkeit des Schöpfergottes. Die zweite lässt den Inhalt derselben beiseite, wendet sich gleichsam ins Nichts und stützt sich allein auf die reine Tätigkeit selbst, welche Evidenz verbürgt. An ihr erfährt sie in Analogie die Offenbarungskraft Gottes. Schließlich geht die dritte Meditation einen Weg, der bis auf die Ursache der Tätigkeit zurückgeht und so zum wahren Wesen des Menschen als Individualität vordringt, das wiederum in einem Verhältnis zum jenseitigen Wesen Gottes, um es paradox auszudrücken, steht.

#### Fragendes Denken und Geistesschau

In seiner späten Schrift »De apice theoriae« greift Nikolaus von Kues den Gedanken des Gottsuchens noch einmal auf. Der Dialog zwischen Peter von Erkelenz und ihm selbst nimmt seinen eigentlichen Ausgangspunkt von der scheinbar lapidaren Frage Peters her: »Quid quaeris?« / »Was suchst du?« bzw. »Wonach fragst Du?«. Mit dieser Frage möchte Peter wissen, was den Kardinal beschäftigt. Er bekommt die merkwürdige Antwort »Recte dicis.« / »Das sagst Du richtig.« Peter beschwert sich, auf eine Frage keine Antwort zu bekommen, sondern eine Bestätigung. Nikolaus erklärt ihm,

dass die Frage zugleich eine Aussage sei. Er frage nach dem »Quid«, nach dem »Was«.

Die Suche nach Gott ist immer eine Suche, die in einer steten Fragebewegung bleibt. Die Philosophie des Cusanus ist keine Antwort-Philosophie, sie will keine ewigen, ewigen Wahrheiten geben, sondern sie sieht die Wahrheit in der fragilen Mitte der Frage zwischen Beliebbarkeit und Absolutheit, zwischen Konzeptlosigkeit und Antwort.<sup>29</sup>

Nikolaus von Kues dreht auf diese Weise bewusst einen berühmten Satz der Philosophie um. Hatte Platon behauptet, der *Anfang* aller Philosophie sei das Staunen, so vermerkt Cusanus, wie Kazuhiko Yamaki gezeigt hat, das Gegenteil: »Finis philosophiae admiratio« / »Ziel der Philosophie ist das Staunen«.<sup>30</sup> Was sich danach ereignet, ist das graduelle Steigern des Staunens zur Bewunderung – beides liegt in dem Terminus *admiratio* – in der schauend-fragenden Meditation, indem der Intellekt wiederum von Spiritualität durchdrungen wird.

<sup>29</sup> Vgl. dazu Harald Schwaetzer: Europa gestalten – das Erbe des Nikolaus von Kues. In: Schwaetzer, Harald / Zeyer, Kirstin (Hgg.): Das Europäische Erbe im Denken des Nikolaus von Kues. Geistesgeschichte als Geistesgegenwart. Münster 2008. 19–43, hier: 27–31.

<sup>30</sup> Sermo CCLXVIII n. 15. Vgl. Kazuhiko Yamaki: Universalität der Vernunft und Pluralität der Philosophie in »De pace fidei« des Nikolaus von Kues. In: Reinhardt, Klaus / Schwaetzer, Harald (Hgg.): Universalität der Vernunft und Pluralität der Erkenntnis bei Nikolaus Cusanus. Regensburg 2008. 9–19.

Die Übersetzung fußt auf der lateinischen Ausgabe der Schrift »De quaerendo Deum«, die in den »Opera omnia«, herausgegeben im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, innerhalb des Bandes IV (»Opuscula I«, Hamburg 1959), von P. Wilpert besorgt wurde.

Die vorliegende Übersetzung ist das Ergebnis einer von Harald Schwaetzer im Wintersemester 07/08 an der Universität Trier angebotenen Übung. Die Einleitung stammt aus der Feder von Harald Schwaetzer. Sie stellt eine Zusammenfassung derjenigen Aspekte dar, welche sich in den Diskussionen um die Übersetzung als wesentlich und hilfreich zum Verständnis ergeben haben.<sup>31</sup> Den Studierenden sei für Durchsicht und kritische Anmerkungen der Einleitung gedankt.

Auf wesentliche Literatur wird in den Fußnoten hingewiesen.

Dank gebührt Herrn Dr. Alfred Kaiser, welcher die Setzarbeiten übernommen hat. Herrn Prof. Dr. Klaus Reinhardt sei für seine Anregungen zu Übersetzung und Einleitung gedankt.

Die Anregung zur Übersetzung dieser Schrift ging von Iñigo Bocken aus. Im Rahmen des Clusters zu »Theory of Vision and Techniques of Visualization in the First Half of the 15<sup>th</sup> Century« am »Flämischen Akademischen Zentrum« der Königlich Flämischen Akademie von Belgien für Wissenschaften und Künste hat er immer wieder auf die Bedeutung der Schrift aufmerksam gemacht; daraus entstand im Gespräch mit Harald

<sup>31</sup> Zugleich konzentriert sie die beiden Vorträge, die Harald Schwaetzer auf den Tagungen in Turku (Finnland) und Buenos Aires (Argentinien) im Sommer 2008 gehalten hat.

Schwaetzer die Idee der vorliegenden Übersetzung, die viele Spuren seines Geistes enthält. So gebührt Iñigo Bocken als dem inspirierenden Urheber unser besonderer Dank.

Trier, am 28. Juli 2008  
Für die Herausgeber:  
Harald Schwaetzer

Gott suchen

(16) Deinem Wunsch, verehrungswürdiger Bruder in Christus, will ich nunmehr so gut, als ich es vermag, Genüge leisten und versuchen, das, was ich dem Volk am Erscheinungsfest des Herrn über den Sinn des Namens Gottes zu erklären mich bemüht habe,<sup>32</sup> kurz und deutlich schriftlich zu wiederholen, damit unser beider Nachdenken angeregt und der innere Mensch durch vernunfthaften Aufstieg allmählich aus Licht in Licht verwandelt werde, bis er durch das Licht der Herrlichkeit zur klaren Erkenntnis eintritt in die Freude seines Herrn.

### Kapitel I

(17) Zunächst nun, bester Bruder, weißt du recht wohl, dass Paulus, der bekennt, dass er in den dritten Himmel hinein bis zum Erschauen der Geheimnisse entrückt worden ist (2 Kor 12.2), als er den Männern, die sich damals in Athen dem äußerst angesehenen Studium der Philosophie widmeten, im Areopag die Wahrheit verkündete (Apg 17,18ff.), in seiner Rede vorausgeschickt hat, er wolle ihnen den unbekanntem Gott, dem sie selbst als Heiden einen Altar geweiht hätten, verkünden. Und als er sich zur Erklärung dieses Sachverhaltes anschickte, machte er deutlich, auf welche Weise Gott in einem einzigen Menschen alle Menschen geschaffen und eine festgesetzte Zeit des Seins in dieser Welt bewilligt hatte, damit sie Gott suchten, ob sie ihn vielleicht zu berühren und aufzufinden vermöchten, obwohl Gott, wie Paulus anfügt, von niemandem weit entfernt sei, weil wir ja in ihm selbst sind, leben und uns bewegen.

<sup>32</sup> Gemeint ist Sermo XLVIII (h XVII/2). Vgl. die Einleitung in dieser Ausgabe.

Außerdem führte er bei seiner Verurteilung des Götzen-  
dienstes an, dass im Denken des Menschen nichts dem  
Göttlichen ähnlich sein kann.

(18) Bewunderung für diesen Gedankengang erfüllt  
mich, so oft ich die Apostelgeschichte lese. Paulus  
wollte nämlich den Philosophen den unbekanntem Gott  
offenbaren, von dem er danach behauptet, dass er durch  
keine menschliche Vernunft erfasst werden kann. Also  
wird Gott dadurch sichtbar, dass man weiß, dass jede  
Einsicht für eine Darstellung und einen Begriff von  
Gott zu klein ist. Aber Paulus nennt ihn Gott oder auf  
Griechisch »theos«. Wenn folglich der Mensch diese  
Welt dazu betreten hat, dass er Gott suche und ihm,  
nachdem er ihn gefunden hat, treu anhängt, und wenn  
er dadurch, dass er ihm treu anhängt, zur Ruhe kommt  
und wenn der Mensch ihn in dieser sinnlichen und kör-  
perlichen Welt nicht suchen und berühren kann, weil  
Gott eher ein Geist ist als ein Körper, und wenn er auch  
nicht erreicht werden kann, wie sehr sich auch die Ver-  
nunft über alles Sinnliche erhebt, weil der Mensch, wie  
Paulus sagt, nichts Gott Ähnliches finden kann: wie also  
kann Gott dann gesucht werden, damit er gefunden  
werde? Wenn diese Welt dem Suchenden nicht dienen  
würde, wäre der Mensch angesichts seines Zieles, Gott  
zu suchen, gewiss vergeblich in die Welt geschickt wor-  
den. Diese Welt muss dem Suchenden demnach Bei-  
stand gewähren, und der Suchende muss zugleich wis-  
sen, dass es weder in der Welt noch in allem diesem, das  
der Mensch versteht, etwas gibt, das Gott ähnlich ist.

(19) Lass' uns nun sehen, ob der Name »theos« oder  
»Gott« uns Unterstützung hierzu gibt. Der Name  
»theos« selbst ist nämlich nicht der Name Gottes, der  
jede Vorstellung übertrifft. Denn was nicht erfasst wer-  
den kann, bleibt unsagbar. Aussprechen heißt nämlich,

eine innere Begrifflichkeit mit Vokalen oder anderen fi-  
gurhaften Zeichen nach außen hin auszudrücken. Wenn  
also von etwas keine Ähnlichkeit erfasst wird, bleibt  
auch der Name unbekannt. »Theos« ist also der Name  
Gottes nur insofern, als er vom Menschen in dieser Welt  
gesucht wird. Der Gott Suchende soll folglich aufmerk-  
sam betrachten, auf welche Weise in dem Namen  
»theos« ein bestimmter Weg des Suchens eingefaltet  
wird, auf dem Gott so gefunden wird, dass er berührt  
werden kann. »Theos« hängt etymologisch mit »theoro«  
zusammen, was »ich sehe« und »ich laufe« bedeutet.<sup>35</sup>  
Der Suchende muss also mittels des Sehens laufen, da-  
mit er zum alle Dinge sehenden »theos« gelangen kann.  
Demnach trägt die Schau eine Ähnlichkeit mit einem  
Weg in sich, den der Suchende zu wandeln hat. Wir  
müssen folglich die Natur der sinnlichen Schau auch auf  
das Auge der vernunfthaften Schau ausdehnen und aus  
dieser eine Stufenleiter für den Aufstieg hervorbringen.

(20) Unser Sehen wird von einem gewissen leuchtenden  
und lichten Geist, der aus der obersten Partie des Ge-  
hirns in das Augenorgan hinabsteigt, und von einem far-  
bigen Gegenstand, der seine Ähnlichkeitsbilder in es  
vervielfältigt, erzeugt, wobei noch das äußere Licht hin-  
zukommt. Im Reich der sichtbaren Dinge findet sich  
folglich allein Farbe. Das Sehen aber stammt nicht aus  
dem Reich des Sichtbaren, sondern hat seinen Platz  
oberhalb aller sichtbaren Dinge. Demnach hat das Sehen  
keine Farbe, weil es nicht aus dem Reich der Farben  
stammt. Damit es jede Farbe sehen kann, ist es über-  
haupt keiner Farbe verbunden, und damit sein Urteil  
wahr und frei ist, hat es nicht mehr von der einen als

<sup>35</sup> Mit dieser etymologischen Deutung schließt sich Cusanus Johannes  
Scottus Eriugena an; vgl. dessen Werk: »Über die Einteilung der  
Natur« I, 12 u. 14.

von der anderen Farbe, und damit seine Kraft bei allen Farben Verwendung finden kann, wird es durch keine Farbe eingeschränkt. Unvermischt von Farben ist das Sehen, damit seine Schau wahr sei.

(21) Mittels eines Experiments beweisen wir, dass beim Sehen durch ein gefärbtes Medium, etwa ein Glas oder einen lichtdurchlässigen Stein oder etwas anderes, das Sehen getäuscht werden kann. Folglich ist das Sehen so rein und ohne Makel der sichtbaren Dinge, dass im Vergleich zu ihm alles Sichtbare eine gewisse Finsternis und im Vergleich zum Geiste des Sehens gewissermaßen eine körperliche Dichte ist.

(22) Aber wenn wir die Welt der sichtbaren Dinge mit Vernunft betrachten und fragen, ob sich in ihr ein Wissen um das Sehen findet, wird jene ganze Welt der Farbe das Sehen nicht kennen, weil sie nur Farbigen berührt. Wenn wir sagten, dass es das Sehen gebe und dass es nicht farbig sei, und wenn dann die Welt der sichtbaren Dinge sich ein Bild von ihm machen wollte, dann würde sie in keinem ihrer Begriffe etwas finden, was dem Sehen ähnlich wäre, weil ihr Begriff nicht ohne Farbe zu sein vermag. Und weil sie innerhalb des Umkreises ihres Reiches weder das Sehen selbst findet noch etwas ihm Ähnliches oder Vergleichbares, kann sie es selbst nicht erfassen; ja, sie kann nicht einmal erfassen, dass das Sehen irgend etwas ist, weil sie außerhalb der Farbe nichts erfasst, sondern urteilt, dass alles, was nicht farbig sei, auch nicht existiere. Und daher kommt kein Name aller Namen, die in diesem Reich genannt werden können, dem Sehen zu, weder nämlich der Name der weißen Farbe noch derjenige der schwarzen noch der aller gemischten Farben, da ja weder Weiß und Nicht-Weiß noch Schwarz und Nicht-Schwarz in ihm zu einer Verbindungsfarbe vereinigt sein können. Sei es, dass sie

folglich alle Namen des Reichs einzeln und je verschieden wahrnimmt, oder sei es, dass sie die Namen der gegensätzlichen Farben zusammen oder die Verbindung aller nennbaren Namen anblickt, so berührt sie doch überhaupt nicht den Namen und das Wesen des Sehens.

(23) Wenn aber jemand dieses behauptet, weil doch die Farbe nicht von sich, sondern von einer höheren Ursache her, vom Sehen nämlich, unterschieden und erkannt ist, und alle sichtbaren Dinge befragt, ob dieses wahr sei und auf welche Weise sie jene Ursache begriffen, werden die Farben antworten, dass das, was ihre Voraussetzung ist und ihnen einen Namen gegeben hat, wie es das Sehen ist, irgend etwas Bestes und äußerst Schönes ist gemäß allem, was begriffen werden kann. Und wenn sie sich rüsten, dieses Beste und Schönste zu begreifen, kehren sie zur Farbe zurück, ohne die sie keine Vorstellung schaffen können. Deshalb sagen sie, dass das Sehen selbst schöner als jede beliebige weiße Farbe sei, weil die weiße Farbe im Reich der Farbe nicht so schön ist, dass sie nicht noch schöner sein könnte, und weil sie nicht so leuchtend und strahlend ist, dass sie nicht noch leuchtender sein könnte. Daher würden alle sichtbaren Dinge nicht irgendeine Farbe ihres Reichs, die sich ja innerhalb der sichtbaren Dinge des Reichs befindet, als ihren König bestätigen, sondern sie würden sagen, dass dieser selbst die höchstmögliche Schönheit der leuchtendsten und vollkommensten Farbe sei.

(24) Solches, Bruder, und vieles sehr Ähnliches schaut du als sehr wahr. Erhebe dich also vom Sehen mittels einer ähnlichen Verfassung auch zum Hören, Riechen und Berühren, dann zum Gemeinsinn, der über jeden Sinn gesetzt ist, so wie das Hören über die hörbaren Dinge, der Geschmack über die schmeckbaren Dinge, der Geruch über die riechbaren Dinge und das Tasten über die berührbaren Dinge gesetzt ist.

(25) Dann dringe noch höher zur Vernunft hinauf, die sich über allen erkennbaren Dingen befindet, die im Reich des Verstandes liegen. Die im Reich des Verstandes liegenden Dinge nämlich werden durch die Vernunft verstanden, aber die Vernunft wird nicht im Reich der Gegenstände des Verstandes aufgefunden, weil die Vernunft wie das Auge ist und die Verstandesdinge wie die Farben. Und wenn du es willst, lasse deine Betrachtung sich noch weiter erstrecken, damit du genau begreifst, wie die Vernunft gleichsam ein freies Sehen ist, nämlich ein wahrer und einfacher Richter aller Verstandesbegriffe, in dem es keine Durchmischung der verschiedenen Arten der Verstandesinhalte gibt, damit sein Urteil über den Verstand klar ist und mit Einsicht in die Verschiedenheit des Reichs der Verstandesbegriffe. Die Vernunft urteilt nämlich, dass diese Verstandesoperation notwendig ist, diese möglich, diese treffend, diese unmöglich, diese aufzeigend, diese sophistisch und scheinbar, dass diese ein Gemeinplatz ist, und so verhält es sich auch mit den übrigen Dingen, so wie das Sehen diese Farbe als weiße beurteilt, diese als nicht weiße, sondern schwarze, diese mehr für weiß als für schwarz hält, und so fort. Die Vernunft wird im ganzen Reich des Verstandes nicht berührt, sondern wenn die Welt oder die Gesamtheit des Verstandes ihren König, Vorgesetzten und Richter selbst bilden wollte, dann sagt sie, dass er selbst die Grenze und das Äußerste an Vollkommenheit ist.

(26) Aber die vernunftthafteren Naturen können auf gleiche Weise nicht leugnen, dass ihnen ein König vorgesetzt ist. Und so wie die sichtbaren Naturen behaupten, dass dieser ihnen vorgesetzte König die Vollendung jeder sichtbaren Vollkommenheit ist, so bekräftigen die vernunftthafteren Naturen, welche Naturen mit Einsicht in

das Wahre sind, dass deren König die äußerste Vollendung aller Einsicht ist und nennen diesen »theos« oder Gott gleichsam als Schau oder Einsicht selbst in seiner Erfüllung der Vollendung, alle Dinge zu schauen. Dennoch wird im gesamten Reich der vernunftgemäßen Tugenden nichts aufgefunden, dem der König selbst ähnlich ist, noch fällt in den gesamten vernunftgemäßen Reich ein Begriff seiner Ähnlichkeit, sondern er ist über all dem, das begriffen und erkannt wird; sein Name ist nicht erkennbar, mag auch der Name einer sein, der alle erkennbaren Dinge benennt und voneinander unterscheidet. Und dessen Natur, welche die gesamte vernunftthaftere Weisheit unendlich in Bezug auf Erhabenheit, Einfachheit, Tugend, Macht, Schönheit und Gutheit übertrifft, ist, weil alles, was eine vernunftthaftere Natur bewohnt, im Vergleich mit ihr ein Schatten und Leere von Macht, Grobheit und Kleinheit an Weisheit, und so verhält es sich auch mit unendlich vielen ähnlichen Weisen.

(27) Du wirst daher auf diesem Weg laufen können, durch den Gott gefunden wird über jedem Sehen, Hören, Schmecken, Berühren, Riechen, Sprechen, Sinn, über jedem Verstand und jeder Vernunft. Freilich wird er als keines von diesen Dingen gefunden, sondern man erkennt, dass über allen Dingen Gott selbst der Gott der Götter ist und der König aller Könige. Denn der König der vernunftthafteren Welt ist der König der Könige und der Herr über alle im Universum Herrschenden (Off 19,16). Er ist nämlich der König der vernunftthafteren Natur, welche die Herrschaft in der Verstandesnatur hat. Diese Verstandesnatur freilich herrscht in der sinnlichen Natur, und die sinnliche Natur herrscht in der Welt der sinnlichen Dinge, der als Könige das Sehen, Hören, Schmecken, Berühren und Riechen vorstehen. Alle diese Könige sind unterscheidend, betrachtend und aufschau-

end bis hin zum König der Könige und zum Herrn über alle Herrschenden, der die Betrachtung selbst und der »theos« selbst oder Gott ist, der in seiner Macht alle Könige hat und von dem alle Könige das haben, was sie haben: Macht, Schönheit, Sein, Lieblichkeit, Freude, Leben und alles Gute.

(28) Deshalb werden im Reich des höchsten und größten Königs alle Zier sichtbarer Gestalt, die Mannigfaltigkeit der Farben, die anmutige Proportion, das Erstrahlen des Edelsteines, das Grünen der Gräser, der Glanz des Goldes und alles, was sonst noch den Blick erfreut und bei dem der Blick erfreut wird, wie beim Verweilen auf einem Schatz seines Reiches, für nichts gehalten, da sie zur untersten Streu des Hofes gehören. Auf gleiche Weise freilich sind der Widerhall und die Süße aller harmonisierenden Stimmen und jener Einklang im Reiche des Gehörs, die unbeschreibliche Mannigfaltigkeit aller Instrumente, jene Melodien der goldenen Orgeln, der Gesang der Sirene und der Nachtigall und die anderen erlesenen Kostbarkeiten des Königs des Reiches des Gehörs dem Estrich anhaftender Unrat am Hofe des größten und besten Königs der Könige. Auf gleiche Weise freilich sind alle Dinge, süß wie herb, sowohl das dem Geschmacksinn Gefällige so großer paradiesischer Früchte, als auch köstlichsten Obstes und engadischer Trauben, zypriischen Weines, attischen Honigs, Getreides und Öles und aller Dinge, die Indien und die übrige Welt, Haine und Gewässer, an Speise gewähren und dem Geschmacksinne anbieten, von geringer Bedeutung am Hofe jenes mächtigsten Fürsten der Welt. Noch Düfte von Salben, von Weihrauch und Myrrhe und Moschus und alles Duftende, dem Königreiche des Geruchsinnes innewohnend, werden in diesem großen Palast des höchsten Königs für irgendwie wertvoll erachtet; noch

weniger Wert hat alles dies, was durch seine Milde den Tastsinn erfreut. Es scheint nämlich das Reich des Königs des Tastsinnes weitläufig und über den Erdkreis hinaus verbreitet, aber freilich ist es ein kaum wahrnehmbarer Punkt im Hinblick auf das Reich dessen, der dem Gesamt vorsteht. Groß erscheint dieser König, welcher der Gemein Sinn ist, in seiner Macht alle Macht der bereits Genannten in sich bergend, doch ist er nur ein gekaufter Sklave und geringster Diener im Reiche des alles sehenden und umfassenden Königs.

(29) Durch unvergleichliche Erhabenheit hat die Vernunft-Natur, von deren Macht alle zuvor genannten und zuvor erwähnten Königreiche abhängen und denen sie leitend vorsteht, ein Königreich über alle schon genannten hinaus erlangt. Doch die Könige der Vernunft-Natur stammen aus dem Hause des größten Herrschers und sind froh, zu seinen Heerscharen gezählt zu werden; und nichts anderes wünschen sie, als irgendeinen Rang am Hofe des Gebieters erlangen zu können, in dem sie – durch von der Vernunft gewährte Anschauung – von ihm erquickt werden können, der »theos« genannt wird. Und alles, was in den gesamten zuvor genannten Königreichen ist, erachten sie für nichts; so, wie es auch nichts ist, im Verhältnis zu dem Guten, das sie in ihrem Herrscher erkennen, bei dem alles in Vollendung und in sich göttlich und auf eine Weise ist, welche die bestmögliche übersteigt, was bei anderen Königen nicht nur unvollkommen und außer sich und schattenhaft oder als Abbild, sondern durch unvergleichlichen und verhältnislosen Abstand beschränkt wieder gefunden wird.

(30) Die Farbe also, die im sichtbaren Reich durch das Sehen wahrgenommen wird, sieht nicht, sondern ist nur sichtbar. Sie hat kein Leben und keine Lebensbewegung, und sie hat offenbar keine Vollkommenheit sprossender

Lebenskraft oder eines bleibenden Formprinzips. Aber die Sinne, die im Reiche des Gemeinsinns sind, haben, insoweit sie Einzelsinne sind, eine natürliche Veranlagung, in sich die Form der sinnlich wahrnehmbaren Welt in der Lebenskraft und im Erkenntnisvermögen des sinnlichen Geistes einzuschließen. Im Reich der Sinne ist also nicht weniger enthalten als im Reich der sinnlichen Dinge. Vielmehr ist dieses Ganze, das im Reich des Sinnlichen entfaltet ist, im Reich der Sinne auf stärkere Weise – hinsichtlich der Einfaltung wie der Lebenskraft – und auf lebendigere Weise. Das Reich der sinnlichen Dinge nämlich ruht in ihnen selbst. So ist dieses, welches aus dem Reich der Sinne stammt, in viel klarerer und vollendeterer Weise dort im Reich, wo es auf vernunftgemäße Weise ist. Im vernunfthaften Sein des Königreichs der Vernunft unterscheidet sich die Farbe, die eine unvergängliche Natur hat, nämlich durch ihre Vollkommenheit von der Farbe der sinnlichen Welt so wie das Ewige vom Vergänglichen und das Leben in geistiger Vernunft vom Tod und das Licht vom Schatten.

(31) Aber im Königreich des Allmächtigen – dort, wo das Königreich der König ist, wo alles, was in allen Königreichen ist, der König selbst ist, wo Farbe keine sinnlich oder vernunfthaft wahrnehmbare, sondern göttliche Farbe, gar Gott selbst ist, wo alles Reg- und Leblose in der sinnlich wahrnehmbaren Welt sowie alles, was dort vegetatives, sinnliches, verstandesmäßiges oder vernunfthaftes Leben besitzt, das göttliche Leben selbst ist, das wiederum die Unsterblichkeit selbst ist, die allein Gott innewohnt, und wo in Gott alles er selbst ist – dort ist die Fröhlichkeit aller Freuden, die wir mit den Augen, den Ohren, dem Geschmacksinn, dem Tastsinn, dem Geruchsinne, mit den Sinnen überhaupt, sowie mit dem Leben, der Bewegung, dem Verstand und der Vernunft

empfinden; unendliche Freude, göttlich und nicht in Worte fassbar; die Ruhe jeglicher Freude und Glückseligkeit, da Gott »theos« ist, Wesensschau und Lauf, der alles sieht, in allem ist und alles durchläuft. Auf ihn blickt alles wie auf seinen König. Auf sein Geheiß bewegt und verbreitet sich alles, und jedes Streben nach dem Ziel der Ruhe ist ein Streben nach ihm selbst. Daher ist alles »theos«, welcher der Ursprung ist, aus dem alles entströmt, der Zwischenraum, in dem wir uns bewegen, und das Ziel, zu dem alles zurückströmt. Auf diesem Wege also, mein Bruder, bemühe dich, in sorgfältigster Wesensschau Gott zu suchen, da man ihn, der überall ist, nicht verfehlen kann, so man nur in rechter Weise sucht. Und er wird dann seinem Namen nach in rechter Weise gesucht, wenn dieses mit dem Ziel geschieht, dass gemäß seinem Namen auch sein Lobpreis bis zu den Grenzen des Vermögens unserer irdischen Natur reiche.

## Kapitel II

(32) Aber lass' uns nun weiter sehen, indem wir uns zum zweiten Teil der Untersuchung hinwenden, auf welche Weise wir denn zum leiterhaften Aufstieg der genannten Schau geführt werden, weil wir zu einem völlig Unbekannten ja nicht hinbewegt werden. Und damit wir dieses selbst erforschen, lass' uns auf das Sehen zurückblicken.

(33) Zunächst freilich strömt ein doppeltes Licht dazu zusammen, damit der Blick sichtbar Unterschiedenes erkennt. Es ist nämlich nicht der Geist des Sehens, der den Farben einen Namen beilegt, sondern der Geist seines Vaters, der sich in ihm befindet. Denn der Geist, der durch Sehnerven vom Gehirn in das Auge hinabsteigt, wird durch die Entgegenstellung eines Bildes eines Ob-

jekts getroffen, und es entsteht eine verworrene Sinneswahrnehmung. Die lebendige Seelenfähigkeit wundert sich über die Sinneswahrnehmung und fasst die Absicht, sie zu unterscheiden. Der Geist, der im Auge ist, unterscheidet also nicht, sondern ein höherer Geist in ihm selbst setzt die Unterscheidung in die Tat um. Dieses nun erfahren wir durch ein alltägliches Experiment in uns als wahr. Die Vorbeigehenden nämlich, deren Gestalten im Auge vervielfacht sind, erkennen wir oft nicht, weil wir sie, während wir auf andere Dinge aufmerksam sind, nicht beachten, und wenn mehrere mit uns sprechen, verstehen wir nur jenen, bei dem unsere Aufmerksamkeit ist. Dieses freilich zeigt uns die Wahrheit dessen, dass der Geist, der im Sinnesvermögen ist, die Ausübung seiner Tätigkeit durch ein höheres Licht, das des Verstandes selbst nämlich, erreicht. Wenn daher das Auge sagt, dass dieses rot und dieses blau ist, spricht nicht das Auge, sondern in ihm selbst spricht der Geist seines Vaters, dieser dem Lebewesen innewohnende Geist nämlich, dem dieses Auge gehört.

(34) Aber aufgrund dessen allein ist die Farbe noch nicht sichtbar, auch wenn die Aufmerksamkeit dessen, der sehen will, vorhanden ist. Es muss nämlich hinzukommen, dass es durch ein anderes das Sichtbare erleuchtende Licht sichtbar gemacht wird. Im Schatten und in der Finsternis hat das Sichtbare keine Eignung, dass es gesehen wird. Die Eignung dafür entsteht durch das Licht, das es selbst erleuchtet. Wie folglich das Sichtbare die Eignung, gesehen zu werden, nur durch das Licht hat, weil es von selbst nicht in das Auge eindringen kann, ist es deswegen notwendig, dass es erleuchtet wird, weil es ja die Natur des Lichtes ist, dass es von selbst in das Auge eindringt. Dann folglich kann das Sichtbare in das Auge eindringen, wenn es im Licht ist, dessen Kraft es

ist, von selbst einzudringen. Die Farbe aber ist im Licht nicht wie in einem anderen, sondern wie in ihrem Ursprung, weil die Farbe nichts anderes ist als die Grenze des Lichtes im Durchscheinenden, wie wir es im Regenbogen erfahren. Gemäß dem nämlich, dass der Strahl der Sonne in einer wasserreichen Wolke je anders begrenzt wird, wird eine je andere Farbe erzeugt. Offenbar ist die Farbe in ihrem Ursprung, nämlich im Licht, sichtbar, weil das Licht von außen und der Geist des Sehens sich in der Klarheit begegnen. Jenes Licht, welches das Sichtbare erleuchtet, dringt zu einem vergleichbaren Licht und fügt das dem Sehen entgegengestellte Bild der Farbe hinzu.

(35) Aus den vorangegangenen Gedanken, mein Bruder, bereite dir einen Weg, zu suchen, wie der unbekannte Gott all dem zu Grunde liegt, durch das wir zu ihm hin bewegt werden. Denn auch wenn es für dich schon klar feststeht, dass der sinnlich empfindungsfähige Geist im Geist des Auges die Wahrnehmungen unterscheidet und dass Licht das Sichtbare sichtbar werden lässt, so nimmt das Sehen doch weder den Geist selbst noch das Licht wahr. Das Licht gehört nämlich nicht zum Reich der Farben, da es ja selbst nicht farbig ist. Im ganzen Reich des Auges ist es folglich nicht auffindbar. Das Licht ist also dem Auge unbekannt und dennoch erfreut es den Sehsinn. Wie es also der unterscheidende Verstand ist, der im Auge das Sichtbare unterscheidet, so ist es der vernunftfähige Geist, der im Verstand vernunfthaft erkennt, und so ist es der göttliche Geist, der die Vernunft erleuchtet. Das unterscheidende Licht des sinnlich empfindungsfähigen Geistes in Auge, Ohr, Zunge, Nase und im Reich des Tastsinns, ist aber ein einziges Licht, das in verschiedenen Organen unterschiedlich aufgenommen wird, sodass es gemäß der Verschiedenheit der Organe

die Dinge der sinnlich wahrnehmbaren Welt auf verschiedene Weisen unterscheidet. Das Licht selbst ist Ursprung, Mittel und Begrenzung der Sinne; denn die Sinne existieren einzig zum Zweck der Unterscheidung des sinnlich Wahrnehmbaren. Allein aus dem unterscheidenden Geist heraus entstehen sie, und sie wirken auch nur in ihm. Es leben sogar alle Sinne in ihm. Das Leben des Sehsinns ist nämlich das Sehen und das Leben des Gehörs das Hören, und je vollkommener dieses Leben ist, desto unterschiedener ist es. Denn ein Seh-sinn, der das Sichtbare vollkommener unterscheidet, ist vollkommener, was auch für das Gehör gilt. Leben und Vollkommenheit, Freude und Ruhe, und was immer alle Sinne vermissen, befindet sich folglich im unterscheidenden Geist. Von ihm haben sie alles, was sie haben, und noch dann, wenn die Sinnesorgane beeinträchtigt werden und in ihnen das aktive Leben nachlässt, lässt es doch im unterscheidenden Geist, von dem sie dasselbe Leben nach Behebung des Mangels oder der Schwäche zurück erhalten, nicht nach.

(36) In gleicher Weise begreife freilich von der Vernunft, die das Licht des unterscheidenden Verstandes ist, eben dies, und von jener aus erhebe dich zu Gott hin, welcher der Vernunft Licht ist. Und während du so durch dieses läufst, was im Sehvermögen erfahren worden ist, wirst du erfahren, wie unser in Ewigkeit gepriesener Gott alles dieses ist, was in jedem ist, welches ist, wie das unterscheidende Licht in der Sinneswahrnehmung und das vernunftthafte in den Schlüssen der Vernunft ist, und er ist dieses selbst, von dem das Geschöpf Sein, Leben und Bewegung hat, und in seinem Licht liegt all unser Erkennen, sodass nicht wir jene sind, die erkennen, sondern vielmehr er in uns. Und wenn wir zur Erkenntnis seiner selbst aufsteigen, obwohl er uns unbekannt ist,

werden wir dennoch nur in seinem Licht, das in unseren Geist hineindringt, bewegt, sodass wir in seinem Licht zu ihm selbst vordringen. Daher hängt gleichsam von ihm das Sein wie auch die Erkenntnis ab. Auf gleiche Weise, wie vom körperlichen Licht das Sein der Farbe abhängt, hängt von diesem Licht auch die Erkenntnis der Farbe ab, wie wir bereits früher sagten.

(37) Sei du also darauf aufmerksam, dass ja der wunderbare Gott unter seinen Werken das Licht erschuf, das durch seine Einfachheit die übrigen körperlichen Dinge überragt, sodass es zwischen der geistigen und der körperlichen Natur ein Mittler ist, vermittels dessen diese körperliche Welt gleichsam wie durch ihr Einfachstes in die geistige Welt emporsteigt. Das Licht nämlich überträgt die Gestalten in das Sehen, damit so die Form der sinnlichen Welt zu Verstand und Vernunft emporsteigt und durch die Vernunft das Ziel in Gott erreicht. So ist freilich auch die Welt selbst in das Sein gekommen, dass diese körperliche Welt durch Teilhabe am Licht das ist, was sie ist, und dass die körperlichen Dinge in ihrer körperlichen Eigenart für um so vollkommener gehalten werden, je mehr sie am Licht teilhaben, wie wir es stufenweise in den Elementen erfahren. So ist freilich ein Geschöpf, welches den Atem des Lebens besitzt, um so vollkommener, je mehr es am Licht des Lebens teilhat. So ist ein Geschöpf des vernunftmäßigen Lebens um so vollkommener, je mehr es am Leben des vernunftthaften Lichtes teilhat. Aber an Gott kann man nicht teilhaben; er ist das unendliche Licht, das in allem so leuchtet, wie das unterscheidende Licht in den Sinnen. Die je verschiedene Grenze, an die das Licht stößt, an dem man nicht teilhaben kann und das unvermischbar bleibt, lässt ein je verschiedenes Geschöpf in Erscheinung treten, und dieses geschieht in gleicher Weise wie die je ver-

schiedene Grenze, an die das körperliche Licht stößt, im Durchscheinenden eine je verschiedene Farbe in Erscheinung treten lässt, obwohl das Licht selbst unvermischbar bleibt.

### Kapitel III

(38) Wie ich nicht zweifele, Bruder, kannst du hieraus einsichtig den Gedanken weiterführen, sodass du folgendes erfasst: Wie Farbe sichtbar ist vermittelt des Lichts, das heißt, wie Farbe nur zur Ruhe und zu ihrem Ziel emporsteigen kann im Lichte ihres Ursprungs, so kann auch unsere vernunfthafte Natur das Glück der Ruhe nur im Lichte ihres vernunfthaften Ursprungs berühren. Und wie nicht der Sehsinn, sondern in ihm der unterscheidende Geist unterscheidet, so werden in unserer vom göttlichen Lichte ihres Ursprungs umstrahlten Vernunft nicht wir selbst durch uns – unserem Vermögen, eintreten zu können, entsprechend – einsehen oder ein vernunfthaftes Leben für uns leben, sondern in uns wird Gott sein unendliches Leben führen. Und dies ist jene Glückseligkeit, in der in aufs engste verbundener Einheit das ewige geistig-vernunfthafte Leben in uns lebt, das in seiner unaussprechlichen Freude alles Begreifen lebendiger Geschöpfe übertrifft, wie in unseren ganz und gar vollkommenen Sinnen der unterscheidende Verstand, und im klarsten Verstande bereits die Vernunft lebt.

(39) Schon ist uns deutlich, dass wir zum unbekanntem Gott hingezogen werden durch die Bewegung des Lichts seiner Gnade, der nur erkannt werden kann, wenn er sich selbst offenbart. Und er will gesucht werden! Er will auch den Suchenden das Licht geben, ohne das sie ihn selbst nicht suchen können. Er will gesucht, und er will erfasst werden, da er den Suchenden erscheinen und

sich selbst zeigen will. Folglich wird er gesucht mit der Sehnsucht, ihn zu erfassen, und dann wird er betrachtend gesucht in dem Lauf, der den Laufenden zur Ruhe der Bewegung führt, wenn er mit größter Sehnsucht gesucht wird. Daher wandelt man nur auf rechtem Wege zum Erlangen der Weisheit, wenn er mit größter Sehnsucht gesucht wird. Und wenn er so gesucht wird, wird er auf rechtem Wege gesucht, wo er zweifellos durch seine eigene Offenbarung gefunden werden wird. Weder ist irgendein anderer Weg als jener uns gegeben, noch ein anderer in allen Lehren der Heiligen, die zur Weisheit gelangten, uns überliefert.

(40) Jene, die Hochmütigen, die Überheblichen, die sich selbst für Weise hielten, auf ihren Geist vertrauend, die sich in ihrem hochmütigen Höhenflug dem Höchsten ähnlich glaubten, die sich das Wissen der Götter anmaßten: sie alle irrten sich deshalb, weil sie sich so den Weg zur Weisheit versperrten, weil sie glaubten, es gebe keine andere Weisheit als jene, welche sie allein mit ihrer Vernunft ermaßen. Sie verloren sich in ihren eitlen Nichtigkeiten und umfassten den Baum der Erkenntnis, aber den Baum des Lebens erfassten sie nicht. Folglich war das Ende der Philosophen, die Gott nicht verehrten, nichts anderes als das Untergehen in ihren eitlen Nichtigkeiten.

(41) Aber jene, die gesehen haben, dass man die Weisheit und das beständige, vernunftfähige Leben nicht erreichen kann, wenn das Geschenk der Gnade nicht gewährt wird, und dass die Güte des allmächtigen Gottes so groß ist, dass er die erhört, die seinen Namen anrufen – die sind dann auch errettet –, wurden folglich demütig und bekannten, unwissend zu sein und gestalteten ihr Leben wie solche, die sich nach der ewigen Weisheit sehnen. Und dies ist das Leben der Tugendhaften, die in der Sehnsucht nach einer anderen Lebensweise verhar-

ren, welche von den Heiligen empfohlen wird. Es gibt keine andere Überlieferung der heiligen Propheten oder derer, welche die Gnade göttlichen Lichtes in diesem Leben erlangt haben, als dass derjenige, der zum vernunfthaften Leben und zur unsterblichen, göttlichen Weisheit gelangen will, zuerst glauben muss, dass es Gott gibt und er selbst der Stifter alles Guten ist; in Ehrfurcht vor ihm muss er leben und in Liebe verharren; von ihm muss er in aller Demut das unsterbliche Leben selbst erbitten, und er muss alles, was auf es selbst hin ausgerichtet wird, mit größter Frömmigkeit und aufrichtigster Verehrung umfassen, damit er es erreichen kann.

(42) Du siehst nun, Bruder, dass weder Tugend noch Zeremonien noch Gesetz noch Lehre uns so zu rechtfertigen vermögen, dass wir verdienstermaßen dieses herausragendste Geschenk erlangen. Doch begleiten Tugendhaftigkeit des Lebens, Einhaltung der Gebote, fromme Lebensweise, Abtötung des Fleisches, Verachtung der Welt und derartiges mehr zu Recht den nach göttlichem Leben und ewigwährender Weisheit Suchenden. Wenn diese nicht im Suchenden vorhanden sind, ist er offenbar nicht auf dem Wege, sondern abseits desselben. Zeichen aber dafür, dass dieser nicht vom Weg abgeirrt ist, sondern sich auf dem Weg befindet, können wir den Werken entnehmen, die einen auf rechte Weise Voranschreitenden begleiten. Wer nämlich mit höchstem Verlangen danach trachtet, die ewige Weisheit zu erlangen, stellt ihr in seiner Liebe nichts voran, er fürchtet jene zu beleidigen, er versichert, dass im Vergleich zu ihr alles nichts ist, und er hält dieses alles für nichts und verachtet es; und er wendet sein ganzes Bemühen auf, der geliebten Weisheit zu gefallen, wohlwissend ihr nicht gefallen zu können, wenn er einer anderen verderblichen

Klugheit der Welt oder sinnlichem Vergnügen anhaften würde. Deswegen dieses alles hinter sich lassend, eilt er geradewegs in glühender Liebe dahin. So, wie der Hirsch nach der Quelle des Wassers dürstet, so lechzt jene Seele nach Gott (Ps 41,2). Dann jedoch verdienen wir den unvergleichlichen Schatz der Herrlichkeit nicht durch die Werke, die wir verrichtet haben mögen, sondern er liebt, die ihn lieben, weil er Liebe ist (Spr 8,17), und er selbst schenkt sich der Seele, damit sie das beste Gut ewig genieße.

(43) Du siehst nun, Bruder, wozu du in diese Welt gekommen bist, nämlich um, wie zu Beginn vorausgeschickt, nach Gott zu suchen. Du siehst, dass er von den Suchenden »theos« genannt wird, insofern du ihn selbst auf einem bestimmten Weg suchen kannst. Wenn dieser von dir selbst durchwandert ist, wird es dein Weg sein, den du gut kennst und auf welchem du erfreut wirst ob seines Liebreizes und der reichlichen Früchte, die rings um ihn gefunden werden. Übe dich also in wiederholten Anstrengungen der aufschauenden Gottesbetrachtung, und du wirst Nahrung finden, die dich auf deinem Weg wachsen lässt und stärkt und dich von Tag zu Tag mehr in deiner Sehnsucht entflammt. Denn unser vernunfthaft einsehender Geist trägt die Kraft des Feuers in sich. Zu nichts anderem ist er von Gott auf die Erde gesandt worden, als zu erglücken und zur Flamme zu wachsen. Und der Geist erglückt dann, wenn er durch bewunderndes Erstaunen angeregt wird, gleichsam wie ein in ein Feuer hineinblasender Wind dessen Kraft zur Wirkung bringt. Indem wir die Werke Gottes erfassen, bewundern wir seine ewige Weisheit und durch den von außen hineinwehenden Wind der Werke und Geschöpfe von so verschiedenartigen Fähigkeiten und Wirkungen werden wir angetrieben, dass unsere Sehnsucht in die Liebe des

Schöpfers und die Wesensschau jener Weisheit, die alles wunderbar geordnet hat, hineinwächst.

(44) Wenn wir uns nämlich dem kleinsten Senfkorn zuwenden und dessen Macht und Wirkkraft mit dem Auge der Vernunft anschauen, finden wir die Spur wieder, so dass wir zur Bewunderung unseres Gottes erweckt werden. Denn obwohl körperlich so klein, stößt seine Kraft doch an keine Grenze. In diesem Körnchen ist ein großer Baum mit Blättern und Zweigen und vielen anderen Körnern, in welchen in gleicher Weise Macht über alle Maßen ist. So jedenfalls sehe ich in der Vernunft die Macht des Senfkorns: Wenn sie wirklich entfaltet werden müsste, so könnte ihr diese Sinnenwelt nicht genügen – nicht einmal zehn oder tausend oder so viele Welten, wie gezählt werden könnten.

(45) Wer wird nicht, wenn er dieses überdenkt, in Erstaunen geraten, wenn er hinzufügt, dass der Intellekt des Menschen die ganze Macht des Kornes umschließt und dieses als wahr begreift und so in seinem Erfassen die ganze Fassungskraft der gesamten sinnlichen Welt und nicht nur dieser einen, sondern sogar unendlicher Welten übertrifft? Und so umschließt die Kraft unserer Vernunft die ganze körperliche und messbare Natur. Welche Größe liegt also in unserer Vernunft! Wenn folglich die nur einem Punkt gleiche Größe des vernunfthaften Geistes von unendlich größerer Fassungskraft die ganze mögliche, sinnliche und körperliche Größe umschließt, wie groß und lobenswert ist dann der Herr, dessen Größe die Größe der Vernunft unendlich übertrifft. Und gerade deswegen, weil er so groß ist, ist alles im Vergleich zu ihm nichts und kann in ihm nichts anderes sein als Gott selbst, der in Ewigkeit gepriesen sei. Ferner wirst du auf ähnliche Weise von der Kraft des Hirsekornes ausgehend aufsteigen können, ausgehend

von der Kraft aller pflanzlichen und tierischen Samen, aber die Kraft eines Samens ist weniger als die Kraft des Senfkorns, und es gibt unendlich so beschaffene Samen.

(46) Oh, wie groß ist unser Gott, der die Wirklichkeit jeder Möglichkeit ist, da er ja das Ziel jeder Möglichkeit ist und nicht einfach nur der eingeschränkten Möglichkeit eines Senf- oder Hirse- oder Weizenkornes oder unseres Vaters Adam oder anderer Dinge und so ins Unendliche weiter. Da aber in diesen allen die unermessliche Kraft und Macht gemäß ihrer Art eingeschränkt ist, daher ist in Gott eine absolute Macht ohne Einschränkung, welche auch die unendliche Wirklichkeit ist. Wer, der Gottes Kraft so suchte, würde nicht in staunende Bewunderung geführt? Wer würde nicht zu höchster Inbrunst an Ehrfurcht und Liebe zum Allmächtigen entflammt? Wer ist es, der, wenn er auf des winzigsten Feuerfunkens Macht blickt, nicht von unaussprechlicher Bewunderung für Gott erfüllt wird?

Wenn die Macht eines Funkens so groß ist, dass es, während er Wirklichkeit ist – denn der mögliche Funke ist durch den Schlag des Eisens an den Feuerstein wirklich geworden –, in seiner Möglichkeit steht, alles in seine Natur aufzulösen und das Feuer, welches der Möglichkeit nach ist, in Wirklichkeit zu versetzen, wo auch immer jenes auf dieser Welt ist – und auch wenn es unendliche Welten gäbe –: oh, wie groß ist dann die Macht unseres Gottes, der ein Feuer ist, welches das Feuer verzehrt. Und wenn du Dich, Bruder, der Natur und den Beschaffenheiten des Feuers zuwendest, von denen es vierundzwanzig gibt, wie es Dionysius, jener höchste, mystische Betrachter der göttlichen Dinge, in seiner Schrift *Über die Himmlische Hierarchie* tat,<sup>34</sup> hast du einen

<sup>34</sup> Ps.-Dionysius Areopagita: *Über die Himmlische Hierarchie*, Kap. XV, 2.

wunderbaren Weg, Gott zu suchen und zu finden. Sieh dort nach, und du wirst staunen!

#### Kapitel IV

(47) Wenn du alsdann noch einen anderen Weg zur Weisheit unseres Lehrmeisters suchst, gib Acht! Denn mit dem Auge der Vernunft erfasst du, dass in einem kleinen Holzstück, in diesem winzigen Stein oder in Erz oder im Goldklumpen oder in einem Senf- oder Hirsekorn alle durch Kunst hervorgebrachten körperlichen Formen der Möglichkeit nach enthalten sind. Du zweifelst nämlich nicht, dass Kreis, Dreieck, Viereck, Kugel, Würfel und was auch immer die Geometrie nennt, in jedem Beliebigen enthalten sind und auch die Formen aller Lebewesen, aller Früchte, aller Blumen, Blätter, Bäume und das Bild aller Formen, die in dieser Welt sind und in unendlichen Welten sein könnten.

(48) Wenn folglich bereits jener ein großer Künstler wäre, der aus einem kleinen Stück Holz irgendein Gesicht entweder eines Königs oder einer Königin oder eine Ameise oder ein Kamel zu gestalten wüsste, von welcher Meisterschaft ist dann erst derjenige, welcher alles dasjenige in Wirklichkeit hervorzubringen vermag, was nur an Möglichkeiten ist. Daher ist Gott, der aus einem beliebig kleinen Körper alles hervorbringen kann, im Bild aller Gestalten, die in dieser Welt und unendlichen Welten sein könnten, von wunderbar feiner Geschicklichkeit.

Aber es ist von noch wunderbarer Macht und Weisheit, der das Hirsekorn selbst erschuf und in ihm solche Fähigkeit anlegte. Und von überwältigender Meisterschaft ist jene Weisheit, die alle möglichen Formen in einem Korn nicht im zufälligen Bild, sondern in wesens-

hafter Wahrheit erstehen zu lassen weiß. Und ein über jede Vernunft hinausgehendes überwältigendes Staunen erfasst uns, weil er nicht nur lebendige Menschen aus Steinen erstehen zu lassen weiß, sondern auch Menschen aus dem Nichts und das, was nicht ist, als ob es wäre, ins Sein zu rufen vermag. Und wenn sicher ist, dass alle erschaffene Kunst nur »etwas« in etwas« erreicht, nämlich ein Etwas als Bild, welches nicht frei von Fehler ist, und »in etwas« freilich, welches geschaffen ist, wie im Material des Erzes eine dem Menschen irgendwie ähnliche Statue, wer ist dieser Meister, der nicht ein Bild mit einem Fehler, sondern die wahre Wesenhaftigkeit ohne irgendeinen Stoff, aus dem sie stammt, ins Sein erschafft? Auf solchen Wegen gelangt man durchaus voll leidenschaftlicher Bewunderung zu Gott, und dann wird der Geist vor Sehnsucht brennen, unablässig zu finden, und er wird in Liebe sich verzehren, bis ihm das höchste Heil offenbart wird.

#### Kapitel V

(49) Es gibt schließlich außerdem noch einen Weg, Gott in dir zu suchen, welcher in der Auflösung der Begrenzungen besteht. Denn während ein Künstler in einem Holzstück das Antlitz des Königs sucht, verwirft er alle Begrenzungen, abgesehen von denen des Antlitzes. Er sieht nämlich durch den Begriff seines Glaubens in dem Holz ein Antlitz, welches er mit dem Auge gegenwärtig zu schauen wünscht. Denn für das Auge ist das Antlitz noch zukünftig, welches für den Geist in seinem vernunfthaften Begriff durch den Glauben bereits als gegenwärtig existiert. Wenn du daher erkennst, dass Gott etwas Besseres ist als was begriffen werden kann, verwirfst du alles, was begrenzt und eingeschränkt ist. Du verwirfst

den Körper, indem du sagst, dass Gott kein Körper ist, der nämlich hinsichtlich der Menge, des Ortes, der Gestalt und der Lage begrenzt ist. Du verwirfst die Sinne, die begrenzt sind; du siehst ja nicht durch einen Berg, nicht in die verborgene Erde hinein, nicht in die Helligkeit der Sonne, und so verhält es sich auch mit dem Hören und den übrigen Sinnen. Alle jene Sinne sind nämlich in ihrer Macht und Wirkungskraft begrenzt. Sie sind daher nicht Gott. Du verwirfst Gemeinsinn, Phantasie und Vorstellungskraft; denn sie gehen nicht über die körperliche Natur hinaus. Die Vorstellungskraft erfasst nämlich nicht das Nichtkörperliche. Du verwirfst den Verstand; denn er versagt selbst oft und erkennt nicht alle Dinge. Solltest du wissen wollen, weshalb dieses ein Mensch ist, weshalb jenes ein Stein ist, so erfasst du doch nicht das Wesen aller Werke Gottes. Daher ist die Wirkungskraft des Verstandes gering, infolgedessen ist Gott nicht Verstand. Du verwirfst die Vernunft; denn auch sie selbst ist in ihrer Wirkungskraft begrenzt. Mag sie auch alle Dinge mit einschließen, vermag sie dennoch das Wesen einer jeden beliebigen Sache in seiner Reinheit nicht auf vollkommene Weise zu erfassen; was auch immer sie berührt, sieht sie als auf noch vollkommenere Weise Berührbares. Folglich ist Gott nicht Vernunft. Aber wenn du darüber hinaus noch suchst, findest du in dir nichts Gott Ähnliches, sondern du bekräftigst Gott über all diesen Dingen als Grund, Ursprung und Licht des Lebens deiner vernunfthaften Seele.

(50) Du wirst dich freuen, ihn jenseits deines Innersten als Quelle des Guten gefunden zu haben, aus der dir all das entströmt, was du hast. Ihm allein wendest du dich zu, indem du täglich tiefer zu dir selbst vordringst und alles zurücklässt, was sich auf Äußeres bezieht, sodass du auf jenem Weg gefunden wirst, auf dem Gott gefun-

den wird, damit du ihn hernach in Wahrheit erfassen kannst. Dieses möge er selbst dir und mir gewähren, der sich denen reichlich schenkt, die ihn lieben – er, der in Ewigkeit gepriesen sei.