

Hilfsgerüst zum Thema:

Mystische Theologie nach Nikolaus von Kues

1. Die an Cusanus gerichtete Frage

- Der vom Abt Kaspar Aindorffer (1402–1461) im Herbst 1452 geschriebene Brief enthält folgende Anfrage:
„Die Frage ist, ob die fromme Seele ohne Vernunft-
erkenntnis [*sine intellectus cognicione*], oder auch ohne vor-
heriges oder begleitendes Denken [*sine cogitacione pre-
via vel concomitante*], allein durch den Affekt, bzw. durch
die Spitze des Geistes, die man Synderesis nennt [*seu
per mentis apicem quam vocant synderesim*], Gott erreichen
kann.“¹
- Zur Einführung in seine Frage fügt der Abt folgende
Erläuterung bei:
„Einige Brüder fühlen sich von der Neugier, oder aber
– ich weiß nicht, was – von der Wißbegier angetrieben,
Eurer väterlichen Würde eine Frage vorzulegen, für die
sie noch keine völlige Lösung gefunden haben, die ihnen
genügen könnte. Sie wünschen eine recht klare Beant-
wortung. [...] Sie begehren eifrigst und ergebenst, von
Euch eine kurze und zuverlässige Entscheidung dieser
Frage zu hören.“²

¹Brief vom 22. Sept. 1452 an Kaspar Aindorffer (E. Vansteenberghé, *Au-
tour de la Docte ignorance. Une Controverse sur la Théologie Mystique au XV^e
Siècle*, Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittel-
alters, XIV, 2–4 [Münster, 1915], 110; eine deutsche Übersetzung des ganzen
Briefs: W. Oehl, *Deutsche Mystikerbriefe des Mittelalters: 1100–1550* [München,
1931], 549–551). Vgl. auch W. Völker, *Kontemplation und Ekstase bei Pseudo-
Dionysius Areopagita* (Wiesbaden, 1958), pp. 252–254. Zum Brief insgesamt
vgl. K. Flasch, *Nikolaus von Kues – Geschichte einer Entwicklung: Vorlesungen
zur Einführung in seine Philosophie* (Frankfurt am Main, 1998), 439–440.

²Brief vom 22. Sept. 1452 an Kaspar Aindorffer (E. Vansteenberghé, *Au-
tour* [S. 1, Anm. 1], 110).

- In einem ersten Antwortschreiben vom 22. Sept. 1452 nimmt Nikolaus unzweideutig Stellung zu der Ansicht, daß die Vernunft unbeteiligt sei – allerdings zögerlich und ohne eine durchleuchtende Begründung:

„Es ist unmöglich, daß der Affekt in Bewegung gesetzt wird, außer durch die Liebe. Und Alles, was geliebt wird, kann nur als Gut geliebt werden. Niemand aber ist gut außer Gott [...]. Und ferner: Alles, was als Gut geliebt oder erwählt wird, wird nicht ohne alle Erkenntnis des Guten geliebt, weil es ja als Gut eingeschätzt und so geliebt wird. Es ist also in jeder solchen Liebe, durch die jemand in Gott geführt wird, irgendeine Erkenntnis, wenn er auch nicht weiß, was das ist, was er liebt. Es ist also ein Zusammentreffen von Wissen und Nichtwissen, oder ein wissendes Nichtwissen [*docta ignorantia*]. Denn wenn man nicht wüßte, was ein Gut ist, würde man nicht das Gute lieben; aber doch weiß der, der es liebt, nicht eigentlich, was dieses Gut ist. Die Liebe zu einem Gut zeigt nämlich dieses Gut als noch nicht wahrgenommen. [...] Der Liebende wird also nicht ohne jede Erkenntnis entrückt.“³

- Aber mit dieser Antwort ist Nikolaus offensichtlich nicht vollauf zufrieden. Ihm ist zwar klar, daß dem Affekt nicht der Vorrang zugesprochen werden darf, aber er tut sich schwer, der Erkenntnis den Vorrang vorbehaltlos einzuräumen. Zum Wissen kommt nämlich auch ein Nichtwissen hinzu, zumal „schwinge dich auf unwisende Weise auf“ [bzw. auf nicht-erkenntnismäßigem Wege; *ignote ascende*; ἀγνώστως ἀνατάθητι] bei Dionysius steht, der in dieser ganzen Streitfrage von allen Beteiligten als eine maßgebliche Autorität zugrundegelegt wird.
- Was Cusanus auf alle Fälle als ausgeschlossen gilt, ist die Auffassung, „unwissend“ [*ignote*] ist im affektiven Sinne zu verstehen.
- Er plädiert für beides gleichzeitig: Wissen und Unwissen.

³Ebd. (111–112).

- Am Schluß des Briefes bringt er seine Unzufriedenheit mit seiner noch nicht ausgegorenen Stellungnahme offen zum Ausdruck: „Bitte, verzeiht für dieses Mal! Ein ander Mal deutlicher, so Gott will.“⁴
- Um zu erkennen, was mystische Theologie ist, muß man nicht selbst Mystiker sein. Vielmehr kommt es ihm auf das Nachdenken an:
„Es kann nämlich jemand den Anderen einen Weg zeigen, den er als den Richtigen bezeichnen hörte, obschon er selbst nicht darauf wandelt, – zuverlässiger jedoch kann es derjenige, der schauend auf diesem Wege dahinschreitet. Wenn ich etwas davon schreibe oder sage, wird es ziemlich unsicher sein. Denn ich habe noch nicht verkostet, ‚wie lieb der Herr ist‘.“⁵
- anders: Bonaventura: Affekt

2. Geläufige Deutungen der mystischen Theologie im 15. Jahrhundert

- Zu Lebzeiten des Nikolaus von Kues war Mystik kontrovers. Über die genauere Bedeutung der mystischen Theologie verlief gerade um diese Zeit eine lebhaft Auseinandersetzung, deren Subtilität und Energie heute nur selten anzutreffen sind. Die cusanische Lehre äußert sich als überlegte Stellungnahme im Rahmen eines aktuellen Streitgesprächs.⁶
- Einige der umstrittenen Definitionen der mystischen Theologie, die sich zu dieser Zeit herauskristallisiert hat-

⁴Brief vom 22. Sept. 1452 Kaspar Aindorffer (E. Vansteenbergh, *Autour* [S. 1, Anm. 1], 113).

⁵Ebd., 113.

⁶Vgl. J. Hopkins, *Nicholas of Cusa's Dialectical Mysticism: Text, Translation and Interpretative Study of De visione dei*. Minneapolis, 1985, pp. 3–14; A. M. Haas, *Deum mystice videre [...] in caligine coincidentie. Zum Verhältnis Nikolaus' von Kues zur Mystik* (Basel-Frankfurt am Main, 1989), bes. p. 11–17; E. Vansteenbergh, *Autour* [S. 1, Anm. 1]; H. G. Senger, „Mystik als Theorie bei Nikolaus von Kues“, in: *Gnosis und Mystik in der Geschichte der Philosophie*, hrsg. von P. Koslowski (Zürich u. München, 1988), 111–134.

ten, sammelte in harmonisierender Absicht die 1408 veröffentlichte und vielgelesene, auch Nikolaus von Kues vertraute Schrift des Kanzlers der Universität Paris Johannes Gerson (1363–1429) *De Mystica Theologia*.⁷

- Unter anderen führt er das bekannte Beispiel der in der Mitte des 15. Jahrhunderts kursierenden Auffassungen, die auch heute Anhänger findet, an:

„Mystische Theologie ist irrational und verrückt, und dumme Weisheit.“⁸

- Weitere Beispiele belegen die Vielfalt der Positionen am Ende des Mittelalters:

- „Mystische Theologie ist die Ausdehnung des Geistes in Gott durch das Verlangen der Liebe.“⁹

- „Mystische Theologie ist eine anagogische Bewegung, d. h. zu Gott aufwärts geführt durch leidenschaftliche und reine Liebe.“¹⁰

- „Mystische Theologie ist Weisheit, d. h. schmackhaftes Wissen, erlangt von Gott, während die höchste Spitze der affektiven rationalen Kraft mit ihm durch Liebe verbunden und vereinigt wird.“¹¹

- Es gab auch Definitionen, die dem Verstand eine Beteiligung zubilligten:

„Mystische Theologie ist erfahrungshafte Erkenntnis [*cognitio experimentalis*] Gottes, erlangt durch eine Verbindung des geistigen Affekts mit ihm.“¹²

„Mystische Theologie ist ein erfahrungshafte Erkennen Gottes, erlangt durch die Umarmung ver-

⁷Hrsg. von A. Combes in: ders., *Ioannis Carlerii de Gerson de Mystica Theologia*. Lucani, 1958. Dieser Teil der Schrift wurde als Vorlesung 1402/03 gehalten. Dazu vgl. J. Hopkins, *Dialectical Mysticism* [S. 3, Anm. 6], 288.

⁸Theologia mistica est irrationalis et amens, et stulta sapientia. Die Bezeichnungen „irrationalis et amens“ sowie „stulta sapientia“ sind Zitate aus Dionysius Areopagita, *De divinis nominibus*, cap. 7, 1 (*Corpus dionysiacum*, I: *De divinis nominibus*, ed. B. R. Suchla [Berlin, 1990], p. 194,16). Der Ausdruck „stulta sapientia“ geht sicherlich auf 1. Kor., 1, 17 zurück.

⁹Theologia mistica est extensio animi in Deum per amoris desiderium.

¹⁰Theologia mistica est motio anagogica, hoc est sursum ductiva in Deum, per amorem fervidum et purum.

¹¹Theologia mistica est sapientia, id est sapida notitia habita de Deo, dum ei supremus apex affective potentie rationalis per amorem coniungitur et unitur.

¹²Mistica theologia est cognitio experimentalis habita de Deo per coniunctionem affectus spiritualis cum eodem.

einigender Liebe.“¹³

- Johannes Gersons (1363–1429) harmonisierender Versuch¹⁴ wurde unter anderen vom Karthäuser Mönch Vinzenz von Aggsbach attackiert, insbesondere in bezug auf die Definition der mystischen Theologie. Vinzenz bestand darauf, daß der Mensch sich durch Liebe, unter völligem Verzicht des Verstandes, aufschwingt, und berief sich dabei auf das *ignote* in der Schrift des Dionysius *Über mystische Theologie*. Er meinte, Gerson sei bestrebt, die mystische Theologie im Sinne des Dionysius mit der scholastischen Theologie und mit den Philosophen zu harmonisieren. Vinzenz warf Gerson vor, er überbewerte das Erkenntnismoment. Er selbst hingegen wollte die mystische Theologie von solchen Harmonisierungsversuchen säubern und eine unkompromittierte Auffassung vertreten. Die ganze Philosophie sei für die mystische Theologie belanglos. Überhaupt die Assoziierung der Kontemplation mit Mystik sei eine Verdrehung. Schließlich artikuliert sich seine gesamte Kritik in dem Vorwurf, Gerson führe eine eigenwillige verfälschende Interpretation der großen Autorität Dionysius durch.
- Die Stelle der *Mystischen Theologie*, auf die sich das Augenmerk sowohl von Cusanus wie von Bonaventura fokussiert, lautet:
„Und spanne dich auf nicht-erkenntnismäßigem Wege, soweit es irgend möglich ist, zur Einung mit demjenigen hinauf, der alles Sein und Erkennen übersteigt.“¹⁵

¹³Theologia mistica est cognitio experimentalis habita de Deo per amoris unitivi complexum.

¹⁴*De Mystica Theologia*, Hrsg. von A. Combes in: ders., *Ioannis Carlerii de Gerson de Mystica Theologia*. Lucani, 1958.

¹⁵*Corpus dionysiacum*, II, hrsg. von G. Heil u. A. M. Ritter (Berlin-New York, 1991), 142, lin. 8–9. Deutsche Übersetzung: *Über die mystische Theologie und Briefe*, eingeleitet, übers. u. mit Anm. vers. von A. M. Ritter (Stuttgart, 1994) (Bibliothek der griechischen Literatur, 40: Abteilung Patristik). Den Ausdruck ἀγνωστικός ἀνατάθητι ins Latein zu übersetzen hat offenbar Probleme bereitet, denn unterschiedliche Übersetzungen kommen vor, zum Beispiel: „ignote [...] te ipsum intende“, „ignote ascendere“, „ignote consurgere“ bzw. – wie in Bonaventuras Vorlage – „inscius restituere“.

3. Die Intellektualität der mystischen Theologie bei Cusanus

- Zwölf Monate nach seinem ersten Antwortschreiben schickt Cusanus seinen zweiten Brief mit der versprochene Stellungnahme zur Frage der Mönche.
- In der Zwischenzeit hat Cusanus insbesondere den Kommentar Alberts des Großen zur *Mystischen Theologie* gelesen, „fleißig studiert und [...] zustimmend benützt hat“¹⁶.
 - Es ist erwähnenswert, daß Albert das Wort *ignote* in seinem Kommentar einfach überspringt.¹⁷
 - Wichtig ist, daß Cusanus Alberts Trennung der *via negativa* und *via positiva* ablehnt.
 - In einer Randbemerkung zu Alberts Kommentar stellt Cusanus fest: „Gott ist nur jenseits des Zusammenfallens der Gegensätze. In ihm fallen das Große und Kleine, das Viel und Wenig zusammen. Und das ist die mystische Theologie.“¹⁸
 - „Hier sieht man, worin Albert und fast alle kleinmütig werden [*deficiant*]: Sie fürchten sich, in das Dunkel einzutreten, das in der Zulassung der (beiden) *contradictoria* besteht. [...] Wenn er *ignote* in das Dunkel einträte, dann fände er ohne Zweifel, daß die (vermeintliche) Unmöglichkeit Notwendigkeit ist und die(se) Finsternis: Licht.“¹⁹
- Cusanus erläutert das Problem mit den folgenden Worten:

¹⁶L. Baur, *Nicolaus Cusanus und Ps.-Dionysius im Lichte der Zitate und Randbemerkungen des Cusanus*, (Cusanus-Texte, III: Marginalien, 1) Heidelberg, 1941, 16.

¹⁷Albertus Magnus, *Super Dionysii Mysticam theologiam (Opera omnia, Bd. XXXVII,2, ed. P. Simon [Münster, 1978], S. 453–475)*.

¹⁸L. Baur, *Nicolaus Cusanus*, 112.

¹⁹L. Baur, *Nicolaus Cusanus*, 87. Übersetzung: R. Haubst, *Streifzüge in die cusanische Theologie* (Münster, 1991), 343. In Wirklichkeit hat Albert folgendes gelehrt: *Quamvis causaliter omnium affirmationes ponantur in ipso, tamen multo magis essentialiter omnia removentur ab ipso, et ipse nihil est eorum. Et istae ‚negationes non‘ sunt ‚oppositae‘ illis ‚affirmationibus‘, quia non sunt secundum idem, sed oportet causam omnium ponere et super negationes et super affirmationes, quia per neutrum horum comprehenditur quiditas dei. Albertus Magnus, Super Dion. Myst. theol., cap. 1 (Ed. Col. 458, Z. 86–459, Z. 2).*

„Es ist nämlich notwendig, daß jeder Liebende, der sich zur Vereinigung mit dem Geliebten unwissend aufschwingt, irgendeine Erkenntnis voraussetzt, weil das vollkommen Unbekannte weder geliebt noch gefunden wird, und auch wenn es gefunden würde, es nicht erfaßt werden könnte.“²⁰

- „Ich habe gelesen, was Ihr in Eurem mir immer sehr willkommenen Schreiben von mir erbittet, nämlich [mitzuteilen], was ich davon halte, daß der große Dionysius Areopagita dem Timotheus befiehlt, auf unwissende Weise zur mystischen Theologie emporzusteigen. Und wenn jener Karthäusermönch [=Vinzenz von Aggsbach], ein Mann, der Liebe zu Gott besaß, auch noch so ausgezeichnet die Schriften des Kanzlers Gerson gelesen hat und meint, daß derselbe nicht richtig geurteilt habe, besonders weil er die mystische Theologie eine Betrachtung [*contemplationem*] nennt, beabsichtigt Dionysius trotzdem – soweit ich es verstehe und es aus dem jüngst übersetzten Text hervorgeht – nichts anderes, als dem Timotheus klarzumachen, daß jene Betrachtung [*speculatio*], welche um den Aufstieg unseres vernunfthaften Geistes bis zur Vereinigung mit Gott [*ascensum rationalis nostri spiritus usque ad unionem Dei*] und jene Schau, die ohne Schleier ist, kreist, nicht vollendet werden wird, solange das, was für Gott gehalten wird, verstanden wird [*intelligitur*], wie er es im *Brief I* an den Mönch Gaius selbst darstellt.²¹

Daher sagt er, daß es notwendig sei, daß er über jedes Erkennbare, ja sogar über sich selbst, hinaussteigt, in welchem Fall es sich ereignen wird, daß derselbe in die Schatten und Finsternis eintritt. Denn wenn der Geist nicht weiter versteht, wird er im Schatten der Unwissenheit stehen; und wenn er die Finsternis wahrnimmt, ist das ein Zeichen, daß Gott dort ist, den er sucht.“²²

²⁰Brief an Kaspar Aindorffer vom 14. Sept. 1453 (E. Vansteenberghé, *Autour* [S. 1, Anm. 1], pp. 113–117, hier: p. 115; deutsche Übersetzung: W. Oehl, loc. cit. [S. 1, Anm. 1], pp. 551–555). Vgl. Nikolaus von Kues, *De apice theoriae* (h XII 3, 3ff.): *Nam quiditas, quae semper quaesita est et quaeritur et quaeretur, si esset penitus ignota, quo modo quaeretur, quando etiam reperta maneret incognita?*

²¹Vgl. Dionysius Areopagita, *Brief I*: „Und wenn jemand, der Gott schaut, begreift, was er schaut, dann hat er ihn nicht gesehen, sondern vielmehr etwas von seinen Wirklichkeiten und Erkenntnissen.“

²²Brief vom 14. Sept. 1453 an Kaspar Aindorffer (E. Vansteenberghé, *Autour* [S. 1, Anm. 1], 113–114).

- Dann beruft sich Cusanus auf die klassische Analogie zur Sonne, deren Helle – platonisch paradox – zuerst blendet und sich in Form von Finsternis zeigt:

„So wie beim Suchen nach der Sonne, wenn man sich ihr richtig nähert, Finsternis entsteht in dem schwachen Sehvermögen wegen der Erhabenheit der Sonne; und diese Finsternis ist ein Zeichen, daß der Suchende in rechter Weise auf die Sonne zugeht, um sie zu sehen; und wenn die Finsternis nicht erschiene, so würde er nicht auf rechte Weise zum prächtigsten Licht vordringen.“²³

- Es handelt sich aber nach Cusanus wohlgermerkt nicht um die *via negativa*:

„Und obschon fast alle der gelehrtesten Männer sagen, daß die Finsternis dann entdeckt wird, wenn alles von Gott entfernt wird, so daß auf diese Weise eher nichts denn etwas dem Suchenden begegnet, ist es trotzdem nicht meine Meinung, daß jene sich in die Finsternis richtig einschleichen; da die negative Theologie entfernt und nichts setzt, wird Gott durch jene dann nicht auf geoffenbarte Weise gesehen, denn Gott wird nicht als existierend gefunden, sondern eher als nicht existierend.“²⁴

- Aber genausowenig handelt es sich um die *via positiva*:

„Und wenn er bejahend gesucht wird, wird er nicht gefunden, wenn nicht durch Nachahmung und verhüllt, und keineswegs in der Weise einer Offenbarung.“

- Daraus läßt sich schließen, daß die Zusammenführung der beiden *viae* nicht selbst die Lösung ist, sie bedarf einer tieferen Begründung. Diese findet Cusanus in einem „Sprung“, wie er es selbst bezeichnet, über die beiden *viae* hinaus:

„Dionysius hat aber an vielen Stellen eine Theologie durch Teilung [*per disiunctionem*] gelehrt, nämlich daß wir uns Gott entweder bejahend oder verneinend annähern; aber in dieser kleinen Schrift, wo er die mystische und verborgene Theologie auf eine mögliche Weise aufzeigen will, springt er [*saltat*] über die Teilung hinaus [*supra disiunctionem*] bis in die Verknüpfung und den

²³Ebd. (114).

²⁴Ebd.

Zusammenfall, oder in die einfachste Vereinigung, die nicht zweispurig [*lateralis*] verläuft, sondern direkt über jede Entfernung und Setzung hinaus, wo die Entfernung mit der Setzung zusammenfällt und die Verneinung mit der Bejahung.“²⁵

- In diesem Sprung besteht die mystische Theologie, wobei diese ausdrücklich von der Philosophie abgesetzt wird:

„Und jene ist die verborgenste Theologie, zu der kein Philosoph gelangt ist, und auch nicht gelangen kann, solange der der gesamten Philosophie gemeinsame Grundsatz besteht, nämlich daß zwei widersprüchliche Dinge nicht zusammenfallen können. Daher ist es notwendig, daß, wer Theologie auf mystische Weise treibt, sich über jedes Denken und jede Einsicht hinaus, auch in dem er sich selbst verläßt, in die Finsternis hineinwirft, und auf diese Weise wird er entdecken, wie das, was der Verstand für unmöglich hält, nämlich daß Sein und Nicht-Sein zugleich vorkommen, die Notwendigkeit selbst ist. Ja, wenn eine solche Finsternis der Unmöglichkeit und eine solche Dichte nicht gesehen würde, so wäre es nicht die höchste Notwendigkeit, welche jener Unmöglichkeit nicht widerspricht; aber die Unmöglichkeit ist die wahre Notwendigkeit selbst.“²⁶

²⁵Ebd.

²⁶Brief vom 14. Sept. 1453 an Kaspar Aindorffer (E. Vansteenbergh, *Autour* [S. 1, Anm. 1], 114–115). Der Brief fährt an dieser Stelle fort: „Und wenn jemand den Text auf Griechisch und Latein liest, wird er sehen, daß Dionysius in diesem Sinne entsprechend meiner Ansicht verstanden werden muß. Daher sagt er, daß man alles Erkennbare von sich abstoßen und seine Aufmerksamkeit auf sich selbst auf unwissende Weise richten sollte, weil man dann entdecken wird, daß die Verwirrung, in welche man sich auf unwissende Weise aufschwingt, Sicherheit ist, Finsternis Licht und Unwissenheit Wissen. Die Art und Weise aber, über welche der Karthäuser spricht, kann weder mitgeteilt noch gewußt werden, noch hat er sie, wie er selbst schreibt, erfahren. Es ist nämlich notwendig, daß jeder Liebende, der sich zur Vereinigung mit dem Geliebten unwissend aufschwingt, irgendeine Erkenntnis voraussetzt, weil das vollkommen Unbekannte weder geliebt noch gefunden wird, und auch wenn es gefunden würde, es nicht erfaßt werden könnte. Deswegen ist jener Weg, wo jemand danach trachtet, unwissend emporzustreben, weder sicher noch in Schriften mitzuteilen. Und der Engel Satans, der sich in einen Engel des Lichtes verwandelt, kann den Vertrauensseligen sehr leicht vom rechten Weg abbringen; es gebührt sich nämlich, daß sich der Liebende eine Vorstellung vom Geliebten macht; was, wenn er es täte, er notwendigerweise auf eine erkennbare Art und Weise täte, wenn er nicht die Finsternis betreten würde, und dann würde er meinen, Gott gefunden zu haben, wenn er etwas Ähnliches gefunden hätte.“

- „Die Mauer schließt nämlich jede Einsichtsmöglichkeit [*intellectus*] aus, mag auch das Auge zum Paradies hinübersehen. Was es dort aber sieht, kann es weder sagen noch verstehen [*intelligere*].“²⁷

- jenseits der Philosophie:

„Und je mehr diese finstere Unmöglichkeit als verborgen und unmöglich erkannt wird, desto wahrer strahlt die Notwendigkeit wider und desto weniger verhüllt ist sie zugegen und nähert sich. Darum danke ich Dir, mein Gott, der Du mir offenbarst, daß es keinen anderen Weg gibt, um zu Dir zu gelangen, als jenen, welcher allen Menschen, sogar den gelehrtesten Philosophen völlig unersteigbar und unmöglich erscheint. Du hast mir ja gezeigt, daß Du nirgends anders zu sehen bist als dort, wo uns die Unmöglichkeit entgegentritt und uns den Weg verstellt.“²⁸

- Zugleich hält Cusanus an seiner Ablehnung der affektiven Deutung fest:

„Ich will niemanden tadeln, aber mir scheint dies der Fall, daß Dionysius keineswegs wollte, daß Timotheus sich unwissend emporschwingen müßte, wenn nicht in der Weise, in welcher ich es vorher dargestellt habe, und nicht in der Weise, in welcher es der Karthäuser will, nämlich in dem man durch das Gefühl [*per affectum*] den Verstand verläßt. Und der Ausdruck [„sich unwissend aufschwingen“] besagt das, was ich behauptet habe.“²⁹

- Stattdessen spricht Nikolaus durchaus dem Verstand eine Rolle zu:

„Es kann nämlich nicht gesagt werden, der, der sich Gott annähert, schwinde sich auf, wenn er sich selbst nicht nach oben bewegt; diese Bewegung, auch wenn sie über ihn selbst hinaus geht – denn, er [=Gott] bleibt, wie er an sich ist, unbekannt –, ist trotzdem auf die Vereinigung mit dem Gesuchten auch auf unwissende Weise gerichtet. Man kann nämlich nicht sagen, man schwinde sich unwissend auf, es sei denn von der verstandesmäßigen Kraft her; der Affekt aber schwingt sich nicht unwissend auf, weil er es auch nicht wissentlich tut, es sei denn, daß er das Wissen vom Verstand hat. Wissen und Unwissen-

²⁷ *De visione dei*, cap. 17, n. 75,9–11.

²⁸ *De visione dei*, cap. 9, n. 36,7–37,5.

²⁹ Brief vom 22. Sept. 1452 an Kaspar Aindorffer (115).

heit betreffen den Verstand, nicht den Willen, so wie Gut und Böse den Willen, nicht den Verstand betreffen.“³⁰

- Allerdings fällt Nikolaus die nähere Bestimmung des Vorgangs schwer:

„Auf welche Weise aber wir uns selbst zur mystischen Theologie hinüberschwingen können, damit wir von der Notwendigkeit in der Unmöglichkeit und von der Bejahung in der Verneinung kosten, ist wahrhaftig schwer mitzuteilen, denn jenes Kosten, welches ohne die höchste Wonne und Liebe nicht sein kann, kann in dieser Welt nicht vollkommen besessen werden.“³¹

- Dann fügt Nikolaus folgende Erläuterung an:

„Ich habe in diesen Tagen eine kleine Schrift [*Über mathematische Ergänzungen*] an den Papst Nikolaus verfaßt; sie ist sehr ungewöhnlich, denn sie offenbart alle bis jetzt unbekanntes Dinge in den mathematischen Wissenschaften. Dieser Schrift habe ich eine andere [*Über theologische Ergänzungen*] hinzugefügt, in welcher ich die mathematischen Figuren in die theologische Unendlichkeit übertragen habe; und ich habe ein Kapitel darüber eingefügt, wie wir aus einem Bildnis von einem Betrachter, der alles und zugleich jedes Einzelne sieht, welches ich als Gemälde habe, durch eine sinnliche Erfahrung zur mystischen Theologie geführt werden, so daß wir mit höchster Gewißheit einsehen, daß die unendliche Schau alle Dinge zugleich auf eine solche Weise sieht, daß jedes Einzelne als Einzelnes gesehen wird, und daß sie alles mit aller Liebe und Sorgfalt umschließt, als würde sie sich um nichts anderes als dieses Einzelne kümmern; und man kann sich nicht vorstellen, daß sie sich um ein anderes kümmern würde, wenn dies demjenigen nicht geoffenbart würde; u. dgl. m. Diese abgeschlossenen Schriften werde ich nun zum ersten Mal in Umlauf bringen. Trotzdem habe ich mir vorgenommen, diese erfahrungsbezogene Methode [*praxim experimentalem*], die sehr schön und klar ist, zu erweitern; und ich habe einen Maler, der sich bemühen wird, ein ähnliches Gesicht zu malen. Mit wundervoller Freude werdet Ihr selbst gemäß der Schrift, welche ich ähnlicherweise hinzuzulegen vorhabe, alles Erkennbare von einer gewissen Erfahrung aus erjagen können, besonders in der mystischen Theologie. Bis jetzt habe ich kein ansprechenderes Mittel gefunden, an dem unsere Schwäche sich erfreuen

³⁰Ebd.

³¹Ebd.

kann, um zu jenem Begriff zu gelangen, der über uns selbst hinaus existiert. Und ich werde nicht ruhen, bis ich das vollendet habe.“³²

4. „Ich habe den Ort gefunden“

- *Vom Sehen Gottes [De visione dei]*³³
- „Ich will euch jetzt, geliebte Brüder, meine Gedanken über einen leicht faßlichen Zugang zur mystischen Theologie darlegen, wie ich es schon früher versprochen habe. Ich weiß, daß euch der Eifer für Gott leitet, und so halte ich euch für würdig, daß euch dieser so überaus kostbare und fruchtbare Schatz zugänglich gemacht werde.“³⁴
- Eine Metapher aus der *Mystischen Theologie* aufgreifend, bekundet er in der angekündigten Schrift *De visione dei*: „Ich habe den Ort gefunden, in dem man Dich unverhüllt zu finden vermag. Er ist umgeben von dem Zusammenfall der Gegensätze. Dieser ist die Mauer des Paradieses, in dem Du wohnst. Sein Tor bewacht höchster Verstandesgeist.“³⁵
- Diese neu entdeckte Theologie geht davon aus, daß Gott darin die Unendlichkeit selbst ist:
„Zu Dir, Gott, der du die Unendlichkeit bist, kann nur derjenige herantreten, dessen Vernunft im Nichtwissen ist, d. h., der weiß, daß er, was dich betrifft, ein Nichtwissender ist. [...] Gerade weil du die Unendlichkeit bist, weiß die Vernunft um ihr Nichtwissen.“³⁶

³²Ebd. (116).

³³Deutsche Übersetzungen: Nikolaus von Kues, *Von Gottes Sehen*, Schriften in deutscher Übersetzung, hrsg. von E. Bohnenstädt (Hamburg, ³1958); Nikolaus von Kues, *Philosophisch-theologische Schriften*, hrsg. L. Gabriel, übers. D. u. W. Dupré [Wien, 1964], Bd. 3, 93–219.

³⁴*De visione dei*, n. 1,3–7.

³⁵*De visione dei*, cap. 9, n. 37,7–10.

³⁶Non igitur accedi potes, deus, qui es infinitas, [...] nisi per illum, cuius intellectus est ignorantia, qui scilicet scit se ignorantem tui. [...] Scit se intellectus ignorantem. Quomodo potest intellectus te capere, qui es infinitas? *De visione dei*, cap. 13, n. 52,11–13. Vgl. *De possesset*, n. 41,2–3: ob suam infinitatem etiam dicimus necessario ineffabilem.

-
- Das einzige, was wir über Gott wissen, so lehrt er noch einige Jahre später in der *Cribratio Alkorani* (1460/61), ist, daß er die Unendlichkeit selbst ist.³⁷ Die Unendlichkeit transzendiert alle Gottesnamen, und seien es das Eine, das Gute, die Trinität, oder gar Vater, Sohn und heiliger Geist usw. in bezug auf alles, was gesagt oder gedacht werden kann.

 - „Und mir ist es so erschienen, daß diese ganze mystische Theologie bedeutet, in die absolute Unendlichkeit selbst einzudringen, denn Unendlichkeit bedeutet den Zusammenfall der Widersprüche, d. h. das Ende ohne Ende; und niemand kann Gott mystisch sehen, wenn nicht in der Finsternis des Zusammenfalls, welcher die Unendlichkeit ist. Aber betreffs dieser Sache werdet Ihr durch Gottes Führung ausführlicher sehen, welche Dinge er selbst gegeben hat.“³⁸
 - Unendlichkeit wird mit Gott identifiziert:
„Daß Gott als die absolute Unendlichkeit gesehen wird“ lautet die Überschrift des 13. Kapitels der Schrift *De visione dei*.

 - Nikolaus nimmt eigentlich im strengen Sinne gar nicht Stellung zu der Frage der Tegernseer Mönche. Er legt sich nicht fest auf eine der Alternativen in der Debatte, ob Vernunft oder Affekt in der mystischen Theologie vorherrsche. Seine Lösung ist neu.

5. Glaubensoffenbarung

- Dabei macht Cusanus deutlich, daß es ihm um eine Offenbarung geht, und zwar um eine Offenbarung, die jenseits der Koinzidenz der Gegensätze liegt:

³⁷Vgl. *Cribratio Alkorani*, II, 1, n. 88, 16–19.

³⁸Brief vom 14. Sept. 1453 an Kaspar Aindorffer (E. Vansteenbergh, *Autour* [S. 1, Anm. 1], 115–116).

„Ich habe den Ort gefunden, in dem man Dich unverhüllt [*revelate*] zu finden vermag. Er ist umgeben von dem Zusammenfall der Gegensätze. Dieser ist die Mauer des Paradieses, in dem Du wohnst. Sein Tor bewacht höchster Verstandesgeist.“³⁹

- Mystische Theologie ist nach Nikolaus von Kues nicht eine intellektuelle Einsicht, geschweige denn eine Erfahrung, sondern eine Offenbarung, die durch einen Glaubenssprung erlangt wird.
- Nicht Koinzidenz hat im cusanischen Denken das letzte Wort, sondern Offenbarung.
- Cusanus verneint, daß es sich um Philosophie handelt:

„Und je mehr diese finstere Unmöglichkeit als verborgen und unmöglich erkannt wird, desto wahrer strahlt die Notwendigkeit wider und desto weniger verhüllt ist sie zugegen und nähert sich. Darum danke ich Dir, mein Gott, der Du mir offenbarst, daß es keinen anderen Weg gibt, um zu Dir zu gelangen, als jenen, welcher allen Menschen, sogar den gelehrtesten Philosophen völlig unersteigbar und unmöglich erscheint. Du hast mir ja gezeigt, daß Du nirgends anders zu sehen bist als dort, wo uns die Unmöglichkeit entgegentritt und uns den Weg verstellt.“⁴⁰
- Die Erkenntnis, daß Gott die Vernunft transzendiert, ist die gemeinte Offenbarung:

„Jedesmal, wenn ich die Apostelgeschichte lese, staune ich über diese Gedankenführung. Paulus erklärte nämlich, den Philosophen den unbekanntem Gott offenbaren zu wollen, und gleich darauf betont er, daß dieser Gott von keiner menschlichen Vernunftseinsicht erfaßt werden könne. Denn gerade darin wird Gott offenbar, daß man weiß, jede Vernunftseinsicht sei zu gering, ihn sich vorzustellen und zu begreifen.“⁴¹
- An der eschatologischen Dimension zeigt sich, daß wir hier nicht mit reiner Philosophie zu tun haben. Die Vereinigung, die jetzt, sofern das individuelle Vermögen es erlaubt, angestrebt wird, faßt Cusanus als einen Vorgesmack der jenseitigen Schau auf:

³⁹*De visione dei*, cap.9, n.37,7–10. Vgl. A. M Haas, „Nikolaus von Kues' Auffassung von der Paradiesesmauer. Konzeption und Herkunft eines Denkmotivs“, in: *Jahrbuch der Oswald von Wolkenstein-Gesellschaft*, 9 (1996/97), 293–308.

⁴⁰*De visione dei*, cap.9, n.36,7–37,5.

⁴¹*De quaerendo deum*, n.18,1–5.

„Jeder muß dann aus sich selbst in einer Weise, in der es ihm Gott zugesteht, danach trachten, ihm immer näher zu kommen und in süßem Vorgeschmack hier schon jenes Mahl ewiger Glückseligkeit zu kosten, zu dem wir gerufen sind im Wort des Lebens durch die Frohbotschaft Christi.“⁴²

- In bezug auf sich selbst gesteht Cusanus ausdrücklich und eindrucksvoll, daß er die Schau, die er erkannt hat, noch nicht tatsächlich gesehen habe und daß er die Hoffnung hege, sich ihrer in Zukunft erfreuen zu können:

„Ich habe eine Art Vorgeschmack Deiner Natur, o Herr, in diesem Gleichnis ausgedrückt. Vergib mir, Barmherziger, daß ich versuche, den undarstellbaren Wohlgeschmack Deiner Süßigkeit darzustellen. Wenn schon der Geschmack einer unbekanntenen Frucht durch kein Bild und keine Darstellung dargestellt werden kann, und durch kein Wort auszudrücken ist, wer bin ich dann, ich armer Sünder, der ich mich erkühne, Dich, den Unzeigbaren zu zeigen, den Unsichtbaren sichtbar darzustellen und Deine unendlich unbeschreibliche Süßigkeit schmackhaft zu machen, die zu kosten ich doch niemals verdient habe. Durch das, was ich sage, erniedrige ich sie eher, als daß ich sie ehre. Aber Deine Güte ist so groß, mein Gott, daß Du auch Blinde vom Licht reden und das Lob dessen verkünden läßt, von dem sie nichts wissen und nichts wissen können, wenn es ihnen nicht geoffenbart wird.

Eine Offenbarung aber reicht nicht an den Wohlgeschmack heran. Das Ohr des Glaubens erreicht nicht die Süßigkeit des Wohlgeschmackes. Daß aber, Herr, hast Du mir geoffenbart, daß die Unendlichkeit Deiner Süßigkeit, die Du denen bereitet hast, die Dich lieben, kein Ohr vernommen hat, und in das Herz keines Menschen gedrungen ist. Paulus, Dein großer Apostel, hat uns dies geoffenbart; er, der über die Mauer des Zusammenfalles ins Paradies entrückt wurde [1 Kor., 2, 9; 2 Kor., 12, 3–4], wo Du allein durch Offenbarung geschaut werden kannst; Du, der Du der Quell der Freuden bist.

Im Vertrauen auf Deine unendliche Güte habe ich versucht, mich der Entrückung [*raptui*] hinzugeben, um Dich, den Unsichtbaren, und die geoffenbarte Schau, die nicht geoffenbart werden kann, [*ut viderem te invisibilem et visionem revelatam irreveleabilem*] zu sehen. Wohin ich vorgedrungen bin, weißt Du. Ich aber weiß es nicht und

⁴²*De visione dei*, n. 1,14–17.

mir genügt Deine Gnade, durch die Du mir Gewißheit darüber schenkst, daß Du unerfaßbar bist und zur sicheren Hoffnung aufrichtest, unter Deiner Führung dahin zu gelangen, mich Deiner ganz zu erfreuen.“⁴³

- Schließlich endet die Schrift *De visione dei* mit folgendem Bekenntnis:

„Was zögere ich? Warum eile ich nicht im Salbenduft meines Christus dahin? Warum trete ich nicht ein in die Freude meines Herrn? Was hält mich? Wenn mich bis jetzt die Unkenntnis Deiner, o Herr, und leeres Vergnügen an der sinnlichen Welt festhielt, es soll mich nicht weiterhin halten. Da du mir die Kraft gibst zu wollen, will ich verlassen, was dieser Welt angehört, da mich die Welt verlassen will. Ich eile dem Ziel zu, habe den Lauf fast vollendet. Ich bin dahin gelangt ihr Lebewohl zu sagen, da ich nach der Krone des Lebens strebe. Ziehe mich, Herr, – denn niemand vermag zu Dir zu kommen, wenn er nicht von Dir gezogen wird – damit ich von Dir an Dich gezogen, von dieser Welt erlöst werde und mit Dir, dem freien Gott in der Ewigkeit des seligen Lebens verbunden werde. Amen.“⁴⁴

⁴³*De visione dei*, cap. 17, n. 78,6–79,14.

⁴⁴*De visione dei*, cap. 25, n. 119,12–21.