

Hilfsgerüst zum Thema:

# Gott – das Maximum.

## Zur mystischen Theologie des Nikolaus von Kues (1401–1464)

Am 13. November fällt die Vorlesung leider aus.

1. Die an Nicolaus Cusanus gerichtete Frage nach der mystischen Theologie
  - (a) Der Brief der Benediktiner am Tegernsee
    - Der vom Abt Kaspar Aindorffer (1402–1461) im Herbst 1452 geschriebene Brief enthält folgende Anfrage:  
„Die Frage ist, ob eine gottergebene Seele ohne Vernunftkenntnis [*sine intellectus cognicione*], oder auch ohne vorheriges oder begleitendes Denken [*sine cogitacione previa vel concomitante*], allein durch den Affekt, beziehungsweise durch die Spitze des Geistes, die man Synderesis nennt [*seu per mentis apicem quam vocant synderesim*], Gott erreichen kann.“<sup>1</sup>
    - Die Formulierung der Frage wurde zweifellos aus der damals vielgelesenen Schrift *Mystische Theologie*

<sup>1</sup>Brief vom 22. Sept. 1452 an Kaspar Aindorffer (E. Vansteenbergh, *Autour de la Docte ignorance. Une Controverse sur la Théologie Mystique au XV<sup>e</sup> Siècle*, Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, 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.

von Hugo von Balma übernommen. Dort wird die „schwierige Frage“ gestellt, „ob die Seele gemäß ihrem Affekt im Begehren und Verlangen ohne irgendein vorausgehendes oder begleitendes Denken der Vernunft zu Gott bewegt werden kann“<sup>2</sup>.

- 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 Beantwortung. [...] Sie begehren eifrigst und ergebenst, von Euch eine kurze und zuverlässige Entscheidung dieser Frage zu hören.“<sup>3</sup>

## 2. Die vorläufige Antwort des Cusanus

- 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. Er drückt sich wie folgt aus:

„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 ignorancia*]. 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.

---

<sup>2</sup>Hugo von Balma, *Théologie mystique: Introduction, texte latin, trad., notes et index*, hrsg. von F. Ruello (Sources chrétiennes) (Paris 1996), Bd. II, 182, n. 1, Z. 1–7.

<sup>3</sup>Brief vom 22. Sept. 1452 an Kaspar Aindorffer (E. Vansteenberghe, *Autour* [wie S. 1, Anm. 1], 110).

[...] Der Liebende wird also nicht ohne jede Erkenntnis entrückt.“<sup>4</sup>

- Zum Wissen kommt auch ein Nichtwissen hinzu, zumal „schwinge dich auf unwissende Weise auf“ [beziehungsweise 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.
- 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.“<sup>5</sup>
- Das ist allerdings nicht so zu verstehen, als hoffte Nikolaus auf eine persönliche Offenbarung beziehungsweise Erleuchtung.

„Es kann nämlich jemand den Anderen einen Weg zeigen, den er als den Richtigen bezeichnen hörte, ob schon 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‘.“<sup>6</sup>

- Bonaventura darf als der große Vertreter einer affektiven Deutung der mystischen Vereinigung mit Gott gelten. Für ihn geschieht die mystische Vereinigung eben durch die Liebe.
- Das ist die Deutung, die Cusanus ablehnt.

---

<sup>4</sup>Ebd., 111–112.

<sup>5</sup>Brief vom 22. Sept. 1452 an Kaspar Aindorffer (E. Vansteenberghe, *Autour* [wie S. 1, Anm. 1], 113).

<sup>6</sup>Ebd., 113.

### 3. Andere Antworten

#### (a) Einleitung: Die Fragestellung

- Von der Vereinigung mit dem gänzlich Uerkannten ist am Schluß des ersten Kapitels der *Mystischen Theologie* des Dionysius, die Rede. Das Kapitel gipfelt in folgender Lehre:

Und dann wird er von all diesen Dingen befreit, die  
gesehen werden, sowie von den Sehenden,  
und er geht in die wirklich mystische Finsternis  
der Unwissenheit hinein,  
wo das ganze wissende Begreifen sich die  
Augen schließt,  
und er befindet sich in dem gänzlich Unberühr-  
baren und Unsichtbaren;  
er gehört völlig dem, der jenseits von allem ist,  
und sonst niemandem, weder sich selbst noch  
einem anderen;  
und durch die Stilllegung jeder Erkenntnis ist er mit  
dem absolut Uerkannten auf eine bessere Wei-  
se vereinigt  
und dadurch, daß er nichts erkennt, erkennt er  
über die Vernunft hinaus.

- Allerdings ist eine solche Art Gotteserkenntnis, wie in der letzten Definition artikuliert, nicht das, was Thomas von Aquin im Sinne hat. Es ist nicht richtig, wie Alois M. Haas<sup>7</sup> behauptet, daß es eine ähnlich lautende Definition der Mystischen Theologie bei Thomas gebe. Bei ihm gibt es nämlich, überhaupt keine Definition, ja nicht einmal der Ausdruck „mystische Theologie“ kommt bei ihm vor, abgesehen von der Titelnennung der gleichnamigen Schrift des Areopagiten.

- In diesen Fällen (es werden nur zwanzig gezählt, was an sich schon bedenkenswert ist, wenn man berücksichtigt, wie oft – Durantel zählt mehr als 1700 – Thomas Dionysius insgesamt zitiert) handelt es sich vorwiegend um eine andere Stelle als die, welche Cusanus beschäftigt.

---

<sup>7</sup>A.M. Haas, *Deum mystice videre [...] in caligine coincidentie. Zum Verhältnis Nikolaus' von Kues zur Mystik* (Basel/Frankfurt am Main 1989), 14.

(b) Bonaventura: Der Gipfel des Affekts [*Apex affectus*]

- Von Bonaventura ist von Bedeutung die Schrift *Itinerarium mentis in Deum* (1259) [Deutsch etwa *Wegbeschreibung bzw. Reiseführer des Geistes zu Gott*].
  - Sie stellt eine Anleitung in die dionysische Mystische Theologie dar. Für Bonaventura ist Pseudo-Dionysius genauso maßgeblich wie für Nikolaus von Kues und wird von beiden häufig zitiert.
  - Eine Kopie der Schrift Bonaventuras befand sich im Besitz des Cusanus seit seiner Studentenzeit.<sup>8</sup>
  
- Während in dem Brief des Cusanus es „die Spitze des Geistes, die man Synderesis nennt“ heißt, spricht Bonaventura in seiner berühmten, im Jahre 1259 entstandenen Schrift *Itinerarium mentis in Deum* von der „Geistesspitze“ bzw. „der Gewissensfunke“ [*apex mentis seu synderesis scintilla*].
  
- Die Mystische Theologie wird von Bonaventura auf folgende Weise eingeordnet:

„Es gibt nun gemäß den sechs Aufstiegstufen zu Gott sechs Kräftestufen der Seele, auf denen wir aus der Tiefe zum Gipfel, von den Außenheiten zum Innersten, von den Zeitlichkeiten zu den ewigen Dingen hinansteigen; das sind: das Sinnenleben, die Vorstellung, die Schlußkraft [*ratio*], der Verstand [*intellectus*], die Einsicht [*intelligentia*] und die *apex mentis seu synderesis scintilla* [genau dieser Ausdruck findet sich im Brief von Kaspar Aindorffer]. Christus hat das Wahrheitswissen gelehrt nach der dreifachen Art der Theologie, nämlich der symbolischen, der eigentlichen und der mystischen [*triplicem modum theologiae, scilicet symbolicae, propriae et mysticae*], auf daß wir in der symbolischen des Sinnfälligen uns recht bedienen, in der eigentlichen das Verstandhafte recht gebrauchen und in der mystischen zu Weggängen im Geiste entrückt werden [*per mysticam rapiamur ad supermentales excessus*].“<sup>9</sup>

<sup>8</sup>Sie ist enthalten in Codex Straßburg 84. Zur Frage des Einflusses Bonaventuras auf Cusanus cf. F.N. Caminiti, „Nikolaus von Kues und Bonaventura“, in *Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft*, 4 (1964), pp. 129–144.

<sup>9</sup>Bonaventura, *Itinerarium mentis in Deum*, c. 1, n. 6.

- Dieser Vorgang wird näher bestimmt im Siebenten, und letzten, Hauptstück des *Itinerarium*, das die Überschrift trägt: „Von der mystischen Entrückung des Geistes [*De excessu mentis mistico*], in welcher der Verstand [*intellectus*] Ruhe findet, indes der Affekt [*affectu*] gänzlich zu Gott durch die Entrückung hinübergeht [*in Deum per excessum totaliter transeunte*].“
- Hier lehrt der Autor eine Entrückung, die auch das eigene Selbst hinter sich lassen sollte:  
„[...] Da bleibt nur übrig, daß er bei dieser Ausspähung überschreite und hinter sich lasse nicht nur die da liegende sinnfällige Welt, sondern auch sich selbst.“
- Schließlich hebt Bonaventura die vorrangige Rolle des Affekts unzweideutig hervor:  
„Soll dieser Weggang vollkommen sein, so muß er alle verstandesmäßigen Tätigkeiten [*intellectus operationes*] hinter sich lassen, und die Spitze des Affekts [*apex affectus*] muß ganz in Gott hinübergelassen und hinübergeformt werden. Das aber ist das Geheimnis und das Heimlichste, das niemand kennt, außer dem, der es empfängt (Offb 2, 17).“
- Bonaventuras Begründung: Bei diesem Vorübergang ist nämlich Christus Weg und Tür (Jo 14, 6; 10, 7), ist Christus die Leiter und das Gefährt, gleichsam der über die Lade Gottes gesetzte Gnadenthron (Ex 25, 20) und das von Ewigkeit her verborgene Geheimnis (Ez 3, 9).
  - Nicht aufgrund eigener Anstrengung, sondern durch Christus kommt sie zustande. Nicht eine theologische, geschweige denn eine philosophische, Überlegung, Analyse oder Idee dient als Gewähr, sondern die konkrete Erfahrung des Vorbildes Franz von Assisi:
    - \* „Das wurde auch dem seligen Franziskus gezeigt, als ihm in der Entrückung des Geistes bzw. der Betrachtung [*in excessu mentis seu contemplationis*] auf dem hohen Berge – wo ich, was ich hier geschrieben habe, im Geiste durchging – der ans Kreuz geschlagene Seraph mit sechs Flügeln erschien, wie ich und eine Reihe anderer von dem Gefährten von ihm, der damals bei ihm war, dort gehört habe. [...] Da schritt er in Gott hinüber durch die Entrückung der Betrachtung [*ubi in Deum transiit per contemplationis excessum*] und wurde zu einem Beispiel der vollkommenen Betrachtung gemacht, wie er

es früher für die Tätigkeit war, gleichsam ein zweiter Jakob und Israel (Gn 35, 10), so daß Gott alle wahrhaft geistigen Männer durch ihn mehr im Beispiel als mit einem Wort zu solcher Art Hinübergang und Weggang des Geistes [*transitum et mentis excessum*] einlud.“

- Zur Frage nach der inneren Möglichkeit einer solchen Vereinigung beruft sich Bonaventura auf die übernatürliche Gnade:

„Wenn du aber forschest, wie das geschehen kann, so frage die Gnade, nicht die Lehre, das Verlangen, nicht den Verstand, das seufzende Gebet, nicht das lesende Bemühen, den Bräutigam, nicht den Lehrer, Gott, nicht einen Menschen, das Dunkel, nicht die Klarheit, nicht das Licht, sondern das durch und durch entflammende Feuer, welches zu Gott in überschwenglichen Salbungen und in glühendheißen Neigungen hinüberführt.“<sup>10</sup>

- Die Lehre Bonaventuras hat im übrigen eine Rezeption erfahren, die bis in die Gegenwart reicht. Mit dieser unmittelbaren Gotteserfahrung, „die bei absoluter Unbeteiligtheit des Intellekts vor sich geht“<sup>11</sup>, hat insbesondere Karl Rahner sich in seiner frühen Zeit, schon vor dem Erscheinen von *Geist in Welt*, eingehend befaßt.

(c) Thomas von Aquin: Das Sein selbst [*Ipsum Esse Subsistens*]

- Man darf wohl behaupten, daß Thomas die Mystische Theologie geradezu meidet. Den Ausdruck „mystische Theologie“ benutzt er in seinem ganzen Schrifttum kein einziges Mal, sei es denn, wenn er den Titel der dionysischen Schrift nennt.<sup>12</sup>

<sup>10</sup>Itinerarium mentis in Deum, c. 1, n. 6.

<sup>11</sup>K. Rahner, Das Dynamische in der Kirche, 3. Aufl. Basel-Freiburg-Wien, Herder, 1965, p. 117, Anm. 42.

<sup>12</sup>Auch der Ausdruck *docta ignorantia* kommt bei Thomas auffallenderweise kein einziges Mal vor. Nicht nur Cusanus, auch Bonaventura kennt den Ausdruck und findet ihn ebenfalls bei Ps.-Dionysius, von dem er schreibt: „*vocat istam cognitionem doctam ignorantiam.*“ Sentenzenkommentar II, d. 23, a. 2, q. 2, ad 6.

Von den außerordentlich vielen Dionysius-Zitaten bei Thomas stammen überraschend wenig aus dieser Schrift, und von diesen hauptsächlich die Stelle „Wir werden mit Gott als dem gänzlich Unbekannten vereinigt.“

Einen Kommentar zur Schrift *Über die mystischen Theologie* hat Thomas – im Unterschied zu seinem Lehrer Albert dem Großen – nicht verfaßt, obwohl er der Schrift *De divinis nominibus* einen ausführlichen Kommentar gewidmet hat.<sup>13</sup>

- Im Vergleich zu Cusanus kann gesagt werden, daß, während dieser sein Augenmerk auf den Weg zur Vereinigung mit Gott richtet, Thomas auf das Ziel achtet.
- Für Thomas handelt es sich nicht um eine mystische Erfahrung, sondern vielmehr um eine abstrakte Erkenntnisart – Erkenntnis nämlich *über* die Unerkennbarkeit Gottes. Genauer formuliert: Über das, was Gott ist, haben wir nach ihm nicht nur keine vollständige Erkenntnis, sondern überhaupt keine Erkenntnis – dies allerdings können wir doch wissen.
- Diese Lehre will der Aquinat bei Pseudo-Dionysius finden: „Im ersten Kapitel der Mystischen Theologie sagt Dionysius, daß der Mensch auf eine bessere Weise seiner Erkenntnis mit Gott als dem gänzlich Unerkannten vereinigt wird, sofern er nichts über ihn erkennt, indem er erkennt, daß er über jedem Geist ist.“<sup>14</sup> Thomas legt den dionysischen Text dahingehend aus, daß wir über Gott schlechthin nichts wissen. Über das, was Gott ist, haben wir keine Erkenntnis; nur über das, was Gott nicht ist.<sup>15</sup> Diese Erkenntnis bezeichnet Thomas als „die höchste Erkenntnis“<sup>16</sup>. Sie wird selbst durch die übernatürliche

<sup>13</sup>Nach L. Baur, loc. cit., p. 15, hat Nikolaus den Kommentar des Thomas zu *De divinis nominibus* gelesen.

<sup>14</sup>In *De causis*, lect. 6. In *Summa contra gentiles*, III, c. 49, heißt es „penitus ignotum“, während in dem Kommentar zum *Liber de causis*, lect. 6, „sicut omnino ignoto“ steht. Zu den Ausdrücken „penitus ignotum“ und „omnino ignotum“ cf. A.C. Pegis, „Penitus Manet Ignotum“, in *Mediaeval Studies*, 27 (1965), pp. 212–226.

<sup>15</sup>„Et hoc est ultimum et perfectissimum nostrae cognitionis in hac vita, ut Dionysius dicit, in libro *De mystica Theologia* (c. 1), cum Deo quasi ignoto coniungimur: quod quidem contingit dum de eo quid non sit cognoscimus, quid vero sit penitus manet ignotum.“ *Summa contra gentiles*, III, c. 49. „Illud est ultimum cognitionis humanae de Deo quod sciat se Deum nescire.“ *De potentia*, q. 7, a. 5, ad 14. „Dicimur in fine nostrae cognitionis Deum tamquam ignotum cognoscere.“ In *Boethii De trinitate*, q. 1, a. 2, ad 1.

<sup>16</sup>„Haec est summa cognitio quam de ipso in statu viae habere possumus, ut cognoscamus Deum esse supra omne id quod cogitamus de eo; ut patet per Dionysium in i cap. de mystica theologia.“ *De veritate*, q. 2, ad 9.



Offenbarung nicht aufgehoben.

- Die Einsicht in die göttliche Unerkennbarkeit umgreift zwangsläufig jede mögliche Offenbarung, und nicht umgekehrt. In ihr liegt nicht, wie für Cusanus, die Begründung der Unerkennbarkeit Gottes. Sie dient eher zur Intensivierung der Unerkennbarkeit, als daß sie sie abschwächt.
- Thomas: „Obwohl wir also durch die Offenbarung dazu erhöht werden, etwas zu erkennen, das uns sonst unbekannt wäre, erkennen wir trotzdem nicht in der Weise, daß wir in einer anderen Weise als durch sinnenfällige Dinge erkennen würden.“<sup>17</sup>
- „Obgleich wir durch die Offenbarung der Gnade in diesem Leben über Gott nicht wissen, was er ist, und mit ihm somit als dem Unbekannten vereinigt werden, kennen wir ihn nichtsdestotrotz auf vollere Weise insofern, als uns zusätzliche und hervorragendere Wirkungen seiner Gnade gezeigt werden und wir ihm einiges von der göttlichen Offenbarung her zusprechen, zu dem der natürliche Verstand nicht hinreicht, z. B. daß Gott dreieinig und eins sei.“<sup>18</sup>
- „Der Verstand [*ratio*] entdeckt, daß es subsistierendes Sein gibt.“<sup>19</sup>
- Die Tatsache, daß Existenz kein Begriff ist, liefert Thomas nicht die Begründung für die Unerkennbarkeit

<sup>17</sup>„Unde quamvis per revelationem elevemur ad aliquid cognoscendum, quod alias esset nobis ignotum, non tamen ad hoc quod alio modo cognoscamus nisi per sensibilia [...]. Et sic restat quod formae immateriales non sunt nobis notae cognitione 'quid est', sed solummodo cognitione 'an est', sive naturali ratione ex effectibus creaturarum, sive etiam revelatione, quae est per similitudines a sensibilibus sumptas.“ In Boethii De trinitate, q. 6, a. 3c, n. 2. Cf. *ibid.*, q. 1, a. 2; q. 6, a. 2, ad 5. „Ipsam naturam Dei prout in se est, neque catholicus neque paganus cognoscit.“ Summa theologiae, I, q. 13, a. 10, ad 5. Cf. Summa contra gentiles, I, c. 3; Summa theologiae, I II, q. 3, a. 6c; In Epist. ad Romanos, c. 1, lect. 6; W.J. Hoye, „Die Unerkennbarkeit Gottes“. „Ipsam naturam Dei prout in se est, neque catholicus neque paganus cognoscit: sed uterque cognoscit eam secundum aliquam rationem causalitatis vel excellentiae vel remotionis.“ Summa theologiae, I, q. 13, a. 10, ad 5. Cf. Summa contra gentiles, I, c. 3; Summa theologiae, I II, q. 3, a. 6c; Super epist. ad Romanos, c. 1, lect. 6; W.J. Hoye, „Die Unerkennbarkeit Gottes als die letzte Erkenntnis nach Thomas von Aquin“, in Thomas von Aquin (Miscellanea Mediaevalia, XIX), hrsg. von A. Zimmermann. Berlin: Walter de Gruyter, 1988, pp. 117-139.

<sup>18</sup>Summa theologiae, I, q. 12, a. 13, ad 1. Cf. In IV Sententiarum, d. 49, q. 2, a. 7, ad 3.

<sup>19</sup>„Intellectus autem noster hoc modo intelligit esse quo modo invenitur in rebus inferioribus a quibus scientiam capit, in quibus esse non est subsistens, sed inhaerens. Ratio autem invenit quod aliquod esse subsistens sit: et ideo licet hoc quod dicunt esse, significetur per modum concretionis, tamen intellectus attribuens esse Deo transcendit modum significandi, attribuens Deo id quod significatur, non autem modum significandi.“ De potentia, q. 7, a. 2, ad 7.

Gottes. Er erkennt, daß es sich hinsichtlich der Frage nach der Existenz Gottes nicht so verhält, als ob wir in etwa wüßten, was wir unter „Gott“ meinen, und die Frage dann wäre, *ob* es ein dieser vagen Vorstellung entsprechendes Wesen gibt. Die Notwendigkeit von ‚Gottesbeweisen‘ geht vielmehr für ihn auf die Tatsache zurück, daß wir eben nicht wissen, was Gott ist.<sup>20</sup>

- Die in einem Gottesbeweis erreichte Existenz ist nach Thomas nicht die Existenz Gottes, sondern lediglich die Wahrheit des Satzes ‚Gott existiert‘.<sup>21</sup>
- „Aber in Wahrheit liegt die erste Ursache über dem Seienden [*ens*] insofern, als sie das unendliche Sein [*esse*] selbst ist. ‚Seiendes‘ wird nämlich das genannt, was am Sein auf endliche Weise teilnimmt. [...] Nur das ist von unserer Vernunft erfaßbar, was eine am Sein teilnehmende Washeit hat. Gottes Washeit jedoch ist das Sein selbst. Deshalb liegt sie jenseits der Vernunft.“<sup>22</sup>
- Die hier gemeinte Unwissenheit ist also nicht in sich ein Versagen, eine Verzweiflungsäußerung oder einfach ein Geständnis der Bescheidenheit; als die Vollendung der Erkenntnis repräsentiert sie vielmehr eine Errungenschaft.

#### 4. Die Intellektualität der mystischen Theologie nach Nicolaus Cusanus

Der zweite Brief ein Jahr später

- Sein Grundsatz, daß Liebe allein, ohne jedwede Erkenntnis, nicht ausreicht, bleibt unverändert bestehen und wird nun gründlicher durchdacht.

---

<sup>20</sup>Cf. *De potentia*, q. 7, a. 2, ad 11.

<sup>21</sup>Cf. *Summa contra gentiles*, I, c. 12, n. 7; *Summa theologiae*, I, q. 3, a. 4, ad 2.

<sup>22</sup>„Causa prima est supra ens in quantum est ipsum esse infinitum. Ens autem dicitur id quod finite participat esse, et hoc est proportionatum intellectui nostro cuius obiectum est quod quid est [...]. Unde illud solum est capabile ab intellectu nostro quod habet quidditatem participantem esse; sed Dei quidditas est ipsum esse, unde est supra intellectum.“ In *De causis*, lect. 6.

- Nach Kurt Flasch „einer der wichtigsten Texte des Cusanus“<sup>23</sup> überhaupt.
- H. G. Senger: „Alle wesentlichen Bestimmungen seiner *mystica theologia* finden sich kurz und bündig“ in diesem Brief.<sup>24</sup>

In der Zwischenzeit hat er insbesondere den Kommentar Alberts des Großen zur *Mystischen Theologie* gelesen,

- am 9. August 1453 erhalten
- Es ist erwähnenswert, daß Albert das Wort *ignote* in seinem Kommentar einfach überspringt.<sup>25</sup>
- Wichtig ist, daß Cusanus Alberts Trennung der negativen Theologie [*via negativa*] und der positiven Theologie [*via positiva*] ablehnt.
- In einer Randbemerkung zu Alberts Kommentar stellt Cusanus fest: „Gott befindet sich nur jenseits des Zusammenfallens der Gegensätze. In ihm fallen das Große und Kleine, das Viel und Wenig zusammen. Und das ist die mystische Theologie.“<sup>26</sup>

Was Cusanus nunmehr dem Affekt entgegensetzt, ist der Begriff der Unendlichkeit. Das ist seine neue Entdeckung.

Cusanus erläutert das Problem mit den folgenden Worten:

- „Es ist nämlich notwendig, daß jeder Liebende, der sich zur Vereinigung mit dem Geliebten unwissend

<sup>23</sup>K. Flasch, *Nikolaus von Kues – Geschichte einer Entwicklung: Vorlesungen zur Einführung in seine Philosophie* (Frankfurt am Main 1998), 442. H. G. Senger, „Mystik als Theorie bei Nikolaus von Kues“, in: *Gnosis und Mystik in der Geschichte der Philosophie*, hrsg. von P. Koslowski (Zürich/München 1988), 114 stellt fest: „Alle wesentlichen Bestimmungen seiner *mystica theologia* finden sich kurz und bündig“ in diesem Brief. Der Brief wird von M. Thurner, *Gott als das offenbare Geheimnis nach Nikolaus von Kues* (Berlin 2001), 353–364, ausführlich behandelt.

<sup>24</sup>H. G. Senger, „Mystik als Theorie“ [bereits zitiert], 114.

<sup>25</sup>Albertus Magnus, *Super Dionysii Mysticam theologiam* (*Opera omnia*, Bd. XXXVII,2, ed. P. Simon [Münster 1978], S. 453–475).

<sup>26</sup>L. Baur, *Nicolaus Cusanus* [bereits zitiert], 112.

aufschwingt, irgendeine Erkenntnis voraussetzt, weil das vollkommen Unbekannte weder geliebt noch gefunden wird, und auch wenn es gefunden würde, es nicht erfaßt werden könnte.“<sup>27</sup>

„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 um 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.<sup>28</sup> 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.“<sup>29</sup>

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

---

<sup>27</sup>Brief an Kaspar Aindorffer vom 14. Sept. 1453 (E. Vansteenbergh, *Autour* [bereits zitiert], pp. 113–117, hier: 115; deutsche Übersetzung: W. Oehl, *Deutsche Mystikerbriefe* [bereits zitiert], 551–555). Vgl. Nikolaus von Kues, *De apice theoriae*, n. 3, 3–5: *Nam quiditas, quae semper quaesita est et quaeritur et quaeretur, si esset penitus ignota, quo modo quaereretur, quando etiam reperta maneret incognita?*

<sup>28</sup>Vgl. 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.“

<sup>29</sup>Brief vom 14. Sept. 1453 an Kaspar Aindorffer (E. Vansteenbergh, *Autour* [bereits zitiert], 113–114).

- 
- „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.“<sup>30</sup>

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.“<sup>31</sup>

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.“

Der „Sprung“ 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

---

<sup>30</sup>Ebd., 114.

<sup>31</sup>Ebd.

Weise aufzeigen will, springt er [*saltat*] über die Teilung hinaus [*supra disiunctionem*] bis in die Verknüpfung und den 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.“<sup>32</sup>

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.“<sup>33</sup>

Zugleich bleibt Cusanus bei seiner Ablehnung der affektiven Deutung:

- „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.“<sup>34</sup>

---

<sup>32</sup>Ebd.

<sup>33</sup>Ebd., 114–115.

<sup>34</sup>Ebd.

---

Stattdessen spricht Nikolaus durchaus dem Verstand eine Rolle zu:

- „Es kann nämlich nicht gesagt werden, der, der sich Gott annähert, schwinge 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 schwinge 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 Unwissenheit betreffen den Verstand, nicht den Willen, so wie Gut und Böse den Willen, nicht aber den Verstand betreffen.“<sup>35</sup>

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.“<sup>36</sup>
- „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

---

<sup>35</sup>Ebd.

<sup>36</sup>Ebd.

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 kann, um zu jenem Begriff zu gelangen, der über uns selbst hinaus existiert. Und ich werde nicht ruhen, bis ich das vollendet habe.“<sup>37</sup>

Diese neu entdeckte Theologie stellt Cusanus in der Schrift *De visione dei* dar. Gott ist darin die Unendlichkeit selbst:

- „Zu Dir, Gott, der du die Unendlichkeit bist, kann nur derjenige herantreten, dessen Vernunft im Nichtwissen ist, das heißt, der weiß, daß er, was dich betrifft, ein Nichtwissender ist. [...] Gerade weil du die Unendlichkeit bist, weiß die Vernunft um ihr Nichtwissen.“<sup>38</sup>
- Die Unendlichkeit selbst 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.

---

<sup>37</sup>Ebd., 116.

<sup>38</sup>Non 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. *Triologus de possesset*, n. 41, 2–3: ob suam infinitatem etiam dicimus necessario ineffabilem.



## 5. „Ich habe den Ort gefunden“

- *Vom Sehen Gottes* [*De visione dei*].
- Flasch hält *De visione dei* für „das schönste Buch des Cusanus“<sup>39</sup>.
- „der poetischste Text des Cusanus“<sup>40</sup>, der „schon im 15. Jahrhundert zu den meistgelesenen [Schriften] des Cusanus gehörte“<sup>41</sup>.
- „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.“<sup>42</sup>
- *De visione dei*: „Ich habe den Ort gefunden, an dem man Dich unverhüllt zu finden vermag. Er ist umgeben von dem Zusammenfall der Gegensätze.“<sup>43</sup>
- einer der wichtigsten Texte des Cusanus.
  - Martin Thurner: „In kaum einem anderen Text werden Genese, Gehalt und Motivation des cusanischen Koinzidenzgedankens in ihrem inneren Zusammenhang so deutlich wie hier.“<sup>44</sup>
  - Kurt Flasch: „Er [Nikolaus von Kues] sagt: ‚Mystische Theologie‘ ist einzig als Koinzidenztheorie möglich. [...] Niemand kann ‚Ich‘ oder ‚Wir‘ sagen, ohne dabei den Intellekt zu meinen. Die wahre Mystische Theologie besteht auch nicht in der einseitigen Verfolgung der negativen Theologie.“<sup>45</sup>
    - \* Cusanus spricht aber nicht von Koinzidenztheorie.

<sup>39</sup>K. Flasch, *Nikolaus von Kues*, 386 [Hervorhebung im Original].

<sup>40</sup>Ebd., 385.

<sup>41</sup>Ebd., 383.

<sup>42</sup>*De visione dei*, n. 1, 3–7.

<sup>43</sup>*De visione dei*, cap. 9, n. 37, 7–8.

<sup>44</sup>M. Thurner, *Gott als das offenbare Geheimnis nach Nikolaus von Kues* (Berlin 2001), 359.

<sup>45</sup>K. Flasch, *Nikolaus von Kues*, 442 [Hervorhebung im Original].

- \* Nach Cusanus ist es „notwendig, daß, wer Theologie auf mystische Weise treibt, sich über jedes Denken und jede Einsicht hinaus, auch indem er sich selbst verläßt, in die Finsternis hineinwirft“<sup>46</sup>.
  - \* Nicht *Koinzidenz* hat im cusanischen Denken das letzte Wort, sondern *Offenbarung*.
- 
- Für Dionysius „erreicht Mose den Gipfel der göttlichen Aufstiege. Und dort begegnet er nicht Gott selbst, ihn selbst schaut er nicht, denn er ist unsichtbar, sondern den Ort, wo er ist.“<sup>47</sup>
  - Dabei macht Cusanus deutlich, daß es ihm um eine Offenbarung geht, und zwar um eine Offenbarung, die jenseits der Koinzidenz der Gegensätze liegt.
  - „Ich habe den Ort gefunden, an 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.“<sup>48</sup>
  - Der gemeinte „Ort“ ist die Idee der absoluten Unendlichkeit.
  - In seinem Brief vom 14. Sept. 1453 kann man auch lesen, wie die „theologische Unendlichkeit“ in Form eines Substantivs zugrunde gelegt wird:  
 „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, das heißt

---

<sup>46</sup>Ebd., 115.

<sup>47</sup>Dionysius Areopagita, *Über mystische Theologie*, I, 3.

<sup>48</sup>*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; R. Haubst, „Die erkenntnistheoretische und mystische Bedeutung der ‚Mauer der Koinzidenz‘“, in: *Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft*, 18 (1989), 167–191.

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.“<sup>49</sup>

- Der Zusammenfall der Gegensätze ist demzufolge nicht das metaphysische Letzte, sondern gründet auf die absolute Unendlichkeit, die sowohl die *via negativa* als auch die *via positiva* umfaßt.
- Der Schlüsselbegriff zur mystischen Theologie ist für Cusanus *Unendlichkeit* geworden.
- Absolute Unendlichkeit wird mit Gott identifiziert: „Daß Gott als die absolute Unendlichkeit gesehen wird“ lautet die Überschrift des 13. Kapitels der Schrift *De visione dei*.
- Cusanus ist er überzeugt, daß seine Lösung sich gerade durch „Leichtigkeit“ auszeichnet.<sup>50</sup>
  - Was Cusanus gesucht hatte, war eine „Rede“, „die allein sich selbst offenbaren kann“.
  - Es geht nicht nur um eine Leistung der Vernunft, sondern um die Leistung der Offenbarung: „Vor allem bitte ich den Allmächtigen, daß er mir sein göttliches Wort schenke und jene Rede gebe, die allein sich selbst offenbaren kann, auf daß ich eurem Fassungsvermögen gemäß das Wunderbare darzulegen vermag, das sich uns über aller sinnlichen, verständigen und vernunfthaften Schau enthüllt.“<sup>51</sup>
  - *Unendlichkeit* benutzt K. Flasch hingegen adjektivisch: „Die unendliche Einheit steht [...] über der Koinzidenz der Gegensätze.“<sup>52</sup>

<sup>49</sup>Brief vom 14. Sept. 1453 an Kaspar Aindorffer (E. Vansteenbergh, *Autour*, 115–116).

<sup>50</sup>Siehe oben S. 17, Anm. 42.

<sup>51</sup>*De visione dei*, n. 1, 7–11.

<sup>52</sup>K. Flasch, *Nikolaus von Kues*, 433 [Hervorhebung im Original].

- Ferner erklärt Cusanus, daß es als Folge der Unendlichkeit kein Gegenüber zu Gott geben kann. Für Gott gibt es eben nichts Anderes.

„Herr, mein Gott, Stärke der Schwachen, ich sehe, daß Du die Unendlichkeit selbst bist. Darum ist Dir gegenüber nichts anders oder verschieden oder entgegengesetzt. Die Unendlichkeit duldet neben sich keine Andersheit, denn da sie die Unendlichkeit ist, ist nichts außer ihr. Die absolute Unendlichkeit schließt alles ein und umfaßt alles. Gäbe es Unendlichkeit und außerhalb ihrer ein Anderes, dann gäbe es weder Unendlichkeit noch das Andere. Die Unendlichkeit kann nicht größer oder kleiner sein. Nichts ist außerhalb ihrer; schliesse die Unendlichkeit nicht jedes Sein in sich ein, dann wäre sie nicht die Unendlichkeit. Gäbe es keine Unendlichkeit, dann gäbe es auch kein Ende, kein Anderes und kein Verschiedenes, denn dies kann ohne die Andersheit von Enden und Grenzen nicht sein. Nimmt man das Unendliche hinweg, so bleibt nichts. Es gibt also die Unendlichkeit. Sie schließt alles ein und nichts kann außerhalb ihrer sein. Aus diesem Grund gibt es für sie nichts Anderes oder Verschiedenes. So ist die Unendlichkeit ebenso alles wie nichts von allem. [...] Durch die Unendlichkeit Deines Erbarmens sehe ich Dich als die alles umfassende Unendlichkeit. Nichts gibt es außerhalb Deiner. Alles in Dir ist Dir gegenüber nichts anderes. Du lehrst mich, Herr, daß die Andersheit, die in Dir nicht ist, auch in sich selbst nicht ist und nicht sein kann. Auch läßt nicht die Andersheit, die in Dir nicht ist, das eine Geschöpf anders sein als das andere, obwohl das eine nicht das andere ist.“<sup>53</sup>

---

<sup>53</sup>*De visione dei*, cap. 13, n. 54, 10–n. 55, 7 u. cap. 14, n. 58, 3–8.