

VISIO DEI

Die mystische Theologie des Nicolaus Cusanus im Kontext benediktinischer Spiritualität*

von Werner Beierwaltes – Würzburg

Vita autem hominis visio Dei
(Irenaeus)

Nicolaus Cusanus stand seit dem Basler Konzil zu den Wittelsbachern, vor allem zu Herzog Albrecht III. mit dem Beinamen „der Fromme“, in einer engen, wenn auch nicht immer problemlosen Verbindung¹. Wittelsbacher hat er auch zu literarischen Ehren erhoben, die durchaus ein historisches Fundament haben: in seinem 1462 und 1463 entstandenen *Dialogus de ludo globi*², dem Gespräch über das Globus-Spiel, macht Cusanus für das Erste Buch „Ioannes Dux Baiohariae“ zu seinem Gesprächspartner, der als Johannes von Mosbach, Sohn des Pfalzgrafen Otto I., identifiziert wurde³, und für das Zweite Buch „Albertus adolescens Dux Bavariae“, d.h. den damals etwas über 15 Jahre alten Albrecht IV. von München. Sie nehmen teil an Cusanus' Entfaltung der symbolischen Bedeutung des Kugel-Spiels (*altae speculationis figuratio* – so Johannes am Anfang des Gesprächs): als sinnlich erfahrene Aktivität verweist es auf die durch Selbigkeit und Andersheit bestimmte Lebensbewegung des Menschen, die aus je eigenem Entwurf heraus auf die Mitte ihrer Kreise zielt; diese ist Christus als „Quelle des Lebens“⁴.

* Vortrag, gehalten am 8. April 2005 in Kloster Andechs, im Rahmen des Wissenschaftlichen Symposiums zum 550jährigen Bestehen des Klosters Andechs (8. und 9. April 2005).

- 1) Vgl. E. Meuthen, Nikolaus von Kues und die Wittelsbacher (Festschrift für Andreas Kraus zum 60. Geburtstag, hg. v. P. Fried und W. Ziegler, Kallmünz 1982, 95–113). C. Märkl, Herzog Albrecht III., Nikolaus von Kues und die Gründung des Benediktinerklosters Andechs im Jahr 1455, publiziert durch den Freundeskreis Kloster Andechs e.V. 2005, zu Cusanus bes. S. 13ff.
- 2) Nicolai de Cusa *Dialogus de ludo globi*, ed. commentariisque illustravit I.G. Senger, in: Nicolai de Cusa *Opera Omnia* (Ausgabe der Heidelberger Akademie der Wissenschaften) vol. IX, Hamburg 1998 (h IX).
- 3) Meuthen aaO (wie Anm. 1) 112. Senger h IX, XXX.
- 4) Zum cusanischen Spiel: H.G. Senger, *Globus intellectualis*. Welterfahrung und Welterkenntnis nach *De ludo globi* (*LUDUS SAPIENTIAE*). Studien zum Werk und zur Wirkungsgeschichte des Nikolaus von Kues, Leiden 2002, 88–116). Im Kontext

Während seiner großen Legationsreise (1451/52) hielt sich Cusanus im März 1451 in München auf⁵. In dieser Zeit – oder wahrscheinlicher zwischen dem 3. und 10. Juni 1452 – besuchte Cusanus *zusammen* mit Herzog Albrecht das Kloster *Andechs*. Danach war er noch mehrere Male auf dem *Mons Sanctus*, im Herbst 1453 z. B., um die Bleikapsel mit den Andechser Hostien zurückzubringen, die er nach Rom mitgenommen hatte, und um zugleich die „Ablaß- und Bestätigungsbulle Nikolaus' V. vom 13. April 1453“ zu übergeben, gemäß der auch Cusanus, freilich „nicht ganz ohne Bedenken“, den Andechser Hostienkult empfahl und förderte⁶.

Einig war er mit Herzog Albrecht auch in dessen lang gehegtem Bestreben, in Andechs ein Benediktinerkloster neu zu errichten⁷, was schließlich im Jahre 1455 realisiert wurde. Dies fügt sich in den umfassend angelegten, aber vielfach glücklosen Versuch des Cusanus, angesichts gravierender Mißstände in der Kirche als päpstlicher Legat und als Bischof von Brixen das Leben in den Klöstern und den Weltklerus in seinem Bistum und in Deutschland von Grund auf zu erneuern⁸.

Für diese intendierte Erneuerung spielt die Spiritualität und deren Verwirklichung in der mönchischen Lebensform eine bedeutende Rolle. Für die Weise, wie Cusanus sie gerade in der Zeit seiner angestrengtesten Reformaktivitäten entwarf, mag seine am 8. November 1453 abgeschlossene Schrift *De visione dei*⁹ einstehten. Sie ist aus dem Zentrum seines Denkens heraus gedacht, in dem philosophische Reflexion und theologische, auf die Lebensgestaltung wirkende Meditation untrennbar mit einander verbunden sind, sie ist das cusanische Paradigma einer *mystischen Theologie* aus dem Geiste des Dionysius Areopagita.

Ich möchte nun nicht – was nach meinen einleitenden Bemerkungen vielleicht etwas überraschend erscheinen mag – den Grundgedanken von *De visione dei* in extenso analysieren – hierzu bedürfte es eines größeren Zeitraums für gemeinsames intensiveres Nachdenken –, sondern ich will versuchen, aus

des cusanischen *symbolice investigare*: W. Beierwaltes, *Platonismus im Christentum*, Frankfurt 2001², 149 ff.

5) Meuthen, aaO 101.

6) Meuthen aaO 103; 104. Aufschlußreicher Brief des Cusanus *de sacramento in monte Andax* an den Prior des Klosters von Tegernsee vom 9. September 1454 (E. Vansteenberghé, *Autour de la Docte Ignorance. Une Controverse sur la Théologie mystique au XV^e Siècle*, Münster 1915, BGPhMA, XIV. Band, 150).

7) Meuthen aaO 104. Brief des Abtes des Klosters von Tegernsee Kaspar Aindorffer an Cusanus, vor dem 18. März 1454, in: Vansteenberghé (wie Anm. 6) 127 f. Märkl (wie Anm. 1) 13 ff. 21.

8) E. Vansteenberghé, *Le Cardinal Nicolas de Cues (1401–1464). L'action – La pensée*, Paris 1920 143 ff. E. Meuthen, *Nikolaus von Kues 1401–1464. Skizze einer Biographie*, Münster 1979⁴, 94 ff. 111 ff. *Die Reformatio generalis des Cusanus in h XV (Ecclesiastica)*, ed. H.G. Senger, Hamburg 2006.

9) h VI, ed. A.D. Riemann, Hamburg 2000 (abgekürzt: Vis.).

einem Brief des Cusanus, der diesen Grundgedanken in nuce enthält, die Elemente seiner mystischen Theologie zu vergegenwärtigen¹⁰.

De visione dei ist den Mönchen des Klosters Tegernsee gewidmet. Cusanus stand mit ihnen in einer durch einen reichen Briefwechsel mit dem Abt Kaspar Aindorffer und dem Prior Bernhard von Waging dokumentierten geistig intensiven, freundschaftlichen Verbindung.¹¹ Kaspar Aindorffer bat Cusanus um Klärung einer oder der Grundfrage mystischer Theologie; er formuliert sie als Frage an Cusanus so: „ob die fromme Seele ohne Erkenntnis des Intellekts oder auch ohne vorhergehendes oder begleitendes Denken, allein durch den Affekt oder durch die Spitze des Geistes, die man *synderesis* nennt, Gott berühren und in ihn selbst unmittelbar (*immediate*) hinein-bewegt und -getragen werden könne“¹². Diese Frage wurde zur zentralen Streitfrage in der in diesen Jahren hitzig geführten Debatte über das Wesen der mystischen Theologie¹³. Der zuvor genannte Brief des Cusanus, am Fest Kreuz Erhöhung 1453 von Burg Branzoll aus an die Tegernseer Freunde gerichtet¹⁴, gibt auf die von Kaspar Aindorffer gestellte Grundfrage zur mystischen Theologie eine konzi-

-
- 10) Für meine frühere Beschäftigung mit *De visione dei* verweise ich auf: Deus oppositio oppositorum. Nicolaus Cusanus, *De visione Dei* XIII (SJP 8, 1964, 175–185). Visio absoluta oder absolute Reflexion, in: W. B., *Identität und Differenz*, Frankfurt 1980, 144–175. VISIO FACIALIS: Sehen ins Angesicht. Zur Coincidenz des endlichen und unendlichen Blicks bei Cusanus (SBAW.PPH Jg. 1988, Heft 1, München 1988). Mystische Elemente im Denken des Cusanus (Deutsche Mystik im abendländischen Zusammenhang. Neu erschlossene Texte, neue methodische Ansätze, neue theoretische Konzepte. Kolloquium Kloster Fischingen 1998. Herausgegeben von Walter Haug und Wolfram Schneider-Lastin, Tübingen 2000, 425–448). Auch: „Centrum tocius vite“. Zur Bedeutung von Proklos' „Theologia Platonis“ im Denken des Cusanus (Proclus et la Théologie Platonicienne, éd. par A.Ph. Segonds et C. Steel, Leuven – Paris 2000, 629–651). Platonismus im Christentum, Frankfurt 2001², 130–171 („Der verborgene Gott“).
- 11) Eine Edition dieser Briefe findet sich bei E. Vansteenbergh (wie Anm. 6). Korrekturen zu dieser Edition durch L. Baur und J. Koch, in: Cusanus-Texte. IV. Briefwechsel des Nikolaus von Cues (SHAW.PH Jg. 1942/43, 2. Abh., Heidelberg 1944, 107–110). – Auf Cusanus' Initiative geht es auch zurück, daß sieben Benediktiner-Mönche aus Tegernsee vom 22. April 1455 an die Aufgaben im neuen Kloster Andechs übernommen haben. – Über „Nikolaus von Cues in Tegernsee“ vgl. V. Redlich, *Tegernsee und die deutsche Geistesgeschichte im 15. Jahrhundert*, München 1931 (Neudruck Aalen 1974), bes. 95 ff.
- 12) Brief vor dem 22. September 1452, Vansteenbergh 110,12–15 (Nr. 3). Vgl. auch h XI 1, *De beryllo*, ed. I. G. Senger et C. Bormann, Hamburg 1988, S. 99.
- 13) Literatur hierzu in meiner Darstellung „Mystischer Elemente im Denken des Cusanus“ (wie Anm. 10, 427f, Anm. 11).
- 14) Vansteenbergh 113–117 (Nr.5). Deutsche Übersetzung von W. Oehl in: *Deutsche Mystikerbriefe des Mittelalters 1100–1550*, München 1931, 551–555. E. Hoffmann, in: *Nikolaus von Cues, Über den Beryll* (übersetzt) von K. Fleischmann, Leipzig 1938, 51 ff. E. Bohnenstädt, *Nikolaus von Cues, Von Gottes Sehen, De visione Dei* (übersetzt) von E. Bohnenstädt, Leipzig 1942, 41 ff.

se, freilich vorläufige Antwort, die Cusanus dann in seinem Traktat „Vom Sehen Gottes“ differenziert entfaltet.

Diesen Brief lege ich meinen nun folgenden Überlegungen zugrunde, schließe weitere Briefe mit ein¹⁵ und mache jeweils deutlich, wo es eine Verbindung zu *De visione dei* gibt. Dadurch wird zumindest im Grundriß deutlich, was Cusanus unter „mystischer Theologie“ als Reflexions- und Lebensform versteht¹⁶.

In seiner Bestimmung des Begriffs „mystische Theologie“ orientiert sich Cusanus an *Dionysius Areopagita*, jenem Syrer des anfangenden sechsten Jahrhunderts, der gemäß der Apostelgeschichte 17,34 noch für Cusanus als Schüler des Apostels Paulus galt und dessen Schriften deshalb im Mittelalter eine apostelgleiche Autorität erfahren haben. Cusanus tut dies nicht nur, weil die Tegernseer Benediktiner ihm die Frage stellen, was er denn über *dessen* Anweisung an Timotheus, den Adressaten der dionysischen Schrift über die „Mystische Theologie“ denke, man solle zum Inhalt und Ziel eben dieser mystischen Theologie „nicht-wissend“, d.h. nicht in der Weise des begrifflichen Erkennens aufsteigen oder sich erheben (*ignote ascendere, consurgere*¹⁷); das Denken des Dionysius ist vielmehr für Cusanus über den Bereich der mystischen Theologie hinaus in umfassender und intensiver Weise prägend geworden für zentrale Aspekte seines Gottes-Begriffs und für sein methodisches Bewußtsein: daß Gott als der Eine und Drei-Eine in seinem An-sich-Sein unbegreifbar und deshalb auch unsagbar, oder in ihm angemessener Weise nicht sagbar ist, daß er trotz einer Möglichkeit der Annäherung an ihn in symbolischer und affirmativer Theologie eher nur durch Negation ausgrenzbar ist, daß er absolute Schönheit und Grund der Welt-Ordnung und *zugleich* absolute Andersheit gegenüber dem Geschaffenen ist: reine Einheit, Un-Endliches – Gott gedacht als das gründende Sein von Allem: *in* Allem sich zeigend und wirkend und *zugleich über* Allem in sich selbst verborgen bleibend; Gott als Negation jedes Etwas- und Anders-Seins in ihm als das Nichts von Allem, zugleich Sein-gebender Grund alles Endlich- und Anders-Seins: Gott das *non-*

15) besonders den vom 22. September 1452 an Kaspar Aindorffer und den vom 18. März 1454 an Bernhard von Waging.

16) Vgl. hierzu: Nicholas of Cusa's dialectical mysticism. Text, translation and interpretive study of *de visione dei* by Jasper Hopkins, Minneapolis 1985, 1988², bes. 3–44 (diese Ausgabe ist auch für die kritische Konstitution des Textes wichtig). H. G. Senger, *Mystik als Theorie bei Nikolaus von Kues* (Gnosis und Mystik in der Geschichte der Philosophie, hg. v. Peter Koslowski, Zürich-München 1988, S. 111–134). A. M. Haas, *Deum mystice videre...in caligine coincidentie. Zum Verhältnis Nikolaus' von Kues zur Mystik* (Vorträge der Aeneas-Silvius-Stiftung an der Universität Basel XXIV, Basel 1989, bes. 11 ff, 17 ff). Meine in Anm. 10 genannten Arbeiten „*Visio facialis*“ und „*Mystische Elemente*“. K. Kremer, *Praegustatio naturalis sapientiae. Gott suchen mit Nikolaus von Kues*, Münster 2004, 205 ff. McGinn, *The Harvest of Mysticism in Medieval Germany*, New York 2005, 432–483; 649–669.

17) ep. 5; 113,6f. 115,12f; 17; 27; 30; 32; 34.

aliud, das oder der Nicht-Andere. Auch der cusanische Gedanke der *coincidentia oppositorum*, des Zusammen-Bestehens von Gegensätzen in Gott, hat in Dionysius einen Anhalt¹⁸. – Cusanus hat die Schriften des Dionysius gründlich gekannt; seit 1436 war ihm auch die lateinische Übersetzung seines Freundes, des Camaldulenser Abtes Ambrosius Traversari zugänglich¹⁹; er kannte einige seiner Kommentatoren und die aus ihm heraus Theologisierenden, z.B. Johannes Scottus Eriugena, Albertus Magnus, Thomas Gallus (den Abbas Verzellensis), und Robert Grosseteste²⁰; die beiden letztgenannten erwähnt er am Ende seines Briefes von Kreuzerhöhung. Er berichtet dort auch, daß er wegen seines *griechischen* Dionysius-Textes nach Florenz habe schicken lassen und sagt, dieser habe keine Erläuterungen nötig, „er erklärt sich in vielfacher Weise selbst“²¹. Dies ist eine einigermaßen mutige Behauptung eines Lesers, der selbst des Griechischen nicht voll mächtig war²². Wie dem auch sei, *Dionysius, sapientissimus, ille divinatorum scrutator, divinus vir*, war für Cusanus eine reich strömende Quelle philosophisch-theologischer Inspiration von seinen Anfängen an, in ständiger Steigerung. – Das Philosophische in ihm stammt im Wesentlichen aus *Proklos*, der die neuplatonische Metaphysik des Einen differenziert entfaltet²³. Auch diesen kannte Cusanus aus einem intensiven Studium seiner Texte: seines Kommentars zu Platons ‚Parmenides‘, der „Theologia Platonis“ und der „Elementatio theologica“ – und ließ dessen Denken in sei-

-
- 18) Vgl. W. Beierwaltes, *Platonismus im Christentum* (wie Anm. 4) 134. 166 f. H.G. Senger u. K. Bormann in h XI 1 (wie Anm. 12), S. 93 f.
- 19) Die „Dionysiaca“ des Cusanus in Cod. Cus. 34, 44, 45.
- 20) In Cod. Cus. 45,1: *Extractio abbatis verzellensis super quatuor libris Dionysii*, also auch zur „Mystica Theologia“; 45,3: Übersetzung und Glossen des Robert Grosseteste zur „Mystica Theologia“ (J. Marx, Verzeichnis der Handschriften-Sammlung des Hospitals zu Cues, Trier 1905, 40f). Zu den Texten vgl. MYSTICAL THEOLOGY. The Glosses by Thomas Gallus and the Commentary of Robert Grosseteste on *De Mystica Theologia*. Edition, Translation and Introduction by James McEvoy, Paris – Leuven – Dudley, 2003.
- 21) 116,29–117,2. Über die Schrift, die sich selbst versteht – *sine doctore*: Cusanus, *Sermo CCXCII n. 5,12–17*. *Possest n. 2,7f: quis melius sensum Pauli quam Paulus exprimeret? – Martin Luther* hat den Gedanken des sich selbst auslegenden Textes mit dem reformatorischen Schrift-Prinzip „sola scriptura“ eng verbunden; er stellt sich damit gegen die Forderung, die dogmatische Tradition müsse für das Verstehen der Heiligen Schrift eine maßgebende, interpretierende Funktion haben. Die Schrift ist vielmehr aus sich selbst her klar, was freilich eine Exegese ihrer „Klarheit“ nicht ausschließt. ... *ipsa (scil. scriptura) per sese certissima, facillima, apertissima*, sui ipsius interpres, *omnium omnia probans, iudicans et illuminans* (*Assertio omnium articulorum* [1520], WA 7,97).
- 22) M. Honecker *Nikolaus von Cues und die griechische Sprache* (Cusanus-Studien II, 1937/38, AHAW.PH, 2. Abhandlung, Heidelberg 1938). ep. 5; 115,10: *Et si quis legerit textum grece et latine, videbit...*
- 23) W. Beierwaltes, *Dionysios Areopagites – ein christlicher Proklos?*, in: *Platonismus im Christentum* (wie Anm.4) 44–84.

nem eigenen wirksam werden²⁴. Das für uns wahre historische Verhältnis ‚Proklos → Dionysius‘ verstand Cusanus immer noch aus der mittelalterlich fixierten Folge: *Proclus sequens Dionysium*. Abgesehen von der historisch unzutreffenden Einschätzung kam faktisch durch die Dionysius-Rezeption²⁵ eine weithin wirksame philosophische („platonische“) Denkstruktur in die Theologie. Die fingierte Identität des Dionysius hatte also tiefgreifende historische Folgen.

Um zu der zentralen Frage unseres Briefes zurückzukehren: was heißt *ignote ascendere*²⁶ *ad mysticam theologiam*, „nicht-wissend“ aufzusteigen zum Sehen Gottes in einem *mistiche videre*²⁷? Im Dionysius-Verständnis des Cusanus favorisiert dies keineswegs einen radikalen Ausschluß begrifflichen Denkens für den Weg als ganzen, wie ihn der Kartäuser Vinzenz von Aggsbach gegen das Konzept einer mystischen Theologie, für die ‚*contemplatio*‘ ein Wesensmoment ist²⁸, vehement gefordert hat²⁹. Begreifendes Denken, Tätigkeit der *ratio* und des *intellectus*, ist vielmehr die notwendige Voraussetzung, sich selbst auf den Weg zur *visio* und *unio* zu bringen, um am Ende dieses Weges sich selbst, und dies heißt: alle Weisen des differenzierenden, gegenständlichen Denkens zu übersteigen: *se ipsum linquendo*³⁰. Liebe zum gesuchten, erfragten Ziel der inneren Bewegung des Aufstiegs, Liebe als *affectus* der Sehnsucht, kann nicht ohne Erkenntnis sein: Niemand liebt, was oder wen er nicht kennt (*nilhil incognitum amatur*³¹), oder: nur das zumindest in wesentlichen Aspekten Erkannte kann er zugleich lieben³². „Nicht-wissend aufzusteigen kann nur von der Kraft der Vernunft gesagt werden, das Gefühl aber steigt nicht nicht-wissend auf, weil es nicht *wissend* [sich erheben kann], es sei denn es hätte ein Wissen aus der Vernunft. Wissen und Nicht-Wissen beziehen sich auf die Vernunft, nicht auf

24) Siehe hierzu: Cusanus-Texte III. Marginalien. 2. Proclus Latinus. Die Excerpte und Randnoten des Nikolaus von Kues zu den lateinischen Übersetzungen der Proclus-Schriften. 2.1 Theologia Platonis. Elementatio theologica, hg. u. erl. v. H.G. Senger (AHAW.PH, Jg. 1986, 2. Abhandlung, Heidelberg 1986).– 2.2 Expositio in Parmenidem Platonis, hg. v. K. Bormann (ebd. 3. Abhandlung, Heidelberg 1986). W. Beierwaltes, „Centrum totius vite“. Zur Bedeutung von Proklos‘ „Theologia Platonis“ im Denken des Cusanus, (wie Anm. 10)

25) Zur Dionysius-Rezeption vgl. H.G. Senger, Die Präferenz für Ps.-Dionysius bei Nikolaus von Kues und seinem italienischen Umfeld, in: LUDUS SAPIENTIAE (wie Anm. 4) 228–254.

26) Dion. Myst. Theol. 1; 142,8 (Heil-Ritter): ἀγνώστως ἀνατάθητι.

27) 116,3. Vgl. Anm. 37.

28) Vinzenz von Aggsbach meint Johannes Gerson.

29) Vgl. seinen Traktat gegen Gerson, Vansteenberghes, Autour de la Docte Ignorance 189 ff.

30) ep. 5; 115,4.

31) ep. 9; 122,10 f. Vgl. Meister Eckhart, Expositio s. evangelii sec. Iohannem LW III, n. 642; 558,9: *nemo enim amare potest incognitum*. n. 643; 559,3.

32) ep.5; 115,16–19: *Necesse est enim omnem amantem ad unionem amati ignote consurgentem premittere cognitionem qualemcumque, quia penitus ignotum nec amatur, nec reperitur, etiamsi reperiretur non apprehenderetur.*

den Willen“ , der den Affekt bewegt³³. Cusanus hat die Frage nach dem Verhältnis von Liebe und Wissen oder Erkennen auch in anderen Briefen und in einer Predigt, die er mit *Sedete donec impleamini* benennt³⁴, eigens thematisiert. Das bestimmte Maß an Wissen oder Erkennen des Gesuchten *ermöglicht* die Liebe allererst; daß dieses Erkennen nicht zu einem *vollendeten* „Wissen“ Gottes führt, dies *erhält* die Liebe als eine „Bewegung des Geistes“³⁵. In dieser Bewegung des Geistes sind Liebe und Erkennen als eine Einheit zu denken. Cusanus versucht dies geradezu mit logisch bindender Überzeugungskraft evident zu machen: diese Einheit ist eine Form des belehrten, seiner selbst durch Erkennen bewußten Nicht-Wissens – der *docta ignorantia*³⁶. „Dort [in der Predigt *Sedete donec impleamini*] werdet Ihr etwas darüber finden, wie Erkenntnis mit der Liebe ineinsfällt. Unmöglich nämlich ist es, daß das Gefühl [*affectus*] bewegt wird, außer durch die Liebe, und was geliebt wird, kann nur als Gutes geliebt werden; niemand aber ist gut außer Gott, wie die Wahrheit

-
- 33) 115,32–36: *ignote enim consurgere non potest dici nisi de virtute intellectuali, affectus autem non consurgit ignote, quia nec scienter nisi scienciam habet ex intellectu. Scientia et ignorantia respiciunt intellectum, non voluntatem, sicut bonum et malum voluntatem, non intellectum.* Meine Übersetzung von *affectus* mit „Gefühl“ mag irreführend sein, weil sie etwa eine subjektivistische, eher diffuse Stimmung suggerieren könnte. „Gefühl“ soll in diesem Kontext den intentionalen Charakter des *affectus* durchaus mit einschließen, da es durch den Willen (*voluntas*) bewegt wird. Der *affectus*, auf den der Gedanke in diesem Zusammenhang zielt, ist die liebende Hinwendung zu Gott (*amor, dilectio*), die nicht *ohne jedes Wissen oder Erkennen* sein kann (vgl. hierzu das oben Gesagte und das Folgende). In dem aus dem 5. Brief zitierten Satz geht Cusanus von der *Unterscheidung* von *intellectus* und *affectus* aus: wenn der Vernunft von ihrer Wesensbestimmung her Wissen (*scientia, scienter*) und Erkennen (*cognitio*) zugeordnet ist, weil sie es erzeugt, dem *affectus* aber primär das willentliche Streben, so kann in einer genauen Denk- und Redeweise auch nur vom *intellectus* ein Wissen *verneint* werden (*ignorantia, ignote*). Aus diesem Grunde bezieht sich die Aufforderung *ignote consurge* per definitionem auf die Vernunft. Nur sie kann sich selbst als höchste Form des Denkens und Wissens verneinen, d. h. im Selbst-Überstieg (*supra seipsum*) sich in ein Nicht-Wissen (*ignorantia*) erheben und aufheben – freilich aufgrund ihrer begrifflichen „Vorarbeit“ in ein über sich selbst, seine Grenzen und Möglichkeiten, und sein letztes Ziel „*belehrtes*“ Nicht-Wissen. Durch das von Cusanus herausgehobene Erkenntnis- oder Wissensmoment in der Liebe führt die Unterscheidung des *intellectus* und *affectus* *nicht*, wie bei dem Cartusienensis [ep. 5; 113,8], zu einer Trennung der beiden, sondern macht für den mystischen Weg und für seine Vollendung in der *visio* oder *unio* eine einigende Vermittlung denkbar und in der Praxis vollziehbar. – Vgl. Liber XXIV philosophorum XXIII (ed. Hudry 31,1): *Deus est qui sola ignorantia mente cognoscitur.*
- 34) ep. 4; 111, 14f (vgl. Anm. 36). Gemeint ist die erste Pfingstpredigt vom 5. Juni 1446 *Sedete, quoadusque induamini virtute* [Lucas 24, 49: *virtutem*] *ex alto*: Sermo LVII, bes. n. 17 und 18; h XVII (ed. H. Schnarr, Hamburg 2001), 283f.
- 35) ep. 4; 112,9: *motus spiritus.*
- 36) ep. 4 an Kaspar Aindorffer, vom 22. September 1452 (Vansteenberghe 111,16 – 112,6). – Dies hat Bernhard von Waging sehr wohl begriffen: *inter doctam ignorantiam et mysticam theologiam coincidencia seu conveniencia clara videtur*: Laudatorium docte ingorancie (Vansteenberghe 165,21 f).

es selbst sagt [Luc. 18,19]. Alles nämlich, was als Gutes geliebt oder erwähnt wird, kann nicht ohne alle Erkenntnis des Guten geliebt werden, weil es ja als Gutes geliebt wird. Es ist also in jeder derartigen Liebe, durch die jemand zu Gott hin geführt [*vehitur*] wird, eine Erkenntnis, wenn er auch nicht weiß, *was* das ist, was er liebt. Es ist dies also ein Ineinsfall von Wissen und Nicht-Wissen, oder belehrtes Nicht-Wissen“.

Damit erweist sich ein Grundprinzip cusanischen Denkens als ein wesentliches Element seiner Mystik oder Theorie der Mystik³⁷: „ein über sich selbst belehrtes Nicht-Wissen“ oder „Wissen des Nicht-Wissens“. Zugleich ist dieses ein Dokument einer anderen universal bestimmenden Denkstruktur des Cusanus: des Ineins-Falls oder der Einheit der sich gegenseitig aufhebenden Gegensätze im Absoluten. Was einem Denken im Bereich des Endlichen zurecht als logisch „unmöglich“ erscheint, nämlich den Satz des Widerspruchs zu suspendieren, gemäß dem Gegensätzliches oder Widersprüchliches nicht zugleich wahr sein kann, dies ist für eine Rede über Gott als den Un-Endlichen³⁸ geradezu „notwendig“: Die Einheit von Gegensätzlichem in oder als Gott *ist* dessen Wahrheit. So gilt: *Impossibilitas est ipsa vera necessitas*³⁹. Die zur Beschreibung dieses Sachverhaltes im Grunde inadäquate Sprache realisiert ihre Intention in einer Logik des Absoluten durch Paradoxien und Hyperbeln. Daß das in der Logik des Endlichen zu denken und zu sagen Unmögliche für das Absolute notwendigerweise gedacht und gesagt werden muß, dies muß derjenige als Voraussetzung zuerst einsehen, der über begreifendes Denken hinaus gehend zur Einung mit dem Un-Endlichen gelangen möchte. Die Einsicht in den Ineins-Fall der Gegensätze in Gott und zuvor schon die Tätigkeiten des Verstandes auf dem Wege des inneren Aufstiegs müssen überführt werden in ein überbegriffliches, unmittelbares Sehen des an sich Unsehbaren, in eine *visio invisibilis* (gen.)⁴⁰. In *De visione dei* hat Cusanus diesen Gedanken durch die

37) Vgl. H.G. Senger, *Mystik als Theorie bei Nikolaus von Kues* (wie Anm. 16). W. Beierwaltes, *Mystische Elemente* (wie Anm. 10), 425–448. A. M. Haas, *Deum mystice videre ... in caligine coincidentie* (wie Anm. 16). Ders., *Nikolaus von Kues als mystischer Theologe*, in: Ders., *Mystik im Kontext*, München 2004, 262–278. G. Cuozzo, *Mystice Videre. Esperienza religiosa e pensiero speculativo in Cusano*, Torino 2002.

38) ep. 5; 115,41–116,4: *Et michi visum fuit quod tota ista mystica theologia sit intrare ipsam infinitatem absolutam, dicit enim infinitas contradictoriorum coincidentiam, scilicet finem sine fine; et nemo potest Deum mystice videre nisi in caligine coincidentie, que est infinitas.* Zu Un-Endlichkeit als zentralem Begriff der cusanischen Theorie von Mystik: W. Beierwaltes, *Mystische Elemente* (wie Anm. 10) 429 ff. Vgl. unten Anm. 54.

39) 115,9 f. 38: *in impossibilitate necessitatem. 7: caligo impossibilitatis.* Possest n. 59,16f (h XI 2, ed. R. Steiger, Hamburg 1973).

40) Vis. 12; 47,2 ff. Possest n. 31,6. 39,4: *videre invisibile.* Zur mystischen Paradoxie eines Sehens im Nicht-Sehen (einem nicht mehr gegenständlichen Sehen) vgl. meine Ausführungen in „*Visio facialis*“ 24 ff. 34 ff. – Bernhard von Waging, *Laudatorium docte ingorancie*, 164,20f (Vansteenbergh): *non videns invisa videbit.* Ders., *Defensorium Laudatorii docte ignorancie* 182,6: *non videndo videre.* Dion. Myst. Theol. II; II; 145,2 f (Heil-Ritter): *ἀὐτὸ τὸ μὴ ἰδεῖν.* Vgl. schon Gregor von Nyssa, *Vita Mosis* II 163

Metapher „Mauer des Paradieses“ – *murus paradisi* – ausgedrückt. Sie bedeutet die „Mauer der Coincidenz der Gegensätze oder der Widersprüche“; vor dem Tor zum Paradies wacht ein Engel als der „höchste Geist des Verstandes“; dieser zeigt das Prinzip der Coincidenz als einen Gedanken des Verstandes (*ratio*). Dieser Engel aber und die Mauer als Metapher oder Symbol für das Verstandes-Denken sind zu überwinden oder zu „überspringen“ (*transilire*) – auf den eigentlichen Ort einer überbegrifflichen *visio dei* hin, auf den die Coincidenz als Einheit der Gegensätze bereits aus sich heraus verweist: *über* oder *jenseits* aller Gegensätze, *über* oder *jenseits* der Mauer des Paradieses *in* diesem selbst zeigt sich Gott einem nicht-sehenden Sehen unverhüllt (*revelate*)⁴¹.

Auf die Klärung des Gedankens eines überbegrifflichen Sehens des Nicht-Sehbaren *non videndo* zielt auch die Metapher der „Dunkelheit“ (*caligo*). Dionysius gebraucht sie oft, von *Moses*⁴² geleitet, als dem Urbild und Vorbild der Gotteserfahrung. Am Ende seines Aufstiegs tritt oder taucht er ein in die „wahrhaft mystische Dunkelheit des Nicht-Wissens“⁴³.

Dies führt uns wieder zurück an den Anfang des Briefes, in dem Cusanus die Bedeutung des „nicht [mehr] wissenden“ oder „erkennenden“ Aufstiegs aus dem Text des Dionysius zu klären versucht, „wie jene Betrachtung, die sich auf den Aufstieg unseres Verstandes-Geistes bis zur Einheit mit Gott und zu jenem Sehen ohne Verhüllung richtet, nicht vollendet wird, solange das, als was Gott beurteilt wird, *eingesehen* wird. Daher sagt er [Dionysius], daß es notwendig sei, daß ein solcher *über* alles Einsehbare *hinaus* aufsteige, sogar *über* sich selbst, wodurch es ihm gelingt, einzutreten in den Schatten und in das Dunkel“⁴⁴, oder, wie es später heißt: „sich in das Dunkel hineinzuwerfen“

(Daniélou): τὸ ἰδεῖν ἐν τῷ μὴ ἰδεῖν (über das Sehen Gottes). Meister Eckhart, Predigt 72 *Videns Jesus turbas*, Deutsche Werke (Quint) III 250,7–251,4: *Ich hân ez ouch mê gesprochen: swer got sehen will, der muoz blind sîn. Daz ander: got ist ein lieht, daz dâ liuhtet in der vinsternisse’. Er ist ein lieht, dâz verblindet. Diz meinet ein sôgetân lieht, daz unbegriffen ist; ez ist unendlich, daz ist, daz ez kein ende enhât; ez enweiz umbe kein ende niht. Das meinet, daz ez die sêle blendet, daz si niht enweiz und daz si niht enbekennet. Diu dritte ‚vinsternisse’ ist allerbeste und meinet, daz kein lieht enist. Die Blendung oder das Blind-Sein durch das über-helle göttliche Licht entspricht der Dunkelheit des Nicht-Wissens oder des überbegrifflichen „Wissens“*

41) Vgl. W. Beierwaltes, *Visio facialis* 29 ff. Vis. 9; 37,7 ff. 12; 50,6. ep. 5; 114,5: *sine velamine*. – W. Haug, Die Mauer des Paradieses. Zur *mystica theologia* des Nicolaus Cusanus in *De visione Dei* (ThZ 45, 1989, 216–230). A. M. Haas, Nikolaus’ von Kues Konzept der Paradiesesmauer, in: Ders., *Mystik im Kontext* (wie Anm. 37) 279–291. Die Mauer kann im Hinblick auf die Coincidenz der Gegensätze als eine Verletzung der Logik des Endlichen auch *murus absurditatis* heißen (Vis. 12; 49,6): in ihr ist sie „unmöglich“, in der Dimension des Absoluten hingegen „notwendig“.

42) Exodus 19,3.

43) *Myst. Theol.* 1; 144,10 f: εἰς τὸν γνόφον τῆς ἀγνωσίας εἰσδύνει τὸν ὄντως μυστικόν. *Visio in tenebra*: *Possest n.* 74,19.

44) 114,3–9. *caligo* im 5. Brief: 114,9f; 14; 18. 115,4; 7; 24. 116,3. *Sermo CCLVIII n.* 7,6–9: *Et haec est mystica theologia, per quam negative intramus in caliginem, ubi Deus est, abne-*

– *se in caliginem inicere*⁴⁵. Dieses Dunkel meint nicht einen dem unterscheidenden Denken widersprechenden, diffusen, von sich selbst her irrationalen Un-Grund, der alles Denken schon durch seine Existenz ad absurdum führte, sondern vielmehr ein *überhelles*, durch sein Licht blendendes und deshalb das Sehen in sich selbst aufhebendes Dunkel⁴⁶. Es ist über jede Differenz oder Gegensätzlichkeit in sich selbst und „außerhalb“ seiner selbst hinaus reine, einfachste Einheit; diese übersteigt auch die Gegensätze, die in ihr selbst coincidental geeint sind. *Sentire caliginem*⁴⁷, das „Dunkel zu spüren“, und dadurch – wieder paradox gesagt – überbegrifflich, *supra omnem rationem et intelligentiam*⁴⁸ im oder durch *Nicht-Sehen* wahrhaft zu *sehen*, ist geradezu Zeichen dafür, am erfüllenden Ziel des Weges zu sein⁴⁹ – so wie die Blendung bewußt macht, daß unser Blick die Sonne trifft und sie uns. So vermittelt der Zustand, in dem das Vergehen der Gegensätze, ihr Unterscheidendes, Trennendes, Widersprüchliches aufgehoben ist, die höchste Weise von Sicherheit (*certitudo*): die Evidenz, daß Dunkel oder der Grund des Dunkels überhelles Licht ist und Nicht-Wissen Wissen im eigentlichen Sinne. Die Metapher des Dunkels als Anzeige eines überbegrifflichen und endlichem Denken unbegreiflichen Seins Gottes verdrängt bei Cusanus indes nicht den Gedanken, der Gott als „absoluten Begriff“ (*conceptus absolutus*)⁵⁰ begreift.

Das in die biblische Metapher gefaßte Dunkel ist philosophisch verstehbar als *in-finitas*, als Gottes *Un-Endlichkeit*⁵¹: die aktive Negation alles Endlichen in ihm durch ihn selbst. Dies aber heißt, daß er als aufhebende Einheit alles Gegensätzlichen in ihm über dieses „immer schon“ in einem zeitfreien trinitarischen Prozeß hinaus ist. Wer diesen Gott berühren oder mit ihm eins werden möchte, wer sein auf ihn blickendes Angesicht „nicht-sehend“ sehen möchte, muß auch den Gedanken ‚Gott als Ineinsfall der Gegensätze‘ noch übersteigen⁵², die Paradieses-Mauer der Coincidenz überspringen, „sich selbst über sich selbst erheben“⁵³. Der für diesen Appell zentrale Satz des Briefes ist dieser: „Und mir schien es, daß diese ganze mystische Theologie darin besteht, einzutreten in die absolute Un-Endlichkeit selbst; Un-Endlichkeit meint nämlich Ineins-Fall des Widersprüchlichen, d.h. Ende ohne Ende; und niemand

gando de eo omne cognitum et nominabile (zu einer die reine Negation-überbietenden *negatio negationis* vgl. unten S. ■ *supra*: ep. 5, 114,7; 8; 29. 115,3; 31. 116,23.

45) 115,4.

46) Dion. Myst. Theol. 145,1: ὑπέρφωτος γνόφος. 145,13: ὑπερούσιος γνόφος. 147,9: εἰς τὸν ὑπὲρ νοῦν εἰσδύοντες γνόφον. Cusanus 114,14f: [*caligo*] *excellentissimum lumen*. 115,14.

47) 114,10f.

48) 115,3f.

49) 114,13–15.

50) Z. B. *De non aliud*, XX; 49,20f (h XIII, ed. Baur-Wilpert). Vgl. auch ep. 5; 116,23. Zum Kontext siehe W. Beierwaltes, *Platonismus im Christentum* 163; 168f.

51) Dazu ausführlich: W. Beierwaltes, *Mystische Elemente* (wie Anm. 10) 429ff.

52) ep. 9; 122,13 und 15. Bernhard von Waging an Cusanus, zwischen 12. Februar und 18. März 1454, im Sinne des Cusanus: ep. 15; 133,2.

53) ep. 9; 122,17: ... *ut meipsum supra meipsum elevarem*.

kann Gott auf mystische Weise sehen als im Dunkel des Ineins-Falls, welcher die Un-Endlichkeit ist⁵⁴. Daß das Sein und Denken der Coincidenz zugleich deren Überstieg oder deren Aufhebung impliziert, wie zuvor angedeutet, wird in *De visione dei* ganz deutlich gesagt⁵⁵. Cusanus nimmt dort auch den in dem zuvor zitierten Satz ausgesprochenen Gedanken wieder auf, erweitert und präzisiert ihn. Ich habe ihn andernorts so zusammengefaßt: „Gott als absolute Un-Endlichkeit in einem differenzlosen Sehen selbst zu sehen, deren Unbegreifbarkeit zu begreifen, sie als den alle anderen begründenden und bestimmenden Wesenszug Gottes zu bewahren, den endlichen Blick mit dem unendlichen Blick des „absoluten Angesichts“ in eins fallen zu lassen – dies ist in der Intention des Cusanus ‚Mystik‘ oder Vollendung der *mystica theologia*“⁵⁶.

Cusanus spricht in dem Brief auch von der Weise der Rede von Gott, die am ehesten in dessen absolute Un-Endlichkeit oder ins überhelle Dunkel einer überbegrifflichen Erfahrung zu führen vermag: es ist dies nicht die Rede, die über Gott in Bildern, Metaphern, Analogien, Symbolen in einem quasi-endgültigen Sinne spricht, oder die Gott positive Prädikate zuspricht, wie Gutheit, Wahrheit, Weisheit, Schönheit, Gerechtigkeit; diese sind zwar nicht unwahr, aber sie nehmen ihr Ziel nur von Ferne in den Blick und verhüllen es zugleich (*velate et nequaquam revelate*⁵⁷) aufgrund ihrer Unangemessenheit dem Un-Endlichen gegenüber. Auch nicht *nur* die Negation, wenn sie als radikale „theologia negativa“ Gott alle positiven Prädikate, Kategorien und Namen abspricht und so in einer universalen Abstraktionsbewegung und einer ihn umkreisenden Ausgrenzung nur einsichtig macht, was Gott *nicht* ist: das in sich un-endlich „erfüllte“ Nichts all dessen, was durch seine creative Entäußerung als Etwas denkbar und benennbar (geworden) ist. Auch wenn negative Theologie gegenüber der affirmativen einen Vorrang an Erschließungskraft hat, sieht sie Gott nicht „unverhüllt“⁵⁸, auch sie steht wie jede Form des Erkennens unter dem conjecturalen Vorbehalt. Im Gegensatz zu „fast allen Hochgelehrten“, die die negative Theologie für die höchste Möglichkeit der Annäherung an Gott halten, läßt sich Cusanus eindeutig von Dionysius bestimmen. Dieser nämlich „springt“, wie er sagt, „über die Unterscheidung“ von zusprechender und absprechender Theologie hinweg „bis zu einer Verbindung und einem Zusammenfall“ der beiden Denk- und Redeformen von Gott, „zur einfachsten Einung, die nicht neben, sondern unmittelbar über jedem Wegnehmen und Setzen ist, wo das Wegnehmen mit dem Setzen zu-

54) 115,41–116,4. *De visione dei*, insbesondere die Kapitel 12, 13, 15 und 16, h VI n. 51 ff. Zum Begriff *infinitas*: M. Enders, Unendlichkeit und All-Einheit. Zum Unendlichkeitsgedanken in der philosophischen Theologie des Cusanus (Nicolaus Cusanus zwischen Deutschland und Italien, hg. v. M. Thurner, Berlin 2002, 383–441).

55) Z. B. Vis. 9; 37,10 ff. 11; 45,6. 46,10. 15; 61,15.

56) W. Beierwaltes, *Mystische Elemente* (wie Anm. 10) 433 und das dort Folgende als Begründung.

57) 114,22 f.

58) 114,20 f.

sammenfällt, die Negation mit der Affirmation⁵⁹. Das „Überspringen“ von Affirmation und Negation meint nicht, daß diese Formen des Denkens und Redens über Gott schlicht zugunsten einer unkontrollierbaren Unmittelbarkeit zu ihm hin „ausgelassen“ würden; dieses „Überspringen“ setzt gerade deren intensive begriffliche Einübung voraus. In der Aufhebung der Gegensätze von Affirmation und Negation, die beide als Formen der Rede durchaus begrifflich verfahren, ist auch die Negation ihrerseits als die (wenn auch) angemessenere Weise der Annäherung zu negieren. Diese Negation der Negation⁶⁰ als höchste Anstrengung des Begriffs angesichts des an sich Unbegreifbaren und Unnennbaren führt zur Selbstaufhebung von Denken und Sprache – *elevatio supra seipsum*.

Die Gedankenstruktur, die ich für Cusanus' Begriff einer mystischen Theologie aus dem Geiste des Dionysius, vorwiegend anhand des Briefes vom 14. September 1453, zu zeigen versuchte, ist in wesentlichen ihrer Momente von der Philosophie des späten *Neuplatonismus* her bestimmt, insbesondere durch Proklos, indirekt auch durch Plotin. Dionysius ist der christliche Vermittler dieser philosophischen Theorie – als solche durch Cusanus mehr oder weniger bewußt gemacht. Dieser Frage muß und kann ich hier nicht eigens nachgehen⁶¹. Ich will nur dies andeuten: Cusanus' sympathetische und bisweilen auch kritische Aneignung der platonischen Tradition ist das komplexe Fundament für seine eigene begriffliche Fortbestimmung des neuplatonischen Denkens des Einen, das seine *christliche* Konzeption des Einen und Drei-Einen Gottes, trotz ihrer Differenz zu genuin philosophischen Ursprüngen, wesentlich prägt⁶². Sie hätte nie in der Weise und Intensität gelingen können *ohne* diese philosophische Denkstruktur als Basis und Impuls von Cusanus' eigenem Denken.

Seine Reflexion auf das proklische Eine hat auch in seiner originären weiteren Ausfaltung seine bestimmende Wirkung behalten, dies vor allem in seinen aenigmatischen Gottes-Namen des Können-Ist (*possest*) und des Nicht-

59) 114,27–31: *saltat supra disiunctionem usque in copulationem et coincidentiam, seu unionem simplicissimam que est non lateralis sed directe supra omnem ablationem et positionem, ubi ablacio coincidit cum positione et negacio cum affirmacione*.

60) In diesem Verfahren entspricht Cusanus nicht nur Dionysius, sondern auch dem proklischen Parmenides-Kommentar: in Parm. VII; 76,6 f (Klibansky-Labowsky): *Nam per negari et ipse removit omnes abnegationes. Silentio autem conclusit eam que de ipso theoriā. – ὑπεραπόφασις (superabnegatio, tr. Moerbeke)*, die über die Negation hinausgehende Rede, impliziert oder bedeutet diese *negatio negationis* (Proclus, in Parm. 1172,35).

61) Vgl. hierzu meine in Anm. 10 zitierten Arbeiten. R. Klibansky, Ein PROKLOS-Fund und seine Bedeutung, (SHAW.PH, Jg. 1928/29, 5. Abhandlung, Heidelberg 1929). G. Santinello, Il neoplatonismo di Nicolò Cusano (Il Neoplatonismo nel Rinascimento, a cura di Pietro Prini, Roma 1993, 103–115).

62) W. Beierwaltes, Nicolaus Cusanus: Innovation durch Einsicht aus der Überlieferung – paradigmatisch gezeigt an seinem Denken des Einen („Herbst des Mittelalters“? Fragen zur Bewertung des 14. und 15. Jahrhunderts. Hg. v. Jan A. Aertsen u. Martin Pickavé, MM 31, 2004, 351–370).

Anderen (*non aliud*), nicht zuletzt auch in seinem Konzept der *singularitas* (Einzigkeit, Einmaligkeit oder Einzelheit) und der darin grundgelegten Individualität – einer anthropologischen Konsequenz aus der Theorie des Einen für den christlichen Gedanken, der Mensch sei *viva imago dei*. Ebenso ist Cusanus wieder durch Dionysius mit einer philosophischen Mystik verbunden, die Plotin und Proklos als Medium und Vollendung einer philosophischen Lebensform entfalten⁶³. Die Phasen des mystischen Weges bei beiden sind durchaus sachlich vergleichbar: der innere Aufstieg des Denkens, der denkenden Seele des Menschen, ist zugleich eine existenzielle Abstraktionsbewegung⁶⁴, in der sich das Denken zunehmend von der Vielfalt der äußeren Erscheinungen, von seiner Zuneigung zu ihnen befreit und durch einen Rückgang in sein Inneres die in ihm liegenden Einheitspotenziale entfaltet und so sein *wahres Selbst* nicht nur in sich entdeckt, sondern sich in einer ontologischen Selbst-Steigerung in es transformiert, selbst Geist wird (νοοθηναί⁶⁵). Darin erreicht der Mensch die höchste Form von in sich einiger Reflexivität – dies als eine Vorstufe für die ekstatisch⁶⁶ erfahrene Einung mit dem Einen selbst, das mit dem Göttlich-Absoluten, dem *αὐτόθεος* identisch ist. Wie bei Cusanus bilden Reflexion (cusanisch *ratio* und *intellectus*) und Einung eine gegenseitig sich bedingende Einheit; der Vollzug der Henosis als eine Weise der *θέωσις* (Gottwerdung⁶⁷) stellt zugleich die intensivste Verbindung von Affekt (*ἔρως*, νοῦς *ἔρῶν*, ὁδὸς: *desiderium, amor, dilectio*) und Denken dar. Für das Denken als eine Seinsweise und Aktivität der Differenz fordern Plotin und Proklos den Selbst-Überstieg in ein nicht mehr gegenständliches, differenzloses Schauen, weil nur so die Einung mit dem in sich selbst un-unterschiedenen Einen selbst zu erfahren ist. Dieser „Stand“ in einem zeit-freien Augenblick – *ἐξαίφνης*, „plötzlich“ ereignet sich die Henosis – entspringt dem Gehorsam gegenüber dem mystischen Imperativ Plotins zur totalen Gelassenheit: *ἄφελε*

-
- 63) W. Beierwaltes, Plotins philosophische Mystik und ihre Bedeutung für die mystische Theologie des Christentums, Schriften des Historischen Kollegs 2006. Dort weitere Literatur. Denken des Einen, Studien zur neuplatonischen Philosophie und ihrer Wirkungsgeschichte, Frankfurt 1985, 123–154 (*Henosis*). Visio facialis (wie Anm. 10) 34 ff. Selbsterkenntnis und Erfahrung der Einheit, Plotins Enneade V 3. Text, Übersetzung, Interpretation, Erläuterungen, Frankfurt 1991, 171 f. 223 ff. 250 ff.
- 64) W. Beierwaltes, Selbsterkenntnis (wie Anm. 63) 127 f. 167 ff. 250 ff zu ἀφαίρεσις, „Abstraktion“ als Befreiung von Vielheit und Andersheit in einer Grund-Intention auf das Eine selbst hin.
- 65) Plotin VI 7,35,4f.
- 66) das christliche Pendant hierzu: der *raptus Pauli* (2 Cor. 12,2f) – bedeutsam für die gnadenhafte Entrückung in die Einheit Gottes in der Mystik des Mittelalters. – Cusanus. ep. 4; 112,12; 16; 25; 39. Vis. 16; 70,1. 17; 79,7 ff. 24; 107,10 ff. 25; 119,5; *Rapis me, ut sim supra me ipsum*. Possest n. 39,10.
- 67) Plotin VI 9,9,58: θεὸν γινόμενον, μᾶλλον δὲ ὄντα. Cusanus' Konzept der *filiatio dei* und des Menschen als eines *secundus deus*, inspiriert v. a. durch den hermetischen Traktat *Asclepius*, vgl. hierzu: K. Bormann, Nikolaus von Kues: „Der Mensch als zweiter Gott“ (Trierer Cusanus Lecture 5), Trier 1999.

πάντα, „Tu Alles weg“, „Laß ab von Allem“⁶⁸. Er spiegelt sich wider – durch eine mystische Deutung des biblischen *linquere omnia*⁶⁹ christlich bekräftigt – in analogen Anweisungen zur Gelassenheit etwa bei Dionysius, Meister Eckhart, Hugo von Balma und Cusanus, auch in unserem Brief, auf das denkende Selbst des Menschen bezogen: *se ipsum linquendo* – „sich selbst (ver)lassen“⁷⁰.

Mit diesem Hinweis auf den philosophischen Ursprung der Grundgedanken ist Cusanus' eigene Arbeit am Begriff der Mystik nicht eingeschränkt oder herabgesetzt (als ob „Quellen“ das eigene Denken jeweils ersetzen), es sollte aber dadurch deutlich werden, daß „Mystik“ im Sinne einer „theologia negativa“ sive „mystica“ nicht angemessen verstehbar ist ohne Reflexion auf wesentliche Elemente ihrer Herkunft.

Gegen Ende des Briefes⁷¹ teilt Cusanus mit, daß er gerade einen *libellus De mathematicis complementis*⁷², „Über die mathematischen Ergänzungen“, geschrieben habe, dem er ein anderes Büchlein über die „Theologischen Ergänzungen“⁷³ hinzugefügt habe; in letzterem übertrage er „mathematische Figuren auf die theologische Un-Endlichkeit“. Den Versuch durch eine solche Übertragung von geometrischen Figuren und Elementen der Zahlentheorie oder allgemeinen mathematischen Sachverhalten den Sinn göttlicher Prädikate oder das Sein Gottes, *quantum potest*, begreifend aufzuschließen, hat Cusanus schon seit seiner ersten großen Schrift „Über das belehrte Nicht-Wissen“ (1440) vielfach geübt. Dieses methodische Verfahren gehört in den Bereich seiner weit ausgreifenden Intention, durch ein *symbolice investigare* die göttliche Wirklichkeit zu erforschen: sinnlich Erfahrenes, natürliche Dinge, kunstvoll Gemachtes, Geschehnisse, Begriffe oder Sprach- und Denkfiguren werden ihm zum Anlaß, Intelligibles und dessen göttlichen Grund durch eine symbolische Rückführung auf das zunächst Verborgene aufzuschließen. Dadurch wird dem Menschen eine Handreichung (*manuductio*) zum Verständnis des Gesuchten gegeben⁷⁴. – Für eine mögliche Hinführung zur mystischen Theologie hält Cusanus ein sinnlich erfahrbares und in seiner Funktion spirituell deutbares Kunstwerk bereit: ein Bild (*icona, eicona*) eines „Alles und das je Einzelne [zugleich] sehenden Gottes“; dieser hat aufgrund seiner Un-Endlichkeit auch einen „unendlichen Blick“⁷⁵ oder ist in sich selbst „absolutes

68) Plotin V 3, 17,38: ἄφελε πάντα. Dazu: Selbsterkenntnis (wie Anm. 63) 250 ff.

69) Matth. 19,27. Luc. 5,11. Zu *relinquere omnia* vgl. Cusanus, z. B., *Possess* n. 15,4. 17,18. 39,8. 70,1. *De quaerendo deum* n. 42,14 (h IV, ed. P. Wilpert).

70) 115,4.

71) 116,5 ff.

72) Vgl. Die mathematischen Schriften, übersetzt von Josepha Hofmann, mit einer Einführung und Anmerkungen versehen von Joseph Ehrenfried Hofmann, Hamburg 1979², 68–127. h XX, (ed. M. Folkerts, im Druck).

73) h X 2a, (ed. A.D. Riemann et C. Bormann, Hamburg 1994).

74) W. Beierwaltes, *Platonismus im Christentum* (wie Anm. 4) 149 ff.

75) 116,12: *infinitus visus*.

Sehen“ (*visio absoluta*⁷⁶) oder „absolutes Angesicht“ (*facies absoluta*⁷⁷), das „Alles und das vereinzelt Einzelne zugleich sieht“⁷⁸. Der Alles sehende Gott wird von Cusanus nicht als der gestrenge „Aufpasser“ gebraucht⁷⁹, sondern primär als der Liebende verstanden, als der um den Einzelnen, so als ob er der Einzige wäre, Sich-Sorgende, als der Barmherzige, als der, der bei dem Menschen ist⁸⁰. Die *praxis experimentalis* mit diesem Bild, wie er sie im Brief andeutet⁸¹, sie im 12. Kapitel von *De theologicis complementis*⁸², einer Vorstufe der entsprechenden Gedanken in *De visione dei*, ausführlicher darstellt und sie dann in *De visione dei* in all ihren Facetten entfaltet⁸³, könnte in ihrer symbolisch-anagogischen Funktion differenziert erörtert werden⁸⁴. Ich muß mich jetzt auf Weniges beschränken: Der Typus des Bildes, von dem Cusanus spricht, und das Bild selbst, das er mit dem ihnen gewidmeten Traktat *De visione dei* den Tegernseer Mönchen vorstellt, ist eine „Vera Icon“ Christi. Der Blick aus dem Bild ist der endlich erscheinende un-endliche Blick Gottes in oder durch Christus; er ermöglicht allererst das Sehen jedes endlichen Blickes auf ihn hin: das Sehen des Menschen ist dessen von Gott Gesehen-Werden. Wenn sich die betrachtenden Mönche etwa in einem Halbkreis um diese *icona dei* versammeln, so sieht jeder Einzelne in individueller Weise von seinem eigenen Stand- und Blickpunkt (*angulus oculi*) her den Einen und Selben, der ihn anblickt, ihn als den Einzigen anzublicken scheint. Das Selbe vollzieht sich in Gedanken und im Experiment des Sehens bei jedem Einzelnen zugleich (*omnia et singula simul videns*). Auch wenn die Betrachtenden ihren Standort im bleibenden Blick auf das Bild ändern, bleibt der selbe Blick aus dem Bild

76) W. Beierwaltes, Identität und Differenz (wie Anm. 10) 144–175. Cusanus, Vis. 2; 7,14; 17. 12; 48,17.

77) Vis. 7; 24,14f. 9; 35,18.

78) ... *ita omnia simul videre quod singulariter singula*: ep. 5; 116,12f. In Possest n. 58,12f verweist Cusanus auf seinen „libellus *Iconae*“ im Blick auf das *aenigma*, daß Gott Alles und jedes Einzelne *zugleich* sieht, in ein und dem selben Akt des Sehens, das er selbst *ist*.

79) obgleich Vis. 8; 31,3 (*terribilis*).

80) Außer in *De vis. dei u. a.*: praef. n. 3; 4,6. c. 4 n. 10,11. c. 5 n. 14,7f schon in ep. 5; 116,13 ff.

81) 116,17.

82) h X 2a (wie Anm. 73), n. 12, bes. S. 70–75. Dazu D. Bormann – Kranz, Interpretation der bisher unbekanntenen Zweitfassung des 12. Kapitels im *Complementum theologicum* (Codex Bruxellensis bibliothecae regiae 11.479–84), in: EN ΚΑΙ ΠΛΗΘΟΣ. Einheit und Vielheit, FS für Karl Bormann zum 65. Geburtstag, Würzburg-Altenberge 1993, 25–55.

83) praef. n.4. c. 1; 5,6. c.4. c.6, n.17; 19,1. c. 9; n. 35,5ff. c.10, n. 38. c. 15, n. 64.

84) Vgl. hierzu W. Beierwaltes, Identität und Differenz 145 ff. *Visio facialis* 11 ff, und zu Albrecht Dürers Selbstbildnis von 1500, aus cusanischer Perspektive gesehen: ebd. 51–56. G. Cuozzo, *Mystice videre* (wie Anm. 37) 121 ff. – Zum weiteren Horizont der Frage nach Sinn und Funktion der Bilder vgl. A. M. Haas, Unsichtbares sichtbar machen – Christlich-mystische Bildtheorie, in: Ders., *Mystik im Kontext*, München 2004, 105–123.

bei ihnen, er geht mit ihnen und sie mit ihm. Den Blick aus dem Bild, dem Angesicht Christi, identifiziert Cusanus metaphorisch (*transferendo*) mit Bewegungen, die für eine gute und beglückende *conditio humana* in Gott ihren Grund haben: (zuvor schon genannt) seine Liebe, seine Sorge, seine Barmherzigkeit, seine gnadenhafte Zuwendung in der Inkarnation. – Das sinnliche Sehen des Bildes wird so zu einer meditativen Einübung in das wirkliche Sehen in Gottes Angesicht, in die *visio facialis*. Die Erfahrung der Coincidenz der Blicke in der Betrachtung der *icona dei* wirkt als Impuls und Vorgriff auf die Coincidenz eines nicht mehr intentionalen, differenzlosen, überbegrifflichen Sehens mit Gottes absolutem Sehen, auf eine Einung des endlichen und unendlichen Blicks als Vollendung des Weges zur *mystica theologia*

Ego hucusque, so Cusanus am Schluß seines Briefes⁸⁵ im Blick auf das Experiment mit der *icona dei*, *non repperi magis gratum medium quo se fragilitas nostra iuvare possit ad conceptum illum qui supra nos ipsos; nec quiescam quousque perficiam*. „Ich habe bis jetzt kein dankbareres Mittel gefunden, mit dem sich unsere Gebrechlichkeit helfen könnte, zu jenem Begriff zu gelangen, der über uns selbst ist; und ich werde nicht ruhen, bis ich es vervollkommnet habe“.

Daraus könnte oder sollte für uns ein Anstoß zu der Frage entspringen: Welche Bilder haben wir heute, die solches vollbringen könnten?

85) 116,21–24.