

**Nicolaus Cusanus: θέωσις.
Die Spiritualität des „Quia ignoro, adoro“**

D i s s e r t a t i o n
zur
Erlangung des akademischen Grades
Doktor der Theologie
in der Katholisch-Theologischen Fakultät
der Eberhard-Karls-Universität Tübingen

vorgelegt von

Alexander Spieth

aus

Eßlingen a. N.

(2020)

**Gedruckt mit Genehmigung der Katholisch-Theologischen Fakultät
der Eberhard-Karls-Universität Tübingen**

Dekan: Prof. Dr. Michael Schüßler

Hauptberichterstatter: Prof. Dr. Dr. Michael Eckert

Mitberichterstatter: Prof. Dr. em. Bernd-Jochen Hilberath

Tag der mündlichen Prüfung: 11. 10. 2019

(Universitätsbibliothek Tübingen)

Inhalt

	Vorwort.....	5
I.	EINFÜHRUNG.....	7
I.1	θέωσις - Versuch einer systematischen Annäherung.....	7
I.1.1.	θέωσις und Theologie.....	7
I.1.2.	θέωσις - deificatio: Theologische Kernbestimmung.....	14
I.1.3.	Nikolaus Cusanus: θέωσις. Philosophisch-theologische konzeptionelle Aspekte.....	18
I.2.	θέωσις philosophisch-theologisch: Ausgewählte historische Konzeptualisierungen.....	24
I.2.1	Alexandria.....	25
I.2.1.1.	Klemens.....	28
I.2.1.2.	Das Konzil von Nizäa und die Folgen der creatio-ex-nihilo-Lehre für die mystische Theologie.....	32
I.2.1.3	Athanasius.....	34
I.2.2	Dionysius Areopagita.....	38
I.2.3.	Exkurs: Die „Epistula auctoris“ und das „datum patris luminum“.....	41
I.3.	θέωσις in der Cusanus-Forschung.....	57
I.3.1	Deutschsprachige Cusanus-Forschung.....	57
I.3.2.	Anglophone Religionsphilosophie und (orthodoxe) Theologie.....	58
I.3.3.	Nancy J. Hudson, „Becoming God. The Doctrine of θέωσις in Nicolas of Cusa“.....	60
I.4	Das ausgewählte Textkorpus: θέωσις in den Kleinen Schriften des Jahres 1445.....	63
II.	ΘΕΩΣΙΣ ALS FLUCHTPUNKT DER DOCTA IGNORANTIA IN DEN KLEINEN SCHRIFTEN DES JAHRES 1445.....	65
II.1	Zum Hintergrund: Das Paradoxon geschöpflichen Seins nach der Logik der Verschränkung in „De docta ignorantia“ II.....	65
II.2.	„De deo abscondito“: Gnoseologie und Spiritualität des „Quia ignoro, adoro.“.....	88

II.2.1.	Gott, das Absolute Eine.....	88
II.2.2.	Wahrheit und Erkenntnis aus „disclosure“.....	92
II.3.3.	„Quia ignoro, adoro“ und die existentielle Dimension der negatio negationis.....	97
II.3.	„De dato patris luminum“: Theophanische Kosmologie und Anthropologie.....	101
II.4.	„De filiatione Dei“: θεωσις als Ziel im Fluchtpunkt der Intellekttätigkeit.....	115
II.4.1.	θεωσις als Ziel im Fluchtpunkt der Intellekttätigkeit.....	115
II.4.2.	Bemerkungen zum „Spiegelgleichnis“.....	123
II.5.	„De quaerendo Deum“: Der Gottesname als <i>manuctio</i>	130
II.6.	„Dialogus de genesi“: Verähnlichung - Aus der Differenz zur Identität.	143
III.	GUSTUS INTELLECTUALIS - DIE ERFAHRUNGSDIMENSION DER DOCTA IGNORANTIA.....	147
III.1.	Das Problem.....	147
III.1.1.	<i>gustus intellectualis</i> und <i>cognitio dei experimentalis</i> . Zur Unterscheidung zweier Konzeptionen von Gotteserfahrung.....	150
III.1.1.1.	„ignorantia“ und <i>docta ignorantia</i>	151
III.1.1.2.	Das Tegernseer Dilemma. Anmerkungen zu W. J. Hoyes Anfragen an den Gottesbegriff des Kusaners.....	160
III.2.	Erfahrung und ihre Struktur.....	168
III.3.	<i>gustus intellectualis</i> in den „Kleinen Schriften“.....	176
III.3.1.	Apophatische Gotteserfahrung in „De deo abscondito“.....	176
III.3.2.	<i>gustus intellectualis</i> in „De filiatione Dei“.....	177
IV.	RESUMÉE.....	181
V.	LITERATUR.....	188

Vorwort

Die vorliegende Arbeit wurde im Sommersemester 2019 von der Katholisch-theologischen Fakultät der Eberhard-Karls-Universität Tübingen als Dissertation angenommen. Zur Veröffentlichung wurde der Text nur geringfügig überarbeitet.

Mein ganz besonderer Dank gilt Herrn Prof. em. Dr. Dr. Michael Eckert, meinem Doktorvater, und mehr noch: meinem Lehrer. Er hat mich an seinen Lehrstuhl geholt, mir die Möglichkeit zur Promotion eröffnet, dabei alle Freiheiten gelassen, und, mir Germanisten gleich noch ein wenig Schliff in puncto Systematik und systematischer Methodik mitgegeben.

Ebenso sehr zu Dank verpflichtet bin ich Herrn Prof. em. Dr. Bernd-Jochen Hilberath, der das Zweitgutachten übernommen hat.

Dankbar bin ich zudem Herrn Prof. Dr. Klaus Butzenberger, dem einzigen wahrhaften Universalgelehrten, den zu kennen ich die Ehre, den Vorzug und die Freude habe, für das Geistesvergnügen unvergeßlicher Gänge an den Grenzen des Denkens unter seiner ortskundigen Führung.

Herrn Mag. Lukas Steinacher danke ich neben vielem anderem insbesondere für den Ansporn durch sein Vorbild und seine Geduld mit meinem hemdsärmligen Denkstil.

Herrn Silvio Agosta danke für ich etliche nächtelange Diskussionen und seine Art, mir immer wieder den Kopf zurechtzurücken.

Frau Dr. Valentina Zaffino danke ich von Herzen für das Geschenk ihrer Freundschaft, einem wahren datum patris luminum.

Meiner Familie danke ich für ihre Unterstützung und das große Abenteuer.

Stuttgart, 15. August 2020
Alexander Spieth

Giacopo Martorelli suchte in einem zweibändigen Werke von 652 Seiten an einem ausgegrabenen Tintenfaß nachzuweisen, daß in der Antike viereckige Bücher und keine Buchrollen gebräuchlich gewesen wären - obwohl er die Papyrusrollen des Philodemos vor Augen gehabt hatte.

C. W. CERAM

I. EINFÜHRUNG

I.1 θέωσις - Versuch einer systematischen Annäherung

I.1.1. θέωσις und Theologie

[C]hristliche Theologie [ist] letztlich immer nur ein Mittel, nämlich eine Summe von Erkenntnissen, die einem Ziele dienen, das jede Erkenntnis übersteigt. Dieses letzte Ziel ist die Vereinigung mit Gott oder Vergöttlichung, die θέωσις der griechischen Väter.¹

Dieser von Wladimir Lossky formulierte Anspruch an das Selbstverständnis der Theologie, gewonnen an der Tradition der orthodoxen Theologie, naturgemäß, findet eine exemplarische Realisation in der θέωσις²-Lehre des Nikolaus von Kues.

Die „θέωσις der griechischen Väter“ basiert auf einer Theologie, die nicht auf der Stufe der „Summe von Erkenntnissen“ stehen bleiben kann, sie fordert eine Theologie des Überstiegs. Cusanus hat sich nicht gescheut, die Theologie der Summe und ihr gegenüber die Theologie des Überstiegs zu kennzeichnen als Heidentum und Christentum: christliche Theologie ist dann wahrhaft christlich, wenn sie „die absolute, unvermischte, ewige und unaussprechliche Weisheit selbst“ verehrt; sie ist tatsächlich heidnisch, „verehrt sie [sie, SpA] nicht so, wie sie absolut in sich selbst ist, sondern so, wie sie in ihren Werken ist; nicht die absolute Einheit, sondern die Einheit in Zahl und Menge“.³ Die *docta ignorantia* wird dem Kusaner damit gleichsam zum Shibboleth des wahren, weil apophatischen Christen.

Der christliche lateinische Westen hat nie eine Lehre von der Vergöttlichung des Menschen entwickelt, die der systematischen oder geistlich-praktischen Bedeutung der ostchristlichen entspräche. Daß dem so ist, macht Cusanus' eigene θέωσις-Lehre zu einer Ausnahme in der Theologie des Mittelalters nach dem Schisma von 1054, da

¹ Wladimir Lossky, *Mystische Theologie*, 14.

² Ich folge der Schreibung in Lossky, *Mystische Theologie*.

³ Vgl. *De deo abs.* (h IV, n.7). 7 [...] quia nos veritatem ipsam absolutam, impermixtam, aeternam ineffabilemque colimus, vos vero non ipsam, uti est absoluta in se, sed uti est in operibus suis, colitis, non unitatem absolutam, sed unitatem in numero et multitudine [...].

Western Christianity rejected the Eastern Orthodox Church's teaching about the deification of humanity through Jesus Christ, and [...] endorsed a moralistic and largely legalistic theology [...] ignoring the mystical theology of the Eastern Orthodox Church [...].⁴

Mit Nathan R. Kerr gesprochen, ist es angesichts dessen vielleicht weniger „the case that the West has failed to articulate a doctrine of deification“; vielmehr beruhe dieses Scheitern auf einem tieferen, schwerwiegenderen Problem: „it has failed to understand the nature and function of theology, and to put the vision of deification properly to work“.⁵ Ihrer Natur nach „deification is doctrinally a constituent of the doctrine of God; and not fully to grasp the implication of this is to forestall and deactivate“ ihre Funktion: „the fundamental task of *theoria* - redemptive insight into the perfection of divine esse“.⁶

Es ist diese Schau, die beseligende einsichthafte Teilhabe an der Vollkommenheit, ja mehr noch: der Absolutheit göttlichen Seins, die die *docta ignorantia* des Kusaners anstrebt; die *θέωσις* und die ihr eigene *theoria* liegt als ihr Ziel in der Fluchtlinie ihrer Intellektkonzeption: dem Intellekt auf der höchsten Stufe seiner Tätigkeit wird gegeben, in nicht berührendem Berühren berührungsweise zu *vollziehen*, was Gott ist: *coincidentia oppositorum*.

Die *θέωσις* ist, und dieses Charakteristikum teilen alle wie auch immer unterschieden ausgestalteten *θέωσις*-Konzeptionen, geistliches Ziel im Fluchtpunkt theologischer Methode. Dies kann sie nur sein unter spezifischen Prämissen. Deren vielleicht entscheidende ist, daß „[d]as metaphysische Interesse“ wie im Falle des Kusaners „von Anfang an über das empirische [dominiert]“, was ihn mit dem großen Tiefenstrom der ostchristlichen Tradition verbindet, den Georgi Kapriev als deren spezifisches Charakteristikum bestimmt. Im byzantinischen Sinne „theologische“ Schriften bewahren [...] die Spannung zwischen dem absolut unzugänglichen Geheimnis und der gewissermaßen faßbaren Präsenz Gottes in der Welt. Diese Spannung resultiert aus den Fragen nach der Zulässigkeit und den

⁴ Laos, *Methexiology*, 24f.

⁵ Kerr, *Theoria*, 176.

⁶ Kerr, *Theoria*, 176.

Grenzen der Verwendung von logischen Methoden und Formeln oder überhaupt der dialektischen Vernunft.⁷

Ein solches Denken, wie es „[d]as byzantinische Gottesdenken“ charakterisiert, ist deshalb „nicht antikonzeptuell“,⁸ sondern integriert eine kritische Metaebene, die *negatio negationis* der Apophatik.

Im byzantinischen, oder allgemeiner „griechischsprachigen christlichen Kontext“, so Kapriev weiter, wird der „Begriff ‚Theologie‘“ unterschieden „vom Begriff ‚Ökonomie‘“, wodurch er seine spezifische Bedeutung erhält.⁹ „Die ‚Ökonomie‘“, so Kapriev, „bezeichnet [...] die Erscheinungen Gottes innerhalb des geschaffenen Seins“, also näherhin „Akte der Schöpfung, Vorsehung, Erlösung und Vergöttlichung des Menschen“.¹⁰ Diese „Erscheinungen Gottes“ sind „dem menschlichen Nachdenken zugänglich“, sie können, „von der menschlichen Vernunft in einer relationsmäßigen Erkenntnis erfaßt werden“.¹¹ Cusanus entnimmt dem Bereich der „Ökonomie“ die Epistemologie der *docta ignorantia* sowie die *manuductiones*¹² zum Aufstieg zur „Theologie“ und der *theoria*.

„Theologie“ wiederum ist nun nicht menschliches Tun im Sinne „rationale[r] Deduktion von offenbaren Voraussetzungen“, wie dies für die „Ökonomie“ gelten mag; vielmehr ist sie

Selbstoffenbarung und Selbstäußerung Gottes, der dem Menschen eine Erfahrung von sich selbst gibt. Diese Erfahrung ist in keinem Sinn kraft menschlicher Vermögen erreichbar und bleibt an sich unaussagbar¹³.

Gleichwohl hat die *negatio negationis* dort, wo sie Versprachlichungen dieser Erfahrung hervorbringt wie negiert, ihren Einsatzpunkt in der Unaussagbarkeit Gottes.

Weiterhin zeigt sich in den Kleinen Schriften des Jahres 1445, namentlich in „De dato patris luminum“, daß Cusanus‘ *θέωσις*-Lehre unterlegt ist, geradezu stillschweigend, von einer bemerkenswert optimistischen Anthropologie: der Mensch ist „ge-

⁷ Kapriev, Philosophie, 16.

⁸ Kapriev, Philosophie, 16.

⁹ Kapriev, Philosophie, 15.

¹⁰ Kapriev, Philosophie, 15.

¹¹ Kapriev, Philosophie, 15.

¹² Vgl. hierzu „De quaerendo Deum“.

¹³ Kapriev, Philosophie, 15.

schenkter Gott“, doch zumindest „beste Gabe“ des Vaters der Lichte, ganz im Sinne der Bestimmung des ontologischen Status des Geschöpfes in „De docta ignorantia“ als nur kausal zu erschließendes *esse ab esse* Gottes.

Insofern beruhen diese Überlegungen weiterhin auf der Überzeugung, „daß es, wie die Griechen dachten, im Gegensatz zu den Postulaten des heutigen Denkens eine menschliche Natur gibt“,¹⁴ eine Natur im metaphysischen und also wesentlichen Sinne.¹⁵ Diese menschliche Natur nimmt teil am Sein Gottes, sie strebt nach der Erkenntnis der Wahrheit Gottes. Die höchste Form des Erkenntnisvollzuges entspricht der Berührung einer ontologisch qualitativ höherstufigen Weise des Seins, und darin besteht nach Nikolaus die *θέωσις*, die Vergöttlichung der menschlichen Natur im metaphysischen Sinne einer Vergöttlichung derjenigen Vernunft, die Eric Voegelin so bestimmt hat:

Vernunft, nous, ist die Bezeichnung der klassischen Philosophen für das Bewußtsein des Menschen von der Spannung in Richtung auf den göttlichen Grund seiner Existenz. Bei Platon ist der Philosoph oder bei Aristoteles ist „der Mensch, der wissen will“, derjenige, der bewußt und aktiv in der Wahrheit oder Wirklichkeit dieser Spannung existieren will. Vernunft im philosophischen Sinne ist das nichtdeformierte Wissen und die Wirklichkeit von menschlicher Existenz.¹⁶

Es scheint fast, als enthielte die Biographie des Kusaners eine Episode, die Kerrs These bestätigt: die Systematik seiner Gotteslehre, auf der seine Erkenntnislehre mit dem Ziel der *theoria* aufruht, wird zum Ziel eines versuchten „forestall[ing] and deactivat[ing]“ ihrer notwendigen Bedingungen, als der theologische *mainstream* seiner Zeit in Gestalt des Heidelberger Magister Johannes Wenck dem Kusaner fundamental die methodische Legitimität seiner Gotteslehre im Speziellen und sei-

¹⁴ Vgl. Camus, Revolte, 24.

¹⁵ Vgl. Robert Spaemann, Art. „Natur“, in: Hermann Krings u. a. (Hrsg.), Handbuch philosophischer Grundbegriffe. Band II, München 1973, 956-969; vgl. hier 958: „Aber noch in einem anderen Sinne ist in allem, was wir tun und machen, etwas als von Natur seiend vorausgesetzt, insofern nämlich, als der Handelnde selbst in seinem So-und-nicht-anders-Sein und -Wollen nicht schlechthin Produkt seiner selbst oder des Machens anderer ist.“

¹⁶ Voegelin, Realitätsfinsternis, 54.

nes philosophisch-theologischen Denkens im Allgemeinen bestreitet.¹⁷ Wenck tut die cusanische Methode und mit ihr seine Gotteslehre von ihrem zentralen Punkt her, der *coincidentia oppositorum*, ab als verfehltes Konstrukt, das nicht einmal simpelsten Rationalitätsstandards, namentlich dem Kontradiktionsprinzip, entspreche, und damit ist im Federstrich auch ihr Korrelat verworfen, die cusanische mystische Theologie der Schau, der *theoria*.

Angesichts dessen läßt auch der Kusaner gelegentlich alle Rücksichten fahren und bricht aus in *gut byzantinische*, vernichtende Polemik, die sich gleichwohl systematisch einfügt in Kerrs zitierten Befund. Er schreibt, gegenwärtig habe „vor allem“ die „aristotelica secta“

Geltung, die die Koinzidenz der Gegensätze, welche man anerkennen muß, um den Anfang des Aufstiegs zur mystischen Theologie zu finden, für eine Häresie hält.¹⁸

Wo die „Koinzidenz der Gegensätze“ nicht wenigstens der Möglichkeit nach zugestanden wird, verbleibt die Theologie notwendig und gleichsam in Ewigkeit im Bereich der Summe; in der Konsequenz im Bereich der privativen Ewigkeits- und Unendlichkeitskonzeptionen, und letztlich im theistischen Dualismus von Gott und Welt. Gleichwohl, so Nicolaus weiter,

[scheint] [d]en in dieser Schule Ausgebildeten dieser Weg vollkommen unsinnig zu sein. Er wird als ein ihren Absichten entgegengesetzter völ-

¹⁷ Vgl. Wenck, *De ignota Litteratura*, n.20, übers. v. Jasper Hopkins: [I]n order to escape all calling into question of his arguments, this author of *Learned Ignorance* resorts to the following strategy: viz., [he asserts] that in incomprehensibly embracing such deep and incomprehensible matters, the whole effort of our human intelligence elevates itself unto that Simplicity where contradictories coincide. [...] He calls this Simplicity God—not understanding that which the verse stated: viz., “that I am God,” with whom no created thing coincides and with whom nothing from the nature of anything is mingled.

Vgl. Wenck, *De ignota Litteratura*, n.22, übers. v. Jasper Hopkins: Moreover, such teaching as this author’s destroys the fundamental principle of all knowledge: viz., the principle that it is impossible both to be and not to be the same thing, [as we read] in *Metaphysics IV*. But this man cares little for the sayings of Aristotle. [...] Now, he says that his own foundation is the following [principle]: viz., that with regard to the most simple and most abstract understanding all things are one; wherefore, it is necessary that there all things lose all differentiation.

Die Kontroverse zwischen Wenck und Nikolaus ist aktuell aufgearbeitet bei K M. Ziebarth, *Nicolaus Cusanus on Faith and the Intellect. A Case Study in 15th-Century Fides-Ratio Controversy*, Leiden-Boston 2014.

¹⁸ *Apol* (h II, n.7). Unde, cum nunc Aristotelica secta praevalcat, quae haeresim putat esse oppositorum coincidentiam, in cuius admissione est initium ascensus in mysticam theologiam [...].

lig abgelehnt. Daher käme es einem Wunder gleich – ebenso wie es eine Umwandlung der Schule wäre –, wenn sie von Aristoteles abließen und höher gelangten.¹⁹

Mit anderen Worten, die Einsicht in die Notwendigkeit der *coincidentia oppositorum* als Ursprung und Ziel aller Wirklichkeit, und damit die Abkehr von der Vorstellung, die Wirklichkeit unterläge *in toto* dem Kontradiktionsprinzip, ist nach Cusanus' Überzeugung der

doctrinal starting point for articulating the idea that all theology as such is an exercise in theoria - in coming to „see“ or „know“ God by way of contemplative ascent to the transcendental attributes of divine being.²⁰

Seine Methode der *docta ignorantia* als Anweg zur *θέωσις* hat der Kusaner zeit seines Lebens gegen die Theologen der „Summe“ verteidigt und verteidigen müssen, und dies zumeist in der Drastik byzantinischer Tiraden gegen die „Lateinerfreunde“. ²¹ So etwa schreibt er weiterhin in der „Apologia doctae ignorantiae“, „beinahe alle“, die sich gegenwärtig „dem Studium der Theologie widme[te]n“, verwechselten Theologie mit der denkerisch-spirituellen Selbstbeschränkung auf „gewisse[] festgelegte[] Traditionen und deren Formen“, ²² deren Beherrschung den Theologen mache. Repräsentanten dieses Typus', so Cusanus, wüßten „nichts vom Nichtwissen jenes unerreichbaren Lichtes, in dem keine Dunkelheiten sind“, ²³ gehörten sie doch aus Geringschätzung nicht der apophatischen Denkschule an. Für Apophatiker wie Cusanus, „die durch das wissende Nichtwissen“, will sagen: die mystische Theologie

¹⁹ Apol. (h II, n.7). [...] in ea secta nutritis haec via penitus insipida quasi propositi contraria ab eis procul pellitur, ut sit miraculo simile – sicuti sectae mutatio – reiecto Aristotele eos altius transillire.

²⁰ Kerr, *Theoria*, 175.

²¹ Vgl. Ivànka, *Plato Christianus*, 400.

Der Begriff stammt aus dem Palamismusstreit und bezeichnet diejenigen „Gegner des Palamismus“, die „sich bei ihrer Argumentation gegen die Unterscheidung von Substanz und Energien in Gott auf scholastische Gedankengänge berufen und sogar Thomas Aquinas übersetzt [haben, SpA]; das hat Gelegenheit gegeben, sie der ‚lateinischen Häresie‘ zu verdächtigen und ihren Standpunkt damit zu diskreditieren“. Vgl. ebd.

Cusanus' Ausfälle gegen Wenck in Apol. folgen diesem Muster, das sich von *De quaer.* noch bis in *De sap.* zieht.

²² Apol. (h II, n.3). [...] Versantur enim paene omnes, qui theologiae studio se conferunt, circa positivas quasdam traditiones et earum formas, et tunc se putant theologos esse [...].

²³ Apol. (h II, n.3).[...] non habent scientiam ignorantiae lucis illius inaccessibilis, <in quo non sunt ullae tenebrae.> [...]

der *docta ignorantia* „vom Hören zur Schau des Geistes gebracht werden, freuen sich darüber, das Wissen des Nichtwissens durch sicherere Erfahrung erlangt zu haben“.²⁴ Es ist eben der „kontemplative Aufstieg zu den transzendenten Attributen des göttlichen Seins“,²⁵ den der Kusaner verfolgt; ein „Weg [...], dessen eigentliches Ziel nicht die Erkenntnis, sondern die Vereinigung, die Vergöttlichung ist“; mit Lossky ist seine Theologie daher zu bestimmen als

niemals eine abstrakte Theologie [...], die mit Begriffen operiert, sondern [als, SpA] eine kontemplative Theologie, die den Geist zu Wirklichkeiten erhebt, die das Erkennen übersteigen.²⁶

Und so gerät auch die weitere Charakterisierung der mystischen Theologie, die Cusanus in der „Apologia“ gibt, zu einer Absage an die lateinisch-westliche Kultur der theologischen *disputationes*:

[D]ie mystische Theologie führt zu Leere und Schweigen, wo die uns zugestandene Schau des unsichtbaren Gottes ist. Das Wissen, das im Streitgespräch verwendet wird, [...] ist weit entfernt von jenem Wissen, das zu Gott, der unser Friede ist, eilt.

[Es, SpA] verrät sich selbst als ein Wissen, das nicht jenes ist, welches durch Leere zur Schau des Geistes strebt, wie die wissende Unwissenheit.²⁷

Die *docta ignorantia* mit ihrem geistlichen Ziel der $\theta\acute{\epsilon}\omega\sigma\iota\varsigma$ als Widerfahrnis der göttlichen *coincidentia oppositorum* in ihrem systematischen Fluchtpunkt der höchsten Tätigkeit des Intellekts ist in letzter Konsequenz der Versuch, gegen den herrschenden theologischen *mainstream* der Zeit ‚theologische‘ Theologie zu treiben.

²⁴ Apol. (h II, n.3). [...] Sed qui per doctam ignorantiam de auditu ad visum mentis transferuntur, illi certiori experimento scientiam ignorantiae se gaudent attigisse.

²⁵ Vgl. Anm.19, übers. SpA.

²⁶ Lossky, *Mystische Theologie*, 54f.

²⁷ Apol. (h II, n.10). Nam mystica theologia ducit ad vacationem et silentium, ubi est visio, quae nobis conceditur, invisibilis Dei; scientia autem, quae est in exercitio ad confligendum, illa est, quae victoriam verborum exspectat et inflatur, et longe abest ab illa, quae ad Deum, qui est pax nostra, properat.

Unde, cum conflare ex sua scientia proponat, qualis sit illa, occultare nequivit. Id enim, quod inflat et ad conflictum excitat, seipsum prodat: eam scilicet non esse scientiam, quae per vacationem in mentis visionem tendit, qualis est docta ignorantia.

In den Worten Kerrs:

What is really at stake in retrieving the doctrine of theosis/deification in the West is the very task of theology itself, or in other words, the possibility of having anything theological to say at all.²⁸

I.1.2. θεώσις - deificatio: Theologische Kernbestimmung

Landläufig umgibt den Begriff θεώσις-Vergöttlichung in lateinisch-westlicher Vorstellung zweifellos ein gewisses mystizistisches Klischee rasputinesker Gestalten in den Weiten sibirischer Birkenwälder und ununterbrochen dahinmurmeler Mönche in den Klüften des Berges Athos, herausgefallen aus Raum und Zeit die einen wie die anderen.

Es ist vielleicht auch nicht zuletzt dieses Klischee und seine Aura des Mystisch-Exotischen, Noch-unberührt-Unmittelbaren, die dem geistlich enttäuschten lateinisch-westlichen Christen die sehnsuchtsvolle Wendung zur Orthodoxie suggeriert, vor der etwa Anastasios Ware warnt, man fiele hier leicht einer romantisierten retrospektiven Utopie zum Opfer.²⁹

Gleichwohl kennt auch der lateinische Westen das Konzept der Vergöttlichung, wenn auch nicht in vergleichbarer Weise als Form praktischen geistlichen Lebens: im §460 beantwortet der Katechismus der Katholischen Kirche die Frage „I. Warum ist das Wort Fleisch geworden?“ mit dem Bekenntnis zu Kernsätzen der Tradition der θεώσις-Konzeption:

Das Wort ist Fleisch geworden, um uns „Anteil an der göttlichen Natur“ zu geben (2 Petr 1,4): „Dazu ist das Wort Gottes Mensch geworden und der Sohn Gottes zum Menschensohn, damit der Mensch das Wort in sich

²⁸ Kerr, *Theoria*, 175.

²⁹ „Als orthodoxer Christ möchte ich dieses Erfordernis der gelebten Erfahrung unterstreichen. Vielen Menschen im Westen des 20. Jahrhunderts erscheint die Ostkirche vor allem bemerkenswert, weil sie etwas Altertümliches und Konservatives an sich hat. Die Botschaft der Orthodoxen an ihre Brüder im Westen scheint zu lauten: „Wir sind, was ihr einmal wart.“ Für die Orthodoxen selbst aber bedeutet die Treue zur Überlieferung nicht in erster Linie das Annehmen von Formeln oder Bräuchen früherer Generationen, sondern die stets neue, persönliche und unmittelbare Erfahrung des Heiligen Geistes in der Gegenwart - hier und jetzt.“ Kallistos Ware, *Aufstieg zu Gott*, 6f.

aufnahme und, an Kindesstatt angenommen, zum Sohn Gottes werde“ (Irenäus, hæer. 3,19,1). Das Wort Gottes „wurde Mensch, damit wir vergöttlicht würden“ (Athanasius, inc. 54,3).³⁰

Somit ist das Thema der hier vorgelegten Überlegungen im Grund nichts weniger als die eigentliche *Sinnmitte des Christentums*.

Gleichwohl hat, so Norman Russell, auch in der Orthodoxie die Spiritualität der *θέωσις* im 19. und 20. Jahrhundert erst wieder entdeckt werden müssen. Am Anfang steht die Wiederentdeckung und Popularisierung der „Philokalia“ im späten 19. und frühen 20. Jahrhundert;³¹ in deren Gefolge zeigt sich ein neues Forschungsinteresse am Palamismus und Hesychasmus;³² und schließlich folgt ein regelrechter Forschungsschub gerade unter russischen Gelehrten im postrevolutionären Exil, vorwiegend in Frankreich und später in Großbritannien.³³

Die mittlerweile vorgelegten vielfältigen gegenwärtigen Definitionsvorschläge, was *θέωσις* sei und was sie realisierte, resumiert Russell in seiner eigenen „working definition“ der praktisch-geistlichen Bedeutung der *θέωσις* für den konkreten Gläubigen:

Theosis ist unsere Wiederherstellung als Person zu Vollkommenheit und Ganzheit durch Teilhabe an Christus durch den Heiligen Geist in einem Prozeß, der in dieser Welt begonnen wird durch unser Leben in kirchlicher Gemeinschaft und moralischem Streben, und der seine ultimative Erfüllung findet in unserer unio mit dem Vater - alles im breiten Kontext der göttlichen Heilsökonomie.³⁴

³⁰ Vgl. Katechismus der Katholischen Kirche §460: Das Wort ist Fleisch geworden, um uns „Anteil an der göttlichen Natur zu geben (2 Petr 1,4): „Dazu ist das Wort Gottes Mensch geworden und der Sohn Gottes zum Menschensohn, damit der Mensch das Wort in sich aufnehme und, an Kindesstatt angenommen, zum Sohn Gottes werde“ (Irenäus, hæer. 3, 19, 1). Das Wort Gottes „wurde Mensch, damit wir vergöttlicht würden (Athanasius, inc. 54,3). „Weil uns der eingeborene Sohn Gottes Anteil an seiner Gottheit geben wollte, nahm er unsere Natur an, wurde Mensch, um die Menschen göttlich zu machen“ (Thomas von Aquin, opusc. 57 in festo Corp. Chr. 1).

³¹ Vgl. Russell, *Fellow Workers*, 18.

³² Vgl. Russell, *Fellow Workers*, 14.

³³ Vgl. Russell, *Fellow Workers*, 15f.

³⁴ Theosis is our restoration as persons to integrity and wholeness by participation in Christ through the Holy Spirit, in a process which is initiated in this world through our life of ecclesial communion and moral striving, and finds its ultimate fulfillment in our union with the Father - all within the broad context of the divine economy. In: Russell, *Fellow Workers*, 21. (Übers. SpA.)

Die inkarnatorisch begründete anthropologische Verankerung des *θέωσις*-Gedankens gehört nach Andrew Louth zu den Faktoren, weshalb der Lehre von der *θέωσις* ebenso individuell-geistlich-praktische wie systematisierend-systemgebende Bedeutung für die Theologie zukommt; er schreibt: „the doctrine of deification in Orthodox theology is not some isolated *theologoumenon*, but has what one might call structural significance“.³⁵ Diese strukturelle Signifikanz zeigt sich in drei Faktoren:

first, it is a counterpart to the doctrine of the Incarnation, and also anchors the greater arch of the divine economy, which reaches from creation to deification, thereby securing the cosmic dimension of theology; second it witnesses to the human side of *θέωσις* in the transformation involved in responding to the encounter with God offered in Christ through the Holy Spirit - a real change that requires a serious ascetic commitment on our part; and finally, deification witnesses to the deeper meaning of the apophatic way found in Orthodox theology, a meaning rooted in the „repentance of the human person before the face of the living God“.³⁶

Diese Liste Louths findet sich in den kusanischen „Kleinen Schriften“ wieder; so etwa entspricht „first“, „the greater arch of the divine economy“, der Lehre von der Schöpfung als *explicatio* göttlichen Seins - hier ist an „De dato patris luminum“ zu denken und seine Entfaltung der *explicatio*-Lehre nach dem Theophanie-Gedanken; „second“ und „third“ deuten auf das komplexe Antwortgeschehen der apophatischen Gottsuche zwischen Erkenntnis und Erfahrung, zwischen Spekulation und Gebet, die aufgrund ihrer inneren Struktur zum unabschließbaren Prozeß wird - „De deo abscondito“ wird sich dem aus der Perspektive der Wahrheitserkenntnis widmen, und „De quaerendo Deum“ wird dem Gottsucher Modelle des erkenntnis- und erfahrungshaften Aufstieges an die Hand geben; schließlich wird gerade „De filiatione Dei“ mit seiner Darstellung des *θέωσις*-Geschehens in die kosmologische Tiefe des apophatischen Weges des Aufstieges zur Vergöttlichung und deren raum- und zeit-transzendente Dimensionen vorstoßen. All dies ist bei Cusanus immer von dem Gedanken grundiert, daß die ethische Dimension des Weges zur *θέωσις*, die

³⁵ Louth, Place, 43.

³⁶ Louth, Place, 43.

„repentance of the human person before the face of the living God“ gleichsam in der Bemühung um die rechte Denkmethode, näherhin der apophatischen Abstraktion hin auf das absolute Eine, immer schon mit gegeben ist.

Michael J. Christensen systematisiert die theologischen Implikationen des theologumenons „θέωσις“ in drei Perspektiven: „(1) the promise“ (die Verheißung, Übers. SpA), „(2) the process“ (der Vorgang, Übers. SpA), und „(3) the problem of θέωσις“ (das Problem, Übers. SpA) im Bezug auf 2 Petr 1,4 und das mit „becoming partakers of the divine nature“³⁷ (Teilnehmer an der göttlichen Natur werden, Übers. SpA) Gemeinte.

(1) wäre dieses zunächst primär aus der Hl. Schrift zu erheben; hierzu greift Christensen auf die Position Jaroslav Pelikans zurück:

According to Jaroslav Pelikan, the promise of salvation has been understood as θέωσις on the basis of two principal passages of the Bible: the declaration of Psalm 82:6, „I say, ‚you are gods‘“ which Jesus quoted in John 10:34-35; and the „exceedingly great promise“ in 2 Peter 1:4 that believers would become „partakers of the divine nature and thus escape the corruption of the world and its passions“.³⁸

Auf diesem Schriftbefund aufbauend, ist zum Punkt (2) des „process“ vor allem eines zu sagen:

Although the process of theosis in the order of salvation, the stages of divine ascent, and the extent of the transformation are articulated and nuanced differently in the various Christian traditions, what has been commonly agreed upon is that human beings are creatures called, in some way, to become god.³⁹

Daß in der Geschichte einer Konzeption Varianten und Verschiebungen der Gewichtungen auftreten, versteht sich; gleichwohl bleibt der Konsens über etwas bestehen,

³⁷ Vgl. Christensen, Problem, Promise, Process, 23.

³⁸ Diese Passagen sind unter anderem „Gen 1: 26-27; Gen 3:5; Ps 82:6; Jn 10:34-35; Mt 5:48; 2 Cor 3:18; 2 Pt 1:4; and 1 Jn 3:1-2“. Vgl. Christensen, Problem, Promise, Process, 24.

³⁹ Vgl. Christensen, Problem, Promise, Process, 27.

was man eine anthropologische Konstante nennen könnte: der Ruf der Kreatur Mensch zur Vergöttlichung.

Dieser jedoch bringt nun (3) das Problem mit sich:

Theologically, human deification understood ontologically is objectionable in most Western Christian traditions. How could a human being become divine without negating the essential divine-human distinction in classical theological reasoning?⁴⁰

Und weiterhin, die Möglichkeit einmal zugestanden, was ist der soteriologische Ort der $\theta\acute{\epsilon}\omega\sigma\iota\varsigma$ im Heilsgeschehen in Christus Jesus?

Embodying the presence of God, participating in the work of reconciliation, entering into Christ's sacrifice-these lie at the heart of the meaning of theosis and are summed up in the phrase from St Peter's second letter, „partakers of the divine nature“ (2 Pet 1.4). As Christians transformed by Christ we become not „who“ God is but „what“ he is, sharing in his divine plan for the reconciliation and glorification of humankind.⁴¹

I.1.3. Nikolaus Cusanus: $\theta\acute{\epsilon}\omega\sigma\iota\varsigma$.

Philosophisch-theologische konzeptionelle Aspekte

Um es bereits hier vorwegzunehmen: diese Überlegungen wird man in der $\theta\acute{\epsilon}\omega\sigma\iota\varsigma$ -Konzeption des Kusaners kaum finden. Cusanus gibt in „De filiatione Dei“ n.52-54 seine Definition der $\theta\acute{\epsilon}\omega\sigma\iota\varsigma$: „Um es in einem Wort zu sagen: Ich meine, daß unter Gotteskindschaft nichts anderes zu verstehen ist als Gottwerden, griechisch Theosis.“⁴²

Nach dieser Nominaldefinition folgt von n.52 bis 54 eine nähere Bestimmung des zentralen Konzeptes „Gotteskindschaft“: Gotteskindschaft - Gottwerden - $\theta\acute{\epsilon}\omega\sigma\iota\varsigma$ steht für: die „Kenntnis Gottes und des Wortes oder intuitive Schau“; „äußerste Voll-

⁴⁰ Christensen, Problem, Promise, Process, 28.

⁴¹ Vgl. Russell, Fellow Workers, 35f.

⁴² De fil. (h IV/n.52). Ego autem, ut in summa dicam, non aliud filiationem dei quam deificationem, quae et theosis graece dicitur, aestimandum iudico. [...]

endung“;⁴³ „die überaus wunderbare Teilhabe an dem göttlichen Vermögen“ der „höchsten Vollendung des Intellekts“ als dem „tatsächlichen Erfassen der Wahrheit [...] wie sie in sich selbst auf rein geistige Weise sichtbar ist“⁴⁴. Es ist auffällig, daß das zentrale Theologem der Gotteskindschaft am Ende der Reihe steht; diese führt den epistemologischen Aufstieg an die Grenze anthropologischer Potentialität: „äußerste Vollendung“, „höchste Vollendung“, „Adoption“: an die äußerste Grenze vorgetriebene quantitative resp. qualitative Begriffe, die gleichsam vor der Grenze der Differenz noch möglich sind.

Und weiter

Der Satz des Theologen Johannes scheint mir nämlich dies zu besagen: der Logos oder die ewige Vernunft, die im Anfang Gott bei Gott war, hat dem Menschen das Licht der Vernunft gegeben, als sie ihm den Geist verlieh, der ihn zur Ähnlichkeit mit ihr führen sollte. Späterhin erklärte sie durch verschiedene Ermahnungen der Propheten und zuletzt durch das Wort, das in der Welt erschien, daß das Licht der Vernunft das Leben des Geistes sei und daß in diesem unserem vernunfthaften Geist, wenn wir das göttliche Wort aufgenommen haben, die Macht der Gotteskindschaft in den Gläubigen entsteht.⁴⁵

Cusanus verankert die Vergöttlichung des Menschen gemäß der athanasischen Formel in der *incarnatio Verbi* als ihrer Möglichkeitsbedingung. Der Johannesprolog liefert mit seiner Lichtmetaphorik die metaphysische Begründung, wie die menschliche Vernunft die Anlage zur Vergöttlichung in sich trage. Die Gabe des „Lichtes“ bei der *incarnatio Verbi* zeichnet die Vernunft als dasjenige Vermögen des Menschen aus, das ihn zur „Ähnlichkeit“ führen soll mit „der ewigen Vernunft, die

⁴³ Vgl. De fil. (h IV, n.52). Theosim vero tu ipse nosti ultimitatem perfectionis existere, quae et [p.40] notitia dei et verbi seu visio intuitiva vocitatur. [...]

⁴⁴ Vgl. De fil. (h IV, n.53). Haec est superadmiranda divinae virtutis participatio, ut rationalis noster spiritus in sua vi intellectuali hanc habeat potestatem, [...] hoc est ad ipsam apprehensionem veritatis, non uti ipsa veritas est obumbrata in figura et aenigmate et varia alteritate in hoc sensibili mundo sed ut in se ipsa intellectualiter visibilis. [...]

⁴⁵ De fil. (h IV, n.52). [...] Hanc enim ego theologi Iohannis sententiam esse arbitror quomodo logos seu ratio aeterna, quae fuit «in principio [Ioh. 1,1-2.] » deus «apud deum [Ioh. 1,1-2.] », lumen homini dedit rationale, cum ei spiritum tradidit ad sui similitudinem. Deinde declaravit variis admonitionibus videntium prophetarum atque ultimo per verbum, quod in mundo apparuit, lumen ipsum rationis esse vitam spiritus atque quod in ipso nostro spiritu rationali, si receperimus verbum ipsum divinum, oritur filiationis potestas in credentibus.

im Anfang Gott bei Gott war“. Indem also die ewige Vernunft sich inkarniert, ordnet sie die menschliche Vernunft (und durch sie den Leib) hin auf die „Ähnlichkeit“ mit sich selbst, die die menschliche Vernunft immer weiter zu verwirklichen streben soll. Daß es hier um ein Streben nach immer größerer „Ähnlichkeit“ geht, umschreibe ich in diesen Überlegungen mit der Formulierung des *Zieles als Fluchtpunkt*. Der Grund liegt in der radikalen Transzendenz Gottes: die ewige Vernunft, die im Anfang Gott in Gott ist, vermittelt sich im Vorgang der Inkarnation im Paradoxon des Gott-Menschen Christus Jesus nach der Formel von Chalcedon dem Menschen. So bleibt die radikale Transzendenz Gottes unangetastet, da sich die „Ähnlichkeit“, nach der der Mensch strebt, sozusagen „nur“ durch die Vermittlungsinstanz auf Gott bezieht.

„Das Thema der Gotteskindschaft“, so Rudolf Haubst in den ‚Streifzügen durch die cusanische Theologie‘, kann „aufs Ganze gesehen“ als „eines der lebendigsten Motive in der cusanischen Theologie“⁴⁶ gelten. Dies zeige sich an seiner regelmäßigen Wiederaufnahme über sein gesamtes Werk hin; nicht allein ist ihm eine eigene, wenn auch kleine Schrift gewidmet, es spielt „auch in den späteren Schriften *Über den Frieden im Glauben* und *Über das Gottschauen*“ eine Rolle, und nicht zuletzt auch in „zahlreichen Predigten steht es im Vordergrund“⁴⁷. Die hohe Bedeutung des Motivs für die cusanische Theologie folgt aus seiner tiefen Verwurzelung „in den noch fundamentaleren Mysterien des Christentums“ der „trinitarischen Gottessohnschaft des präexistenten Logos sowie in dessen menschlicher Geburt in Jesus Christus“⁴⁸. Mit der christlichen Glaubensstradition

versteht auch Nikolaus unter „Gotteskindschaft“ zunächst und grundlegend den Inbegriff der übernatürlichen Berufung, Begnadung und Vollendung, die Gott den Erlösten zuteil werden läßt. Ungewöhnliche Akzente legt er jedoch mitunter, im Vergleich mit der scholastischen Theologie, auf die eschatologische Zielbestimmung des Menschen zur Gottesschau als der Vollverwirklichung der *filiatio Dei*.⁴⁹

⁴⁶ Vgl. Haubst, Streifzüge, 405.

⁴⁷ Vgl. Haubst, Streifzüge, 405.

⁴⁸ Vgl. Haubst, Streifzüge, 405.

⁴⁹ Haubst, Streifzüge, 406.

Es scheint, als seien es gerade diese „ungewöhnliche[n] Akzente [...] im Vergleich mit der scholastischen Theologie“ im Hinblick auf die Bestimmung von „Gotteskindschaft“, die Cusanus systematisch in umfassender Weise von den scholastischen Theologen seiner Zeit unterscheidet. An dieser Stelle scheint mir einer dieser Akzente sozusagen scholastisch eingeebnet zu werden: das $\theta\acute{\epsilon}\omega\sigma\iota\varsigma$ -Erlebnis in der höchsten Intellekttätigkeit bei Cusanus ist gerade nicht eschatologisch, sondern prä-eschatologische *praegustatio*.

Haubst fährt fort mit einer Bestimmung des „Kindschafts“-Motivs als strukturbestimmendes Theologem im Denken des Kusaners:

Gerade von daher wird diese auch zu einem Leitprinzip seiner Soteriologie sowie, Hand in Hand mit dem moraltheologischen Motiv der *imitatio Christi*, zu einem der dominierenden Themen seiner gesamten Lehre vom geistlichen Leben bis hinauf zu den Höhen seiner Christusbisexualität, -sofern man die starke Christozentrik und Christusliebe, von der nicht nur seine Predigten, sondern auch die Systematik seines philosophisch-theologischen Denkens durchdrungen und durchglüht sind, mit dem Prädikat „mystisch“ belegen will.⁵⁰

Mir scheint, an dieser Stelle ist defensiver zu formulieren: „Christozentrik und Christusliebe“ mag das Hauptmotiv auch des philosophisch-theologischen Denkens sein; allein, die Kleinen Schriften formulieren philosophisch-systematisch, nicht christlich-dogmatisch, die Systemstelle, die mit „Christus-“ konnotiert wird. Und, vor allem bieten sie, falls man dies überhaupt so nennen möchte, allenfalls einen Aufriß des theoretischen Hintergrundes einer praktischen Lehre der „*imitatio Christi*“. Anders formuliert, der Kusaner bringt in seinen Kleinen Schriften keine praktische Tugendlehre, sondern axiologische Nebenbemerkungen zu seiner Kosmologie des Einen, das mit dem Guten koinzidiert.

Der allgemeine Eindruck, den der Kusaner bei der Lektüre seiner Kleinen Schriften im Hinblick auf seine $\theta\acute{\epsilon}\omega\sigma\iota\varsigma$ -Lehre vermittelt, ist, daß die Grundlage und Methode dieser Spiritualität mit einem Wort Festugières über die Spiritualität der Schule von

⁵⁰ Haubst, *Streifzüge*, 406.

Alexandria treffend charakterisiert scheint: man wird sie ansprechen können als eine Form von „philosophical spirituality“.⁵¹

Festugière bestimmt die alexandrinische „philosophical spirituality“ als „intellectualistic or super-intellectual mysticism“.⁵² Für die Gnoseologie der cusanischen *θέωσις*-Lehre ist dies in systematisch-struktureller Hinsicht sicher ebenso zutreffend; gleichwohl wird die Kehrseite der „philosophical spirituality“ in der Biographie des Kusaners kaum Anhalt finden: sie führe, so zitiert Lossky Festugière weiter, zu „a kind of exclusively contemplative life which leaves no room at all for action inspired by love.“⁵³

Man wird dem unermüdlichen Legationsreisenden Cusanus kaum Weltflucht mittels Rückzug in eine strenge *vita contemplativa* nachsagen können; gleichwohl trifft die Kritik Festugières, der „philosophical spirituality“ fehle die ethische Dimension, durchaus auch den Kusaner. Bemerkenswerterweise blendet die intellektual fokussierte *θέωσις*-Lehre des Kusaners deren ethische Dimension fast vollständig aus, von einigen allgemeinen axiologischen Bemerkungen in „De quaerendo Deum“ abgesehen.

Stattdessen wird man auch Festugières Bestimmung der Erlangung von Perfektion im alexandrinischen Denken in cusanischen Texten wiederfinden. Im Kontext alexandrinischer Spiritualität gilt: „Perfection is equated to contemplation, and to contemplate is to see God in an immediate vision.“⁵⁴ Tatsächlich könnte man dies in ähnlicher Weise für Cusanus vertreten: *θέωσις* ist bei Cusanus Anweg zur und Eintritt der Perfektion des Intellektvollzuges. *θέωσις* ist der Vorgang, in dem der aktive Intellektvollzug seine Vollform erreicht, wobei und indem er aus dem Dual von Erkenntnissubjekt und Erkenntnisobjekt heraus in ihrer beider *unio* übergeht.

Gleichwohl bildet die *θέωσις* das *Ziel im Fluchtpunkt* der *docta ignorantia*. Diese höchste Tätigkeit des Intellektes als Übergang der Erkenntnisrelate in ihre *unio* ist zwar formal zu denken, gleichwohl real nicht zu vollziehen; was sie systematisch-strukturell konzipiert, ist real allenfalls als Widerfahrnis zu empfangen.

⁵¹ Lossky, *Vision*, 47.

⁵² Lossky, *Vision*, 47.

⁵³ Lossky, *Vision*, 47.

⁵⁴ Lossky, *Vision*, 47. Die Zitate Festugière bei Lossky alle: (ibid. p. 139).

Auf der Ebene des menschlichen Individuums bedeutet $\theta\acute{\epsilon}\omega\sigma\iota\varsigma$ nach Nikolaus „die Kenntnis Gottes und des Wortes oder innere Schau“; diese gilt ihm als „äußerste Vollendung“ des Gattungswesens Mensch, die dem Individuum zugänglich ist.⁵⁵ Cusanus bestimmt sie als intellektuale Schau,⁵⁶ als *theoria*, zu der ein „leiterhafte[r] Aufstieg“ führt, der auf dem Gedanken beruht, das göttliche Schauen selbst bilde eine *manuductio* zu diesem Aufstieg: „Et ut id ipsum inquiramus, ad visum respiciamus.“⁵⁷ Gleichzeitig führt das individuelle Erlebnis der *unio* mit „Gott und dem Wort“ hinüber in die kosmische Dimension der *unio*, d. h. $\theta\acute{\epsilon}\omega\sigma\iota\varsigma$ ist in ihrer vollkommenen Form die *unio* des Geschöpfes mit seinem Schöpfer und in ihm und durch ihn mit der ganzen Schöpfung. Nikolaus schreibt:

Kindschaft ist also die Loslösung von aller Andersheit und Verschiedenheit und die Auflösung aller in Eines, und damit zugleich Überströmen des Einen in Alles; das ist die Theosis selbst. [...] in vernunftthafter Schau [...] werden wir wahrhaftig Gott ähnlich, weil wir dazu emporgehoben werden, in dem Einen, in dem Alles ist, und in Allem, in dem Eines ist, er selbst zu sein.⁵⁸

Cusanus' $\theta\acute{\epsilon}\omega\sigma\iota\varsigma$ -Lehre beruht auf einem Modell intellektualer Schau, und damit beharrt sie auf der systematischen Funktion der *theoria* für die Gotteslehre, die die westliche Theologie, so Kerr, stillgestellt (to deactivate) hat.

⁵⁵ De fil. (h IV, n.53). [...] ultimam scilicet intellectus perfectionem [...]

⁵⁶ Vgl. De quaer. (h IV, n.32). Sed iam [...] videamus, quonam modo ducebimur ad scalarem ascensum theoriae dictae, cum ad ignotum penitus non moveamur. Aber laß' uns nun weiter sehen, [...] auf welche Weise wir denn zum leiterhaften Aufstieg der genannten Schau geführt werden, weil wir zu einem völlig Unbekannten ja nicht hinbewegt werden.

⁵⁷ Vgl. De quaer. (h IV, n.32). Und damit wir dieses selbst erforschen, lass' uns auf das Sehen zurückblicken.

⁵⁸ De fil. (h IV, n.70). Filiatio igitur est ablatio omnis alteritatis et diversitatis et resolutio omnium in unum, quae est et transfusio unius in omnia. Et haec theosis ipsa. [...] in intellectuali intuitione [...] recte deificamur, quando ad hoc exaltamur, ut in uno simus ipsum in quo omnia et in omnibus unum.

I.2. θέωσις philosophisch-theologisch:
Ausgewählte historische Konzeptualisierungen

Aufgrund des weitestgehenden Ausfalls dokumentierter einschlägiger Rezeption ist ein historisch-genetischer Zugriff auf Quellen der cusanischen θέωσις-Konzeption praktisch nicht zu leisten.

Nicht zuletzt dank der magistralen Beiträge Werner Beierwaltes⁵⁹ sind die Bezüge des Nikolaus von Kues zu Eriugena, Proklos, Platon und Plotin längst Gemeingut des Cusanusbildes. Insofern wäre gesichert und also sicher möglich zu behaupten, daß Nikolaus von Kues⁶⁰ θέωσις-Konzeption eine patristisch geprägte sei.

Die ungleich unklarere Frage hingegen stellt sich hinsichtlich der griechischen Väter der θέωσις-Tradition: ist in irgendeiner Weise zu sichern, ob Cusanus die Schriften der Kappadozier gekannt hat? Zu denken ist an Basilius den Großen, an Gregor von Nyssa, Gregor von Nazianz, Maximus Confessor (verbirgt der sich tatsächlich hinter dem „Maximus monachos“ der „Apologia“⁵⁹, wie Peter Casarella behauptet?), oder gar, zur Zeit des Cusanus aktuelle byzantinische Leitphilosophie, die Lehren des Gregor Palamas?

Vor diesem Hintergrund entscheide ich mich - wie Nancy J. Hudson vor mir - für die Aufsuche systematischer Charakteristika, die die cusanische θέωσις-Lehre mit verschiedenen historischen Konzeptualisierungen des θέωσις-Gedankens teilt.⁶⁰

⁵⁹ Vgl. Apol. (h II, n.30).

Peter Casarella weist darauf hin, Cusanus habe sich bereits zur Zeit der „Apologia“ mit den Scholien des Maximus Confessor befaßt. Vgl. Peter Casarella, Wer schrieb die ex greco-Notizen im Codex Cusanus 44?, in MFCG 22, 1995, 123-32; 127 Anm. 25. Doch eine „...ernsthafte Beschäftigung von Nikolaus von Kues und seinem Kreis mit der Vätertheologie“ finde erst „in den Jahren 1462-1463“ statt. „Die Schriften und Kommentare von Maximus dem Bekenner, Johannes Chrysostomus, Pseudo-Athanasius und anderen griechischen Vätern spielten jetzt eine entscheidende Rolle in seiner geistlichen Entwicklung.“ Vgl. Casarella, ex-greco-Notizen, 131.

Damit wäre wenigstens ein lebenslanges Interesse des Kusaners an der griechischen Theologie und Spiritualität belegt; gleichwohl kommt diese Vertiefung des Interesses für die hier verfolgten Überlegungen gute zwanzig Jahre zu spät.

⁶⁰ Die θέωσις-Lehre der „Kleinen Schriften“ ist eine kosmologisch-gnoseologische; θέωσις ist Vergöttlichung des *intellectus* als Widerfahrnis, als Ziel im Fluchtpunkt apopathischer Gotteserkenntnis der spekulativen Vernunft innerhalb eines Schöpfungskosmos, in dem das inkarnierte Wort als *maximum contractum* im *maximum absolutum* Schöpfung und Schöpfer zusammenschließt und so dem *intellectus* seine θέωσις als Ziel des nichtwissenden Aufstiegs zum Schöpfer im geschenkten Überstieg über alles Geschaffene widerfahren läßt. D. h., in seinen „Kleinen Schriften“ verzichtet Cusanus augenscheinlich auf die Entfaltung einer christologisch-soteriologischen *deificatio*- oder *filiatio*-Lehre, und gleichzeitig ebenso auf den Versuch eines Anschlusses

Den $\theta\acute{\epsilon}\omega\sigma\iota\varsigma$ -Gedanken als Teil der „Spiritualität der Ostkirche“ im lateinischen Westen wenigstens implizit eingeführt hat, so Beierwaltes, wohl Eriugena. Das „Denken Eriugenas“, so Beierwaltes weiter, bildet „das herausragende Paradigma für die produktive Aufnahme platonischer und neuplatonischer Denkstrukturen im frühen Mittelalter nach Augustinus und Boethius“, ist selber aber abhängig von „Dionysius Areopagita: magnus et divinus manifestator“.⁶¹ Als dessen Übersetzer und Ausleger

vermittelte Eriugena eine neue, von der Philosophie des Platonismus geprägte und zugleich durch die Spiritualität der Ostkirche bestimmte Denkform, die als ein Grundzug mittelalterlichen Denkens bis zu Cusanus und Ficino hin wirksam blieb [...].⁶²

In den folgenden Abschnitten geht es mir darum, einige Charakteristika dieser Spiritualität, die sich motivisch und systematisch in der $\theta\acute{\epsilon}\omega\sigma\iota\varsigma$ -Lehre des Kusaners wiederfinden, in wenn auch knapper Skizze anzudeuten.

I.2.1 Alexandria

„The doctrine of deification as the Byzantine Church knew it was in its origins essentially an Alexandrian *theologoumenon*.“⁶³ Und in der Tat ist der Beitrag der Schule von Alexandria beträchtlich und bemerkenswert; er umfaßt

an ostkirchliche Energienlehren, was beim zeitgenössischen Entwicklungsstand der $\theta\acute{\epsilon}\omega\sigma\iota\varsigma$ -Lehre in Byzanz, es sei nur an Gregorios Palamas erinnert, durchaus auch möglich gewesen wäre. Stattdessen konzentriert sich Nicolaus auf den Gedanken der $\theta\acute{\epsilon}\omega\sigma\iota\varsigma$ als *Perfektion des Philosophen* resp. *philosophischen Theologen* durch die Methode apophatischer Gotteserkenntnis innerhalb einer *complicatio-explicatio*-Kosmologie, die ihrerseits das Verhältnis Gottes als des absoluten Einen zu seiner Schöpfung expliziert. Dadurch wirkt die $\theta\acute{\epsilon}\omega\sigma\iota\varsigma$ -Lehre der „Kleinen Schriften“ reduziert-archaisch. Angesichts dessen legt sich der Gedanke nahe, nicht auf zeitlich spätere, christologisch orientierte $\theta\acute{\epsilon}\omega\sigma\iota\varsigma$ -Lehren zurückzugreifen, sondern nach Analogien cusanischer Motivationen und Motiven in frühen patristischen Ansätzen der $\theta\acute{\epsilon}\omega\sigma\iota\varsigma$ -Lehre zu suchen wie eben bei Klemens von Alexandrien als Vertreter der alexandrinischen „philosophical spirituality“, bei Athanasius und seinem „Spiegelgleichnis“ als Reaktion auf das Problem früherer christlicher platonischer Entwürfe, nach der *creatio-ex-nihilo*-Lehre das ontologische Verhältnis Gottes und der Seele neu zu denken, und eben bei Dionysius Areopagita und seinem Gottesbegriff des Über-Seienden, des absoluten Seins, der absoluten Einheit.

⁶¹ Vgl. Beierwaltes, *Theophanie*, 103.

⁶² Beierwaltes, *Theophanie*, 103f.

⁶³ Russell, *Doctrine*, 115.

the devising of a technical vocabulary, the elaboration of a philosophical framework, the borrowing motifs from Hellenistic and Enochic Judaism, the enlargement of biblical support through the allegorical exegesis of Scripture, and the development of a correlative christology all took place in Alexandria, shaped by the unique character of Alexandrian Christianity.⁶⁴

Schlüsselfiguren dieser Lehrentwicklung sind Klemens von Alexandrien und Origenes; Klemens als „innovator“, Origenes als „teacher and biblical scholar, who, building on Klement, established deification as one of the Church’s most striking metaphors of salvation“.⁶⁵

Keineswegs aber konzipiert die alexandrinische Schule den Weg zur *θέωσις* als einen solchen, der spirituellen Spezialisten oder einer „Bildungselite“⁶⁶ vorbehalten wäre; im Gegenteil ist dieser Weg offen für jeden Menschen:

The search for God began with an inward journey. Ever since Plato, ‚Know thyself‘ had been the starting-point of wisdom (cf. Charm. 164d; Ep. 7. 341-2). To embark upon a programme of spiritual development, however, one did not need to belong to the educated elite.

Any ‚literate but not especially learned‘ person who wanted to investigate ‚his actual or potential relationship with God‘ could always find a suitable teacher.⁶⁷

Es ist diese von Cusanus geteilte Auffassung der allgemeinen Zugänglichkeit des mystischen Aufstiegs, die die Figur des Laien in den „Idiota“-Schriften hervorbringen wird; die Figur des Laien ist das literarische Bekenntnis des Cusaners zu dieser Auffassung, wenn etwa der Laie in „De sapientia I“ als Weisheitslehrer, ja Seelenführer auftritt, der den Rhetor das Buch zu lesen lehrt, das der Finger Gottes geschrieben hat; als ein Vorläufer des Laien tritt in „De genesi“ tatsächlich Nikolaus selbst auf. Und auch die Dialogform von „De deo abscondito“ sowie die Briefform von „De

⁶⁴ Russell, *Doctrine*, 115.

⁶⁵ Vgl. Russell, *Doctrine*, 115.

⁶⁶ Vgl. Russell, *Doctrine*, 115.

⁶⁷ Russell, *Doctrine*, 117.

quaerendo Deum“, „De filiatione Dei“ und „De dato patris luminum“ weist bereits in die Richtung, die die alexandrinische Theologie vorentworfen hat.

Obwohl Norman Russell auch Origenes in die Reihe der Schlüsselfiguren der Schule von Alexandria einschließt, konzentriere ich mich auf Klemens und Athanasius. Allen dreien ist der Grundansatz gemeinsam, auf die platonischen Dialoge „Timaios“ und „Theaitetos“ zu rekurrieren; ihre gemeinsame Basis ist die Konzeption der Perfektion des Philosophen.

Die christliche Konzeption der Perfektion des Philosophen verbindet 2 Petr 1, 4 und den Gedanken der Flucht vor den „verderblichen Begierden [...] in der Welt“, mit dem ihm korrespondierenden Grundgedanken von Platons „Theaitetos“ 176A, der Flucht des Philosophen vor dem Bösen in der endlichen Welt in die Welt des göttlichen Guten: „Der Weg dorthin ist Verähnlichung mit Gott soweit als möglich, und diese Verähnlichung besteht darin, daß man gerecht und fromm sei mit Einsicht.“⁶⁸

Dies Ideal des christlichen Philosophen wird besonders im Schrifttum der Alexandriner entwickelt: „The Christian philosopher may be called a ‚god‘ because he has become like God through the attainment of gnosis and dispassion“;⁶⁹ dieses Konzept, das Klemens mit dem terminus gr. θεοποίηω zusammenfaßt,⁷⁰ scheint auch Cusanus‘ intellektuellen Zugang zur Mystik zu grundieren. „Die Möglichkeit, diesem Imperativ“ der Perfektion des Philosophen „zu folgen“, so Beierwaltes,

gründet in der Struktur analogie zwischen der im Kosmos wirksamen und in seinem Bewegt-Sein sich zeigenden Ordnung, die durch das Gute selbst [...] bestimmt ist, und der Bewegung der menschlichen Seele in ihrer höchsten Form der Vernunft. Die Seele soll durch begreifende Einsicht in die kosmische Ordnung und in der Erfahrung ihrer eigenen Vernünftigkeit eben diese Analogie in sich selbst als einem Bild der Ideen und von deren Grund realisieren.⁷¹

⁶⁸ Platon, Theätet 176a., in: Platon, Sämtliche Werke 3, 200. Vgl. Beierwaltes, Norm des Lebens, 138, näherhin Anm. 58, ebd.

⁶⁹ Russell, Deification 9.

⁷⁰ Russell, Deification, 9 und ausführlich 122.

⁷¹ Beierwaltes, Norm des Lebens, 138.

Vor diesem Hintergrund wird die spekulative Tätigkeit unmittelbar praktische ethische Bemühung, und diese wiederum ist ebenso unmittelbar darauf angewiesen, das spekulativ Erfaßte ins praktische Leben zu übersetzen:

„Unsterbliches und Göttliches zu denken“ - wie der Timaios es fordert - kann nicht als eine in sich bleibende abstrakte Tätigkeit intendiert sein, sondern muß zum Anstoß werden, an eben diesem Unsterblichen und Göttlichen Maß zu nehmen für die eigene Lebensbewegung; nur durch eine derartige Einsicht ist ‚eudaimonia‘, wenn überhaupt, möglich.⁷²

Diese Verähnlichungsbemühung hat allerdings ein spezifisches Verhältnis zwischen Mensch und dem Einen (resp. Gott) zur Bedingung, das charakterisiert sein muß durch eine Ähnlichkeit bei aller disproportional größeren Unähnlichkeit auf seiten des Menschen, die „im Akt des Bewußt-Werdens eben dieses dem Ursprung Ähnlichen entfaltet und gesteigert werden soll“.⁷³ Im Denken des Cusanus nach „De docta ignorantia“ bedeutet dies, der Mensch muß sich als *esse ab esse* - verschränktes göttliches Sein - erkennen.

I.2.1.1. Klemens

„Clement of Alexandria (c.150 to c.215) was the first ecclesiastical writer to apply the technical terms of deification to the Christian life.“⁷⁴ Aber nicht allein aufgrund dessen soll er in dieser kurzen Skizze der Geschichte der *θέωσις*-Konzeption aufgenommen werden. Klemens steht mit seiner ganzen intellektuellen Biographie und folgerichtig seiner Lebensgeschichte für die frühe christliche Platonrezeption:

Before becoming a Christian, Clement had been a Platonist. His knowledge of Plato was not mediated through any Jewish or Christian writer but was extensive and first-hand. More precisely, he was a Middle Platonist [...]. The goal of this Platonism was to become like a God so far as

⁷² Beierwaltes, Norm des Lebens, 138.

⁷³ Beierwaltes, Norm des Lebens, 138.

⁷⁴ Russell, Doctrine, 121.

possible. Clement's pursuit of it brought him to Christianity even before he got to Egypt.⁷⁵

Klemens sieht im Wesentlichen zwei Wege zur Vergöttlichung des Menschen; zum einen die Unterweisung durch Gott, zum anderen die Nachahmung Christi.

Russell faßt den ersteren Weg zusammen:

According to Clement, the Christian is deified by a heavenly teaching (Prot. 11.114.4); when fully perfected after the likeness of his teacher, he ‚becomes a god while still moving about in the flesh‘ (ἐνσαρκὶ περιπολῶν θεός) (Strom. 7. 101.4); and at the end of his life he is enthroned ‚with the other gods‘ in the heavenly places.⁷⁶

Die Formulierung des „becomes a god while still moving about in the flesh“ (ἐνσαρκὶ περιπολῶν θεός)“ führt auf ein gravierendes systematisches Problem:

Clement teaches a supremely transcendent God, in whom participation is not a ‚natural relation, as the founders of the heresies declare‘ (Strom. 2. 16. 73), yet his doctrine of man has divinity as its *telos*.⁷⁷

Die Apophatik seines Gottesbegriffes und seine Anthropologie lassen sich nur dann in Einklang bringen, wenn sie sich in einer Christologie verbinden,

which does justice to both the human and the divine in Christ“. For a transcendent God can only be approached by human beings in an intimate way if he has first united himself to human nature in the person of Christ.⁷⁸

Die Klärung der christologischen Problematik, die Klemens' Konzeption der Vergöttlichung vorausgehen müßte, wird erst mit dem Konzil von Nizäa erreicht. Gleichwohl zeigt sich das systematische Kernproblem auch in Cusanus' Kosmologie der Verschränkung, in der die Christologie in „De docta ignorantia“ Christus entsprechend den kosmologischen Bedingungen der Verschränkung und näherhin des Verhältnisses zwischen Gott und dem in Verschränkung Geschaffenen konzipiert.

⁷⁵ Russell, *Doctrine*, 123.

⁷⁶ Russell, *Doctrine*, 121.

⁷⁷ Russell, *Doctrine*, 121

⁷⁸ Vgl. Russell, *Doctrine*, 121.

Das Motiv der göttlichen Unterweisung des Menschen mit dem Ziel der Vergöttlichung findet sich auch in Klemens' „Protrepticus“: hier schließt er sich der „exchange formula“ des Irenäus an,⁷⁹ nach der die Fleischwerdung des Wortes begründet wird

that the Word now speaks to us ,having become man in order that you too may learn from a man how it is even possible for a man to become a god‘ (ὁ λόγος ὁ τοῦ θεοῦ ἄνθρωπος γενομενος, ἵνα δὴ καὶ σὺ παρὰ ἀνθρώπου μάθῃς, πῆ ποτε ἄρα ἄνθρωπος γένηται θεός). Prot. 1. 8. 4.⁸⁰

Näherhin unterweist nun das fleischgewordene Wort, Christus Jesus, die Menschen, indem

through the Scriptures Christ manifests himself as light and life of the world [...] ,making men divine by a heavenly teaching‘ (οὐρανίῳ διδασκαλίᾳ θεοποιῶ τὸν ἄνθρωπον), ,putting laws into their minds and writing them upon the heart‘ (Prot. 11. 114. 4; cf. Jer. 31: 33 and Hebr. 8: 10).⁸¹

Die Wahrheit Christi ist „divine knowledge (γνώσιν θείαν)“, das den Gläubigen, der sie erlangt, zu Klugheit oder praktischer Weisheit („prudence or practical wisdom (φρόνησιν)“ führt:

„Divine knowledge and practical wisdom are roughly equivalent, says Clement, ,and are found in those who are being deified‘ (ἐντοῖςθεοποιουμένοις). They are divine and contemplative, unlike self-control (σωφροσύνη), for example, which is merely human - an imperfect practical wisdom, so to speak - and therefore render a person like God (Strom. 6. 125. 4).⁸²

Neben der vergöttlichenden Wirkung der Nachahmung Christi kennt Klemens noch einen weiteren Weg, der seiner systematischen Struktur nach der kusanischen θέωσις-Lehre wesentlich näherliegt: die Vergöttlichung durch Kontemplation.

⁷⁹ Vgl. Russell, Doctrine, 121.

⁸⁰ Russell, Doctrine, 123.

⁸¹ Vgl. Russell, Doctrine, 123.

⁸² Russell, Doctrine, 126.

Klemens schreibt:

'Blessed is he who [...] studies the undecaying order of immortal nature to perceive how it came into existence and in what way and what manner it subsists. The practice of shameful deeds never adheres to such men' (Euripides, frg.910). Plato therefore rightly says too that he who devotes himself to the contemplation of the ideas will live as a god among men. (Sophist) The intellect is the place of ideas, and the intellect is God. He therefore called him who contemplates the invisible God a living god among men.[...] For when the soul has transcended the created world and is alone by itself and associates with the Ideas, like the 'coryphaeus' in the Theaetetus (173c), it has already become like an angel and will be with Christ, since it has become contemplative and always contemplates the will of God, in truth 'alone wise, while the rest flit like shadows' (Odyssey 10. 495) (Strom 4. 155).⁸³

Die Idee der Anähnlichung an Gott hat ihren möglicherweise klarsten Anhalt an Gen 1, 26, der Erschaffung des Menschen nach Bild und Ähnlichkeit Gottes. Klemens nun unterscheidet Bild und Ähnlichkeit:

man being created in the image of God but only receiving the likeness when he has attained perfection (Strom. 2. 131. 5; cf. Mayer 1942, and Mortley 1973). Both image and likeness refer not to the First Cause - God's utter transcendence precludes this - but to the Logos. Man is an image of the image.⁸⁴

Im Grunde enthält diese Auffassung vom Verhältnis von Bild und Ähnlichkeit die Grundstruktur des cusanischen Spiegelgleichnisses.

Wladimir Lossky weist im Zusammenhang mit Klemens' Idee der Kontemplation als Weg zur Vergöttlichung noch auf einige weitere Aspekte hin. Zunächst charakterisiert er die Spiritualität des Weges der Kontemplation unter Bezug auf Festugière mit dessen Begriff als „philosophical spirituality“, die sich wie folgt definiert:

⁸³ Russell, Doctrine, 127.

⁸⁴ Russell, Doctrine, 135.

It is an intellectualistic or super-intellectualistic mysticism, leading to a kind of exclusively contemplative life which leaves no room at all for action inspired by love.

Perfection is equated to contemplation, and to contemplate is to see God in an immediate vision.⁸⁵

Diese Perfektion zu erreichen lehrt Klemens, so Lossky, unter anderem mittels eines spezifischen „intellectual process which ends in contemplation“:

Beginning with a body, we proceed by series of abstractions which first of all suppress its physical qualities. There remains a certain extension. By suppressing the dimensions of depth, size, length, we obtain a point occupying a certain place, the site of the point in space: we find ourselves confronted by a certain unity, an intelligible monad. If then we suppress all that can be attributed to beings, both corporeal and incorporeal, we are precipitated [...] into the majesty [...] of Christ; if we pass on from there through sanctity towards the abyss [...], we will have a particular knowledge of God, "who contains it all" [...], in this way coming to know not what He is, but what He is not [...].⁸⁶

In „De quaerendo Deum“ schlägt Cusanus zwei Wege zur Kontemplation Gottes als dem absoluten Einen vor, die in dieser Methode Klemens' bereits aufscheinen: zum einen die „rückführende Methode“, zum anderen die Meditation des Menschen in seiner physisch-geistigen, kontingent-endlichen Verfaßtheit als Gleichnis, das zur Einsicht in das Über-Sein Gottes führen soll.

I.2.1.2. Das Konzil von Nizäa und die Folgen der creatio-ex-nihilo-Lehre für die mystische Theologie

„The Council of Nicaea, held in 325, marks a watershed in the history of Christian theology“,⁸⁷ denn seine dogmatischen Entscheidungen beruhen auf dem, was Friedo

⁸⁵ Lossky, Vision, 47.

⁸⁶ Klemens, Stromateis V, 11. PG 9, cols. 101-8; zit. nach Übers. in Lossky, Vision 47f.

⁸⁷ Louth, Origins, 75.

Ricken 1969 als „Krisis des altchristlichen Platonismus“ bezeichnet⁸⁸ hat: die systematischen Konsequenzen der Lehre von der *creatio ex nihilo* im christlichen platonischen Denkraum.

Diese Krise des frühchristlichen Platonismus bildet sich welthistorisch exemplarisch ab im *Arianismustreit* und seiner Entscheidung auf dem Konzil von Nizäa. Diese verbindet sich mit dem Namen des Athanasius und, vielleicht prominenter, des Arius.

Es ist bemerkenswerterweise eine gemeinsame doktrinale Grundüberzeugung, deren christologische Konsequenzen Athanasius und Arius in Unversöhnlichkeit verbindet. Dieses „striking agreement“ betrifft ihrer beider Schöpfungslehre, „a very clearly articulated doctrine of *creatio ex nihilo*“:⁸⁹

Creation ex nihilo means for them that there is a complete contrast between God and the created order, between the uncreated and self-subsistent, and that which is created out of nothing by the will of God. There is no intermediate zone between God and the world.⁹⁰

Daß mit der Lehre von der *creatio ex nihilo* keine „intermediate zone“, keine Vermittlungsstufe⁹¹ mehr angenommen werden kann, die bis dahin als der „Logos of God (an idea found in Middle Platonism)“⁹² identifiziert wurde, führt nun auf das Problem

posed by the Arian controversy [...] how to re-think the understanding of God's relationship to the world, now that no such intermediate zone could be admitted, and the conclusions of such rethinking were dramatic: Arius consigned the Word to the created order; the Orthodox consigned him to the realm of the (now strictly) divine.⁹³

Hier entsteht das Problem, das Cusanus in „De docta ignorantia“ und allen weiteren kosmologischen Darstellungen nicht verläßt: der Übergang des Einen in das Viele, der nicht erkannt werden kann, allenfalls spekulierend rekonstruiert. Im Grund ist

⁸⁸ Vgl. Friedo Ricken, Nikaia als Krisis des altchristlichen Platonismus, in: *Theologie und Philosophie* 44 (1969), 321-341.

⁸⁹ Louth, *Origins*, 75.

⁹⁰ Louth, *Origins*, 75f.

⁹¹ Übers. SpA

⁹² Vgl. Louth, *Origins*, 75.

⁹³ Louth, *Origins*, 76.

selbst der cusanische Christus als kosmologisch-systematisches Bindeglied zwischen dem *maximum absolutum* und dem *maximum contractum* diesem Problem geschuldet.

Die Grenze zwischen Transzendenz und Immanenz, zwischen Gott und Schöpfung, die die *creatio ex nihilo* zieht, hat unmittelbar geistliche Konsequenzen im Bereich der Lehre von der Kontemplation. Gemäß platonischer Auffassung ist die menschliche Seele „pre-existent and immortal“; nun aber zieht die *creatio-ex-nihilo*-Lehre die Grenzen neu:

[...] the doctrine of creation ex nihilo implies that the most fundamental ontological divide is between God and the created order, to which latter both soul and body belong. The soul has nothing in common with God; there is no kinship between it and the divine. Its kinship is with its body, in virtue of their common creation, rather than with God. Contemplation can no longer realize a kinship with the divine, for there is no such kinship [...].⁹⁴

I.2.1.3 Athanasius

„The theologian whose name is most closely associated with Nicene Orthodoxy is Athanasius, who attended the Council as a deacon in the company of Alexander, Patriarch of Alexandria“.⁹⁵

Nach Nizäa und der Zuordnung der Seele zur Ordnung des Geschaffenen, und daher nicht länger essentiellen, sondern kausativen Partizipation am göttlichen Sein, entwickelt Athanasius einen Gedanken, der die vergöttlichende Wirkung der Kontemplation unter den neuen ontologischen Gegebenheiten rekonstruieren soll: die *Seele als Spiegel*.

Bevor die Seele als Spiegel Gottes fungieren kann, ist zunächst ihr gegenwärtiger Status zu bestimmen: für Athanasius ist die Seele, die *ex nihilo* geschaffen ist und da-

⁹⁴ Vgl. Louth, *Origins*, 75.

⁹⁵ Louth, *Origins*, 77.

mit nicht als *consubstantialis Patri* definiert werden darf, in Bild und Ähnlichkeit Gottes post-lapsarisch „so damaged that the Incarnation of the very image of God - the *Logos* - after the pattern of which the soul was originally fashioned is necessary if man is to be saved“.⁹⁶ Hier nun hat die „exchange formula“ ihren Ort:

[...] to quote Athanasius: ‚The Word became man that we might become divine; he revealed himself through a body that we might receive an idea of the invisible Father‘ (De incarnatione, 54).⁹⁷

Es gilt also, in der Seele Bild und Ähnlichkeit Gottes wiederherzustellen. Damit wird gleichzeitig auch der Begriff von Vergöttlichung neu bestimmt:

[...] divinization is not about some direct relationship between the soul and God, as in Origen’s theory of contemplation. The soul is divinized, or better, man is divinized, as he is restored to conformity with the image of God, that is, the Word, by the condescension of the Word himself to our fallen state in the Incarnation.⁹⁸

Diese Restaurierung des Bildes Gottes nun faßt Athanasius in „Contra Gentes“ in das Gleichnis einer Selbstkorrektur des „Spiegels Seele“:

Da sie sich nämlich von Gott abgewandt und vergessen hat, ein Ebenbild des guten Gottes zu sein, erkennt sie jetzt nicht mehr mit der ihr eigenen Kraft Gott, das Wort, nach dem sie erschaffen ist; vielmehr macht sie sich, nach dem sie sich nach außen gewandt hat, Gedanken über das Nichtseiende und stellt es sich vor. Denn mit dem Wust der sinnlichen Begierden hat sie gleichsam den Spiegel in sich verdeckt, in dem allein sie das Bild des Vaters schauen konnte, und sieht jetzt nicht mehr, woran die Seele zu denken hat; vielmehr treibt sie sich überall herum und sieht nur das, was auf die Sinnesorgane wirkt. Deshalb stellt sie sich, angefüllt mit lauter fleischlichen Begierden und verwirrt von diesen Vorspiegelungen, nunmehr den Gott, den sie im Herzen vergessen hatte, in körperlichen und sinnlichen Dingen vor, indem sie den Namen Gott auf die

⁹⁶ Vgl. Louth, *Origins*, 78.

⁹⁷ Vgl. Louth, *Origins*, 78.

⁹⁸ Vgl. Louth, *Origins*, 78f.

sichtbaren Dinge überträgt und nur das verherrlicht, was ihr beliebt und was sie willkommen findet.⁹⁹

Athanasius geht aus vom Gedanken, die Seele sei „Ebenbild des guten Gottes“ in der Weise, daß in ihr „gleichsam“ als einem „Spiegel“ das „Bild des Vaters“ zu „schauen“ sei. Es ist die moralische Beschaffenheit des Spiegels, das „Bild des Vaters“ im Spiegel verdeckt, indem die Seele sich „Nichtseiende[s]“ „vorstellt“.

Dieses „Vorstellen“ ist durchaus räumlich gemeint; im Sinne eines „vor den Spiegel stellen“, den Spiegel also „verstellen“. Verstellt ist der Spiegel, der das Bild des Vaters erscheinen läßt, durch den „Wust der sinnlichen Begierden“, ‚Herumtreiberei‘ auf der Jagd nach dem, „was auf die Sinnesorgane wirkt“. All dies faßt Athanasius unter den Begriff des „Nichtseiende[n]“; es erscheint folgerichtig im Spiegel als „Vorspiegelungen“.

Athanasius' Gleichnis von der Seele als Spiegel und also Ort des Erscheinens Gottes im Spiegelbild bestimmt den moralischen Zustand des Spiegels als Konsequenz der Einsicht in das rechte Verhältnis von Gott und Welt.

Die „Erscheinungswelt“ ist dabei ebenso Quelle des erkenntnismäßigen Irrtums als moralischer Abirrung wie der rechten Erkenntnis als moralischer Führung. Athanasius fährt an anderer Stelle fort:

Das können sie aber nur, wenn sie allen Schmutz der Begierlichkeit, mit dem sie sich bedeckt haben, ablegen und sich so lange reinigen, bis sie jeden Fremdkörper aus der Seele entfernt haben und sie in ihrer ursprünglichen Gestalt herstellen, damit sie so in ihr das Wort des Vaters, nach dessen Bild sie im Anfang geschaffen wurden, schauen können. Denn nach Gottes Bild und Gleichnis ist sie erschaffen [...]. Daher schaut sie auch, wenn sie allen angehäuften Unrats der Sünde sich entledigt und nur das reine Abbild bewahrt, ganz natürlich, wenn dieses wieder aufleuchtet, wie in einem Spiegel das Wort, das Bild des Vaters, und erkennt in ihm den Vater, dessen Bild der Erlöser ist.

Wenn aber diese Seelenlehre nicht ausreicht, weil Dinge von außen her das Urteil der Seele trüben und sie so das Bessere nicht sieht, so kann

⁹⁹ Vgl. Athanasius, *Gegen die Heiden*, 8.

man wieder durch die Erscheinungswelt zur Erkenntnis Gottes gelangen, da die Schöpfung wie Schriftzüge durch ihre Ordnung und Harmonie ihren Herrn und Schöpfer anzeigt und laut verkündet.¹⁰⁰

Die Analogie der Seele als einem Spiegel, der in gereinigtem Zustand das Bild Gottes reflektiert, scheint eine originäre Idee des Athanasius gewesen zu sein,¹⁰¹ die ihrerseits auf Passagen aus Platons „Timaeos“ rekurriert:

Nun ist es auch nicht mehr schwer, alles das zu begreifen, was auf die Bilderzeugung in den Spiegeln und allem Glatten und Glänzenden sich bezieht; denn aus der gegenseitigen Vereinigung des inneren und äußeren Feuers und indem ferner beides stets an der glatten Fläche zu einem und vielfach gebrochen wird, erfolgen notwendig diese Erscheinungen, da das vom Gegenstande ausgehende Feuer mit dem des Sehstrahls an der Fläche des Glänzenden und Glatten sich vermischt.¹⁰²

Für die Analogie der Seele als Spiegel, in dem sie Gott schauen könne, ist in dieser Passage vor allem die Theorie Platons von der „Bilderzeugung“ auf einem Spiegel von Interesse: diese erfolgt, indem es zu einer „gegenseitigen Vereinigung des inneren und äußeren Feuers“ kommt, das „stets an der glatten Fläche zu einem und vielfach gebrochen wird“; das Spiegelbild ist demnach ein reales Seiendes außerhalb des Spiegels, allenfalls auf dem Spiegel, doch keinesfalls von der Spiegeloberfläche hervorgebrachte Vor-Spiegelung. Dieses Seiende ist gewissermaßen in vielfacher Brechung sichtbar gewordene Vereinigung. Louth interpretiert diese Stelle wie folgt:

According to Plato, [...] what happens when we see an image in a mirror is that the light from the eye meets the light from the thing seen on the surface of the mirror, and these two sets of rays of light mingle there, forming the mirror image that we see. So the mirror image actually exists, it is formed on the surface of the mirror; it is not, as in our modern understanding of these phenomena, an illusion caused by rays of light being reflected by the surface of the mirror.¹⁰³

¹⁰⁰ Vgl. Athanasius, Gegen die Heiden 34.

¹⁰¹ Vgl. Louth, Origins, 79.

¹⁰² Platon, Timaios 46a-c, in: Sämtliche Werke 4, 46.

¹⁰³ Vgl. Louth, Origins, 79.

It is important to realize this, for otherwise it is difficult to see that when the Fathers spoke of the soul reflecting the image of God like a mirror they were using an analogy to explain how the soul is the image of God.¹⁰⁴

Entscheidend für die Eignung des Spiegels als Analogie für die Rede der Abbildhaftigkeit der Seele ist eben diese von der modernen unterschiedenen Auffassung von der Natur eines Spiegelbildes.

Wäre ein Spiegelbild eine von der Spiegeloberfläche hervorgebrachte Reflexion, so wäre damit gesagt, daß der Spiegel in irgendeiner Weise geeignet wäre, das Urbild aufzunehmen und gespiegelt wiederzugeben. Die timaeische Vorstellung hält das Spiegelbild auf, ja vor der Spiegeloberfläche; Spiegelbild und Spiegel stehen in einer grundlegenden Differenz; die Fläche des Spiegels bildet gleichsam den Ort, an dem die Hervorbringung des Spiegelbildes stattfindet; diese wiederum besteht in vielfach gebrochener Vereinigung.

I.2.2 Dionysius Areopagita

Werner Beierwaltes hat in den Eingangspassagen seines magistralen Vortrags „Der verborgene Gott. Cusanus und Dionysius“¹⁰⁵ die größten cusanischen Ehrentitel für den Areopagiten zusammengestellt: Dionysius sei, so Cusanus, der „magnus Dionysius“, „theologorum maximus“, [...] „sapientissimus, maximus ille divinatorum scrutator, divinus vir“.¹⁰⁶ Angesichts dessen wird man sagen dürfen, daß Dionysius gleichsam zum Leitstern wird in seinen eigenen Bemühungen im Kontext derjenigen „Tradition philosophischer Theologie, die den verborgenen Gott zu denken versuchte und diesen Versuch zugleich in eine überbegriffliche mystische Schau Gottes überführte“.¹⁰⁷

¹⁰⁴ Vgl. Louth, *Origins*, 79.

¹⁰⁵ Vgl. Werner Beierwaltes, *Der verborgene Gott. Cusanus und Dionysius*. Trier ²2008.

¹⁰⁶ Vgl. Beierwaltes, *Cusanus und Dionysius*, 8.

¹⁰⁷ Vgl. Beierwaltes, *Cusanus und Dionysius*, 8.

In dieser Tradition verbinden sich die zwei Stränge: zum einen die negative Theologie, die Jesaja 45, 15 „vere tu es Deus absconditus, Deus Israel salvator“ „zum Ausgangs- und Zielpunkt der Frage nach Erkennbarkeit, Begreifbarkeit und Sagbarkeit des Seins Gottes“¹⁰⁸ macht, zum anderen die platonisch-neuplatonische Tradition der „Philosophie der Spätantike“, die

das von ihr mit Gott identisch gedachte erste Prinzip alles Seienden, das Gute oder Eine selbst, als ein - trotz aller Anstrengung des Begriffs - *in seinem Wesen Unbegreifbares und Unsagbares*¹⁰⁹

versteht. Cusanus nun, „hat, wie kein Anderer vor ihm, *bewußt* beide Perspektiven, die theologische *und* die philosophische, in die Einheit eines Gedankens zusammengeführt“,¹¹⁰ so Beierwaltes; doch es fragt sich, ob er damit nicht im Grund einfach die Denkweise des ostchristlichen Apophatikers übernimmt, wie sie der Areopagit mitbegründet hat.

Russell zufolge ist Dionysius Areopagita „after so many centuries, the first to offer a definition of deification“;¹¹¹ diese Definition findet sich in „De ecclesiastica Hierarchia“ I.3:

Das Prinzip dieser Hierarchie ist die „Quelle des Lebens“ (vgl. Jer 2,13), das Sein der Güte, die eine Ursache dessen, was ist, Dreiheit, aus der das Sein und das Gut-Sein (vgl. Gen 1,31) allem Seienden aus Güte zukommt. Diese über alles erhabene Glückseligkeit des obersten Gottesprinzips, die dreifache, die einzige, die wahrhaft ist, hat in einer uns unzugänglichen, ihr aber einsichtigen Weise den Willen, unsere Welt und die Welt über uns durch das Wort zu retten (vgl. Joh 1,1f.). Diese Rettung kann aber nicht anders geschehen als durch die Gottwerdung des zu Rettenden. Die Gottwerdung aber ist: die Angleichung und Vereinung mit Gott soweit wie möglich. Jede Hierarchie aber hat dieses gemeinsame Ziel: Die unverwandte Liebe zu Gott und den göttlichen Gaben, die in gotterfüllter und einheitsstiftender Weise in geheiligter Praxis gewirkt wird, und davor natürlich die vollständige und unwiderruffli-

¹⁰⁸ Vgl. Beierwaltes, Cusanus und Dionysius, 7.

¹⁰⁹ Vgl. Beierwaltes, Cusanus und Dionysius, 7.

¹¹⁰ Vgl. Beierwaltes, Cusanus und Dionysius, 7.

¹¹¹ Vgl. Russell, Doctrine, 248.

che Abkehr von allem Entgegenstehenden, die Erkenntnis des Seienden, wie es wirklich ist, die Schau und Kenntnis der geheiligten Wahrheit, die gotterfüllte Teilhabe an der dem Einen entsprechenden Vervollkommnung, die ‚Bewirtung‘ mit der Schau des Ureinen selbst, die als Gegenstand des Denkens nährt und jeden zum Gott macht, der sich zu ihr emporreckt.¹¹²

Die Definition umfaßt ebenfalls ihre(n) Effekt(e) auf seitens des zu Vergöttlichenden/Vergöttlichten: im ersten Element („vollständige unwiderrufliche Abkehr von allem Entgegenstehenden“) liegt das existentielle wie ethische Element der *metanoia* vor; die folgenden Elemente bezeichnen die gnadengewirkten Gaben in der Kontemplation. Systematisch verweist die Formulierung „Angleichung und Vereinigung mit Gott soweit wie möglich“ auf ihre Grundlage in einer Konzeption, die eine Partizipation zwischen dem Menschen und Gott zu denken erlaubt, die ihrerseits die genannte „geheiligte[] Praxis“ begründend ermöglicht. Festzuhalten sind hier weiterhin folgende Punkte:

Der Wille zur Vergöttlichung allen Geschöpflichen ist Wirkung der „über alles erhabene[n] Glückseligkeit“ des „obersten Gottesprinzips“. Er ist *dynamis*, wirkendes Handeln Gottes und so Basis der *oikonomia*. Ziel ist die Vergöttlichung des *mundus sensibilis* und des *mundus intelligibilis*; diese ist also ein nicht exklusiv dem Menschen vorbehaltenes, sondern kosmisch-kosmologisches Geschehen. Die Ursache des Willens zur Rettung - die „über alles erhabene Glückseligkeit des obersten Gottesprinzips“ - ist dem Menschen letztlich nicht intelligibel. Vermittlerinstanz des Willens zur Rettung des Kosmos durch seine Vergöttlichung ist das „Wort“; und zwar näherhin das inkarnierte Wort (Joh 1,1f.). D. h., durch das inkarnierte Wort als der Vermittlerinstanz zwischen dem Willen zur Rettung (*oikonomia*) und der göttlichen Wesen (*theologia*) ist die Aussage, die Vergöttlichung ginge auf die „Glückseligkeit des obersten Gottesprinzips“ zurück, überhaupt erst möglich. „Vergöttlichung“ bezeichnet Weg und Ziel, Prozeß und Vollendung gleichermaßen. Mit „Angleichung“ ist nach der Figur der ontologischen Analogie eine ontologische Ähnlichkeit bei gleichzeitiger größerer Unähnlichkeit formuliert, wobei auch der Aspekt der Möglichkeit impliziert ist, die letztere graduell abzubauen.

¹¹² Dionysius Areopagita, Kirchliche Hierarchie, I.3, 98f.

I.2.3. Exkurs: Die „Epistula auctoris“ und das „datum patris luminum“

„Nicholas of Cusa’s place in the history of Christian thought depends on how he is read.“¹¹³ Aufgrund ihrer Analyse der *θέωσις*-Konzeption des Kusaners kommt Nancy Hudson zu dieser These, die Nikolaus von Kues aufgrund der konzeptionellen und inhaltlichen Charakteristika seiner Philosophie und Theologie aus seiner geistesgeographischen Verortung löst und die ich aufgrunddessen im Folgenden aufgreife, indem ich der Frage eine grundsätzliche Note gebe: macht die Tatsache, daß er aus dem lateinischen Westen her stammt und dort seine akademische Ausbildung erhält, Nicolaus Cusanus in systematischer Dimension automatisch zu einem christlichen Denker lateinisch-westlichen Typus‘?

Offensichtlich nicht notwendigerweise: „It is Cusanus’ mystical metaphysics that give him his understanding of the person and the cosmos, and it is precisely here that the question of his roots in the Eastern church arises“.¹¹⁴ Die metaphysische Mystik des Kusaners und das Verhältnis von Person und Kosmos, dessen Fluchtpunkt in kontemplativ-spekulativer Hinsicht die *θέωσις* darstellt, gehört der Apophatik des orthodoxen Ostens zu und nicht der scholastischen *via negativa*;¹¹⁵ allein, es lassen sich im historisch-genetischen Sinne dafür keine dokumentarischen Aufweise führen. Die Frage nach denkbaren Wurzeln des Kusaners in der Ostkirche ist in diesem Punkt zu präzisieren: historisch-genetisch im Sinne der Verpflichtung zur Vorlage dokumentierter Rezeptionsverhältnisse ist sie praktisch nicht zu beantworten.

Stattdessen versuche ich die Aufsuche dessen, was ich ‚systematische Wahlverwandtschaft‘ nenne; darunter verstehe ich die morphologische Ähnlichkeit von Begriffen und Konzeptionen, die zu unterschiedlichen Zeiten in verschiedenen geographischen Räumen aus derselben philosophischen Grundlegung sich entwickeln. Ich gehe dabei von der Prämisse aus, daß Platonismus und Neuplatonismus,

¹¹³ Hudson, *Becoming God*, 200.

¹¹⁴ Vgl. Hudson, *Becoming God*, 201.

¹¹⁵ Zur Unterscheidung einleitend bzw. grundlegend Williams, J. P., *Denying Divinity. Apophasis in the Patristic Christian and Soto Zen Buddhist Traditions*, Oxford, 2005; Westerkamp, Dirk, *Via Negativa. Sprache und Methode der negativen Theologie*, Paderborn-München 2006.; zur Apophatik des Dionysios Areopagita und in seinem Gefolge des Kusaners vgl. Christos Yannaras, *On the Absence and Unknowability of God. Heidegger and the Areopagite*, London 2005.

herangezogen zur Systematisierung christlicher Dogmatik, im Grund überall vergleichbare konzeptionelle Strukturen hervorbringen.

Ein weiteres: gibt es eventuell namhaft machbare historische Personen, die Cusanus in der Weise beeinflussen hätten können, wie es Hudson nahelegt? Tatsächlich kennt die cusanische Biographie mindestens vier byzantinische Philosophen und Theologen, die hier infrage kämen, und die, je für sich gesehen, von Fall zu Fall mehr oder weniger prominente Rollen in ihr spielen; zu nennen sind: Isidor von Thessalonike, Bessarion, Gemistos Plethon und Georgios Trapezuntios.

Mit diesen Personen ist auch die Phase der cusanischen Biographie angesprochen, in die diese Kontakte im Wesentlichen fallen: m. E. ist der Zeitraum vom Basler Konzil zum Anfang des Konzils von Ferrara-Florenz 1434-1438 mithin die entscheidende Phase in der kirchenpolitischen und infolgedessen philosophisch-theologischen Biographie des Kusaners, und sie ist geprägt von der Begegnung mit Isidor, Plethon und Bessarion. Bedenkenswerterweise eröffnet Cusanus anderthalb Jahre nach dieser Phase sein philosophisch-theologisches Werk mit „De docta ignorantia“, einer Schrift, die ihrem apophatischen Ansatz nach für den lateinischen Westen scholastischer Prägung praktisch indiskutabel scheint; die Schrift Wencks legt dafür ein bedredtes Zeugnis ab.

Reise. Epistola Auctoris DI III.

Die entscheidende Phase in der Biographie des Cusanus, soweit es den Kontakt mit byzantinischen Gelehrten betrifft, beginnt, als

[a]t sunset on November 27, 1437, a papal fleet left the Golden Horn in Constantinople, carrying the Emperor John VIII Palaeologus (r. 1425-1448), the Patriarch Joseph II of Constantinople (1416-1439), Archbishop Mark Eugenicus of Ephesus (c.1394-1444/1452) and other dignitaries of the Greek Church, to travel to Venice to attend the forthcoming Council of Ferrara (1438). Among them were Archbishop Bessarion of Nicaea and Nicholas of Cusa.¹¹⁶

¹¹⁶ Watanabe, Bessarion, 83.

Watanabe resumiert damit die allgemeine Auffassung bezüglich Umständen und Ablauf der Überfahrt von Konstantinopel nach Venedig, auf der der päpstliche Legat die byzantinische Konzilsdelegation begleitet, gemäß der noch rekonstruierbaren Ereignisgeschichte.

Diese Rekonstruktion ist insofern auch von systematischem Interesse, da sich auf dieser Reise ereignet, was Cusanus in der ‚Epistula Auctoris‘ in „De docta ignorantia“ III als denkerischen Durchbruch aufgrund einer ‚Gabe des Vaters der Lichter‘ bezeichnen wird. Die einschlägige Passage der ‚Epistula Auctoris‘ lautet:

Empfange nun, ehrwürdiger Vater, was ich schon längst auf den verschiedenen Wegen philosophischer Systeme zu erreichen mich bemühte, vorerst aber nicht zu erreichen vermochte, bis ich auf dem Meer, als ich von Griechenland zurückkehrte, dazu geführt worden bin – ich glaube durch ein Geschenk von oben, vom Vater des Lichtes, von dem alle gute Gabe kommt –, daß ich das Unbegreifliche unbegreiflicherweise in wissendem Nichtwissen erkennend umfasse, und zwar durch das Übersteigen der unauflösbaren Wahrheiten des menschlichen Wissens.¹¹⁷

Ich interpretiere diese Passage wie folgt: die ‚Gabe des Vaters der Lichter‘ ist die wörtlich gemeinte Darstellung eines systematischen Durchbruchs, der eben in einer Erkenntnis liegt, die systematisch korrekt als ‚Gabe des Vaters der Lichter‘ bezeichnet werden muß; dieser Einsicht verdankt sich „De docta ignorantia“ und das spätere mystisch-theologische Werk des Cusaners.

Diese Erkenntnis besteht näherhin darin, daß die Erkenntnis der Wahrheit, des absoluten Einen, Gottes, nur als ‚datum patris luminum‘ zu denken ist, das ihr ermöglichend vorausgehen muß und worauf sie im Fluchtpunkt zielt. In „De deo abscondito“ wird Cusanus die Struktur der Wahrheitserkenntnis ausschließlich durch sie selbst präzisieren. Gleichzeitig verdankt sich dieser systematische Durchbruch dem Einfluß der byzantinischen Gelehrten, zu dem die Überfahrt Gelegenheit bietet.

¹¹⁷ „Accipe nunc, pater metuende, quae iam dudum attingere variis doctrinarum viis concupivi, sed prius non potui, quousque in mari me ex Graecia redeunte, credo superno dono a patre luminum, a quo omne datum optimum, ad hoc ductus sum, ut incomprehensibilia incomprehensibiliter amplecterer in docta ignorantia, per transcensum veritatum incorruptibilium humaniter scibilium.“ Vgl. De docta ign. III Epistula Auctoris (h I, n.263).

Cusanus' „Epistula Auctoris“ hat, da sie nach seiner eigenen Darstellung zweifellos den entscheidenden Punkt seines philosophisch-theologischen Selbstverständnisses und den Kern seines Denkens berührt, verschiedene und verschiedenartige Interpretationen auf sich gezogen. Ich bin insofern nicht der erste, der sie deshalb auf ihre Bedeutung für das Selbstverständnis und das Denken des Kusaners hin befragt; gleichwohl scheint mir, daß ich sie dazu anders kontextualisiere, als zumeist üblich, indem ich sie versuchsweise im weiteren Umkreis seiner religiös-politischen Grundüberzeugungen verorte.

Unter diesen Deutungen findet sich beispielsweise die stilisierend-heroisierende Darstellung Erich Meuthens,¹¹⁸ nach der ein Fliegender Moselländer durch wagneresk orchestriert tosendes, in Friedrichschen Farben gemaltes Wogengeklüfte pflügt, das Erlebnis altdeutsch-romantischer Naturgewalt zu kantischer Erhabenheit domestizierend im faustischen Ringen um die Erkenntnis, „wie das menschliche Wissen hinauszusteigern“ sei, „der Unendlichkeit entgegen“.

Meines Erachtens zeichnet diese Darstellung die kusanische *docta ignorantia* tatsächlich als eine „Theologie der Summe“, die einem Begriff potentialer Unendlichkeit verhaftet bleibt; sie verkennt damit aufs Ganze hin die Natur der ostchristlichen Apophatik, das Anliegen des Apophatikers und damit letztlich auch das Wesen der *docta ignorantia*.

Ohne mir seinen polemischen Sarkasmus zu eigen zu machen, stimme ich aufgrund dessen Kurt Flasch inhaltlich zu in seiner Zurückweisung dieser und ähnlicher Darstellungen, da wohl realistischerweise tatsächlich

kein Grund [besteht, SpA], die Meerese Erfahrung naturalistisch, sentimental-psychologisierend – die Einsamkeit, der unendliche Horizont und

¹¹⁸ Vgl. hierzu: „In dieser Reisegesellschaft nun der universalgebildete und doch noch lernbegierige, der anregende und Anregung aufnehmende Deutsche! Steigerung der Existenz im Bewußtsein des Wissensbesitzes, eines sich bewährenden, anerkannten, gelobten und im Lob so sicheren Wissens, daß es [...] die überhöhende Denkstufe des ‚gelehrten Nicht-Wissens‘, der ‚docta ignorantia‘ ersteigt! [...] das Erlebnis des aufgewühlten Meeres, der Weite, der Größe schlechthin, und darin des Abenteurers in der punkthaften Winzigkeit des gefahrenumdrohten Schiffes – nach Stimmung, Umständen und Zeitpunkt bereit zur Aufnahme des göttlichen Funkens, erhält er „als Geschenk von oben, vom Vater des Lichtes“ die Eingebung, wie das menschliche Wissen hinauszusteigern ist der Unendlichkeit entgegen. [...] Er wird gestehen, daß er Jahre gerungen habe, aber erfolglos blieb, bis ihm diese Eingebung zukam, wie das Unbegreifbare in den Griff des Geistes kommen kann. [...]“ Vgl. Meuthen, Skizze, 53f.

so – auszuschmücken oder eine fromme Floskel als Stütze einer verfehlten Cusanusauslegung zu forcieren.¹¹⁹

Johannes Hoff verortet diese Polemik Flaschs („a pious empty phrase“ (*fromme Floskel*)“ im Kontext seiner „depiction of Nicholas of Cusa as an undecided forerunner of German idealism“, weshalb Flasch auch darauf verzichte zu erwähnen,

that Cusa dedicated a short text to this *fromme Floskel*, entitled *On the Gift of the Father of Lights (De dato patris luminum, 1445/46)*, and that he perceived this opusculum as rather more than a marginal little book.¹²⁰

Flaschs Polemik wäre demnach zu verstehen als Versuch, Lesarten der „Epistula“ von vornherein zu delegitimieren, die aus dem Lichtwiderfahrnis auf See andere als idealistische epistemologische Strukturen ableiten wollten.

Flasch selbst akzentuiert die Details der Überfahrt ähnlich wie Watanabe:

In Byzanz, auf der Rückreise und in Ferrara verkehrte er mit den führenden Gelehrten der Griechen. Er reiste gemeinsam, wahrscheinlich auf demselben Schiff, mit dem dreiundachzigjährigen Georgios Gemistos Plethon, einem Laien, der den Kaiser als Berater begleitete; wegen widrigen Wetters dauerte die Fahrt ungewöhnlich lange, vom 24. November 1437 bis zum 8. Februar 1438.¹²¹

Daß Cusanus in Venedig von Bord gegangen ist als Apophatiker griechischer Tradition, so meine These, führe ich in erster Linie, - wie gesagt, ohne den dokumentarischen Beweis antreten zu können -, auf die Gesellschaft Gemistos Plethons, des Lehrers Bessarions, zurück; im Wesentlichen entspricht dies auch dem Resumée Werner Krämers:

Auf der dreieinhalb Monate dauernden Überfahrt von Konstantinopel stand Nikolaus im ständigen Gespräch mit den hervorragenden Gelehrten des Ostens. Eine Frucht dieses Austausches ist die *Docta ignorantia*, ein Werk im neuplatonischen Geist, wie ihn ein Bessarion verkörperte.

¹¹⁹ Flasch, *Entwicklung*, 93.

¹²⁰ Hoff, *Analogical Turn*, 7.

¹²¹ Flasch, *Entwicklung*, 225.

In der besonderen Art der Erkenntnisfindung und der Suche nach Weisheit fand Cusanus eine tiefe Konkordanz mit dem Osten.¹²²

Den Hintergrund der ereignishistorischen Faktenlage betreffend, soweit sie rekonstruierbar geblieben ist, stimme ich der Zusammenfassung Watanabes zu:

Although there is no concrete evidence, it can be assumed that during the voyage from Constantinople to Venice in 1438, which lasted almost three and a half months, Cusanus had ample time to become acquainted with the leading intellectuals of the Greek Church, including Bessarion. He was indeed „in the company of the greatest minds of the Byzantine world of that day“ (Bilaniuk, 118). It is not surprising that, as is well known, Cusanus had his famous vision at sea, receiving „a supreme gift from the Father of Lights“, which inspired him to write his most famous philosophical work, *On Learned Ignorance (De docta ignorantia, 1440)*, a work very much influenced by Neoplatonic ideas.¹²³

Damit sind die von Marjorie O'Rourke Boyle¹²⁴ vorgetragene Argumente, die „Epistula Auctoris“ in „*De docta ignorantia III*“ lebe von neuplatonischer rhetorischer Topologik, keineswegs in Abrede gestellt. Ich behaupte nur, daß sich hier noch vor jeder Selbstinszenierung oder schulspezifischer Überhöhung persönlich Entscheidendes seinem Gehalt nach realistisch ausspricht. Ich möchte dieses Motiv infolgedessen verstehen als Eröffnung einer Perspektive; als den Bericht über einen denkerischen Durchbruch auf der Überfahrt zurück von Byzanz im Winter 1437/38. Die Geste der Rückwendung nach Griechenland und die Anspielung auf Jak 1, 17 deute ich als *richtungsweisend* hin auf den *geistesgeographischen* Kontext, der diesen Durchbruch angeregt hat.

Dieser geistesgeographische Kontext zeigt sich weiters auch in Cusanus' Begriff mystischer Schau:

What is evident, though, is that Cusa saw this illumination in ways quite different from the visions typical of much late medieval mysticism. It

¹²² Krämer, Beitrag, 51.

¹²³ Watanabe, Bessarion 85.

¹²⁴ Vgl. O'Rourke Boyle, Marjorie, Cusanus at Sea: The Topicality of Illuminative Discourse, in: *The Journal of Religion* 71 (1991), 180-201.

was, first of all, no imaginative appearance of God or Christ; and it also seems to be rather different from Augustine's understanding of an intellectual vision, that is, an internal conviction of some truth about God. Cusa's illumination surpasses all human forms of reception of incorruptible truths, plunging him into the paradoxes of the „non-seeing seeing“ introduced by Dionysius and explored by such Christian Neoplatonists as Eriugena and Eckhart. Nicholas of Cusa's account of his illumination at sea still leaves us staring out from the shore more than six centuries later.¹²⁵

Von der Legationsreise 1437/38 kommt Cusanus als ein theologischer Denker zurück, der in byzantinischer Tradition apophatisch zu denken gelernt hat, und diese apophatische Prägung schlägt auch durch in seinem Verständnis mystischer Schau. Cusanus ist nicht mehr gewillt, imaginativ-bildliche oder gar Narrativen folgende Imaginationen als mystische Schau anzuerkennen. Gegenstand der mystischen Schau ist für Cusanus Gott als die *coincidentia oppositorum*, in Vermittlung durch Christus in der Weise der *filiatio Dei* als dem Intellekt widerfahrende Gabe des „Nach“-Vollzugs der *coincidentia oppositorum*.

If we accept the shipboard revelation of the winter of 1437-38 as a turning point in Cusa's career, then it was presumably during the following eighteen months that he began to search for authorities that would enable him to extend his revelation into a full-blown new theology, the first stage of which was completed with *On Learned Ignorance*.¹²⁶

Wie unvereinbar dieser systematische Ansatz mit der zeitgenössischen lateinisch-westlichen „verschiedenen Wegen philosophischer Systeme“ gewesen ist, zeigt kein Dokument anschaulicher und erschöpfender als die „*Ignota Litteratura*“ des Johannes Wenck.

Weiterhin ist es gerade Wencks Kritik, an der Cusanus im (fiktiven) Gespräch mit seinen Schülern in eine werksübergreifend bespiellose Tirade gegen die lateinisch-westliche Schultheologie ausbricht, die er als die „*aristotelica secta*“ tituliert und der

¹²⁵ McGinn, *Mystical Theology*, 434.

¹²⁶ McGinn, *Mystical Theology*, 441.

er in der Konsequenz zum Vorwurf macht, praktisch ihren ganzen Einflußbereich von Gott zu entfremden.

Die autobiographische Notiz vom 21. Oktober 1449

Die Bedeutung seiner byzantinischen Erlebnisse und Erfahrungen, wie sie Cusanus selbst veranschlagt, geht auch hervor aus seiner autobiographischen Notiz vom Oktober 1449. Hier resumiert Cusanus im Bewußtsein des Erfolges seiner Konstantinopelmission seine Kardinalskreation als Konsequenz zweier herausragender kirchenpolitischer Leistungen:

Die 21. octobris anno 1449

Vir Cryfftz Iohan nomine, qui fuit nauta, ex Catharina Hermanni Roemers, quae decessit anno domini 1427, genuit in Cusa dioecesis Trevirensis dominum Nicolaum de Cusa.

Qui parum post 22. annum aetatis doctor studii Paduani anno 37. aetatis suae missus fuit per papam Eugenium quartum ad Constantinopolim et adduxit imperatorem Graecorum et patriarcham cum 28 archiepiscopis ecclesiae orientalis, qui in concilio Florentino sanctae Romanae ecclesiae fidem acceptarunt.

Et hic Nicolaus defendit Eugenium, qui per conciliarem congregationem inique fuit Basileae depositus Amadeo antipapa duce Subaudiae in papatum intruso, qui Felicem quintum se nominavit. Hic dominus Nicolaus fuit per papam Eugenium in cardinalem assumptus secreta et statim mortuo Eugenio ante eius publicationem fuit iterum per Nicolaum papam quintum in presbyterum cardinalem tituli sancti Petri ad vincula assumptus et publicatus anno domini 1449 in proxima angaria post diem cinerum, quo anno Amadeus antipapa cessit nomini papatus [...].¹²⁷

Cusanus ‚führt herbei‘ (*adduxit*) den Kaiser der Griechen, den Patriarchen und 28 Erzbischöfe der orientalischen Kirche, die auf dem Florentiner Konzil den Glauben

¹²⁷ Nr. 849, 1449 Oktober 21 Kues, in: Acta Cusana. Quellen zur Lebensgeschichte des Nikolaus von Kues. Im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften Bd. I: Lieferung 2: 17. Mai 1437 - 31. Dezember 1450 ed.: E. Meuthen, Hamburg 1983; 602f.

der heiligen römischen Kirche annehmen. Für den Moment einer Weltstunde konkordiert sein Engagement mit der Überwindung des Schismas von 1054.

Doch nicht dafür kriert ihn Eugen IV. zum Kardinal, sondern vielmehr, weil Cusanus ihn gegen die Basler Versammlung und deren „*antipapa*“ Felix V. verteidigt. Seinen Verdienst trägt er hinfort im Titel: er wird Titular der Kirche *S. Pietro in vincoli*, Kardinal des Petrus in Ketten wird nur einer, der eben diese Ketten sprengt im Kampf gegen diejenigen, die sie Petrus anlegen, d. h. den Konziliaristen des Basler Konzils.

So erlaubt die Notiz eine Vermutung zu Cusanus' religiös-politischer Überzeugung *imperium* und *sacerdotium* betreffend: Cusanus, so meine These, wird sein Kardinalat verstanden haben als Bestätigung seiner Überzeugung, den legitimen Kaiser und den legitimen Papst auf einem legitimen Konzil ganz nach dem Vorbild der Kirche vor 1054 zusammengeführt zu haben.

Den Gedanken des legitimen Kaisers betreffend ist hier eine Beobachtung an „*De concordantia catholica*“ anzufügen: der Konzilshistoriker Kolditz weist auf das hohe Renommée hin, das sich Cusanus mit „*De concordantia catholica*“ erworben habe aufgrund seiner „umfassenden Kenntnis namentlich der altkirchlichen ökumenischen Konzilien“, die ihm erlaubt, „die Unterscheidung zwischen dem Universalkonzil als Versammlung aller Patriarchate und dem Patriarchalkonzil des römischen Bischofs zur Geltung“ zu bringen.¹²⁸ Diese Unterscheidung beruht zum Teil auch auf einer Systematisierung des „ungenauen Sprachgebrauch[es]“, wie er in den Quellen anzutreffen sei, nach dem „das Patriarchalkonzil des Papstes oft Universalkonzil genannt werde ebenso wie das Universalkonzil oft Generalsynode heiße“.¹²⁹

Im Hinblick auf die Planungsphase des Konzils von Ferrara-Florenz, näherhin auf dessen Legitimität als geplantes Unionskonzil, interessant ist das Plädoyer des Kusanus in „*De concordantia catholica III*“ für das Zusammenwirken von Papst und Kaiser bei der Einberufung eines Konzils, wobei entscheidend Folgendes sein wird: soll Ferrara-Florenz ein legitimes Konzil im Sinne der Konzilien der alten Kirche werden, ist der legitime römische Kaiser dafür zu gewinnen, die Initiative zu ergreifen und es einzuberufen – und nach cusanischer Überzeugung ist der legitime Römische Kaiser

¹²⁸ Vgl. Kolditz, Johannes VIII. Palaiologos, 182.

¹²⁹ Vgl. Kolditz, Johannes VIII. Palaiologos, 182, Anm.70.

der byzantinische Kaiser. Diese Überzeugung führt Cusanus im III. Buch von „De concordantia catholica“ im Kapitel III ausführlich aus. Alles steht unter dieser These:

Das Reich wurde nie durch den Papst von den Griechen auf die Deutschen oder die Franken übertragen, obgleich sie (die Deutschen und Franken) auch die Titel ‚Patrizier der Römer‘ oder ‚Kaiser‘ führten.¹³⁰

Seine These unterbaut der Kusaner mit etlichen historischen Beispielen aus der Geschichte der Titulatur der Kaiser seit Karl dem Großen; wobei man insofern nicht von ‚Kaisern‘ sprechen dürfte, da Cusanus in n.316 resumiert:

Zurückkommend auf unser Hauptargument – unbeschadet dessen, was gesagt wurde über Karl den Großen, der ‚Patrizier‘ genannt worden ist, folgt daraus nicht, daß das Reich von den Griechen auf ihn übertragen wurde. Im Gegenteil geht aus den Akten des VIII. Konzils von Konstantinopel sehr klar hervor, daß – bis zur Zeit Ottos I. - die römischen Päpste Nikolaus I. und Hadrian II. Basilios, der das Konzil einberufen hatte, ebenso wie seine Söhne und Papst Leo danach, als Römischen Kaiser anerkannten.¹³¹

Zum Schluß wirft Cusanus noch seine eigene Zeugenschaft die dokumentarische Quellenlage betreffend in die Waagschale:

Denn ich habe einen großen Band in der Kathedrale von Köln gesehen, der alle Briefe Papst Hadrians I. an Karl den Großen und Karls des Großen Antworten an ihn enthält sowie Kopien aller päpstlichen Bullen, und ich bekenne, daß ich niemals von dieser Übertragung gelesen habe.¹³²

¹³⁰ The Empire was never transferred by the Pope from the Greeks to the Germans or the Franks, although they [the Germans and Franks] also had the titles of Patrician of the Romans or Emperors. Zwischentitel nach Sigmund, Nicholas of Cusa: The Catholic Concordance, 223.

¹³¹ Returning to our main argument - granted what has been said about Charlemagne being called patrician, it does not follow that therefore the empire was transferred to him from the Greeks. Rather it is very clear from the acts of the Eight Council of Constantinople, and also after that down to the time of Otto I, that the Roman pontiffs Nicholas I and Hadrian II recognized Basil who had convened that council as well as his sons and Leo after that as the Roman emperors. Vgl. Sigmund, Nicholas of Cusa: The Catholic Concordance, 223.

De con. cath. (h XIV, n.316). Redeundo ad primum admittendo ea, quae de patriciatu Caroli dicta sunt, non sequitur, quod eapropter fuit de Graecis imperium translatum. Immo in gestis octavi Constantinopolitani concilii manifeste apparet ac etiam post hoc usque ad Ottonem I., quod Romani pontifices Nicolaus I., Hadrianus II. recognoscunt Basilium imperatorem, qui illam synodum convocavit, et filios suos ac Leonem post hoc imperatores Romanorum.

Wenn dem so ist, daß der Kusaner aufgrund der Evidenz der historischen Dokumentation *imperium* und Kaisertitel nicht bei den Deutschen, sondern rechtmäßig immer noch bei den Griechen sieht, braucht er geradezu den griechischen Kaiser zur Einberufung eines Konzils, das in der Kontinuität der Konzilien der Alten Kirche stehen soll.

Erklärt sich am Ende die Fokussierung der autobiographischen Notiz von 1449 auf seine Legationsreise nach Konstantinopel aus der religiös-politischen Überzeugung des Kusaners, das *imperium* läge rechtmäßig bei den Griechen, sodaß seine Leistung von 1437/38 darin bestände, als Unterhändler des rechtmäßigen Papstes den rechtmäßigen Kaiser zur Einberufung eines rechtmäßigen Konzils gemäß der Tradition der alten Kirche zu gewinnen? Nach „De concordantia catholica III“ §3 n.316 wird wenigstens der Jurist Cusanus davon ausgegangen sein, daß das Zustandekommen eines Unionskonzils die Beteiligung, wenn nicht Einberufung, durch den legitimen römischen Kaiser zur Bedingung hat; und wenn dem so ist, daß die Päpste sozusagen trotz Karls dem Großen, Ottos I. und aller ihrer Nachfolger immer die Byzantiner als legitime Römische Kaiser gesehen haben, so ist Manuel VIII. Palaiologos demnach die Schlüsselfigur der Unternehmung.

Diese skizzenhafte Rekapitulation der philosophisch-theologischen und politischen Facetten der cusanischen Beziehung zu Byzanz führt nun, einen Gedanken John Monfasanis aufgreifend, zur Frage: welche Bedeutung nun hat Cusanus selbst seinen byzantinischen Begegnungen und, nicht zuletzt, auch seinem Konstantinopelaufenthalt beigemessen? Wie tief war möglicherweise die Identifikation des Kusaners mit Byzanz? Monfasani konstruiert hierzu suggestiv, Cusanus sei eine atypische und daher bemerkenswerte Erscheinung unter den Gelehrten seiner Zeit, da er „the only non-Greek in the fifteenth century“ gewesen sei „to have lived in Constantinople before becoming a cardinal“¹³³. Ob ein Aufenthalt von „two months in Constantinople

¹³² For I have seen a large volume in the Cathedral of Cologne containing all the letters of [Pope] Hadrian I to Charlemagne and Charlemagne's answers to him and also copies of all the [papal] bulls and I confess that I have never read of that transfer. Vgl. Sigmund, Nicholas of Cusa: The Catholic Concordance, 223.

De con. cath. (h XIV, n.316). [...] Ego enim Coloniae in maiori ecclesia volumen ingens omnium missivarum Hadriani I. ad Carolum et ipsius Caroli responsiones et insuper copias omnium bullarum vidi et fateor me numquam translationem illam legisse.

¹³³ Monfasani, Byzantines, 215.

as a delegate of the minority papal faction of the Council of Basel¹³⁴ auf diplomatischer Mission dasselbe bedeutet wie ‚in Konstantinopel gelebt‘ zu haben (have lived)? Tatsache bleibt, Cusanus hatte zwei Monate, Konstantinopel kennenzulernen, in seine Geistesatmosphäre einzutauchen und deren Geschichte zu erkunden, ihre Hintergründe und Quellen zu erforschen, und schließlich den Konstantinopolitanern und den Spitzen der byzantinischen Eliten zu begegnen. Wieviel er in dieser Zeit ‚von Konstantinopel gesehen‘ hat, falls überhaupt, läßt sich heute nicht mehr sagen. Über Verlauf und Ereignisse des Aufenthalts in Konstantinopel überliefern die „Acta Cusana“ bestenfalls Momentaufnahmen. Gesichert ist, daß Cusanus griechische Handschriften erworben hat; darunter Homilien des Johannes Chrysostomos, die Schrift Basilius‘ „Gegen Eunomius“ und die „Theologia Platonis“ des Proklos.¹³⁵

Kurt Flasch zufolge fällt der Konstantinopelaufenthalt in eine Zeit der systematischen Weiterentwicklung; das Konkordanzdenken, wie es ‚De concordantia catholica‘ zugrundeliegt, wird zur Koinzidenzphilosophie weiterentwickelt. Flasch schreibt

Konkordanz wurde zum Hauptthema; von Koinzidenz spricht Cusanus noch nicht. Zwar sagt er, das göttliche Wesen stehe oberhalb aller contrarietas. Aber er vertieft dieses Dictum nur in Richtung auf Konkordanz- und Trinitätsphilosophie; er fragt nicht nach unserer Möglichkeit, denkend die Gegensätzlichkeit zu übersteigen.¹³⁶

Und:

Wir müssen zur Erfassung des Über-Gegensätzlichen imstande sein. Sonst könnten wir die göttliche Konkordanz nicht zum Muster politischen, kirchlichen und privat-ethischen Handelns machen. Aber in De concordantia catholica erfahren wir noch nicht, wie das möglich wäre. In dieser Lücke lag ein Antrieb zur gedanklichen Weiterarbeit.¹³⁷

Wenn man es nun angesichts all dessen für plausibel erachtet, daß Nikolaus von Kues auf einem Schiff gereist ist mit Bessarion und, vor allem, Gemistos Plethon,

¹³⁴ Monfasani, Byzantines, 215.

¹³⁵ Nr.333, 1437 September 24 - November 27 Konstantinopel, in: Acta Cusana. Quellen zur Lebensgeschichte des Nikolaus von Kues. Im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften Bd. I: Lieferung 2: 17. Mai 1437 - 31. Dezember 1450 ed.: E. Meuthen, Hamburg 1983; 223.

¹³⁶ Flasch, Entwicklung, 91.

¹³⁷ Flasch, Entwicklung, 91.

dann gewinnt auch die litterale Lesart vom Durchbruch zur *docta ignorantia* Plausibilität. Dann nämlich wäre etwa Folgendes eingetreten: dann fiel die „gedankliche[] Weiterarbeit“ vom Konkordanz- zum Koinzidenzdenken in die Phase, in der Cusanus dazu byzantinische Gelehrte hätten beratend und anleitend zur Verfügung stehen können.

Daß Cusanus tatsächlich von byzantinischen Gelehrten gelernt hat, zeigt sich am Einfluß des *Isidor von Kiew* auf die cusanische Schrift über die „Kalenderverbesserung“. Nikolaus lernt Isidor von Kiew kennen auf dem Basler Konzil, seinerzeit noch als Isidor von Thessalonike. Cusanus steht zu dieser Zeit an der Spitze einer Konzilskommission, die eine ganz andere, sehr spezifische Expertise erfordert: die Kommission zur Korrektur der Kalender. Deren Aufgabe besteht darin, die verschiedenen, aufgrund unterschiedlicher astronomischer Berechnungsmodelle teils erheblich differierenden Kalender der Einen Christenheit auf den sozusagen ‚korrekten‘ Osterfesttermin hin zu vereinheitlichen. Die theologische Begründung des Projektes gibt Cusanus am Ende seiner Rede „De reparatione calendarii“, nachdem er in aller fachspezifischen Ausführlichkeit seine Korrekturmaßnahmen vorgestellt hat:

In den Terminen des Neumondes und der Festsetzung der vom Monde abhängigen Feiertage ist unser Kalender verkehrt, vor allem infolge seiner vorher beschriebenen falschen Grundlage, und zwar in einem solchen Grade, daß das Osterfest in manchen Jahren von seinem wahren Datum um 36 Tage verschieden ist und noch häufiger um 7, wie es öfter auch über die XXI. bis zur XXVI. Luna hinausrückt – da solches den gesetzlichen Vorschriften und der Absicht der Väter zuwiderläuft, gereicht es auch zu einem Ärgernis im Glauben; [...]. Infolgedessen muß die (gegenwärtige) heilige Synode sorgfältig ihre Zeit der Kalenderverbesserung widmen, da, wie der heilige Ambrosius in dem bereits angeführten Briefe erklärt, bei der Osterfeier, wenn es sich auch sonst für die Christen nicht gezieme, Tage und Neumonde abergläubisch zu beobachten, solche Beobachtung des Mondes und der Zeit gemäß der Vorschrift notwendig sei, weil jenes eine Gott willkommene Zeit ist, die mit der Vor-

schrift zusammenstimmt. Es sind die Tage des Heils, die keinen Anstoß erregen; in ihnen will Gott mehr versöhnt werden und denen, die ihn versöhnen, mehr Gnade gewähren.¹³⁸

Das Projekt des Kusaners ließe sich also beschreiben als der astronomisch-mathematische Versuch einer liturgisch-kultischen *unio* der Christenheit.

Doch zunächst stößt der Kusaner bei der Arbeit an seiner Aufgabe auf erhebliche Probleme.¹³⁹ In dieser Lage tritt Cusanus das erste Mal in direkten Austausch mit einem byzantinischen Gelehrten hohen Ranges: vom Juli 1434 bis Juni 1435 steht Cusanus in dauerndem Kontakt zu Isidor, dem Abt des Demetriosklosters in Konstantinopel, der an der Spitze einer griechischen Delegation im Auftrag des Kaisers Andronikos III. Palaiologos in der Zeit vom Juli 1434 bis Juni 1435 zu den Vorbereitungen der Union in Basel anwesend ist.¹⁴⁰

In seinen Beratungen mit Isidor beeindruckten Cusanus offenbar besonders „ein byzantinisches chronologisches Werk und griechische Ostertafeln“, die „sog. persischen Tafeln“.¹⁴¹ Schnell gewinnt er die Überzeugung, es seien „in diesen Werken die auf das Osterfest bezüglichen Angaben astronomisch richtig eingetragen“.¹⁴² So skizziert er seinen Ansatz zur Kalenderkorrektur voller Hochschätzung seiner neuen griechischen Materialien, namentlich der sog. ‚Persischen Tafeln‘; er schreibt, man hätte sich im lateinischen Westen zur Berechnung der sog. ‚Ostergrenzen‘, d. h., den Grenzen des Zeitraumes, innerhalb dessen das Osterfest fallen kann oder darf, schon längst

¹³⁸ Cusanus, Kalenderverbesserung, 61f.

¹³⁹ Dabei ist ihm die Materie nicht fremd. In Padua Schüler des Prosdocimus de' Beldomandis, lernt er die Astronomie als Teil der Mathematik kennen; Prosdocimus nutzt dazu wohl seinen eigenen Kommentar der „Sphaera“ des Johannes de Sacrobosco, einem der einflußreichsten Lehrbücher der frühen europäischen Universitätsgeschichte. Ein Kernthema der Sphaera ist die Astronomie, darunter besondere Aspekte der Kalenderberechnung. (vgl. Müller, Cusanus, 62).

Cusanus wird seine Faszination für die Astronomie zeitlebens pflegen. So gerät etwa der Codex Cusanus 212 zu einem veritablen „Sammelband astronomischer Werke“ (vgl. Müller, Cusanus, 62) nicht nur fürs Regal; reiche Marginalien „am unteren Ende der ersten Seite einer Sammlung astronomischer Planetentafeln“ (vgl. Müller, Cusanus, 62) zeigen, daß mit diesen Werken tatsächlich gearbeitet wurde. Allein, die Basler Kalenderkorrektur bringt den Kusaner an seine Grenzen, zumal, als sich das ihm zur Verfügung stehende Material als untauglich und unbrauchbar erweist.

¹⁴⁰ Stegemann, Kalenderverbesserung, Einleitung, XXXIX.

¹⁴¹ Stegemann, Kalenderverbesserung, Einleitung, XXXIX.

¹⁴² Stegemann, Kalenderverbesserung, Einleitung, XXXIX.

dem Mondzyklus der Griechen [...] anschließen müssen. Die Griechen wenden ihn heute noch an, wie ich aus einem Buche im Besitze des ehrwürdigen Abtes Isidor ersehen habe, aus dem ich mir einen Auszug mit den Ostergrenzen der Griechen angefertigt habe. In ähnlicher Weise wird auch in den Persischen Tafeln, die ich nach einem Buche desselben Abtes ins Lateinische übertragen habe, [...] der Mondzyklus zur Grundlage gemacht und nicht die goldene Zahl; auch wird dort angemerkt, wie dieser an den Römischen Kalender anzuschließen ist. Und es besteht kein Zweifel, daß der Zyklus, der auf dem Konzil von Nicäa zur Auffindung der österlichen XIV. Luna dem Kalender hinzugesetzt worden ist, der der griechischen Beobachtung des Mondzirkels zugehörte; alle Griechen bedienen sich seiner, wie vorher, so seit diesem Zeitpunkt.¹⁴³

Vom ‚Litteralsinn‘ der astronomisch-mathematischen Fachdiskussion für den Moment abgesehen, läßt sich das cusanische Plädoyer für den „Mondzyklus der Griechen“ als Gleichnis für die Kircheneinheit und das Ende des Schismas von 1054 lesen. Aus dem Buch des Abtes Isidor, „des Abgesandten des Kaisers und des Patriarchen von Konstantinopel, gesehen habe, aus dem ich mir (die Daten) auszog“,¹⁴⁴ so Cusanus später, geht hervor, „wie“ der Mondzyklus „an den Römischen Kalender anzuschließen“ wäre; analog dazu müßten die Kirchen durch die Korrektur des Schismas doch zusammengeführt werden können:

Die Lektüre [des ihm von Isidor bereitgestellten Materials, SpA] ließ ihn aber vor allem an der Möglichkeit einer Einigung mit den Griechen auch in der Frage des Osterfestes glauben, und diese Einigung war ein Stück seiner damaligen Konkordanzbestrebungen.¹⁴⁵ So machte sich denn Cusanus teils auf die griechische chronologische Terminologie bezügliche Auszüge, zum anderen bearbeitete er diese persischen Tafeln lateinisch, [...].¹⁴⁶

¹⁴³ De correctione 55.

¹⁴⁴ De correctione 59/61.

¹⁴⁵ De correctione 55.

¹⁴⁶ Vgl. De correctione, XXXIX.

Wer nun ist Isidor von Kiew? H. G. Beck bezeichnet Isidor als einen „der eifrigsten Vertreter der Union von Florenz“ und, „wissenschaftlich gesehen“, als Humanisten,¹⁴⁷ der in Basel als Gesandter des Metropoliten von Konstantinopel¹⁴⁸ dient. Zwei Jahre später, auf dem Konzil von Ferrara-Florenz, „müht“ sich Isidor „neben Bessarion um die Union und wird 1439 wie Bessarion Kardinal der Römischen Kirche“;¹⁴⁹ nicht zu vergessen: auch wie Cusanus.

1453

Nach dem Fall Konstantinopels macht ein anonymes Pamphlet einen alten Bekannten des Kusaners für den Zusammenbruch des byzantinischen Reiches verantwortlich, den römischen Kardinal und nach dem Willen der Griechen, nicht aber der Russen, Metropoliten von Kiew, Isidor:

[...] But you, O Isidore, deceiver and apostate, how long shall you hate and persecute the Holy Church that shines with piety in the land of Rus'? How long shall you prove an obstacle to the grace of the Holy Spirit by introducing into the Holy Church of Russian Orthodoxy the unleavened bread that is offered by the Latins? [...]

Therefore, O accursed Isidore, see now how because of your deception and violation of divine law—which had brought the Greek people the piety of the true faith—even the imperial city falls to ruin because of the union with the Latin heresy, and thanks to punishment towards you, which God has permitted through the invasion of the pagans, a tremendous number of Agarenes (Turks), men without God, has attacked and killed the orthodox people.¹⁵⁰

„Obstacle to the grace of the Holy Spirit“, *Hindernis für die Gnade des Heiligen Geistes* - diese Anklage Isidors betrifft das Ziel mystisch-geistlicher Praxis: der Verrat

¹⁴⁷ Vgl. Beck, *Theologische Literatur im byzantinischen Reich*, 765.

¹⁴⁸ Vgl. Beck, *Theologische Literatur im byzantinischen Reich*, 766.

¹⁴⁹ Vgl. Beck, *Theologische Literatur im byzantinischen Reich*, 766.

¹⁵⁰ Anonymous Russian, *Slovo izbranno na latynju*, trans. W.L. North from the Italian translation by A. Danti. In A. Pertusi, *La Caduta di Costantinopoli. II. L'Eco nel Mondo*. Milano: A. Mondadori 2003, p.253.

und Abfall des Isidor hat unmittelbare geistliche Konsequenzen für das ganze Volk der Griechen wie der Russen gleichermaßen, ein Mann zerstört einem ganzen Volk den Zugang zur Möglichkeit der $\theta\acute{\epsilon}\omega\sigma\iota\varsigma$ durch seinen Eintritt in die „*aristotelica secta*“.

I.3. $\theta\acute{\epsilon}\omega\sigma\iota\varsigma$ in der Cusanus-Forschung

I.3.1 Deutschsprachige Cusanus-Forschung

Inigo Bocken skizziert die deutschsprachige Cusanus-Forschung in ihrer Grundausrichtung nach einer Beobachtung Klaus Jacobis von 1969, nach der

es innerhalb der Cusanus-Forschung zwei große einander widersprechende Interpretationslinien gibt: eine, die Cusanus eher in der Perspektive der neuzeitlichen Philosophie zu lesen versucht, und eine, in der der Cusaner vielmehr in Kontinuität mit der scholastischen Philosophie interpretiert wird.¹⁵¹

Es geht mir nicht um die internen Justierungen dieser beider Interpretationslinien,¹⁵² vielmehr dienen sie an dieser Stelle als Panorama, vor dessen Hintergrund plausibel wird, daß anhand konfessioneller und in deren Folge philosophischer Traditionen des deutschen Sprachraumes die $\theta\acute{\epsilon}\omega\sigma\iota\varsigma$ -Lehre des Nikolaus von Kues, $\theta\acute{\epsilon}\omega\sigma\iota\varsigma$ verstanden als geistliches Ziel der *docta ignorantia*, im Sinne ostchristlicher Apophatik als kontemplative Spekulation resp. spekulative Kontemplation begriffen, im Grunde nie nennenswerte Aufmerksamkeit auf sich gezogen hat.

Die scholastisch-neuscholastische Interpretationslinie, von der Bocken spricht, kommt aus personalen wie postkonziliar-methodischen Gründen mit den großen Beiträgen von Rudolf Haubst an ihr Ende.

Die gegenwärtige deutschsprachige Cusanusforschung trägt in weiten Teilen die von Bocken umrissene Form einer „subjektorientiert[en]“,¹⁵³ historisch-genetisch als

¹⁵¹ Bocken, *Konjunkturalität und Subjektivität*, 51.

¹⁵² Vgl. dazu Bocken, *Konjunkturalität und Subjektivität*, 51f.

¹⁵³ Bocken, *Konjunkturalität und Subjektivität*, 51.

neukantianisch zu verortenden Interpretationslinie weiter. Dabei scheint gegenwärtig der Ansatz zu überwiegen, eine *rélecture* der theologisch entkernten Geistphilosophie des Kusaners als Reservoir wie Korrektiv moderner transzendental- und subjektphilosophischer Theoriebildung zu profilieren und international anschlussfähig zu vermitteln.

Demgegenüber scheint die deutschsprachige theologische Cusanusforschung, zumindest auf institutioneller Ebene, weitgehend zum Erliegen gekommen zu sein; gleichwohl bestätigen auch hier Ausnahmen die Regel: so zum einen die Habilitation von Johannes Hoff, „Kontingenz, Berührung, Überschreitung. Zur philosophischen Propädeutik christlicher Mystik nach Nikolaus von Kues“,¹⁵⁴ sowie die Dissertation von Christian Ströbele, „Diskurs und Performanz“,¹⁵⁵ die eine sprachphilosophische Kritik religiöser Sprache ausgehend von Cusanus ausarbeitet, nach der gerade die Sprache der negativen Theologie in ihr Recht als *praeambula fidei* gesetzt werden müsse.

I.3.2. Anglophone Religionsphilosophie und (orthodoxe) Theologie

Zweifellos bilden Darstellungen aus dem Bereich der englischsprachigen Religionsphilosophie und orthodoxen Theologie die wesentlichen Referenzpunkte der vorliegenden Überlegungen. Dies hat zu tun mit der britischen Forschungslandschaft und ihrer Geschichte während des 20. Jh.s, zum anderen mit dem Stil britischer wissenschaftlicher Veröffentlichungen.

Daß gegenwärtig speziell die britische religionsphilosophische und orthodoxe theologische Forschungslandschaft ein weit ergiebigeres Reservoir für eine Beschäftigung mit der *θέωσις*-Lehre gerade der orthodoxen Theologie darstellt als die deutschsprachige, scheint mir inhaltliche und personelle Gründe zu haben.

Methodisch und inhaltlich ist die deutschsprachige Theologie im Gefolge der Philosophie oft genug von dem geprägt, was Johannes Hoff „the rigorous Kantian educa-

¹⁵⁴ Johannes Hoff, *Kontingenz, Berührung, Überschreitung. Zur philosophischen Propädeutik christlicher Mystik nach Nikolaus von Kues*, Freiburg/Br.-München 2007.

¹⁵⁵ Vgl. Christian Ströbele, *Diskurs und Performanz*, Münster 2015.

tion German systematic theologians normally receive“¹⁵⁶ genannt hat; obwohl „the significance of the Kantian revolution“, so Hoff, seit der ersten Generation seiner Nachfolger und Fortsetzer infragesteht, „his philosophy became the mandatory yardstick“ deutscher Geisteswissenschaft *per se*; „this has not changed to this day“.¹⁵⁷ Dieses „paradoxical phenomenon [...] explains the increasing gap between Anglophone and German theology“¹⁵⁸. Die anglophone Theologie, so Hoff, tritt angesichts der Herausforderung des „extreme liberalism of John Hick“ der 1970er und 1980er Jahre ein in eine Bewegung hin auf die Wiederentdeckung ihrer Wurzeln in der Vergangenheit; sie beginnt

to build bridges between the Western and the Eastern tradition of Christian Orthodoxy, following the paradigm of the Oxford movement and the French Ressourcement theology of [the, SpA] twentieth century. Moreover, it learned to treat the dogmatic tradition not as an add-on to the secular knowledge of our time, but as the hermeneutical key to a philosophical understanding of the world as a whole. Nothing like this happened in Germany, [...]“.¹⁵⁹

Hoff skizziert damit die Bedingungen für das Entstehen etwa der Bewegung der ‚Radical Orthodoxy‘ ebenso wie einen Hinweis auf die Gründe für die Popularisierung orthodoxer Theologie, für die exemplarisch ein Name wie Andrew Louth stehen kann.

Das Interesse eben an der dogmatischen Tradition auch und gerade der Ostkirche, das sich primär mit den großen Namen Lossky, Meyendorff verbindet, trägt Früchte etwa in den Veröffentlichungen der nächsten Theologengeneration, so etwa in Gestalt von Andrew Louth, und in jüngerer Zeit speziell Norman Russell, dessen beide Werke „The Doctrine of Deification“ sowie „Fellow Workers with God“ zu m. E. den aktuellen Standardwerken zur Tradition und (gelebten) Spiritualität der *θέωσις* gehören.

¹⁵⁶ Vgl. Hoff, *Analogical Turn*, xvii.

¹⁵⁷ Vgl. Hoff, *Analogical Turn*, xvii.

¹⁵⁸ Vgl. Hoff, *Analogical Turn*, xvii.

¹⁵⁹ Vgl. Hoff, *Analogical Turn*, xvi f.

I.3.3. Nancy J. Hudson, „Becoming God.
The Doctrine of $\theta\acute{\epsilon}\omega\sigma\iota\varsigma$ in Nicolas of Cusa“

Nancy J. Hudsons große Studie „Becoming God. The Doctrine of $\theta\acute{\epsilon}\omega\sigma\iota\varsigma$ in Nicolas of Cusa“ stellt meines Wissens die einzige große Monographie zum Thema dar; es ist bis dato die einzige Studie, die sich dezidiert dem Thema der $\theta\acute{\epsilon}\omega\sigma\iota\varsigma$ im Denken des Kusaners aus einer patristischen Perspektive nähert.

Hudsons Studie ist aufgrund der bereits skizzierten Probleme hinsichtlich einer historisch-genetischen, philologisch-philosophisch grundierten Methode des Zugriffs auf die $\theta\acute{\epsilon}\omega\sigma\iota\varsigma$ -Lehre des Nikolaus von Kues praktisch beispielgebend, indem sie deren systematischen Kernaspekt des Verhältnisses von Transzendenz und Immanenz Gottes in den Mittelpunkt stellt und aufsucht, was ich zuvor ‚systematische Wahlverwandtschaften‘ genannt hatte; dazu dient das aufgerichtete Tableau griechischer Kirchenväter. Aus der langen Entwicklung des $\theta\acute{\epsilon}\omega\sigma\iota\varsigma$ -Gedankens des Ostchristentums wählt Hudson „two representative church fathers“; das Kriterium der Auswahl bildet die Überlegung, deren je ganz eigene christliche Synthese von Neuplatonismus und Christentum „provides the anchor for the later doctrine of Nicholas of Cusa“.¹⁶⁰ Namentlich handelt es sich dabei um Gregor von Nyssa und Maximus Confessor. Dionysius Areopagita wird ein eigenes Kapitel gewidmet „because of his overt use of Neoplatonist philosophy and his direct influence on Cusanus“.¹⁶¹

Gleichwohl scheint mir hierin ein Konstruktionsfehler aufzuscheinen: die Fokussierung auf den Neuplatonismus als systematische Basis des $\theta\acute{\epsilon}\omega\sigma\iota\varsigma$ -Gedankens aus der Übertragung einer spezifischen Dionysius-Interpretation auf den Kusaner.¹⁶² Grundsätzlich scheint mir Hudson von einer historisch-genetisch problematischen Grundlage auszugehen, wenn sie schreibt, „[t]he origins of theosis, variously defined as becoming divine, identity with God, and similitude or being closely united with the divine, can be traced to Neoplatonic philosophy“.¹⁶³ Der $\theta\acute{\epsilon}\omega\sigma\iota\varsigma$ -Gedanke ist kein

¹⁶⁰ Hudson, *Becoming God* 14.

¹⁶¹ Hudson, *Becoming God* 15.

¹⁶² Vgl. hierzu immer noch die Analyse von Endre von Ivánka, Inwieweit ist Pseudo-Dionysius Neuplatoniker, in: ders., *Plato Christianus*, 262-289. Pointiert auch Lossky, *Chapter Seven: Saint Dionysius the Areopagite and Saint Maximus the Confessor*, in: ders., *Vision of God*, 122.

¹⁶³ Hudson, *Becoming God*, 3.

neuplatonisches Eigen- oder Sondergut. Der Gedanke der Vergöttlichung des Menschen mag in der neuplatonischen Bewegung der *epistrophé* prominent durchgeführt sein; allein, die *epistrophé* ist nicht seine genuine Wurzel.

Weiters scheint mir im Grundverständnis von *θέωσις*, das der Darstellung zugrundeliegt und an etlichen Stellen durchscheint, ein zu immanenzbetonter Zug das In-Sein Gottes in der Welt betreffend am Werk: „Nicolas’s understanding of the divine immanence in creation, directly attributable to theophany, can itself be understood as an already realized deification.“¹⁶⁴ Um die Immanenz Gottes in der Schöpfung als eine „Ver-Göttlichung“ der Schöpfung mittels theophanischem Erscheinen auffassen zu können, scheint mir der Irrtum nötig, den der Kusaner darin erblickt, dazu Seiendes vorauszusetzen, das ist, bevor es ist. Es gibt kein Seiendes vor der Verschränkung des göttlichen Seins zum Geschöpf, also vor den Theophanien Gottes. Und das Geschöpf als Theophanie ist als Theophanie eine Verschränkung göttlichen Seins, die es in der *deificatio* ja gerade aufzuheben gilt.

Angesichts der akribischen Sicherung der radikalen Transzendenz Gottes im letzten kosmologischen Detail, die Cusanus in Buch II von „De docta ignorantia“ betreibt, und der daraus resultierenden Auszeichnung sämtlichen geschöpflichen Seins als kausal dependentem *esse ab esse*, göttlichem Sein in Verschränkung, kann ich mich folgerichtig auch der Argumentation, „Insofar as the created order traces its origins to the unfolding of the divine Being itself, it can be asserted that deification is an original condition for all things“,¹⁶⁵ nicht anschließen. Vergöttlichung ist nicht die „original condition“, der ursprüngliche Zustand aller geschaffenen Dinge; dieser ist, wie gesagt, kausal abhängiges Sein in Verschränkung. Im Grund ist die Verschränkung die „original condition for all things“, denn ohne dieses *esse ab esse* wären sie nicht. *Deificatio-θέωσις* bezeichnet vielmehr den Prozeß des Abbaus der Verschränkung, wobei auch hier Cusanus wiederum auf die ontologischen Differenzen und Prioritäten zwischen den Eigengestalten und dem Absoluten höchsten Wert legt.

In diesem Zusammenhang meine ich auch, die Darstellung des *θέωσις*-Begriffs des Kusaners, selbst unter den Bedingungen einer Nominaldefinition, muß eben diese ontologischen Differenzen in christologischer Vermittlung reflektieren, auch wenn

¹⁶⁴ Hudson, *Becoming God*, 9.

¹⁶⁵ Hudson, *Becoming God*, 5.

Cusanus selbst dies nicht überall konsequent tut. Es verwischt die ontologischen Differenzen, auf die Cusanus insistiert, „divine sonship“ zu bestimmen als „unity with Infinite Reason and that theosis includes the realization that there is no otherness, or difference, between God and the intellectual spirit“.¹⁶⁶

Weiters gehört zu dem, was ich als zu immanenzbetonten Zug des Verständnisses vom In-Sein Gottes in der Welt bezeichnet habe, die These, „to the extent that even in creation God is present, theosis can be viewed as an already realized destiny“.¹⁶⁷

Diese These verkennt m. E. die Rolle, die Cusanus dem Menschen als Mikrokosmos zugemessen hat, in dem gleichsam die ganze Schöpfung in die Vergöttlichung des Menschen eingeht, zweitens die grundlegende Bedeutung des Glaubens bei der Aktualisierung der Möglichkeit der *θέωσις* zur Wirklichkeit des Weges hin auf die Vergöttlichung; drittens, letztendlich die Freiheit des Menschen zur Entscheidung. *θέωσις* ist, nicht allein angesichts all dessen, kein Determinismus. *θέωσις* als „already realized destiny“ ist auch vor dem Hintergrund des *complicatio-explicatio*-Gedankens und der logischen, nicht: chronologischen, Gleichzeitigkeit von Einfaltung und Ausfaltung der Schöpfung in Gott resp. das Viele nicht überzeugend; da prä-eschatologisch die Schöpfung nicht in Gott sein kann, ohne im Vielen zu sein, gibt es unter prä-eschatologischen Bedingungen keinen Zustand der realisierten *θέωσις*, es gibt nur die *exaiphnes*-artige Überwindung der Verschränkung hin auf die Berührung des göttlichen Seins in der Vermittlungsform der absoluten Kindschaft in nichtberührender Weise. Anders formuliert, scheint mir in all dem die Paradoxalität des Übergangs zwischen dem Absoluten und dem Verschränkten, sei es ontologisch, epistemologisch oder modal, auf die der Kusaner beispielsweise in „De docta ignorantia II“ ununterbrochen insistiert, nicht ihrer systematischen strukturbestimmenden Bedeutung gewürdigt.

Tatsächlich ließe sich diese immanenzbetonte Auffassung von *θέωσις* erklären aus deren Gleichsetzung mit ‚Theophanie‘; Hudson sieht dies wohl selbst und weist diese Schlußfolgerung ab: „This does not mean, however, that theosis is identical with theophany or divine self-manifestation.“¹⁶⁸ Näherhin deshalb:

¹⁶⁶ Hudson, *Becoming God*, 5.

¹⁶⁷ Hudson, *Becoming God*, 5.

¹⁶⁸ Hudson, *Becoming God*, 6.

Theosis is in no way a monist or static condition; it comprises both the autonomous existence of the created order and its return movement toward God. Christ is the Exemplar of all things, drawing them into union with himself and, through himself, into union with God the Father.¹⁶⁹

Inwieweit der cusanische Seinsbegriff autonome Existenz des Geschaffenen erlaubt, es sei nochmals an das kausal abhängige, nicht selbstständige *esse ab esse* erinnert, wäre eine Frage für sich; aufs Ganze hin scheint mir diese Passage die Rücknahme der vorausgegangenen, eben zitierten.

Um nun zurückzukommen auf die Frage nach der Übertragung einer spezifischen Dionysius-Interpretation auf Cusanus und den $\theta\acute{\epsilon}\omega\sigma\iota\varsigma$ -Gedanken generell: Wladimir Lossky hat den Irrtum der „common opinion“ in klaren Worten herausgestrichen, die das Werk des Areopagiten versteht als Re-Neuplatonisierung des Christentums: „as a channel through which neo-Platonist thought will be introduced again into the Christian tradition after Clement and Origen“.¹⁷⁰ Das genaue Gegenteil sei der Fall: Dionysius sei ein christlicher Denker, „disguised as a neo-Platonist“, ein Theologe, der sich seines Anliegens zutiefst bewußt gewesen sei, „which was to conquer the ground held by neo-Platonism by becoming a master of its philosophical method“; sodaß sich seine Beziehung zum Neoplatonismus mit Péra bestimmen läßt als „relationship not of genetic dependency but of victorious opposition“.¹⁷¹

I.4 Das ausgewählte Textkorpus:

$\theta\acute{\epsilon}\omega\sigma\iota\varsigma$ in den Kleinen Schriften des Jahres 1445

Cusanus' „Kleine Schriften“ des Jahres 1445 vermitteln, je für sich betrachtet, den Eindruck dessen, was man sonst „vermischte“ oder „Gelegenheitsschriften“ nennt. In der Gesamtschau allerdings fügen sich ihre Thematiken zu einem größeren Ganzen, betrachtet man sie aus der Perspektive der $\theta\acute{\epsilon}\omega\sigma\iota\varsigma$.

¹⁶⁹ Hudson, *Becoming God*, 6.

¹⁷⁰ Lossky, *Vision of God*, 122.

¹⁷¹ Lossky, *Vision of God*, 122, Anm.1: Ceslas Péra, *Denys le Mystique et la Theomachia*, in: *Revue de Sciences philosophiques et théologiques*, 1936, 62.

Die „θέωσις der griechischen Väter“ (Lossky) beschreibt ein individuelles Widerfahrnis in kosmologischer Dimension, auf das hin sich der Mensch mit den Mitteln apophatischer Gnoseologie disponiert.

Die vier kleinen Traktate des Kusaners fügen sich, bezieht man ihre Hauptthemen in diesem Sinne aufeinander, zu einer vollwertigen Darstellung einer θέωσις-Lehre: „De dato patris luminum“ entwirft auf dem Hintergrund einer theophanischen Kosmologie die Anthropologie, „De deo abscondito“ skizziert die apophatische Epistemologie innerhalb dieses Kosmos sowie deren anthropologische Verankerung, und „De quaerendo Deum“ bietet gleichsam drei Wege der Praxis, die wiederum zur θέωσις führen, wie sie „De filiatione Dei“ bestimmt.

Die „Kleinen Schriften“ entfalten im Grund die θέωσις-Lehre, die in „De docta ignorantia“ bereits implizit angelegt ist, wenn auch nicht ausgeführt.

II. ΘΕΩΣΙΣ ALS FLUCHTPUNKT DER DOCTA IGNORANTIA
IN DEN KLEINEN SCHRIFTEN DES JAHRES 1445

II.1 Zum Hintergrund: Das Paradoxon geschöpflichen Seins
nach der Logik der Verschränkung in „De docta ignorantia“ II

Der Teil II der hier angestellten Überlegungen befaßt sich mit dem systematischen Ort der *θέωσις* in der Erkenntnisdimension der *docta ignorantia*.

Die These, die ihnen zugrundeliegt, lautet: die *θέωσις* ist aufzufassen als der Fluchtpunkt der Intellekttätigkeit in der systematischen Struktur menschlichen Erkennens gemäß der *docta ignorantia*; Fluchtpunkt, da sie prozessual, jedenfalls in Ausziehung ihrer strukturellen Linien auf die *θέωσις* hinführte, sie aber praktisch aus der Logik der Verschränkung heraus nicht vollziehen kann, naturgemäß. Das heißt, die *docta ignorantia* als geistliches Intellektexerzitium zielt zwar den Übergang des Intellekts in die Einheit mit allem Erkennbaren im Augenblick der und als der höchsten, vollkommenen Form seiner Tätigkeit an, doch liegt diese Einheit der Koinzidenz von Erkennendem, Erkennen und Erkanntem disproportional jenseits der Grenze des Geschöpflichen.

Zwar dialektisch verschränkt mit, jedoch methodisch zu trennen von der Erkenntnisdimension der *docta ignorantia* ist in diesem Teil deren Erfahrungsdimension. *Docta ignorantia* bedeutet neben intellektueller Erkenntnis gleichzeitig affektive Erfahrung mit und anhand der Erkenntnis. Erkenntnis ist gleichsam als Erfahrungsgegenstand ihrerseits Erkenntnisgegenstand. Dies wird im III. Teil zu thematisieren sein.

So ist die *docta ignorantia* wesenhaft Erkenntnisweg als Erfahrungsweg und Erfahrungsweg als Erkenntnisweg gemäß ihrer apophatischen Natur nach dem Prinzip der *negatio negationis*, doch strebt sie ‚Gotteserfahrung‘ nicht im Sinne der lateinisch-westlichen *cognitio dei experimentalis* an, wie sie Bonaventura begrifflich und konzeptionell bestimmt hat und sie von Thomas von Aquin in der scholastischen Theologie festgeschrieben wurde. Bonaventuras *cognitio Dei experimentalis* als der vierte modus des Weisheitsempfanges (so bspw. in Sent. III q.1 conclusio) bestimmt

„Kenntnis Gottes aus Erfahrung“ als gewonnen durch die mystische Vereinigung des *apex mentis*, des Affekts, mit Gott; dies, epistemologisch gesprochen, im Raum der *ignorantia* gleichsam hinter der Grenze des vom göttlichen Licht illuminierten rational konzipierbaren, positiven unterscheidenden Wissens aus Verstandeserkenntnis, die ihm die *mysteria stricte dicta* Christi setzen.

Die cusanische *docta ignorantia* unterscheidet sich von der bonaventurischen Erkenntnislehre elementar. Sie strebt nicht nach supernatural illuminiert unterscheidendem Wissen, gleichsam unterscheidendem Wissen *viae eminentiae*; vielmehr besteht sie in einer Erkenntnisbewegung, die unterscheidendes Wissen auf Einheit hin aufzuheben und zu übersteigen trachtet. Man wird formulieren dürfen, die *docta ignorantia* ist der Versuch des erkenntnistheoretischen Nachvollzuges der göttlichen Einheit in der konkreten spekulativen Praxis, was sie gleichzeitig, ihrem Wesen als *negatio negationis* gemäß, zum spekulativen geistlichen Exerzitium qualifiziert.

Diese Erkenntnis auf Einheit hin strebt nach der Erkenntnis des absoluten Einen im Aufstieg über die Differenzen im Bereich des Vielen. Das heißt, die *docta ignorantia* verbindet ontologische Grundannahmen mit ihren kosmologischen, anthropologischen und epistemologischen Konsequenzen; Gotteslehre, Kosmologie und Anthropologie sowie Erkenntnislehre bilden eine Art von zirkulärer Einheit, aus der nun die Kleinen Schriften von 1445 einzelne Aspekte herausgreifen und vertiefen.

So präludiert etwa „De genesi“ Motive aller übrigen kleinen Schriften in der Perspektive des Verhältnisses von Identität und Differenz; „De deo abscondito“ bietet einen höchst komprimierten Durchgang durch die Gotteslehre und die Lehre von der Gotteserkenntnis nach der *docta ignorantia*; „De dato patris luminum“ rekapituliert die Kosmologie der *docta ignorantia*, fokussiert im Begriff der „Theophanie“; „De filiatione Dei“ bildet das wesentliche Kernstück der θεωσις-Lehre im Gesamt der Kleinen Schriften mit seinem Spiegelgleichnis, das den Aufstieg der Intellekterkenntnis zur Schau der Wahrheit ontologisch-kosmologisch entfaltet; „De quaerendo Deum“ schließlich vertieft die praktischen Ansätze dieses Aufstiegs des Intellekts und formuliert sozusagen erkenntnistheoretische Methoden hierfür.

Der folgende skizzenhaft-kursorische Durchgang durch „De docta ignorantia“ Buch II und III dient dazu, die dort entworfene Grundstruktur dieses Ineinander von Ontologie, Gotteslehre, Kosmologie, Anthropologie und Erkenntnislehre nachzuzeichnen auch noch unter einem weiteren Aspekt, der für eine $\theta\acute{\epsilon}\omega\sigma\iota\varsigma$ -Lehre notwendig und unverzichtbar ist. In „De docta ignorantia“ Buch III findet sich die Christologie der *docta ignorantia*. Die athanasische Formel von der Inkarnation als Bedingung der Möglichkeit menschlicher Vergöttlichung vor Augen, ist es daher erforderlich, die entsprechenden Passagen des Buches III in diesen Durchgang aufzunehmen, zumal die Kleinen Schriften kaum je explizite christologische Ausführungen einschließen.¹⁷²

¹⁷² Die Bevorzugung der philosophisch-theologisch-gnoseologischen Zugangsweise zur $\theta\acute{\epsilon}\omega\sigma\iota\varsigma$ in den „Kleinen Schriften“ als apophatischem Aufstieg der spekulativen Vernunft zur schöpferischen Vernunft Gottes, der II. trinitarischen Person, führt natürlich auch zur Frage nach der dogmatischen Christologie des Nikolaus von Kues. Rudolf Haubst hat bereits 1956 „Die Christologie des Nikolaus von Kues“ analysiert und dargestellt in einem umfassenden Abgleich mit neuscholastischen Lehrsätzen und einer Fülle von Quellennennungen bzw. Parallelstellen aus der Dogmengeschichte. Ist es nach Haubst mglw. der *docta ignorantia* geschuldet, daß Cusanus oft „bis scharf an den Rand“ der „Orthodoxie“ formuliert, so ist es doch gerade die Figur des *maximum contractum*, die ihm erlaubt, „[a]us der absoluten göttlichen Größe und aus der relativen Maximität der Menschheit Jesu“ „im Verein mit der dogmengeschichtlichen Begründung [] auf spekulativem Wege die größtmögliche Innigkeit und Festigkeit der hypostatischen Einung“ abzuleiten (vgl. Haubst, Christologie, 308). Mehr noch, nach Haubst ist die *docta ignorantia* das systematische Prinzip, das „seine Metaphysik“ und die „geoffenbarte Christologie“ strukturierend vereinigt: „Zwischen Gott und Welt [...] herrscht proportionslose Größendistanz. Diese wird auch dadurch, daß Gott bei der hypostatischen Einung eine konkrete Menschennatur zur innigsten Seins- Lebens- und Geistesgemeinschaft mit sich selbst emporhob, nicht aufgehoben noch durch Zusammensetzung oder eine mittlere Natur überbrückt. Aber die menschliche Natur Jesu erlangte dadurch eine Erhabenheit und universale Weite, daß sie trotz ihrer Geschöpflichkeit alles Menschliche, ja alles Schöpfung komplikativ umfaßt“ (vgl. ebd., 311f.). Auch sei die *docta ignorantia* nie dazu gedacht gewesen, als „spekulative Fiktion an die Stelle der göttlichen Offenbarung“ zu treten; sie diene vielmehr dazu, „die Geheimnis-Tiefe und Weite der Schriften“ voll auszuschöpfen (vgl. ebd., 306); so sind bspw. die „apriorisch-deduktiv einerschreitenden Darlegungen zu Beginn des III. Buches der Docta ignorantia [] hypothetisch und als Vorbereitung auf die Darlegung der christologischen Offenbarungswahrheit“ aufzufassen (vgl. ebd., 308). Gleiches gilt auch für Cusanus‘ „kosmologisch-metaphysische[] Motivierung der Menschwerdung“ (vgl. ebd., 307). An die cusanische Soteriologie hat 2016 Albert Dahms erinnert. Dahms erschließt diese aus dem Motiv der „*viva imago Dei*“, das im „Spiegelgleichnis“ anklingt, jedoch erst in der mens-Lehre der 1450er Jahre entfaltet wird und dort die Anthropologie der „Kleinen Schriften“ des theophanischen *Sein in Verschränkung* spezifizierend ablöst. „Zugespitzt“, so Dahms, „könnte man sagen: Das Konzept der *viva imago* trägt Soteriologie und Anthropologie des Cusanus komplikativ in sich“ (vgl. Dahms, *Imago*, 20): der Mensch ist „*viva imago Dei*“, durch den Sündenfall jedoch nurmehr „*imago foedata*“, entstelltes Bild Gottes. In der „*reparatio imaginis*, die uns in Christus geschenkt ist“, wird die „verlorene Gottebenbildlichkeit“ des Menschen wiederhergestellt“ (vgl. ebd., 14f.), er wird „*imago purgata*“, gereinigtes Bild; er findet zur *christiformitas*, der Einung der „*viva imago Dei*“ mit der „*vera imago Dei*“ Christus (vgl. ebd., 20). Diese „*reparatio*“, zu der der Mensch als „*viva imago*“ immer fähig bleibt, besteht darin, daß Christus als „der göttliche Lehrer, der Magister, der in die Welt kommt, einen menschlichen Leib ‚anzieht‘ (‚induit‘), [...] damit er den Menschen wieder die göttliche Weisheit und Wahrheit zugänglich mache“ (vgl. ebd.

Was nun kann als der ‚Konstruktionspunkt‘ der Christologie in Buch III gelten? Zweifellos dient Christus (der chaledonensische Christus,¹⁷³ näherhin) als *deum verum de deo vero, genitum non factum, consubstantialem Patri: per quem omnia facta sunt* als der kosmologische Mittler zwischen Gott und der Schöpfung, kontrahiert im Mikrokosmos Mensch, dessen *maximum contractum* er ist, das nur im *maximum absolutum* sein kann, doch gerade angesichts dessen stellt sich die Frage, ob die Christologie des Buches III letztlich nicht doch „nur“ das kosmologisch-systematische Problem kompensieren muß, das in der Paradoxie des Übergangs des Einen in die Vielheit besteht; oder, ob vom Mysterium des chaledonensischen Christus der unvermischten und ungetrennten *unio* von Gott und Mensch her für Nikolaus die Struktur der Wirklichkeit zu erschließen sei.

Ist also Christus sozusagen Scharnier in der Gnoseologie einer philosophischen Mystik des Einen, des Absoluten, oder ist diese ihrerseits eine wenn auch verdeckte „Christus-Mystik“? Eine Antwort auf dieses Problem versucht Bernard McGinn. Ihm zufolge insistiert Nikolaus auf der grundlegend christologischen Bedingung jedes wahren Wissens von Gott: „Throughout his life, Cusa insisted that true knowledge

13; darin Zitat aus Sermo XXII: h XVI, n.39, z.7). Wiederum auffällig ist auch hier die gnoseologische Vermittlung der Erlösung als Erkenntnis der göttlichen Weisheit durch Christus, den inkarnierten Lehrer (s. Klemens v. Alexandria). Der Gedanke der göttlichen Weisheit und Wahrheit weist, so Dahms, hinüber in die cusanische Kreuzestheologie: „Christus zeigte (ostendit) die Wahrheit, indem er sie durch seinen Tod bestätigte (per mortem suam ipsam confirmando)“ (vgl. ebd., 13, darin Zitat aus Sermo LXII (57): V1, fol.110vb). Walter Euler erklärt, Cusanus besitze keine Kreuzestheologie „in the sense of Luther’s *theologia crucis*“, die „the so-called natural knowledge of God“ verwirft als „*theologia gloriae*, that is, as human presumption and hubris.“ Stattdessen „the cross represents the best guide for a Christian life, a life that, by following Jesus Christ’s example, is supposed to lead finally to an existence in the cross“ (vgl. Euler, Cross, 419). Diese Existenz im Kreuz illustriert eine Passage aus Nicolaus’ Predigt vom Karfreitag 1457: „Im Leiden meines Sohnes ging höchste geistige Freude mit der größten Bitternis für das Sinnenleben zusammen. [...] Das Sinnenleben ist nämlich von dieser Welt und möchte hier ruhen. Der Geist stammt vom Himmel und kann nur im Himmel seine Ruhe finden. Da also der Geist, der denn Sinnen das dem Menschen eigene Lebendigsein gibt, durch die Trennung vom Leibe den Tod des Leibes hervorruft - der damit des Lebens, all seiner Freude beraubt wird, so wird das Sinnenleben betrübt, der Geist jedoch freut sich; denn er geht durch den Tod ein in sein Leben. Weil indes nur der, in dem der Geist des Sohnes Gottes, des Tod-Besiegers, lebt, gewiß ist, daß Sein Geist vom Tod zum Leben übergeht, so ist der Tod für alle Menschen bitter, außer für die die schon die beginnende Gewißheit in sich tragen.“ (Vgl. Cusanus’ Karfreitagspredigt 1457 in Brixen, übers. in: Haubst, Streifzüge, 421f.)

¹⁷³ Vgl. hierzu die Definition des Konzils von Chalkedon: „302. ein und derselbe ist Christus der ewiggeborene Sohn und Herr, der in zwei Naturen unvermischt, unveränderlich, ungetrennt und unteilbar erkannt wird, wobei nirgends wegen der Einung der Unterschied der Naturen aufgehoben ist, vielmehr die Eigentümlichkeit jeder der beiden Naturen gewahrt bleibt und sich in einer Person und einer Hypostase vereinigt.“ In: Denzinger, Kompendium, 451.

of God, both theological and philosophical, is fundamentally christological.¹⁷⁴ Und so weise schon allein „[t]he very structure of Cusa’s most noted work, On Learned Ignorance [...] the christological core of his theology“¹⁷⁵ auf. Dieser bilde sich in der Systematik der Bücher in ihrer Abfolge ab:

Book 1 deals with God as the absolute maximum and book 2 with the created universe as the contracted maximum. But since there is no proportion between the finite and the infinite, no kind of analogy, how does Cusa arrive at his new theology of the coincidence of the opposites that provides the learned ignorance set forth in these two books? The answer becomes clear in book 3, which treats of „Jesus Christ, ... the maximum that is both absolute and contracted“.¹⁷⁶

Mir scheint, daß das Argument das Problem nicht löst: wenn der christologische Kern cusanischer Theologie im Theorem vom *maximum absolutum et contractum* liegt, bedeutet das letztlich die Priorität der Kosmologie über die Christologie: die *unio* von Gott und Mensch im chalcedonischen Christus schließt das kosmologische System; der Christus der Evangelien, oder vielmehr: der johanneische Logos, liefert dazu allenfalls Belegstellen.

Gleichwohl spiegelt das Mysterium des chalcedonensischen Christus die cusanische Disproportionalitätsregel „es ist aus sich selbst manifest, daß zwischen Unendlichem und Endlichem kein Verhältnis bestehe“,¹⁷⁷ die den Kosmos strukturiert, und gleichzeitig aufgrunddessen Nikolaus in „De docta ignorantia“ Buch II vor die Schwierigkeit stellt, eine Erklärung anzubieten, wie denn die Seinsweise des Geschaffenen als *esse ab esse* Gottes verstehbar sein solle, wenn sie doch nicht erkennbar sei. Diese Nichterkennbarkeit der Seinsweise des Geschaffenen kehrt im Denken des Kusaners wieder in Form dreier Probleme; als epistemologisches Problem der Unerkennbarkeit der *quidditas* der Dinge; als epistemologisches Problem der Reichweite der Erkenntnis, die nie die Weise der *coniecturae* auf *praecisio* hin überschreiten wird können; als anagogisches Problem der Grenze der radikalen Transzenden Gottes und

¹⁷⁴ McGinn, *Mystical Theology*, 439.

¹⁷⁵ McGinn, *Mystical Theology*, 439.

¹⁷⁶ McGinn, *Mystical Theology*, 439f.

¹⁷⁷ De docta ign. I c.III (h I, n.9). Quoniam ex se manifestum est infiniti ad finitum proportionem non esse (Übers. SpA).

infolgedessen der Unabschließbarkeit des Aufstiegs zur Gott in der mystischen Theologie (nicht zuletzt auch als Folge der erstgenannten epistemologischen Probleme). Gleichwohl dient gleichzeitig das Buch III dem Nachweis, daß der Übergang zwischen dem Sein des Schöpfers und dem Sein der Geschöpfe vermittelt sei in Christus als dem *maximum absolutum pariter et contractum*.¹⁷⁸

Die Logik der Verschränkung, die Nikolaus von Kues' Darlegungen zu Ontologie, Kosmologie, Anthropologie und Christologie in „De docta ignorantia“ prägt, soll anhand einiger entsprechender thematisch einschlägiger Passagen präsent und nutzbar gemacht werden für die Interpretation der „Kleinen Schriften“ von 1445.

GOTT, DAS ABSOLUTE, DAS EINE. - Gott als das Absolute bestimmt Nicolaus so: „Allein das in Absolutheit Größte ist also das Unendliche auf negative Weise. Darum ist es allein das, was es sein kann in unendlicher Machtvollkommenheit.“¹⁷⁹

Der Grund hierfür liegt in der Konzeption von Unendlichkeit, die Cusanus ansetzt: der sog. ‚aktualen‘ Unendlichkeit, in der „jeder Teil des Unendlichen unendlich ist“.¹⁸⁰

Die Diskussion des Unendlichkeitsbegriffes, der mit Cusanus' Gottesbegriff des Absoluten Einen einhergeht, folgt im Paragraphen zu „De deo abscondito“; an dieser Stelle zeigt sich wiederum die Konsequenz aus diesem Gottesbegriff und der Disproportionalitätsregel, daß in spekulativ-rekonstruktiver Perspektive, aufgrunddessen, daß „jeder Teil des Unendlichen unendlich ist“, es

ein Widerspruch [wäre], dort, wo man zum Unendlichen gelangt, mehr und weniger zu finden. Mehr und weniger können dem Unendlichen nicht zukommen und so zu ihm auch keinerlei Verhältnisbezug haben; dieser müßte nämlich selbst das Unendliche sein.¹⁸¹

¹⁷⁸ Vgl. De docta ign. III Prologus (h I, n.1).

¹⁷⁹ De docta ign. II c.1 (h I, n.97). Solum igitur absolute maximum est negative infinitum; quare solum illud est id, quod esse potest omni potentia.

¹⁸⁰ De docta ign. II c.1 (h I, n.96). Nam cum quaelibet pars infiniti sit infinita, [...].

¹⁸¹ De docta ign. II c.1 (h I, n.96). [...] implicat contradictionem magis et minus ibi reperiri, ubi ad infinitum deveniretur, cum magis et minus, sicut nec infinito convenire possunt, ita nec qualemcumque proportionem ad infinitum habenti, cum necessario ipsum etiam infinitum sit.

ASEITÄT UND IN-SEIN GOTTES IN DER SCHÖPFUNG. - Der Kern aller von Cusanus aufgeführten und ausgeführten Paradoxa ist zweifellos die *Aseität Gottes bei gleichzeitigem In-Sein in seiner Schöpfung*: „Wer kann schließlich verstehen, daß Gott die Gestalt des Seins ist und sich doch nicht mit dem Geschöpf vermischt?“¹⁸² Aus Gott und dem Geschöpf „kann nicht ein Eines, Zusammengesetztes entstehen“, denn dieses „könnte nicht ohne Verhältnisbezug sein und niemand zweifelt daran, daß es diesen zwischen dem Unendlichen und Endlichen nicht geben kann“.¹⁸³

Und so ist es wiederum die Disproportionalität, das ontologische Paradoxon von Gott und Geschöpf, die das Geschöpf nicht im substantialen Sinne, sondern *via causalitatis* bestehend versteht; im Gleichnis der Linien formuliert:

Wie also kann der Geist begreifen, daß das Sein der gekrümmten Linie von der unendlichen, geraden Linie stammt, die jene dennoch nicht als Gestalt bildet, sondern als Bestimmungsgrund und Wesenssinn?¹⁸⁴

Damit stellt sich die Frage nach der *Weise der Partizipation* des Geschöpfes an seinem Schöpfer:

Da der Wesenssinn unendlich und unteilbar ist, kann sie an ihm nicht dadurch teilhaben, daß sie sich einen Teil davon zu eigen macht; oder dadurch, daß sie an ihr wie der Stoff an der Gestalt teilhat, [...] sie kann auch nicht dadurch teilhaben, daß die Teile am Ganzen so partizipieren wie es beim Gesamt der Fall ist; noch so, wie viele Spiegel ein und dasselbe Angesicht auf verschiedene Weise wiedergeben. Denn das Sein des Geschöpfes gibt es nicht vor dem Sein-vom-Sein, so als wäre es dies wie der Spiegel, der schon vorher Spiegel ist, bevor er das Bild des Antlitzes aufnimmt.¹⁸⁵

¹⁸² De docta ign. II c.2 (h I, n.102). Quis denique intelligere potest Deum esse essendi formam nec tamen immisceri creaturae?

¹⁸³ De docta ign. II c.2 (h I, n.102). Non enim ex infinita linea et finita curva potest unum exoriri compositum, quod absque proportione esse nequit. Proportionem vero inter infinitum et finitum cadere non posse nemo dubitat.

¹⁸⁴ De docta ign. II c.2 (h I, n.102). Quomodo igitur capere potest intellectus esse lineae curvae ab infinita recta esse, quae tamen ipsam non informat ut forma, sed ut causa et ratio?

¹⁸⁵ De docta ign. II c.2 (h I, n.102). Quam quidem rationem non potest participare partem capiendo, cum sit infinita et indivisibilis; aut ut materia participat formam, [...]; aut ut totum participatur a partibus, sicut universum a suis partibus; nec ut plura specula eandem faciem diversimode, cum non sit esse creaturae ante ab esse, cum sit ipsum, – sicut speculum ante est speculum quam imaginem faciei recipiat.

Den Sinngehalt dieser Stelle wird Cusanus in „De dato patris luminum“ in der Frage des Verhältnisses von Gestalt und Sein wieder aufgreifen. Das Geschöpf, so Cusanus wiederum hier, kann an seinem Schöpfer nicht partizipieren, der „unendlich und unteilbar“ ist, und zwar nicht in substantialem Sinne, sondern vielmehr in der Weise, in der „viele Spiegel ein und dasselbe Angesicht auf verschiedene Weise wiedergeben“. Dies jedoch nicht in dem Sinne, daß der Spiegel, der ein Angesicht wiedergibt, bereits vor dieser Wiedergabe Spiegel wäre; dieser wirft ein Bild zurück, das er nicht ist und das nicht er ist. Der cusanische Spiegel hingegen ist selbst Spiegelung des Gespiegelten, es gibt ihn „nicht vor dem Sein-vom-Sein“, d. h. daß dieser Spiegel „ist“, ist Spiegelung des Gespiegelten.

PARTIZIPATION VIA CAUSALITATIS. - Die Teilnahme des Geschöpfes am Sein des Schöpfers bestimmt Cusanus als kausale Abhängigkeit:

So hätte wohl ein völlig von der Idee des Künstlers abhängiges Kunstwerk kein anderes Sein als das der Abhängigkeit, von der es sein Sein hätte, und unter deren Einfluß es erhalten würde, wie das Bild einer Gestalt im Spiegel erhalten wird, vorausgesetzt, daß der Spiegel vorher oder nachher durch sich und in sich nichts wäre.¹⁸⁶

Es ist diese „völlig[e] Abhängigkeit“, diese „Dependenz“, die Cusanus bisher unerklärlich geblieben ist und die hier nun formal festgehalten wird, wenn auch wieder nicht material bestimmt. Diese „Dependenz“ faßt Cusanus ins Gleichnis des Bildes einer Gestalt im Spiegel, der allein dadurch ins Sein kommt, daß er das Bild dieser Gestalt im Spiegel erhält. Oder anders formuliert, geschaffenes Sein ist in seiner Dependenz vom Sein seines Schöpfers zu denken, als hinge das Sein eines Spiegels von seiner Tätigkeit der Widerspiegelung eines Bildes ab.

DAS PARADOX DER OFFENBARWERDUNG GOTTES IM GESCHÖPF. - Das Sein der Geschöpfe ist vom Sein des Schöpfers kausal abhängiges Sein; es „ist“ nur, weil es das Sein des Schöpfers widerspiegelt.

¹⁸⁶ De docta ign. II c.2 (h I, n.103). Quemadmodum fortassis, si penitus artificiatum ab idea artificis dependens non haberet aliud esse quam dependentiae, a quo haberet esse et sub cuius influencia conservaretur, sicut imago speciei in speculo, – posito, quod speculum ante aut post per se et in se nihil sit.

Ist dem so, dann erklärt sich auch der Optimismus der Lehrschrift „De quaerendo Deum“, der sich aus der Überzeugung des Kusaners speist, Gott könne durch die Dinge der Welt gesucht und gefunden werden. Dem zugrunde liegt, systematisch gesprochen, der Gedanke der unerklärlichen Teilnahme der vielen „verschiedenen Geschöpfe an der unendlichen Gestalt auf verschiedene Weise“. Sie ist die Bedingung für das Paradox der Offenbarwerdung Gottes „durch sichtbare Geschöpfe“:

Es ist auch unverständlich, wie uns Gott durch sichtbare Geschöpfe offenbar werden könnte [...]. Obwohl Gott entweder – wie es die Frommen wollen –, um seine Güte zu offenbaren, oder weil er die größte, absolute Notwendigkeit ist, die ihm gehorchende Welt erschaffen hat, damit es welche gibt, die ihm Untertan sind, ihn fürchten und über die er richtet, oder aus einem andern Grund, so ist dennoch offenkundig, daß er als Gestalt aller Gestalten keine andere annimmt noch in bestimmten Zeichen erscheint, da diese gleichermaßen in dem, was sie sind, anderes erforderten, in welchem sie wären, und so weiter ins Unendliche.¹⁸⁷

Cusanus akzeptiert an dieser Stelle keine „fromme Floskel“ (Hoff) als Erklärung, die sich auf offenbartes Wissen beruft. Gott offenbart sich nicht in seinen Geschöpfen zu dem Zweck, seine Attribute zu offenbaren; die göttliche Offenbarung verbliebe so im Bereich der *oikonomia* und die Gotteserkenntnis erschöpfte sich in Affirmationen und Positionen. Die Offenbarung Gottes in seinen Geschöpfen dient vielmehr der *theologia*, der Offenbarung Gottes als radikal transzendente *forma omnium formarum*, die allen Gestalten vorausliegt. Die Geschöpfe werden damit zur Offenbarung, daß „Gestalten“ oder „andere Zeichen“ selbst „anderes erforderten“; sie werden selbst zu Symbolen dieses „andere[n]“, „in welchem sie wären“, das die „Gestalt aller Gestalten“ ist, die eben als „Gestalt aller Gestalten“ alle diese in sich einschließt. Das heißt, „sichtbare Geschöpfe“ machen Gott offenbar, indem ihr Sein („in dem, was sie sind“), *weil es ist und weil es ist, wie es ist*, das Sein ihres Schöpfers widerspiegeln.

¹⁸⁷ De docta ign. II c.2 (h I, n103). Neque potest intelligi, quomodo Deus per creaturas visibiles possit nobis manifestus fieri; [...]. Nam quamvis Deus propter suam cognoscendam bonitatem – ut religiosi volunt – aut ex eo, quia maxima absoluta necessitas, creavit mundum, qui ei oboediat, ut sint qui cogantur et eum timeant et quos iudicet, vel aliter: tamen manifestum est eum nec aliam formam induere, cum sit forma omnium formarum, nec in positivis signis apparere, cum ipsa signa pariformiter in eo, quod sunt, alia requirerent, in quibus, et ita in infinitum.

Sie spiegeln als *esse ab esse* gleichsam das „esse“ wieder, zu dem sie in Abhängigkeit stehen.

Auch wenn alles *esse ab esse* Verweischarakter besitzt auf das „esse absolutum“, das Gott ist, bleibt, so Nikolaus abschließend, dennoch unverstänlich,

wie alles das Bild dieser einzigen, unendlichen Gestalt ist und die Verschiedenheit nur aus Zufälligem hat, als wäre das Geschöpf gleichsam ein zufälliger Gott, so wie das Akzidens eine zufällige Substanz und die Frau ein zufälliger Mann ist? Die unendliche Gestalt ist nur auf endliche Weise aufgenommen, so daß jedes Geschöpf eine endliche Unendlichkeit oder ein geschaffener Gott ist und dies auf die bestmögliche Weise.¹⁸⁸

Jedes Geschöpf ist also eine „*infinitas finita*“, näherhin *infinitas contracta*, und insofern

„liebt [es] in vorzüglicher Weise das, was es vom Größten erhalten hat als göttliches Geschenk und wünscht, dies auf unvergängliche Weise zu vollenden und zu bewahren“.¹⁸⁹

Damit ist in der Struktur des geschöpflichen Seins verankert der „Wunsch“ („*optans*“) nach Vollendung und Bewahrung dessen, was das Geschöpf *contracte* von Gott besitzt: *esse ab esse* Gottes; damit ist auch die ontologische Grundstruktur des $\theta\acute{\epsilon}\omega\sigma\iota\varsigma$ -Strebens gesetzt.

Sagt man: «Sein allmächtiger Wille ist der Grund, Wille und Allmacht sind sein Sein, denn die ganze Gotteslehre gleicht einem Kreis», dann muß man bekennen, daß man das «Wie» der Einfaltung und Ausfaltung überhaupt nicht weiß. Man weiß nur das, daß man die Art und Weise

¹⁸⁸ De docta ign. II c.2 (h I, n.104). [...] quomodo omnia illius unice infinite forme sunt imago, diversitatem ex contingenti habendo, quasi creatura sit Deus occasionatus sicut accidens substantia occasionata et mulier vir occasionatus? Quoniam ipsa forma infinita non est nisi finite recepta, ut omnis creatura sit quasi infinitas finita aut Deus creatus, ut sit eo modo, quo hoc melius esse possit [...].

¹⁸⁹ De docta ign. II c.2 (h I, n.104). Ex quo subinfertur omnem creaturam ut talem perfectam, etiam si alterius respectu minus perfecta videatur. Communicat enim piissimus Deus esse omnibus eo modo, quo percipi potest. Cum igitur Deus absque diversitate et invidia communicet et recipiatur, ita quod aliter et alterius contingentia recipi non sinat, quiescit omne esse creatum in sua perfectione, quam habet ab esse divino liberaliter, nullum aliud creatum esse appetens tamquam perfectius, sed ipsum, quod habet a maximo, praediligens quasi quoddam divinum munus, hoc incorruptibiliter perfici et conservari optans.

nicht kennt, wenn man auch weiß, daß Gott aller Dinge Ein- und Ausfaltung ist und daß – da er die Einfaltung ist – alles in seinem Sein er selbst ist und – da er die Ausfaltung ist – er selbst in jedem Sein das ist, was es ist, wie die Wahrheit im Abbild.¹⁹⁰

Wieder nimmt Cusanus den Gedanken auf, daß die Dependenz geschöpflichen Seins von göttlichem Sein formal gedacht werden könne, nicht aber materialiter bestimmt. Hierfür steht die Analogie zur Wahrheit im Abbild. Wieder gilt, daß spekulativ rekonstruierbar ist, was *realiter* unverstehbar sein muß. Und wieder greift Cusanus zu einem Gleichnis, das seiner Anlage nach zu seinem Spiegelgleichnis hinüberweist:

Wenn wir das Abbild eines Gesichtes hätten, und dieses Abbild in größerer oder geringerer Entfernung von ihm vervielfältigt würde – nicht hinsichtlich des Raumes, sondern des Wahrheitsgehaltes im stufenweise verschiedenen Verhältnis zum Urbild –, dann würde in den vielfältigen, verschiedenen Abbildern des einen Gesichtes eben dieses Gesicht verschiedenartig und vielfältig erscheinen; das übersteigt allen Sinn und Verstand und bleibt unbegreiflich.¹⁹¹

In dieser kleinen Passage scheint das Spiegelgleichnis bereits angelegt; vorweggenommen im „Abbild eines Gesichtes“, dessen weitere Vervielfältigungen die Wahrheit des Urbildes „verschiedenartig und vielfältig“ zur Erscheinung bringen, widerspiegeln. Gleichwohl unerkennbar bleibt die Weise, wie diese Abhängigkeit gradualer Widerspiegelung der Wahrheit des Urbildes zustandekommt und sie zu erklären sei.

¹⁹⁰ De docta ign. II c.3 (h I, n.111). Et si ut creatura non habet etiam tantum entitatis sicut accidens, sed est penitus nihil, quomodo intelligitur pluralitatem rerum per hoc explicari, quod Deus est in nihilo, cum nihil non sit alicuius entitatis? Si dicis: 'Eius voluntas omnipotens causa est, et voluntas et omnipotentia sunt suum esse; nam tota est in circulo theologia', necesse est igitur fateri te penitus et complicationem et explicationem, quomodo fiat, ignorare; hoc tantum scire, quod tu ignoras modum, licet etiam scias Deum omnium rerum complicationem et explicationem, et – ut est complicatio – omnia in ipso esse ipse, et – ut est explicatio – ipsum in omnibus esse id quod sunt, sicut veritas in imagine.

¹⁹¹ De docta ign. II c.3 (h I, n.111). Ac si facies esset in imagine propria, quae ab ipsa multiplicatur distanter et propinque quoad imaginis multiplicationem (non dico secundum distantiam localem, sed gradualement a veritate faciei, cum aliter multiplicari non possit): in ipsis multiplicatis ab una facie diversis imaginibus diversimode et multipliciter una facies appareret supra omnem sensum et mentem inintelligibiliter.

GOTT UND „GESAMT“. - Im Eingang zu Kap. 3 rekapituliert Cusanus die Bestimmung Gottes als dem *maximum absolutum* sowie der Welt als *maximum contractum*:

Gott ist die absolute Größe und Einheit, die dem Verschiedenen und Gegensätzlichen in absoluter Weise zuvorkommt und es eint, z. B. die kontradiktorischen Widersprüche, zwischen denen es keinen Übergang gibt. In Absolutheit ist die Größe das, was alles ist [...].

In gleicher Weise ist die Welt oder das Gesamt das verschränkte Größte und Eine, das den verschränkten Gegensätzen, wie es die konträren sind, vorangeht. Es ist verschränkt das, was alles ist.¹⁹²

Das „Gesamt“ nun unterscheidet Nikolaus vom Absoluten zunächst mit einer basalen ontologischen Grundbestimmung: es „[umfaßt] alles, was nicht Gott ist“¹⁹³. Daher

kann [es] [...] das Unendliche nicht auf negative Weise sein, wenn es auch ohne Begrenzung ist; so ist es das Unendliche auf privative Weise. In dieser Betrachtung ist es weder endlich noch unendlich. Es kann nicht größer sein als es ist. Dies käme aus einem Mangel; die Möglichkeit oder die Materie erstreckt sich nämlich nicht über sich selbst hinaus.¹⁹⁴

Ein Privativ-Unendliches kann aufgrunddessen, daß es als solches eben nicht aktuelles Unendliches ist,

[...] in die unendliche Seinswirklichkeit übergehen. Da die unendliche Wirklichkeit, die die absolute Ewigkeit ist, nicht aus dem Können entstehen kann, ist dies unmöglich. Sie ist als Wirklichkeit die Möglichkeit jedes Seins.¹⁹⁵

¹⁹² De docta ign. II c.3 (h I, n.113). Deus est absoluta maximitas atque unitas, absolute differentia atque distantia praeveniens atque uniens, uti sunt contradictoria, quorum non est medium; quae absolute est id, quod sunt omnia [...]. Ita pariformiter mundus sive universum est contractum maximum atque unum, opposita praeveniens contracta, ut sunt contraria; existens contracte id, quod sunt omnia [...].

¹⁹³ De docta ign. II c.1 (h I, n.97). Universum [...], quae Deus non sunt [...].

¹⁹⁴ De docta ign. II c.1 (h I, n.97). [...] non potest esse negative infinitum, licet sit sine termino et ita privative infinitum; et hac consideratione nec finitum nec infinitum est. Non enim potest esse maius quam est; hoc quidem ex defectu evenit; possibilitas enim sive materia ultra se non extendit.

¹⁹⁵ De docta ign. II c.1 (h I, n. 97). [...] ‘posse esse transire in actum infinitum esse’; quod est impossibile, cum infinita actualitas, quae est absoluta aeternitas, ex posse exoriri nequeat, quae est actu omnis essendi possibilitas.

Das „Gesamt“ als Reihe aller Finiten ist als Reihe potentiell unendlich, aber eben aufgrund dessen nur privative, also potentiell immer noch erweiterbare Unendlichkeit (vgl. die Diskussion des Gottesbegriffes in „De deo abscondito“).

Die Seinsweise des Gesamten ist daher zu bestimmen als

nur verschränkt wirklich, so daß es auf die relativ beste Weise, zu der ihm die Natur die Bedingung bietet, besteht. Es ist nämlich Geschöpf, das notwendig vom göttlichen, schlechthin absoluten Sein stammt, [...].¹⁹⁶

Die Seinsweise des „Gesamten“ als „Geschöpf“ ist dieselbe wie diejenige des einzelnen Geschöpfes, näherhin also des Menschen, wie sie in „De dato patris luminum“ wieder aufgenommen wird.

Die ontologische Priorität des Absoluten vor dem Kontrahierten erhellt aus einem genauen Verständnis, was Kontraktion eigentlich bedeutet:

Wenn man daher den Begriff der Verschränkung richtig betrachtet, ist alles deutlich. Denn die verschränkte Unendlichkeit oder Einfachheit oder die Ununterschiedenheit steigt in unendlichem Abstand in Verschränkung vom Absoluten herab, so daß die unendliche und ewige Welt ohne Verhältnisbezug von der absoluten Unendlichkeit und Ewigkeit ausgeht und Eines in Abhängigkeit von der Einheit ist. Darum ist die absolute Einheit frei von jeder Vielheit. Die verschränkte Einheit jedoch, das Eine Gesamt, ist, auch wenn es das eine Größte ist, als verschränktes nicht von der Vielheit gelöst. Es ist nur das eine verschränkte Größte.

Darum ist diese seine Einheit, obwohl es das am meisten Eine ist, dennoch durch die Vielheit verschränkt, so wie die Unendlichkeit durch die Endlichkeit, die Einfachheit durch die Zusammensetzung, die Ewigkeit durch die Aufeinanderfolge, die Notwendigkeit durch die Möglichkeit usw. verschränkt ist, gleichsam als würde sich die absolute Notwendigkeit ohne Vermischung mitteilen und in dem ihr Entgegengesetzten verschränkt bestimmt werden.¹⁹⁷

¹⁹⁶ De docta ign. II c.1 (h I, n.97). *Ipsum autem non est actu nisi contracte, ut sit meliori quidem modo, quo suae naturae patitur conditio. Est enim creatura, quae necessario est ab esse divino simpliciter absoluto [...].*

¹⁹⁷ De docta ign. II c.3 (h I, n.114) *Unde, quando recte consideratur de contractione, omnia sunt clara. Nam infinitas contracta aut simplicitas seu indistinctio per infinitum descendit in contractione ab*

Der Begriff der Verschränkung bringt demnach zum Ausdruck: 1. Verschränkung bedeutet unendliche Disproportionalität zwischen dem Verschränkten als Abstieg und dem, von dem es abstiegt; 2. Verschränkung ist *esse ab esse*, in ontologischer disproportionaler Differenz; 3. das Eine, das Absolute ist frei von der Verschränkung durch die Vielheit, die das Gesamt kennzeichnet.

Verschränkung ist weiterhin ontologisch wie modal denkbar: die absolute Notwendigkeit im Herabstieg wird „gleichsam“ in „dem ihr Entgegengesetzten verschränkt bestimmt“, das heißt, in der Kontingenzenz.

Die kontrahierte

Washeit eines Dinges ist nichts anderes als dieses selbst, ebenso wie die absolute Washeit dieses nicht ist. Daraus ergibt sich, daß die Selbigkeit des Gesamt in der Verschiedenheit besteht, wie die Einheit in der Vielheit. Das Gesamt ist nämlich verschränkte Washeit, die anders in der Sonne, anders im Mond verschränkt ist.¹⁹⁸

ERKENNTNIS DER WASHEIT. - Der Grundgedanke der cusanischen Kosmologie ist der der Einen Wirklichkeit; Gott und Welt sind als in einem Verhältnis stehend zu denken, das als panentheistisches bestimmt werden muß:

Durch genaue Einsicht begreift man die tiefe Wahrheit, daß Gott ohne Unterschied in Allem ist, weil Jedes in Jedem ist, und daß Alles in Gott ist, weil Alles in Allem ist.¹⁹⁹

Diese All-Einheit ist nun nicht eine pantheistische der differenzlosen Identität von Gott und Schöpfung; das Insein Gottes in der Welt ist ein vermitteltes:

eo, quod est absolutum, ut infinitus et aeternus mundus cadat absque proportione ab absoluta infinitate et aeternitate et unum ab unitate. Unde unitas absoluta ab omni pluralitate absoluta est. Sed contracta unitas, quae est unum universum, licet sit unum maximum, cum sit contractum, non est a pluralitate absolutum, licet <non> sit nisi unum maximum contractum. Quare quamvis sit maxime unum, est tamen illa eius unitas per pluralitatem contracta, sicut infinitas per finitatem, simplicitas per compositionem, aeternitas per successionem, necessitas per possibilitatem et ita de reliquis, quasi absoluta necessitas se communicet absque permixtione et in eius opposito contracte terminetur.

¹⁹⁸ De docta ign. II c.4 (h I, n.115). [...] quidditas absoluta rei non est res ipsa, ita contracta non est aliud quam ipsa -: quare patet quod, cum universum sit quidditas contracta, quae aliter est in sole contracta et aliter in luna, hinc identitas universi est in diversitate sicut unitas in pluralitate. [...]

¹⁹⁹ De docta ign. II c.5 (h I, n.118).[...] Subtili intellectu ista altissima clare comprehenduntur, quomodo Deus est absque diversitate in omnibus, quia quodlibet in quolibet, et omnia in Deo, quia omnia in omnibus.

Jedes in der Wirklichkeit Bestehende ist aber in Gott, der die Wirklichkeit von Allem ist. Die Wirklichkeit ist aber die Vollendung und das Ziel der Möglichkeit. Weil das Gesamt in jedem Wirklichen als Verschränktes ist, ergibt sich, daß Gott, der im Gesamt ist, in Jedem ist und Jedes, das wirklich besteht, unmittelbar in Gott wie das Gesamt. Daß Jedes in Jedem ist, heißt also nichts anderes, als daß Gott durch Alles in Allem und Alles durch Alles in Gott ist.²⁰⁰

Dieses gleichsam „verschränkte“, vermittelte Insein Gottes in der Welt bedeutet in erkenntnistheoretischer Hinsicht, daß Geschaffenes in seiner „Washeit“ nicht erkannt werden kann:

Gott ist nämlich die absolute Washeit der Welt oder des Gesamt. Das Gesamt dagegen ist diese Washeit als verschränkte. Verschränkung heißt Verschränkung zu etwas, wie z. B. zur Wirklichkeit von diesem und jenem.²⁰¹

Die „Washeit“ eines Geschaffenen ist demnach nur erkennbar, wird die „absolute Washeit der Welt“ erkannt.

HERVORGANG GESCHÖPFLICHEN SEINS AUS DEM GÖTTLICHEN SEIN. - Wie also geht geschöpfliches Sein in der Logik der *docta ignorantia* aus dem göttlichen Sein hervor? Die Frage bezeichnet ein unlösbares Problem: „Auf eine Weise, die nicht eingesehen werden kann, stammt das Sein des Geschöpfes vom Sein des Ersten“²⁰². Sicher scheint, es geht hervor, denn das Viele existiert ja sichtbar und greifbar; allein, wie es aus dem Einen hervorgeht, bleibt uneinsehbar, gleichwohl nicht spekulativ unrekonstruierbar. Auf der Basis der *docta ignorantia* nämlich steht zunächst einmal fest,

²⁰⁰ De docta ign. II c.5 (h I, n.118). Non est autem universum nisi contracte in rebus, et omnis res actu existens contrahit universa, ut sint actu id, quod est. Omne autem actu existens in Deo est, quia ipse est actus omnium. Actus autem est perfectio et finis potentiae. Unde, cum universum in quolibet actu existenti sit contractum, patet Deum, qui est in universo, esse in quolibet et quodlibet actu existens immediate in Deo, sicut universum. Non est ergo aliud dicere ‘quodlibet esse in quolibet’ quam Deum per omnia esse in omnibus et omnia per omnia esse in Deo.

²⁰¹ De docta ign. II c.5 (h I, n.118). [...] Est enim Deus quidditas absoluta mundi seu universi; universum vero est ipsa quidditas contracta. Contractio dicit ad aliquid, ut ad essendum hoc vel illud. Deus igitur, qui est unus, est in uno universo; universum vero est in universis contracte. Et ita intelligi poterit, quomodo Deus, qui est unitas simplicissima, existendo in uno universo est quasi ex consequenti mediante universo in omnibus, et pluralitas rerum mediante uno universo in Deo.

²⁰² De docta ign. II c.2 (h I, n.98). Quod esse creaturae sit inintelligibiliter ab esse primi.

daß im Ersten nichts aus sich sei außer dem schlechthin Größten; in ihm sind aus-sich, in-sich, durch-sich und auf-sich hin dasselbe, nämlich das absolute Sein selbst. Sie hat uns ferner gelehrt, daß notwendig alles, was ist, das, was es ist und soweit es ist, von ihm ist. Denn wie könnte das, was nicht aus sich ist, anders als vom Ewigen sein?²⁰³

Alles, was ist, ist „vom Ewigen“; das Problem, das es möglichst aufzulösen gilt, ist demnach nicht die Abkunft des Geschaffenen, sondern die Weise der Abkunft. Denn, wenn es „vom Ewigen“ her ist, woher stammt die Kontingenz des Geschaffenen?

Da aber jede Beeinträchtigung dem Größten fern ist, kann es nichts Mangelhaftes als solches mitteilen. Das Geschöpf, das in der Abhängigkeit vom Sein das ist, was es ist, hat Vergänglichkeit, Teilbarkeit, Unvollkommenheit, Verschiedenheit, Vielheit und dergleichen weder vom Größten Ewigen, Unteilbaren, Vollkommensten, Ununterschiedenen, Einen noch von einer anderen, positiven Ursache.²⁰⁴

Das Sein des Geschöpfes ist *esse ab esse*, Sein in Abhängigkeit, in Dependenz; weil das Ewige, das Größte, das Beste, das Absolute „nichts Mangelhaftes als solches“ geben kann, erfordert das „Mangelhaft[e]“, die „Beeinträchtigung“ geschöpflichen Seins zum Endlichen eine Erklärung:

Von Gott ist dem Geschöpf zuteil geworden, daß es geeint, unterschieden und mit dem Gesamt verknüpft ist; je mehr geeint es ist, um so ähnlicher ist es Gott. Die Tatsache, daß seine Einheit in Vielheit, seine Sonderung Verwirrung und seine Verknüpfung Zwiespalt ist, stammt nicht von Gott oder einer positiven Ursache, sondern sie tritt hinzu.²⁰⁵

²⁰³ De docta ign. II c.2 (h I, n.98). Docuit nos sacra ignorantia in prioribus nihil a se esse nisi maximum simpliciter, ubi a se, in se, per se et ad se idem sunt: ipsum scilicet absolutum esse; necesseque esse omne, quod est, id quod est – in quantum est –, ab ipso esse. Quomodo enim id, quod a se non est, aliter esse posset quam ab aeterno esse?

²⁰⁴ De docta ign. II c.2 (h I, n.98). Quoniam autem ipsum maximum procul est ab omni invidia, non potest esse diminutum ut tale communicare. Non habet igitur creatura, quae ab esse est, omne id quod est: corruptibilitatem, divisibilitatem, imperfectionem, diversitatem, pluralitatem et cetera huiusmodi a maximo aeterno, indivisibili, perfectissimo, indistincto, uno, neque ab aliqua causa positiva.

²⁰⁵ De docta ign. II c.2 (h I, n.99). Habet igitur creatura a Deo, ut sit una, discreta et connexa universo et, quanto magis una, tanto Deo similior. Quod autem eius unitas est in pluralitate, discretio in confusione et connexio in discordantia, a Deo non habet neque ab aliqua causa positiva, sed contingenter.

Auf der Suche nach dem Grund für die Endlichkeit des Geschöpfes zeichnet sich an dieser Stelle bereits eine Skizze dessen ab, was ‚Spiritualität mit dem Ziel der $\theta\acute{\epsilon}\omicron\sigma\iota\varsigma$ ‘ vor diesem Hintergrund sein könnte, ja sein müßte: es ist die *hinzutretende Ursache*, die das *esse ab esse* mit „Vergänglichkeit, Unvollkommenheit“, „Verwirrung“ und „Zwiespalt“ kontaminiert; $\theta\acute{\epsilon}\omicron\sigma\iota\varsigma$ wäre demnach zu suchen auf dem Wege einer purificatio des *esse ab esse* von dieser hinzutretenden Ursache - oder, um n.97 aufzugreifen, einer Ent-Schränkung des *esse ab esse*.

Seine Herkunft aus Gott, der alles ist, macht das Geschöpf eigentlich zu einem Paradox: „Wer also“, so Cusanus, „kann sein Sein denkend verstehen“, wenn er „im Geschöpf die absolute Notwendigkeit, von der es ist, und das Zufällige, ohne welches es nicht ist, verbindet“, und so einen unauflösbaren modalen Widerspruch erzeugt?²⁰⁶

Es ist diese Verschränkung der widersprüchlichen Bestimmungen, die ihren Grund eben im Abstieg des Geschöpfes aus dem absoluten Sein ins kontingente Sein hat, weshalb

[u]nser Geist [...], dem es nicht möglich ist, die Widersprüche zu überwinden, das Sein des Geschöpfes weder auf getrennte noch auf zusammengesetzte Weise zu erreichen [vermag], obwohl er weiß, daß sein Sein nur aus dem Sein des Größten stammen kann.²⁰⁷

Ein weiteres bemerkenswertes Moment: obwohl der menschliche Geist die ontologischen Verhältnisse zwischen Schöpfer und Geschöpf in ihrer Ordnung spekulativ rekonstruieren kann, kann er die Rekonstruktion in der Realität nicht (wieder-)erkennen. Nichts von dem, das er rekonstruiert, ist in der Realität tatsächlich einsehbar: „Weil das Sein, aus dem es ist, nicht einsehbar ist, ist auch das Sein-vom-Sein nicht einsehbar“.²⁰⁸

²⁰⁶ De docta ign. II c.2 (h I, n.100). [...] vis igitur copulando simul in creatura necessitatem absolutam, a qua est, et contingentiam, sine qua non est, potest intelligere esse eius?

²⁰⁷ De docta ign. II c.2 (h I, n.100). Noster autem intellectus, qui nequit transilire contradictoria, divisive aut compositive esse creaturae non attingit, quamvis sciat eius esse non esse nisi ab esse maximi.

²⁰⁸ De docta ign. II c.2 (h I, n.100). Non est igitur ab esse intelligibile, postquam esse, a quo, non est intelligibile [...].

ANSÄTZE FÜR EINE CHRISTOLOGIE AUS UND IN DER LOGIK DER VERSCHRÄNKUNG. - Das „Gesamt“ als Gesamt alles geschaffenen Seins bietet hinsichtlich seines Hervorgangs aus dem göttlichen Sein erste Ansatzpunkte für eine Christologie:

Da aber gesagt worden ist, das Gesamt sei nur der verschränkte Ursprung und darin das Größte, so ergibt sich, daß das ganze Gesamt durch einfache Emanation des verschränkt Größten aus dem absolut Größten ins Sein trat. [...] ²⁰⁹

Wie ist diese „Emanation“ nach den Regeln der Logik der Verschränkung zu denken? Cusanus nimmt ein „Verschränkendes“ an, das die Verschränkung des dann Verschränkten bewirkt:

Das Verschränkende aber, das die Möglichkeit des Verschränkbaren begrenzt, stammt aus der Gleichheit der Einheit. Die Gleichheit der Einheit ist nämlich die Gleichheit des Seins. Das Seiende und das Eine sind vertauschbar. Weil daher das Verschränkende die Möglichkeit zu diesem oder jenem wirklichen Sein in Verschränkung angleicht, sagt man mit Recht, es stamme von der Gleichheit des Seins, die im Göttlichen das Wort ist. ²¹⁰

Das göttliche Wort, inkarniert, ist „Jesus Christus, de[r] stets Gepriesene[], der in gleicher Weise das absolut und verschränkt Größte ist“, ²¹¹ so in der Logik der Verschränkung formuliert: Gott und Mensch.

Wie nun ist in der Logik der Verschränkung eine Christologie des Gott-Menschen, des *Verbum incarnatum* zu rekonstruieren und zu formulieren?

Wie es nicht möglich ist, daß die göttliche Natur, die das Größte auf absolute Weise ist, vermindert wird und in eine endliche und verschränkte

²⁰⁹ De docta ign. II c.4 (h I, n.116). Quoniam vero dictum est universum esse principium contractum tantum atque in hoc maximum, patet, quomodo per simplicem emanationem maximi contracti a maximo absoluto totum universum prodiit in esse. [...]

²¹⁰ De docta ign. II c.7 (h I, n.129). Ipsum autem contrahens, cum terminet possibilitatem contrahibilis, ab aequalitate unitatis descendit. Aequalitas enim unitatis est aequalitas essendi; ens enim et unum convertuntur. Unde, cum contrahens sit adaequans possibilitatem ad contracte istud vel aliud essendum, recte ab aequalitate essendi, quae est Verbum in divinis, descendere dicitur. [...]

²¹¹ De docta ign. III c.1 (h I, n.181). [...] Iesu Christo semper benedicto, ...

übergeht, so ist es auch nicht möglich, daß die verschränkte Natur in der Verschränkung so entschränkt wird, daß sie völlig losgelöst würde.²¹²

Im Grund scheint sich hier in Cusanus' Logik der Verschränkung an dieser Stelle die chaledonische Formel des *unvermischt und ungetrennt* anzudeuten; in diesem Sinne geht Cusanus weiter und formuliert hypothetisch:

Wenn daher irgend etwas das größte, durch Verschränkung entstandene Individuum irgendeiner Eigengestalt wäre, dann müßte es notwendigerweise die Fülle seiner Gattung und Eigengestalt umfassen, so daß es Weg, Gestalt, Wesenssinn und Wahrheit in der Fülle der Vollkommenheit von allem wäre, was in dieser Eigengestalt möglich sein würde.²¹³

Das hieße demnach, dieses „Individuum“ wäre demnach die „Wahrheit“ und insofern die höchste Aktualisierung „dieser Eigengestalt“. Jedoch könnte dieses „Individuum“ nicht sein, wenn sich Gott ihm nicht einte:

Daraus erhellt, daß das Größte Verschränkte gemäß dem, was wir gerade gezeigt haben, nicht als rein Verschränktes bestehen kann, da nichts die Fülle der Vollendung in vollkommener Verschränkung erreichen kann.

Auch wäre es als Verschränktes nicht Gott, der völlig absolut ist. Es ist notwendigerweise das Größte Verschränkte, d. h. Gott und Geschöpf, das Absolute und das Verschränkte, das wegen der Verschränkung, die in sich nicht bestehen kann, nur im Bestand der absoluten Größe besteht.

Es gibt nämlich nur eine Größe, durch die, wie wir im ersten Buch gezeigt haben, das Verschränkte das Größte genannt werden kann. Wenn die größte Macht das Verschränkte dergestalt mit sich vereinte, daß es, ohne seine Natur zu verlieren, nicht weiter vereint werden könnte, so daß es dies bei Bewahrung der Natur der Verschränkung – der gemäß es die verschränkte und geschaffene Fülle der Eigengestalt ist – wäre, dann

²¹² De docta ign. III c.1 (h I, n.183). [...] Hinc, sicut divina natura, quae est absolute maxima, non potest minorari, ut transeat in finitam et contractam, ita nec contracta potest in contractione minui, ut fiat penitus absoluta.

²¹³ De docta ign. III c.2 (h I, n.191).[...] Quapropter, si aliquod dabile foret maximum contractum individuum alicuius speciei, ipsum tale esse illius generis ac speciei plenitudinem necesse esset ut via, forma, ratio atque veritas in plenitudine perfectionis omnium, quae in ipsa specie possibilia forent. [...]

würde es wegen der hypostatischen Einung Gott und alles sein. Diese wunderbare Vereinigung würde alle unsere Einsicht übersteigen.²¹⁴

Wenn hiermit nun hypothetisch die absolute Verwirklichung einer „Eigengestalt“ gedacht werden kann, und in der Konsequenz so gedacht werden muß, daß sie nur sein kann, wenn Gott sich ihr eint, wäre der nächste Schritt die Frage nach der „Eigengestalt“, die hierfür geeignet sei. Cusanus erkennt diese in der menschlichen Natur:

Die menschliche Natur aber ist jene, die über alle Werke Gottes erhöht und, nur ein wenig unter den Engeln, die geistige und sinnliche Natur einschließt und das Gesamt in sich zusammenzieht, weshalb sie von den Alten treffend als Mikrokosmos oder kleine Welt bezeichnet wurde. Daher ist sie jene, die, wenn sie zur Einheit mit der Größe erhöht sein würde, die Fülle aller Vollkommenheiten des Gesamt und des Einzelnen darstellte, und zwar so, daß in der Menschheit alles die höchste Stufe erreichte.²¹⁵

Gleichwohl erlaubt die Logik der Verschränkung die absolute Verwirklichung der „Eigengestalt“ Mensch in nur einem Menschen:

Die Menschheit existiert aber nur auf verschränkte Weise in diesem oder jenem. Daher wäre es nicht möglich, daß mehr als ein wahrer Mensch zur Vereinigung mit der Größe aufsteigen könnte. Und dieser wäre gewiß so Mensch, daß er Gott, und so Gott, daß er Mensch wäre, die Vollendung des Gesamt, in allem der Erste, in dem das Kleinste, das Größte

²¹⁴ De docta ign. III c.2 (h I, n.192). Et ex hoc manifestum est ipsum maximum contractum non posse ut pure contractum subsistere, secundum ea quae paulo ante ostendimus, cum nullum tale plenitudinem perfectionis in genere contractionis attingere possit. Neque etiam ipsum tale ut contractum Deus, qui est absolutissimus, esset; sed necessario foret maximum contractum, hoc est Deus et creatura, absolutum et contractum, contractione, quae in se subsistere non posset nisi in absoluta maximitate subsistente. Non est enim nisi una tantum maximitas, ut in primo ostendimus, per quam contractum dici posset maximum. Si maxima potentia ipsum contractum sibi taliter uniret, ut plus uniri non posset salvis naturis, ut sit ipsum tale servata natura contractionis, secundum quam est plenitudo speciei contracta et creata, propter hypostaticam unionem Deus et omnia: haec admiranda unio omnem nostrum intellectum excelleret.

²¹⁵ De docta ign. III c.3 (h I, n.198). Humana vero natura est illa, quae est supra omnia Dei opera elevata et paulo minus angelis minorata, intellectualem et sensibilem naturam complicans ac universa intra se constringens, ut microcosmos aut parvus mundus a veteribus rationabiliter vocitetur. Hinc ipsa est illa, quae si elevata fuerit in unionem maximitatis, plenitudo omnium perfectionum universi et singulorum existeret, ita ut in ipsa humanitate omnia supremum gradum adipiscerentur.

und das Mittlere mit der der absoluten Größe vereinten Natur so koinzierten, daß er die Vollendung aller wäre, und alles Verschränkte als solches, in ihm als in seiner Erfüllung ruhen würde. [...]

Alles empfinde durch ihn Anfang und Ende der Verschränkung, so daß durch ihn, das Größte Verschränkte, als durch den Ursprung der Emanation und das Ziel der Reduktion, alles vom absolut Größten in das Sein der Verschränkung ausgeht und ins Absolute durch seine Vermittlung eingeht.²¹⁶

Hier nun, so könnte man behaupten, paraphrasiert Nikolaus das Christusbekenntnis des Credo, der hypothetische „absolute“ Mensch, Gott geeint, ist in dieser Einung wahrer Gott und wahrer Mensch, *unvermischt und ungetrennt*, und, er wäre als absolute Aktualisierung der menschlichen Natur als Mikrokosmos, die „Fülle aller Vollkommenheiten des Gesamt“ in sich schließend, gleichsam der „Erstgeborene der ganzen Schöpfung“:

[...] Also wäre dieser Mensch, der sich durch diese Vereinigung in der größtmöglichen Gleichheit des Seins befände, der Sohn Gottes genau so wie das Wort, in dem alles gemacht ist, oder die Gleichheit des Seins selbst, die entsprechend dem im vorhergehenden Gezeigten, Sohn Gottes genannt wird.

Dennoch würde er nicht aufhören, Menschen-Sohn zu sein, wie er auch nicht aufhörte, Mensch zu sein; das soll im folgenden gezeigt werden.²¹⁷

²¹⁶ De docta ign. III c.2 (h I, n.199). Humanitas autem non est nisi contracte in hoc vel illo. Quare non esset possibile plus quam unum verum hominem ad unionem maximitatis posse ascendere, et hic certe ita esset homo quod Deus, et ita Deus quod homo, perfectio universi, in omnibus primatum tenens, in quo minima, maxima ac media naturae maximitati absolutae unitae ita coinciderent, ut ipse omnium perfectio esset, et cuncta, ut contracta sunt, in eo ut in sua perfectione quiescerent. Cuius hominis mensura esset et angeli, ut Iohannes ait in Apocalypsi, et singulorum, quoniam esset universalis contracta entitas singularum creaturarum per unionem ad absolutam, quae est entitas absoluta universorum; per quem cuncta initium contractionis atque finem reciperent, ut per ipsum, qui est maximum contractum, a maximo absoluto omnia in esse contractionis prodirent et in absolutum per medium eiusdem redirent, tamquam per principium emanationis et per finem reductionis.

²¹⁷ De docta ign. III c.3 (h I, n.200). Deus autem, ut est aequalitas essendi | omnia, creator est universi, cum ipsum sit ad ipsum creatum. Aequalitas igitur summa atque maxima essendi omnia absolute illa esset, cui ipsa humanitatis natura uniretur, ut ipse Deus per assumptam humanitatem ita esset omnia contracte in ipsa humanitate, quemadmodum est aequalitas essendi omnia absolute. Homo igitur iste cum in ipsa maxima aequalitate essendi per unionem subsisteret, filius Dei foret sicut Verbum, in quo omnia facta sunt, aut ipsa essendi aequalitas, quae Dei filius nominatur se-

All dies nun führt Cusanus auf die Frage, wie diese absolute Verwirklichung der menschlichen Natur im „Sohn Gottes“ resp. im „Menschen-Sohn“ zu denken sei; und an dieser Stelle nun verankert Cusanus auch für Jesus Christus diese im Intellekt, näherhin in der vollkommenen Überführung von dessen Möglichkeit in Wirklichkeit:

Nach dieser, wenn auch vielleicht sehr entfernten Ähnlichkeit ist Jesus zu betrachten; in ihm ist die Menschheit, da sie sonst in ihrer Fülle nicht sein könnte, in der Gottheit begründet. Denn der Geist Jesu, der unbedingt vollkommenste in dem als Wirklichkeit Existierenden, kann als Person nur im Göttlichen Geist, der allein als Wirklichkeit alles ist, begründet werden.

Der Intellekt ist in allen Menschen der Möglichkeit nach alles. Er wächst nach und nach aus der Möglichkeit in die Wirklichkeit, so daß er in jener um so viel kleiner ist, als er größer in dieser ist. Der größte Geist kann, da er die vollständig als Wirklichkeit bestehende Zielgrenze der Möglichkeit der ganzen intellektuellen Natur ist, in keiner Weise existieren, ohne so Intellekt zu sein, daß er auch Gott ist, der alles in allem ist. [...].²¹⁸

Das Wachstum des Intellekts „nach und nach aus der Möglichkeit in die Wirklichkeit“ ist an dieser Stelle die Metapher für den Aufstieg zur Vergöttlichung; und ebenso bereits hier deutet Cusanus bereits eine Art von Tugendlehre an:

Die höchste Vollendung der menschlichen Natur findet sich im bestandgebenden und wesentlichen Bereich, nämlich in bezug auf den Intellekt, dem die übrigen körperlichen Dinge dienen. Und darum muß der am

cundum ostensa in prioribus; nec tamen desineret esse filius hominis, sicut nec desineret esse homo, prout infra dicitur.

²¹⁸ De docta ign. III c.4 (h I, n.206). Quare quadam licet remota similitudine ita in Iesu considerandum, ubi humanitas in divinitate suppositatur, quoniam aliter in sua plenitudine maxima esse non posset. Intellectus enim Iesu, cum sit perfectissimus penitus in actu existendo, non potest nisi in divino intellectu, qui solum est actu omnia, suppositari personaliter. Intellectus enim in omnibus hominibus possibiliter est omnia, crescens gradatim de possibilitate in actum, ut quanto sit maior, minor sit in potentia. Maximus autem, cum sit terminus potentiae omnis intellectualis naturae in actu existens pleniter, nequaquam existere potest, quin ita sit intellectus, quod et sit Deus, qui est omnia in omnibus. Quasi ut si polygonia circulo inscripta natura foret humana, et circulus divina: si ipsa | polygonia maxima esse debet, qua maior esse non potest, nequaquam in finitis angulis per se subsisteret, sed in circulari figura, ita ut non haberet propriam subsistendi figuram, etiam intellectualiter ab ipsa circulari et aeterna figura separabilem.

meisten vollkommene Mensch nicht im Zufällig-Äußerlichen, sondern nur hinsichtlich des Geistes überragend sein. Es [...] ist nur notwendig, daß sein Körper so vom Extremen fernbleibt, daß er als das geeignetste Instrument der geistigen Natur ohne Widerstand, ohne Murren und Ermüdung gehorcht und Folge leistet.

Jesus, in dem, auch als er in der Welt erschien, alle Schätze des Wissens und der Weisheit wie das Licht in der Finsternis verborgen waren, hatte darum – so glaubt man – den der alles überragenden geistigen Natur am vollkommensten angepaßten Körper. Dies bezeugen auch die Heiligen, die mit ihm zusammen waren.²¹⁹

„In allem uns gleich außer der Sünde“.²²⁰ - Es wäre aus den Beständen der θεώσις-Tradition zu erwarten, daß Nikolaus sich an dieser Stelle eventuell auf die Evangelien vom Berg Tabor bezöge,²²¹ den verklärten menschlichen Leib Jesu erwähnte; doch im Grund beläßt Nikolaus es bei der Erklärung, es sei gleichsam Aufgabe des Körpers, dem Geist als „das geeignetste Instrument“ zu dienen. Letztenendes dient der Körper etwa in „De quaerendo Deum“ dem Geist resp. der Reflexion auf mögliche Aufstiegswege als Anschauungsobjekt, aus dessen Funktionen wie etwa den Sinnen und ihrer Interaktion mit den Erkenntnisfakultäten Analogien zur Ontologie der Schöpfungsordnung abgeleitet werden könnten und insofern Wege des Aufstiegs zur Erkenntnis der Wahrheit.

²¹⁹ De docta ign. III c.4 (h I, n.207). Maximitas autem perfectionis humanae naturae in substantialibus et essentialibus attenditur, puta quoad intellectum, cui cetera corporalia serviunt. Et hinc maxime perfectus homo non debet esse in accidentalibus eminent nisi in respectu intellectus. [...] sed hoc tantum est necessarium, quod ipsum corpus declinet ita ab extremis, ut sit aptissimum instrumentum intellectualis naturae, cui absque renitentia, murmuratione ac fatiga oboediat et obtemperet. Iesus noster, in quo omnes thesauri scientiae et sapientiae, etiam dum in mundo apparuit, absconditi fuerunt quasi lux in tenebris, ad hunc finem eminentissimae intellectualis naturae corpus aptissimum atque perfectissimum, ut etiam a sanctissimis testibus suae conversationis fertur, creditur habuisse.

²²⁰ Vgl. Hebr, 4, 15.

²²¹ Vgl. Mt 17, 1-9 und Mk 9, 2-10.

II.2. „De deo abscondito“:

Gnoseologie und Spiritualität des „Quia ignoro, adoro.“

Erkenntnis und Wissen münden in Anbetung, weil Nachdenken Anbetung provoziert:²²² die wahre Anbetung Gottes, „der die eine unaussprechbare Wahrheit ist“²²³, ist die „in spiritu et veritate“²²⁴, Gott als Wahrheit, verstanden als „die Wahrheit selbst, die freie und bedingungslose, die unvermischte, ewige, unaussprechliche“, „wie sie frei und unbedingt in ihrem Eigensein besteht“ als die „unumschränkte[] Einheit“.²²⁵

Das sind die Grundbedingungen, auf denen die Spiritualität des „Quia ignoro, adoro“ aufruht; im kleinen Dialog „De deo abscondito“ führt Nikolaus nun bezeichnenderweise einen Theologen der Summe, den „Heiden“, in dieses Denken, das geistliche Praxis ist, ein.

II.2.1. Gott, das Absolute Eine

Gott als das *maximum absolutum*, „quod est omnia“,²²⁶ bedeutet die explizite Infragestellung des „unumschränkten Gültigkeitsanspruch[es]“²²⁷ des Kontradiktionsprinzips in logisch-ontologischer Dimension.²²⁸ Die systematische Frage an diesen Gottesbegriff läßt sich als Frage nach dem Unendlichkeitsbegriff übersetzen: welcher Konzeption von Unendlichkeit ist der Vorzug zu geben, der aktuellen Unendlichkeit, mit der Cusanus Gott identifiziert, oder der aristotelisch grundgelegten Vorstellung potentialer Unendlichkeit? Epistemologisch formuliert: ist der Gedanke einer aktuellen Unendlichkeit dadurch plausibel zu machen, daß man mit Cusanus für den Bereich des *intellectus* das Kontradiktionsprinzip sozusagen suspendiert, um jenseits

²²² De vis. c.4. (h VI, n.9). [...] in te excitabitur speculatio provocaberisque et dices: Domine [...].

²²³ De deo abscondito. (h IV, n.6). [...] deum, qui est ipsa veritas ineffabilis.

²²⁴ Joh 4, 24, von Cusanus zitiert in De docta ign. I c.26 (h I, n.86).

²²⁵ Vgl. De deo abscondito. (h IV, n.7). [...] nos veritatem ipsam absolutam, impermixtam, aeternam ineffabilemque colimus, vos vero non ipsam, uti est absoluta in se, sed uti est in operibus suis, colitis, non unitatem absolutam, sed unitatem in numero et multitudine, errantes, quoniam incommunicabilis est veritas quae deus est alteri.

²²⁶ Vgl. De docta ign. I c.2 (h I, n.5).

²²⁷ Vgl. Egil A. Wyller, Zum Begriff ‚non aliud‘ bei Cusanus, 518.

²²⁸ Vgl. Met. IV, 7, 1011b 25-28.

des binären rationalen Denkens und dadurch nicht irrationalerweise, sondern *transrational* die aktuelle Unendlichkeit Gottes zumindest *formaliter* nach dem Gedanken der *coincidentia oppositorum* zu denken versucht?²²⁹

Cusanus' Gottesbegriff des *maximum absolutum* hat zur Bedingung die Figur der *coincidentia oppositorum*, verstanden als Identität ohne Differenz. Gewendet zum Unendlichkeitsbegriff bedingt das die Prämisse, daß die Unendlichkeit frei sein müsse von binären Unterscheidungen als basaler Form von Differenz.

Nach der Definition des Aristoteles gilt nun zunächst: „[N]ichts Unendliches kann sein; wo nicht, so ist doch das Unendlich-sein nicht etwas Unendliches“.²³⁰ „Unendlich-sein“ ist „nicht etwas Unendliches“ bedeutet, einfach übersetzt, daß es keine aktuelle, sondern allein potentielle Unendlichkeit geben kann. Kennzeichnend für „Unendlich-sein“ ist Werden, Bewegung auf das „Weswegen“ der Bewegung: „die Grenze; denn der Zweck ist die Grenze“.²³¹ Für den aristotelischen Unendlichkeitsbegriff ergibt sich demnach, „daß ‚unbegrenzt‘ das Gegenteil von dem bedeutet, was man dafür erklärt: Nicht ‚was nichts außerhalb seiner hat‘, sondern ‚wozu es immer ein Äußeres gibt‘, das ist unbegrenzt“²³².

Offenkundig ist Cusanus' *maximum absolutum* mit dieser Definition völlig unverträglich; es bezeichnet vielmehr aktuelle Unendlichkeit, die entgegen der aristotelischen Definition, gerade *nichts außerhalb* ihrer hat:

Unter dem Größten aber verstehe ich das, dem gegenüber es nichts Größeres geben kann (Maximum autem hoc dico, quo nihil maius esse potest). Die Fülle jedoch ist ein Wesensmerkmal des Einen. Es fällt also die Einheit, die auch die Seiendheit ist, mit dem Größten zusammen. Da nun diese so beschaffene Einheit an sich vollkommen frei ist von jedem Bezug und von jeder Begrenzung, so leuchtet ein, daß sich ihr nichts gegenüberstellen läßt, da sie ja die absolute Größe ist. Und so ist das

²²⁹ Die Vernunft erreicht eine *coincidentia oppositorum* nur im formalen Sinne, „indem sie die kontradiktorisch Entgegengesetzten zusammenhält“; sie wird so zu „deren verbindende[r] Einheit“, ohne die „der Gedanke des Zugleich von Sein und Nicht-Sein gar nicht gedacht werden“ kann. Freilich kann sie dieses „Zugleich“ im materialen Sinne nicht vollziehen. Vgl. Burkard Mojsisch, Nichts und Negation. Meister Eckhart und Nikolaus von Kues, 689.

²³⁰ Met. II,2 994b.

²³¹ Met. II,2 994b.

²³² Aristoteles, Physik III,6 206b-207a.

Größte das absolute Eine, welches alles ist (Maximum itaque absolutum unum est quod est omnia). [...] Und weil es das Absolute ist, darum ist es alles mögliche Sein in Wirklichkeit.²³³

Cusanus lehnt mit anderen Worten ab, das *maximum absolutum* aristotelisch in der Art eines maximal großen Finitums zu denken, als das denkmöglich Größte als Finitum zu betrachten und damit als „Seiendes“, ja „als ein aus dem Akt des Verendlichen, Bestimmens, Begrenzens, ‚Definierens‘ Hervorgegangenes“ und also als Endliches²³⁴ gleichsam systematisch falsch geradezu herabzustufen.

Damit nun, so der kritische Einwand des Aristotelikers, beharrt Cusanus auf einem „eigenartigen Verständnis der Natur des Unendlichen“:²³⁵ seine Definition des *maximum absolutum* deckt sich exakt mit Aristoteles‘ Definition der „Schein‘-Idee eines aktual Unendlichen“;²³⁶ „Schein‘-Idee“, weil aktuelle Unendlichkeit auf ein schwerwiegendes logisches Problem hinführt: aus der „Idee dessen, „außerhalb dessen sich nichts befindet““,²³⁷ folgt, daß „ein jeder Teil einer eventuell aktuellen Unendlichkeit selbst eine aktuelle Unendlichkeit sein muß“.²³⁸ Wäre dies der Fall, würde die aktuelle Unendlichkeit „sich selbst als Teil enthalten“.²³⁹

Doch ist Aristoteles‘ Konzeption einer potentialen Unendlichkeit nicht im Grund die Wendung des unendlichkeits-internen Logikproblems nach außen?

[...]; mit potenzial unendlich ist gemeint, „etwas, außerhalb dessen sich ständig etwas befindet“ oder, was auf dasselbe hinausläuft: „etwas, von welchem man ständig etwas über das hinaus nehmen kann, was schon genommen worden ist.“²⁴⁰

²³³ De docta ign. I c.2 (h I, n.5). Maximum autem hoc dico, quo nihil maius esse potest. Habundantia vero uni convenit. Coincidit itaque maximitati unitas, quae est et entitas; quod si ipsa talis unitas ab omni respectu et contractione universaliter est absoluta, nihil sibi opponi manifestum est, cum sit maximitas absoluta. Maximum itaque absolutum unum est, quod est omnia; [...]. et quia absolutum, tunc est actu omne possibile esse [...].

²³⁴ Vgl. Beierwaltes, Prinzip, 106.

²³⁵ Vgl. Egil A. Wyller, Kontradiktion, 554.

²³⁶ Wyller, Kontradiktion, 565

²³⁷ Vgl. Wyller, Kontradiktion, 555.

²³⁸ Vgl. Wyller, Kontradiktion, 555. Vgl. dazu Aristoteles, Physik III, Kap. 4ff.

²³⁹ Vgl. Wyller, Kontradiktion, 555.

²⁴⁰ Wyller, Kontradiktion, 555.

Das logische Problem des Verhältnisses des Einen zum Vielen, resp. der Identität zur Differenz, wie es in den beiden Unendlichkeitskonzeptionen widerscheint, hat m. E. seine eigentliche Wurzel darin, zwei Gedanken zu kombinieren: (1) es gebe nur Eine Wirklichkeit; (2) diese Eine Wirklichkeit unterliege strukturbildend dem Kontradiktionsprinzip.

Für Cusanus verbietet sich das aristotelische Konzept der potentialen Unendlichkeit aus diesem Grund:

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. [...] Nichts ist außerhalb ihrer; schlösse die Unendlichkeit nicht jedes Sein in sich ein, dann wäre sie nicht die Unendlichkeit.²⁴¹

Die potentiale Unendlichkeit nach Aristoteles verbleibt gleichsam ewig im Status eines einzelnen, tatsächlich endlichen Seienden, denn sie hat definitionsgemäß auf ewig etwas „außerhalb ihrer“. Man könnte sie angesichtsdessen charakterisieren als eine *ewig expandierende Privation*.

Egil Wyller weist an dieser Stelle auf ein Problem der cusanischen aktuellen Unendlichkeit hin, das auch William J. Hoye in konkreter Anwendung auf den Gottesbegriff des Kusaners anspricht: das *maximum absolutum* ist der Versuch, „etwas prinzipiell Unerkennbares auszudrücken“.²⁴² Cusanus erklärt nämlich

die Unerkennbarkeit zur primären Wesensbestimmung der aktuellen Unendlichkeit. Die Unendlichkeit ist unerkenubar - oder wie er es auch ausdrückt: Wir erkennen die Unendlichkeit (*maximum absolutum*) als unerkenubar.²⁴³

Die unerkenubare Unendlichkeit als unerkenubar zu erkennen, das ist das große Paradoxon, das die Spiritualität des „*Quia ignoro, adoro*“ sich zum geistlichen Ziel ge-

²⁴¹ De vis. c.13 (h VI, n.54). [...] Infinitas enim non compatitur secum alteritatem, quia, cum sit infinitas, nihil est extra eam. Omnia enim includit et omnia ambit infinitas absoluta. Ideo, quando foret infinitas et aliud extra ipsam, non foret infinitas neque aliud. [...]. und:

De vis. c.13 (h VI, n.55). Nihil igitur est extra eam. Nisi enim omne esse includeret in se infinitas, non esset infinitas; [...].

²⁴² Wyller, Kontradiktion, 565.

²⁴³ Wyller, Kontradiktion, 565.

setzt hat; dazu nun besteht die Notwendigkeit, das Unerkennbare zu erkennen, und das als unerkennbar. Ist aber etwas Unerkennbares erkennbar, und sei es als unerkennbar?

Dieses Paradoxon kann nicht von seiten des Menschen aufgelöst werden; es muß von seiten der Unendlichkeit, des *maximum absolutum* her zum Menschen hin ausgesetzt werden:

Eins und dasselbe, nämlich das absolute Maximum, kann nicht nur, sondern muß zu einem und demselben Zeitpunkt und in einer und derselben Hinsicht sowohl erkennbar als auch nicht erkennbar sein – in einer und derselben Bedeutung des Wortes „erkennbar“ [...].²⁴⁴

II.2.2. Wahrheit und Erkenntnis aus „disclosure“

Das Paradoxon muß von seiten der Unendlichkeit, des *maximum absolutum* her ausgesetzt werden - die Wahrheit muß sich selbst zu erkennen *geben*. Dies ist die epistemologische Konsequenz, die sich aus den Überlegungen zur Unendlichkeit ergibt. Auf diese Selbstgabe der Wahrheit sozusagen hingeordnet, ist die anthropologische Prämisse seiner Wesensstruktur, die den Christen zur *adoratio* bewegt, ja zwingt, ist das „Sehnen, in der Wahrheit zu sein.“²⁴⁵ Dies *desiderium essendi in veritate* verweist auf die theologische Anthropologie, auf der Nikolaus „De docta ignorantia“ aufbaut:

Gott hat, wie wir uns überzeugen können, allen Wesen eine natürliche Sehnsucht (*naturale quoddam desiderium*) nach der gemäß ihrer Natur vollkommensten Daseinsweise eingegeben. Darauf ist ihr Tun gerichtet. Sie haben die dazu geeigneten Werkzeuge. Ein ihrem Lebenszweck entsprechendes Erkenntnisvermögen ist ihnen angeboren, auf daß ihr Bemühen nicht ins Leere gehe und in der erstrebten Vollendung der ihnen eigenen Natur zur Ruhe kommen könne.²⁴⁶

²⁴⁴ Wyller, Kontradiktion, 566.

²⁴⁵ De deo absc. (h IV, n.6). [...] *desiderium essendi in veritate* [...].

²⁴⁶ De docta ign. I c.1 (h I, n.2). *Divino munere omnibus in rebus naturale quoddam desiderium inesse conspicimus, ut sint meliori quidem modo, quo hoc cuiusque naturae patitur conditio, atque ad hunc finem operari instrumentaque habere opportuna, quibus iudicium connatum est conveniens*

Das *desiderium essendi in veritate* verweist als Sehnen nach Sein „in“ der Wahrheit u. a. auf einen spezifischen gnoseologischen Zugang zur Wahrheit, der epistemologisch gesehen auf dem Gedanken beruht, Wahrheit könne nur „durch sie selbst“²⁴⁷ erfaßt werden. Anders formuliert, Wahrheit erkennen setzt ein von ihr selbst initiiertes Geschehen voraus: ihre „disclosure“.²⁴⁸

Anders gesagt, Wahrheit wird nicht von außerhalb ihrer erkannt; sie gibt sich. Der „Dialogus de Deo abscondito“ bietet hierzu den Anweg, den Cusanus dem Heiden gegenüber in mehrere Schritte aufschlüsselt:

(1) „Unter Wissen verstehe ich: die Wahrheit erfaßt haben. Wer sagt, daß er weiß, behauptet damit, daß er die Wahrheit erfaßt hat.“²⁴⁹ - Wenn also Wissen das „Ergreifen der Wahrheit“ ist, ist Wissen von Gott das Ergreifen der Wahrheit Gottes.

(2) „Gibt es eine oder mehrere Wahrheiten?“ - „Es gibt nur eine einzige. Denn es gibt nur eine Einheit und die Wahrheit fällt mit der Einheit zusammen, weil es wahr ist, daß es nur eine Einheit gibt.“²⁵⁰ - Wahrheit und Einheit koinzidieren, weil Cusanus beides als das Absolute denkt. Ist weiters gegeben,

daß (3) es der Fall sei, daß „es keine Wahrheit außerhalb der Wahrheit [gibt]“, ²⁵¹ wo wird die Wahrheit ergriffen, und wie? Zumal, so der Kusaner weiter,

[d]a aber nun alles, das zwar gewußt wird, aber nicht mit jenem Wissen, mit dem es gewußt werden kann, nicht in Wahrheit, sondern anders und auf andere Weise gewußt wird – anders aber und auf andere Weise als die Wahrheit ist, wird diese nicht gewußt – ist jeder von Sinnen, der glaubt, in Wahrheit zu wissen und die Wahrheit nicht kennt.²⁵²

proposito cognoscendi, ne sit frustra appetitus et in amato pondere propriae naturae quietem attingere possit. [...]

²⁴⁷ De deo abscond. (h IV, n.3). Quomodo igitur potest veritas apprehendi nisi per se ipsam?

²⁴⁸ Ableitung SpA aus der Übersetzung von De vis. c.9 (h VI, n.38) von Jasper Hopkins, „I thank You, my God, for disclosing me that ...“ Vgl. hierzu Anm.259.

²⁴⁹ De deo abscond. (h IV, n.3). [...]Ego per scientiam intelligo apprehensionem veritatis. Qui dicit se scire, veritatem se dicit apprehendisse. [...]

²⁵⁰ De deo abscond. (h IV, n.5). [...] Estne una vel plures veritates? Christianus: Non est nisi una. Nam non est nisi una unitas, et coincidit veritas cum unitate, cum verum sit unam esse unitatem. [...]

²⁵¹ De deo abscond. (h IV, n.5). [...] non scitur in veritate sed aliter et alio modo – aliter autem et in alio modo a modo, qui est ipsa veritas, non scitur veritas [...].

²⁵² De deo abscond. (h IV, n.5). [...] Sed cum omne id quod scitur et non ea scientia, qua sciri potest, non scitur in veritate sed aliter et alio modo – aliter autem et in alio modo a modo, qui est ipsa veritas, non scitur veritas –, hinc amens est, qui se aliquid in veritate scire putat et veritatem ignorat. [...]

Daraus folgt: das Mittel, mit dem die Wahrheit ergriffen, also: gewußt wird, ist - die Wahrheit selber:

(4) „Wie kann man aber die Wahrheit erfassen außer durch sie selbst?“²⁵³ - Diese Frage führt zur Erkenntnismethode, mittels derer die Wahrheit durch die Wahrheit ergriffen werden kann:

(4.1) „[M]an erfaßt sie nicht, wenn zuerst das Erfassende kommt und dann das Erfasste.“²⁵⁴ - Da Ergreifen der Wahrheit ein Ergreifen der Wahrheit durch die Wahrheit selber bedeutet, wird die Wahrheit auf andere Weise nicht ergriffen; das bedeutet: weil der Erkenntnisakt die Wahrheit nicht durch die Wahrheit selber ergreift, bleibt nur ein Ergreifen der Wahrheit durch eine Selbst-Erschließung der Wahrheit, ein „disclosure“ der Wahrheit, der gegenüber der Erkenntnisakt immer eine unzureichende, weil äußerliche Konzipierung der Wahrheit bedeutet.

Daß die Wahrheit nur durch die Wahrheit selber ergriffen wird, dann nämlich, wenn sie sich selbst zu wissen gibt, übersetzt sich wie folgt ins Sprachspiel der Anbetung:

(5) „Quia ignoro, adoro.“²⁵⁵ - Infolgedessen, daß die Wahrheit sich zu wissen gibt, sich selbst aufschließt, wird sie Gegenstand der Anbetung; näherhin wird (*ignorantia*) die Erfahrung der Unerkennbarkeit der Wahrheit als unerkennbar zur „disclosure“ dessen, was die Wahrheit ist: ihrem Wesen nach unerkennbare Unendlichkeit - das absolute Eine - Gott; die Bezeichnungen sind hier vertauschbar.

Das „quia“ trägt an dieser Stelle zwei Bedeutungen. Erstens, will der Suchende wahres Wissen von Gott erlangen, wird er notwendig danach streben, daß Gott sich zu wissen gibt, sei es in Anbetung oder Kontemplation. Zweitens, *docta ignorantia* als wahres Wissen von Gott, das aus dem Sich-zu-wissen-Geben Gottes stammt, läßt den Suchenden alles Wissen von Gott, das auf der Konzeption Gottes als Objekt unterscheidenden Erkennens beruht, zurückweisen.

Das Streben nach Wissen von Gott übersetzt sich sodann in praktischem Sinne in zwei Typen von Anbetung:

²⁵³ De deo abs. (h IV, n.3). [...] Quomodo igitur potest veritas apprehendi nisi per se ipsam? [...]

²⁵⁴ De deo abs. (h IV, n.3). Neque tunc apprehenditur, cum esset apprehendens prius et post apprehensum. [...]

²⁵⁵ De deo abs. (h IV, n.1).

5.1) Typ 1 besteht darin, „daß wir die absolute, unvermischte, ewige und unaussprechliche Weisheit selbst verehren“; dies wäre die wahre Anbetung des sich selbst zu erkennen gebenden Gottes;

5.1‘) „ihr dagegen verehrt sie nicht so, wie sie absolut in sich selbst ist, sondern so, wie sie in ihren Werken ist; nicht die absolute Einheit, sondern die Einheit in Zahl und Menge.“²⁵⁶ - Dies wäre im Kontrast dazu der zweite Typ von Anbetung, die sich an Gott als Erkenntnisobjekt, als rational konzipiertes Seiendes richtete.

Wahre Anbetung folgt also den ontologischen und epistemologischen Kriterien des Gottesbegriffes des Absoluten, wie sie auch der cusanischen mystischen Theologie als Grundlage dienen: der Gott, den der Christ anbetet, ist aus der Perspektive des Heiden ein Gott, „quae nulla ratio capit“,²⁵⁷ der Kernvorwurf des Johannes Wenck an den Gottesbegriff der *coincidentia oppositorum*. Dieser Gott entzieht sich als Grund allen Seins, als das absolute Eine, jeder rationalen, unterscheidenden Konzipierung ebenso wie der Subjekt-Objekt-Differenz des rationalen Erkenntnisaktes. Als radikal transzendentes Eine, als das Absolute muß vielmehr er sich dem Gottsucher zu wissen geben. In diesem Sinne ist er tatsächlich, jedoch notwendig nicht *capabile per rationem*.

An diesen Passagen von „De deo abscondito“ über die Erkenntnis der Wahrheit zeigt sich exemplarisch die Verwobenheit von *docta ignorantia* und *adoratio*: beides bildet in dialektischer Verschränkung eine einheitliche geistliche Praxis. Kontemplative Anbetung nährt die Spekulation, und die Spekulation klärt die Kontemplation. Die prozessuale, endlos weiterführbare dialektische Bewegung des „Quia ignoro, adoro“ verdankt sich der Grundstruktur der *docta ignorantia*: der *negatio negationis*.

In „De visione Dei“ schließlich führt Cusanus die Dialektik des „Quia ignoro, adoro“ in der Weise eines Gebets zurück auf eine „disclosure“ Gottes selbst: in der Eindeutigkeit eines Spitzensatzes formuliert Cusanus, daß Spekulation eintritt in kontemplative Anbetung, weil Spekulation Anbetung provoziert: „in te excitabitur

²⁵⁶ De deo abscondito. (h IV, n.7). [...] quia nos veritatem ipsam absolutam, impermixtam, aeternam ineffabilemque colimus, vos vero non ipsam, uti est absoluta in se, sed uti est in operibus suis, colitis, non unitatem absolutam, sed unitatem in numero et multitudine [...].

²⁵⁷ De deo abscondito. (h IV, n.9).

speculatio provocaberisque et dices: Domine ...!”²⁵⁸ Dabei tritt der weitere Effekt auf, daß der apophatische Weg hin auf Gott als das Absolute weiters die Anrede des Absoluten als „Herr...!“, als Person, provoziert.

Der radikal transzendente Gott, das Eine, das Absolute, wird apophatisch in nicht berührender Weise berührt, und gleichzeitig erfahren und angesprochen als Person. „De visione Dei“ bringt dies eindringlich zur Sprache; seine Suche führt den Gottsucher vor die Notwendigkeit, „to admit the coincidence of opposites, beyond all capacity of reason, and to seek truth where impossibility appears“;²⁵⁹ das Gebet des Cusanus führt auf ein „disclosure“ zurück, daß Gott, „the truth“, die Wahrheit, das Absolute Eine nur als *coincidentia oppositorum* sein kann und deshalb als diese nur gesucht und gefunden werden kann im Überstieg des rationalen unterscheidenden Erkenntnisaktes. Diese Einsicht kommt als „disclosure“ aus der Wahrheit, nicht von außer der Wahrheit. Und so findet die Formel „Quia ignoro, adoro“ ihren gebetsförmigen Ausdruck in diesen Worten:

„I thank You, my God, for disclosing me that there is no other way of approaching you ... that you cannot be seen elsewhere than where impossibility appears and stands in the way“²⁶⁰.

Dazu ist gleichsam intellektuelle Askese und Selbstdisziplinierung nötig, die „Perfektion des Philosophen“, denn die Unterdrückung rational binär unterscheidenden Denkens bedeutet eine buchstäblich gewaltige geistige Anstrengung: „And You, O Lord, ... have encouraged me to do violence to myself because impossibility coincides with necessity.“²⁶¹

²⁵⁸ De vis. c.4 (h VI, n.9).

²⁵⁹ De vis. c.10 (h VI, n.38).

²⁶⁰ De vis. c.9 (h VI, n.39). Ich zitiere diese Stelle (und die vorhergegangene) aufgrund des „disclosing“ ausnahmsweise nach Jasper Hopkins.

²⁶¹ De vis. c.9 (h VI, n.39).

II.3.3. „Quia ignoro, adoro“ und die existentielle Dimension der *negatio negationis*

Augenfälligen Ausdruck findet die Denkstruktur der *negatio negationis* in DDe deo abscondito“ in einer sperrig-umständlichen Struktur, die Cusanus als die einzig mögliche Struktur von Aussagen über Gott vorstellt. Sie lautet modellhaft: „Er wird weder genannt noch nicht genannt, noch sowohl genannt als auch nicht genannt“.²⁶²

Im Grund grenzt diese Formulierung an einen performativen Widerspruch: sie formt das an sich Unmögliche: eine propositionale Aussage über Gott, aus der Struktur, die dazu dient, eine jede propositionale Aussage über Gott durchzustreichen.

Sie beruht auf der Figur der *negatio negationis* insofern als sie zweierlei verknüpft: die *negatio* einer unterscheidenden Proposition und die *negatio* einer verbindenden Proposition. Cusanus scheint mit diesem Verfahren vor allem auf eines abzielen: diese Aussagestruktur bildet die Tätigkeiten von *ratio* und *intellectus* ab und negiert sie je für sich wie auch in Kombination. Das heißt näherhin: negiert wird die unterscheidende, also negierende Tätigkeit der *ratio* im „weder genannt, noch nicht genannt“ sowie die kopulative Tätigkeit des *intellectus* „sowohl genannt als auch nicht genannt“, mittels einer „Meta“-Negation, die beide Negationen als auch ihre Kombinationen negiert. Es ist keine Wortspielerei, wenn man diese Struktur der *negatio negationis* charakterisiert als eine Strategie, die natürliche menschliche binäre Logik mittels der natürlichen menschlichen binären Logik entsprechend der Regeln natürlicher menschlicher binärer Logik zu übersteigen.

Es ist daher also das Kontradiktionsprinzip seinem Gültigkeitsbereich nach einzugrenzen. Denn, noch anders formuliert, ist die Denkbewegung „[to] slice reality up into *P* and *not-P*“ gleichermaßen übertragbar auf den Grund des Seins, „[i]f the ground of being is nondual“²⁶³?

Gott als das absolute Eine, als „*maximum absolutum*“, als aktuelle Unendlichkeit, steht in keinem dualen Verhältnis zu irgendetwas außerhalb seiner, also erfordert er eine Denkbewegung, die dem Rechnung trägt und der gleichsam „natürlichen“ un-

²⁶² De deo abscond. (h IV, n.10). [...] neque nominatur neque non nominatur, neque nominatur et non nominatur [...].

²⁶³ Vgl. Williams, Denying Divinity, 7.

terscheidenden Denkbewegung der *ratio* auf die Einheit des *intellectus* hin auch sprachlich Rechnung trägt, wofür Nikolaus eine sperrige, wenngleich umfassende Regel formuliert:

[A]lles, was gesagt werden kann, sei es verschiedenes einander entgegengesetzend oder verknüpfend, sei es in Übereinstimmung oder in Widerspruch, entspricht nicht ihm in seiner erhabenen Unendlichkeit, in der er der eine Ursprung ist, der jedem über ihn möglichen Denken vorausliegt.²⁶⁴

Das Problem, wie vom Grund allen Seins zu reden sei, wenn dieser nicht-dual zu denken sei, menschliches Denken und menschliche Sprache aber aus dem Bereich unterschiedenen Seins und also dualen, binärlogisch unterscheidenden Wissens stammen, ist hier gelöst in der Überschreitung binärer Logik nach den Regeln binärer Logik mit den Mitteln binärer Logik.

J. P. Williams entwickelt aus dem Problem der propositionalen Rede von Gott, dem die *negatio negationis* begegnen will, deren existentielle, geistliche Relevanz.

Der Kerngedanke besteht in der Konsequenz der *negatio negationis* für jede Art von Äußerung des Menschen über Gott, in welcher Form immer:

apophasis is the negation of both affirmation and negation and not merely of affirmation only. In this sense, we may say that apophasis is a second-order discourse, concerning not the divine subject, but the discourse which addresses the divine: it generates no statements about God, but statements about theological language.²⁶⁵

Apophatik als Metadiskurs betrifft nicht allein „theological language“, denn Sprache ist nicht die einzige Form des menschlichen Ausdrucks.

Während also die Apophatik auf ihrer Metaebene nun bspw. die menschliche Rede von Gott permanent, weil prinzipiell als disproportional unangemessen infrage stellt, „the human need to talk and think about the divine is pressing“.²⁶⁶ Es stellt sich also

²⁶⁴ De deo abscond. (h IV, n.10). [...] omnia, quae dici possunt disiunctive et copulative per consensum vel contradictionem, sibi non conveniunt propter excellentiam infinitatis eius, ut sit unum principium ante omnem cogitationem de eo formabilem.

²⁶⁵ Vgl. Williams, Denying Divinity, 4.

²⁶⁶ Vgl. Williams, Denying Divinity, 5.

die Frage, ob sich aus der prinzipiell kritischen Position der Apophatik auch soteriologische Aspekte ableiten lassen:

apophasis is in some sense a validation of the soteriological need to speak of the divine, coupled with a repeated recognition that each attempt so to speak is not entirely successful.²⁶⁷

Diese „validation“ liegt darin, daß die Apophatik „no point of discursive rest“ kennt,²⁶⁸ der Prozeß der *negatio negationis* ist, einmal angestoßen, seiner inneren Logik nach nicht mehr anzuhalten. Allerdings enthält er auf jeder Stufe ein Moment, das die angesprochene „validation“ ermöglicht: „the process of considering concepts about the divine, provisionally affirming and then negating them, and then negating the negation, too“.²⁶⁹ Es ist das Moment des Zusammenspiels provisorischer Affirmation, gefolgt von ihrer Negation und ihrer beider Negation, die sich einerseits in der Natur der cusanischen *docta ignorantia* als integriertem Erkenntnis- und Erfahrungsweg äußert, auf dem Erkenntnis zum Erfahrungsgegenstand und also Erkenntnisgegenstand wird, und das andererseits dem soteriologischen Gehalt der Apophatik als Kristallisationspunkt dienen kann des

iterative process, known in the texts as an integral part of the spiritual education of each individual, an anagogy or ‚leading up‘ by which the mind/soul is shown first to negate childish notions of the divine, replacing them with more sophisticated concepts, and then to negate those, and only at a later stage is expected to be able to articulate the understanding that no human notion (positive or negative) concerning the divine is immune to denial. Furthermore, this understanding of the mind’s incapacity to grasp and articulate the reality of the divine is derived, not from some Kantian analysis of its powers, but from the experience of the divine as encountered by each individual in the depths of the soul [...].²⁷⁰

Der Mechanismus der beschriebenen *anagogé* bezieht demnach seine prinzipielle Unabschließbarkeit daraus, daß die auf dem Weg der *negatio negationis* gewonnenen

²⁶⁷ Vgl. Williams, *Denying Divinity*, 5.

²⁶⁸ Vgl. Williams, *Denying Divinity*, 5.

²⁶⁹ Vgl. Williams, *Denying Divinity*, 5.

²⁷⁰ Vgl. Williams, *Denying Divinity*, 5.

immer „more sophisticated“ ausfallenden Gottesbilder und -ideen aus der Erfahrung der Begegnung mit dem Göttlichen als unzulänglich sich erweisend immer neu infragegestellt werden.

Die Struktur der apophatischen *negatio negationis* betreffend bedeutet dies auch, daß keiner ihrer einzelnen Teile, Affirmation, Negation der Affirmation und Negation der Affirmation und ihrer Negation, als permanenter Anknüpfungspunkt dafür dienen können, das Erfahrene in Worte oder sonstige Zeichen zu fassen: die Apophatik

takes its impetus from a never-ending process of checking the articulation of one's encounter with the ground of being, against the character of the experience itself. But further than this, [...] the inability of the conceptual-linguistic realm to satisfy the human sense of what is experienced, the very limitlessness of the process of criticism, ensures its carry-over into other facets of life.²⁷¹

Apophatik wird so zu einer Art holistischem Zugang zum Ganzen von Wirklichkeit, der

flushes the human need for icons of the ultimate out of the epistemological arena into a wider existential ground. All aspects of living become potential vehicles for the expression of the divine, quarries for resources with which to hone the mind's grasp of reality, and means of expressing and deepening one's relation to the ground of one's being.²⁷²

Dieser holistische Zugang zum Ganzen von Wirklichkeit, in den die Apophatik letztlich mündet, erlaubt Vladimir Lossky diese Bestimmung apophatischer Spiritualität, die Williams zitiert und kommentiert:

[Apophasis] is a tendency towards an ever-greater plenitude, in which knowledge is transformed into ignorance, the theology of concepts into contemplation, [...] It is, moreover, an existential theology, involving man's entire being, which sets him upon the way of union, which obliges him to be changed ...²⁷³

²⁷¹ Vgl. Williams, *Denying Divinity*, 9.

²⁷² Vgl. Williams, *Denying Divinity*, 9.

²⁷³ J. P. Williams, *Denying Divinity*, 9. Zitat Lossky, *Mystical Theology*, 238.

Williams kommentiert:

But the existential apophasis is even more than Lossky realized: not merely, as he said, a ‚propaedeutic to revelation‘, but also an authentic response to revelation, in which the soul which has known something of its ground searches to make its actions, words and thoughts a worthy icon of that reality.²⁷⁴

Letztlich ist das Ziel „to make its actions, words and thoughts a worthy icon“ der göttlichen Wirklichkeit nichts anderes als die Erlangung der Ähnlichkeit Gottes; Anweg zur Vergöttlichung. In diesem Sinne schließt die Formel „Quia ignoro, adoro“ die cusanische Erkenntnislehre in epistemologischer und spiritueller Hinsicht an die ostchristliche Apophatik an.

II.3. „De dato patris luminum“:

Theophanische Kosmologie und Anthropologie

Im vorangegangenen Kapitel zu „De deo abscondito“ war bereits der Gottesbegriff des Cusanus in seinen Konsequenzen für die Kosmologie, Anthropologie und Epistemologie zu betrachten. In „De dato patris luminum“ nun faßt Cusanus die grundlegende ontologische Figur der Seinsgabe, wie sie in „De docta ignorantia“ als Sein in Verschränkung oder *esse ab esse* verstanden wird, in den Begriff der Theophanie. Werner Beierwaltes hat Cusanus‘ Gottesbegriff des absoluten Einen und seine Verbindung mit dem Konzept der Theophanie im Hinblick auf eine mögliche Vermittlung Eriugenas so gefaßt:

Das Konzept der absoluten Einheit impliziert deren Entäußerung, den spontanen Hervorgang des Einen aus sich, der Anderes, freilich als auf den Ursprung Zurück-Bezogenes, erwirkt. Dies ist das philosophische Fundament der für [...] Cusanus wesentlich durch Dionysius mitbestimmten schöpferischen Theophanie – Gott in der oder als der Erscheinung.²⁷⁵

²⁷⁴ J. P. Williams, *Denying Divinity*, 9; Lossky, *Mystical Theology* 238.

²⁷⁵ Beierwaltes, *Theophanie* 106.

Der Sache nach ist Gott als „Gott in der oder als der Erscheinung“ schon seit „De docta ignorantia“ geläufig, nur eben nicht unter dem Begriff der Theophanie, sondern im Konzept der Verschränkung. Eben als Gott in der Erscheinung - Theophanie ist [er, SpA] in seinem Was-Sein, in seinem Wesen, so wie er in sich selbst ist, nicht begreifbar und sagbar, er ist nur in seiner Erscheinung – als „Theophanie“ - dem Denken zugänglich, er ist nur in Metaphern annähernd und vermutend aussprechbar; durch Negation aller für das Geschaffen-Seiende – in relativem Maße – zutreffenden kategorialen Aussagen ist er als das über-seiende „Nichts-von-Allem“ abgrenzbar und wird frei gehalten von ihm unangemessenen, irritierenden und verdeckenden Zusprechungen.²⁷⁶

Weiters ist nach Beierwaltes „[d]as Seiende insgesamt - der selbstkonstitutive Hervorgang Gottes in sich selbst und seine creative Selbstentfaltung in oder als Welt - [] als Theophanie zu denken“²⁷⁷; die Welt, das cusanische „Gesamt“, ist, so Beierwaltes weiter, „Erscheinung, aktives Erscheinen-Lassen, Sich-Zeigen Gottes als des selbst, d. h. in seinem An-sich-Sein, Nicht-Erscheinenden, Verborgenen (occultus)“.²⁷⁸ Es ist, wieder im Rückgriff auf „De docta ignorantia“ gesprochen, also die seinerseits paradoxal konstituierte Offenbarwerdung des *deus absconditus*.

Cusanus faßt diese Eigenschaft des Geschaffenen in die Begriffe „theophania, divina oder dei apparito, dei illuminatio oder manifestatio“ sowie „resplendentia“.²⁷⁹ Als diese „wird er allererst erfaßbar und aussprechbar in der Weise der Annäherung an sein Wesen, in der Erfahrung seines Wirkens in der Welt“.²⁸⁰ Damit spielt Beierwaltes im Hintergrund der cusanischen Abhängigkeit von Termini Eriugenas die dionysische Unterscheidung zwischen Gottes Wesen und seinen Energien ein, wie sie in der ostchristlichen Literatur vielfältig ausgeführt wird.

²⁷⁶ Beierwaltes, Theophanie 108f.

²⁷⁷ Beierwaltes, Theophanie, 113.

²⁷⁸ Beierwaltes, Theophanie, 113.

²⁷⁹ Beierwaltes, Theophanie, 113.

²⁸⁰ Beierwaltes, Theophanie, 113.

Die vollkommene Theophanie, wenn man so will, „[d]ie extreme Form des Sich-Zeigens Gottes in der Welt und für sie, absolute Theophanie in Zeit und Raum, ist seine Inkarnation in Christus“.²⁸¹

In „De dato patris luminum“ nun wird das Konzept „Theophanie“ von Cusanus in zwei Angängen dargelegt. Der eine, hier als erster vorgestellte, ist dem Ansatz nach trinitarisch durchstrukturiert, der andere überführt die Sprache der Verschränkung in die Sprache der Theophanie. Beidem vorangestellt ist, präambelartig, ein Passus über den *intellectus*.

ERKENNEN - LEBEN - SEIN. - Auch in „De dato patris luminum“ zentriert sich menschliches Leben, als Erkenntnisvollzug, anthropologisch grundgelegt als „Sehnen“, im *intellectus*: „Einzusehen ist das Leben des Einsichtsvermögens; und eben dies ist dessen ersehntes Sein“.²⁸² „Einzusehen“, d. h. der Vollzug dieses Lebens, hat zum Ziel, „zum Erfassen der Weisheit emporzusteigen“, - „in der Wahrheit zu sein“ („De deo abscondito“) -, was aber demjenigen unmöglich bleibt, der „über sein eigenes Licht in Unwissenheit ist“.²⁸³ Das Wissen um das eigene Licht verbindet sich mit der Annahme des Glaubens.

Das „Sehnen“ des *intellectus* nach Einsicht leitet sich her aus dem Besitz des intellektualen Lichts in der Möglichkeit; diese will gleichsam aktualisiert werden:

Unsere Einsichtsfähigkeit besitzt durchaus der Möglichkeit nach den unsagbaren Reichtum des Lichtes, den zu besitzen wir aber, da er nur der Möglichkeit nach existiert, so lange nicht wissen, bis er uns durch das wirkliche Licht der Einsicht eröffnet und die Weise wie er Wirklichkeit gewinnen kann, gezeigt wird [...].²⁸⁴

²⁸¹ Beierwaltes, Theophanie, 113.

²⁸² Vgl. De dato (h IV, n.92). Nam intelligere vita est intellectus, atque hoc ipsum est esse eius desideratum.

²⁸³ Vgl. De dato (h IV, n.92). Non potest autem ad apprehensionem sapientiae ascendere ignorans suo lumine.

²⁸⁴ Vgl. De dato (h IV, n.120). Habet quidem virtus nostra intellectualis lucis divitias ineffabiles in potentia, quas nos habere, cum sint in potentia, ignoramus, quousque per lumen intellectuale in actu existens nobis pandantur, et modus eliciendi in actum ostendatur.

Überführung der „Möglichkeit“ in „Wirklichkeit“: der „unsagbare[] Reichtum des Lichtes“ ist immer schon im Menschen, er muß nur *gehoben* werden. Das „wirkliche Licht der Einsicht“, das den Weg zur Wirklichkeit der Möglichkeit eröffnet, ist die Einsicht in das „datum patris luminum“, das entweder im Glauben angenommen, *präsupponiert* wird, oder sich in einer „disclosure“ gibt („De deo abscondito“). Die „Weise, wie“ die Überführung der „Möglichkeit“ in die „Wirklichkeit“ vorgehen kann, weist an dieser Stelle hinüber in „De quaerendo Deum“:

Was auch immer geschaffen ist, ist je ein bestimmtes Licht, um das ein-sichtsfähige Vermögen in die Wirklichkeit zu versetzen, damit es in dem ihm so geschenkten Licht zur Quelle der Lichter vordringe.²⁸⁵

SEINSGABE IN TRINITARISCHER STRUKTUR. - Grundthema von „De dato patris luminum“ ist die Überführung der Ontologie der Verschränkung in die Sprache der Theophanie. Der eine Angang, den Cusanus hierzu unternimmt, ist grundiert von einer trinitarischen Struktur.

In diesem Zusammenhang zunächst der Grund Gottes für die Schöpfung:

Weil Gott selbst, der um seinetwillen alles getan hat, das Ziel seines Werkes ist, schenkte er sich als sinnliche Welt, so daß diese um seinetwillen existiert als seine absteigende Aufnahme, die sich zur sinnlichen Stufe herabsenkt, und diese die Gutheit seiner selbst sinnlich anrührt und das unendliche Licht dem Sinnlichen sinnlich leuchtet – ebenso wie dem Lebendigen lebendig, dem Verständigen verständig und dem Vernünftigen vernünftig.²⁸⁶

Gott ist Grund („um seinetwillen“) und „Ziel seines Werkes“, die „sinnliche Welt“ existiert als „absteigende Aufnahme“, als *complicatio* wie *explicatio*, als Entschränkung wie Verschränkung logisch gleichermaßen und gleichzeitig; dabei leuchtet die

²⁸⁵ De dato (h IV, n.115). [...] Omnia enim quaecumque creata sunt, lumina quaedam sunt ad actuan-dum virtutem intellectualem, ut in lumine sic sibi donato ad fontem luminum pergat. Videt homo varias creaturas esse, et in ipsa varietate illuminatur, ut ad essentielle lumen creaturarum pergat.

²⁸⁶ De dato (h IV, n.103). Et quoniam ipse est finis operis sui, qui propter semet ipsum omnia opera-tus est, se dedit mundum sensibilem, ut sensibilis mundus sit propter ipsum, ut receptio ipsius descensiva, quae in sensibilem gradum divergit, bonitatem ipsius sensibiliter attingat, et luceat lux infinita sensibilibus sensibiliter, sic viventibus vitaliter, rationabilibus rationabiliter, intelli-gentibus intellectualiter. [...]

„Gutheit seiner selbst“ jeder Seinsstufe nach je ihrer Weise der Verschränkung, wie dies in „De docta ignorantia II“ bereits in mehrfachen Variationen der Wendung durchgeführt wurde:

Man weiß nur das, daß man die Art und Weise nicht kennt, wenn man auch weiß, daß Gott aller Dinge Ein- und Ausfaltung ist und daß – da er die Einfaltung ist – alles in seinem Sein er selbst ist und – da er die Ausfaltung ist – er selbst in jedem Sein das ist, was es ist, wie die Wahrheit im Abbild.²⁸⁷

Gott ist weiterhin, so das Zeugnis des Apostels, nicht „selbst das Licht“, sondern „der Vater der Lichter“; als dieser ist er auch nicht „Dunkelheit“, sondern die „Quelle der Lichter“²⁸⁸: er *erscheint* damit als das Paradox *göttlichen Dunkels, das das unzugängliche Licht ist*. Hier schwingen die bekannten dionysischen Oxymora mit²⁸⁹; ebenso scheint Nikolaus auch im Weiteren an Dionysius zu denken: alles in der Welt ist Erscheinung des einen Gottes²⁹⁰ und hat seinen Grund in dessen Gutheit und Willen, sich (in) einer Schöpfung zu offenbaren:

In absoluter Weise ist unser Gott die unendliche Kraft, die vollkommen wirklich ist; wenn sie sich, da ihre Natur Gutheit ist, offenbaren will, bewirkt sie, daß verschiedene Lichter, welche Theophanien genannt werden, von ihr herabsteigen. In allen diesen Lichtern macht sie den Reichtum ihrer Herrlichkeit bekannt.²⁹¹

²⁸⁷ De docta ign. II c.3 (h I, n.111). Et si ut creatura non habet etiam tantum entitatis sicut accidens, sed est penitus nihil, quomodo intelligitur pluralitatem rerum per hoc explicari, quod Deus est in nihilo, cum nihil non sit alicuius entitatis? Si dicis: 'Eius voluntas omnipotens causa est, et voluntas et omnipotentia sunt suum esse; nam tota est in circulo theologia', necesse est igitur fateri te penitus et complicationem et explicationem, quomodo fiat, ignorare; hoc tantum scire, quod tu ignoras modum, licet etiam scias Deum omnium rerum complicationem et explicationem, et – ut est complicatio – omnia in ipso esse ipse, et – ut est explicatio – ipsum in omnibus esse id quod sunt, sicut veritas in imagine.

²⁸⁸ Vgl. De dato (h IV, n.108). [...] Nunc restat, ut ponderemus apostolicum dictum, ubi inquit deum esse patrem luminum. Non ait ipsum lumen esse sed patrem luminum nec dicit ipsum tenebram esse, quem patrem luminum affirmat. Sed ipse est fons luminum.[...]

²⁸⁹ Zu denken ist hier zuallererst an das „überlichte [] Dunkel“ in: Ps.-Dionysius Areopagita, Über die Mystische Theologie, 74ff.

²⁹⁰ Vgl. De dato (h IV, n.108). [...] tunc omnia sunt apparitiones unius dei [...].

²⁹¹ Vgl. De dato (h IV, n.109). [...] Absolute enim deus noster est infinita virtus penitus in actu, quae dum ex natura bonitatis se vult manifestare, facit a se varia lumina, quae theophaniae dicuntur, descendere. In quibus omnibus luminibus notas facit divitias luminis gloriae eius.

Der Wille Gottes zur Offenbarung an eine Schöpfung greift erkennbar deutlich zurück auf das Wort des Areopagiten über Gott, „die ‚Quelle des Lebens‘,

das Sein der Güte, die eine Ursache dessen, was ist, Dreiheit, aus der das Sein und das Gut-Sein (vgl. Gen 1,31) allem Seienden aus Güte zukommt. Diese über alles erhabene Glückseligkeit des obersten Gottesprinzips, die dreifache, die einzige, die wahrhaft ist, hat in einer uns unzugänglichen, ihr aber einsichtigen Weise den Willen, unsere Welt und die Welt über uns durch das Wort zu retten (vgl. Joh 1,1f.).²⁹²

Der nächste Satz des Areopagiten im zitierten Abschnitt ist die berühmte Formel von der Vergöttlichung:

Diese Rettung kann aber nicht anders geschehen als durch die Gottwerdung des zu Rettenden. Die Gottwerdung aber ist: die Angleichung und Vereinigung mit Gott soweit wie möglich.²⁹³

Vor dem Hintergrund der dionysischen Gedanken bewegt sich Nikolaus mit seiner Überführung der Logik der Verschränkung in die Sprache der Theophanien direkt im Zusammenhang der Ermöglichung der Vergöttlichung des Menschen, der *θέοσις*.

In diesem zitierten Textabschnitt fällt in „De dato patris luminum das Wort von den Theophanien zum ersten Male. Ihrer Abkunft von der Ontologie der Verschränkung nach, einer rekonstruierenden Ontologie *via causalitatis* nach, dürfen diese Theophanien nicht im essentiellen Sinne verstanden werden; es ist nicht die *ousia* Gottes, die sich hier vervielfältigt.

Die Verschränkung göttlichen Seins als herabsteigende Theophanien wird nun verbunden mit dem „Wort der Wahrheit“, das als das „Denken“ identifiziert wird, welches das „Licht allen Denkens genannt werden kann“, weil es den dianoetisch arbeitenden Teil der Seele, den *intellectus*, erleuchtet:

In diesem Licht, welches auch das Wort und der erstgeborene Sohn und die höchste Erscheinung des Vaters ist, hat der Vater der Lichter alle herabsteigenden Erscheinungen dem Willen nach gezeugt, damit so in der höchsten Kraft und der Stärke zur Einigung der Erscheinungen alle Er-

²⁹² Dionysius Areopagita, Kirchliche Hierarchie, I.3f, 98f.

²⁹³ Dionysius Areopagita, Kirchliche Hierarchie, I.3f, 98f.

scheinungslichter eingefaltet würden wie in der reinen Kindschaft jede Kindschaft, wie auch immer sie sich entfalte [...].²⁹⁴

In der zweiten trinitarischen Person, dem logos, dem Wort, dem Sohn als der ersten Theophanie sind alle anderen Theophanien, alles Geschaffene, eingefaltet. Byzantisch gesprochen: es ist der „Nus“ Gottes, der die Paradigmen alles Geschaffenen umfaßt, er ist „gleichbedeutend mit dem Logos, der zweiten Person der Dreifaltigkeit“: Perikles Ioannou führt als Gewährsmann Michael Psellos an, der schreibt, es sei

eine von den Kirchenvätern aus der platonischen Anschauung übernommene Lehre, daß die Welt ihr Prinzip in Gott dem Vater hat und durch Gott den Sohn erschaffen ist, denn der Sohn ist die Kausalursache von allem, was ist.²⁹⁵

So faltet die „reine[]“ Kindschaft des Sohnes die Kindschaft des Menschen ein: diese besteht in der „Kenntnis Gottes“, wie Cusanus schreibt, verstanden als die Kenntnis Gottes durch die Kenntnis, die Gott hat:²⁹⁶ von der Einheit aller Dinge im „Nus“, der zweiten trinitarischen Person.

Es ist nun weiterhin der „Geist“, der die Bewegung zwischen Quelle und Ziel der Schöpfung bildet: „Aus Sein und Vermögen geht Wirken hervor“:²⁹⁷ die *dritte trinitarische Person, der Geist*. Dieser „wirkt“

die Vollendung des Seins selbst in den Seienden, die Vollendung des Lebens in den Lebendigen und die Vollendung der Erkenntnis in den Einsichtigen. Dies alles wirkt der eine Geist, welcher der gepriesene Gott ist, damit jedes Geschöpf, soweit es die Verfassung seiner Natur zuläßt, im-

²⁹⁴ De dato (h IV, n.110). [...] In hoc lumine, quod et verbum et filius primogenitus et suprema apparitio patris, omnes apparitiones descendentes pater luminum «voluntarie genuit [cf. Iac. 1,18.] », ut in summa virtute et unitionis fortitudine apparitionum complicarentur omnia apparentialia lumina, quasi in abstracta filiatione omnis filiatio qualitercumque explicabilis [...].

²⁹⁵ Psellos 1182, 32 r39 u. 1182, 32, v3, in, Joannou, Illuminationslehre, 48.

²⁹⁶ Kenntnis Gottes ist einer der vielen Fälle, in denen Cusanus die Koinzidenz von Genitivus subiectivus und obiectivus, von Transitiv und Intransitiv u. dgl. mehr zur Versprachlichung der visio beatifica, der unio mystica usf. einsetzt.

²⁹⁷ Vgl. De dato (h IV, n.113). Ab esse autem et posse procedit operari. [...] Cusanus folgt in diesem Punkt dem filioque.

mer näher durch die Vollendung heran zur Vergöttlichung hinaufsteigt,
also zum Ziel seiner Ruhe.²⁹⁸

In dieser vom Geist gewirkten Bewegung stehend findet sich der Mensch vor, insofern er sich als immer schon in „Sehnen“ auf das Ziel dieser Bewegung hingeeordnet erkennt, etwa durch Annahme des Glaubens.

Diese Erkenntnis seiner selbst führt Nikolaus zurück auf eine Analyse der menschlichen Natur, die von deren Güte auf ihren Ursprung schließt: „Wenn“ zunächst allgemein gilt, daß, „alles das, was existiert, sich insoweit für gut hält, daß es nicht etwas anderes, sondern auf die bestmögliche Weise, die seiner Natur Veranlagung zuläßt, es selbst zu sein wünscht“, dann „erkennt sich jenes ganze Vermögen“ „als von dem Besten“ abkünftig.²⁹⁹

Eben „weil“ der Mensch „vom besten und größten Meister - niemand ist erhabener als er – sein Sein erlost hat“, kommt er nur in der ihm „je eigenen als in der vom Besten gegebenen besten Natur zur Ruhe“.³⁰⁰ Diese „vom Besten gegebenen beste Natur“ ist „natürliche Gabe“ und als solche „in all dem, was sie ist, die beste“; sie wird „von der unendlichen Allmacht“ gegeben als „die vollkommen genügende Kraft zu aller Gestaltung“.³⁰¹

Gleichwohl erreicht nicht „jedes beschränkte Individuum der Gattung“ „die Stufe möglicher Vollendung ihrer eigenen Gattung wirklich“,³⁰² es sei denn durch ein „Geschenk[] der schöpferischen Gnade“.³⁰³

²⁹⁸ Vgl. De dato (h IV, n.113). [...] Operatur autem spiritus perfectionem ipsius esse in entibus, perfectionem vitae in viventibus, perfectionem notitiae in intelligentibus. Haec omnia operatur unus spiritus, qui est deus benedictus, ut omnis creatura per perfectionem propinquius ascendat, quantum naturae suae patitur condicio, ad deificationem, hoc est ad quietis terminum. [...]

²⁹⁹ Vgl. De dato (h IV, n.94). Quoniam autem non omnis natura data gradum possibilis perfectionis speciei suae actu attingit, sed quaelibet individualis contractio speciei ab ultima perfectione activitatis potentiae – praeterquam in uno domino nostro Iesu Christo – abesse dinoscitur [...].

³⁰⁰ Vgl. De dato (h IV, n.93). Sed quia ab optimo maximo magistro, cui nemo altior, sortitum est esse suum, omne id quod est quiescit in specifica natura sua ut in optima ab optimo.

³⁰¹ Vgl. De dato (h IV, n.93). Desursum igitur est ab omnipotentia infinita, quae habet artem atque sapientiam talem, ut sit sufficientissima virtus formativa omnium.

³⁰² Vgl. De dato (h IV, n.94). Quoniam autem non omnis natura data gradum possibilis perfectionis speciei suae actu attingit [...] tunc [...] dono gratiae creantis.

³⁰³ Vgl. De dato (h IV, n.94). est ut oculus noctivoracis debile multum atque multis umbris obtenebratum in hoc sensibili corpore.

SEINSGABE - VERSCHRÄNKUNG - THEOPHANIE. - Der zweite Angang zur Überführung der Ontologie der Verschränkung in die Sprache der Theophanie beginnt mit einer Bemerkung zum Seelenvermögen der *ratio*: „Das denkende Geschöpf hat nämlich das unterscheidende Licht des Denkens in sich“, so Nikolaus, „aber es ist in diesem sinnhaften Körper wie das Auge der Nachttaube sehr schwach und von vielen Schatten verdunkelt“.³⁰⁴ Das „Licht des Denkens“, der *intellectus*, wird nun „[i]n die Wirklichkeit versetzt“: aktualisiert, „durch die beseelende Eingebung vom Geist des göttlichen Wortes“: der Teilnahme am *logos*, der zweiten trinitarischen Person: des „*Nus*“; „und seine Dunkelheit wird erleuchtet“³⁰⁵: „diese ganze in die Wirklichkeit überführende Erleuchtung, die ein Geschenk von oben ist, steigt vom Vater aller Gaben herab – Gaben, die Lichter oder Theophanien sind“.³⁰⁶ hier nun formuliert Cusanus die Teilnahme der Seele am göttlichen *Nus* im Medium der Theophanien.

Die Bestimmung der Herkunft des Menschen vom „Besten“ führt Nikolaus weiter zur These vom Menschen als „geschenktem Gott“: die Rede vom „geschenkten Gott“ ist intendiert als und finalisiert auf einen Akt der *adoratio* des „wunderbare[n] Licht[es]“, das „in den Worten des Apostels liegt“.³⁰⁷

Wenn, so Nikolaus‘ Überlegung, alles Seiende „gute Gabe“ sei,³⁰⁸ muß folglich jedes Geschöpf „auf irgendeine Weise Gott“³⁰⁹ sein; dies ist vor dem Hintergrund der Rede vom geschöpflichen Sein als verschränktem göttlichem Sein in „*De docta ignorantia*“ nichts wesentlich Neues; hier nun lautet die Überlegung weiter: ist „Gott allein [...] der vollkommen gute oder der beste“ und deshalb „das Geschöpf die beste Gabe“, dann folgt daraus, „jedes Geschöpf“ sei, „da es sehr gut ist, ein geschenkter Gott“.³¹⁰ Warum? Die Gabe liegt „[n]otwendigerweise“ „im Vermögen des Gebers“; im Falle

³⁰⁴ Vgl. *De dato* (h IV, n.94). *Rationalis enim creatura discretivum in se habet rationis lumen, sed est ut oculus noctivoracis debile multum atque multis umbris obtenebratum in hoc sensibili corpore.*

³⁰⁵ Vgl. *De dato* (h IV, n.94) *Actuatur igitur afflatione spiritus divini verbi, et tenebrae eius illuminantur.*

³⁰⁶ Vgl. *De dato* (h IV, n.94). [...] *Sed haec omnis actuans illuminatio, quae donum est desursum, descendit a patre omnium donorum, quae dona sunt lumina seu theophaniae.[...].* Kursivierung im deutschen Text SpA.

³⁰⁷ Vgl. *De dato* (h IV, n.97). *Nunc amplius admiremur mirabile lumen, quod latet in apostoli verbis [...].*

³⁰⁸ Vgl. *De dato* (h IV, n.97). [...] *Ait enim: «Omne datum optimum [Iac. 1,17.] » et reliqua. [...]*

³⁰⁹ Vgl. *De dato* (h IV, n.97). [...] *Videtur igitur omnem creaturam quodammodo deum esse. [...]*

³¹⁰ *De dato* (h IV, n.97). [...] *Solus enim deus est maxime bonus seu optimus. Datum igitur optimum si est creatura, quoniam omnis creatura est bona valde, videtur deus datus esse. [...]*

des „Vaters der Lichte“ ist der Geber das „Beste“, d. h. „nichts anderes als das Eine, Einfache, Unteilbare“,³¹¹ das als das *maximum absolutum* „nichts anderes geben“ kann „als sich selbst“; es „teilt sich“ das Eine „folglich ohne Verminderung mit“.³¹² Mehr noch: „Das Beste ist das Verströmen seiner selbst“,³¹³ sein Mitteilen ist sein Sein. Jetzt läßt sich die These, jedes Geschöpf sei „auf irgendeine Weise Gott“, näher spezifizieren: „daß Gott und Geschöpf dasselbe sind“, läßt sich denken insofern als Gott „der Weise des Gebers entsprechend Gott, der Weise der Gabe entsprechend Geschöpf“ ist.³¹⁴ Cusanus fährt fort im Rückgriff auf den augustinischen Begriff des *modus*,³¹⁵ der *Seinsweise*:

Es wird also nur ein einziges existieren, das der Verschiedenheit der Modi gemäß verschiedene Namen erlangt. Eben dieses wird ewig sein nach der Weise des Gebers und zeitlich nach der Weise der Gabe, und es wird Schaffender und Geschaffenes sein etc.³¹⁶

Hier nun überführt Nikolaus das Modell der Verschränkung, des *complicatio-explicatio*-Denkens in die Rede von den „Modi“, in denen das Eine existiert, und die wieder Grundgedanken von „De docta ignorantia“ aufgreift: das Eine existiert als „Gott und Geschöpf“, was „dasselbe“ sei, sich aber hinsichtlich der „Modi“ unterscheide, in denen „dasselbe“ sich manifestiert; im Hintergrund stehen Grundbestimmungen, wie Nikolaus sie etwa im Hinblick auf die Rede vom „Gesamt“ in „De docta ignorantia II“ etabliert hat.

³¹¹ De dato (h IV, n.97). [...] Nihil enim dare potest, quod potentiae suae non subicitur. Oportet enim in potentia datoris id esse quod datur. In potentia autem boni bonum est. Sed optimum non est nisi unum, simplex, impartibile, quia optimum. [...]

³¹² De dato (h IV, n.97). [...] Non potest igitur dare nisi se ipsum. Optimum est sui ipsius diffusivum, sed non partialiter, [...].

³¹³ De dato (h IV, n.97). [...] Optimum est sui ipsius diffusivum [...]. Vgl. Dionysius Areopagita, De Caelesti Hierarchia 4., „bonum diffusivum sui“; in: Ps.-Dionysius Areopagita, Über die himmlische Hierarchie, übers. v. G. Heil, Stuttgart 1986).

³¹⁴ De dato (h IV, n.97). [...] Videtur igitur omnem creaturam quodammodo deum esse. [...] Videtur igitur quod idem ipsum sit deus et creatura, secundum modum datoris deus, secundum modum dati creatura.[...]

³¹⁵ Augustinus bezieht den Begriff des *modus* „unmittelbar auf das Gute (und ebenfalls auf die Wahrheit)“ und verknüpft ihn mit dem der *mensura* zum „mit der Eigenart einer Sache vorgegebene Maß“. Vgl. D. Schlüter: Art. „modus“ in: HWPh 6, Darmstadt 1984, Sp.66-68. Belegstellen bei Augustinus s. ebd.

³¹⁶ De dato (h IV, n.97). [...] Non erit igitur nisi unum, quod secundum modi diversitatem varia sortitur nomina. Erit igitur id ipsum aeternum secundum modum datoris et temporale secundum modum dati eritque id ipsum factor et factum, et ita de reliquis.

Wie wird das Eine Existierende in je verschiedenen Modi manifest? Anders gefragt, wie konstituiert sich Einzelnes? „Die Philosophen sagen“, so Nikolaus, gemeint sind die peripatetischen, „es sei die Gestalt, die dem Ding das Sein gebe. Diese Aussage entbehrt der Genauigkeit“;³¹⁷ nimmt sie doch Einzeldinge als seiend an vor deren Konstitution durch die Form, d. h. als seiend vor der Gabe des Seins: „Es ist nicht das Ding, dem die Gestalt das Sein gibt, weil nichts existiert außer durch die Gestalt“.³¹⁸ Es gibt also kein Ding vor der Seinsgabe durch die Gestalt, sonst „existierte es nämlich bevor es existierte“.³¹⁹ Das hieße zweierlei: erstens, es gäbe verschiedene Arten von Sein, nämlich die des Einen und die der Einzelnen; zweitens, es gäbe Sein außerhalb des Einen. „Vielmehr gibt die Gestalt dem Ding das Sein in dem Sinne, daß die Gestalt das Sein selbst in jedem Ding ist, das existiert“.³²⁰ Damit ist wiederum der Gedanke des *esse ab esse* aufgerufen.

Es ist bemerkenswerterweise das „Aufnehmen“, dem Cusanus das *sich Wandeln* zuspricht; der Vorgang des „Aufnehmen[s]“ formt „Ähnlichkeit und Bild“ gleich dem sich erhärtenden Abdruck eines Stempels,³²¹ so Perikles Ioannou über das Verhältnis des Paradigmas als Kausalursache zu seinem Abbild.

In cusanischer Diktion lautet dies, „[d]ie grundlegende Gestalt gibt in universaler Weise das grundlegende Sein. Dieses Sein wird im Modus des Herabsteigens aufgenommen“,³²² d. h. im Eingang des „grundlegende[n] Sein[s]“ in die kategorialen, kontrahierten Seinsweisen, „also quantitativ, qualitativ, relativ, aktiv, passiv, der Lage nach, der Befindlichkeit nach sowie nach Ort und Zeit“.³²³ Und weiter, Gott als „die universale Seinsgestalt aller Gestalten“ gibt zwar teil am universalen Sein, jedoch „nehmen die arteigenen Gestalten“ die „universale Seinsgestalt“ „im Modus des Herabsteigens nicht universal und absolut, wie sie selbst ist und sich gibt“, auf, „son-

³¹⁷ Vgl. De dato (h IV, n.98). [...] Aiunt philosophi formam esse, quae dat esse rei. Hoc dictum praecisione caret. [...]

³¹⁸ De dato (h IV, n.98). [...] Nam non est res, cui forma det esse, cum nihil sit nisi per formam. [...]

³¹⁹ De dato (h IV, n.98). [...] Non est igitur res a forma esse capiens. Esset enim, antequam esset. [...]

³²⁰ Vgl. De dato (h IV, n.98). [...] Sed forma dat esse rei, hoc est: forma est ipsum esse in omni re quae est, ut esse datum rei sit forma ipsa dans esse. [...]

³²¹ Vgl. Ioannou, Illuminationslehre, 52.

³²² Vgl. De dato (h IV, n.101). [...] Forma substantialis universaliter dat esse substantiale. Hoc esse descensive recipitur, [...].

³²³ Vgl. De dato (h IV, n.101). [...] scilicet quantificative, qualificative, respective, active, passive, situationaliter, habitualiter, localiter et temporaliter. [...]

dern in arteigener Beschränkung“.³²⁴ Die „arteigene Beschränkung“ erfüllt demnach eine doppelte Funktion: sie setzt „Arten“ in Differenz zu ihrem Schöpfer und in Differenz untereinander; gleichzeitig besteht unter den „Arten“ Identität als „Arten“ hinsichtlich der „arteigene[n] Beschränkung“ der „universale[n] Seinsgestalt“.

Es ist weiterhin ebenso die *arteigene Beschränkung*, die den Übergang von der universalen zur partikulären Seinsgestalt in der Abbild-Werdung regelt:

Die Engelheit empfängt die universale Seinsgestalt jenem Herabstieg entsprechend, der Engelheit genannt wird; die Menschhaftigkeit schränkt die universale Seinsgestalt jenem Herabstieg gemäß ein, der Menschhaftigkeit genannt wird. Die Löwenheit hat gemäß jenem Herabstieg an der absoluten Gestalt teil.³²⁵

Dieser Abschnitt erlaubt einen Blick auf die ontologischen Prioritäten, wenn man so will: „Löwenheit“ ist, wenn überhaupt, *arteigen beschränkte* Gottheit, Gottheit aber nicht *entschränkte* „Löwenheit“.³²⁶ Ist „Gott so“, d. h. in je arteigener Beschränkung „alles in allem“, so „ist die Menschhaftigkeit dennoch nicht Gott“,³²⁷ wenn auch Cusanus an dieser Stelle ein Wort des Hermes Trismegistos nicht aufgeben will, das „bei gesunder Einsicht akzeptiert werden kann“: daß nämlich „Gott mit dem Namen aller Dinge und alle Dinge mit dem Namen Gottes genannt werden“ könnten, „so daß“, - und hier nun ist die These vom geschenkten Gott erreicht -, „der Mensch ein menschhafter Gott und diese Welt, wie es Plato wollte, ein sinnlicher Gott genannt werden kann“.³²⁸

³²⁴ Vgl. De dato (h IV, n.102). [...] ut videre queat quomodo deus est universalis essendi forma omnium formarum, quam formae specifica in descensu non universaliter et absolute, uti ipsa est et se dat, recipiunt sed contractione specifica [...].

³²⁵ Vgl. De dato (h IV, n.102). [...] Angeleitas enim secundum descensum illum, qui angeleitas dicitur, universalem essendi formam recipit. Humanitas secundum illum descensum, qui humanitas dicitur, universalem essendi formam contrahit. Leoninitas secundum illum descensum absolutam formam participat.[...]

³²⁶ Die xenophanische Blickrichtung verwies auf eine Vergottung arteigener Beschränkung.

³²⁷ Vgl. De dato (h IV, n.102). [...] Et quamvis sic deus sit omnia in omnibus, non est tamen humanitas deus, [...].

³²⁸ Vgl. De dato (h IV, n.102). [...], licet posset sano intellectu Hermetis Trismegisti dictum admitti deum omnium rerum nominibus et res omnes dei nomine nominari, sic quod homo nominari possit deus humanatus, et hic mundus deus sensibilis, ut et Plato voluit.

Neben dieser theophanischen Schöpfungsontologie erinnert Cusanus an diejenigen Theophanien, „die durch göttliche Erleuchtung eingegossen werden“, damit sie „das einsichtsfähige Vermögen zur Vollkommenheit“ führen:³²⁹ zuvörderst zu nennen ist hier „das Licht des Glaubens“ als Möglichkeitsbedingung eines jedes Aufstiegs zur Vollkommenheit, „durch welches das Einsichtsvermögen erleuchtet wird, so daß es über den Verstand hinaus zum Erfassen der Wahrheit emporsteigt“.³³⁰ Die *Theophanie Glaube* ist also die Bedingung der Möglichkeit einer Überschreitung des Verstandes durch den Intellekt auf die Berührung, auf die Schau der Wahrheit, auf die *θεοσις* hin, denn es ist diese Theophanie, die das Einsichtsvermögen dahin führt, „zu glauben, daß die Wahrheit erreicht werden kann“;³³¹ der Glaube stiftet demnach dem Intellekt seine Perspektive ein.

Doch es kann die „Wahrheit erreicht werden“ nur dann, wenn das Einsichtsvermögen vom Glauben auf die Wahrheit hin erleuchtet, „den Beistand des Verstands, der gleichsam sein Instrument ist“, inanspruchnimmt.³³²

Diese im zweiten Angang vorgestellten Passagen kontrastieren auffällig mit denen des ersten Angangs, gleichwohl sie letztenendes dasselbe beschreiben: den Übergang des Einen in die Einzelnen.

Dabei zeigt sich unter anderem eines deutlich, was sich bereits in „De docta ignorantia“ II und III abgezeichnet hat: die Frage nach dem *Konstruktionspunkt* der cusanischen Christologie. Deutlich wird dies, kontrastiert man etwa diese zwei Passagen direkt:

In diesem Licht, welches auch das Wort und der erstgeborene Sohn und die höchste Erscheinung des Vaters ist, hat der Vater der Lichter alle herabsteigenden Erscheinungen dem Willen nach gezeugt, damit so in der höchsten Kraft und der Stärke zur Einigung der Erscheinungen alle Erscheinungslichter eingefaltet würden [...].³³³

³²⁹ Vgl. De dato (h IV, n.119). Sunt et alia lumina, quae infunduntur per divinam illuminationem, quae ducunt intellectualem potentiam ad perfectionem, [...].

³³⁰ Vgl. De dato (h IV, n.119). [...], sicut est lumen fidei, per quod illuminatur intellectus, ut super rationem ascendat ad apprehensionem veritatis. [...]

³³¹ Vgl. De dato (h IV, n.119). [...] ut credat se posse attingere veritatem [...].

³³² Vgl. De dato (h IV, n.119). [...] quam tamen adiutorio rationis, quae est quasi instrumentum eius, attingere nequit [...]

Das Unendliche wird folglich in endlicher, das Allgemeine in partikulärer und das Absolute in beschränkter Weise aufgenommen. Ein solches Aufnehmen indes wandelt sich zu Ähnlichkeit und Bild, da es von der Wahrheit des sich Mitteilenden abfällt, so daß es nicht die Wahrheit, sondern die Ähnlichkeit des Gebers ist. Denn im Anderen kann sie nur in anderer Weise aufgenommen werden.³³⁴

Eines zeigt sich, dies zum Schluß des Durchganges, in „De dato patris luminum“ in aller Deutlichkeit: die Schöpfungstheologie der Verschränkung braucht, in kosmologischer Formulierung (2. Abschnitt), keine christologisch grundierte vermittelnde Instanz zwischen Gott und Geschöpf; es ist die Logik der Verschränkung, die die Funktion der Vermittlung des Einen in die vielen Einzelnen, des Seins Gottes in das Sein der Geschöpfe übernimmt. Demgegenüber scheint die christologisch basierte Formulierung (1. Abschnitt) gleichsam als christologisches Addendum der Logik der Verschränkung, dessen Funktion darin besteht, den Vorgang der Vermittlung mittels dogmatisch-christologischer Titel und Axiome zu illustrieren.

Und doch scheint die dogmatisch-christologische Erweiterung der Logik der Verschränkung im Hinblick auf die Frage des *reditus*, des Rückkehrs der Schöpfung zu ihrem Schöpfer, und gerade des Geschöpfes Mensch, der „besten Gabe“, des „geschenkten Gottes“ im Hinblick auf die Erlangung der „Vollkommenheit“ entscheidend.

Das „Licht des Glaubens“ wird dem Menschen eingestiftet durch das fleischgewordene Wort (vgl. „De filiatione Dei“, n.53). In „De dato patris luminum“ macht Nikolaus dies zwar nicht explizit, aber in der Wendung selbst ist dieser Zusammenhang präsent.

Ebenso präsent ist in „De dato patris luminum“ mit der *Theophanie Glaube* als ihrer Möglichkeitsbedingung die Definition der *θέοσις* aus „De filiatione Dei“, wenn Cusanus schreibt, das „Licht des Glaubens“ sei im Grund die entscheidende Theophanie,

³³³ De dato (h IV, n.110). [...] In hoc lumine, quod et verbum et filius primogenitus et suprema apparitio patris, omnes apparitiones descendentes pater luminum «voluntarie genuit», ut in summa virtute et unitionis fortitudine apparitionum complicarentur omnia apparentialia lumina, [...].

³³⁴ Vgl. De dato (h IV, n.99). [...] Recipitur igitur infinitum finite et universale particulariter et absolutum contracte. Talis autem receptio, cum sit cadens a veritate se communicantis, ad similitudinem et imaginem vergit, ut non sit veritas datoris sed similitudo. Nam non potest in alio nisi aliter recipi. [...]

„durch welche[] das Einsichtsvermögen erleuchtet wird, so daß es über den Verstand hinaus zum Erfassen der Wahrheit emporsteigt“, im Vertrauen darauf, „daß die Wahrheit erreicht werden kann“, auch jenseits der Grenze des Verstandes.

Hier nur in aller Kürze angedeutet, vertieft nun „De filiatione Dei“ die Rolle und Bedeutung des *intellectus* im Streben nach sowie im Vorgang und Zustand der *θέωσις*.

II.4. „De filiatione Dei“:

θέωσις als Ziel im Fluchtpunkt der Intellekttätigkeit.

II.4.1. *θέωσις* als Ziel im Fluchtpunkt der Intellekttätigkeit

Der Intellekt ist in allen Menschen der Möglichkeit nach alles. Er wächst nach und nach aus der Möglichkeit in die Wirklichkeit, so daß er in jener um so viel kleiner ist, als er größer in dieser ist. Der größte Geist kann, da er die vollständig als Wirklichkeit bestehende Zielgrenze der Möglichkeit der ganzen intellektuellen Natur ist, in keiner Weise existieren, ohne so Intellekt zu sein, daß er auch Gott ist, der alles in allem ist. [...].³³⁵

Diese kleine Definition über das Wesen des Intellekts aus „De docta ignorantia III“ war bereits Ausgangspunkt für die Rekonstruktion einer Harmonisierung der Kosmologie der Verschränkung und dogmatisch-neutestamentlicher Christologie.

Ist nun der Intellekt „in allen Menschen der Möglichkeit nach alles“, besitzt also der Mensch wesensgemäß die Anlage des Intellekts *potentialiter* im Vollmaß, und „wächst“ der Intellekt gleichsam „aus der Möglichkeit in die Wirklichkeit“, so besteht die höchste Weise seines Seins in der Wirklichkeit im Vollmaß; gleichwohl, der Intellekt, der Wirklichkeit im Vollmaß erreicht, kann nur „so Intellekt [...] sein, daß er auch Gott ist“ - die Überführung der Potentialität des Intellekts in höchste Wirklichkeit bedeutet sein Gott-Sein, seine Vergöttlichung, seine *θέωσις*.

³³⁵ De docta ign. III c.4 (h I, n.206). [...] Intellectus enim in omnibus hominibus possibiliter est omnia, crescens gradatim de possibilitate in actum, ut quanto sit maior, minor sit in potentia. Maximus autem, cum sit terminus potentiae omnis intellectualis naturae in actu existens pleniter, nequaquam existere potest, quin ita sit intellectus, quod et sit Deus, qui est omnia in omnibus. [...]

Diese Überführung der Potentialität des Intellekts in Wirklichkeit vollzieht sich in der Tätigkeit des Intellekts: es ist in der Erkenntnislehre des Nikolaus von Kues der Intellekt, der „das Unbegreifliche unbegreiflicherweise in wissendem Nichtwissen erkennend umfa[ßt], und zwar durch das Übersteigen der unauflöselichen Wahrheiten des menschlichen Wissens“,³³⁶ und damit einen Erkenntnisakt „äußerste[r] Vollendung“ vollzieht, in dem er die „Kenntnis Gottes und des Wortes oder intuitive Schau“, die *visio intuitiva*, erreicht, in der er zur *θέοσις* erhoben wird.

Cusanus versteht „unter Gotteskindschaft nichts anderes“ als „Gottwerden, griechisch *θέοσις* (deificationem, quae et theosis graece dicitur)“.³³⁷ *θέοσις* ist ihm synonym der „Kenntnis Gottes und des Wortes“ wie der „intuitive[n] Schau (*visio intuitiva*)“ und gilt ihm als „die äußerste Vollendung“.³³⁸ Darin beruft er sich auf den „Ausspruch des Theologen Johannes“ im Johannesprolog, nach dem „der Logos oder die ewige Vernunft, die im Anfang Gott bei Gott war, dem Menschen das Denklicht gegeben hat, als sie ihm den Geist verlieh, damit der Mensch ein Gott ähnliches Bild sei“.³³⁹

Die Gotteskindschaft/*θέοσις* ist näherhin

die überaus wunderbare Teilhabe an dem göttlichen Vermögen, daß unser denkender Geist in seinem intellektualen Leben diese Fähigkeit hat, so als ob der Intellekt ein göttlicher Same sei, dessen Vermögen im Gläubenden so hoch emporzusteigen vermag, daß er die Theosis selbst erreicht, also zur höchsten Vollendung des Intellekts gelangt“.³⁴⁰

³³⁶ Vgl. De docta ignorantia III Epistula auctoris (h I, n.263). [...] incomprehensibilia incomprehensibiliter amplecterer in docta ignorantia, per transcendens veritatum incorruptibilium humaniter scibilium[...].

³³⁷ Vgl. De fil. (h IV, n.52). Theosim vero tu ipse nosti ultimitatem perfectionis existere, quae et notitia dei et verbi seu visio intuitiva vocitatur. [...]

³³⁸ Vgl. De fil. (h IV, n.52). Ego autem, ut in summa dicam, non aliud filiationem dei quam deificationem, quae et theosis graece dicitur, aestimandum iudico. Theosim vero tu ipse nosti ultimitatem perfectionis existere, quae et notitia dei et verbi seu visio intuitiva vocitatur. [...]

³³⁹ Vgl. De fil. (h IV, n.52). [...] Hanc enim ego theologi Iohannis sententiam esse arbitror quomodo logos seu ratio aeterna, quae fuit «in principio [Ioh. 1,1-2.] » deus «apud deum [Ioh. 1,1-2.] », lumen homini dedit rationale, cum ei spiritum tradidit ad sui similitudinem. [...]

³⁴⁰ Vgl. De fil. (h IV, n.53). Haec est superadmiranda divinae virtutis participatio, ut rationalis noster spiritus in sua vi intellectuali hanc habeat potestatem, quasi semen divinum sit intellectus ipse, cuius virtus in credente in tantum ascendere possit, ut pertingat ad theosim ipsam, ad ultimam scilicet intellectus perfectionem [...].

Cusanus, so scheint mir, sucht auch terminologisch dezidiert den Anschluß an die orthodoxe Theologie. Er setzt gezielt orthodox konnotierte Begriffe und Gräzismen ein: so spricht er vom Evangelisten Johannes als *Iohannes Theologos*: das Attribut „der Theologe“ kommt in der orthodoxen Tradition „nur drei Schriftstellern“ zu, „von denen der erste, Johannes, der ‚Mystiker‘ unter den vier Evangelisten ist“;³⁴¹ neben den lateinischen Begriff der *deificatio* stellt er explizit und den lateinischen definierend den griechischen der *θεώσις*;³⁴² und, er greift zurück auf das Konzept der Illumination (das „Denklicht“).

Nun besteht die „höchste[] Vollendung des Intellekts“ im

tatsächlichen Erfassen der Wahrheit, nicht wie die Wahrheit durch Figur und Gleichnis und verschiedene Andersheit in dieser sinnlichen Welt abgeschattet ist, sondern so wie sie in sich selbst auf rein geistige Weise sichtbar ist;³⁴³

θεώσις ereignet sich dann, wenn der menschliche *intellectus* die kategorialen Kontraktionen der Wahrheit übersteigt. *θεώσις* ist gleichzeitig ein Prozeß, der sich innerhalb des gegebenen *modus essendi* des Menschen ereignet: „Ich glaube nicht, daß wir so Kinder Gottes werden, daß wir dann etwas anderes sind als jetzt. Wir werden jedoch auf andere Weise sein, was wir jetzt auf diese Weise sind“.³⁴⁴ Erlangung der Gotteskindschaft bedeutet Vervollkommnung, volle Aktualisierung der in der „Menschhaftigkeit“ immer schon enthaltenen „Kraft“.

Dabei spielt der Glaube die entscheidende Rolle,

die denkende Kraft, die das wirkliche göttliche Licht aufnimmt, durch welches sie lebendig ist, zieht durch den Glauben sein beständiges Hin-

³⁴¹ Lossky, *Mystische Theologie*, 13.

³⁴² Der Zusammenhang mit seiner etymologischen Ausdeutung des Gottesnamens *θεός* besteht semantisch im Wortfeld des Sehens und der Schau; gnoseologisch ist die *θεώσις* die Schau des theos – die *visio dei* (im Sinne einer Koinzidenz des Genetivus subiectivus und obiectivus).

³⁴³ Vgl. *De fil.* (h IV, n.53). [...] ut pertingat ad theosim ipsam, ad ultimam scilicet intellectus perfectionem, hoc est ad ipsam apprehensionem veritatis, non uti ipsa veritas est obumbrata in figura et aenigmate et varia alteritate in hoc sensibili mundo sed ut in se ipsa intellectualiter visibilis. [...]

³⁴⁴ Vgl. *De fil.* (h IV, n.56). Non arbitror nos fieri sic filios dei, quod aliquid aliud tunc simus quam modo. Sed modo alio id tunc erimus, quod nunc suo modo sumus. [...]

einfließen an, so daß sie zu einem vollkommenen erwachsenen Menschen heranwächst.³⁴⁵

Im Sprachspiel der Illumination formuliert, ereignet sich $\theta\acute{\epsilon}\omicron\sigma\iota\varsigma$ am Ende des Prozesses des „Hineinfließen[s]“: des „Herabstiegs“ des „wirkliche[n] göttliche[n] Licht[es]“ in Illuminationen, „Theophanien“, des Überflusses des *summum bonum*, angezogen vom Glauben, aufgenommen von der Seele als der „denkende[n] Kraft“. Der Glaube ist dabei *conditio sine qua non*: nur „bei den Glaubenden“ ist diese „wunderbare Teilhabe an dem göttlichen Vermögen“ möglich, die „Wahrheit“ „auf rein geistige Weise“ zu schauen, denn nur bei ihnen wird diese „geistige Fähigkeit aus Gott“ „durch die Wirksamkeit des göttlichen Wortes in die Wirklichkeit versetzt“.³⁴⁶ $\theta\acute{\epsilon}\omicron\sigma\iota\varsigma$, so Cusanus weiter, ist noch nicht die *visio intuitiva* selbst, sondern folgt ihr: „Ich glaube aber, daß dieses Gottwerden über jede mögliche Weise der Intuition hinausgeht“,³⁴⁷ denn die *visio intuitiva* unterliegt noch den Bedingungen der Kontraktion, „da nichts in dieser Welt, wie hoch und erhaben auch immer es sei, in das Herz des Menschen, seinen Geist oder seinen Intellekt eintreten kann“, so Cusanus, ohne daß es nicht „in der Weise des Eingeschränktseins verbliebe“.³⁴⁸ Insofern wird „kein Begriff von Freude, Fröhlichkeit, Wahrheit, Seinsheit, Fähigkeit, Intuition seiner selbst oder ein anderer Begriff von dieser Einschränkung frei sein“,³⁴⁹ woraus Cusanus folgert, daß deshalb „doch wohl auch die intuitive Schau selbst nicht ohne die Erkenntnisweise dieser Welt sein“ könne.³⁵⁰

Aufgrunddessen auch wird die „Kindschaft in vielen Kindern sein, die an ihr in je verschiedenen Weisen teilhaben“.³⁵¹ Diese Vielheit der Kindschaft wiederum findet ihre Einheit in der „Kindschaft des eingeborenen Sohnes“, die „ohne bestimmte Wei-

³⁴⁵ Vgl. De fil. (h IV, n.56). [...] Vis enim intellectualis, quae recipit lumen actuale divinum, per quod vivificata est, per fidem attrahit continuam influentiam eius, ut crescat in virum perfectum. [...]

³⁴⁶ Vgl. De fil. (h IV, n.53). [...] Et haec est sufficientia ipsa, quam ex deo habet virtus nostra intellectualis, quae ponitur per excitationem divini verbi in actu apud credentes. [...]

³⁴⁷ Vgl. De fil. (h IV, n.54). [...] Arbitror autem hanc deificationem omnem exire modum intuitionis. [...]

³⁴⁸ Vgl. De fil. (h IV, n.54). [...] Nam cum nihil in hoc mundo in cor hominis, mentem aut intellectum quantumcumque altum et elevatum intrare queat, quin intra modum contractum maneat [...].

³⁴⁹ Vgl. De fil. (h IV, n.54). [...] ut nec conceptus quisquam gaudii, laetitiae, veritatis, essentiae, virtutis, sui ipsius intuitionis aut alius quicumque modo restrictivo carere possit [...].

³⁵⁰ Vgl. De fil. (h IV, n.54). [...] Non erit tamen haec ipsa intuitio sine modo illius mundi. [...]

³⁵¹ Vgl. De fil. (h IV, n.54). [...] Igitur filiatio ipsa in multis filiis erit, a quibus variis participabitur modis. [...]

se“, d. h. *incontracte*, „in der Identität mit der Natur des Vaters“ steht, „in der und durch die alle Kinder der Adoption die Kindschaft erlangen“.³⁵²

„Kindschaft“, so faßt Cusanus nach dem Durchgang durch verschiedene Gleichnisse, etwa dem *Spiegelgleichnis* zur Veranschaulichung der Funktion des Intellekts auf dem Weg zur *θείοσις*, zusammen, „ist also die Loslösung von aller Andersheit und Verschiedenheit und die Auflösung aller in das Eine, die auch das Ausströmen des Einen in alles ist. Und dies ist die *θείοσις* selbst“³⁵³ - es geht mir an dieser Stelle nicht um eine Rekonstruktion des Intellekts als *viva substantia* oder dgl. und deren Selbstentfaltungsmöglichkeiten, sondern gleichsam um die Rahmenbedingungen, denen er unterliegt: diese umschreibt wohl am besten Cusanus Auffassung vom „vollkommen reine[n] Intellekt“:

Der vollkommen reine Intellekt macht alles Intelligible zu Intellekt, da alles Intelligible im Intellekt er selbst ist. Alles Wahre ist durch die Wahrheit wahr und intelligibel. Die Wahrheit allein ist also die Erkenntnisgrundlage alles Intelligiblen. Der vollständig losgelöste und reine Intellekt bewirkt folglich, daß die Wahrheit alles Intelligiblen Intellekt ist, so daß er ein geistig-intelligibles Leben lebt, welches geistiges Erkennen ist.“³⁵⁴

Der „vollkommen reine“ Intellekt ist die Tätigkeitsstufe des Intellekts, dessen Tätigkeit die Differenz zwischen ihm selbst und seinem Erkenntnisobjekt aufhebt. Der Vollzug der Tätigkeit des „vollkommen reinen“ Intellekts ist Einheit: „alles Intelligible im Intellekt“ ist „er selbst“. Diese Einheit umfaßt auch die „Erkenntnisgrundlage alles Intelligiblen“, die „Wahrheit“.

³⁵² Vgl. De fil. (h IV, n.54). [...] Non igitur erit filiatio multorum sine modo, qui quidem modus adoptionis participatio forte dici poterit. Sed ipsa unigeniti filiatio sine modo in identitate naturae patris existens est ipsa superabsoluta filiatio, in qua et per quam omnes adoptionis filii filiationem adipiscentur.

³⁵³ Vgl. De fil. (h IV, n.70). Filiatio igitur est ablatio omnis alteritatis et diversitatis et resolutio omnium in unum, quae est et transfusio unius in omnia. Et haec theosis ipsa. [...]

³⁵⁴ Vgl. De fil. (h IV, n.69). [...] Purissimus enim intellectus omne intelligibile intellectum esse facit, cum omne intelligibile in ipso intellectu sit intellectus ipse. Omne [p.51] igitur verum per veritatem ipsam verum et intelligibile est. Veritas igitur sola est intelligibilitas omnis intelligibilis. Abstractus igitur atque mundissimus intellectus veritatem omnis intelligibilis intellectum esse facit, ut vita vivat intellectuali, quae est intelligere. [...]

Der „vollkommen reine Intellekt“ verwirklicht also die eingangs notierte Einheit von Denken, Leben und Sein: „Es wird also der Intellekt, wenn in ihm die Wahrheit selbst Intellekt ist, immer geistig erkennen und leben“, so Cusanus weiter, und das wiederum heißt, „er wird nicht etwas anderes als von ihm getrennt erkennen, weil er die Wahrheit einsieht, die in ihm er selbst ist“.³⁵⁵ Ein wenig spezifischer formuliert, ist der Selbstvollzug des „vollkommen reine[n] Intellekt[s]“ Einheit von Denken, Leben und Sein: „[I]n der Einheit des Seins sind der Erkennende selbst und das, was erkannt wird, sowie der Akt, der das Erkennen ist“.³⁵⁶ Diese Einheit erfaßt auch die Grundlage der Erkenntnis: die Wahrheit:

Die Wahrheit wird nicht irgend etwas anderes sein als der lebendige Intellekt gemäß allem Vermögen und dem Wesen der intellektualen Kraft, das in Übereinstimmung mit sich alles umfaßt und alles zu sich selbst macht, wenn alles in ihm es selbst ist.³⁵⁷

Die n.52 spannt den ontologischen Rahmen: der Mensch ist durch die Gabe des „Denklicht[es]“ „ein Gott ähnliches Bild“; dies wird ihm eingestiftet vom „Logos“, d. h. der „ewige[n] Vernunft, die im Anfang bei Gott war“. Das „Denklicht“ ist „das Leben des Geistes“ des „Gott ähnliche[n] Bild[es]“, und dieses eingestiftete „Leben des Geistes“ begründet die „Fähigkeit zur Gotteskindschaft“ des „Gott ähnlichen Bild[es]“ Mensch. Die *participatio* des Geschöpfes Mensch an seinem Schöpfer wird nach dem Urbild-Abbild-Modell *via causalitatis* gefaßt; das „Gott ähnliche Bild“, der „lebendige Geist“, „ist“ durch und als Gabe des „*lumen rationale*“.³⁵⁸ Die eigentliche Wesensbestimmung des Menschen als *viva imago Dei* liegt demnach in der hier beschriebenen *methexis*-Struktur; die Rede vom geschenkten Gott (vgl. „De dato patris

³⁵⁵ Vgl. De fil. (h IV, n.69). [...] Erit igitur intellectus, quando in eo veritas ipsa est intellectus, semper intelligens et vivens, neque aliud intelligit tunc a se, quando veritatem intelligit, quae in ipso est ipse. [...]

³⁵⁶ Vgl. De fil. (h IV, n.69). [...] in unitate essentiae est ipse intelligens et id quod intelligitur atque actus ipse qui est intelligere.[...]

³⁵⁷ Vgl. De fil. (h IV, n.69). [...] Non erit veritas aliud aliquid ab intellectu, neque vita qua vivit alia erit ab ipso vivente intellectu secundum omnem vim et naturam intellectualis vigoris, quae omnia secundum se ambit et omnia se facit, quando omnia in ipso ipse.

³⁵⁸ Vgl. für den ganzen Abschnitt De fil. (h IV, n.52).[...] Hanc enim ego theologi Iohannis sententiam esse arbitror quomodo logos seu ratio aeterna, quae fuit «in principio [Ioh. 1,1-2.] » deus «apud deum [Ioh. 1,1-2.] », lumen homini dedit rationale, cum ei spiritum tradidit ad sui similitudinem. [...].

luminum“) beruht damit auf dem Modell der Teilhabe nach einer Art von Lichtmetaphysik.

n.53 identifiziert den Intellekt als die „Fähigkeit zur Gotteskindschaft“; er wird weiterhin als ein Potential begriffen, das Cusanus im Rückgriff auf die ursprünglich stoische *logos-spermatikos*-Metaphysik auslegt: die „Fähigkeit zur Gotteskindschaft“ des „göttliche[n] Same[ns]“ Intellekt existiert im Modus der Möglichkeit, „dessen Vermögen im Glaubenden so hoch emporzusteigen vermag, daß er die theosis selbst erreicht, also zur höchsten Vollendung des Intellekts gelangt“ - bis und ausschließlich nur dann, wenn die „geistige Fähigkeit aus Gott“ „durch die Wirksamkeit des göttlichen Wortes in die Wirklichkeit versetzt wird“: „Nichts erlangt man ohne den Glauben, der im Anfang den Wanderer auf den Weg bringt. Die Kraft unserer Seele kann nur insoweit zur Vollendung des Intellektes emporsteigen, als sie selbst glaubt. Keineswegs ist der Aufstieg bis zur Gotteskindschaft einem verwehrt, wenn nur Glaube da ist.“³⁵⁹

n.54 nun bringt die Epistemologie des Emporsteigens. Gehe auch das „Gottwerden“ als das tatsächliche Erfassen der Wahrheit, wie sie in sich selbst ist, „über jede mögliche Weise der Intuition hinaus“, so Cusanus, so bedarf es dazu doch, „von dieser Welt losgelöst [zu] sein“: „gemäß der Beschaffenheit dieser Welt“ wird jeder „Begriff von Freude, Fröhlichkeit, Wahrheit, Seinsheit, Fähigkeit, Intuition“ „in jedem einzelnen verschieden sein“; d.h. um demnach die „gemäß der Beschaffenheit dieser Welt“ „abgeschatteten Weisen“ zu übersteigen, in denen diese Begriffe „zu Vorstellungsbildern eingeschränkt“ werden, müssen „wir indes von dieser Welt losgelöst sein“, so daß „auch unser Intellekt, von diesen eingeschränkten Weisen der Erkenntnis befreit, in dem Licht seines Denkens, das göttliche Leben erreicht, in dem er, freilich

³⁵⁹ Vgl. für den ganzen Abschnitt *De fil.* (h IV, n.53). *Haec est superadmiranda divinae virtutis participatio, ut rationalis noster spiritus in sua vi intellectuali hanc habeat potestatem, quasi semen divinum sit intellectus ipse, cuius virtus in credente in tantum ascendere possit, ut pertingat ad theosim ipsam, ad ultimam scilicet intellectus perfectionem, hoc est ad ipsam apprehensionem veritatis, non uti ipsa veritas est obumbrata in figura et aenigmate et varia alteritate in hoc sensibili mundo sed ut in se ipsa intellectualiter visibilis. Et haec est sufficientia ipsa, quam ex deo habet virtus nostra intellectualis, quae ponitur per excitationem divini verbi in actu apud credentes. Qui enim non credit, nequaquam ascendet, sed se ipsum iudicavit ascendere non posse sibi ipsi viam praeccludendo. Nihil enim sine fide attingitur, quae primo in itinere viatorem collocat. In tantum igitur nostra vis animae potest sursum ad perfectionem intellectus scandere, quantum ipsa credit. Non est igitur usque ad dei filiationem ascensus prohibitus, si fides adest.*

ohne die eingeschränkten Gleichnisse der Sinnenwelt, zur intuitiven Schau der Wahrheit erhoben wird“.

Hier zieht Cusanus dem Aufstieg des Intellekts eine Grenze: auch wenn der Weg grundsätzlich niemandem „verwehrt“ ist, der glaubt, so ist der Eintritt ins Ziel durch eine anthropologische Barriere verhindert: der Natur des Intellekts, seiner naturgemäßen Beschränkung: „da also nichts eintreten kann, wird doch wohl auch diese intuitive Schau selbst nicht ohne die Erkenntnisweise dieser Welt sein.“ Dies markiert sozusagen das cusanische „soweit wie möglich“.³⁶⁰

Folglich wird die Kindschaft in vielen Kindern sein, die an ihr in je verschiedenen Weisen teilhaben. Die Vielheit hat nämlich an der Einheit auf verschiedene Weise in verschiedener Andersheit teil, weil notwendigerweise jedes Bestehende in einem anderen anders sein muß. Die Kindschaft der Vielen wird also nicht ohne eine bestimmte Weise sein; diese Weise der Adoption kann vielleicht Teilhabe genannt werden. Aber die Kindschaft des eingeborenen Sohnes ist ohne bestimmte Weise in der Identität mit der Natur des Vaters, und sie ist darum die schlechthinnige Kindschaft, in der und durch die alle Kinder der Adoption die Kindschaft erlangen.³⁶¹

Die oben in „De docta ignorantia II“ ausgeschlossene Möglichkeit eines zweiten Menschen, der die „Eigengestalt“ des Menschen vollkommen verwirklicht, bildet den

³⁶⁰ Vgl. Anm. 111.

³⁶¹ Vgl. für den ganzen Abschnitt *De fil.* (h IV, n.54). *Et cum filiatio ipsa sit ultimum omnis potentiae, non est vis nostra intellectualis citra ipsam theosim exhauribilis neque id ullo gradu attingit, quod est ultima perfectio eius, citra quietem illam filiationis lucis perpetuae ac vitae gaudii sempiterni. Arbitror autem hanc deificationem omnem exire modum intuitionis. Nam cum nihil in hoc mundo in cor hominis, mentem aut intellectum quantumcumque altum et elevatum intrare queat, quin intra modum contractum maneat, ut nec conceptus quisquam gaudii, laetitiae, veritatis, essentiae, virtutis, sui ipsius intuitionis aut alius quicumque modo restrictivo carere possit – qui quidem modus in unoquoque varius secundum huius mundi condicionem ad phantasmata retractus erit –, dum de hoc mundo absoluti fuerimus, ab his etiam obumbrantibus modis relevatus, sic scilicet ut felicitatem suam intellectus noster, ab his modis subtrahentibus liberatus, sua intellectuali luce divinam vitam nanciscatur, in qua, licet absque sensibilis mundi contractis aenigmatibus, ad intuitionem veritatis elevetur. Non erit tamen haec ipsa intuitio sine modo illius mundi. Nam ait theologus quomodo rationis lumen potestatem ipsam habet in omnibus recipientibus verbum et credentibus ad filiationem dei pertingendi. Igitur filiatio ipsa in multis filiis erit, a quibus variis participabitur modis. Multitudo enim unitatem varie participat in varia alteritate, cum omne existens in alio aliter esse necesse sit. Non igitur erit filiatio multorum sine modo, qui quidem modus adoptionis participatio forte dici poterit. Sed ipsa unigeniti filiatio sine modo in identitate naturae patris existens est ipsa superabsoluta filiatio, in qua et per quam omnes adoptionis filii filiationem adipiscentur.*

Hintergrund der hier getroffenen Unterscheidung zwischen der Kindschaft Christi und der Kindschaft der Menschen.

II.4.2. Bemerkungen zum „Spiegelgleichnis“

Die $\theta\acute{\epsilon}\omega\sigma\iota\varsigma$ -Lehre des Cusanus als Intellektpraxis und also praktisches Intellekt-Exerzitorium findet in den „Kleinen Schriften“ im sogenannten „Spiegelgleichnis“ ihre zentrale Darstellung. Dieses Gleichnis beruht strukturell im Wesentlichen auf den im panoptikalen Rahmen heute noch gerne gesehenen optischen Effekten, die konvexe resp. konkave Spiegeloberflächen hervorbringen: „Ohne Zweifel ist dir nicht unbekannt, daß die Formen in geraden Spiegeln in gleicher Größe, in gekrümmten kleiner erscheinen“.³⁶²

Der Effekt, den die Krümmung der Spiegeloberfläche auf die Reflektion eines Gegenstandes hat, nutzt Cusanus zur Charakterisierung des moralischen Zustandes seiner Experimentalspiegel:

Stellen wir uns nun eine vollkommene Spiegelung unseres Ursprunges vor, des glorreichen Gottes, in der Gott selbst erscheint! Es sei der Spiegel der Wahrheit, ohne Flecken, ganz gerade, unbegrenzt und vollkommen; alle Geschöpfe hingegen seinen verschränkte und verschieden gekrümmte Spiegel. Unter ihnen sind die vernunfthaften Naturen die lebendigen, klaren und geraden Spiegel. Von diesen nimm an, da sie lebendig und vernunfthaft und frei sind, daß sie sich selbst krümmen, begradigen und reinigen können.³⁶³

Damit ist die Versuchsanordnung und ihre Funktion bestimmt: diese besteht in der Reflektion der göttlichen „resplendentia“. Diese Reflektion wird vom „Spiegel der

³⁶² De fil. (h IV, n.65). [...] te nequaquam ignorare scio formas aequales in rectis speculis, minores in curvis apparere [...].

³⁶³ De fil. (h IV, n.65). [...] Sit igitur altissima resplendentia principii nostri dei gloriosi, in qua appareat deus ipse, quae sit veritatis speculum sine macula rectissimum atque interminum perfectissimumque, sintque omnes creaturae specula contractiora et differenter curva, intra quae intellectuales naturae sint viva, clariora atque rectora specula, ac talia, cum sint viva et intellectualia atque libera, concipito, quod possint se ipsa incurvare, rectificare et mundare.

Wahrheit“ als Zentralspiegel an alle anderen beteiligten Spiegel gestreut. Diese Einzelspiegel reflektieren sie zurück zum Zentralspiegel. Doch nicht nur sie:

Ich sage also: der eine Spiegelganz strahlt in diesen sämtlichen Spiegel-Reflexionen wider, und in der ersten ganz geraden Spiegelklarheit strahlen alle Spiegel so wider wie sie sind. Das kann man bei stofflichen Spiegeln sehen, deren Vorderseiten im Kreis einander zugekehrt sind. In allen anderen, den verschränkten und gekrümmten, erscheinen sie nicht so, wie sie sind, sondern entsprechen der Verfassung des empfangenden Spiegels, d. h. beeinträchtigt und verringert, weil der sie empfangende Spiegel von der Geradheit abweicht.³⁶⁴

Der zweite wesentliche Bestandteil der zwischen Zentralspiegel und Einzelspiegel hin- und hergeworfenen Reflektionen neben der „resplendentia“ Gottes ist der aktuelle Zustand des Einzelspiegels, gespiegelt in der „ersten ganz geraden Spiegelklarheit“ des Zentralspiegels. Die Einzelspiegel entsprechen den geschaffenen „vernunfthaften Naturen“, die ihrer Anlage als „lebendig und vernunfthaft und frei“ zu denken sind, „sich selbst krümmen, begradigen und reinigen [zu] können“, will sagen: sich an die Beschaffenheit des Zentralspiegels anähnlichen zu können, um nach seinem Vorbild fähig zu werden, die „resplendentia“ Gottes ebenso „vollkommen“ zu reflektieren. Das heißt weiterhin, die Reflektion zwischen Zentralspiegel und Einzelspiegel umfaßt vom Zentralspiegel her gesehen das Idealbild von Reflektionsfähigkeit im Sinne einer „vollkommene[n] Spiegelung unseres Ursprunges“ ebenso wie das Idealbild der Spiegelbeschaffenheit, die dazu notwendig ist. Außerdem erkennt der Einzelspiegel in der Reflektion im Zentralspiegel seinen eigenen gegenwärtigen Krümmungsgrad. Vor diesem Zusammenhang steht es in der freien, vernunfthaften Entscheidung des Einzelspiegels, sich entsprechend dem Ideal des Zentralspiegels „selbst“ zu „begradigen und reinigen“.

Diese skizzierte Grundstruktur ist nun deutbar in epistemologischer Dimension ebenso wie in moralischer Dimension, wenngleich auch eine solche Unterscheidung

³⁶⁴ De fil. (h IV, n.66). Dico igitur: claritas una specularis varie in istis universis resplendet specularibus reflexionibus et in prima rectissima speculati claritate omnia specula uti sunt resplendent, uti in materialibus speculis in circulo anteriori ad se versis videri potest. In omnibus autem aliis contractis et curvis omnia non uti ipsa sunt apparent, sed secundum recipientis speculi condicionem, scilicet cum diminutione ob recessum recipientis speculi a rectitudine.

nur methodischer Natur sein kann. Im Kontext einer gleichnishaften Anleitung zur $\theta\acute{\epsilon}\omega\sigma\iota\varsigma$ sind diese beiden Dimensionen nicht zu trennen. Cusanus fährt fort mit dem Fall einer exemplarischen Selbstkorrektur eines Einzelspiegels nach dem Ideal des Zentralspiegels:

Hat man also irgendeinen vernunfthaften, lebendigen Spiegel zum ersten Spiegel der Wahrheit übertragen, in dem alles, so wie es ist, wahrhaft ohne Fehler widerstrahlt, dann strömt dieser Spiegel der Wahrheit mit allen Spiegeln, die er aufgenommen hat, in den vernunfthaften, lebendigen Spiegel über, und dieser empfängt jenen Spiegelstrahl des Spiegels der Wahrheit, der die Wahrheit aller Spiegel in sich birgt. Er empfängt in dem einen wahren Augenblick der Ewigkeit jenen lebenden Spiegel, einem lebendigen Auge gleich, welches das widerscheinende Licht des ersten Spiegels empfängt und sich darum in demselben Spiegel der Wahrheit so erschaut, wie es ist, und in sich alles in seiner bestimmten Weise sieht. Je einfacher, absoluter, klarer, reiner, gerader, gerechter und wahrer er gewesen ist, um so lauterer, freudiger und wahrer wird er in sich die Herrlichkeit Gottes und alles schauen.

In jenem ersten Spiegel der Wahrheit also, der auch Wort, Logos oder Sohn Gottes genannt werden kann, erlangt der vernunfthafte Spiegel die Kindschaft, auf daß er alles in allem und alles in ihm ist und sein König-tum der Besitz von Gott und allem in einem Leben der Herrlichkeit sei!³⁶⁵

Im Fall der ‚Übertragung‘ resp. Angleichung des Einzelspiegels an den Zentralspiegel tritt der Effekt ein, daß aufgrund dieser Angleichung der Einzelspiegel sozusagen die gleiche ‚Reflektionskapazität‘ wie der Zentralspiegel erlangt; dessen ‚Überströ-

³⁶⁵ De fil. (h IV, n.67). Quando igitur aliquod intellectuale vivum speculum translatum fuerit ad speculum primum veritatis rectum, in quo veraciter omnia uti sunt absque defectu resplendent, tunc speculum ipsum veritatis cum omni receptione omnium speculorum se transfundit in intellectuale vivum speculum, et ipsum tale intellectuale in se recipit specularem illum radium speculi veritatis in se habentis omnium speculorum veritatem. Recipit autem suo modo in eodem vero momento aeternitatis vivum illud speculum quasi oculus vivus, cum receptione luminis resplendentiae primi speculi in eodem veritatis speculo se uti est intuetur et in se omnia suo quidem modo. Quanto enim simplicius, absolutius, clarius, mundius, rectius, iustius et verius fuerit, tanto in se gloriam dei atque omnia limpidius, gaudiosius veriusque intuebitur. In speculo igitur illo primo veritatis, quod et verbum, logos seu filius dei dici potest, adipiscitur intellectuale speculum filiationem, ut sit omnia in omnibus et omnia in ipso, et regnum eius sit possessio dei et omnium in vita gloriosa.

men⁶ in den angeglichenen Einzelspiegel teilt diesem das ganze Reflektionsgeschehen mit, das sich auf der Oberfläche des Zentralspiegels ereignet.

Diesem Gleichnis folgt nun eine methodische Anweisung, wie der Gottsucher sich selbst „begradigen und reinigen könne“:

Nimm also, Bruder, die durch die Quantität bedingten Verschränkungen der sinnlichen Spiegel hinweg und löse deinen Begriff von der Zeit und dem Ort und allem Sinnlichen, indem du dich zu den verständigen Spiegelklarheiten erhebst, wo unser Geist in der Klarheit des Verstandes die Wahrheit betrachtet. Wir erforschen ja die Dunkelheiten der Zweifel in der Klarheit des Verstandesspiegels und wissen das als wahr, was der Verstand uns zeigt.

Nun übertrage das eben dargestellte Beispiel auf den Bereich der Vernunft, damit du dich durch ein derartiges Hilfsmittel näher zur Betrachtung der Gotteskindschaft erheben kannst. Denn in einem geheimnisvollen Einblick vermagst du im Voraus zu kosten, daß die Kindschaft nichts anderes ist als jene Übertragung aus den schattenhaften Spuren der Bilder zur Einung mit dem unendlichen Wesensgrund, in dem und durch den der Geist lebt und einsieht, daß er lebt; und zwar so, daß er sieht, daß nichts außerhalb Gottes lebt und daß allein alles das lebt, was in ihm er selbst ist. Und er weiß, daß Gott eine solche Überfülle des Lebens hat, daß alles in ihm ewig lebt; nämlich so, daß nicht irgend etwas ihm das Leben verleiht, sondern er selbst das Leben der Lebendigen ist.³⁶⁶

³⁶⁶ De fil. (h IV, n.68). Tolle itaque, frater, contractiones quantitativas sensibilibus speculorum et a loco et tempore et cunctis sensibilibus conceptum absolvas elevando te ipsum ad rationales speculares claritates, ubi in ratione clara mens nostra veritatem speculatur – inquirimus enim dubiorum latebras in claritate rationalis speculi et id verum scimus, quod ratio nobis ostendit –, transfer igitur praemissum paradigma in regionem intellectualem, ut propinquius te tali quali manuactione ad speculationem filiationis dei queas elevare. Poteris enim quadam intuitionem occulta praegustare nihil aliud filiationem esse quam translationem illam de umbrosis vestigiis simulacrorum ad unionem cum ipsa infinita ratione, in qua et per quam spiritus vivit et se vivere intelligit, ita quidem, ut nihil extra ipsum vivere conspiciat atque solum ea omnia vivant, quae in ipso sunt ipse, tantaeque exuberantiae se vitam habere sciat, ut omnia in ipso aeternaliter vivant, ita quidem, ut non sint sibi vitam praestantia alia quaecumque sed ipse vita viventium.

Die Begradigung und Reinigung des Gottsuchers/Einzelspiegels nun umfaßt im Grund nichts anderes als erkenntnistheoretische Anweisungen, keine Anleitungen zu Buß- oder Tugendübungen; später in „De filiatione Deo“ und in „De quaerendo Deum“ wird deutlicher, wieso dem so ist: die rechte Weise der Erkenntnis ist bereits gleichsam die wesentliche Tugend, aus der alle weiteren fließen.

Der Prozeß resp. Zustand der Kindschaft- $\theta\acute{\epsilon}\omega\sigma\iota\varsigma$ ist gekennzeichnet durch ein durch den Intellekt, die Vernunft hergestelltes ganz bestimmtes Wechselspiel von Identität und Differenz:

Gott wird seinem Geist gegenüber für ihn kein anderer sein, kein verschiedener oder getrennter; auch der göttliche Verstand wird kein anderer sein und das Wort Gottes und der Geist Gottes nichts anderes; denn jede Andersheit und Verschiedenheit ist weit geringer als die Kindschaft. Die ganz reine Vernunft macht alles Vernunfthaft-Einsichtige zur Vernunft, da alles Vernunfthaft-Einsichtige in der Vernunft sie selbst ist. Alles Wahre ist durch die Wahrheit wahr und vernünftig. Die Wahrheit allein ist also die vernunfthafte Einsichtigkeit alles Einsichtigen. Die ganz losgelöste und reine Vernunft macht daher die Wahrheit alles Vernunfthaft-Einsichtigen zur Vernunft, auf daß es in vernunfthaftem Leben lebe; das bedeutet ja Einsehen. Es wird also die Vernunft, wenn in ihr die Wahrheit selbst Vernunft ist, immer einsehen und leben. Und weil sie die Wahrheit einsieht, die in ihr sie selbst ist, wird sie nichts einsehen, das ihr gegenüber anders ist. Außerhalb des Einsehbaren wird nichts eingesehen. Indes ist jedes Einsichtige in der Vernunft diese selbst; es bleibt also nichts außer der reinen Vernunft, die sich selbst entspricht und die nicht einzusehen vermag, daß außer dem Einsehbaren noch etwas sein kann.

Weil es sich so verhält, sieht die Vernunft weder jenes andere Einsehbare, noch wird ihr Einsehen etwas Anderes sein; vielmehr stehen das Einsehende und das, was eingesehen wird, und die Wirklichkeit selbst, die das Einsehen ist, in der Einheit der Seinsheit. Darum wird die Wahrheit nicht irgend etwas anderes sein als die Vernunft und das Leben, in dem

sie lebt, nichts anderes als die lebende Vernunft gemäß aller Macht der Natur der vernunfthaften Kraft, die sich selbst entsprechend alles umfaßt und alles zu sich selbst macht, weil alles in ihr sie selbst ist.³⁶⁷

Im Prozeß und Zustand der $\theta\acute{\epsilon}\omega\sigma\iota\varsigma$ gelingt dem geklärten, gereinigten Intellekt, der Vernunft in ihrer Tätigkeit, Identität zwischen sich und dem Erkannten herzustellen. Ist die „Wahrheit allein [...] die vernunfthafte Einsichtigkeit alles Einsichtigen“, so überführt die Vernunft das Einsichtige in Identität mit sich selbst, die ihrerseits identifiziert wird mit „vernunfthaftem Leben“. Das Tun der Vernunft geht in Sein über, die Tätigkeit der Erkenntnis in Vollzug von Sein.

In diesem Übergang der Erkenntnis in Sein ereignet sich weiterhin die Identität des Intellekts mit aller Wirklichkeit, „die das Einsehen ist, in der Einheit der Seinsheit“.

Was ergibt sich aus dem Gesamtarrangement der Spiegel, wie Nikolaus es entwirft, im Hinblick auf die $\theta\acute{\epsilon}\omega\sigma\iota\varsigma$ des Einzelspiegels?

Zunächst einmal, die Einzelspiegel sind alle Einzelspiegel - in Raum und Zeit. Jeder Einzelspiegel ist auf den Zentralspiegel ausgerichtet; d. h., alles was für den nun betrachteten einen Einzelspiegel gilt, gilt genau so für jeden anderen Einzelspiegel in Raum und Zeit.

Das Geschehen zwischen Zentralspiegel und Einzelspiegel besteht a) aus der Reflektion der „*resplendentia*“ Gottes; und zwar in perfekter Weise vom Zentralspiegel, doch in je eigener gekrümmter, imperfekter Weise durch den je konkreten einen Einzelspiegel; b) aus der Reflektion des Zentralspiegels im Einzelspiegel; c) in der

³⁶⁷ De fil. (h IV, n.69). Non enim erit deus alius ei ab eomet spiritu neque diversus neque distinctus neque alia divina ratio seu aliud dei verbum neque alius dei spiritus. Omnis enim alteritas et diversitas longe inferior est ipsa filiatione. Purissimus enim intellectus omne intelligibile intellectum esse facit, cum omne intelligibile in ipso intellectu sit intellectus ipse. Omne igitur verum per veritatem ipsam verum et intelligibile est. Veritas igitur sola est intelligibilitas omnis intelligibilis. Abstractus igitur atque mundissimus intellectus veritatem omnis intelligibilis intellectum esse facit, ut vita vivat intellectuali, quae est intelligere. Erit igitur intellectus, quando in eo veritas ipsa est intellectus, semper intelligens et vivens, neque aliud intelligit tunc a se, quando veritatem intelligit, quae in ipso est ipse. Extra enim intelligibile nihil intelligitur. Omne autem intelligibile in ipso intellectu intellectus est. Nihil igitur remanebit nisi ipse intellectus purus secundum ipsum, qui extra intelligibile nihil potest intelligere esse posse. Cum igitur hoc ita sit, non intelligit intellectus ille aliud intelligibile neque erit eius intelligere aliquid aliud, sed in unitate essentiae est ipse intelligens et id quod intelligitur atque actus ipse qui est intelligere. Non erit veritas aliud aliquid ab intellectu, neque vita qua vivit alia erit ab ipso vivente intellectu secundum omnem vim et naturam intellectualis vigoris, quae omnia secundum se ambit et omnia se facit, quando omnia in ipso ipse.

Reflektion des Zentralspiegels im Einzelspiegel im Zentralspiegel; d) in der Reflektion des Zentralspiegels im Einzelspiegel im Zentralspiegel.

a) bis d) umfaßt die ins Spiegelgleichnis übersetzte Struktur der *imitatio Christi*: das Idealbild des Zentralspiegels wird vom gekrümmten Einzelspiegel reflektiert, ihrer beider Verhältnis zurückreflektiert zum Zentralspiegel, in dem der Einzelspiegel die Reflektion des Verhältnisses zwischen der Perfektion des Zentralspiegels und seiner Imperfektion reflektiert sieht.

Die Selbstkorrektur der Einzelspiegel scheint sich m. E. innerhalb des Vorgangs a) bis d) zu verorten. Sein Ziel findet er in der dem Zentralspiegel nachgeahmten Perfektion des Einzelspiegels in der Reflektion der „*resplendentia*“ Gottes a). Wie bereits angedeutet, gilt dies an einem Einzelspiegel ausgefaltete Geschehen für jeden einzelnen Einzelspiegel in Raum und Zeit.

Daraus ergibt sich eine gleichsam kosmologisch-transtemporale Dimension des Spiegelgleichnisses; wenigstens unter der Prämisse, den Menschen als Mikrokosmos gemäß der *docta ignorantia* (vgl. „*De docta ignorantia II*“) als das Geschöpf zu betrachten, in dem das Gesamt der Welt eingefaltet sei.

Weiters ist zu beachten, daß über den Zentralspiegel alle einzelnen Einzelspiegel in Raum und Zeit aufgrund ihres Reflektionsverhältnisses zum Zentralspiegel mit allen anderen einzelnen Einzelspiegeln in Raum und Zeit verbunden sind. Mit anderen Worten: jeder einzelne Einzelspiegel in Raum und Zeit reflektiert mit dem Zentralspiegel resp. seinem Verhältnis zum Zentralspiegel die Verhältnisse aller anderen einzelnen Einzelspiegel in Raum und Zeit mit.

Das heißt wiederum im Hinblick auf das Gesamtarrangement und seine Erstreckung in Raum und Zeit, daß die Gesamtanlage des Spiegelgleichnis eine unendliche optische „Rückkopplung“ der Reflektionen produziert resp. in einer solchen bestände, gleichwohl aber diese „Rückkopplung“ vom Verkrümmungsgrad der einzelnen Einzelspiegel abgeschwächt wird.

In dem systematisch denkbaren Augenblick einer universalen perfekten Korrektur ausnahmslos aller Einzelspiegel in Raum und Zeit wäre wohl das erreicht: eine perfekte Reflektion aller Spiegel durch alle Spiegel mit allen Spiegeln in allen Spiegeln und so die perfekte Reflektion der „*resplendentia*“ Gottes. Der Reflektionsvorgang

wäre im Augenblick unendlich, und das im aktualen Sinne. Er wäre sozusagen ein kosmologisches *mise en abime*.

Was nun konkrete, spirituelle Ziel der θέωσις angeht, so wird man sagen müssen, daß aufgrund der skizzierten Reflektionsverhältnisse das Streben nach Selbst-Korrektur des je einzelnen Einzelspiegels aufgrund seiner Reflektion durch Raum und Zeit sozusagen jedem anderen Einzelspiegel als Inspiration dienen kann. Gleichfalls kann das Gegenteil eintreten, nämlich die Verdunkelung der „resplendentia“ Gottes und der perfectio Christi durch die Reflektion zu vieler verkrümmter Spiegel.³⁶⁸

II.5. „De quaerendo Deum“:

Der Gottesname als *manuductio*

„De quaerendo Deum“ thematisiert, so wird man im Anschluß an „De filiatione Dei“ formulieren dürfen, verschiedene Anwege, die den lebendigen und freien vernunft-haften Naturen offenstehen, sich selbst zu begradigen und zu reinigen.³⁶⁹

So leitet Nikolaus den kleinen Traktat eben in diesem Sinne ein, mit seiner Hilfe möge der innere Mensch in geistigem Aufstieg von Licht immer weiter zu Licht verwandelt werden, bis er durch das Licht der Herrlichkeit zur klaren Erkenntnis gelangt und eintritt in die Freude seines Herrn.³⁷⁰

„De quaerendo Deum“ fußt auf dem Gedanken, der Name Gott, gr. „theos“ enthalte bereits eine Methode und Anleitung zum mystischen Aufstieg. Diesen Gedanken leitet Nikolaus gleichsam anekdotisch ein; er greift zurück auf den Kerngedanken der

³⁶⁸ Harald Schwaetzer erkennt im Spiegelgleichnis den Beginn einer „anthropologischen Erkenntnistheorie“ (vgl. Schwaetzer, *Viva similitudo*, 88), die sich in die genannten transzendental- und subjektphilosophischen Interpretationen der kusanischen Geistlehre fortschreibt.

Gleichwohl meine ich, aufgrund ihrer Einbindung in das Gesamtensemble der Spiegelanordnung, - d. h. die Kosmologie der „docta ignorantia“, die vom *maximum absolutum* bestimmt wird, das Cusanus mit Gott identifiziert -, hängen diese Spiegel und die Begradigung ihrer Natur von dieser Identifikation teleologisch ab.

³⁶⁹ Vgl. *De fil.* (h IV, n.65). [...] *sintque omnes creaturae specula contractiora et differenter curva, intra quae intellectuales naturae sint viva, clariora atque rectiora specula, ac talia, cum sint viva et intellectualia atque libera, concipito, quod possint se ipsa incurvare, rectificare et mundare.*

³⁷⁰ *De quaer.* (h IV, n.16). [...] *et intellectuali ascensu sensim de luce in lucem transformetur interior homo, quousque in agnitionem claram per lumen gloriae intret in gaudium domini sui.*

Areopagrede des Apostels Paulus: als dieser den Athenern, „die Frohbotschaft von jenem unbekanntem Gott bringen“ will, der sich in Christus offenbart habe,

begann er damit, daß Gott in einem Menschen alle geschaffen habe; er habe ihnen eine bestimmte Zeit gewährt, in dieser Welt zu sein, Gott zu suchen und danach zu streben, ob sie ihn erreichen und finden könnten. Er fügte hinzu, daß er von keinem weit entfernt sei, da wir ja in ihm sind, leben und uns bewegen. Darauf verwarf der Apostel den Götzen dienst und sagte dazu, daß im Denken des Menschen nichts sein kann, das dem Göttlichen gleich wäre.³⁷¹

Die Areopagrede des Paulus verbindet also die theologische Anthropologie einer dem Menschen wesensimmanenten Suche nach Gott, den Gedanken des Inseins Gottes im Geschaffenen nach der Logik der Verschränkung sowie den Satz von der Disproportion zwischen Infinitem und Finitem, Schöpfer und Geschaffenen. Und so begeht Paulus, so Cusanus weiter, tatsächlich keinen performativen Widerspruch:

Paulus wollte doch den Philosophen den unbekanntem Gott offenbar machen und sagt dann von ihm, daß keine menschliche Vernunft ihn begreifen kann. Also wird Gott darin offenbart, daß man weiß, daß jede Vernunft zu gering ist, sich ein Bild oder einen Begriff von ihm zu machen. Nun nennt er ihn Gott, oder griechisch: theos.³⁷²

Verhält es sich also tatsächlich so, daß der Mensch Gott sucht, um in ihm seine Ruhe zu finden; daß Gott in der sensiblen und intelligiblen Welt nicht zu finden ist,

wie kann man ihn also suchen, um ihn auch zu finden? Eines ist sicher: wenn diese Welt dem Suchenden dabei nicht behilflich wäre, wäre der

³⁷¹ De quaer. (h IV, n.17). I. Primo quidem, frater optime, bene nosti Paulum, qui ad tertium caelum usque ad arcanorum conspectionem se raptum fatetur, dum his viris, qui Athenis tunc in nominatissimo studio philosophiae vacabant, veritatem praedicaret in Areopago, in themate praemisisse deum ignotum, cui aram gentiles ipsi consecraverant, velle ipsis evangelizare. Et dum ad huius rei explicationem pergeret, praemisit quomodo deus in uno homine omnes creasset et definitum tempus in hoc mundo essendi indulisisset, ut deum quaerent, si forte ipsum possent attrahere et invenire, adiciens, quamvis non longe absit a quoquam, quoniam in ipso sumus, vivimus et movemur. Deinde redarguens idolatriam subiungit in cogitatione hominis nihil simile divino esse posse.

³⁷² De quaer. (h IV, n.18). Admiror ego, quotiens Actus apostolorum lego, hunc processum. Voluit enim patefacere Paulus philosophis ignotum deum, quem postea nullo intellectu humano concipi posse affirmat. In hoc igitur patefit deus, quia scitur ipsum omnem intellectum ad ipsius figuratorem et conceptum minorem. Sed ipsum nominat deum seu theon graece.

Mensch vergebens in die Welt gesandt, ihn zu suchen. Also muß sie ihm Hilfe leisten, und er muß auch wissen, daß weder in der Welt noch in allem, was der Mensch begreift, etwas Gott Ähnliches ist.³⁷³

Es muß sich der Suchende also die Hilfe der Welt dort suchen, wo sich Strukturen auffinden lassen, die um das Paradox des Übergangs vom Einen ins Viele resp. der Rückkehr des Vielen in das Eine her gebildet sind.

Auf eine solche Struktur führt der Name „theos“ selbst, wie Cusanus etymologisch ableitet:

Theos ist also der Name Gottes nur insofern, als er vom Menschen in dieser Welt gesucht wird. Der Gott Suchende möge daher aufmerksam bedenken, daß in diesem Namen theos gleichsam ein Weg eingefaltet ist, auf dem Gott gefunden wird, damit man ihn erreichen kann. Theos kommt von theoro, das heißt «ich sehe» und «ich laufe». Laufen muß der Suchende mittels des Sehens, um zu dem alles sehenden Gott vorzudringen zu können. Die Schau trägt ein Bild des Weges in sich, auf dem der Suchende voranschreiten soll. Wir müssen also die Natur der sinnlichen Schau vor dem Auge der vernunfthaften Schau ausbreiten und uns daraus eine Leiter für den Aufstieg bilden.³⁷⁴

Wie also ist die sinnliche Schau strukturiert? Cusanus konzipiert die sinnliche Schau als Einheit der Farben in ihrer Vielheit. Farben sind verschränkte Schau, und als Verschränktes, Finites ist ihnen das Sehen nicht mehr zugänglich:

³⁷³ De quaer. (h IV, n.1). [...] Si igitur homo ad hoc ingressus est hunc mundum, ut deum quaerat et invento adhaereat et adhaerendo quiescat, et cum quaerere ipsum non possit homo et attrahere in hoc mundo sensibili et corporali, cum deus potius spiritus sit quam corpus et non possit in abstractione intellectuali attingi, cum nihil simile deo concipere queat, ut ait, quomodo igitur quaeri potest, ut inveniatur? Certe nisi hic mundus serviret quaerenti, in vanum missus esset homo ad mundum ob finem quaerendi eundem. Oportet igitur hunc mundum praestare adminiculum quaerenti et oportet scire quaerentem quod nec in mundo nec in omni eo, quod homo concipit, est quid simile ei.

³⁷⁴ De quaer. (h IV, n.19). [...] Non est igitur theos nomen dei, nisi ut quaeritur ab homine in hoc mundo. Quaerens igitur deum attente consideret, quomodo in hoc nomine theos via quaedam quaerendi complicitur, in qua deus invenitur, ut possit attrahere. Theos dicitur a theoro, quod est video et curro. Currere igitur debet quaerens per visum, ut ad omnia videntem theon pertingere possit. Gerit igitur visio similitudinem viae, per quam quaerens incedere debet. Oportet igitur, ut naturam sensibilis visionis ante oculum visionis intellectualis dilatemus et scalam ascensus ex ea fabricemus.

Das Sehen aber stammt nicht aus dem Bereich des Sichtbaren, es hat seinen Platz über allem Sichtbaren; da es nicht der Region der Farben angehört, hat es keine Farbe, und, um alle Farben sehen zu können, ist es nicht zu irgendeiner verschränkt[...].³⁷⁵

Würde nun, „die Welt des Sichtbaren mit der Vernunft betrachte[t]“, in dieser Welt des Sichtbaren nach einem Namen für die Schau gesucht, dann käme

von allen Namen, die in dieser Region genannt werden können, kein Name dem Sehen zu; weder der Name des Weiß-Seins noch des Schwarz-Seins noch der aller gemischter Farben; denn es ist weder weiß zusammen mit nicht-weiß noch schwarz zusammen mit nicht-schwarz. Nennt die Welt des Sichtbaren auch alle Namen einzeln und getrennt, betrachtet sie die Namen der entgegengesetzten Farben miteinander oder die Verbindung aller nennbaren Namen, so erreicht sie doch nichts von Namen und Wesenheit des Sehens.³⁷⁶

Es wiederholt sich in dieser Passage strukturell die Problematik propositionaler Aussagen von Gott in „De deo abscondito“: im Bereich unterschiedener Farben gibt es keine Bestimmungen für das, was diesem Bereich in Ununterschiedenheit vorausliegt.

Cusanus führt den Gedanken des unmöglichen Überstiegs des Vielen in die Einheit weiter nun am Verhältnis von Vernunft und Verstand:

³⁷⁵ De quaer. (h IV, n.20). [...] In regione igitur visibilium non nisi color reperitur. Visus autem de regione visibilium non est, sed supra omnia visibilia constitutus. Non habet igitur visus colorem, quia non est de regione colorum, et ut possit videre omnem colorem, non est contractus ad aliquem [...].

³⁷⁶ De quaer. (h IV, n.22). Sed dum visibilium mundum intuemur per intellectum et quaesiverimus, an notitia visus in eo reperiatur, omnis ille coloris mundus visum ignorabit, cum nihil non-coloratum attingat. Et si dixerimus visum esse et non esse coloratum, dum de hoc mundus visibilium figuram similitudinis facere voluerit, non reperiet in omni conceptu suo simile visui, cum suus conceptus sine colore esse non possit. Et cum infra ambitum regionis suae ipsum non reperiat neque simile et configurabile ei, non potest attingere ipsum, immo nec potest attingere visum esse aliquid, cum extra colorem non attingat aliquid, sed iudicet omne non-coloratum non esse aliquid. Nullum igitur nomen omnium nominum, quae nominari possunt in ea regione, visui convenit, nec enim albedinis nomen nec nigredinis nec omnium mixtorum colorum, quoniam nec albedinis et non-albedinis copulative nec nigredinis et non-nigredinis copulative. Sive igitur omnia nomina regionis singulariter notet disiunctive sive contrariorum colorum nomina copulative sive omnium nominum nominabilium copulationem respiciat, nihil attingit de nomine et essentia visus.

Von dort erhebe dich noch höher zur Vernunft. Sie steht über allem vernünftig Erkennbaren, das verstandesmäßig ist. Denn das Verstandesmäßige wird zwar von der Vernunft erfaßt, sie selbst aber findet sich nicht im Bereich des Verstandesmäßigen [...]. Wenn du willst, erweitere deine Betrachtung; so wirst du erfassen, daß die Vernunft gleichsam ein freies Sehen ist, ein wahrer und einfacher Richter alles Verstandesdenkens, in dem keine Vermischung mit den Eigengestalten des Verstandes ist. Darum steht ihr Urteil über dem Verstandesdenken und ist in der Verschiedenheit seines Bereiches klar und einsichtig. [...]

Nirgends im ganzen Bereich des Verstandes erreicht man die Vernunft. Wollte jedoch diese Welt oder die Gesamtheit ihren König, Vorgesetzten und Richter darstellen, dann würde sie sagen, er sei die Grenze und letzte Vollendung des Verstandes.³⁷⁷

Die ontologische Priorität der Einheit vor der Vielheit, auf der die Darstellung bisher beruht, findet nun ihre Metapher im „König“ über der ‚Standesgrenze‘ der ontologischen Differenz zwischen dem Vielen und dem Einen.

Aber auch die vernunfthaften Naturen können nicht leugnen, daß ihnen ein König vorgesetzt ist. Und [...] so erklären auch die Vernunftnaturen, welche das Wahre einsehend schauen, ihr König sei die letzte mögliche Vollendung der Schau aller Dinge. Sie nennen ihn Theos oder Gott, die Betrachtung gleichsam oder die Schau in der Zusammenfassung ihrer alles sehenden Vollkommenheit.³⁷⁸

³⁷⁷ De quaer. (h IV, n.25). Deinde altius ad intellectum perge, qui est super omnia intelligibilia, quae sunt rationabilia. Rationabilia enim per intellectum apprehenduntur, sed non reperitur in regione rationabilium intellectus [...]. Et si vis, extende te in tua consideratione, ut bene apprehendas quomodo intellectus est ut visus liber, scilicet iudex verus et simplex omnium rationum, in quo non est permixtio specierum rationum, ut sit clarum iudicium intuitivum rationum in varietate regionis rationum. [...] Non attingitur in omni regione rationum intellectus, sed dum ipsum suum regem praepositum et iudicem voluerit figurare mundus seu universitas rationum ipsum terminum et ultimitatem perfectionis dicit esse.

³⁷⁸ De quaer. (h IV, n.26). Sed intellectuales naturae pariformiter non possunt negare regem sibi praeponi. Et uti visibiles naturae hunc regem sibi praepositum asserunt ultimitatem omnis visibilis perfectionis, sic intellectuales naturae, quae sunt naturae intuitivae veri, affirmant regem eorum esse ultimitatem omnis perfectionis intuitivae omnium et hunc nominant theon seu deum quasi speculationem seu intuitionem ipsam in suo complemento perfectionis omnia videndi.

Festzuhalten an dieser Stelle ist die Identifikation Gottes mit der Betrachtung, mit der Schau, mit der *theoria*; Gott selbst ist selbst *theoria*, und dies bekräftigen „die Vernunftnaturen, welche das Wahre einsehend schauen“: in der vernunfthaften Schau ist der Gegenstand, der selbst Schau ist, Gegenstand der Schau, die selbst Gegenstand der Schau wird.

Auch das Verhältnis der Vernunftnaturen zu Gott faßt Cusanus in die Metapher des Königs und seiner „Feldherrn“:

Die Könige der Vernunft-Natur aber sind von der Familie des höchsten Feldherrn, und sie freuen sich, seiner Kriegsschar zugezählt zu werden. Nichts anderes ist ihr Wunsch als im Hofe des Herrschers die Stelle irgendeines Dienenden zu erlangen, auf daß er, der *theos* genannt wird, sie in steter vernunfthafter Schau erquickte. Alles, was den vorher genannten Königreichen angehört, kümmert sie nicht, denn es ist nichts im Vergleich zu dem Gut, das sie in ihrem Herrscher erkennen; in ihm ist alles in Fülle, in sich göttlich und überaus herrlich, alles das, was sich in den anderen Königen nicht nur unvollkommen, außerhalb ihrer und in Schatten und Abbild findet, sondern auch in einem Abstand, der weder Vergleich noch Verhältnis zuläßt.³⁷⁹

Das Reich der Vernunft, wenn man so will, ist demnach gekennzeichnet durch ein Verhältnis zwischen den Vernunftnaturen und Gott, das als Verhältnis von Dienst und gewährter Schau charakterisiert wird, im Grund hat hier wiederum das „*Quia ignoro, adoro*“ seinen Ort.

An dieser Stelle kommt noch eine weitere Perspektive hinzu, die Cusanus in der Metapher des Königshofes schon vorbereitet hat: eine angedeutete Güterlehre und Wertordnung: „[a]lles, was den vorher genannten Königreichen angehört, kümmert sie nicht, denn es ist nichts im Vergleich zu dem Gut, das sie in ihrem Herrscher erken-

³⁷⁹ De quaer. (h IV, n.29). Per incomparabilem altitudinem intellectualis natura regnum supra omnia iam dicta sortita est, a cuius virtute dependent regna omnia praenominata et praenarrata et quibus dominanter praeest. Sed intellectualis naturae reges de familia sunt maximi ducis et gaudent ascribi militiae eius neque aliud optant quam posse adipisci gradum quemcumque in aula dominatoris, in quo possint intuitione intellectuali refici ab eo, qui *theos* dicitur. Et omnia, quae in universis praenarratis regnis sunt, nihili curant, sicuti et nihil sunt in comparatione boni, quod cognoscunt in principe suo, in quo omnia sunt in complemento et in se divine et superoptime, quae in aliis regibus non solum imperfecte et extra se et in umbra seu imagine, sed distantia incomparabili et improporionali contracta reperiuntur.

nen“. Gott als höchstes Gut ist in dieser Perspektive nicht allein *summmum bonum*, sondern liegt diesem disproportional voraus im Sinne des dionysischen *hyper-*.

Der Aufstieg der Vernunftnaturen in den Dienst an Gott, der „theos“ ist, „Betrachtung“ und „Schau“, ist der Aufstieg zum allen Gütern vorausliegenden Gut.

Als dieses Gut, das „weder Vergleich noch Verhältnis“ zu allen übrigen Gütern „zuläßt“ verbindet es den Gedanken des Aufstiegs zum Einen mit dem des Aufstiegs zum über-seienden Guten; hier nun hat die existentielle Dimension der *negatio negationis* und das Wort Williams‘ seinen Platz, daß der apophatische Weg zu Gott analog zum Erkenntnisweg irgendwann auch auf die Existenz des Gottsuchers ausgreift, um auch diese umzugestalten hin auf eine „worthy icon“ Gottes.

Cusanus selbst verschränkt diese ethisch-moralische Dimension der apophatischen Gottsuche aufs Engste mit deren Erkenntnisdimension; will sagen: die cusanische Tugendlehre in „De quaerendo Deum“, wenn man sie so bezeichnen möchte, besteht im Wesentlichen in der Andeutung einer Skizze einer Axiologie, und, sie wird nur konkreter als Lehre von der rechten Erkenntnis:

Es ist uns bereits offenbar, daß wir durch die Bewegung, die vom Licht seiner Gnade ausgeht, zu dem unbekanntem Gott hingezogen werden; zu ihm, der nicht anders erfaßt werden kann, als wenn er selbst sich zeigt; [...].³⁸⁰

Für Cusanus, dies wurde in „De deo abscondito“ deutlich, wird die Wahrheit nur durch die Wahrheit erkannt; die Wahrheit anders als durch sich selbst erkennen zu können, war der Irrtum des Heiden, der hier nun in moralischer Dimension wieder aufgegriffen wird:

Darum irrten sie alle, die Stolzen, die Hochmütigen, die sich selbst für weise hielten, die auf ihre eigene Begabung vertrauten, die sich in stolzem Übermut dem Höchsten ähnlich dünkten, die sich das Wissen von Göttern anmaßen; sie versperrten sich den Weg zur Weisheit, weil sie glaubten, sie sei keine andere als die, welche sie mit ihrer eigenen Vernunft maßen; sie schwanden in ihren Eitelkeiten dahin, sie umfaßten das Holz des Wissens und erfaßten nicht das Holz des Lebens. Darum war

³⁸⁰ De quaer. (h IV, n.39). *Iam palam nobis est, quod ad ignotum deum attrahimur per motum luminis gratiae eius, qui aliter deprehendi nequit, nisi se ipsum ostendat. [...]*

den Philosophen, welche Gott nicht ehrten, kein anderes Ende beschieden, als daß sie in ihrer Eitelkeit zugrunde gingen.³⁸¹

Der epistemologische Kern des von Cusanus beklagten Stolzes, Hochmutes und Übermutes scheint die scholastische rationalistische Methode unterscheidenden Wissens zu meinen; diese charakterisiert Cusanus implizit als gelehrten Sündenfall („sie umfaßten das Holz des Wissens und erfaßten nicht das Holz des Lebens“). Dieser besteht im Messen mit der eigenen Vernunft, was man wohl verstehen muß als die Überzeugung, die cusanische rationale „Bereichslogik“ des Kontradiktionsprinzips gelte für die Wirklichkeit als Ganze.

Demgegenüber stehen diejenigen Gelehrten, die der Ursünde des unterscheidenden Erkennens im Bezug auf die Eine Wirklichkeit nicht erlegen sind:

Jene aber, die sahen, daß man die Weisheit und das ewige Leben der Vernunftkenntnis nicht erreichen kann, wenn es nicht durch das Geschenk der Gnade gewährt wird, und daß die Güte des allmächtigen Gottes so groß ist, daß er die, welche seinen Namen anrufen, erhört, und sie das Heil gewinnen, wurden demütig; sie bekannten, daß sie unwissend seien und richteten ihr Leben als das Leben solcher ein, die sich nach der ewigen Weisheit sehnen. Das ist das Leben der Tugendhaften, welche in Sehnsucht nach dem anderen Leben wandeln, das von den Heiligen empfohlen wird.³⁸²

„Weisheit und das ewige Leben der Vernunftkenntnis“ sind „don[a] gratiae“: *data patris luminum* - wie bereits in der „Epistula Auctoris“ die Einsicht, daß sich Gott die Wahrheit, die Weisheit, das ewige Leben als allem vorausliegender Ursprung als

³⁸¹ De quaer. (h IV, n.40). Propterea illi, qui superbi, qui praesumptuosi, qui sibi ipsi sunt sapientes, qui fuerunt in suo ingenio confidentes, qui se similes putabant esse altissimo in ascensu superbo, qui se erexerunt ad scientiam deorum, hi omnes erraverunt, quoniam hi tales praecloserunt sibi viam ad sapientiam, quando non putabant aliam esse quam illam, quam suo intellectu mensurabant, et defecerunt in vanitatibus suis et lignum scientiae amplexi sunt et lignum vitae non apprehenderunt. Non igitur fuit philosophorum finis, qui deum non honoraverunt, alius quam perire in vanitatibus suis.

³⁸² De quaer. (h IV, n.41). Sed illi, qui viderunt non posse attingere sapientiam et vitam intellectualem perennem, nisi daretur dono gratiae, ac quod tanta foret bonitas dei cunctipotentis, quod exaudiret invocantes nomen eius, et salvi facti sunt, facti sunt igitur humiles se confitentes ignorantes et vitam suam ut desiderantes sapientiam aeternam instituerunt. Et haec est vita virtuosorum in desiderio alterius vitae pergentium, quae a sanctis commendatur. [...]

Strebensziel nicht selbsttätig erreicht werden kann, sich dem „datum patris luminum“ verdankt, so entspricht dem,

daß jeder, der zum Leben der Vernunft und zu der unsterblichen göttlichen Weisheit zu gelangen wünscht, zuerst glauben muß, daß Gott ist; daß Gott der Geber aller Güter ist; daß man in seiner Furcht leben und in seiner Liebe wandeln muß; daß man in aller Demut von ihm das unsterbliche Leben erleben und alles, was auf dieses Leben hingeeordnet ist, in tiefster Frömmigkeit und aufrichtigster Verehrung umfassen muß.³⁸³

Glaube ist demnach nicht allein der Anfang der wahren Erkenntnis, er ist als Anfang der wahren Erkenntnis demnach auch Wurzel der „Demut“; wie die Wahrheit als allem vorausliegender Ursprung und Strebensziel nur zugänglich ist, so sie sich gibt, so ist auch jedes Gut „datum patris luminum“; sein Erwerb unterliegt analogen Bedingungen wie das Erlangen der Wahrheit.

Insofern also folgt der Erwerb aller Tugenden letztlich der wahren Weise der Erkenntnis:

Du siehst nur, Bruder, daß nicht irgendeine Tugend noch auch Gottesdienst, Gesetz oder Lehre uns gerecht machen, so daß wir verdienen, dieses höchste Geschenk zu erlangen. Ein tugendhaftes Leben, Beobachtung der Gebote, sinnenfällige Hingabe, Abtötung des Fleisches, Verachtung der Welt und alles übrige derartige, begleiten jeden, der in rechter Art das göttliche Leben und die ewige Weisheit sucht. Finden sie sich nicht bei ihm, dann ist offenbar, daß er sich nicht auf dem Weg, sondern außerhalb desselben befindet.

Die Anzeichen dafür, daß sich jemand nicht auf Abwegen, sondern auf dem rechten Weg befindet, können wir aus den Werken gewinnen, die

³⁸³ De quaer. (h IV, n.41). Sed illi, qui viderunt non posse attingere sapientiam et vitam intellectualem perennem, nisi daretur dono gratiae, ac quod tanta foret bonitas dei cunctipotentis, quod exaudiret invocantes nomen eius, et salvi facti sunt, facti sunt igitur humiles se confitentes ignorantes et vitam suam ut desiderantes sapientiam aeternam instituerunt. Et haec est vita virtuosorum in desiderio alterius vitae pergendum, quae a sanctis commendatur. Neque alia est sanctorum prophetarum aut eorum, qui gratiam luminis divini in hac vita sortiti sunt, traditio, quam quod accedere volens ad vitam intellectualem et divinam sapientiam immortalem, primum credere habet, quoniam deus est et ipse dator omnium optimorum, in cuius timore est vivendum et amore pergendum, a quo cum omni humiliatione est vita ipsa immortalis petenda et omnia, quae ad ipsam ordinantur, ut assequi valeat, cum summa religione et sincerissimo cultu amplectenda.

den richtig Wandelnden begleiten. Wer in höchster Sehnsucht danach strebt, die ewige Weisheit zu erlangen, stellt ihr in seiner Liebe nichts anderes voran; hütet sich, sie zu beleidigen; erklärt, daß im Vergleich zu [p.597] ihr alles andere nichts sei; hält es auch dafür und verachtet es. Der geliebten Weisheit zu gefallen, darauf richtet er sein ganzes Streben und weiß wohl, daß er ihr nicht gefallen kann, wenn er der anderen, der vergänglichen Klugheit der Welt oder sinnlichem Genuß anhängt. Darum läßt er alles zurück und eilt unbeschwert und frei in der Glut seiner Liebe dahin.³⁸⁴

Und auch hier mündet die rechte Weise der Suche nach der Wahrheit am Ende in die Formel „*Quia ignoro, adoro*“:

Wenn er nur in rechter Weise gesucht wird, ist es unmöglich, ihn, der überall ist, nicht zu finden. Er wird dann richtig und seinem Namen entsprechend gesucht, wenn er zu dem Zweck gesucht wird, daß sein Lobpreis seinem Namen gemäß unsere irdische Natur bis an die Grenzen ihrer Mächtigkeit erfülle.³⁸⁵

Hier nun formuliert Nikolaus geradezu apodiktisch die teleologische Natur der Suche nach der Wahrheit: der Lobpreis der Wahrheit, die Gott ist, ist allein Ziel aller Suche nach Wahrheit. Die *adoratio* ist *telos* der *ignorantia*, sie ist damit Antwort auf die Offenbarung der Herrlichkeit Gottes, die Ursprung der Schöpfung ist, aus der der gottsuchende Mensch Gott suchen und finden solle. „*Quia ignoro, adoro*“ ist damit sozusagen die Formel einer Spiritualität, die sich der allein rechten Suche nach der Wahrheit, die Gott ist, verschrieben hat, im Einklang mit der kosmologischen Bewe-

³⁸⁴ De quaer. (h IV, n.42). Vides nunc, frater, quamcumque virtutem non iustificare nos, ut merito hoc excellentissimum donum assequamur, neque cultum neque legem neque disciplinam. Sed virtuositas vitae, observantia mandatorum, devotio sensibilis, mortificatio carnis, contemptus mundi et cetera huiusmodi concomitantur recte quaerentem divinam vitam et aeternam sapientiam. Quae si non assint quaerenti, non eum esse in via sed extra ipsam manifestum est. Signa autem, quibus quem non in devio sed in via esse, ex operibus concomitantibus recte pergentem haurire possumus. Qui enim summo desiderio appetit aeternam sapientiam apprehendere, nihil ei praeponeat in amore, illam offendere timet, omnia eius comparatione nihil esse affirmat et ea ut nihil habet et spernit et, ut placeat sapientiae amatae, omne studium suum adaptat sciens non posse placere ei, si alteri corruptibili prudentiae mundi aut sensibili delectationi inhaeserit. Hinc omnia linquens expedite in fervore amoris festinat.[...]

³⁸⁵ De quaer. (h IV, n.31). [...] Et tunc recte quaeritur secundum nomen suum in finem, ut secundum nomen suum sit et laus sua usque ad fines potentiae terreae naturae nostrae.

gung von *exitus* und *reditus*, von Offenbarung und erkennendem Lobpreis der göttlichen Herrlichkeit.

Exemplarisch für die *manuductiones*, die Nikolaus für die Gottsuche in „De quaerendo Deum“ entwickelt, kann der Weg stehen, der gleichsam die existentielle Dimension der Apophatik entwickelt, von der in „De deo abscondito“ die Rede gewesen ist: „Schließlich gibt es noch einen Weg, Gott zu suchen: in dir selbst. Und dies bedeutet, daß du dich von allen Begrenzungen frei machst.“³⁸⁶

Dieser Weg hat zunächst einmal zur Bedingung, daß der Suchende glaubt, Gott in sich finden zu können:

Wenn ein Künstler in einem Stück Holz das Gesicht des Königs sucht, dann verwirft er alle anderen Begrenzungen außer diesem Gesicht selbst. Durch das Begreifen seines Glaubens sieht er in dem Holz das Antlitz, das er dem Auge gegenwärtig sichtbar zu machen sucht. Denn für das Auge ist das Angesicht noch zukünftig, für den Geist hingegen besteht es durch den Glauben bereits gegenwärtig im Vernunftbegriff.³⁸⁷

Wenn also „durch den Glauben“ Gott als „bereits gegenwärtig“ präsupponiert wird, beginnt nun gleichsam die existentielle Apophatik, die zunächst damit beginnt, alle kategorialen Prädikate und Zuschreibungen des Menschen zu abstrahieren:

Wenn du also begreifst, daß Gott erhabener ist, als daß man ihn begreifen könnte, dann verwirfst du alles, das begrenzt und verschränkt ist; du verwirfst den Körper, indem du sagst, daß Gott nicht Körper, also nicht durch Quantität, Ort, Gestalt oder Lage begrenzt ist; du verwirfst die Sinne, denn auch diese sind begrenzt: du siehst ja nicht durch einen Berg, siehst nicht in die verborgenen Tiefen der Erde, nicht in das blendende Licht der Sonne; für das Gehör und die übrigen Sinne gilt das selbe. Sie

³⁸⁶ De quaer. (h IV, n.49). V. Est denique adhuc via intra te quaerendi deum, quae est ablationis terminatorum. [...]

³⁸⁷ De quaer. (h IV, n.49). [...] Nam dum artifex quaerit in massa ligni faciem regis, abicit omnia aliter terminata quam facies ipsa. Videt enim in ligno per fidei conceptum faciem, quam quaerit oculo praesentialiter intueri. Est enim oculo facies futura, quae menti in conceptu intellectuali per fidem praesens existit.

alle sind in Möglichkeit und Wirkkraft begrenzt: also sind sie nicht Gott.³⁸⁸

Menschliche Physis und Sinne ausgeschlossen, geht die *abstractio* nun auf die Erkenntnisvermögen über:

Du verwirfst den Allgemeinsinn, die Phantasie und die Einbildungskraft, denn sie überschreiten die körperliche Natur nicht; auch die Einbildungskraft erreicht ja nicht das Unkörperliche. Du verwirfst den Verstand, denn er versagt oftmals und erfäßt nicht alles. Willst du wissen, warum dies ein Mensch, jenes ein Stein ist, so erfäßt du bei allen Werken Gottes nicht den Wesenssinn. Die Kraft des Verstandes ist gering, also ist Gott nicht Verstand. Du verwirfst auch die Vernunft, denn selbst die Vernunft, wiewohl sie alles umfaßt, ist begrenzt in ihrer Kraft. Sie vermag die Washeit eines Dinges in ihrer Reinheit nicht in vollkommener Weise zu erfassen und bei allem, was sie erreicht, sieht sie, daß es in noch vollkommenerer Weise erreichbar wäre. Gott ist also auch nicht Vernunft.³⁸⁹

Auf diesem Wege stößt der Suchende regelmäßig an die Grenze, die der Disproportionalitätssatz aus „De docta ignorantia“ zwischen Gott und Geschöpf festgeschrieben hat; und genau diese Disproportionalität wird nun zum Ort der Erkenntnis Gottes:

Forschst du aber weiter, dann findest du in dir nichts, das Gott ähnlich wäre. Du versicherst vielmehr, daß Gott über all diesem als Grund, Ursprung und Lebenslicht deiner vernunfthaften Seele steht.³⁹⁰

³⁸⁸ De quaer. (h IV, n.49). [...] Dum igitur deum concipis esse melius quam concipi possit, omnia abicis, quae terminantur et contracta sunt. Abicis corpus dicens deum non esse corpus, scilicet terminatum quantitate, loco, figura, situ. Abicis sensus, qui terminati sunt, non vides per montem, non in terra abscondita, non in solarem claritatem, et ita de auditu et ceteris sensibus. Omnes enim illi terminati sunt in potentia et virtute. Non sunt igitur deus. [...]

³⁸⁹ De quaer. (h IV, n.49). [...] Abicis sensum communem, phantasiam et imaginationem, nam non excedunt naturam corporalem. Non enim imaginatio attingit non-corporeum. Abicis rationem, nam ipsa saepe deficit, non omnia attingit. Velles scire, cur hoc est homo, cur illud lapis, et omnium operum dei nullam rationem attingis. Parva est igitur virtus rationis, hinc deus non est ratio. Abicis intellectum, nam et ipse intellectus terminatus est in virtute, licet omnia ambiat. Quiditatem tamen in sua puritate rei cuiuscumque non potest perfecte attingere et, quidquid attingit, videt perfectiori modo attingibile. Non est igitur deus intellectus. [...]

³⁹⁰ De quaer. (h IV, n.49). [...] Sed dum quaeris ultra, non reperis in te quidquam deo simile, sed affirmas deum supra haec omnia ut causam, principium atque lumen vitae animae tuae intellectivae.

Der restlose Ausschluß proportionaler Ähnlichkeit mit Gott, sozusagen die klare Einsicht in die Disproportionalität und also die radikale Transzendenz Gottes wird dem Gottsucher zur wahren Erkenntnis Gottes. Sie ist gleichsam der Erweis Gottes als der allem vorausliegende Ursprung und Grund allen Seins, der sich „non-dual“ (Williams) jeder Proportionalität und also Vergleichbarkeit entzieht.

Du wirst dich freuen, ihn über allem, das deinem Inneren angehört, als eine Quelle des Guten, gefunden zu haben, aus der dir alles entströmt, was dein eigen ist. Ihm wendest du dich zu, von Tag zu Tag dringst du tiefer in ihn ein, du verläßt alles, was dem Äußerlichen zugewandt ist, auf daß man dich auf jenem Weg finde, auf dem Gott gefunden wird, damit du ihn nach diesem Leben in Wahrheit zu erfassen vermagst. Dies möge er dir und mir gewähren; er, der sich überreich denen schenkt, die ihn lieben. Gepriesen sei er in Ewigkeit.³⁹¹

An dieser Stelle im Vorblick auf den dritten Teil dieser Bemerkungen eine zur Verbundenheit von Erkenntnis und Erfahrung: hier nun wird die Erkenntnis Gottes als Grund, Ursprung und „Quelle des Guten“ zur Erfahrung von Freude, zum Ansporn zur Vertiefung von Erkenntnis und Erfahrung, die zur immer weiteren Abkehr von allem „Äußerlichen“ führt, zum Streben danach „a worthy icon“ (Williams) des erkannten Gottes zu werden.

Auch „De genesi“ enthält hierzu Aspekte, formuliert im Verhältnis von Identität und Differenz.

³⁹¹ De quaer. (h IV, n.50). Gaudebis eum repperisse ultra omnem tui intimitatem tamquam fontem boni, a quo tibi effluit omne id, quod habes. Ad ipsum te convertis intra te dietim profundius intrando, linquendo omnia, quae sunt ad extra, ut inveniaris in via illa, qua reperitur deus, ut eum post haec in veritate apprehendere queas. Quod tibi et mihi ipse concedat, qui se ipsum diligentibus eum largiter donat in saecula benedictus.

II.6. „Dialogus de genesi“: Verähnlichung - Aus der Differenz zur Identität

In diesem Abschnitt ist noch einmal der „Dialogus de genesi“ zu thematisieren, diesmal ausgehend von der Andeutung einer Axiologie, die in „De quaerendo Deum“ zu finden war.

In „De quaerendo Deum“ verlieren sämtliche weltlichen Güter ihre Attraktivität angesichts Gottes als dem allem vorausliegenden *Über-Gut*. Daraus ließe sich eine Güterlehre ableiten, worauf Cusanus im Wesentlichen verzichtet. Stattdessen verankert Cusanus den Gedanken ethischer Perfektionierung des Gottsuchers nicht in der Einübung von Tugenden, sondern tatsächlich in seiner Erkenntnislehre. Daß Gott die Wahrheit nur durch Gott die Wahrheit erkannt wird, nur als „donum gratiae“, als „datum patris luminum“, ist die Einsicht, die „De deo abscondito“ ausführt und aus der nach „De filiatione Dei“ und „De quaerendo Deum“ dem Gottsucher Demut erwächst, aus der alle weiteren Tugenden folgen und die seinen ganzen *habitus* im Fortgang des weiteren Eindringens in die Wahrheit Gottes formt.

Daß die Wahrheit sich geben muß, um erkannt zu werden, grundiert Cusanus‘ Darstellungen zum „Selben“:

Es ruft daher das Selbe das Nicht-Selbe ins Selbe. Und weil das Selbe [...] von dem Nicht-Selben nicht erreicht werden kann, erhebt sich das Nicht-Selbe in der Hinkehr zum Selben. Und so wird es in der Verähnlichung gefunden; so daß dann, wenn die absolute Seiendheit, die das absolute Selbe ist, das Nicht-Seiende zum Selben ruft, das Nicht-Seiende – da dieses die unvermehrbar, absolute Seiendheit nicht erreichen kann – als das in der Hinkehr zur absoluten Seiendheit, d. h. in der Verähnlichung des Selben Auftretende gefunden wird.³⁹²

Die „Verähnlichung“ folgt demnach der bekannten ontologischen Grundstruktur der Verschränkung. Gleichzeitig ist sie als deren Gegenbewegung zu verstehen.

³⁹² De gen. (h IV, n.149). [...] Vocat igitur idem non-idem in idem. Et quia idem est immultiplicabile et per non-idem inattingibile, non-idem surgit in conversione ad idem. Et sic reperitur in assimilatione, ut, cum absoluta entitas, quae est idem absolutum, vocat non-ens ad idem, tunc, quia non-ens non potest attingere immultiplicabilem absolutam entitatem, reperitur non-ens surrexisse in conversione ad absolutam entitatem, hoc est in assimilatione ipsius idem.[...]

Diese Gegenbewegung besteht in einer gleichzeitigen Bewegung des Selben und des Nicht-Selben:

Verähnlichung aber besagt eine gewisse Koinzidenz des Abstiegs des Selben zum Nicht-Selben und des Aufstiegs des Nicht-Selben zum Selben. [...] Aus diesem Grund sagten die Heiligen, daß die Schöpfung Ähnlichkeit und Bild Gottes sei.³⁹³

Die „gewisse Koinzidenz“ war eben in „De quaerendo Deum“ im Ablegen alles dessen zu formulieren gewesen, das den Menschen in ontologischer Hinsicht von Gott unterscheidet und insofern trennt, und dies betrifft einerseits seine kategorialen Seinszuschreibungen ebenso wie seinen Habitus.

Ebenso war die Erkenntnis der radikalen Transzendenz Gottes gleichsam der Erweis Gottes als dem Einen, der Wahrheit, oder in der Formulierung von „De genesi“ des Selbst, der Identität ohne Differenz (des non-dualen Grundes allen Seins, Williams).

So also ist der Kosmos oder die Schönheit, die auch Welt genannt wird, in möglichst klarer Vergegenwärtigung des unerreichbaren Selben entstanden. Die Mannigfaltigkeit jener Seienden, die sich selbst gegenüber das selbe und dem anderen gegenüber anderes sind, zeigt das unerreichbare Selbe in Unerreichbarkeit, da das Selbe in ihnen um so stärker widerstrahlt, je stärker die Unerreichbarkeit in der Mannigfaltigkeit der Abbilder entfaltet wird. Die Unerreichbarkeit koinzidiert nämlich mit dem absoluten Selben.³⁹⁴

Damit führt die *abstractio* resp. die existentielle *apophasis* aus „De quaerendo Deum“, angewandt auf den Kosmos, zum selben Ergebnis: wie der Mensch, so ist auch der gesamte Kosmos gleichsam disproportional unähnlich zu Gott und erweist Gott so als Grund von allem, als absolute Identität, als absolutes Selbst.

³⁹³ De gen. (h IV, n.149). [...] Assimilatio autem dicit quandam coincidentiam descensus ipsius idem ad non-idem et ascensus non-idem ad idem. Potest igitur creatio seu genesis dici ipsa assimilatio entitatis absolutae, quia ipsa, quia idem, identificando vocat nihil aut non-ens ad se. Hinc sancti creaturam dei dixerunt similitudinem ac imaginem.

³⁹⁴ De gen. (h IV, n.151). Sic igitur est cosmos seu pulchritudo, quae et mundus dicitur, exortus in clariori repraesentatione inattingibilis idem. Varietas enim eorum, quae sunt sibi ipsi idem et alteri aliud, inattingibile idem inattingibile ostendunt, cum tanto plus idem in ipsis resplendat, quanto magis inattingibilitas in varietate imaginum explicatur. Coincidit enim inattingibilitas cum idem absoluto. [...]

Ein weiterer Aspekt, der im Blick auf „De genesi“ angesprochen gehört, besteht darin, daß sich hier in einer Klarheit wie nirgends sonst in den „Kleinen Schriften“ das Bekenntnis des Nikolaus von Kues zur $\theta\acute{\epsilon}\omega\sigma\iota\varsigma$ als der Sinnmitte und dem geistlichen Fluchtpunkt des Christentums überhaupt handelt:

[D]ie Tatsache, daß Gott die Welt und den Menschen nach seinem Bilde, und zwar sehr gut geschaffen hat; daß die Sünde durch den Menschen und nicht durch den Schöpfer in das Menschengeschlecht eingedrungen ist; daß Gott den Menschen von dem bösen Weg, den dieser nicht von ihm, sondern von seinen Voreltern ererbt hat, mit vielen Mitteln, mit prophetischen Verheißungen und Gaben, zurückrief; daß er ihn, den zurückgerufenen, mit Geboten waffnete, der verderblichen Neigung Widerstand zu leisten; daß er ihm darüber hinaus die Verheißung der Gotteskindschaft in seinem Sohne gegeben hat, sofern er glaubt und seinen Auftrag erfüllt; alles das bezeuge und behaupte ich tief innerlich und beständig, wenn ich mich zu Gott, dem es zukommt zu vergöttlichen, hinwende, und zwar nicht deshalb, weil ich Christ bin oder durch ein Gesetz gebunden, sondern weil es mir mein Verstand verbietet, anders zu empfinden.³⁹⁵

Die gesamte Heilsgeschichte von der Schöpfung nach der Genesis bis hin zum Christusereignis findet ihren Fokus in der „Verheißung der Gotteskindschaft“ im Sohn Gottes. Und dies, so Cusanus, ist eine verstandesmäßige Einsicht in Natur und Wesen des christlichen Glaubens, zu der es, in diesem Falle, keinen Widerspruch gibt. Handelt es sich hierbei wieder um einen der kleinen, mal mehr, mal weniger diskret gesetzten Selbstauskünfte, die man deuten kann als Identifikation des Kusaners mit der ostchristlichen Tradition, wie sie Christensen beschrieben hat?

³⁹⁵ De gen. (h IV, n.158). [...] Nam deum mundum atque hominem ad sui imaginem et ipsum bonum valde creasse, et peccatum per hominem in genus humanum non per creantem intrasse, atque deum multis mediis hominem a via mala, quam a parentibus primis non a deo contraxit, revocasse prophetiis promissis et donis, atque quod ipsum revocatum legibus armavit ad resistendum corruptae inclinationi, quodque supra haec omnia addiderit eidem promissionem filiationis dei in filio suo, si crediderit et fecerit mandata, quando ad ipsum deum, cuius est deificare, adverto, nec ex eo, quia Christianus aut legi astrictus, sed quia aliud sentire ratio vetat, penitus et constantissime admitto et astruo.

Und, korrespondierend dieser Auffassung, betont Nikolaus an dieser Stelle noch einmal, daß jedes Geschöpf „icon“ des Schöpfers ist und vom Schöpfer auch als solche „icon“ auf ihn ihn finalisiert ist:

In dem vorgebrachten Beispiel sehe ich ganz deutlich, daß jede Natur der vernunfthaften Natur als deren Verähnlichung dient, so daß diese ein Zeichen des wahren und absoluten Grundes ist und daß so jedes Seiende durch ihre Vermittlung die Quelle seines Seins berührt.³⁹⁶

Und damit, letztenendes, dient jedes Geschöpf als „icon“ der „Quelle seines Seins“ allen anderen „icons“ als eben dieses vermittelnde „Zeichen“: jedes Seiende ist „icon“, ist „Spiegel“ in der Anordnung um den Zentralspiegel und bemüht sich um „Anähnlichung“, an Begradigung und Reinigung, um Identität mit dem „Grund allen Seins“, mit dem „Selben“, das das „Nicht-Selbe“ ins „Selbe“ „ruft“.

³⁹⁶ De gen. (h IV, n.169). Video enim apertissime in praemisso paradi-gmate omnem naturam servire intellectuali sicut eius assimilationes, ut ipsa sit signaculum verae et absolutae causae atque ut sic omne ens eius medio attingat fontem sui esse. [...]

III. GUSTUS INTELLECTUALIS - DIE ERFAHRUNGSDIMENSION DER DOCTA IGNORANTIA

III.1. Das Problem

In seinen Vorlesungen über die jüdische Mystik von 1947 verweist Gershom Scholem auf eine Passage aus der „Summa Theologiae“ des Thomas von Aquin, um zu bestimmen, was Mystik sei: „Thomas Aquinas briefly defines mysticism as *cognitio dei experimentalis, as the knowledge of God through experience*“.³⁹⁷ Mit dieser Definition, so Scholem, „he leans heavily, like many mystics before and after him, on the words of the Psalmist (Psalm xxxiv, 9): ‚O taste and see that the Lord is good‘“.³⁹⁸

Auch für den Kusaner ist dieser Psalmvers entscheidend; in „*Idiota de sapientia*“ wird er die Weisheit Gottes mit dem geistigem Geschmack der Süßigkeit Gottes verbinden: „*sapientia est quae sapit*“.³⁹⁹ „*sapere*“ steht in seiner Doppelbedeutung ‚erkennen‘ und ‚schmecken‘ für einen integrierten kognitiv-affektiven Erkennens- und Erfahrungsvorgang; und gleichzeitig ist es eben diese Integration von Kognition und Affizierung geistiger Sinnlichkeit, die es Nikolaus von Kues schier unmöglich macht, den Tegernseer Mönchen eine Entscheidung für entweder Vernunft oder Affekt zu bieten.

Gershom Scholem nun füllt die Definition des Aquinaten mit verschiedenen Bestimmungen der mystischen Theologie und des mystischen Erlebens. So zitiert er illustrierend „Dr. Rufus Jones in his excellent ‚*Studies in Mystical Religion*“, der mystische Theologie bestimmt als

the type of religion which puts the emphasis on immediate awareness of relation with God, on direct and intimate consciousness of the Divine Presence. It is religion in its most acute, intense and living stage.⁴⁰⁰

Mystische Theologie ist demnach neben ihrer spekulativen Dimension immer schon auch eine Theologie der Korrelation von spekulativer Erkenntnis und Erfahrung wie

³⁹⁷ Scholem, *Mysticism*, 4.

³⁹⁸ Scholem, *Mysticism*, 4.

³⁹⁹ *De sap. I* (h V, n.10). *Sapientia est, quae sapit, qua nihil dulcius intellectui.*

⁴⁰⁰ .Scholem, *Mysticism*, 4.

auch unbedingt der Erfahrung mit der Erkenntnis („immediate awareness of the relation with God“). Direkt hier anschließend folgt die Definition des Thomas von Aquin, mystische Theologie sei recht eigentlich *cognitio dei experimentalis*.

Wie nun füllt Thomas von Aquin nach Scholem den Begriff *cognitio dei experimentalis*? Es sei entsprechend Psalm 39, 9 „this tasting and seeing, however spiritualized it may become, that the genuine mystic desires“; dieses „tasting and seeing“ sei näherhin zu bestimmen als „the fundamental experience of the inner self which enters into immediate contact with God or the metaphysical Reality“.⁴⁰¹ Gleichwohl aber bleibt am Ende immer das große Problem der Überführung des Widerfahrnis in Erfahrung und Formulierung:

What forms the essence of this experience, and how it is to be adequately described - that is the great riddle which the mystics themselves, no less than the historians, tried to solve.⁴⁰²

Denn, letztenendes, - *creatio ex nihilo* -, bedeutet diese „experience“ den Schritt über das, was Louth den „ontological gulf“ zwischen Schöpfer und Geschöpf genannt hat, oder cusanisch gesprochen, eine berührungshafte Entschränkung der Verschränkung geschöpflichen Seins. Und so stellt Scholem die Frage, die in diesem dritten Teil zu thematisieren sein wird:

What kind of direct relation can there be between the Creator and His creature, between the finite and the infinite; and how can words express an experience for which there is no adequate simile in this finite world of man?⁴⁰³

Scholem verdankt den Hinweis auf die thomasische Identifikation von Mystik und *cognitio dei experimentalis* einem kleinen Kompendium unter dem Titel „Grundfragen der kirchlichen Mystik. Dogmatisch erörtert und für das Leben gewertet“ aus dem Jahr 1921. Der Verfasser führt hierin in aller Kürze die lateinisch-westliche, näherhin katholische, Tradition der Affektmystik bonaventurischer Abkunft ein.

Tatsächlich, so der Verfasser Engelbert Krebs, laute die „ganz klare Theorie des mystischen Lebens“ nach Auffassung der Römischen Kirche wie folgt:

⁴⁰¹ Scholem, *Mysticism*, 4.

⁴⁰² Scholem, *Mysticism*, 4.

⁴⁰³ Scholem, *Mysticism*, 4.

die echt mystischen Zustände sind immer gemischte Seelenzustände, d. h., solche, in welchen die natürlichen Seelenkräfte unter dem Einfluß der mystischen Gnade, nämlich der Gaben der Weisheit und des Verstandes, eine erhöhte Erkenntnis und vermehrte Liebe hervorbringen, so daß die Seele eine innige Vereinigung mit Gott, ja eine Vorfreude des Himmels verkostet. Diese Vereinigung ist keine Umgestaltung in Gott, sie ist ein bräutliches Einswerden in Liebe und Gnade.⁴⁰⁴

Die menschlichen „natürlichen Seelenkräfte“, *ratio*, *intellectus* und *affectus*, werden von der „mystischen Gnade“, gleichsam supernatural erweitert; ihre Erhöhung und Vermehrung führen zu einer „Verkostung“ der *suavitas Domini*. Das heißt, das „tasting and seeing“ ist hier klar verbunden mit einer Steigerung der verstandesmäßigen Erkenntnis, also *unterscheidendem Wissen*.

Wie verhält sich die „geschaffene Natur“ im Vorgang der „Vereinigung“? Sie „verhält sich niemals, auch wo sie das Gefühl der Passivität hat, ganz passiv“; sie „bewahrt die klare Erkenntnis und das sittliche, verantwortungsbewußte Wollen“.⁴⁰⁵ Die „geschaffene Natur“ verbleibt demnach im Vorgang der „Vereinigung“ gleichsam in Differenz zu dem, dem sie geeint wird. Nikolaus von Kues hatte in „De filiatione Dei“ enormen Wert und Mühe darauf verwandt, darzulegen, daß im Prozeß und Zustand der *θέωσις* der Erkennende, das Erkannte und das Erkennen aus der Differenz in Einheit übergehen, daß Tätigkeit, Erkennen, in die Einheit des Seins von Erkennendem, Erkanntem und Erkennen übergeht. Die *mystische unio* der cusanischen *θέωσις* kennt nicht die Differenz „bräutliche[n] Einswerden[s]“, sie ist *coincidentia*, nicht praktizierte *contradictio*.

Weiters also kann Mystik wie folgt definiert werden:

Mystik im Sinne der Kirche ist das Erfahren oder Erleben einer von der Gnade bewirkten Vereinigung der Seele mit Gott, bei welcher durch die Gaben des Geistes, insbesondere durch die Gaben des Verständnisses und der Weisheit, die Erkenntnis der göttlichen Wahrheiten bis zum einfachen Wahrnehmen oder Schauen der Wahrheit vertieft und geklärt, die Liebe zu Gott und den Menschen wunderbar vermehrt und entflammt,

⁴⁰⁴ Vgl. Krebs, Grundfragen, 34f.

⁴⁰⁵ Vgl. Krebs, Grundfragen, 35.

oft zu großen, heldenmütigen Entschlüssen entflammt, und die Freude in Gott bis zu einem Vorverkosten der Himmelsseligkeit gesteigert wird.⁴⁰⁶

Diese Bestimmung bindet Krebs an Thomas von Aquin zurück, er zitiert

Doppelt ist die Erkenntnis der göttlichen Güte. Die eine ist auf das gläubige Denken gegründet (*una est speculativa*), und bezüglich dieser ist es nicht erlaubt zu zweifeln oder erst zu versuchen, ob Gott süß ist. Die andere Erkenntnis der Güte Gottes erfließt aus dem Gemüte oder der Erfahrung (*alia est affectiva sive experimentalis*), wenn einer in sich selbst den Wohlgeschmack der göttlichen Süßigkeit erfährt, und bezüglich dieser Werden wir ermahnt, zu verkosten, wie süß der Herr ist (Ps. 33, 9).⁴⁰⁷

Angesichts dessen steht die Frage auf, wie sich spekulatives und affirmatives Moment in der mystischen Erfahrung zu einander verhalten. Sind Spekulation und Affekt zu trennen innerhalb der mystischen Erfahrung? Ist diese Angelegenheit des einen oder des anderen? Oder ist nicht vielmehr die mystische Erfahrung eine Erfahrung, die Spekulation und Affekt gleichermaßen erleben, und zwar nach der Art, wie eingangs ihr Verhältnis bestimmt wurde, nämlich in einem dialektischen Ineinander, in dem die Spekulation selbst Gegenstand der Erfahrung wird?

III.1.1. *gustus intellectualis* und *cognitio dei experimentalis*.

Zur Unterscheidung zweier Konzeptionen von Gotteserfahrung

Um die Erfahrungsdimension der *docta ignorantia* im Aufriß darzustellen, wird es sich im dritten Teil dieser Anmerkungen zur Spiritualität des „*Quia ignoro, adoro*“ darum handeln, die Struktur dessen zu beschreiben, was als ‚Erfahrung‘ bezeichnet

⁴⁰⁶ Vgl. Krebs, Grundfragen, 36.

⁴⁰⁷ Vgl. Krebs, Grundfragen, 37.

Krebs übersetzt und faßt an dieser Stelle zusammen Thomas von Aquin, *Summa Theologiae* II^a II^{ae} q. 97 a. 2 ad 2: „Ad secundum dicendum quod duplex est cognitio divinae bonitatis vel voluntatis. Una quidem speculativa. Et quantum ad hanc, non licet dubitare nec probare utrum Dei voluntas sit bona, vel utrum Deus sit suavis. - Alia autem est cognitio divinae bonitatis seu voluntatis affectiva seu experimentalis, dum quis experitur in seipso gustum divinae dulcedinis et complacentiam divinae voluntatis: sicut de Hierotheo dicit Dionysius, 2 cap. *de Div. Nom.*, quod *didicit divina ex compassione ad ipsa*. Et hoc modo monemur ut probemus Dei voluntatem et gustemus eius suavitatem.“ In: S. Thomae Aquinatis *Summa Theologiae* Pars II^a II^{ae}, 465.

wird, das Verhältnis von Struktur und Inhalt von ‚Erfahrung‘ zu bestimmen, und ausgehend davon die Erfahrungsdimension der *docta ignorantia* auszuloten.

Dazu gehört, so scheint mir, wesentlich eine konzeptionelle Abgrenzung der Erfahrung der *docta ignorantia* von der *cognitio dei experimentalis* bonaventurischer Tradition. Meine These lautet, die Erfahrungsdimension der *docta ignorantia* und die bonaventurische *cognitio dei experimentalis* sind aufgrund ihrer je eigenen erkenntnistheoretischen Fundierung nicht miteinander zu identifizieren, auch wenn ihrer beider Erlebnisgehalt die *suavitas Domini* (Ps 39, 9) sein sollte.

Ich werde im Folgenden zunächst die Konzeptionen der *cognitio dei experimentalis* und die Erfahrungsdimension der *docta ignorantia* unter dem cusanischen Begriff des *gustus intellectualis*⁴⁰⁸ in ihrem Zusammenhang der epistemologischen Kontexte bonaventurischer und cusanischer Gotteserkenntnis unterscheiden; in einem zweiten Schritt wird anhand einer näheren Bestimmung der Struktur und ihres Verhältnisses zum Inhalt von Erfahrung der *gustus intellectualis* systematisch präziser gefaßt, bevor in einem dritten Schritt die Kleinen Schriften auf die Darstellung des *gustus intellectualis* hin befragt werden, näherhin wie das Streben nach sowie das Erlebnis des und die Integration der Erfahrung des *gustus intellectualis* in den Kontext der jeweiligen Thematik eingefügt wird.

III.1.1.1. „*ignorantia*“ und *docta ignorantia*

cognitio dei experimentalis ist Bonaventuras Begriff für den vierten von vier modi des Erwerbs göttlicher Weisheit, die er in seinem „Sentenzenkommentar“ terminologisch und definatorisch bestimmt:

Quarto modo dicitur sapientia magis proprie, et sic nominat cognitionem Dei experimentalem; et hoc modo est unum de septem donis Spiritus Sancti, cuius actus consistit in degustando divinam suavitatem.⁴⁰⁹

Cognitio dei experimentalis besteht demnach dem Erlebnisgehalt nach im Verkosten der göttlichen Süße. Gleichzeitig ist sie als *quartus modus* des Erwerbs der Weisheit

⁴⁰⁸ Vgl. hierzu De fil. (h IV, n.61).

⁴⁰⁹ Vgl. Bonaventura, Sent. III, q.1 conclusio, 774.

erkenntnistheoretisch konnotiert. Für den *gustus intellectualis* des Kusaners gilt grundsätzlich dasselbe, er trägt seine Natur als *geistiges Sinnenerlebnis* noch prägnanter im Namen; demgegenüber wirkt die bonaventurische *cognitio dei experimentalis* sogar vergleichsweise klassifikatorisch nüchtern. Worin sich beide Konzeptionen allerdings elementar unterscheiden, ist der epistemologische Anweg und infolgedessen das Erfahrungs„objekt“.

Die bonaventurische *cognitio dei experimentalis* ist Erfahrung mit einem Erfahrungsgegenstand, der konzipiert wird auf der Basis einer gnadenhaften Erweiterung der menschlichen Verstandeserkenntnis durch das supernaturale *addendum* der Erleuchtung des Verstandes durch das Licht der göttlichen Wahrheit resp. des Wortes. Auch in diesem Zustand gewinnt der menschliche Verstand unterschiedenes Wissen; die gnadenhafte Erleuchtung setzt in erkenntnistheoretischer Hinsicht nicht das Kontradiktionsprinzip aus, sondern erlaubt gleichsam eine *eminente* unterscheidende Verstandeserkenntnis.⁴¹⁰

Der cusanische *gustus intellectualis* seinerseits ist dialektisch verwoben mit der erkennenden Tätigkeit des *intellectus*, der es um das exakte Gegenteil zu tun ist, will sagen: um die Überschreitung unterscheidenden Denkens hin auf die *coincidentia oppositorum*, hin auf das göttliche Eine.

Bonaventura gibt in seinem „Itinerarium mentis in Deum“ eine Skizze des Verhältnisses der menschlichen Vernunft zur „ewigen“, sprich: göttlichen „Vernunft“. Dieses Verhältnis beruht strukturell auf dem Satz vom Widerspruch; es bestimmt sich aus der Fähigkeit der menschlichen Vernunft, unterscheidend zu verstehen.

Die Nr. 3 des „Itinerarium“ eröffnet entsprechend mit dem Axiom, die „Tätigkeit der Erkenntniskraft“ bestehe „nun darin, daß sie den Sinn der Begriffe, Sätze und Schlüsse erfaßt“. Dieses Erfassen besteht in der Erkenntnis der „Definition“ der Einzeldinge. Diese wiederum leitet sich letztlich her aus „den letzten und allgemeinsten Begriffen“.⁴¹¹ So hängt die Erkenntnis des Einzeldings also ab von der Erkenntnis der

⁴¹⁰ Bonaventura handelt in den folgenden Abschnitten vom „intellectus“, den ich allerdings eben aufgrund seiner unterscheidenden Tätigkeit nach für die cusanische „ratio“, den „Verstand“ halte.

⁴¹¹ Bonaventura, Itinerarium, 97. Operatio autem virtutis intellectivae est in perceptione intellectus terminorum, propositionum et illationum. - Capit autem intellectus terminorum significata, cum comprehendit, quid est unumquodque per definitionem. Sed definitio habet fieri per superiora, et

Allgemeinbegriffe; „[w]erden diese nicht erkannt, so können die untergeordneten Begriffe nicht eindeutig erfaßt werden“.⁴¹² Infolgedessen bedeutet analog Unkenntnis des „Durch-sich-Seiende[n]“ die Unmöglichkeit „irgendeine Einzelsubstanz vollkommen [zu, SpA] definieren“.⁴¹³

Das „Durch-sich-Seiende“ nun wird erkennbar, „wenn wir es [...] in seinen Eigentümlichkeiten erfassen, und zwar: Einheit, Wahrheit und Gutheit“.⁴¹⁴ Diese „Einsicht ins lauterste, wirklichste, vollendetste und absolute Sein“ als „das Sein schlechthin, das ewig Seiende, das die Ideen alles Seienden in ihrer Reinheit in sich trägt“, ermöglicht dem Intellekt, „den Sinn irgendeines geschaffenen Seins bis ins letzte zurück[zu]verfolgen“.⁴¹⁵ Den Grund hierfür sieht Bonaventura bestätigt aus dem Rückschluß vom kontingenten auf das „Sein ohne jeden Mangel“:

Wie könnte denn auch die Vernunft wissen, dies sei ein mangelhaftes und unvollständiges Sein, wenn sie keine Kenntnis von einem Sein ohne jeden Mangel besäße? Das gilt auch von den anderen eben angeführten Eigentümlichkeiten.⁴¹⁶

Die Frage ist nun, begründet dieser Rückschluß positives Wissen um das „Sein ohne jeden Mangel“? Oder erlaubt er nur ein Nichtwissen *ex negativo*?

„Man sagt nun“, so Bonaventura weiter, „die Vernunft erfasse nur dann wahrhaft den Sinn der Sätze, wenn sie mit Sicherheit weiß, daß diese wahr sind“.⁴¹⁷ Da der menschliche Geist „nun aber wandelbar“ ist, „kann er jene als unabänderlich auf-

illa per superiora definiri habent, usquequo veniatur ad suprema et generalissima, [...]. Ebd., 96.

⁴¹² Bonaventura, *Itinerarium*, 97. [...] quibus ignoratis, non possunt intelligi definitive inferiora. Ebd., 6.

⁴¹³ Bonaventura, *Itinerarium*, 97. Nisi igitur cognoscatur, quid est ens per se, non potest plene sciri definitio alicuius specialis substantiae. Ebd., 96.

⁴¹⁴ Vgl. Bonaventura, *Itinerarium*, 97. Nec ens per se cognosci potest, nisi cognoscatur cum suis conditionibus, quae sunt: unum, verum, bonum. Ebd., 96.

⁴¹⁵ Vgl. Bonaventura, *Itinerarium*, 99. [...] cum „privationes et defectus nullatenus possint cognosci nisi per positiones“ (Avveroes, III de Anima, text.25), non venit intellectus noster ut plene resolvens intellectum alicuius entium creatorum, nisi iuvetur ab intellectu entis purissimi, actualissimi, completissimi et absoluti, quod est ens simpliciter et aeternum, in quo sunt rationes omnium in sua puritate. Quomodo autem sciret intellectus, hoc esse ens defectivum et incompletum, si nullam haberet cognitionem entis absque omni defectu? Et sic de aliis conditionibus praelibatis. Ebd., 98.

⁴¹⁶ Vgl. Bonaventura, *Itinerarium*, 99. Quomodo autem sciret intellectus, hoc esse ens defectivum et incompletum, si nullam haberet cognitionem entis absque omni defectu? Ebd., 98.

⁴¹⁷ Bonaventura, *Itinerarium*, 99. Intellectum autem propositionum tunc intellectus dicitur veraciter comprehendere, cum certitudinaliter scit, illas veras esse [...]. Ebd., 98.

leuchtende Wahrheit nur durch ein ganz unveränderlich strahlendes Licht erkennen“, das seinerseits „nichts Geschaffenes sein [kann, SpA], das veränderlich ist“. ⁴¹⁸ Und dieses nicht Geschaffene ist das „Licht, das ‚jeden Menschen erleuchtet, der in diese Welt kommt‘. Das ist ‚das wahre Licht‘ und ‚das Wort, das im Anfang bei Gott war““. ⁴¹⁹

Die menschliche Vernunft bedarf demnach der Illumination durch die göttliche Vernunft, das Wort. Im Lichte der göttlichen Vernunft nur ist sie zur Erkenntnis der Wahrheit imstand, denn nur so hat die menschliche Vernunft den nötigen Hintergrund für ihre unterscheidende Tätigkeit. Die vom Lichte der göttlichen Vernunft durch Illumination eingestiftete Kenntnis vollkommenen Seins erlaubt durch Unterscheidung die definitorische Bestimmung jeglicher Einzeldinge.

Das praktische Kriterium wahrheitsgemäßer Sinnerkenntnis besteht, so Bonaventura weiter, in der Einsicht,

daß sich der Schlußsatz mit Notwendigkeit aus den Vordersätzen ergibt.

Das erkennt sie aber nicht nur bei notwendigen, sondern auch bei kontingenten Dingen, [...]. Der Schlußsatz nimmt diese notwendige Beziehung nicht nur bei seienden, sondern auch bei nichtseienden Dingen wahr. [...] Die Notwendigkeit einer solchen Folgerung rührt also nicht daher, daß ein Ding in der Wirklichkeit existiert, denn diese ist kontingent; auch nicht, daß es lediglich im Geiste existiert, denn wenn es nicht wirklich existiert, wäre es eine Fiktion. Also stammt die Wahrheit der Schlußfolgerung aus der Urbildlichkeit in der ewigen Kunst, nach der die Dinge auf Grund ihrer Darstellung in der ewigen Kunst einander angepaßt und auf einander hingeordnet sind. ⁴²⁰

⁴¹⁸ Bonaventura, *Itinerarium*, 99f.. Sed cum ipsa mens nostra sit commutabilis, illam sic incommutabiliter relucens non potest videre nisi per aliquam lucem omnino incommutabiliter radiantem, quam impossibile est esse creaturam mutabilem. Scit igitur in illa luce, quae illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum, quae est lux vera et Verbum in principio apud Deum (Ioan 1, 1 et 9). Ebd., 99.

⁴¹⁹ Bonaventura, *Itinerarium*, 101. Scit igitur in illa luce, quae illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum, quae est lux vera et Verbum in principio apud Deum (Ioan 1, 1 et 9). Ebd., 98/100.

⁴²⁰ Vgl. Bonaventura, *Itinerarium*, 101. Intellectum vero illuminationis tunc veraciter percipit noster intellectus, quando videt, quod conclusio necessario sequitur ex praemissis; quod non solum videt in terminis necessariis, verum etiam in contingentibus, ut: si homo currit, homo movetur. Hanc autem necessariam habitudinem percipit non solum in rebus entibus, verum etiam in non-entibus.

Anders formuliert, der Rückschluß von logischer Wahrheit, d. h. einem korrekt durchgeführten Syllogismus, auf deren Abbildverhältnis zur „ewigen Kunst“, der göttlichen Wahrheit, des göttlichen Wortes, ist das entscheidende Kriterium vernünftiger Sinnerkenntnis. Das heißt, Bonaventura konzipiert in diesem Kapitel des „Itinerarium“ Erkenntnis der Wahrheit als unterscheidende, logisch korrekt folgende Erkenntnis. Beide Verfahren beruhen stillschweigend auf der Differenz zwischen Erkennendem und zu Erkennendem, sie beruhen erkenntnislogisch auf dem Kontradiktionsprinzip, andernfalls würden Unterscheidung und Schlußfolgerung scheitern. Wahrheitserkenntnis ist in diesem Kapitel daher zu verstehen als propositional-positives Wissen im gnadenhaft gegebenen supernatural-eminenten Sinne.

Dieser eminente Modus unterscheidenden Wissens führt im Kapitel VI den Gottsucher zur Gotteserkenntnis, und

ist er endlich auf der sechsten Stufe dahin gelangt, daß er im höchsten Urprinzip und im Mittler zwischen Gott und den Menschen, in Jesus Christus das erschaut, was in ähnlicher Art in den Geschöpfen auf keine Weise gefunden werden kann,⁴²¹

so erreicht er nun die Grenze selbst illuminierten, eminenten unterscheidenden Erkennens.

Das Mysterium Christi nun kann nicht mehr durch den unterscheidenden Vergleich von Ähnlichkeiten im Bereich des Geschaffenen erkannt werden; es ist etwas, das „allen Scharfsinn der menschlichen Vernunft übersteigt“.⁴²² Und angesichts dessen bleibt dem Gottsucher nichts mehr übrig, als „sich über dies schauend zu erheben, und nicht allein über diese sichtbare Welt, sondern auch über sich selber hinauszugehen“.

Sicut enim, hominem existente, sequitur: si homo currit, homo movetur; sic etiam, non existente. Huiusmodi igitur illationis necessitas non venit ab existentia rei in materia, quia est contingens, nec ab existentia rei in anima, quia tunc esset fictio, si non esset in re; venit igitur ab exemplaritate in arte aeterna, secundum quam res habent aptitudinem et habitudinem ad invicem secundum illius aeternae artis repraesentationem. Ebd., 100.

⁴²¹ Vgl. Bonaventura, *Itinerarium*, 147. [...] cum tandem in sexto gradu ad hoc pervenerit, ut speculetur in principio primo et summo et mediatore Dei et hominum, Ieso Christo (1 Tim 2, 5), ea quorum similia in creaturis nullatenus reperiri possunt, [...]. Ebd., 106f.

⁴²² Vgl. Bonaventura, *Itinerarium*, 149. [...] et qua omnem perspicacitatem humani intellectus excedunt [...]. Ebd., 148.

schreiten“.⁴²³ Das heißt, an der Grenze unterscheidenden Erkennens ist der modus der Erkenntnis zu wechseln hin zur Schau.

Die Schau nun ihrerseits ist von Bonaventura ausdrücklich abgegrenzt von der Erkenntnistätigkeit des Verstandes oder der Vernunft: „Soll dieser Übergang vollkommen sein, dann muß jede Geistestätigkeit aufhören“.⁴²⁴ Die Vernunft verharret hinter der Grenze des unterscheidenden Denkens. Stattdessen, statt ihrer, dringt nun der *affectus* weiter vor: es muß „das tiefste Fühlen des Gemütes ganz in Gott aufgehen und in ihn umgewandelt werden“.⁴²⁵

Das bedeutet mit anderen Worten, die *cognitio dei experimentalis* besteht nach Bonaventura in einem Übergehen und einer Umwandlung des *Willens* „in“ Gott.

Diese Beschreibung der mystischen *unio* sieht Bonaventura im Einklang mit Dionysius‘ anagogischer Anleitung zur mystischen Einigung:

„Du aber, Freund, schreite rüstig voran auf dem Wege mystischer Erleuchtungen. Verlasse die Sinne und die Tätigkeiten des Verstandes, das Sichtbare und Unsichtbare, jedes Nichtseiende und Seiende, uns so führe, soweit das möglich ist, als Nichtwissender alles zur Einheit dessen zurück, der über jedem Wesen und aller Wissenschaft ist. Denn indem du dich über dich selbst und alle Dinge in unfaßbarer und absoluter Geistesentrückung erhebst, alles verläßt und von allem losgelöst bist, wirst du zur überwesentlichen Klarheit göttlichen Dunkels emporsteigen.“⁴²⁶

Folgerichtig entzieht Bonaventura das *unio*-Geschehen jeder weiteren rationalen Untersuchung:

⁴²³ Vgl. Bonaventura, *Itinerarium*, 149. [...] restat, ut haec speculando trancendat et transeat non solum mundum istum sensibilem, verum etiam semetipsam; [...]. Ebd., 148.

⁴²⁴ Vgl. Bonaventura, *Itinerarium*, 151. In hoc autem transitu, si sit perfectus, oportet quod relinquuntur omnes intellectuales operationes [...]. Ebd., 150.

⁴²⁵ Vgl. Bonaventura, *Itinerarium*, 151. [...] et apex affectus totus transferatur et transformetur in Deum. Ebd., 150.

⁴²⁶ Vgl. Bonaventura, *Itinerarium*, 153. „Tu autem, o amice, circa mysticas visiones, corroborato itinere, et sensus desere et intellectuales operationes et sensibilia et invisibilia et omne non ens et ens, et ad unitatem, ut possibile est, inscius restituere ipsius, qui est super omnem essentiam et scientiam. Etenim te ipso et omnibus immensurabili et absoluto purae mentis excessu, ad superessentialem divinarum tenebrarum radium, omnia deserens et ab omnibus absolutus, ascendes“. Ebd., 152.

Willst du aber wissen, wie das geschieht, dann frage die Gnade, nicht die Wissenschaft; die Sehnsucht, nicht den Verstand; das Seufzen des Gebets, nicht das forschende Lesen; den Bräutigam, nicht den Lehrer; Gott, nicht den Menschen; die Dunkelheit, nicht die Helle; nicht das Licht, sondern jenes Feuer, das ganz und gar entflammt und durch mystische Salbung und brennendste Liebe in Gott umgestaltet. Dieses Feuer ist Gott, und sein Herd ist in Jerusalem. Christus aber hat es entzündet mit der Glut seines bittersten Leidens. Nur der empfindet es wirklich, der spricht: „Meine Seele zieht es vor, erwürgt zu werden, und zu sterben mein Gebein.“⁴²⁷

Was sich hier ausspricht, ist eine Affektmystik, die ihren wesentlichen Kern in der Überführung des menschlichen in den göttlichen Willen durch die *imitatio Christi* hat, eine Mystik, deren *unio*, so würde Cusanus argumentieren, nicht den ganzen Menschen in die *unio* hineinnimmt, sondern vielmehr auf der erkenntnistheoretisch begründeten Differenz der menschlichen Geistesvermögen beruht.

Es ist, wie bereits gelegentlich notiert, im Grund auch bei Bonaventura die stillschweigend präsupponierte, unhinterfragt bleibende Annahme, die Wirklichkeit als ganze, einschließlich Gottes als *summum ens*, werde strukturiert durch das Kontraktionsprinzip.

Vor diesem Hintergrund scheint plausibel, daß gerade das nicht-rationale, insofern nicht erkenntnistheoretischen und ontologischen Strukturen unterliegende Vermögen des *affectus*, des Willens, des Strebens, der Liebe, und also ein Vermögen menschlicher Selbsttranszendenz zum medium der mystischen *unio* wird.

Allerdings, und damit gehe ich über zu einer Rekapitulation der cusanischen *docta ignorantia*, ist aus der Perspektive des Kusaners eine vergleichbare Differenz zwischen *affectus* und *intellectus* im Grund nicht gegeben. Die Formel des „Quia ignoro, adoro“ weist letztenendes auf eine Gnoseologie hin, in der *intellectus* und *affectus*,

⁴²⁷ Vgl. Bonaventura, *Itinerarium*, 153. Si autem quaeras, quomodo haec fiant, interroga gratiam, non doctrinam; desiderium, non intellectum; gemitum orationis, non studium lectionis; sponsum, non magistrum; Deum, non hominem; caliginem, non claritatem; non lucem, sed ignem totaliter inflammantem et in Deum excessivis unctionibus et ardentissimis affectionibus transferentem. Qui quidem ignis Deus est, et huius caminus est in Ierusalem (Is 31, 9), et Christus hunc accendit in fervore suae ardentissimae passionis, quem solus ille vere percipit, qui dicit: Suspendium elegit anima mea, et mortem ossa mea (Job 7, 15). Ebd., 152.

Erkennen und Streben, Vernunft und Liebe, wenn man so will, nicht in Differenz bestehen, sondern dialektisch aufeinander bezogen sind, und das im Erkenntnisakt selbst.

Die cusanische *docta ignorantia* ordnet die menschlichen Erkenntnisvermögen dergestalt, daß das höherstehende die Stufe der Einheit für das untergeordnete darstellt. Die Sinne sind die Einheit des Sinnlichen, der Verstand die Einheit der Sinne, und die Vernunft die Einheit des Verstandes. Erkenntnis ist für Cusanus ein Prozeß aus der Differenz auf die Einheit hin, denn, so zeigt sich in „De deo abscondito“, in einem Kosmos, in dem die Wahrheit nur aus sich selbst erkannt werden kann, die identisch ist mit dem absoluten Einen, strebt die Erkenntnisordnung gleichsam der Seinsordnung entgegen mit dem Ziel einer Berührung der Einheit, die die Wahrheit ist, wohl wissend, daß sich diese selbst zeigen muß.

Es ist damit der Aufstieg der Erkenntnis ein solcher, der nach dem absoluten Sein resp. dem absoluten Einen nicht im modus unterscheidenden Erkennens strebt, denn das Absolute ist das von allem Unterschiedenen durch Ununterschiedenheit Unterschiedene, oder anders formuliert: das Eine ist der nicht-duale Grund allen Seins, und als dieser unterscheidendem Erkennen unerkennbar.

Die *docta ignorantia* besteht demnach in dem erkenntnistheoretischen Exerzitium einer Einübung, das unterscheidende Denken der *ratio* zu übersteigen und den Intellekt in das Denken des Zusammenfalls der Gegensätze einzuüben (vgl. „De quaerendo deum“). Das areopagitische „ignote ascende“ heißt für den Kusaner daher gerade nicht, an der Grenze des Verstandes zu verharren und jede Geistestätigkeit einzustellen; der Überstieg über die *ratio* bedeutet gleichfalls nicht den Schritt in die Irrationalität, - ein Vorwurf, der wiederum auf der Annahme der universalen Gültigkeit des Kontradiktionsprinzips als Ordnungsprinzip der Wirklichkeit beruht -, das cusanische Verständnis des „ignote ascende“ beruht letztlich auf dem transrationalen Gedanken der apophatischen *negatio negationis*: der Anähnlichung des Erkennens aus einer dualen Struktur in eine *unio*-Struktur, die dem unerkennbar bleibenden Wesen des Einen *als* dem Einen entspricht; dies bildet sich in Nikolaus' doppelt negierender Struktur propositionaler Aussagen über Gott ab, die, wie bereits skizziert,

die sozusagen natürliche menschliche binäre Logik nach den Regeln dieser binären Logik mit den Mitteln dieser binären Logik übersteigen.

Auch wenn zu vermuten steht, daß Cusanus die bonaventurische *cognitio dei experimentalis* nach dem skizzierten Entwurf und seiner epistemologischen Grundlegung wohl nicht als gültige Form mystischer Theologie akzeptieren hätte können, so kann man nicht umhin, zumindest im Hinblick auf die bonaventurische Terminologie des Erwerbs der göttlichen Weisheit einige definatorische Ähnlichkeiten mit Cusanus' Gedanken zu registrieren.

So finden sich im Sentenzenkommentar III q.1 conclusio termini und Definitionen vierer verschiedener Modi des Weisheitserwerbs, die, nominal verstanden, auch sich anwenden lassen auf die Bestandteile der cusanischen Formel des „Quia ignoro, adoro“.

Bonaventura schreibt, nach dem Zeugnis der Philosophen und Heiligen nämlich verhalte es sich so, „quod sapientia quadrupliciter accipi“.⁴²⁸ Jede dieser Weisen hat ihre eigene Bezeichnung und Nominaldefinition, und aus diesen wähle ich zwei aus, um das cusanische „Quia ignoro, adoro“ seinerseits nominal zu bestimmen: den primus modus des „communiter“ und den tertius modus des „proprie“:⁴²⁹

Communiter accipiendo sapientiam, sic sapientia dicit cognitionem rerum generalem, secundum quod eam definit Augustinus et Philosophus, quod „sapientia est cognitio rerum divinarum et humanarum“ [...].

Tertio modo accipitur sapientia proprie; et sic nominat cognitio Dei secundum pietatem; et haec quidem cognitio est quae attenditur in cultu latriae, quem exhibemus Deo per fidem, spem et caritatem, secundum quem modum accipit Augustinus decimo quarto de Trinitate, exponens illud Iob: Ecce pietas ipsa est sapientia, [...].⁴³⁰

Die cusanische Konzeption des „Quia ignoro, adoro“ verschränkt, ja verschmilzt diese beiden modi kausal dialektisch ineinander, und in dieser Weise streben *ignoratio*

⁴²⁸ Vgl. Sent. III, q.1 conclusio, 774.

⁴²⁹ Vgl. Sent. III, q.1 conclusio, 774.

⁴³⁰ Vgl. Sent. III, q.1 conclusio, 774.

und *adoratio* nach dem, was von Bonaventura als der vierte modus so bestimmt wird:

Quarto modo dicitur sapientia magis proprie, et sic nominat cognitionem Dei experimentalem; et hoc modo est unum de septem donis Spiritus Sancti, cuius actus consistit in degustando divinam suavitatem.⁴³¹

Es ist das Verkosten der „Süße des Herrn“, der „suavitas Domini“, sowohl für Bonaventura, als auch für Cusanus der Erlebnisgehalt, der die Nähe Gottes im mystischen Erleben vermittelt; aufgrunddessen, daß die Vorstellung von der *suavitas Domini* auf Ps 39 zurückgeht, können beide in diesem Punkt nur übereinstimmen, naturgemäß. Gleichwohl haben die wenigen Beobachtungen zur bonaventurischen Theorie der *cognitio dei experimentalis* und ihrer erkenntnistheoretischen Fundierung den diametralen Gegensatz zur cusanischen apophatischen Erfahrung aus der Praxis der *docta ignorantia* skizziert.

III.1.1.2. Das Tegernseer Dilemma.

Anmerkungen zu W. J. Hoyes Anfragen an den Gottesbegriff des Kusaners

Im Jahr 1452 trägt Abt Kaspar Aindorffer dem Kusaner das geistliche Dilemma vor, in das sich seine Kongregation verstrickt hat.⁴³²

Vor dem Hintergrund des gegenwärtigen sogenannten Mystikstreits, anschließend an Bonaventuras Lehre vom Affekt als leitendem, vorrangigem Seelenvermögen in der *unio mystica*, bilden sich unter den Benediktinern vom Tegernsee zwei Lager; die einen halten mit der bonaventurischen Lehre, die anderen neigen zur Auffassung, es sei vielmehr der intellectus, dem die mystische *unio* zuteil wird.⁴³³

⁴³¹ Vgl. Sent. III, q.1 conclusio, 774.

⁴³² Vgl. hierzu Kaspar Aindorffer an Nikolaus von Kues (vor dem 22. 09. 1452), in: Baum u. Senoner (Hg.), Nikolaus von Kues Briefe und Dokumente, 89-91.

⁴³³ Auch wenn ich mich aus praktischen Gründen in diesem ersten Kapitel dieser Alternative anschließe, frage ich mich, ob die gängige Unterscheidung zwischen Affekt- und Intellektmystik Bonaventuras Konzeption des Affekts überhaupt gerecht wird.

Die große Studie Marianne Schlossers, *Cognitio et amor. Zum kognitiven und voluntativen Grund der Gotteserfahrung bei Bonaventura* (Paderborn u. a. 1990), erweist in ihrer hochauflösenden Darstellung der bonaventurischen Bestimmungen die übliche Rede von „Affekt“ und „Intellekt“ als erschreckend holzschnitthaft.

Den Streit innerhalb seines Konvents versucht Abt Aindorffer nun durch die Hinzuziehung eines externen Gutachters zu schlichten, und so beruft er Nikolaus von Kues gleichsam zum geistlichen Schiedsrichter.

Der Kusaner seinerseits nun grundsätzlich

believed that [...] *Theologia mystica* was not restricted to the experiential categories so popular in modern treatments, nor to the imaginative visions found among many of his contemporaries, but was a total commitment to contemplating and loving the supreme and unknowable mystery that is God.⁴³⁴

McGinn faßt die cusanische mystisch-theologische Methode beinahe beiläufig, aber prägnant zusammen: „total commitment to contemplating and loving the supreme and unknowable mystery that is God“; oder, wie bereits im Zusammenhang mit „De deo abscondito“ formuliert: die cusanische mystisch-theologische Methode besteht in einem epistemologisch-gnoseologisch-existentialen Denk- und Lebens-Exerziti-um der Praxis der *negatio negationis*.

Cusanus, der sich vier Jahre zuvor seinem Kritiker Wenck gegenüber auf die mystische Theologie des Dionysius bezogen hatte, wohl in der Hoffnung, diesen *common ground* durch seine eigene der bonaventurischen Tradition entgegengesetzten Interpretation besetzen zu können, sieht prinzipiell, und darin ganz ostchristlicher Theologe, „keinen Konflikt zwischen Theologie und Mystik“, wenngleich er selbst diese nicht „im abendländischen Sinn der Begriffe“⁴³⁵ versteht. Seine „mystische Theologie“, wie er sie von „Dionysius Pseudo-Areopagita bestimmt“ sich aneignet, bedeutet nicht „religiösen Subjektivismus“, keine Privilegierung „außerordentliche[r] Fälle visionärer Erleuchtung“ und „lehnt“ konsequent apophatisch „imaginative Kontemplation prinzipiell ab“.⁴³⁶ Die mystische Theologie des Cusanus fällt daher zweifellos unter diese Bestimmungen ostchristlicher Mystik nach Georgi Kapriev:

„Mystik“ ist kein Begriff für die Bezeichnung des emotionalen und psychologischen Kontakts mit dem Göttlichen, sondern beschreibt eine not-

Andererseits aber scheint mir diese holzschnittartige Vereinfachung eine beinahe notwendige Handhabarmachung der bonaventurischen Konzeptionen.

⁴³⁴ McGinn, *Mystical Theology*, 433.

⁴³⁵ Vgl. Kapriev, *Philosophie*, 15.

⁴³⁶ Vgl. Kapriev, *Philosophie*, 15.

wendige und allgemeine Eigenschaft der christlichen Gotteserkenntnis. Sie wird freilich als persönliche geistliche Erfahrung im Leben Gottes durch Teilhabe am göttlichen Geist verwirklicht. Seine Gnade wird jedoch nicht als Privileg weniger Mystiker, sondern als grundsätzlich allen Gläubigen [...] nach dem Maß ihrer persönlichen Hingebung und Berufung zugänglich verstanden. Die rechte Schau ist geistlich und übergeistig, jenseits jedes Diskurses, weit über jeder Vision von Figur und Formen stehend. Sie ist der Bereich der noetischen Erleuchtung, in welcher der wesentlich unerkennbare Gott erkannt wird. Aus diesem Grund darf man die Mystik als den höchsten Gipfel der Theologie oder vielmehr als die Theologie schlechthin betrachten.⁴³⁷

Dementgegen scheint die bonaventurische *cognitio dei experimentalis* der Überstieg einer an ihre Grenzen stoßenden *dianoetischen* Erleuchtung darzustellen, womit noch einmal der wesentliche Gegensatz zum cusanischen *gustus intellectualis* benannt ist, der seinerseits sich auf dem Niveau der *noesis* sich bewegt, der intellektuellen Erkenntnis und Schau.

Die Tegernseer Mönche stellen Cusanus nun vor die Aufgabe, seine eigene Position, die erstens von der *negatio negationis* her denkend „imaginative Kontemplation“ von vornherein ausschließt, zweitens zwischen Intellekt und Affekt nicht trennt, - erst vor zwei Jahren hat der Kusaner das Konzept der Weisheits-, d. h. Gottsuche in „De sapientia I“ auf die dialektische Verwobenheit von Intellekt und Affekt gegründet („sapientia est, quae sapere sapit“⁴³⁸) -, in eine Denkstruktur zu übersetzen, die diese beiden Prämissen nicht teilt. Die Schwierigkeit dessen spiegelt wieder der Aufsatz „Die Grenze des Wissens. Nikolaus von Kues in Auseinandersetzung mit der mystischen Theologie des Dionysius Areopagita“ von William J. Hoye.⁴³⁹

Hoye thematisiert das Verhältnis von Vernunft und Affekt, näherhin die Rolle der Vernunft im Verhältnis zum Affekt in der mystischen *unio* gemäß der cusanischen Konzeption mystischer Theologie. Seine Analyse stützt sich im Wesentlichen

⁴³⁷ Kapriev, Philosophie, 15f.

⁴³⁸ Vgl. De sap. I (h V, n.10). Sapientia est, quae sapit, qua nihil dulcius intellectui. [...]

⁴³⁹ William J. Hoye, Die Grenze des Wissens. Nikolaus von Kues in Auseinandersetzung mit der mystischen Theologie des Dionysius Areopagita, in: Klaus Reinhardt u. Harald Schwaetzer (Hg.), Nikolaus von Kues in der Geschichte des Platonismus, Regensburg 2007, 87-101.

auf die beiden Antwortschreiben des Kusaners an die Tegernseer Mönche, und besonders auf deren beider Differenzen. Mit diesen beiden Schreiben stelle sich, so Hoye, erstens die grundsätzliche Frage nach dem Verhältnis von Erkenntnis und Affekt in der mystischen *unio* nach cusanischer Lesart; zweitens identifiziert Hoye ein „Dilemma“ cusanischen Denkens darin, daß in der mystischen *unio* „zum einen über die Vernunft hinaus gesprungen werden, und zum anderen das Denken beteiligt sein soll“;⁴⁴⁰ und drittens sei Cusanus’ Darlegung dahingehend zu verstehen, daß er in der mystischen Theologie „die Beteiligung des Affekts als auch der Philosophie [ablehne]“.⁴⁴¹

Der dritte Kritikpunkt kann zur Zusammenfassung auch der vorausgehenden dienen: daß für Cusanus *intellectus* und *affectus* untrennbar kausal dialektisch verwoben sind, - *Quia ignoro, adoro* -, und an seiner mystischen Theologie „das Denken“ sogar eminent „beteiligt“ ist, nämlich existentiell apophatisch in der Operation der permanenten *negatio negationis*, führt im Grund genau zum gegenteiligen Befund: der Affekt ist immer schon Teil der mystischen Theologie, und die Philosophie statuiert deren fundamentale wie praktische Denkregeln.

Gleichwohl ist es Hoye um das Problem der Rationalität der cusanischen Theologie überhaupt zu tun; zumal die Lösung, die Cusanus den Tegernseer Benediktinern in seinem Zweiten Brief anbietet, zur Lösung ihres praktisch-spirituellen Dilemmas einen grundsätzlich fragwürdig scheinenden, wenn auch 1453 auch nicht mehr neuen, Gottes- und Wirklichkeitsbegriff präsentiert: die „absolute Unendlichkeit“. Hoye schreibt:

Was für eine Wirklichkeit kommt dem ‚Ort‘ der mystischen Theologie zu? Man kann die Frage auch so formulieren: Was für ein Sein besitzt die absolute Unendlichkeit? Mit anderen Worten: Was für eine Wirklichkeit hat Gott diesem Ansatz gemäß?⁴⁴²

Hoye rechnet offensichtlich aufgrund der systematischen Implikationen der von Cusanus zur rein formalen abstrahierten Bestimmung Gottes als dem Absoluten mit dem Ausfall der materialen Bestimmbarkeit eines Gottesbegriffes überhaupt: der

⁴⁴⁰ Vgl. Hoye, Grenze, 90.

⁴⁴¹ Vgl. Hoye, Grenze, 90.

⁴⁴² Vgl. Hoye, Grenze, 96.

Gott der cusanischen mystischen Theologie liefe aufgrunddessen offenbar auf „einen von der Realität losgelösten Gott“ hinaus, der möglicherweise tatsächlich nichts als „verselbständigte Sprache“ sei.⁴⁴³

Ist also im Folgenden die Frage, ob in letzter Konsequenz dem Gott der cusanischen mystischen Theologie Sein zukomme in der Weise, die es erlaubte, ihm klassische Attribute zu präzisieren, so kehrt auch hier untergründig der alte Vorwurf wieder, Gott als Absolutes, als Eines, als *coincidentia oppositorum*, wenn dieser nicht sogar noch vorausliegend, sei *deus, quo nulla ratio capit*, oder anders formuliert, ein irrationales Konzept, und also undenkbar und vor allem keinesfalls realitätsfähig, unterliegt doch alles, was ist, dem Kontradiktionsprinzip.

Im Weiteren dient mir die ausführliche Interpretation der beiden cusanischen Briefe durch William J. Hoye als Ausgangspunkt für meinen Versuch, die Antworten des Kusaners an Abt Aindorffer als Dokumente eines Übersetzungsversuches der *docta ignorantia* hinein in die Terminologie und die konzeptionelle Struktur des zeitgenössischen Mystikstreits und einer wesentlich affirmativen Theologie zu lesen, die die Attribute Gottes in eminenten Affirmationen formuliert. Mir scheint, daß gerade die vorgestellte Generallinie von Hoyes Kritik ein Schlaglicht auf die Spezifika der cusanischen mystischen Theologie wirft.

Wie also reagiert der Kusaner auf den Brief Aindorffers? Hoye zufolge „paßt diese Frage in sein inzwischen ausgereiftes Denken nicht gut“.⁴⁴⁴ Der Grund sei,

daß die Vernunft in der mystischen Vereinigung mit Gott irgendwie beteiligt ist, aber er vermag interessanterweise die Zusammenhänge noch nicht zu durchschauen, wiewohl es sich jedenfalls um *docta ignorantia* handelt.⁴⁴⁵

Allein vor dem Hintergrund des Spiegelgleichnisses und den Ausführungen über die höchste Form der Vernunfttätigkeit in „De filiatione Dei“ von 1445 erschließt sich mir das Zustandekommen dieser Auffassung nicht; doch zu ihrer Funktion: zunächst

⁴⁴³ Vgl. Hoye, Grenze, 100.

⁴⁴⁴ Vgl. Hoye, Grenze, 87.

⁴⁴⁵ Vgl. Hoye, Grenze, 87f.

rekonstruiert Hoye Cusanus' grundsätzliches Unbehagen am *Entweder, Oder*, das Abt Aindorffer von ihm verlangt. Hierzu zitiert Hoye Cusanus:

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.⁴⁴⁶

Worauf richtet sich der Affekt, wie wird er „in Bewegung gesetzt“? Tatsächlich beruht die Bewegung des Affektes auf Erkenntnis eines Zieles, so Cusanus, und diese Erkenntnis gilt es näher zu bestimmen.

Die „Liebe“, die den Affekt in eine Strebensbewegung auf einen Gegenstand hin versetzt, beruht auf der Erkenntnis der Partizipation des betreffenden Gegenstandes am Guten. Alles als gut Erkannte partizipiert offenbar am Guten, das im Letzten Gott ist; jede Liebe, die sich auf ein als gut Erkanntes richtet, richtet sich demnach letztendlich auf Gott. Ist Gott daher letztes Strebensziel, wird in jedem als gut Erkannten Gott erkannt, gleichwohl nur in der Weise, daß der Erkennende „nicht weiß, was das ist, was er liebt“. Insofern gehört zum Streben des Affekts notwendig „ein wissendes Nichtwissen“, und das wiederum heißt, der Affekt und seine Bewegung sind eingebettet in die Erkenntnisbewegung der *docta ignorantia*. Aufgrund dieser Einbettung der Bewegung des Affekts in die Bewegung des wissenden Nichtwissens wird der Mystiker „also nicht ohne jede Erkenntnis entrückt“.

⁴⁴⁶ Cusanus an Aindorffer, zit. nach Hoye, Grenze, 88.

Vgl. auch Nikolaus von Kues an Kaspar Aindorffer (22. 09. 1453, Brixen), in: Baum u. Senoner (Hg.), Nikolaus von Kues. Briefe und Dokumente, 93-97.

Aus dem Problem, welchen epistemischen Status Wissen nach der *docta ignorantia* denn überhaupt haben könne, sobald der Affekt mitbedacht werden muß, ergibt sich Hoye zufolge ein Dilemma für Cusanus' Interpretation eines Wortes „der“ mystisch-theologischen Autorität schlechthin, Dionysius Areopagita: „ignote ascende“: Hoye übersetzt in „Schwinge dich auf unwissende Weise auf“, „beziehungsweise ‚auf nicht-erkenntnismäßigem Wege“⁴⁴⁷. Was nun ist der Unterschied zwischen unwissens- und nichterkenntnismäßig? Das eine wäre sozusagen die affektiv-mystische Lesart, die Forderung einer Ausschaltung der Erkenntnisvermögen überhaupt, sodaß der Affekt mit seinen ihm eigenen Mitteln zum eigentlichen Vermögen des Aufstiegs wird. Vorstellbar wäre dann etwa die Befeuerng des Affekts durch „imaginative Kontemplation“ und dergleichen. Das andere wäre eine apophatische Lesart, die freilich von Bonaventura selbst bereits als „ignorantia“ ausgeschlossen wird; im Grund ersetzt der Affekt in Bonaventuras Theorie die Apophatik. Hoye charakterisiert die Interpretation des „ignote ascende“ durch Nikolaus so:

Zum Wissen kommt nämlich offensichtlich auch ein Nichtwissen hinzu [...]. Nikolaus plädiert für beides gleichzeitig: Wissen und Unwissen. Somit akzeptiert er die Entweder/Oder-Alternative der Gegenposition nicht; „unwissend“ (ignote) muß in seinen Augen keineswegs „affektiv“ bedeuten, zumal es eine erkenntnistheoretische Bezeichnung ist. Es bleibt jedenfalls für ihn ausgeschlossen, „unwissend“ allein im affektiven Sinne zu verstehen. Seine Gegner, unter anderem Bonaventura, lehnen hingegen jede Beteiligung der Erkenntnis ab; für sie geschieht die mystische Vereinigung durch den Affekt, das heißt durch die Liebe. [...] Er [Cusanus, SpA] hält daran fest, daß die Vernunft tätig bleibt, obwohl die mystische Ekstase über die Vernunft hinauspringt.⁴⁴⁸

Hier scheint mir notwendig zu kommentieren: (1) ist Liebe Liebe zum Guten, und als diese nie frei vom Streben nach dessen Erkenntnis, wie Nikolaus schreibt, so kann es keine „Entweder/Oder-Alternative“ zwischen Erkenntnis und Affekt in der Bewegung des „ignote ascende“ geben, sondern vielmehr ausschließlich ein dialektisches *Sowohl, als auch*. (2) Springt die mystische Ekstase über die Vernunft hinaus? Der

⁴⁴⁷ Vgl. Hoye, Grenze, 88.

⁴⁴⁸ Vgl. Hoye, Grenze, 88.

Theorie von „De filiatione Dei“ nach mündet die höchste Form der Vernunfttätigkeit gleichsam strukturell in die *unio*, sie „springt“ insofern nicht, sie *schlägt um* in die Einheit von Tätigkeit und Sein von Erkennendem, Erkanntem und Erkenntnis.

Da Cusanus im Ersten Brief, so Hoye, eine überzeugende Theorie schuldig geblieben sei, folge nun eine Klärung im zweiten Brief an Aindorffer. Cusanus schreibt, es sei 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, nicht gefaßt werden könnte.⁴⁴⁹

Auch die Strebensbewegung der Liebe ist angewiesen auf ein *praesuppositum*, auf „irgendeine Erkenntnis“ dessen, was geliebt wird und mit dem eine „Vereinigung“ angestrebt wird.

Zum Zustandekommen dieser Strebensbewegung der Liebe ist es notwendig [...], daß er [der Liebende, SpA] 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“.⁴⁵⁰

Diese kleine Passage transportiert in bekannter Weise den Eintritt in die *docta ignorantia* im Bild und Gleichnis von „Schatten und Finsternis“. Aus dieser kleinen Passage zieht Hoye nun diese beiden Schlüsse:

Jetzt hat sich Cusanus das Dilemma aufgebürdet, daß zum einen über die Vernunft hinaus gesprungen werden und zum anderen das Denken betei-

⁴⁴⁹ Cusanus an Aindorffer, zit. nach: Hoye, Grenze, 90.

Vgl. auch Nikolaus von Kues an den Abt und die Mönche von Tegernsee (14. 9. 1453), in: Baum u. Senoner (Hg.), Nikolaus von Kues. Briefe und Dokumente, 96-103.

⁴⁵⁰ Cusanus an Aindorffer, ebd.

Vgl. auch Nikolaus von Kues an den Abt und die Mönche von Tegernsee (14. 9. 1453), in: Baum u. Senoner (Hg.), Nikolaus von Kues. Briefe und Dokumente, 96-103.

ligt werden soll. Er lehnt die Beteiligung des Affekts als auch der Philosophie ab.⁴⁵¹

Das erste Problem ist bereits bekannt; die zweite Folgerung scheint mir in dieser thetischen Form enorm weitgehend. Hoye belegt sie mit Cusanus' Erläuterung:

Und jene ist die verborgenste (secretissima) Theologie, zu der kein Philosoph gelangt ist und auch nicht gelangen kann, solange der der gesamten Philosophie gemeinsame Grundsatz besteht, daß nämlich 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 das Sein und Nicht-Sein zugleich vorkommen, die Notwendigkeit selbst ist.⁴⁵²

Handelt es sich nur dann um Philosophie, wenn das Kontradiktionsprinzip in Geltung steht?

III.2. Erfahrung und ihre Struktur

Nichtigkeit des Wortes Erfahrung. Die Erfahrung ist kein Experiment. Man kann sie nicht machen wollen. Man macht sie. Eher Geduld als Erfahrung. Wir gedulden uns - vielmehr: wir dulden.

Die Summe der Erkenntnis: nach der Erfahrung ist man kein Weiser, sondern ein Sachverständiger. Aber worin?⁴⁵³

Albert Camus notiert in seinen Tagebüchern zwischen 1935 und 1937 diese offensichtlich der Erfahrung des *Absurden* geschuldete Reflexion auf das Wesen von Erfahrung überhaupt.

⁴⁵¹ Vgl. Hoye, Grenze, 90.

⁴⁵² Vgl. Cusanus an Aindorffer, zit. aus: Hoye, Grenze, 90.

Vgl. auch Nikolaus von Kues an den Abt und die Mönche von Tegernsee (14. 9. 1453), in: Baum u. Senoner (Hg.), Nikolaus von Kues. Briefe und Dokumente, 96-103.

⁴⁵³ Camus, Undat. Eintrag, Mai 1935 - September 1937, in: Ders., Tagebücher 1935-1951, 15.

Erfahrung, prinzipiell menschlichem Wollen entzogen, obgleich dem Menschen widerfahrend sich ereignend, birgt keine sich gebende transzendente Evidenz, sie ist gleichsam leer; der Erfahren-Habende bleibt zurück als „ein Sachverständiger“ ohne Gebiet („Aber worin?“). Erfahrung hat keinen erkennbaren Sinngehalt, ist sinnleer; doch aufgrunddessen zu sagen, sie sei sinnlos, trifft nicht das Wesentliche: die Suche nach Sinn in Erfahrung spiegelt die Frage nach dem Sinn an eine Welt, die in ihrer Vernunftlosigkeit keine Antwort geben *kann*. Erfahrung ist *als* Erfahrung absurde Erfahrung des Absurden.

Diese doppelte Absurdität der *als* Erfahrung absurden Erfahrung des Absurden ruht, sie ermöglichend, auf der Figur einer spezifischen *praesuppositio* auf. Die Frage nach Sinn an die Welt setzt einen Vorbegriff von Sinn resp. dieses Sinnes voraus *und* nicht voraus, solange er erfragt wird. Die erkenntnistheoretische Schwebel, in der die Frage nach Sinn hängt, führt angesichts der Erfahrung des Ausbleibens einer Antwort zur Konklusion, das Schweigen der Welt sei tatsächlich Vernunftlosigkeit, Sinnlosigkeit. Dieses Schweigen ist das Schweigen des Nichts, also strenggenommen nicht einmal Schweigen, sondern die Stille der Leere.

Ist dem Denker des Absurden ein Metaphysisches unmöglich, das sich im Medium der Erfahrung gibt und doch vorbehält, so gibt Th. W. Adorno in seiner „Negativen Dialektik“ eine Systematik metaphysischer Erfahrung, die analog auch auf die religiöse Erfahrung zu übertragen ist.

Metaphysische Erfahrung als Basisstruktur religiöser Erfahrung und folgerichtig einer *cognitio Dei experimentalis* respektive des *gustus intellectualis*, insofern dieser als metaphysisches Phänomen gedacht werden muß, ist hinsichtlich dreier Punkte zu bestimmen:

- (1) sie ist eine Struktur des Anwesend-Abwesens;
- (2) sie schiebt dem volitiven Streben nach dem zu Erfahrenden einen kognitiv-epistemologischen Riegel vor;
- (3) sie liegt chronologisch gesprochen zwischen den Zeitpunkten;
- (4) sie ist das sowohl als auch von unio und Differenz zwischen Erfahrungsobjekt und Subjekt.

Anhand der Erfahrung von „Glück“ hat Adorno diese Struktur von Erfahrung ausgefaltet:

Glück, das einzige an metaphysischer Erfahrung, das mehr ist denn ohnmächtiges Verlangen, gewährt das Innere der Gegenstände als diesen zugleich Entrücktes. Wer in dessen an derlei Erfahrung naiv sich erlabt, als hielte er in Händen, was sie suggeriert, erliegt Bedingungen der empirischen Welt, über die er hinaus will, und die ihm doch die Möglichkeit dazu allein bereitstellen.⁴⁵⁴

Metaphysische Erfahrung stellt sich demnach dar als das Gewahrsein des Anwesens eines Abwesenden, das *als* Gewahrsein sich knüpft an empirische Voraussetzungen, „Gegenstände“, doch in diesen nicht aufgeht. „Gegenstände“ der „empirischen Welt“ dienen als Vermittlungsinstanzen dessen, was im Erlebnis von „Glück“ sich gibt und sich doch vorbehält. Insofern verbietet sich auch der „naiv[e]“ Gedanke, „Glück“ festhalten zu können, ja überhaupt „in Händen“ zu halten.

Der Begriff metaphysischer Erfahrung ist anders noch antinomisch, als die transzendente Dialektik Kants es lehrt. Was an Metaphysischem ohne Rekurs auf die Erfahrung des Subjekts, ohne sein unmittelbares Dabeisein verkündet wird, ist hilflos vor dem Begehren des autonomen Subjekts, nichts sich aufzwingen zu lassen, was nicht ihm selber einsichtig wäre. Das ihm unmittelbar Evidente jedoch krankt an Fehlbarkeit und Relativität.⁴⁵⁵

Metaphysische Erfahrung enthält demnach Erfahrung nicht nur des metaphysischen „Gegenstandes“, sondern auch der Erfahrungsstruktur, die vonseiten des Subjekts bestimmt wird als Geltungsdilemma: Metaphysisches wird erfahren als sich aufnötigendes Begehrtes, demgegenüber „unmittelbar Evidente[s]“ als unzulänglich erfahren wird.

[...] In der Objektivität der metaphysischen Kategorien schlug nicht allein, wie der Existentialismus möchte, die verhärtete Gesellschaft sich

⁴⁵⁴ Adorno, Negative Dialektik, 367.

⁴⁵⁵ Adorno, Negative Dialektik, 367.

nieder, sondern ebenso der Vorrang des Objekts als Moment der Dialektik.⁴⁵⁶

Auch das autonome Subjekt begehrt offensichtlich Objekte, die metaphysisch ihm vorrangig gelten müssen; nur so scheint der „Überschuß übers Subjekt“ begründet und gesichert, „den subjektive metaphysische Erfahrung nicht sich möchte ausreden lassen“.⁴⁵⁷ D. h., metaphysische Erfahrung, gemacht vom autonomen Subjekt, bewahrt, der Autonomie des Subjekts zum Trotz, den „Vorrang des Objekts“ im Erfahrungsakt. Dem autonomen Subjekt gilt dies als Nötigung durch das Begehrte, soll die Erfahrung tatsächlich gehaltvoll sein.

Im Vergleich zur Erfahrung des Absurden ist hier nun das Dilemma, eine Erfahrung anzuerkennen, die das Subjekt eigentlich nicht als gültig anerkennen darf - und trotzdem begehrt.

Walter Haug stellt in seinem Beitrag „Grundformen religiöser Erfahrung als epochale Positionen“ eine „allgemeine Struktur der menschlichen Erfahrung in ihren wesentlichen Elementen“ auf, die vier solcher Elemente einschließt:

1. die Zwiesichtigkeit der Erfahrung als Summe und Akt, 2. die Interrelation von Summe und Akt als Abhängigkeit und Widerspruch, 3. die Begründung dieser Spannung in der Unversöhnbarkeit von Vermitteltheit und Spontaneität, und 4. die Darstellung im zweiten Durchgang als Vermittlung des Unvermittelbaren.⁴⁵⁸

Das Charakteristikum Nr. 1, die „Zwiesichtigkeit“, beschreibt einen „eigentümlichen Widerspruch“: Erfahrung bedeutet einerseits „die integrierte Summe dessen, was man erfahren hat, [...], was man besitzt“; andererseits ist Erfahrung „ein Vorgang; sie meint den je neuen Vorstoß ins Unerfahrene hinein, jenen Prozeß also, über den das neu Erfahrene zur Erfahrung im ersten Sinne wird“.⁴⁵⁹

Da Erfahrung beides ist, kann sie nicht beim einen oder anderen halten; sie „ist lebendig nur im aktuellen Vollzug“, da „aber zugleich das im Akt Erfahrene [...]

⁴⁵⁶ Adorno, Negative Dialektik, 367.

⁴⁵⁷ Adorno, Negative Dialektik, 368.

⁴⁵⁸ Vgl. Haug, Grundformen, 77.

⁴⁵⁹ Vgl. Haug, Grundformen, 75.

ein[geht] in die Summe des Erfahrenen“, verliert sie die Lebendigkeit des Aktes und wird „zu einem leblosen Besitz, zu einem toten Instrumentarium“. ⁴⁶⁰

Die „Interrelation von Summe und Akt als Abhängigkeit und Widerspruch“ besteht aufgrund der Doppelnatur der Erfahrung eben darin, daß Akt und Summe in der Weise in dialektischer Abhängigkeit stehen, daß der „einzelne Akt auf die vorgängige Erfahrung angewiesen ist“, denn nur vor dem Hintergrund „integrierte[r] Erfahrungen“ kann Neues als Neues erfahren werden (um diesen Prozeß in Gang zu bringen, verweist Nikolaus von Kues auf die Bedingung des Glaubens); ebenso bleibt die Summe bereits „integrierte[r] Erfahrungen“ immer angewiesen auf Offenheit „auf immer neue Erfahrungsakte hin“, um dem Verlust ihrer „Lebendigkeit“ zu wehren. ⁴⁶¹

Dieser beschriebenen dialektischen Abhängigkeit und ihrer Spannung ließe sich nun in beide Richtungen, der des Aktes und der des Besitzes, ausweichen. Ein Rückzug auf den Erfahrungsbesitz verlöre allerdings die Möglichkeit seiner Erneuerung aus dem Erfahrungsakt; eine „Radikalisierung“ auf den Erfahrungsakt hin zerstört die Dimension der Integration der Erfahrung und entzieht sich damit selbst die Basis, „Neues als Neues erfahren“ zu können. ⁴⁶² So muß die Intensität des *thrill* kompensieren, was er gleichzeitig verunmöglicht.

Erfahrung „ist immer vermittelt“ im „Medium“ der „Summe der Erfahrungen als Ordnungssystem“. ⁴⁶³ Es bildet den „Hintergrund“, vor dessen „erworbene[n] Kategorien und Darstellungsformen“ das Neue als Neue erfahren wird; gleichzeitig aber enthält der Erfahrungsakt ebenso „ein nicht hintergebares Moment von Unvermitteltheit“, und eben dieses Moment der „Unvermitteltheit“, der „Spontaneität“, und also der Unverfügbarkeit steht in Spannung zur Vermittlungsdimension der Erfahrung im Erfahrungsbesitz. ⁴⁶⁴ Gleichzeitig erfährt der Erfahrungsbesitz aus der „Spontaneität“ des Erfahrungsaktes eine neue Verlebendigung, und, der „Erfahrungsakt als solcher, als spontaner Vollzug“, bleibt eben deshalb selbst „unintegrierbar“. ⁴⁶⁵

⁴⁶⁰ Vgl. Haug, Grundformen, 75.

⁴⁶¹ Vgl. Haug, Grundformen, 76.

⁴⁶² Vgl. Haug, Grundformen, 76.

⁴⁶³ Vgl. Haug, Grundformen, 76.

⁴⁶⁴ Vgl. Haug, Grundformen, 76.

⁴⁶⁵ Vgl. Haug, Grundformen, 76.

Anders formuliert, der Gewinn neuer Verlebendigung des Erfahrungsbesitzes aus dem Erfahrungsakt bedeutet: „die Erfahrung, die man hat, wird bereichert, modifiziert, intensiviert“;⁴⁶⁶ doch die Quelle dessen, der Erfahrungsakt an sich, kann nicht vermittelt werden, nicht integriert in die Bestände des Erfahrungsbesitzes. Der Erfahrungsakt, so wird man formulieren können, speist die Vermittlung, während er selbst sich der Vermittlung entzieht. (Dies gilt gerade für das mystische Erlebnis.) Für den Erfahrungsbesitz bedeutet dies, nicht weniger paradox, daß seine Lebendigkeit davon abhängt, „die Offenheit auf dieses unintegrierbare Moment hin zu bewahren und auf diese Weise an seiner Lebendigkeit teil[zu]haben“.⁴⁶⁷

Aus dieser dialektischen Spannung zwischen Erfahrungsakt und Erfahrungsbesitz ergibt sich weiterhin drittens das Moment der Integration von Erfahrung durch die

Darstellung der Erfahrung (und also der Rede von Gott), bei der man versucht, gewissermaßen den Weg zu jenem Punkt zurückzufinden, aus dem die Erfahrung geflossen ist, zum Moment des Lebendig-Spontanen des Vollzugs. Die darstellende Rekapitulation als zweiter Durchgang zielt also darauf, das Unvermittelbare zu vermitteln, was letztlich nur heißen kann, die Spontaneität des Aktes, wenn möglich, wieder wachzurufen.⁴⁶⁸

Die Ausgangsfrage Haugs war diejenige, ob religiöse Erfahrung der „allgemeinen Struktur der menschlichen Erfahrung“ folge; und tatsächlich ist der Befund dieser:

Wir stoßen auch bei der religiösen Erfahrung 1. auf die Zwiegesichtigkeit des Phänomens: Die Erfahrung als Summe zeigt sich hier als Besitz des Glaubens, der Erfahrungsakt als die konkrete und immer neue Gottesbegegnung. Beide Seiten sind 2. im Sinne der Interrelation von Summe und Akt aufeinander angewiesen: der Glaube bedarf, um lebendig zu bleiben, der Offenheit zum Akt der Gotteserfahrung, während dieser vom vorgängigen Glauben als Erfahrungssumme getragen wird. Und das heißt 3., daß die Einzelerfahrung zwar vermittelt ist, aber nicht in der Vermittelbarkeit aufgehen kann. Die Unverfügbarkeit des Erfahrungsaktes stellt sich religiös als Entgegenkommen Gottes dar; die subjektive

⁴⁶⁶ Vgl. Haug, Grundformen, 76.

⁴⁶⁷ Vgl. Haug, Grundformen, 76.

⁴⁶⁸ Vgl. Haug, Grundformen, 77.

Spontaneität wird von der göttlichen Gnade unterfangen. 4. Der zweite Durchgang als Selbstvergewisserung und Kommunikation mündet hier in die Verkündigung.⁴⁶⁹

An dieser Stelle spätestens, nachdem Haug nun die allgemeine Struktur von Erfahrung auf das Phänomen „religiöse Erfahrung“ überträgt, ist die Frage zu stellen nach der Art von Erfahrung im qualitativen Sinne, die Haugs Strukturbestimmung überhaupt anzielt.

Zunächst beschreibt diese allgemeine Struktur natürlich eben das, die Grundstruktur einer jeden Erfahrung. Dennoch legt sich die Vermutung nahe, daß Haug von einer qualitativ besonderen Art von Erfahrung spricht, einer Erfahrung einer eminenten Intensitätsstufe. Um dies näher zu erläutern, greife ich zurück auf die Unterscheidung Hegels zwischen einem „Erfahrung-sammeln im alltäglichen und im empiristischen Sinne vom Erfahrung-machen der Wissenschaft im Sinne der Philosophie“.⁴⁷⁰

„Erfahrung-sammeln“ unterliegt als Vorgang dem Verfahren der Falsifikation unseres Wissens an einem zufälligen Gegenstand; „Erfahrung-machen“ allerdings beschreibt „die Korrektur und Erweiterung des philosophischen Erfahrungsbegriffs durch eine ‚Umkehrung des Bewußtseins‘“⁴⁷¹. Worin besteht nun diese?

Die „Umkehrung des Bewußtseins“ beginnt im „Zweifel“ am „Wissen des Erfahren-den im Verhältnis zu seinem Gegenstand“:

Sofern er in dieser Prüfung eine Unangemessenheit des Wissens zu seinem Gegenstand feststellt, kann er in zweifacher Weise gegen es verfahren: er kann sich mit einer abstrakt-negativen Absage an es begnügen und es in skeptischer Weise ad acta legen; oder er kann in bestimmter Negation die Differenz zwischen Begriff und Gegenstand aufzeigen und so die Skepsis „vollbringen“.⁴⁷²

Diese beiden Verfahrensweisen finden sich wieder in den beiden unterschiedlichen Ansätzen der negativen Theologie der *tres viae* (nichts sagen können) resp. der Apo-

⁴⁶⁹ Vgl. Haug, Grundformen, 77f.

⁴⁷⁰ Vgl. Kessler, Schöpf, Wild, Art. „Erfahrung“, 381.

⁴⁷¹ Vgl. Kessler, Schöpf, Wild, Art. „Erfahrung“, 381.

⁴⁷² Vgl. Kessler, Schöpf, Wild, Art. „Erfahrung“, 381.

phatik der *negatio negationis*. Begnügen mit „nichts sagen können“, oder eben nach der Weise der *negatio negationis* einzutreten in den Prozeß, der die „Differenz zwischen Begriff und Gegenstand“ offenhält aufgrund der Unsagbarkeit der Erfahrung mit dem Gegenstand. In diesem zweiten Fall

bewirkt die Zweifelsbewegung, daß das unmittelbare Bewußtsein vom Gegenstand mit dem negativen von sich konfrontiert, ihm seine Unangemessenheit vorrechnet, es in einer bestimmten Beziehung in seinem Wissen erschüttert und durch Negation ins Gegenteil verändert wird.⁴⁷³

Das heißt also, in der „Zweifelsbewegung“ steht „das unmittelbare Bewußtsein vom Gegenstand“ gegenüber „dem negativen von sich“, dem „negativen“ „Bewußtsein vom Gegenstand“ aus „bestimmter Negation“: der Differenz zwischen „Begriff und Gegenstand“, dem es „seine Unangemessenheit vorrechnet“; anders formuliert, das „unmittelbare Bewußtsein vom Gegenstand“ macht dem „negativen Bewußtsein vom Gegenstand“ seine „Unangemessenheit“ erlebnishaft evident, und dies noch angesichts dessen:

Wenn Erfahrung nur gemacht werden kann mittels der Negativität des Zweifels, der eine Vergleichung zwischen Begriff und Gegenstand anstellt und ihre Differenz kritisiert, dann orientiert sich diese Prüfung an einem Maßstab der Identität, den das Wissen schon in sich trägt, wenngleich es ihm noch nicht gerecht werden kann.⁴⁷⁴

Hier nun beginnt sich der Kreis zur Apophatik des Nikolaus von Kues strukturell gesprochen zu schließen: die „darstellende Rekapitulation“ nun ist das Moment der Versprachlichung, des Kommunikationsversuchs der Erfahrung; sie ist Scholems „great riddle“.

Diese von Haug bestimmte allgemeine Struktur menschlicher Erfahrung aus der Dialektik von Erfahrungsakt und -besitz kehrt in der cusanischen Spiritualität des „*Quia ignoro, adoro*“ wieder in der Grundbewegung von der *ignorantia* als dem Medium der Vermittlung, der Summe des Erfahrung als Nichtwissen, das immer neue Erfahrung aus der *adoratio* ermöglicht, und von der *adoratio* zurück zur *igno-*

⁴⁷³ Vgl. Kessler, Schöpf, Wild, Art. „Erfahrung“, 381.

⁴⁷⁴ Kessler, Schöpf, Wild, Art. „Erfahrung“, 381.

rantia, zu deren Bereicherung, Modifikation und Intensivierung. Faßt man *ignoratio* und *adoratio* in dieser Weise des dialektischen Spannungsverhältnisses von Erfahrungsbesitz und Erfahrungsakt, so bezeichnet das „quia“ im Grund genau dies dialektische Ineinander, es ist dann Ausdruck der gegenseitigen Verwiesenheit aufeinander von *ignorantia*: Summe der Erfahrung als integriertes Nichtwissen und *adoratio*: dessen Verlebendigung - Modifikation - Intensivierung im Erfahrungsakt.

III.3. *gustus intellectualis* in den „Kleinen Schriften“

III.3.1. Apophatische Gotteserfahrung in „De deo abscondito“

Christ: Eben weil ich ihn nicht kenne, bete ich ihn an.⁴⁷⁵

Heide: Vielleicht ist es das, was dich zur Anbetung bewog: das Sehnen, in der Wahrheit zu sein.

Christ: Ja, genau dies. Ich verehere Gott, nicht den, den ihr Heiden fälschlich nennt und zu kennen glaubt, sondern Gott selbst, der die unsagbare Wahrheit ist.⁴⁷⁶

Das „Quia ignoro, adoro“ ist, darauf sei noch einmal hingewiesen, die Kurzformel für die Dialektik der rechten Weise der Gottessuche und ihre Finalisierung auf die rechte Antwort des Menschen auf Gottes Offenbarung seiner Herrlichkeit in der Schöpfung. Die „*adoratio*“ kommt dabei dem Gott zu, der „die unsagbare Wahrheit“ ist, die sich gibt und gebend sich vorbehält; die *manuductio*, die den Menschen zum Erweis Gottes als dem disproportional vorausliegenden Grund erwiesen hat, hat ihre Entsprechung im Lobpreis der „unsagbaren Wahrheit“: die „*adoratio*“ der „unsagbaren Wahrheit“ wird zur „icon“ der „unsagbaren Wahrheit“, zum Erfahrungsort Gottes.

⁴⁷⁵ De deo abscondito. (h IV, n.1). Christianus: Quia ignoro, adoro.

⁴⁷⁶ De deo abscondito. (h IV, n.6). Gentilis: Hoc forte est, quod te in adorationem attraxit, desiderium scilicet essendi in veritate. Christianus: Hoc ipsum quod dicis. Colo enim deum, non quem tua gentilitas falso se scire putat et nominat, sed ipsum deum, qui est ipsa veritas ineffabilis.

III.3.2. *gustus intellectualis* in „De filiatione Dei“

Ich glaube aber, daß dieses Gott-Werden über jede mögliche Weise der Schau hinausgeht. Innerhalb dieser Welt vermag ja nichts, sei es auch noch so hoch und erhaben, in das Herz des Menschen, seinen Geist oder seine Vernunft einzutreten, ohne daß es innerhalb der Weise der Verschränkung bliebe; so kann kein Begriff der Freude, der Fröhlichkeit, der Wahrheit, Seinsheit, Kraft, Selbsterkenntnis oder ein anderer von dieser Eingrenzung frei bleiben; und diese ist in jedem einzelnen verschieden und gemäß der Verfassung dieser Welt zu Vorstellungsbildern eingeschränkt. Sind wir indes von dieser Welt losgelöst, dann werden wir auch von diesen verdunkelnden Weisen gelöst, dann wird auch unsere Vernunft von diesen hindernden Grenzen befreit und erlangt in ihrem vernunfthaften Licht das göttliche Leben, in dem sie ohne die verschränkten Gleichnisse der Sinnenwelt zur Schau der Wahrheit erhoben wird.⁴⁷⁷

Das „Gott-Werden“, die $\theta\acute{\epsilon}\omega\sigma\iota\varsigma$, wird von Nikolaus klar als entschränkte geistige Freude an und aus der „Schau der Wahrheit“ bestimmt. Das $\theta\acute{\epsilon}\omega\sigma\iota\varsigma$ -Geschehen, das bereits dargestellt wurde, ist angesichts dessen zu bestimmen als Freude, die von den „verdunkelnden Weisen“ „dieser Welt“ „losgelöst“ ist. Das heißt, der Vorgang resp. Zustand höchster Erkenntnistätigkeit ist gleichzeitig höchste Weise der Erfahrung von Freude; die höchste Weise von Erkenntnis wird zum höchsten möglichen Erfahrungsgegenstand. Was aber „ist“ „jene unsagbare Freude der Kindschaft“?⁴⁷⁸

⁴⁷⁷ De fil. (h IV, n.54). Et cum filiatio ipsa sit ultimum omnis potentiae, non est vis nostra intellectualis citra ipsam theosim exauribilis neque id ullo gradu attingit, quod est ultima perfectio eius, citra quietem illam filiationis lucis perpetuae ac vitae gaudii sempiterni. Arbitror autem hanc deificationem omnem exire modum intuitionis. Nam cum nihil in hoc mundo in cor hominis, mentem aut intellectum quantumcumque altum et elevatum intrare queat, quin intra modum contractum maneat, ut nec conceptus quisquam gaudii, laetitiae, veritatis, essentiae, virtutis, sui ipsius intuitionis aut alius quicumque modo restrictivo carere possit – qui quidem modus in unoquoque varius secundum huius mundi condicionem ad phantasmata retractus erit –, dum de hoc mundo absoluti fuerimus, ab his etiam obumbrantibus modis relevatus, sic scilicet ut felicitatem suam intellectus noster, ab his modis subtrahentibus liberatus, sua intellectuali luce divinam vitam nanciscatur, in qua, licet absque sensibilis mundi contractis aenigmatibus, ad intuitionem veritatis eleveatur.[...]

⁴⁷⁸ De fil. (h IV, n.55). [...] quid sit illud ineffabile gaudium filiationis [...].

Das Streben nach Leben und Vollkommenheit und jede Bewegung der Vernunft wird zur Ruhe kommen, wenn sie erfährt, daß sie in jener Region weilt, wo der Meister aller wirkbaren Werke ist, der Sohn Gottes, jenes Wort, durch das die Himmel gestaltet sind und jedes Geschöpf, und wenn sie erfährt, daß sie ihm ähnlich ist.⁴⁷⁹

Die Metapher der „Region“ nun, des „Ortes“ verweist wiederum auf die Erfahrung an der Erkenntnis, die ja immer in der Disproportionalität zwischen dem Gottsucher und seinem Ziel besteht, und gerade die ja letztlich paradoxal die Suche als erfolgreich auszeichnet. Die „Region“ nun als der Bereich, der in diesem Sinne paradoxal die Erkenntnis der Wahrheit, der „Ruhe“ beschreibt, spannt sich gleichsam zwischen dem Gottsucher und dem Ziel der Suche der Erkenntnis unüberwindbar auf, und erzeugt gerade dadurch die Erfahrung des Erreichens des Zieles in der Erfahrung der „Ruhe“.

Eine andere Metapher nun für diese Erfahrung, die gewonnen wird an der Erkenntnis ist nun tatsächlich der *gustus intellectualis*:

Das ist die Freude des Herrn, die niemand hinwegnehmen kann, wenn wir durch geistigen Wohlgeschmack erfahren, daß wir das unvergängliche Leben erreicht haben. Das ist jenes höchste Entzücken, wenn wir mit vollkommenstem Empfinden die Speise des Lebens kosten, nach der wir hungernd verlangen. [...] Wer aber mit reinem und gesundem Gaumen nach Essen verlangt, der speist mit Freude und Vergnügen. Mit diesem, wenn auch nicht sehr genauen Vergleich kann man die ununterbrochene Freude der Kinder Gottes darstellen, weil das geistige Leben infolge seiner unvergänglichen Natur nicht nur nicht der Vernichtung verfällt, sondern in vernunfthaft-geistigem Wohlgeschmack lebt; durch ihn

⁴⁷⁹ De fil. (h IV, n.59). Scientia namque universali sua acceptione omnia scibilia, deum scilicet et quicquid est, ambit. Doctus autem scriba, qui est magisterium universalis scientiae adeptus, habet thesaurum, de quo proferre potest nova et vetera. Intellectus igitur illius secundum modum magisterii ambit deum et omnia ita, ut nihil eum aufugiat aut extra ipsum sit, ut in ipso omnia sint ipse intellectus. Ita quidem in alio docto scriba est hoc ipsum suo modo atque ita in cunctis. Quapropter, quanto in hac schola huius sensibilis mundi diligentior quis fuerit in exercitatione intellectualis studii in lumine verbi magistri divini, tanto perfectius magisterium assequetur.

empfindet der Mensch, den die reine Wahrheit ewig erquickt, daß er in
wahrem geistigen Leben lebt.⁴⁸⁰

Der *gustus intellectualis* entspricht der *suavitas Domini*, der Süßigkeit des Herrn (Ps 39,9); er zeigt das Erreichen der $\theta\acute{\epsilon}\omega\sigma\iota\varsigma$ an; des Übergangs der Erkenntnis in Sein, des Einzelnen in die *unio* mit dem Einen; er ist „vollkommenste[e]s Empfinden“ „vernunfthaft-geistigen Wohlgeschmack[s]“: auch hier wird die vollkommene Erkenntnis zum Gegenstand vollkommenster Erfahrung, die derjenige erlebt, „den die reine Wahrheit ewig erquickt“.

Angesichts dessen tut sich ein weiterer Aspekt auf, der sich aus der Erkenntnis als Erfahrungsgegenstand ergibt: die vollkommene Erkenntnis (der Wahrheit) löst eine vollkommene Erfahrung aus, die sich ihrerseits als nicht mehr in der Zeit, sondern „ewig“ erfährt. Im „wahren geistigen Leben“ leben, bedeutet demnach eine Erfahrung ewigen Lebens - wengleich unter den Bedingungen

beglückenden Genusses in der Wahrheit des Seins und Lebens, im Empyreum, in höchster Entrückung unseres Geistes, in Frieden und Ruhe, wenn der Geist in der Erscheinung der Herrlichkeit Gottes gesättigt wird.⁴⁸¹

„In höchster Entrückung unseres Geistes“. - Auch die Erfahrung ewigen Lebens war bereits angelegt in „De docta ignorantia“: Zeitlichkeit ist verschränkte Ewigkeit. $\theta\acute{\epsilon}\omega\sigma\iota\varsigma$ verstanden als vollkommene Entschränkung wird zum Gegenstand der Erfahrung von Ewigkeit; der „*raptus*“ zum „*exaiphnes*“-Erlebnis zwischen den Augenblicken.

⁴⁸⁰ De fil. (h IV, n.61). [...] Hoc est gaudium domini, quod nemo tollere poterit, quando intellectuali gustu vitam incorruptibilem nos attigisse comprehendimus. Et haec est quidem ipsa summa delectatio, quasi dum gustamus sanissimo sensu cibum vitae, quem famelice appetimus. Comedit enim infecto palato infirmus saporosissimos cibos, sed quia vivacitas sensus non sentit suavitatem saporis, vivit in aerumna cum fatiga, tristitia et labore, et est illi poena cibum masticare. Qui vero purgato et sano palato esurit, delectabiliter et gaudiose cibatur. Tali quadam licet remotissima similitudine gaudium est filiis dei absque intermissione, quando non solum intellectualis vita non corrumpitur annihilatione ob suam incorruptibilem naturam, sed et vivit intellectuali gustu, quo se vivere sentit vita vera intellectuali, quem pura veritas sempiternae reficit.

⁴⁸¹ De fil. (h IV, n.64). [...] tunc via fruitionis in veritate esse et vitae in caelo ipso empyreo, scilicet altissimi raptus nostri spiritus, attingitur cum pace et quiete, quando satiatur spiritus in hac apparitione gloriae dei. Et in hoc est gaudium altissimum intellectuale, quando suum principium, medium et finem omnem altitudinem apprehensionis excellere cognoscens in proprio obiecto, scilicet in pura veritate, intuetur. Et hoc quidem est se ipsum in veritate apprehendere in tali quidem excellentia gloriae, ut nihil extra se esse posse intelligat sed omnia in ipso ipse.

Alle diese Erfahrungen und Erlebnisse - Ruhe, Ewigkeit, ewiges Leben, vernunfthaft-geistiger Wohlgeschmack - sind gebündelt in der

höchste[] geistige[] Freude: zu erkennen, daß sein Ursprung, seine Mitte und sein Ende alle Höhe des Erfassens überragt, und ihn in seinem eigentlichen Gegenüber-Sein, der reinen Wahrheit zu schauen. Und dies bedeutet, daß man ihn selbst in der Wahrheit in so übergroßer Herrlichkeit erblickt, daß man begreift, daß nichts außer ihm sein kann, sondern alles in ihm er selbst.⁴⁸²

Die „höchste geistige Freude“ besteht darin, zu erkennen - die radikale Transzendenz Gottes und infolgedessen, daß alles, das ist, „in ihm er selbst ist“. Die „höchste geistige Freude“ besteht in der Erkenntnis der absoluten Einheit allen Seins in Gott.

Die cusanische Erfahrung an der Erkenntnis der radikalen Transzendenz Gottes ist demnach nicht leere Erfahrungsstruktur im Sinne absurder Erfahrung. Sie ist nicht metaphysische Erfahrung im Sinne einer das erkennende Subjekt nötigenden, wiewohl von ihm begehrten Erfahrung, sie gewinnt vielmehr immer höhere „geistige Freude“ aus der immer weiteren Vertiefung in die Erkenntnis des absoluten Vorrangs des „Objektes“. Und, sie ist als dieses Exerzitorium der *negatio negationis* unaufhaltsame Dialektik zwischen Erfahrungsakt und Erfahrungsbesitz, von Erfahrung mit dem Erkenntnisakt, und Erfahrungsbesitz aus dem Erkenntnisakt.

Die cusanische Erfahrung ist immer auf Erkenntnis bezogen, ohne die sie keinen Erfahrungsgegenstand hätte. Sie ist gleichsam angewiesen auf die immer vertieftere Erkenntnis der Unerkennbarkeit Gottes, ohne die sie nie zu ihrem eigentlichen Ziel gelangen könnte: der absoluten Einheit allen Seins in Gott nicht als Erkenntnisgegenstand, sondern als „höchste geistige Freude“.

Das dunkelste Moment der Wirklichkeit als das dunkelste Moment der Wirklichkeit gibt sich als „höchste geistige Freude“.

⁴⁸² De fil. (h IV, n.64). [...] Et in hoc est gaudium altissimum intellectuale, quando suum principium, medium et finem omnem altitudinem apprehensionis excellere cognoscens in proprio obiecto, scilicet in pura veritate, intuetur. Et hoc quidem est se ipsum in veritate apprehendere in tali quidem excellentia gloriae, ut nihil extra se esse posse intelligat sed omnia in ipso ipse.

IV. RESUMÉE

Der Kern der hier angestellten Überlegungen zur „Spiritualität des ‚Quia ignoro, adoro‘“ des Nikolaus von Kues ist die These, daß es sich bei der *docta ignorantia* im Kern um ein geistliches Exerzitium handelt.

Dieses hat sein geistliches Ziel in der $\theta\acute{\epsilon}\omega\sigma\iota\varsigma$, die Nikolaus konzipiert als Vorgang und Zustand der höchsten Tätigkeit des Intellekts der „höchsten Vollendung des Intellekts“ im „tatsächlichen Erfassen der Wahrheit [...] wie sie in sich selbst auf rein geistige Weise sichtbar ist“.⁴⁸³

In diesem Vorgang oder Zustand erreicht die Intellekttätigkeit die Einheit von Erkennendem, Erkanntem und Erkenntnis; Erkennen koinzidiert mit Sein, und dem Gottsucher wird in seiner Intellekttätigkeit zugänglich berührungsweise nachzuvollziehen, was Gott ist: *coincidentia oppositorum*.

Insofern ist die erste Prämisse der cusanischen $\theta\acute{\epsilon}\omega\sigma\iota\varsigma$ -Lehre die Lehre von der *coincidentia oppositorum*, und damit die Nichtanerkennung des Kontradiktionsprinzips als universales Strukturprinzip der Wirklichkeit als Ganzer.

Stattdessen wird auf der Basis der Gotteslehre des Nikolaus von Kues und dem Prinzip der *coincidentia oppositorum* die Wirklichkeit als Ganze strukturiert durch eine Ontologie nach der Logik der Verschränkung göttlichen Seins zur Welt, zum Geschöpf. Die Wirklichkeit und das Verhältnis von Gott und Welt sind strukturiert nach dem Prinzip von *complicatio* und *explicatio*, von göttlichem Sein und göttlichem Sein in Verschränkung zu geschöpflichem Sein.

Es ist diese Struktur des Seins, diese Struktur der Wirklichkeit als Ganzer, die eine entsprechende Erkenntnislehre fordert. Die *docta ignorantia* beruht auf der Einsicht, daß, gemäß dem Disproportionalitätssatz aus „De docta ignorantia I“, „[E]s ist aus sich selbst manifest, daß zwischen Unendlichem und Endlichem kein Verhältnis bestehe“⁴⁸⁴, vergleichend-unterscheidende Erkenntnis Gott als das *maximum absolu-*

⁴⁸³ Vgl. De fil. (h IV, n.53). Haec est superadmiranda divinae virtutis participatio, ut rationalis noster spiritus in sua vi intellectuali hanc habeat potestatem, [...] hoc est ad ipsam apprehensionem veritatis, non uti ipsa veritas est obumbrata in figura et aenigmate et varia alteritate in hoc sensibili mundo sed ut in se ipsa intellectualiter visibilis. [...]

⁴⁸⁴ De docta ign. I c.III (h I, n.9). Quoniam ex se manifestum est infiniti ad finitum proportionem non esse (Übers. SpA).

tum, als das Eine, immer verfehlen muß. Die *docta ignorantia* geht daher nicht den Weg des lateinischen Westens gemäß der *tres viae* und prädiziert Gott nicht *via eminentiae* auf der Basis eines analogen Seinsbegriffes; sie geht den Weg der *negatio negationis* der ostchristlichen Apophatik und negiert selbst die Negationen in der Rede von Gott als ungeeignet angesichts des Überseins Gottes, des Einen, des Absoluten.

Die Struktur der *negatio negationis* auf dem Grund der *docta ignorantia* macht diese als Apophatik zu einer Weise der Gotteserkenntnis, die sowohl ihrer Erkenntnisdimension als auch ihrer Ausdrucksdimension nach angesichts der Unangemessenheit ihrer Einsichten und Formulierungen, einmal angestoßen, nicht mehr stillzustellen ist. Die *docta ignorantia* ist als Apophatik auf der Basis der *negatio negationis* gleichsam ein lebenslanger Prozeß; dies dürfte einer der Gründe sein, weshalb Nikolaus von Kues zeitlebens mit verschiedenen Gottesnamen experimentiert.

Die gegenseitige Verwiesenheit und Aufeinanderangewiesenheit von Gotteserkenntnis und Gottesrede hat in der sich selbst immer weiter vorantreibenden Natur der *negatio negationis* auch das entscheidende Moment hinter der Dialektik einer Spiritualität des „*Quia ignoro, adoro*“. Die *docta ignorantia* als die spekulative Bemühung um die „die Wahrheit selbst, die freie und bedingungslose, die unvermischte, ewige, unaussprechliche“, „wie sie frei und unbedingt in ihrem Eigensein besteht“, als die „unumschränkte[] Einheit“, findet ihr Komplement in der wahren Anbetung Gottes, „der die eine unaussprechbare Wahrheit ist“, und umgekehrt.

Es ist weiterhin auch dem Wesen der Apophatik als *negatio negationis* geschuldet, daß die Dialektik der Spiritualität des „*Quia ignoro, adoro*“ nicht allein Gotteserkenntnis und Anbetung in die ununterbrochene Negation des vermeintlich bereits Erreichten einbegreift, sondern auch die Person des Suchend-Betenden; es sei erinnert an die Weiterführung des Gedankens Losskys durch Williams hinsichtlich der „*existential apophasis*“: wenn der Mensch, wenn die Seele einmal etwas erkannt hat vom Grund allen Seins, beginnt der Prozeß, seine Handlungen, Worte und Taten zu „a worthy icon“ dieses Grundes allen Seins zu machen.

Mit anderen Worten, die Spiritualität des „*Quia ignoro, adoro*“ verbindet die spekulative Dimension apophatischer Gotteserkenntnis gemäß der *docta ignorantia*, die spirituelle, namentlich die Dimension der *adoratio*, der Anbetung, des Lobpreises der

Wahrheit, und weiterhin eine ethische Dimension, die der Kusaner nur andeutet, nur in leicht dahingeworfenen Strichen skizziert. In „De filiatione Dei“ sowie „De quaerendo Deum“ wird der Übergang von der epistemologischen zur existentiellen Dimension der Apophatik insofern angesprochen, als die rechte Weise der Wahrheitserkenntnis in ein ethisch-existentielles Programm einmündet. Wer die Wahrheit liebt, der erkennt sie an als höchstes erstrebenswertes Gut, das einerseits die individuelle Präferenzordnung ganz auf sich zentriert neuordnet, andererseits aufgrunddessen auch seinen Habitus auf die Wahrheit hin grundstürzend verändert. Wahres Wissen ist Quell der Demut, wird es auf dem Wege wissenden Nichtwissens erlangt. Anders formuliert, in derselben Ausschließlichkeit, die sich in der Apologie hinsichtlich seines Ansatzes in der mystischen Theologie ausspricht, erklärt der Kusaner, mit Williams formuliert, die ethisch-existentielle Dimension der Apophatik zur Schule der Demut, die all denen verschlossen bleibt, die sich gerade nicht der Einsicht unterordnen, die Wahrheit könne nur auf apophatisch wissend-nichtwissendem Wege gefunden werden.

Und die Wahrheit kann gefunden werden, denn sie will gefunden werden. Cusanus läßt keinen Zweifel daran, daß der Grund der Schöpfung darin besteht, daß Gott sich einer Schöpfung offenbaren will und ihr als ihr Ursprung und ihr Ziel zu erkennen und also *in nichtberührender Weise zu berühren* geben will.

Es ist gerade die Schöpfung und ihre ontologische Struktur, die dem Menschen, so Cusanus, gleich einer *manuductio* den Aufstieg zu Gott ermöglicht. Im Zentrum dieses Erkenntnisanstieges steht die ontologische Struktur von Vielheit und Einheit. Der Aufstieg der Erkenntnis in der Schöpfung nach der Logik der Verschränkung folgt dem Vielen auf die Stufe seiner Einheit hin. Die sinnliche Welt findet ihre Einheit in den Sinnen, die Sinne im Verstand, der Verstand im Intellekt, der, und das ist die Grundbedingung für die Aufstiegsbewegung, den Glauben braucht, der „im Anfang den Wanderer auf den Weg bringt“. In einer anderen Formulierung ist damit gesagt, daß die „Fähigkeit zur Gotteskindschaft“, zur $\theta\acute{\epsilon}\omega\sigma\iota\varsigma$, vom Glauben, will sagen: „durch die Wirksamkeit des göttlichen Wortes in die Wirklichkeit versetzt wird“.

Ist die $\theta\acute{\epsilon}\omega\sigma\iota\varsigma$ -Lehre des Nikolaus von Kues damit fideistisch grundiert? Mir scheint, sie wird eher grundiert durch eine kosmologische Spekulation auf der Basis einer Metaphysik des Einen, des Absoluten, das mit Gott identifiziert wird.⁴⁸⁵

Es ist die Metaphysik des Einen, des Absoluten, die die Ontologie und aufgrund ihrer die Kosmologie von „De docta ignorantia“ prägt und die innerhalb dieses Kosmos eine Epistemologie der Apophatik verlangt. Es ist weiterhin auch diese Kosmologie, in die hinein, auf der Stufe der Vermittlung zwischen dem Einen und der Welt, wie sie der Mensch als Mikrokosmos repräsentiert, Nikolaus von Kues Elemente der dogmatischen Christologie einpaßt, wenngleich auch der Eindruck sich nicht abweisen läßt, daß diese Vermittlung auch anders zu rekonstruieren sei (so in „De dato patris luminum“ über die Seinsgabe durch die Herabstiege). Es bleibt die Frage, ob Cusanus eine philosophische Mystik der intellektualen Partizipation am Einen in Christumystik übersetzt, oder eben Christumystik mithilfe der Ontologie und Kosmologie von „De docta ignorantia“ rekonstruiert. Wenn dem so ist, daß $\theta\acute{\epsilon}\omega\sigma\iota\varsigma$ nach Nikolaus definiert ist als vollkommene intellektuale Partizipation am Einen, der einen Wahrheit, dann scheint mir die Frage berechtigt und weiterhin offen.

Eine Untersuchung der $\theta\acute{\epsilon}\omega\sigma\iota\varsigma$ -Lehre des Nikolaus von Kues kann zunächst einmal aufgrund der großen Studie Nancy J. Hudsons davon ausgehen, daß es eine solche tatsächlich gibt. Weiterhin zeigt sich im Vergleich von „De docta ignorantia“ Buch II und III“ sowie der „Kleinen Schriften“ des Jahres 1445, daß bereits „De docta ignorantia“ Buch II und III diese $\theta\acute{\epsilon}\omega\sigma\iota\varsigma$ -Lehre enthalten, gleichsam *in complicationem*, während die „Kleinen Schriften“ ihre Hauptbestandteile *in explicationem* darstellen. So dient „De dato patris luminum“ der Entfaltung von Ontologie und Kosmologie, näherhin auch einer theophanischen Anthropologie; „De Deo abscondito“ einer schnellkursartigen Darstellung zur Erkenntnis der Wahrheit auf keinem anderen Weg als der „disclosure“ ihrer selbst; „De filiatione Dei“ bringt anhand des Spiegelgleichnisses eine beeindruckende Darstellung des Vorgangs und Zustandes der $\theta\acute{\epsilon}\omega\sigma\iota\varsigma$ in individueller und infolgedessen kosmischer Dimension; „De quaerendo Deum“ widmet sich dem erkenntnismäßigen Aufstieg zur Wahrheit, zum Einen, zu

⁴⁸⁵ Vgl. von Kutschera, Die Frage nach dem Absoluten, 19.

Gott durch die Vermittlung der Struktur der Schöpfung und ihrer Analogie in der Struktur der menschlichen Erkenntnisfakultäten.

Dabei sind zwei Aspekte besonders hervorzuheben. Im Wesentlichen gehen die genannten „Kleinen Schriften“ nicht über „De docta ignorantia“ hinaus. Sie rekurren, sie führen weiter aus, aber sie führen nicht weiter. Sie verbleiben im ontologisch-kosmologisch-anthropologisch-epistemologischen Rahmen von „De docta ignorantia“.

Das bedeutet gleichzeitig praktisch einen kompletten Ausfall lateinisch-westlicher, dogmatischer theologischer Erörterungen. An keiner Stelle diskutiert Nikolaus etwa das Verhältnis von $\theta\acute{\epsilon}\omega\sigma\iota\varsigma$ und eschatologischer Schau. Ebenso spielt keine Rolle etwa das Thema Kreuz und Auferstehung Christi Jesu und deren soteriologische Bedeutung. Die $\theta\acute{\epsilon}\omega\sigma\iota\varsigma$ -Lehre des Nikolaus von Kues, so scheint mir, lebt vom inkarnierten Christus. Man versteht, weshalb Walter Euler einen seiner Beiträge überschrieben hat: „Does Cusanus have a Theology of the Cross“?⁴⁸⁶ In seinen „Kleinen Schriften“ hat er, soweit ich sehe, keine.

Eine Untersuchung der $\theta\acute{\epsilon}\omega\sigma\iota\varsigma$ -Lehre des Nikolaus von Kues ist weiterhin nur zu haben unter Umgehung so mancher Desiderate der Cusanusforschung und anderer Disziplinen.

Es ist aus konfessionell-theologischen wie in der Folge philosophischen Gründen eine Theologie und Spiritualität der $\theta\acute{\epsilon}\omega\sigma\iota\varsigma$ im deutschsprachigen Raum nicht heimisch. Cusanus wird gerne lateinisch-westlichen Mystiktraditionen zugerechnet, hier wird gerne Meister Eckhart zum großen Referenzautoren, doch lassen sich diese Traditionen in früher patristischer Zeit auf die großen griechischen Autoren oder Vermittlerfiguren wie Eriugena zurückverfolgen, während der Blick zurück nach Griechenland, um Cusanus' Formulierung der „Epistula Auctoris“ zu bemühen, oft unterbleibt. Damit ist es auch nicht möglich, Querverbindungen zwischen der $\theta\acute{\epsilon}\omega\sigma\iota\varsigma$ -Tradition des griechischsprachigen Ostens und Cusanus herzustellen; ein Versuch wie der im Teil I unternommene spiegelt nur das Problem, anstatt ihm auch nur ansatzweise beizukommen.

⁴⁸⁶ Walter A. Euler, Does Cusanus have a Theology of The Cross?, in: The Journal of Religion (80) 2000, 405-420.

Weiters weist die Biographie des Nikolaus von Kues Kontakte zu mindestens vier namentlich bekannten byzantinischen Gelehrten auf. Bedauerlicherweise sind deren Schriften, falls es Editionen gibt, dem Nichtbyzantinisten zur Unzugänglichkeit verschlossen.

Ebenso bleibt auch nach der großen Studie Nancy J. Hudsons weiterhin nicht abschließend geklärt, ob Nikolaus von Kues die großen Namen der *θέωσις*-Tradition gekannt, will sagen: rezipiert hat; es wäre hier zu denken an Gregor von Nyssa, Maximus Confessor und, spiritualitätsgeschichtlich von höchstem Interesse, Gregor Palamas. Interessanterweise bezieht auch Nancy J. Hudson Palamas nicht in ihre Überlegungen ein. Dabei wäre gerade aus geistesgeschichtlichen Gründen der Palamismus die am einfachsten zugängliche *θέωσις*-Lehre in Cusanus' Gegenwart.

Ein Punkt, der mir vor dem Hintergrund von Nikolaus' rabiatisch geführten Auseinandersetzungen um seine mystische Theologie, von besonderem Interesse zu sein scheint, ist der Punkt der Erfahrungsdimension der *docta ignorantia*.

Deutlich wird dies an Nikolaus' Problemen einer Stellungnahme im Tegernseer Dilemma der Entscheidung zwischen einem affekt- oder einem intellektmystischen Ansatz innerhalb der dortigen Benediktinerkongregation.

Das Problem, auf einen einfachen Begriff gebracht, besteht in der Frage, ob dem Intellekt oder dem Affekt die *mystica unio* widerfährt. In bonaventurischer Tradition ist es der Affekt; Cusanus aber kann sich dem nicht anschließen. Es scheint mir, aus eben dem Grund, der sich hinter der Wendung „Quia ignoro, adoro“ verbirgt, und sich in der apophatischen Dialektik von Erkenntnis und Erfahrung und Erfahrung mit der Erkenntnis speist; es scheint mir auch, daß der Begriff *gustus intellectualis* eben diese Dialektik und infolgedessen das Ineinander von Affekt und Intellekt ausdrücken soll. Die *suavitas Domini*, die nach alter mystischer Tradition den geistig-sinnlichen Erlebnisgehalt ausmacht, ist gleichsam die Süßigkeit der Einsicht, daß Gott sich selbst in der *θέωσις*, der Schau Gottes (Genitivus subjectivus wie objectivus gleichermaßen), der Schau und der Erkenntnis entzieht; die Süßigkeit der Ein-

sicht, daß Gott sich je neu der Erkenntnis und der Erfahrung unzugänglich weil disproportional transzendent erweist.

Denn, tatsächlich ist die „Wahrheit“, so Nikolaus von Kues in „De filiatione Dei“ auch wieder nur ein *Modus*, in dem Gott der menschlichen Vernunft zugänglich sich macht; sie ist „nicht Gott in seiner eigenen Herrlichkeit, sondern eine Weise Gottes, durch die er sich im ewigen Leben der Vernunft mitteilen kann“.

V. LITERATUR

V.1. Primärliteratur

V.1.1. Cusanus, Werke

- Nicolas of Cusa, *Apologia Doctae Ignorantiae*, aus: Nikolaus von Kues, *Philosophisch-theologische Schriften*, hg. und eingef. von Leo Gabriel, übers. und komm. von Dietlind und Wilhelm Dupré, Sonderdruck zum Jubiläum. 2. Nachdruck der 1964 erschienenen 1. Auflage. 3 Bände. Wien 1989. (Onlineressource: Cusanus-Portal, link: <https://urts99.uni-trier.de/cusanus/content/fw.php?werk=1&lid=1&ids=&ln=dupre>; letzter Aufruf 6. 1. 2019).
- Nicolaus Cusanus, *Apologia doctae ignorantiae*. Edidit Raymundus Klibansky. XI, 49 paginae. Lipsiae: in aedibus Felicis Meiner, 1932 (Nicolai de Cusa opera omnia iussu et auctoritate academiae litterarum Heidelbergensis ad codicum fidem edita; Volumen II). – Editio stereotypa praefatione editoris altera et addendis corrigendis-que aucta. XXXIV, 51 paginae. Hamburgi: in aedibus Felicis Meiner, 2007 (Nicolai de Cusa opera omnia iussu et auctoritate academiae litterarum Heidelbergensis ad codicum fidem edita; Volumen II). (Onlineressource: Cusanus-Portal, link: <https://urts99.uni-trier.de/cusanus/content/werke.php?werk=1>; letzter Aufruf 6. 1. 2019).
- Nikolaus von Kues, *De dato patris luminum*, aus: Nikolaus von Kues, *Philosophisch-theologische Schriften*, hg. und eingef. von Leo Gabriel, übers. und komm. von Dietlind und Wilhelm Dupré, Sonderdruck zum Jubiläum. 2. Nachdruck der 1964 erschienenen 1. Auflage. 3 Bände. Wien 1989. (Onlineressource: Cusanus-Portal, link: <https://urts99.uni-trier.de/cusanus/content/fw.php?werk=12&lid=22051&ids=&ln=dupre>; letzter Aufruf 6. 1. 2019).
- Nicolaus Cusanus, *De deo abscondito, De quaerendo Deum, De filiatione Dei, De dato patris luminum, Coniectura de ultimis diebus, De genesis*. Edidit Paulus Wilpert. LVI, 149 paginae. Hamburgi: in aedibus Felicis Meiner, 1959 (Nicolai de Cusa opera omnia iussu et auctoritate academiae litterarum Heidelbergensis ad codicum fidem

edita; Volumen IV = Opuscula I). (Onlineressource: Cusanus-Portal, link: <https://urts99.uni-trier.de/cusanus/content/werke.php?werk=1>; letzter Aufruf 6. 1. 2019).

- Nikolaus von Kues, *De Deo abscondito*, aus: Nikolaus von Kues, *Philosophisch-theologische Schriften*, hg. und eingef. von Leo Gabriel, übers. und komm. von Dietlind und Wilhelm Dupré, Sonderdruck zum Jubiläum. 2. Nachdruck der 1964 erschienenen 1. Auflage. 3 Bände. Wien 1989. (Onlineressource: Cusanus-Portal, link: <https://urts99.uni-trier.de/cusanus/content/fw.php?werk=21&lid=34799&ids=&ln=dupre>;

letzter Aufruf 6. 1. 2019).

- Nicolaus Cusanus, *De deo abscondito, De quaerendo Deum, De filiatione Dei, De dato patris luminum, Coniectura de ultimis diebus, De genesi*. Edidit Paulus Wilpert. LVI, 149 paginae. Hamburgi: in aedibus Felicis Meiner, 1959 (Nicolai de Cusa opera omnia iussu et auctoritate academiae litterarum Heidelbergensis ad codicum fidem edita; Volumen IV = Opuscula I). (Onlineressource: Cusanus-Portal, link: <https://urts99.uni-trier.de/cusanus/content/werke.php?werk=1>; letzter Aufruf 6. 1. 2019).

- Nikolaus von Kues, *De docta ignorantia*, aus: Nikolaus von Kues, *Philosophisch-theologische Schriften*, hg. und eingef. von Leo Gabriel, übers. und komm. von Dietlind und Wilhelm Dupré, Sonderdruck zum Jubiläum. 2. Nachdruck der 1964 erschienenen 1. Auflage. 3 Bände. Wien 1989. (Onlineressource: Cusanus-Portal, link: <https://urts99.uni-trier.de/cusanus/content/fw.php?werk=13&lid=22507&ids=&ln=dupre>;

letzter Aufruf 6. 1. 2019).

- Nicolaus Cusanus, *De docta ignorantia*. Ediderunt Ernestus Hoffmann et Raymundus Klibansky. XIX, 179 paginae. Lipsiae: in aedibus Felicis Meiner, 1932 (Nicolai de Cusa opera omnia iussu et auctoritate academiae litterarum Heidelbergensis ad codicum fidem edita; Volumen I). (Onlineressource: Cusanus-Portal, link: <https://urts99.uni-trier.de/cusanus/content/werke.php?werk=1>; letzter Aufruf 6. 1. 2019).

- Nikolaus von Kues, *De filiatione Dei*, aus: Nikolaus von Kues, *Philosophisch-theologische Schriften*, hg. und eingef. von Leo Gabriel, übers. und komm. von Dietlind und Wilhelm Dupré, Sonderdruck zum Jubiläum. 2. Nachdruck der 1964 erschienenen 1. Auflage. 3 Bände. Wien 1989. (Onlineressource: Cusanus-Portal, link: <https://urts99.uni-trier.de/cusanus/content/fw.php?werk=14&lid=26598&ids=&ln=dupre>; letzter Aufruf 6. 1. 2019).

- Nicolaus Cusanus, De deo abscondito, De quaerendo Deum, De filiatione Dei, De dato patris luminum, Coniectura de ultimis diebus, De genesi. Edidit Paulus Wilpert. LVI, 149 paginae. Hamburgi: in aedibus Felicis Meiner, 1959 (Nicolai de Cusa opera omnia iussu et auctoritate academiae litterarum Heidelbergensis ad codicum fidem edita; Volumen IV = Opuscula I). (Onlineressource: Cusanus-Portal, link: <https://urts99.uni-trier.de/cusanus/content/werke.php?werk=1>; letzter Aufruf 6. 1. 2019).

- Nikolaus von Kues, Dialogus de genesi, aus: Nikolaus von Kues, Philosophisch-theologische Schriften, hg. und eingef. von Leo Gabriel, übers. und komm. von Dietlind und Wilhelm Dupré, Sonderdruck zum Jubiläum. 2. Nachdruck der 1964 erschienenen 1. Auflage. 3 Bände. Wien 1989. (Onlineressource: Cusanus-Portal, link: <https://urts99.uni-trier.de/cusanus/content/fw.php?werk=22&lid=34966&ids=&ln=dupre>; letzter Aufruf 6. 1. 2019).

- Nicolaus Cusanus, De deo abscondito, De quaerendo Deum, De filiatione Dei, De dato patris luminum, Coniectura de ultimis diebus, De genesi. Edidit Paulus Wilpert. LVI, 149 paginae. Hamburgi: in aedibus Felicis Meiner, 1959 (Nicolai de Cusa opera omnia iussu et auctoritate academiae litterarum Heidelbergensis ad codicum fidem edita; Volumen IV = Opuscula I). (Onlineressource: Cusanus-Portal, link: <https://urts99.uni-trier.de/cusanus/content/werke.php?werk=1>; letzter Aufruf 6. 1. 2019).

- Nikolaus von Kues, De quaerendo Deum, aus: Nikolaus von Kues, Philosophisch-theologische Schriften, hg. und eingef. von Leo Gabriel, übers. und komm. von Dietlind und Wilhelm Dupré, Sonderdruck zum Jubiläum. 2. Nachdruck der 1964 erschienenen 1. Auflage. 3 Bände. Wien 1989. (Onlineressource: Cusanus-Portal, link: <https://urts99.uni-trier.de/cusanus/content/fw.php?werk=17&lid=28974&ids=&ln=dupre>; letzter Aufruf 6. 1. 2019).

- Nicolaus Cusanus, De deo abscondito, De quaerendo Deum, De filiatione Dei, De dato patris luminum, Coniectura de ultimis diebus, De genesi. Edidit Paulus Wilpert. LVI, 149 paginae. Hamburgi: in aedibus Felicis Meiner, 1959 (Nicolai de Cusa opera omnia iussu et auctoritate academiae litterarum Heidelbergensis ad codicum fidem edita; Volumen IV = Opuscula I). (Onlineressource: Cusanus-Portal, link: <https://urts99.uni-trier.de/cusanus/content/werke.php?werk=1>; letzter Aufruf 6. 1. 2019).

- Nicolaus Cusanus, De visione Dei, in: Jasper Hopkins, Nicolas of Cusa's Dialectical Mysticism. Text, Translation and Interpretive Study of ‚De visione Dei‘, Minneapolis, ²1988. (Onlineressource: Cusanus-Portal, link: <https://urts99.uni-trier.de/cusanus/content/fw.php?werk=20&lid=32832&ids=&ln=hopkins>; letzter Aufruf 6. 1. 2019).
- Nicolaus Cusanus, De visione Dei. Edidit Adelaida Dorothea Riemann. XXXI, 133 paginae. Hamburgi: in aedibus Felicis Meiner, 2000 (Nicolai de Cusa opera omnia iussu et auctoritate academiae litterarum Heidelbergensis ad codicum fidem edita; Volumen VI). ISBN 3-7873-1368-0. (Onlineressource: Cusanus-Portal, link: <https://urts99.uni-trier.de/cusanus/content/werke.php?werk=1>; letzter Aufruf 6. 1. 2019).
- Nicolas of Cusa, The Catholic Concordance, Paul E. Sigmund (ed.), Cambridge 1995.
- Nicolaus Cusanus, De concordantia catholica libri tres. Edidit atque emendavit Gerhardus Kallen. XLVI, 544 paginae; 12 tabulae. Hamburgi: in aedibus Felicis Meiner, 1963 (Nicolai de Cusa opera omnia iussu et auctoritate academiae litterarum Heidelbergensis ad codicum fidem edita; Volumen XIV). – Fasciculus 1 [De concordantia catholica. Liber primus]. Edidit Gerhardus Kallen. Paginae I-XXXIX et 1-90; 12 tabulae. Hamburgi 1964. – Fasciculus 2 [De concordantia catholica. Liber secundus]. Edidit Gerhardus Kallen. Paginae 91-310. Hamburgi 1965. – Fasciculus 3 [De concordantia catholica. Liber tertius]. Edidit Gerhardus Kallen. Paginae 311-474. Hamburgi 1959. – Fasciculus 4 [De concordantia catholica. Indices]. Ediderunt Gerhardus Kallen et Anna Berger. Paginae I-VII et 475-544. Hamburgi 1968. (Onlineressource: Cusanus-Portal, link: <https://urts99.uni-trier.de/cusanus/content/werke.php?werk=1>; letzter Aufruf 6. 1. 2019).
- Nikolaus von Cues: Die Kalenderverbesserung (De correctione kalendarii), Lateinisch und deutsch. Deutsch von Viktor Stegemann, unter Mitwirkung von Bernhard Bischoff, Heidelberg 1955.

V.1.2. Cusanus, Briefe

- Nikolaus von Kues an Kaspar Aindorffer, vor dem 22. 9. 1452, in: Nikolaus von Kues. Briefe und Dokumente zum Brixner Streit. Kontroverse um die Mystik und

Anfänge in Brixen (1450-1455), hrsg. v. Wilhelm Baum u. Raimund Senoner, Wien 1998, 88-93.

- Nikolaus von Kues an Kaspar Aindorffer, 22. 9. 1452, in: Nikolaus von Kues. Briefe und Dokumente zum Brixner Streit. Kontroverse um die Mystik und Anfänge in Brixen (1450-1455), hrsg. v. Wilhelm Baum u. Raimund Senoner, Wien 1998,

- Nikolaus von Kues an den Abt und die Mönche von Tegernsee, 14. 9. 1453, in: Nikolaus von Kues. Briefe und Dokumente zum Brixner Streit. Kontroverse um die Mystik und Anfänge in Brixen (1450-1455), hrsg. v. Wilhelm Baum u. Raimund Senoner, Wien 1998, 96-103.

V.1.3. Acta Cusana

- Nr. 333, 1437 September 24 - November 27, Konstantinopel, in: Acta Cusana. Quellen zur Lebensgeschichte des Nikolaus von Kues. Im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften Bd. I: Lieferung 2: 17. Mai 1437 - 31. Dezember 1450 ed.: E. Meuthen, Hamburg 1983, 223f.

- Nr. 849, 1449 Oktober 21 Kues, in: Acta Cusana. Quellen zur Lebensgeschichte des Nikolaus von Kues. Im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften Bd. I: Lieferung 2: 17. Mai 1437 - 31. Dezember 1450 ed.: E. Meuthen, Hamburg 1983, 602f.

V.1.4. Weitere Werke und Autoren

Theodor W. Adorno, Theodor W., Negative Dialektik. Jargon der Eigentlichkeit, Frankfurt/M. 2015.

- Athanasius von Alexandria, Gegen die Heiden - Contra gentes, in: ders., Gegen die Heiden. Über die Menschwerdung des Wortes Gottes. Über die Beschlüsse der Synode von Nizäa, hrsg. u. übers. v. Uta Heil, Frankfurt/M. 2008; 9-73.

- Athanasius von Alexandria, Über die Menschwerdung des Wortes Gottes - De incarnatione verbi, in: ders., Gegen die Heiden. Über die Menschwerdung des Wortes Gottes. Über die Beschlüsse der Synode von Nizäa, hrsg. u. übers. v. Uta Heil, Frankfurt/M. 2008; 75-146.
- Anonymous Russian, Slovo izbranno na latynju, trans. W.L. North from the Italian translation by A. Danti. In A. Pertusi, La Caduta di Costantinopoli. II. L'Eco nel Mondo. Milano: A. Mondadori 2003, p.253.
- Aristoteles, Metaphysik. Erster Halbband: Bücher I (A) - VI (E), hrsg. v. Horst Seidel, griechisch-deutsch, Hamburg 1978.
- Aristoteles, Physik. Vorlesung über Natur. Erster Halbband: Bücher I (A) - IV (Δ), übers. u. hrsg. v. Hans Günter Zekl, griechisch-deutsch, Hamburg 1987.
- Bonaventura, Itinerarium mentis in Deum, in: Bonaventura, Pilgerbuch der Seele zu Gott. Die Zurückführung der Künste auf die Theologie - Itinerarium mentis in Deum. De Reductione artium ad theologiam, eingel., übers. u. erläutert v. Julian Knaup OFM, München 1961, 44-155.
- Ecclesia Catholica, Katechismus der Katholischen Kirche, Taschenbuchausgabe, München u. a., 1993.
- Kaspar Aindorffer an Nikolaus von Kues, vor dem 22. 09. 1452, in: Nikolaus von Kues. Briefe und Dokumente zum Brixner Streit. Kontroverse um die Mystik und Anfänge in Brixen (1450-1455), hrsg. v. Wilhelm Baum u. Raimund Senoner, Wien 1998, 88-93.
- Platon, Theaitetos, in: Ursula Wolf (Hg.), Platon, Sämtliche Werke Bd.3. Kratylos - Parmenides - Theaitetos - Sophistes - Politikos - Philebos - Briefe, übers. v. Friedrich Schleiermacher, Hieronymus u. Friedrich Müller (Briefe), Reinbek bei Hamburg, 1994, 147-251.
- Platon, Timaios, in: Ursula Wolf (Hg.), Platon, Sämtliche Werke Bd.4. Timaios - Kritias - Minos - Nomoi, übers. v. Hieronymus Müller u. Friedrich Schleiermacher (Minos), Reinbek bei Hamburg 1994, 11-103.
- Ps.-Dionysius Areopagita, Die Namen Gottes, in: Beate Regina Suchla (Hg.) Pseudo-Dionysius Areopagita, Die Namen Gottes, Stuttgart 1988.

- Ps.-Dionysius Areopagita, Über die mystische Theologie, in: Adolf Martin Ritter (Hg.), Ps.-Dionysius Areopagita, Über die mystische Theologie – Briefe, Stuttgart 1994.
- Ps.-Dionysius Areopagita, Über die Kirchliche Hierarchie, in: Pseudo-Dionysius Areopagita, Über die himmlischen Hierarchien. Über die kirchliche Hierarchie, eingel., übers. u. mit Anm. vers. v. Günter Heil, Stuttgart 1986.
- Thomas von Aquin, Summa Theologiae II^a II^{ae} q.97 a.2 ad.2, in: S. Thomae Aquinatis Summa Theologiae, cura et studio Sac. Petri Caramello, cum textu ex recensione Leonina, Pars IIa IIae, Torino 1962, 465.
- Voegelin, Eric, Realitätsfinsternis, hrsg. v. Peter J. Opitz, Berlin 2010.

V.2. Sekundärliteratur

- Balthasar, Hans Urs von, Kosmische Liturgie. Das Weltbild Maximus' des Bekenners, Einsiedeln ²1961.
- Beck, Hans-Georg, Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich, München 1959.
- Ders., Theoria. Ein byzantinischer Traum? Vorgetragen am 4. Februar 1983, München 1983.
- Beierwaltes, Werner, Das Eine als Norm des Lebens. Zum metaphysischen Grund neuplatonischer Lebensform, in: Theo Kobusch u. Michael Erler (Hg.), Metaphysik und Religion. Zur Signatur des spätantiken Denkens. Akten des Internationalen Kongresses vom 13. - 17. März 2001 in Würzburg, München und Leipzig 2002, 121-151.
- Ders., Der verborgene Gott. Cusanus und Dionysius. Trier ²2008.
- Ders., Eriugena und Cusanus, in: ders., Eriugena. Grundzüge seines Denkens, Frankfurt/M. 1994, 266-312.

- Ders., Identität in der Differenz. Zur Funktion von Differenz im neuplatonischen Denken, in: ders., Identität und Differenz. Frankfurt/M. 2011, 24-56.
- Ders., „Nicht-sein ist“. Identität und Differenz als Elemente platonischer Dialektik, in: ders., Identität und Differenz. Frankfurt/M. 2011, 9-23.
- Ders., Identität und Differenz als Prinzip cusanischen Denkens, in: ders., Identität und Differenz. Frankfurt/M. 2011, 105-143.
- Ders., Henosis. Einung mit dem Einen oder die Aufhebung des Bildes, in: ders., Denken des Einen. Studien zur neuplatonischen Philosophie und ihrer Wirkungsgeschichte, Frankfurt/M. 1985, 123-154.
- Ders., Visio absoluta oder absolute Reflexion (Cusanus), in: ders., Identität und Differenz. Frankfurt/M. 2011, 144-175.
- Ders., Theophanie. Nicolaus Cusanus und Johannes Scottus Eriugena. Eine Retractatio, in: Klaus Reinhardt u. Harald Schwaetzer (Hg.), Nikolaus von Kues in der Geschichte des Platonismus, Regensburg 2007, 103-136.
- Bocken, Inigo, Konjunkturalität und Subjektivität. Einige Anmerkungen zur Position der Geistphilosophie des Nicolaus Cusanus in der neuzeitlichen Philosophiegeschichte, in: Harald Schwaetzer in Verbindung mit Klaus Reinhardt (Hg.), Nicolaus Cusanus: Perspektiven seiner Geistphilosophie. Internationale Tagung junger Cusanus-Forscherinnen vom 24.-26. Mai 2002, Regensburg 2003, 51-63.
- Bocken, Inigo, Konkrete Universalität - die performative Wahrheit der Konjekturen bei Nicolaus Cusanus, in: Christian Ströbele in Zusammenarbeit mit Matthias Simperl und Alex Spieth (Hg.), Singularität und Universalität im Denken des Cusanus. Beiträge der 5. Jungcusanertagung 11.-13. Oktober 2012, Regensburg 2015, 72-87.
- Bond, Lawrence, Nicholas of Cusa from Constantinople to „Learned Ignorance“: The Historical Matrix for the Formation of the De Docta Ignorantia, in: Gerald Christianson u. Thomas M. Izbicki (Hg.), Nicholas of Cusa on Christ and the Church. Essays in memory of Chandler McCuskey Brooks for the American Cusanus Society, Leiden-New York-Köln 1996, 135-163.
- Casarella, Peter J. (Hg.), Cusanus. The Legacy of Learned Ignorance, Washington D.C. 2006.

- Ders., Wer schrieb die ex greco-Notizen im Codex Cusanus 44?, in MFCG 22, 1995, 123-32.
- Christensen, Michael J., The Promise, Process, and Problem of Theosis, in: ders. u. Jeffery A. Wittung (Hg.), Partakers of the Divine Nature. The History and Development of Deification in the Christian Traditions, Grand Rapids/MI (USA), 2008, 23-31.
- Cramer, Wolfgang, Art. „Das Absolute“, in: Krings, Hermann, Baumgartner, Hans Michael u. Wild, Christoph (Hg.) Handbuch philosophischer Grundbegriffe Bd. I, München 1973, 1-20.
- Dahms, Albert, Imago foedata - imago purgata. Die Erlösung durch Jesus Christus als Wiederherstellung des Bildes Gottes im Menschen in der Sicht des Nikolaus von Kues, Trier 2012.
- Denzinger, Heinrich, Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen, hrsg. v. Peter Hünermann u. a., Freiburg-Basel-Wien ⁴⁵2017.
- Duclow, Donald, Masters of Learned Ignorance. Eriugena, Eckhart, Cusanus, Aldershot 2006.
- Evdokimov, Paul, L'Orthodoxie, Neuchatel-Paris, 1959.
- Euler, Walter A., Die Versöhnung der Gegensätze. Eine Skizze der cusanischen Theologie, in: Harald Schwaetzer u. Henrieke Stahl-Schwaetzer (Hg.), Explicatio mundi. Aspekte theologischer Hermeneutik. Festschrift für William J. Hoye, Reinhold Mokrosch, Klaus Reinhardt, Regensburg 2000, 111-130.
- Ders., Does Cusanus have a Theology of The Cross?, in: The Journal of Religion 80 (2000), 405-420.
- Hägg, Henny Fiskå, Clement of Alexandria and the Beginnings of Christian Apophaticism, Oxford 2006.
- Haubst, Rudolf, Die Christologie des Nikolaus von Kues, Freiburg/Br. 1956.
- Ders., Streifzüge in die cusanische Theologie, Münster 1991.
- Haug, Walter, Grundformen religiöser Erfahrung als epochale Positionen: Vom frühmittelalterlichen Analogiemodell zum hoch- und spätmittelalterlichen Differenzmodell, in: ders. u. Dietmar Mieth (Hg.), Religiöse Erfahrung. Historische Modelle in christlicher Tradition, München 1992, 75-108.

- Hauptmann, Peter u. Stricker, Gerd (Hg.), Die Orthodoxe Kirche in Rußland. Dokumente ihrer Geschichte (860-1980), Göttingen 1988.
- Hoff, Johannes, Kontingenz, Berührung, Überschreitung. Zur philosophischen Propädeutik christlicher Mystik nach Nikolaus von Kues, Freiburg/Br.-München ²2014.
- Ders., The Analogical Turn. Rethinking Modernity with Nicolas of Cusa, Grand Rapids/MI (USA) u. Cambridge (UK) 2013.
- Hoffmann, Ernst, Platonismus und Mystik im Altertum, Heidelberg 1935.
- Hoye, William J., Die Grenze des Wissens. Nikolaus von Kues in Auseinandersetzung mit der mystischen Theologie des Dionysius Areopagita, in: Klaus Reinhardt u. Harald Schwaetzer (Hg.), Nikolaus von Kues in der Geschichte des Platonismus, Regensburg 2007, 87-101.
- Hudson, Nancy J., Becoming God. The Doctrine of Theosis in Nicholas of Cusa, Crestwood/NY (USA) 2007.
- Ivánka, Endre von, Plato Christianus. Übernahme und Umgestaltung des Platonismus durch die Väter, Einsiedeln 1964.
- Joannou, Perikles, Die Illuminationslehre des Michael Psellos und Joannes Italos, Ettal 1956.
- Kapriev, Georgi, Philosophie in Byzanz, Würzburg 2005.
- Kerr, Nathan R., St. Anselm: Theoria and the Doctrinal Logic of Perfection, in: Michael J. Christensen u. Jeffery A. Wittung (Hg.), Partakers of the Divine Nature. The History and Development of Deification in the Christian Traditions, Grand Rapids/MI (USA), 2008, 175-188.
- Kessler, Alfred S., Schöpf, Alfred u. Wild, Christoph, Art. „Erfahrung“ in: Krings, Hermann, Baumgartner, Hans Michael u. Wild, Christoph (Hg.) Handbuch philosophischer Grundbegriffe Bd. I, München 1973, 373-386.
- Kolditz, Sebastian, Johannes VIII. Palaiologos und das Konzil von Ferrara/Florenz (1438/39). 1. Halbband, Stuttgart 2013.
- Krämer, Werner, Der Beitrag des Nikolaus von Kues zum Unionskonzil mit der Ostkirche, in: Haubst, Rudolf (Hrsg.), Nikolaus von Kues als Promotor der Ökumene.

Akten des Symposions in Bernkastel-Kues vom 22. bis 24. September 1970, MFCG 9, Mainz, 1971, 34-52.

- Kreuzer, Johann, Der Geist als imago Dei - Augustinus und Cusanus, in: Klaus Reinhardt u. Harald Schwaetzer (Hg.), Nikolaus von Kues in der Geschichte des Platonismus, Regensburg 2007, 65-86.

- von Kutschera, Franz, Die Frage nach dem Absoluten in Metaphysik und Religion. In: Ehlen, Peter und Kutschera, Franz, (Hg.), Der Mensch und seine Frage nach dem Absoluten. Fragen einer neuen Weltkultur, München 1994, 13-33.

- Laos, Nicolas, Methexiology. Philosophical Theology and Theological Philosophy for the Deification of Humanity, Eugene/OR (USA) 2016.

- Lenz, John R., Deification of the Philosopher in Classical Greece, in: Michael J. Christensen u. Jeffery A. Wittung (Hg.), Partakers of the Divine Nature. The History and Development of Deification in the Christian Traditions, Grand Rapids/MI (USA), 2008, 47-67.

- Lossky, Vladimir, In the Image and Likeness of God, Crestwood/NY, USA 1974.

- Ders., Orthodox Theology. An Introduction, Crestwood/NY (USA) 1978.

- Ders., The Mystical Theology of the Eastern Church, Crestwood/NY (USA) 1976.

- Ders., The Vision of God, Crestwood/NY (USA) 1983.

- Lot-Borodine, Myrrha, La Déification de l'homme selon la doctrine des Pères grecs, Paris 1970.

- Louth, Andrew, Introducing Eastern Orthodox Theology, London 2013.

- Ders., The Place of Theosis in Orthodox Theology, in: Michael J. Christensen u. Jeffery A. Wittung (Hg.), Partakers of the Divine Nature. The History and Development of Deification in the Christian Traditions, Grand Rapids/MI (USA), 2008, 32-44.

- Meyendorff, John, St. Gregory Palamas and Orthodox Spirituality, Crestwood/NY (USA) 1974.

- McGinn, Bernard, Nicholas of Cusa's De visione Dei in the History of Western Mysticism, 26-53.

- Monfasani, John, Nicholas of Cusa, the Byzantines, and the Greek Language, in: Martin Thurner (Hg.), *Nicolaus Cusanus zwischen Deutschland und Italien. Beiträge eines deutsch-italienischen Symposiums in der Villa Vigoni, Berlin 2002*, 215-252.
- Mojsisch, Burkhard, Nichts und Negation. Meister Eckhart und Nikolaus von Kues, in: Burkhard Mojsisch u. Olaf Pluta (Hgg.), *Historia philosophiae medii aevi. Studien zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters Bd. II*, Amsterdam/Philadelphia 1991, S.675-693.
- Müller, Tom, *Der junge Cusanus. Ein Aufbruch in das 15. Jahrhundert*, Münster 2015.
- O'Rourke Boyle, Marjorie, Cusanus at Sea: The Topicality of Illuminative Discourse, in: *The Journal of Religion* 71 (1991), 180-201.
- Reinhardt, Klaus, Glauben und Wissen bei Nikolaus von Kues, in: *Theologische Fakultät Trier (Hg.); Christlicher Glaube und säkulares Denken. Festschrift zum 50. Jahrestag der Wiedererrichtung der Theologischen Fakultät Trier 1950-2000*, 165-179.
- Ricken, Friedo, Nikaia als Krisis des altchristlichen Platonismus, in: *Theologie und Philosophie* 44 (1969), 321-41.
- Russell, Norman, *Fellow Workers with God. Orthodox Thinking on Theosis*, Yonkers/NY (USA) 2009.
- Ders., *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, Oxford 2006.
- Schulz, Walter, Cusanus und die Geschichte der neuzeitlichen Metaphysik, in: ders., *Der Gott der neuzeitlichen Metaphysik*, Pfullingen ⁸1991, 11-30.
- Schwaetzer, Harald, Viva similitudo. Zur Genese der cusanischen Anthropologie in den Schriften *Responsio de intellectu evangelii Iohannis, De filiatione Dei und De genesi*, in: ders., in Verbindung mit Klaus Reinhardt (Hg.), *Nicolaus Cusanus: Perspektiven seiner Geistphilosophie. Internationale Tagung junger Cusanus-Forscherinnen vom 24.-26. Mai 2002, Regensburg 2003*, 79-94.
- Starr, James, Does 2 Peter 1:4 speak of Deification?, in: Michael J. Christensen u. Jeffery A. Wittung (Hg.), *Partakers of the Divine Nature. The History and Development of Deification in the Christian Traditions*, Grand Rapids/MI (USA), 2008, 81-92.
- Ströbele, Christian, *Diskurs und Performanz*, Münster 2016.

- Teuber, Bernhard, Allegoria Apophatica. Über negative Theologie und erotischen Exzeß bei Dionysius Areopagita, San Juan de la Cruz und José Lezama Lima, in: *Studies in Spirituality* (3) 1993, 213-247.
- Tollefsen, Torstein, *The Christocentric Cosmology of St. Maximus the Confessor. A Study of his Metaphysical Principles*, Oslo 1999.
- Ware, Timothy, *The Orthodox Church. An Introduction to Eastern Christianity*, Milton Keynes 2015.
- Watanabe, Morimichi, *Nicholas of Cusa. A Companion to his Life and Times*, hrsg. v. Gerald Christianson u. Thomas M. Izbicki, Farnham 2011.
- Westerkamp, Dirk, *Via Negativa. Sprache und Methode der negativen Theologie*, Paderborn-München 2006.
- Williams, J. P., *Denying Divinity. Apophasis in the Patristic Christian and Soto Zen Buddhist Traditions*, Oxford, 2005.
- Wolter, Johannes, *Apparitio Dei. Der theophanische Charakter der Schöpfung nach Nikolaus von Kues*, Münster 2004.
- Wyller, Egil A., *Identität und Kontradiktion*, in: Ders., *Henologische Perspektiven I/I-II. Platon – Johannes – Cusanus*, Amsterdam 1995, S.543-578.
- Wyller, Egil A., *Zum Begriff ‚non aliud‘ bei Cusanus*, in: Ders., *Henologische Perspektiven I/I-II. Platon – Johannes – Cusanus*, Amsterdam 1995, S.511-542.
- Yamaki, Kazuhiko, *Sapientia - Mens - Ordo. Welterkenntnis und Gottesweisheit*, in: Harald Schwaetzer u. Henrieke Stahl-Schwaetzer (Hg.), *Explicatio mundi. Aspekte theologischer Hermeneutik. Festschrift für William J. Hoye, Reinhold Mokrosch, Klaus Reinhardt*, Regensburg 2000, 87-109.
- Yannaras, Christos, *Elements of Faith. An Introduction to Orthodox Theology*, London 2006.
- Ders., *On the Absence and Unknowability of God. Heidegger and the Areopagite*, 2005.
- Ziebart, K. M., *Nicolaus Cusanus on Faith and the Intellect. A Case Study in 15th-Century Fides-Ratio Controversy*, Leiden-Boston 2014.