

Die Mauer des Paradieses : zur mystica theologica des Nicolaus Cusanus in "De visione Dei"

Autor(en): **Haug, Walter**

Objekttyp: **Article**

Zeitschrift: **Theologische Zeitschrift**

Band (Jahr): **45 (1989)**

Heft 2-3

PDF erstellt am: **12.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-878236>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern. Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Die Mauer des Paradieses

Zur *mystica theologia* des Nicolaus Cusanus in *«De visione Dei»*

Das 4. Laterankonzil von 1215 hat das Verhältnis zwischen dem Endlichen und dem Ewigen auf die klassische Analogieformel von der Ähnlichkeit bei je grösserer Unähnlichkeit gebracht: *inter Creatorem et creaturam non potest tanta similitudo notari, quin inter eos maior dissimilitudo notanda.*¹ Diese Formel ist darauf ausgerichtet, zweierlei Gefahren abzuwehren: zum einen soll sie, indem sie an der Ähnlichkeit festhält, der radikalen Negativierung des Irdischen vorbeugen und zum andern durch das Postulat einer Differenz, die als je grösser zu gelten hat, eine pantheistische Vergöttlichung der Welt verhindern. So überzeugend diese Formel in der Entschiedenheit ihrer doppelten Frontstellung ist, so wenig wird man die prekäre Spannung verkennen können, die sie in sich trägt. Denn was heisst Ähnlichkeit letztlich noch, wenn die Unähnlichkeit prinzipiell überwiegt? Wird damit nicht alles, was sich als Ähnlichkeit oder Verähnlichung darstellt, am Ende von der Differenz aufgezehrt?

Man kann versuchen, mit der Formel zu leben, indem man sie dynamisch interpretiert, dies in der Hoffnung, ihre innere Widersprüchlichkeit dadurch zu überwinden, dass man das Verhältnis, das sie zum Ausdruck bringt, über einen Prozess ausfaltet. Ähnlichkeit würde in diesem Fall bedeuten, dass ein durchaus positiv verstandener Weg denkbar ist, ein Weg der Vervollkommnung und Annäherung an Gott, während Unähnlichkeit heissen müsste, dass dieser Weg immer an einen Punkt führt, an dem er dem Absoluten gegenüber versagt. Man mag einwenden, dass durch diese Ausfaltung der Formel über einen Prozess ihre prekäre Spannung nicht wirklich aufgehoben sei. Denn wenn diese Spannung sich auch zunächst in die treibende Kraft des Prozesses umsetzt, so führt dieser doch nur um so dringlicher in die konkrete Erfahrung des Widerspruchs hinein, bis die Differenz am Ende erneut und mit ganzer Radikalität aufbricht. Diesen Einwand wird man kaum entkräften können. Doch lässt er sich möglicherweise abmildern. Denn man kann sagen, es brauche die Ähnlichkeit von der je grösseren Differenz aus rück-

¹ H. Denzinger, *Enchiridion Symbolorum. Definitionum et Declarationum de rebus fidei et morum*, Freiburg i. Br. 301955, 432. Vgl. zur Geschichte der Formel E. Przywara, *Analogia entis*, Einsiedeln 1962, 104 ff.

blickend nicht völlig diskreditiert zu werden, sondern es sei denkbar, dass die göttliche Gnade, die allein über die Differenzerfahrung hinwegzutragen vermag, ihre Nachsicht rückwirkend auch dem Status der vorläufigen Ähnlichkeit zukommen lasse, dies im Sinne jener andern Formel, deren die Analogieformel zu ihrer Ergänzung bedarf: *gratia perficit naturam*. Positiviert als neue Lebensform kann das heissen: irdisches Dasein wird zum Lob Gottes.

So gesehen lässt sich die prozesshafte Ausfaltung der Analogieformel auch als Modell einer Gotteserfahrung auffassen, die, insofern sie gnadenhaft die Differenzschranke übersteigt, als mystisch gekennzeichnet werden darf. Ich gebrauche «mystisch» hiermit also nicht im Sinne irgendeines mehr oder weniger nebulösen Einungs-Erlebnisses, sondern als strengen theologisch-philosophischen Begriff. Er definiert sich als eine Differenzerfahrung, die das Bewusstsein in sich schliesst, dass der unendliche Abgrund zwischen Gott und Geschöpf nur durch ein Entgegenkommen Gottes überbrückt werden kann.² Die verschiedenen Formen mystischer Erfahrung lassen sich dann als unterschiedliche Möglichkeiten auffassen, der Ähnlichkeit Raum zu geben, den Umbruch in die Differenz herbeizuführen und den Gnadenakt darzustellen. Ich habe einige der Varianten, die ein solches Modell bietet, beim Engelberger Mystik-Symposium von 1984 vorgestellt.³ An jener Tagung hat auch der durch diese Festschrift Geehrte teilgenommen, und so nützte ich denn die Gelegenheit, das damalige Gespräch mit meinem Freund und einstigen Lehrer dankbar wieder aufzunehmen.

Zu einer solchen Fortsetzung der Diskussion sehe ich mich insbesondere deshalb gedrängt, weil es mir inzwischen unabdingbar erscheint, doch auch über die historischen Voraussetzungen und Grenzen des vorgestellten Modells nachzudenken. Ich habe seinerzeit zwar dafür eine idealtypische und damit universale Gültigkeit beansprucht, doch schliesst dies nicht aus, dass geschichtliche Differenzierungen in Betracht zu ziehen sind. So darf nicht übersehen werden, dass die Formel von 1215 einem Reflexionsstand zu verdanken ist, der es erlaubte, die Frage auf hoher philosophischer Abstraktionsebene durchzuspielen. Damit lässt sich die Formel zwar über die Zeiten hinweg mit Positionen von entsprechendem Niveau zusammensehen, so dass

² Dies als Replik auf eine gewisse Tendenz heutiger Philosophiehistoriker, mit dem missbrauchten Begriff «mystisch» auch gleich die Sache über Bord zu werfen.

³ Zur Grundlegung einer Theorie mystischen Sprechens, in: *Abendländische Mystik im Mittelalter*. Symposium Kloster Engelberg 1984, Stuttgart 1986, 494–508.

mystische Prozesse aus unterschiedlichen Epochen anhand des aus der Analogieformel entwickelten Modells beschrieben werden können. Auf der andern Seite ist jedoch zu bedenken, dass das Bewusstsein jener prekären Spannung, die die Formel prägt, nicht jederzeit vorausgesetzt werden kann und folglich zu bestimmten Zeiten auch mit Darstellungen mystischer Prozesse zu rechnen ist, die nicht jenes Problembewusstsein zeigen, das hinter der klassischen Analogieformel steht. Es ist insbesondere an die Mystik des 12. Jahrhunderts zu erinnern, die im Hinblick auf das Verhältnis von Ähnlichkeit und Differenz auffällige Unschärfen zeigt. Das ‹St. Trudperter Hohelied› oder auch Bernhards Hohelied-Predigten entfalten Wege zur Unio, auf denen das Verhältnis zwischen der Annäherung und dem mystischen Überstieg nicht nachdrücklich zum Problem wird. Die mystische Hohelied-exegese erscheint hier als eine Einübung in die Begegnung zwischen der liebenden Seele und ihrem Bräutigam Christus, die augenblickshaft immer neu zum Einssein führen kann – dies als Vorwegnahme oder Ahnung künftiger, endgültiger Unio –, ohne dass etwas von jener programmatischen oder gar forcierten Differenzerfahrung zu spüren wäre, an der man sich später oft geradezu aufreiben wird. Gegenüber der Mystik des 12. Jahrhunderts dürfte also das Modell nur insofern von heuristischem Nutzen sein, als es erlaubt, deutlich zu machen, dass die Spannung, durch die es geprägt ist, sich dort nicht voll ausgewirkt hat, dass vielmehr Ähnlichkeit und Differenz als weitgehend positiv verstandene Übung bzw. gelegentlicher gnadenhafter *raptus* ohne grosse Härte zusammengesehen worden sind.⁴

Es gibt jedoch nicht nur im Vorfeld der grossen Mystik des 13./14. Jahrhunderts, sondern auch nach ihr wiederum Positionen, zu deren Darstellung das Modell zwar herangezogen werden kann, wobei aber zugleich seine historischen Grenzen sichtbar werden. Um eine dieser späteren Positionen soll es im folgenden gehen: um die *mystica theologia* des Nicolaus Cusanus.

Wenn ich somit vorweg schon einen gewissen Vorbehalt gegenüber der Tauglichkeit des Modells im Falle des Cusaners anmelde, so könnte dies Verwunderung hervorrufen, denn auf den ersten Blick scheint sich die Bewegung seines Philosophierens in geradezu idealer Weise dem traditionellen Modell zu fügen. So arbeitet er, was die Annäherung des Menschen an Gott betrifft, dezidiert mit dem Begriff der *similitudo*; sie versteht sich bei ihm,

⁴ Vgl. R. Hummel, *Mystische Modelle im 12. Jahrhundert: ‹St. Trudperter Hohelied›*, Bernhard von Clairvaux, Wilhelm von St. Thierry, Diss. Tübingen 1989.

unzweifelhaft, als positiver Weg der Verähnlichung. Ihm gegenüber aber baut er – formelgerecht – die Unähnlichkeit als radikale Schranke auf: sie erscheint eindrucksvoll im Bild von der ‹Mauer des Paradieses›, und diese meint, wie zu zeigen sein wird, die Schranke der Ratio als Form der Differenz zwischen dem Endlichen und dem Unendlichen. Der Überstieg ist als ‹Sprung› gekennzeichnet. Wird mit all dem der Formel nicht in überzeugender Weise Genüge getan? Man wird zögern, die Frage zu bejahen, denn wenn man genauer zusieht, ist das traditionelle Modell hier in so besonderer Weise realisiert, dass einem Zweifel kommen, ob damit das Konzept, das in der Formel steckt, noch wirklich abgedeckt wird.

Ein Haupteindruck, der sich bei der Lektüre der Cusanischen Philosophie immer wieder einstellt, ist der einer ungewöhnlichen Dynamik. Es handelt sich um ein Denken, das in einer rastlosen Bewegung von immer neuen Ansätzen her sein Ziel zu erreichen sucht. Dahinter steht jedoch nicht ein modern-zweifelndes Ungenügen, das von einem Vorstoss zum nächsten treibt, es ist vielmehr so, dass die Wahrheit dieses Philosophierens in der intellektuellen Bewegung selbst liegt. Das schliesst in sich, dass die Wahrheit nicht als fester Besitz verstanden werden kann, sondern aus der Selbsterfahrung des Denkprozesses resultiert. So ist es denn auch nicht überraschend, dass dem Cusaner schon zu seiner Zeit dieser Dynamismus zum Vorwurf gemacht worden ist. Sein Kritiker Johannes Wenck sah darin eine Form des Denkens, die, indem sie immer nur Annäherung bleibe, ohne jemals ihren Gegenstand zu erreichen, letztlich die Wahrheit auflöse; eine Erkenntnis, die als unendlicher Prozess verstanden würde, müsse das aristotelisch-thomistische Erkenntnis Konzept und damit jede feste Sinnordnung zerstören.⁵ Cusanus hat in seiner Antwort an Wenck nochmals deutlich gemacht, in welche Perspektive sein dynamisches Denken zu stellen ist und wodurch er sich legitimiert sieht, die scholastische Erkenntnislehre zurückzulassen: es ist die Perspektive seiner ‹*Docta ignorantia*›, der Gedanke also vom Übersteigen des Wissens im Wissen um das Nichtwissen, vom Erreichen des Unerreichbaren über die Einsicht in seine Unerreichbarkeit (I, 519 ff.).⁶

⁵ E. Vansteenbergh, *Le «De Ignota Litteratura» de Jean Wenck de Herrenberg contre Nicolas de Cuse. Texte inédit et étude*. Münster 1910 (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, Bd. VIII, Heft 6).

⁶ Ich zitiere nach: Nikolaus von Kues, *Philosophisch-historische Schriften*, hg. und eingef. v. L. Gabriel, Bde. I–III, Wien 1982.

So markant hiermit aber auch das Moment der Differenz herausgearbeitet ist, so wenig führt dies bei Cusanus zu einer dezidiert negativen mystischen Theologie, wie sie von der Gegenseite, von Vinzenz von Aggsbach, ihm gegenüber angemahnt worden ist.⁷ Cusanus begegnet dieser Kritik aus dem radikal-mystischen Lager, indem er an der intellektuellen Bewegung auf die Grenzen der Erkenntnis zu festhält. Sein Philosophieren basiert somit nicht auf einer *Negatio* im Ansatz; es führt nicht zum Verzicht auf die denkerische Aktivität zugunsten eines alles in sich aufhebenden affektiv-mystischen Umbruchs.⁸ Die *similitudo* behält gerade als Bewegung ihr Recht.

Aus dieser doppelten Auseinandersetzung und Abgrenzung ist eines der reifsten Werke des Cusaners hervorgegangen, ein Werk, das auf kühner Reflexionshöhe einen Gratweg zu gehen versucht zwischen einer traditionell-positiven Theologie und der Mystik der totalen Negation: *De visione Dei* von 1453 (III, 93–219).

Cusanus wendet sich in diesem Werk an die Mönche von Tegernsee, die durch die Kontroversen um seine Philosophie unsicher geworden waren.⁹ Er will ihnen eine Einführung in die mystische Theologie geben, so wie er sie verstanden wissen möchte, indem er sich bemüht, das, was sein philosophisches Konzept an mystischen Aspekten in sich schliesst, herauszustellen und zu erläutern. Die Einleitung macht diese Absicht deutlich, denn sie ruft eine Reihe von Stichwörtern auf, die ein mystisches Konzept traditioneller Art signalisieren (III, 94). So knüpft Cusanus mit dem Begriff der *mystica theologia* an die entsprechende Schrift des Vaters der abendländischen Mystik, des Dionysius Areopagita, an. Dann folgt eine Art Minimaldefinition dessen, was unter Mystik zu verstehen ist: die Enthüllung von Wunderbarem jenseits des sinnlichen, verstandesmäßigen und vernunftmäßigen Sehens, eine Enthüllung, die sich in heiligster Dunkelheit vollziehe und zu der er

⁷ Grundlegend zu dieser Auseinandersetzung: E. Vansteenbergh, *Autour de la Docte ignorance. Une controverse sur la théologie mystique au XV^e siècle*, Münster 1915 (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, Bd. XVI, Hefte 2–4), Kap. IV–VI. Die Schriften Vinzenz' von Aggsbach ebd. 189 ff.

⁸ Vgl. insbes. den Brief an den Abt und die Brüder von Tegernsee vom 14. Sept. 1453, ebd. 113 ff. Mit Bezug auf Vinzenz: *Necesse est enim omnem amantem ad unionem amati ignote consurgentem premittere cognitionem qualemcumque, quia penitus ignotum nec amatur, nec reperitur, eciamsi reperiretur non apprehenderetur. Ideo via illa ubi quis niteretur consurgere ignote non est nec segura, nec in scriptis tradenda* (115).

⁹ Vgl. den Briefwechsel zwischen dem Tegernseer Abt Kaspar Ainsdorffer und Cusanus von 1452/53, Vansteenbergh (wie A. 7), Nr. 3–5, 109 ff.

experimentaliter hinzufügen beabsichtige.¹⁰ Und er fährt fort: «Wenn Ihr dort seid, werdet Ihr spüren, dass das unzugängliche Licht gegenwärtig ist, und dann wird jeder aus sich selbst heraus und auf die Weise, die ihm von Gott gegeben ist, versuchen, immer näher hinzukommen und schon vorweg jenes Mahl ewiger Glückseligkeit in wunderbarstem Vorgeschmack zu kosten, zu dem wir im Wort des Lebens durch das Evangelium Christi berufen sind» (III, 94). Abgesehen von dem, was hier an gängigen mystischen Vorstellungen zitiert oder evoziert wird, ist zu beachten, welche Funktion Cusanus seiner Schrift im Prozess der mystischen Erfahrung zuweist, die er bei den Tegernseer Mönchen anstossen möchte: sein Philosophieren versteht sich als Medium ebendieser Erfahrung, als ein beispielhaftes Experiment, das jeden Leser soweit bringen soll, dass er hinterher aus eigener Kraft seinen je eigenen Weg zu gehen vermag. Und so wird bezeichnenderweise vom IV. Abschnitt an die Reflexion den Adressaten selbst in den Mund gelegt, und zwar in Form einer ihnen übertragenen Apostrophe Gottes: *in te* (dem Empfänger der Schrift) *excitabitur speculatio provocaberisque et dices: Domine . . .* (III, 102). Der Text ist also auf den Nachvollzug hin entworfen. Das Wort ist der Weg; dies in dem Sinne, dass es insofern den mystischen Weg zu eröffnen vermag (*Pandam nunc . . . circa facilitatem mysticae theologiae* [III, 94]), als das menschliche Wort Geschenk des göttlichen Wortes ist, das allein sich selbst eröffnen kann (*qui solum se ipsum pandere potest* [III, 94]). Der Zugang zum göttlichen Wort erfolgt somit prinzipiell als antwortendes Sprechen aus dem geschenkten Wort heraus. Auch dies hat als Grundzug des idealtypischen Modells zu gelten: die Bedingung der Möglichkeit mystischer Erfahrung besteht darin, dass Gottes Zuwendung zum Menschen immer schon vorausgegangen ist. Und mystische Sprache ist folglich Sprache als Antwort auf die Ansprache Gottes bis hin zu dem Punkt, an dem Gott die Antwort in sein Wort zurücknimmt. Und dies und nur dies unterscheidet mystisches Sprechen von allen andern Formen der Rede.¹¹ Cusanus greift also gleich in den ersten Sätzen seiner Adresse programmatisch diesen Gedanken des antwortenden Sprechens auf und bindet damit seine Schrift an das traditionelle Modell.

Bekanntlich pflegen sich Darstellungen mystischer Erfahrung an semantischen Leitsystemen zu orientieren. Es stehen traditionell eine Reihe sol-

¹⁰ *ut pro captu vestro enarrare queam mirabilia, quae supra omnem sensibilem, rationalem et intellectualem visum revelantur. Conabor autem simplicissimo atque communissimo modo vos experimentaliter in sacratissimam obscuritatem manuducere* (III, 94).

¹¹ Haug (wie A. 3), 495 f.

cher Systeme zur Verfügung,¹² z.B. mystische Erfahrung als voluntativ-ethische Bewegung oder als Exegese in der erotischen Bildsphäre des «Hohenliedes» oder als ontologische Spekulation. Cusanus greift keine dieser gängigsten Möglichkeiten auf, er verwendet vielmehr, wie der Titel der Schrift es schon signalisiert, die *visio* als Darstellungs- und Explikationsmedium. Es versteht sich dabei von selbst, dass in Verbindung mit dem Sehen sein Korrelat, das Bild, eine besondere Bedeutung gewinnen muss, ja man wird wohl sagen dürfen, dass der Cusaner gerade deshalb die *visio* als Medium gewählt habe, weil der Weg über Bilder und Gleichnisse führen sollte.

Der Einsatz erfolgt dann auch erwartungsgemäss auf dieser Ebene (III, 94ff.): Er legt seinem Schreiben an die Tegernseer Mönche eines jener Renaissanceporträts bei, die in der Weise gemalt sind, dass sie den Betrachter, an welchen Punkt er sich auch immer hinstellen mag, anzublicken scheinen. Bewegt sich der Betrachter, folgt ihm der Blick des abgebildeten Gesichtes; sind mehrere Betrachter im Raum, so glaubt jeder, dass ihm der Blick des Porträtierten gelte.¹³ Cusanus versteht dies als ein Gleichnis für das Verhältnis zwischen göttlichem und menschlichem Sehen: Gott sieht gleichzeitig alles in gleicher Weise, er ist mit seinem Blick jederzeit und jenseits der Zeit bei jedem einzelnen. Menschliches Sehen hingegen ist bedingtes Sehen, es ist an Raum und Zeit gebunden, und es ist deshalb verschieden, entsprechend den wechselnden subjektiven und objektiven Bedingungen. Indem das absolute oder «abstrakte» Sehen Gottes all dem enthoben ist, was bedingtes Sehen kennzeichnet, ist es zugleich ein Sehen, das das bedingte Sehen erst möglich macht; es umfasst dieses in der Weise, dass konkretes Sehen nur als durch das absolute Sehen existent gedacht werden kann. Gott ist das Sehen des Sehens: ich sehe, weil Gott mich sieht; ja weil Gott mich ansieht, lässt er mich ihn sehen, und dies, obschon er dem menschlichen Sehen entzogen ist (III, 100; 108). Dabei manifestiert sich die je grössere Differenz darin, dass das menschliche Sehen zunächst immer nur auf ein Bild Gottes stösst, auf die Vorstellung, die der Mensch sich seiner Natur gemäss von Gott macht. Dieses vorgestellte oder auch gemalte Bild von Gottes Antlitz ist aber nur die *umbra* seines wahren Gesichtes, des Gesichtes der Gesichter (*exemplar omnium facierum* [III, 112]), das jenseits jeden Begriffs von Gesicht liegt. Verbunden mit der Vorstellung des Sehens heisst

¹² Zu diesem Verfahren vgl. ebd. 496ff.

¹³ Vgl. dazu den Brief des Cusanus vom 14. Sept. 1453, Vansteenberghé (wie A. 7), 116; zur Sache ebd. 37f. A. 1.

dies: das Gesicht der Gesichter enthüllt sich nur im Dunkeln, konkret sichtbar ist allein die Vielzahl der Gesichter in Raum und Zeit, die verhüllt auf das *exemplar* verweisen.

Das Modell mystischer Erfahrung auf der Basis der unähnlichen Ähnlichkeit impliziert, dass die Leitsysteme, über die die Bewegung zur Unio hin dargestellt werden kann, prinzipiell austauschbar sind.¹⁴ So überrascht es denn nicht, dass Cusanus den Prozess, den er anhand des Sehens durchgespielt hat, auf alle andern Akte menschlichen Erfahrens überträgt. Gott ist nicht nur das absolute Sehen, sondern auch das absolute Hören, Schmecken, Riechen, Berühren, Empfinden, Lieben, Verstehen und Denken, und indem Gott all dies ist, ist er auch hierbei jeweils der Grund für die analogen menschlichen Akte. Aber nun kann Cusanus noch einen Schritt weitergehen, indem er feststellt, dass die unterschiedlichen Akte nicht nur ihr *exemplar* in Gott haben, sondern dass sie dabei zugleich in Gott zusammenfallen. So sagt er denn z. B., Gottes Sehen sei sein Lieben (III, 102; 104; 134). Aber nicht nur alle Akte gründen in dem einen Grund, der Gott ist, sondern alles Seiende überhaupt: Gott ist *exemplar* des Menschen, er ist *exemplar* aller Dinge, er ist *essentia essentiarum* (III, 128 ff.). Oder anders gesagt: alle Verschiedenheit ist in ihm Identität. Und deshalb haben auch die vielfältigen Akte, wenn sie sich ihrem Grund zuwenden, immer nur das eine Ziel: Gott selbst, der die Bedingung ihrer Möglichkeit im einzelnen ist; weil Gott den Menschen sieht, liebt, denkt usw., kann der Mensch ihn seinerseits sehen, lieben, denken usw. Dieses Antworten des Menschen auf die Zuwendung Gottes versteht Cusanus nun als die Fähigkeit zur *similitudo*, d. h., die Ähnlichkeit mit Gott ist identisch mit der Empfänglichkeit für das, was der Mensch an göttlicher Zuwendung erfährt. Er kann diese Zuwendung annehmen oder auch nicht, so dass die Verähnlichung also in seinen freien Willen gestellt ist. Der Mensch hat dabei zwar nicht die Möglichkeit, sich dem Blick oder der Liebe Gottes zu entziehen, aber er hat die Freiheit, nicht zurückzublicken bzw. nicht wieder zu lieben (III, 106; 110).

Indem Cusanus also alle menschlichen Akte auf Gott hin als ein antwortendes Aufnehmen der göttlichen Zuwendung versteht, schafft er sich einen positiven Spielraum für die *similitudo* und damit die Basis für eine Ethik: da Gott auch das Gute, die Barmherzigkeit, die Gerechtigkeit ist, kann ich, auf seine Güte, Barmherzigkeit, Gerechtigkeit antwortend, meinerseits gut, barmherzig, gerecht werden (III, 104; 106).

¹⁴ Haug (wie A. 3), 498 ff.

Aber solche dezidiert ethischen Überlegungen bleiben in *De visione Dei* doch auffällig vereinzelt, und dies nicht ohne Grund, denn die auf Gott antwortenden Akte des Menschen besitzen ihre Positivität darin, dass sie als Bewegungen zu Gott hin verstanden werden, und das heisst, dass sie dadurch an ihr Ziel kommen, dass sie sich selbst übersteigen. Die *similitudo* ist bei Cusanus nie Status, sondern immer Akt auf dem Weg zur Differenz. Es macht Schwierigkeiten, unter solchen Bedingungen wirklich Welt ins System einzubringen. Dies zwar nicht von Gott aus gesehen, denn er kann ja auch als *essentia essentiarum* definiert werden, aber doch vom Menschen aus gesehen, dessen *similitudo* ganz in jenen Akten aufgeht, die auf die Gotteserfahrung zielen. Gott aber ist nur jenseits aller Akte erreichbar, jenseits jener radikalen Differenz, hinter der alle *diversitas unitas* ist, hinter der alle Gegensätze zusammenfallen. Der Weg zu Gott führt über diese Grenze, d.h. über das Denken der *unitas*. Cusanus nennt diese *coincidentia contradictoriorum* die *«Mauer des Paradieses»* (III, 132; 138; 144; 158, usw.). Das Tor, das durch diese Mauer führt, aber wird von der *ratio* bewacht. Nur wer sie überwindet, kann ins Paradies eintreten, das heisst, Gott jenseits des Zusammenfalls der Gegensätze erfahren.¹⁵

Der mystische Weg besteht bei Cusanus also darin, dass man sich in all seinem Tun: im Sehen, im Lieben, im Denken usw., zurückwendet zu jenem Grund, aus dem dieses Sehen, Lieben und Denken fliesst. Diesen Grund erreiche ich aber nur, wenn ich die Bedingtheit meiner Akte in ihrem Verhältnis zum Unbedingten ihres Grundes begreife, wenn ich im Sehen das Sehen, im Lieben das Lieben, im Erkennen das Erkennen übersteige, wenn ich also die Ratio überwinde und durch die Mauer des Paradieses durchbreche. Anders gesagt: Das, wofür das Paradies steht, das Unendliche, wird erfahren in der Reflexion der intentionalen Akte auf sich selbst, im Blick darauf, dass sie ihr Ziel immer nur in ihren intentionalen Gegenständen haben, im Bild, in der Vorstellung, im Begriff, die gerade in ihrer Bindung an die jeweiligen Akte über sich selbst hinausweisen. Diesseits dieser Schranke bewegt man sich in einem Bereich perspektivischer Erfahrungen, individueller Erfahrungen. Der Mensch erscheint hierbei als Gefangener

¹⁵ *cuius* (der Paradiesmauer) *portam custodit spiritus altissimus rationis, qui nisi vincatur non patebit ingressus. Ultra igitur coincidentiam contradictoriorum videri poteris et nequaquam citra* (III, 132). Zur Begrifflichkeit: *coincidentia contrariorum/contradictoriorum* vgl. K. Flasch, *Die Metaphysik des Einen bei Nikolaus von Kues. Problemgeschichtliche Stellung und systematische Bedeutung*, Leiden 1973, 155 ff.

der Strukturen seines Vorstellens, Empfindens und Denkens: er ist gefangen im rationalen Prinzip des Satzes vom Widerspruch. Aber die Erkenntnis dieses Prinzips ist zugleich seine Freiheit; es ist die Freiheit des Intellekts, der die *coincidentia contradictorium* denken kann. Bedeutet dies, dass in der Denkbarekeit des Undenkbaren, im Sieg des Intellekts über die Ratio die Differenz zwischen dem Endlichen und dem Ewigen zu überwinden ist?¹⁶

In jedem Fall hat Cusanus damit die klassische Formel zum Verhältnis des Göttlichen zum Irdischen, die Formel von der Ähnlichkeit bei je grösserer Unähnlichkeit, in eigentümlicher Weise umformuliert. Die Ähnlichkeit wird in erster Linie als eine *capacitas* des Menschen verstanden, nicht mehr als eine Bestimmung des ontologischen Status des Irdischen schlechthin. Die Welt fällt aus dem menschlichen Blick, an ihre Stelle tritt ihre Erscheinung in Vorstellungen, Empfindungen und Begriffen unter dem Aspekt der spezifischen geistigen Organisation des Menschen; das Interesse richtet sich auf diese ihm eigene Struktur der Erfahrung bzw. die sich aus ihr ergebenden Vorstellungen, Empfindungen und Begriffe. Indem der Mensch bei seiner Erfahrung auf die Grenzen seiner Erfahrungsmöglichkeiten zugeht, geht er auf das zu, was jenseits von ihnen liegt: Gott.

Es gibt nun zwar eine Reihe von Stellen in *De visione Dei*, an denen auch ontologisch argumentiert wird. So sagt Cusanus, dass Gottes Sehen das Sein des Menschen sei: der Mensch ist, weil Gott ihn sieht (III, 104). Oder: Gott spricht zum Nichts, und das Nichts wird dadurch Etwas (III, 136). Aber dieser ontologische Aspekt kann nicht wirklich in das neu formulierte Modell integriert werden. Sein und Akt müssen zwar in Gott zusammengesehen werden: indem Gott agiert, verleiht er auch Sein. Beim Menschen hingegen fallen Sein und Akt auseinander, er vermag auf Gottes Seinsverleihung nur mit Akten zu antworten. Die *similitudo* als Prozess der Verähnlichung kann sich streng genommen nicht auf das Sein beziehen, wenn diese Verähnlichung völlig in Akten aufgeht.

Deshalb wird der mystische Prozess hier auch nicht als ontologischer Durchbruch auf einen Seinsgrund verstanden, sondern als Wende aus der Reflexion der menschlichen Akte auf sich selbst heraus. Damit aber ist der ontologisch-kosmische Aspekt, der der abendländischen Mystik von ihren neuplatonischen Ursprüngen her eigen war, preisgegeben. Der mystische

¹⁶ Dazu grundlegend: Flasch, ebd. 177 ff., insbes. zu *De visione Dei*, 194 ff. Er bestimmt die Funktion der Cusanischen Philosophie als «denkende Überwindung des Widerspruchssatzes» (217).

Denker des Cusanus steigt nicht mehr nach affirmativem Modell einen Stufenweg nach oben oder nach dem negativen Modell hinunter in die Gottferne, um Gott über die grösstmögliche Distanz zu ihm zu erreichen, sondern er bewegt sich nur noch im Kosmos seines eigenen geistigen Gefüges. Zwar bedient sich Cusanus für die Formulierung der Übertrittserfahrung der traditionellen mystischen Sprache, er verwendet z. B. im Zusammenhang des Sehens Lichtvokabeln, die Paradoxa von der lichten Dunkelheit usw., aber diese Sprache ist nicht mehr welthaltig, sondern sie bezieht sich auf das System, in dem sie sich bewegt.

Man mag vielleicht einwenden, der traditionellen Mystik sei dieser Aspekt als Sprachproblem immer schon bewusst gewesen, und in dem Masse, in dem sie sich auch als sprachlichen Prozess verstanden habe, habe sie ganz im Sinne von Cusanus die Grenzen ihres Sprechens, ihrer Begrifflichkeit reflektiert und in charakteristischen Formen – jenen Formen, die sich auch bei Cusanus wiederfinden – ihre eigenen Grenzen zu übersteigen versucht bzw. die Sprache an sich selbst scheitern lassen. Der entscheidende Unterschied liegt jedoch darin, dass die Sprache in der traditionellen Mystik einer Erfahrung korrespondierte, die als eine Erfahrung in der Welt und an der Welt realisiert wurde. Die Sprache begleitete diese Erfahrung bis an die Grenzen des Sagbaren. Bei Cusanus aber geht es nun darum, die geistigen Akte des Sprechens, Vorstellens, Denkens selbst auszuschreiten und aus ihrer eigenen Relativität heraus den mystischen Übergang zu evozieren. Man kann sagen, es sei dies eine Mystik an der Grenze des menschlichen Denkens und nicht mehr an der Grenze des menschlichen Seins.

Wenn aber diese Grenzerfahrung als ein intellektueller Akt beschrieben wird, der darauf gerichtet ist, im Wissen um das Nichtwissen das wahre Wissen zu erreichen, sollte man dann zur Kennzeichnung dieses Vorgangs nicht besser auf den Begriff «Mystik» verzichten? Kurt Flasch schlägt dies in seiner Cusanus-Interpretation vor, um stattdessen von einer «Metaphysik des Einen» zu sprechen. Die Koinzidenzlehre des Cusanus habe nichts mit irgendwelchen «mystischen Erlebnissen» zu tun,¹⁷ sondern es gehe dabei «um den Konflikt von Verstandeslogik und Einheitsmetaphysik», d. h. «um den Kampf einer Metaphysik, die sich als Einsicht in die Möglichkeitsbedingungen des Verstandes, also transzendental versteht gegen eine Logik, die das zureichende Instrument alles Wissens, auch des Wissens von Gott und von Vernunft zu sein beansprucht».¹⁸ Das ist eine überzeugende Neubestim-

¹⁷ Ebd. 192.

¹⁸ Ebd. 193.

mung der philosophischen Position des Cusaners, und man sollte nicht hinter sie zurückfallen. Zugleich versteht Flasch diese Einheitsmetaphysik aber als einen Vorstoss in philosophiegeschichtliches Neuland, denn sie zielt darauf, den Widerspruch zwischen affirmativer und negativer Theologie zu überwinden. Er beruft sich dabei insbesondere auf den berühmten Brief vom 14. September 1453 nach Tegernsee, in dem Cusanus unmissverständlich vom Ungenügen sowohl des positiven wie des negativen Weges zu Gott spricht: beide vermögen ihr Ziel nicht zu erreichen, da Gott positiv immer nur verhüllt zu erkennen ist, während er auf dem Wege der Negation letztlich im Nichts verschwindet.¹⁹ Der Koinzidenzlehre hingegen – so kommentiert Flasch –, und nur ihr allein, sei es möglich, «aus der Alternative von negativer oder positiver Theologie herauszutreten, in der sich die ganze philosophische Tradition bewegt».²⁰ «Positive und negative Theologie sind dann nicht mehr zwei Phasen der Gotteserkenntnis, schon gar nicht zwei Theologien. Sonst siegt immer einseitig die negative Theologie».²¹ Man stehe nunmehr jenseits von beidem, da hier der Satz vom Widerspruch zurückgelassen sei, der bisher «die Einheit von affirmativer und negativer Theologie zu finden verhindert» habe.²² Im Blick auf die Analogieformel würde dies heissen, dass es damit erstmals gelungen wäre, das Analogiemodell der unähnlichen Ähnlichkeit zu überwinden.

Das ist eine kühne Schlussfolgerung. Aber vermag sie wirklich zu überzeugen? In welcher Weise wäre denn diese Überwindung des Analogiemodells zu denken? Flasch antwortet: «...wo die Widersprüche gleichzeitig gedacht werden, da ist der sie Denkende und sein Inhalt über sie hinaus. Das gilt für die absolute Einheit ebenso wie für den, der sie denkt».²³ Dem ist jedoch entgegenzuhalten, dass der Denkakt, bei dem die *coincidentia* gedacht wird, sich nicht auch selbst übersteigen kann, jedenfalls nicht, ohne dass dieses Übersteigen selbst wieder ein Akt wäre, der erneut überstiegen werden müsste, und so *ad infinitum*. Es bleibt somit festzuhalten, dass es menschlich nicht möglich ist, aus dem Analogiemodell auszubrechen. Der Akt, in dem ich die *coincidentia* denke, kann deshalb nichts anderes als eine höchste Form positiver Theologie sein, eine höchste Erfüllung dessen also,

¹⁹ Vansteenbergh (wie A. 7), 114.

²⁰ Flasch (wie A. 15), 197.

²¹ Ebd. 199.

²² Ebd. 201.

²³ Ebd. 203.

was *similitudo* zu sein vermag. Dies aber müsste zu einer Akzentuierung des Modells führen, bei der aufgrund dieser unendlichen positiven Bewegung letztlich doch der Ähnlichkeit das Übergewicht zufiele.

Flasch scheint dieses Problem nicht bewusst geworden zu sein,²⁴ aber Cusanus hat die Gefahr klar erkannt, und er hat ihr vorgebaut. So hält er fest, dass, wenn schon das Sehen und das Hören in sich kein Genügen finden, dann schon gar nicht der Intellekt im Intellekt (*quoniam si visus non [satiatur] visu, nec auris auditu, tunc minus intellectum intellectu* [III, 166]). Das Sehen Gottes geschehe vielmehr *in raptu quodam mentali* (ebd.). Und nach diesem Stichwort taucht dann im Kapitel darnach konsequenterweise doch noch jenes Moment des Modells auf, das bei der Analyse des Denkprozesses aus dem Blick geraten zu sein schien: die entgegenkommende Gnade Gottes als unabdingbare Voraussetzung für die Überwindung der Differenz. Cusanus erinnert an jene Erfahrung des Apostels Paulus, bei der er über die Mauer der *coincidentia* ins Paradies entrückt worden sei; und dann spricht er von sich selbst: *Conatus sum me subicere raptui confisus de infinita bonitate tua, ut viderem te invisibilem et visionem revelatam irrevelabilem. Quo autem perveni tu scis. Ego autem nescio et sufficit mihi gratia tua, qua me certum reddis te incomprehensibilem esse et erigis in spem firmam, quod ad fruitionem tui te duce perveniam* (III, 174).

Die Gnade Gottes besteht für Cusanus somit einerseits in der Vermittlung des Wissens darum, dass Gott denkend nicht erfasst werden kann – also die *docta ignorantia* als Gnadengeschenk –, und andererseits in der Hoffnung, dass Gott ihn doch zu sich führt. Der Weg und der Durchbruch durch die Mauer des Paradieses verdanken sich in gleicher Weise göttlichem Entge-

²⁴ Doch finden sich bei ihm zumindest Ansätze, die in diese Richtung weisen. So bemerkt er: «Der Schritt oder (wie Cusanus selbst sagt) der Sprung in die Koinzidenz des Widersprüchlichen ist nach Cusanus ein Verlassen unserer selbst, ein Sichhineinwerfen in die Finsternis, se in caliginem inicere. Insofern ist die Koinzidenzlehre nicht nur eine »Theorie«. Was man unter Anerkennung der Spaltung von »Theorie« und »Leben« heute »Existenz« nennt, ist von ihr getroffen» (ebd. 200). Aber wie kann eine Lehre «nicht nur eine Theorie» sein, sondern die ganze »Existenz« treffen? Flasch bleibt die Antwort schuldig. – Sehr nahe stehen wir uns aber bei folgender Feststellung: Wenn Cusanus vom *Deus revelatus* und von *theologia mystica* spreche, so dürfe dies «nicht zu dem Schluss führen, es handele sich hier um reine Offenbarungstheologie oder um einen Sprung ins mystische Erleben. Es geht um die denkende, philosophische Ermöglichung von allem diesem» (ebd. 199). Dem ist zuzustimmen, nur muss, wie ich im folgenden zu zeigen versuche, das, was auf diese Ermöglichung folgt, ins Gesamtkonzept einbezogen werden, denn die Ermöglichung von etwas wird sinnvoll nur im Hinblick auf das, was sie ermöglicht.

genkommen. Das Analogiemodell ist somit als übergreifendes Konzept zweifellos festgehalten.²⁵

Und dieser Passus steht an keiner beliebigen Stelle, und er ist deshalb nicht etwa als Konzession des Philosophen an den Theologen beiseite zu schieben, die zitierten Sätze bilden vielmehr am Ende des XVII. Kapitels den Abschluss des ersten und grundlegenden Teils von *«De visione Dei»*. Der zweite Teil, der auf dieser Basis dann eine Christologie entwickelt – was im Rahmen dieses Beitrags nicht mehr ausgeführt werden kann –, wird dann von der Unio durch die Vermittlung des Sohnes handeln. Im übrigen ist anzumerken, dass spätestens an dieser Stelle der Traktat im Munde der Rezipienten kaum mehr sinnvoll sein kann; Cusanus spricht hier, wie gesagt, nur noch für sich und von sich selbst. Man steht an jenem Punkt, an dem der angebotene Nachvollzug an sein Ende kommt und wo die je persönliche Erfahrung einsetzen muss.

Was sich aber durchhält, ist die Apostrophe Gottes als Darstellungsform, und das heisst, dass der gesamte Prozess sich als Gotteslob versteht. Dies ist aber nur eine andere Formulierung der Tatsache, dass der Prozess den Sinn der *similitudo* erfüllt, einer *similitudo*, die, wie dargelegt, immer nur Antwort auf das vorausgegangene Wort Gottes sein kann. Programmatisch ausgebreitet wird dies übrigens in *«De venatione sapientiae»*, Kapitel XVIII–XX, wo es heisst, dass der Mensch gerade als denkender ein Lobgesang

²⁵ Das schliesst in sich, dass man auch nicht sagen kann, Cusanus habe den Widerspruch zwischen affirmativer und negativer Theologie überwunden. Wenn er in seinem Brief vom 14. September 1453 schreibt, dass die mystische Theologie nach dem Vorbild des Dionysius über diese Alternative hinweg in die Vereinigung und Einheit springe (*saltat supra disiunctionem usque in copulationem et coincidentiam*: Vansteenberghes [wie A. 7], 114), so meint er damit zunächst nur in traditioneller Weise, dass man von beiden Wegen aus nicht zum Ziel gelange und deshalb beide Wege überstiegen werden müssen. Die Position jenseits von ihnen kann deshalb als Koinzidenz der beiden Theologien bezeichnet werden. Die mystische Theologie vermöge diese Koinzidenz zu denken, und man dürfe diesen Denkprozess nicht zugunsten einer affektiven Mystik preisgeben. Denn man könne nur denkend emporstreben und nur so das Wissen um das Nichtwissen erreichen. Aber, so fügt Cusanus hinzu, die Vereinigung liege jenseits dieser Bewegung und damit auch jenseits des Wissens vom Nichtwissen (*qui motus, etsi sit supra seipsum ut sit ignotum, tamen est ad unionem quesiti eciam modo ignoto* [ebd. 115]: «diese Bewegung ist, wenngleich sie dabei über sich selbst, und das heisst über das Nichtwissen hinauszielt, doch auf die Vereinigung mit dem Erstrebten im Nichtwissen gerichtet.» [Flasch lässt bei seinem Zitat der Stelle (wie A. 15, 201 Fn.) gerade diesen entscheidenden Satz weg!]). Und zur Verdeutlichung der vom Menschen aus unüberwindbaren Differenz wird dann – in Übereinstimmung mit der mystischen Tradition – noch gesagt, dass die Unio in diesem Leben nicht vollkommen zu erreichen sei (ebd.).

Gottes sei, dies bis hin zu der Auffassung, dass sogar das Martyrium Christi als Gotteslob verstanden werden dürfe (I, 84; 86). Das Sein und das Leben als Lobgesang für Gott: das ist die angemessene Replik des Endlichen auf die Begabung mit Ähnlichkeit und zugleich deren positiv gefasster Vollzug.

Ist Cusanus damit der klassischen Analogielehre mit ihrem Postulat einer Ähnlichkeit bei je grösserer Differenz nicht doch vollkommen gerecht geworden? Man könnte dies bejahen, wenn das traditionelle Modell hier nicht zum Rahmen für eine geistige Bewegung geworden wäre, die in ihrer Art völlig neu ist. Denn Lobgesang ist der Mensch nach Cusanus vor allem durch sein Denken, und Denken auf die Differenz hin versteht sich als Reflexion der intentionalen Akte auf sich selbst. Dieser kontinuierliche Überstieg ist ein neuer und weitführender Weg der Verähnlichung. Die Denkbarkeit des Undenkbaren bricht sozusagen in die Mauer des Paradieses ein, denn dies vollzieht sich ja als Kampf mit der Ratio, die im Tor steht. Doch ist dies ein Kampf, den man aus eigener Kraft zwar punktuell, aber letztlich nicht gewinnen kann. Man gelangt nur bis unmittelbar vor den Durchbruch zur *visio*. Aber dieser Prozess zeigt sich dabei als ein Vorbereiten der Erfahrung Gottes, das, mag es auch nicht selbst die Erfüllung bringen, doch alle Negation immer wieder zurücklässt. Denn die Negation ist ganz in die Form der Bewegung eingegangen, oder anders gesagt: die Differenzerfahrung ist, soweit dies überhaupt möglich ist, in den Prozess der Verähnlichung hereingenommen; die Differenz wird sozusagen in unendlicher Selbstreflexion kontinuierlich aufgezehrt, und man gewinnt damit ein Äusserstes an Positivität. Das Modell ist damit zwar erfüllt, aber in einer höchst besonderen und originellen Weise. Selbstverständlich ist damit aber auch die Wirklichkeit, auf die sich das Modell bezieht, eine andere geworden. Man bewegt sich in einer von Menschen entworfenen Welt, und es sind die Grenzen dieses Entwurfs, um die es bei der Bewegung auf die Differenz hin geht: die Mauer des Paradieses liegt als *coincidentia contrariororum* im menschlichen Geist selbst.

Walter Haug, Tübingen