

DER PUNKT ALS SYMBOL

Aufstieg von der Metaphysik zu Anschauung und Einung*

von Gerda Freiin von Bredow, Münster

Wer sich mit den Werken des Nikolaus von Kues befaßt, mag geneigt sein, die vielen mathematischen Symbole und Rätselbilder, die er zur Erläuterung der metaphysisch-spekulativen Aussagen bringt, mit Verlegenheit zu übergehen. Denn sie liegen uns fern, scheinen eher Verführungen auf Abwege als Hinführungen zum Verständnis zu sein. Der geschichtliche Abstand – über 500 Jahre! – macht die Gefahr des Mißverständnisses groß, weil die unausgedrückten Selbstverständlichkeiten von damals ja nicht die unseren sind. Können wir zu ihnen zurückfinden?

Es kann nicht darum gehen, daß wir methodische Klärungen und Unterscheidungen, die für uns großes Gewicht haben, nun einfach „vergessen“. Wir können uns aber bemühen, die Unterscheidungen nicht zu Trennungen zu machen, aber sie in unserm Denken als Unterscheidungen bewußt zu halten, damit wir sie existentiell überbrücken können.

Das gilt besonders für die „selbstverständliche“ Unterscheidung von Theorie und existentiellm Vollzug; sie ist eine notwendige Basis für das *Fach Philosophie*, das an der Universität gelehrt, gelernt und auch geprüft wird. Dort herrscht zwangsläufig die abstrakte Theorie. Und doch können Lehren, Lernen und sogar Prüfungen vor dem Hintergrund des subjektiven, existentiellen Vollzugs der Suche nach Weisheit ihren letzten Sinn finden. Wenn die notwendige Unterscheidung aber zu absoluter Trennung führt, dann verstellt sie uns die Möglichkeit des vollen Verständnisses für das, was Nikolaus meint. Auch dann bleibt zwar eine geistesgeschichtliche Interpretation möglich, so zum Beispiel, wenn man seine Erkenntnistheorie und Erkenntnismetaphysik als Vorstufe einer späteren Entwicklung begreift und von da aus unsere *heutige Problemsituation* etwas besser verstehen lernt. – Wir wollen dagegen nun versuchen, dem *von Nikolaus Gemeinten* so nahe wie möglich zu kommen.

Es gibt viele und verschiedenartige Symbole bei Nikolaus von Kues. Nicht alle haben den gleichen Sinn als Einübungen für eine bestimmte Methode des Denkens in der Metaphysik, so wie etwa im I. Buch von *De docta ignorantia*. Es gibt auch ein geistiges Spielen, das sich vom Anschaulichen her anregen läßt zum Aufsuchen von *möglichen* Beziehungen in einem irgendwie

* Am 9. April 1976 im St. Nikolaus-Hospital in Kues vorgetragen unter dem Arbeitstitel „Das Symbolische bei Nikolaus von Kues. Ein anschaulicher Beitrag zum Verhältnis von Metaphysik und Mystik bei ihm“. Nachfolgende Gespräche gaben mir wertvolle Hinweise, die zu einigen Ergänzungen und Erläuterungen führten; trotzdem hat das Folgende den Charakter einer Skizze behalten.

entsprechenden spekulativen Zusammenhang. Nicht alles muß einen verborgenen existentiellen Gehalt haben; Nikolaus kannte auch das zweckfreie Vergnügen an Sinn und möglichem Hintersinn! – Aber wir wollen die Spiele beiseitelassen und bei dem Einfachen bleiben.

In der Anschauung eines Symbols kann der Zusammenhang zwischen Theorie und existentielllem Vollzug erfaßt werden, so daß eine Möglichkeit mystischer Erfahrung sichtbar wird. Wir wollen uns auf ein Beispiel beschränken, das theoretisch gut faßbar ist und das sich überhaupt der meditativen Betrachtung anbietet. Es ist der *Punkt*. Das Wesen des Punktes zeigt das Wesen des Geistes und mehr als das. Dabei soll nun ein Aspekt gezeigt werden, der im philosophischen Diskurs, rein begrifflich, nicht zur Erscheinung kommen kann. Gelingen kann dies nur, wenn der *Leser* bereit ist, den Weg mitzugehen und selbst in gesammelter Ruhe die *geistige Anschauung* als Ziel der Betrachtung zu suchen.

Der Punkt kann in verschiedener Weise gesehen werden, sozusagen auf drei Ebenen: 1. mathematisch, 2. metaphysisch-begrifflich, 3. in geistiger Anschauung, meditativ.

Wir beginnen bei dem mathematischen Punkt. Nikolaus bestimmt ihn als Endpunkt (*terminus*) einer Strecke; A und B begrenzen die Strecke. Solcher Endpunkt (oder Grenzpunkt) einer kontinuierlichen quantitativen Erstreckung hat selber keinerlei Ausdehnung. Der Punkt ist – für sich allein genommen – überhaupt nicht anschaulich; er wird aber *an* etwas Ausgedehntem gesehen, bzw. denkend erfaßt, z. B. als Endpunkt oder als Mittelpunkt¹. – Die moderne Bestimmung des Punktes als Schnittpunkt zweier Geraden ist besser beiseite zu lassen, weil sie nicht zu der folgenden metaphysischen Betrachtung paßt, insofern sie den Begriff des Punktes nicht zum Fundament macht, sondern ihn wieder von anderen Voraussetzungen abhängig macht.

Die zweite Ebene der Betrachtung sieht den Punkt als *Prinzip* jeder mathematischen Figur, Ursprung der geometrischen Gestaltung, und als ihre metaphysische Grundlage. Das läßt sich zunächst anschaulich erläutern: *Aus* dem Punkt entfaltet oder entwickelt sich die Linie als Bewegung des Punktes in eine Richtung (man kann das durch eine kleine rollende Kugel veranschaulichen). Die Figur entsteht ebenfalls durch Bewegung: die Linie, die um ihren Endpunkt ringsum geführt wird, beschreibt den Kreis. Die volle Umdrehung des Kreises um seinen Durchmesser bildet die Kugel. So hat alle Gestalt im Punkt, im Zentrum ihren Ursprung. Wir lassen es bei dieser Skizze der geometrischen Entfaltung bewenden, um uns mit dem Grundsätzlichen zu beschäftigen.

Die Entfaltung (*explicatio*) der geometrischen Gestalten aus dem Punkt ist offensichtlich eine dynamische, denn sie geschieht durch Bewegung. Aber das bewegende Prinzip dabei ist nicht etwas objektiv Vorfindliches, sondern der

¹ Vgl. dazu *De mente* 9 (h V, S. 85–90).

Geist, und zwar der menschliche. Er ist es, der durch die Entfaltung des Punktes die Geometrie entstehen läßt, so wie er auch die Zahlen und die Arithmetik aus der Eins entfaltet. Freilich ist er in solchem produktiven Tun nicht ein willkürlich Spielender; weil er lebendiges Bild des Schöpfers ist, schafft er in Übereinstimmung mit den Strukturprinzipien des Universums. Diese Aussage der *Schöpfungstheologie* kann zwar so für die Erkenntnistheorie die Möglichkeit mathematischer Naturwissenschaft begründen; sie ist allerdings zunächst, in dem bisher verfolgten Gedankenzuge, bloß eine Behauptung²!

Wir wollen zur Betrachtung des Punktes zurückkehren. Wenn alles Geometrische eine Entfaltung des Punktes ist, dann kann und muß gesagt werden: *der Punkt ist überall* – nicht in unzählbarer „Vervielfältigung“, denn es hat keinen Sinn, im Kontinuum Punkte zählen zu wollen – sondern als der Punkt (ohne Plural!). Eine Differenzierung von verschiedenen „Punkten“ gibt es nur an den Explikationen in quantitativer Mannigfaltigkeit und zwar relativ auf diese, z. B. die Strecke A B. Denn der Punkt ist nicht ausgedehnt. – Wenn nun der Geist (*mens*) das dynamische *Prinzip* der Entfaltung ist, wird der Geist auch selbst punkthafte Einheit sein: unausgedehnt, ohne Quantität, entfaltet er sich überallhin, *schöpferisch* in der Mathematik, *nachbildend* in der Erkenntnis des Wesens, der Natur, der „Außendinge“. Nikolaus beschreibt das so: Der Geist erfaßt die mannigfaltigen Gestaltungen der Dinge, wie sie durch Teilhabe an der Seiendheit und in jeweils so oder so bestimmter Notwendigkeit sind³. – Aber Erkenntnistheorie oder Erkenntnismetaphysik ist nicht das Ziel von unsern Betrachtungen, denn der Geist ist nicht auf das in-der-Mannigfaltigkeit-sich-Entfalten festgelegt. Seine höchste Kraft besteht vielmehr als *zusammenfassende Einheit*, durch die ihm alles zum einfachen Ganzen wird.

² Man darf in den cusanischen Texten keine strenge Trennung von philosophischen und theologischen Erörterungen erwarten. Es ist aber, wenn man einen Gedankengang beurteilen will, sinnvoll zu fragen, von welchen Voraussetzungen er abhängig ist. – Der Einwand, den man zunächst zu machen geneigt ist, fällt im Zuge der weiteren Betrachtungen in sich zusammen. Im Text aus dem 7. Kapitel *De mente*, den wir eingehender betrachten werden, wird auch das *metaphysische Fundament* für die Möglichkeit einer *Erkenntnis der Welt* sichtbar. Allerdings gibt es keinen „Gottesbeweis“ in rationaler Demonstration, sondern etwas ganz anderes: Hinweise für die geistige Erfahrung einer Anschauung höherer Ordnung, die nicht explizite von christlichen Glaubensvoraussetzungen abhängig ist, also grundsätzlich auch dem nichtchristlichen Weisheitssucher offensteht. In der Weihnachtspredigt von 1456 unterscheidet Nikolaus (Vat. lat. 1245, fol. 200^vb–201^ra) vier Grade der Gotteserkenntnis und nennt den *modus mysticus* als zweite Stufe nach der natürlichen und *vor* der Erkenntnis, die vom Glauben erleuchtet wird. Dies deutet darauf, daß er die Möglichkeit mystischer Erfahrung ohne das Fundament christlichen Glaubens sehr ernst nahm, obwohl er in ihr nicht die Erfüllung sah, die erst durch die christliche Offenbarung gegeben wird.

³ Vgl. dazu den im folgenden zitierten Text aus *De mente* 7.

Damit stehen wir vor der dritten Ebene der Betrachtung. Sie wird seltener ins Auge gefaßt, man kann sie auch nicht mehr objektiv beweisen. Denn hier ist nicht bloß die Anstrengung theoretisch abstrakt bleibender Spekulation gefordert, sondern der *existentielle Einsatz* der höchsten Geisteskraft, ohne den geistiges Anschauen und Erfahren nicht möglich wird. Man kann das „Meditation“ nennen; es ist möglich, daß sie in die Nähe mystischer Einung führt, falls die personalen Voraussetzungen dafür gegeben sind.

Die Winke, die Nikolaus in diese Richtung gibt, sind zwar deutlich, aber karg in der Form; deshalb werden sie oft übergangen. Ausführliche Anweisungen kann es hier wohl kaum geben, doch Wegweiser hin zu dem Ziel, in dem für Nikolaus der letzte Sinn der geistigen Bemühung liegt. Der Text, der mich auf die Spur führte, steht im 7. Kapitel der Schrift vom Geiste (*De mente*). Es heißt dort⁴:

„In dieser Weise schaut der Geist in seiner Einfachheit alle Dinge: so, wie wenn er im Punkte alle Größe und im Zentrum den Kreis und darin alle Dinge schaut, nämlich ohne jede Zusammensetzung aus Teilen und nicht so, wie das eine dies und das andre jenes ist, sondern so wie alle eines sind und eins alle. Und dies ist die Anschauung der absoluten Wahrheit“.

Begreifen läßt sich das nicht! Faßlich ist hier allein der *Gegensatz* zu der gewohnten Weise des Erkennens und Unterscheidens: Einfachheit, keinerlei Teile, deren Zusammensetzung man erfassen könnte, keine Unterschiede, daß dies so und das so ist ... Es läßt sich also nichts abgrenzen und in seiner Sonderart bestimmen, vielmehr sind „alle eines und eins alle“. Nikolaus weiß, daß eine Erläuterung notwendig ist; er gibt sie durch den *Kontrast der verschiedenen Betrachtungsweisen*. Der Text fährt fort⁵:

„Es ist gleichsam, wie wenn jemand in der *vorher* besagten Weise sehen würde, wie in allen Seienden die Seiendheit mannigfaltig partizipiert ist, und *danach* in dieser Weise, von der nun die Rede ist, einfach die absolute Seiendheit selbst schauen würde, oberhalb von Teilhabe und aller Mannigfaltigkeit. Wahrlich ein solcher würde oberhalb der bestimmten Notwendigkeit der Verknüpfung alle Dinge, die er

⁴ *De mente* 7 (h V, S. 78, Z. 14–18):

„Et hoc modo in simplicitate sua omnia intuetur, sicut si in puncto omnem magnitudinem et in centro circulum et ibi omnia intuetur absque compositione partium, et non ut unum est hoc et aliud illud, sed ut omnia unum et unum omnia. Et haec est intuitio veritatis absolutae ...“

⁵ EBD. (h V, S. 78, Z. 18–24):

„quasi si quis in proxime dicto modo videret, quomodo in omnibus entibus est entitas varie participata, et post hoc modo, de quo nunc agitur, supra participationem et varietatem omnem ipsam entitatem absolutam simpliciter intueretur, talis profecto supra determinatam complexionis necessitatem videret omnia, quae vidit in varietate absque illa in absoluta necessitate simplicissime, sine numero et magnitudine ac omni alteritate.“

in Mannigfaltigkeit gesehen hat, ohne diese in der absoluten Notwendigkeit schauen, ganz einfach ohne Zahl und ohne Größe und ohne jede Andersheit."

Wir stehen hier vor dem Unterschied der zweiten und der dritten Betrachtungsebene, der metaphysischen und der meditativen. Letztere gleicht einer Hochebene, auf der es keine Pfade, nur eine ungeheure Weite gibt. Kennzeichen dieser Höhe ist das wiederholte „oberhalb" (*supra*): oberhalb von Teilhabe und Mannigfaltigkeit, oberhalb der bestimmten Notwendigkeit der Verknüpfung. In dieser Schau der absoluten Wahrheit geht es offensichtlich nicht um etwas, das man philosophische „Erkenntnis" nennen könnte, eher um ein Innesein der Einheit des Ganzen, Hineingenommensein in seine einfache zusammenfaltende (komplikative) Kraft.

Wie ist das *möglich*? Nikolaus fährt fort⁶:

„In dieser höchsten Weise der Schau aber macht der Geist Gebrauch von sich selbst als dessen, welcher Gottes Bild ist, und Gott, der alles ist, strahlt in ihm wider, dann nämlich, wenn er als lebendiges Bild Gottes sich umwendet zu seinem Urbilde hin mit aller Bemühung, ihm ähnlich zu werden. Und in dieser Weise schaut er, wie alle Dinge eins sind und daß er selbst Anähnlichung an jenes Eine ist . . ."

Hier steht der Entfaltung des Geistes zu den mannigfaltigen Formen hin nicht etwa seine bloße Reflektion auf sich selbst gegenüber. Denn die Rückwendung auf das eigene Sein des Geistes ist ja Erkennen seines *Bild*-Seins. Er ist lebendiges Bild Gottes. Wer nun ein Bild als Bild erkennt, der sieht auf das im Bilde Abgebildete und erst danach auch auf die Bildqualität des Bildes selbst und dessen eigene Beschaffenheit. Deshalb sieht der Geist, der sich als Bild Gottes erkennt, auf sein Urbild und wendet sich zu ihm um. Seine eigene Einheitskraft zeigt ihm „*jenes Eine*".

Ein Kenner der Philosophiegeschichte mag an dieser Stelle sagen: Das ist doch reine Einheitsmetaphysik! Einheitsmetaphysik neuplatonischer Herkunft! Das ist gewiß nicht falsch, aber durch den Gebrauch des Begriffes „Metaphysik" wird die Hauptsache ausgelassen, die existentielle Erfahrung, auf die es vor allem ankommt. Sie hat für den Neuplatoniker wie für den Christen großes Gewicht; weil der Christ in dem Denkmodell des Neuplatonikers ein Fundament für diese Erfahrung findet, kann er in ihm auch Wahrheit finden. Es bestehen natürlich wichtige Unterschiede im Bereich der Lehre, aber vielleicht sind sie in der Kontemplation nicht so schwerwiegend wie in der dogmatischen Auseinandersetzung.

⁶ EBD. (h V, S. 78, Z. 24 – S. 79, Z. 4):

„Utitur autem hoc altissimo modo mens seipsa, ut ipsa est Dei imago; et Deus, qui est omnia, in ea relucet, scilicet quando ut viva imago Dei ad exemplar suum se omni conatu assimilando convertit. Et hoc modo intuetur omnia unum et se illius unius assimilationem . . ."

Die Abgrenzung des christlichen Glaubens gegen die neuplatonische Philosophie hat scharf den Unterschied der personalen Offenbarungs- und Erlösungsreligion für alle – als Gemeinschaft der zu Erlösenden und der Erlösten in der erbarmenden Liebe des göttlichen Erlösers – gegen die elitäre Mystik herausgestellt. Die Polemik der Heiden gegen die Christen hat ebenso wie die Polemik der Christen gegen heidnische bzw. häretische Positionen zwangsläufig zu Überspitzungen geführt. Weil nun aber in einer scharfen Spitze kein Platz für die Fülle des Ganzen zu finden ist, wegen der einschränkenden Enge zumindest diese Fülle nicht mehr erkennbar bleibt, so werden die Mißverständnisse, falschen Vereinfachungen und Vorurteile unvermeidlich. Prinzipiell hat sich daran bis heute nichts geändert.

Es mag zutreffen, daß „es für Porphyrios erwiesen war, daß durch gründliche Reinigung und Einübung die Soteria, das Heil der Seele, herbeigezwungen werden könne“⁷. Aber der in diesem Zusammenhang auftretende Begriff „Heilsautomatismus“ bezeichnet eben *nur* das Negative, das von christlicher Sicht aus abzuwehren ist, und nicht das Eigentümliche der neuplatonischen Mystik⁸.

W. Beierwaltes schreibt in seinem *Proklos*-Buch⁹: „In der Rückkehr zum göttlichen Einem und in der am Ende unvermittelten Einung mit ihm wirkt der Mensch selbst sein Heil.“ Diese Formulierung kann zu einer unzureichenden Interpretation führen; das existentielle Geschehen besteht ja nicht in einer Aktion und deren Wirkung. An späterer Stelle des Buches wird der Grund der vielleicht zu harten Distanzierung noch besser erkennbar; es heißt dort¹⁰: „... in dem einsamen und verborgenen Schweigen, das ohne Wort offen ist für den schweigenden Ursprung des Wortes, entfaltet also das Übermaß des Einem seine höchste Wirkkraft“. Dieser Satz ist eine genaue Beschreibung dessen, wovon Proklos handelt. Aber wenn Beierwaltes dann betont, daß „nicht das In-sich-sein des Einem in der Einung sich selbst zeigt“, sondern „das Eine sich selbst dem vergotteten Menschen abstandslos ‚zeigt‘, d. h. von sich her unvermittelt mit ihm eins ist“¹¹, dann wird wesentlich der Unterschied zum christli-

⁷ H. DÖRRIE, *Gregors Theologie auf dem Hintergrunde der neuplatonischen Metaphysik*: Gregor von Nyssa und die Philosophie. 2. Internationales Kolloquium über Gregor von Nyssa, Leiden 1976, S. 33.

⁸ Vgl. die Diskussionsbemerkung von E. v. IVÁNKA (a. a. O. S. 41) dazu: „Auf der andern Seite begegnen sich Gregor und die Platoniker in der Betonung der Notwendigkeit und Möglichkeit einer unendlichen Annäherung an das *absolutum* auf dem Wege der Gotteserkenntnis durch die Schritte des Denkens. Hier liegt die beiden gemeinsame Denkform, die sich deutlich abhebt etwa von der aristotelischen Kausalitätstheorie. Kann man das als Mystik bezeichnen?“

⁹ W. BEIERWALTES, *Proklos. Grundzüge seiner Metaphysik*: Philosophische Abhandlungen 24, Frankfurt/M. 1965, S. 325.

¹⁰ EBD. S. 365.

¹¹ EBD.

chen Gottesbegriff zur Sprache gebracht: es bedarf gar keiner willentlichen Zuwendung, keiner Offenbarung Gottes. Gerade dies ist ausgeschlossen, denn die Einung ist „unvermittelt“, „abstandslos“; es gibt keine von Gott her durch seine Liebestat geschenkte Vermittlung, Verbindung des Schöpfers mit dem Geschöpf. Fragwürdig wird die Argumentation aber, wenn Beierwaltes fortfährt¹²: „Diese Einung ist daher nicht als ein gnadenhaftes Sicheröffnen des Einen selbst zum Menschen hin zu fassen, sie ist vielmehr der Anstrengung des absprechenden Denkens und der denkenden Überwindung von Denken und Aussagen in Glauben und Schweigen verdankt.“ Offensichtlich setzt der Verfasser die *Alternative*: Entweder ist das Ganze durch die Gnade Gottes gewirkt oder es ist vom Menschen erwirkt, seiner eigenen Anstrengung verdankt!

Aber dieses existentielle Geschehen ist nicht zu beschreiben, wenn man allein von personalen Akten und ihren Wirkungen spricht. Selbstverständlich sind personale Akte darin integriert, aber es besteht nicht im Vollzug von Akten. Vielmehr geschieht in der Einung eine Umwandlung der Person (des Geistes) durch das, dem sie zugewandt ist, so daß sie zu ihrer höchsten Vollendung, gleichsam zur Blüte, gebracht wird. Allerdings wird bei Proklos auch sehr eingehend von der Selbsterkenntnis und der „obersten Energie“ der Seele gesprochen¹³. Vergöttlichung erfordert, daß alle äußeren Einflüsse abgewehrt werden, man soll allein sich selbst, d. i. der Blüte des Geistes vertrauen¹⁴. Aber dies vollendet sich nicht als Sich-mit-sich-selbst-beschäftigen, Sich-anstrengen, sondern im Stillwerden und Warten. Durch die Vorbereitung in geistiger Zucht und Anstrengung wird eine Offenheit erreicht, eine Bereitschaft für geistige Erfahrung. Es wäre doch wohl vermessen, wenn man *bestreiten* wollte, daß demjenigen, der diesen Weg geht, eine Erfahrung von dem Absoluten geschenkt werden könne¹⁵!

Trotz aller Betonung, daß Vorbereitung notwendig sei, wird die Schau selbst damit nicht zu etwas Machbarem – umso weniger als sie *wesenhaft über dem intellektuell beschreibbaren Bereich* liegt. Der Aufstieg führt zur höchsten Spitze des Geistes. Doch hier geschieht etwas Außerordentliches: Der Geist, der in Liebe dem Einen zugewandt ist, wird gleichsam trunken vom Nektar und seiner selbst nicht mehr bewußt. Die berühmte Stelle bei *Plotin* (VI 7, 35), an der dies Bild erscheint, ist möglicherweise *die ursprüngliche Quelle* für die

¹² EBD. S. 365 f.

¹³ Vgl. *In I. Alcibiadem*, ed. COUSIN 519.

¹⁴ Vgl. *De providentia*, ed. BOESE 32,2.

¹⁵ Vgl. dazu die behutsame Erwägung von V. SCHUBERT, *Plotin. Einführung in sein Philosophieren*, Freiburg – München 1973, S. 80–81: „Einzig und allein das *Warten* auf die Schau und die Einung nach so viel anstrengender und allein vollbrachter Vorbereitung . . . ließe die Feststellung zu, daß es sich bei der unio mystica plotiniana trotz aller ‚Eigenleistung‘ auch um ein Geschenk, um etwas Gnadenhaftes handelt.“

Unterscheidung der verschiedenen Betrachtungs-Ebenen an der behandelten Stelle von *De mente* 7 des Nikolaus von Kues¹⁶.

Plotin unterscheidet a. a. O. ausdrücklich im Geiste die Kraft zum Denken, durch die er auf das blickt, was in ihm ist, und die Kraft der intuitiven Aufnahme dessen, was jenseits seiner selbst ist. Die letztere ist Fundament und Bedingung für die erstere. Weil der Geist als Liebender auf Jenes hinblickt, ist er eins und kann in sich die Prinzipien des Denkens haben (vgl. ebd. 35, 22–24). So steht über dem vernünftigen Geist (νοῦς ἔμφρων) der liebende Geist (νοῦς ἐρῶν). Von ihm gilt, daß er trunken vom Nektar unverständlich (ἄφρων) ist; als Liebender ist er einfach geworden im Genießen der Sättigung (ebd. 24–26).

Die Unterscheidung der intellektuellen Prinzipienkenntnis und der begrifflich nicht mehr faßbaren Schau der absoluten Wahrheit in *De mente* 7 entspricht wohl der des Plotin von der vernünftigen Erkenntnis und jener Trunkenheit, die besser ist als nüchterner Ernst (ebd. 26–27). Freilich hat Nikolaus Plotin nicht lesen können. Doch konnte er im *Parmenides-Kommentar* des Proklos an verschiedenen Stellen die klassische Aussage des Plotin wiederfinden, so im 6. Buch (Cousin 1086), wo sie durch zwei Erkenntnisarten (positive und negative) erläutert wird. Die Negation, die der Trunkenheit zugeordnet wird, zeigt sich als erfüllt durch ein positives Element nichtbegrifflicher Art, das nicht aussagbar ist, aber sich kundgibt als existentielle Macht der Einung. – In dem nur lateinisch erhaltenen Schlußteil des 7. Buches des *Parmenides-Kommentars* hat Nikolaus an der entsprechenden Stelle eine *Marginalie* gemacht¹⁷, aus der das Folgende zitiert werden soll: „*licet divinus intellectus non cognoscat le unum, sed unitus ad ipsum inebriatus nectare quidem melius quam cognitione habet*“.

Es ist hier nicht der Ort, die Bedeutung der neuplatonischen Tradition für Nikolaus im einzelnen zu untersuchen. Unser Zitat läßt erkennen, daß ihm die existentielle Kraft der Einung, von der hier die Rede ist, als etwas sehr Wesentliches erschien: Auf dem Wege über die Prinzipienkenntnis kommt der Geist an einen jenseitigen Bereich, in dem seine höchste Kraft entflammt wird; und das ist Liebe.

Der Text aus *De mente* 7, der uns beschäftigt hat, spricht zwar nicht ausdrücklich von Liebe, aber man kann sehen, daß sie die Konzeption allein wahr macht. Dazu braucht man nur in dem unmittelbar vorangehenden Dialog *Idiota de sapientia* I zu lesen¹⁸:

„Et haec est gaudiosissima comprehensio amantis, quando incomprehensibilem amabilitatem amati comprehendit ... Haec est gaudiosissima incomprehensibilitatis

¹⁶ Dankenswerterweise hat Klaus Kremer in der Diskussion am 9. 4. 76 nach einer möglichen Beziehung zu dem „νοῦς ἐρῶν“ des Plotin gefragt.

¹⁷ Siehe die Edition von KLIBANSKY und LABOWSKY (*Plato latinus*, Bd. III, London 1953) S. 105, Nr. 13 (zu S. 58).

¹⁸ *De sap.* I (h V, S. 12, Z. 20 – S. 13, Z. 7).

comprehensibilitas et *affectuosa docta ignorantia*, cum haec scit et tamen nescit in praeciso.”

Auch unser Text beweist durch die spezifische Interpretation des Geistes als *lebendiges Bild Gottes*, daß die Selbsterkenntnis den *totalen Einsatz der Person* hervorruft: „Er wendet sich um zu seinem Urbild mit aller Bemühung, ihm ähnlich zu werden“, d. h. ihm so nahe zu kommen wie möglich.

Folgt man der reinen Konsequenz der bisherigen Betrachtungen, so sieht man, daß solches Nahekommen an das Eine grundsätzlich jedem möglich sein muß, der sich ohne Vorbehalte auf den Weg begibt und offen ist für das Geschenk der Einung. Es ist die Überzeugung der *einen* Wahrheit des Absoluten, die den Christen Nikolaus dazu bewegt, Gedanken für einen Aufstieg zu Gott zu skizzieren, die zu einer Meditation führen, welche auch für Philosophen akzeptabel sein könnte, die eigene Wege, ohne das Fundament des christlichen Glaubens, doch ohne Gegensatz gegen ihn, bevorzugen. –

Nikolaus selbst lebt in der *Tradition der christlichen Mystik*. Das schöne Bild von der funkelnden Spitze des ganz fein geschliffenen Diamanten aus dem 5. Kapitel von *De mente* wird den, der sich lebendig vorstellt, wie die Spitze, das Licht sammelnd, gleichsam als kleine Sonne strahlt (*Bild* des Ursprungs des Lichtes), gewiß an das *Fünklein* gemahnen, von dem Meister Eckhart sprach¹⁹, an den *apex mentis* bei Bonaventura u. a. Der Ursprung des Bildes von der funkelnden Spitze des Diamanten ist gewiß nicht ein Wunsch, Abstraktes zu „veranschaulichen“, sondern die Erfahrung des geistigen *Feuers* und seines Ursprungs. –

Können wir aber verstehen, daß die Gedanken von der Erkenntnis der Vernunft aus zur Schau und zu existentieller Erfahrung hin geführt werden sollen? Erst Mathematik, dann Erkenntnistheorie und schließlich ein Sprung rückwärts in das Absolute? Die Antwort könnte lauten, daß ja dadurch der suchende Philosoph angesprochen werden soll auf das höchste geistige Vermögen, den *intellectus*, und auf sein Wesen als *intellectualis natura*. Aber diese Begriffe werden von unsern heutigen Vorstellungen her wohl zwangsläufig mißverstanden. Deshalb wollen wir zur Interpretation heranziehen, was Nikolaus am Lichtmeßtage 1455 in seiner Predigt in Brixen gesagt hat. Er geht davon aus, daß ein Wesen, was geschaffen wurde, um Gott zu *lieben*, *natura intellectualis* sein muß. Denn weil Lieben nicht ohne Erkennen besteht, „muß sie auf dem Wege des Erkennens für Gott aufnahmefähig sein, damit sie die Süßigkeit des Herrn, den sie lieben soll, verkosten kann. Denn nichts Unbekanntes kann geliebt werden. Sie muß also vernünftige Natur sein; diese nämlich ist der Tempel, in dem Gott empfangen werden kann . . . Im Feuer der Liebe der vernünftigen Natur wird Gott, der die Liebe ist, empfangen“²⁰.

¹⁹ in der deutschen Predigt Nr. 20.

²⁰ Wir zitieren aus der *Predigt* (nach dem Verzeichnis von J. KOCH *Sermo* 165) nach

Nikolaus weist die Entsprechung von Lieben und Erkennen auf: Wenn der Liebende das Bild des Geliebten in sich trägt, dann verwandelt er sich in die Ähnlichkeit des Geliebten. Beim Erkennen übertragen wir das erkannte Ding in unsre Natur, damit wir es an sich und rein (*absoluta et pura*) von allem Sinnhaften frei in seiner Wahrheit erfassen. So gehört es, wenn es erkannt wird, der geistigen Natur an²¹. Lieben und Erkennen bewirken ein *Insein* ihres Gegenstandes im Subjekt: Sein im Liebenden, Sein im Erkennenden. Das bedeutet zugleich ein Ähnlichwerden des Liebenden mit dem Geliebten! Wenn nun Gott wahrhaft geliebt wird *in intellectuali amore*, dann ist Er selbst in dem Liebenden, nicht bloß ein Bild von Ihm, weil Gott die Liebe *ist*. Allein der, der die Liebe ist, ist in dem, der ihn liebt; deshalb ist auch Gott allein der Liebe volle Sättigung (*satietas amoris*).

Die „vernünftige Liebe zu Gott“ führt so zu einer wechselseitigen Weise des Inseins. Nikolaus beschreibt sie prägnant und kühn: „Wenn du ganz fein aufmerkst, siehst du daraus, wie der Geist, der Gott liebt, . . . in Gott hinübergetragen wird; und das kann nicht sein, wenn Gott nicht in irgendeiner Weise sich in ihn hinüberbegeben hat. Und weil Gott die Liebe ist, so kann der Geist nicht Gott kennen und nicht lieben. Ebenso kann es keine wahre Gotteserkenntnis geben, wo nicht die Liebe ist“²². Der Gott Liebende wird hinübergetragen in Gott (*transfertur²³ in deum*); das setzt voraus, daß Gott

Cod. Vat. lat. 1245, fol. 68^{va}–70^{va}. – fol. 68^{vb}: „Quare oportet naturam illam esse capacem dei via cognitionis, ut possit degustare suavitatem domini, quem diligere debet, cum nihil incognitum diligi possit. Unde oportet quod sit intellectualis natura; haec igitur est templum, in quo recipi potest deus secundum misericordiam et caritatem, et hoc tunc quando ipsa diligit deum. In igne dilectionis naturae intellectualis recipitur deus qui caritas est.“

²¹ EBD. fol. 69^{ra}: „Quando autem intelligimus, tunc rem intellectam transferimus in nostram naturam intellectualem, ut fiat per nos intelligibilis; tollimus enim ab ea omnia sensibilia, ut fiat absoluta et pura, ut veritatem ipsius apprehendamus, et ita fit naturae intellectualis, quando intelligitur.“

²² EBD. fol. 69^{ra}: „Unde si subtiliter advertis, mens deum amans, quem veraciter non amat ignorans, transfertur in deum; quod esse nequit, nisi deus fuerit quodammodo translatus in ipsum. Et cum deus sit caritas, non potest mens scire deum et non diligere. Ita non potest esse vera scientia dei, ubi non est caritas.“

²³ Man könnte das an dieser Stelle Gesagte interpretieren als *Entrückung* des Gott Liebenden in Gottes Liebe, das ist: in Gott, der die Liebe ist, also als mystische Einung im vollen Sinne. – Die Vulgata spricht mit den Worten „translatus est“ (*Sir* 44,16; *Weish* 4,10; *Hebr* 11,5) und „raptus est“ (*Weish* 4,11) von Henochs Entrückung. „transferre“ meint dort offensichtlich „entrücken“. Aber dies kann uns für die Interpretation unsres Textes nicht viel helfen, weil das von Henoch Gesagte *keine mystische* Vision meint, sondern sein Entrücktwerden *ins Paradies*, „so daß er nicht mehr gefunden wurde“. – Was PAULUS (*2 Kor* 12,2 f.) von sich sagt, ist prinzipiell von anderer Art als das, was über Henoch gesagt wird. – Rein *sprachlich* gesehen erlauben also die zitierten Sätze aus der Predigt Nr. 165 eine

sich zu ihm herüber begeben hat (*translatus*). Die Bewegung hinüber ist ermöglicht durch die Bewegung herüber; was der Liebende erfährt, ist durch Gott möglich geworden. Das Verhältnis dieser wechselseitigen Bewegungen ist offensichtlich *ungleich*, deshalb sagt Nikolaus ausdrücklich, wo er von Gottes Sich-herüber-begeben spricht, „in irgendeiner Weise“ (*quodammodo*). Aber in dieser Einung verschwindet jede Abgrenzung²⁴. Es ist die Hochebene, auf der das Zusammenfallen des Entgegengesetzten uns Kunde gibt von dem *einen* Absoluten.

Man spürt aber auch, daß das von Gottes Liebe Gesagte dem 14. Kapitel des Johannes-Evangeliums nahesteht. Vgl. besonders Vers 23: „wir werden zu ihm kommen und Wohnung bei ihm nehmen“. Ebenso wird man erinnert an Stellen in den Paulus-Briefen: 1 *Kor* 8,3 und *Gal* 4,9a. Die Weise der Beschreibung ist jedoch in diesen Partien der Predigt nicht an der Sprache des Neuen Testaments orientiert, weil Nikolaus das *Wesen* des Geistes, der *natura intellectualis*, aufzeigen will: Im Geiste müssen Angleichen und Ähnlichwerden zusammenfallen so wie sein Erkennen und Lieben. Denn ohne Verlangen erkennt der Geist nicht und ohne Vernunftkenntnis (*sine intellectu*) hat er kein Verlangen. „Der Geist ist also Ursprung von Vernunft und Gefühl. Der Geist ist die edelste einfache Kraft, in der Erkennen und Lieben zusammenfallen“²⁵.

Interpretation als mystische Einung im vollen Sinne, aber der weite Sprachgebrauch von *transfere* würde auch eine schwächere Bedeutung zulassen. So kann man nicht mit Sicherheit behaupten, daß Nikolaus „Entrücktwerden“ gemeint habe. Wir wollen die Frage offenlassen, denn die Problematik wird teilweise durch die unterschiedliche persönliche Stellungnahme der einzelnen zu dem, was „Mystik“ oder vorsichtiger „geistige Schau“ *genannt* wird, bestimmt. Gewiß kann man die geistige Erfahrung, in welcher der Schauende, seiner selbst vergessend, ganz erfüllt ist von dem, den er schaut (dem, was er schaut), mit guten Gründen eine „mystische“ nennen. Ich glaube allerdings nicht, daß Nikolaus an unsrer Predigtstelle das außerordentliche Phänomen im Auge hat, von dem PAULUS 2 *Kor* 12 spricht.

²⁴ Es entsteht wohl notwendig der *Anschein*, daß *die Grenzen zwischen Menschengeist und Gottes Geist zerfließen*. Dies ist zwar einerseits wahr: als Beschreibung der Erfahrung der Einung; denn selbstvergessene, anbetende Liebe kann nicht die Grenze sehen, weil sie *nur* Gott sieht. Sie ist sich dabei der eigenen Personalität nicht bewußt, obwohl diese darin gerade ihre höchste Erfüllung (*perfectio*) findet. Charakteristisch ist das Aufhören des mündlichen Gebetes; man spricht vom „Gebet der Einfachheit“. Andererseits wird aber das Bestehen der Grenze nicht in Frage gestellt, sobald der Mensch zu philosophisch-theologischer Reflektion zurückkehrt. Dies ist auch deutlich aus dem Text der Predigt zu entnehmen.

²⁵ fol. 69^{ra}: „Iterum considera, quomodo assimilare et assimilari in mente coincidunt sicut intelligere ipsius, nam mens sine desiderio non intelligit et sine intellectu non desiderat; mens igitur est principium intellectus et affectus. Mens est vis simplex nobilissima, in qua coincidunt intelligere et diligere.“

Uns kann aber vielleicht doch die Frage kommen, warum denn Nikolaus eine so starke Neigung zu philosophisch-spekulativen Erörterungen hat, wenn es um einen Aufschwung zu Gott hin geht, der nicht in abstrakter Erkenntnis verharret, sondern Vorbereitung sein soll für die so ersehnte Erfahrung der Einung? Es lassen sich dafür verschiedene Gründe anführen:

1. Seine eigene Begabung weist ihn in diese Richtung, der Weg entspricht wohl seiner individuellen Persönlichkeit.

2. Es liegt ihm viel daran, auch für diejenigen verständlich zu sprechen, die nicht ausdrücklich spezifisch christliche Glaubenssätze voraussetzen. Dieser Grund läßt sich zwar nicht direkt für die *Brixener Predigt* anführen, aber er ist ein bleibendes Motiv, das nicht bloß in *De pace fidei* vernehmlich wird: Die Weisen aller Völker bilden eine Gemeinschaft; man muß die Sprache sprechen, die von den Weisheitssuchenden verstanden wird, und das bedeutet, daß man bei dem ansetzen muß, was allen in einer vernünftigen Betrachtung einsichtig werden kann.

3. Die dritte Betrachtungsebene der Meditation erfordert innere Sammlung und Nüchternheit! Jegliche Art von Genußseligkeit, sei sie naiv oder ästhetizistisch, macht den Geist unfrei, so daß er nicht die Umwendung zu seinem Urbilde hin vollziehen kann, weil er im Genießen befangen sich selbst sucht, anstatt seiner selbst vergessen zu dem Einen hinzublicken. Der Weg über die abstrakte Theorie des Erkennens zwingt zur Selbstzucht, die bildhaften Vorstellungen, die die Sensibilität ansprechen, müssen alle zurückgelassen werden. Dies kann sehr heilsam sein! Nikolaus schrieb am 22. 9. 1452 an den Abt Kaspar Aindorffer in Tegernsee²⁶:

„Wenn wir einen schlichten, eifrigen Befolger der Gebote Gotter finden und wissen, daß er ein gläubiger Christ ist, dann glauben wir, daß er so wie Paulus zur Schau entrückt werden kann. Aber viele werden in der Entrücktheit getäuscht; es sind diejenigen, die den Bildern anhängen und eine phantastische Vision für wahr halten. Die Wahrheit ist jedoch Gegenstand der Vernunft und nur in unsichtbarer Weise zu sehen.“

Die strenge Zucht des Denkens bewahrt also vor pseudomystischen Verirrungen. Allerdings könnte man hier ein neues Bedenken anmelden: Droht nicht dem spekulativen Denken eine Gefahr eigener Art, die noch schlimmer ist als die Phantasterei? Gibt es nicht einen Genuß am dialektischen Seiltanz der

²⁶ Bei E. VANSTEENBERGHE, *Autour de la docte ignorance. Une controverse sur la théologie mystique au XV^e siècle*: Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters. Bd. XIV, Heft 2-4, Münster 1915, S. 111-113. S. 112 f.: „Si igitur reperimus simplicem zelosum mandatorum Dei observatorem et scimus eum fidelem christianum, eum ad visionem uti Paulus rapti posse credimus; sed in raptu multi decipiuntur, qui imaginibus inhaerent, et visionem fantasticam putant veram. Veritas autem obiectum est intellectus et non nisi invisibiliter videtur, de quo grandis sermo restat pro nunc, neque forte umquam satis explicabilis.“

Begriffe angesichts des Absoluten? Das würde Nikolaus gewiß nicht ausschließen. Er kennt sehr wohl das intellektuelle Vergnügen an begrifflichem Spiel, aber er erlaubt es sich nur gelegentlich *im Vorfelde* des Eigentlichen, ohne es allzu wichtig zu nehmen. Man darf freilich nicht die Augen davor verschließen, daß menschliche Bemühung als solche auch auf höchstem Niveau noch auf Abwege geraten kann. Die „Selbstverleugnung“ in der intellektuellen Zucht abstrakter Spekulation kann, in elitärem Hochmut ihrer selbst bewußt gemacht, gerade in den Selbstgenuß, also in ihr Gegenteil, umschlagen. - Aber unsere Meditation, die von der Betrachtung des Punktes den Ausgang nahm, läßt die Kunststücke beiseite. Die *Einfachheit* des Geistes steht über der Mannigfaltigkeit, also auch über der begrifflichen Dialektik, die sich auf immer neuen Wegen um die Erkenntnis der *docta ignorantia* bemüht. Die Schau des Punktes führt zum Einen; es ist sicher nicht zufällig, daß sie auch anderwärts in mystischen Betrachtungen anzutreffen ist²⁷.

²⁷ Als Beispiel sei hier genannt, was Lady JULIAN OF NORWICH in den „*Revelations of divine love*“ schrieb (1342 - [mindestens] 1413). Es heißt dort im Kap. 8 (Deutsche Übersetzung von E. STRAKOSCH, Einsiedeln 1960) „Und danach sah ich Gott in einem Punkt, nämlich in meinem Verstande. Und dieses Gesicht zeigte mir, daß Er in allen Dingen ist.“ (Neuenglische Fassung: „After this I saw God in a point, by which sight I saw that He is in all things be it ever so little.“ Zitiert von ANYA SETON, *Catherine*, London ¹¹1971, S. 512).