

SCHWEIGEN VOR GOTT

Bemerkungen zur mystischen Theologie der Schrift *De visione Dei**

von Günter Stachel, Mainz

1. Vorbemerkungen

Am 8. November 1453 stellte NvK die Niederschrift seines Buchs *De visione Dei* fertig. Er war damals 52 Jahre alt, seit fünf Jahren Kardinal, seit drei Jahren Bischof von Brixen. 1453 ist zugleich das Jahr des Falls von Konstantinopel, über den Nikolaus rasch informiert wurde. Sein am 23. September des gleichen Jahres abgeschlossenes Buch *De pace fidei* ist von diesem Ereignis mitgeprägt¹.

De visione Dei ist für die Mönche des Benediktinerklosters Tegernsee geschrieben. Mit dem Abt von Tegernsee, Caspar Aindorffer, und dem Prior Bernhard von Waging unterhielt NvK rege Kontakte. Am 1./2. Juni 1452 weilte er dort zu Besuch; auch gingen Briefe zwischen ihm und dem Abt, sowie dem Prior, hin und her². Vansteenberghes referiert in seiner Untersuchung³, was die Grundfrage der Mönche von Tegernsee war: Kann man sich durch den reinen Affekt, ohne die Vernunft, zu Gott erheben, über jene Einung hinaus, die schon durch die *synderesis* (nämlich: das ‚Urgewissen‘) bewirkt wird? Am 22. September 1452 schreibt NvK nach Tegernsee, daß es einen reinen Affekt, getrennt von aller Erkenntnis, nicht geben kann. Der Affekt wird von der Liebe geführt; die Liebe richtet sich stets auf das Gute; ohne daß das Gute in gewisser Weise erkannt ist, kann es auch nicht geliebt werden. Die Erkenntnis des absoluten Guten, die zur Liebe dieses Guten führt, erfolgt auf dem Weg über das „belehrte Nichtwissen“ (*docta ignorantia*).

* Anmerkung des Herausgebers: Das Folgende stellt eine partiell überarbeitete und ergänzte Neuauflage des Beitrags von G. STACHEL in der von ihm hrsg. Festschrift für Enomya-Lasalle, munen-musô, *Ungegenständliche Meditation* (Mainz 1979) 159–169 dar.

¹ Die ganze theologische Diskussion um den Frieden im Glauben wird dort in Kap. 1 von den „bei Konstantinopel kürzlich geschehenen Grausamkeiten“ her aufgerollt. Vgl. in der Praefatio von R. KLIBANSKY und H. BASCOUR zu h VII (1959) p. XI f. sowie die adnotationes 1 u. 2 (p. 65 f.). – Für *De visione Dei* stütze ich mich, außer der Pariser Ausgabe (1514) I, Fol. 99^r–123^v, auf die lat.-deutsche Parallelausgabe von Dupré: Bd. III, S. 93–219, sowie auf R. HAUBST, *Die Christologie des NvK* (Freiburg 1956).

² Diese Briefe sind veröffentlicht von E. VANSTEENBERGHE, *Autour de la docte ignorance*: BGPhThMA XIV/2–4 (1915) 107–221.

³ EBD. S. 18 ff.; vgl. ergänzend H. ROSSMANN, *Der Tegernseer Benediktiner Johannes Keck über die mystische Theologie*: MFCG 13 (1978) 330–352.

Wir sehen, daß die Schrift *De visione Dei* dem Vertrauen einer an bedeutenden Wissenschaftlern reichen Mönchsgemeinde auf die theologische Qualität und die praktische Bedeutsamkeit des Denkens des NvK entsprungen ist. NvK führt sie den Weg, den er andernorts umschrieben hat: „*Mystica theologia ducit ad vacationem et silentium*“⁴. (Die mystische Theologie führt zur Leerheit und zum Schweigen)⁴. Der Weg des NvK ist also nicht ein arationaler Weg, noch gelangt er über die Vernunft dazu, Gott zu erkennen. Vielmehr gilt: „Nahrung gibt der Vernunft weder, was sie erkennt, . . . noch was sie gänzlich nicht erkennt, sondern was sie (quod non intelligendo intelligit) im Nichterkennen erkennt.“⁵ Die folgenden Abschnitte suchen den mystischen Ansatz des NvK einsichtig zu machen.

2. Textanalytische Bemerkungen

Was ein Buch sagen will, ist aus seiner Sprache zu erheben.

1. Innerhalb der Sprache eines theologischen Buches ist zunächst auf den Wortschatz zu achten. Gehäuft auftretende Begriffe und Gattungen von Begriffen verdienen besondere Beachtung. Aus ihnen kann die Thematik eines Textes erkannt werden, die sich meist aus Teilthemen aufbaut⁶. Unser Text hat ein reiches, aber im ganzen Buch konsequent durchgehaltenes Vokabular. Bestimmte tragende Begriffe (Basis-isotopien) lassen sich unschwer erheben. Das Buch ist aus einem Guß; seine Teilthemen bauen das Ganze übersichtlich und durchschaubar auf, entfalten eine immer größere Intensität. Die stete Rückkehr zur gleichen Thematik, wobei ein gewisser, oft nur geringer Erkenntniszuwachs neue Formulierungen schon bekannter Aussagen ohne Themenwechsel möglich macht, läßt an das Johannesevangelium, besonders die Abschiedsreden, oder an den ersten Johannesbrief denken. Der Nachweis ist an dieser Stelle nicht zu führen. Er würde größeren Umfang erfordern, als hier zur Verfügung steht. Hingegen sollen tragende Begriffe und charakteristische Bildworte aufgelistet und in einen ersten Zusammenhang gestellt werden.

2. Sprache hat auch eine bestimmte syntaktische Struktur, aus der sich ihre größere Form aufbaut. Hierzu werden kurze Beobachtungen vorgelegt.

2.1. Das Buch handelt vom „Sehen Gottes“. Die Wortgruppe „sehen“ stellt die Basis der Aussagen her: *videre, videri, visio, visus*. Die Eigenart dieses Sehens und Gesehenwerdens zu benennen, hieße das Buch vollständig interpretieren, denn genau davon handelt es. An dieser Stelle soll nur in den Blick kommen, daß „Gott“ „sieht“ und „gesehen wird“, und daß der Autor und

⁴ *Apol. doct. ign.* N.10 (h II, S. 7, Z.26–28 u. S.8, Z.5 f.) (vgl. VANSTEENBERGHE, a. a. O., S. 14).

⁵ *De vis.* 16.

⁶ Zur Textanalyse als theologischer Methode vgl. ALEX STOCK, *Umgang mit theologischen Texten* (Zürich und Köln 1974).

seine Leser/Hörer von Gott „gesehen werden“ und ihn zu „sehen“ trachten. Da hierüber keine eindeutigen Verstandesaussagen möglich sind, haben wir es mit einem mystischen Buch zu tun; Kontemplation und Kontemplieren stehen in Nähe zur Begriffsfamilie des Sehens. Auch Gott – das griechische *theos* wird von Nikolaus (in der ihm bekannten Etymologie) von „schauen“ (*theaomai*) her erklärt –: Gott sieht, und wir werden von ihm gesehen, das ist die erste, fundamentale Einsicht.

Was aber sehe ‚ich‘? „Licht“ und „Finsternis“, „Dunkelheit“ (*lumen, obscuritas, caligo*), die „Sonne“ (*sol*), Gesichter (*facies*). Wird auch Gott gesehen? Gelänge das, so sähe ich alles, denn er ist das „Urbild“ (*exemplar*) von allem. Aber das Urbild zeigt sich mir nur im „Abbild“ oder in der „Ähnlichkeit“ (*similitudo*). Die Kategorie des „Abbildes“ oder „Ebenbildes“ spielt im Text eine tragende Rolle: beginnend mit dem „Bild“ (*imago*) der gemalten „Tafel“, die Nikolaus den Lesern übersendet und auf die er stets neu zurückkommt, bis hin zu „Jesus“, dem „Christus“, dem „Sohn“, dem „Wort“, der „Gesicht“ (*facies*) Gottes ist, „Ikone“ Gottes (*icona*), wahre *similitudo* und *imago*. Da durch ihn Gott sichtbar (*visibilis*) und verstehbar (*intelligibilis*) wird, ist er der „Mittler“ überhaupt (*mediator*).

„Verstehen“ und „Wissen“ bauen sich für Nikolaus hierarchisch auf: vegetatives, sensitives, rationales (= verstandesmäßiges) und „vernünftiges“ Sein und Erkennen bilden „Stufen“ (*gradus*). Die „Vernunft“ (*intellectus*) wird von Gott selbst (*primus movens*) bewegt, so wie die Geister, die als Beweger hinter dem Lauf der Gestirne stehen, von ihm bewegt werden (hierin ist Nikolaus Aristoteliker!). Aber zahllose Stufen höher steht das „absolute“ Erkennen Gottes, das in Jesus der Menschennatur geschenkt wurde. „Vernunft“ (*intellectus*), „Wissen“ (*scire, scientia*), „Begriff“ (*conceptus*), „Name“ (*nomen*) stehen nicht auf der Seite des „Absoluten“ (*absolutus*), sondern des „Eingeschränkten“ (*contractus*). Dieser Gegensatz (*oppositum*) ist die Grundlage, die Basis des ganzen dialektischen Denksystems des NvK, das vor allem in *De docta ignorantia* (Vom belehrten Nichtwissen) entfaltet wird. „Verstehen durch Nichtverstehen“, „nichtwissendes Wissen“ bemerkt, daß in Gott, dem „Absoluten“, dem „Unbegrenzten“ (*infinitum*) ein „In-eins-fallen der Gegensätze“ statt hat (*coincidentia oppositorum*). Dadurch ist Gott auch die *complicatio* von allem, das heißt, alles ist in ihm „eingefaßt“ oder „eingefaltet“ in höchster „Einfachheit“ (*simplicitas*) und „Einheit“ (*unitas*). In der Schöpfung wird es in die „eingeschränkte“ Seinsweise der „Kreatur“ „entfaltet“. Dieses Thema artikuliert sich in immer neuen Gegensatzpaaren. Es beginnt mit dem „Sehen“. Wenn ein Mensch *dieses* sieht, kann er *anderes* nicht „sehen“, noch „bemerken“. Nicht so das „absolute Sehen“ Gottes, das jeden Einzelnen ganz sieht und in gleicher Weise alles zumal (*omnia simul*). Mit dem Sehen sind alle göttlichen Attribute mitgemeint: „Reden“ (*loqui*), „Wirken“ (*operari*), „Schaffen“ (*creare*) und vieles andere mehr, vor allem aber auch „Lieben“ (*amare*).

Wenn nun das Erkennen nur dazu gelangt, sich als „Nicht-Erkennen“ zu

etablieren, wenn „Enthüllung/Offenbarung“ (*revelatio*) und „Glaube“ (*fides*) nur verdeutlichen, daß Gott „unendlich/unbegrenzt“ (*infinitus*), „verborgen“ (*absconditus*), „unzugänglich“ (*inaccessibilis*) ist, dann wird deutlich, daß ihn eine unübersteigbare „Mauer“ (*murus*) von unserem Denken trennt. Hinter dieser Mauer wohnt er im „Paradies“, im „Garten der Wonnen“ (*hortus deliciarum*). An dessen Eingang steht die Wache des Engels: hier wie öfter ist NvK auf biblische Schöpfungsgeschichte bezogen, nämlich auf die des Jahwisten (Gen 2 und 3), während sein Bezug zur Schöpfungslehre der Priesterschrift durch den Begriff des „Ebenbildes“ (*imago, similitudo*) und den tragenden theologischen Begriff des „Wortes“ (*verbum*) gestiftet ist; dieser letzte Begriff schlägt natürlich auch von Johannes und Paulus die Brücke zur Mystik des NvK.

Wenn schon „Begriffe“ (*conceptus*), „Namen“ (*nomina*), „Verstehen“ (*intelligere, scire*) diesseits der Mauer des Paradieses verbleiben (*citra murum*), wie gelangt man zum ersehnten „Übersteigen“ oder „Überspringen“ (*transsilire*) in den Bereich „jenseits der Mauer“ (*ultra murum*), wo der Unzugängliche wohnt? „In der Mauer“ oder „an der Mauer“ (*in muro*) befindet sich, wer in die „Dunkelheit“ (*caligo*) des „denkenden Nichtdenkens“ und des „nichtverstehenden Verstehens“ eintritt. Blind und in völliger Dunkelheit naht er sich dem „Gesicht der Sonne“, deren „absolutes Licht“ gerade als „heiligste Dunkelheit“ (*sacratissima caligo*) zu verehren ist. Das ist der Vorgang subjektiv betrachtet.

Objektiv, nämlich durch Gottes Heilsökonomie vermittelt, wird solches möglich, weil Gott dreieinig (*trinus*) ist, ohne seine „absolute Einfachheit“ (*simplicitas absoluta*) zu verlieren. Im Sohn (*filius*) wird er „verstehbar“ (*intelligibilis*) und „liebbar“ (*amabilis*). Die absolute Sohnschaft (*filiatio absoluta*) legt alle Sohnschaft aller Menschen grund. Daß Gottes Geist als „Vereinung“ (*nexus*) von Liebendem (*amans*) und Lieblichem (*amabilis*) die bewegende Kraft (*virtus motiva*) ist, die solches „wirkungsvoll“ (*efficienter*) leistet, ist wenigstens anzumerken.

Vom „Lieben“ her wird ebenfalls eine Begriffsfamilie entfaltet, aufgrund deren bildhafte Aussagen über die subjektive Seite der Anwesenheit des begnadeten Menschen im (himmlischen) Paradies möglich werden: dort wird „genossen“ (*frui*) und „verkostet“ (*degustare, gustus*), „genährt“ (*nutrire*), und zwar wird die Frucht vom Baum des Lebens (welcher Christus ist) verkostet oder die „Speise“ des Lebens (*cibus*), der Wahrheit, des Worts, nämlich: „Süße“ (*dulcedo*) und „Wonne“ (*deliciae*). All dies ist ein Liebenkönnen, weil selber Geliebt-Sein. Und es ist unvorstellbar, unsagbar und unbegreiflich – reines Geschenk für die Geliebten/Liebenden. Der *gustus* dieser Frucht ist für NvK mehr als „Offenbarung“ und „Glaube“. Immer wenn Nikolaus an diese Grenze des Aussagens stößt und die Hoffnung auf Teilhabe an Gottes Glück für den glücklichen Menschen (*felix, felicitas*) andeutet, spricht er in der platonisch-augustinischen Begrifflichkeit von „anrühren“ (*atingere*). Augustinisches Denken ist ihm auch durch Anselm von Canterbury vermittelt,

dessen Formel des Gottesbeweises im „Proslogion“ (Gott als der Größte, dessen Größeres nicht einmal gedacht werden kann) in seinem Buch häufig wiederkehrt: *id, quo maius cogitari nequit* oder *is, quo maior cogitari non potest* – Größeres kann nicht gedacht werden. Für Nikolaus heißt das allerdings, daß das Denken an sein Ende gelangt ist und dem „Schweigen“ (*silentium*) und Geliebtsein/Lieben Platz macht. Es handelt sich, wie schon gesagt, um mystische Theologie, die ihren Zirkel (*circulus*) bemerkt (sie geht immer von dem aus, was sie zu erkennen sucht) und den „Zirkel“ der Mauer des Paradieses zu überspringen trachtet, was nur in der Dunkelheit des Nichtverstehens geschehen kann, nämlich: geschenkt wird.

2.2. Unsere Bemerkungen zur Form fallen sehr summarisch aus:

1. Das Reden in Gegensätzen, durch das ein „eingeschränktes“ Verständnis der Aussagen immer wieder aufgebrochen wird, ist überaus charakteristisch für den Stil dieses Buches (wie den Stil des Autors überhaupt). Dabei wird genaueste Unterscheidung geübt, bis im Zusammenfall der Gegensätze das Dunkel des Nichtverstehens hereinbricht. Vor allem der Trinitätsglaube und die Christologie des NvK stellen für das Weitertasten im „Dunkel“ eine Art Übersprache oder „Nicht-Sprache“ zur Verfügung. Gott wird hier eben nicht „auf den Begriff gebracht“. Wer, zum Beispiel, von der Dreieinheit reden will, muß „*unum, unum, unum*“ sagen, also „dreimal eines“ (*ter unum*) sagen.

2. Durch die Kategorien des Bildes und der Ähnlichkeit geleitet, geht Nikolaus immer wieder von Konkreta aus, die das Gemeinte verbildlichen oder verähnlichen können: Das Bild des Gartens wurde schon genannt; auch der Baum begegnet wiederholt (in Gott; im Denken des Menschen und so weiter). Gott wohnt in der menschlichen Natur wie in einem Haus; Jesus ist wie die Kerze im Zimmer, die alle Wände hell macht; die „Sonne“ läutert „das Gold“ in der Erde; Bär und Honig sind nicht zu trennen, so wie die Seele und die Sehnsucht nach dem Garten der Wonnen. Der predigende NvK wendet sich an die ganze Gemeinde und doch an jeden Einzelnen, wie Gott die Einzelnen und das Universum lehrt, bewirkt, sieht und liebt. Vor allem ist es das „Bild des Allessehenden“, jenes Kunstwerk der Gotik, dessen Augen mit dem Betrachter mitgehen, auf das als Veranschaulichung stets neu zurückgegriffen wird. Diese Rede in Bildern und Ähnlichkeiten ist stilistisch einfach und sehr einprägsam.

3. Besonders charakteristisch ist (wie in den „Bekennnissen“ des Augustinus) der Überschlag des Denkens (das ein Erkennen durch Nichterkennen ist!) in die Sprache der Anbetung und des Dankes. Die Rede von Gott und Jesus in der dritten Person wechselt in die zweite Person, wird zur Anrede, dadurch vorbereitet, daß die vorausgehenden Erwägungen nur zum Teil von einem Subjekt in der dritten Person gedacht werden oder passivisch konstruiert sind. Es drängt den Autor zum „Ich-Stil“: *ich* verstehe, sehe, begreife, begreife nicht und so weiter. Vom „Bekennen“ ist es nur ein kleiner Schritt zum Lobpreis und zum Dank. Durch diese sprachliche Eigenheit (aber auch in den tragenden

Begriffen und in direkter Zitation) steht das Buch „Vom Sehen Gottes“ den Psalmen nahe, besonders einigen Psalmen aus der Gattung der Hymnen und der Weisheitslieder. Am Corpus der Paulusbriefe beeindruckt NvK weniger die denkerische, streitbare Auseinandersetzung von Galater und Römer oder die pastorale Bemühung von 1 und 2 Korinther, sondern es lockt ihn die Gnosis und die Mystik des Kolosser- und Epheserbriefs, welchen beiden Briefen Nikolaus sich nähert, wenn sein Preisen überschwänglich wird. Allerdings ist seine Nüchternheit größer als die der gnostisch-antignostischen neutestamentlichen Spätliteratur. Die größte Nähe hat er als Theologe vielleicht zum ersten Johannesbrief, dem Brief der feiernden Gemeinde, einem zugleich mystischen und praktischen Wort, so wie das Buch „Vom Sehen Gottes“ in praktischer Absicht als Anleitung zur Mystik geschrieben ist. Die Kurzformel der ganzen Theologie des Buchs steht in Parallele zu den Aussagen über Lieben und Glauben in 1 Joh 4,7–5,3. Sie findet sich im Kapitel 24: Es gibt keine „kürzere und wirkungsvollere Lehre“ als die Jesu: „Nichts anderes redest du ein (*persuades*), als zu glauben; nichts anderes schreibst du vor, als zu lieben. Was ist einfacher, als Gott zu glauben? Was ist süßer, als ihn zu lieben?“

3. Überblick über den Inhalt des Buches

NvK übersendet den Tegernseer Mönchen eine Tafel, auf der Gott als der alles Suchende gemalt ist⁷. Dieses Bild sollen die Mönche aufhängen. Sie werden, vor ihm hin- und hergehend, feststellen, daß sich jeder von ihnen einzeln und alle zugleich angeblickt finden: Am Beginn der „Praxis der Frömmigkeit“ (*praxis devotionis*) findet sich der Lernende vor Gott gestellt, der ihn und alles in den Blick faßt. Die theologische Bedeutung dieser Erfahrung wird dreifach erhoben:

1. Ist Gott schon auf dem Bild ein alles Sehender, so gilt das um so mehr für sein „wahres Sehen“⁸. Von dem auf einzelnes „eingeschränkten“ Blick erkennt die „Abstraktion“, daß er seinem „Wesen“ nach ein von den einschränkenden Bedingungen losgelöstes Sehen beinhaltet, auch wenn das dem konkreten Sehen nicht gelingt. Gottes „uneingeschränktes oder absolutes Sehen“ ist „unvergleichlich vollkommener“ (*improportionabiliter perfectior*) als der Begriff des Sehens, hinter dem seinerseits das Sehen des Bildes (*iconae*) noch zurückbleibt⁹.

2. Das absolute Sehen enthält alles, was das eingeschränkte Sehen sieht, und eingeschränktes Sehen geschieht kraft des absoluten Sehens, das in ihm gegenwärtig ist. „Jede Einschränkung ist im Absoluten (eingefaltet), denn das

⁷ *De vis.* Praef.

⁸ Vgl. den Gottesbeweis im *Proslogion* des Anselm v. Canterbury.

⁹ *De vis.* 1.

absolute Sehen ist die Einschränkung der Einschränkungen“ (*contractio contractionum*)¹⁰.

3. In Gott fallen alle verschiedenartigen Aussagen zur Einheit und Identität in eins. „Gottes Haben ist sein Sein; und Bewegen ist Stehen, Laufen ist Ruhem und so von den übrigen Attributen.“¹¹ „So kann man die ganze Theologie als kreisförmig bezeichnen (*in circulo posita dicitur*), denn das eine (göttliche) Attribut wird vom andern bestätigt.“

Der so belehrte „Bruder“ trete nun als „Kontemplator“ vor die „Ikone Gottes“. Die sinnhafte Erfahrung des allortigen Angeblicktseins wird ihn zum Bekenntnis führen, daß Gottes Vorsehung ihn umfängt. Diskursives Denken schlägt um in Anbetung: „Herr, dein Sehen ist Lieben“¹². Dein Blick läßt mich niemals aus den Augen; „möge ich – soweit möglich – ständig deiner fähiger werden (*plus capax tui*)“. Dies hängt von *similitudo* = Ähnlichkeit ab: „Im Maße der Ähnlichkeit werde ich der Wahrheit fähig sein.“ Die ganze „Mühe“ des Mystikers besteht darin, „aufmerksam allein auf dich hinzublicken und das Auge des Geistes niemals abzuwenden, weil du mich in beständigem Sehen umfängst.“ „Ewiges Leben“ ist nichts anderes, als daß mich „Gott unaufhörlich in größter Liebe bis ins Innerste anblickt“.

Nikolaus erwägt die umfassende Bedeutung des Sehens Gottes: es schenkt, „daß du von mir gesehen wirst, du verborgener Gott“¹³; es ist zugleich „Erbarmen“, „Bewegen“, „Wirken“. Wer sich Gott zuwendet – wo auch immer –, findet ihn schon vor. Die Kontemplation geschieht in Gottes Allgegenwart.

Das 6. Kapitel („Vom Sehen des Gesichts“) geht der wichtigen und schwierigen Erwägung nach, was *ich* sehe, wenn ich auf den Blick Gottes hinschaue. Gottes Gesicht (*facies*) ist „Urbild“ (*exemplar*) aller Gesichter, die sein „Abbild“ (*similitudo*) sind. Gottes Gesicht ist das „wahre“ oder „absolute“ Gesicht. So gilt: „Jedes Gesicht, das in dein Gesicht blicken kann, sieht nichts, was anders wäre oder von sich selbst verschieden, denn es sieht seine (eigene) Wahrheit“. Und Gott so sehen (und sich in seinem Gesicht finden) ist „nichts anderes als von Gott liebend angeblickt werden“. Da „der Mensch nur menschlich urteilen kann“, nämlich durch das „Glas“ der „Einschränkung“ blickt, sieht jeder Gottes Gesicht unter seiner eigenen Einschränkung: „unwillig“, „froh“, „jugendlich“, „mannhaft“, „greisenhaft“¹⁴. Gottes Gesicht ist „so vollkommen eines jedweden (Gesichts), als ob es keines einzigen andern wäre“, eine „wunderbare“, aber auch zur Demut mahnende Einsicht!

Wer in „dem Sehen des Gesichts“ fortschreiten will, muß den Begriff (*concep-*

¹⁰ EBD. 2.

¹¹ EBD. 3.

¹² EBD. 4.

¹³ EBD. 5.

¹⁴ EBD. 6. Ein Absolutsetzen solcher menschennotwendigen Einschränkungen führt zu den bekannten theologischen Mängeln und institutionellen Fehlleistungen.

tus) des Gesichts Gottes lassen, muß „Wissen und Begriff überspringen“ – die bedeutsame Formel begegnet hier zum erstenmal – muß eintreten „in ein gewisses ‚geheimes und verborgenes‘ Schweigen, wo nichts sich findet von Wissen und Begriff“¹⁵. „Das Dunkel selbst enthüllt, daß da ein Gesicht ist über alle Verhüllung hinaus (*Ipsa autem caligo revelat ibi esse faciem supra omnia velamenta*).“ Man „muß das Licht überspringen“. Dessen Auge in der Finsternis ist, „wenn er dann weiß, daß er im Dunkel ist, weiß er, daß er zum Gesicht der Sonne hinzugetreten ist . . . je größer die Dunkelheit, um so wahrer rührt er (*atingit*) in der Dunkelheit an dein unsichtbares Licht“¹⁶. – Das Folgende kann diese tiefgründige Einsicht nur noch entfalten, nicht sie überbieten.

In Gottes Gesicht sieht der Schauende alles, wird ihm alles geschenkt. Er ist ganz bei Gott „im Schweigen der Kontemplation“, und so ganz er selbst: ich soll ganz „mir selbst gehören (*meo ipsius esse*)“, um so ganz Gott zu gehören und umgekehrt. So gehorcht meine *ratio* (der Verstand) Gott, der *ratio rationum*, der „sein Wort in mich hineinzusprechen nicht aufhört“¹⁷. Gottes Blick nährt¹⁸. In ihm als dem Urbild (*exemplar*) sieht man alles: „nicht Bewegung ist außer dir, noch Ruhe“¹⁹.

In der Anrede der Danksagung wird bekannt: „. . . es gibt keinen Weg, dir zu nahen, als jenen, den alle Menschen, auch die gelehrtesten Philosophen, für gänzlich unbegehrbar und unmöglich halten . . ., du läßt dich nirgendwo sehen, als wo die Unmöglichkeit den Weg versperrt.“ Solche „Unmöglichkeit“ (*impossibilitas*), die sich als „Notwendigkeit“ (*necessitas*) erweist, läßt „den Ort finden, wo du enthüllt dich finden läßt, umgeben vom Ineinsfall der Widersprüche (*cinctum contradictorium coincidentia*)“²⁰.

„An der Pforte des Ineinsfalls der Gegensätze, die ein Engel bewacht, in den Eingang zum Paradies gestellt, fange ich an, dich, Herr, zu sehen“²¹. In diesem „Ineinsfall“ in Gott, der „die allereinfachste Ewigkeit selbst“ ist, finden sich alle Kreaturen eingeschlossen: „dein Begreifen faltet alle und jeden einzelnen ein (*conceptus tuus . . . omnia et singula complicat*)“²², in ihm fallen „*tunc et nunc* in eines in den Kreis der Paradiesesmauer“.

¹⁵ In *Doct. ign.* I, 10 wird verlangt, daß man „die Vielheit der Kreise und Sphären ausspeien“ müsse.

¹⁶ Dies alles in *De vis.* 6. Hier, wie an allen andern Stellen, erwies es sich als nötig, den lateinischen Text neu zu übersetzen; die textkritischen Verbesserungen, die in dem mir zur Verfügung gestellten Exemplar des Cusanus-Instituts Mainz enthalten sind, erwiesen sich als äußerst nützlich.

¹⁷ EBD. 7. Hier ist offenbar von einem „Wort“ die Rede, das in einem eigenen Sinn, nämlich stärker subjektbezogen verstanden werden soll, als die dogmatische Theologie das „Wort der Schrift“ bedenkt.

¹⁸ EBD. 8.

¹⁹ EBD. 9.

²⁰ EBD.

²¹ EBD. 10.

²² Zum wichtigen Begriff der *complicatio* (Einfaltung, Einrollung, Einfassung) vgl. *Doct. ign.* III, 2. Auf den christologischen Sinn der Kategorie verweist RUDOLF HAUBST, *Vom Sinn der*

Unsere Begriffe sind wohl zu unterscheiden von Gottes *conceptus*, nämlich: Gottes „Wort“. Letzteres gewährt den Eingang und Ausgang aus dem Paradies, Eingang, wenn ich auf die *complicatio* (Einfaltung) hinblicke, Ausgang, wenn ich die *explicatio* (Ausfaltung) ins Auge fasse²³.

Im *Deus absolutus* fällt alles in eines: Die „Mauer ist alles und nichts zugleich“; „Ursache und Wirkung fallen in eines“, „Schaffen und Geschaffenwerden“. Gott teilt sein Sein mit (*communicare*) und bleibt doch „*absolutus et infinitus, neque creans neque creabilis* – losgelöst und unendlich, weder schaffend noch schaffbar“²⁴. Wer so denkt, fängt an, „dich unverhüllt zu sehen und den Garten der Wonne zu betreten. Denn du bist keinesfalls ein etwas, was ausgesagt oder begriffen werden kann (*quod dici aut concipi potest*), sondern in Unendlichkeit bist du über all solches absolut übererhaben. Du bist also nicht Schöpfer, sondern unendlich mehr als Schöpfer, da ja ohne dich nichts wird noch werden kann. Dir sei Ruhm und Ehre durch unendliche Ewigkeiten“²⁵.

Im folgenden Kapitel 13 „Wie Gott als absolute Unendlichkeit erscheint“ finden sich Aussagen, die unter unserm Aspekt besonders bedeutsam sind, weil sie die Unmöglichkeit, Gott zu nennen, für ihn Begriffe zu gebrauchen, überhaupt zu wissen, wer er ist, mit großer Klarheit aussprechen. Die ersten beiden Abschnitte lauten²⁶:

„Herr Gott, Helfer derer, die dich suchen, ich sehe dich im Paradiesesgarten, und ich weiß nicht, was ich sehe, weil ich nichts Sichtbares sehe. Und das weiß ich allein: ich weiß, daß ich nicht weiß, was ich sehe, und daß ich es niemals wissen kann. Und ich weiß nicht, dich zu nennen, weil ich nicht weiß, was du bist. Und wenn mir jemand sagte, du würdest mit diesem oder jenem Namen genannt, so weiß ich daraus allein, daß er einen Namen gebraucht (*eo ipso, quod nominat, scio*), daß es nicht dein Name ist. Denn eine Grenze jeder Art von Bezeichnung durch Namen ist die Mauer, jenseits deren ich dich sehe.

Und wenn jemand einen Begriff prägte, durch den du begriffen werden könntest, so weiß ich, daß jener Begriff kein Begriff von dir ist. Denn jeder Begriff findet seine Grenze an der Mauer des Paradieses. Und wenn jemand etwas im Abbild ausdrückte und sagte, dem gemäß seist du zu begreifen, so weiß ich ähnlich, daß diese Ähnlichkeit dir nicht gemäß ist. Auch wenn jemand Vernunftensicht von dir kundtäte, um einen Weg zu weisen, daß du verstanden würdest – noch weit ist er von dir entfernt. Von all dem bist du durch die höchste Mauer getrennt. Die Mauer trennt von dir alles ab, was gesagt oder gedacht werden kann, denn du bist absolut von allem, was unter irgendeinen Begriff fallen kann.“

Welcher Weg führt dann zu Gott? Bleibt da nicht nur noch Unbestimmtheit

Menschwerdung, ‚*Cur Deus homo*‘ (München 1969) 158–164: „Christologische Leitgedanken des NvK“. „Eingerollt“ ist Christus in Gott, in Christus die Menschheit, im Menschen das Universum.“

²³ *De vis.* 11.

²⁴ EBD. 12.

²⁵ EBD. – Vgl. R. HAUBST, *Am Nichtteilnehmbaren teilhaben*: Alte Fragen und neue Wege des Denkens, Festschrift f. J. Stallmach (Bonn 1977) 12–22.

²⁶ *De vis.* 13 Der lateinische Text ist hier denkbar schlicht und eindrucksvoll formuliert. Die stilistische Anschmiebung an die Heilige Schrift, besonders des Alten Testaments, wird durch den „und“-Beginn vieler Sätze markiert: ein absichtlicher Hebraismus des NvK.

und Verwirrung (*indeterminatum et confusum*)? „Es muß also die Vernunft ohne Kenntnis sein (*intellectum ignorantem*) und in den Schatten gestellt, wenn sie dich sehen will. Was aber ist, mein Gott, Vernunft und Unkenntnis, wenn nicht belehrte Unkenntnis (*docta ignorantia*)?“ So kann nur hinzutreten, wer weiß, daß er ein „Ignorant“ Gottes ist, wer weiß, „daß man von dir nichts wissen kann, außer es werde das Nicht-Wißbare gewußt, das Nicht-Sichtbare gesehen, zum Unzugänglichen hinzugetreten“.

Anschließend zeigt NvK, daß sich die Widersprüchlichkeit im Widerspruch auflöst: „... der Gegensatz der Gegensätze ist Gegensatz ohne Gegensatz, wie das Ende der Enden unendliches Ziel (*finis infinitus*) ist.“ Gottes Unendlichkeit „ist alles, weil nichts von allem“. „Kein Name kann der Unendlichkeit beigelegt werden.“ „Unendliche Güte ist nicht Güte, sondern Unendlichkeit. Unendliche Größe ist nicht Größe, sondern Unendlichkeit und so von allem.“ Gott, die „absolute Unendlichkeit“, sei stets gepriesen²⁷.

Das Kapitel 14 zeigt, wie es möglich ist, daß Gott als *complicatio* (In-Sich-Fassung) alles faßt, ohne daß dies seiner Einfachheit und Einigkeit widerspräche. – In der Rückkehr zum „gemalten Gesicht“ wird nun die „Gestalt der Unendlichkeit“ gesehen²⁸. In ihm findet jeder sich selbst abgebildet; er ist „der lebendige Spiegel der Ewigkeit“, in dem man die Wahrheit als „das Urbild von allem und von jedem einzelnen, das ist oder sein kann“, erblickt. Wir finden NvK hier in der augustinisch-platonischen Tradition des Denkens beheimatet.

Die „heiligste Unkenntnis deiner Größe“ wird dem kostbaren Schatz im Acker verglichen. „Um so mehr rühre ich an dich (*atingo te*), je unfaßlicher ich dich, meinen Gott, auffasse.“ „Nahrung gibt der Vernunft weder was sie erkennt, . . . noch was sie gänzlich nicht erkennt, sondern was sie im Nichterkennen erkennt (*quod non intelligendo intelligit*).“ Das ist unendliche Speise für unersättlichen Hunger²⁹.

Als theologischer Systematiker geht Nikolaus im folgenden zur mystischen Theologie des Dreieinen weiter. Sie ist ein höchster Fall des Ineinsfalls (*coincidentia*). Die Möglichkeiten des Verstandes überschreiten diese Mauer nicht. „Was (das Auge) sieht, kann es weder sagen, noch verstehen.“ Es in Worten auszudrücken, machte es „eher kleiner als größer“. Nikolaus deutet ein Einswerden mit Gottes Geheimnis an, das jenseits von *revelatio* und *fides* liegt: „Die Offenbarung aber rührt nicht (*non attingit*) an den Geschmack (*gustus*). Das Ohr des Glaubens rührt nicht an die köstliche Süße.“ Solches hat Gott „denen bereitet, die ihn lieben“. „Ich aber weiß es nicht, und es genügt mir deine Gnade (Paulus!) . . ., die feste Hoffnung, daß ich, von dir geführt,

²⁷ Alle Zitate stammen aus dem Kapitel 13, dem längsten des Buches, das – über die Kurzdarstellung in diesem Aufsatz hinaus – zur vollständigen Lektüre empfohlen wird. Es erschließt die mystische Theologie dieses Mystikers und Theologen!

²⁸ EBD. 15.

²⁹ EBD. 16.

dazu gelange, dich zu genießen³⁰. Weil Gott dreieinig ist, gewährt er Verstehen, schenkt er Sohnschaft³¹. So ist Dreieinigkeit Bedingung unserer Glückseligkeit.

In den folgenden Kapiteln wird gezeigt, daß in Jesus alle Aussagen der mystischen Theologie über Gott ihre volle Konkretion gefunden haben: „*filius est medium omnium* – der Sohn vermittelt alles (Göttliche)“³². Er ist „der liebenswerte Gott (*deus amabilis*)“, der „absolute Mittler (*mediator absolutus*)“. Die Lehre von der *visio Dei* vollendet sich in der Christologie von der *visio Jesu*. Weil Jesus der „Menschensohn“ ist, ist durch den Sohn als *mediator absolutus* die Menschennatur mit Gott verbunden in absoluter Einheit. Noch einmal wird auf die Formel des Anselm zurückgegriffen: „*unio non potest esse maior* – nicht größer kann die Einheit sein“.

In Jesus gelangt das Maximitätsprinzip des Nikolaus zur höchsten Anwendung³³. Denn die Einheit der Menschennatur mit Gott in Jesus ist „die größte (*maxima*) . . . , weil sie nicht größer sein kann. Doch ist sie nicht die schlechthin größte (*simpliciter maxima*) und unendliche“, denn das gilt nur von der göttlichen Einheit des Dreieinen selbst³⁴.

Das Menschliche an Jesus macht ihn zum „Abbild göttlichen Wesens“, das uns den Erkenntniszugang eröffnet. Auch Jesus, „Wahrheit zugleich und Bild“, ist „innerhalb des Paradieses“³⁵. Über ihn erhalten wir – in der „Demut“ – Zugang zum Paradies, wo er uns „als Baum des Lebens“ speist³⁶. Es gibt keinen Weg zum Vater, außer durch Jesus. Gott hat in Jesus die Menschheit an sich gezogen und vermag nun alles an sich zu ziehen. Mit Jesus eins, wird der Glaubende selig als „der Belebte im Belebenden“ (*vivificatus in vivificante*). Im Kapitel 22 wird bedacht, wie das Sehen Jesu ins Gesicht und Auge des Menschen, dem er begegnete, das Innerste anrührte. Er sah (wegen des ihm eigenen absoluten Sehens Gottes) nicht nur das Äußere, sondern das Wesen des Menschen. Die menschliche Vernunft bleibt von den Sinnenbildern abhängig. Die göttliche Kraft des Sehens Jesu ist hingegen vollkommen unabhängig. Sein Erkennen ist in seiner Menschheit „wie eine Kerze im Zimmer . . . , die die ganze Haus erleuchtet, je nach der Entfernung mehr oder weniger“.

In Jesus als Urbild der Erleuchtung, dem „Quell des Lichts“, wird das „Wort Gottes gesehen, das ist die Wahrheit, die jede Vernunft erleuchtet“. Für Nikolaus gibt es keine Erleuchtung ohne Jesus!

Zum Verhältnis von Kontemplation und Tod macht Kapitel 23 Aussagen. Augustinus kannte einen Priester, der (in der Versenkung) „den belebenden

³⁰ EBD. 17.

³¹ EBD. 18.

³² EBD. 19.

³³ Vgl. R. HAUBST, *Die Christologie des NvK*, 150 f., 209 f.

³⁴ *De vis.* 20.

³⁵ EBD.

³⁶ EBD. 21.

Geist zurückzog und wie tot schien“. Das ist, wie wenn „die Kerze ihre Strahlen in das Zentrum ihres Lichts zurücknahme . . ., ohne sich vom Zimmer (das sie erleuchtet hat) zu trennen“. In diesem Bild wird das Geheimnis des Todes Jesu in der Versenkung des Kontemplierenden abgebildet: Der getötete Jesus erscheint leblos und lebt doch; es erscheint seine wunderbare Macht zwischen Tod und Auferstehung, Belebung wegzunehmen (und also zu sterben) und sie zu geben (und also aufzuerstehen). Tod und Auferstehung sind für den Mystiker Nikolaus relativ im Hinblick auf die Verfügungsgewalt Gottes in Jesus.

Dieser Jesus läßt uns „das Wort des Lebens kosten“, von dem niemand mehr lassen kann, wie der Bär nicht den Honig läßt. Der Tod kann das Band der Liebe nicht brechen. „Durch den Tod deines Leibes hast du gezeigt, daß die Wahrheit das Leben des vernünftigen Geistes ist“³⁷. Die Vernunft muß „aufmerksamst auf jene innere Lehre des höchsten Meisters hören“. Hörend wird der Mensch vollendet; das Wort wirkt von innen: „In deinem Lichte sehe ich das Licht (Ps. 35, 10) meines Lebens“ – man beachte die kleine, aber wichtige Hinzufügung zum Psalmenzitat: „meines Lebens“. Das Wort Gottes wird innen gefunden, man muß es „nicht außen suchen“. „Das Wort mehrt den Glauben, indem es ihm sein Licht mitteilt.“ Nur Glauben ist gefordert und Lieben – eine, wie Nikolaus sagt, angenehme und leichte Sache, das „sanfte Joch“, von dem Jesus spricht (Mt. 11, 30). In Jesus stiftet Gott nun auch die Vollendung. „Angetraut hat er sich diese (Menschen-)Natur, in welcher zu ruhen er erwählt hat als in einem Haus“; das bedeutet: Gottes Wahrheit wird nur in der vernünftigen Natur als solche erfaßt³⁸! Im folgenden postuliert Nikolaus einen mystischen Altruismus. Wer Gott bestmöglich anrühren will (*attingere*), muß anderen enthüllen, was er selbst geschaut hat. „Es offenbaren sich wechselseitig ihre Geheimnisse die Geister, die voll Liebe sind.“ Alles Irdische und Himmlische dient nur dem Fortschritt im Erkennen. Es gibt „keine andere Aufgabe . . ., als dich zu suchen und zu enthüllen, was sie von dir erfahren“.

Das Letzte freilich ist wie eine Anwendung von Gewalt: „Du reißt mich weg, so daß ich über mir selbst bin und vorausblicke auf den Ort der Herrlichkeit, wohin du mich einlädst.“ „Kein Geheimnis behältst du (für dich) . . . Alles gewährst du mir, dem ganz Erbärmlichen, den du aus nichts geschaffen hast“. So kann der Beter die Welt lassen, „von dir gezogen, daß ich angezogen (von dir) von dieser Welt gelöst werde und dir verbunden werde, dem losgelösten Gott (*Deo absoluto*) in der Ewigkeit herrlichen Lebens. Amen“.

³⁷ Ebd. 24. Gemäß seinem Maximitätsprinzip zeigt NvK in subtilen Gedankengängen, wie über Vegetatives, Sensitives, Imaginatives, über schlußfolgernd denkendes und vernünftiges Vermögen (welches letzteres nur noch vom ersten Bewegter abhängt) hinaus Vollkommenheit für den Geist nur erreichbar ist, „wenn er sich im Glauben dem Worte Gottes unterwirft“.

³⁸ Ebd. 25.

4. Analogien zwischen der Mystik des Nikolaus von Kues und des Za-Zen

Die Gedanken des NvK mußten (in aller Kürze) in ihrem Kontext dargestellt werden, damit sie Basis eines verständigen Gesprächs über die „ungegenständliche Kontemplation“ sein können. Nikolaus wollte der Versöhnung der Religionen dienen, besonders der Versöhnung mit dem Islam, indem er aufwies: „Er (Christus) ist das anmutvolle Antlitz, ‚in dem alle Völker Ruhe finden‘ und ‚gesegnet werden‘ (Gen 12, 12)“³⁹. Wer Jesus nicht kennt, kann das „wahre Glück“ nicht erlangen⁴⁰. Eine von Jesus abgelöste Meditation hat Nikolaus nicht anzubieten. Aber das Wie seines mystischen Wegs zeigt große Ähnlichkeit zum *munen musô*⁴¹.

Einzelne Elemente, die im Vorausgehenden im Kontext zitiert wurden, sind nun diesem „anderen Denken“ zu vergleichen:

- Theologisches Denken ist ein Zirkel: es ruht in sich, entfaltet keinen Erkenntnisfortschritt, geht in sein Eigenes zurück.
- Der Glaubende soll leer werden von sich selbst, immer offener für Gott. Gottes Wort ist innere Nahrung, man braucht nichts mehr „von draußen“.
- Kontemplation ist eine Aussonderung. Ich verbleibe darin, nur aufmerksam auf Gott zu blicken, weil ich von ihm angeblickt werde.
- Diese Kontemplation geschieht ohne Namen und Begriffe; sie schreitet nicht denkend voran, sondern verbleibt in „geheimem und verborgenem Schweigen, ohne Wissen und Begriff“⁴². Begriffe sind weit entfernt von Gott: „jeder Begriff von Gesicht ist minder als dein Gesicht, Herr“⁴³.
- Es kommt darauf an, dorthin zu gehen, wo man sich als schon immer angeblickt vorfindet; vor dem „absoluten Gesicht“ nicht mehr zu denken, sondern zu schweigen; im Dunkel zu verweilen; sich der Sonne zu nähern, ohne zu sehen – das ist Za-Zen im Sinne des NvK. Für dieses christliche Za-Zen wäre besonders das Kapitel 6 unserer Schrift als theologische Richtschnur geeignet.
- Daß Gott nur gesehen wird, wo die Unmöglichkeit den Weg versperrt, und daß solche Unmöglichkeit als Notwendigkeit erkannt wird, ist eine Argumentation, die Nähe zum Nichtdenken des *koan* zu haben scheint.
- Die Rede von der Mauer, vom Ineinsfall der Widersprüche oder Gegensätze, zum Beispiel von „Ursache und Ziel“, das „alles und nichts zugleich“ ist der Weg negativer Theologie von Christen, der sich mit Aussagen über das *kensho* (= die Wesensschau oder Erleuchtung) und seine Wirkungen am

³⁹ *Cribr. Alch.* I, 19, zitiert nach R. HAUBST, a. a. O., S. 130.

⁴⁰ *De vis.* 21.

⁴¹ *munen musô* = nicht Gedanke, nicht Begriff; nämlich Vollzug der ungegenständlichen Meditation.

⁴² Ebd. 6. Nikolaus von Kues steht natürlich in der Tradition des Dionysius Areopagita.

⁴³ Ebd. 21.

ehesten vergleichen läßt. Ergebnisse eines Denkens des Nichtdenkens, das mit Gott und Jesus auf das Äußerste ernst macht, begegnen einem Denken des Nichtdenkens im Buddhismus, das, von außen und töricht gewürdigt, für atheistisch gehalten wird, in Wirklichkeit aber mit der äußersten Diskretion beginnt, die in der negativen Theologie, ausgehend von einer Fülle von Aussagen, erst gewonnen wird. Man bedenke, daß Atheismus in der Sicht der Hl. Schrift eine Praxis ist, nicht eine Theorie oder ein System von Aussagen oder von Nichtaussagen. – Wie kann man den Läuterungsweg des Za-Zen als atheistische Praxis verstehen?

- Eine Aussage des Kapitels 13 befindet sich in vollkommener formaler Analogie zu einem Wort des Rinzai, das sich bei Daisetz Teitaro Suzuki zitiert findet. Bei Nikolaus heißt es: „. . . ich weiß nicht, dich zu nennen, weil ich nicht weiß, was du bist.“ Dies ist gesprochen – wohlgemerkt – aus der paradiesischen Erfahrung größter Nähe, der die tiefe Stille, das *zanmai* des Zen, entspricht. Rinzai sagt: „Ich begegne (ihm) und kenne (ihn) doch nicht, ich spreche (mit ihm) und weiß doch (seinen) Namen nicht“⁴⁴. Das Nicht-Kennen und Nicht-Nennen als Zeichen höchster Nähe und größter, diskreter Weisheit ist ein Signum jedes Wegs der Mystik (und des tiefen Denkens!), der sich seinem Ziel genahat hat. Im europäischen Raum findet sich dieses Nicht-Nennen zuerst in einem großartigen Wort des Heraklit von Ephesus: „Eines, das allein Weise, das genannt werden nicht will und doch will mit dem Namen des Zeus“⁴⁵. Das ist den göttergläubigen Zeitgenossen des Heraklit gewiß als Atheismus erschienen. Sind diejenigen weiser, die die Übung der Meditation des Schweigens ohne Gedanken und Begriffe als „Verrat“ bezeichnen?
- Das Ziel der Kontemplation wird „geschenkt“, nicht erreicht. Der Preis dafür ist „Demut“, Preisgabe des „Hochmuts“. Das Denken geht seinen Weg zuende. Nikolaus kennt kein arationales Schweigen, denn er ist ein großer Denker und gibt der Vernunft (*intellectus*) den höchstmöglichen Rang. Aber sein Denken geht in die Stille ein, wird „gestilltes Denken“ angesichts einer Größe, die durch Denken und Reden nur verkleinert würde: eine Demut, die sich bereits im Psalter ausspricht: „Ich gehe nicht um mit großen Dingen, die mir zu wunderbar sind. Meine Seele ist still geworden in mir, wie ein gestilltes Kind bei seiner Mutter“ (Ps 131), – nämlich still in der nur noch schauenden Liebe, die Gott anschaut, ohne ihn zu begreifen, und die in der Liebe des Säuglings zur Mutter wunderbar abgebildet ist.
- Nirvana heißt „erloschenes Feuer“. Es sollte nicht mit dem aristotelisch-thomasischen Nichts verwechselt werden.

⁴⁴ Zitiert bei D. T. SUZUKI: *Zen-Buddhismus und Psychoanalyse* (hrsg. v. E. FROMM, D. T. SUZUKI, R. DE MARTINO (*Zen Buddhism and Psychoanalysis*, 1960); [deutsch: Frankfurt 1972, 59].

⁴⁵ Zitiert nach: H. DIELS, *Die Fragmente der Vorsokratiker*: Heraklit, Fragment Nr. 32 (Übersetzung von mir).

In Kapitel 23 vergleicht NvK den Mystiker und den gekreuzigten und gestorbenen Jesus mit „der Kerze, die ihre Strahlen in ihr Zentrum zurücknimmt“. So vom Leib getrennt, ist die belebende Seele von diesen doch nicht „schlichthin getrennt“ (*simpliciter separata*). In Tod und Auferstehung Jesu zeigt sich die göttliche Macht, Unsterblichkeit anzuziehen, freilich nicht zu einem Leben, von dem sich Aussagen machen ließen „außerhalb der Mauer“. Auch über den „Glückseligen“, den *felix*, muß in der Form des „Ineinsfalls der Widersprüche“ gesprochen werden⁴⁶ „Bewegung in der Ewigkeit ist Ruhe“⁴⁷. Es wäre besser, die Hoffnung auf Auferstehung nicht in falscher Polemik gegen andere Arten der Hoffnung zu zerreden, sondern sie in ihrem umwerfend radikalen Anspruch aufrechtzuerhalten!

In dem charakteristischen Gebrauch der aus platonisch-augustinischer Tradition übernommenen Vokabel „anrühren – *atingere*“ schwingen Elemente mit, die das Zen in der Lehre vom *zanmai* benennt: „in der Dunkelheit das unsichtbare Licht anrühren“⁴⁸.

Eines ist jedoch „als Unterscheidendes“ zu beachten: Das Schweigen und die Dunkelheit des NvK sind kein Versinken in die Finsternis (Offertorium der Totenmesse), sondern ein Durchfinden zur Speise des Wortes, die der Baum des Lebens gewährt. Dieses Schweigen geschieht in der gläubigen Einheit des Sohns mit dem Vater, die Gottes Geist wirkt, womit freilich wieder „Konzepte“ genannt sind, die der Läuterung des „Ineinsfalls der Gegensätze“ bedürfen.

⁴⁶ *De vis.* 21. „De felice verificantur contradictoria, sicut de te Jesu . . .“

⁴⁷ Ebd. 8.

⁴⁸ Ebd. 6.