

NIKOLAUS VON KUES IM GESPRÄCH MIT DEN TEGERNSEER MÖNCHEN ÜBER WESEN UND SINN DER MYSTIK

Von Margot Schmidt, Eichstätt

Das stattliche Schrifttum und die Bibliothek des Kardinals Nikolaus von Kues sprechen für den weitgespannten Bildungshorizont, für die Kraft eines vielseitigen, mit Weltoffenheit und kritischem Denken ausgestatteten Geistes, der in einer Epoche kirchlicher Auseinandersetzungen und Reformbestrebungen als Kirchenführer selbst tatkräftig mitwirkte und, wenn es sein mußte, leidenschaftlich in die Kämpfe eingriff. Bei allen Aktivitäten und höchst differenzierten Wissensaneignungen zielte sein ganzes Bestreben dahin, in einer Zeit mit immer neuen Erkenntnissen, deren größtmöglichen Radius bis an die äußerste Grenze hin zu verlegen, um von ihr aus das vornehmste Ziel menschlichen Wissens aufzuzeigen, nämlich: welchen Einsatzes es bedarf, über die *complexio oppositorum*, dem Ineinander von Gegensätzen, aus dem Spannungsfeld von Vielfalt und Einheit zur Schau Gottes, das heißt, zu einem lebendigen Leben aus und mit Gott zu gelangen. Dieses höchst bewegliche gedankliche Ringen im unermüdlichen schriftstellerischen Tun, für das er sich die Muße neben den vielen praktischen Amtsgeschäften auf seinen Reisen eines päpstlichen Legaten durch Deutschland, die Niederlande und Österreich und als Diözesanbischof von Brixen abringen mußte, pries Giordano Bruno, wie bekannt, am Ende seiner Wittenberger Gastprofessur 1588 in überaus verehrenden Worten¹:

„Die Weisheit hat ihr Haus auf sieben Säulen erbaut; es sind die sieben Wissenschaften. Das Haus stand zuerst in Ägypten, dann in Persien, dann in Indien, dann in Italien; jetzt steht es in Deutschland. Die Deutschen sollen nicht glauben, daß ich ihnen schmeicheln will. Aber seit das Reich zu ihnen gekommen ist, findet man hier mehr Genie und Kunst als bei anderen Völkern. Wer war in seinen Tagen Albert dem Großen vergleichbar, wer dem *Cusanus*, der, je größer er ist, um so weniger zugänglich ist? Hätte nicht das Priesterkleid sein Genie da und dort verhüllt, ich würde anerkennen, daß er nicht dem Pythagoras gleiche, sondern ein größerer sei ... Gebe Gott, daß die Deutschen ihre Kraft erkennen und den Sinn auf große Dinge richten ...“

Diese großen Dinge, um derentwillen der Kueser seine philosophischen, naturwissenschaftlichen und theologischen Betrachtungen immer wieder durchdachte und schrieb, sind nichts anderes als das Sich-Einlassen auf ein schöpferisches Denken, um Unbegreifliches zu erfassen, „um so durch das Risiko einer unvorhersehbaren Vielfältigkeit möglicher Bewegungen ... zu dem Reich des Lebens“ zu gelangen². Es geht also um das wahre, lebendige Leben.

¹ *Das Werk von Nicolaus Cusanus*. Eine bibliophile Einführung, hrsg. von G. HEINZ-MOHR – W. P. ECKERT (Köln 21981) 15.

² EBD. 16. R. STEIGER, *Die Lebendigkeit des erkennenden Geistes bei Nikolaus von Kues*: MFCG 13 (1980) 167–181, beleuchtet recht eindrücklich bei Nikolaus das Abbildsein des menschlichen Geistes als *imago Dei viva*. Sie zeigt auf, wie dieser dessen Lebendigkeit mit Beispielen

Die höchste Lebendigkeit, die sich ihren Weg von innen nach außen bahnt, spiegelt sich zu allen Zeiten im mystischen Schrifttum oder im Leben des Mystikers. So nimmt es nicht Wunder, daß sich NvK in den Dienst des lebendigsten Lebens vereinnahmen ließ und in der lebhaften Auseinandersetzung des 15. Jahrhunderts über Fragen der mystischen Theologie Stellung bezog. Der Auslöser hierfür waren Anfragen der Mönche aus Tegernsee, die er um so bereitwilliger aufgriff, da dem gewandten Diplomaten und kämpferischen Bischof in kirchenpolitischen Auseinandersetzungen Europas letztlich die Erweckung und Pflege des religiösen, geistlichen Lebens und die Bekämpfung des Aberglaubens am Herzen lag als einer Erneuerung von Innen her. Der so entstandene Briefwechsel zwischen Cusanus und den Tegernseer Mönchen über Wesen, Methode und Ziel der Mystik umfaßt den Zeitraum von 1452 bis 1458. Vansteenberghé hat 1915 36 Briefe ediert. Diese Briefe sind eine Auswahl einer umfassenden Sammlung von 454 Briefen aus den Jahren von 1420 bis 1470 (Cod. lat. monac. 19697), die zum größten Teil von dem Tegernseer Abt Kaspar Aindorffer und dem Prior Bernhard von Waging, den Fragestellern und Adressaten des Cusanus, geschrieben worden sind. W. Oehl weist zu Recht darauf hin, daß „diese als Ganze noch ungedruckte Briefsammlung“ sicher noch mehr Ausbeute für die Geschichte deutscher Mystikerbriefe bieten würde³. Wir müssen uns auf die von Vansteenberghé gebotene Auswahl beschränken. Die Themen des Briefwechsels, die im folgenden mit ihren Implikationen beleuchtet werden sollen, um NvK innerhalb der Geschichte der Mystik zu verstehen, sind:

1. Die Frage über die Bedeutung von *intellectus* und *affectus* (*affectio*) in der mystischen Erfahrung, die sich zuspitzt bis zur Frage des Vorranges von *intellectus* oder *affectus* (*affectio*) und ob diese mystische Erfahrung oder Gottesschau eine mittelbare oder unmittelbare sei.
2. Die Auslegung der pseudo-dionysischen Aufstiegsformel: *ignote ascendere*, oder: *consurge ignote*.
3. Desgleichen die Auslegung des Bildes von Pseudo-Dionysius: „intrare in caliginem.“
4. Was bedeutet das Verkosten oder Vorkosten (*degustare, praelibatio*).
5. Die Frage des raptus.

Abt Kaspar Aindorffer von Tegernsee eröffnet das Briefgespräch vor dem

veranschaulicht, um so die ganze Vielfalt der Wirklichkeit in den Blick zu bringen; ferner, daß die cusanische Methode der *explicatio*, „das im Leben erstrebte Ziel, das Leben selbst“ ist (171). Die zitierten Belege dokumentieren, wie Nikolaus immer wieder das Thema der Spontaneität im Verhältnis zu Gesetz, Maß und Proportion aufgreift. Dies aber ist eine zentrale Frage in der ungeheuren Spannung der mystischen Erfahrung und einer Theologie der Mystik.

³ *Deutsche Mystikerbriefe des Mittelalters 1100–1550*, hrsg. von W. Oehl (Wien 1931, Nachdruck Darmstadt 1972) 540.

22. September 1452 mit der Frage über das Verhältnis von *intellectus* und *affectus* in der mystischen Erfahrung und präzisiert genauer⁴: „Ob die Seele ohne ein vorhergehendes oder begleitendes Denken (Einsicht) einzig durch die Ergriffenheit der Liebe (*solo affectu*), die auch die Spitze des Geistes ist (*mentis apicem*), von anderen auch Synderisis genannt, sich zu Gott hin bewegt und unmittelbar (*immediate*) zu ihm gelangen könne.“ Als Hintergrund für diese Anfrage spricht er von der darüber herrschenden Unklarheit und bemerkt fortgehend: „Es schreiben zwar viele über Mystik Theologisierende (*mistiche theologizantes*) allerhand darüber“ und beruft sich speziell dafür auf die mystische Schrift *De triplici via* des Kartäusers Hugo von Palma und auf die *Mystische Theologie* des in hohem Ansehen stehenden Pariser Kanzlers, Johannes Gerson, die in der zeitgenössischen Kontroverse eine große Rolle spielten, die aber nicht klar genug seien. Aindorffer unterstreicht:

„Ja, sogar die durch eigene Erfahrung in der mystischen Theologie Bewanderten wissen nichts Angemessenes darüber zu sagen, auch wenn das geistliche Verkosten und die Erfahrung Gottes als vollkommste und sicherste Erkenntnis Gottes empfohlen zu werden scheint, wenn gleich dabei betont wird, daß dies ohne jedes Erkennen und ganz ohne Vernunfttätigkeit und ohne vorhergehendes schlußfolgerndes Denken und Forschen geschieht. Doch ach, wie viele werden hierin getäuscht und täuschen andere! Und darum ist es höchst notwendig, bei den Weisen, Wissenden und Erfahrenen um Rat zu fragen. Aber (leider), es gibt nur ganz wenige, die hier in gesunder Weise zu Antworten verstehen.“

Im Antwortbrief vom 22. September 1452 (Brief Nr. 4) schreibt NvK an Aindorffer⁵: Aus Zeitgründen sei er nicht in der Lage, ausführlich zu antworten; er verweist zunächst auf seine Predigt über den Heiligen Geist „Sedete, donec impleamini“ (von Pfingsten 1446): „Dort werdet ihr in der ersten Erklärung etwas darüber finden, nämlich wie Liebe mit Erkenntnis zusammenfällt. Es ist unmöglich, daß der Affekt in Bewegung kommt, als allein durch die Liebe. Denn alles, was geliebt wird, kann nur als etwas Gutes geliebt werden. Niemand aber ist gut außer Gott . . .“ Ferner: „Alles, was als ein Gutes geliebt oder erwählt wird, wird nicht ohne irgendeine Kenntnis des Guten geliebt, nach dem bei Aristoteles und Augustinus belegten Grundsatz: Es gibt keine geistige Liebe ohne irgendein Erkennen. Es ist also bei jeder derartigen Liebe, mit der jemand sich zu Gott hinbewegt,

⁴ E. VANSTEENBERGHE, *Autour de la docte ignorance. Une controverse sur la théologie mystique au XV^e siècle*: BGPhTh 14 (1915) 110: „Est autem hec quaestio utrum anima devota *sine intellectus cognitione*, vel etiam *sine cogitatione previa vel concomitante*, solo affectu seu per mentis apicem quam vocant synderesim Deum attingere possit, et in ipsum immediate moveri aut ferri. Scribunt multa multi *mistiche theologizantes*, signanter Hugo de Palmis *De via triplici*, et cancellarius novus (= Johannes Gerson) in pluribus opusculis, sed non est satis quin et ipsimet in ea *mistica theologia experimentaliter edocti*, dignum quid nesciunt effari, etiam quando mentalis gustus et experimentalis de Deo commendari videtur utique cognitio eiusdem perfectissima et certissima, quamvis incognite et intellectu penitus ignorante et forte discursus rationis aut investigatio quandoque nulla praecessit. Sed hic heu falluntur et fallunt quam multi.“

⁵ EBD. 111–113.

irgendeine Erkenntnis dabei, wenn diese auch nicht weiß, was das ist, was er liebt. Es handelt sich also um den In-eins-Fall von Wissen und Nichtwissen oder ein wissendes (belehrtes) Nichtwissen. Denn wenn man nicht wüßte, was ein Gut ist, würde man nicht das Gute lieben . . . Denn das liebende Verlangen zu einem Gut zeigt dieses als etwas, das noch nicht erreicht ist (also noch nicht wahrgenommen ist). Die Bewegung des Geistes (Gemütes), das ist eben die Liebe, würde aufhören, wenn sie ihr Ziel erreicht hätte. Weil Gott ein unendliches Gut ist, läßt der Geist niemals ab von seiner Bewegung. Der liebende Geist kann also in seiner Bewegung nie aufhören, weil der Liebreiz des Geliebten (Gott) unerreichbar ist.“

„Demnach wird also der Liebende nicht ohne jede (Vor)Erkenntnis entrückt, und diese Erkenntnis schöpft er aus seinem *Anhaften* (*ex adhaesione*) an Gott nach dem Psalmisten: ‚Meine Seele hängt an Dir‘ (62, 9). Nach dem Evangelium gibt es keine Gottesliebe, die den Liebenden in Gott entrücke, außer durch den Glauben an Christus, der das geoffenbart hat, was er beim Vater gesehen hat, nämlich, daß es ein unsterbliches Leben gibt, zu dem wir gelangen können (und zwar) durch das Anhängen an das göttliche Leben in unserer Menschennatur, – (vorgelebt) im Sohne Gottes, dem Menschensohn.

Dieser Glaube nämlich, daß der Mensch so die Gottheit berühren kann, ist in dieser Welt die höchste Wissenschaft, ja, sie überragt alle Wissenschaften dieser Welt, und diese Welt wird durch diesen Glauben überwunden . . . Und weil gerade einfache, unverbildete Menschen durch das Wort zum Glauben geführt werden können, werden sie in dieser allerhöchsten Wissenschaft dieser Welt, mit der sie an Gott glauben, in die Freundschaft Gottes entrückt: ‚Die Ungelehrten erheben sich und werden entrückt.‘ Dies ist die Offenbarung, die sehr vielen zuteil wird, aber ‚*vor den Weisen dieser Welt verborgen*‘ wird, die nur das lieben, was sie in ihrer Weisheit erfassen, und die göttliche Weisheit verachten, das heißt an Gott nicht glauben. Die Gläubigen also kommen zu Erfahrung dessen, was sie glauben, und darum erreichen die Weisen dieser Welt Gott nicht, wie Johannes der Täufer sagt: ‚*Wer an den Sohn glaubt, hat das Leben, wer aber nicht an den Sohn Gottes glaubt, wird das Leben nicht sehen*‘ (Jo 6, 36). Du siehst, wie zu jeder Schau Glaube nötig ist. Glaubenserfahrung aber gewinnen wir in der Beobachtung der Gebote. Wenn wir so einen einfachen Menschen finden, der mit Eifer die Gebote Gottes beobachtet, . . . dann glauben wir, daß er wie Paulus zur Schau entrückt werden kann. Freilich, über diese Entrückung (*raptus*) täuschen sich viele, die an Bildern festhalten und einbildliche Visionen (*visionem phantasticam*) für wahr halten. Die Wahrheit jedoch ist Gegenstand der Vernunft (*objectum intellectus*) und wird nur unsichtbar geschaut, worüber jetzt noch vieles zu sagen wäre, und es könnte wohl niemals genügend erklärt werden.“

Nikolaus beendet diesen Brief mit einer Entschuldigung wegen Zeitmangels und mit dem Versprechen, ein anderes Mal eine erschöpfendere Antwort zu geben und schließt mit der indirekten Bemerkung, daß er nicht die endgültige Autorität in dieser Sache sei, denn: „Es kann nämlich jemand den anderen einen Weg zeigen, den er vom Hören als den richtigen kennt, wenngleich er ihn nicht selbst gegangen ist. Zuverlässiger jedoch kann es derjenige erklären, der aus der Schau heraus diesen Weg weitergeht (*visu per eam incessit*). Wenn ich (aber) darüber etwas schreibe und sage, ist es ziemlich ungewiß; denn ich habe noch nicht verkostet, ‚*wie süß der Herr ist*‘ (Ps 33, 9).“

Die Punkte, die Nikolaus in diesem persönlichen Bekenntnis anspricht, zeigen, daß er nicht nur sein ureigenstes philosophisches Denken mit dem Prinzip der *docta ignorantia* und der *coincidentia oppositorum* für Fragen

einer Theologie der Mystik miteinbringt, sondern, daß er auch aus der Sachkenntnis der herrschenden Mystik-Kontroverse und dem einschlägigen Schrifttum, wenn auch in sehr verkürzter Form, die gestellten Fragen zu beantworten sucht.

1. Bei der Frage über das Verhältnis von Intellekt und Affekt, die ihn fortlaufend beschäftigt, geht es ihm um den Versuch eines Ausgleichs beider Kräfte, wenn er sagt: Gott ist sowohl Gegenstand des Erkennens als auch des Liebens, die sich beide in der höchsten Kraft des Menschen, in der *mens*, im Geiste, befinden. So heißt es in einer Predigt von ihm: „Der Geist ist das Prinzip der Erkenntnis und des Affekts; er ist in seiner Einfachheit die edelste Kraft, in der Erkenntnis und Lieben zusammenfallen“⁶ als Zusammenfall vom Erkennen und Lieben. Den gleichen Gedanken präzisiert Nikolaus von Kues später, 1454 im Brief Nr. 14 an Bernhard von Waging⁷, daß „wer die Spitze seines Geistes zu jener unendlichen, allereinfachsten Kraft erhebt“, erfährt, daß „Erkennen ein Lieben und Lieben ein Erkennen ist“.

2. Diesen Zusammenfall jedoch bezeichnet er als höchste Glückseligkeit und Erkenntnis Gottes, so daß sich der Mensch diesem Ziel des Einsseins seiner höchsten Kräfte in diesem Leben nur schrittweise annähern kann. Aus diesem Grunde sprechen alle Mystiker oder Autoren von Schriften über eine Theologie der Mystik von einem stufenweisen Aufstieg bis zur Schau oder auch innerhalb der Schau. Für Nikolaus von Kues komme ich auf diesen Punkt noch zu sprechen. Diese Definition des Geistes und damit als Ausdruck einer sehr hohen Stufe der Schau – weswegen der Geist auch in diesem Einssein als „edelste Kraft“ bezeichnet wird – steht in der Tradition der ps.-augustinischen Schrift *De spiritu et anima*. Hier lautet die Definition des Geistes⁸: „Der Geist ist ein vernünftiger Geist, in dem ein

⁶ „Mens igitur est principium intellectus et affectus; mens est vis simplex nobilissima, in qua coincidunt intelligere et diligere.“ Zitiert nach E. VANSTEENBERGHE, *Autour* 56, Anm. 4.

⁷ E. VANSTEENBERGHE, *Autour* 135: „Qui igitur ad virtutem illam infinitam, unissimam et simplicissimam aciem mentis elevat, non potest negare, si felicitas est ultimum desiderabilium et cum hoc est cognoscere Deum, quin ubi est felicitas, cognoscere sit amare, et amare cognoscere.“

⁸ *De spiritu et anima* c. 10 (PL 40, 785): „Spiritus dicitur mens rationalis, ubi est quaedam scintilla tanquam oculus animae, ad quam pertinet imago et cognitio Dei. Oculus ergo animae est mens; et haec ab omni labe corporis debet esse pura, et tunc est sana. Mentis autem aspectus est ratio; intellectus vero visio. Haec omni animae necessaria sunt . . . ut aspiciat et videt.“ Die gleiche Stelle findet sich bei THOMAS CANTIMPRATENSIS, *Liber de natura rerum*, ed. H. Boese, S. 86 und vor allem bei RUDOLF VON BIBERACH, *De septem itineribus aeternitatis*, III d.2: Quid sit contemplatio, et qualiter descriptio ejus intelligatur, S. 420b, Nachdruck der Ausgabe von Peltier 1866 mit einer Einleitung . . . von Margot Schmidt, Stuttgart-Bad Cannstatt 1985; und in der mhd. Übersetzung dieses Textes, RUDOLF VON BIBERACH, *Die siblen strassen zu got*, revidierte hochalemannische Übertragung nach der Handschrift Einsiedeln 278 mit hochdeutscher Übersetzung. Synoptische Ausgabe, hrsg. und eingeleitet von M. Schmidt (Stuttgart-Bad Cannstatt 1985) 110/111. Ferner: *De sept. it.* III d. 3: „Intelligentia autem est ea vis animae,

gewisser Funke als Auge der Seele vorhanden ist, zu dem das Bild (Gottes) und das Erkennen Gottes gehört. Der Funke ist ein Bild für die Entzündung der Sehkraft der Liebe“. Ferner: „Die Vernunft oder die Einsicht (Verständnis-intelligentia) ist das Haupt des Geistes“, oder eine „Kraft der Seele, die unmittelbar Gott untersteht“, oder „die bei den Heiligen unmittelbar Gott verbunden ist; mit ihr erkennt (und liebt) der Geist in dem Maße Göttliches, als es dem Menschen möglich ist.“

3. Der Mensch ist *capax Dei* aufgrund dieser menschlichen Möglichkeit des Umganges mit Gott, sich von ihm im Berühren, Verkosten und Schauen erleuchten und von der Liebe ergreifen zu lassen, ebenso heißt es in derselben Schrift: „Die Seele ist ein adliges Geschöpf.“ Der Grund für den Adel des Menschen ist also die Schau Gottes im Erkennen und Lieben, so daß z. B. Mechthild von Magdeburg im „*Fließenden Licht der Gottheit*“ sagen kann: „Ich bin adelig und frei geboren, ich darf nicht ohne Ruhm sein, da ich Gott liebe ganz allein.“ Aus den vielen Beschreibungen ihrer Ekstasen zeigt sie in der ihr eigenen Prägnanz resumierend den Zusammenfall von Erkennen und Liebesgenuß als ganzheitlichen Akt auf: „Liebe ohne Erkenntnis, dünkt die weise Seele Finsternis. Erkenntnis ohne Genuß, dünkt sie eine Höllenpein. Genuß ohne Tod, kann sie nie genug beklagen.“

Die zitierten Texte aus *De spiritu et anima* sind Bestandteile des bereits im 13. Jh. kompilierten Mystik-Traktates *De septem itineribus aeternitatis* des Rudolf von Biberach. Von den über 100 nachgewiesenen Hss. stammt eine Hs. aus dem Kloster Tegernsee, Cod. 18412, Fol. 127^{ra}–183^{vb}. NvK kann den Text aber auch aus den Hss. aus Trier, Basel, Florenz und Padua kennengelernt haben. Mit anderen Worten, nicht allein die von NvK erwähnten Mystik-Texte bilden den Hintergrund für seine Ausführungen, sondern auch die systematisierte Kompilation eines mystischen Aufstiegschemas des Rudolf von Biberach, deren Vorzug darin besteht, wichtige Texte aus der Geschichte der christlichen Mystik seit Origenes, also vom 2. Jh. an bis zum 13. Jh. von über 40 Autoren übermittelt zu haben. So nimmt es nicht Wunder, daß gerade dieser Mystik-Traktat als Grundlage

quae supponitur Deo immediate, qua de Divinis, quantum homini possibile est, cognoscitur.“ EBD. 422a und 398a: *Prol. d. IV*: „caput nostri spiritus est intelligentia, quae in viris sanctis immediate conjungitur Deo.“ EBD. die gleichen Stellen im mhd. Text, EBD., S. 18/19 und S. 114/115.

⁹ Die Zitate Mechthilds werden nach der bevorstehenden Ausgabe „*Das Fließende Licht der Gottheit*“ von Mechthild von Magdeburg nach der Einsiedler Handschrift und der gesamten Überlieferung, hrsg. von Hans Neumann, zitiert. Da diese Ausgabe auch die Seitenzählung der alten Ausgabe von P. Gall Morel (Darmstadt 21969) mit aufführt, zitiere ich formal auch M(orel), aber mit der neuen Lesart von H. Neumann. Für das außerordentliche Entgegenkommen, aus dem fertigen Textmanuskript die verwendeten Zitate angleichen zu dürfen, möchte ich Prof. Neumann aufrichtigst danken. M 39, 1f.: „Ich bin edel *geborn* und vri, ich müs nit ungeerot sin, des ich alleine minne“ (II, 19). M 10, 5 u.: „Minne ane bekantnisse dunket die wisen sele ein vinsternisse, bekantnisse ane gebruchunge dunket si ein hellepin“ (I, 21).

für die Kontrahenten der Mystik-Kontroverse im 15. Jh. diene, indem zum Beispiel Gerson und sein Gegner Vinzenz von Aggsbach die hier überlieferten und in Frage stehenden Texte, unter anderem des Ps.-Dionysius, verwendet haben, jeder in seinem Sinne, ein Streit, in dem NvK vermitteln sollte^{9a}.

Doch zurück zur Analyse des ersten Antwortbriefes. Der Zusammenfall von Erkennen und Lieben ist für Nikolaus zugleich der von Wissen und Nichtwissen, weil er jenseits dessen geschieht, was erkannt und geliebt wird. Aber dieses Unmögliche wird wegen der Transzendenz Gottes als Notwendigkeit erkannt, so daß Nikolaus sein Denksystem der „*coincidentia oppositorum*“ zum Ausgangspunkt für den mystischen Aufstieg versteht¹⁰ als Fortsetzung seiner Lehre von der „*docta ignorantia*“¹¹. Im Nachwort seiner Schrift *De docta ignorantia* bezeichnet er das „belehrte Nichtwissen“ als „ein Geschenk von oben, vom Vater der Lichter, von dem jede Gute Gabe kommt“ (Jak 1, 17) und signalisiert mit diesem Schriftwort einen Vorgang gnadenhafter Erleuchtung, der jenseits der Vernunft-erkenntnis vor sich geht. Diese auf ganz anderer Ebene sich vollziehende Erkenntnis wird im Begriff der *coincidentia oppositorum* nochmals radikalisiert und ist zugleich Ausdruck einer Erkenntniskritik der natürlichen Vernunft, welche die Erkenntnis Gottes in ihrer unendlichen Transzendenz von sich aus niemals erreichen kann. Mit dieser Formulierung wird daher nicht allein die intellektuelle Begründung für die Vernünftigkeit des Glaubens geboten, sondern auch dessen Vertiefung zu einer möglichen mystischen Erfahrung; sie steht, wie der Kardinal sagt, jedem Gläubigen offen,

^{9a} E. VANSTEENBERGHE (s. Anm. 4) weist S. 29 und S. 190f. auf die Schrift *De septem itineribus aeternitatis* hin ohne Angabe des Autors Rudolf von Biberach, er referiert vielmehr die Behauptung des Vinzenz von Aggsbach, daß dieser mystische Traktat von Gerson stammen würde. Bereits A. Combes kritisierte diese ohne kritische Beleuchtung übernommene Annahme. Gerson kannte und schätzte diese Schrift zwar ebenfalls und benutzte sie, u. a. wegen der hier überlieferten in Frage stehenden ps.-dionysischen Zitate, vor allem aus der *Mystischen Theologie* und deren Kommentatoren Thomas Gallus und Robert Grosseteste. Vgl. M. SCHMIDT, *Rudolf von Biberach, Die sieben strassen zu got*. Die hochalemannische Übertragung nach der Handschrift Einsiedeln 278 (Florentiae 1969) 35*f. EBD., Anm. 4 habe ich darauf hingewiesen, daß diese Schrift als ein allgemein bekanntes Buch selbstverständlich, auch im akademischen Bereich, gebraucht wurde. Zu der Handschriftenüberlieferung der *VII Itinera* vgl. EBD., S. 10*–21* und M. SCHMIDT, *Rudolf von Biberach, De septem itineribus aeternitatis*. Nachdruck der Ausgabe von Peltier 1866 mit einer Einleitung in die lateinische Überlieferung und Corrigenda zum Text (Mystik in Geschichte und Gegenwart. Texte und Untersuchungen I, 1) (Stuttgart-Bad Cannstatt 1985) XII–XXIX.

¹⁰ In der Verteidigungsschrift gegen Johannes Wenck von Herrenberg schreibt NvK: „Haeresim putat (sc. Wenck) esse oppositorum coincidentiam, in cuius admissione est initium ascensus in mysticam theologiam“ (*Apologia doctae ignorantiae*, h II, S. 6, Z. 7ff.). Dies hat bereits J. LENZ gesehen, *Die docta ignorantia oder die mystische Gotteserkenntnis des Nikolaus Cusanus in ihre philosophischen Grundlagen*: Abhandlungen zur Philosophie und Psychologie der Religion H. 3 (Würzburg 1923) 83f.

¹¹ Siehe im Epilog zur *Doct. ign.* (h. I, S. 163, 8–10).

denn: „die Gläubigen kommen zur Erfahrung dessen, was sie glauben“, heißt es im Brief, so daß Mystik nichts anderes ist, als daß das Glaubenswissen in der mystischen Erfahrung tiefer erkannt und sicherer wird. Zu diesem Erkenntnisprozeß im Glaubenswissen lesen wir z. B. bei Mechthild von Magdeburg infolge ihrer Entrückung und Ekstasen, daß ihr der „Glaube zur Einsicht geworden ist“ und die „Hoffnung sich in wahre Sicherheit verwandelt hat“¹². Diese tiefere Einsicht vermag keine irdische Weisheit zu vermitteln, jedoch „erreichen die Weisen dieser Welt (mit der irdischen Weisheit) Gott nicht“, betont Nikolaus und macht damit auf den Unterschied von irdischer und eingegossener Weisheit aufmerksam. – Wie aber wird diese Einsicht erworben, oder anders ausgedrückt: Was ist wichtig für den mystischen Aufstieg? Hierauf antwortet der Kardinal im besagten Brief: Die liebende Seele gewinnt diese Erkenntnis aus „dem Anhängen“ oder Anhaften (*adhaesio*) „an Gott“ unter Berufung auf Ps 62, 9: „*Meine Seele hängt an Dir.*“ Und worauf gründet wieder dieses Anhaften? Antwort: „Auf das Göttliche in unserer Menschennatur“, und zwar durch „den Sohn Gottes, den Menschensohn“^{12a}.

NvK argumentiert für den mystischen Aufstieg christologisch: Allein die Gottheit Christi und deren Versichtbarung im irdischen und im verherrlichten Christus ist für den Menschen der Weg und das Ziel der göttlichen Schau. Anders ausgedrückt: Die Schau Gottes oder eine mystische Vereinigung erfordert das Übersteigen alles nur Menschlichen, und damit alles Kontingenten, so daß die Erforschung des rein historischen Jesus nicht zu diesem Ziel führt. Dies ist ein altchristlicher Gedanke, der z. B. von Ephräm dem Syrer sehr deutlich vorgetragen wurde¹³, und mit dem auch

¹² M 181, 13f.: „Din glöbe ist worden ein *wissenschaft* und din *hoffenunge* hat sich verwandelt in ein ware *sicherheit*“. (VI, 6).

^{12a} E. VANSTEENBERGHE 112: „... per adhaesionem vite divine in nostra natura humanitatis, in filio Dei et hominis.“

¹³ M. SCHMIDT, *Das Auge als Symbol der Erleuchtung bei Ephräm und Parallelen in der Mystik des Mittelalters*: OChr 68 (1984) 27–57, bes. 37ff. Das von Nikolaus v. Kues aufgenommene pseudo-dionysische Aufstiegsschema: „derelinque omnia, sc. sensibilia, rationabilia et intelligibilia“ aus dessen *Mystischer Theologie* ist nichts anderes als der Läuterungs-(Leidens)weg der menschlichen Natur, nach dem Denkprinzip der negativen Theologie, welche die positive Theologie mit dem Aufstieg über das Leiden Christi ausdrückt, wie es der junge Nikolaus v. Kues beispielsweise in der Predigt V sagt: „Ascende per passionem et in homine Christo Deum invenire. Per humanitatem Christi ... ad notitiam et amorem deitatis ascende.“ Die passio ist ein Mittel, nicht das Ziel. Vgl. hierzu R. HAUBST, *Ein Predigtzyklus des jungen Cusanus über tätiges und beschauliches Leben*: MFCG 7 (1969) 27–33. Vgl. hierzu: E. VANSTEENBERGHE, Brief Nr. 5, S. 114: „... dicit necessarium esse quod talis *supra* omne intelligibile ascendat, ymmo *supra seipsum* ...“ Dann referiert Nikolaus, daß Ps.-Dionysius von einer doppelten Methode des Aufstiegs spricht: „accedimus ad Deum affirmative aut negative.“ Dies reicht aber noch nicht aus, denn nach seiner *Mystischen Theologie* betont Nikolaus: „*saltat supra* disunctionem usque in copulationem et coincidentiam seu unionem simplicissimum ... ubi ablacio coincidit cum posicione, et negacio cum affirmacione“; und hierzu kann kein Philosoph hingelangen, ebd., S. 115: „Unde necesse est mystice theologizantem *supra* omnem rationem et intelligen-

der Prolog des Rudolf von Biberach in *De septem itineribus aeternitatis* beginnt unter Berufung auf das Johannes-Evangelium, wo Christus spricht: „Wer zu mir kommt, den werde ich nicht von mir stoßen“ (Jo 6, 37), um, wie der Verfasser sagt, „in das Innengeheimnis Christi“ – seine Gottheit – eintreten zu können¹⁴. Der Schritt hierzu, sagt Nikolaus, ist „das Anhaften an Gott“, oder „das Anhängen an das göttliche Leben in unserer Menschennatur“. Mit dieser Aussage gibt Nikolaus gerafft eine ganze Tradition über die Lehre des mystischen Aufstieges wieder, wie sie sich in den *VII Itineria* versammelt wiederfindet. In den unendlich bewegten Aufstieg, der nie an ein Ende gelangt, wird auf den verschiedenen Ebenen oder Stufen ein Element des Festen, Beständigen, eine *stabilitas* als zeitloses Element eingeführt: das Anhaften an Gott. Dieses Anhaften – andere Ausdrücke dafür sind: äußerste Konzentration, ein sich Sammeln – ermöglicht es erst (nach einem Zitat von Hugo von St. Viktor), daß „das ganze menschliche Sehnen erfüllt wird“, daß alle falschen Bewegungen des Geistes, nämlich „die inneren Werke von Vernunft und Willen“, ausgeschaltet werden¹⁵ auf der Höhe solcher Sammlung und Konzentration – im Anhaften an das Ewige – verwirklicht sich im Menschen ein Stück Zeitlosigkeit. Die Schrift *De spiritu et anima* frohlockt darüber: „Wie wunderbar! Während unser Geist jenseits der Zeit existiert, befindet er sich dennoch in diesem irdi-

ciam, eciam se ipsum linquendo se in caliginem intrare.“ – Vgl. J. HOPKINS, *Nicholas of Cusa dialectical mysticism. Text, translation and interpretive study of De visione Dei* (Minneapolis, Minnesota, 1985) 95ff. und Anm. 521, S. 351. Eine weitere Radikalisierung des Aufstieges bis zur Schau Gottes (oder zum raptus) jenseits alles nur Denk- und Vorstellbaren und damit einer verschärften Erkenntniskritik spricht Nikolaus v. Kues aus im Anschluß an Ps.-Dionysius in seiner Schrift *De Non-Aliud I* (am Schluß): „Quando vero ad finem Mysticae pervenit theologiae, creatorem affirmat neque quicquam nominabile, neque aliud quid esse (*De myst. theol. V*). Sic tamen hoc dicit, quod non videatur ibi magni aliquid propalare, quamvis intendenti non aliud secretum expresserit undique per ipsum aliter explicatum.“ Siehe auch unten Anm. 41, 50. Danach wird für alle menschlichen Kräfte höchste Aktivierung durch geistige Nahrung verlangt, weil diese nur von Innen her mit den Kräften des Geistes und Herzens geheilt werden können, nicht durch eine systematische Heilung, sondern von den Ursachen her, nämlich der richtigen Haltung zur tatsächlichen Wirklichkeit, in der das Menschliche vom Göttlichen überformt und ganz durchdrungen wird.

¹⁴ (Wie Anm. 8) 2/3.

¹⁵ RUDOLF VON BIBERACH, *De sept. itin. aetern.* (s. Anm. 2), *Prol. d. 7*, S. 402: „... dicit Hugo, *De arca Noe morali*, *Prol.* (PL 176, 619f.): ‚Dum cor nostrum, sive spiritus noster, per desideria fluere coeperit, quasi in tot divisum est, quot sunt ea quae concupiscit. Hinc nascitur motus sine stabilitate ... ita ut semper sit inquietus spiritus noster, donec illic *inhaerere* coeperit, ubi desiderio suo nihil deesse gaudeat ...‘ Haec ille. Ex quo concluditur, quod necesse est quod spiritus humanus habeat aliquas operationes, quae maneant secundum suam substantiam ... Quod accidit, ubi sunt operationes intrinsecae intellectus et affectus, maxime quando in aeternis *figuntur* ... ut patet per (*De spiritu et anima* c. 47 [PL 40, 814]): nec mirum, cum sit spiritus humanus *supra tempus* existens in carne temporali. Dicit enim Gregorius in *Moralibus*: ‚Sublevata mens, id est, spiritus, *extra terminus temporum* ducitur, etiam cum a carne in tempore tenetur.‘“ Der gleiche Text in der aleman. Übertragung mit hochdt. Übersetzung von M. Schmidt (s. wie Anm. 3) 32/33.

schen Leibe.“ Im Anhaften wird die Seele so emporgehoben, daß nach Gregor d. Gr. „der Geist über die Grenze der Zeit geführt wird, selbst wenn er noch vom Fleische in der Zeit festgehalten wird“.

Nach dieser grundsätzlichen Feststellung des Prologs über das Anhaften als Ausdruck der Zeitlosigkeit und Teilhabe am Göttlichen im Menschen, wird die Fähigkeit des Anhaftens als notwendige Voraussetzung für die Schau an den verschiedensten Tätigkeiten und Stufen des Geistes aufgezeigt.

Die erste Straße behandelt die *recta intentio*, das richtige Strebevermögen, die Absicht. Sie ist nach Gregor d. Gr. für alle Bewegungen des Geistes „die allerverborgenste Stätte“, das heißt, der Ausgangspunkt allen Denkens und Handelns, von Verstand und Wille. Wenn sie nach Gregor d. Gr. an diesem Urgrund an den „unwandelbaren Gott *sich verhaftet*“, überschreitet sie alles Wandelbare und fühlt sich bereits in der Welt wie außerhalb der Welt in ihrer ganzen Ruhe wie zu Hause. Warum? Weil sie losgelöst von falschen Strebungen „in gewisser Freiheit über allen Dingen steht“. Daher sagt der Prophet: „*Errichte dir einen Aussichtsturm* (Jerem 31, 21), damit der Geist das Höchste betrachten kann“¹⁶. Dieses Jeremias-Zitat verwendet Gregor im 2. Buch seiner *Dialoge* in der berühmten Vision des heiligen Benedikt, um ihn als Gottesmann mit einer besonders hohen Schaukraft begnadet darzustellen.

Die zweite Straße behandelt die verschiedenen Stufen der *meditatio* – das Betrachten –, bis sich dieses in ein Schauen verwandelt. Der Grund für diese Verwandlung ist nach Hugo von St. Viktor: weil im dauernden, überaus geschulten Betrachten sich unser Verlangen (*desiderium*) stärker *an Gott verhaftet* (*fixum est*)¹⁷ und sich durch ein innerliches Leben mit Gott mehr vervollkommenet, bis daß es sich in ein Schauen verwandelt. Das gleiche lehrt Richard von St. Viktor¹⁸ und modifiziert: „Ein so in der

¹⁶ EBD. I d. 5, 408a: „Unde Gregorius (*Moralia* XXII c. 15 n. 35) dicit sic: ‚Se semel in appetitione coelestis patriae forti stabilitate animus pro intentio *figitur*, minus rerum temporalium perturbatione vexatur . . . quasi quemdam secessum petit, ibique incommutabili *inhaerens*, et mutabilia cuncta transcendens, jam ipsa transquillitate quietis suae in domo, sc. in mundo, extra mundum est . . . Unde per Prophetam dicitur: *Statue tibi speculam*, quia dum quisque speculatur summa, supereminet infimis.“ In der aleman. Übertragung (s. Anm. 8) 56/57.

¹⁷ RUDOLF VON BIBERACH, *De sept. itin. aetern.* (s. Anm. 6), II d. 6, S. 418a: „Si per studium meditationis assidue cor nostrum inhabitare coeperimus, jam quodammodo temporales esse desistimus, et quasi mortui mundo facti, intus cum Deo vivimus; tunc quidquid fortuna extra molitur, facile contemnimus, quia ibi *fixum est* nostrum desiderium, ubi mutabilitati non subjacemus.“ Ecce jam studiosa mentis meditatio in tantum se exercuit et perfecit, quod in contemplationem transivit“ (HUGO VON ST. VIKTOR, *De arca Noe morali* II c. 1 [PL 176, 635 AB]). Aleman. Übertragung (wie Anm. 8) 100/101.

¹⁸ EBD. II d. 6, S. 418a: „quod dicit Richardus: ‚Veritatem per meditationem diu quaesitam, tandem inventam, mens solet cum aviditate suscipere, mirarique cum exultatione, ejusdem quoque admirationi diutius *inhaerere*: et hoc est jam meditando meditationem excedere, et per meditationem in contemplationem transire, sicut etiam cogitatio quandoque in meditationem transit.‘ Haec ille“ (*De gratia contemplationis* I c. IV [PL 196, 68B]).

Betrachtung fortgeschrittener Geist *haftet länger* an der Bewunderung Gottes.“ Die Bewunderung bewirkt in ihrem Steigerungseffekt den Überstieg der *meditatio* zur *contemplatio*, zur Schau Gottes, so daß der menschliche Geist, der in dieser Weise (der Bewunderung) Gott anhängt, mit Paulus sagen kann: „*Unsere Wohnung ist in den Himmeln*“ (Phil 3, 20).

Auf der dritten Straße über die *limpida contemplatio* wird dieser Gedanke Richards erneut aufgegriffen und in Abhebung zur *meditatio* so präzisiert¹⁹: „Das Eigentümliche der Schau ist, der Wahrheit im Bewundern *anzuhaf*ten, die sie mit großer Freude anschaut“, d. h. Erkennen und Lieben sind hier im Anhaften vereinigt. „Das Eigentümliche der Betrachtung jedoch ist, immerdar weiter zu gehen, und nie auf etwas Bestimmtes zu verharren.“ Die Schau hat demnach gegenüber dem Betrachten einen ganz anderen überzeitlichen, ja geradezu normgebenden und damit aufbauenden Charakter. Im Gegensatz hierzu bewirkt das Verhaftetsein an nur irdischen Dingen keinerlei Glück. Dem – so führt Origenes *Super cantica* aus – ²⁰: „Wer an irdischen Dingen *haftet*, kann in diesen Dingen nur das finden, was in irdischen Dingen verborgen enthalten ist, Bitternis und Zerstörung.“

Richard von St. Viktor kennzeichnet drei Stufen der Schau im raptus mit Hilfe der Präpositionen: *in, supra, sine*: „*spiritus in spiritu, spiritus supra spiritum, spiritus sine spiritu*“, um damit einen je höheren Grad der Gottesnähe oder Liebe zu charakterisieren. Die Redeweise *in, supra, sine* ist keine metaphysische Aussage, sondern ein Ausdruck *sui generis*, um innerhalb der Theologie der Mystik die verschiedenen Grade der Entrückung in der *visio* und der damit verbundenen unüberbrückbaren Kluft zwischen dem natürlichen und dem übernatürlichen Erkennen zu verdeutlichen. Eine ähnliche Distinktion durch Präpositionen macht Richard für die höchste, die 6. Stufe der herausgehobenen, ganz von der Gnade überformten *intelligentia*, eine innere Einsicht, die *supra, praeter et contra* rationem geschieht²¹. Für diese Stufen innerhalb des raptus ist wiederum das Anhaften konstitutiv. Den ersten Grad der Entrückung, wo „der Geist im Geiste ist“, erklärt Richard mit der Gestalt des Evangelisten Johannes und sagt: „Geist in Geist sein, das heißt: in sich selbst eintreten und sich ganz in sich selbst sammeln und alles Irdische und Wohlbehagen des Leibes gänzlich vergessen.“ Haymo jedoch versteht diese Stufe anders und sagt: „Johannes ist derart im Geiste gewesen, daß er zwar von seinem Fleische nicht getrennt war, sein Geist jedoch dem ewigen Geiste *sosehr anhing*, daß er vom belehrenden

¹⁹ EBD. III d. 1, S. 420a: „Proprium est enim contemplationi, iucunditatis suae spectaculo cum admiratione *inhaerere*; meditationi vero proprium est, sua promotione semper in ulteriora tendere.“ Haec ille“ (RICHARD VON ST. VIKTOR, *De gratia contemplationis* I c.4 [PL 196, 68B]). Aleman. Übertragung (wie Anm. 8) 106/7.

²⁰ EBD. III d. 6, S. 435a: „Unde Origenes super Cantica, dicit: Qui terrenis *inhaerit*, invenire non potest, nisi quod in terrenis latet, sc. amaritudinem et dissipationem.“ Aleman. Übertragung (wie Anm. 8) 168/69.

²¹ EBD. *Prolog* d. 3, S. 397a: „... notandum est, quod spiritus noster aliquando in tantum a corpore et anima dividitur, ut spiritus *in* spiritus esse asseretur; et quandoque ut spiritus *supra* spiritum esse dicatur, et quandoque spiritus *sine* spiritu credatur (RICHARD VON ST. VIKTOR, *De gratia contemplationis* V c. 12 [PL 196, 182 ABC]). Aleman. Übertragung (wie Anm. 8), S. 14/15ff. Vgl. hierzu M. SCHMIDT, *Spiritualität als Hermeneutik*, dargestellt an den Begriffen fides-intellectus bei Rudolf von Biberach: Franz. Stud. 56 (Fs. zum 700. Todestag Bonaventuras, 1974) 283–309 bes. 289.

Geiste zu einem lehrenden Geist emporgezogen wurde. Deswegen sah er so wunderbare und tiefe Dinge“²².

Von dieser Stufe des raptus spricht NvK einmal in seiner Schrift *De visione Dei* an Hand eines Berichtes von Augustinus über einen Presbyter, der seine ganze Lebenskraft so sehr ins Geistige zurückzog, daß er tot zu sein schien, obwohl sein Leib nicht von diesem Leben getrennt war²³.

Die dritte Stufe wird am Verhalten der Königin von Saba dargestellt: Als sie Salomons Weisheit sah, „hatte sie keinen Geist mehr“. Richard erläutert diese Stelle aus dem AT (2 Chr 9, 4):

„Ein Geist hat sich selbst nicht mehr und verliert sich, wenn er von seinem Wesen in ein überkreatürliches Wesen verwandelt wird und tatsächlich seinen irdischen oder menschlichen Zustand mehr als überschreitet und durch wunderbare Verwandlung der Geist sich vom Menschlichen ins Göttliche zu verlieren scheint, so daß er nicht mehr derjenige ist, der er vorher war. Und dies ereignet sich dann, wenn er höher und vollkommener an Gott haftet (*altius inhaerere*). Denn Paulus sagt, „wer sich an Gott heftet, der wird ein Geist mit ihm“ (1 Kor 6, 17), und ein solcher tritt in die verborgene Gottheit ein²⁴. Die Voraussetzung der Gottesvereinigung ist das Gott-Anhaften, eine Bedingung, die sich auf Paulus stützt.

Die sechste Straße, die das innere Verkosten Gottes erörtert, geht nach Bernhard von Clairvaux von einer grundsätzlichen Feststellung aus²⁵: „Der geistliche Sinn ist eine Kraft der Seele, mit der wir an Gott haften und Gott genießen. Aber dieses Genießen ist ein gewisses göttliches Schmecken und eine Erfahrung. Daher leitet sich Weisheit (*sapientia*) auf lateinisch von Geschmack (*sapere*) ab.“ Innerhalb der *mens* haben die geistlichen Sinne

²² EBD. *Prol.* d. 3, S. 397 ab.: „Sed Haymo (*Expositio in Apokalypsin* I [PL 117, 950 B]), sic exponit: dicens: Johannes sic fit in spiritu, quod tamen ipsam carnem funditus non deseruit. Sed spiritui aeternitatis *adhaesit* mens ejus, et a spiritu docente assumptus fuit spiritus docentis: ideo tam mirabilia et profunda vidit.“ RICHARD VON ST. VIKTOR, *De gratia contemplationis* V c. 12 (PL 196, 132 B).

²³ *De vis.* 23, N. 103; AUGUSTINUS, *De civitate Dei* XIV, 24, 2 (CSEL XL, pars 2) 52, 17–22.

²⁴ RUDOLF VON BIBERACH, ebd.: „Richardus exponens . . . (wie Anm. 22) ut spiritus *sine* spiritus esse dicatur: „Nonne recte dicitur spiritum semetipsum non habere, quando incipit a semetipso omnino deficere, et a suo esse in supermundanum quendam, et vere plusquam mundanum vel humanum statum transire, et mirabili transfiguratione spiritus ille ab humano videtur in divinum deficere, ita ut ipse jam non ipse, eo dumtaxat tempore, quo incipit Domino *altius inhaerere*?“ „Qui autem *adhaeret* Deo *unus spiritus est*, et sic totus illud divinitatis arcanum intrat.“ Diese Stufen der Entrückung spricht Mechthild von Magdeburg in ihren autobiographischen Berichten mehrmals an, s. M. SCHMIDT, *Elemente der Schau bei Mechthild von Magdeburg und Mechthild von Hackeborn*: Frauenmystik im Mittelalter, hrsg. von P. Dinzelsbacher und D. R. Bauer (Ostfildern 1985) 127ff.

²⁵ EBD. VI d. 5, S. 467a: . . . dicit Bernardus (*Super Cantica Cant.*, *Sermo* 85 N. 8): „Mens est quaedam vis animae, qua *inhaeremus* Deo, et fruimus. Fruito autem haec in sapore quodam est Divino. Quare sapientia a sapore dicitur, sapor autem iste in gustu quodam est. Gustum autem istum nemo potest digne exprimere, nec etiam qui meretur gustare . . . dicit etiam Gregorius (*Homiliae in Evangelium II*, *Homil.* 36 N. 1 [PL 184, 1266 B]): „Suavitatem ejus non cognoscitis, si hanc minime gustatis . . .“ Aleman. Übertragung (wie Anm. 8) 292/93.

ihren Ort, was besagt, daß der Ursprung ihrer Tätigkeit, ihrer Erfahrung anderer Art ist als die der körperlichen Sinne. Sie ist so unterschiedlicher Art, daß Gregor d. Gr. sagt: „Gottes Lieblichkeit und Süße erkennt ihr nicht, solange ihr nicht das Geringste davon verkostet und erfahren habt.“ „Dieses Verkosten kann niemand mit Worten beschreiben, da es ausschließlich im Erfahren erkannt wird.“

Der *gustus* bekommt durch das außerordentliche *Anhaften*, das heißt, durch ein höheres Maß an Liebe, erkenntnistheoretischen Charakter, von der sich die Aussage Gregors herleitet: „*amor ipse cognitio est*“: Die Liebe selbst ist ein Erkennen. Oder wie Wilhelm von St. Thierry lehrt: der *gustus* „unterscheidet und beurteilt alles in einzigartiger Weise. Durch ihn bewegt und festigt und bestärkt die Seele sich und alle Sinne“. Der *gustus* als göttliche Erfahrung wird zum Aufbauprinzip aller Sinne und für das Leben der Seele überhaupt. Auf diese Weise wird der ausschließlich intellektuellen Erkenntnis und Formung ein Gegengewicht durch die Notwendigkeit und das Bedürfnis der Entfaltung seelischer Kräfte gegeben, hier über die geistlichen Sinne als Ausdruck einer stärkeren Gottesliebe. Die Vertreter dieser Richtung sind Augustinus, Gregor d. Gr., Bernhard von Clairvaux, die Viktoriner und vor allem Ps.-Dionysius und seiner Kommentatoren Thomas Gallus und Robert Grosseteste. Auf diese Letzten stützt sich vor allem NvK.

Für die Erhebung des inneren Sehens zur Schau Gottes ist nach Gregor d. Gr. wiederum das Anhaften konstitutiv. Er fragt²⁶: „Was geschieht, wenn ein Mensch sein geistliches Auge in den Glanz der ewigen Sonne *heftet* (*figit*)? Dort sieht er das lebendige Licht – das ‚lebendige Licht‘ ist später bei Hildegard von Bingen die Hochform ihrer visionären Schau, neben ihrer gewöhnlichen Schau im ‚Schatten des lebendigen Lichts‘ –, da er alles Veränderliche und alle Schattenbilder sich unterworfen und verachtet hat; er ist hier der ewigen Wahrheit *verhaftet* (*inhaeret*), und im *Anhaften* (*inhaerendo*) erhebt er sich zur Ähnlichkeit der göttlichen Unveränderlichkeit, die er dort sieht . . .“ Aus dem Prinzip der Erkenntnis, daß Gleiches nur durch Gleiches erkannt werden kann, der Geist aber ob seiner Veränderlichkeit immer in Bewegung ist, im Göttlichen aber das Paradox von Bewegung und Stehen (Ruhe), *kinesis* und *stasis* zusammenfallen, muß auch im Menschen etwas Festes vorhanden sein. Dieses Stehen oder die Festigkeit und Ruhe im Geist, die er in sich aufbauen muß, ist sein immer stärkeres Anhaften an Gott, hier auf einer sehr hohen Stufe der Erhebung, wo er nach einem langen Wege der Reinigung und Läuterung alles Veränderliche mit seinen Schattenbildern zurückgelassen hat und aus diesem gereinigten Erkennen zu einem stärkeren Gottesanhängen gelangt als Bedingung der Verähnlichung an das unveränderliche Göttliche. In diesem Prozeß der Verähnlichung als einen Schritt zur Einheit mit Gott, handelt es sich nicht allein um eine Einheit von

²⁶ EBD., VI, d. 6, S. 469b: „Unde Gregorius . . . dicit sic: ‚Plerique, contemplatione quadam retributionis aeternae, etiam prius quam spoliatur carne, hilaescent, dum in iubilo faciem Dei conspiciunt: quod fit, cum aliquis spirituales oculos in radio aeterni solis *figit*? Ibi lumen vivens videt, quia jam omni mutabilitatis vicissitudine atque obumbratione calcata, veritati aeternitatis *inhaeret*, eique *inhaerendo* quem cernit, atque in semetipsam auctoris sui inconversibilem speciem, dum recipit, assumit. Quae enim ad mutabilitatem per seipsam lapsa est, ad immutabilitatis statum immobilem videndo formatur.‘ ‚Haec Gregorius“ (*Moralia* XXIV c. 11 N. 34 [CC 143 B, 1985], S. 1213, 287–299). Dieser Stellenachweis ist gegenüber dem in meiner synoptischen Ausgabe S. 303f. – (s. Anm. 8) – präzisiert.

Sein und Wissen (Erkennen), sondern auch um eine Einheit von Sein und Wollen, eben durch das *Anhaften*, also um einen ganzheitlichen Akt. Zu diesem ganzheitlichen, lebendigen Akt gehört auch die Erfahrung der geschärften inneren Sinne. Als Beispiel für geschärfte innere Sinne als synästetischen Akt zitiert Rudolf die berühmten Worte von Augustinus aus den *Confessiones*, wo für diese hohe Stufe der Gottesliebe das *Anhaften* konstitutiv ist; wenn er sagt²⁷: „Was liebe ich, wenn ich meinen Gott liebe? Sicher liebe ich keine äußere Sache, sondern eine Art von Licht und Stimme und einen Duft und eine Speise und eine Umarmung des inneren Menschen. Dort leuchtet meiner Seele ein Licht, welches kein Raum faßt, und dort ertönt ein Wort, das keine Zeit hinwegrafft, und da duftet ein Wohlgeuch, den kein Wind verweht, und dort schmeckt eine Speise, welche keine Eßlust verringert, und dort *verhaftet sich* (*haeret*) eine Gemeinschaft, die nie unterbrochen wird. So liebe ich meinen Gott.“

Diese Möglichkeiten der Gotteserfahrung oder Schau veranlassen Rudolf, mit den Worten Richards von St. Viktor die Forderung aufzustellen²⁸, daß uns die Erkenntnis Gottes nicht allein vom bloßen Glauben her genügen soll; „es gibt auch noch das Erkennen aus der inneren (inspirierten) Einsicht, sofern wir nicht zur Erfahrung gelangen können“. Demnach unterscheidet Richard ein dreifach gestuftes Glaubenswissen: Der bloße Glaube als Sachwissen, eine Bewußtseinserweiterung des Glaubens durch innere Einsicht infolge der Inspiration, und ein noch gesteigerteres Glaubensbewußtsein aus einer wie auch immer gearteten mystischen Erfahrung, die zu einer allgemeinen Bewußtseinserweiterung führt.

Vor diesem Hintergrund versteht sich das Verlangen des Kardinals, auch wie Paulus bis „in den dritten Himmel entrückt“ zu werden (1 Kor 12, 2). Im Gespräch mit Gott erklärt er: „Ich versuchte mich der Entrückung hinzugeben (me *subicere raptui*) im Vertrauen auf deine unendliche Güte, um dich, den Unsichtbaren und eine (in diesem Leben) unenthüllte Offenbarungsvision zu schauen.“ In intellektueller Redlichkeit und Demut fährt er fort: „Wie weit ich aber gekommen bin, weißt Du. Ich weiß es nicht, und es genügt mir Deine Gnade (vgl. 2 Kor 12, 9), durch die Du mich vergewisserst, daß Du unfassbar bist, und mich zu der festen Hoffnung aufrichstest, unter Deiner Leitung zu Dir zu gelangen und mich Deiner zu erfreuen“²⁹. Für diese höchste Stufe der Schau, die Richard auch die „Umarmung Gottes“ nennt, womit wieder der affektive Charakter deutlich wird, verlangt Richard als Voraussetzung die Beobachtung der Gebote Gottes in der

²⁷ EBD. VI d. 6, S. 472a: „Quid amo, cum Deum meum amo? certe non exteriora, sed quamdam lucem, et quamdam vocem, et quemdam odorem, et quemdam cibum, et quemdam amplexum interioris hominis mei, ubi fulget animæ meæ lumen quod non capit locus, et ubi sonat verbum quod non rapit tempus, ubi olet odor quem non spargit ventus, et ubi sapit cibus quem non minuit edacitas, et ubi hæret quod non divellit (a) societas. Haec amo, cum Deum meum amo.“ Haec Augustinus. AUGUSTINUS, *Confessiones* X c. 6 n. 9 (CC 143, 1 [1979] 590, 23–24). Aleman. Übertragung (wie Anm. 8) 312/13.

²⁸ EBD. VI d. 6, S. 472a: „Unde et Richardus dicit: ‚Non debet nobis sufficere illa aeternorum notitia, quae est per fidem solum, nisi et apprehendamus illam, quae est per intelligentiam, si necdum sufficimus ad illam, quae est per experientiam‘. Haec ille“ (RICHARD VON ST. VIKTOR, *De Trinitate*, Prolog. [PL 196, 890 D]).

²⁹ *De vis.* 17, N. 91.

sprachlichen Aussage: sich festmachen, *anhaften* (*inhaerere*) an die Gebote³⁰. Und damit sind wir wieder bei NvK, der im genannten Brief betont: „Zu jeder Schau ist notwendigerweise der Glaube erforderlich. Glaubenserfahrung jedoch gewinnen wir in der Beobachtung der Gebote“³¹, die natürlich ein Wissen und Erkennen benötigen. Aufgrund dieser Voraussetzung“, fährt der Kardinal fort, „glauben wir, daß jeder gläubige Christ wie Paulus in die Schau entrückt werden kann“.

Er schneidet dann das Thema der Entrückung und ihrer Ambivalenz an, eine Frage, die im nächsten Brief wieder aufgegriffen wird, so daß ich sie in diesem Zusammenhang beleuchte.

In diesem Stadium greift der Kartäuser Vinzenz von Aggsbach in die Kontroverse ein. Über den Prior von Melk, Johannes von Weilheim, einen ebenfalls fruchtbaren mystischen Schriftsteller³², erfuhr er von der Auseinandersetzung und wurde mit den Schriften von Gerson, Nikolaus von Kues und Marquardts von Sprenger aus München bekannt³³, ein Dreigestirn, das er später in der Mystikkontroverse unter dem Spottnamen „Gerchumar“ attackierte. Als glühender Anhänger der Konzilsparterie auf dem Konzil von Basel, und damit ein Gegner der Päpste, stand er bereits von dieser Konzilsproblematik her gegen den Kardinal. Vinzenz bezeichnete sich als Mystiker der Praxis, die die Scholastik ersetzen soll. Zunächst war er ein großer Bewunderer Gersons: aber nach eingehenderem Studium bekämpfte er ihn. Er hielt auch die Schrift Rudolfs *De septem itineribus aeternitatis*, auf die er (Vinzenz) sich als eine „sichere Tradition“ (*veridica reclamatione*) stützte, irrtümlicherweise für ein Werk Gersons († 1429). Tatsächlich nennt als Einzelfall die aus Tegernsee stammende Hs 18412, Fol. 127^r, ebenfalls irrtümlich Gerson als Autor³⁴. Vinzenz kannte deren Autor zwar nicht. Doch er schätzte und benutzte diesen Mystik-Traktat Rudolfs von Biberach. Und so trat der merkwürdige Fall ein, daß sich die Kontrahenten der Kontroverse, Vinzenz von Aggsbach gegen Gerson – und andererseits bald auch der Prior von Tegernsee, Bernhard von Waging – für ihre unter-

³⁰ RUDOLF VON BIBERACH, VII d. 3, S. 475b: „... ut Regis nostri legibus, et Dilecti nostri amplexibus, quanto liberior, tanto iucundius liceat *inhaerere*“ (Aleman. Übertragung [wie Anm. 8] 328, 29).

³¹ E. VANSTEENBERGHE (s. Anm. 4) 112: „Ecce quomodo necessario requiritur ad qualemcumque visionem fides; experimur autem fides ex observancia mandatorum. Si igitur reperimus simplicem zelosum mandatorum Dei observatorem et scimus eum fidelem christianum, cum ad visionem uti Paulus rapi posse credimus.“

³² E. VANSTEENBERGHE (s. Anm. 4) 23.

³³ Zu Marquard von Sprenger, vgl. H. ROSSMANN, *Der Magister Marquard von Sprenger in München: Mysterium der Gnade* (FS. f. Johann Auer zum 65. Geburtstag, Regensburg 1975) 350–411, bes. 389ff.

³⁴ M. SCHMIDT, *Rudolf von Biberach. Die sieben strassen zu got*. Die hochalemannische Übertragung nach der Hs. Einsiedeln 278 (Spicilegium Bonaventurianum VI, Quaracchi 1969) 34*ff.

schiedliche Auffassung auf die gleichen ps.-dionysischen Texte stützten. Derselbe Quellensachverhalt trifft übrigens auch für die kurz vorher liegende Mystik-Auseinandersetzung zwischen Jan van Schoonhoven (1356–1431) als Verteidiger der Schriften von Ruusbroecs und Gerson zu³⁵. Ebenso, wie Vinzenz vom 1. bis 2. Juni 1453 in seiner Kampfschrift *Gegen Gerson* und in einem bisher noch unedierten Traktat *Alterum Scriptum de mystica Theologia contra Gersonem* (Cod. Mellic 1605/59 B. 2f., Fol. 104^r–111^r) seine Position einer intellektfeindlichen rein auf den Affekt abgestellten Auffassung über die mystische Erfahrung vertrat, mischte er sich auch in die Auseinandersetzung um die *docta ignorantia* des Kardinals Nikolaus von Kues³⁶. Vor diesem Hintergrund ist der Brief (Nr. 5) des Kardinals vom 14. September 1453 an Abt Aindorffer vom Tegernsee zu verstehen. In diesem erklärt er, wie der Imperativ aus der Schrift des Ps.-Areopagiten ‚Über die mystische Theologie‘: *agnostos anastetni: ignote consurge* (oder *ascende*)! im Gegensatz „zu jenem Kartäusermönch“ – gemeint ist Vinzenz von Aggsbach – zu verstehen sei³⁷. Diese Aufstiegsformel für die höchstmögliche Gottesschau angesichts des Aufstiegs von Mose auf den Berg Horeb wird zur erneuten, ja schärferen Auseinandersetzung über die Frage des Vorranges von Intellekt und Affekt. Der Kardinal widerspricht mit Nachdruck der Auffassung von Vinzenz in jenem Punkt, wo er lehrt, daß man für die mystische Erfahrung „ohne jedes vorausgehende Wissen emporstreben soll“³⁸. Dies lehnte NvK als unhaltbar ab mit der Begründung: „Etwas gänzlich Unbekanntes kann weder geliebt noch gefunden werden, und wenn es gefunden würde, kann es nicht in Besitz genommen werden“³⁹, eben weil man es nicht kennt.

Tatsächlich impliziert diese These von Vinzenz die Aussage, daß in der Vernunft-Natur des Menschen keine Anknüpfungspunkte für das Übernatürliche vorhanden seien und so jede Erkenntnis Gottes sich blind von irgend einem Oben oder Jenseits ereignen würde. Damit würden sowohl dem Fatalismus als auch dem Irrationalismus jeglicher Form Tür und Tor offen stehen. Schon im ersten Brief hatte der Kardinal betont, daß in der Menschennatur das „unzerstörbare Auge der Seele“ als etwas Göttliches ist entsprechend der Lehre des Mittelalters (*De spiritu et anima*), nach der die *mens* sowohl das Prinzip als auch der Sitz von Erkennen und Lieben ist und unmittelbar unter Gott steht. Mit dieser Ausstattung hat der Mensch Be-

³⁵ EBD. 37*ff.

³⁶ E. VANSTEENBERGHE (s. Anm. 4) 189–200. Zu Vinzenz von Aggsbach: H. ROSSMANN, *Leben und Schriften des Kartäusers Vinzenz von Aggsbach*: J. Hogg, Hrsg., Die Kartäuser in Österreich, Bd. 3 (Analecta Cartusiana 83, Salzburg 1981).

³⁷ E. VANSTEENBERGHE, (s. Anm. 4) 115f.

³⁸ EBD. 115f.

³⁹ EBD. 115: „... penitus ignotum nec amatur, nec reperitur, eciamsi reperiretur non apprehenderetur.“

rührungsorgane für Gott, er ist *capax Dei* für Erkennen und Lieben. Es kommt nur auf seine Aufnahmebereitschaft an; diese Vorbedingung erhärtet NvK mit Jo 1, 12: „Allen aber, die ihn aufnahmen, gab er die Macht, Kinder Gottes zu werden“. Den wichtigen Begriff der „Gotteskindschaft“ hatte der Kardinal in seiner Schrift *De filiatione Dei* als Theosis, das heißt als innere Schau Gottes, die das Ziel und die höchste Vollendung des Menschen ist, entwickelt. In welchem Maße die beiden Fähigkeiten: Erkennen und Lieben erfüllt werden und wieweit sie tragen, ist eine andere Sache. Außerdem wird nach Paulus Röm 1, 20 – eine Stelle, die NvK in späteren Schriften zur Untermauerung aufgreift⁴⁰ –: „Die Unsichtbarkeit Gottes . . . seit den Tagen der Schöpfung aus seinen Werken erkannt“, so daß niemand entschuldbar ist, Gott nicht erkennen zu können. Also verläuft normalerweise für eine Theologie der Mystik die Gotteserkenntnis von den äußeren Dingen her aufsteigend. Der Kardinal verwendet in diesem Zusammenhang das Bild der Leiter, um den differenzierten Aufstieg im Inneren des Menschen anzuzeigen⁴¹, ein Aufstiegsbild, das zum Beispiel Hildegard von Bingen ausgeprägt entfaltet hat⁴².

Aufgrund des stufenweisen Erkennens von sinnlichen Dingen über das Innere hin zur tieferen geistigen Einsicht bis hin zum Übervernünftigen (*superintelligibilem*), kündigt der Kardinal im gleichen Brief ein gemaltes Bild des allsehenden Gottes als didaktisches Mittel an, um durch diese „sinnenhafte Erfahrung zur mystischen Theologie hinzuführen . . . Denn aufgrund unserer Gebrechlichkeit soll es zum Erkennen dessen helfen, was über uns hinaus geht“⁴³. Die Bemühung des Erkennens ist also immer der

⁴⁰ *De beryllo*, Kap. 36. *De quaerendo Deum* I, N. 18. Vgl. *De visione Dei*, Kap. XII. Die Schrift *De posset* belegt das Problem des Transzendierens, des Auf- und Überstiegs des Geistes, sowohl am Ausgangspunkt der Darstellung als auch am Schluß in der Zusammenfassung mit der Paulusstelle Röm 1, 19f.: Nikolaus von Kues, *Philosophisch-Theologische Schriften*, Bd. II, hrsg. von L. Gabriel, übersetzt und kommentiert von B. und W. Dupré (Wien 1966) 268, 354, 356.

⁴¹ *Sermo* V, N. 16, Z. 26–37: „In Dir selbst steige auf über die Grundstoffe (deines Leibes), über das vegetative, sinnenhafte und rationale Leben, und dann über die Himmel und die Engel zu Gott.“ Vgl. *De vis.* 24. N. 109–111. Ferner: *De quaer.* N. 19, Z. 12–14: „Oportet igitur, ut naturam sensibilis visionis ante oculum visionis intellectualis dilatemus et scalam ascensus ex ea fabricemus.“

⁴² Das Bild der Leiter verwendet Hildegard z. B. als eines unter mehreren, um die vielfältigen Aufgaben der *discretio* zu beleuchten. In der Gewandtheit des Auf- und Abstieges kraft der freien Willensentscheidung, signalisiert die Leiter den dynamischen Charakter des Aufstieges in allen Bereichen des Lebens, des äußeren und inneren, des aktiven wie des kontemplativen, vgl. M. SCHMIDT, „*Discretio*“ bei Hildegard von Bingen als *Bildungselement*: Spiritualität Heute und Gestern, Internationaler Kongreß vom 4. bis 7. August 1982, Bd. 2 (Analecta Cartusiana, Bd. 35, ed. J. Hogg), Salzburg 1983, 73–94, bes. 87f.

⁴³ E. VANSTEENBERGHE, (s. Anm. 4), Brief Nr. 5, S. 116: „et inserui capitulum quomodo ex ymagine simul omnia et singula videntis, quam depictam habeo, quodam sensibili experimento ducamur ad misticam theologiam . . . Ego huiusque non repperi magis gratum medium quo se fragilitas nostra invare possit ad conceptum illum qui supra nos ipsos.“

erste Schritt, selbst für das, was nicht vollkommen erkannt werden kann. Daher schreibt der Kardinal lehramtlich: „Die Art und Weise jedoch, von der jener Kartäuser spricht, kann weder gelehrt noch gewußt werden . . . Und so ist jener Weg, daß man ohne (vorheriges) Wissen emporstreben soll, nicht zuverlässig und soll nicht schriftlich gelehrt werden.“ Warum diese stricte Rede? Er legt den Finger darauf, daß infolge fehlender Kenntnis und Unterscheidungsgabe mögliche Sinnes- und Gefühlstäuschungen auftreten können dergestalt, daß „der Engel Satans sich in einen Engel des Lichts verwandeln könnte und den Vertrauensseligen sehr leicht verführt“⁴⁴. Mit dieser kritischen Bemerkung schneidet er das Thema einer Stufe des geistigen Überschrittes (*excessus mentis*) an, den der sinnenhaften Visionen und Offenbarungen. Er will damit keineswegs sagen, daß jede sinnenhafte, leibhafte Schau (Vision oder Offenbarung) vom Bösen sei. Er bedient sich ja selbst sinnenhafter Mittel für eine aufsteigende Erkenntnis. Vielmehr stützt er sich auf die dreifache Unterscheidung der Visionen oder Entrückungen, wie sie Richard von St. Viktor darstellt und deren wesentliche Teile über die *VII Itinera* in der V. Straße: „Über die Visionen“ an das 15. Jh. weitergegeben wurden⁴⁵. Danach werden sinnliche, geistige und übervernünftige (*superintellectualis*) Visionen unterschieden gemäß der verschiedenen Anlage und dem Fassungsvermögen des einzelnen Menschen. Die grundsätzliche Feststellung heißt: Der Geist kann durch sinnenhafte Visionen zu einem Überschreiten (*excessum*) seiner selbst gelangen und zu Gott kommen. Allerdings nur dann, wenn man die Bilder, die sinnenhafte Vorstellung oder Phantasmata zurückläßt und in ihnen einen tieferen, geistlichen Sinn zu erkennen vermag, der in ihnen verborgen liegt. Als Beispiel dafür werden die Propheten des AT wie Abraham, Isaak und Jakob genannt sowie Mose, als ihm Gott in sinnenhafter Weise im brennenden Dornbusch in kreatürlicher Weise erschien, und für das NT: die Hirten auf dem Felde. Die *Notwendigkeit* der sinnenhaften Offenbarung (Vision) wird nach Ps.-Dionysius (Brief 9 an Titus) mit der doppelten menschlichen Natur: seiner sinnhaften und geistigen, begründet⁴⁶: „Durch göttliche Inspiration kann der Mensch die tiefere Bedeutung sinnhafter Zeichen unter Weglassung der äußeren Zeichen erkennen, so daß sich die Sinnhaftigkeit des Menschen der Eigenart der geistigen Erkenntnis anpaßt und sich auf das göttliche hin ausrichtet.“ Dieselben Gedanken formuliert Nikolaus schon in seiner Predigt XXIII⁴⁷ in dieser Sicht, das heißt, die gesamte

⁴⁴ EBD. 115: „Modus autem de quo loquitur cartusiensis non potest nec tradi nec sciri . . . Ideo via illa ubi quis niteretur consurgere ignote, non est nec segura, nec in scriptis tradenda. Et angelus satane in angelum lucis se transferens, abduceret confidentem facillime.“

⁴⁵ RUDOLF VON BIBERACH, a. a. O., V d. 2, 458ff. Alemannische Übertragung (wie Anm. 8) 256/57ff.

⁴⁶ EBD. V. d. 4, S. 459a. Aleman. Übertragung 260/61.

⁴⁷ *Sermo XXIII* (h XVI/4, N. 2, Z. 13–17).

Schöpfung in ihrer sinnhaften, (sinnlichen) rationalen und vernünftigen Gestalt ist für das Göttliche nicht nur aufnahmefähig, sondern als bleibende Vorbedingung mit konstitutiv bei der Transformation in das Göttliche hinein. Danach können körperliche Vorstellungen, Bilder oder innere Veranschaulichungen für die mystische Erfahrung konstitutiv sein, wenn der geistliche Sinn erfaßt wird unter Abstreifung des Sinnlichen. Bleibt allerdings der so Schauende im Selbstgenuß oder Rausch an den äußeren Bildern und Vorstellungen (*phantasmata*) verhaftet, sind sie nur Trugbilder und Täuschungen, oder wie Richard von St. Viktor sagt⁴⁸: Die Entrückungen des Geistes „können dämonische Täuschungen sein, weil sich der Geist des Irrtums (Satan) in einen Engel des Lichts verwandelt hat“. Diese Lehre spiegelt sich wider, wenn Mechthild von Magdeburg in ihrer Beschreibung der drei Himmel, das heißt von stufenweisen Entrückungen bis zum dritten Himmel, der Entrückung des Paulus, vom Teufel im Engelsgewande spricht. Vor dem ersten Himmel, der sinnhaften Schau, warnt sie.⁴⁹ „Es gibt einen Himmel, den hat der Teufel gemacht, mit seinen feinen falschen Listen . . . Da bleibt die Seele ungetröstet und betrogen die einfältigen Sinne. In diesem Himmel zeigt sich der Teufel einem leuchtenden Engel gleich. Ja, selbst an den fünf Wunden Gott gleich. Einfältige Seele hüte dich!“ Nichts anderes als diese Warnung vor der Ambivalenz derartiger Entrückung hat NvK ausgesprochen, die um so leichter in ihrer Echtheit erkannt werden können, wenn ein geschulter und gereinigter Verstand vorausgegangen ist, um bei derartigen Affektionen unterscheiden zu können, ob sie irdischen, teuflischen oder himmlischen Ursprungs sind. Wie versteht nun Nikolaus die ps.-dionysische Aufstiegsformel „*ignote ascende*“? Er schreibt: Nichts anderes wollte der Areopagite erklären, als „daß jene Spekulation über den Aufstieg unseres vernünftigen Geistes . . . bis zu jener hüllenlosen Schau nicht vollendet wird, solange man an die

⁴⁸ Nach Richard darf man sinnlichen Offenbarungen nur dann glauben, wenn sie mit der offen und klar redenden Schrift und nicht allein mit der symbolisch redenden übereinstimmen: „ . . . nec rata poterit esse quamlibet verisimilis revelatio sine attestazione Moysis et Eliae, sine scripturarum auctoritate. Adhibeat igitur Christus duo testimonia in transfiguratione sua, si vult ut non sit mihi suspecta claritatis suae lux illa tam magna et tam solita. Ut ergo secundum huius rei documentum in ore duorum vel trium suum confirmet testimonium, ad comprobandum revelationis suae veritatem non solum figurative sed etiam apertae scripturae exhibeat auctoritatem . . . Alioquin ab altitudine diei timebo, verens ne forte seducat a daemonio meridiano. Unde enim tot haereses unde tot errores nisi quia spiritus erroris transfigurat se in angelum lucis?“ (= *De praeparatione animi ad contemplationem*, cap. 81, [PL 196, 57 D sq]). W. PREGER, *Geschichte der deutschen Mystik im Mittelalter nach den Quellen untersucht und dargestellt*, Nachdruck der Ausgabe 1874–1893 in 3 Teilen, Teil 1, Aalen 1962, S. 256f.

⁴⁹ M 40, 1ff.: „*Vrö sele*, ein himel ist, den het der tûfel gemachet mit *siner* schönen valschen *list*. Da wandelnt die gedanke inne mit trurigen sinnen und dû sele lit alstille, wand si *vindet* nit ir *naturen* minne. Da blibet dû sele ungetröst und bertûget die einvaltigen sinne. In disem himele wiset sich der tûfel einem lûhtenden engel gelich, ja ôch an sinen fûnf wunden gotte glich, einvaltigû sele hüte dich!“ (II, 19).

(menschliche) Gottesvorstellung denkt. Es ist daher notwendig, über alles Vernünftige, ja, über sich selbst emporzusteigen“, indem man seine eigene Erkenntnis übersteigt, und „in diesem Falle trete man in Schatten und Dunkelheit ein“⁵⁰. Das bedeutet, erst wenn alle Erkenntnismöglichkeiten abgeschritten wurden, sich aus einer notwendigen Unmöglichkeit unter Zurücklassung jeder rationalen Rückversicherung in „das Dunkel zu begeben“. Gemeint ist damit, dem Wirken der Gnade Raum zu gewähren, sich dem Risiko des unfassbaren Gottes zu überlassen, da weder die bejahende noch die verneinende Theologie allein zum Ziele führen. Dieses Risiko wird unter dem Bilde des Springens über die affirmative und negative Theologie hinaus angezeigt. Ein Sprung ist immer ein Wagnis, das Bild des Sprunges ein Zeichen für einen transzendentalen Vorgang. Aber allein ein solcher Sprung führt in „die verborgenste Tiefe der Theologie (*secretissima*) zu welcher keiner der Philosophen je einen Zugang hat“⁵¹, da hier alle philosophischen Prinzipien überstiegen werden. In einer Notiz zum Kommentar Alberts des Großen zu *De divinis nominibus* erläutert der Kardinal bald nach diesem Brief seine Auffassung: „Hier sieht man, worin Albert und fast alle kleinmütig werden (*deficient*): Sie fürchten sich, in das Dunkel einzutreten, das in der Zulassung der (beiden) *contradictoria* besteht . . .“⁵². Diese Zulassung ist aber nicht mehr nur ein bloßer Akt der Erkenntnis, sondern vor allem ein Akt der Liebe, die ihre eigene Kraft und Erkenntnis hat. Diesen Sachverhalt verdeutlicht weniger abstrakt als der Kardinal Mechthild von Magdeburg in einer kritischen Bemerkung: „O weh, das tut mancher Mann nicht, der hervorragt durch Bildung und kluge Sinne, daß er sich je zu legen wagt, in die Gewalt der nackten Minne“⁵³.

⁵⁰ E. VANSTEENBERGHE (s. Anm. 4), Brief Nr. 5, S. 114; – Für das ps.-dionysische Bild: „intrare in caliginem“ vgl. RUDOLF VON BIBERACH (s. Anm. 8), III d. 4 a.4, S. 432a und V d. 6, S. 462b sq.; aleman. Übertragung, S. 154/55 und S. 274/75. Dort wird dieser ps.-dionysische Text mit den Kommentaren des Thomas Gallus und Robert Grosseteste zitiert, Quellen, die Nikolaus von Kues im gleichen Brief (S. 116) erwähnt.

⁵¹ E. VANSTEENBERGHE, *Autour* 114. In *De vis.* 12, N. 47 sagt Nikolaus im Hinblick auf das Gott-Finden; „Oportet igitur . . . murum illum invisibilis visionis transilire.“ – Das pseudo-dionysische Bild des Springens, das durch seinen Kommentator Thomas Gallus als zwei Sprünge des Geistes für die Beschreibung eines gestuften raptus verwendet wird, tradiert RUDOLF VON BIBERACH, *Die siblen strassen zu got* . . . hrsg. und eingeleitet von M. Schmidt (Florentiae 1969) 239*–241*. – Den „Sprung“ als Augenblick des Sich-Öffnens im Zurücklassen der Vernunft, damit das Licht des göttlichen Augenblickes als Einschlag der Ewigkeit aufgehen kann, erklärt G. WOHLFAHRT, *Mutmaßungen über das Sehen Gottes zu Cusanus' De visione Dei*: in *Philos. Jhrb.* 93 (1986) 151–164, bes. 157, 164.

⁵² L. BAUER, *CT*. III. Marginalien 1. Nicolaus Cusanus und Ps.-Dionysius im Lichte der Zitate und Randbemerkungen des Cusanus (Heidelberg 1941) 87.

⁵³ M 44, 39ff. (II, 23). Hinter diesen Worten steht das Problem des „amor violentus“ bei RICHARD VON ST. VIKTOR, *De quattuor gradibus violentae charitatis*, Über die Gewalt der Liebe, ihre vier Stufen, lat.-dt. Ausgabe, Einführung und Übersetzung von M. Schmidt (Veröffentlichungen des Grabmann-Institutes, N. F. 8), München-Paderborn-Wien 1969. Diese Schrift wird von RUDOLF VON BIBERACH, *De VII itinera* (IV d. 5a 2, S. 449a sq. u. ö.), neben den

Das Bild vom „Eintreten in die Dunkelheit“ (*intrare in caliginem*) ist „ein Zeichen dafür, daß der Sonnensucher auf dem richtigen Weg geht“⁵⁴. Wenn nämlich jemand richtig zur Sonne hinschaut, so wird unser schwacher Gesichtssinn wegen ihrer Leuchtkraft verdunkelt. Nikolaus betont, daß der Geist hier nicht mehr mit dem Intellekt tätig ist (sein kann), vielmehr in jenen Zustand gelangt, „in welcher es ohne Erkenntnis Gewißheit gibt, wo die Dunkelheit Licht ist, und die Unwissenheit Wissenschaft wird“. – Wo- durch der Geist in diesen Zustand der Gewißheit gelangt, erklärt er in diesem Brief nicht, spricht aber von den Dionysiuskommentaren des Thomas Gallus und des Robert Grosseteste, die er den Mönchen schicken will. Diese zwei Kommentare erläutern besagte Stelle, Texte, die wiederum in den *VII Itinera* (V d. 6) eingegangen sind. Von diesen Kommentatoren wird das „Dunkel“ als Licht dahin präzisiert, daß es „super mentem“, nämlich für unser Einsehvermögen unzugänglich ist. Nach Robert Grosseteste soll man dies nicht so verstehen, daß der menschliche Intellekt schlechthin ohne Augen sei, weil er hier über kein Erkenntnisvermögen verfügen würde, sondern, daß er „in dieser Dunkelheit stillgelegt“ sei⁵⁵. Diese Stufe des geistlichen Aufstieges in die Dunkelheit wird durch Mose bezeugt, „der in der Dunkelheit schaute, ein Vorgang, den der Intellekt nicht durchdringen kann“. Aber womit, oder wie schaute er ihn? Dazu heißt es: „durch die allerbrennendste, überwallende erfahrungsmäßige Erkenntnis der Liebe.“ Von ihr führt Robert Grosseteste weiterhin aus, daß eine solche von der ekstatischen Liebe bewirkte Schau „tatsächlich ohne Symbole und ohne jedes Bild geschieht“. Sie widerfährt nur jenen, die reinen Herzens sind – also ethische Voraussetzungen erfordert –, und in dieser Vereinigung als einer transzendentalen Erfahrung, die jenseits jeden menschlichen Erkennens und Liebens geschieht, „wird der Mensch in ein überragendes Sein versetzt“⁵⁶. So ist es verständlich, wenn NvK am 12. November 1454 schreibt: „Der kürzeste und der sicherste Weg aber ist die Liebe“⁵⁷, womit er die ekstatische Liebe meint, deren Konstitutivum das brennende, überwallende Verlangen ist. Damit wendet sich der Kardinal letztlich dem

einschlägigen Texten des Ps.-Dionysius, Thomas Gallus und Robert Grosseteste: V d. 5, S. 461b sq. ausgiebig zitiert. Das damit angesprochene Problem: intellectus-amor behandelt der Autor vor allem nach diesen Quellen zugunsten der ekstatischen Liebe als Prinzip der Erkenntnis, die weiter führt als der bloße Intellekt. In dieser Tradition steht Nikolaus von Kues. Vgl. RUDOLF VON BIBERACH, *Die sieben strassen zu got...* (s. Anm. 51), S. 236*ff. mit der Darstellung der Frage: amor-intellectus. Ebenfalls: RICHARD VON ST. VIKTOR, *De gradibus charitatis*: „ubi intellectus caligat, amor penetrat, et ubi ille repellitur, iste admittitur“, PL 196, 1203 B-D.

⁵⁴ E. VANSTEENBERGHE, *Autour* 114: „hec caligo signum est querentem solem videre recte incedere; et si non appareret caligo, non recte ad excellentissimum lumen pergeret.“

⁵⁵ RUDOLF VON BIBERACH (s. Anm. 8), V d. 6, S. 462b; aleman. Übertragung 272/73.

⁵⁶ EBD., V d. 6, 463a; aleman. Übertragung 276/77.

⁵⁷ E. VANSTEENBERGHE, *Autour* 122: „brevissima autem via et securissima est dilectio.“

Ergriffensein von der Liebe als höchste, allumfassende Erkenntnisform zu, die zugleich seine Definition für Glückseligkeit ist: „Lieben ist ein Erkennen und Erkennen ist Lieben“⁵⁸, allerdings eine Liebe, die ganz und gar von „Gott gezogen“ ist, in der „nicht Glaube, Hoffnung und Liebe bewegen, sondern bewegt werden“, da diese Kraft der Liebe jenseits aller irdischen Ursprünge und Tätigkeiten, die hier schweigen, übernatürlich bewegt wird, oder um mit dem Denkprinzip des Kardinals zu reden, die jenseits des Zusammenfalls der *coincidentia oppositorum* entzündet wird. Und von dieser Liebe schreibt NvK an Bernhard von Waging: „Sie ist das Leben des Geistes“⁵⁹. Aus dieser unauslotbaren Lebendigkeit schöpft der Geist „die unvorhersehbare Vielfalt möglicher Bewegungen“, um diese über ein schöpferisches Denken, über eine schöpferische Phantasie in einem vielfältigen Tun zu gestalten.

Von dieser Liebe schreibt NvK außerdem an Bernhard von Waging: sie zu „verkosten und schauen, das ist die höchste aller Begierden“⁶⁰. Ferner: „Wenn wir sagen, Gott ist die Liebe, dann sind wir deshalb nicht schon glücklich, außer wenn wir ihn auch in uns sehen (oder verkosten)“⁶¹. Innerhalb der denkerischen Grundlegung für eine Theologie der Mystik hatte er schon einmal die Frage des Verkostens angeschnitten und etwas hilflos dazu geschrieben: „Wie man in der Unmöglichkeit die Notwendigkeit oder in der Verneinung die Bejahung verkosten (kann), das ist schwer zu lehren.“ Er fährt dann etwas konkreter weiter: „Denn dieses Verkosten, das nur in höchster Süße und Liebe möglich ist, kann in dieser Welt nicht vollkommen empfunden werden“, denn es ist ja der Schritt in die absolute Unendlichkeit, „ein Ende ohne Ende“⁶². Damit ist implizit gesagt, daß es ein Verkosten als Vorausverkosten in immer größerer Steigerung geben kann, wie es wiederum in den *VII Itinera* ausführlich dargestellt wird. Das vom Kardinal nur recht verhaltene oder allgemein angeschnittene Thema kann ich aus Zeitgründen nur noch zusammenfassend bieten.

Innerhalb der mit Origenes anhebenden Tradition über die Lehre der fünf geistlichen Sinne (*visus, auditus, olfactus, gustus tactus*), die an die innere Einheit zwischen der Sinnlichkeit und dem Geist des Menschen erinnert, kristallisiert sich die Bedeutung des *gustus* als konstitutive Kraft für alle Sinne und dessen erkenntnistheoretische Bedeutung heraus. So sagt zum Beispiel Wilhelm von St. Thierry: „Wenn die Seele die Süße des göttlichen Geschmacks innerlich

⁵⁸ EBD., Brief Nr. 16 an Bernhard von Waging vom 18. März 1454, 135: „quin ubi est felicitas, cognoscere sit amare, et amare cognoscere.“

⁵⁹ EBD. 134: „caritas est vita spiritus.“

⁶⁰ EBD. 134: „Gustare et videre absolutam caritatem est ultimum desideriorum.“

⁶¹ EBD. 134: „Deus qui caritas est, est in omnibus: sed non sumus propterea felices nisi ipsum videamus in nobis.“

⁶² EBD. 115f.: „Verum quomodo possimus ad mysticam theologiam nos ipsos transferre, ut degustemus in impossibilitate necessitatem et in negacione affirmationem, difficiliter tradi potest, nam degustacio illa, que sine summa dulcedine et caritate non potest esse, in hoc mundo perfecte non potest haberi. Et michi visum fuit quod tota ista mistica theologia sit intrare ipsam infinitatem absolutam . . . scilicet fine sine fine.“

empfindet (verkostet), dann unterscheidet und beurteilt sie in einzigartiger Weise alles⁶³. Mit Gregor sagen es zum Beispiel die Viktoriner und Bernhard von Clairvaux: „Wer dies nicht erfahren hat, kann darüber nichts sagen“, es ist unaussprechlich. Es ist wie ein Vorausverkosten der ewigen Seligkeit, so „daß es dem Menschen erscheint, als ob er in sich selbst die Lust eines geistlichen Paradieses enthält“, wie Wilhelm von St. Thierry es erklärt⁶⁴. Über das Verkosten Gottes geschieht in diesem Leben offenbar eine größere Gotteserkenntnis und Nähe als über den höheren Sinn des visus, da wir hier nur wie in einem Spiegel und in Rätseln Gott schauen können. Die Erfahrung Gottes über den *gustus* jedoch ist eine unmittelbarere; sie geschieht nach Thomas Gallus und Robert Grosseteste, den Kommentatoren des Ps.-Dionysius, „nicht durch einen Spiegel“, denn „Verkosten und Berühren werden nicht über einen Spiegel erlernt wie beim Sehvermögen“⁶⁵.

NvK kennt offensichtlich diese über Rudolf von Biberach vermittelte Tradition, die ja auch in die *Mystische Theologie* von Gerson eingeflossen ist, denn auch für Nikolaus ist die Hochform der Gottesliebe „die Einheit von Verkosten und Erkennen“.

Man kann daher nicht so undifferenziert sagen, wie es bei Überweg-Geyer heißt, daß uns in dieser Kontroverse „ein neuer, fremdartiger Akzent und Ausdruck“ entgegentritt, nämlich: „Die religiöse Erfahrung (*experimentum*), das religiöse Gefühl wird betont“, das „eine neue geistige Haltung“ verrät, „die in der Person des Cusaners am deutlichsten zum Ausdruck kommt“⁶⁶. Es ist vielmehr so: Von Anfang an, seit Paulus, wurde um das Verhältnis von Erkennen und Lieben gerungen. Besonders Gregor d. Gr. hat neben dem intellektuellen Moment die Ansprüche und die Entfaltung des gesamten emotionalen Bereiches für die Glaubenserfahrung bis hin zu den höchsten Stufen des schauenden Lebens reich und tiefsinnig gelehrt. Seine Bedeutung für die Geschichte der Mystik, auf die er über Jahrhunderte hin gewirkt hat, ist noch viel zu wenig erfaßt, geschweige denn gewürdigt. Neben der immensen ebenfalls über Jahrhunderte anhaltenden Wirkung der Schriften des Areopagiten mit seiner Lehre der ekstatischen Liebe für die Schau Gottes, die vor allem von den auch bei Nikolaus geschätzten Kommentatoren Thomas Gallus und Robert Grosseteste im 13. Jh. weiter entwickelt wurden, vermittelten zuvor im 12. Jh. die mystischen Schriften der Viktoriner bei aller gedanklichen Schärfe der Spekulation die überlegene Erkenntniskraft der „gewalttätigen Liebe“ (*amor violentae*). Hugo und Richard lehren beide: „Nach dem Maße der Liebe schenkt

⁶³ *De natura et dignitate amoris* c. 10 N. 29 (PL 184, 398 B) in: RUDOLF VON BIBERACH, *De septem itineribus* . . . (s. Anm. 8), III d. 4a 3, S. 431b und VI d. 5, S. 469a; aleman. Übertragung 150/51 und 300/301.

⁶⁴ EBD., VII d. 6, S. 478b; aleman. Übertragung 342/43.

⁶⁵ EBD., VI d. 6, S. 471b: „Unde Vercellensis super Cantica dicit: . . . Haec enim refectio non fit per speculum, sed per divinae dulcedinis experientiam, juxta quod gustus et tactus non exercentur per speculum, sicut visus.“ Alem. Übertragung 150/51.

⁶⁶ *Die patristische und scholastische Philosophie* (Basel-Stuttgart ¹³1958) 636. Bereits B. JANSEN, *Nikolaus von Kues, der Denker und Mystiker*: StZ 134 (1938) 182–193 stand der Darstellung von Überweg-Geyer kritisch gegenüber (185).

Gott Einsicht und Offenbarung“⁶⁷. Es geht immer um das stufenweise und reziproke sich Durchdringen von Erkennen und Lieben, wobei für die verschiedenen Stufen bei den einzelnen Autoren eine ganze Begriffsskala entwickelt wird. Diese Auseinandersetzung beginnt im 15. Jh. aufgrund der angewachsenen Quellen aufs neue.

Der Kardinal befindet sich in dieser Tradition, in welcher die von der Gnade überformte Liebe bis hin zum raptus eine transzendente Erfahrung über eine größere Bewußtseinserweiterung und Erkenntnis verfügt als der natürliche Intellekt. Das Problem für Nikolaus war: Einmal die Abwehr eines Rationalismus der herrschenden Scholastik, die nur noch äußeres, nicht reflektiertes, das heißt nicht innerlich verarbeitetes Wissen in Form von leeren Worthülsen vermittelt, um dabei zugleich die Größe und Mächtigkeit des Geistes in seiner ganzen Vielfalt aufzuzeigen bis hin zur „coincidentia oppositorum“, wo der natürliche Intellekt zurückbleibt. Er prägt hierfür das Bild der Mauer, welches ein eigener Vortrag behandelt. Für seine Theologie der Mystik bedeutet seine Haltung: keine voreiligen religiösen Kurzschlüsse zu ziehen, um nicht in einem Aberglauben oder Irrationalismus zu landen. Daher wehrte er mit Nachdruck die Betonung des Affekts an jener Stelle ab, wo zunächst noch oder auch der Intellekt gefragt ist. Er kämpfte gerade gegen falsche oder ungereinigte religiöse Gefühle, gegen jenen „verglasten Blick“ einer falschen Vision, der nicht zwischen Zeit und Ewigkeit, zwischen Natur und Übernatur zu unterscheiden weiß, weil Schwachsinn jede Unterscheidungsfähigkeit einbüßt. Dagegen ruft er mit dem pseudo-dionysischen Bild: „In das Dunkel einzutreten“ ins Bewußtsein, daß der menschliche Geist einer anderen, viel stärkeren, ihn überwältigenden Kraft ausgesetzt ist, die er nur erleiden kann, jedoch die Ursache der Verwandlung und seiner schöpferischen Tätigkeit ist. Daß sich aus dieser Offenheit eine unglaubliche Spannung zwischen der Vielfalt der Ebenen ergibt, die alle von der Erlösung mitbetroffen sind, wie das vor NvK nur Hildegard von Bingen in einzigartiger Weise in ihren Visionen als ontologische, kosmologische und anthropologische Aussage erfaßt hat, zeigt er in seiner Schrift *De beryllo*, die aus den Fragen des genannten Briefwechsels heraus entstanden ist. Zu seiner hier vorgetragenen Meinung, daß wir Gott nicht erkennen können, *wie* er ist, ergänzt er mit diesem „schärferen Augenglas“, daß es aber die Aufgabe des vernünftigen Menschen ist, das richtige Maß in den Gegensätzen zu finden anhand der Gebote Gottes: Höchste Personalität und Individualität, wie sie sich aus der mystischen Erfahrung ergeben, finden ihre Grenze an dem Allgemeinen der Gottesgebote.

⁶⁷ In: RUDOLF VON BIBERACH, *De septem itineribus* (s. Anm. 8), III d. 2, S. 421a und V d. 1, S. 458a; aleman. Übertragung 112/13 und 254/55.

Weit entfernt davon also, daß Mystik etwas mit Flucht in Gefühle oder gar mit Magie und Okkultismus zu tun hat, läßt der Kardinal etwas von der unendlichen Kraft der Harmonie des Maßes erahnen, welche für das Austragen dieser Geistes- und Lebensspannung vonnöten ist, wenn er in *De beryllo*, Kap. 21 sagt: „Es ist etwas Großes, sich dauerhaft in der Verbindung von Gegensätzen festhalten zu können“⁶⁸.

Das Wesen der Mystik bedeutet für den Kardinal, daß der Mensch die Unfaßlichkeit Gottes in einem Vorausverkosten der ewigen Glückseligkeit erfahren kann. Diese Glückserfahrung jedoch – jenseits aller irdischen Verursachung und Möglichkeit, daher das Bild der Mauer – bewirkt in seinem vorübergehenden augenblicklichen Höhepunkt eine immense Spannung gegenüber allen irdischen Bereichen aufgrund neuer Proportionen. Allein im unerschütterlichen Anhaften an Gott – einer Haltung des Verstandes und des Willens –, aus der Kraft der Treue, der Tapferkeit und Stärke, des Maßes und der Klugheit, kann sie jeweils neu bestanden werden. Aus der Mystik heraus zu leben bewirkt ob dieser geistigen Ansprüche eine Gratwanderung; nicht umsonst betont der Kardinal in *De beryllo* als Zielvorstellung die Größe dieses Weges.

⁶⁸ *De beryllo*, c. XXI: „Magnum est posse se stabilius in coniunctione figure oppositorum.“ Nikolaus von Kues, *Philosophisch-Theologische Schriften*, Lateinisch-Deutsch, hrsg. und eingeführt von L. Gabriel, übersetzt von D. und W. Dupré, Bd. III (Wien 1982) 36. Meine Übersetzung weicht von der vorliegenden ab, die mir in dieser Version unverständlich erscheint: „Es ist etwas Großes, an der Verbindung der Gegensätze beständig festzuhalten.“