DIE ERKENNTNISTHEORETISCHE UND MYSTISCHE BEDEUTUNG DER „MAUER DER KOINZIDENZ"

Von Rudolf Haubst, Mainz–Trier

Für den Bautechniker mag das Wort *Mauer* auch heute noch einen eindeutigen Sinn haben. In unserer Umwelt erfahren wir aber so verschiedene Funktionen von Mauern, daß sich von daher auch verschiedenerlei bildsprachliche Verwendungen dieses Wortes entwickelt haben, die das Material, aus dem die Mauer gebaut sei, völlig ausklammern.

Als Beispiele dafür nenne ich (noch aus dem Bereich der naturwissenschaftlichen Erfahrung): Schallmauer und das sinnverwandte Wort: Reizschwelle. Mit beiden sind nur noch bestimmte *Grenzen* für dies oder jenes Geschehen gemeint.

Eine Mauer kann aber auch sowohl schützend umgeben wie unfreundlich voneinander trennen. Das hat im sozialen und religiösen Leben u. a. zu *Metaphern* wie der geführt, daß die Kommunikation von Mensch zu Mensch oder zwischen Mensch und Gott wie durch eine „Mauer" blockiert sei[1].

Von Nikolaus von Kues wird das hier zu analysierende Bildwort „Mauer" nur in *De visione Dei,* dort aber besonders ausgiebig gebraucht. Doch was meint er dort näherhin damit?

Methodisch gesehen, wäre es hier an sich meine erste Aufgabe, aus dem Kontext der 22 Stellen, an denen in *De visione Dei* das Wort „Mauer" auftaucht[2], die Variationsbreite, die Differenzierungen und die übereinstimmenden Schwerpunkte hermeneutisch zu reflektieren und exegetisch zu erheben.

Im 9. Kapitel führt Nikolaus das Symbol der „Mauer" so ein: Zunächst resümiert er die Ergebnisse seiner Betrachtung des gemalten Alles-Seher-Bildes: Im göttlichen Sehen fällt das Allgemeine mit dem Einzelnen, und so auch das Menschsein (die humanitas), das in sich ungeteilt (simplex) und doch zugleich in allen Menschen ist, so in eins (coincidit), daß die „Idee", das „Urbild" und die „Wahrheit" des Menschseins das „in den einzelnen Menschen verschränkte Menschsein" nie verläßt (N. 32f.). Gott selbst ist darüber hinaus das „absolute und ganz einfache Urbild" aller Wesen und Arten, also „nicht (etwa) aus mehreren Urbildern

[1] Prov. 18, 11 heißt es z. B., für den Reichen sei sein Besitz wie „eine hohe Mauer", wie „eine starke Feste". Nach Aussagen wie der, daß auch Gott sich hinter einer hohen Mauer verberge, sucht man indes im A und NT vergebens. Sinnverwandt damit ist jedoch das neutestamentliche Bildwort (Joh 3, 13; Röm 10, 6; Eph 4, 9), daß „kein Mensch" (mit seinen eigenen natürlichen Kräften) je „zum Himmel emporsteigen werde".

[2] Anhand der Numeri-Einteilung in unserer deutschen Übersetzung (= Textauswahl 3) zähle ich näherhin diese 22 Stellen: Kapitel (K.) 9, N. 37; 10, N. 42 (3×); K. 11, N. 46 (3×); K. 12, N. 47 (2×); N. 49; N. 50; K. 13, N. 51 (3×); K. 15, N. 61; K. 17, N. 74; N. 75 (3×); N. 79; K. 23, N. 101 – K. 21, N. 92 geht z. B. bei dem „im Paradiese" die „Mauer"-Vorstellung sinngemäß mit.

zusammengesetzt". Als das „ganz einfache und unendliche Urbild" gibt er vielmehr allen das Sein und durchdringt er alles mit Seinem Blick so, daß Er, so gesehen, sich *zugleich bewegt und* in sich *ruht* (N. 34f.).

Unser menschlicher Verstand (die *ratio*) faßt diesen „*Ineinsfall der Gegensätze*" indes nicht; er hält ihn sogar für unmöglich[3]. Und daß diese „Unmöglichkeit" sogar mit der göttlichen „absoluten (Seins-) Notwendigkeit" koinzidiere[4], übersteigt auch die höchste Einsicht des Intellektes. Diesen Ineinsfall dennoch bejahen, bedeutet mithin „in die Finsternis eintreten"[5] (N. 36).

Der „Ort", an dem Gott „unverhüllt gefunden werden kann", ist mithin „vom Ineinsfall der Gegensätze umgeben". Eben diese Koinzidenz nennt der Kardinal darum, Kapitel 9 abschließend, auch „die *Mauer des Paradieses*, in dem Gott wohnt". Nur jenseits des *Ineinsfalls der Gegensätze* kann Gott also (unmittelbar) „gesehen" werden (N. 37).

Solche Einzeluntersuchungen hielten diesen Vortrag aber zu lange auf. Es wäre auch für den Zuhörer zu strapaziös, alle Kontexte präsent halten zu wollen. Deshalb beginne ich gleich schon im

I. Teil

mit dem Versuch, das, worum es bei der Mauer symbolisch in *De visione Dei* geht, übersichtlich zusammenzufassen und zu ordnen. Soweit dies im Rahmen der Zeit möglich ist, soll mit aufgezeigt werden, wo Cusanus sich schon auf *ältere Tradition* stützen konnte, und worin er am eigenständigsten ist.

a) Eine starke Traditionsgeschichte ist vor allem bei dem Ausdruck „*Mauer des Paradieses*" zu vermuten. (Mit diesem konnte Nikolaus ja, wie mittlerweile die neuere Religionsgeschichte bewußt gemacht hat, an mehr oder minder allen Völkern vertraute Paradieses-Vorstellungen anknüpfen[6]. Vielleicht deshalb sprach der Kardinal auch an nicht weniger als 12 von 22 Stellen seiner Mauer-Symbolik von der „Mauer des Paradieses"[7].)

Doch gerade bei dem Bemühen, die genauere Vorgeschichte dieses Terminus auszumachen, erlebte ich ähnliche Überraschungen und Enttäuschungen wie bei dem zunächst doch so leicht scheinenden Versuch, dessen Sinn bei Cusanus selbst exakt zu bestimmen. Dazu hier nur kurz diese, teils sehr allgemeinen, teils spezielleren Feststellungen:

Die Motive: Glück im einstigen Paradies, dessen endgültiger Verlust durch die Vertreibung aus ihm, das „neue", das himmlische Paradies, das Christus eröffnet hat und auf das Er vorbereitet, sowie u. a. die Idylle und die moraltheologischen Ausdeutungen des „Seelengärtleins"[8] wurden *im Mit-*

---

[3] Vgl. *De coni.* II, 3 (N. 87): Mens humana rationis medio investigans, infinitum ab omni apprehensionis suae circulo eiciens . . .

[4] Vgl. *Doct. ign.* I, 4: Maximum est absoluta necessitas (Überschrift).

[5] Näheres s. unten 177–179.

[6] Vgl. z. B. J. HAEKEL: LThK, ²VIII, 67–69.

[7] K. 9, N. 37; K. 10, N. 42 (2×); K. 11, N. 46; K. 12, N. 50 (2×); K. 13, N. 51; K. 17, N. 74, N. 75 u. N. 79; K. 20, N. 89; K. 23, N. 101.

[8] Diese konnten an das „hortus conclusus soror mea, sponsa" (Cant. 4, 12) anknüpfen. Vgl. unten, Anm. 13.

telalter (und auch noch im 16. und 17. Jahrhundert[9]), in der Literatur wie in der Malerei, auch in den Kirchenvorbauten, die man „Paradies" nannte[10], auf vielerlei Weise dargestellt.

Doch obwohl sogar schon die indogermanische Sprachwurzel des Wortes παράδεισος, mit dem die Septuaginta das hebräische Wort פרדס das primär Garten besagt, im biblischen Paradiesesbericht (Gen 2, 8) übersetzt, geradezu „Umwallung, Umzäunung", sowie „den mit Erd- oder Steinwall umgebenen Lustgarten" bedeutet[11], suchte ich in den mittelalterlichen Bibel-Kommentaren den in *De visione Dei* so oft gebrauchten Ausdruck „*murus paradisi*" bisher vergebens. – Auch in dem großen Index Thomisticus taucht dieser nirgendwo auf[12]. In der Mystik-Literatur geht es durchweg nur um das zu umzäunende *Seelengärtlein*[13].

---

[9] Vgl. das Versepos „*Paradise Lost*" („Das verlorene Paradies") von J. MILTON (1658–74).

[10] Vgl. z. B. F. ZÖPFL: LThK, ²VIII, 72f.

[11] So CL. WESTERMANN, *Genesis:* Bibl. Kommentar, AT I, 4 (1970) 284.

[12] In die eschatologische Grundrichtung der cusanischen Mauer-Symbolik weisen eher die folgenden Formulierungen: ANSELM V. CANTERBURY, *Cur Deus homo* II, c. 16 (ed. Fr. S. Schmitt II, 1938, p. 119, 25f.): Nulla tamen anima ante mortem Christi paradisum caelestem ingredi potuit; BONAVENTURA, *In Sent.* III dist. 18, q. 3 (ed. Quar. III, p. 392f.): est paradisus terrestris, et est paradisus caelestis, et Adam peccante utriusque ianua *clausa* fuit . . . Est autem paradisus caelestis *aperta* visio Dei. – Vgl. auch unten, S. 170f. u. 182.

[13] Den christo-soteriologischen Grundgehalt dieses Bildes hat schon AUGUSTINUS (*In Joh.* tr. 7, N. 7) so formuliert: (Christus) *murus* est adversus omnes impetus et adversus omnes insidias inimici. MEISTER ECKHART veranschaulicht dies in seiner deutschen *Predigt* 18 (DW I, hg. v. J. Quint, S. 296, Z. 3–297, Z. 3) an Lk 7, 11: „Er (Jesus) begab sich in eine Stadt" anknüpfend, so: „Diese Stadt ist die *Seele*, die . . . wohl gefestigt ist in dem Heile Jesu und ummauert (umbemûret) und umfangen mit dem göttlichen Licht. Darum spricht der Prophet (Is 26, 1): ‚got ist ein mûre umbe Syon'".

Schon vor Eckhart hat der franziskanische Volksprediger BERTHOLD VON REGENSBURG († 1272) diese „Ummauerung" mit besonderer Bildfreudigkeit in seiner deutschen *Predigt* 23 „*Von den drei Mauern*" (Ausg. v. Fr. Göbel, Regensburg ⁴1906, S. 329–343), an das Gleichnis vom Schatz im Acker (Mt 13, 44) anknüpfend, so dargestellt: Die *erste* Mauer ist seiden, das ist die seidene Stola, das geistliche Gericht, wo es dem Papst, den Patriarchen, den Bischöfen etc. befohlen ist. Es soll die *Seelen der Christenleute* behüten vor allen Gefahren . . . Die *zweite* Mauer ist eisern, das ist das eiserne Schwert des weltlichen Gerichtes . . . Die *dritte* Mauer ist von himmlischer Materie, das sind die heiligen Engel (Schutzengel)". Von der cusanischen Mauer-Symbolik führt das besonders weit weg. Auch die folgenden Mystiker-Texte, bei denen die „Mauer" oder der „Zaun" nur Schutz des Menschen vor Sünde besagen soll, liegen außerhalb der cusanischen Blickrichtung in *De visione Dei.*

MECHTILD VON MAGDEBURG († 1282) begründet in „*Das fließende Licht der Gottheit*" (VII, 7) die Notwendigkeit, die Seele „einzuzäunen", mit dieser Hyperbel: „Gienge ein stehelin *mure* antz in die wolken alumbe mich, dennoch wurde min herze nieker von minen vienden vrî" (Ausg. G. Morel, Poitiers 1877, S. 227). – HEINR. SEUSE faßt in seinen Zusätzen zum *Briefbüchlein* auch den Kampf gegen den Eigenwillen in das Motto: ich mûss durch got gezomet gan. („Ich muß um Gottes willen *umzäunt* gehen") (BIHLMEYER, *Heinrich Seuse, Deutsche Schriften* [Stuttgart 1907], 397, 16). – MARQUARDT VON LINDAU († 1392) hat in seiner deutschen Predigt „*De horto paradisi*" (s. N. F. Palmer: Verf.-Lex. Bd. VI, Sp. 103) und in seinem lateinisch überlieferten Zyklus „*De horto spirituali*" (s. ebd. 119f.) nur die Allegorie von der Seele als Paradiesesgärtlein entfaltet. In der erstgenannten Predigt heißt es schon nach dem

Der nähere geistesgeschichtliche Hintergrund der cusanischen Symbolsprache von der „Mauer des Paradieses" bedarf mithin noch der Erforschung. Den wohl beachtenswertesten Beitrag dazu verdanken wir unserem amerikanischen Kollegen Duclow unter der Überschrift „*Anselm's Proslogion* and Nicholas of Cusa's Wall of Paradise"[14]. Duclow weist dort die von beiden betonte Erhabenheit und Verborgenheit Gottes, dessen Unendlichkeit zumal für den in Sünde gefallenen Menschen „*jenseits*" der Grenzen des von ihm Erreichbaren existiert, als fundamentale „*strukturelle Ähnlichkeiten*" zwischen dem cusanischen „Symbolismus der Paradieses-Mauer" und Anselms Proslogion nach. Den Ausdruck „murus paradisi" hat aber auch Duclow nur in *De visione Dei* gefunden.

Sehen wir uns daraufhin die dafür einschlägigen *12 Cusanus-Texte* etwas näher an: Schon gleich bei der Einführung des Symbols „Mauer des Paradieses" nimmt Nikolaus durch die Bemerkung, daß „der höchste Geist des Verstandes" (rationis), nämlich „ein Engel", „dessen Pforte bewache"[15], eindeutig auf die „Cherubim mit flammenden Schwerte" Bezug, die nach Gen 3, 24 Gott nach der Vertreibung des Menschen aus dem Paradiese an dessen Zugang postierte. Dann[16] greift er aus dem Bericht Gen 2 (V. 8 u. 15) auch das Attribut „Garten der Wonnen" auf. Im folgenden wird aber das Wort „Paradies", wie ja auch schon im NT, z. B. in dem Wort Jesu „Heute noch wirst du mit mir im Paradiese sein"[17] auf die himmlische Gottesschau als das eschatologische Ziel der mit Christus Verbundenen übertragen. Das geschieht eindeutig im Kontext des Kapitels 21, wo Jesus der „Baum des Lebens" im Paradies der Wonnen genannt wird[18], sowie bei der Erwähnung der Entrückung des Apostels Paulus „über die Mauer des Paradieses"[19].

Was bedeutet dabei das Bildwort der „Mauer"? Ganz kurz gesagt, dies: „Niemand steigt" je mit seinen eigenen Kräften „in den Himmel hinauf, es sei denn Der (oder durch Den), der vom Himmel herabgestiegen ist"[20],

---

Vorspruch „Hortus conclusus soror mea, sponsa" (*Cant.* 4, 12) Clm 8987, Fol. 290r, Z. 3ff.: quilibet spiritualis homo debet seines herzen war nehmen sicut <h> orti conclusi ut temporalis paradisj Sic quod cor suum sit umb graben cum sancta paupertate, *umb maueret* cum castitate . . .".

[14] In Downside Review 100 (1982) 22–30.

[15] *De vis.* K. 9, N. 37. Von dem „am Zugang des Paradieses aufgestellten Engel" ist näher in K. 10, N. 40 die Rede.

[16] K. 12, N. 50; vgl. K. 21, N. 92.

[17] Lk 23, 43; vgl. 2 Kor 12, 4 u. Apok 2, 7.

[18] K. 21, N. 92. K. 23, N. 101 wird Jesus selbst als das „Verbum Dei humanatum" und der „homo deificatus" „innerhalb des Paradieses" betrachtet.

[19] K. 17, N. 79.

[20] Joh 3, 13; vgl. Eph 4, 9f. Eph 2, 14 ist auch das Bild der „trennenden Scheidewand", die Christus niedergerissen hat, wohl nicht nur auf die Heiden und Israel, sondern primär auf Gott und die genannten Menschengruppen zu beziehen; so H. SCHLIER, *Der Brief an die Epheser* (Düsseldorf ²1958) 127–130. Ja, nach Schlier (ebd. S. 132) ist die Vorstellung von

Jesus Christus. Aus der Sicht des Alten und Neuen Testamentes können wir dies den grundlegenden *soteriologischen* Sinn der „Mauer" nennen.

In *De visione Dei* bleiben indes die Aspekte von Sünde und Erlösung ebenso im Hintergrund wie der *Sündenfall* in der Urgeschichte der Menschheit und die Erlösung aus dessen Folgen. Solche Motive klingen freilich öfter mit an[21]. Doch erst in Kapitel 21 („Ohne Jesus ist keine Glückseligkeit möglich") kommen auch ausdrücklich die Vertreibung „aller Kinder Adams aus dem Paradiese" sowie Christus als der „neue Adam" zur Sprache, dem nunmehr der Mensch „wie ein Glied seinem Haupte geeint sein muß", um sich „Gott dem Vater, der im Paradies ist, nahen zu können"[22].

Im Vergleich zu *Anselms* Schrift „Cur Deus homo?" liegt der Grund für dieses Zurücktreten der Motive Sünde und Erlösungsbedürftigkeit eben darin, daß Cusanus in *De visione Dei* primär auf das Bewußtsein der liebenden und erbarmungsbereiten Vorsehung Gottes zielt, die dem Menschen zwar einen freien Willen gegeben hat, mit dem er auch sündigen kann[23] –, die ihn aber ihrerseits überreich aus diesem Unheil befreit[24].

b) Der *Schwerpunkt* der ganzen Mauer-Symbolik liegt indes in den *erkenntnistheoretischen Akzenten*, die Nikolaus unter dem Leitgedanken des „Ineinsfalls der Gegensätze" miteinander vereint. In den Kapiteln 9–17 spricht er insgesamt auch zehnmal von der „*Mauer der Koinzidenz*"[25], des „Ineinsfalls der Gegensätze"[26], und in demselben Sinne einmal auch vom „*Kreis* der Mauer des Paradieses"[27]. Mit diesem Bild des kreisförmigen „murus coincidentiae" greift Nikolaus auf sein Programm der „*theologia circularis*" zurück, das er schon in *De docta ignorantia*[28] entwickelt hatte. Dieses legt er auch schon im 3. Kapitel *De visione Dei*, sozusagen als eine spekulative Direktive[29] für das ganze menschlich-geistige „Sehen Gottes", so dar: „Beachte, daß alles, was von Gott ausgesagt wird, wegen der höchsten Einfachheit Gottes *in Seiner Wirklichkeit nicht unterschieden* sein kann, wenngleich wir Gott aus diesen oder jenen Gründen diese oder jene Namen

Gottes - Realität

einem „Paradieseszaun" oder einer trennenden Mauer, durch die der Erlöser herabkommen werde, sogar auch schon in der vorchristlich-jüdischen Apokalyptik nachweisbar. Dafür, daß Cusanus schon von einer solchen Tradition her zu seiner „Mauer"-Symbolik gekommen sei, fehlt indes jeder Anhaltspunkt.

21 K. 5, N. 14; K. 7, N. 26; K. 9, N. 28 u. K. 21, N. 91. K. 17, N. 78 nennt Nikolaus auch sich selbst einen „elenden Sünder".

22 Die Zitate: K. 21, N. 92.

23 K. 4, N. 11; K. 7, N. 25; K. 18, N. 80; K. 21, N. 112.

24 K. 5, N. 14f.; K. 6, N. 19; K. 21, N. 92; K. 23, N. 106; K. 25, N. 118.

25 K. 9, N. 37; K. 10, N. 42; K. 11, N. 46 (2×); K. 12, N. 49; K. 15, N. 61; K. 17, N. 75 (3×) u. N. 79.

26 So schon K. 9, N. 36, 37, 38, 40 u. ö.

27 K. 10, N. 42.

28 *Doct. ign.* I, 22 (h I, S. 44, Z. 4–9; s. unten, Anm. 45); ebd. II, 3 (S. 72, Z. 10–16); *Apol. doct. ign.* (h II, S. 23, Z. 11); *De sap.* II N. 36 (h ^{2}V, S. 68, Z. 5): tota theologia est in circulo posita, ut unum de attributis de alio verificetur. Kurz vor *De visione Dei* schrieb NvK im letzten (14.) Kapitel des *Compl. theol.* (p II/2, Fol. 100$^{r/v}$): tota theologia est ut circulus ille, in quo omnia unum . . . Videre, creare, intellegere, velle, mensurare, facere, operari et quaeque talia, quae Deo attribuimus, capienda sunt ut nomina infiniti circuli. Zu dieser „theologia circularis" kam NvK durch Raimund Lull; s. R. HAUBST, *Das Bild* 67f.

29 Vgl. den Buchtitel „*Directio speculantis seu De non aliud*" (h XIII/2) sowie ebd. c. 2.

zusprechen." (Hier nennt Nikolaus auch unser Sprechen vom „Sehen, Hören" und u. a. von der „Einsicht" Gottes). Er fährt fort: „Deshalb wird die *ganze Theologie kreisförmig* angelegt (in circulo posita) genannt, weil bei Gott jede (Ihm zuschreibbare) Eigenschaft (oder Tätigkeit: omne attributum) von der anderen aussagbar ist. So ist Gottes Haben sein Sein, Bewegen ist Stehen, Laufen ist Ruhen. Das gilt auch von den übrigen Attributen"[30].

Damit ist auch schon etwas von dem weiten und bunten Spektrum der Einübung des Denkens oder „Sehens" in der *Koinzidenz-Perspektive* angedeutet, die Nikolaus in den folgenden Kapiteln 4–9 meditativ entfaltet und von da ab unter dem Symbol der „*Mauer*" erkenntniskritisch reflektiert.

Das beginnt in Kapitel 9 mit der prinzipiellen Feststellung, daß es „dem Fassungsvermögen des (in begrifflichen Unterscheidungen denkenden) *Verstandes* (der *ratio*)" unmöglich erscheint, „den Ineinsfall der Gegensätze zuzugestehen"[31]. Doch die alle Alternativen von Möglich und Unmöglich übersteigende Transzendenz (die *absoluta necessitas*) des göttlichen Wesens „ermutigt" ihn[32] zu der höheren *Einsicht:* „Gott wird *jenseits*" der Mauer des „Ineinsfalls der Gegensätze gesehen"[33]. Der Ineinsfall der Gegensätze erweist sich dabei sozusagen als der „Eingang" oder „Zugang" zu dem „Paradies", in dem Gott wohnt, sieht und hört *und* „gesehen, gehört und gekostet werden" kann[34].

Alsdann meditiert Nikolaus weiter: wie in Gott als dem Urgrund und Ziel von allem, und zumal in seiner Vorsehung auch das innergeschöpfliche „Früher" und „Später" überzeitlich ineins-zu-sehen sind[35], wie deshalb die (philosophisch-theologische) Metaphysik sowohl von den Wirkungen zur Ursache „eingehen" wie von der Ursache zu den geschöpflichen Wirkungen „*ausgehen*"[36] muß, um Gott „*jenseits* der Mauer des Ineinsfalls von Einfaltung und Ausfaltung zu finden", und schließlich: wie „die Mauer des Ineinsfalls der Gegensätze" demgemäß zugleich „Unterscheidung und Verbindung *(distinctio et coniunctio)*" von Gott und Universum besagt, und wie diese beiden auf Gott hin zu übersteigen sind[37].

Das ganze Kapitel 12 widmet Nikolaus dem Verständnis der – von Eriugena übernommenen – dialektischen Aussage, daß Gott, „*der Ungeschaffene*", in seiner Schöpfung „*erschaffen* werde". In dieser Koinzidenz tritt Gott dem Menschen so entgegen, „als wäre er *alles* und zugleich *nichts* von allem".

30 *De vis.* K. 3, N. 8.
31 K. 9, N. 36.
32 EBD. N. 36f. Zum Begriff der absoluta necessitas s. *Doct. ign.* I, 6 sowie dessen häufigen Gebrauch in den *Commentares on Boethius by Thierry of Chartres,* ed. N. HÄRING (Toronto 1971); Näheres s. ebd. im Index.
33 Überschrift *De vis.* K. 10.
34 EBD. N. 40.
35 EBD. N. 42.
36 K. 11, N. 46. Vgl. Joh 10, 9. Näheres s. unten (bei Anm. 84).
37 K. 11, N. 46. Näheres dazu s. Anm. 95.

Somit wohnt Gott „innerhalb einer derart hochragenden Mauer, daß kein Entdeckergeist *(ingenium)* sie übersteigen kann“[38].

Ja, im Hinblick auf die „Koinzidenz von Erschaffen und Erschaffenwerden“ spricht Nikolaus auch geradezu von einer „Mauer des Widersinns *(absurditatis)*“. Doch diese Zuspitzung löst er anschließend so auf: „Dein Erschaffen und Erschaffenwerden“ bedeuten „nichts anderes, als daß Du Dein Sein allem mitteilst, so daß Du ‚alles in allem‘ bist“[39]. Auch bei dieser Einsicht weiß er sich freilich „noch *diesseits* der Mauer“, aber doch immerhin „*an* der Mauer“[40].

„*Mauer*“ besagt hier mithin die „*Grenze*“ alles uns in sich Erkennbaren und Aussprechbaren. Nur „*jenseits* dieser“ ist Gott zu sehen. In dieser „sehr hohen Mauer“ erfährt der Mensch die *Unendlichkeit Gottes*[41]. In dieser fällt auch „die *absolute Möglichkeit*“ alles „Werdenkönnens“ mit dem „Machenkönnen“ Gottes in-eins[42].

Dazu kommt der noch geheimnisvollere Ineinsfall von *Dreiheit und Einheit* in der göttlichen *Trinität*, von der wir nur durch die Offenbarung Gottes (genauer: durch Seine Selbstoffenbarung in Jesus Christus) Verläßliches wissen. Im Hinblick auf diesen „Ineinsfall von Verborgenem und Offenbarung“ pointiert Nikolaus zusammenfassend das Fazit all seiner Überlegungen so: „Die Mauer versperrt die Möglichkeit jeder Einsicht“[43].

Damit ist jedoch nur jede direkte Einsicht, nur die *visio Dei intuitiva*, gemeint. Diesen skeptisch klingenden Satz schränkt Nikolaus auch sogleich so ein: „wenn auch das Auge darüber hinaus ins Paradies blickt“, oder wohl richtiger übersetzt: „nach dem Paradies zurückschaut (licet ultra in paradisum respiciat)“.

Das genüge vorerst zur Akzentuierung der soteriologischen und der *erkenntniskritischen* Bedeutung der Mauer. Daß Nikolaus der Trinitätsoffenbarung Gottes in Christus auch mit ontologischen Überlegungen *entgegenkommt*, die von unserer natürlichen Selbst- und Welterfahrung ausgehen, wird im III. Teil dieses Referates näher darzulegen sein.

Zuvor gilt es, noch gründlicher das ins Auge zu fassen, was das Bild der „Mauer“, der „Mauer des Paradieses“, an „*mystischer Erfahrung*“ ausdrückt. Wir können diesen

II. Teil

„Die Funktion der ‚Mauer‘ auf dem Wege zum mystischen Gott-Sehen“ überschreiben.

Hier beginne ich mit einem geschichtlichen Rückblick, und zwar zunächst

---

[38] K. 12, N. 47. – Näheres s. unten 179.
[39] K. 12, N. 49.
[40] Ebd. N. 50.
[41] Ebd. N. 51.
[42] K. 15, N. 61.
[43] K. 17, N. 75.

auf den ebenso scharfsinnigen Logiker wie innigen Mystiker *Ramon Llull,* von dem Nikolaus schon i. J. 1428 zu Paris nicht weniger als 27 Werke exzerpierte[44]. Durch die kreisförmigen Figuren der Llullschen Kombinatorik kam er zu dem schon erwähnten Leitprinzip der „*theologia circularis*", nach dem alle unsere Attribute für Gott in Ihm selbst kreisförmig voneinander gelten[45], weil in Gott „alle (solche) Verschiedenheit Identität ist"[46]. Dabei war Llull selbst alles andere als ein Skeptiker. Mit Hilfe seiner „Ars generalis" intendiert er ja (mitunter) sogar eigentliche Trinitätsbeweise[47]. Gegen einen solchen theologischen Rationalismus erhebt die cusanische Mauer-Symbolik strikten Einspruch. Die *Transzendenz* Gottes tritt bei Llull halt hinter seiner *transzendental*-begrifflichen Seinsbetrachtung zurück.

So kann ich alles in allem die cusanische Sinngebung *der „Mauer"*-Symbolik – innerhalb der mittelalterlichen Theologia mystica – bisher noch am ehesten bei dem wohl bald nach Llull schreibenden Franziskaner *Rudolf von Biberach,* u. z. in dessen Hauptwerk *De septem itineribus Aeternitatis* (deutsch: „Die siben straßen zu got") vorbereitet finden. Im Anschluß an das Psalmwort „In Deo meo transgrediar murum" (Ps 17, 30; in der Übersetzung von Henne-Rösch[48]: „Über Mauern spring ich mit meinem Gott") zitiert Rudolf von Biberach dort zweimal[49] diese Erklärung *Gregors d. Gr.* in den Moralia[50] dazu: „*Mauer* ist alles, das sich unserem Weg entgegenstellt (obicitur), damit wir nicht zu Gott, den wir lieben, gelangen (transeamus). Doch wir überspringen die Mauer, wenn wir aus Liebe zu Ihm alle Genüsse der Welt mit Füßen treten"[51].

NvK hat das genannte Werk über „die siben straßen zu got" schon in

---

[44] R. HAUBST, *Der junge Cusanus war im Jahre 1428 zu Handschriftenstudien in Paris:* MFCG 14 (1980) 198–204.

[45] *Doct. ign.* I, 21 (h I, S. 44, Z. 4–6): omnis theologia circularis et in circulo posita existit, adeo etiam quod vocabula attributorum de se invicem verificentur circulariter. Zu den weiteren Cusanustexten und zu R. Lull s. oben, Anm. 28. Sieht man von der Kreissymbolik ab, so läßt sich (mit E. VANSTEENBERGHE, *Le Cardinal Nicolas de Cues* [Paris 1920] 425) für die „réciprocité des attributs divins, soit entre eux, soit avec l'essence divine" freilich eine weitere Vorgeschichte nachweisen.

[46] *Doct. ign.* I, 21 (S. 42, Z. 17f.).

[47] So u. a. in seiner „*Quaestio de congruo*", hg. v. E. Platzeck: MThZ 8 (1957) 21–23.

[48] Paderborn 1936.

[49] *Prol.,* dist. 4 und *Iter* II, dist. 6. Nachdruck der Ausgabe von Peltier 1866, v. M. Schmidt, S. 398 [8] und 417 [27].

[50] *Moralia in Iob,* lib. XXVI, c. 14: CChr, Series Lat. CXLIII B, p. 1282, lin. 50–54.

[51] Ähnlich versteht PETRUS LOMBARDUS (ohne Erwähnung Gregors) in seinem *Commentarium in Psalmos* (zu Ps 17, 32) PL 191, 198 D) die „Mauer" so: Et nota, quod non ait ‚diruam', sed ‚transgrediar'. Diruere enim penitus non potest homo, sed ope Dei transit murum, id est obstaculum peccatorum. GERTRUD VON HELFTA schaute (*Legatus divinae pietatis* II, 1, 2: Sources Chrét. 139, 230) einen „unendlich langen Zaun", dessen Höhe so voller Dornen war, daß an keiner Stelle ein Überstieg offen war. Doch der ihr erscheinende Christus hob sie ohne alle Schwierigkeit zu sich hinauf.

seiner frühen Magdalenenpredigt[52] ausgiebig benutzt. Anscheinend hat er von dort auch das Bildmotiv der „*Mauer*" übernommen[53].
Wie wir bereits gestern von Frau Dr. Margot Schmidt hörten[54], wirken auch schon nach Rudolf von Biberach, wie nach Cusanus, gerade bei der höchsten gnadenhaften Erhebung des menschlichen Geistes *intellectus* (Einsicht) und *affectus* (Liebe) innigst zusammen[55]. Demgemäß leitete Nikolaus schon in seiner Predigt *in die Trinitatis 1444* bildhaft dazu an: „Breiten wir also die Flügel (des intellectus und des affectus) aus, um auf das zuzufliegen, was wir im Glauben schon halten!"[56]. Als Vorbereitung darauf regt er schon dort auch dazu an, von dem auszugehen, „was wir mit den Sinnen berühren"[57].
Diese ganzheits-psychologische Sicht hält der Kardinal, wie wir schon hörten, auch in seiner Korrespondenz mit den Benediktinern und in *De visione Dei* konsequent durch[58]. Das „*mystische*" *Sehen* Gottes ist aber anderseits auch von der unmittelbaren Schau Gottes „*jenseits*" der Mauer zu unterscheiden. Dieses beginnt nämlich, wie wir schon hörten, bereits vor

---

[52] S. den Quellennachweis zu *Sermo* VII, N. 28, Z. 13–26; N. 29, Z. 7–22 (h XVI, fasc. 2); N. 29, Z. 27–30 u. Z. 38–53; N. 32, Z. 6–80; vgl. auch *Sermo* V, N. 24, Z. 1–2; *Sermo* VIII, N. 19, Z. 19–27.

[53] Dies ist um so wahrscheinlicher, als die ps.-augustinische Schrift *De spiritu et anima* (Cod. Cus. 55, Fol. 15^{ra}–24^{vb}), aus der Rudolf von Biberach vieles übernahm, dieses Gregor-Zitat und das, was NvK in *Sermo* VII aus „*De septem itineribus aeternitatis*" rezipierte, nicht enthält. Auch bei Joh. v. Kastl († nach 1410), der Nikolaus zu manchem anderen inspiriert haben mag, findet dieses sich nicht.

[54] S. oben, S. 26–31.

[55] Schon zu Beginn des Prologus sagt der Franziskaner *Rudolf von Biberach:* constat profecto naturam rationalem ad hoc solum esse factam, ut factorem suum verum Deum intelligeret, intelligendo diligat, diligendo in eo qui est aeterna vita aeternaliter permaneat, et beate vivat. Wie er, folgt auch *Cusanus* nie Vorstellungen wie der, daß der Mensch allein „mit dem spitzen Speer der sehnenden Liebe" das Dunkel über ihm „zu durchdringen vermöge", wie sie *The Cloud of Unknowing* („Die Wolke des Unwissens", um 1400?) in Kap. 6 (Übers. v. W. Riehle [Einsiedeln ^{2}1983] 46) vertritt (in den Kapiteln 26 sowie 62ff. wird das in etwa korrigiert). – Über die Art, wie bei JOH. GERSON, dessen *Theologia mystica* Nikolaus schon sehr früh besaß (s. MFCG 1, 17–23), Liebe und Erkenntnis zusammenzusehen sind, s. J. HOPKINS, *Nicholas of Cusa's dialectical mysticism* (Minneapolis 1985) 5–11. Über die Gegensätzlichkeit zwischen NvK und Vinzenz v. Aggsbach in dieser psychologischen Kernfrage s. R. HAUBST, *Christliche Mystik in Leben und Werk des NvK:* Die Bedeutung der Mystik für die Kirche (Kath. Akad. Trier 1983) 126ff.

[56] *Sermo* XXXVIII, N. 8, Z. 7f.

[57] EBD. N. 10, Z. 2f. Vgl. auch N. 7, Z. 3–5.

[58] Als Abt Caspar Aindorffer ihn in einem Brief vor die Frage stellte: „Utrum anima devota sine intellectus cognitione solo affectu . . . Deum attingere possit" (E. VANSTEENBERGHE, *Autour de la docte ignorance:* BGPhMA 24, 2–4 [1915] 110), antwortete er darauf zunächst am 22. September 1452 (*Autour* 111f.) kurz, dann am 14. September 1453 ausführlich und gründlich (*Autour,* 113–117). BERNHARD VON WAGING hatte auch schon i. J. 1451 in seinem *Laudatorium doctae ignorantiae* scharfsinnig dargelegt: quamvis (symbola) intellectum principalius quam affectum in sublime efferant, iuncti tamen utrique per officia distincta, sunt unum in essentia una . . . , ut ea, quae uni conveniunt, alteri plane non possint non convenire (*Autour,* 164).

dieser „*am Eingang* (ostium)" *oder* „*Zugang* (ingressus) zum Paradies" in der Einsicht, daß in Gott die Gegensätze ineinsfallen, daß bei Ihm z. B. „Reden, Hören, Kosten . . . und Einsehen dasselbe sind"[59].

Damit stehen wir vor der Frage, *inwieweit* Cusanus als „*Mystiker*" zu verstehen ist.

Suchen wir daraufhin möglichst kompakt[60] die Faktoren und die Impulse zu erheben, die dem Ganzen der Schrift *De visione Dei* angesichts der „Mauer" das Gepräge, das Stigma der „mystischen" Kontemplation geben. Dabei kann man insgesamt von „vier Straßen" oder von vier dynamischen Aspekten im Zuge der mystischen Begegnung mit Gott sprechen.

Zu diesen gehört

1. schon die *Glut des Verlangens* nach dem Gottsehen.

Schon in seinem *Brief über das Gott-Suchen* hatte Nikolaus dieses so geschildert: „Unser einsichtiger Geist hat die *Kraft des Feuers* in sich. Zu nichts anderem schickte ihn (ja auch) Gott auf die Erde, als daß er erglühe und zur Flamme wachse[61] . . . Wer bewundert nicht, wenn er die Wirkkraft eines winzigen Feuerfunkens erblickt, Gott über alles hinaus, was er ausdrücken kann!?[62] . . . Auf solchen Wegen bricht man zu Gott auf in fassungslosem Staunen, und der Geist erglüht in der Sehnsucht, Ihn vollends zu finden"[63].

In *De visione Dei* bricht immer wieder die tiefste Sehnsucht des menschlichen Geistes nach der Erfüllung seines Lebens mit dem Licht, der Wahrheit, der Güte und der Lebensfülle Gottes mit einer derart urwüchsigen Kraft auf, daß diese im eksistentialen Sinne die Bezeichnung *desiderium naturale* „Naturverlangen" nach Gott, nach unmittelbarer Gemeinschaft mit Ihm, verdient[64].

Dieses Verlangen erlahmt oder ermüdet auch an der besagten „Mauer" nicht. Im Gegenteil! Denn gerade durch die Erfahrung der Erhabenheit und Unfaßbarkeit der Größe und Liebe Gottes wird es immerzu von neuem und um so mehr entfacht. Das *16. Kapitel* bringt dies unter der Überschrift „Wäre Gott nicht unendlich, so wäre er nicht das Ziel aller Sehnsucht" besonders kraftvoll zum Ausdruck. Herr Hoffmann hat dieses Thema der „unendlichen Sehnsucht" heute morgen eingehend diskutiert. Ich wiederhole hier nur diese aufrüttelnden Sätze[65]: „Die Sehnsucht der

---

[59] *De vis.* K. 10, N. 40.

[60] Nur ganz knapp sei hier auch auf folgendes hingewiesen: 1. Von sich selbst berichtet der Kardinal keinerlei ekstatische Phänomene, auch *keine Entrückung* über die Mauer des Ineinsfalls der Gegensätze hinaus. Ihm selbst genügt vielmehr die „starke Hoffnung", nach der Vollendung seines Erdenlebens die himmlische visio beata zu erlangen (K. 17, N. 79). 2. Eindeutig stellt er auch klar, daß sich nie jemand allein mit seinen menschlichen Geisteskräften, ohne die *besondere Begnadung* dazu, zu einer mystischen Gotteserfahrung erheben könne; vgl. z. B. *De quaer. 3* (h IV, N. 39, Z. 1–3): Iam palam nobis est, quod ad ignotum Deum attrahimur per motum luminis gratiae eius, qui aliter deprehendi nequit, nisi se ipsum ostendat; *De dato* 1 (h IV, N. 92f.); *Apol. doct. ign.* (h II, S. 20, Z. 2–15); *De vis.* K. 5, N. 15f.

[61] *De quaer.* 3 (N. 43, Z. 8–10).

[62] Ebd. N. 46, Z. 9f.

[63] Ebd. N. 48, Z. 19–21.

[64] Vgl. R. Haubst, *Die Christologie des NvK* (Freiburg 1956) 51–58.

[65] *De vis.* K. 16, N. 68.

Einsicht richtet sich nicht auf das, was größer und ersehnenswerter, sondern auf das, was weder größer noch ersehnenswerter sein kann. Alles aber, was *diesseits der Unendlichkeit* ist" – das „*diesseits*" schließt die *Mauer*-Vorstellung mit ein[66] –, „kann größer sein. Also ist das *Ziel* der *Sehnsucht* unendlich"[67].
Zur Begründung dafür zieht Nikolaus anschließend auch die *docta ignorantia* als sein Leitprinzip zur tieferen, zur mystischen Gotteserkenntnis heran:
„Was die Einsicht einsieht (= was zu ihren greifbaren Objekten gehört), ist nicht das, was sie sättigt oder ihr Ziel ist. Auch was sie überhaupt nicht einsieht, kann sie nicht sättigen, sondern nur das, was sie *durch Nichteinsehen einsieht* (non intellegendo intellegit)"[68].
Gerade an der „Mauer" bricht diese Erkenntnis auf.

2. Doch was bedeutet das letzte: „durch Nichteinsehen einsehen"? Weil es hier um das Grundphänomen der mystischen Präsenzerfahrung im Verständnis von Cusanus geht, möchte ich unter diesem Aspekt das folgende noch etwas ausführlicher, als dies schon geschehen ist[69], darlegen.
In seinem *Brief vom 14. September 1453* an den Abt und die Mönche vom Tegernsee analysiert der Kardinal unter Berufung auf *Dionysius*, der auch für ihn in den Kernfragen der „mystischen Theologie" die große Autorität war, und im Anschluß an dessen Selbstinterpretation in seinem (1.) *Brief an* den Mönch *Gaius*[70] die *Paradoxie von Licht und Finsternis* so:
Der Aufstieg unseres Geistes zum Sehen Gottes erfordert, daß er alles Einsehbare und sich selbst übersteigt und so „*in Dunkel und Finsternis eintritt* (intrare umbram et caliginem)"[71]. Um dieselbe Zeit konstatierte Nikolaus in mehreren Marginalien zu den Kommentaren *Albert d. G.* zu Dionysius, daß sogar Albert vor dem Eintritt in dieses Dunkel zurückschreckte[72]. Er selbst deutet indes den Tegernseern eben dies als die primäre *mystische Erfahrung* (an der „Mauer"): „Wenn er (der Geist) die Finsternis *fühlt* (sentit), so ist dies ein *Zeichen* dafür, daß dort Gott ist (sich bekundet), den er sucht"[73].
In *De visione Dei* drückt der Kardinal schon im *6. Kapitel* dasselbe so aus: „Eben das Dunkel enthüllt", daß das Angesicht Gottes, das man „diesseits nur verhüllt finden kann", „dort über aller Verhüllung ist"[74].
Und das veranschaulicht er so:
„Es ist, wie wenn unser Auge *das Licht der Sonne*, deren ‚Angesicht', zu sehen sucht. Zuerst sieht es dieses verhüllt in allem, was am Sonnenlicht teilhat. Wenn es sich

---

66 Vgl. K. 21, N. 92, wo gesagt wird, daß der neue Mensch „*innerhalb* des Paradieses der Wonne die Speise des Lebens zu verkosten hofft".
67 Dieselbe eschatologische Existenzialanalyse kehrt bei Cusanus *De beryllo*, K. 16, N. 68, *De ven. sap.* K.12 (h XII N. 38) und *De apice theoriae* (EBD. N. 12) wieder.
68 *De vis.* K. 16, N. 70.
69 S. oben, 172f.
70 PG 3, 1065 Vgl. auch den Anfang von Brief 5 (1075f.) an Dorotheus: Divina caligo lux est inaccessa.
71 VANSTEENBERGHE, *Autour*, 114, Z. 6–9. Vgl. auch schon *Doct. ign.* III, 11 (h I, S. 153, Z. 10–12.
72 Näheres: R. HAUBST, *Albert, wie Cusanus ihn sah:* Albertus Magnus Doctor universalis (Grünewald/Mainz 1980) 191f. u. 181.
73 VANSTEENBERGHE, *Autour* 114, Z. 9f.
74 *De vis.* K. 6, N. 21.

aber dieses Licht unverhüllt zu schauen müht, übersteigt es alles sichtbare Licht." Was das Auge dabei vom Licht der Sonne selbst sieht, ist nur „Finsternis". Doch auf eben diese Weise erfahren wir, daß wir uns „dem Angesicht der Sonne genaht" haben. „Denn aus der Erhabenheit des Lichtes der Sonne erwächst jenes Dunkel im Auge"[75].

Im *9. Kapitel* wird dies auf das „*Sehen Gottes*" appliziert: Wenn ich in der Unendlichkeit Gottes Gegensätze wie „Bewegung und Ruhe" in-eins-sehen muß[76], dann „*erfahre* ich, daß ich in die Finsternis eintreten, über jedes Fassungsvermögen des Verstandes hinaus den Ineinsfall der Gegensätze zugestehen und dort die Wahrheit suchen muß, wo ich auf ‚Unmöglichkeit' stoße . . . *Jenseits* dieser . . . bist Du, mein Gott . . . Ja, je mehr diese mit Dunkel bedeckte ‚Unmöglichkeit' als ‚finster' und ‚unmöglich' erkannt wird, desto wahrer leuchtet die ‚Notwendigkeit' (die Überkontingenz des göttlichen Seins) auf, desto weniger verhüllt ist sie gegenwärtig"[77].

Rückblickend können wir das „Verhältnis" der beiden Bildaussagen „*Mauer der Koinzidenz*" und „*Mauer des Paradieses*" so umschreiben:

Im Hell-Dunkel der mystischen Denk- und Glaubenserfahrung auf dem Wege zu Gott bezeichnen beide Bildworte im Grunde ein und dasselbe „Mauer"-Erlebnis. Doch das Beiwort „*Koinzidenz*" akzentuiert näherhin die *Grenze,* nicht nur jedes sinnengebundenen, sondern auch aller Sphären des begrifflichen und aus eigener Geisteskraft „einsehenden" menschlichen Erkennens, während das Wort „*Paradies*", komplementär dazu, die Offenbarung des Alten und Neuen Testamentes miteinbeziehend, das hoffnungsvolle Vertrauen auf den Gott aufleuchten läßt, der „jenseits" (oder „hinter" oder „über") der „Mauer" wohnt[78].

Die aufgezeigte Licht-Finsternis-Paradoxie (mitsamt der „Mauer"-Symbolik) fällt letztlich auch mit dem in-eins, was Nikolaus schon im Titel seiner Programmschrift *docta ignorantia* genannt hat[79]. Eben die Grundintention dieser Leitidee der „zu belehrenden Unwissenheit" hat er in *De visione Dei* nämlich zu dem Paradoxon „*durch Nichteinsehen einsehen*"[80] verschärft.

Mit keinem dieser Ausdrücke will Nikolaus aber etwa sagen: nur die *negativen Aussagen,* in denen wir aufzählen, was Gott nicht ist, seien wahr. Im Zuge seiner schon genannten Erklärung zur Mystischen Theologie im Sinne des *Dionysius* sagt er vielmehr – in bewußtem Gegensatz zu „fast allen Hochgelehrten" der mystischen Theologie[81] –: „Es ist nicht meine Ansicht, daß *die* auf die rechte Weise in das Dunkel eintreten, die damit nur die *negative Theologie* meinen. Denn die ‚negative' nimmt nur weg und setzt nichts. Deshalb enthüllt *sie* nichts für das Sehen Gottes (per illam revelate non videbitur Deus). Sie läßt ja nicht das Sein Gottes finden, sondern eher (Sein) Nicht-Sein"[82].

---

[75] EBD. N. 21. Ähnlich auch in dem Brief v. 14. Sept. 1453 (*Autour,* 114, Z. 11–15). Vgl. auch schon *Apol. doct. ign.* (h II, S. 20) sowie auch noch *De ap. theor.* (h XII, N. 8).

[76] *De vis.* K. 9, N. 35.

[77] EBD. N. 37. Vgl. C. ALBRECHT, *Das mystische Erkennen* (²Mainz 1982) 206–268. S. 208 nennt er die „bildlose Schau . . . unübertreffbar dürftig, wenn sie aus der gnoseologischen Richtung beurteilt wird", aber „andererseits das mystische Kernphänomen, welches die höchstrangige existentielle Betroffenheit auslöst. Sie ist ein Hineinschauen in die Dunkelheit, in der nichts erkannt wird, aber gerade in dieser Finsternis ist das anwesend, was der Schauende sucht".

[78] *De vis.* K. 9, N. 37; ähnlich: K. 13, N. 51f. u. K. 17, N. 75.

[79] Auf dieses Leitwort greift NvK in *De vis.* vor allem in K. 13, N. 52 zurück.

[80] *De vis.* K. 16, N. 70.

[81] Von den „doctores elevati" spricht auch J. GERSON im Prologus zu *De mystica theologia,* ed. A. Combes (Lucani 1958) Z. 18f.

[82] Brief v. 14. Sept. 1453: VANSTEENBERGHE, *Autour* 114, 16–23.

Dem Kardinal geht es dabei näherhin – ganz im Sinne der *theologia eminentiae* des Dionysius – um das totale Übersteigen „jeder Verneinung und Bejahung" in jene verborgenste (oder abgeschiedene) Theologie (secretissima theologia), „in der noch kein Philosoph Fuß gefaßt hat" noch Fuß fassen kann, wenn für ihn der Satz vom Nichtwiderspruch als ein unübersteigbares „Prinzip der gesamten Philosophie" gilt[83]. Für unser begrenztes geistiges Fassungsvermögen ist der Reichtum des Seins und Lebens und der Weisheit Gottes nämlich so überwältigend – wegen seiner unteilbaren *Unendlichkeit* ist er ja auch nicht einmal stückweise erfaßbar –, daß wir nur eben die Unerfaßbarkeit Gottes „sehen" können (incomprehensibilis). Seine „Unendlichkeit verstehen, heißt mithin (in einer weiteren Paradoxie): das Unfaßbare (als unfaßbar) erfassen (comprehendere incomprehensibile)"[84].

3. So existiert Gott *„jenseits" der „Mauer" der Koinzidenz:* „absolut von allem" und über alles erhaben, „was (von uns) gesagt oder gedacht werden kann"[85].

Die Symbolik der „Mauer" ist aber auch damit noch bei weitem nicht ausgeschöpft.

Denn ohne die ontologische und noetische *Transzendenz* Gottes aufzuheben, vertraut Nikolaus doch auch schon in diesem Leben darauf, Gott – mit Seiner Hilfe! – auch *„jenseits* der Mauer des Ineinsfalls ohne *Einfaltung* (complicatio) und *Ausfaltung* (explicatio) zu finden"[86].

Gottes Ewigkeit faltet ja, wie das Gleichnis des Nußbaums[87] und das Bild der die Zeit messenden Uhr[88] illustrieren, nicht nur die „Aufeinanderfolge" in der Zeit schon vor aller Zeit in sich ein. Er *„entfaltet"* diese auch. Und eben dafür wagt Nikolaus, wie gesagt – mit Eriugena[89] –, auch diese *paradoxe,* und fürs erste wohl sogar „pantheistisch" klingende Formulierung, daß Gott, „der *Ungeschaffene, sich* (in der Welt selbst) *erschaffe*"[90]. Diese Dialektik entschärft er aber auch so: Gott „teilt allem so (Sein) Sein mit, daß Er ‚alles in allem' ist (1 Kor 15, 28) und dennoch von allem gänzlich losgelöst bleibt"[91].

Das läuft auf eine solche *Selbstdarstellung* und Selbstbekundung Gottes *in seiner Schöpfung* hinaus, die – über die „Mauer" hinweg – ein philosophisch-

---

[83] EBD. S. 114, 24 – S. 115, 2.

[84] *De vis.* K. 13, N. 52 (gegen Schluß); vgl. *De ap. theor.*, N. 10.

[85] *De vis.*, K. 14, N. 46 (letzter Satz).

[86] EBD.

[87] K. 9, N. 22–24.

[88] K. 11, N. 45 (Anfang).

[89] ERIUGENA, *De divisione naturae* I (PL 122, 454f.; Sheldon-Williams p. 64–66); III (689B; p. 186): se ipsam creat, hoc est: in suis theophaniis incipit apparere. Vgl. C. RICCATI *„Processio" et „explicatio"*. La doctrine de la création chez Jean Scot et Nicolas de Cues (Napoli 1983) 18–20.

[90] *De vis.* K. 12, N. 47.

[91] EBD. N. 49.

theologisches Denken, das nach dem Schöpfer und dessen Heilswirken ausblickt, ermöglicht.

Nach dem *Neuen Testament* hat Gott sich nämlich nicht nur in Seiner Schöpfung, sondern auch in *Jesus Christus* geoffenbart, der nach dem Johannes-Evangelium (10, 9) von Sich gesagt hat: „Ich bin *die Tür* (ostium). Wer durch mich eingeht, dem wird geholfen sein. Er wird *eintreten* und *ausgehen* und Weide finden." Das bezieht Nikolaus (zunächst und vor allem) auf den göttlichen Logos[92]. Demgemäß beschreibt er auch die *innere Einheit seines philosophisch-theologischen Denkens* – das, von *De coniecturis* an[93], wie wir heute sagen, sowohl „von unten" wie „von oben" ausgeht – so: „Ich trete ein *von den Geschöpfen* zu Dir, dem Schöpfer: von den Wirkungen zur Ursache. Ich gehe aus *von Dir,* dem Schöpfer: von der Ursache zu den Wirkungen. Ich gehe ein und aus zugleich"[94].

Dabei bedeutet die „Mauer des Ineinsfalls" nicht nur die radikale „*Unterscheidung*" Gottes von der Welt und vom Menschen, sowie umgekehrt. Mit dieser Unterscheidung ist vielmehr auch eine solche *Entfaltung* von allem in der Schöpfung aus Gott zusammenzusehen, auf Grund deren – vor allem nach der personalen Inkarnation Gott des Sohnes in Jesus Christus – auch eine innige *Kommunikation* mit Gott möglich ist.

So gesehen, ist die „Mauer des Ineinsfalls", zumal angesichts der in Christus fundierten aktuellen göttlichen Heilsordnung, „*Unterscheidung* und *Verbindung* zugleich"[95].

---

[92] *De vis.* K. 11, N. 46. Wie bei RUDOLF VON BIBERACH, *De septem itineribus,* Prol. dist. 1, wo dafür HUGO V. ST. VIKTOR, *Super angelicam hierarchiam* VI (= Cod. Cus. 44, Fol. 89^{v}–182^{r}) zitiert wird, und De VI^{o} it. dist. 2 (Rudolf stützt sich dort auf *De spiritu et anima,* c. 9), konnte Nikolaus das „Eintreten" bzw. „Ausgehen" z. B. auch bei JOHANNES V. KASTL, *De lumine increato* c. 3 (ed. J. SUDBRACK, *Die geistliche Theologie des Johannes von Kastl* II. Beiträge z. Gesch. d. alten Mönchtums und des Benediktinerordens, H. 27, 2 [Münster 1966] 85), der ebenfalls *De spir. et an.* c. 9 zitiert, das „Eintreten" auf die Gottheit, das „Ausgehen" auf die Menschheit Jesu bezogen finden. Zu Rob. Grosseteste s. R. HAUBST, *Vom Sinn der Menschwerdung* (München 1958, Auslieferung: Eos-Verlag, St. Ottilien) 120f. Nikolaus besaß zwar auch das ps.-augustinische Werk *De spiritu et anima* (Cod. Cus. 55, 15^{r}–24^{vb}). Daß er hier jedoch von „intrare" und „exire" (und nicht, wie auch schon die Vulgata Joh 10, 9, von „ingredi" und „egredi") spricht, gehört mit zu den Gründen, die bei *De visione Dei* auch die Benutzung der genannten Schrift des Joh. v. Kastl vermuten lassen.

[93] Vgl. schon *De coni.* I, Prol. N. 4 u. K. 1, N. 5 mit ebd. N. 6 sowie K. 5ff. u. K. 8, N. 35ff.

[94] *De vis.* K. 14, N. 46.

[95] EBD. – Mit dem „disiunctio pariter et coniunctio" ist dasselbe Miteinander von Transzendenz und Immanenz Gottes angezielt wie auch schon in diesen Sätzen AUGUSTINS: Et interior omni re, quia in ipso sunt omnia, et exterior omni re, quia ipse super omnia (*De Gen. ad litt.* VIII, 26: CSEL 28 I, 265); Tu autem eras interior intimo meo et superior summo meo (*Conf.* III, 6, 11: CSEL 33, 53). Dasselbe gilt von dem Cusanus ebenfalls bekannten „indistincta distinctio"-Paradoxon bei MEISTER ECKHART; s. R. HAUBST, *NvK als Interpret und Verteidiger Meister Eckharts:* Freiheit und Gelassenheit. Meister Eckhart heute, hrsg. v. U. Kern (München-Mainz 1980) 78–83; W. BEIERWALTES, *Identität und Differenz* (Frankfurt 1980) 97–104.

Das reizt freilich dazu, weiterzufragen, ob in die cusanische Mauer-Symbolik nicht auch einige *weitere Bildworte* aus der Bibel oder aus mittelalterlichen Bibelkommentaren mit eingeflossen sind, in denen die „Mauer" nicht nur als unüberwindliche Absperrung, sondern auch irgendwie als durchbrochen oder lichtdurchlässig erscheint. Zu diesen gehört das Wort der Braut im *Hohenlied:* „Siehe, er steht hinter unserer Mauer (post parietem nostrum), er blickt durch das Fenster"[96].

Dazu erklärt der Cusanus wohlbekannte *Thomas Gallus*[97] in seinem Canticum-Kommentar: „Wand ist (hier) die Trennung (divisio), die durch die Ursünde zwischen unserem Geist und dem göttlichen Antlitz entstanden ist." Doch der genannte Abt von Vercelli schränkt dies so ein: „(die Trennung) schließt uns von dessen klarer und reiner Beschauung (a *clara* et *pura* eius contemplatione) aus . . ., weil sie für beschauliche Geister, sozusagen mitten durch diese dunkle Wand hindurch, gewisse Öffnungen zuläßt"[98].

Im 21. Kapitel der *Johannes-Apokalypse* wird wiederholt (V. 11 u. 18) das himmlische Jerusalem als von einer Mauer aus *kristallenem Jaspisstein* umgeben geschildert.

Diese *beiden Bildworte* hätte Cusanus geradezu als Belege dafür anführen können, daß Gott, und nur Er, von sich aus die Mauer (zum Menschen hin) durchbrechen oder sein Licht durch diese hindurch leuchten lassen könne, und daß Gott eben dadurch auch der menschlichen Kontemplation das besagte „Eintreten" und „Ausgehen" ermögliche. Doch dies intendierte Nikolaus mit seiner Mauer-Symbolik (die er übrigens nach *De visione Dei* nirgends weiterführte) offenbar nicht, vielleicht deshalb, weil er seine erkenntnistheoretische Akzentsetzung damit nicht abschwächen wollte.

Real-inhaltlich hat er jedenfalls die durch Schöpfung und Inkarnation von Gott selbst geschaffene „*Verbindung*" zum Menschen voll und ganz in seine theologisch-mystische Kontemplation aufgenommen.

Die spirituelle *Kommunikation* mit Gott beruht somit grundlegend darauf, daß „das *Wort von oben*, die allmächtige Rede, die allein sich selbst erschließen kann", sich dem Menschen mitteilt[99].

Ihre höchste Innigkeit erlangt diese Kommunikation durch die Selbsterschließung Gottes in Jesus Christus, der als der Mensch gewordene Sohn „Worte des Lebens" hat[100] und *der Mittler* der Menschheit zu Gott ist[101].

Über dieses Thema werden wir morgen früh von Prof. Klaus Reinhardt

---

[96] Hohel. 2, 9. Die Übersetzung des letzten Sätzchens von J. Fischer (Echter-Bibel 1950): „Ich blicke (nach ihm) von den Fenstern aus" ist philologisch kaum tragbar.

[97] Einen Auszug (Extractio) aus dessen Kommentar zu den vier Büchern des Dionysius besaß Nikolaus in Cod. Cus. 45, Fol. 1^{r}–59^{r}. Schon am 14. Sept. 1453 schickte er diesen ganzen Kodex den Tegernseern. Er bemerkt dazu (*Autour* 116): Libellus non est bene visus, sitis cautiores, nec ego multum studui in eo. Dies scheint sich indes auf die dortige Übersetzung von *De mystica theologia* von ROBERT GROSSETESTE (Fol. 59^{v}–68^{r}) zu beziehen. Denn er fährt fort, er ziehe die Übersetzung seines Freundes Ambrosius Traversari (Cod. Cus. 43) vor; die genüge ihm; er bemühe sich aber in Florenz um einen griechischen Dionysius-Text, der keiner Glossen bedürfe (*Autour* 116f.). In der *Apologia doctae ignorantiae* (h I, S. 21, Z. 2) empfiehlt der Kardinal dem Johannes Wenck u. a. auch die Lektüre des Vercellensis.

[98] Thomas Gallus, ed. J. BARBET, *Commentaires du Cantique des Cantiques*, in: Textes Philosophiques du Moyen âge 14 (Paris 1967) 80. Für den Hinweis darauf danke ich Frau Dr. M. Schmidt.

[99] So schon in der Widmung von *De visione Dei* (N. 1); vgl. auch K. 11, N. 46: „Wenn ich durch den Eingang Deines Wortes und Entwurfes eintrete . . ." sowie K. 10, N. 40f.

[100] K. 24, N. 107 (vgl. Joh 6, 70). EBD. 113f. wird auch Jesus selbst (mit Joh 1, 1 und 1 Joh 1, 1) „das Wort" (des Lebens) genannt.

[101] K. 25.

Ausführlicheres hören. Hier mögen vorerst diese zwei Sätze genügen: Jesus Christus kam, wie schon nach dem Johannes-Prolog, so auch nach Cusanus, dazu als „Licht" von Gott in „die Finsternis", um „alle, die Ihn aufnehmen", zur Gnade der Gotteskindschaft zu erheben[102]. Ein derart pessimistisches Verständnis der „Mauer", wie es in *Goethes Faust* aus dem Satz spricht: „Nach drüben ist die Aussicht uns verrannt, Tor, wer dorthin die Augen blinzelnd richtet!"[103] ist damit für Cusanus in der christlichen Hoffnung überwunden.

4. Im Lichte Christi[104] sprudelt in *De visione Dei* auch schon aus der Betrachtung der Schöpfung als „Gleichnis" Gottes[105] immerzu die *Freude* auf, in der der Kardinal Gott dankbar preist. Schon in der Widmung des Buches ermuntert er deshalb dazu, bei solcher Betrachtung „wie in einer köstlichen Probe jenes Mahl der ewigen Glückseligkeit *vorauszukosten* (praegustare), zu dem wir im ‚Wort des Lebens'[106] durch das Evangelium Christi berufen sind[107]. Durch dieses Verkosten „lockt" Gott bereits den irdischen Menschen zur himmlischen Schau seiner Herrlichkeit hin[108].

Nikolaus weiß freilich, auch im Hinblick auf die Menschen seiner Zeit, um die Kühnheit seines Vorhabens, Gott, „den Unzeigbaren zu zeigen" und Seine „unendliche und gänzlich unausdrückbare Süßigkeit *schmackhaft* (sapidam) zu machen"[109].

Er selbst ist zwar noch nicht, wie Paulus, „über die Mauer des Ineinsfalls hinaus in das Paradies entrückt worden, wo allein Gott unverhüllt geschaut werden kann"[110]. Doch „ein gewisses *Vorkosten*" Gottes weiß und wagt auch er auszudrücken[111]. Gott hat es ja „geoffenbart", was Er „denen

---

[102] Joh. 1, 4f. 12. Vgl. den Brief *De filiatione Dei* (h IV, N. 51–90), der auch unter diesem biblischen Motto steht.

[103] *Faust*, 2. Teil, 5. Akt, „Mitternacht".

[104] Vgl. *De vis.* K. 24, N. 114.

[105] K. 7, N. 22; K. 11, N. 45.

[106] 1 Joh 1, 1.

[107] *De vis.* N. 1.

[108] *De vis.* K. 25, N. 119. Das Psalmwort (33, 9): „Gustate et videte, quoniam suavis est Dominus!" durchzieht mehr oder minder die ganze Mystik des Mittelalters. RUDOLF VON BIBERACH überschreibt auch die „sechste Straße zu Gott" (sextum iter) geradezu mit „aeternorum experimentalis praegustatio". In dist. 5 fragt er dort: Qualiter per gustum interiorem spiritualem aeterna praegustantur. Vgl. die von M. Schmidt bei der 1. Edition der deutschen Fassung „die siben strassen zu got" (Quaracchi 1969) S. 211* zusammengestellten deutschen Texte. JOHANNES VON KASTL hat im letzten Teil seines *Kommentars zur Regel des hl. Benedikt* (Autograph: Clm 18154, Fol. 200 ^{rb} — 202ra, Z. 4) das Sieben-Stufen-Schema des Rudolf von Biberach übernommen. Das zeigt der Vergleich des ausgewählten Textes, den J. SUDBRACK seiner Übersetzung: *Joh. v. Kastl, Vom ungeschaffenen Licht* (Benziger Verlag 1981) 130–140 unter der Überschrift „Von den Stufen zu Gott" beigegeben hat, mit dem Werk des Franziskaners aus Biberach. Zur 6. Stufe s. ebd. S. 136f.

[109] K. 17, N. 78.

[110] EBD. N. 79.

[111] EBD. N. 78.

bereitet hat, die Ihn lieben"[112]. Nikolaus braucht zudem nicht nur „wie ein Blinder vom Lichte zu sprechen"[113]. Denn aus seiner *eigenen Erfahrung* beim Suchen nach dem Woher und Wozu von allem weiß er immerhin bereits: Gott als den „absoluten Sinn-Grund . . . von allem" erkennen, das bedeutet (anfangsweise auch schon): „Gott kosten", der „die Süßigkeit selbst: des Seins, des Lebens und der Einsicht ist"[114].
Und wer einmal „die Worte des Lebens", die Jesus mitteilt, verkostet hat, dem geht es — so sagt Cusanus gegen Ende seines contemplativen Buches — wie „einem Bären", den man, nachdem er „die Süßigkeit des Honigs gekostet hat, von diesem nicht mehr abbringen kann"[115].

III.

Den „Grundgedanken" der cusanischen Spekulation über *„die Mauer"* können wir mit *Karl Jaspers* (in dem ebenso überschriebenen Abschnitt seines „Nikolaus-Cusanus"-Buches[116]) so zusammenfassen:
„Cusanus hat zwischen den endlichen Gegenständen des Verstandes und der nach dem Reich der Unendlichkeit drängenden Vernunft[117] die *Grenze* in der ihr eigenen Gegensätzlichkeit erfaßt. Eine *Mauer* schließt den Bereich der Gottheit ein, unüberschreitbar für uns. Aber das *Jenseits* der Mauer ist *wirksam*, alles begründend *gegenwärtig*. Wir *scheitern* an der Mauer, wenn wir sie durchbrechen möchten, aber wir erfahren die Mauer als *Zeichen der Gottheit*, die uns hält." — Das trifft genau die cusanische Grundintention.
Im Namen seines „philosophischen Glaubens" erhebt Jaspers dann aber Einspruch dagegen, daß unter dem „Antrieb" solcher „Denkbewegungen" „auch die Dogmen" (des Christentums) in ihrem „eigentlichen Sinn aufleuchten sollen, wie es Cusanus für die *Trinität* versucht"[118]. Seine Begründung: „Gegen das trinitarische Denken steht das Philosophieren, das es sich versagt, eindringen zu wollen in das innere Leben der Transzendenz"[119].
Sehen wir uns daraufhin näher danach um, wie sich die „Mauer der Koinzidenz" zu der Trinitätsbetrachtung verhält, die Nikolaus in den Kapiteln 17 und 18 *De visione Dei* entfaltet:

---

[112] Ebd. N. 79.
[113] Ebd. N. 78.
[114] K. 5, N. 13.
[115] K. 24, N. 108.
[116] München 1964, 26.
[117] Genauer wäre: der Unendlichkeit, nach der die Vernunft drängt.
[118] Nikolaus Cusanus, 64.
[119] Ebd. 109.

1. Zunächst unterstreicht dort Cusanus selbst: Als „einigdrei (unitrinus) und dreieinig (triunus)" existiert Gott „über jeder Mehrzahl und Einzahl", und damit wohnt Er für uns „*äußerst weit jenseits*" der „Mauer des Paradieses"[120]. Diese „Mauer" versperrt „die Möglichkeit jeder Einsicht . . . Auch wenn Gott gefunden wird, bleibt Er (deshalb) verborgen". Er wird ja nur als „innerhalb der Mauer des Ineinsfalls von Verborgenem (absconditi) und Offenbarem (manifesti) (existierend) gefunden"[121].
Doch wie soll dann – über die „Mauer der Koinzidenz" oder „des Paradieses" hinweg – überhaupt ein Finden des Dreieinen Gottes möglich sein?
2. Der ganz an die Mathematik der Zahlenreihe und des Einmaleins gebundenen *ratio* scheint das „unmöglich"[122]. Doch über diesen rational-vordergründigen Widerspruch weist sogar auch schon das „$1 \times 1 = 1$" als ein Symbol unserer eigenen Identitätserfahrung[123] hinaus. Denn wenn ich mich vergewissere: „Ich bin – mit mir selbst – identisch", dann rolle ich zwar meine eigene Identität in dieser formalen Dreigestalt auf, doch ich zähle dabei keine andersheitliche Drei, sondern nur „eine Andersheit, die (in sich) Selbigkeit ist"[124].
3. Nach dieser Entschärfung des Widerspruchs der inneren Dreieinheit in Gott sucht Cusanus auch positiv von der analogen menschlichen Erfahrung der Dreieinheit: „*Liebender, Liebenswerter* (oder Geliebter) und *Band der Liebe*"[125] her – auf dem ebenfalls emporsteigenden Wege des für den Menschen existentialen Transzendierens zur Unendlichkeit Gottes, wie schon die Überschriften der Kapitel 17 und 18 besagen, diese Einsichten zu erschließen: „Nur als Dreieiner kann Gott vollkommen gesehen werden", und: „Wäre Gott nicht dreieinig, wäre Er nicht die Glückseligkeit."
4. Der Ternar „amans, amabilis, amare" (der sowohl zwischenmenschliche Beziehungen als auch die naturhafte Selbstliebe des Menschen akzentuieren kann) war bereits dem jungen Cusanus, ebenfalls von *Raimundus Lullus* her, der diesen aber inhaltlich schon von Augustinus[126] übernahm, wohl vertraut[127]. Weil in Gott Liebe und Einsicht Seine eine ungeteilte Wirklichkeit sind, koordiniert und verbindet Nikolaus in *De visione Dei* mit diesem

---

120 *De vis.* K. 17, N. 74.
121 EBD. N. 75.
122 EBD. N. 74.
123 EBD. Näheres: R. HAUBST, *Das Bild des Einen und Dreieinen Gottes in der Welt nach NvK* (Trier 1952) 231–254.
124 *De vis.* K. 17, N. 75
125 K. 17, N. 71–75.
126 *De Trin.* VIII, 10.
127 Vgl. R. HAUBST, *Das Bild*, 60–75, bes. 73, sowie die bei E. COLOMER, *NvK und Raimund Llull* (Berlin 1961) 158f. u. 168 gedruckten Texte, die NvK schon 1428 aus Lull-Schriften exzerpierte. Lull selbst bevorzugt zwar, sogar in der „Ars amativa boni" (ed. Moguntiae 1737, t. VI, 1–48) den Ternar „bonificativus, bonificabilis, bonificare" (bes. p. 18). Doch dann fährt er (p. 49) fort: Principia amoris sunt amans/amativus, amatus/amabilis et amare. Sine his

Ternar auch den: „intellectus, *intellegens* (einsehende Einsicht), intellectus *intellegibilis,* utriusque *nexus*“[128]. Bei der Übertragung auf Gott sind mithin diese beiden Ternare, welche die Geistigkeit Gottes repräsentieren, in-eins zu denken.

5. Weil in der Unendlichkeit Gottes des Schöpfers die absolute Fülle allen Seins, Lebens, Erkennens und Liebens koinzidieren, begründet Nikolaus die Anwendbarkeit des *Ternars der Liebe* auf den dreieinen Gott näherhin so:

„Wie kann ich (bei Gott) *die vollkommenste und naturhafteste Liebe* ohne Liebenden, ohne Liebenswerten und ohne die Einung (unio) beider verstehen? Daß die Liebe nämlich liebend, liebenswert und beider Band ist, das erfahre ich schon bei der verschränkten (geschöpflichen) Liebe als zum Wesen der vollkommenen Liebe gehörig. Was aber (schon) zum Wesen der vollkommenen verschränkten Liebe gehört, das kann der absoluten Liebe nicht fehlen. Von dieser hat ja die verschränkte Liebe alles, was sie an Vollkommenheit hat“[129].

Mit Hilfe des Steigerungs-Axioms: „Je einfacher die Liebe ist, um so vollkommener ist sie“[130] resümiert Nikolaus dies in diesem betrachtenden Gebet: „In Dir (mein Gott) als der Liebe sind mithin Liebender, Liebenswerter und Band der Liebe nicht je etwas anderes, sondern dasselbe: Du selbst, mein Gott“[131].

a) Werfen wir nun, nach *dieser manuductio,* auch einen Seitenblick auf die Hinführung des kontemplativen Denkens zum trinitarischen Geheimnis in Gott in *anderen* philosophisch-theologischen Werken des Cusanus, so fällt vor allem dies auf:

In *De concordantia catholica* setzte er damit ein, daß sich in der Eintracht innerhalb (der Gemeinschaft) der Kirche die „höchste Konkordanz“ des einen Wesens und der drei Personen in Gott darstelle[132]. In *De visione Dei* führt er umgekehrt von der Erfahrung personal-menschlicher Liebe zu dem Urgeheimnis des Dreieinen Gottes hin.

In *De docta ignorantia* veranschaulichen die ins Mathematisch-Unendliche (Infinitesimale) gesteigerten Symbole Dreieck, Kreis und Kugel die Konzeption des Ineinsfalls, auch von Dreiheit und Einheit, in Gott. Von da an übernimmt Nikolaus auch (letztlich von Augustinus) die trinitarischen Namen „Unitas, Aequalitas, Conexio“. – Vor allem in seinen *Predigten* hat

---

principiis amor esset otiosus et non se haberet ad ullum finem. Ähnlich im Liber proverbiorum I, 6. Zu Lulls „Liebes- oder Wertphilosophie“ s. E. W. PLATZECK, *Raimund Lull,* Bd. 1 (Düsseldorf 1962) 446–467.

[128] *De vis.* K. 18, N. 81.

[129] EBD. N. 72.

[130] Vgl. *Liber de causis,* Propos. 17 (bzw. 16): Omnis virtus unita plus est infinita quam virtus multiplicata, und die Erklärung dazu.

[131] *De vis.* K. 17, N. 72.

[132] *Conc. cath.* I, 1 N. 6.

Cusanus überdies wiederholt eine sich in allen Ordnungen des Seins und Lebens im Universum, je diesen gemäß, spiegelnde *analogia Trinitatis* angesprochen.

In *De pace fidei* und dann vor allem in der *Cribratio Alkorani* argumentierte er gegen den starren Monotheismus im Islam besonders von der inneren und kulturschöpferischen *Fruchtbarkeit* des menschlichen Geistes her: Die Trinität in Gott bestreiten heißt: beim Schöpfer allen Lebens die innere Fruchtbarkeit leugnen[133].

In *De visione Dei* treten alle diese Perspektiven der analogia Trinitatis hinter der Korrelation von *„Liebender, Liebenswerter und Liebe"* zurück. Ein Grund für die Bevorzugung dieses Ternars mag das Schriftwort „Gott ist die Liebe"[134] sein. Den Ausschlag gab es aber wohl, daß dieser Ternar sich sowohl aus der menschlich-geistigen Selbst*erfahrung* wie an der höchsten und schönsten Art der Begegnung von *Mensch zu Mensch* ablesen läßt, und daß von daher die personale Dreieinheit in Gott als das Urbild aller echten Liebe verstehbar wird.

Bei der Betrachtung dieses „Gleichnisses" spricht Nikolaus deshalb sogar zweimal von einem *„Vorkosten"* (der „Natur") Gottes[135], der den Menschengeist mit solcher „Milch" so lange *„speise und nähre"*, bis Er ihm in der unmittelbaren Schau die „kräftigere Nahrung reiche"[136].

Durch seine eigene Kraft kann „der geschaffene, liebende Wille" nämlich nicht zur „Einung" mit Gott kommen, um in dieser seine endgültige, volle *„Glückseligkeit* zu erlangen"[137], sondern nur auf *die* Weise, daß „der unbekannte Gott . . . sich (ihm) zeigt"[138], und daß er näherhin Gott den Sohn als die *„liebenswerte Liebe"* Gottes und „das aufnehmbare Licht des Geistes" in sich aufnimmt. In dieser gnadenhaften und in Freiheit bejahten Einung liegt die beglückende „Gotteskindschaft"[139] derer, die an der höchst innigen Gemeinschaft Gott des Sohnes mit dem Vater teilnehmen[140].

b) All das verstößt weder gegen die bleibende Transzendenz Gottes noch gegen den Sinn der „Mauer" bei Cusanus. Die *Kritik* von *Karl Jaspers* am christlichen *Trinitätsglauben,* auch an dessen Darstellung bei Cusanus, erweckt auf mich deshalb den Eindruck, als stelle Jaspers sich diesen – hinter *der* „Mauer", mit der auch nach ihm der *„philosophische* Glaube" vereinbar

---

133 *Cribr. Alk.* II, 9; s. *Das Bild* 162–171.

134 1 Joh 4, 8 u. 16.

135 *De vis.* K. 17, N. 76 u. 78.

136 So K. 11, N. 45.

137 K. 18, N. 81.

138 *De quaer. Deum* N. 39; cf. *De poss.* (h XI/2 N. 31); dort heißt es auch: Est unus ostensor, magister scilicet Iesus Christus. Ille in se ostendit Patrem, ut qui eum meruerit videre, qui est Filius, videat et Patrem. Ähnlich die Schlußworte des Memoriale (N. 28) zu *De ap. theor.* (in h XII).

139 Vgl. den ganzen Brief *De filiatione Dei* sowie hier K. 20, N. 88.

140 *De vis.* K. 18, N. 81.

ist – nochmals durch so etwas wie einen *zweiten Mauerring* abgeriegelt vor, an dem sich der *Offenbarungs*glaube als ein „für die Erhellung der Existenz im Raum der Chiffern" „sinnwidriger"[141] Dogmatismus erweise.
Cusanus selbst betrachtet jedoch auch die göttliche Dreieinheit als mit eben der *einen göttlichen Wahrheit* real-identisch, an deren Transzendenz das rationale Begriffsdenken scheitert. Vor dem Geheimnis der Dreieinigkeit in Gott erweist sich diese „Mauer" freilich als besonders hoch. Doch in sich ist es ein und dieselbe Mauer, der sich sowohl der *„philosophische"* wie zumal auch der *„theologische* Glaube" gegenübersieht. Und wenn sich – wiederum nach Karl Jaspers selbst – „das Jenseits der Mauer" als „wirksam", als „alles begründend gegenwärtig" erweist und so den „philosophischen Glauben" ermöglicht, so heißt es, dieser Selbsterschließung der „Transzendenz" willkürliche Grenzen setzen, wenn man eine weitere und tiefere Selbstoffenbarung Gottes a priori ausschließt.
Dies gilt zumal aus der Sicht der *existentialen Selbsterfahrung* des menschlichen Geistes. Nur die im trinitarischen Offenbarungsglauben *erleuchtete Vernunft* vermag ja das menschlich-geistige *Naturverlangen* – nach Unsterblichkeit, nach dem beglückenden Sehen der Ur-Wahrheit und nach der innigsten Gemeinschaft in Gott – als sinnvoll, als dem Menschen von Gott einerschaffen, zu verstehen, während eine – selbst dogmatistische – Bestreitung schon der *Möglichkeit* einer solchen Erfüllung des menschlich-geistigen Lebens in Gott sich selbst den Zugang dazu verbaut.
c) Nikolaus von Kues hat seiner Meditation „Das Sehen Gottes" ein gemaltes *Christus-Bild* zugrunde gelegt.
Lassen Sie nun auch mich abschließend anhand einer anschaulichen *Skizze* das zusammenfassen und in das cusanische Gesamt-Konzept der *analogia Trinitatis* einordnen, was wir in dieser Schrift über die Funktion der „Mauer" gesagt fanden.
Von seinem Kölner Lehrer Heymeric van den Velde (Heimericus de Campo) erhielt Nikolaus zu Basel, um das Jahr 1436, einen Traktat mit dem Titel *De sigillo Aeternitatis* („Das Siegel der Ewigkeit")[142]. Dem Inhalt nach könnte dessen Titel genauer *De sigillo Trinitatis* („Das Siegel der Dreieinigkeit") lauten. Dieser Schrift legte Heymeric nämlich als symbolisches Leitbild ein Dreieck zugrunde, das einem Kreis eingeschrieben ist. Mit dem Blick darauf suchte er – ähnlich, wie das heutzutage auch die große Dokumentation *„Bibliotheca trinitariorum"*[143] anstrebt – nachzuweisen, daß „alle artes", alle Wissenschaften, in je ihrem Forschungsbereich, letztlich sozusagen auf einen Siegelabdruck der göttlichen Dreieinigkeit stoßen.
In einer *ausführlicheren Zeichnung,* die dies zugleich auf die verschiedenen Seins- und Lebensstufen im Universum anwendet, trug Heymeric auch die

---

[141] Die Zitate: JASPERS S. 109.
[142] Cod. Cus. 106, 77r–85r. Dazu R. HAUBST, *Das Bild* 255–262. Vgl. Anm. 144.
[143] Hg. v. E. SCHADEL (Paris-München 1984); dazu R. HAUBST: TThZ 95 (1986) 28–37.

Perspektiven der *„drei Ursachen"* (Wirk-, Form- und Ziel-Ursache) in Gestalt von drei Linien zwischen dem Kreismittelpunkt und den drei Punkten, an denen das eingeschriebene Dreieck die Peripherie des Kreises berührt, ein[144]. Für diese „drei Ursachen" hatte schon Albert der Große die Formel geprägt: bei Gott „fallen sie ineins" (coincidunt). Das gehörte für *Heymeric* und mit ihm, von *De docta ignorantia* an, auch für *Nikolaus von Kues* zum Grundkonzept der „coincidentia oppositorum"[145]. Was aber stellt dann in der differenzierteren Figur Heymerics näherhin der alles umfassende Kreis dar? Er soll Gott symbolisieren! Doch dann erscheint in diesem Kreis gerade die *Unendlichkeit* Gottes, die er ja doch – als die göttliche Dreieinigkeit in sich fassend, darstellen soll –, wie von einer „Mauer" umgeben und damit begrenzt.

In *De visione Dei* kann, wie Ihnen vielleicht schon auffiel, an den 12 Stellen die Redeweise von der „Mauer des Paradieses", *„in dem* Gott (der Dreieine Gott) wohnt", und „in dem" auch der gläubige Mensch seine himmlische Glückseligkeit zu erlangen hofft, ebenfalls als eine Begrenzung der Unendlichkeit Gottes verstanden oder mißverstanden werden.

Aus der erkenntniskritischen und mystischen Sicht hat Nikolaus diesen Grenzring dort aber näherhin als die *„Mauer der Koinzidenz"* bezeichnet, *„jenseits"* derer der Dreieine Gott wohnt. Eben dieses theo-ontologische Grundkonzept inspirierte auch mich (vor nun schon fast vierzig Jahren) zu der *Zeichnung,* die ich *Sie nun anzusehen bitte.* In den letzten Monaten gingen mir bei der Beschäftigung mit dem Thema „Mauer" und bei dessen Vergleich mit dem Sigillum Heymerics noch deutlicher diese beiden Vorteile der Ihnen vorliegenden Skizze 189/190 auf:

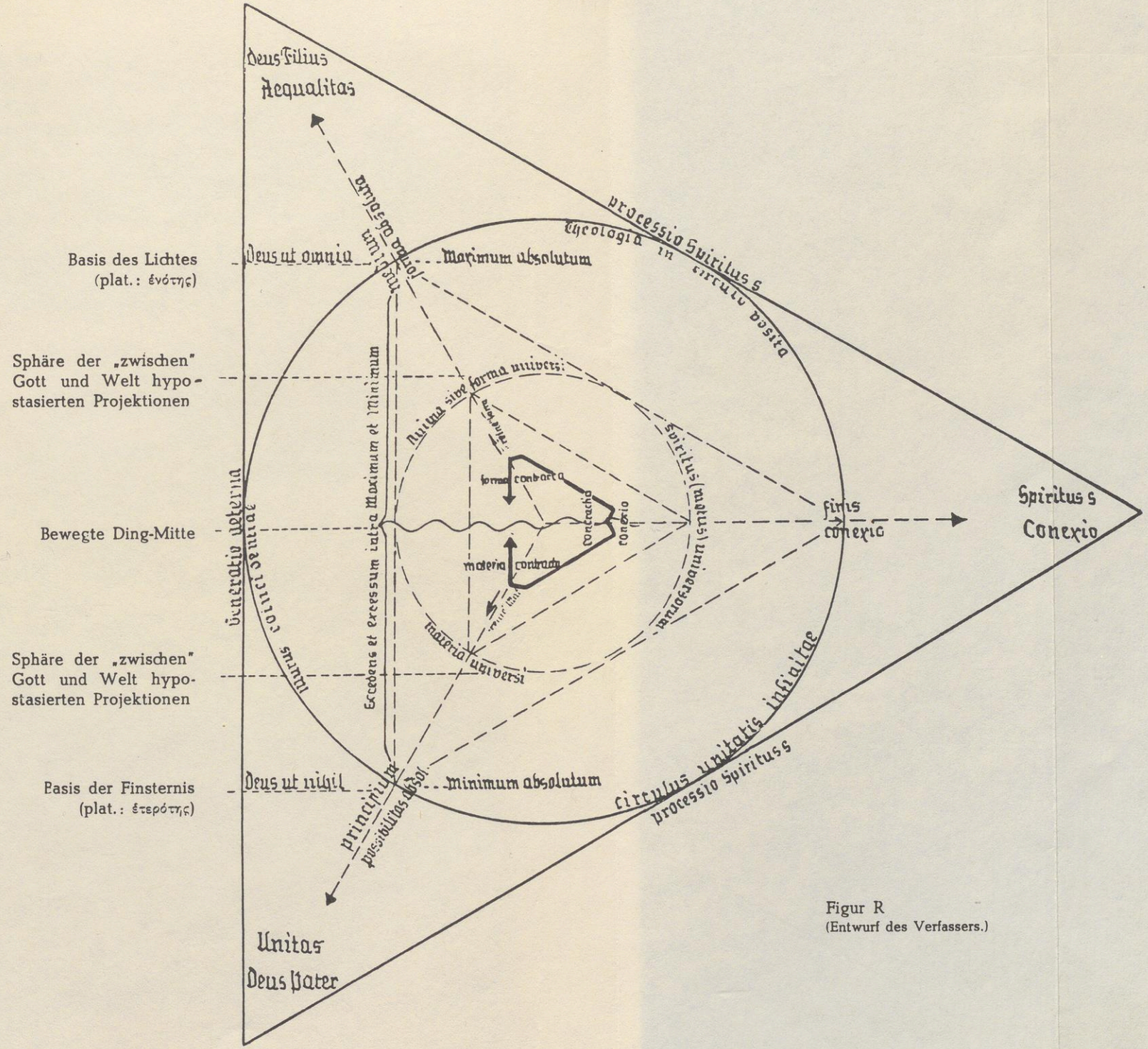
1. Bei *Heymeric* stellte das eingeschriebene Dreieck sowohl die innergöttliche Dreieinigkeit wie auch die trinitätsanaloge Strukturiertheit aller Seinsstufen innerhalb der Schöpfung dar. Das verwischt oder *vermischt* die Transzendenz und Unendlichkeit Gottes mit den innerkreatürlichen Trinitätsanalogien.
2. Nur die Symbolisierung der Transzendenz Gottes *„jenseits* der Mauer der Koinzidenz" ermöglicht es auch – schon ganz im Sinne der neuzeitlichen Philosophie (und mehr und mehr auch der neuesten Theologie) –, die Gesamt-Perspektive der analogia Trinitatis *anthropozentrisch,* nämlich vom Menschen als dem *Subjekt* und Mittelpunkt inmitten der Schöpfung her, aufzurollen.

Beim Suchen Gottes müssen wir ja zunächst sehen, wie Er *alle* die *Gegensätze,* die wir in unserer Umwelt sowie in unserer eigenen Vorstellungs- und Begriffssphäre erfahren, *übersteigt,* daß Er also „jenseits" der „Mauer der Koinzidenz" wohnt.

---

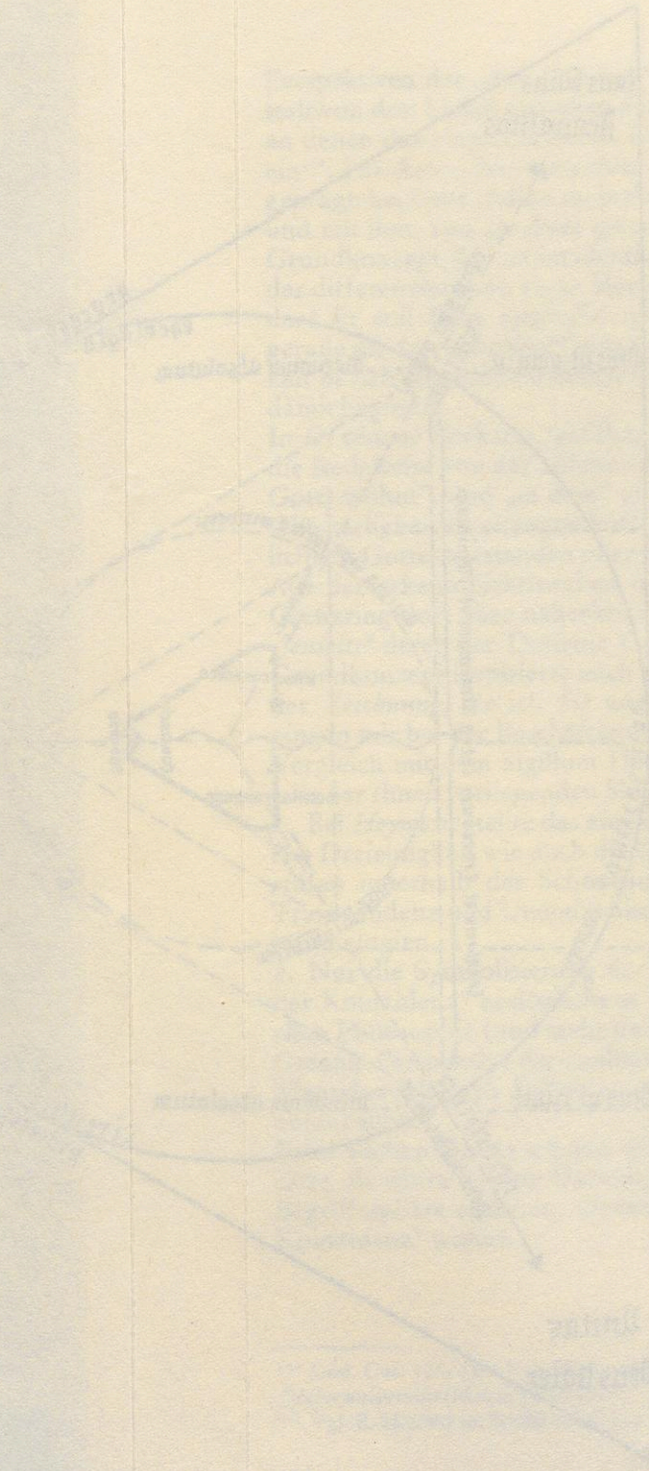
[144] Cod. Cus. 106, 186v.Von Heymeric stammt auch die Beschriftung; s. in: *Albertus Magnus, Doctor universalis* (Mainz 1980) 179.

[145] Vgl. R. HAUBST in: Studia Albertina (FS für B. Geyer) (Münster 1952) 437–447.



Figur R
(Entwurf des Verfassers.)

Aus: R. HAUBST, *Das Bild des Einen und Dreieinen Gottes in der Welt nach Nikolaus von Kues* (Trier 1952), zwischen Seite 144 und 145.



Das Besondere der Trinitätserklärung in *De visione Dei,* die sich weniger vom Kosmos her als auf spiritueller Erfahrung aufbaut, erfordert indes – im Unterschied zu *De docta ignorantia* und z. B. auch *De venatione sapientiae – diese Änderung* im *Paradigma:* Die Beschriftung des Symbols in dessen Mitte, das dort die Konstitution der *materiellen Welt* aus „Materie, Form und (deren dynamischer) Verbindung" ausdrückt, ist im Hinblick auf die Erfahrungsbasis, von der in *De visione Dei* die Kontemplation zum „Sehen Gottes" aufsteigt, in: *„liebend, liebenswert* und (dynamisches) *Band der Liebe"* zu ändern.
In diesem Werk bildet ja die menschliche Erfahrung dieser Dreieinheit sozusagen das Sprungbrett zum Transzendieren auf das Geheimnis der personalen Dreieinheit in Gott hin.

DISKUSSION
(Gesprächsleitung: Professor Helmut Meinhardt)

MEINHARDT: Herzlichen Dank, Herr Kollege Haubst, für diesen Vortrag. Wir haben jetzt noch genau 14 Minuten Zeit. Bitte denken Sie daran: Wir müssen pünktlich mit dem Bus abfahren.
COLOMER: Ja, Professor Haubst hat uns großartig einen weit offenen Blick in die Problematik der „Mauer der Koinzidenz" geöffnet. Ich möchte nur nebenbei etwas hinfügen bzw. präzisieren, und zwar hinsichtlich des sogenannten Lullschen Rationalismus. Lull spricht wirklich von Trinitäts- und Menschwerdungsbeweis. Man soll jedoch solche Beweise nicht im strikten Sinne als reine rationale Prozesse nehmen. Wie kann Lull z. B. behaupten, daß die Vernunft allein die Trinität beweisen könne, wenn er zugleich behauptet, daß die Vernunft allein nicht einmal die Existenz Gottes beweisen kann? So ist es doch! Die Sorge um die Bekehrung der Andersgläubigen hat Lull dazu angeregt, das Feld der apologetischen rationalen Beweisführung von den sogenannten *praeambula fidei* bis zu den Glaubensartikeln selbst zu erweitern. Damit ist seine Auffassung von dem Verhältnis zwischen Vernunft und Glauben genau kreisförmig: die Vernunft stützt sich auf den Glauben und der Glaube auf die Vernunft. Der Ansatzpunkt seines Denkens ist der Glaube. Die Vernunft setzt also den Glauben voraus. Lull meint jedoch, daß der Glaube, der Form, nicht dem Inhalt nach, der Vernunft gegenüber minderwertig ist. Sein ganzes dialektisches Streben ist gerade deshalb danach gerichtet zu verstehen, was man glaubt. Daher kommt, daß er zugleich Rationalist und Fideist genannt werden kann. Es kommt auf den jeweiligen Gesichtspunkt an. In der Tat ist er weder Fideist noch Rationalist, sondern ein Anachronist, nämlich ein Denker, der im Zeitalter des Thomas von Aquin noch wie die Theologen des 12. Jahrhunderts gedacht hat. Es ist jedoch so, daß dieser so auffallende

Anachronismus paradoxerweise futuristische Züge aufweist in dem Sinne, daß Lulls Bemühung um ein spekulatives Verständnis der Glaubensgeheimnisse über seine Zeit hinaus in die Zukunft hineinzuweisen scheint.
HAUBST: Was Sie da Anachronismus genannt haben, das kann man wohl auch als eine Inkonstanz oder nicht durchgeführte Konsequenz im Denken Lulls bezeichnen, manchmal zu optimistisch, zu beweisfreudig für die Trinität. Er spricht ja in diesem Zusammenhang auch von *rationes necessariae.*
WYLLER: Vielen herzlichen Dank für diesen meisterhaften Vortrag. Ich habe nur einen ganz kurzen Kommentar zu Ihrem Anfang, woher das Motiv der Mauer eigentlich kommt. Es war mir neu und sehr erstaunlich und wesentlich, daß man das nicht genau festsetzen kann. Ich habe diesen Vorschlag: Von Milton stammen die Begriffe „Paradise lost" und „Paradise regained". Wenn man zurück zum „verlorenen" Paradies geht, dann findet man dort keine Mauer, denn es ist ein offener Garten. Aber das „wiedereroberte" Paradies? Es ist in der Bibel kein eigentliches „Paradies" (Garten) mehr, es ist eine Stadt. In der Apokalypsis von Johannes wird es ja als das heilige Jerusalem wieder erobert. Und Jerusalem ist am Ende der Apokalypse ganz ausführlich mit einer Mauer ausgestattet. Dieses städtische Bild fehlt zwar bei Cusanus. Aber in dieser Stadt Jerusalem findet man den Lebensbaum aus dem verlorenen Paradies wieder. „Paradies" bleibt mithin auch in der Gestalt von „Jerusalem", dessen Mauer ausdrücklich und ausführlich erwähnt wird. Ob es da nicht eine mögliche Verbindung für Cusanus gibt? Sie haben ja selber eschatologische Möglichkeiten angedeutet.
HAUBST: Ich habe darüber in meinem Scriptum einen Passus, den habe ich beim Vortrag ausgeklammert[1]. Die Mauer wird in der Apokalypse eine kristallene Mauer genannt, eine durchsichtige Mauer. Bei Cusanus finden wir nichts davon, daß die Mauer durchsichtig sei; sie muß überstiegen werden. Analog könnte man dafür aus der Mystik die immer wiederkehrende Zitation des Verses aus dem Hohenlied[2] anführen, daß „der Geliebte hinter der Mauer steht und durch das Fenster schaut". Auch darauf nimmt Cusanus keinen Bezug. Vielleicht, weil nach dem dortigen Kontext (Hoheslied 5, 1 u. 5) dem Geliebten (!) Zugang (ins „Seelengärtlein") gewährt werden soll. Vermutlich aber auch deshalb, weil der Kardinal die strikte, die kategorische Aussage, die die Mauer-Symbolik bei ihm enthält, nicht auflockern wollte.
Er hat die Mauer nicht durchsichtig gemacht. Sie muß überstiegen werden im Glauben, und zwar muß sie von Gott überstiegen werden, der sie in seiner Schöpferischkeit jederzeit übersteigen kann und sie auch dem Menschen übersteigbar machen kann. Dabei läßt er es. Ganz bestimmt war Nikolaus die andere Idee auch bekannt. Vielleicht erklärt es sich aber aus

[1] S. oben 181.
[2] Hoheslied 5, 4.

der Versuchung, die Mauer zu kristallisieren, daß er fortan dieses Symbol der Mauer nicht mehr gebraucht hat. Er sah, wie schwer es faßbar ist, und hat es in seinen Predigten nicht verwendet. Es ist ja schon eine gründliche philosophisch tief fundierte Meditation notwendig, um diese Mauer-Symbolik richtig zu verstehen. Deshalb hat er diese einmal dargestellt, und das hat ihm genügt. Ich meine, das ist interessant. Aber er hat nicht die Mauer durchlöchert und hat sie nicht durchsichtig gemacht.

WYLLER: Durchsichtigkeit oder Transparenz ist etwas, Durchstoßbarkeit etwas anderes. Kristall ist ganz hart und undurchstoßbar. Darum sind auch Tore in dieser Mauer von Jerusalem, die auf zwölf Fundamente der zwölf Apostel angelegt ist. Torwächter sind die zwölf Stämme von Israel. Tor und Fundament, Israelisches und Christliches stehen mithin in ausfüllender Entsprechung zueinander. Ich möchte nur hinzufügen, um dies zu aktualisieren: Die *Coincidentia oppositorum* impliziert die Aufgabe, das Jüdische und das Christliche heute zusammenzubringen in Jerusalem!

STALLMACH: Ich möchte keine kritischen Bemerkungen zu den Ausführungen von Professor Haubst machen, vielmehr nur eine mehr anfragende Anmerkung. Es scheint etwas Schillerndes, um nicht zu sagen, Dialektisches in diese Rede von der „Mauer" zu kommen. Ist es wirklich eine den Zugang zum Paradies versperrende Mauer? In den Ausführungen war eigentlich viel mehr vom Paradies die Rede, in das hinein der menschliche Geist eben doch irgendwie – über die Mauer hinweg oder durch sie hindurch – einen Zugang gewinnt. Demgegenüber möchte ich – darin mag sich auch der Philosoph vom Theologen unterscheiden – mehr den Mauercharakter der Mauer betonen, d. h. mehr das erkenntnis*kritische* Motiv: Es gibt für den endlichen Geist keinen Überstieg über die „Mauer"! Allerdings ist es eine „Mauer des Paradieses". Woher weiß das aber der endliche Geist? Offenbar ist er, im Wissen seines Nichtwissens, doch auch schon irgendwie über die „Mauer" hinausgekommen! Aber ich würde trotzdem sagen: es gibt für das allein auf sich gestellte endliche Denken keinen Eingang in das „Paradies" als solches! Das *intrare in caliginem* ist eben ein Eingehen in das *Dunkel!* Selbst der besondere Weg der Mystik scheint nicht ins Paradieseslicht selbst zu führen, auch für ihn ist dessen „Überhelligkeit" offenbar „Dunkelheit". (Johannes vom Kreuz z. B. spricht von der „Nacht", einer Art Leid, Qual der Gottesferne, in die der Mystiker zu geraten vermag.) Sogar die Selbstoffenbarung Gottes, der wir natürlich keine Grenzen zu setzen haben, die wir im Glauben annehmen, ist nicht schon der Eingang in das „Paradies". Selbst das vom Offenbarungsglauben erhellte Erkennen ist noch bloßes Sehen „in Spiegel und Rätselbild", also nicht „von Angesicht zu Angesicht" (1 Kor 13, 12).

HAUBST: Zunächst ist das Dunkel für Cusanus nicht das Letzte. Auch für die Mystiker nicht, auch für Johannes vom Kreuz nicht. Die „dunkle Nacht" muß durchgestanden werden. Es kommt nämlich auf das Ziel an, und das ist das Licht. „Das Licht kam in die Finsternis, um alle Menschen

zu erleuchten", und darin liegt die Glückseligkeit, auch das Kosten oder „Vorverkosten" Gottes, nach dem der Mystiker verlangt. Wir dürfen also diese Mauer, den Durchgang durch die dunkle Nacht, die auch Mauer genannt werden könnte, nicht verwechseln mit dem endgültigen Ziel. Bei Cusanus ist es sehr klar, daß das endgültige Ziel darin besteht, Gott zu verkosten, aber nicht so, daß er Gott dabei ausschöpft, sondern so, daß er immer wieder die noch größere Größe und Liebe Gottes erfährt. Darin liegt auch schon für den irdischen Menschen: Glückseligkeit. Das liegt eindeutig im Gesamttenor von *De visione Dei.*

HÖDL: Bei der Mauer ist von Grund auf zu bedenken, daß es sich um ein Bild, um ein Gleichnis handelt. Hermeneutisch ist in Erinnerung zu rufen: Ein Gleichnis besagt nicht: das Gleiche. Es geht nicht um die Mauer; darum hat er nachher das Bild vom Graben aufgenommen. Ihr Schlußwort hat ja auch dieses Bild aufgenommen. Einerlei, ob wir von der Mauer reden, oder vom Graben, den wir zu überspringen haben: Es ist derselbe Sachverhalt gemeint. NvK hebt die Analogie auf. Das haben Sie ja erwähnt. Auch die nachträglichen Trinitätsanalogien können also das Aufheben der Analogie nicht wettmachen. Luther hat die Konsequenzen gezogen und von der Kreuzestheologie her den eigentlichen Gegensatz aufgezeigt. Da hätte ich eigentlich die Frage an Sie: Nach den Trinitätsanalogien kommt NvK von Kap. 19 an auch auf Jesus Christus zu sprechen. Dann spricht er sogar vom Sterben. Aber kein Wörtchen vom Kreuz. Das *scandalum crucis* hätten Sie ihm nicht so hingehen lassen dürfen, wenn von der *coincidentia oppositorum* die Rede ist.

HAUBST: Was Sie da eben erwähnt haben, wird sicher morgen zur Sprache kommen müssen, wenn die Christologie zur Diskussion steht. Dann werden wir darauf einen Finger legen müssen. Ja, Mauer ist ein Gleichnis. Ich habe aber schon anfangs gesagt: Das, worauf es ankommt, der Sinn der Mauer ist: Grenze, Grenze für das, was der Mensch denkend oder sonst irgendwie erschließen oder auch einsichtig erfassen kann. Daß das Analogie bleibt für den Menschen, ist klar. Aber die Analogie, wie sie in der Schöpfung liegt und auch in der Liebe unter den Menschen, wird sozusagen besiegelt durch die Inkarnation, durch die Botschaft Christi: Daß nämlich hinter dieser Analogie etwas steht, ja, daß es nicht irgendwie eine Marotte Gottes gewesen ist, daß er so viele Trinitätsanalogien, Trinitätsstrukturen in die Schöpfung hineingelegt hat. Diese haben den Sinn: Gott selbst spiegelt sich darin. Bei Cusanus ist das ganz klar. Aber nicht nur bei ihm, sondern auch bei zunehmend vielen im heutigen Denken.

HOFFMANN: Das alles läuft auf Anschaulichkeit und künstlerische Veranschaulichung hinaus. In Rom gibt es eine Bilderkatakombe, die in den 50er Jahren dieses Jahrhunderts entdeckt worden ist, mit allen möglichen Fresken aus der antiken Mythologie, aus der Heiligen Schrift des Alten und Neuen Testamentes; und ein Bild zeigt eine Mauer, hinter der ein Engel mit Flammenschwert steht. Davor sitzt ein würdiger Mann, wahrscheinlich

Abraham, der, nachdem die Mauer verschlossen ist, nun den Juden sagt, was Gottes Sache ist und was Gott will[3]. Ich wollte dies Bild nur einmal genannt haben, weil es vielleicht zur Anschaulichkeit dienen kann.
HAUBST: Auch bei Irenäus gibt es ähnliche Aussagen. Aber das Mittelalter hat sie nicht rezipiert. Ich kann nicht finden, wo Cusanus sie her hat. Ich möchte am liebsten eine Preisausschreibung machen: Wer findet die Mauer im 13./14. Jahrhundert? Und zwar nicht nur als Mauer um ein Seelengärtlein[4], das behütet und eingezäunt sein muß.
MEINHARDT: Ich glaube, Herr Beierwaltes hat sie gefunden.
BEIERWALTES: Ich habe sie leider auch nicht gefunden, möchte allerdings an ein großartiges, höchst differenziertes, 1365 von Andrea da Firenze vollendetes Fresko in der „Spanischen Kapelle" von S. Maria Novella in Florenz erinnern: Es stellt den Weg der Kirche zum Heil dar, der heilige Dominikus ist einer der Geleiter auf diesem Wege, der ins Paradies führt. Am Ende und Ziel des Weges, architektonisch eindrucksvoll herausgehoben, das *Tor* zum Paradies, an dem Petrus die Seligen empfängt; sie werden von zwei Engeln mit Kränzen gekrönt. Cusanus könnte dieses Bild gesehen haben. Eine reale Mauer allerdings hat das Paradies hier nicht, es ist lediglich durch das Tor ausgegrenzt.
MEINHARDT: Mir bleibt nur, ganz herzlich beiden Referenten zu danken.

---

[3] Ich verdanke diesen Hinweis den Ausführungen, die Herr Professor Kurt Schubert (Wien) in meinem Hause vor etwa 15 Jahren über die sog. „Bilderkatakombe" unter der Via Latina (in Rom) machte. Mein Kollege Johannes Bernard (Erfurt) hatte gelegentlich eines Aufenthaltes in Rom diese Katakombe besuchen können und eine reiche Auswahl von Dias mitgebracht, die er uns am gleichen Abend zeigte. Diese Katakombe (auch Via-Latina-Katakombe genannt) ist bis auf den letzten Quadratzentimeter ausgemalt und enthält, obwohl sie verhältnismäßig klein ist, mehr Wandmalereien als alle anderen Katakomben Roms zusammen. Die Darstellungen zeigen Szenen aus dem Alten und Neuen Testament und aus der griechischen Mythologie. Die Katabombe ist nicht öffentlich zugänglich.
[4] Siehe Anm. 13 zum Vortrag.