

DIE „MANUDUCTIO“ VON DER „RATIO“ ZUR INTUITION IN „DE VISIONE DEI“*

Von Kazuhiko Yamaki, Wakayama, Japan

I. Die Stufen des Ascensus

„Wie ‚habe‘ ich Dich, Herr, der ich nicht würdig bin, vor Deinem Angesicht zu erscheinen? . . . Während ich so im Schweigen der Betrachtung verharre, antwortest Du, Herr, in meinem Inneren, indem Du sagst: ‚Sei du dein, und Ich werde dein sein!‘“ So schreibt NvK im 7. Kapitel seiner Schrift *De visione Dei*¹. Wenig später: „Bin ich also nicht mir zu eigen, bist Du nicht mein.“ Und schließlich: „Wie aber werde ich mir zu eigen sein, wenn Du, Herr, es mich nicht lehrst? Du aber lehrst mich dies: Der Sinn (*sensus*) soll dem Verstand (*ratio*) gehorchen, und der Verstand soll herrschen. Wenn also die Sinnlichkeit dem Verstand dient, dann bin ich mir zu eigen . . . Daraus ersehe ich nun: Wenn ich Dein Wort höre, das in mir zu reden nicht aufhört und immerzu in meinem Verstand leuchtet, werde ich mir zu eigen sein als ein freier Mensch und nicht als Sklave der Sünde“².

Was die uns interessierende Rolle des Verstandes im Vorgang des Zu-Eigen-Werdens betrifft, so könnte man diese Ausführungen so zusammenfassen: Wer Gott unverhüllt schauen will, wird von Gott gelehrt, daß er sich zu eigen werden muß, während er vorher gedacht hat, er müsse sich zu diesem Ziel selbst verlassen. Dabei spielt der Verstand eine große Rolle als Wegweiser. Der Gottsuchende kann sich erst dadurch zu eigen werden, daß er die Sinnlichkeit dem Verstand dienen läßt. Er muß nämlich aus „dem fremden Land“ zurückkehren oder aus derjenigen Lage, in die wir uns „entsprechend den verderbten Begierden der Sinne“ begeben haben, um dort „die Freiheit und unsere beste Substanz“³ zu vergeuden. Aber auch der

* Den vorliegenden Aufsatz habe ich auf die Anregung des Vortrags *Die erkenntnistheoretische und mystische Bedeutung der „Mauer der Koinzidenz“* von Professor Dr. Dr. Rudolf Haubst hin verfaßt, den er beim letzten Symposium im September 1986 gehalten hatte. Außerordentlich freundlich hatte er mir eine Ablichtung des ungedruckten Manuskriptes und die Gelegenheit, mit ihm oftmals darüber zu sprechen, gegeben. Dr. Heinrich Pauli, wissenschaftlicher Angestellter der Trierer Cusanus-Forschungsstelle der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, hat mir freundlicherweise viele nützliche Hinweise gegeben und die deutsche Fassung meines Manuskriptes korrigiert. Mein herzlicher Dank gilt Herrn Professor Dr. Dr. Rudolf Haubst und Herrn Dr. Heinrich Pauli.

¹ *De vis.* 7, N. 25 (N. 28, 4ff.). (Alle Stellenangaben aus *De visione Dei* gebe ich im folgenden zunächst nach der Einteilung der deutschen Übersetzung Professor Helmut Pfeiffers, der ich auch in der Regel in den deutschen Zitaten gefolgt bin, sodann an zweiter, in Klammern gesetzter Stelle nach Santinello, dessen Ausgabe allen lateinischen Zitaten zugrunde liegt.)

² EBD. N. 26 (N. 29, 1ff.).

³ EBD. 8, N. 28 (N. 31, 5ff.).

Verstand ist so unselbständig, daß er Gottes Wort hören muß, „das in mir zu reden nicht aufhört . . . Denn der Verstand wird von nichts und niemand geleitet, außer von Gott, das Wort und der Sinn-Grund der Sinn-Gründe (ratio rationum)⁴. Der Verstand geht auf die Gottesschau aus mit einem solchen von der göttlichen Liebe entflammten Verlangen, daß „mein Herz nur in Dir allein Ruhe finden kann“⁵. Aber dabei scheitert der Verstand, wenn er mit Begriffsunterscheidungen (discernere)⁶ und Schlußfolgerungen das Wesen Gottes zu begreifen sucht⁷. Die vorerst höchste Stufe dieses Weges umschreibt Nikolaus so: „So 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 Unmöglichkeit begegnet“⁸. Die Kraft des Verstandes, der in der Umkehr und im weiteren Streben nach dem Sich-zu-eigen-Sein sich als Wegweiser des Menschen erwies, wird auf dieser Stufe verleugnet. Im Besitz des Verlangens beginnt er am Eingang des Ineinsfalls der Gegensätze Gott zu sehen, aber auf dieser Stufe steht er immer noch „an der Schwelle des Eingangs“⁹. Über das, was er innerhalb der Mauer des Paradieses sehen kann und muß, erhält er Anhaltspunkte in der Selbsterfahrung, die allerdings wiederum nicht mehr als eine Ahnung vermitteln. So besinnt sich Nikolaus darauf, daß er als Prediger zugleich zur ganzen versammelten Gemeinde und zu jedem Einzelnen in dieser Gemeinde sprechen kann, daß er aber nicht gleichzeitig alle einzelnen Mitglieder der Gemeinde sehen oder hören kann¹⁰. Bei der Reflexion auf die Erfahrung der eigenen Grenze, die eine Art „Selbstreflexion“ darstellt, ergreift ihn aber eine Ahnung davon, wie in Gott das Sehen und Hören des Einzelnen und das Sehen und Hören des Ganzen, ja Sehen und Hören, Hören und Gehörtwerden ineins-

⁴ EBD. 7, N. 26 (N. 29, 3ff.).

⁵ EBD. 8, N. 27 (N. 30, 4ff.).

⁶ EBD. N. 29 (N. 33).

⁷ EBD. 9, N. 32 (N. 36). Die Einsicht kann sowohl die Begrenzung der an ein sinnliches Organ verschränkten Verstandeskraft als auch dabei zustande kommende Täuschungen bemerken. Das führt zur Bewunderung des allmächtigen Gottes. Es scheint mir, daß in dem Text: „admiror . . . quomodo coincidat in virtute tua visiva universale cum singulari, sed attendo quod propterea non capit imaginatio mea, quomodo hoc fiat“, zwei Stufen des Verstandes unterschieden sind; die ratio apprehensiva als die obere und die ratio imaginativa oder imaginatio als die untere, genauso wie in *De coni.* II, 16, N. 157. Denn wer sich über den Ineinsfall wundert und die Begrenzung der Imaginatio bemerkt, ist nicht die Imaginatio selbst, die den Ineinsfall nicht faßt. Nach der Ausführung in *De coni.* II, 7, N. 111 und EBD. 16, N. 159 gehört die Verwunderung zur Tätigkeit des Verstandes, womit er zur Wahrheitsuche aufgeweckt wird.

⁸ EBD. 9, N. 36 (N. 41, 1ff.).

⁹ EBD. 10, N. 40 (N. 45, 1f.): „So beginne ich am Eingang des Ineinsfalls der Gegensätze . . . Dich, Herr, zu sehen.“ Und EBD. 10, N. 41 (N. 47, 3f.).

¹⁰ EBD. 10, N. 38 (N. 43).

fallen¹¹. Der *spiritus altissimus rationis*¹² verwehrt es aber nun dem Menschen, das, was er ahnt, schon als Wirklichkeit zu nehmen. Der Eintritt in das Paradies, das „Ersteigen“¹³ der Mauer gelingt nur über das Scheitern des Verstandes.

An dieser Stelle scheint eine kurze Zwischenbemerkung über den Gebrauch der Begriffe *ratio* und *intellectus* in *De visione Dei* angebracht. Es ist keineswegs so, als gebrauchte Nikolaus diese in dieser Schrift ohne Bedeutungsunterschied. Eine Stelle im 9. Kapitel bestätigt vielmehr, daß er innerhalb des menschlichen Erkenntnisvermögens die *ratio* dem *intellectus* unterordnet. Nikolaus drückt dort nämlich eine Steigerung aus, indem er sagt, daß der Ineinsfall der Gegensätze das Fassungsvermögen des Verstandes und „sogar den höchsten Aufstieg der Einsicht“ (*omnem etiam intellectualem altissimum ascensum*) übersteige¹⁴. Das entspricht auch den Kapiteln 6 und 7 im II. Buch *De coniecturis*, wo er sagt, der Verstand sei das Vermögen, das konträre Gegensätze zulasse, die Einsicht dagegen das Vermögen, das auch kontradiktorische Gegensätze (dialektisch) zusammensehen könne. Danach ist es näherhin die *coincidentia contradictoriorum*¹⁵, welcher der Verstand die Zustimmung verweigert, so daß dem Menschen, wenn der „höchste Geist des Verstandes“ nicht besiegt wird, der Zugang ins Paradies nicht offen steht. Auch im 12. Kapitel hat Nikolaus eine solche Nachordnung der Erkenntnisvermögen im Auge, daß die Einsicht ein dem Verstand überlegenes Erkenntnisvermögen darstellt. „Solange ich den Schöpfer als erschaffend begreife“, heißt es dort¹⁶, „bin ich noch diesseits der Mauer des Paradieses.“

Nicht mehr diesseits, sondern auf der Grenze, welche durch die Mauer gesetzt wird, befinde ich mich, „wenn ich den Schöpfer als erschaffbar begreife“. Dagegen beginne ich in das Paradies einzutreten, wenn ich sehe, daß weder Name eines erschaffenden noch der eines erschaffbaren Schöpfers Gott wirklich trifft, denn – so heißt es wenig später¹⁷ – die Mauer „ist die Grenze jeder Art von Bezeichnung“. Der Verstand, der den Schöpfer nur als erschaffend begreift, so meine ich die Stelle verstehen zu können, bleibt diesseits der Mauer. Die Einsicht kommt dagegen an die Grenze, welche durch die Mauer gebildet wird. Sie begreift, daß Gott jenseits aller Gegensätze liegt. Gott ist nicht nur überall, sondern auch nirgends, nicht

¹¹ EBD. N. 40 (N. 45, 2ff.).

¹² EBD. 9, N. 37 (N. 42, 9f.). Vgl. *Genesis* 3, 24. Hier scheint Cusanus diesen Ausdruck aber auch auf die höchsten Überlegungen des menschlichen Geistes zu beziehen.

¹³ Vgl. das erste Zitat der unteren Anm. 61.

¹⁴ *De vis.* 9, N. 36 (N. 41, 4).

¹⁵ *De vis.* 13, N. 53 (N. 59, 15). Vgl. *Apol. doct. ign.* (h II, S. 16, Z. 9). Ferner K. FLASCH, *Die Metaphysik des Einen bei Nikolaus von Kues* (Leiden 1973) 194ff.

¹⁶ *De vis.* 12, N. 50 (N. 56, 1ff.).

¹⁷ Vgl. Anm. 54.

nur erschaffend, sondern auch erschaffbar¹⁸. Aber auch, wo sie Gott vordergründig über die Gegensätze erhebt, versucht sie doch noch, zu ihm von Gegensätzen aus aufzusteigen und diese aufzuheben. Ihr leuchtet auch der Gedanke ein, daß Gott weder an einem bestimmten Ort noch überall, noch nirgends ist, daß er weder erschaffend noch erschaffbar, daß er mit einem Wort die „Gegensätzlichkeit zu den Gegensätzen ist, in der diese ihren Gegensatzcharakter verlieren“¹⁹. *Oppositio oppositorum sine oppositione*: Dieser Gedanke bleibt ihr verschlossen. Daß Gott zum Beispiel nichts von allem und zugleich alles ist, haben auch andere Denker vor NvK gedacht²⁰. Dieser Gedanke war der menschlichen Einsicht nicht verschlossen. Aber bei NvK bekommt das „Zugleich“ einen neuen Sinn. Das „Nichts von allem“ und das „Alles-Sein“ fallen in eins. Dieser Gedanke übersteigt sogar auch alles, was der Einsicht zugänglich ist. Denn, so führt Nikolaus im 13. Kapitel aus²¹:

„Jeder, der zu Dir hintritt, muß über jede Grenze, jedes Ende und über alles Endliche hinaufsteigen. *Doch wie wird er zu Dir gelangen, der Du das Ziel bist, zu dem alles hinstrebt, wenn er über das Ziel hinaussteigen muß?* Tritt nicht einer, der über das Ziel hinaussteigt, ins Unbestimmte, Verschwommene ein und damit dorthin, wo für die Einsicht Dunkelheit und Nichtwissen herrschen? Diese sind Zeichen der geistigen Verschwommenheit. Die Einsicht muß also, wenn sie Dich sehen will, unwissend werden und sich in Finsternis ansiedeln. Doch was ist, mein Gott, die Einsicht in der Unwissenheit? Ist es nicht die belehrte Unwissenheit? Du Gott, der Du die Unendlichkeit bist, kannst nur von dem erreicht werden, dessen Einsicht Unwissenheit ist, der nämlich weiß, daß er Deiner unwissend ist.“

Will der Geist dennoch das Ziel, auf das sich seine „Sehnsucht“²² unvermindert weiter richtet, erreichen, so muß seine Einsicht „sich im Glauben dem Wort Gottes unterwerfen und ganz aufmerksam auf jene innere Belehrung des höchsten Meisters hören. Indem sie auf das hört, was der Herr in ihr redet, wird sie vollendet werden . . . Das Wort Gottes aber ist in ihr. So ist es nicht nötig, daß sie es außerhalb ihrer sucht“²³.

Indem der Mensch sich immer mehr in sein Inneres vertieft, erfährt sein Einsichtsvermögen sein Scheitern vor Gott. Bei Cusanus ist dies aber kein einmaliges Scheitern des Denkens, noch etwas, das sich ohne Anstrengung wiederholen ließe, sondern ein stets neu zu leistender Akt. Darum schreibt er: „Was immer mir also entgegentritt, das sich Dich als begreifbar aufzuzeigen müht, verwerfe ich, da es in die Irre führt“²⁴. Es ist bemerkenswert,

¹⁸ *De vis.* 12, N. 49 (N. 55, 2ff.); *Doct. ign.* I, 16 (h I, S. 31).

¹⁹ EBD. 13, N. 54 (N. 60, 8). Vgl. W. BEIERWALTES, *Deus oppositio oppositorum*: Salzburger Jahrbuch für Philosophie 8 (1964) 175ff.

²⁰ Z. B. DIONYSIUS AREOPAGITA, *De div. nom.* I, 6 (PG 3, 596 C); V, 8 (PG 3, 824 AB); VII, 3 (PG 3, 872 A); THIERRY v. CHARTRES, *Glossa* II, 13 (HÄRING, *Commentaries on Boethius* [Toronto 1971] 271). Ferner vgl. „Vom Nichtanderen“, NvKdÜ, H. 12, Anm. 6, 4, 146ff.

²¹ *De vis.* 13, N. 52 (N. 58, 4ff.) (Hervorhebung von mir).

²² EBD. 16, N. 67ff. (N. 78ff.).

²³ EBD. 24, N. 113 (N. 131, 1ff.).

²⁴ EBD. 16, N. 69 (N. 80, 5ff.).

daß er nicht nur einfach auf eine „Schau“ wartet, sondern sich stets neu um sie bemüht. Denn dieses Verwerfen ist eine Urteilstätigkeit, die kraft einer immer neuen Erfahrung von einer erleuchteten Einsicht vollzogen wird. Das prozessuale Moment der *docta ignorantia* wirkt hier lebendig nach.

II. Die geistige Entrückung

Nachdem die Einsicht gescheitert ist, und erst dann, eröffnet sich für den Menschen eine andere Möglichkeit, die Möglichkeit der Entrückung. Bemerkenswerterweise nennt Nikolaus sie *raptus mentalis*²⁵. Was ist die „geistige Entrückung“? Um dies zu verstehen, dürfen wir vorher einmal nach dem Scheitern der Einsicht fragen. Zwar ist die Einsicht gescheitert, aber dabei ist sie nicht vernichtet worden. Im Gegenteil: Wie es an einer eben schon ausführlich zitierten Stelle²⁶ heißt, kann die Einsicht erst nach ihrem Scheitern vollendet werden, indem sie sich einer höheren, von Gott eingestrahelten Einsicht öffnet. Den Weg der Vollendung nennt NvK im Zusammenhang dieses Textes: „*Duo tantum docuisti, Christe salvator: fidem et dilectionem. Per fidem accedit intellectus ad verbum; per dilectionem unitur ei*“²⁷. Wenn wir gegen Ende des Buches auf diese Aussage treffen, können wir ganz klar verstehen, warum Cusanus in einer Schrift, in der das Sehen Gottes thematisiert ist, immer wieder ausführlich über die Liebe spricht²⁸. Die gescheiterte Einsicht wird nämlich durch die Liebe vollendet. Deshalb stehen die Einsicht und die Liebe sich nicht gegenüber, sondern die erste wird von der letzteren geführt. Die Beziehung der beiden ist für Nikolaus so wichtig, daß er in mehreren Predigten des Jahres 1456 immer wieder darüber spricht²⁹. Fassen wir die Aussagen des Cusanus in unserem Text

²⁵ EBD. N. 70 (N. 81, 3): „Video te, domine Deus meus, in raptu quodam mentali, quoniam si visus non satiatur visu nec auris auditu, tunc minus intellectus intellectu.“ Ferner in *De fil.* 3, N. 62, 5ff. (h IV, S. 47): „Sed cum illi modi theophanici sint *intellectuales*, tunc deus, etsi non uti ipse est attingitur, intuebitur tamen sine omni aenigmatico phantasmate in puritate spiritus intellectualis, et haec ipsi intellectui clara est atque facialis visio.“ In *De poss.* N. 38, 5ff. (h XI 2, S. 45f.): „Felicitas enim ultima, quae est *visio intellectualis* ipsius cunctipotentis, est adimpletio illius desiderii nostri quo omnes scire desideramus“ (Hervorhebung von mir).

²⁶ Vgl. Anm. 23.

²⁷ *De vis.* 24, N. 113 (N. 131, 6ff.).

²⁸ *De vis.* 4, N. 10 (N. 11, 5ff.); EBD. 6, N. 19 (N. 21, 5ff.); EBD. 8, N. 27 (N. 30, 7); EBD. 15, N. 65, (N. 77, 2ff.); EBD. N. 66 (ebd.); EBD. 17 passim; EBD. 18; EBD. 19, N. 83f. (N. 95f.); EBD. 24, N. 108 (N. 125, 2ff.); EBD. 25, N. 117 (N. 136, 5ff.); EBD. N. 119 (N. 138, 7ff.).

²⁹ *Sermo CCXX* (217 nach der Zählung von J. Koch) (V₂, Fol. 140^{vb}, Z. 41–43, 44f., Fol. 141^{ra}, Z. 1f.) vom 8. Februar 1456: „Nam qui amat deum, hic cognitus est ab eo. Quanto igitur plus amat, tanto plus cognitus . . . Nam amare intra se habet cognoscere . . . colligere poterimus ex his caritatem esse formam et perfectionem omnium rationalium actionum seu virtutum.“ *Sermo CCXXXVII* (234 n. Koch) (V₂, Fol. 160^{va}, Z. 34–37) vom 31. Juli 1456: „Modus igitur apprehendendi scientiam veritatis seu apprehendendi deum mente intelligentiae est accedere ipsum spiritu desiderii seu amoris.“

und in diesen Predigten zusammen, können wir sagen, daß die Liebe bei Cusanus in die vollendete Einsicht integriert ist. Die Verbindung zwischen Liebe und Einsichtsvermögen hilft uns sehr, den Gedanken des *raptus mentalis* zu begreifen, besonders wenn wir sie mit der Meinung des Karthäusers Vinzenz von Aggsbach, eines Zeitgenossen des NvK, vergleichen. Dieser dachte, daß „der mystische Aufstieg als solcher . . . ohne jede Hilfe des Intellektes, rein affektiv, nur in einem liebenden Verlangen, auch ohne jedes Nachdenken über Gott und seine Schöpfung sowie über Christus“ erfolgen müsse. Folgte man Vinzenz von Aggsbach, so führte die spezifisch mystische Erfahrung des Geistes „nicht nur in ein totales Dunkel hinein, sie könnte auch sozusagen nur bei einem völligen Geschlossenhalten der leiblichen Sinne und des geistigen Auges erfolgen“³⁰. Ähnlich spricht Bonaventura im *Itinerarium* über die höchste Stufe der Kontemplation: *In hoc autem transitu, si sit perfectus, oportet quod relinquuntur omnes intellectuales operationes, et apex affectus totus transferatur et transformetur in Deum*³¹. In den oben zitierten Texten gibt es einen klaren Vorrang des Affektes vor dem Intellekt: Nach dem Scheitern der Einsicht führt nur der Affekt weiter. Bei Cusanus ist, wie wir gesehen haben, der Affekt – er spricht bevorzugt von *dilectio* und *amor* – in die vollendete Einsicht integriert. Ein ausschließendes Verhältnis zwischen beiden Vermögen kommt für ihn nicht in Frage. Konsequenterweise konnte Nikolaus die Entrückung als einen intellektuellen Vorgang verstehen. Der Abschnitt über den „*raptus mentalis*“ aus *De visione Dei*³² zeigt das ganz klar. Dieser Abschnitt enthält vier Gedanken, die uns helfen, den „*raptus mentalis*“ besser zu verstehen:

- 1) Die Einsicht kann sich transzendieren; deshalb kann sie noch weniger durch sich selbst gesättigt werden, als der Gesichtssinn und das Hörvermögen durch sich selbst gesättigt werden können.
- 2) Die Einsicht kann etwas durch Nicht-Einsehen einsehen. Das „durch Nicht-Einsehen“ muß nach dem Kontext eine Art geistiger Entrückung sein.
- 3) Was durch das, was die Einsicht durch Nicht-Einsehen einseht, ohne Überdruß gesättigt wird, ist nichts anderes als die Einsicht³³.
- 4) Das, wodurch sie gesättigt wird, ist ihr nicht völlig fremd. Entspricht doch das Über-sich-selbst-hinaus-Sein ihrem eigenen Charakter. Die Einsicht erkennt, daß sie nur ein Gegenstand sättigt, der ihrem eigenen Wesen dadurch gemäß ist, daß er sie stets übersteigt.

³⁰ R. HAUBST, *Christliche Mystik im Leben und Werk des Nikolaus von Kues*: Die Bedeutung der Mystik für die Kirche (Trier 1983) 127.

³¹ *Itinerarium*, VII, N. 4 (Opera Omnia V, 312). Ferner heißt der Titel des Kapitels (Opera Omnia V, 312): „De excessus mentali et mystico, in quo requies datur intellectui, affectu totaliter in Deum per excessum transeunte.“

³² *De vis.* 16, N. 70 (N. 81, 3ff.).

³³ Vgl. *Doct. ign.* III, 12 (h I, S. 160f.).

Wie gesehen, bleibt die Einsicht immer noch tätig, wenn auch sich selbst übersteigend. Deshalb nennt Cusanus die Entrückung eine Art geistiger Entrückung. Für eine derartige Entrückung, an der die Einsicht beteiligt ist, finden sich in *De visione Dei* andere Beispiele: „*Video deinde, Deus meus, Filium tuum esse medium unionis omnium, ut cuncta in te, mediante Filio tuo, quiescant. Et video Ihesum benedictum hominis filium Filio tuo unitum altissime; et quod filius hominis non potuit tibi Deo patri uniri, nisi mediante Filio tuo mediatore absoluto. Quis non altissime rapitur haec attentius prospiciens*“³⁴ ? Das, bei dessen Betrachtung die Einsicht hier nach den Worten des NvK „auf höchste hingerissen“ wird, ist die Personeneinheit Jesu Christi. Mit dem Wort *attentius prospicere* meint er nach dem vorangehenden und folgenden Kontext begriffliche diskursive Überlegungen des menschlichen Geistes mit. Daraus ergibt sich, daß Nikolaus mit *raptus* und *rapere* zumindest in diesem Fall nicht in jeder Hinsicht eine Entrückung wie diejenige des heiligen Paulus meint. Die „Geheimnisse“, die bei dieser Entrückung dem Menschen mitgeteilt werden, sind anders als bei der Entrückung Pauli³⁵ aussprechbar. Dabei erscheint der *raptus mentalis* als der Endpunkt eines kontinuierlichen oder besser diskontinuierlich-kontinuierlichen Prozesses. Der Entrückung geht ein Erhoben-Werden (*elevari*) über verschiedene Stufen voraus³⁶. – Die unterscheidende Besonderheit des *raptus* liegt in der Initiative und in dem Verzicht des Geistes darauf, Gott in irgendeiner Weise affirmativ, sei es begrifflich, sei es im Gleichnis, zu erfassen. Der von Gott Erhobene (*elevatus*) kann versuchen, Gott als Unendlichkeit zu begreifen³⁷ oder ihn nach dem Gleichnis der „ersten Materie“³⁸ zu denken. Damit begegnen bei Cusanus als Möglichkeiten der *Elevatio* diejenigen beiden Formen der geistigen Zuwendung, welche die mittelalterliche

³⁴ EBD. 19, N. 85 (N. 98, 1ff.).

³⁵ EBD. 17, N. 79 (N. 91, 7ff.). Ferner EBD. 24, N. 107 (N. 124).

³⁶ R. HAUBST, a. a. O. (Anm. 30) 144. Vgl. *De pace fidei* 1, N. 1f. (h VII, S. 4, Z. 5ff.): „Unde, ut haec visio ad notitiam eorum qui hiis maximis praesunt aliquando deveniret, eam quantum memoria praesentabat, plane subter conscripsit. *Raptus est enim ad quandam intellectualem altitudinem . . .*“ (Hervorhebung von mir) Die ‚visio‘ ist schon ein Ergebnis davon, daß der Autor in eine Höhe geistigen Schauens versetzt wurde, aber sie kann mit Worten dargestellt werden. Dazu ist es beachtenswert, daß Thomas von Aquin drei Stufen der Entrückung unterscheidet: „Der menschliche Geistgrund wird durch Gott selbst auf dreifache Weise zur Schau der göttlichen Wahrheit entrückt. Einmal so, daß er sie durch gewisse Gleichnisse (*similitudines*) der Einbildungskraft schaut. Und solcherart war das Außersichsein des Geistes (*excessus mentis*), das über Petrus kam. – Sodann, daß er die göttliche Wahrheit durch verstandhafte Wirkungen (*intelligibiles effectus*) schaut, und so war das Außersichsein Davids, . . . – Drittens, daß er sie in ihrer Wesenheit schaut. Und solcherart war die Entrückung des Paulus und auch die des Moses.“ (Übersetzung von der deutschen Thomas-Ausgabe) (*Summa theologiae*, II, II, 175, 3, ad 1.) Aber Cusanus unterscheidet hier nicht genau dementsprechend.

³⁷ *De vis.* 13, N. 52 (N. 58, 1).

³⁸ EBD. 15, N. 63 (N. 74, 1).

Theorie im allgemeinen³⁹ als die zwei weniger hohen Stufen des *raptus* einordnet, nämlich das Erfassen durch gewisse Gleichnisse in der Einbildungskraft und durch intelligible Wirkungen. Für diese beiden weniger qualifizierten Stufen des *raptus* nennt die gewöhnliche mittelalterliche Theorie den *excessus Petri* und den „*excessus David*“ als Beispiele. Der „*raptus mentalis*“ des NvK gleicht in einer Hinsicht dem *raptus Pauli*, so wie die mittelalterliche Theorie des *raptus* diesen kennzeichnet. Der Mensch wird in ihm befähigt, Gott so zu sehen, wie er wirklich ist. Anders als beim *raptus Pauli* kann der im Sinn des Cusanus Entrückte jedoch über seine Entrückung Auskunft geben. Diese Auskunft ist indes eine solche über die eigene Unwissenheit. Sie erfolgt kraft „belehrter Unwissenheit“. Zudem fehlt der cusanischen Entrückung das entschiedene Selbstvertrauen, das die paulinische Erfahrung kennzeichnet: „Im Vertrauen auf Deine unendliche Güte habe ich mich dieser Entrückung hinzugeben versucht . . . Doch wohin ich gekommen bin – Du weißt es; ich weiß es nicht. Und es genügt mir Deine Gnade, durch die Du mich gewiß gemacht hast, daß Du unbegreiflich bist . . .“⁴⁰.

Der cusanische *raptus mentalis* entrückt den Menschen auch nicht in eine andere Welt. Der genannte diskontinuierlich-kontinuierliche Prozeß des *Ascensus* kann vielmehr nur so in Gang kommen, daß er auch von der sinnlich-sichtbaren Welt ausgeht.

„Als Dein Geschenk habe ich also, mein Gott, diese ganze sichtbare Welt, die ganze Schrift und alle dienstbaren Geister als Hilfe, damit ich fortschreite in Deiner Erkenntnis. Alles regt mich dazu an, daß ich mich zu Dir hinwende“⁴¹. So denkt Cusanus über die göttliche Gnade sehr weit und tief. Für ihn ist die ganze Welt, sowohl die materielle wie die geistige, nichts anderes als göttliche Gabe, durch die Gott zu dem Menschen spricht und ihm hilft, sich Gott zu nähern. Dabei darf man nicht übersehen: Wo immer die Einsicht wirkt, liegt sie nicht in der alleinigen Verfügungsmacht des Menschen. Im Gegenteil, sie vollzieht sich als menschliche Tätigkeit in Demut. „Niemand also wird Dich fassen, es sei denn, Du schenkst Dich ihm“⁴². Mit diesem Geschenk beginnt der Prozeß des *Ascensus*.

III. Die Mauer

Zunächst ordnen wir die Beschreibungen der Mauer des Paradieses⁴³ oder des Ineinsfalls der Gegensätze⁴⁴.

³⁹ Vgl. Anm. 36.

⁴⁰ *De vis.* 17, N. 79 (N. 91, 9ff.).

⁴¹ EBD. 25, N. 119 (N. 138, 1). Ferner vgl. das zweite Zitat in der Anm. 61.

⁴² EBD. 7, N. 25 (N. 27, 7f.).

⁴³ ‚*Murus paradisi*‘, EBD. 9, N. 37 (N. 42, 9) usw.

⁴⁴ ‚*Murus coincidentiae oppositorum*‘, EBD. 11, N. 46 (N. 52, 17f.) usw.

- 1) Eine Mauer umgibt das Paradies⁴⁵.
- 2) Gott wohnt im Paradies jenseits der Mauer⁴⁶, ganz weit jenseits⁴⁷.
- 3) Die Mauer grenzt alles, was gesagt oder gedacht werden kann, von Gott ab⁴⁸.
- 4) An der Mauer muß die Einsicht, wenn sie Gott sehen will, sich im Finstern ansiedeln⁴⁹.
- 5) Kein Erfindergeist kann die Mauer mit eigener Kraft ersteigen⁵⁰.
- 6) Die Mauer hat eine Pforte und einen Eingang zum Paradies⁵¹.

1. Die Mauer und die Finsternis

Wenn ein Mensch nach dem Gesagten aufsteigt, um Gott zu schauen, erscheinen als Hindernisse vor ihm: die Mauer und die Finsternis. Warum spricht Cusanus hier nicht nur von der Finsternis, wie er es in seinem Brief⁵² an Kaspar Aindorffer und die Tegernseer Mönche vom 14. September 1453 getan hat, sondern auch von der Mauer? Ist die Mauer völlig identisch mit der Finsternis?

Wie schon im I. Abschnitt dargestellt wurde, hat NvK nicht nur Verstand und Einsicht unterschieden, sondern auch, was die Annäherung an Gott betrifft, der Einsicht den entscheidenden Vorrang eingeräumt. An einer Stelle schreibt er über Jesus: „Da Du der vollkommenste Mensch bist, sehe ich, wie sich in Dir die Einsicht der verstandesmäßigen oder schlußfolgernden Kraft, welche die höchste Stufe der sinnlichen darstellt, eint. Und dabei sehe ich die Einsicht im Verstand gleichsam als in ihrem Ort, wie etwas, das an seinen Ort gestellt ist . . . Dann sehe ich, daß das göttliche Wort der Einsicht in ihrer höchsten Vollendung geeint ist und daß die Einsicht selbst der Ort ist, wo das Wort aufgenommen wird“⁵³. Während die Einsicht, auch wenn sie die Annäherung an Gott nicht von sich aus bewirken kann, so hoch eingeschätzt wird, heißt es vom Verstand wie folgt: „Die Grenze für jede Weise von namengebender Bezeichnung ist die Mauer . . . Jeder Begriff findet an der Mauer des Paradieses seine Grenze“⁵⁴. An anderer Stelle heißt es dagegen: „Tritt einer nicht dorthin, wo für die Einsicht

⁴⁵ EBD. 9, N. 37 (N. 42, 7ff.). Vgl. die untere Anm. 118.

⁴⁶ ‚Ultra murum‘, EBD. 11, N. 46 (N. 52, 6).

⁴⁷ ‚Te ultra habitare quam remote‘, EBD. 17, N. 74 (N. 86, 4f.).

⁴⁸ EBD. 13, N. 51 (N. 57, 16f.): „separat . . . murus omnia, quae dici aut cogitari possunt, a te“.

⁴⁹ EBD. N. 52 (N. 57, 8f.): „Oporet igitur intellectum ignorantem fieri et in umbra constitui, si te videre velit.“

⁵⁰ EBD. 12, N. 47.

⁵¹ Vgl. Anm. 45 und *De vis.* 10, N. 40 (N. 45, 1f.).

⁵² E. VANSTEENBERGHE, *Autour de la docte ignorance* (BGPhMA XIV, 2–4, [Münster i. W. 1915]) 113ff.

⁵³ EBD. 22, N. 100 (N. 117, 1f.).

⁵⁴ EBD. 13, N. 51 (N. 57, 8ff.): „Terminus . . . omnis modi significandi nominum est murus . . . Omnis . . . conceptus terminatur in muro paradisi.“

Nichtwissen und Dunkelheit herrschen? . . . Die Einsicht muß also, wenn sie Dich sehen will, unwissend werden und sich im Finstern ansiedeln⁵⁵. Diese Aussagen legen die Vorstellung nahe, daß die Mauer das Hindernis des Verstandes, die Finsternis aber dasjenige der Einsicht darstellen soll. Damit scheint auch eine wieder andere Stelle übereinzustimmen, an der Nikolaus das Ziel menschlichen Strebens als Grenze (*terminus*) und Ende (*finis*) bezeichnet und von der Einsicht verlangt, daß sie über diese Grenze hinaussteige und damit ins „Unbestimmte (*indeterminatum*) und Verschwommene“, in „Nichtwissen und Dunkelheit“ eintrete⁵⁶.

Man wird die Vorstellung des Cusanus deshalb wie folgt verdeutlichen dürfen: Der Verstand findet in der Mauer seine Grenze, die Einsicht tritt in den Bereich dieser Grenze ein, stößt dort aber nur auf Finsternis und findet diese um so dichter, je tiefer sie einzutreten versucht. Die gleiche Vorstellung scheint auch dem Beispiel aus dem 12. Kapitel zugrunde zu liegen, das wir bereits oben herangezogen haben, um die Differenz von Verstand und Einsicht zu verdeutlichen. Die Einsicht tritt in den Bereich der Grenze ein, ermöglicht es aber, solange sie in diesem Bereich und damit in der Finsternis bleibt, nicht, Gott „unverhüllt zu schauen“ (*revelate inspicere*⁵⁷), ihn „von Angesicht zu Angesicht“ zu sehen (*visio facialis*⁵⁸). Mit anderen Worten transzendiert sie alles Begrenzte, ohne das Mysterium des göttlichen Wesens in sich erkennen zu können, indem sie dort die belehrte Unwissenheit bekommt oder erreicht, damit sie das Mysterium des göttlichen Wesens vernehme.

2. Jesus Christus als „ostium“ des Paradieses

Wir haben bereits gesehen: Wenn ein Mensch ins Paradies eintreten will, um Gott unverhüllt zu schauen, wird er von einer Mauer behindert, die er nicht aus eigener Kraft ersteigen kann.

Welcher Weg führt dann aber zu Gott? Zunächst dürfen wir uns noch einmal an die Lage des Gottsuchenden erinnern: „Ich beginne am Eingang des Ineinsfalls der Gegensätze, die der am Zugang des Paradieses aufgestellte Engel bewacht, Dich, Herr, zu sehen“⁵⁹, und „wenn ich durch diesen Eingang Deines Wortes und Entwurfes eintrete und zugleich ausgehe, finde ich süßeste Weide“⁶⁰. Obwohl Cusanus auch die Bilder des Über-

⁵⁵ Vgl. Anm. 21.

⁵⁶ EBD.

⁵⁷ EBD. 12, N. 50 (N. 56, 5f.).

⁵⁸ EBD. 6: Der Titel heißt „De visione faciali“.

⁵⁹ Vgl. Anm. 51.

⁶⁰ EBD. 11, N. 46 (N. 52, 7f.): „Et cum per hoc ostium verbi et conceptus tui intro et exeo simul, pascura reperio dulcissima.“

springens (transilire) und des Ersteigens (scandere) benutzt⁶¹, hat er doch die hier vorliegende Vorstellung des Durchschreitens durch einen Eingang (ostium) bevorzugt. Der Rückgriff auf Joh 10, 9 findet sich im übrigen in der mystischen Literatur unter sehr ähnlichen Vorzeichen wie an der eben zitierten Cusanusstelle⁶². Erst wenn man sich an die Tatsache erinnert, daß Christus der Eingang ist, kann man die oben zitierte Aussage in ihrer ganzen Bedeutung verstehen: „Durch den Glauben tritt die Einsicht zum Wort hinzu, durch die Liebe wird sie ihm geeint“⁶³. Diese Aussage bedeutet ja, daß die Einsicht, indem sie an Jesus glaubt und sich von ihm führen läßt, durch Jesus als Eingang zu Jesus als Wort hinzutritt. Denn Jesus als „Gotteswort“ bzw. als das „aufnehmbare geistige Licht“ spricht denjenigen, der Gott sucht, vom Beginn seiner Suche aus an und erleuchtet ihn, einmal stark, einmal schwach, jedenfalls aber „nicht aufhörend“ und „immerzu“⁶⁴. Aber Jesus ist nach Cusanus als Gott zugleich das Ziel⁶⁵. Auch im Hinblick darauf gilt, daß sich in ihm „Widersprüche bewahrheiten“⁶⁶. Er ist zugleich Gott und Mensch und eben darum zugleich das Ziel und der Weg zum Ziel.

3. Die coincidentia oppositorum

Wenn unsere vorangehende Deutung zutrifft, hat das Folgen für das Verständnis der *coincidentia oppositorum*. Die *coincidentia oppositorum* ist in *De visione Dei*, wie wir bereits oben sahen, nicht nur *coincidentia contrariorum*,

⁶¹ EBD. 12, N. 47 (N. 54, 1ff.): „Oportet igitur me, domine, murum illum invisibilis visionis transilire, ubi tu reperieris. Est autem murus omnia et nihil simul. Tu . . . habitas intra murum illum excelsum, quem nullum ingenium sua virtute scandere potest.“ Deshalb muß man den Ausdruck ‚die Mauer überspringen‘ nicht räumlich, sondern inhaltlich deuten; er bedeutet nämlich, alles Weltliche zu überspringen. Vgl. EBD. 25, N. 120 (N. 139, 4f.): „Ich will nämlich, Herr, das, was zu dieser Welt gehört, verlassen, bist Du es doch, der es mir gewährt, dies zu wollen“ (meine Übersetzung). Ferner *De poss.* N. 39, 7ff. (h XI/2, S. 47).

⁶² *De poss.* N. 32, 20ff. (h XI/2, S. 39). *Sermo CXXIV* (n. Koch 213), N. 14. Vgl. Bonaventura in K. 4, N. 2 (Opera Omnia V 306) des Buches „Itinerarium“: „Mag darum jemand noch so sehr durch das Licht der Natur und des erworbenen Wissens erleuchtet sein, er kann nicht in sich einkehren, um sich im Inneren im Herrn zu erfreuen, wenn Christus ihm nicht hilft, der da sagt: ‚Ich bin die Tür; wenn jemand durch mich eintritt, wird er gerettet werden; er wird ein- und ausgehen und Weide finden.‘ Dieser Tür aber nahen wir uns nur, wenn wir an ihn glauben, auf ihn hoffen und ihn lieben. Wollen wir also zum Genuß der Wahrheit wie ins Paradies bei uns eintreten, dann müssen wir es tun durch den Glauben, die Hoffnung und die Liebe zu Jesus Christus, dem Mittler zwischen Gott und den Menschen, der da ist wie der Lebensbaum inmitten des Paradieses.“ Übersetzung J. Kaups in: Bonaventura, Pilgerbuch der Seele zu Gott (München 1961) S. 111. An anderer Stelle schreibt Bonaventura eindeutig: „So bleibt ihm jetzt nur noch übrig, sich über dies schauend zu erheben und nicht allein über die sichtbare Welt, sondern auch über sich selber hinauszuschreiten. Dabei ist Christus Weg und Tür (Christus est via et ostium) . . .“ (*Itinerarium* 7, N. 1 (Opera Omnia V, 312; J. Kaups, Übersetzung, S. 149.)

⁶³ Vgl. Anm. 27 und *Sermo CXXIV*, N. 14.

⁶⁴ EBD. 7, N. 26 (N. 29, 6).

⁶⁵ EBD. 20, N. 90 (N. 105, 4ff.).

⁶⁶ EBD. 21, N. 93 (N. 109, 4f.).

sondern *coincidentia contradictoriorum*. NvK nennt die Mauer an verschiedenen Stellen die Mauer der Koinzidenz. So heißt es zum Beispiel: „Die Mauer aber ist jener Ineinsfall, wo das Spätere mit dem Früheren ineinsfällt, wo das Ende mit dem Anfang ineinsfällt, wo Alpha und Omega dasselbe sind . . . Es fällt nämlich das ‚Jetzt‘ und das ‚Damals‘ ineins, *am Kreis der Mauer des Paradieses* (in circulo muri paradisi)⁶⁷. Man kann verstehen, wie die in diesem Text genannten Gegensatzpaare ineinsfallen, wenn man vom Begriff des Unendlichen, des Absoluten oder der Ewigkeit her denkt. Entsprechende Überlegungen des Proklos hatte sich Nikolaus bereits im heute Straßburger Codicillus 84 notiert⁶⁸. Aber der Gott des Cusanus ist nicht nur das Unendliche, das jeder Differenzierung vorausgeht⁶⁹, sondern auch der Dreieine mit dem einzigen Sohn Jesus Christus. Cusanus bemüht sich vom 17. Kapitel an sehr, die göttliche Trinität und die personale Einheit Jesu auszulegen. Gott hat einen Sohn, und dieser ist zugleich Schöpfer (insofern er Gott ist) und Geschöpf (insofern er Mensch ist), vereint also Widersprüchliches, eine Einsicht, die, wie Cusanus an späterer Stelle⁷⁰ bemerkt, für „alle Weisen dieser Welt“ den größten Stein des Anstoßes bildet.

Über die Trinität schreibt er: „Daher ist die Mehrzahl, die von mir in Dir, meinem Gott, wahrgenommen wird, eine *Andersheit ohne Andersheit* . . . Ich sehe, daß die Unterscheidung von Liebendem und Liebenswertem *innerhalb der Mauer des Ineinsfalls* von Einheit und Andersheit liegt. Jene Unterscheidung innerhalb der Mauer des Ineinsfalls, wo *das Unterschiedene und das Nicht-Unterschiedene ineinsfallen*, geht mithin jeder Andersheit und Verschiedenheit voraus, die uns einsehbar ist“⁷¹. Die Einsicht kann nicht von sich aus die Trinität verstehen. Das Wesen der Trinität liegt für die Einsicht im Bereich von „Nicht-Wissen und Dunkelheit“⁷², das heißt aber, wie NvK an anderer Stelle⁷³ sagt, im unsichtbaren Licht. In dieses nämlich schlägt das

⁶⁷ EBD. 10, N. 42 (N. 48, 7ff.) (Hervorhebung von mir).

⁶⁸ „Proculus in commento super Parmenidem Platonis: In omni enim oppositione necessarium est unum exaltatum esse ab ambobus oppositis“ (Nikolaus von Kues, Exzerpt aus dem VI. Buch des Parmenides-Kommentars des Proklos, ed. R. Haubst, Die Thomas- und Proklos-Exzerpte des „Nicolaus Treverensis“ im Codicillus Strassburg 84, S. 27: MFCG 1 (Mainz 1968). Vgl. *De vis.* 9, N. 35f. (N. 40, Z. 1ff.).

⁶⁹ Vgl. *Doct. ign.* I, 26 (h I, S. 55): „hanc negativam theologiam, secundum quam (Deus) est infinitus tantum“. Das hat aber Proklos auch gedacht; *In Parm.* (Plato Latinus, III [ed. Klibansky, London 1953] 70, 9f.: „exaltatum propter simplicitatem ab omni oppositione et omni negatione“; 36, 15: „ante differentia“. Ferner vgl. BEIERWALTES, *Deus Oppositio oppositorum* (Anm. 19) 178f. Darum schreibt Nikolaus in *De vis.* 12, N. 50 (N. 56, 4ff.) so: „Wenn ich Dich als absolute Unendlichkeit sehe . . ., dann beginne ich, Dich unverhüllt zu schauen und in den ‚Garten der Wonne‘ einzutreten“ (Hervorhebung von mir).

⁷⁰ *De vis.* 21, N. 91 (N. 106).

⁷¹ EBD. 17, N. 75 (N. 87, 1ff.) (Hervorhebung von mir).

⁷² Vgl. Anm. 21.

⁷³ *De vis.* 6, N. 21 (N. 23, 20).

Dunkel dort um, wo es am größten ist. Gott als dreieinen zu verstehen, bedeutet ja die intensivste Herausforderung, Widersprüchliches zuzugestehen, die der Einsicht abverlangt werden kann. Sie soll einen Unterschied dort zugestehen, wo alle Unterschiede ineinsfallen, in der *oppositio oppositorum*, das heißt im Gegensatz ohne Gegensatz⁷⁴. Umgekehrt gesagt, ist die Aussage „Du Gott bist also der Gegensatz der Gegensätze, weil Du unendlich bist“⁷⁵ die Voraussetzung für das Verständnis der göttlichen Trinität. Der vorher im 13. Kapitel mit dem Begriff *oppositio oppositorum* philosophisch erfaßte Gedanke, daß „die Andersheit in der Einfachheit ohne Veränderung ist, weil sie Einfachheit ist“⁷⁶, ist jetzt im 17. Kapitel theologisch angewandt, um das Mysterium der Trinität vom Widerspruch freizuhalten. Deshalb betont Nikolaus hier wieder, daß das Wesen der Trinität „innerhalb der Mauer liegt“ oder „gefunden wird“, indem er die *oppositio oppositorum* von der *coincidentia oppositorum* unterscheidet, welche am Kreis der Mauer stattfindet.

Über das Wesen Jesu ist, neben dem bereits erwähnten Hinweis darauf, daß das Geheimnis Jesu allen Weisen dieser Welt als widersprüchlich erscheinen muß, in dem Text des 21. Kapitels⁷⁷ folgendes bemerkenswert: Die Weisen glauben nicht, daß Jesus der Christus, daß er Gott und Mensch, der Sohn des lebendigen Gottes ist. Sie halten sich eben deshalb für weise und sind noch nicht in die Dunkelheit eingetreten. Im Sinn von *De visione Dei* läßt sich nun aber auch näher bestimmen, worin der Glaube besteht, durch welchen die Einheit zum Wort Zutritt erlangt. Er besteht, dialektisch zugespitzt, darin, „die Wahrheit dort zu suchen, wo Unmöglichkeit begegnet“⁷⁸, oder – wie es im oben zitierten Text heißt – „Widersprüchliches als höchst wahr“ anzuerkennen.

Umgekehrt läßt sich näher angeben, was für die Weisen dieser Welt den Stein des Anstoßes bildet, was sie nicht glauben können. NvK selber drückt das so aus:

„Ich komme wiederum zurück im Vertrauen auf Deinen Beistand, Herr, damit ich Dich jenseits der Mauer des *Ineinsfalls von Einfaltung (complicatio) und Ausfaltung (explicatio)* finde. Und wenn ich *durch den Eingang Deines Wortes und Entwurfes* eintrete und zugleich ausgehe,

⁷⁴ EBD. 13, N. 54 (N. 60, 8): „*oppositio oppositorum est oppositio sine oppositione*“.

⁷⁵ EBD. (ebd. 9f.): „*Es igitur tu, Deus, oppositio oppositorum quia es infinitus.*“

⁷⁶ EBD. (ebd. 4f.)

⁷⁷ *De vis.* 21, N. 91 (N. 106): „*Ihesu, finis universi, in quo quiescit, tamquam in ultimitate perfectionis, omnis creatura, tu es omnibus huius mundi sapientibus penitus ignotus, quia de te contradictoria verissima affirmamus, cum sis creator pariter et creatura, attrahens pariter et attractum, finitum pariter et infinitum.* Stultitiam asserunt id credere possibile. Fugiant igitur nomen tuum, et lucem tuam, qua nos illuminasti, non capiunt. Sed cum se putent sapientes, stulti et ignorantes et caeci manent in aeternum. Si autem crederent, quia tu es Christus Deus et homo, et verba evangelii ut tanti magistri reciperent et tractarent, clarissime tandem conspicerent, omnia in comparatione illius lucis, in simplicitate verborum tuorum ibi occultatae, *penitus esse densissima tenebra et ignorantia*“ (Hervorhebung von mir).

⁷⁸ Vgl. Anm. 8.

finde ich süßeste Weide: Wenn ich Dich als die Kraft, die alles einfaltet, finde, trete ich ein; wenn ich Dich als ausfaltende Kraft finde, gehe ich aus. Wenn ich Dich als zugleich aus- und einfaltende Kraft finde, gehe ich zugleich ein und aus . . . Das Ausgehen der Schöpfung von Dir ist das Eintreten, und das Entfalten ist Einfalten . . . Die Mauer des Ineinsfalls ist nämlich Unterscheidung und Verbindung zugleich. Jenseits von ihr bist Du, losgelöst von allem, was gesagt oder gedacht werden kann⁷⁹.

Und an anderer Stelle:

„Du tröstest mich, Leben meines Geistes, auch wenn mir die Mauer der Absurdität entgegentritt, die die Mauer des *Ineinsfalls von Erschaffen mit Erschaffenwerden* ist – als sei es unmöglich, das Erschaffen mit Erschaffenwerden zusammenfällt . . . Erschaffen und Erschaffenwerden sind auch nichts anderes, als daß Du Dein Sein allem mitteilst (*communicare*), so daß Du ‚alles in allem‘ bist und dennoch gänzlich gelöst bleibst von allem“⁸⁰.

In beiden Beispielen ist Jesus als Gott und Mensch zugleich der Schlüssel, um den Vorgang der *complicatio-explicatio* und ihr Ineinsfallen in Gott zu verstehen. Angelehnt an seine eigene Vorstellung von Gott als „nichts von allem und alles zugleich“, faßt NvK den Begriff der *complicatio-explicatio* über seine neuplatonischen Vorbilder hinausgehend so, daß die Tatsache der *complicatio-explicatio* kein einmaliges, sondern ein dauerndes, lebendiges und gleichzeitiges⁸¹ Geschehnis darstellt und daß dabei Jesus eine entscheidende Rolle spielt⁸². Über die Art und Weise des göttlichen Wirkens sagt Nikolaus folgendes: „Der Sohn (Jesus) als Sinngrund ist die Mitte von allem. Durch Vermittlung von Sinn-Grund und Weisheit bewirkst Du, Gott Vater, ja alles“⁸³.

Die entscheidende Bedeutung Jesu Christi in der *complicatio-explicatio*-Perspektive betont Cusanus für den menschlichen Geist so: „Jede Einsicht muß sich im Glauben dem Wort Gottes unterwerfen und ganz aufmerksam auf jene innere Belehrung des höchsten Meisters hören“⁸⁴. Die oben gesehene Tatsache, daß Jesus Christus der Eingang zum Paradies ist, trifft den Sinn des ganzen Christus-Ereignisses. Es scheint uns, daß Nikolaus das Wirken Jesu in der Sicht der *complicatio-explicatio* dadurch klarer machen will, daß er die konkreten Bilder des Baums, des Samens⁸⁵ mit dem Gleichnis Jesu als „Baum des Lebens“⁸⁶ verbindet.

⁷⁹ EBD. 11, N. 46 (N. 52, 5ff.).

⁸⁰ EBD. 12, N. 49 (N. 55, 5ff.).

⁸¹ EBD. 8, N. 30 (N. 34, 18f.): „Alles im Umkreis sieht er (Gottes Blick) mithin zugleich ‚von oben‘ und ‚von unten‘.“

⁸² EBD. 10, N. 40 (N. 46, 1ff.).

⁸³ EBD. 19, N. 84 (N. 97, 3ff.). Ferner vgl. das Zitat in der Stelle der Anm. 34.

⁸⁴ Vgl. Anm. 23. Ferner vgl. *De vis.* 15, N. 66 (N. 77, 7ff.): „Du zeigst Dich, o Gott, in der Demut Deiner unendlichen Güte gleichsam als unser Geschöpf, um uns so zu Dir hinzuziehen (*trahere*). Du ziehst uns ja zu Dir auf jede nur mögliche Weise hin, in der das freie Vernunftgeschöpf gezogen werden kann. Dabei fällt in Dir, Gott, Erschaffenwerden mit Erschaffen in eins.“

⁸⁵ EBD. 7, N. 22 (N. 24, 7ff.): „ich wende mich *nun diesem großen und hohen Nußbaum zu*“ (Hervorhebung von mir). 12, N. 48 (N. 54, 10ff.); 25, N. 115 (N. 133).

⁸⁶ EBD. 21, N. 92 (N. 107, 1). Ferner EBD. 25, N. 115 (N. 133, 6ff.).

Wie an den oben angeführten Stellen deutlich hervorgeht, spielt Jesus bei der göttlichen Wirkung sowohl als fortdauernder Schöpfung als auch als Erlösung eine entscheidende Rolle. Die fortdauernde Schöpfung, der *descensus* des Geistes Gottes in den Geist des Menschen, ermöglicht zugleich dessen Vollendung⁸⁷ im *ascensus*. Darüber hinaus ist der Ineinsfall von *creare* und *creari* bzw. von *complicatio* und *explicatio*, strukturell gesehen, bei Cusanus zugleich Immanenz und Transzendenz Gottes. Dieses Zugleich scheint mir angedeutet, wenn Cusanus im Zusammenhang seiner Darlegungen zum Ineinsfall Gott so anredet: „O unermessliche Höhe und Tiefe“⁸⁸ oder „O wie erhaben bist Du, Herr, über alles und zugleich demütig!“⁸⁹.

Mit dem Begriff *attrahere* kann noch mehr verdeutlicht werden, wie der Ineinsfall von Einfaltung und Ausfaltung stattfindet und wie sich Jesus daran beteiligt. Zunächst schreibt Cusanus über das Zugleich von *explicatio* und *complicatio*: „Wäre die Unendlichkeit verschränkbar zu irgend etwas Benennbarem, . . . so würde sie das, wozu sie verschränkt wäre, zu sich heranziehen (*attraheret*) . . . Wenn ich nämlich sage, daß das Unendliche zu einer Linie verschränkt werde, wenn ich zum Beispiel sage: ‚unendliche Linie‘, dann wird die Linie ans Unendliche herangezogen“⁹⁰. Danach erklärt er, indem er das Bild des Heranziehens verwendet, über die Personseinheit Jesu: „Die Einigung (in Jesus), in der die menschliche Natur mit der göttlichen geeint ist“, ist „nichts anderes als das höchstmögliche Heranziehen der menschlichen Natur an die göttliche derart, daß die menschliche Natur als solche nicht höher herangezogen werden kann“⁹¹. „Deine Menschheit, Jesus, hat der Vater durch seinen Sohn zu sich gezogen, und durch Dich, Jesus, zieht der Vater alle Menschen an. Wie also Deine Menschheit, Jesus, dem Sohn Gottes des Vaters geeint ist als dem Mittler, durch den der Vater sie an sich gezogen hat, so ist die Menschheit eines jeden Menschen Dir, Jesus, als dem einzigen Mittler geeint, durch den der Vater alle Menschen zu sich zieht“⁹². Zwar hat Gott Jesus in die Welt gesandt, aber diese Sendung bedeutet zugleich ein Ziehen der Menschen zu Gott, das von Gott ausgeht. Dem entspricht die Bitte des Nikolaus in den letzten Sätzen von *De visione Dei*⁹³. So gesehen, ist der Ineinsfall sowohl

⁸⁷ EBD. 24, N. 114 (N. 132, 1ff.): „Tibi, Ihesu, gratias ago . . . tu verbum influis omnibus creditibus vitam, et perficis omnes te diligentes.“

⁸⁸ EBD. 15, N. 65 (N. 77, 1).

⁸⁹ Vgl. den Text der nächsten Anm. 90.

⁹⁰ *De vis.* 13, N. 57 (N. 64, 1f.).

⁹¹ EBD. 20, N. 87 (N. 101, 13ff.).

⁹² EBD. 21, N. 93 (N. 108, 2ff.).

⁹³ EBD. 25, N. 120 (N. 139, 7ff.): „Ziehe mich, Herr – denn niemand kann zu Dir kommen, wenn er nicht von Dir gezogen wird –, damit ich, von Dir herangezogen, von dieser Welt befreit und Dir, dem absoluten Gott, in der Ewigkeit des Lebens in Herrlichkeit verbunden werde.“

von Einfaltung und Ausfaltung als auch von Erschaffen und Erschaffenwerden durch die Person-Einheit Jesu zustande gekommen und vollendet. Mit der Mauer des Ineinsfalls steht es dann wie folgt: Will der Mensch sich Gott annähern, muß er sich zunächst aus horizontaler Sicht dem Ineinsfall aussetzen und etwa zugestehen, daß in der absoluten Unendlichkeit „Jetzt“ und „Damals“ ineinsfallen⁹⁴. Danach, beim Eintritt in den Eingang, der Jesus Christus ist, muß er sich dem vertikalen Ineinsfall unterwerfen und sich dem in der Doppeldeutigkeit des Titelbegriffes *Visio Dei* liegenden Ineinsfall öffnen, daß „Dich (Gott) sehen nichts anderes ist, als daß Du den siehst, der Dich sieht“⁹⁵. Und schließlich muß er die „*oppositio oppositorum*“ als eine solche⁹⁶ bekennen, in der sich aber zugleich die Trinität als, um es im Sinn des Cusanus zu sagen, „Unterscheidung ohne Unterscheidung“⁹⁷ findet. Erst dann kann er „Gott unverhüllt zu schauen“ beginnen⁹⁸, aber „das, was das Auge sieht, weder sagen noch einsehen“⁹⁹. So gesehen, muß es zwei christlich gegliederte Arten der *coincidentia oppositorum* bei Cusanus geben: Die erste ist die oben als die „horizontale“ bezeichnete neuplatonische, die von der Unendlichkeit Gottes her verstanden werden kann; die für unsere Betrachtungsweise noch tiefere ist die der *oppositio oppositorum*, innerhalb deren auch das Trinitätsgeheimnis verborgen ist. Sie alle kommen – und hier benutzt Cusanus den Ausdruck gegenüber den obenerwähnten prägnanten Form auch in einem weiten Sinne – „an der Mauer“ zustande.

IV. Gott im Paradies jenseits der Mauer

Wie in *De visione Dei* bildhaft dargelegt wird, umgibt eine Mauer das Paradies, und jenseits dieser Mauer wohnt Gott¹⁰⁰. Andererseits schaut Gott gleichzeitig alles und das Einzelne an, das ist¹⁰¹. Dies tut er so, daß für jeden Betrachter der Eindruck entstehen kann, als ob Gott keine andere

⁹⁴ Vgl. Anm. 67.

⁹⁵ *De vis.* 5, N. 13 (N. 15, 4).

⁹⁶ Vgl. den Text der Stelle der Anm. 74 und 75.

⁹⁷ Vgl. Anm. 71.

⁹⁸ Vgl. das aus *De vis.* exzerpierte Zitat in der Anm. 69.

⁹⁹ Vgl. Anm. 71.

¹⁰⁰ Eine derartige Vorstellung hat Cusanus schon seit seiner jüngeren Zeit her benutzt. Z. B. *Sermo VIII*, N. 4 (h XVI 2, S. 146f.): „Tunc videre possemus, quam pulchra et decora et quam fortis atque munita haec sancta Jerusalem foret“ (N. 5, 10ff.). Aber es ist ganz klar, daß ein großer Unterschied zwischen der Auslegung und der in *De vis.* darin besteht, daß dort die Stadt Jerusalem nur bildlich beschrieben ist, ohne daß die Bedeutung der Mauer und des Tores tiefer ausgedeutet ist.

¹⁰¹ *De vis.* 1, N. 5 (N. 6, 6ff.): „si visus pictus apparere potest in imagine simul omnia et singula inspiciens, cum hoc sit perfectionis visus . . .“. Ferner vgl. Anm. 10.

Sorge habe, als daß er allein auf die bestmögliche Weise sei¹⁰². Denn Gottes Sehen ist Lieben¹⁰³, ein Lebendigmachen¹⁰⁴. Dieses Bild, daß Gott innerhalb der durch eine Pforte erschlossenen Mauer wohnend, zugleich alles um das Einzelne sieht und liebt, läßt vermuten, daß Cusanus dabei zugleich das Verhältnis des menschlichen Geistes als Bild Gottes zur sichtbaren Schöpfung im Auge hatte.

Es erinnert nämlich an die Darstellung der Tätigkeit des Kosmographen im *Compendium*, einem Text, den Cusanus freilich wahrscheinlich gut zehn Jahre später verfaßt hat¹⁰⁵. Inwiefern ist das dortige Bild demjenigen aus *De visione Dei* ähnlich? Der Mensch befindet sich nach dem *Compendium* innerhalb eines durch mehrere Tore erschlossenen Bezirkes, so wie Gott sich nach dem Bild aus *De visione Dei* innerhalb der Mauer des Paradieses befindet. Freilich ist die Situation Gottes innerhalb der Mauer des Paradieses eine andere als diejenige des Kosmographen in der Stadt. Denn Gottes Sehen und Entwerfen sind simultan, der Kosmograph verfügt dagegen erst als Ergebnis seiner Tätigkeit über seine Karte. Sein Entwerfen ist auch nur der Versuch, die Dinge so zu sehen, wie Gott sie entworfen hat, und dieser Versuch gelingt erst nach dem Schließen der Tore und einer Wendung nach innen. In *De visione Dei* ist der Weg, der zum Sehen Gottes führt, so dargestellt, daß der Mensch schrittweise aus der Außenwelt in die Innenwelt des Geistes einkehrt¹⁰⁶. Eine solche *recollectio* – so der Ausdruck des NvK *De filiatione Dei*¹⁰⁷ – stellt auch die Tätigkeit des Kosmographen dar. Schließlich spielt auch in *De visione Dei* der Gedanke des menschlichen Geistes als eines „Ähnlichkeitsbildes“ (*similitudo*) Gottes eine große Rolle¹⁰⁸. Weil der Mensch aufgrund seiner Geistigkeit Gott nicht grundsätzlich fremd ist, kann er einen Zugang zu ihm haben. Doch dieser Zugang führt nur durch ein einziges Tor, durch Gottes Wort und Entwurf,

¹⁰² EBD. 4, N. 9 (N. 10), 16ff.): „Ita enim tu, domine, intueris quodlibet quod est, ut non possit concipi per omne id quod est, te aliam curam habere, quam ut id solum sit meliori modo quo esse potest.“

¹⁰³ EBD. N. 10 (N. 11, 5): „Domine, videre tuum est amare.“

¹⁰⁴ EBD. N. 12 (N. 13, 6f.): „non est videre tuum nisi vivificare“.

¹⁰⁵ *Compendium* 8, N. 22f. (h XI 3, S. 17ff.). Vgl. *De fil.* 6, N. 86, 10–13 (h IV, S. 62).

¹⁰⁶ *De vis.* 5, N. 14f. (N. 17, 3 und 6). Ferner kann man einen ähnlichen Weg in Bonaventuras *Itinerarium* 3, N. 1 sehen: „(duo gradus praedicti) manuduxerunt nos usque ad hoc, ut ad nos intraremus, in mentem scilicet nostram, in qua divina relucet imago“.

¹⁰⁷ Vgl. Anm. 105.

¹⁰⁸ *De vis.* 25, N. 118 (N. 137, 5ff.): „Omnes . . . alii spiritus intellectuales sunt, illo spiritu mediante, similitudines.“ Vgl. EBD. N. 115 (N. 133, 9f.): „Spiritus tuus, Deus, venit in spiritum intellectualem boni hominis.“ Vgl. die letzte Stelle der Anm. 87. Ferner noch klarer in dem in demselben Jahr 1453 verfaßten Werk *De pace* 4, N. 12 (h VII, S. 12, Z. 20ff.): „in quo (spiritu rationali) super omnia ut in propinqua ymagine relucet sapientia aeterna ut veritas in propinqua similitudine!“ Auch in seinem etwas früheren Werk *De mente* 13, N. 149, Z. 10ff. (h V, S. 204): „omnis mens, etiam et nostra, quamvis infra omnes sti creata, a deo habet, ut modo quo potest sit artis infinitae perfecta et viva imago“.

Jesus Christus. Für Gott bildet die Mauer, wie gesagt, keine Grenze. Er sieht immer alles und zeigt sein Gesicht, wie er will, allen. Der Mensch dagegen kann sich von ihm abwenden und sich „zu etwas gänzlich anderem hinwenden“¹⁰⁹. Und selbst wenn er Gott sehen will, versperrt ihm die Mauer die Möglichkeit eines bloß vom Verstand oder der Einsicht getragenen Sehens. Nach einer bereits¹¹⁰ zitierten Stelle aus *De visione Dei* ist aber auch die ganze sichtbare Welt ein „Geschenk Gottes“, auf das der nicht verzichten darf, der Gott sucht. Er muß nur erkennen, daß Gott – mit den Worten des *Compendiums* – „nichts von alledem ist“, was er in der Welt findet. Nach *De visione Dei*¹¹¹ hat Gott „diese gesamte Welt um der einsichthaften Natur willen“ geschaffen, so als sei er ein „Maler“, nach dem *Compendium* ist die Welt „Bild“ und „Zeichen“ Gottes.

Je tiefer und genauer der Kosmograph die von ihm selbst gemachte Karte betrachtet, desto mehr wird er angeregt, den wirklichen Schöpfer der Welt zu suchen. Deshalb schließt der Kosmograph jetzt nicht nur seine Pforten, sondern er wendet auch den Blick von der Karte, daß heißt, daß er seine sinnlichen Augen schließt, um mit seinem inneren Blick Gott zu betrachten. Nur dann öffnet sich sein Blick dafür, das Wesen Gottes zu sehen¹¹², das der Mensch nicht selbständig erkennen kann. Mit den Worten von „*De visione Dei*“ „tritt er“ dabei „schon durch diesen Eingang Deines Wortes und Entwurfes ein“¹¹³. Kurz gesagt, schließt er seine eigenen Tore, und danach sowie damit tritt er durch Gottes Tor ein. Aber das bedeutet nicht, daß er sich vom Selbst los macht, sondern daß er sich zu eigen wird¹¹⁴.

Die oben gesehene innerliche Korrelation zwischen Gott und dem menschlichen Geist ist eine Vorbedingung der intellektuellen *visio facilis* sowie der geistigen Entrückung. Denn der Geist hat in sich selbst eine dem göttlichen Geist ähnliche Struktur; deshalb darf er nicht seine eigene Tätigkeit völlig abschaffen.

Die Korrelation ist, wie gesehen, weder abstrakt noch statisch, sondern lebendig und dynamisch. Bei der näheren Erklärung der Relation des Menschen zu Gott spielen auch die Mauer und die Liebe eine große Rolle. Cusanus schreibt:

¹⁰⁹ Vgl. *De vis.* 5, N. 14 (N. 15, 7f.); 7, N. 25 (N. 28, 3f.).

¹¹⁰ Vgl. Anm. 41.

¹¹¹ *De vis.* 25, N. 117 (N. 135, 9ff.).

¹¹² *Compendium* 9, N. 24, 2ff. (h XI 3, S. 19f.): „so daß er einsieht, daß der Unfaßbare nicht anders als in unfaßbarer Weise des Seins geschaut werden kann und daß er, der auf jede faßbare Weise unfaßbar ist, von allem, was ist, die Form des Seins ist, welche in allem, was ist, unfaßbar bleibt und doch in den geistigen Zeichen wie das Licht in der Finsternis leuchtet, von der es aber keineswegs begriffen wird“.

¹¹³ Vgl. Anm. 60.

¹¹⁴ EBD. 7, N. 25 (N. 28, 1f.). Das heißt ferner, daß „jeder Mensch den ‚alten Menschen‘ der Anmaßung auszieht und den ‚neuen Menschen‘ der Demut, der nach Dir ist, ‚anzieht‘“. (EBD. 21, N. 92 [N. 107, 4ff.])

„Das Einsehbare, das die Einsicht erkennt, sättigt sie nicht, noch sättigt das Einsehbare, das sie gar nicht kennt, sondern das Einsehbare, das sie als so sehr einsehbar erkennt, daß es niemals völlig eingesehen werden kann“¹¹⁵

Die Art und Weise, wie die von der Liebe unterstützte Einsicht Gott sucht, entspricht in typischer Weise der Dynamik der Liebe. Je mehr nämlich die Liebe durch ein Hindernis, zum Beispiel durch die Mauer, gehindert wird, sich dem Geliebten zu nähern, desto stärker erglüht sie, wenn sie rein und tief ist, um den Geliebten zu erreichen¹¹⁶. Auch in diesem Sinne wird die Mauer zur „Unterscheidung und Verbindung zugleich“¹¹⁷.

V. Die Mauer als Begrenzung und Nicht-Begrenzung

Professor Haubst hat auf Seite 188 seines in diesem Bande abgedruckten Aufsatzes mit gutem Recht geschrieben: „In *De visione Dei* kann . . . die Redeweise von der ‚Mauer des Paradieses‘ . . . als eine Begrenzung der Unendlichkeit Gottes verstanden oder mißverstanden werden.“ Tatsächlich ist das hier angesprochene mögliche Mißverständnis quasi natürlicherweise mit dem Bild der Mauer verknüpft. Hat doch jede Mauer, mag es auch ihr eigentlicher Zweck sein, das, was von außen eindringen will, abzuwehren, auch die Eigenschaft, das, was innerhalb ihrer liegt, zu umschließen. Was von der Mauer umschlossen wird, ist trotz der cusanischen Beschreibung¹¹⁸, ontologisch-kritisch gesehen, nicht Gott, sondern sind wir und diese Welt, die endlich sind. Ähnlich steht es mit der Dunkelheit, in die wir eintreten, wenn wir in die Mauer eindringen. Von uns aus gesehen, erscheint der Bereich jenseits der Mauer als dunkel. Tatsächlich ist die Dunkelheit nach den Worten des Cusanus selbst die „allerheiligste Dunkelheit“ und der Ort des „unzugänglichen Lichtes“¹¹⁹. Hier begegnet uns das typische Umschlagen der mystischen Reflexion. Das Umschlagen der Dunkelheit hat Cusanus im übrigen selbst oft¹²⁰ erwähnt. Von der Dialektik des Umschließens hat er nicht gesprochen. Immerhin läßt sich zeigen, daß er mit dem Bild der Mauer unserer Deutung entsprechend vor allem die Vorstellung der Abwehr nach außen verband: „Wenn jemand irgendeinen Begriff bildete, wie Du begriffen werden könntest, weiß ich, daß dieser Begriff auf Dich nicht zutrifft. Denn jeder Begriff findet seine Grenze an der Mauer (*terminatur in muro*)“¹²¹.

Die Mauer des Paradieses wird von Nikolaus überdies häufig auch als Mauer des Ineinsfalls der Widersprüche sowie direkt als der Ort bezeich-

¹¹⁵ EBD. 16, N. 70 (N. 81, 8f.).

¹¹⁶ Vgl. Anm. 5.

¹¹⁷ EBD. 11, N. 46 (N. 52, 19).

¹¹⁸ EBD. 10, N. 42 (N. 48, 16): „in muro, qui circumdat locum, ubi habitas in coincidentia“.

¹¹⁹ EBD. N. 1 (N. 1, 11).

¹²⁰ EBD. 6, N. 21 (N. 23, 19f.); 13, N. 53 (N. 59, 11f.); 21, N. 91 (N. 106, 12ff.) usw.

¹²¹ Vgl. Anm. 54.

net, „an dem Unmöglichkeit begegnet und entgegentritt“ (*ubi impossibilitas occurrit et obviat*¹²²), ja als „Mauer der Absurdität“ (*occurat murus absurditatis*¹²³). So ist sie ein sinnliches Bild für eine Unmöglichkeit, die dem Menschen in der Welt begegnet, und zwar überall dort, wo sein Denken versucht, über sich selbst hinauszuschreiten. Zugleich ist sie aber, und hier schlägt die negative Aufgabe des Abgrenzens in eine positive um, eine Herausforderung für das menschliche Denken. Denn sie erhält die Zumutung eines Zugeständnisses, eine Zumutung, deren Ziel sich die menschliche Einsicht freilich aus eigener Kraft nicht als gewachsen erweist.

Die Mauer besteht weder selbständig, noch gehört sie zu Gott. Sie ist ein *ens rationis* oder, wie wir hier besser sagen würden, ein *ens in ratione*, ein Bild für die noetische Grenzerfahrung des Geistes. Es ist nicht so, daß Gott, der die größte Liebe ist, den Menschen durch eine Mauer hindert, zu ihm zu kommen. Vielmehr gehört die Mauer zum Menschen selbst, und zwar zum menschlichen Erkennen, theologisch genauer, vor allem und zumal zum Erkennen des unter der „Herrschaft der Sünde“ stehenden, aus dem Paradies vertriebenen Menschen, der sich nicht zu eigen ist. Die Mauer tritt dem menschlichen Streben nach Gott entgegen wie eine Schallmauer, die vor einem Flugzeug erscheint. Wenn der Verstand und die Einsicht sich im Glauben dem Wort Gottes unterwerfen, können sie die Mauer durchschreiten, wobei die Mauer im Moment des Durchschreitens aber verschwindet. Wenn der Mensch in seinem Streben nach Gott auf die Mauer stößt, dann glaubt er in seiner Endlichkeit aufgrund seiner Egozentrik, Gott hindere ihn, zu ihm zu kommen; und dabei bildet sich die Vorstellung, als gehöre die Mauer nicht zu ihm, sondern zu Gott, als sei nicht er es, der von der Mauer umgeben sei, sondern Gott.

Das Bild der Mauer ist insofern für NvK die konsequente Fortsetzung des Gedankens der *docta ignorantia*, der Unwissenheit, die sich selbst als unwissend erkennt und sich deshalb von Gott belehren läßt. War einmal der Gedanke des *incomprehensibiliter inquirere*¹²⁴ gefaßt, so mußte NvK die Vorstellung eines linearen *ascensus* zum himmlischen Jerusalem¹²⁵ – des alten Sinnbildes sowohl für die *anima humana* wie für die künftige Herrlichkeit – als ungenügend erscheinen.

¹²² EBD. 9, N. 37 (N. 42, 5).

¹²³ EBD. 12, N. 49 (N. 55, 6).

¹²⁴ Vgl. *Doct. ign.* I, 4 (h I, S. 10); *De vis.* 13, N. 52 (N. 58, 14f.); ferner Anm. 112.

¹²⁵ Vgl. Anm. 100.