

# Mystische Theologie und Gottes-Gedanke bei Pseudo-Dionysius und Nikolaus von Kues

Von Viki Ranff, Trier

Die Schriften des Nikolaus von Kues sind geprägt durch die Auseinandersetzung mit dem Neuplatonismus und dessen christlicher Adaption. Für diesen Vorgang steht in der Tradition an erster Stelle Pseudo-Dionysius Areopagita, den Cusanus besonders ausführlich rezipiert. An etwa 700 Stellen seines Werkes zitiert er ihn, ungezählte weitere Anspielungen auf dessen Werk prägen auch unterschwellig die cusanische Argumentation.

Was sind die Gründe für diese Vorliebe? Hinter dem Namen des Areopagiten verbirgt sich ein auf Proklos fußender, im letzten Viertel des fünften Jahrhunderts schreibender Autor, der das neuplatonische Denken mit dem Christentum verknüpfen will. Seine vermeintliche Apostelnähe verschafft ihm über Jahrhunderte eine immense theologische Autorität. Obwohl bereits jüngere Zeitgenossen des Dionysius wie Hypatius von Ephesus<sup>1</sup> um das Pseudonym wissen und sich auch in der Zeit des Cusanus in Lorenzo Valla ein prominenter Kritiker der Apostolizität dieser Schriften vernehmen lässt, hält Cusanus an der traditionellen Sicht fest, im Verfasser des *Corpus Dionysiacum* den nach Apg 17,34 von Paulus bekehrten Angehörigen des Areopags in Athen zu sehen. Insbesondere die Absicht, mit (neuplatonisch-)philosophischen Argumenten für die christliche Lehre einzutreten, dürfte Cusanus mit dem anonymen Autor verbinden. Bekanntlich sind bei Cusanus Philosophie und Theologie so eng miteinander verbunden und so organisch aufeinander bezogen, dass sie sich nicht ohne Schaden für das Ganze voneinander trennen lassen. Dies gilt zwar für die meisten, wenn nicht alle philosophisch-theologischen Autoren seiner Zeit, jedoch scheint dieses Anliegen bei Nikolaus von Kues besonders deutlich auf. Dionysius ist ein Autor, der darüber hinaus auch für die Tradition der mystischen Theologie steht. Die Offenheit für geistliches Schrift- und Theologieverständnis bis in die Tiefen

---

1 Vgl. BEATE REGINA SUCHLA, *Dionysius Areopagita. Leben – Werk – Wirkung*, Freiburg i. Br. 2008, 20; 44.

einer möglichen mystischen Erfahrung ist auch Cusanus eigen. In Dionysius findet er einen Vertreter derselben Position, der zudem mit seiner berühmten Schrift unter dem Titel *Mystische Theologie* eine ausgereifte Grundlegung für diese Perspektive anbietet. Dass der Intellekt dabei bis an seine Grenze denken darf, um dort zu erkennen, dass und warum er diese Grenze erreicht, kommt der cusanischen Auffassung von vernünftig verantwortetem Glauben, philosophischer Theologie und theologischer Philosophie entgegen.

Ab dem Jahr 1438 sind bei ihm Textkenntnisse des Areopagiten festzustellen. In beinahe allen Schriften, besonders aber in der *Apologia doctae ignorantiae*, den *Briefen an die Tegernseer Mönche*, *De non aliud* und *De venatione sapientiae* sind direkte oder indirekte Bezüge auf Dionysius auszumachen, ebenso in vielen seiner Predigten.

## Wie stellt sich Dionysius zum Gottesgedanken?

Der Gottes-Gedanke prägt das ganze Werk des Areopagiten. *Von den Namen Gottes* handelt seine umfänglichste Schrift. Sie behandelt die Ebene dessen, was mit positiven Begriffen über Gott aussagbar ist. Zugleich ist er sich dessen bewusst, dass alle menschliche Rede von Gott Grenzen hat. Dies drückt sich in der negativen Theologie aus, die er in einer Schrift namens *Symbolische Theologie* behandeln haben will: Darin sollte die alle positive Begrifflichkeit der Gottesrede metaphorisch übersteigende Symbolsprache der Theologie erläutert werden. Jedoch ist diese Schrift nicht erhalten – und vielleicht auch nicht geschrieben worden. Die *Mystische Theologie* schließlich überhöht den Gegensatz von positiver und negativer Theologie und versucht die über-intelligible Stufe der Gotteserkenntnis in fünf kurzen, sehr konzentrierten Kapiteln zu umschreiben. Im Bild des göttlichen Dunkels erscheint die alles endliche Vermögen übersteigende Größe Gottes, die das zu schwache Erkenntnisvermögen mit seinem Glanz so blendet, dass der Mensch das göttliche Licht als Dunkel erfährt. Dies ist dennoch, trotz aller Schwäche des Menschen, ein Weg der Gotteserfahrung und -erkenntnis, wenn auch auf dem Weg der Nicht-Erfahrung und Nicht-Erkenntnis, die jedoch den Menschen direkt auf Gott ausrichtet. Daneben kennt Dionysius den Weg der Hierarchien. Über neun Engelchöre und über die kirchlichen Stände und

Sakramente wird jedes geschaffene Geistwesen durch höherrangige Hierarchien seinem Fassungsvermögen entsprechend in die Gotteserkenntnis eingeführt. Beide Wege, die hierarchische Vermittlung und das gottunmittelbare, aber alles endliche Erkennen übersteigende »lichte Dunkel«, führen zur Gotteserkenntnis, soweit sie dem Menschen möglich ist, und zur Grenze, an der sich die Frage nach dem Vorrang von Intellekt und Affekt im Verhältnis des Menschen zu Gott stellt. Diese Frage wurde in der Theologie auch und besonders zur Zeit des Cusanus kontrovers diskutiert.

In welchem Kontext äußert sich Nikolaus von Kues zu diesen Fragen?

Ab 1452 treten die Benediktiner vom Kloster Tegernsee darüber mit Cusanus in einen angeregten Briefwechsel, der in die cusanische Schrift *De visione Dei* mündet. Besonders in den Briefen kommt Cusanus zur Erläuterung seiner Position immer wieder auf Dionysius zurück, den er oft wörtlich zitiert, gelegentlich nur erwähnt und mitunter anonym in seine Gedanken aufnimmt, so dass sich der Leser über den Bezug klarwerden muss. Die dionysische Sicht der Wege der Gotteserkenntnis scheint Nikolaus von Kues entgegenzukommen, da beide Autoren sowohl der Vernunft des Menschen als auch ihren Grenzen gerecht werden wollen. Wie beide Aspekte aufeinander zu beziehen sind, ohne die Vernunft oder die Größe Gottes zu leugnen, aber auch, wie Intellekt und Affekt auf dem Weg zu Gott zu ihrem Recht kommen, ohne in den einseitigen Rationalismus oder Fideismus zu münden, vermittelt Cusanus vornehmlich anhand dionysischer Texte.

Dass er mit diesen nicht nur das göttliche Dunkel umschreiben, sondern die menschenmöglichen Wege zur Gotteserkenntnis sowie zur Reflexion des auf Gott ausgerichteten menschlichen Affekts erhellen kann, soll hier anhand ausgewählter Texte aufgezeigt werden. Dazu sollen zunächst diejenigen Stellen aus dem Briefwechsel mit den Tegernseer Mönchen vorgestellt werden, an denen Cusanus Dionysius erklärt oder mit Dionysius die Fragen der Mönche beantwortet. Vornehmlich sollen diejenigen cusanischen Dionysius-Bezüge zur Sprache kommen, in denen der Gottes-Gedanke mit Blick auf die *Mystische Theologie* diskutiert

oder erläutert wird. Diese Beispiele stammen nicht nur aus dem genannten Briefwechsel, sondern auch aus *De visione Dei* und aus der *Apologia doctae ignorantiae*. Insgesamt bezieht sich Nikolaus von Kues 101 Mal auf die *Mystische Theologie* des Areopagiten, jedoch erscheint sie in den genannten Werken – vermutlich aufgrund der dialogischen Situation der Briefe, der Verteidigungssituation der Apologie und der didaktischen Absicht von *De visione Dei* – besonders anschaulich. Vergleichbares lassen die Predigten erwarten. Da diese jedoch allein etwa 200 Dionysius-Zitate enthalten, von denen 19 der *Mystischen Theologie* zugehören, wäre dies eine eigene Untersuchung wert.

Daher sollen im Folgenden zunächst diejenigen Abschnitte des Briefwechsels zwischen Cusanus und den Tegernseer Mönchen bedacht werden, die sich auf die Gotteserkenntnis beziehen und dazu die *Mystische Theologie* des Pseudo-Dionysius heranziehen.

### Der Gottes-Gedanke nach der *Mystischen Theologie* des Dionysius im Briefwechsel zwischen Cusanus und den Tegernseer Mönchen

Das bayerische Kloster Tegernsee, eine Gründung des achten Jahrhunderts, gehörte zur Zeit des Nikolaus von Kues zu den benediktinischen Reformklöstern. Da bekanntlich auch Cusanus mit Klosterreformen befasst war, hatte sich ein Kontakt zu den Mönchen ergeben, der sich in einem Briefwechsel niederschlug, innerhalb dessen Cusanus von den Mönchen gebeten wurde, zur Frage des Verhältnisses von Intellekt und Affekt in der Gottsuche Stellung zu nehmen. In den Jahren 1452 bis 1454 wird dieser Dialog geführt, der 1453 zur Entstehung der Schrift *De visione Dei* führt.

In einem vor dem 22. September 1452 an Cusanus gerichteten Schreiben Kaspar Aindorffers, der von 1426–1461 Abt des Klosters Tegernsee war, bittet dieser im Namen seiner Mönche um Stellungnahme zu deren Fragen:<sup>2</sup>

---

2 Brief von Kaspar Aindorffer an Nikolaus von Kues vor dem 22.9.1452, in: Autour de la docte ignorance. Une controverse sur la théologie mystique au XV<sup>e</sup> siècle, par Edmond Vansteenbergh, Münster 1915, documents 13, 110: »Impellit denique fratres

»Endlich fühlen sich einige Brüder von der Neugier, oder aber – ich weiß nicht, was – von der Wißbegier angetrieben, Eurer väterlichen Würde eine Frage vorzulegen, für die sie noch keine völlige Lösung gefunden haben, die ihnen genügen könnte. Sie wünschen eine recht klare Beantwortung. Und da sie nun die Geisteskraft Eurer hochwürdigsten Väterlichkeit – sie ist überaus hoch und überaus bewährt, in jeder theologischen Wissenschaft gründlichst bewandert, insbesondere in der so Wenigen ganz bekannten Mystik – allen Anderen vorziehen, begehren sie eifrigst und ergebenst, von Euch eine kurze und zuverlässige Entscheidung dieser Frage zu hören.«

Die Frage wirft ein Licht auf das Diskussionsniveau im Kloster Tegernsee. Wenn uns auch bei Vansteenberghes nur eine Auswahl der 454 Briefe des Abtes Kaspar Aindorffer und des Priors Bernhard von Waging aus den Jahren 1420 bis 1470 vorliegt, für deren vollständige Auswertung Margot Schmidt auf dem Trierer Symposium »Das Sehen Gottes nach Nikolaus von Kues« 1986 eine noch größere »Ausbeute für die Geschichte deutscher Mystikerbriefe«<sup>3</sup> erwartete, zeigt doch die edierte Korrespondenz mit Cusanus von 1452 bis 1456, wie subtil das geistig-geistliche Interesse der Mönche war. Auch wenn der Abt sich in seiner Anfrage mit Entschuldigungen an den vielbeschäftigten Kardinal wendet, die eher Zweifel an den Motiven der erkenntnisthungrigen Mönche ausdrücken, zeigt die anschließende Frage doch, dass sich die Mönche bereits grundlegend mit der Problematik auseinandergesetzt haben:<sup>4</sup>

quosdam curiositas an studiositas, ignoro, v<sup>e</sup> p. dign. quaestionem offerre, cuius enodacionem plenariam et ut sibi sufficeret nondum receperunt. Clariorem expetunt. Et quoniam v<sup>e</sup> r. p. altissimum et probatissimum ingenium, in omni theologica sciencia, precipua mistica, paucissimis admodum cognita, plenius exercitatum, preferunt cunctis, eiusdem summam brevem et firmam avidissime et devotissime audire exoptant.« Übersetzung: Deutsche Mystikerbriefe des Mittelalters 1100–1550, hg. von Wilhelm Oehl, München 1931, 548. Diese alte Übersetzung ist in vielem korrekter als: NIKOLAUS VON KUES, Briefe und Dokumente zum Brixner Streit. Kontroverse um die Mystik und Anfänge in Brixen (1450–1455), hg. von Wilhelm Baum und Raimund Senoner, Wien 1998.

- 3 MARGOT SCHMIDT, Nikolaus von Kues im Gespräch mit den Tegernseer Mönchen über Wesen und Sinn der Mystik, in: Das Sehen Gottes nach Nikolaus von Kues. Akten des Symposiums in Trier vom 25. bis 27. September 1986, hg. von Rudolf Haubst (MFCG 18) 25–49, hier: 26. Vgl. Oehl, Deutsche Mystikerbriefe (wie Anm. 2) 540. Zur historischen Einordnung des Briefwechsels vgl. ULRIKE TREUSCH, Bernhard von Waging († 1472), ein Theologe der Melker Reformbewegung. Monastische Theologie im 15. Jahrhundert? (Beiträge zur historischen Theologie 158), Tübingen 2011, bes. 4. Die Kontroverse um die theologia mystica, 138–198. Zu Cusanus und dem Kloster Tegernsee vgl. VIKI RANFF, Art. Tegernsee, in: L'Encyclopédie des Mystiques Rhénans d'Eckhart à Nicolas de Cues et leur réception (L'Apogée de la Théologie Mystique de l'Église d'Occident, sous la direction de Marie-Anne Vannier et al.), Paris 2011, 1149f. und: DIES., Art. Denys l'Areopagite. 2. Nicolas de Cues et Denys, in: Ebd., 348–350.
- 4 Brief von Kaspar Aindorffer an Nikolaus von Kues vor dem 22.9.1452, in: Vansteen-

»Diese Frage ist nun folgende: ob die fromme Seele ohne Vernunftkenntnis oder ohne vorhergehendes oder gleichzeitiges Denken, allein durch den Affekt oder den Seelengrund, durch die sogenannte synderesis Gott erreichen kann und unmittelbar in Gott gelangen kann. Viele mystische Theologen haben darüber Vieles geschrieben, im besonderen Hugo de Palmis in seinem Buche ›De via triplici‹ und der neue Kanzler in mehreren Schriftchen; aber es ist nicht genug. Ja, sogar die durch eigene Erfahrung in der mystischen Theologie Bewanderten wissen nichts Angemessenes darüber zu sagen, auch wenn das geistige Erleben und Verkosten Gottes anscheinend empfohlen wird als vollkommenste und sicherste Erkenntnis Gottes, obzwar unwissend und gänzlich ohne Tätigkeit des Intellektes, ohne irgendwelches vorhergehende logische Denken und Forschen. Aber ach, diese Autoren täuschen sich selbst und andere. Und deshalb wäre es recht nützlich, bei den Weisen, Wissenden und Erfahrenen um Rat zu fragen, – aber es gibt nur recht wenige, die eine gesunde Antwort zu geben wissen.«

Deswegen fragen die Mönche Cusanus, deren »frommen Wunsch« der Abt abschließend nun als »gut und nützlich«<sup>5</sup> einstuft. Sie geben sich mit der nur von Erfahrungserkenntnis geprägten Erklärung nicht zufrieden, sondern erwarten eine verstandesmäßige theologische Erklärung der Zusammenhänge. Dies scheinen weder Hugo noch der Kanzler Johannes Gerson zu leisten. Vielmehr ist die Gefahr des Irrtums hoch einzuschätzen. So soll das implizite Lob Cusanus dazu animieren, sich Zeit zu nehmen für eine ausführliche Antwort.

Dieser jedoch verweist zunächst auf Predigten über den Zusammenfall von Erkennen und Lieben, die er den Mönchen hat zukommen lassen:<sup>6</sup>

berge, Autour (wie Anm. 2) 110f.: »Est autem hec quaestio utrum anima devota sine intellectus cognicione, vel etiam sine cogitatione previa vel concomitante, solo affectu seu per mentis apicem quam vocant synderesim Deum attingere possit, et in ipsum immediate moveri aut ferri. Scribunt multa multi mystice theologizantes, signanter Hugo de Palmis *De via triplici*, et cancellarius novus in pluribus opusculis, sed non est satis; quin et ipsimet in ea mystica theologia experimentaliter edocti, dignum quid nesciunt effari, etiam quando mentalis gustus et experimentalis de Deo commendari videtur utique cognitio eiusdem perfectissima et certissima, quamvis incognite et intellectu penitus ignorante et forte discursus rationis aut investigacio quandoque nulla praecessit. Sed hic heu falluntur et fallunt quam multi: quamobrem sapientes et intelligentes atque expertos consulere foret perutile; sed sunt perpauci qui sane respondere noverunt.« Oehl, Deutsche Mystikerbriefe (wie Anm. 2) 548.

- 5 Brief von Kaspar Aindorffer an Nikolaus von Kues vor dem 22.9.1452, in: Vansteenbergh, Autour (wie Anm. 2) 111: »[...] quod bonum videtur et expediens.« Oehl, Deutsche Mystikerbriefe (wie Anm. 2) 548.
- 6 Brief von Nikolaus von Kues an Kaspar Aindorffer vom 22.9.1452, in: Vansteenbergh, Autour (wie Anm. 2) S. 111f.: »Impossibile est enim affectum moveri nisi per dilectionem, et quicquid diligitur non potest nisi sub ratione boni diligi, [...]. Omne enim quod sub ratione boni diligitur seu eligitur, non diligitur sine omni cognitione boni, quoniam sub ratione boni diligitur. Inest igitur in omni tali dilectione qua quis

»Es ist unmöglich, daß der Affekt in Bewegung gesetzt wird, außer durch die Liebe. Und Alles, was geliebt wird, kann nur als Gut geliebt werden [...]. Alles, was als Gut geliebt oder erwählt wird, wird nicht ohne alle Erkenntnis des Guten geliebt, weil es ja als Gut eingeschätzt und so geliebt wird. Es ist also in jeder solchen Liebe, durch die jemand in Gott geführt wird, irgendeine Erkenntnis, wenn er auch nicht weiß, was das ist, was er liebt. Es ist also ein Zusammentreffen von Wissen und Nichtwissen, oder ein wissendes Nichtwissen. Denn wenn man nicht wüßte, was ein Gut ist, würde man nicht das Gute lieben; aber doch weiß der, der es liebt, nicht eigentlich, was dieses Gut ist.«

Darin erweist sich Cusanus als jemand, der wie Dionysius das Eintreten in das mystische Dunkel bis an die Grenze des Denkens mit philosophischen Argumenten begleitet. Dionysius vollzieht den Aufstieg beginnend bei der positiven Theologie der Reflexion über Gottesnamen, die zum Teil der Bibel entnommen sind und zum Teil der neuplatonischen Tradition entstammen, wie etwa »der Eine« oder »das Gute«. Die Einsicht in die Unzulänglichkeit dieser Namen für die alles Erkennen übertreffende Größe Gottes erfordert die negative Theologie, in der Dionysius alle Namen und Begriffe übersteigt. Schließlich führt ihn die Erkenntnis der weiterhin bestehenden Disjunktion zwischen positiver und negativer Theologie in die mystische Theologie, die jede Disjunktion hinter sich lässt und »alles übersteigt«. Es ist jedoch ein Akt des Erkennens, der an die Grenze des nicht mehr zu Erkennenden führt. Daher handelt es sich um eine mit den Mitteln der Philosophie beschreibbare Grenze des diskursiven Erkennens, jenseits derer das Wesen Gottes für den menschlichen Geist unerkennbar bleibt. Dieses Jenseits der diskursiven Erkenntnis umschreibt Dionysius in seiner kurzen und äußerst dichten Schrift *De mystica theologia*. Cusanus bezieht diesen Dreischritt auf seine *coincidentia oppositorum*: Positive und negative Theologie erscheinen als zwei disjunktive Aspekte, die im Überstieg in eins fallen. Die verstandesmäßige Einsicht in diese Erkenntnisstrukturen kann gegebenenfalls dazu verhelfen, dass ein im mystischen Leben Unerfahrener mit den Mitteln des disjunktiven Denkens und der Verstandeseinsicht erklären kann, wie sich die innere Erfahrung zur Glaubenserkenntnis verhält:<sup>7</sup>

---

vehitur in Deum, cognicio, licet quid sit id quod diligit ignoret. Est igitur coincidentia sciencie et ignorancie, seu docta ignorancia. Nisi enim sciret quid bonum, non amaret bonum, et tamen quid sit bonum ignorat qui amat; [...].« Oehl, Deutsche Mystikerbriefe (wie Anm. 2) 549f.

7 Brief von Nikolaus von Kues an Kaspar Aindorffer vom 22.9.1452, in: Vansteenbergh, Autour (wie Anm. 2) 112f.: »[...] in raptu multi decipiuntur, qui imaginibus inheret, et visionem fantasticam putant veram. Veritas autem obiectum est intellectus et

»[...] in der Entrückung täuschen sich viele, die an Bildern festhaften und Phantasie als Wahrheit nehmen. Die Wahrheit jedoch ist Objekt des Intellektes und wird nur unsichtbar geschaut. Davon wäre Vieles zu sagen, und es wäre wohl niemals genügend erklärt. [...] Es kann nämlich jemand den Anderen einen Weg zeigen, den er als den richtigen bezeichnen hörte, obschon er selbst nicht darauf wandelt, – zuverlässiger jedoch kann es derjenige, der schauend auf diesem Wege dahinschreitet. Wenn ich etwas davon schreibe oder sage, wird es ziemlich unsicher sein. Denn ich habe noch nicht gekostet, »wie lieb der Herr ist.«

Diese Auffassung vertritt Cusanus wie später Teresa von Ávila,<sup>8</sup> die für den Fall, dass sie keinen gleichermaßen im inneren Leben erfahrenen und verständigen Seelenführer finden könne, den Verständigen dem Erfahrenen vorzöge. Grund für diese Entscheidung ist bei beiden die Gabe der Unterscheidung der Geister, die eine Verstandesgabe ist und die rein affektiven Erfahrungen disjunktiv zu beurteilen weiß.

Auf der Grundlage dieses begründeten Vorranges der Erkenntnis vor dem blinden Affekt behandelt Cusanus im folgenden Brief vom 14. September 1453 die an ihn herangetragene Streitfrage. Nach Auffassung der Mönche habe Dionysius dem Timotheus, dem Adressaten der *Mystischen Theologie*, angeraten, ohne Wissen zur mystischen Theologie aufzusteigen. Dies sei eine Meinung des Kartäusers Vinzenz von Aggsbach, der Johannes Gerson gelesen habe und meine, dass dieser den Dionysius nicht richtig verstanden habe. Cusanus jedoch liest den dionysischen Text, den er in der neuesten lateinischen Übersetzung des Ambrosius

non nisi invisibiliter videtur, de quo grandis sermo restat pro nunc, neque forte unquam satis explicabilis. [...] Potest enim quis aliis viam ostendere, quam scit ex auditu veram, etiam si per ipsam non ambulaverit; sed certius qui visu per eam inaccessit. Ego, si quid scripsero aut dixero, incertius erit, nondum enim gustavi quoniam suavis est dominus.« Oehl, Deutsche Mystikerbriefe (wie Anm. 2) 551. Vgl. Ps 34 (33),9.

- 8 Ein Beispiel für Teresas Haltung findet sich in ihrer Schrift *Moradas del Castillo Interior*, in: SANTA TERESA DE JESÚS, Obras Completas. Edición manual. Transcripción, introducciones y notas de Efrén de la Madre di Dios O.C.D. y Otger Steggink O.Carm., segunda edición, cuidadosamente revisada (Biblioteca de autores cristianos 212), Madrid 1967, 428, Moradas sextas, capítulo 8, 8: »Es bien que [...] lo comunicuéis debajo de confesión con un muy buen letrado – que son los que nos han de dar la luz – u si huviere alguna persona muy espiritual; y si no lo es, mejor es muy letrado; si le huviere, con el uno y con el otro.« Übersetzung: TERESA VON ÁVILA, *Die innere Burg*, hg. und übers. von Fritz Vogelsgang, Zürich 1979, 166f., sechste Wohnung, achtes Kapitel: »Es ist gut, wenn ihr es [...] unter dem Siegel des Beichtgeheimnisses mit einem wahren Gelehrten bespricht, denn solche Männer müssen uns erleuchten; oder aber mit einem Menschen, der im geistlichen Leben besonders erfahren ist, falls ihr einen solchen finden könnt; andernfalls lieber mit einem beschlagenen Gelehrten, wenn möglich aber mit beiden.«

Traversari vorliegen hat, anders: Wenn jemand beim Aufstieg zu Gott sich dessen bewusst bleibt, was er schaut, ist dies nicht Gott, sondern etwas an ihm, das der Seinswelt angehört und deshalb nicht Gott ist, da dieser in seinem Wesen unerkennbar ist. Diesen bereits augustinischen Gedanken belegt Cusanus mit dem 1. Brief des Dionysius an den Mönch Gaius. Dazu erklärt Nikolaus von Kues:<sup>9</sup>

»Deshalb sagt er, es sei notwendig, über alles Intelligible, ja, sogar über sich selbst emporzu-  
steigen; und in diesem Falle trete man in Schatten und Dunkelheit ein. Wenn nämlich der Geist  
nicht mehr mit dem Intellekt tätig ist, dann steht er im Schatten des Nichtwissens; und wenn  
man die Dunkelheit wahrnimmt, dann ist das ein Zeichen dafür, daß hier Gott ist, den man  
sucht. Es ist so, wie wenn jemand die Sonne sucht: wenn er richtig zur Sonne hingeht, so wird  
wegen ihrer Leuchtkraft sein schwacher Gesichtssinn verdunkelt. Diese Dunkelheit ist ein  
Zeichen dafür, daß der Sonnen-Sucher auf dem richtigen Wege geht. Denn wenn die Dunkel-  
heit nicht entstände, so würde er nicht den richtigen Weg zum herrlichsten Lichte wandern.«

Dieses von Cusanus hier eingeführte Bild des Lichtes, das den Menschen blendet, findet sich im ersten Kapitel der *Mystischen Theologie* des Areopagiten als Ausdruck der Unerkennbarkeit Gottes für den menschlichen Geist. Das Geblendetwerden des sinnlichen Auges durch die Sonne ist ein Abbild des geistigen Unvermögens, als endliches Wesen Gott wesenhaft zu erfassen. Die Meinung, dass man bei der Gottsuche alles von Gott abziehen müsse, um ihn im Dunkel zu finden, teilt er deswegen nicht, weil dann nur die negative Theologie übrig bliebe. Wenn man Gott dagegen nur auf dem Weg der positiven Theologie suchen wollte, fände man ihn nur auf dem Weg der Analogie, aber niemals enthüllt. So haben beide Wege, die *via negativa* und *positiva*, ihre Grenzen, die Cusanus in der *coincidentia oppositorum* aufgehoben sehen will:<sup>10</sup>

---

9 Brief von Nikolaus von Kues an den Abt und die Mönche vom 14.9.1453, in: Vansteenbergh, Autour (wie Anm. 2) 114: »Hinc dicit necessarium esse quod talis supra omne intelligibile ascendat, ymmo supra seipsum, quo casu continget eundem intrare umbram et caliginem. Si enim mens non intelligit amplius, in umbra ignorancie constituetur; et quando sentit caliginem, signum est quia ibi est Deus quem querit. Sicut querens solem, si recte ad ipsum accedit, ob excellentiam solis oritur caligo in debili visu; hec caligo signum est querentem solem videre recte incedere; et si non appareret caligo, non recte ad excellentissimum lumen pergeret.« Oehl, Deutsche Mystikerbriefe (wie Anm. 2) 552. Vgl. AUGUSTINUS, Sermo 117,5 (Patrologia Latina 38) col. 663: »Si enim comprehendisti, non est Deus.« Zu den griechischen Vorläufern dieses augustinischen Gedankens vgl. WERNER BEIERWALTES, Der verborgene Gott. Cusanus und Dionysius, in: DERS., Platonismus im Christentum (Philosophische Abhandlungen 73), 2., korrigierte Auflage, Frankfurt a. M. 2001, 130–171, hier: 130 mit Anm. 1.

10 Brief von Nikolaus von Kues an den Abt und die Mönche vom 14.9.1453, in: Vansteenbergh, Autour (wie Anm. 2) 114: »Tradidit autem Dyonisius (sic!) in plerisque locis theologiam

»Dionysius lehrt an verschiedenen Stellen Theologie nach doppelter Methode: daß wir zu Gott gelangen auf dem Wege der Bejahung oder auf dem Wege der Verneinung. In diesem Buche aber, in dem er die geheime mystische Theologie auf eine mögliche Weise darlegen will, springt er über diese Zweiteilung hinweg in die völlige Vereinigung und Deckung oder allereinfachste Einheit [...].«

Dort fallen Negation und Position zusammen. Cusanus bezeichnet dies als »ganz geheime Theologie«, mit der sich kein Philosoph bisher befasst habe und habe befassen können, da die Philosophie den Satz vom Widerspruch voraussetze:<sup>11</sup>

»Deshalb muß der Mystiker, über alle Vernunft und Erkenntnis hinausgehend, ja, sogar sich selbst verlassend, sich der Dunkelheit anvertrauen: dann findet er, wie das von der Vernunft für unmöglich Erklärte, das Zusammenfallen von Sein und Nicht-Sein, zur Notwendigkeit selbst wird. Ja, wenn man nicht zu solch dichter Dunkelheit der Unmöglichkeit käme, so wäre es nicht die höchste Notwendigkeit, die in keinem Widerspruch steht zu jener Unmöglichkeit. Aber eben die Unmöglichkeit ist die wahre Notwendigkeit.«

Cusanus bezieht sich auf die Prüfung des dionysischen Textes im griechischen Original und anhand der lateinischen Übersetzung des Ambrosius Traversari. Demzufolge sei er so zu verstehen, dass das Dunkel Licht sei und das Nicht-Wissen Wissen, so dass man sich durch Paradoxien zur wahren Gotteserkenntnis erhebe. Die Paradoxien sind jedoch nach Nikolaus von Kues im Sinne der *coincidentia oppositorum* zu verstehen, die er als Parallele zur mystischen Theologie des Dionysius versteht. Die

per disiunctionem, scilicet quod aut ad Deum accedimus affirmative, aut negative; sed in hoc libello ubi theologiam mysticam et secretam vult manifestare possibili modo, saltat supra disiunctionem usque in copulationem et coincidentiam, seu unionem simplicissimam [...].« Oehl, Deutsche Mystikerbriefe (wie Anm. 2) 552f. Diesen Schwerpunkt der cusanischen Dionysiusinterpretation betont auch GIGA ZEDANIA, Nikolaus von Kues als Interpret der Schriften des Dionysius Pseudo-Areopagita, Bochum 2005, 109, der es bemerkenswert findet, »daß dem Kardinal zufolge sogar Dionysius in den meisten seiner Schriften sich im Rahmen dieser Alternative zwischen affirmativer und negativer Theologie bewegt und so Gott auf disjunktive Weise denkt. Doch stellt die Schrift *De mystica theologia* für Cusanus eine Ausnahme dar: Hier springt Dionysius über die Disjunktion und denkt die Aussagen über Gott *kopulativ oder koinzidental*; hier wird die Stufe der Koinzidenz erreicht, wo Verneinung und Bejahung zusammenfallen.«

- 11 Brief von Nikolaus von Kues an den Abt und die Mönche vom 14.9.1453, in: Vansteenberghe, Autour (wie Anm. 2) 115: »Unde necesse est mystice theolo(g)izantem supra omnem rationem et intelligenciam, eciam se ipsum linquendo, se in caliginem inicere; et reperiet quomodo id quod ratio iudicat impossibile, scilicet esse et non esse simul, est ipsa necessitas, ymmo, nisi videretur tanta caligo impossibilitatis et densitas, non esset summa necessitas que illi impossibilitati non contradicit; sed impossibilitas est ipsa vera necessitas.« Oehl, Deutsche Mystikerbriefe (wie Anm. 2) 553.

anti-intellektuale Auffassung des Vinzenz von Aggsbach dagegen könne »weder gelehrt noch gewußt werden«, zumal dieser sie selbst nicht ausprobiert habe. Offenbar hatte er ebenso wie Cusanus keine mystische Erfahrung, im Gegensatz zu letzterem nach dessen Sicht aber auch nicht die Unterscheidungskraft des Verstandes, um sich geistig zu erschließen, was der geistlichen Erfahrung noch nicht gegeben ist.<sup>12</sup>

»Denn jeder Liebende, der ohne Wissen zur Vereinigung mit dem Geliebten strebt, muß notwendigerweise eine irgendwie geartete Erkenntnis wenigstens vorausgehen lassen, weil etwas gänzlich Unbekanntes weder geliebt noch gefunden werden kann und, wenn auch gefunden, nicht in Besitz genommen würde.«

Ohne Wissen innerhalb der geistlichen Erfahrung wäre der Mensch vielmehr unsicher. Seine Erfahrung wäre nicht vermittelbar, da sich die Vermittlung auf die ratio – und auch ihre Begrifflichkeit – stützen muss. Ferner wäre ein solcher Mensch durch Täuschungen gefährdet.

Daher sollte jemand, der in die Dunkelheit eintritt, nicht im Affekt den Verstand hinter sich lassen, wie es Vinzenz von Aggsbach meint. Sich ohne Wissen zu erheben, sollte vielmehr heißen, dass man das Wissen gleichsam bewusst hinter sich lässt, nachdem es den Gottsucher an die Grenze rationaler Gotteserkenntnis geführt hat, nicht aber, auf jegliche Erkenntnis zu verzichten.<sup>13</sup>

»Denn nur der Verstand kann unwissend emporstreben; der Affekt dagegen steigt nicht unwissend empor, ja nicht einmal bewußt, es sei denn, daß er vom Verstand her ein Wissen gewinne. Wissen und Nicht-Wissen betreffen den Verstand, und nicht den Willen; und umgekehrt betreffen Gut und Böse nur den Willen, nicht aber den Verstand.«

Diese logisch zwingende Argumentation dürfte einleuchtend begründet haben, warum Cusanus an der Intellektualität der Erhebung zu Gott festhält und sich dafür auch auf Dionysius beruft. Der Weg zur mystischen Theologie jedoch lässt sich schwer lehren, da das Verkosten in

---

12 Brief von Nikolaus von Kues an den Abt und die Mönche vom 14.9.1453, in: Van-steenbergh, Autour (wie Anm. 2) 115: »Necesse est enim omnem amantem ad unionem amati ignote consurgentem premittere cognitionem qualemcumque, quia penitus ignotum nec amatur, nec reperitur, eciamsi reperiretur non apprehenderetur.« Oehl, Deutsche Mystikerbriefe (wie Anm. 2) 553.

13 Brief von Nikolaus von Kues an den Abt und die Mönche vom 14.9.1453, in: Van-steenbergh, Autour (wie Anm. 2) 115: »Ignote enim consurgere non potest dici nisi de virtute intellectuali, affectus autem non consurgit ignote, quia nec scienter nisi scientiam habeat ex intellectu. Scientia et ignorancia respiciunt intellectum, non voluntatem, sicut bonum et malum voluntatem, non intellectum.« Oehl, Deutsche Mystikerbriefe (wie Anm. 2) 554.

dieser Welt nicht vollkommen sein kann. Die mystische Theologie selbst sieht Cusanus darin, in die absolute Unendlichkeit einzutreten, die im Zusammenfall der Gegensätze besteht.

Nikolaus von Kues kündigt seine versprochene Schrift *De visione Dei* an mit dem Bild des Allessehenden, in dem er den Betrachter durch eine sinnliche Erfahrung zur mystischen Theologie führen will. Zu den dionysischen Bezügen dieser Gotteserkenntnis soll im Folgenden einiges gesagt werden.

### Hinweise auf Dionysius in *De visione Dei*

Gleich zu Beginn der Einführung in die Darstellung des Bildes bezieht sich Cusanus auf Dionysius, ohne ihn jedoch beim Namen zu nennen:<sup>14</sup>

»Ich werde versuchen, euch in ganz einfacher und allgemein begreiflicher Weise an der Hand zu nehmen und [...] in das heilige Dunkel zu führen. Weil ihr dort, so werdet ihr empfinden, dass das unzugängliche Licht gegenwärtig ist. Jeder muß dann aus sich selbst in einer Weise, in der es ihm Gott zugesteht, danach trachten, ihm immer näher zu kommen und in süßem Vorgeschmack hier schon jenes Mahl ewiger Glückseligkeit zu kosten, zu dem wir gerufen sind im Wort des Lebens durch die Frohbotschaft Christi, [...].«

Es handelt sich also bei dieser Schrift um eine *Manuductio*, die zunächst in das heilige Dunkel führen soll, das aber das unzugängliche Licht in sich birgt. Die Unzugänglichkeit dieses Lichtes lässt es für uns dunkel erscheinen. Doch soll die Betrachtung des Bildes letztlich zur Gotteserkenntnis führen. Nach diesem ersten Aufscheinen eines dionysischen Motivs wird dieser nur noch selten ausdrücklich zitiert, dies jedoch an zentraler Stelle, nämlich im Kapitel VI *De faciali visione*. Zunächst wird der Leser eingeladen, in ein »geheimnisvolles und verborgenes Schweigen« jenseits des Wissens einzutreten. Er soll sich in Dunkel, Nebel,

---

14 *De vis.*: h VI, N. 1, Z. 11–17: »Conabor autem simplicissimo atque communissimo modo vos [...] in sacratissimam obscuritatem manuducere, ubi dum eritis inaccessibilem lucem adesse sentientes, quisque ex se temptabit modo, quo sibi a deo concedetur, continue propius accedere et hic praegustare quodam suavissimo libamine cenam illam aeternae felicitatis, ad quam vocati sumus in verbo vitae per evangelium Christi [...].« Übersetzung: Dupré III, 95. BEIERWALTES, Der verborgene Gott (wie Anm. 9) 133: *De visione Dei* »entfaltet die Form des »mystice videre« ganz entschieden im Sinne des »divinus Dionysius.« Vgl. die Literaturangaben ebd., Anm. 6.

Finsternis und Unwissenheit begeben, indem er alles Wissen und alle Begriffe übersteigt. Das Angesicht des Bildes enthüllt das Angesicht über allen Verhüllungen. Wie beim Sonnenlicht verschiedene Stufen des Sichtbarwerdens wahrzunehmen sind, wird dies hier in den geistigen Bereich übertragen:<sup>15</sup>

»Wer also jedes Licht übersteigen muß, für den ist es notwendig, daß das, wohin er eintritt, vom sichtbaren Licht frei und so für das Auge Finsternis ist. Und wenn er in jener Finsternis ist, die das Dunkel ist, und wenn er weiß, daß er im Dunkel ist, dann weiß er, daß er sich dem Angesicht der Sonne genah hat. Denn aus der Erhabenheit des Lichtes der Sonne erwächst jenes Dunkel im Auge. Als je größer er also das Dunkel erkennt, um so wahrer erreicht er im Dunkel das unsichtbare Licht. Ich sehe, Herr: Nur so und nicht anders kann »das unzugängliche Licht« (1 Tim 6,16), die Schönheit und der Glanz Deines Angesichtes unverhüllt erreicht werden.«

Die bekannten dionysischen Bilder werden auf die Schau des Antlitzes übertragen. Neu gegenüber Dionysius ist der Gedanke der Schau des Antlitzes, die sich im mystischen Dunkel vollziehen kann. Dies könnte ein Hinweis auf die *coincidentia oppositorum* auf dem Weg zur mystischen Schau sein, da über die bildlose Schau der negativen Theologie hinaus auch die positive Theologie des konkreten Antlitzes Christi einbezogen ist. Beide zusammen führen zur wahren Gottesschau und -erkenntnis jenseits der *coincidentia oppositorum*. Dieses dionysische Motiv wird noch einmal im Kapitel IX *Über das Sehen Gottes als allgemeines und teilarartiges und über den Weg zur Gottesschau* angeführt. Auch dort ist der Eintritt in die Dunkelheit zu vollziehen, um dadurch im »Zusammenfall der Gegensätze über alle Fassungsvermögen des Verstandes hinaus [...] die Wahrheit«<sup>16</sup> dort zu suchen, »wo uns die Unmöglichkeit entgegentritt und uns den Weg verstellt.«<sup>17</sup>

---

15 *De vis.* 6: h VI, N. 21, Z. 15–23: »Qui igitur transilire debet omnem lucem, necesse est quod id, quod subintrat, careat visibili luce; et ita est oculo tenebra. Et cum est in tenebra illa, quae est caligo, tunc, si scit se in caligine esse, scit se ad faciem solis accessisse. Oritur enim ex excellentia lucis solis illa caligo in oculo. Quanto igitur scit caliginem maiorem, tanto verius attingit in caligine invisibilem lucem. Video, domine, sic et non aliter inaccessibilem lucem et pulchritudinem et splendorem faciei tuae revelate accedi posse.« Dupré III, 117.

16 *De vis.* 9: h VI, N. 36, Z. 1–3: »[...] necesse est me intrare caliginem et admittere coincidentiam oppositorum super omnem capacitatem rationis et quaerere ibi veritatem, [...].« Dupré III, 133.

17 *De vis.* 9: h VI, N. 37, Z. 5: »[...] ubi impossibilitas occurrit et obviat.« Dupré III, 133.

Abschließend soll noch vorgestellt werden, wie Cusanus in seiner *Apolo-  
logia doctae ignorantiae* vom Oktober 1449 Zitate des Dionysius be-  
nutzt, um seine Polemik gegen Wenck von Herrenberg zu artikulieren.

## Gotteserkenntnis nach Dionysius in der *Apolo- logia doctae ignorantiae* des Nikolaus von Kues

Der in diesem Dialog mit Cusanus diskutierende Schüler erwartet – dar-  
in vielleicht Wenck von Herrenberg ähnlich – von seinem Lehrer Au-  
toritätsbeweise für die *docta ignorantia*. In Anspielung auf die cusanische  
Erkenntnis der *coincidentia oppositorum* durch eine »Gabe des Vaters der  
Lichter« nach Jak 1,17 auf der Überfahrt von Konstantinopel würdigt  
der Schüler die inspirierte Einsicht, scheint jedoch selbst weitere Gründe  
zum Verständnis zu benötigen. Cusanus gibt darauf freimütig zu, vor  
dieser damals neu gewonnenen Einsicht die »wahren Theologen« nicht  
verstanden zu haben – was wiederum ein Licht auch auf Wencks Blind-  
heit wirft. Die Einsicht selbst erschließt ihm nicht nur die sachliche  
Wahrheit, sondern zugleich das Verständnis aller »wahren Theologen«. Bei  
ihnen entdeckt er mit dem neu gewonnenen hermeneutischen Schlüs-  
sel in verschiedenster Weise dieselbe Wahrheit, welche die grundlegende  
Wahrheit aller Theologie ist. Diese Erkenntnis erweist sich im Gespräch  
zwischen Lehrer und Schüler als von Dionysius vermittelt:<sup>18</sup>

18 *Apol.*: h<sup>2</sup>II, N. 16f., S. 12, Z. 14–24: »Et ego: »Praecare praeceptor, quamvis nullo stu-  
dio tibi adveniret consideratio, quam in Docta ignorantia aperuisti, sed Dei dono,  
tamen non dubium multos veterum sapientum quaesivisti, ut videres, si in omnibus  
idem reluceret. Hinc oro ut, si qua eorum, quae legisti, occurrunt, adicito.« Et ipse:  
»Fateor, amice, non me Dionysium aut quemquam theologorum verorum tunc vidisse,  
quando desuper conceptum recepi; sed avido cursu me ad doctorum scripta contuli et  
nihil nisi revelatum varie figuratum inveni. Nam Dionysius ad Gaium ignorantiam  
perfectissimam scientiam affirmat et de scientia ignorationis multis in locis loquitur;  
[...].« Übersetzung: Dupré I, 543–545. Cusanus spielt hier auf den Schluss von *Brief 1*  
des Dionysius an Gaius an: PSEUDO-DIONYSIUS AREOPAGITA, *Epistula 1*, in: Cor-  
pus Dionysiacum. Pseudo-Dionysius Areopagita, Bd. 2: De coelesti hierarchia [u. a.],  
hrsg. von Günter Heil und Adolf Martin Ritter (Patristische Texte und Studien 36),  
Stuttgart 1991, 157, 3–5: καὶ ἔστιν ὑπερουσίως καὶ ὑπὲρ νοῦν γινώσκεται. Καὶ ἡ  
κατὰ τὸ κρεῖττον παντελὴς ἀγνώσια γνῶσις ἐστὶ τοῦ ὑπὲρ πάντα τὰ γινωσκόμενα.  
»[...] er »ist« in einer Weise, die alles Sein transzendiert, und wird erkannt in einer  
Weise, die höher ist als alle Vernunft. Und dies – in einem höheren Sinne – vollkom-  
mene Nichtwissen ist Erkenntnis dessen, der alles Erkennbare übersteigt.« Dionysius,

»Wenn dir auch, mein teuerster Meister, diese Erkenntnis, die Du in der Docta ignorantia dargelegt hast, ohne Mühe, allein durch die Gnade Gottes kam, hast Du doch sicherlich die Schriften vieler alter Weisen daraufhin geprüft, ob sich in allen dasselbe wiederfinde. Darum bitte ich Dich, daß Du das hinzufügst, was Dir von dem, was Du gelesen hast, einfällt.« Er antwortete: »Ich muß gestehen, mein Freund, daß ich damals, als mir dieser Gedanke von Gott gegeben wurde, weder Dionysius noch einen andern der wahren Theologen verstanden hatte. Dann aber warf ich mich eilendst über die Schriften der Gelehrten und überall fand ich das mir Geoffenbarte auf verschiedene Weise vorgebildet. Dionysius nennt im Brief an Gaius die Unwissenheit das vollkommenste Wissen und spricht an vielen Stellen über das Wissen der Unwissenheit [...]«

Dieses Zitat lässt sich im Sinne platonischer Anamnesis lesen, die ermöglicht wurde durch die illuminative Maieutik seitens des »Vaters der Lichter«. Dadurch erschließt sich zugleich ein vertieftes Verständnis der theologischen Tradition.

Ebenso dienen mathematische Beispiele als Folie für vernünftige Koinzidenzerkenntnis ohne methodische Umwege. Sie wird auch für kontradiktorische Gegensätze analog auf Gotteserkenntnis übertragen. Daher erscheint Gott gemäß Dionysius gleichermaßen als *oppositio oppositorum*:<sup>19</sup>

»Aber auf der Ebene des vernünftigen Geistes, der sieht, daß in der Einheit die Zahl und im Punkt die Linie und im Zentrum der Kreis eingefaltet ist, wird das Zusammenfallen von Einheit und Vielheit, Punkt und Linie, Zentrum und Umkreis in der Schau des Geistes ohne methodisches Hin und Her erreicht; das konntest du in den Büchern De coniecturis sehen, wo ich dargelegt habe, dass Gott sogar über dem Zusammenfall der kontradiktorischen Gegensätze steht, da er nach Dionysius der Gegensatz der Gegensätze ist.«

Die Spannung der Gegensätzlichkeit überträgt Cusanus mit Dionysius im Folgenden auf das Aufstiegsmotiv zum lichten Dunkel der *Mystischen Theologie*. Im Kontrast zu dieser Erkenntnis wird erneut das Unver-

---

Brief I, in: PSEUDO-DIONYSIUS AREOPAGITA, Über die Mystische Theologie und Briefe. Eingeleitet, übersetzt und mit Anmerkungen versehen von Adolf Martin Ritter (Bibliothek der griechischen Literatur 40, Abteilung Patristik), Stuttgart 1994, 90.

- 19 *Apol.*: h<sup>2</sup>II, N. 21, S. 15, Z. 10–16: »Sed in regione intellectus, qui vidit in unitate numerum complicari et in puncto lineam et in centro circulum, coincidentia unitatis et pluralitatis, puncti et lineae, centri et circuli attingitur visu mentis sine discursu, uti in libellis De coniecturis videre potuisti, ubi etiam super coincidentiam contradictoriorum Deum esse declaravi, cum sit oppositorum oppositio secundum Dionysium.« Dupré I, 551. Unter den in der kritischen Edition genannten Dionysius-Referenzen überzeugt am meisten *De divinis nominibus* IX 1 zum Gottesnamen »der Große« mit seinen extremen Gegensätzen. Zur *oppositio oppositorum* vgl. *De vis.* 13: h VI, N. 54, Z. 7–10: »Oppositio oppositorum est oppositio sine oppositione, [...]. Es igitur tu, deus, oppositio oppositorum, quia es infinitus, et quia es infinitus, es ipsa infinitas. In infinitate est oppositio oppositorum sine oppositione.«

ständnis Wencks versichert und diesmal mit moralisch abwertenden Kommentaren des Schülers versehen, denen Cusanus in seiner Eigenschaft als Lehrer erneut zustimmt, nicht jedoch ohne dies noch einmal mit einer rein rhetorischen Schonung des »Verrückten« zu verbinden, die vielmehr das Gegenteil ausdrückt, wenn der Schüler gleichsam die nächste Runde einläutet:<sup>20</sup>

»Dies sind Worte eines verlogenen und hochmütigen Mannes, der von der Theologie keine Ahnung hat.« Der Meister stimmte dem völlig bei, fügte aber hinzu, man müsse den Verrückten eher schonen denn verhöhnen. »Denn das, was er mir vorwirft, wird in der Docta ignorantia so untersucht, wie es Dionysius, dessen Fest wir heute feiern, in der Mystischen Theologie lehrt, nämlich, daß wir mit Moses in der Dunkelheit aufsteigen müssen. Denn Gott findet man dann, wenn man alles andere verläßt, und dieses Dunkel ist Licht im Herrn. [...]«

Gott finden kann man demnach nur, wenn man alles andere hintanstellen will. Wer dem Beispiel des Mose folgt, kann sich dem Ziel der mystischen Theologie anzunähern versuchen, auch wenn die Erfüllung nur gnadenhaft erfahren werden kann. Der Wille zur Disposition für diese Erfahrung ist vorauszusetzen. Der Hinweis auf den liturgischen Gedenktag des Dionysius am 9. Oktober – gemeint ist der Bischof von Paris, der lange Zeit mit dem Verfasser des *Corpus Dionysiacum* identifiziert wurde – verweist auf die kirchlich verwurzelte Autorität dieses Weges, der somit nicht nur vor der erkennenden Vernunft gerechtfertigt ist. Wenn Cusanus eine Verbindung zwischen dem dionysisch beschriebenen Aufstieg des Mose und seiner eigenen Lehre sieht, ist letztere ebenso in der

20 *Apol.*: h<sup>2</sup>II, N. 28f., S. 19, Z. 23 – S. 20, Z. 3: »Ad quae ego: »Ecce mendacis et arrogantis hominis verba, qui omni theologia caret.« Praeceptor laudatis, quae dixi, subiunxit potius parcendum esse deliro quam contra ipsum insultandum. »Nam id, quod impropere, quaeritur in docta ignorantia, uti Dionysius noster, cuius hodie festa agimus, in Mystica theologia sic cum Moyse in caliginem ascendendum instruit. Tunc enim reperitur Deus, quando omnia linquuntur; et haec tenebra est lux in Domino. [...]« Dupré I, 559. Zum Aufstieg des Mose vgl. DIONYSIUS, *Mystische Theologie* I 3, in: *Corpus Dionysiacum* Bd. 2 (wie Anm. 18) 143, 17–144, 15. PSEUDO-DIONYSIUS AREOPAGITA, Über die Mystische Theologie und Briefe (wie Anm. 18) 75 f. Das Motiv des Aufstieges des Mose zur Gottesschau und dessen zahlreiche Interpretationen in der Theologie der Mystik erläutert MARGOT SCHMIDT, Unverwüstliches Erbe. Die Wirkweite von Moses Gottesschau in der christlichen Mystik, in: Von der Suche nach Gott. Helmut Riedlinger zum 75. Geburtstag, hg. von Margot Schmidt und Fernando Domínguez Reboiras (Mystik in Geschichte und Gegenwart I 15), Stuttgart-Bad Cannstatt 1998, 3–38, bes. Kap. 4. Das Bild der Wolke bei Dionysius Areopagita, ebd., 22–30. Darin wird auch die cusanische Stellungnahme gegenüber den Tegernseer Mönchen behandelt, ebd., 28–30.

kirchlichen Rechtfertigung zu sehen. Dieser Aufstieg setzt jedoch Freiheit vom Verhaftetsein an das Sinnliche voraus, wie zu Beginn der *Apolo-  
logia* schon konstatiert wurde. Deshalb schärft Dionysius dem Timotheus in der *Mystischen Theologie*<sup>21</sup> erneut ein, die Arkandisziplin streng zu wahren:<sup>22</sup>

»[...] Dionysius dagegen nennt dieses Dunkel einen göttlichen Lichtstrahl und sagt, daß diejenigen – unter ihnen auch unser Gegner –, die dem Sichtbaren verhaftet sind und glauben, daß nichts über das, was den Blicken und Sinnen zugänglich ist, auf eine Weise jenseits der Substanz bestehe, meinen, mit ihrem Wissen den zu erreichen, der das Dunkel als verborgenen Aufenthalt wählte. Darum schrieb er Timotheus vor, sich zu hüten, daß irgendeiner dieser Barbaren etwas von solcher Mystik höre.«

In diesem dionysischen Dunkel des göttlichen Lichtes ist nach Cusanus erneut die *coincidentia oppositorum* ausgedrückt. Wer – wie Wenck – dem Sichtbaren verhaftet ist, kann den Unsichtbaren nicht erreichen. Dagegen wirkt der dunkle Lichtstrahl wie ein Gegenmittel. Scheinbar beiläufig wird der Gegner unter die Barbaren gezählt, denen Dionysius mystische Einsichten nicht enthüllt wissen möchte.

In bekannter Weise lehnt der Lehrer es gegenüber dem Schüler ab, Wenck zu widerlegen bezüglich der Aussage, dass im Größten alle Potentialität aktuell ist. Jedoch verzichtet er darauf nicht wie Dionysius aus grundsätzlicher Ablehnung jeglicher Polemik.<sup>23</sup> Dionysius erkennt, dass

21 Vgl. DIONYSIUS, *Mystische Theologie* I 2, in: Pseudo-Dionysius Areopagita, Über die Mystische Theologie und Briefe (wie Anm. 18) 142, 12–15: Τοῦτων δὲ ὅρα, ὅπως μηδεὶς τῶν ἀμυήτων ἐπακούσῃ· τοὺτους δὲ φημι τοὺς ἐν τοῖς οὐσιν ἐνισχημένους καὶ οὐδὲν ὑπὲρ τὰ ὄντα ὑπερουσίως εἶναι φανταζομένους, ἀλλ' οἰομένους εἰδέναι τῇ καθ' αὐτοὺς γνώσει τὸν θέμενον »σκότος ἀποκρυφὴν αὐτοῦ«. PSEUDO-DIONYSIUS AREOPAGITA, Über die Mystische Theologie und Briefe (wie Anm. 18) 74f.: »Achte indes darauf, daß kein Uneingeweihter davon zu hören bekomme. Ich spreche von solchen, die der Dingwelt verhaftet sind und in deren Vorstellungskraft über das Seiende hinaus nichts existiert – in einer Weise (freilich), die das Sein übersteigt. Sie wähnen vielmehr, mithilfe ihrer eigenen Erkenntniskraft sich dessen geistig bemächtigen zu können, der »das Dunkel zu seiner Hülle gemacht« hat.«

22 *Apol.*: h' II, N. 29, S. 20, Z. 10–15: »[...] Vocat autem Dionysius caliginem divinum radium, dicens eos – de quorum numero est adversarius –, qui visibilibus affixi nihil super ea, quae obtutibus et sensibus patent, supersubstantialiter esse arbitrantur, putare scientia sua illum assequi, qui posuit tenebras latibulum; praecipiens Timotheo, ut caveat, ne talium rudium aliquis audiat haec mystica.« Dupré I, 561.

23 PSEUDO-DIONYSIUS AREOPAGITA, *Brief* 6, in: DERS., Briefe (wie Anm. 18) 93: »Wünschst Du, meinem Beispiel zu folgen, dann halte es so: Du hörst auf damit, gegen andere zu polemisieren; dafür sprichst du wirklich zugunsten der Wahrheit, so daß alles, was du sagst, vollkommen unwiderleglich ist.«

Gott alles und nichts von allem ist, nämlich ersteres im Sinne der Einfaltung, letzteres im Sinne der Ausfaltung.<sup>24</sup>

»Als ich fragte, ob irgend etwas gegen den Angriff zu sagen sei, welchen der Gegner [...] gegen den Satz, daß das Größte als Wirklichkeit alles Mögliche ist, vorbringt, gab er mir zur Antwort, daß es sinnlos sei, mit einem, der keinen Verstand hat, zu streiten. »Denn wenn Gott die reinste, unendliche Wirkung und Wirklichkeit ist, dann ist er in absoluter Weise alles absolut Mögliche; und in dieser Koinzidenz ist jede sinnvolle Theologie verborgen. Aber der Gegner begreift weder, was Theologie ist noch was er eigentlich bekämpft noch worauf er sich beruft. Denn da in der *Docta ignorantia* steht, daß Gott nicht das ist und nichts anderes, sondern alles und nichts von allem – das sind Worte des heiligen Dionysius –, behauptet er, daß dieser Satz ‘alles und nichts von allem sein’ in sich einen Widerspruch beinhalte; er begreift nicht, daß das bedeutet: komplikativ alles und explikativ nichts von allem sein. Und da er überhaupt keine Einsicht hat, lacht er, wenn er diese gewichtigen Worte liest und ahnt nicht, daß sie von den Heiligen stammen, und von dem, welcher die wissende Unwissenheit erklärte, nur herangezogen wurden, damit er gemäß der Lehre des heiligen Dionysius die Grenzen der Heiligen nicht überschreite. [...]«

- 24 *Apol.*: h<sup>2</sup>II, N. 46, S. 31, Z. 16–S. 32, Z. 4: »Et cum interrogarem, an aliquid dicendum occurreret contra impugnationem quam adversarius in quinta conclusione contra hoc facit, quod maximum est actu omne possibile, aiebat, quod cum carente intellectu supervacue contenditur. »Nam cum Deus sit purissimus infinitus actus, tunc est absolute omne absolute possibile; et in coincidentia illa latet omnis theologia apprehensibilis. Neque intelligit adversarius, quid sit theologia, neque quid impugnet, neque quid allegat. Nam cum habeatur in *Docta ignorantia*, quomodo “Deus non istud quidem est et aliud non est, sed est omnia et nihil omnium” – quae sunt verba sancti Dionysii –, dicit hoc contradictionem in se habere ‘esse omnia et nihil omnium’ et non intelligit, quomodo est complicative omnia et nihil omnium explicative. Et cum non habeat aliquid de intellectu, ridet, quando legit ponderosissima verba, nesciens illa esse sanctorum et per eum, qui doctam ignorantiam explanavit, adducta, ut secundum doctrinam sancti Dionysii non exiret terminos sanctorum. [...]« Dupré I, 581–583. Die zugehörige Dionysius-Stelle weist der Apparat zu h<sup>2</sup>II, S. 31, Z. 25 aus: *De divinis nominibus* V 8. Übersetzung: Pseudo-Dionysius Areopagita, Die Namen Gottes, eingeleitet, übersetzt und mit Anmerkungen versehen von Beate Regina Suchla (Bibliothek der griechischen Literatur 26, Abteilung Patristik), Stuttgart 1988, 73: »Deswegen wird von ihm alles zu gleicher Zeit ausgesagt, aber er ist dennoch nichts von alledem: in jeder Form, in jeglicher Gestalt, formlos, schmucklos, ehevor Anfang und Mitte sowie Ende alles Seienden in unaufhaltsamer und erhobener Art in sich begreifend und für alles einer einzigen und übergeeinten Ursache zufolge in unbefleckter Art das Sein ausstrahlend.« Für den Schluss des obigen Cusanus-Zitates wird auf DIONYSIUS, *De caelesti hierarchia* VI 1 verwiesen, in: Pseudo-Dionysius Areopagita, Über die himmlische Hierarchie. Über die kirchliche Hierarchie. Eingeleitet, übersetzt und mit Anmerkungen versehen von Günter Heil (Bibliothek der griechischen Literatur 22, Abteilung Patristik), Stuttgart 1986, 42: »[...] daneben kennen wohl auch sie selbst ihre spezifischen Kräfte und Erleuchtungen und ihre geheiligte, unsere Welt übersteigende schöne Ordnung. Uns ist es nämlich nicht möglich, die Geheimnisse der Gedanken jenseits des Himmels zu kennen [...]«

Wenck versteht demnach nicht nur nicht, wie dieser Gedanke zu denken ist, sondern verleugnet auch die Einsicht der Heiligen und überschreitet deren Grenze. Dies ist wiederum eine neue Qualität der Ignoranz. Zugleich ist Dionysius der Garant dafür, dass Cusanus innerhalb der erlaubten Grenzen verbleibt, und er widerspricht mit seiner »apostolischen« Autorität dem Vorwurf Wencks an Cusanus. Vielmehr ist Wenck derjenige, der aufgrund seines Unvermögens, die *coincidentia oppositorum* zu verstehen, weder die Theologie erfasst noch wie Gott sich zum geschaffenen Seienden verhält.

### Cusanische Gottes-Gedanken mit Dionysius und über ihn hinaus

Es hat sich gezeigt, dass Cusanus das Dunkel der dionysischen Gotteserkenntnis nach *De mystica theologia* einerseits teilt, andererseits aber übersteigt. Die auch von Dionysius bejahte positive Theologie verbindet er in solcher Weise mit der negativen Theologie und lässt sie in das Dunkel der mystischen Theologie einmünden, dass sich eine *coincidentia oppositorum* ergibt, die jenseits von allem zu einer Gotteserkenntnis führt.

Diese ist zu erreichen, indem der Intellekt an seine Grenzen stößt, aber bis dahin gegenüber dem Affekt und dem Glauben seine klärende und unterscheidende Aufgabe erfüllt. Wenn sich der so disponierte Mensch auf die Gnade einlässt, kann er die Schau des göttlichen Antlitzes erfahren und eines gegenseitigen Blickes gewürdigt werden, der auf die Gegenwart Gottes jenseits der *coincidentia oppositorum* und der bildlichen Paradiesesmauer in *De visione Dei* verweist.

Dass die dionysische Gotteserkenntnis ferner zu Invektiven gegen Kritiker der Lehren der *coincidentia oppositorum* und *docta ignorantia* nützen kann, erweist die cusanische Kunst der Rhetorik. Dass Cusanus sehr selbständig und geistreich mit der dionysischen Tradition der Gotteserkenntnis umgeht, dürfte deutlich geworden sein. Dass dies durch eine Anfrage von Mönchen auf uns gekommen ist, erweist ihn einmal mehr als einen Autor, der intellektuelle und geistliche Aspekte miteinander zu verbinden weiß. Gotteserkenntnis erlangt er mit Dionysius und über ihn hinaus.