

# Zwei Versuche, Gott zu denken: Meister Eckhart und Nicolaus Cusanus

Von Andreas Speer, Köln

## 1. *waz got wære*: zwei Artikulationen einer Grundfrage

»Vierundzwanzig Meister kamen zusammen und wollten besprechen, was Gott wäre«, so beginnt Meister Eckhart eine seiner berühmtesten Predigten, die deutsche Predigt 9 *Quasi stella matutina*. Und er fährt fort:

»Sie kamen zu bestimmter Zeit zusammen, und jeder von ihnen brachte sein Wort vor; von denen greife ich nun zwei oder drei heraus. Der eine sagte: Gott ist etwas, dem gegenüber alle wandelbaren und zeitlichen Dinge nichts sind, und alles, was Sein hat, das ist vor ihm gering. Der zweite sprach: Gott ist etwas, das notwendig über dem Sein ist, das in sich selbst niemandes bedarf und dessen doch alle Dinge bedürfen. Der dritte sprach: Gott ist eine Vernunft, die da lebt in der Erkenntnis einzig ihrer selbst.«<sup>1</sup>

Bei den 24 Meistern handelt es sich um den sogenannten *Liber viginti quattuor philosophorum*, ein aus 24 Thesen bestehendes Kompilat, dessen Quellen u. a. Plotin, Proklos und Pseudo-Dionysius, aber auch Aristoteles, ferner Cicero und Macrobius, Boethius und Eriugena sind und das in einer bewussten Fiktion dem Hermes Trismegistos zugeschrieben wird. Sowohl Eckhart als auch Cusanus schätzen dieses Buch hoch, das Teil des sog. *Corpus Hermeticum* ist.<sup>2</sup>

1 Predigt 9, in: MEISTER ECKHART, Die deutschen Werke [hier: DW], Bd. I, hg. u. übersetzt von Josef Quint, Stuttgart 1958, S. 142, Z. 1–7: »Vierundzwanzig meister kâmen zesamen und wolten sprechen, waz got wære. Sie kâmen ze rehter zît und ir ieglicher brâhte sîn wort, der nime ich nû zwei oder drî. Der eine sprach: got ist etwaz, gegen dem alliu wandelbæriu und zîtlichiu dinc niht ensint, und allez, daz wesen hât, daz ist vor im kleine. Der ander sprach: got ist etwaz, daz dâ ist über wesene von nôt, daz in im selber niemannes bedarf und des alliu dinc bedürfen. Der dritte sprach: »got ist ein vernünfticheit, diu dâ lebet in sîn aleines bekantnisse.« (Die Übersetzungen zu Meister Eckhart folgen, sofern nicht ausdrücklich vermerkt, den Übersetzungen der Stuttgarter Ausgabe.) – Vgl. auch Predigt Nr. CVII (ed. Franz Pfeiffer, S. 349,40–350,1).

2 *Liber viginti quattuor philosophorum*, in: *Hermes Latinus* III/1 (Corpus Christianorum, Continuatio Mediaevalis 143 A), hg. von Françoise Hudry, Turnhout 1998. – Zum *Liber viginti quattuor philosophorum* siehe u. a. DIETRICH MAHNKE, Unendliche Sphäre und Allmittelpunkt. Beiträge zur Genealogie der Mathematischen Mystik (Deutsche Vierteljahrschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte 23), Halle 1937, 169–214. HERBERT WACKERZAPP, Der Einfluss Meister Eckharts auf

Für Eckhart wie für Cusanus stehen die Thesen der Philosophen gleichberechtigt neben denen der Theologen, ja selbst neben der Heiligen Schrift. So unterstreicht Meister Eckhart im Prolog zu seinem Johannes-Kommentar seine Absicht, bei der Auslegung des Wortes *In principio erat verbum* – »Im Anfang war das Wort« (Joh 1,1) und der anderen Schriftworte »die Lehren des heiligen christlichen Glaubens und der Schrift beider Testamente mithilfe der natürlichen Gründe (*per rationes naturales*) der Philosophen auszulegen«. »‘Denn was an Gott unsichtbar ist, wird von dem Geschöpf in der Welt durch das Geschaffene erkannt und erschaut: auch seine ewige Kraft’, ›das ist der Sohn«, ‘und seine Gottheit’, ›das ist der Heilige Geist«, wie die Glosse zu Röm 1,20 sagt.«<sup>3</sup>

- die ersten philosophischen Schriften des Nikolaus von Kues (1440–1450) (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters 39/3), Münster 1962, 140–151. WERNER BEIERWALTES, *Liber XXIV philosophorum*, in: Die deutsche Literatur des Mittelalters. Verfasserlexikon, Vol. 5, Berlin/New York 1985, 767–760. KURT RUH, Geschichte der abendländischen Mystik, III: Die Mystik des deutschen Predigerordens und ihre Grundlegung durch die Hochscholastik, München 1996, 33–44. KURT FLASCH, Das philosophische Denken im Mittelalter: Von Augustin zu Machiavelli, Zweite, revidierte und erweiterte Auflage, Stuttgart 2000, 286–292. DERS., Meister Eckhart: Philosoph des Christentums, München 2010, 175–182. FRANÇOISE HUDRY, Le Liber XXIV Philosophorum et le Liber de Causis dans les manuscrits, in: Archives d’Histoire Doctrinale Littéraire du Moyen Âge 59 (1992) 63–88. DERS., Le Liber viginti quattuor philosophorum et la génération en Dieu, in: Hermetism from Late Antiquity to Humanism, atti del convegno internazionale de studi, Napoli, 20–24 novembre 2001 = La tradizione hermetica dal mondo tardo-antico all’umanesimo (Instrumenta Patristica Mediaevalia 40), hg. von Paolo Lucentini, Ilaria Parri u. Vittoria Perrone Compagni, Turnhout 2003, 81–97. DERS., Le livre des vingt-quatre philosophes. Résurgence d’un texte du IV<sup>e</sup> siècle (Histoire des Doctrines de l’Antiquité Classique 39), Paris 2009. ZÉNON KALUZA, *Liber viginti quattuor philosophorum* [= Rezension der Ausgabe von Françoise Hudry], in: Mittellateinisches Jahrbuch 35/1 (2000), 161–166. DERS., Comme une branche d’amandier en fleurs, Dieu dans le *Liber viginti quattuor philosophorum*, in: Hermetism from Late Antiquity to Humanism, 99–126. ILARIA PARRI, Note sul »Libro dei ventiquattro filosofi«, in: Ob rogatum meorum sociorum. Studi in memoria di Lorenzo Pozzi, hg. von Stefano Caroti u. Roberto Pinzani, Mailand 2000, 155–170. ALAIN DE LIBERA, Livre des XXIV philosophes, in: Dictionnaire du Moyen Âge, hg. von Claude Gauvard, Alain de Libera u. Michel Zynk, Paris 2002, 838. ULRICH BEUTTLER, Gott und Raum: Theologie der Weltgegenwart Gottes (Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie 127), Göttingen 2010, 127–137.
- 3 *Expositio Sancti Evangelii secundum Iohannem*, n. 2, in: MEISTER ECKHART, *Die lateinischen Werke* [LW], Bd. III, hg. u. übersetzt von Karl Christ, Bruno Decker, Josef Koch, Heribert Fischer, Loris Sturlese u. Albert Zimmermann, Stuttgart 1994, S. 4, Z. 4–9: »In cuius verbi expositione et aliorum quae sequuntur, intentio est auctoris, sicut et in omnibus suis editionibus, ea quae sacra asserit fides christiana et utriusque testamenti

Denn auch Augustin habe im zehnten Buch seines Gottesstaates den Ausspruch eines Platonikers überliefert, man sollte den Prolog des Johannesevangeliums »mit goldenen Lettern niederschreiben und an weit-hin sichtbaren Orten aufstellen«.<sup>4</sup>

Es gehört somit zur vollkommenen Daseinsweise eines »gesunden freien Geistes« (*sanus liber intellectus*), unermüdlich alles zu durchforschen und auf seinen obersten göttlichen Einheitsgrund hin zu durchdenken; daran lässt auch Nikolaus von Kues in keiner seiner Schriften einen Zweifel. Um dies zu untermauern, führt er gleichermaßen und in großer Zahl heidnische wie auch christliche Denker als Zeugen an.

»Darum sagen wir«, so Nikolaus, »dass der gesunde und freie Geist das Wahre, das er in unstillbarem Streben, alles durchforschend, zu erreichen verlangt, in liebender Umar-mung ergreift und erkennt; und wir zweifeln nicht, dass das wirklich Wahre jenes ist, dem kein gesunder Geist widersprechen kann«.<sup>5</sup>

Ebenso wenig lässt Cusanus einen Zweifel daran, dass sich hinter dieser Suche nach dem »Größten, über das hinaus größeres nicht sein kann«,<sup>6</sup> der eine Gott verbirgt. Denn »es koinzidiert die Einheit, die auch die Seiendheit ist, mit der Größe«.<sup>7</sup>

---

scriptura, exponere per rationes naturales philosophorum. 'Invisibilia enim dei a creatura mundi per ea, quae facta sunt, intellecta conspiciuntur: sempiterna quoque virtus eius', »id est filius, 'et divinitas', »id est spiritus sanctus« ut ait Glossa, Rom 1.«

- 4 Ebd., S. 4, Z. 9–13: »Et Augustinus l. VII Confessionum dicit se in libris Platonis legisse *in principio erat verbum* et magnam partem huius primi capituli Iohannis. Et De civitate dei l. X narrat de quodam Platónico, qui dicebat principium huius capituli usque ibi: 'fuit homo missus a deo'; »aureis litteris conscribendum et« »in locis eminentissimis proponendum.« Vgl. AUGUSTINUS, *Confessiones*, VII, 9, 13; vgl. ed. Lucas Verheijen (Corpus christianorum, Series Latina 27), Turnhout 1981 und *De Trinitate* X, 29; vgl. eds. William J. Mountain und Franciscus Glorie (Corpus christianorum, Series Latina 50), Turnhout 1968.
- 5 *De docta ign.* I, 1: h I, S. 5, Z. 10–14 [N. 2]: »Quam ob rem sanum liberum intellectum verum, quod insatiabiliter indito discursu cuncta perlustrando attingere cupit, apprehensum amoroso amplexu cognoscere dicimus non dubitantes verissimum illud esse, cui omnis sana mens nequit dissentire.« (Die deutsche Übersetzung zu Cusanus folgt, sofern nicht anders angegeben, den Übersetzungen der *editio minor*.)
- 6 *De docta ign.* I, 2: h I, S. 7, Z. 4–5 [N. 5]: »Maximum autem hoc dico, quo nihil maius esse potest.«
- 7 Ebd., Z. 5–15: »Coincidit itaque maximitati unitas, quae est et entitas; quod si ipsa talis unitas ab omni respectu et contractione universaliter est absoluta, nihil sibi opponi manifestum est, cum sit maximitas absoluta. Maximum itaque absolutum unum est, quod est omnia; in quo omnia, quia maximum. Et quoniam nihil sibi opponitur, secum simul coincidit minimum; quare et in omnibus; et quia absolutum, tunc est actu omne possibile esse, nihil a rebus contrahens, a quo omnia. Hoc maximum, quod et Deus omnium

Auch Meister Eckhart nennt zu Beginn seiner lateinischen Predigt 29 *Deus Unus est* – unter Rückgriff auf die anselmische *melius*-Formel – Gott »das Wesen, im Vergleich, zu dem nichts Besseres erdacht werden kann.«<sup>8</sup> Die Präferenz für die *melius*-Formel, die bei Eckhart im Allgemeinen gleichwertig neben der *maius*-Formel steht, verdankt sich an dieser Stelle den weiteren Autoritäten: Augustinus, der im ersten Buch seiner Schrift *De doctrina christiana* schreibt: »den höchsten Gott denkt man sich als etwas, im Vergleich zu dem es nichts Besseres und Erhabeneres gibt«; Bernhard von Clairvaux, der sich im fünften Buch von *De consideratione* gleichfalls auf die anselmische *melius*-Formel beruft; und schließlich Seneca, der auf die Frage, was Gott ist, auch schon geantwortet habe: »Das Ganze, was du siehst, und das Ganze, was du nicht siehst. So wird ihm seine Größe zuerkannt, dass nichts Größeres erdacht werden kann.«<sup>9</sup>

Eine Steigerung der *melius*-Formel findet sich in der deutschen Predigt 100 *Et quaerebat videre Iesum, quis esset*, wenn Eckhart sagt:

»Nun spricht Augustinus: Was ist Gott? Gott ist etwas, das man nicht besser denken kann; und ich sage: Gott ist besser als man denken kann, und ich meine: Gott ist etwas, ich weiß nicht was, ich weiß wirklich nicht was.«<sup>10</sup>

---

nationum fide indubie creditur, primo libello supra humanam rationem incomprehensibiliter inquirere eo duce, qui solus lucem inhabitat inaccessibilem, laborabo.«

- 8 *Sermo XXIX*: n. 295, in: LW IV, hg. von Ernst Benz, Bruno Decker u. Josef Koch, Stuttgart 1956, S. 263, Z. 5: »*Deus*. Anselmus: deus est, quo nihil melius excogitari potest.« Vgl. ANSELMUS, *Proslogion* c. 2, vgl. *Proslogion*. Untersuchungen, lateinisch-deutsche Ausgabe, hg. von Franciscus Salesius Schmitt, Stuttgart-Bad Cannstatt 1962.
- 9 Ebd., Z. 5–12: »Augustinus I *De doctrina christiana* c. 11: »deorum deus cogitatur ut aliquid, quo nihil sit melius atque sublimius«. [...] Bernardus V *De consideratione*: »quid est deus? Quo melius nihil cogitari potest«. Seneca in prologo *Questionum naturalium*: »quid est deus? quod vides totum et quod non vides totum. Sic magnitudo sua illi redditur quod nihil maius excogitari potest.« Vgl. AUGUSTINUS, *De doctrina christiana* I, c. 7, n. 7; vgl. eds. Klaus-Detlef Daur und Joseph Martin (*Corpus christianorum*, Series Latina 32), Turnhout 1962; BERNHARDUS CLAREVALLENSIS, *De consideratione* V, c. 7, n. 15, vgl. *Opera* III, hg. von Jean Leclercq und Henri M. Rochais, Rom 1963; SENECA, *Quaestiones naturales* I, pref. 13 vgl. *Naturalium questionum libri*, hg. von Harry M. Hine (*Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana*), Stuttgart 1996. Vgl. auch den *Liber viginti quattuor philosophorum*, prop. V (wie Anm. 2): »Deus est quo nihil melius excogitari potest.«
- 10 Predigt 100, in: DW IV/1, hg. von Georg Steer, Stuttgart 2003, S. 276, Z. 47–49: »Nū sprichet sant Augustinus: waz ist got? Er ist etwaz, daz man niht bezzers gedenken enmac. Und ich spriche: got ist bezzer, dan man gedenken kan, und spriche: got ist etwaz, ich enweiz waz, ich enweiz wærlīche waz.«

Hier schlägt die kataphatische Dynamik in eine apophatische Lesart um, die Eckhart wiederum in ein Meisterzitat kleidet: »Ein anderer Meister spricht: wer das von Gott bekennet, dass er unbekannt ist, der bekennt Gott.«<sup>11</sup>

Mit gleicher Stoßrichtung stellt auch Nikolaus zu Beginn des 24. Kapitels des ersten Buches von *De docta ignorantia* fest, dass dem Größten eigentlich kein Name angemessen ist, da es das schlechthin Größte ist. Denn während alle Namen aufgrund einer besonderen Eigentümlichkeit der Vernunft nach Art der Unterscheidung des einen vom anderen vergeben werden, so kann es dort, wo alles eines ist, keinen besonderen Namen geben.<sup>12</sup>

Es stellt sich also ein Problem: zwischen der Denknötwendigkeit Gottes einerseits, die zur Natur unseres Denkens, unserer Vernunft gehört – nicht als etwas Ausgedachtes, sondern als etwas Aufgefundenes und für den rechten Gebrauch der Vernunft Konstitutives – und der offenkundigen Schwierigkeit, einen angemessenen Gottesgedanken zu fassen. Wie kann Gott gedacht werden, wenn er unbekannt ist? Welcher Gedanke ist überhaupt in der Lage, Gott zu fassen? Diese Frage bildet gleichermaßen den *basso continuo* im Denken des Nikolaus von Kues wie auch Meister Eckharts. Denken und Gedanke sehen hierbei in einem offenkundigen Wechselverhältnis. Wie bei Eckhart so geht es auch bei Nikolaus um die angemessene Erkenntnis- und Redeweise über Gott im Spannungsfeld von affirmativer und negativer Theologie. Und doch beschreiten beide Theologen sehr unterschiedliche Denkwege, die als zwei Artikulationsweisen der einen Grundfrage verstanden werden können.

## 2. *docta ignorantia*: im Spannungsfeld von Kataphatik und Apophatik

Von der angemessenen Erkenntnis- und Redeweise über Gott im Spannungsfeld von affirmativer und negativer Theologie handeln die Kapitel 24 bis 26 von *De docta ignorantia*, mit denen Cusanus das erste Buch

---

11 Ebd., S. 275, Z. 1–2: »Ein ander meister spricht: swer daz von gote bekennet, daz er unbekant ist, der bekennet got.«

12 *De docta ign.* 24: h I, S. 48, Z. 10–12 [N. 74]: »Omnia enim nomina ex quadam singularitate rationis, per quam discretio fit unius ab alio, imposita sunt. Ubi vero omnia sunt unum, nullum nomen proprium esse potest.«

dieser Schrift beschließt. Auch Cusanus erwähnt sich Hermes Trismegistus als seinen ersten Gewährsmann: Da Gott die Gesamtheit der Dinge ist, so gibt es keinen ihm eigenen Namen, da Gott ansonsten mit jeglichem Namen benannt werden müsse – oder alles mit seinem Namen. Denn er umgreift in seiner Einfachheit (*simplicitas*) die Gesamtheit der Dinge (*universitas rerum*).<sup>13</sup> Einfachheit, *simplicitas* – das allerdings ist ein eminenten Gottesname!

Anscheinend unvermittelt kommt Cusanus sodann jedoch auf den eigentlichen Gottesnamen zu sprechen, auf das für uns unaussprechliche Tetragrammaton, ein Name, der Gott nicht zukommt gemäß irgendeiner Beziehung zu den Geschöpfen, sondern gemäß seinem eigenen Wesen. In einer dezidierten Folge gibt Nikolaus die folgenden Deutungen: *unus et omnia* (einer und alles), *omnia uniter* (alles in eins/alles auf eine Weise), schließlich *unitas*, die Einheit selbst. Das finale Argument entnimmt er dem Beginn der Gebotstafel: »Höre Israel: Dein Gott ist einer.«<sup>14</sup>

Also doch ein Gottesname, der Gott in Gedanken zu fassen imstande ist? Keinesfalls jedoch in der Weise, wie wir sonst Einheit benennen oder verstehen. Denn wie Gott alle Einsicht des Verstands (*intellectus*) übersteigt, so erst recht jeden Namen. Denn die Namen werden durch eine Bewegung der Vernunft (*ratio*), die weit geringer ist als der Verstand (*intellectus*), den Dingen beigelegt, um diese voneinander zu unterscheiden.

Ich gebrauche hier und im Folgenden noch die ursprüngliche mittelalterliche Terminologie von *ratio* und *intellectus*. Erst bei Christian Wolff und wirkmächtig dann vor allem bei Immanuel Kant kommt es zu einer faktischen Umkehrung im Verhältnis von »Vernunft« und »Verstand«.

13 Vgl. ebd., Z. 13–16 [N. 75]: »Unde recte ait Hermes Trismegistus: ›Quoniam Deus est universitas rerum, tunc nullum nomen proprium est eius, quoniam aut necesse esset omni nomine Deum aut omnia eius nomine nuncupari, cum ipse in sua simplicitate complicitet omnium rerum universitatem.‹ – Vgl. HERMES TRISMEGISTUS, *Asclepius* XX, vgl. *Corpus Hermeticum*, Bd. 2, Traités I–XII, *Asclepius*, hg. von Arthur Darby Nock, Lateinisch/Griechisch-französisch, Paris <sup>2</sup>1960.

14 Ebd., S. 48, Z. 17–S. 49, Z. 2: »Unde secundum ipsum proprium nomen – quod ineffabile per nos dicitur et tetragrammaton sive quattuor litterarum est et ex eo proprium, quia non convenit Deo secundum aliquam habitudinem ad creaturas, sed secundum essentiam propriam – interpretari debet ‘unus et omnia’ sive ‘omnia uniter’, quod melius est. Et ita nos repperimus superius unitatem maximam, quae idem est quod omnia uniter; immo adhuc videtur nomen propinquius et convenientius ‘unitas’ quam ‘omnia uniter’. Et propter hoc dicit propheta, quomodo ›in illa die erit Deus unus et nomen eius unum.‹ Et alibi: ›Audi Israel (id est Deum per intellectum videns), quoniam Deus tuus unus est.‹

Die Vernunft, als *ratio* die spezifische Form der menschlichen Vernünftigkeit (ist doch der Mensch seinem Wesen nach *animal rationale*) tritt nunmehr an die Stelle des Verstandes, der als *intellectus* ursprünglich für die höchste Form der Vernunfttätigkeit des *nous* stand, die an die Grenzen menschlicher Vernunfttätigkeit, wenn nicht gar über diese hinausführt.<sup>15</sup>

Die Namen werden also durch eine Bewegung der Vernunft (*ratio*), die weit geringer ist als der Verstand (*intellectus*), den Dingen in diskretiver Absicht beigelegt. »Da nun aber«, so Nikolaus, »die Vernunft das Widersprechende nicht zu übersteigen vermag, so gibt es keinen Namen, zu dem nicht gemäß der Bewegung der Vernunft ein anderer in Gegensatz treten könnte.«<sup>16</sup> Damit aber tritt auf der Ebene der Vernunft die Vielheit oder Menge der Einheit entgegen. Ein auf diese disjunktive Weise gewonnener Einheitsbegriff kommt Gott nicht zu, »sondern nur eine Einheit, zu der weder die Andersheit noch die Vielheit noch die Menge einen Gegensatz bilden. Das ist der größte Name, der alles in der Einfachheit seiner Einheit umgreift«. Doch ein solcher Name geht nicht nur über die Vernunfteinsicht, sondern auch über die Verstandeseinsicht hinaus. Er ist folglich unaussprechlich: ein *nomen ineffabile*.<sup>17</sup> Auch wenn es in der belehrten Unwissenheit den Anschein hat, als ob Einheit (*unitas*) dem Namen des Größten ziemlich nahe käme, so bleibt er doch vom wahren Namen des Größten, der das Größte selbst ist, unendlich weit entfernt.<sup>18</sup>

15 Vgl. den Artikel »Vernunft/Verstand«, in: Historisches Wörterbuch der Philosophie, Vol. 11, Basel 2001, 748–863, insbesondere 780–786, 820–830 und 833–838. Bereits Schopenhauer polemisiert gegen den verkehrten Gebrauch beider Termini durch zeitgenössische Philosophieprofessoren, welche die überlieferte Wortbedeutung von Vernunft und Verstand vermengt hätten (vgl. Die Welt als Wille und Vorstellung II, 6, siehe ARTHUR SCHOPENHAUER, Arthur Schopenhauers Werke in fünf Bänden, nach der Ausg. letzter Hand hg. von Ludger Lütkehaus, Neuedition, Zürich 1988). Der ursprüngliche Wortgebrauch zeigt sich gerade auch dort, wo sich Eckhart in seiner Bestimmung des *homo nobilis* bzw. des *edlen menschen* gegen die »klassische« Bestimmung des Menschen als *animal rationale* wendet, die er mit Aristoteles in Zusammenhang bringt. Siehe Predigt 15, in: DW I, S. 249, Z. 1–S. 250, Z. 4–10. Vgl. hierzu ANDREAS SPEER, Zwischen Erfurt und Paris: Eckharts Projekt im Kontext (Mit einer Bibelauslegung zu Sap. 7–10 und Joh. 1, 11–13), in: Meister Eckhart in Erfurt, hg. von Andreas Speer u. Lydia Wegener (Miscellanea Mediaevalia 32), Berlin/New York 2005, 3–33, bes. 17f.

16 *De docta ign.* I, 24: h I, S. 49, Z. 7–9 [N. 76]: »Quoniam autem ratio contradictoria transilire nequit, hinc non est nomen, cui aliud non opponatur secundum motum rationis.«

17 Ebd., Z. 10–13: »Hinc unitas Deo non convenit, sed unitas, cui non opponitur aut alteritas aut pluralitas aut multitudo. Hoc est nomen maximum omnia in sua simplicitate unitatis complicans, istud est nomen ineffabile et super omnem intellectum.«

18 Ebd., Z. 23–26 [N. 77]: »Quare in docta ignorantia attingimus: Licet 'unitas' videatur

Daraus folgt, dass alle affirmativen Benennungen, die wir Gott beilegen, ihm nur in unendlich verminderter Bedeutung zukommen. Denn diese Bezeichnungen werden ihm beigelegt aufgrund von Eigenschaften, die sich in den Geschöpfen finden, und können auf ihn somit nur in einem völlig abgeschwächten Sinn zutreffen, sofern sie in Bezug zu den Geschöpfen ausgesagt werden. Deshalb sind positive Benennungen ohne Inhalt.<sup>19</sup> »Aussagen der affirmativen Theologie über Gott«, so folgert Cusanus, »gründen demnach in Gottes Bezug zu den Geschöpfen«. »Das gilt auch für die hochheiligen Namen, die sich bei den Hebräern und Chaldäern finden, und in denen tiefste Geheimnisse der Gotteserkenntnis verborgen liegen.«<sup>20</sup> Dieser negative Vorbehalt gilt mithin für alle positiven Bezeichnungen, sogar für den Namen der Trinität und die Namen der göttlichen Personen des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes. Auch diese, so Nikolaus, seien Gott nach seinem Bezug zu den Geschöpfen beigelegt.<sup>21</sup>

Nicht ohne Grund beruft Cusanus sich hier explizit auf Dionysius Areopagita.<sup>22</sup> Als weiterer namentlich genannter Gewährsmann dient ihm Maimonides<sup>23</sup> – und damit kommt Meister Eckhart ins Spiel, auch

---

propinquius nomen maximi, tamen adhuc a vero nomine maximi, quod est ipsum maximum, distat per infinitum.«

- 19 Ebd., S. 49, Z. 27–S. 50, Z. 2 [N. 78]: »Est itaque ex hoc manifestum nomina affirmativa, quae Deo attribuimus, per infinitum diminute sibi convenire; nam talia secundum aliquid, quod in creaturis reperitur, sibi attribuuntur.«
- 20 Ebd., S. 51, Z. 19–22 [N. 82]: »Quare quidquid per theologiam affirmationis de Deo dicitur, in respectu creaturarum fundatur, etiam quoad illa sanctissima nomina, in quibus maxima latent mysteria cognitionis divinae, quae apud Hebraeos et Chaldaeos habentur.«
- 21 Ebd., S. 50, Z. 26–28 [N. 80]: »Et intantum hoc est verum de affirmativis omnibus, quod etiam nomen Trinitatis et personarum, scilicet Patris et Filii et Spiritus sancti, in habitudine creaturarum sibi imponuntur.«
- 22 Vgl. ebd., S. 50, Z. 4–5 [N. 78]: »Cum igitur deo nihil tale particulare, discretum, habens oppositum sibi nisi diminutissime convenire possit, hinc affirmationes sunt incompactae, ut ait Dionysius«. Vgl. DIONYSIUS AREOPAGITA, *De cael. hier.*, II, 3 (*Dionysiaca*, II, 759), vgl. *Dionysiaca I/II*. Recueil donnant l'ensemble des traductions latines des ouvrages attribués au Denys de l'Aréopage et synopse marquant la valeur de citations presque innombrables allant seules depuis trop longtemps remises enfin dans leur contexte au moyen d'une nomenclature, hg. von Philippe Chevallier, Brügge/Paris 1937/1952.
- 23 Vgl. Anm. 20. Die Herausgeber der *editio minor* verweisen in ihrer Anmerkung zu N. 82 (S. 125) auf ein Maimonideszitat bei Meister Eckhart, *Expositio libri Exodi*, n. 19: LW II, S. 25, Z. 3 ff. und nn. 146f.: LW II, S. 131 ff.; diese Schrift hatte Cusanus wahrscheinlich vorgelegen.

wenn der Codex Cusanus zeitlich nach der Entstehung von *De docta ignorantia* zu datieren ist. Jedoch zeigt die grundlegende Untersuchung von Herbert Wackerzapp überzeugende Parallelen auf, dass Cusanus schon um diese Zeit auf Eckhart gestoßen war, und dies nicht zuletzt im Zusammenhang mit Moses Maimonides.<sup>24</sup>

Insbesondere die Auslegung des Bibelverses *Non assumes nomen dei tui in vanum* – »Du sollst den Namen deines Gottes nicht unnütz gebrauchen« (Ex 20,7) aus dem Exodus-Kommentar bietet Eckhart die Gelegenheit, die Problematik der Gottesrede auf vielgestaltige Weise zu behandeln. Hierbei greift er ausführlich auf Maimonides zurück. Dieser meine, so Eckhart,

»dass alle positiven Aussagen über Gott nur im uneigentlichen Sinne gelten, da sie nichts Positives in Gott bezeichnen. Über ein Ding positive Aussagen machen, die nichts Positives in ihm bezeichnen, ist jedoch durchaus unpassend, uneigentlich und mit der Wahrheit unvereinbar. Die Eigenschaften, die man von Gott positiv aussagt, sind zwar bei uns Vollkommenheiten, in Gott sind sie es aber nicht mehr als ihr Gegenteil.«<sup>25</sup>

Als Beispiele führt Eckhart selbst so gegensätzliche Begriffspaare wie Zorn und Hass oder Milde und Barmherzigkeit an. Beide bezeichnen nichts Positives in Gott und sind nichts in ihm; das gilt selbst für die bei uns positiven Eigenschaften Barmherzigkeit und Milde.<sup>26</sup>

Gleichwohl bedeutet dies nicht, so Eckhart dieses Mal unter Berufung auf den *Liber de causis*, dass Gott unbeschreiblich (*innarrabilis*) genannt werde, vielmehr »höher und erhabener als alle Beschreibung« (*superior narratione*). Und doch ist Gott – so heißt es im »Buch der 24 Philosophen« – das, was wegen seiner Herausragendheit (*excellencia*) Worte nicht bezeichnen und wegen seiner Unvergleichlichkeit (*dissimilitudo*) der Geist nicht erkennen kann. Denn die erste Ursache, so noch einmal der *Liber de causis*, ist über jedem Namen.<sup>27</sup>

---

24 HERBERT WACKERZAPP, Der Einfluss Meister Eckharts auf die ersten Schriften des Nikolaus von Kues (wie Anm. 2) 34–37.

25 *Expositio Libri Exodi*, n. 44, in: LW II, hg. u. übersetzt von Heribert Fischer, Josef Koch u. Konrad Weiss, Stuttgart 1992, S. 48, Z. 8–13: »Vult enim quod omnia, quae dicuntur positive de deo, improprie dicuntur, cum nihil ponant in deo. Nihil autem ponere in aliquo et tamen dici positive de illo utique incompositum est, improprium et dissonum veritati. Unde omnia positive dicta de deo, quamvis sint perfectiones in nobis, in deo tamen non plus sunt nec perfectiores sunt quam horum opposita.«

26 Vgl. ebd., S. 48, Z. 13–S. 49, Z. 5.

27 Ebd., n. 35, S. 41, Z. 6–12: »Quantum ad primum primo accipiatur quod in De causis dicit sexta propositio: »causa prima superior est omni narratione«; et ibidem vicesima-

3. *vernünflichkeit*: im Innersten des Tempels

Diese Spannung zwischen dem Streben nach Gotteserkenntnis und der Schwierigkeit, wenn nicht der Unmöglichkeit, einen angemessenen Gottesgedanken zu fassen, inszeniert Eckhart in der eingangs zitierte deutschen Predigt 9 *Quasi stella matutina* als eine Disputation zwischen großen, groben und kleinen Meistern, wobei sich nicht nur die Letzteren irren können, sondern auch die Ersteren.<sup>28</sup> In dieser Debatte geht es darum, wie die eingangs angeführten Meisterzitate aus dem ›Buch der 24 Philosophen‹ verdeutlichen, dass Gott als das gedacht werden müsse, was sowohl in allen Kreaturen ist und diesen ihr Sein verleiht, gleichzeitig aber als der Ursprung, der das Sein verleiht, über dem Sein steht. Dies kann weder gedacht werden nach Art einer kategorialen Besonderung oder selbst der Eminenz. Denn »Gott ist weder dies noch das«. »Wer da glaubt, dass er Gott erkannt habe, und dabei irgendetwas erkennen würde, der« – so Eckhart – »erkennte Gott nicht.«<sup>29</sup> Dies gilt auch von den beiden biblischen *nomina propria* Sein und Gut. »Gott« – so Eckhart – »ist weder Sein noch Gutheit. Gutheit haftet am Sein und reicht nicht weiter als das Sein; denn, gäbe es kein Sein, so gäbe es keine Gutheit. Gott ist nicht gut noch besser noch allerbest. Wer da sagte, Gott ist gut, der täte ebenso unrecht, wie wenn er die Sonne schwarz nennen würde.«<sup>30</sup> Doch das be-

secunda: ›causa prima est super omne nomen‹. Rursus in Libro XXIV philosophorum dicitur: ›deus est, quod solum voces non significant propter excellentiam nec mentes intelligunt propter dissimilitudinem‹. Notandum autem quod in De causis dicitur deus non innarrabilis, sed ›superior narratione‹. Vgl. *Liber de causis*, prop. 5 und 21 (vgl. *Anonymus. Liber de causis*. Das Buch von den Ursachen, hg. von Andreas Schönfeld (PhB 553), Hamburg 2004); *Liber XXIV philosophorum*, prop. 16 (vgl. Anm. 2).

28 Predigt 9, in: DW I, S. 143, Z. 5: »Des enist niht, und dâ hânt grôze meister an geirret«; S. 145, Z. 7–8: »Grobe meister sprechent, got sî ein lûter wesen«; S. 147, Z. 3–4: »Kleine meister lesent in der schuole, daz alliu wesen sîn geteilet in zehen wîse, und die selben sprechent sie gote zemâle abe«. Zu dieser Unterscheidung bei Eckhart siehe ROLF SCHÖNBERGER, Wer sind ›grobe liute‹? Eckharts Reflexion des Verstehens, in: Meister Eckhart: Lebensstationen – Redesituationen, hg. von Klaus Jacobi (Quellen und Forschungen zur Geschichte des Dominikanerordns, Neue Folge, Band 7), Berlin 1997, 239–259; siehe in diesem Band auch den Beitrag von WOUTER GORIS, Eckharts Entwurf des *Opus tripartitum* und seine Adressaten, 379–391.

29 Predigt 9, in: DW I, S. 146, Z. 2–4: »Got enist weder diz noch daz. Und sprichet ein meister: swer dâ wænet, daz er got bekant habe, und bekante er iht, sô enbekante er got niht.«

30 Ebd., S. 148, Z. 3–7: »Got enist niht wesen noch güete. Güete klebet an wesene und enist niht breiter dan wesen; wan enwære niht wesen, sô enwære niht güete, und wesen

deutet nicht, dass Gott das Sein abzusprechen ist. »Wenn ich aber gesagt habe« – so Eckhart – »Gott sei kein Sein und sei über dem Sein, so habe ich ihm damit nicht das Sein abgesprochen, vielmehr habe ich es in ihm erhöht.«<sup>31</sup> Nicht also, weil Gott der Eigenschaften ermangelte, die wir kategorial präzisieren, sondern weil er diese und alles in ununterschiedener Weise in sich enthält, lassen sich die Kategorien nicht auf Gott anwenden.

Das gilt – wir lasen es bereits – im eminenten Sinn auch mit Bezug auf das Sein:

»Wenn wir also Gott in seinem Sein nehmen, so nehmen wir ihn in seinem Vorhof, denn das Sein ist sein Vorhof, in dem er wohnt. Wo ist er denn aber in seinem Tempel, in dem er als heilig glänzt? Vernünftigkeit ist der Tempel Gottes.«<sup>32</sup>

Dieses Bild vom Tempel und dem Vorhof, mit dem Eckhart den zweiten Teil seiner Morgenstern-Predigt einleitet, weist zugleich den Weg, wie er den gordischen Knoten des Gelehrtenstreites zu lösen gedenkt. *Vernünftigkeit* – lateinisch *intellectus* – steht für den Tempel, für das Innerste des Heiligtums, in dem Gott selbst anwesend ist, in dem wir ihm uns nicht durch äußere Zeichen und Opfer nähern wie im Vorhof des Tempels, sondern in dem Gott selbst anwesend ist, so wie er ist. Tempel ist daher die *vernünftigkeit*, in der Gott sich selbst erkennt – über allem Sein und Gutsein. In gleicher Weise ist es auch im Gefüge der Seelenvermögen des Menschen der Intellekt, der sich Gott eint. Denn auch Gott ist »eine Vernunft, die da lebt im Erkennen einzig ihrer selbst, nur in sich selbst verharrend dort, wo ihn niemand berührt hat; denn da ist er allein in seiner Stille«. »Gott« – so Eckhart – »erkennt im Erkennen seiner selbst sich selbst in sich selbst.«<sup>33</sup>

---

ist noch lüterer dan güete. Got enist guot noch bezzet noch allerbeste. Wer dâ spräche, daz got guot wære, der tæte im als unrehte, als ob er die sunnen swarz hieze.«

31 Ebd., S. 146, Z. 4–6: »Daz ich aber gesprochen hân, got ensî niht ein wesen und sî über wesene, hie mite enhân ich im niht wesen abegesprochen, mêr: ich hân ez in im gehehet.«

32 Ebd., S. 150, Z. 1–3: »Als wir got nemen in dem wesene, sô nemen wir in in sînem vorbürge, wan wesen ist sîn vorbürge, dâ er inne wonet. Wâ ist er denne in sînem tempel, dâ er heilic inne schînet? Vernünfticheit ist der tempel gotes.«

33 Ebd., Z. 5–7: »got ist ein vernünfticheit, diu dâ lebet in sîn aleines bekantnisse, in im selber aleine blîbende, dâ in nie niht engeruorte, wan er aleine dâ ist in sîner stilheit. Got in sîn selbes bekantnisse bekennet sich selben in im selben.« Siehe hierzu den Kommentar von Niklaus Largier zu Predigt 9, in dem er mit Recht auch auf die erste *Quaestio Parisienis* und die Pariser Debatte hinweist. Vgl. Meister Eckhart, Werke I.

Daher ist es auch für den Menschen die *vernünftlichkeit* und nicht der Wille, die uns zur Einheit mit Gott führt. Denn »die Seele, die Gott liebt, nimmt ihn unter der Hülle der Gutheit«. »Vernünftigkeit aber zieht Gott die Hülle der Gutheit ab und nimmt ihn bloß, wo er entkleidet ist von Gutheit und von Sein und von allen Namen«. <sup>34</sup> Aus diesem Grunde soll ich auch niemals begehren, »dass Gott mich selig mache mit seiner Gutheit, denn das vermöchte er gar nicht zu tun. Dadurch allein bin ich selig, dass Gott vernünftig ist und ich dies erkenne.« <sup>35</sup> Um dies zu erkennen, muss das menschliche Erkennen dem göttlichen Erkennen assimiliert werden. Hierzu ist eine Umwendung vonnöten. Denn »je feiner und je geistiger etwas ist, um so kräftiger wirkt es nach innen«. <sup>36</sup>

#### 4. *bî dem worte sîn ein bîwort*: Vereinigung mit dem göttlichen Grund

In diesem Zusammenhang gewinnt der bei Augustinus noch vage Begriff des *abditum mentis* bei Eckhart ein scharfes systematisches Profil. Er wird – in Verbindung mit der augustinischen *imago*-Lehre – zum Schlüssel für die im Vergleich mit der übrigen Kreatur besondere Gottesnähe des Menschen, die ihren Grund in der ursprünglich gegebenen Gottesgegenwart hat, die über die Seelenvermögen hinaus auf einen verborgenen Ursprung der Seelenvermögen verweist: »so auch gibt es etwas gar Heimliches oberhalb des ersten Ausbruchs, in dem Vernunft und Wille ausbrechen«, wie Eckhart in Predigt 7 *Populi eius qui in te est, misereberis* unter Verweis auf Augustinus sagt. <sup>37</sup> Und wie Augustinus identifiziert Eckhart diesen verborgenen Ursprung mit Gott, »der selbst in das

Texte und Übersetzungen von Josef Quint herausgegeben und kommentiert von Nikolaus Largier (Bibliothek des Mittelalters, Band 20), Frankfurt a. M. 1993, 844–854.

34 Ebd., S. 150, Z. 1–8: »diu sêle, diu got minnet, diu nimet in under dem velle der güete [...]. Vernünfticheit ziuhet gote daz vel der güete abe und nimet in blöz, dâ er entkleidet ist von güete und von wesene und von allen namen.«

35 Ebd., S. 153, Z. 10–12: »Ich enwil des niemer begern, daz mich got sælic mache mit sîner güete, wan er enmöhte ez niht getuon. Dâ von bin ich aleine sælic, daz got vernünftic ist und ich daz bekenne.«

36 Ebd., S. 157, Z. 8–S. 158, Z. 1: »Ie kleinlicher und ie geistlicher daz dinc ist, ie krefteicher ez înwert wûrket.«

37 Predigt 7, in: DW I, S. 123, Z. 8–11: »Sant Augustînus sprichet: als daz unsprechelich ist, dâ der sun ûzbrichet von dem vater in dem êrsten ûzbruche, alsô ist neizwaz gar heimliches dar enboben dem êrsten ûzbruche, dâ ûzbrechent vernünfticheit und wille.«

Wesen der Seele eingeht« und »im Verborgenen, im Innersten und Höchsten der Seele« bleibt – getreu dem Adagium aus *De vera religione*: »Gehe nicht nach draußen, kehre in dich selbst zurück, im inneren Menschen wohnt die Wahrheit«, »zu der auf keine Weise die gelangen, die sie draußen suchen.«<sup>38</sup>

Gleichwohl – so Eckhart – »ist der Seele kein Ding so unbekannt wie sie sich selbst.«<sup>39</sup> Wir befinden uns in der ersten Predigt *Dum medium silentium tenerent omnia* des berühmten Gottesgeburtzyklus. In der soeben gelesenen Aussage tut sich eine unüberwindbar scheinende Spannung auf zwischen der Seele und ihrem Grund, der sie im eigentlichen Sinne selbst und doch nicht selbst ist. Für Eckhart wird die hier aufscheinende Frage nach der Vereinigung der Seele mit ihrem göttlichen Grund oder genauer: nach der Vergegenwärtigung dieses Grundes, zur Leitfrage, die nicht nur theoretische, sondern auch praktische Bedeutung besitzt, sofern die Rückkehr in diesen Grund zugleich als Vollendung gedacht werden muss. Hier liegt der Schlüssel, wie Eckhart die Einung von Mensch und Gott im Erkennen Gottes denkt.<sup>40</sup>

Gemeinsamer Referenzpunkt ist die augustinische Grundintuition von einem inneren Wissen *in abdito mentis*, das wir nicht durch unsere natürlichen Vermögen erwerben können, sondern das eine seinsmäßige Überformung erforderlich macht<sup>41</sup>. Den Weg zu dieser Erkenntnis, die

---

38 *Expositio Sancti Evangelii secundum Iohannem*, n. 581, in: LW III, S. 508, Z. 11–S. 509, Z. 2: »Septimo ait: *in me* ad denotandum quod deus ipse illabatur essentiae animae. Iterum etiam ipse manet in abditis, intimis et supremis ipsius animae. Augustinus *De vera religione*: »noli foras ire, in te ipsum redi, in interiori homine habitat veritas«, »ad quam nullo modo perveniunt qui eam foris quaerunt.« – Das Adagium ist in dieser Form eine Kompilation aus AUGUSTINUS' *De vera religione* XXXIX, 72 und XLIX, 94; vgl. ed. Klaus-Detlef Daur (*Corpus christianorum, Series Latina* 32), Turnhout 1962, S. 234, Z. 12–13 und S. 249, Z. 17–18. Siehe hierzu auch RODRIGO GUERIZOLI, *Die Verinnerlichung des Göttlichen. Eine Studie über den Gottesgeburtzyklus und die Armutspredigt Meister Eckharts* (Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters 88), Leiden/Boston/Köln 2006, 14–16.

39 Predigt 101, in: DW IV/1, S. 348, Z. 65: »Und dar umbe sô enist der sêle kein dinc als unbekant als si ir selber.«

40 Vgl. WOUTER GORIS, *Die Vergegenwärtigung des Heils. Thomas von Aquin und die Folgezeit*, in: *Ende und Vollendung. Eschatologische Perspektiven im Mittelalter* (*Miscellanea Mediaevalia* 29), hg. von Jan A. Aertsen und Martin Pickavé, Berlin/New York 2002, 417–433, insbesondere 429.

41 Vgl. ANDREAS SPEER, »*Abditum mentis*«, in: *Per perscrutationem philosophicam. Neue Perspektiven der mittelalterlichen Forschung* (*Corpus Philosophorum Teutonicorum Medii Aevi*, Beihefte 4), hg. von Alessandra Beccarisi, Ruedi Imbach u. Pasquale Porro, Hamburg 2008, 447–474.

mit der Wendung nach innen beginnt und in dessen Verlauf der Mensch sich schließlich selbst übersteigt, indem er in die Selbsterkenntnis Gottes eingeht, der allein sich selbst in sich selbst vollkommen erkennt,<sup>42</sup> denkt Eckhart folglich nicht als einen auf die Vervollkommnung der eigenen Erkenntnisvermögen und Erkenntniskräfte basierenden Aufstieg, vielmehr als einen Abstieg in die Demut, als ein Lassen vom Eigenwillen, als ein Lassen von sich selbst, ja letztlich auch von jeglichem Lassen.<sup>43</sup> Wahre Selbsterkenntnis führt mithin über den Selbstverlust, über den Verlust aller Erkenntnis vermittelnden Bilder und Vorstellungen. Denn wahre Selbsterkenntnis ist unmittelbar. Befreit von den Erkenntnisbildern erkennt der Mensch sich so, wie er von Gott erkannt wird, erkennt er schließlich Gott selbst und sich, insofern er Bild Gottes ist. Denn – so Eckhart – wir müssen wissen, »dass die Seele innen ledig und frei ist von allem Vermittelnden und von allen Bildern. Und das ist auch der Grund dafür, dass sich Gott ledig und frei mit ihr ohne Bilder oder Ähnlichkeiten vereinen kann.«<sup>44</sup>

Diese Gotteserkenntnis ist somit weder diskursiv noch reflexiv; sie überschreitet die natürlichen Bedingungen menschlichen Erkennens und geschieht durch einen Akt gnadenhafter Überformung, für den der Mensch sich bereiten soll: nicht durch die Flucht vor den Dingen in eine äußerliche Einsamkeit. Vielmehr muss der Mensch – in Eckharts Worten – »eine innere Einsamkeit lernen, wo und bei wem er auch sei. Er muss lernen, die Dinge zu durchbrechen und seinen Gott darin zu ergreifen und den [ihn] kraftvoll in seiner wesenhaften Weise in sich hineinbilden zu können« – so lesen wir bereits in den *Rede der unterscheidung*.<sup>45</sup>

An die Stelle der ontologischen Rückbindung des Menschen an Gott tritt somit die Teilhabe, ja die Assimilation des Menschen qua *vernünftlichkeit* an das innertrinitarische Geschehen der Geburt des Sohnes

42 Vgl. Predigt 15, in: DW I, S. 252, Z. 2–7.

43 Vgl. *Die rede der unterscheidung* 3, in: DW V, hg. u. übersetzt von Josef Quint (Stuttgart 1963), S. 192, Z. 3–S. 194, Z. 8.

44 Predigt 101, in: DW IV/1, S. 348, Z. 70–S. 349, Z. 72: »Und daz wizzet ouch, daz si innen ledig und vr̄i ist von allem mittel und von allen bilden. Und daz ist ouch diu sache, daz sich got ledicliche mit ir vereinen mac sunder bilde oder gl̄ichnisse.«

45 *Die rede der unterscheidung* 6, in: DW V, S. 207, Z. 5–9: »Diz enmac der mensche niht gelernen mit vlihenne, daz er diu dinc vliuhet und sich an die einœde kêret von üzwendicheit; sunder er muoz ein innerlich einœde lernen, swâ oder bî swem er ist. Er muoz lernen diu dinc durchbrechen und s̄inen got dar inne nemen und den krefticliche in sich kûnnen erbilden in einer wesentlichen wîse.«

innerhalb der Gottheit und ihrer trinitarischen Entfaltung. In Hinblick darauf soll der Mensch – wie Eckhart in seiner Morgenstern-Predigt sagt – ein *bîwort* werden: wie ein Morgenstern »immerzu Gott gegenwärtig und immerzu bei ihm und gleich nahe und erhaben über alle irdischen Dinge und [...] bei dem Worte ein Beiwort«,<sup>46</sup> das heißt assimiliert an das Geschehen, in dem Gott selig ist: die Geburt des Wortes, d. h. die Geburt des Sohnes in ihm. Auf diese Assimilation des Menschen qua *vernünfticheit* an das innertrinitarische Geschehen der Geburt des Sohnes zielt die bisweilen radikal eingesetzte negative Theologie, die Gott das Sein und das Gutsein abspricht, dies jedoch um den eigentlichen Gottesgedanken als Kern einer Einheit von Mensch und Gott freizulegen, die sich der menschlichen Vernunft mitteilt. Am Ende dieser Denkbewegung steht die Kölner Armutspredigt *Beati pauperes spiritu* und die Aufhebung jeglicher Differenz in eine vollständige Akteinheit von Gott und Ich – jenseits von Ort und Grund, von Affirmation und Negation.<sup>47</sup>

##### 5. *venatio sapientiae*: die Notwendigkeit eines absoluten Ursprungs

Der Übergang könnte nicht schwieriger zu machen sein. Hier ist eine Denkbewegung an ihr Ende gekommen, die einer anderen Denkbewegung diametral entgegentreten scheint. Stand am Anfang noch eine gemeinsame Ausgangsintuition etwa mit Bezug auf das Verständnis von Theologie und Philosophie, mit Blick auf die zentrale Stellung der Verstandeserkenntnis (*intellectus*) gegenüber der Vernunftkenntnis (*ratio*) und hinsichtlich der zugrunde liegenden Einheitsmetaphysik, so gehen Eckhart und Cusanus in der Folge methodisch doch sehr unterschiedliche Wege – und dies mit allen Konsequenzen. Während für Eckhart das Modell der Gottesgeburt leitend ist, das im *abditum mentis*, in dem *grunde der sêle*, seinen Ursprung und Ort hat, sucht Cusanus den Gottesgedanken im Modell der Weisheitsjagd einzufangen, die im *apex theoriae*, d. h. in der Spitze der Betrachtung ihre äußerste Denkbemühung

---

46 Predigt 9, in: DW I, S. 156, Z. 11-S. 157, Z. 2: »[Der mensche] sol sîn als ein morgensterne: iemermê gote gegenwertic und iemermê bî und glich nahe und erhaben über alliu irdischiu dinc und bî dem worte sîn ein bîwort.«

47 Zu Predigt 52 (in: DW II, S. 486–506) siehe ANDREAS SPEER, *abditum mentis* (wie Anm. 41) 470–474.

erfährt. Dieses Modell des *apex theoriae* steht in der begrifflichen und konzeptionellen Traditionslinie des *apex mentis*.

Für Cusanus nimmt diese philosophische Jagd ihren Ausgang bei der Kritik an der Reichweite einer transzendentalen Begründung einer ersten Philosophie nach dem Modell des aristotelischen Metaphysikverständnisses, die für ihn in der Immanenz der Vernunftbegriffe verbleibt. (Eckhart hatte mit derselben Zielintention versucht, diese zu transformieren, indem er die Transzendentalbegriffe zu Gottesprädikaten erhob.<sup>48</sup>) Diese Kritik und der damit verbundene Zweifel erwächst aus der Dynamik des Intellekts selbst, der die erforderliche Fundierung nicht in einem formalen Prinzip, wie dem Widerspruchsprinzip, findet, von dem aus nach dem Unendlichen gefragt werden kann, sondern den Fortgang ins Unendliche notwendig erscheinen lässt, sofern nur dort das Quellprinzip der Vernunft aufgefunden werden kann.

Wie wir bereits eingangs lesen konnten, entspringt das Ziel des »belehrten Nichtwissens« (*docta ignorantia*) dem natürlichen Verlangen (*naturale desiderium*) nach der gemäß den Bedingungen der menschlichen Vernunftnatur vollkommensten Daseinsweise und hat folglich ein affirmatives Ziel: die unbezweifelbare Wahrheit zu erkennen, der kein Mensch zu widersprechen vermag, dessen Verstand im Vollbesitz seiner Kräfte ist. Es geht also um die Möglichkeit, nicht um die Unmöglichkeit dieser Wahrheitserkenntnis. Denn der »gesunde freie Verstand« (*sanus liber intellectus*) erkennt das im liebenden Umfangen erfasste Wahre, um derentwillen er alles unermüdlich auf die ihm eigentümliche diskursive Weise durchforscht.<sup>49</sup> Auch die mangelnde Genauigkeit (*praecisio*) der Verbindungen und der Angleichung (*adaptatio congrua*) des Bekannten an Unbekanntes – Ausdruck der Beschränkung der menschlichen Ver-

48 Vgl. hierzu JAN A. AERTSEN, Der ›Systematiker‹ Eckhart, in: Meister Eckhart in Erfurt (wie Anm. 15) 189–230, insbesondere 225–226; siehe ferner DERS., Meister Eckhart: Eine außerordentliche Metaphysik, in: Recherches de Théologie et Philosophie médiévales 41 (1999) 1–20.

49 *De docta ign.* I, 1: h I, S. 5, Z. 3–14 [N. 12]: »Divino munere omnibus in rebus naturale quoddam desiderium inesse conspicimus, ut sint meliori quidem modo, quo hoc cuiusque naturae patitur condicio, atque ad hunc finem operari instrumentaque habere opportuna, quibus iudicium cognatum est conveniens proposito cognoscendi, ne sit frustra appetitus et in amato pondere propriae naturae quietem attingere possit. [...] Quam ob rem sanum liberum intellectum verum, quod insatiabiliter indito discursu cuncta perlustrando attingere cupit, apprehensum amoroso amplexu cognoscere dicimus non dubitantes verissimum illud esse, cui omnis sana mens nequit dissentire.«

nunft (*ratio*) – darf nicht zu dem Schluss verleiten, dass unser Verlangen nach Wissen sinnlos wäre.<sup>50</sup> Gerade die in dem Bewusstsein um die Uneigentlichkeit und Beschränktheit liegende Negativität trägt für Cusanus das Moment einer »aufkeimenden Bejahung« (*praegnans affirmatio*) in sich.<sup>51</sup> Denn alle Fragen und Operationen des menschlichen Geistes setzen eine letzte, absolute Einheit voraus, die nicht in Zweifel gezogen werden kann, da sie schlechthin genau ist.

Das vermutend-entwerfende Erkennen ist somit stets durch einen Vorgriff auf das »präzise« Erkennen geleitet. Dieser Vorgriff zeigt sich nicht zuletzt in dem Streben, zu den ursprünglicheren Prinzipien fortzuschreiten, um schließlich die Schranken des Endlichen zu verlassen und sich der absoluten Einheit selbst zu nähern; diese bleibt jedoch als erstes Prinzip unbegreiflich und unaussagbar.<sup>52</sup>

Cusanus denkt dieses Unendliche etwa im Begriff des »Nicht-Andere« (*non-aliud*) oder der größten Gleichheit (*maxima aequalitas*), »die gegenüber keinem eine andere und verschiedene ist«, und in der der Begriff des absolut Größten, »dem gegenüber es kein Größeres geben kann« mit dem Begriff des absolut Kleinsten, »dem gegenüber ein Kleineres nicht möglich ist«, zusammenfällt.<sup>53</sup>

Diese Begriffe, welche die Logik der Vernunft übersteigen, die »auf dem Wege der Vernunft das Widersprechende nicht in seinem Ursprung zu verbinden vermag«,<sup>54</sup> werden gleichwohl im Denken aufgefunden. Sie

---

50 Ebd. I, 1, S. 6, Z. 9–18 [N. 4]: »Praecisio vero combinationum in rebus corporalibus ac adaptatio congrua noti ad ignotum humanum rationem supergreditur [...]. Si igitur hoc ita est [...] profecto, cum appetitus in nobis frustra non sit, desideramus scire nos ignorare.«

51 Vgl. MARC-AEILKO ARIS, »Praegnans affirmatio«. Gotteserkenntnis als Ästhetik des Nichtsichtbaren bei Nikolaus von Kues, in: Theologische Quartalschrift 181 (2001) 97–111, hier 105.

52 *De coni.* I, 5: h III, N. 18, S. 24, Z. 10–12: »Qui enim absolutam et ipsam tantum concipit unitatem, ineffabilem eam videt. Cuius enim respectu potius unum quam aliud sortiretur nomen?«

53 *De docta ign.* I, 4: h I, S. 10, Z. 10–16 [N. 11]: »Excedit igitur maxima aequalitas, quae a nullo est alia aut diversa, omnem intellectum. Quare maximum absolute cum sit omne id quod esse potest, est penitus in actu. Et sicut non potest esse maius, eadem ratione nec minus, cum sit omne id quod esse potest. Minimum autem est, quo minus esse non potest. Et quoniam maximum est huiusmodi, manifestum est minimum maximum coincidere.«

54 Ebd., S. 11, Z. 12–13 [N. 12]: »Hoc autem omnem nostrum intellectum transcendit, qui nequit contradictoria in suo principio combinare via rationis.«

sind der Ausgangspunkt und zugleich der Gegenstand der Dynamik des menschlichen Geistes, die Nikolaus als Weisheitsjagd (*venatio sapientiae*) beschreibt. Zugleich verweisen sie auf den Einheitsgrund jeder Synthesis, der, obgleich von der Vernunft unerreichbar und durch keinen Vernunftbegriff aussagbar, dennoch als ein unaussprechliches Wort (*verbum ineffabile*) der genaue Name (*praecisum nomen*) aller Dinge ist, wie sie aufgrund der Bewegung der Vernunft unter einen Begriff fallen.<sup>55</sup>

Wie diese zu denken ist, zeigt er exemplarisch zu Beginn seiner gleichnamigen Schrift *De venatione sapientiae*. Gleich zu Beginn formuliert Cusanus das dem Durchforschen der Weisheitsgründe zugrunde liegende Prinzip: *quod impossibile fieri non fit* – das Unmögliche geschieht nicht.<sup>56</sup> Auf diese Weise macht Nikolaus einen Grundsatz der aristotelischen Physik zu einem metaphysischen Prinzip, aus dem er in einem nächsten Schritt den Begriff des *posse fieri* gewinnt. Damit erfährt zugleich der Begriff der Möglichkeit eine Erweiterung, die auf die Notwendigkeit eines absoluten Ursprungs führt (*principium unum absolutum*), welcher dem »Werden-Können« vorangeht und allem, was aus dem Werden-Können hervorgebracht worden ist.<sup>57</sup>

In diesem Zusammenhang muss das geschöpfliche Werden-Können von dem *posse fieri* als Ausdruck der allmächtigen Kraft des Schöpfers unterschieden werden, das – so Cusanus – weit eher als ein Können-Sein, als *possesit* verstanden werden muss. Auf keinem anderen Feld dürfe man Gott suchen als in dem des Können-Seins.<sup>58</sup> Als Zusammenfall von absoluter Wirklichkeit und absoluter Möglichkeit, durch die das, was ist, wirklich sein kann und die dennoch der Wirklichkeit weder voraufgeht noch ihr folgt,<sup>59</sup> spricht Cusanus dem *possesit* den Rang eines biblischen

55 *De mente* 2: h<sup>2</sup>V, N. 67–68, Z. 8–2: »Hinc per omnia vocabula rationis motu imposita ineffabilis non comprehenditur. Unde res, ut sub vocabulo cadit, imago est ineffabilis exempli sui proprii et adaequati. – Unum est igitur verbum ineffabile, quod est praecisum nomen omnium rerum, ut motu rationis sub vocabulo cadunt.«

56 *De ven. sap.* 2: h XII, N. 6, Z. 12–14: »Cum haec sollicitate intra me avida mens quaereret, incidit philosophorum assertio, quam et Aristoteles in Physicorum principio assumit, quae est quod impossibile fieri non fit.« Vgl. ARISTOTELES, *Physik* VIII 9,265a19.

57 Vgl. ebd. 7, N. 16–18.

58 Ebd. 13, N. 34–35, Z. 9–1: »est enim post fieri posse sub omnipotenti potestate creatoris ipsius posse fieri. Nihil igitur omnium, quae sequuntur posse fieri, umquam a posse fieri aliud, quam est absolvitur. Solus deus est possesit, quia est actu quod esse potest. Non est igitur deus quaerendus in alio campo quam possesit.«

59 *De poss.*: h XI/2, N. 6, Z. 5–10: »Cum igitur actualitas sit actu, utique et ipsa potest

Gottesnamens zu. Alles sei in diesem Namen eingefaltet, und so sei er ein, was das menschliche Begreifen angeht, hinreichend angenäherter Name Gottes, ein Name aller und aller einzelnen Namen und zugleich keines einzigen Namen Name.<sup>60</sup> Mehr noch: Cusanus verbindet diesen Namen aller Namen mit dem *nomen proprium* Gottes schlechthin, dem *ego sum qui sum* (Ex 3,14). Denn Gott ist der, der ist; er ist – wie Nikolaus mit Blick auf die Septuaginta sagt – die Seinsheit (*entitas*), d. h. die Form alles Seins (*forma essendi*) oder die Form jeder formbaren Form (*omnis formabilis forma*). Demgegenüber sei das Geschöpf nicht, was es sein kann, und damit sei es nicht schlechthin.<sup>61</sup>

Keinem Geschöpf kommt mithin der Name des *possest* zu, denn dieses kann sein, was es nicht ist. Allein der Ursprung aber kann, weil er das Können-Sein selbst ist, nicht sein, was er nicht ist. Er ist demnach die absolute Notwendigkeit (*absoluta necessitas*), weil er nicht nicht sein kann. Damit wird in Gott das nach Art der *negatio negationis* gedachte Nichtsein zur Notwendigkeit des Seins.<sup>62</sup> Zugleich erreicht unser Denken bei einem Begriff, der wie das Können-Sein das uns Unmögliche begreift, die Genauigkeit (*praecisio*), die er in seinen eigenen Denkopoperationen nicht erreichen kann – und zwar gerade deshalb, weil ein solcher Begriff nicht ein gemeinsames Mittleres ist, durch das wir etwa das Verhältnis von Können und Sein erreichen könnten; denn das Können ist unbegrenzt und unbestimmt, während das Wirklichsein begrenzt und bestimmt ist. Damit verweist ein Begriff wie das *possest* über unser Begreifen hinaus auf das Wissen Gottes, »in dem alles Können wirklich ist, vollkommen und genau.«<sup>63</sup>

---

esse, cum impossibile esse non sit. Nec potest ipsa absoluta possibilitas aliud esse a posse, sicut nec absoluta actualitas aliud ab actu. Nec potest ipsa iam dicta possibilitas prior esse actualitate quemadmodum dicimus aliquam potentiam praecedere actum.«

60 Ebd., N. 14, Z. 7–10: »Omnia in illo utique complicantur, et est dei satis propinquum nomen secundum humanum de eo conceptum. Est enim nomen omnium et singulorum nominum atque nullius pariter.«

61 Ebd., Z. 12–17: »Et alibi: ›Ego sum qui sum.‹ Nam ipse est qui est. [...] Habet autem Graecus: Ego sum entitas, ubi nos: ›Ego sum qui sum.‹ Est enim forma essendi seu forma omnis formabilis formae. Creatura autem, quae non est quod esse potest, non est simpliciter.« Vgl. den Beitrag von EMMANUEL FALQUE, *Le Pouvoir-Est (De Possesse) ou le ›Dieu im-possible‹* (Nicolas de Cues), in: *Archivio di Filosofia* LXXVIII (2010,1), 131–142.

62 Ebd., N. 27, Z. 14–25: »Ideo nulla creatura est possest. Quare omnis creatura potest esse quod non est. Solum principium quia est ipsum possest, non potest esse quod non est. [...] Est igitur absoluta necessitas, cum non possit non esse. [...] Mirabilis deus, in quo non-esse est essendi necessitas.«

63 Ebd., N. 42, Z. 11–18: »Videmus tamen quod apud illum conceptum qui concipit nobis

6. *divinaliter loqui*: Enthüllung des unbekanntes Gottes

Der entgrenzende Selbstüberstieg des Denkens ist für Cusanus in der jeweils gewählten Wortbedeutung (*vis vocabuli*) selbst angelegt und ereignet sich, wenn diese konsequent auf ihre immanenten Bedingungen hin analysiert wird. Diese Analyse nimmt ihren Ausgang von der Definition. Hier liegt nach Cusanus Meinung das besondere Verdienst des Aristoteles. Denn niemand war mehr darauf bedacht, die Wortbedeutung zu erforschen, sah dieser doch in der Definition das Licht des Wissens und der Wissenschaft (*lucem scientiae*).<sup>64</sup> Doch habe Aristoteles die *vis vocabuli* auf das menschliche Wissen beschränkt. Der Jäger aber, so Nikolaus, der nach der göttlichen Weisheit jagt, muss die menschlichen Worte nach ihrer vom Menschen geprägten Bedeutung verneinen, denn sie reichen wie alles Lebendige, dessen Ursache Gott ist, nicht an diesen heran.<sup>65</sup>

Eine solche Jagd nach Weisheit entspringt einem natürlichen Verlangen (*appetitus nostrae naturae inditus*), dem Streben nach Wissen (*scientia*). Ja, eigentlich zielt dieses Streben weiter: nämlich auf das »köstliche Wissen« (*sapida scientia*) der Weisheit.<sup>66</sup> Denn die Suche nach Weisheit lässt uns die Konvergenzen erkennen, die uns die Welt verstehbar machen, und zugleich die Grenzen unserer mutmaßenden, diskursiven, Begriffe schaffenden Rationalität.<sup>67</sup> Hierbei lässt die Suche nach einem schlechthin

impossibile praecisio existit. Sic dicere nos oportet quod noster conceptus non potest proportionem ipsius posse et ipsius esse attingere, cum nullum medium commune habeamus per quod attingamus habitudinem, cum posse sit infinitum et indeterminatum et actus finitus et terminatus, inter quae non cadit medium. Sed videmus illa in deo esse indistincta, et ideo est supra nostrum conceptum.«

64 Vgl. hierzu *De ven. sap.* 33: h XII, N. 98, Z. 1–5: »Nemo attentior fuit Aristotele vim vocabuli perquirere, quasi impositor nominum omnium fuerit peritissimus id quod sciverit in vocabulis ipsius exprimere, et ad illius scientiam pertingere sit perfectionem scibilium adipisci. Ideo in diffinitione, quae est vocabuli explicatio, scientiae lucem affirmavit.«

65 Ebd., N. 98, Z. 7–11: »Et ideo scientia, quae in vi vocabuli solidatur, gratissima est homini quasi suae naturae conformis. Oportet autem venatorem huius divinae sapientiae vocabula humana secundum impositionem hominis de deo negare.«

66 Ebd. prol., N. 1, Z. 18–19: »Sollicitamur appetitu naturae nostrae indito ad non solum scientiam, sed sapientiam seu sapidam scientiam habendum.«

67 Zum Begriff der »Konvergenz«, vgl. ANDREAS SPEER, *Fragile Konvergenz. 3 Essays zu Fragen metaphysischen Denkens* (éditions questions Sonderband 7), Köln 2010, bes. 15–20.

gewissen Prinzip, das nicht negiert und auch nicht noch einmal überstiegen werden kann, Cusanus nicht nur die Grenzen der diskursiven Vernunft (*ratio*) überschreiten, sie erfordert vielmehr eine nochmalige Synthesis des Verstandes (*intellectus*) in einem Erkenntnisprinzip, das als absoluter Begriff nicht nur epistemologisch als Selbstdefinition begriffen, sondern im Durchbrechen der intramentalen Grenze als zugleich notwendig und im höchsten Maße durch sich seiend gedacht werden muss.

Hierzu ist jedoch eine Sprache erforderlich, die, mag auch der Name nicht verschieden sein von irgendeinem Namen, den man nennen mag, dennoch nicht benennt, was unnennbar bleibt.<sup>68</sup> Suchte Cusanus anfangs in *De docta ignorantia* den Weg vor allem über eine an der Methode der negativen Theologie orientierte Semantik, so erfordert die vertiefte Einsicht in die Doppelstruktur des *intellectus* eine andere, die intellektuale Redeweise übersteigende divine Redeweise, die jede Form der Denkeoperation – sei diese bejahend oder verneinend – unter den Vorbehalt der Negation stellt, nach Art einer bestimmten Negation, die ein reicherer Begriff ist als der vorhergehende. Dies ist sein Projekt seit *De coniecturis*.<sup>69</sup> Gleichwohl bleibt selbst diese neue Syntax verwiesen auf Elemente der

---

68 *De ven. sap.* 34: h XII, N. 103, Z. 9–12: »Nullum igitur nomen ex omnibus, quae nominari possunt, illi convenit, licet nomen suum non sit aliud ab omni nominabili nomine et in omni nomine nominetur, quod innominabile manet.«

69 Auf welche Weise die Auflösung der Begriffe in ihrer Ursprungsbedeutung und der Übergang des einen in den anderen mit dem Übergang von der rationalen zur intellektualen und schließlich zur divinalen Redeweise einhergeht, zeigt Cusanus exemplarisch in *De coni.* I, 5–8: h III, N. 17–36. Siehe hierzu die sorgfältige Rekonstruktion von HANS GERHARD SENGER, *Die Sprache der Metaphysik*, in: DERS., *Ludus sapientiae*. Studien zum Werk und zur Wirkungsgeschichte des Nikolaus Cusanus (Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters 78), Leiden/Boston/Köln 2002, 63–87, insbesondere 79–80. Allerdings möchte ich mit Bezug auf *De coni.* I, c. 5, N. 21 (Z. 9–17) für die divine Sprachebene eine andere Rekonstruktion der Cusanischen Aussagen vorschlagen. Diese wird dort gegenüber der rationalen und intellektualen Sprachebene als »absolutior veritatis conceptus, qui ambo abicit opposita, disiunctive simul et copulative« vorgestellt. Das bedeutet, dass sich auf die Frage, ob Gott ist, die folgende Antwort am meisten dem Unendlichen annähert (*infinitius responderi*): »[...] quod ipse nec est nec non est, atque quod ipse nec est et non est«. In dieser Sprachformel, die Cusanus als *subtilissima coniecturalis responsio* bezeichnet, ist der kopulativ koinzidentelle Gebrauch der Oppositionsbegriffe – so die treffliche Kennzeichnung Sengers – exemplarisch vorgeführt. Und dennoch bleibt auch diese Antwort mutmaßend, da, wie Nikolaus abschließend sagt, »eine ganz genaue Antwort sowohl für die Vernunft als auch für den Verstand unaussagbar und unerreichbar (*ineffabilis inattinibilisque*) bleibt«.

rationalen Sprache. Cusanus sieht, dass auch das Denken in Gestalt des *divinaliter loqui* der Gebundenheit des menschlichen Intellekts nicht völlig entkommt. Es kommt jedoch darauf an, unser Denken darin einzuüben, wie wir mit den Begriffen dieser Syntax die inattingible Wirklichkeit berühren und bezeichnen können, nicht *metaphorice*, durch Begriffsübertragung, sondern durch eine Denkoperation, die der Dynamik des Strebens und der Suche des Intellekts (der *ratio interrogativa*) nach seinem immer schon vorausgesetzten, unbezweifelbaren Fundament entspringt, das er *sine dubitatione* zu ergreifen trachtet.

Ein Beispiel hierfür sind jene zehn Jagdfelder oder Begriffe, die Cusanus in *De venatione sapientiae* noch einmal auf ihre Leistungsfähigkeit evaluiert – in derjenigen Schrift, die er selbst als eine Zusammenschau und als Testament seines lebenslangen Bemühens versteht: das Nichtwissen (*docta ignorantia*), das Können-Sein (*possest*), das Nicht-Andere (*non-aliud*), das Licht (*lux*), das Lob (*laus*), die Einheit (*unitas*), die Gleichheit (*aequalitas*), die Verbindung (*connexio*), die Grenze (*terminus*), die Ordnung (*ordo*).<sup>70</sup> In diesen Jagdfeldern unternimmt der menschliche Geist den Versuch, die »Mauer des Pradieses« (*murus paradisi*), die Nikolaus in seiner Schrift *De visione Dei* mit der »Mauer des Ineinsfalls der Gegensätze« (*murus coincidentiae*) gleichsetzt, zu überschreiten. Denn Gott, das *posse absolutum* und *ipsum esse infinitum simplicissimum*,<sup>71</sup> wohnt jenseits, nämlich innerhalb dieser Mauer der Koinzidenz. Jeder Begriff aber wird an der Mauer des Paradieses, deren Eingang der *spiritus altissimus rationis*, das höchste geistige Vermögen der Vernunft bewacht, begrenzt.<sup>72</sup> Diese Grenze der Vernunft, die jenseits und niemals diesseits der *coincidentia contradictoriorum* liegt, gilt es zu überwinden, wenn man zum absolut Unendlichen, zur *absoluta infinitas* gelangen will.<sup>73</sup>

70 Vgl. *De ven. sap.* 11: h XII, N. 30.

71 *De vis.* 15: h VI, N. 62, Z. 7–10.

72 Ebd. 13, N. 51, Z. 11–12: »Omnis enim conceptus terminatur in muro paradisi.«

73 Ebd. 9, N. 37, Z. 7–12: »Et repperi locum in quo revelate reperieris, cinctum contradictoriorum coincidentia. Et iste est murus paradisi, in quo habitas, cuius portam custodit spiritus altissimus rationis, qui nisi vincatur, non patebit ingressus. Ultra igitur coincidentiam contradictoriorum videri poteris et nequaquam citra.« Vgl. WERNER BEIERWALTES, *Mystische Elemente im Denken des Cusanus*, in: *Deutsche Mystik im abendländischen Zusammenhang. Neu erschlossene Texte, neue methodische Ansätze, neue theoretische Konzepte* (Kolloquium Kloster Fischingen 1998), hg. von Walter Haug u. Wolfram Schneider-Lastin, Tübingen 2000, 425–446, hier 431–432.

Doch gerade die Vollendung der Erkenntnis in der Erfassung der unendlichen Einheit nach Art der *contractio contractionum*, die Cusanus insbesondere in seinen späteren Schriften als Teilhabe am Selbstdenken Gottes begreift, erweist sich als in die Bestimmtheit des Begriffs nicht mehr einholbar.<sup>74</sup> Somit besitzen auch die Intellektualbegriffe als »begrifflich verfahrenende Erkenntnis in Dunkelheit«, wie Cusanus in einer Weihnachtspredigt aus dem Jahre 1456 sagt, lediglich einen deiktischen Charakter. So führt etwa der Name des Könnenseins – wie Cusanus in seinem *Trialogus De possesset* schreibt – den Betrachtenden über alle sinnliche, vernunft- und verstandesmäßige Erkenntnis hinaus zur mystischen Schau (*mystica visio*), in welcher der Aufstieg jeder erkennenden Kraft sein Ende und die Enthüllung des ungekannten Gottes ihren Anfang hat.<sup>75</sup> In diesem Sinne verweisen die Intellektualbegriffe auf die Vollendung der Erkenntnis in der eschatologisch ausstehenden *cognitio facialis*. Diese kann als *absoluta visio* gleichwohl philosophisch zureichend als ein Wissen (*scientia*) begriffen werden, das sich aus sich selbst weiß, als ein Verstand (*intellectus*), der sich selbst reflektiert.<sup>76</sup> Cusanus selbst verweist in seiner Kommentierung eines mit der bereits erwähnten Weihnachtspredigt überlieferten Exzerpts von *Metaphysik* XII, 7 (1072b 20–30) auf den aristotelischen Hintergrund der *noesis noeseos*, der in der neuplatonischen Tradition auf vielfältige Weise ausgearbeitet worden ist<sup>77</sup>. Das Vermögen zur geistigen Schau übersteigt jedoch das Begreifen-Können (*posse comprehendere*). Es wird folglich nicht in Form einer begreifenden

---

74 *De vis.* 2: h VI, N. 7, Z. 12–15: »Sunt enim in absoluto visu omnes contractionum modi videndi incontracte. Omnis enim contractio est in absoluto, quia absoluta visio est contractio contractionum«.

75 *De poss.*: h XI/2, N. 15, Z. 1–4: »Ducit ergo hoc nomen speculantem super omnem sensum, rationem et intellectum in mysticam visionem, ubi est finis ascensus omnis cognitiviae virtutis et revelationis incogniti dei initium.«

76 Die Formulierung »ostensio faciei ipsius in caligine manentis« verweist schon auf die *cognitio facialis*, dem abschließenden Erkenntnismodus. Es handelt sich um den mit Datum vom 25.12.1456 überlieferten *Sermo* CCLVIII. Vgl. hierzu MARC-AEILKO ARIS, »Praegnans affirmatio« (wie Anm. 51), 99 und 105. Siehe auch WERNER BEIERWALTES, *Visio absoluta. Reflexion als Grundzug des göttlichen Prinzips bei Nicolaus Cusanus* (Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Philos.-Histor. Klasse, Jg. 1978, Abh. 1), Heidelberg 1978, 10–11.

77 Wörtlich lesen wir in der bei MARC-AEILKO ARIS, »Praegnans affirmatio« (wie Anm. 51), 108, abgedruckten Passage: »Intellectus igitur optimus seipsum intelligit, unde de se producit intelligibile«. Zu dieser Thematik und zu seiner Bedeutung bis hin zu Hegel siehe ausführlich WERNER BEIERWALTES, *Visio absoluta* (wie Anm. 76).

Schau (*visio comprehensiva*) vollendet, sondern erhebt sich über diese zur Schau des Unbegreifbaren.<sup>78</sup>

### 7. *vivax mens*: Gott denken

Um dieses Erfassen (*atingere*) des unvordenklichen Prinzips kreist das Cusanische Denken auch noch in seiner letzten Schrift *De apice theoriae*. Das Können-Sein (*possest*) oder das *posse ipsum* als der gänzlich eingeschränkte, auch das Sein umfassender Inbegriff aller verwirklichten Möglichkeiten wird ihm zur letzten Antwort auf die Grundfrage, von der die menschliche Vernunft umgetrieben wird.<sup>79</sup> In diesem archimedischen Punkt der Vernunft wäre zugleich das aristotelische Paradox aufgehoben, dass das an sich Bekannteste für uns am schwersten zu erkennen ist. Denn ein solcher Begriff wäre zugleich ganz einfach und folglich auch am einfachsten zu erkennen. Kennt nicht jedes Kind das Können? – so fragt Cusanus.<sup>80</sup> Ruft die Wahrheit nicht auf den Straßen, auf dem Marktplatz, dort wo sie jeder hören kann? – weit eher der Laie als der gebildete Redner. Ausdrücklich und mit Absicht zitiert Nikolaus die Eingangsszene seines *Idiota de sapientia*, die uns auf einen römischen Marktplatz und dann in eine Barbierstube führt, wo die unwandelbare Weisheit Gottes erkannt werde, die vor aller Augen umherwandelt; denn die Weisheit – so heißt es schon bei Salomo – ruft auf den Straßen.<sup>81</sup>

78 *De ap. theor.*: h XII, N. 10–11, Z. 15–2: »Posse igitur videre mentis excellit posse comprehendere. – Unde simplex visio mentis non est visio comprehensiva, sed de comprehensiva se elevat ad videndum incomprehensibile.«

79 Zur Genese der cusanischen Möglichkeitsspekulation, vgl. STEPHAN MEIER-OESER, *Potentia vs. Possibilitas? Posse! Zur cusanischen Konzeption der Möglichkeit*, in: *Potentialität und Possibilität. Modalaussagen in der Geschichte der Metaphysik*, hg. von Thomas Buchheim, Corneille Henri Kneepkens u. Kuno Lorenz, Stuttgart/Bad Cannstatt 2001, 237–253.

80 *De ap. theor.*: h XII, N. 6 Z. 1–2: »Quis puer aut adolescens posse ipsum ignorat, quando quisque dicit se posse comedere, posse currere aut loqui?«

81 *Ebd.*, N. 5, Z. 9–13: »Veritas quando clarior tanto facilius. Putabam ego aliquando ipsam in obscuro melius reperiri. Magnae potentiae veritas est, in qua posse ipsum valde lucet. Clamitat enim in plateis, sicut in libello De idiota legisti. Valde certe se undique facilem repertu ostendit.« Vgl. *De sap.* I: h V, N. 3, Z. 10–11: »Ego autem tibi dico, quod »sapientia foris« clamat »in plateis«; *ebd.*, N. 5, Z. 3: »Quoniam tibi dixi sapientiam clamare »in plateis« [...]«. Vgl. *Prov* 1,20 und *Sap* 6,12–14.

Für Cusanus bezeugt diese Evidenz die ursprüngliche Lebendigkeit des menschlichen Geistes selbst, der *vivax mens*.<sup>82</sup> Unmöglich kann dieser sich gegen die inhärente Erkenntnisdynamik wenden, die geleitet von dem Grundsatz, dass das Unmögliche nicht geschieht, weshalb was nicht sein kann, nicht ist, die Notwendigkeit eines absoluten Referenzpunktes der Wirklichkeit jenseits aller denkbaren und tatsächlichen Schranken ausweisen muss.<sup>83</sup> Auch die mystische Schau ist nicht das andere, vielmehr Teil dieser in ihrem Kern affirmativen Erkenntnisdynamik.

Diese Erkenntnisdynamik ist weder selbstbezüglich noch richtet sie sich auf ein abstraktes Prinzip, etwa ein neuplatonisches Eines. Hier haltzumachen, wie dies manche Interpreten gerne tun, hieße die Erkenntnisdynamik abzurechnen und ihrer Ausgangsintuition zu berauben: Wie kann Gott gedacht werden? Oder besser: Wie können wir Gott so denken, dass wir heranreichen an das, was Gott ist – sei es auf dem Gipfel der Schau, sei es im Grund der Seele. Hier konvergieren die Intuitionen des Meisters und des Kardinals, so unterschiedliche auch ihre Denkwege sein mögen.

---

82 *De ven. sap.* 1: h XII, N. 2.

83 Vgl. ebd. 2, N. 6, Z. 12–14 (wie Anm. 56); ebd. 3, N. 7, Z. 3–4; *De poss.*: h XI/2, N. 6, Z. 5–10 (wie Anm. 59); ebd., N. 42, Z. 11–18 (wie Anm. 61).