

Selbsttranszendenz des Geistes zum Einen in der cusanischen Philosophie

Von Hubert Benz, Bad Kreuznach

Der Aufstiegsgedanke begegnet uns in der abendländischen Philosophie in Form einer Allegorie erstmals im Lehrgedicht des Parmenides, wenn dort ein »wissender Mann« mit einem geflügelten Pferdegespann und von Sonnenmädchen begleitet in den Himmel auffährt, bis er von der Göttin des Rechts empfangen und nach erfolgter Prüfung zur Schau der Wahrheit des Seins zugelassen wird.¹

Das Konzept einer in aufeinander aufbauenden Stufen aufsteigenden Erkenntnis kennt wenig später auch Platon, der seine Lehre einer viergliederten Erkenntnis im Liniengleichnis der *Politeia* vorträgt.² Sein Schüler Aristoteles übernimmt die platonische Erkenntnislehre und differenziert sie in seinem Sinne näher aus. Im Neuplatonismus – besonders deutlich greifbar bei dessen Hauptvertretern Plotin³ und Proklos⁴ – wird

1 Vgl. *Parmenides* (DK 28) B 1.

2 PLATON, *Politeia* VI, 509e–511e; vgl. auch das Motiv des Aufstiegs im Höhlengleichnis (ebd., VII, 514a–518b) und im Seelenmythos des Phaidros (*Phaidros* 246a–250a). Zum sechsfach gestuften Erkenntnisaufstieg, der auf eine Schau der Idee des Schönen zielt, in Platons *Symposion*, 210e–212a, vgl. HUBERT BENZ, Der (neu)platonische Aufstiegsgedanke bei Bonaventura und Nikolaus von Kues, in: *Wissenschaft und Weisheit* 64 (2001) 95–128, hier 95–98.

3 Vgl. PLOTIN, *Enneade* I 6 (1) Kap. 1–9, bes. 1,20; vgl. auch V 9 (5) 3,9 ff., VI 7 (38) 36,8 und den Aufbau von *Enneade* III 8 (30) und V 8 (31); *Plotini Opera*, Vol. III, hg. v. Paul Henry u. Hans Rudolf Schwyzer, Oxford 1982, 360, verzeichnen in Plotins Werk insgesamt über dreißig direkte Bezüge auf *Symposion* 210a–212a; zu *anagoge* bei Plotin vgl. WERNER BEIERWALTES, *Denken des Einen. Studien zur neuplatonischen Philosophie und ihrer Wirkungsgeschichte*, Frankfurt/M. 1985, 14f., 91 ff.; vgl. auch JENS HALFWASSEN, *Aufstieg zum Einen. Untersuchungen zu Platon und Plotin*, Stuttgart 1992, bes. 40 ff., 220 ff.; DERS., *Philosophie als Transzendieren. Der Aufstieg zum höchsten Prinzip bei Platon und Plotin*, in: *Bochumer Philosophisches Jahrbuch für Antike und Mittelalter* 3 (1998) 29–42; HUBERT BENZ, »Materie« und Wahrnehmung in der Philosophie Plotins, Würzburg 1990, 261 ff.

4 Vgl. etwa PROKLOS, *In Platonis Parmenidem* (ad 142a3–4), in: *Parmenides usque ad finem primae hypothesis necnon Procli Commentarium in Parmenidem, pars ultima adhuc inedita*, interprete Guillelmo de Moerbeka, hg. v. Raymond Klibansky u. Carlotta Labowsky (Plato Latinus Vol. 3), London 1953, 48–50; PROKLOS, *Kommentar zu*

die platonisch-aristotelische Theorie weiter ausgebaut und vertieft. Bei zahlreichen Theologen und Philosophen der Spätantike sowie vom Früh- bis zum Spätmittelalter lassen sich die Grundzüge dieser Konzeption – in dieser oder jener Variation – finden.

Somit ist es wenig verwunderlich, dass auch Cusanus um die platonische, viergestufte Einteilung der Erkenntnis weiß. Er rezipiert Platons wie auch Aristoteles' aufsteigende Reihe der Erkenntnisvermögen *aisthesis – phantasia – dianoia – nous*, welche in seinem eigenen Entwurf – spätestens seit dem zweiten philosophischen Hauptwerk *De coniecturis* und bis hin zu den Spätschriften – in der aufsteigenden Folge *sensus – imaginatio – ratio – intellectus* wiederkehrt und zu einem tragenden Gerüst seiner Erkenntnistheorie wird.

Das im Aufstiegsgedanken Intendierte ist – um einem eventuellen Missverständnis⁵ von vornherein vorzubeugen – in den genannten Konzeptionen kein räumlicher Weg, sondern eine Um- und Einkehr in das Innere der Seele und über diese hinaus in die einshafte Wahrheit.⁶ Ziel der Aufstiegsbewegung ist jeweils die höchste ursächliche Einheit, mit der der Philosoph in einer übergeistigen Schau eins zu werden trachtet.

I

In Cusanus' philosophischem Hauptwerk *De docta ignorantia* kommt *ascendere* zunächst nur im Sinne des zahlenhaften Aufstiegs vor. Gesucht wird das absolut Eine-Größte bzw. Größte-Eine (*unum maximum*), dem gegenüber alles andere Vielheit ist, die ohne Zahl nicht gedacht werden kann. Wenn man bei den endlichen Zahlen auch »im Aufsteigen *actu* zu einer größten gelangt, [...] so doch nicht zu jener größten, der gegenüber keine größer sein kann (*quo maior esse non possit*), da diese unendlich

Platons Parmenides 141 E–142 A, eingeleitet, übersetzt und erläutert v. Rainer Bartholomai (Texte zur Philosophie 8), Sankt Augustin 1990, 46–50; vgl. WERNER BEIERWALTES, »Centrum totius vite«. Zur Bedeutung von Proklos' »Theologia Platonis« im Denken des Cusanus, in: Proclus et la Théologie Platonicienne, éditées par Alain Philippe Segonds et Carlos G. Steel, Leuven/Paris 2000, 636 ff.

5 Wie es von Parmenides' Bild der Auffahrt oder vom platonischen Liniengleichnis her nahegelegt werden könnte.

6 Platon spricht in *Politeia* VII, 525bc, 521cd ausdrücklich von einer Umwendung des Blickes, d. h. weg vom Werden, zum Sein, zur Wahrheit und letztlich zum Guten hin (vgl. auch ebd., 518cd).

wäre. Es ist deshalb greifbar, dass der Aufstieg der Zahl *actu* ein endlicher ist (*ascensum numeri esse finitum*)«. ⁷ Daneben erwähnt Cusanus in diesem Werk einen geometrischen Aufstieg ⁸ und einen modalontologischen, von der *possibilitas* zur *forma* führenden *ascensus*, dem ein *descensus* der Form zur Möglichkeit entspricht, ⁹ sowie den Aufstieg der *humanitas* Christi zur Einung mit dem *maximum absolutum*. ¹⁰

Zu Beginn des ersten Kapitels des zweiten Buches von *De docta ignorantia* betont Cusanus, dass es im endlichen Bereich keine präzise Gleichheit geben kann. Da weder in der Astronomie noch in der Geometrie noch in der Musik bei der Beobachtung konkreter Planetenbewegungen, Figuren oder harmonischer Proportionen letzte Genauigkeit zu gewinnen sei, müsse der Mensch einsehen, dass es gänzlich unmöglich sei (*per omnia impossibile*), die *veritas abstracta* in den Dingen zu erfahren, dass er vielmehr über diese hinaus aufzusteigen habe. ¹¹ Am Beispiel der Musik illustriert, führt das schließlich zu der Anweisung: »Steige von da aus [zur Erkenntnis] auf, wie die genaueste größte Harmonie Proportion in Gleichheit

7 Vgl. *De docta ign.* I, 5: h I, p. 12, lin. 4–13 [n. 13]; ebd., 17: h I, p. 33, lin. 3–6 [n. 47]; ebd., V II, 1: h I, p. 63–64 [n. 96]; allgemein gilt für den Bereich des Endlichen: »Non potest igitur ascensus vel descensus in contractis esse ad maximum vel minimum absolute«, so ebd., III, 1: h I, p. 119, lin. 23–24 [n. 183]; *De sap.* II: h ²V, n. 38, lin. 3–5: Bei dem, was ein ›Mehr oder Weniger‹ annimmt, »steigt man nicht ins Unendliche auf oder ab«.

8 Vgl. *De docta ign.* I, 14: h I, p. 28–29 [n. 38–39].

9 Vgl. *De docta ign.* II, 10: h I, p. 97, lin. 17–24 [n. 152]; vgl. HUBERT BENZ, Individualität und Subjektivität. Interpretationstendenzen in der Cusanus-Forschung und das Selbstverständnis des Nikolaus von Kues (Buchreihe der Cusanus-Gesellschaft XIII), Münster 1999, 189.

10 Vgl. *De docta ign.* III, 3: h I, p. 127 [n. 199]: »Da das Mensch-Sein jeweils nur in diesem oder jenem auf kontrakte Weise zur Verwirklichung gelangen könne (non nisi contracte in hoc vel illo), bestünde nur für einen einzigen wahren Menschen die Möglichkeit (non esset possibile plus quam unum verum hominem), zur Einung mit dem Größt-Sein aufzusteigen (ad unionem maximitatis posse ascendere)«. Vgl. aber auch *Sermo XXII*: h XVI, n. 35, lin. 15–19: »[...] natura humanitatis nequaquam, cum sit creatura, transire potest per ascensum in divinitatem, neque divina per descensum in humanitatem. Ideo hic est unitas remanente naturarum distinctione.« Vgl. *De pace fidei* 11: h VII, n. 35; *Sermo XI*: h XVI, n. 4–5; *Sermo XVI*: h XVI, n. 6; *De vis.* 20: h VI, n. 87, lin. 9–13; ebd., 23: h VI, n. 101, lin. 11–15; vgl. insgesamt RUDOLF HAUBST, Die Christologie des Nikolaus von Kues, Freiburg 1956, 121–124 (prinzipielle Ablehnung der Möglichkeit einer Komposition oder Koinzidenz von Schöpfer und Geschöpf in Christus). Zu der mit Gott unierten *humanitas maxima* Jesu Christi als Erfüllung der universalen und singulären *natura* vgl. HUBERT BENZ, Individualität (wie Anm. 9) 218–231.

11 Vgl. *De docta ign.* II, 1: h I, p. 61–62 [n. 91–93] ff.

ist, die der lebende Mensch im Körper nicht zu hören vermag«, ja, die nicht einmal »eine vom Wahrnehmbaren losgelöste Seele (*anima a sensibilibus absoluta*) ohne Entrückung (*sine raptu*) [...] mit dem Ohr des Intellekts hören könnte«. ¹²

II

Um besser verstehen zu können, weshalb der menschliche Geist die *aequalitas praecisa* und das göttliche Eine nicht erfassen kann, werfen wir einen Blick auf Cusanus' Argumentation für die grundsätzliche Differenz von *visus* und *visibile*, die exemplarisch für alle Unterschiedenheit der höheren Erkenntnisvermögen und -bereiche ist.¹³ *Sensus* und *ratio* können dem Intellekt bei seiner Wahrheitssuche insofern behilflich sein, als sie in Anbetracht der Fülle des Wahrnehmbaren und Rationalen sein Staunen zu wecken vermögen (*admirationem excitare*).¹⁴ Zugleich können sie aber auch zeigen, dass nichts von der Schönheit und graduellen Ordnung der Welt als Gott ähnlich erfassbar ist.¹⁵ Trotz dieser schwierigen Ausgangslage macht Cusanus – im Anschluss an seine etymologische Herleitung des Begriffs *theos* von *theorein*, das er sowohl mit *videre* als auch mit *currere* in Verbindung bringt – einen Vorstoß: Aus der Etymologie ergebe sich die Notwendigkeit, »dass wir die Natur der Sehwahrnehmung (*visio sensibilis*) vor dem Auge des geistigen Sehens (*visio intellectualis*) ausbreiten und daraus eine Leiter für den Aufstieg (*scala*

¹² Vgl. ebd.: h I, p. 62, lin. 13–18 [n. 93].

¹³ Vgl. *De quaer.* 1–2: h IV.

¹⁴ Vgl. *De quaer.* 3: h IV, n. 43, lin. 8 – n. 45, lin. 4; vgl. z. B. auch *De coni.* II, 14: h III, n. 141 (»incitari« in lin. 3, lin. 7); vgl. KLAUS KREMER, Erkennen bei Nikolaus von Kues. Apriorismus – Assimilation – Abstraktion, in: MFCG 13 (1978) 25, 27ff., 31, 45, 55f.; NORBERT HEROLD, Menschliche Perspektive und Wahrheit. Zur Deutung der Subjektivität in den philosophischen Schriften des Nikolaus von Kues (Buchreihe der Cusanus-Gesellschaft VI), Münster 1975, 66, 72f.; THEO VAN VELTHOVEN, Gottesschau und menschliche Kreativität. Studien zur Erkenntnislehre des Nikolaus von Kues, Leiden 1977, 62, 109, 120f., 149, 232; WILLIAM J. HOYE, The Meaning of Neoplatonism in the Thought of Nicholas of Cusa, in: *The Downside Review* 104 (1986) 15.

¹⁵ *De quaer.* 1: h IV, n. 17, lin. 12: »[...] in cogitatione hominis nihil simile divine esse posse«; ebd., n. 18, lin. 10: »nihil simile deo concipere queat«; vgl. ebd., lin. 13–15: »Oportet igitur hunc mundum praestare adminiculum quaerenti et oportet scire quaerentem quod nec in mundo nec in omni eo, quod homo concipit, est quid simile ei (scil. deo)«. Dieser Aussage widerspricht nicht, dass Ziel alles geistigen Strebens sein soll, Gott bzw. dem *verbum divinum* möglichst ähnlich zu werden und in ihm zur Ruhe zu gelangen.

ascensus) herstellen.¹⁶ Die Unfähigkeit des Menschen, die Seinsfülle und -aktualität Gottes – wie auch die *quiditas* nur einer einzigen Sache – auf rationalem oder intellektuellem Weg zu erschließen,¹⁷ demonstriert Cusanus anschließend anhand des folgenden Vergleichs.

Wie Sichtbares (*visibilia*) ontologisch wie begrifflich nur im Bereich der Farbe vorkommt und nichts Farbloses erreicht,¹⁸ Farbe aber von sich

- 16 Vgl. *De quaer.* 1: h IV, n. 19, lin. 7–14; vgl. auch ebd., 2: h IV, n. 32, lin. 2–3 (»*scalaris ascensus theoriae*«); zu der bis in die griechische Antike zurückgehenden und vermutlich durch Eriugena vermittelten Etymologie von *theos* vgl. WERNER BEIERWALTES, Theophanie. Nicolaus Cusanus und Johannes Scottus Eriugena, in: Nikolaus von Kues in der Geschichte des Platonismus, hg. v. Klaus Reinhardt u. Harald Schwaetzer, Regensburg 2007, 103–133, hier 112 mit Anm. 34; zum oben Folgenden vgl. auch JAN BERND ELPERT, *Loqui est revelare – verbum ostensio mentis*. Die sprachphilosophischen Jagdzüge des Nikolaus Cusanus, Frankfurt/M. 2002, 74–78.
- 17 Vgl. *De ven. sap.* 12, h XII: n. 31, lin. 9–14, 21–23: »Weil Gott ist, ist alles. Weil nämlich alles, was gewusst wird, besser und vollkommener gewusst werden kann, wird nichts so gewusst, wie es wissbar ist. Wie daher das Dass-Sein Gottes (*quia est dei*) die Ursache des Wissens vom Dass-Sein aller (Seienden) ist, so wird, weil Gott in seinem Was-Sein (*quid sit*), wie er wissbar ist, nicht gewusst wird, auch die Washeit (*quiditas*) von allem, wie es wissbar ist, nicht gewusst«; ebd., 29: h XII, n. 86, lin. 6–10; n. 87, lin. 25–26; ebd., 33, n. 97, lin. 7–9; *De non aliud* 18: h XIII, p. 44 [n. 83]; zu ARISTOTELES, *Metaphysik*, Z 1, 1028b 2–4; *De theol. compl.* 2, h X/2a: p. 9, lin. 46–51 (c. adn.); zu weiteren Parallelstellen vgl. HUBERT BENZ, Die Felder 9 und 10 (*terminus* und *ordo*) in Cusanus' *De venatione sapientiae*, in: MFCG 32 (2010) 207, 210, 213 f. m. Anm. 115; DERS., Cusanus' Sprach- und Signifikationstheorie in *Idiota de mente*, in: Perspektiven der Philosophie 27 (2001) 104 m. Anm. 12; KLAUS KREMER, Wege ›und‹ Art der Gotteserkenntnis in den Sermones des Nikolaus von Kues, in: MFCG 31 (2006) 57 m. Anm. 17; zur Unterscheidung von Ob-, Dass-, Was- (und Weswegen-)Ist vgl. ARISTOTELES, *Analytica posteriora*, B 1–2, 89b 23 sqq.; vgl. auch WERNER BEIERWALTES, Der verborgene Gott. Cusanus und Dionysius (Trierer Cusanus Lecture 4), Trier 1997, 16; DERS., Platonismus im Christentum, Frankfurt/M. 1998, 144; JOSEF STALLMACH, In-einsfall der Gegensätze und Weisheit des Nichtwissens. Grundzüge der Philosophie des Nikolaus von Kues, Münster 1989, 131 Anm. 72; KARL BORMANN, Die Koordinierung der Erkenntnisstufen (*descensus* und *ascensus*) bei Nikolaus von Kues, in: MFCG 11 (1975) 66; HANS GERHARD SENGER, Die Philosophie des Nikolaus von Kues vor dem Jahre 1440, Münster 1971, 97 f.; KLAUS KREMER, Erkennen (wie Anm. 14) 47 f.; RUDOLF HAUBST, Wort und Leitidee der »repraesentatio« bei Nikolaus von Kues, in: Der Begriff der repraesentatio im Mittelalter. Stellvertretung, Symbol, Zeichen, Bild (*Miscellanea Mediaevalia* 8), Berlin/New York 1971, 157; NORBERT HEROLD, Menschliche Perspektive (wie Anm. 14) 35 f.
- 18 *De quaer.* 1: h IV, n. 20, lin. 4; n. 22, lin. 3 (*nihil non-coloratum attingit*), lin. 6, lin. 17: »(*mundus visibilium*) [...] *nihil attingit de nomine et essentia visus*«; nach *De deo abscondito* ist die Farbe in ihrer Aussagekraft auf die Bejahung ihres Seinsbereichs festgelegt: »*regio coloris extra suam regionem non attingit esse, sed affirmat omne quod est in sua regione esse. Ibi non reperit visum*« (h IV, n. 14, lin. 6–8).

selbst her nicht unterschieden und erkannt wird,¹⁹ sondern – um überhaupt erfasst werden zu können – eines übergeordneten Prinzips,²⁰ einer ihr vorgesetzten Instanz (*praepositum*), des für ihre Namensgebung verantwortlichen Sehvermögens bedarf,²¹ welches letzteres aufgrund seines Freiseins von Farbe²² die uneingeschränkte und unbehinderte Fähigkeit zur Farbwahrnehmung und zur freien korrekten Urteilsfindung über das *visibile* besitzen muss,²³ so verhält es sich auch bei den übrigen Wahrnehmungsarten und bei sämtlichen Erkenntnisvermögen.²⁴ Weil ihnen Le-

- 19 Vgl. *De quaer.* 1: h IV, n. 20, lin. 5; ebd., n. 23, lin. 1–5; ebd., n. 30, lin. 1: »Color igitur, qui in visibili regno per visum sentitur, non videt, sed tantum est visibilis«; *De deo abs.*: h IV, n. 14, lin. 2–5: »Color enim non aliter attingitur quam visu, et ad hoc, ut omnem colorem libere attingere possit, centrum visus sine colore est. In regione igitur coloris non reperitur visus, quia sine colore est«; zu einer Variation dieser Auffassung in *Sermo XLVIII*: h XVII, n. 4, lin. 4–8, vgl. RUDOLF HAUBST, Streifzüge in die cusaneische Theologie, Münster 1991, 91; vgl. MEISTER ECKHART, *In Exodum*, n. 125, in: LW II, hg. v. Heriber Fischer, Josef Koch u. Konrad Weiß, Stuttgart 1992, 116, Z. 13–15: »[...] paries est coloratus et non videt colorem, oculus autem e converso non est coloratus, sed videt colorem«; DERS., *In Iohannem*, n. 241, in: LW III, hg. v. Karl Christ, Stuttgart 1994, 202, Z. 4–5; vgl. im Anschluß an ARISTOTELES, *De anima*, II 7, 418b 26–27, PHILOPONOS, *In De anima*, hg. v. Michael Hayduck (Commentaria in Aristotelem graeca XV), Berlin 1897, 366, 20–21, 360, 1–2 (jeweils bezogen auf die Farblosigkeit der Luft als Wahrnehmungsmedium).
- 20 Vgl. *De quaer.* 1: h IV, n. 23, lin. 2: »[...] causa alterior [...]«; ebd., n. 20, lin. 5: »[...] supra omnia visibilia [...]«.
- 21 Vgl. ebd., n. 23, lin. 1–4: »[...] color non sit discretus et cognitus a se, sed a causa alteriori, scilicet visu«; vgl. ebd., 2: h IV, n. 33, lin. 2–3: »[...] non est spiritus visionis, qui nomen imponit coloribus, sed spiritus patris eius, qui in eo est«, *De deo abs.*: h IV, n. 14, lin. 10: »Visus autem omni colori nomen dedit per discretionem«; zur bezeichnungsfähigen *ratio discretiva* vgl. ebd.: h IV, n. 4, lin. 5–9; *De gen.*: h IV, 4, n. 172, lin. 6; *De con.* I, 8: h III, n. 32; zur *vis vocabuli* vgl. *De docta ign.* I, 24: h I, p. 48, lin. 10–11 [n. 74], *De mente* 2: h ²V, n. 58, lin. 9 – n. 59, lin. 9; *Comp.* 3: h XI/3, n. 6, lin. 13, *De ven. sap.* 33: h XII, n. 97–100; BOETHIUS, *In Categ. Arist.* I, in: Opera Omnia, hg. v. Jacques Paul Migne, PL, 64, p. 159A–C; THIERRY VON CHARTRES, *Lectiones* II 53, Commentaries on Boethius by Thierry of Chartres and his School, hg. v. Nikolaus Häring, Toronto 1971, 172; DERS., *Glossa super Boethii librum De trinitate* II 42 (ebd., 277–278), IV 7 (ebd., 285).
- 22 Vgl. *De quaer.* 1: h IV, n. 21, lin. 3: »[...] purus absque omni macula visibilium [...]«; ebd.: h IV, n. 20, lin. 10: »Impermixtus est visus per colores«.
- 23 Vgl. ebd., n. 20, lin. 7–10: »[...] ut possit videre omnem colorem, non est contractus ad aliquem et, ut iudicium suum sit verum et liberum, non plus habet de uno colore quam de alio et, ut potentia sua sit ad omnes colores, per nullum colorem est restrictus«; *De deo abs.*: h IV, n. 14, lin. 3–4; *Sermo XLVIII*: h XVII, n. 4, lin. 2–4; vgl. RUDOLF HAUBST, Streifzüge (wie Anm. 19) 93.
- 24 Vgl. *De quaer.* 1: h IV, n. 24–25: »[...] (sensus communis) est positus super omnia

bendigkeit und Erkenntnisfähigkeit fehlen und weil sie eine bloße Ex-
plikation der »bei weitem klareren und vollkommeneren Seinsweise«
derjenigen Vermögen, in welchen sie ruhen, sind, vermögen *sensibilia*,
rationabilia und *intelligibilia* nicht wahrzunehmen bzw. zu verstehen.²⁵
Sie sind nicht einmal dazu in der Lage zu sagen, ob das ihnen jeweils
zugehörige Erfassungsvermögen ein bestimmtes Sein hat (*esse aliquid*).²⁶

Zwar versuche das Sichtbare, eine *figura similitudinis* des *mundus vi-*
sibilium herzustellen, doch finde es

»[...] in jedem seiner Begriffe nichts, was dem Sehvermögen ähnlich ist, da sein Begriff
ohne Farbe nicht möglich ist. Und da es innerhalb des Umkreises seines Bereichs das
[Sehvermögen] nicht findet und auch nichts ihm Ähnliches und Gleichgestaltetes (*neque*
simile et configurabile ei), kann es dieses nicht erfassen (*non potest attingere*), ja kann es
nicht einmal erfassen, dass das Sehvermögen etwas ist, da es außerhalb der Farbe kein
Etwas erfasst, sondern urteilt, alles Nicht-Gefärbte sei kein Etwas.«²⁷

Keiner von allen Farbnamen entspricht dem im Sichtbaren nicht erschei-
nenden, selbst unsichtbaren und unnennbaren – aber alle Farben unter-
scheidenden und benennenden – Sehvermögen.²⁸ Soll das *visibile* aber
Auskunft geben, wie es die Ursache seines Gesehenwerdens und die Vor-
aussetzung seiner eigenen Benennung erklären kann²⁹, so bleibt ihm nur

sensibilia [...] (intellectus) super omnia intelligibilia«; vgl. JOSEF STALLMACH, *Ineinsfall*
(wie Anm. 17) 20f.

25 Vgl. *De quaer.* 1: h IV, n. 30, lin. 1–9: »Color igitur qui in visibili regno per visum
sentitur, non videt, sed tantum est visibilis. Non habet vitam et motum vitalem neque
perfectionem habet scilicet stirpeae vegetationis aut subsistentis formae. Sed sensus, qui
sunt in regno sensus communis, uti sunt sensus particulares, habent naturam intra se
sensibilis mundi formam complicandi in vitalitate et cognitione sensibilis spiritus. Non
est igitur minus in regno sensuum quam in regno sensibilibium. Sed id omne, quod est in
regno sensibilibium explicate, est vigorosiori modo complicate et vitaliter atque perfec-
tiori modo in regno sensuum«; ebd., lin. 9–15: »ea quae de regno sensus sunt, multo
clariori atque perfectiori modo sunt in regno, ubi sunt intellectualiter [...]«; vgl. auch
ebd., n. 21, lin. 3–5: »[...] omnia visibilia in eius comparatione tenebra quaedam sunt et
corporalis quodammodo spissitudo in comparatione ad spiritum visionis«.

26 Vgl. ebd., n. 22, lin. 8–10.

27 Ebd., lin. 5–10; vgl. *De deo absco.*: h IV, n. 14, lin. 5–8: »[...] secundum regionem coloris
potius visus est nihil quam aliquid. Nam regio coloris extra suam regionem non attingit
esse, sed affirmat omne quod est in sua regione esse. Ibi non reperit visum«.

28 Vgl. *De quaer.* 1: h IV, n. 22, lin. 10–17; *De deo absco.*: h IV, n. 14, lin. 8–13; zum Zusatz
in der Parenthese vgl. ebd., lin. 10–11: »Visus autem omni colori nomen dedit per
discretionem. Unde a visu dependet omnis nominatio in regione coloris«.

29 Zur formalen Struktur (*rogare – respondere*) von *De quaer.* 1: h IV, n. 23, vgl. AUGU-
STINUS, *Confessiones* X 6,20–34 n. 9 (CCSL 27, p. 159–160): »Ei quippe renuntiabant
omnes nuntii corporales praesidenti et iudicanti de responsionibus caeli et terrae et
omnium, quae in eis sunt« (6,37–39); vgl. CUSANUS, *Sermo* IV: h XVI, n. 33, lin. 26–28.

die Möglichkeit, auf das für es selbst »Beste und Schönste«, d. h. auf das alle einzelnen schönen Farben, die in ihrer Schönheit und Leuchtkraft immer noch zu steigern sind, übersteigende »Höchstmaß an Schönheitsfähigkeit der leuchtendsten und vollkommensten Farbe« zu verweisen.³⁰

In analoger Weise zur *visibilia-visus*-Relation und dem Unvermögen des Wahrnehmbaren, den *sensus* zu erfassen, gilt für den *intellectus* und sein Verhältnis zum Erkennbaren, mit dessen *species* er als »gleichsam freies Sehvermögen« und als dessen »wahrer und einfacher Richter« keinerlei Vermischung eingeht (*non permixtio*),³¹ sowie für den Bezug des Intellekts zu der ihm voranstehenden ›Wesenheit‹ folgendes:

»Im ganzen Bereich der Verstandestätigkeiten (*rationes*) wird der Intellekt nicht erreicht; wollte die Welt oder Allheit aber ihren König,³² Vorgesetzten und Richter darstellen,

30 Vgl. *De quaer.* 1: h IV, n. 23, lin. 3–14.

31 Vgl. ebd.: h IV, n. 25, lin. 5 ff.; zur Parallelisierung von Wahrnehmungs- und Denkvermögen hinsichtlich ihrer Affektionsfreiheit (*apatheia*) und der Verwirklichung des Wahrnehmbaren bzw. Denkbaren im Wahrnehmen bzw. Denken vgl. ARISTOTELES, *De anima* II 5, 417b 25sq.; ebd., III 4, 429a 15–20: das Denken »muss affektionsfrei, für die Form aufnahmefähig und der Fähigkeit nach eine derartige (Form) sein, [...] Wie das Wahrnehmungsvermögen zum Wahrnehmbaren, so muss sich der Geist zum Geistigen verhalten. Er muss also, da er (sc. dem Vermögen nach) alles denkt, (scil. der Verwirklichung nach) unvermischt sein, wie Anaxagoras sagt, damit er herrscht, d. h. damit er erkennt«; vgl. auch ebd., III 7, 431a 8–11; ebd., III 8, 431b 21–23, 432a 2–5, und dazu WOLFGANG BERNARD, Rezeptivität und Spontaneität der Wahrnehmung bei Aristoteles. Versuch einer Bestimmung der spontanen Erkenntnisleistung der Wahrnehmung bei Aristoteles in Abgrenzung gegen die rezeptive Auslegung der Sinnlichkeit bei Descartes und Kant, Baden-Baden 1988, 193 ff., HUBERT BENZ, ›Materie‹ (wie Anm. 3) XXIV f., ferner XXXII f., 27; zu ANAXAGORAS, (DK 59), B 12, vgl. auch ARISTOTELES, *Metaphysik* I 8, 989b 15–16; DERS., *Physik* VIII 5, 256b 24–26; PLATON, *Cratylus* 396b; 413c; vgl. weiter MEISTER ECKHART, *In Iohannem*, n. 305, in: LW III, 254, Z. 1; n. 318, 266, Z. 1; *Sermo* XXII, n. 214, in: LW IV, hg. v. Ernst Benz, Bruno Decker u. Josef Koch, Stuttgart 1956 (Nachdruck 1987) 200, Z. 3.

32 Zum *nus* bzw. *intellectus* als *basileus* bzw. *rex* vgl. DK 68, B 30; PLATON, *Philebos* 28c 6–8, 30d 1–2; DERS., *Cratylus* 396ab; PLOTIN, *Enneade* V 3 (49) 3,44–45; 4,1 ff.; III 5 (50) 8,10 ff.; PROKLOS, *In Timaeum commentaria* 77B, hg. v. Ernst Diehl, Leipzig 1903, ²Amsterdam 1965, vol. I, 251,18–19; *Procli in Platonis Parmenidem commentaria*, 3 Bde., hg. v. Carlos Steel, Oxford 2007–2009, 583,64–65: »intellectus autem noster rex, sensus autem nuntius, ait magnus Plotinus«, und zum Ersten (Einen) als König: PLATON, *Epistulae* II, 312e 1–2; PLOTIN, *Enneade* I 8 (51) 2,28–30; V 1 (10) 8,2; *Enneade* II 9 (33) 9,34–35 (und dazu *Phaidros* 246e; vgl. auch PLOTIN, *Enneade* V 8 [31] 10,1–4; III 3 [48] 2,13–14; III 5 [50] 8,7); V 5 (32) 3,8 ff.; 12,26–29; VI 7 (38) 42,9–10; VI 8 (39) 9,18–23; PROKLOS, *In Platonis Parmenidem* VI, in: Proclus, *Commentaire sur le Parménide de Platon*, hg. v. Carlos Steel, vol. II, Leuven 1985, 396,3–4; MEISTER ECKHART, *In Genesi*, n. 185, in: LW I, hg. v. Konrad Weiß, Stuttgart 1964 (Nachdruck 1988);

würde sie sagen, er sei Grenze und äußerste Vollkommenheit der Verstandestätigkeiten. In gleicher Weise aber können [auch] die intellektualen Wesenheiten nicht leugnen, dass ihnen ein König vorgesetzt ist. Und wie die sichtbaren Wesenheiten erklären, der ihnen vorgesetzte König sei die äußerste Vollkommenheit alles Sichtbaren³³, so bekräftigen die intellektualen Wesenheiten, welche des Wahren innerwerdende Wesenheiten (*naturae intuitivae*) sind, ihr König sei die äußerste, allem innerwerdende Vollkommenheit, und sie nennen ihn *theos* oder Gott, gleichsam die Betrachtung oder das Innenwerden selbst in seiner Fülle der alles sehenden Vollkommenheit.³⁴ Dennoch findet sich im gesamten Bereich der intellektualen Kräfte nichts, welchem der König selbst ähnlich wäre, auch fällt in den ganzen intellektualen Bereich kein Begriff, der Ähnlichkeit mit ihm hätte (*neque conceptus similitudinis eius*),³⁵ sondern er ist über alles hinaus, was begriffen und erkannt wird (*concipitur et intelligitur*), er, dessen Name nicht erkennbar ist (*nomen non est intelligibile*), auch wenn sein Name alles Erkennbare benennt und unterscheidet (*omnia intelligibilia nominans et discernens*)«. ³⁶

- NIKOLAUS VON KUES, *De princ.*: h X/2b, n. 24; DERS., *De beryl.*: h XI/1 n. 16; DERS., *Marg.* n. 476, n. 502 zu Proklos, *In Platonis Parmenidem*, in: CT III, 2: Die Exzerpte und Randnoten des Nikolaus von Kues zu den lateinischen Übersetzungen der Proclus-Schriften. 2.2: Expositio in Parmenidem Platonis, hg. v. Karl Bormann, Heidelberg 1986, 118, 124; vgl. CLAUDIA D'AMICO, Nikolaus von Kues als Leser von Proklos, in: Nikolaus von Kues in der Geschichte des Platonismus (wie Anm. 16) 48f.; HEINRICH DÖRRIE, Der König. Ein platonisches Schlüsselwort, von Plotin mit neuem Sinn erfüllt, in: DERS., *Platonica minora*, München 1976, 390–405; DERS., Die Andere Theologie. Wie stellten die frühchristlichen Theologen des 2.–4. Jahrhunderts ihren Lesern die »Griechische Weisheit« (= den Platonismus) dar?, in: *Theologie und Philosophie* 56 (1981) 33.
- 33 Vgl. Ps.-DIONYSIUS AREOPAGITA, *De divinis nominibus* I 4 (592A), in: CD I, 113,9.
- 34 *De quaer.* I: h IV, n. 26, lin. 6–7: »quasi speculatio seu intuitio ipsa in suo complemento perfectionis omnia videndi«; vgl. PLOTIN, *Enneade* III 8 (30) 8,26 (alles Seiende als *parergon theorias*), 7,16–18, 21–22: »Wenn die ersten [Wesenheiten] in Betrachtung (theoria) begriffen sind, ist es notwendig, dass auch alles Übrige [ebenfalls] danach strebt, wenn doch das Ziel für alle der Ursprung (arche) ist [...]. Schaffen bedeutet, ein bestimmtes Sein (einai ti) als Form (eidos) zu schaffen, das aber bedeutet, alles mit *theoria* zu füllen«; vgl. dazu HUBERT BENZ, »Materie« (wie Anm. 3) XXXVI, 275 f. m. Anm. 269.
- 35 Vgl. *De deo abs.*: h IV, n. 15, lin. 1–5; vgl. auch PROKLOS, *In Platonis Parmenidem* (wie Anm. 32) 505,96–97; 509,8; 511,69sqq.; 512,91; 514,41–60; 518,72sqq.; 518,91.
- 36 *De quaer.* I: h IV, n. 25, lin. 13 – n. 26, lin. 11; vgl. *De deo abs.*: h IV, n. 10, lin. 4–7; *De princ.*: h X/2b, n. 19, lin. 10–13; *De non aliud* 10: h XIII, p. 21, lin. 17–19 [n. 36]; vgl. auch Ps.-DIONYSIUS AREOPAGITA, *De divinis nominibus* I 6 (596A), in: CD I (wie Anm. 33), 118,7–10; zu dem alle endlichen Begriffe auf unendliche und für uns unbegreifliche Weise antizipierenden und implizierenden *conceptus absolutus* vgl. KLAUS KREMER, Nicolaus Cusanus: »Jede Frage über Gott setzt das Gefragte voraus« (*Omnia quaestio de deo praesupponit quaesitum*), in: *Concordia discors. Studi su Niccolò Cusano e l'umanesimo europeo, offerti a Giovanni Santinello*, hg. v. Gregorio Piaia, Padova 1993, 149ff.

Trotz seiner uneinholbaren Transzendenz und Unerkennbarkeit begründet das Absolute alles durch es unterschiedene und benannte Endliche. Endpunkt der universalen göttlichen Unterscheidungskraft ist seine Explikation ins Sichtbare, das von sich aus keinen Zugang zur nächst höherstehenden, die Vielheit in sich einfaltenden Einheit der psychischen Wahrnehmungsfähigkeit hat. Wie den *visibilia* als bloß wahrnehmbaren keine auf höherer Stufe angesiedelte, lebendige Sehfähigkeit zukommt, so den *rationabilia* kein Verstandesvermögen, den *intelligibilia* keine geistige Einsicht und dem *intellectus* keine Gottesschau. Der jeweilige Gegenstandsbereich soll nicht einmal eine Ähnlichkeit mit der ihm zugeordneten, einheitlich-implikativen *virtus* aufweisen – ein Gedanke, der den Grundsatz der *nulla proportio infiniti ad finitum* bis in den äußersten Ausläufer des Seins durchzuhalten und infolge der mehrfachen Graduation zu intensivieren versucht.

So viel lässt sich aber immerhin im Anschluss an das cusanische Gleichnis sagen: Insofern Cusanus annimmt, Gott verhalte sich zu allem ähnlich wie der Gesichtssinn zum Sichtbaren, wird für ihn das Verhältnis des *visibile* zum *visus* »sozusagen das Sprungbrett für den Aufschwung des Geistes zu Gott«. ³⁷ Prinzipiell fraglich bleibt dabei jedoch, wie das Sichtbare jemals zum Sehen als seiner *causa altior* und wie der in der Einleitung von *De quaerendo Deum* erbetene geistige Aufstieg (*ascensus intellectualis*) bewerkstelligt werden soll, durch den »der innere Mensch allmählich vom Licht ins Licht hinübergenommen wird«, ³⁸ bis er im Ursprung des Lichts freudig seine Ruhe findet.

III

Josef Stallmach hat in seinem Buch *Ineinsfall der Gegensätze und Weisheit des Nichtwissens* geschrieben, in der cusanischen Philosophie stehe »zunächst und mit allem Gewicht das Endliche, das Viele mit all seiner Andersheit und Gegensätzlichkeit voll im Blickfeld«. Dabei gehe es Cusanus allerdings grundsätzlich nicht um das Endliche als solches, sondern

37 RUDOLF HAUBST, *Streifzüge* (wie Anm. 19) 251, 108; vgl. auch ebd., 349; zur Verwendung der Proportionalitätsanalogie *deus-omnia* in Entsprechung zur Relation *visus-visibilia* bei Thomas von Aquin und Cusanus vgl. FRITZ HOFFMANN, *Nominalistische Vorläufer für die Erkenntnisproblematik bei Nikolaus von Kues*, in: MFCG 11 (1975) 135–140.

38 *De quaer.* 1, h IV: n. 16, lin. 5–6.

er betrachte das Viele stets nur hinsichtlich seiner Zielgerichtetheit auf das Eine-Unendliche, womit es sich bei Cusanus insgesamt »um eine Bewegung des Aufstiegs und Überstiegs« handle.³⁹

Das Wahrnehmbare weist über sich selbst hinaus und die Wahrnehmungserkenntnis hat – bei korrekter Einordnung – durchaus Relevanz für die Erlangung der universalen Meisterschaft und Kunst, wie es im *Opusculum Über die Gotteskindschaft* und die vollkommene, allein dem *verbum rationis* Jesu Christi selbst zukommende Lehrmeisterschaft heißt. Cusanus macht in dieser Schrift deutlich, welche Bedeutung dem *sensibile* in seiner Hinordnung auf das *intelligibile* und die *ars universalis*⁴⁰ zukommt, indem er von einer Hinführung zur universalen Kunst und Meisterschaft spricht, durch die wir im Wahrnehmbaren das Intellektuale betrachten und im Zeitlichen zum Ewigen aufsteigen sollen.⁴¹

Im zweiten Kapitel der Schrift heißt es:

»In dieser Welt lernen wir durch das Mittel der Sinne, die nur Einzelhaftes erfassen. Von der wahrnehmbaren Welt des Einzelhaften werden wir zur universalen Kunst hinübergenommen (*transferimur*)⁴² [...]. Im *mundus intellectualis* gibt es nur den einen Gegenstand (*non est nisi obiectum unum*) des Intellekts, nämlich die Wahrheit selbst,⁴³ in dem

39 STALLMACH, *Ineinsfall* (wie Anm. 17) 88 f.

40 Zum Terminus *ars universalis* und seiner Anwendung auf Christus vgl. AUGUSTINUS, *De trinitate* VI 10 n. 11 (CCSL 50A), hg. v. William John Mountain, Turnhout 2001, 241; PETRUS LOMBARDUS, *Sententiae* I, d. 31, c. 2, n. 269 (Spicilegium Bonaventurianum 4–5), Rom 1971; THOMAS VON AQUIN, *In Ioh.* cap. 1, lect. 2, 691a; BONAVENTURA, *In Hexaemeron* XII 2–3, 8–9, 11–12, in: *Opera omnia*, edita studio et cura Collegii a. S. Bonaventura, Quaracchi 1882–1892, vol. V, 385a, 386; DERS., *Breviloquium* II 11, ebd., V, 229a 27–28: »spiritus intus, qui est aeterna Dei ars et sapientia«; DERS., *De scientia Christi*, quaest. IV, ebd., V, 23b und *Sent.* I, d. 10, a. 1, q. 1, solutio 3, ebd., I, 196a. Zu *techne* und *episteme* vgl. ARISTOTELES, *Metaphysik* A 1, 981a 2 – 982a 1, *Ethica Nicomachea* VI 3, 6, 7, 1139b 14sq., 1140b 31sq. und bes. 1141a 9sq.; zum inneren Zusammenhang von Kunst, Wissenschaft, Weisheit, Leben und Sein vgl. PLOTTIN, *Enneade* V 8 (31) Kap. 1 u. Kap. 4–6.

41 *De fil.* 2 u. 4: h IV.

42 Vgl. auch *De fil.* 1: h IV, n. 57, lin. 2: »transfertur de schola ad magisterium«.

43 Zur Wahrheit als äußerstem Strebeziel und letzterfreuendem Gegenstand des Intellekts vgl. auch *De docta ign.* III 10: h I, p. 149, lin. 27 – p. 150, lin. 4 [n. 240]; ebd., III 12: h I, p. 161, lin. 2–5 [n. 259]; *Apol. doct. ign.*: h II, p. 12, lin. 9–11 [n. 16]; *De fil.* 2: h IV, n. 57, lin. 9f.; ebd., 3: h IV, n. 64, lin. 9–10; *Sermo* XXII: h XVI, n. 9, lin. 1–4: »[...] primum principium Deum dicimus, qui non potest intellegi non esse. Nam ipse est veritas, quae nequit intellegi non esse; veritas enim est obiectum intellectus«; *Sermo* XXXVII: h XVII, n. 7, lin. 7; *Sermo* CXXI: h XVIII, n. 3, lin. 11–18, bes. 15; *De mente* 3: h ²V, n. 73, lin. 4–5; *De poss.*: h XI/2, n. 2, lin. 17; zu *veritas obiectalis* vgl. *De fil.* 3: h IV, n. 63, lin. 2; vgl. auch THOMAS VON AQUIN, *Summa theologica* I–II, q. 3, a. 7; PETRUS AUREOLI, I *Sententiae*, dist. 2, sect. 10, a. 4.

er die universale Meisterschaft hat. Denn in dieser Welt sucht der Intellekt mittels der Sinne in verschiedenen einzelhaften Gegenständen nur sein Leben und die Lebensspeise, die Wahrheit nämlich, die das Leben des Intellekts ist.«⁴⁴

Das Ziel der Welterforschung ist also die Erkenntnis der Wahrheit (*intelligere veritatem*) und der Besitz der Meisterschaft der Wahrheit (*habere magisterium veritatis*). Die Aufgabe besteht für den Intellekt darin, Meister der Wahrheit und Kunst der Wahrheit zu sein (*esse [...] ars ipsa veritatis*).⁴⁵ »Aber er findet die Kunst als solche nicht, sondern jene Einzeldinge, welche als Werke der Kunst existieren. Er wird aber aus der Schule dieser Welt zum Bereich der Meisterschaft hinübergenommen und wird Meister oder Kunst der Werke dieser Welt.«⁴⁶

- 44 Vgl. die Verweise in h IV, p. 44, adn. ad n. 57, lin. 12, neben Parallelstellen aus Cusanus: AUGUSTINUS, *Confessiones* IX 10, n. 24 (CSEL 33), Wien 2013, p. 216, lin. 19–21; MEISTER ECKHART, *Sermo* LIV 1, n. 528, in: LW IV (wie Anm. 19) 445, Z. 7: »Panis intellectus veritas est«; zu den ontologischen, erkenntnistheoretischen und ethischen Implikationen des platonischen und plotinischen Wahrheitsbegriffs und zu dessen Synthese mit personalen und heilsgeschichtlichen Momenten der alt- und neutestamentlichen Lehre von der Wahrheit bei Gregor von Nyssa und Augustinus vgl. WERNER BEIERWALTES, *Deus est veritas*. Zur Rezeption des griechischen Wahrheitsbegriffes in der frühchristlichen Theologie, in: Pietas. Festschrift für Bernhard Köting (Jahrbuch für Antike und Christentum; Ergänzungsband 8), Münster 1980, 15 ff., 22 ff., 24 ff.
- 45 Zu *magister veritatis* vgl. Mt 22,16 und zu *ars veritatis* die Hinweise in h IV, p. 44, adn. ad n. 58, lin. 3 (neben Cusanus-Texten): AUGUSTINUS, *De trinitate* VI 10, n. 11 (wie Anm. 40); DERS., *Tractatus in Ioannis Evangelium* I, n. 17, in: Opera Omnia, hg. v. Jaques Paul Migne (PL 35), p. 1387; ANSELM VON CANTERBURY, *Monologion* 34, in: S. Anselmi Opera omnia, hg. v. Franciscus Salesius Schmitt, Stuttgart 1968, vol. I, 53, 18–21; BONAVENTURA, *Sent.* I, d. 10, a. 1, q. 1 (wie Anm. 40) I, 196a; MEISTER ECKHART, *In Iohannem* n. 7, in: LW III (wie Anm. 19) 8, Z. 6–8, n. 9 (ebd., 10, Z. 5), n. 11 (11, Z. 1), n. 13 (, Z. 15–17), n. 37 (31, Z. 13–32, Z. 3; nach ARISTOTELES, *Metaphysik* V 2, 1013b 34–1014a6; DERS., *Physik* II 3, 195a32–b3), n. 40 (33, Z. 14–15), n. 41 (34, Z. 11–13).
- 46 *De fl.* 2: h IV, n. 57, lin. 4 – n. 58, lin. 6; ISABELLE MANDRELLA, *Natura intellectualis imitatur artem divinam*. Nikolaus von Kues über die Angleichung des Menschen an Christus als *ars Dei*, in: *Ars imitatur naturam*. Transformationen eines Paradigmas menschlicher Kreativität im Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit, hg. v. Arne Moritz, Münster 2010, 187–202, hebt zu Recht hervor: »[...] allein Christus, der die Kunst selbst ist, vermag den Menschen in der [...] Kunst der Kindschaft zu unterrichten. Damit wird Christus gewissermaßen zur Bedingung der Möglichkeit, die Weisheit und Herrlichkeit Gottes zu begreifen« (197); die im Aufstieg von den Einzelwerken der Kunst zur Kunst selbst und damit zu Christus führende Meisterschaft bestehe in jener Ähnlichkeit mit Christus, für deren Begründung Cusanus nicht etwa das Modell der menschlichen Kreativität, sondern (wie auch aus *De poss.*: h XI/2, n. 38, *De ludo* II: h IX, n. 101–103, *Sermo* CCXLII: h XIX, n. 23, lin. 9–12, hervorgehe) gerade die Erfüllung des menschlichen Verlangens nach Wissen, Selbst-, Ursachen- und Gotteserkenntnis heranziehe (vgl. ebd., 198f.).

Die von Cusanus intendierte Übernahme in ein Gott und jedes Was-Sein (*deum scilicet et quidquid est*) umfassendes Maximal-Wissen (*omnia scibilia*)⁴⁷ bedarf einer gründlichen Vorbereitung und einer sinnvollen Führung zum Ziel. Die Bewegung des Intellekts kann im göttlichen *verbum* als dem Lehrer selbst zur Ruhe gelangen, wenn der menschliche Geist sich als diesem ähnlich erfährt (*comperit [...] esse [...] se similem illi*).⁴⁸

Damit eine derartige Erfahrung des Ähnlichseins und eine Erlangung der Gotteskindschaft möglich wird, ist grundsätzlich eine gläubige Aufnahme des erkenntnisverwirklichenden göttlichen Lichtes,⁴⁹ eine ›Attraktion‹ seiner beständigen Einflussnahme und ein Vertrauen auf den allein wahrhaften, uns in korrekter Weise belehrenden Meister nötig.⁵⁰

47 Ebd.: h IV, n. 59, lin. 1–2; vgl. WERNER BEIERWALTES, *Der verborgene Gott* (wie Anm. 17) 17: »Aufgrund seiner Absicht universaler Vergewisserung ist eine umfassende Reflexion des Menschen auf die sinnlichen Erscheinungen des Intelligiblen und Absoluten nicht nur legitim, sondern für den inneren Aufstieg – als Anfang – sachlich notwendig«; von daher müsse man auch das von Cusanus so intensiv betriebene ›symbolische‹, ›transsumptive‹ und ›experimentierende‹ Erforschen des Endlichen und seines Grundes als eine »Einübung« in Gottes Über-Sein verstehen.

48 *De fil.* 2: h IV, n. 58, lin. 6–10: »Quietatur igitur studium vitae et perfectionis atque omnis motus intellectus, quando se comperit in ea regione esse, ubi est magister omnium operum operabilium, scilicet filius dei, verbum illud, per quod caeli formati sunt et omnis creatura, et se similem illi«; vgl. auch ebd., 3, n. 63, lin. 1–4: »quietatio omnis intellectualis motus est veritas obiectalis, extra quam quidem regionem veritatis nullum intellectuale vestigium reperitur, neque iudicio ipsius intellectus quidquam esse potest extra caelum veritatis«; zum richtigen Verständnis der Ruhe als »zugleich intensivste Bewegtheit« im erschten Unendlichen vgl. WERNER BEIERWALTES, *Mystische Elemente im Denken des Cusanus*, in: *Deutsche Mystik im abendländischen Zusammenhang*, hg. v. Walter Haug u. Wolfram Schneider-Lastin, Tübingen 2000, 441 f.; zum ›geistigen Berühren‹ Gottes aufgrund von Ähnlichkeit und Wesensverwandtschaft des inneren Vermögens mit ihm vgl. auch PLOTIN, *Enneade* VI 9 (9) 4,26–30, 7,28–29, 11,32, III 8 (30) 9,19–23, I 6 (1) 7,28; vgl. JOHN M. RIST, *Eros and Psyche. Studies in Plato, Plotinus, and Origen*, Toronto 1964, 81; HUBERT BENZ, ›Materie‹ (wie Anm. 3) 290 f. Anm. 3.

49 Vgl. *De fil.* 1: h IV, n. 53, lin. 3–4, 8–15; n. 54, lin. 17–19.

50 *De fil.* 2: h IV, n. 56, lin. 3–5, 10–15: »Vis enim intellectualis, quae recipit lumen actuale divinum, per quod vivificata est, per fidem attrahit continuam influentiam eius, ut crescat in virum perfectum (cf. Eph 4,13–15) [...]. Studemus [...], quia recipimus verbum rationis a magistro cui credimus, quia verax est magister et recte nos docet (cf. Mt 22,16), confidimusque posse proficere et, quia recipimus verbum eius et credimus, docibiles deo (cf. Joh 6,45) erimus. Per hoc in nobis potestas exoritur posse ad ipsum magisterium pertingere quod est filiatio«; zur These, es könne niemand außer Gott, unserer inneren Wahrheit, lehren, so dass auch den Worten als bloßen Zeichen keine wirklich unterrichtende Kraft gegeben sei, vgl. AUGUSTINUS, *De magistro* X, n. 33 (CCSL 29) 192; ebd., XI, n. 36–38; ebd., XII, n. 39–40 (ebd., 194–198; ebd., XIV, n. 45–46 (unter Berufung auf Mt 23,8–10); ebd., 202–203.

Aber nicht nur ein dem Ähnlichwerden vorgängiger Glaube ist für die Gotteskindschaft erforderlich, sondern auch eine äußerste geistige Anstrengung. Bereits Platon hat mit Nachdruck gefordert, dass die höchste Evidenzerfahrung und Erleuchtung einer intensiven, wissenschaftlichen Vorbereitung und dialektischen Schulung bedarf.⁵¹

Demnach wird die höchstmögliche Erkenntnis und Erfahrung der *filatio Dei*⁵² nicht etwa in einer Art mystischem Sprung in die göttliche Wahrheit erreicht, sondern sie bedarf einer über Wahrnehmung, Ratio und Intellekt hinausführenden, kontinuierlich fortschreitenden Erkenntniserweiterung, zu der das einzelne Erkenntnissubjekt jeweils nur im Maße seiner individuell beschränkten Fassungskraft imstande ist.

Wer aber die Meisterschaft des universalen Wissens erlangt, dessen Intellekt

»[...] umfasst gemäß der Weise seiner Meisterschaft (*secundum modum magisterii*) so Gott und alles, dass ihm nichts entgeht oder außerhalb von ihm ist, so dass in ihm alles der Intellekt als solcher ist [...].⁵³ Je sorgfältiger (*diligens*) darum jemand in der Schule dieser wahrnehmbaren Welt (*in hac schola huius sensibilis mundi*) und bei der Übung seines intellektualen Lernens (*in exercitatione intellectualis studii*) im Licht des Wortes des göttlichen Meisters⁵⁴ gewesen ist, eine um so vollkommener Meisterschaft wird er erreichen.«⁵⁵

51 Vgl. KONRAD GAISER, Platons esoterische Lehre, in: Gnosis und Mystik in der Geschichte der Philosophie, hg. v. Peter Koslowski, Zürich, München 1988, 27, 29f., 31, 34.

52 Zur Bestimmung der Gotteskindschaft vgl. *De fil.* 1: h IV, n. 53–54: »deificatio, theosis, notitia seu visio intuitiva dei et verbi, ultima perfectio intellectus, apprehensio veritatis, ultimum omnis potentiae«, ebd., 3: h IV, n. 62: »apprehensio veritatis« und ebd., n. 68–70, bes. 70, lin. 1–2: »ablatio omnis alteritatis et diversitatis et resolutio omnium in unum, quae est et transfusio unius in omnia«, *De quaer.* 5: h IV, n. 49, lin. 2–3; PS.-DIONYSIUS AREOPAGITA, *De divinis nominibus* I 5, 593A–C, in: CD I, 116,2–117,11; DERS., *De mystica theologia* 5, in: PG 3, 1045D – 1048B; JAN BERND ELPERT, *Loqui* (wie Anm. 16) 80–84.

53 Zu *nihil extra ipsum* in *De fil.* 2: h IV, n. 59, lin. 5, vgl. auch ebd., 3: h IV, n. 63, lin. 2–4, n. 64, lin. 11, n. 68, lin. 12–16, n. 69, lin. 9–22; vgl. HERBERT WACKERZAPP, Der Einfluß Meister Eckharts auf die ersten philosophischen Schriften des Nikolaus von Kues (1440–1450), hg. v. Josef Koch, Münster 1962, 62f.; THEODOR PINDL-BÜCHEL, Die Exzerpte des Nikolaus von Kues aus dem ›Liber contemplationis‹ Ramon Lulls, Frankfurt/M. 1992, 36; zur Tradition des Gedankens siehe KLAUS KREMER, Gott und Welt in der klassischen Metaphysik. Vom Sein der ›Dinge‹ in Gott, Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz 1969, 67f., 70f.; dem *nihil extra deum* korrespondiert im Denken der neuplatonischen und christlichen Tradition die Formel *deus intra et extra omnes res*, so DRS., ebd., 82–85, 99.

54 Vgl. *De fil.*, Prol.: h IV, n. 51, lin. 6–9 (unter Anschluss an Joh 1,4.9.12); ebd., 1: h IV, n. 52, lin. 5–13 (cf. adn. in h IV, p. 39–40), n. 54, lin. 4, lin. 11–19 sowie ebd., 2: h IV n. 56, lin. 3–5.

55 *De fil.* 2, h IV: n. 58, lin. 11–12; n. 59, lin. 2–10.

Ein möglichst gründliches Weltwissen und eine unter Anleitung des Gotteswortes stehende geistige Ausbildung müssen kooperieren, damit die *filiatio dei* gelingen und der Intellekt schließlich davon befreit werden kann, sich weiter in die Erforschung des Äußeren einzulassen.⁵⁶ Denn die von Cusanus gelehrte Vertiefung der Wahrheitserkenntnis führt ›hinter‹ das am Äußeren Ablesbare und über dieses hinaus zur Tiefe des Geistes und seinem göttlichen Grund.

Im letzten Kapitel von *De quaerendo Deum* führt Cusanus aus, dass Gott nicht durch begrenzte Erkenntnisvermögen erfasst werden kann,⁵⁷ weil er als Prinzip und Lebenslicht jeder Einsichtskraft das menschliche Innere schlechthin transzendiert. Durch die unerreichbare göttliche Erhabenheit wird eine allein durch menschliche Geistesaktivität erworbene Ähnlichkeit mit der Quelle alles Gut-Seins ausgeschlossen.⁵⁸ Ein Vergleich dieser Aussage mit *De filiatione Dei*⁵⁹ legt den Schluss nahe, dass nach Cusanus' Auffassung sowohl ein welterschließendes als auch vor allem ein gläubiges Sich-Öffnen für die innerseelische göttliche Offenbarung zusammengehen müssen, wenn sich das Übergeistig-Göttliche als ein ›uns ähnliches‹ Gnadengeschenk zu erkennen geben soll. Wer sich durch die Intensität seines Strebens nach Wahrheit und seines Glaubens als der *filiatio* würdig erwiesen hat, dem kann Gott eine Art Verähnlichung gewähren.⁶⁰

56 Zwar wird die *sensatio* als *cognitio confusa* bzw. *cognitio contracta* eingestuft (vgl. *De coni.* I, 8: h III, n. 32, lin. 2; ebd., II, 16, n. 157, lin. 17; *De docta ign.* III, 4: h I, p. 131, lin. 14–20 [n. 205]; ebd., 6: h I, p. 136, lin. 6–16 [n. 215–216]; *De quaer.* 2: h IV, n. 33, lin. 5), doch soll sie im Rahmen der Wissenserkundung der Schönheit und Geordnetheit der Welt unverzichtbar sein; sollte nur ein einziger Wahrnehmungssinn bei der Erforschung des Kosmos fortfallen, so würde die Erschließung der Welt wie auch des geistig Erfassbaren einen bedeutenden Mangel erleiden (so *Comp.* 8: h XI/3, n. 22).

57 Vgl. auch *De quaer.* 1: h IV, n. 18, lin. 6–15; n. 26, lin. 7–10; *De fil.* 1: h IV, n. 54, lin. 4–11; *De deo absc.*: h IV, n. 8, lin. 4.

58 Vgl. *De quaer.* 5: h IV, n. 49, lin. 22 – n. 50, lin. 2: »[...] dum quaeris ultra, non reperis in te quidquam deo simile, sed affirmas deum supra haec omnia ut causam, principium atque lumen vitae animae tuae intellectivae. Gaudebis eum reperisse ultra omnem tui intimitatem tamquam fontem boni, a quo tibi effluit omne id, quod habes«; vgl. AUGUSTINUS, *Confessiones* III 6 n. 11, in: PL 32, 688; ebd. IX 10 n. 25 (ebd., 774f.).

59 *De fil.* 2: h IV, n. 58, lin. 6–10.

60 Vgl. *De fil.* 1: h IV, n. 52, lin. 8; ebd., 5: h IV, n. 86, lin. 1–9; *De mente* 3–4: h ²V, n. 72–75.

Bereits im ersten Kapitel von *De filiatione Dei* hat Cusanus betont, dass die erstaunliche Fähigkeit des menschlichen Geistes, eine »Teilhabe an der göttlichen Kraft« erlangen und zu einer Gottwerdung vordringen zu können, vom jeweiligen Glauben abhängig ist:

»Denn, wer nicht glaubt, wird niemals aufsteigen, sondern hat sich selbst das Urteil gesprochen, nicht aufsteigen zu können, indem er sich selbst von vornherein den Weg versperrt. Nichts wird nämlich ohne den Glauben erreicht [...]. So weit kann unsere Seelenkraft also zur Vollendung des Intellekts emporsteigen (*sursum scandere*), wie sie glaubt. Nur wenn der Glaube vorhanden ist, ist also der Aufstieg zur Gotteskindschaft nicht gehindert.«⁶¹

Bei jedem Versuch des Geistes, Gott ähnlicher zu werden, bleibt stets eine Wesensdifferenz zwischen dem Intellekt und dem Einen bestehen. Daher sagt Cusanus in der Schrift *De possest*, in der das Können-Ist als *conceptus simplex* für das Eine steht⁶²:

»Weil unser Intellekt nicht das Können-Ist selbst ist – er ist nämlich nicht in Verwirklichung (*actu*) das, was sein kann; kann er doch stets größer und vollkommener sein –, deshalb erfährt er das Können-Ist selbst nicht, wenn er es auch von fern sieht. Allein das Können-Ist selbst erkennt sich und in sich alles, da im Können-Ist alles eingefaltet ist.«⁶³

Dem entspricht, was im ersten Kapitel des zweiten Buches der *Cribratio Alkorani* lapidar geschrieben steht: Gott ist keinem Geschöpf, sondern nur sich selbst bekannt (*sibi tantum cognitum*).⁶⁴ Nur Gott selbst kann sich als Gott erkennen, für den Menschen bleibt Gottes Wesen notwendigerweise in der Ferne.

61 Vgl. *De fil.* I: h IV, n. 53, das Zitat: lin. 10–15.

62 Vgl. *De poss.*: h XI/2, n. 24, lin. 5; n. 27, lin. 2–3.

63 Vgl. *De poss.*: h XI/2, n. 30, lin. 4–8; vgl. *De theol. compl.* II: h X/2a, n. 11, lin. 22–25: »Wenn Gott erreicht werden soll, dann wird er nicht erreicht, wie er in sich erreichbar ist, sondern (nur so), wie er im Erreichenden erreichbar ist (ut est attingibilis in attingente), und das heißt in der Gleichheit des Maßes des Erreichenden. So erreichen alle Geistesvermögen Gott dem Maß ihrer (jeweiligen) Erfassungsfähigkeit entsprechend (secundum mensuram suae capacitatis)«; vgl. dazu den Hinweis in h X/2a, p. 56 (ad lin. 22 sq.) auf Cusanus' Randbemerkungen zum Dionysius-Kommentar von Albertus Magnus; vgl. auch DIANA BORMANN-KRANZ, Untersuchungen zu Nikolaus von Kues, *De theologicis complementis* (Beiträge zur Altertumskunde 56), Stuttgart/Leipzig 1994, 91–95; und die Rezension des Buches: HUBERT BENZ, Zur Cusanus-Forschung, in: Philosophische Rundschau 45 (1998) 297; auch der Intellekt, dem unaufhebbar *alteritas* anhaftet, könnte sich selbst nur in der ihm vorgeordneten göttlichen Einheit erkennen, so CUSANUS, *De coni.* II, 16: h III, n. 167, lin. 9–12.

64 Vgl. *Crib. Alk.* II, I: h VIII, n. 88, lin. 15–16.

In der Bestimmung der Gotteskindschaft als eines Gottwerdens zeigt sich das erkenntnistheoretische Programm der *assimilatio*, derzufolge Gleiches nur durch Gleiches erkannt werden kann.⁶⁵ Dabei führt der Weg zu Gott über die Fülle des welthaft Anderen hinaus zum Einen hin. Schon in der Philosophie Plotins begegnet uns die Forderung, dass der mystisch Schauende keinerlei Andersheit in sich haben dürfe, um seinem Ziel, dem von aller Andersheit freien Einen, auf einshafte Weise gegenwärtig sein zu können.⁶⁶ Ganz in diesem Sinne meint auch Cusanus, der Gottsuchende, der mit dem einen Gott eins werden wolle, müsse alle Andersheit und Verschiedenheit aufheben und in die Einheit hinein auflösen.⁶⁷

Wer über sein Inneres hinaus zu Gott aufsteigen will, ist, wie Cusanus gegen Ende seiner Schrift vom Gottsuchen schreibt, einem Künstler vergleichbar, der das Gesicht eines Königs in Holz einformen will. Dieser müsse das Gesicht im einsehbaren Begriff des Geistes (*conceptus intellectualis menti*) durch seinen Glauben gegenwärtig haben (*per fidem praesens*) und alles andersartig Begrenzte fortnehmen (*abicere omnia alia terminata*), bevor er das Kunstwerk verwirklichen kann. In ähnlicher Weise müsse auch, wer erfasst habe, dass Gott besser ist als alles, was begriffen werden kann, alles Begrenzte und Eingeschränkte wegnehmen (*abicere omnia, quae terminatur et contracta sunt*). Er solle im einzelnen folgende

65 Vgl. *De fil.* 1: h IV, n. 53–54; neben *deificatio* bzw. *theosis* ist für Cusanus die Gotteskindschaft auch eine intuitive Kenntnis und Schau Gottes und des Wortes (*notitia seu visio intuitiva dei et verbi*), die äußerste Vollendung des Intellekts (*ultima perfectio intellectus*), die Erfassung der Wahrheit (*apprehensio veritatis*; so auch ebd. 3, n. 62, lin. 2), das Äußerste jedes Vermögens (*ultimum omnis potentiae*); vgl. ebd. 2, n. 58, lin. 11–12: Die Gotteskindschaft ist »jene göttliche Kunst, in welcher und durch welche alles ist; ja sie selbst ist Gott und alles auf jene Weise, in welcher sie die Meisterschaft erlangt hat (*modo illo, quo magisterium adeptus est*)«; zur *filatio dei* als Wegnahme aller Andersheit und Verschiedenheit siehe unten, Anm. 67.

66 Vgl. PLOTIN, *Enneade VI 9 (9)* 8,33–35; WERNER BEIERWALTES, Plotin über Ewigkeit und Zeit (*Enneade III 7*), Frankfurt 2010, 77–84.

67 Vgl. *De fil.* 3: h IV, n. 69–70, bes. n. 70, lin. 1–2: »[...] ablatio omnis alteritatis et diversitatis et resolutio omnium in unum, quae est et transfusio unius in omnia«; *De quaer.* 5: h IV, n. 49, lin. 2–3; vgl. auch Ps.-DIONYSIUS AREOPAGITA, *De divinis nominibus I 5* (593 A–C), in: CD I (wie Anm. 33), 116,2–117,11; *De mystica theol.* V, in: PG 3, 1045 D – 1048 B; zu der durch die Tradition der Mystik beeinflussten cusanischen Kennzeichnung der *theologia mystica* vgl. ALOIS MARIA HAAS, »... das Letzte unserer Sehnsüchte erlangen.« Nikolaus von Kues als Mystiker (Trierer Cusanus Lecture 14), Trier 2008, 45 ff.

Stufen übersteigen: *corpus, sensus, sensus communis, phantasia, imaginatio, ratio, intellectus*. Denn all diese seien nicht Gott, vielmehr gelte von ihnen: Sie alle sind in ihrer Kraft und in ihrem Vermögen begrenzt (*terminati in potentia et virtute*). Selbst vom Intellekt sei zu sagen: Die *quiditas* einer Sache kann er in ihrer Reinheit nicht vollständig erlangen, sondern er sieht, dass er alles Erlangte in einer noch vollkommeneren Weise erlangen kann.⁶⁸

Wessen Geist zur vollkommenen Meisterschaft gelangen soll, und zwar so, »[...] dass er in sich selbst auf ewig das freudvolle intellektuale Leben besitzt, dessen Lernen darf nicht an den zeitgebundenen Schatten⁶⁹ der wahrnehmbaren Welt hängen, sondern er darf jene nur vorübergehend (*perfunctorie*) für sein intellektuales Lernen gebrauchen, etwa wie Schüler wahrnehmbare Buchstaben gebrauchen. Denn ihr Lernen ist nicht auf die Buchstaben selbst aus, sondern auf deren rationale Bedeutung. So gebrauchen sie auch die an die Stimme gebundenen Reden, durch die sie unterrichtet werden, auf intellektuale, nicht auf sinnlich wahrnehmbare Weise, um durch die stimmgebundenen Zeichen zum Geist des Meisters vorzudringen. Diejenigen aber, die sich eher an den Zeichen erfreuen, werden nicht zur Meisterschaft der Philosophie vordringen [...]. Durch ein derartiges Gleichnis werden wir, die wir auf die Gotteskindschaft zustreben (*aspirare*), ermahnt, nicht am Sinnlich-Wahrnehmbaren zu hängen (*non inhaerere sensibilibus*),⁷⁰ das in rätselhaften Zeichen des Wahren besteht, sondern sie aufgrund unserer Schwäche⁷¹ [...] so zu gebrauchen, als ob durch sie der Meister der Wahrheit zu uns spräche und sie Bücher seien⁷², die einen Ausdruck seines Geistes enthalten. Und

68 Vgl. *De fil.* 5: h IV, n. 49, lin. 2–22; ebd., 3: h IV, n. 63, lin. 4 – n. 64, lin. 12 (vgl. auch oben Anm. 17); zur Herkunft dieser Lehre vgl. PLATON, *Parmenides* 142 a 3–4, PLOTIN, *Enneade* VI 7 (38) 41,37–38, VI 9 (9) 4,1–2 u. 11,11, V 3 (49) 14,2–3, V 4 (7) 1,9; PS.-DIONYSIUS AREOPAGITA, *De divinis nominibus* I 5 (593 BC), in: CD I (wie Anm. 33), 116,3–4, 117,8–11, und die cusanische Randbemerkung zu Proklos, *In Platonis Parmenidem*, in: CT III 2, 2.2 (wie Anm. 32), marg. 591: »unum neque corpus neque anima neque intellectus. Corpus quia non est in alio scilicet loco, anima quia non participat tempore, intellectus quia non movetur neque stat« (p. 145).

69 Zu *umbrae temporales* vgl. sir 7,1; Weish 2,5.

70 Und dieses als ein Letztziel zu genießen (*frui*), obwohl wir es nur dazu verwenden (*uti*) sollen, um uns zum höchsten und allein wahren Genuß der Gotteskindschaft aufzuschwingen (vgl. neben *De fil.* 2: h IV, n. 60, lin. 3–6 auch n. 61, lin. 10–24); die augustinische Unterscheidung von *frui* und *uti* z. B. *De doctrina christiana* I 3–5, *De civ. dei* XI 25.

71 Zu ›infirmas nostras‹ vgl. auch *De docta ign.* III, 5: h I, p. 134, lin. 12–13 [n. 211]; Hebr 4,15.

72 Vgl. *De fil.* 2: h IV, n. 57, lin. 8, *De sap.* I: h V, n. 4, lin. 7 (p. 7, c. adn.), *De gen.* 4: h IV, n. 171–173, *De beryl.* 36: h XI/1, n. 66, lin. 3–5, *De ap. theor.* 5–6: h XII, n. 21–22, *De poss.*: h XI/2, n. 29, lin. 14–17, *Comp.* 7: h XI/3 n. 21, *De aequal.*: h X/2, n. 5, lin. 18; zum Vergleich der Welt mit einem von Gott geschriebenen Buch vgl. KLAUS KREMER, *Wege* (wie Anm. 17) 55 f. (mit Belegen aus Cusanus' Predigten in Anm. 11); THEO VAN VELTHOVEN, *Gottesschau* (wie Anm. 14) 253–256; KAZUHIKO YAMAKI, *Buchmetaphorik*

dann werden wir im Wahrnehmbaren das Intellektuale betrachten und gewissermaßen durch einen unverhältnismäßigen Vergleich vom vorübergehenden und fließenden Zeitlichen, dessen Sein in unbeständigem Fluss ist, zum Ewigen, bei dem jede Abfolge in eine feste Dauer der Ruhe entrückt ist, aufsteigen (*ascendere*)⁷³.

Wer also das *sensibile* in korrekter Zielsetzung betrachtet, d. h. wer dazu in der Lage ist, das Welthafte nicht zu isolieren und absolut zu setzen, vielmehr den Sinn seiner Schaffung als einen über es selbst hinausweisenden zu erkennen, der wird zugleich auch einsehen, dass innerhalb des unserem Erfassen Zugänglichen, innerhalb des streng geordneten Auf- und Absteigenden (*excedens et excessum*), die *entia sensibilia* der *entia rationabilia* wegen und diese wiederum der *entia intelligibilia* wegen zur Existenz gelangt sind. Der gesamte Bereich der *aequalitas gradualis* als des *unum numerabile coordinatum* aber ist vom *unum innumerabile superexaltatum* auf es selbst hin ins Sein gerufen worden⁷⁴.

als ›apparitio Dei‹ in den Werken und Predigten des Nikolaus von Kues, in: MFCG 30 (2005) 117–144; RUDOLF HAUBST, Wort (wie Anm. 17) 158; NORBERT HEROLD, Menschliche Perspektive (wie Anm. 14) 37–39; vgl. auch PLOTIN, *Enneade* V 3 (49) 4,2–3, 21–23; AUGUSTINUS, *De Genesi ad litteram* V 23, hg. v. Joseph Zycha (CSEL 28 A), Wien 1894, p. 168,26–27, DERS., *Enarrationes in Psalmos*, hg. v. Eligius Dekkers u. Jean Fraipont (CCSL 38–40), Turnhout 1956, p. 522,5–7; HUGO VON ST. VICTOR, *De sacramentis christianae fidei* I, pars VI, cap. 5, in: Opera Omnia, hg. v. Jaques Paul Migne (PL 176), Turnhout 1993, 266 D–267 A; DERS., *Eruditio didascalica* VII 4, ebd., 814; BONAVENTURA, *Breviloquium* II 11 (wie Anm. 40) vol. V, 229 a 26–38, DERS., *Itinerarium mentis in Deum* I, n. 14, ebd., 299 b, VI, n. 7, ebd., 312 a, DERS., *In Hexaemeron*, collatio XII, n. 14–17, ebd., 386 b – 387 b, XIII, n. 12, ebd., 390 a; MEISTER ECKHART, *Predigt* 9, in: DW I, hg. v. Josef Quint, Stuttgart 1958 (Nachdruck 1986) S. 156, Z. 7–9; zur Geschichte der Metapher vgl. ERNST FRIEDRICH OHLY, Zum Buch der Natur, in: DERS., *Ausgewählte und neue Schriften zur Literaturgeschichte und zur Bedeutungsforschung*, Stuttgart 1995, 728–888; ERICH ROTHACKER, Das »Buch der Natur«, Bonn 1979; ERNST ROBERT CURTIUS, *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter*, Bern/München ⁸1973, 324 ff.; HANS BLUMENBERG, *Die Lesbarkeit der Welt*, Frankfurt/M. 1981, ²1989, 17 ff. (zu Cusanus: 58–67); WINTHIR RAUCH, *Das Buch Gottes. Eine systematische Untersuchung des Buchbegriffes bei Bonaventura*, München 1961.

73 *De fil.* 2: h IV, n. 60, lin. 3 – n. 61, lin. 9. Gottes Abstieg in die Welt durch sein Wort soll vom Menschen im Erkenntnisaufstieg über *sensus*, *ratio* und *intellectus* umgekehrt werden, vgl. THEO VAN VELTHOVEN, *Gottesschau* (wie Anm. 14) 254 f. (mit Verweis auf *De gen.* 4: h IV, n. 171, lin. 1–12); HANS GERHARD SENER, *Die Sprache der Metaphysik*, in: Nikolaus von Kues. Einführung in sein philosophisches Denken, hg. v. Klaus Jacobi, Freiburg/München 1979, 99 f.; zu *ascensus* und *descensus* in der cusanischen Philosophie vgl. WERNER BEIERWALTES, *Identität und Differenz*, Frankfurt/M. 1980, 107 f.

74 Vgl. *De fil.* 4: h IV, n. 72, lin. 6–14; vgl. n. 76, lin. 8–10: »[...] ut sit totus iste sensibilis mundus sic ob intellectualem et homo finis sensibilibum creaturarum et deus gloriosus principium, medium et finis omnis operationis suae«; *De gen.* 4: h IV, n. 168, lin. 12–16;

Die Welt des Wahrnehmbaren und des Rationalen ist ein Angebot des Schöpfers an seine Schöpfung, ein göttliches Entgegenkommen, um der an die Vermittlungsleistung der Sinne und des Verstandes gebundenen menschlichen Erkenntnisschwäche einen Hinweis auf Gott zu geben. Der Weg zur universalen Kunst oder Meisterschaft ist zweifach gekennzeichnet:

1. durch die Notwendigkeit des Erkenntnisausgangs bei Sinneswahrnehmung und Verstand;
2. durch das Ungenügen und die Vorläufigkeit der unteren Erkenntnisvermögen, die ihren Sinn und Zweck nicht in sich, sondern bei korrekter Anwendung allein in ihrer Hinordnung auf die Wahrheit zu finden vermögen.

Ziel des Erkenntnisweges ist eine Überwindung der Vielheit und Einzelhaftigkeit, eine Hinführung zu einem möglichst umfassenden Weltwissen und über dieses hinaus zur Erfahrung der Einheit und Wahrheit. Voraussetzung für ein Erlangen der Gotteskindschaft ist eine strikte Einhaltung der jeweils aufeinander aufbauenden Erkenntnisstufen. Denn die Wahrnehmung ist keine autonome, sich selbst genügende Erkenntnisleistung, sondern verweist in ihrer Ausrichtung auf den Verstand, in welchem die unterscheidbaren Sinnesqualitäten komplikativ ruhen. Analoges gilt für das Verhältnis, in dem *ratio* und *intellectus* zueinander stehen: Die *ratio* verweist auf den Intellekt, in welchem sie grundgelegt ist. Und auch der Intellekt weist seinerseits als das wahrhafte Medium, in welchem *sensus* und *ratio* zur Erfüllung gelangen, über sich selbst hinaus.

Die Forderung eines Übersteigens der endlichen Welt und der ihr zugeordneten Wahrnehmung einerseits und einer möglichst sorgfältigen Ausbildung des Wahrnehmungsvermögens und Weltwissens andererseits, durch welches die Meisterschaft allererst erreicht werden soll, scheinen sich unmittelbar zu widersprechen. Aber die Intention der eindringlichen

zu *omnem altitudinem* (cf. 2 Kor 10,5) *apprehensionis excellere* vgl. *De fl.* 3 n. 64, lin. 8–9; zu *unum exaltatum (super entia) – unum enti coordinatum/coest entibus/cum multitudine* vgl. die Anm. zu n. 72, lin. 10–12 in h IV, p. 53; die Formulierung *vocata nihil aut non-ens ad se (=ad entitatem absolutam)* als Assimilations- oder Identifikationsakt der Schöpfung zum Beispiel in *De gen.* 1: h IV, n. 149, lin. 17–18; n. 150, lin. 5; n. 151, lin. 15; n. 152, lin. 13–14; n. 170, lin. 8; ebd., 5: h IV, n. 178, lin. 5 sqq. (im Anschluß an Gen 1,26; weish 2,23; Sir 17,1; Jak 3,9); vgl. AUGUSTINUS, *De Genesi contra Manichaeos* I 17, in: Opera Omnia, hg. v. Jaques Paul Migne (PL 34), p. 186–187; THOMAS VON AQUIN, *Summa theologica* I, q. 93, a. 1–3.

Ermahnung, nicht im sinn- oder verstandhaften Bereich stehen zu bleiben, sondern alles Partikuläre als etwas Vorübergehendes zu durchschauen, seinen Erkenntniswert einzuordnen in die Skala der aufsteigenden Stufen des Erkennbaren und des Erkennens, besteht primär in dem Appell zur Vermeidung einer der menschlichen Schwäche entsprechenden Isolation und Verabsolutierung der beiden unteren Erkenntnismodi. Cusanus will *sensus* und *ratio* unbedingt einbinden in die aufsteigende Bewegung hin zum *intellectus*, weil der Mensch nur auf diese Weise nach und nach zu der Einsicht geführt werden kann, dass in aller Vielheit die Einheit impliziert, in allem Aussagbaren das Unausagbare als Grund jedes Gesagten ausgesagt, in allem Gesprochenen letztlich das unaussprechbare, alles Sprechen ermöglichende Wort selbst ausgesprochen ist.

IV

Dem entspricht das, was in *De docta ignorantia*⁷⁵ über die Relation gesagt wird, in der das vergängliche Wort zu Christus, dem unvergänglichen Wort, steht. Nur dieses kann den in Liebe und Hoffnung sicher Glaubenden zu einem Entrücktwerden über *ratio* und *intellectus* hinaus befähigen. Zunächst schickt Cusanus dort Grundsätzliches zum Verhältnis von Glauben und Erkennen voraus:⁷⁶ Immer schon hätten alle übereinstimmend den Glauben als Anfang des Erkennens angenommen (*fidem initium esse intellectus*). In jeder wissenschaftlichen Disziplin würden erste Prinzipien vorausgesetzt (*praesupponuntur*),

»[...] die allein durch den Glauben erfasst werden [...]. Jeder nämlich, der zu wissenschaftlicher Kenntnis aufsteigen will, muss an das glauben, ohne das er nicht aufsteigen kann [...]. Der Glaube faltet alles Intelligible in sich ein. Der Intellekt aber ist die Ausfaltung des Glaubens. Der Intellekt wird also durch den Glauben geleitet (*dirigitur*),

75 *De docta ign.* III, 11: h I, p. 151, lin. 25: »mysteria fidei«.

76 Eine ausgewogene Kritik an den Thesen zum Verhältnis von Glaube und Vernunft in den Schriften von ULRICH ROTH, *Suchende Vernunft. Der Glaubensbegriff des Cusanus*, Münster 2000; MARTIN THURNER, *Gott als das offenbare Geheimnis nach Nikolaus von Kues*, Berlin 2001; JOHANNES WOLTER, *Apparitus Dei. Der Theophanische Charakter der Schöpfung nach Nikolaus von Kues*, Münster 2004, und KURT FLASCH, *Nikolaus von Kues. Geschichte einer Entwicklung*, Frankfurt/M. 1998, findet sich bei KLAUS KREMER, *Wege* (wie Anm. 14) 78–100; zu Recht werden einseitige Zuspitzungen des Verhältnisses zugunsten einer Priorität des Verstandes bzw. einer allein relevanten und genügenden Vernunftkenntnis bei Roth und vor allem bei Flasch zurückgewiesen.

und der Glaube wird durch den Intellekt erweitert (*extenditur*). Wo also kein starker Glaube ist, gibt es auch keinen wahren Intellekt.«⁷⁷

Ein in Einfachheit beständig gefestigter, höchst starker Glaube könne durch die gelehrte Unwissenheit in Stufen von Aufstiegen (*gradibus ascensionum*) erweitert und ausgefaltet werden. Gott bleibe den Weisen verborgen und werde in dieser Welt durch Ratio, Meinung und Symbole sowie auf dem Weg vom Bekannteren zum Unbekannten nicht erfasst, sondern nur dort, wo die Überzeugung mit Worten aufhöre und den Demütigen im Glauben an Christus die Geheimnisse Gottes geoffenbart würden, wo also der Glaube beginne:

»Durch ihn werden wir in Einfachheit entrückt (*in simplicitate rapimur*), so dass wir ihn über aller *ratio* und *intelligentia* im dritten Himmel einfachster Geistigkeit (*simplicissima intellectualitas*) im Körper auf unkörperliche Weise, weil im Geist (*in spiritu*), und in der Welt nicht auf weltliche, sondern auf himmlische Weise unbegreiflich schauen (*contemplerur incomprehensibiliter*)«;

könne er doch »wegen der Unermesslichkeit seiner Erhabenheit nicht begriffen werden«. Durch diese gelehrte Unwissenheit habe auch Paulus, »als er aufgestiegen ist, gesehen, dass er Christus [...] dann nicht mehr kannte (*Christum ignorare*), als er höher zu ihm erhoben wurde (*altius elevebatur*)«.⁷⁸

Nur der Glaube befähigt also zu einem Übersteigen von Diskursivität, Endlichkeit und Mannigfaltigkeit, indem er in seinem gottgleichen Charakter der Einfachheit vom Einfach-Einen selber zu jenem hinaufgenommen wird. Falls ein Gläubiger tatsächlich einen genügend festen, demütigen und unerschütterlich einfachen Glauben besitzt, darf er den Bereich des Vergleichbaren-Vielen verlassen, kann er zur Schau Gottes und zur Exzellenz des Einen – auch über alle menschliche Erkenntnisfähigkeit hinaus – emporgehoben werden.

Cusanus bleibt im Vorstellungshorizont des Auf- und Überstiegs, wenn er Christus mit einem Berg vergleicht, auf dem nur all diejenigen, die im Geist stark sind (*solum omnibus intellectu vigentibus*), eine wohlgefällige Wohnung finden könnten. Als Gläubige an jenen Berg herangeführt, würden wir in Dunkelheit geraten, wenn wir ihn mit geistigem Auge

77 *De docta ign.* III 11: h I, p. 151, lin. 26 – p. 152, lin. 6 [n. 244]; vgl. *Sermo XXXI*: h XVII, n. 1, lin. 12–18; *Sermo XXII*: h XVI, n. 7.

78 *De docta ign.* III, 11: h I, p. 152, lin. 17 – p. 153, lin. 7 [n. 245]; zur Entrückung in den dritten Himmel vgl. 2 Kor 12,2; Cusanus bezieht sich öfters auf diese Stelle, z. B. *Sermo XXXI*: h XVII, n. 1, lin. 21; *Sermo XXXII*: h XVII, n. 3, lin. 1–20.

(*oculo intellectuali*) zu sehen versuchten. Und dennoch wüssten wir, dass innerhalb dieser Dunkelheit der Berg ist (*intra ipsam caliginem montem esse*). Mit der Beständigkeit eines jeweils größeren Glaubens (*cum maiori fidei constantia*) ihm näher gekommen, würden wir der Wahrnehmungswelt entrückt (*rapiemur*), um in innerem Hören Stimmen und Zeichen seiner Majestät zu vernehmen, stufenweise (*gradatim*) gleichsam zu den unvergänglichen göttlichen Fußspuren zu kommen, Gottes eigene Stimme zu hören und ihn wie durch eine relativ dünne Wolke (*quasi per nubem rariorem*) ziemlich deutlich zu sehen (*clarius intuemur*).⁷⁹

»Dann werden die in glühendem Verlangen kontinuierlich aufsteigenden Gläubigen zur einfachen Geistigkeit entrückt (*ad intellectualitatem simplicem rapiuntur*), wobei sie alles Wahrnehmbare überspringen (*transilientes*), wie vom Schlaf zum Wachsein, vom Hören zum Sehen vordringen. Dort wird gesehen, was nicht offenbart werden kann, weil es über jedes Hören und jede mit Stimmen [vermittelte] Lehre hinausgeht«.

Und dort werde schließlich Jesus, das Ziel jeder Geistesschau (*intellectio*), jeder Wahrnehmung, jedes Seins, weil er die Wahrheit, das Leben und die Seiendheit ist, »als Grenze jedes Lautwortes auf unbegreifliche Weise gehört«. Alles Geschaffene sei Zeichen von Gottes Wort und jedes Lautwort Zeichen eines geistigen Wortes, dessen Ursache Jesus als das unvergängliche Wort oder die Weisheit selbst sei.⁸⁰

All das zeige sich dem stufenweise im Glauben zu Christus Aufsteigenden. Die unerklärbare Wirkkraft des göttlichen Glaubens führe ihn, falls er aufgrund der Größe seines Glaubens über alles hinaus gelange, zur Einheit mit Jesus selbst. Vollkommen sei der Glaube, wenn er »am reinsten, größten und durch die Liebe geformt ist«, was dann der Fall sei, wenn der Glaube »zu einem solchen Grad an unbezweifelbarer Gewissheit erhoben ist, dass er auch auf kleinste Weise Glaube ist«, das aber wiederum im Sinne höchster Gewissheit ohne jedes Schwanken (*absque omni haesitatione*).⁸¹

Durch Hinwendung des Intellekts zur Einung mit Christus als mit der Grundlage seines Lebens müsse der dem einzelnen individuell jeweils größtmögliche Glaube⁸² »durch die einende Liebe geformt sein; ohne

79 Vgl. *De docta ign.* III, 11: h I, p. 153, lin. 8–20 [n. 246].

80 Vgl. ebd.: h I, p. 153, lin. 21 – p. 154, lin. 8 [n. 247].

81 Vgl. ebd.: h I, p. 154, lin. 10–13, 17–18, 25–27 [n. 248]; vgl. *Sermo* CLXXXVII: h XVIII, n. 16, lin. 10–13.

82 Zur zweimaligen Einschränkung: »quantum in se est«, vgl. *De docta ign.* III, 11: h I, p. 155, lin. 4, lin. 8 [n. 249].

Liebe kann der Glaube nämlich nicht der größte sein«. Da er das höchst liebenswerte ewige Leben und das Erkennen der unendlichen Wahrheit sei, könne Jesus im Grunde gar nicht nicht geliebt werden (*non potest non amari*).⁸³ Neben der Liebe müsse der Glaube auch mit der zweifelstfreien Hoffnung (*spes indubia*) auf die Erfüllung der Verheißungen Christi und auf die *fruitio ipsius Iesu* einhergehen.⁸⁴

Ein derartig großer Glaube bewirke, dass der Mensch Christus gleichgestaltet werde (*christiformis*), das Wahrnehmbare loslasse (*sensibili linquere*) und im Leib gleichsam Geist (*spiritus*) sei. Ihm sei »diese Welt um Christi willen Tod, und von ihr genommen zu werden, um mit Christus zu sein, Leben«. Wer durch seinen Glauben stufenweise zur Einheit mit Christus aufsteige, so dass er in ihm in tiefster Einung aufgeht (*absorbetur*), der springe über alles Sichtbare und Weltliche hinweg (*transiliens*) und erlange die vollständige Erfüllung seines Wesens (*perfectio completa naturae*).⁸⁵

In diesem Kapitel über die Geheimnisse des Glaubens fällt auf, wie häufig Cusanus hier mit Substantiven, Verben und Adverbien aus dem Vorstellungsbereich eines graduellen Aufstiegs,⁸⁶ eines Übersteigens oder -springens der Wahrnehmungswelt⁸⁷ und eines Entrückt- bzw. Erhobenwerdens⁸⁸ des Geistes in die Einheit⁸⁹ operiert. Nur wer in höchstem Maße glaubt und seinen Glauben mit reiner Liebe und Hoffnung verbunden sein lässt, kann zur beseligenden Schau Christi bzw. Gottes zugelassen werden. Der Intellekt ist dabei der ihn dominierenden und einenden Kraft des Glaubens klar untergeordnet, steht unter seiner Leitung und wird durch seine Einwirkung in äußerster Höhe zu jener *intellectualitas*, die Cusanus als einfache bzw. einfachste kennzeichnet.⁹⁰ Damit macht er darauf aufmerksam, dass die Spitze des Intellekts in unmittelbarer Nähe zum Einen und dem jenem zugeneigten festesten Glauben steht.

83 Vgl. ebd.: h I, p. 155, lin. 10–20 [n. 250].

84 Vgl. ebd.: h I, p. 155, lin. 25 – p. 156, lin. 3 [n. 251].

85 Vgl. ebd.: h I, p. 156, lin. 4–17 [n. 252]; vgl. *Sermo CLXXXVII*: h XVIII, vgl. *Sermo CLXXXVII*: h XVIII, n. 16, lin. 13–16.

86 So steht in *De docta ign.* III, 11 *ascendere* bzw. *ascensio* siebenmal, *gradatim/gradus* viermal.

87 So *transilire* zweimal, *supra* mehrfach.

88 So *rapere* dreimal, *elevare* zweimal (beides im Passiv).

89 So *unitas/unio/unire* siebenmal, *simplicitas/simplex* viermal.

90 Vgl. ebd.: h I, p. 152, lin. 29 – p. 153, lin. 1 [n. 245]; ebd.: h I, p. 153, lin. 21–22 [n. 247]; daneben bildet Cusanus auch den Begriff der *intellectio* (ebd., lin. 27).

V

Auch in *De dato patris luminum* wird das Zusammenspiel von Glauben und Denken beim Aufstieg zu Gott thematisiert, diesmal – dem Titel des *Opusculum* entsprechend – vom Lichtmotiv her. Der Intellekt werde, so heißt es gegen Ende der Schrift, durch das Licht des Glaubens erleuchtet, damit er

»[...] über die Ratio hinaus zur Erfassung der Wahrheit aufsteigt. Und weil er durch dieses Licht dahin geführt wird, dass er glaubt, die Wahrheit erreichen zu können, [...] und so seine Schwäche oder Blindheit, derentwegen er sich auf den Stab der Ratio stützte (*innitebatur*), in einem ihm göttlich eingegebenen Versuch zurücklässt (*conatu sibi divinitus indito linquit*) und, im Wort des Glaubens gestärkt, für sich einhergehen kann (*per se incedere posse*), wird er in zweifelsfreier Hoffnung, das Versprochene zu erreichen, aus festem Glauben dahin geführt, dass er [die Wahrheit] in einem liebenden Lauf (*amorosu cursu*) in Eile erfasst (*festinanter apprehendit*).«

Diesen komplexen Satz fasst Cusanus nun mit erstaunenswerter Kürze und Prägnanz in dem Fazit zusammen, auf dieser Einsicht beruhe auch die Erleuchtung des Paulus: »Wer glaubt und bittet, wird die Weisheit erlangen.«⁹¹

Der Intellekt wird vom Glaubenslicht befähigt, die Wahrheit zu suchen und dabei ans Ziel der Erfüllung zu kommen, weil er, solchermaßen von oben erleuchtet, Mut schöpft, das von seiner Angewiesenheit auf die Mithilfe des Verstandes herrührende erkenntnistheoretische Manko überwinden und nunmehr allein – d. h. ohne die tiefer gelegenen Erkenntniskräfte – weiter voranschreiten zu können. Wie in *De docta ignorantia*⁹² erfolgt das Erfassen der Weisheit wiederum verbunden mit und angeführt durch höchsten Glauben, sicherste Hoffnung und Liebe.

VI

Es hängt offenbar primär von der jeweiligen Stärke des Glaubens ab, ob Gott einem Wahrheitssucher die Schau seiner selbst gewährt. Das geistige Vermögen spielt demgegenüber eine sekundäre Rolle, indem es die notwendige Vorbereitung in Form einer Überwindung alles ihm Untergeordneten beizusteuern hat. In der *Apologia doctae ignorantiae* wird das deutlich ausgesprochen: Niemand, »dem Gott es nicht gegeben hat«, sol-

91 Vgl. *De dato* 5: h IV, n. 119, lin. 2–12.

92 *De docta ign.* III, 11: h I.

le glauben, allein durch eigenes wissenschaftliches Bemühen (*studium*) zu den *mystica* aufsteigen zu können.⁹³ Nach der Mystischen Theologie muss man »mit Moses in die Dunkelheit aufsteigen [...]. Gott wird nämlich dann gefunden, wenn alles losgelassen wird (*omnia linquuntur*); diese Dunkelheit ist Licht im Herrn«. Daher sage der erste griechische Kommentator des Dionysius: »Wer zu Gott vorzudringen begehrt, scheint eher zu nichts als zu etwas aufzusteigen, weil Gott nicht gefunden wird, es sei denn, jemand lässt alles los (*omnia linquit*)«. ⁹⁴

Das geforderte Loslassenkönnen entspricht der Methode der *docta ignorantia*, die Cusanus gegen seinen Kritiker Johannes Wenck vehement verteidigt. Ihr Programm besteht in dem Aufweis, wie man auf unbegreifliche Weise zum Unbegreiflichen geführt wird durch einen Überstieg (*per transcendensum*) des vergänglichen, menschlich Wissbaren⁹⁵, bzw. wie man sich der Wahrheit nähert »durch ein unbegreifliches Innwerden (*intuitus*) gleichsam auf dem Weg eines augenblickhaften Entrücktwerdens (*quasi via momentanei raptus*)«. ⁹⁶ Oder um es in den Termini von *exemplar* und *imago* zu sagen: Gott, der in den Geschöpfen wie die Wahrheit im Abbild widerstrahlt, ist Urbild, Maß und Grund des Abbilds, dessen »Sein ganz und gar nichts an Vollkommenheit aus sich hat«. Wer sieht, dass die große Verschiedenheit der Dinge »Abbild des einen Gottes ist, wird, wenn er alle Verschiedenheit aller Abbilder loslässt (*linquit*), auf unbegreifliche Weise zum Unbegreiflichen gelangen«. ⁹⁷

93 Vgl. *Apol. doct. ign.*: h II, p. 20, lin. 19–20 [n. 30].

94 Vgl. ebd.: h II, p. 20, lin. 1–8 [n. 29]; vgl. *De docta ign.* I, 17: h I, p. 35, lin. 3–12 [n. 51]; MEISTER ECKHART bringt ebenfalls das Motiv des ›Von-allem-Loslassens‹ mit dem Aufstieg zu Gott in Verbindung, vgl. z. B. *Das Buch der göttlichen Tröstung* 2, in: Meister Eckehart, Deutsche Predigten und Traktate, hg. u. übers. von Josef Quint, München 1979, 115 f.: »Bloß-, Arm- und Leersein von allen Kreaturen « trägt »die Seele auf zu Gott«; zum Leer-, Frei- und Bindungsloswerden vgl. auch DERS., *Reden der Unterweisung* I (ebd., 53, 18–54, 7), 6 (ebd., 62, 3–4), 19 (ebd., 82, 21–24), 23 (ebd., 95, 32–98, 2); DERS., *Sermo XXIX* n. 304, LW IV (wie Anm. 31) 270, Z. 5 f.; DERS., *Predigt 1*, DW I (wie Anm. 69) 6, Z. 2–5; S. 9, Z. 3–10, Z. 8; 12, Z. 1–13, Z. 1; 14, Z. 7; 15, Z. 5–7; vgl. dazu die Auslegung von *Predigt 1: Intravit Iesus in templum* durch ALESSANDRA BECCARISI, in: *Lectura Eckhardi. Predigten Meister Eckharts*, von Fachgelehrten gelesen und gedeutet, hg. v. Gerhard Steer u. Loris Sturlese, Bd. II, Stuttgart 2003, 13–19; vgl. WERNER BEIERWALTES, »Und daz Ein machet uns saelic«. Meister Eckharts Begriff der Einheit und der Einung, in: *ders.*, *Platonismus im Christentum* (wie Anm. 17) 120–124.

95 Vgl. *Apol. doct. ign.*: h II, p. 11, lin. 5–7 [n. 14]; *transcensus* auch ebd., p. 11, lin. 16–17 [n. 15], *transcendere* p. 12, lin. 13 [n. 16], *transilire* p. 11, lin. 18 [n. 15].

96 Vgl. ebd.: h II, p. 12, lin. 5 [n. 16].

97 Vgl. ebd.: h II, p. 11, lin. 21–26 [n. 15].

VII

Dass die Dunkelheit oder Leere, der ein Aufsteigender begegnet, alles andere als das Nichts ist, vielmehr nur aus menschlicher Perspektive als ein Nichts erscheint, zeigt die Auskunft des Idiota im ersten Buch von *De sapientia*, wo es heißt, unser Geist finde sein eigenes Leben und Glück darin, sich zur Weisheit hin zu bewegen und kontinuierlich zu ihr aufzusteigen (n. 11).

Was aber ist die Weisheit und wie können wir von ihr wissen? Der Redner, Dialogpartner des wortführenden Laien, soll den Ruf der Weisheit in den Straßen auf die äußerste Höhe übertragen (*transferre in altissima*).⁹⁸ Dann werde er erkennen, dass »das Prinzip von allem das ist, durch das, in dem und aus dem alles, was begründet werden kann, begründet ist (*omne principiabile principiatur*) und dennoch durch nichts, was begründet ist, erreichbar ist«, dass es das ist, »durch das, in dem und aus dem alles Intelligible erkannt wird (*intelligitur*) und dennoch durch den Intellekt unerreichbar ist«.⁹⁹

Als das Allerhöchste ist jenes Prinzip die Unendlichkeit und Weisheit, von der nur gewusst werden kann, dass sie »höher als alles Wissbare ist und nicht wissbar (*inscibilis*) ist«, dass sie »für jede Erkenntnis unerkennbar (*omni intellectu inintelligibilis*)«, »in jeder Vorstellung unvorstellbar (*inimaginabilis*) und in jeder Wahrnehmung nicht wahrnehmbar (*insensibilis*)«, »in jedem Zweifel unbezweifelbar (*indubitabilis*)« ist.¹⁰⁰

Weisheit ist, was schmeckt (*sapit*), und für den Intellekt ist nichts angenehmer als sie. Die mit Geschmack von der Weisheit reden, wissen, »dass sie so alles weiß, dass sie nichts von allem ist. Denn durch die Weisheit und aus ihr und in ihr ist alles innere Schmecken«. Sie lockt uns an aufgrund eines bestimmten Vorgeschmacks ihrer Wirkungen (*praegustatio effectuum*), gleichsam wie ein Duft aus der Ferne lockt, ihm nachzufolgen.¹⁰¹

⁹⁸ Vgl. *De sap.* I: h²V, n. 7, lin. 1.

⁹⁹ Vgl. *De sap.* I: h²V, n. 8, lin. 5–9.

¹⁰⁰ Vgl. *De sap.* I: h²V, n. 9, lin. 1–15.

¹⁰¹ Vgl. *De sap.* I: h²V, n. 10, lin. 7–19; zur cusanischen Konzeption einer apriorischen *praegustatio connaturata* des menschlichen Intellekts nach der göttlichen Weisheit als nach seinem Urbild und eigentlichen Leben vgl. KLAUS KREMER, Weisheit als Voraussetzung und Erfüllung der Sehnsucht des Menschen, in: DERS., *Praegustatio naturalis sapientiae*. Gott suchen nach Nikolaus von Kues, Münster 2004, 78–81; zum begriffs-

Die Weisheit ist das geistige Leben (*vita spiritualis*) des Intellekts,

»[...] der in sich einen gewissen naturhaften Vorgeschmack hat, durch den er mit so großem Eifer die Quelle seines Lebens sucht [...] Er bewegt sich zu ihr hin wie zu seinem eigenen Leben. Und es ist für den Geist angenehm, beständig zum Prinzip seines Lebens aufzusteigen (*continue ascendere*), obwohl es unerreichbar ist. Denn das ist beständig glücklicher leben: zum Leben aufsteigen«,

und zwar um so mehr, je mehr jemand sein Leben als unsterblich sieht und sich über etwas Liebenswertes zu freuen vermag, was ihn »unendliche und unausdrückbare Gründe für die Liebe« finden lässt.¹⁰²

Die Weisheit ist demnach das Leben des Intellekts, der mit größter innerer Freude von Natur aus nach seinem Ursprung forscht und der sein Glück dadurch zu steigern weiß, dass er unablässig zum ewigen Leben aufzusteigen versucht und es gerade aufgrund seiner unerreichbaren Fülle und Unendlichkeit wie einen unermesslichen Schatz¹⁰³ als nie versiegende Quelle schätzt und permanent verfolgt.

Auch wenn die Weisheit für den Intellekt prinzipiell unerreichbar und über alles Wissen hinaus unerkennbar bleibt, so hat der Laie doch einen Rat, wie wir uns zu ihr quasi vortasten können. Denn auch im Falle der *sapientia* gilt ein inneres Leerwerden des nach Weisheit Strebenden als Voraussetzung für ein Gelingen des Aufstiegs, könne die ewige Weisheit doch nur der besitzen, der keinen eigenen Besitz, sondern allein die Güter der Weisheit habe: »Man muss alles Eigene verkaufen¹⁰⁴ und hergeben. Die ewige Weisheit will nämlich nur dort besessen werden, wo der, der sie besitzt, nichts von seinem Eigenen behält, damit er [nur] sie besitzt.« Von uns her haben wir die Laster, von der Weisheit her aber nur Güter wie die Tugenden (ausdrücklich erwähnt werden *iustitia, pax, fortitudo, temperantia, castitas, patientia*). Die Weisheit sei nicht in einer Seele, die Böses will, sondern einzig in einem reinen, unvergängliche Frucht tragenden Acker und heiligen Tempel.¹⁰⁵

geschichtlichen Kontext der Termini *sapere, gustus, praegustatio* vgl. RENATE STEIGER, Einl. zu Nikolaus von Kues, *Der Laie über die Weisheit*, Hamburg 1988, XXVIII–XXXII.

102 Vgl. *De sap.* I: h²V, n. 11, lin. 1–9, lin. 16–17.

103 Zu Gott als unzählbarem, unerschöpflichem Schatz und als »ersehnenswertester Nahrung meiner Einsicht« aufgrund von Unwissenheit um Gottes Größe und Unendlichkeit vgl. auch *De vis.* 16: h VI, n. 67, lin. 3–15; das Ziel der Sehnsucht ist unendlich, weil sie auf das, was weder größer noch ersehenswürdiger sein kann, ausgerichtet ist (so ebd., n. 68).

104 Vgl. dazu MEISTER ECKHART, *Predigt 1*, DW I (wie Anm. 72) 4, Z. 4–10, Z. 8, mit der Auslegung von ALESSANDRA BECCARISI, in: *Lectura Eckhardi* (wie Anm. 94) 13–17.

105 Vgl. *De sap.* I: h²V, n. 20, lin. 1–10.

VIII

Dass der Mensch nicht umhin kann, die Weisheit *naturaliter* und dauerhaft zu suchen, weil er in ihr allein zum Leben und Grund des Intellekts sowie zu seinem eigenen Glück vordringen kann, diese Lehre geht auf den Beginn der aristotelischen *Metaphysik* und das letzte Buch der *Nikomachischen Ethik* zurück. Dass das ›Ziel‹ des unendlichen Strebens nach Wahrheit in einem supraintellectualen und letztlich auch ziellosen Erkennen zu sehen versucht wird, das sich in einem kontinuierlich vorangetriebenen Erkenntnisaufstieg dem unzugänglichen Prinzip immer mehr anpasst und darin als ein Ihm-stets-Ähnlicher-Werdendes zu erkennen gibt, diese Einsicht begegnet neben *De sapientia* I auch im 16. Kapitel von *De visione Dei*, wo Cusanus schreibt, Gott werde in einem *raptus mentalis* gesehen, in dem der Intellekt im Erkennen nicht gesättigt werde. »Nicht das, was den Intellekt sättigt oder was sein Ziel ist, ist das, was er erkennt (*intelligit*), auch kann ihn nicht das sättigen, was er überhaupt nicht erkennt, sondern das allein, was er im Erkennen erkennt (*intelligendo intelligit*).« Den Intellekt sättige nur jenes Intelligible, das er als so sehr intelligibel erkenne (*cognoscit*), dass es niemals völlig erkannt werden kann (*numquam possit ad plenum intelligi*).¹⁰⁶

Das 13. Kapitel von *De visione Dei* handelt darüber, dass Gott als absolute Unendlichkeit geschaut wird. Da Gott durch eine höchste Mauer von allem, was gesehen, genannt und gedacht werden kann, getrennt ist, muss, wer zu ihm aufsteigen will, zu ihm als zur unsichtbaren, unennbaren, undenkbaren Begrifflosigkeit hin gelangen: »Die Mauer trennt nämlich alles,« was gesagt oder gedacht werden kann, von dir ab, da du von dem allen frei bist (*absolutus*), was in den Begriff von jemand fallen kann.«¹⁰⁷

Und so fährt der Schauende fort: »Daher sehe ich dich, wenn ich mich am höchsten erhebe,¹⁰⁸ als Unendlichkeit, deswegen als unerreichbar, unbegreifbar, unbenennbar, nicht zu vervielfältigen und unsichtbar. Und deshalb muss, wer zu dir hintritt, über jede Grenze, jedes Ende und Endliche hinaus aufsteigen.«¹⁰⁹ Der Beter fragt jetzt – was uns an das vier

106 Vgl. *De vis.* 16: h VI, n. 70, lin. 1–8.

107 Vgl. *De vis.* 13: h V, n. 51, lin. 8–19.

108 Vgl. RICHARD VON ST. VIKTOR, *Benjamin minor*, 85, in: PL 196, 60D.

109 *De vis.* 13: h VI, n. 52, lin. 1–4; vgl. *De poss.*: h XI/2, n. 40, lin. 10–12; n. 60, lin. 3;

Jahre zuvor in der *Apologia doctae ignorantiae* Gesagte erinnert: Wird aber nicht der, der über das Ende und jede Bestimmung hinaussteigt, »ins Unbestimmte und Konfuse und somit in Bezug auf den Intellekt in Unwissenheit und Dunkelheit eintreten?«¹¹⁰

Ähnlich argumentiert Cusanus später zu Beginn des zweiten Buches seiner *Cribratio Alkorani* für die gnoseologische Transzendenz des alles unendlich überragenden Absoluten: Das Prinzip von allem übersteigt (*excedat*) jede Wahrnehmung und jeden Intellekt, alles, was gesagt und gedacht werden kann. Es überragt alle Namen und geht ihnen unendlich voraus (*excellit et antecedit in infinitum*). Wir erkennen von Gott nur, dass er die Unendlichkeit selbst ist, die jeden geschaffenen Intellekt unendlich übersteigt. »Da über ihn nichts im eigentlichen Sinne ausgesagt und bejaht werden kann, was er nicht übersteigen würde, bewundern wir ihn im Schweigen, betrachten und verehren wir ihn.«¹¹¹

IX

In seinem kurze Zeit vorher verfassten Trialog über das Können-Ist unternimmt Cusanus – hier als Kardinal betitelt – von einem neu gebildeten Begriff für das an sich Unnennbare her den Versuch, die Gottesfrage weiter voranzutreiben. Auch dieser Terminus, das *possest*, soll den Betrachter

»[...] über jede Wahrnehmung, Ratio und jeden Intellekt hinaus zur mystischen Schau führen, wo der Aufstieg jeder erkenntnisfähigen Kraft ein Ende hat und die Enthüllung des unbekanntes Gottes ihren Anfang nimmt. Wenn der Wahrheitssucher nämlich, nachdem alles zurückgelassen worden ist (*omnibus relictis*), über sich selbst hinaus aufgestiegen sein wird und erfährt, dass er weiter keinen Zugang hat zum unsichtbaren Gott, der für ihn unsichtbar bleibt, weil er in keinem Licht seiner Ratio gesehen wird, dann erwartet er in demütigstem Verlangen jene allmächtige Sonne und dass er durch ihren Aufgang nach Vertreibung der Finsternis erleuchtet wird, auf dass er den Unsichtbaren so schaut, wie er sich selbst offenbaren möchte.«¹¹²

Comp. 8: h XI/3, n. 24, lin. 2–5; *De sap.* I: h²V, n. 12, lin. 4–5; n. 28, lin. 14–15; *De mente* 2: h²V, n. 67, lin. 7–11; *De ap. theor.*: h XII, n. 2, lin. 5–8.

110 Vgl. *De vis.* 13: h VI, n. 52, lin. 1–7; WERNER BEIERWALTES, *Mystische Elemente im Denken des Cusanus* (wie Anm. 48) 430ff.; DERS., *Visio facialis*. Sehen ins Angesicht. Zur Coincidenz des endlichen und unendlichen Blicks bei Cusanus, München 1988, 30f.

111 Vgl. *Crib. Alk.* II, I: h VIII, n. 88, lin. 10–19.

112 *De possest.*: h XI/2, n. 15, lin. 1–10; WILLIAM J. HOYE, *Die Grenze des Wissens*. Nikolaus

So sei auch das Pauluswort¹¹³ vom geistigen Einsehen und Übersteigen der geschaffenen Welt auf ihren Schöpfer hin zu verstehen, nämlich dass er sich denen als ihr Schöpfer offenbart, die ihn mit höchst geformtem Glauben suchen.¹¹⁴

Die Gesprächspartner des Kardinals bitten ihn auf seine Worte hin, die sie als Welthafte über die Welt hinaus entführt hätten, sich alleine näher über das soeben Erfahrene besprechen zu dürfen. Johannes fragt Bernhard nun, wie er das verstehe, dass der Aufsteigende sich über sich selbst stellen müsse (*supra se ipsum constitui oportere*). Und Bernhard antwortet ihm, er müsse das tun, weil keine Erkenntnisstufe das *possest* erreicht: weder die Sinneswahrnehmung, noch die *imaginatio*, noch die *phantasia*, noch die Ratio;

»[...] nicht einmal der höchste Intellekt kann das unendliche Unbegrenzte und Eine begreifen [...]. Wenn sich der Intellekt nämlich dem Intelligiblen nicht angleicht (*nisi assimilet*), erkennt er nicht (*non intelligit*). Denn erkennen ist angleichen und das Intelligible an sich selbst oder auf intellektuale Weise messen. Das ist bei dem, was das ist, was sein kann, nicht möglich. Es ist nämlich, wie es ist, nicht messbar, weil es [schlecht-hin] nicht größer sein kann. Wie könnte es also durch den Intellekt, der niemals so groß ist, dass er nicht größer sein könnte, erkannt werden?«

Was Bernhard vorgetragen habe, mache ihn sicher, sagt Johannes, der Aufsteigende müsse alles loslassen (*omnia relinquere*) und schließlich auch seinen Intellekt übersteigen (*etiam suum intellectum transcendere*), »weil die unendliche Kraft durch eine begrenzte nicht erfasst werden kann.«¹¹⁵

In der ein Jahr zuvor geschriebenen Abhandlung *De aequalitate* wird ähnlich argumentiert: Wenn ich meiner als Bild der göttlichen Ursache innewerde, »kann ich ihm im Betrachten durch einen Überstieg meiner selbst (*per meipsum transcendensum*) näher kommen [...]. Damit ich aber meine Ursache sehen kann, muss ich mich als Verursachten und als Bild

von Kues in Auseinandersetzung mit der mystischen Theologie des Dionysius Areopagita, in: Nikolaus von Kues in der Geschichte des Platonismus (wie Anm. 16) 87–101, versucht, Cusanus' von Dionysius' *via mystica* dadurch abzuheben, dass dieser mit ihrer Hilfe die Universalursache, jener hingegen die Unendlichkeit Gottes gesucht habe; zudem erweise sich Cusanus auch darin als »spezifisch christlich«, dass er die *via mystica* in *Sermo CCLVIII*: h XIX, n. 12 ff. lediglich als die untere von zwei Zwischenstufen zwischen der natürlichen Gotteserkenntnis und der Selbsterkenntnis Gottes ansiedele (HOYE, Die Grenze des Wissens, 94 f.).

113 Vgl. Röm 1,20.

114 Vgl. *De poss.*: h XI/2, n. 15, lin. 10–14; vgl. auch ebd., n. 31.

115 Vgl. *De poss.*: h XI/2, n. 17, lin. 1–15.

loslassen«, sonst kann ich meinen lebendigen Grund nicht erreichen. Darauf ziele Jesu Lehre: Wer die *visio Dei* erlangen will, dessen Seele »lässt diese Welt und sich selber los (*se ipsam linquat*)«. ¹¹⁶

In beiden Schriften wird die Möglichkeit einer Gottesschau davon abhängig gemacht, dass der Geist dazu fähig wird, über sämtliche Erkenntnisvermögen hinaus sich selbst zu transzendieren, wobei er sich zusammen mit allem sonstigen Endlichen als *causatum* und als Abbild des Urbildes durchschauen soll, um dann alle Andersheit und schließlich auch sich selbst zurückzulassen. Die Forderung, der Geist habe alles dem Einen gegenüber Viele und Andersartige auszuschließen, wolle er die Einung mit dem Einen erlangen, ist neuplatonischer Herkunft und begegnet uns insbesondere bei Meister Eckhart. ¹¹⁷ Auch Cusanus sieht die vom Men-

¹¹⁶ Vgl. *De aequal.*: h X/2, n. 14, lin. 13–23; zum Entlassen von allem und von sich selbst, zur Abgeschiedenheit und zum Aufgeben des Eigenwillens vgl. MEISTER ECKHART, *Reden der Unterweisung* (wie Anm. 94) 1 (53,18–54,7), 2 (55,2–5), 3 (55,21–56,30), 4 (57,3–11), 5 (58,10–14; Intention der Selbstlosigkeit), 10 (66,19–68,9; der rechte Wille ohne jede Ich-Bindung), 11 (69,5–71,1), 21 (87,21–90,20; 91,2–7), 22 (91,30–92,1), 23 (95,1–31; 100,24–26); nach DERS., *Sermo XXIX* n. 305, LW IV (wie Anm. 31) 270, Z. 10–13 mahnt die Bibel immer (*scriptura semper hortatur*) zum Auszug aus der Welt und aus sich selber; DERS., Predigt 6, DW I (wie Anm. 72) 102, Z. 5–103, Z. 5, 107, Z. 9–109, Z. 1; und dazu KURT FLASCH, Auslegung von Predigt 6: *Iusti vivent in aeternum*, in: *Lectura Eckhardi II* (wie Anm. 94) 41, 45 f.; vgl. KURT RUH, Meister Eckhart: Theologe, Prediger, Mystiker, München 1985, 33–43; MARKUS ENDERS, Abgeschiedenheit des Geistes – höchste »Tugend« des Menschen und fundamentale Seinsweise Gottes, in: *Theologie und Philosophie* 71 (1996) 63–87; REINER MANSTETTEN, *Esse est Deus*. Meister Eckharts christologische Versöhnung von Philosophie und Religion und ihre Ursprünge in der Tradition des Abendlandes, Freiburg/München 1993, 538–550; KARL ALBERT, Meister Eckhart und die Philosophie des Mittelalters. Betrachtungen zur Geschichte der Philosophie, Teil II, Dettelbach 1999, 349 ff.; OTTO LANGER, Zum Begriff der Innerlichkeit bei Meister Eckhart, in: *Abendländische Mystik im Mittelalter*, hg. v. Kurt Ruh, Stuttgart 1986, 17–32, bes. 20–24: »Dem Lassen seiner selbst kommt der Vorrang vor dem Lassen der Dinge zu, [...] denn wer seinen Eigenwillen lässt, hat den Besitzwillen insgesamt aufgegeben« (20); ALOIS M. HAAS, Seinsspekulation und Geschöpflichkeit in der Mystik Meister Eckharts, in: *Sein und Nichts in der abendländischen Mystik*, hg. v. Walter Strolz, Freiburg/Basel/Wien 1984, 45 f.

¹¹⁷ Zu PLOTINS Mahnung »Nimm alles weg« (*aphele panta*) vgl. *Enneade* V 3 (49) 17,38; I 2 (19) 4,6; VI 9 (9) 4,33–34; 7,2–3.12–21; 9,52; I 6 (1) 9,7–15; DIONYSIUS AREOPAGITA, *De mystica theologia* I 1, in: PG 3, 997 B–1000 A, II, 1025 AB, III, 1033 C; DERS., *De divinis nominibus* I 5, (593 C), in: CD I (wie Anm. 33) 117,2; vgl. WERNER BEIERWALTES, Denken des Einen (wie Anm. 3) 24 ff., 110, 130; DERS., Das wahre Selbst. Studien zu Plotins Begriff des Geistes und des Einen, Frankfurt/M. 2001, 85 f.; HUBERT BENZ, Der (neu)platonische Aufstiegsgedanke (wie Anm. 2) 120 f.; DERS., »Materie« (wie Anm. 3) 261 ff., 277 ff., 291 ff.

schen zu erbringende Vorleistung für eine *visio Dei* offenkundig in einem Leerwerden von fremden Inhalten und im Überwinden des Selbstseins, soll ein Einswerden mit dem Einen möglich werden. Erst wenn er am Punkt des Über-sich-selbst-Hinausgelangens angekommen ist, darf der Suchende die Hoffnung hegen, dass der unsichtbare Schöpfer sich dem in höchster Demut Gläubigen offenbart und ihm schließlich die ersehnte Schau gewährt.

Mit den aus *De possesset* und *De aequalitate* besprochenen Texten steht Kapitel 30 von *De venatione sapientiae* in enger inhaltlicher Verbindung. Cusanus zitiert dort Dionysius und stimmt darin mit ihm überein, dass wir Gott, der alle menschlichen Erkenntniskräfte übersteigt, aus seiner Natur heraus nicht erkennen können. Höchstens könnten wir mit Hilfe von aus dem Bereich der Geschöpfe stammenden Ähnlichkeitsbildern (*imagines* und *similitudines*) zu ihren Urbildern (*exemplaria*) aufsteigen. Die Gott am meisten adäquate Erkenntnis (*divinissima dei cognitio*) erfolge durch eine über den Intellekt hinausgehende Einung, wenn der Intellekt von allen Seienden zurückweiche und sich schließlich auch noch selbst entlasse (*deinde et se ipsam dimittens*).¹¹⁸

118 Vgl. DIONYSIUS AREOPAGITA, *De divinis nominibus* VII 1 (865 C–868 A): Man müsse wissen, dass »die Natur des Intellekts durch jene Einung überragt wird, mittels welcher er mit dem jenseits von ihm Befindlichen verbunden wird. Dieser Einung zufolge ist also das Göttliche zu erkennen, nicht uns gemäß, sondern indem wir selbst ganz und gar aus uns selbst vollständig heraustreten und ganz in Gott eingehen, denn es ist besser, Gott zu gehören als sich selbst«; in: CD I (wie Anm. 33) 194,10–15; Übers. nach Beate Regine Suchla, Pseudo-Dionysius Areopagita, *Die Namen Gottes*, Stuttgart 1988, 77; ebd., VII 3 (869 C–872 B), in: CD I (wie Anm. 33) 197 f.; BONAVENTURA, *In Hexameron*, collatio II, (wie Anm. 40) V 341, n. 29–30: Wer die formlose (nulliformis) »sapientia abscondita« suche, solle – im Rückgriff auf Dionysius Areopagita, *De mystica theol.* I 1 – alle Sinne weglassen (delinque); Dionysius wolle sagen, »dass es notwendig ist, dass er von allem gelöst ist (solutus ab omnibus), was hier zählt, und dass er alles entläßt (omnia dimittat), als ob er sagen wollte: über alle Substanz und Erkenntnis ist jener, den ich erkennen will. Und da ist die alle Erkenntnis überschreitende Tätigkeit (operatio transcendens omnem intellectum) [...]. In der Seele sind nämlich viele erfassungsfähige Vermögen (virtutes multae apprehensivae): das sensitive, imaginative, aestimative, intellektive; und alle müssen zurückgelassen werden (oportet relinquere), und am Gipfel ist die Liebeseinigung (in vertice est unio amoris), und diese überschreitet alle [30] [...]. Diese Betrachtung (contemplatio) geschieht aber durch Gnade, da sie sich selbst nämlich von all dem trennt, was Gott nicht ist, und von sich selbst, wenn es möglich ist. Und das ist die höchste Einigung durch Liebe (suprema unio per amorem) [...]. Jene Liebe überschreitet jede Erkenntnis und jedes Wissen (transcendit omnem intellectum et scientiam) [...]. Sie gehört niemandem, außer dem, dem Gott sie

Solchermaßen disponiert, werde der zu Gott Aufsteigende »aus der unerforschlichen Tiefe der Weisheit erleuchtet.«¹¹⁹

X

Das Sich-selbst-Verlassen und -Transzendieren wird modifiziert durch die im zweiten Buch von *De ludo globi* im Kontext der Erläuterung des Spielsinnes vorgetragene Lehre vom Finden der ursächlichen Mitte und des innerseelischen Grundes. Dort geht es Cusanus in seiner Argumentationsführung zunächst um den Aufweis des Charakters der göttlichen und der psychischen Verursachung und um das Verhältnis, in dem die erkennende Seele zum obersten und besten Erkenntnisobjekt steht.

So wie der aristotelische Gott als allseits ersehntes Höchstgut fest in sich bleibe und zugleich doch alles zu sich hin bewege, so könne auch die Seele bewegen, obwohl sie in sich unwandelbar bleibt. Und solchermaßen bewege die Natur oder die Weltseele in ihrer unbeweglichen Intention alles dazu, dem Schöpferbefehl zu folgen. Der Schöpfer schaffe unbeweglich feststehend und in unwandelbarer Intention, wobei seine Intention als Begriff oder gründendes Wort (*verbum rationale*) alle Urbilder der Dinge enthalte und als Ursache von allem eine und auf höchste Weise einfach sei.¹²⁰

Wenn es sich so verhalte, folge daraus: Dann ist auch »in der Verstandesseele eine (*una*), beständige (*perpetua*) und finale Intention, das Wissen von Gott zu erwerben, d. h. in sich auf begriffliche Weise dieses ›Gut, was alle erstreben‹, zu haben [...]. Niemals verändert die Verstandesseele, soweit sie rational ist, jene [Intention]«. ¹²¹

offenbart (*nisi cui Deus relevat*)«. Vgl. auch ALOIS MARIA HAAS, »... das Letzte unserer Sehnsüchte erlangen.« (wie Anm. 67) 34f.

119 Vgl. *De ven. sap.* 30: h XII, n. 89, lin. 25–34; vgl. auch ebd., 15, n. 45 (»Würdig, die Weisheit zu kosten, ist, wer weiß, dass sie allem – auch dem eigenen Leben – vorzuziehen ist, und wer so in Liebe zu ihr entbrennt, dass er sich und alles hingibt und sie gewinnt«); ebd., 19: h XII, n. 55, lin. 10–19: Vollkommene Menschen loben Gott und überwinden die Liebe zu sich und zur Welt, entlassen sich selbst (*relegant se ipsos*); zu den Vergleichsstellen aus Augustinus, dem anonymen *Liber de spiritu vel anima*, Johannes Gerson, Albertus Magnus und Cusanus vgl. HUBERT BENZ, *Die Felder* (wie Anm. 17) Anm. 133.

120 Vgl. *De ludo* II: h IX, n. 98, lin. 1–9; n. 99, lin. 1–4; vgl. *Sermo* CCLXIX: h XIX, n. 6–9 (*raptus* zum *verbum* hin; Aufstieg vom Buchstaben zu *conceptus* und *intentio* des Meisters).

121 Vgl. *De ludo* II: h IX, n. 99, lin. 4–11.

»Und in allem intendiert sie nur eines, nämlich die Ursache von allem und von sich durch ihre rationale Stärke zu sehen und zu erfassen, um das höchste Gut in beständigem Frieden und in beständiger Lust zu genießen, solange sie wahrnimmt, dass Ursache und Grund von allem und von sich in ihrer lebendigen *ratio* sind.«¹²²

Wenn nun die Verstandesseele »in sich, nämlich in ihrer unterscheidungs-fähigen Kraft, die Ursache eines so großen Verlangens sehe«, dann habe sie damit auch »das Wissen um den Geber des Verlangens in sich«. »Was könnte nämlich ein nach Wissen Verlangender weiter verlangen, als wenn er in sich des Verursachten als des Wissens um seine Ursache innewird (*in se intuetur*).« Darin bestehe die Teilhabe des Menschen an der Schöpferkunst, »die Vollendung und Erfüllung allen Verlangens nach Wissen«. Nichts Seligeres und Glücklicheres könne der *natura rationalis* widerfahren.¹²³

Hier, gegen Ende des Dialogs, kommen die Gesprächspartner auf den eigentlichen Sinn des Globusspiels zu sprechen, der in einer symbolischen Erschließung der verborgenen inneren Mitte allen Lebens und Seins liegt. Das Vordringen in jeweils tiefere Schichten der Ursächlichkeit entspricht zugleich einem graduellen Aufstieg zu je höheren Ebenen des Verursachens. Daher vermag der Kardinal zu sagen: »Wie das Zentrum aller Kreise in der Tiefe verborgen ist«, alles in Einfachheit durch seine Kraft einfaltend, »so wird im Zentrum der Verstandesseele alles in der erfassten *ratio* eingefaltet.«¹²⁴ Auf das gesamte Spiel angewandt, besagt diese Einsicht, dass »das Ziel des Offenbaren das Verborgene und das des Äußeren das Innere ist.«¹²⁵ Wenn nun das Hingelangen zur letzten Ursache als Fortschritt und Aufstieg vom Unvollkommenen zum Vollkommenen, vom Konfusen zum Unterschiedenen und vom Dunklen zum Licht gedeutet wird,¹²⁶ so besagt das für den Geist, dass er seine äußerste Erfüllung darin zu finden vermag, sich selber auf die einfachste, alles zugleich in sich bergende und verursachende Einheit hin zu übersteigen.

122 Vgl. ebd.: h IX, n. 101.

123 Vgl. ebd.: h IX, n. 102, lin. 1–10.

124 Vgl. ebd.: h IX, n. 103, lin. 12–15.

125 Vgl. ebd.: h IX, n. 104, lin. 7–8.

126 Vgl. ebd.: h IX, n. 105, lin. 1–6: »[...] de confuso ad discretum fit progressio [...] de omni imperfecto ad perfectum ascenditur, de confusa tenebra ad discretam lucem [...]«; vgl. auch DIANA BORMANN-KRANZ, Untersuchungen (wie Anm. 63) 103f.: Die menschliche Unterscheidungskraft schreitet über *sensus*, *imaginatio*, *ratio* und *intellectus* voran in einem »stufenweisen Aufstieg vom Undeutlichen zum Deutlichen«.

XI

Zum Schluss meiner Betrachtungen über Cusanus' Gedanken zum Selbstüberstieg des Geistes auf das Eine hin möchte ich noch einige mir angebracht erscheinende Folgerungen aus dem Gesagten ziehen. Cusanus ruft in den herangezogenen Texten den Menschen dazu auf, seine sinnenhafte, rationale und intellektuale endliche Natur zu transzendieren, auch wenn er konstatiert, das Unendliche sei auf dem Weg der Anähnlichung letztlich nicht gänzlich zu erreichen, es sein denn, es selbst zeige sich dem, der sich durch intensive Sehnsucht nach ihm, durch kontinuierliche Wahrheitssuche, festen Glauben, tiefe Liebe und Hoffnung auf Erlösung als des Unerreichbaren würdig erwiesen hat. Ein derart Suchender kann – je mehr er sich »als ein lebendiges Bild seines Schöpfers erkennt« – schließlich aufgrund seiner »Ähnlichkeit zum Urbild hingerissen« werden.¹²⁷

Der *similitudo* und *assimilatio*-Charakter des Erkennens scheint mir für die cusanische Geiststheorie derart zentral,¹²⁸ dass es sich verbietet, in Cusanus' Philosophie eine primäre Konzentration auf das viele, endliche Individuelle und auf die Subjektgebundenheit des Denkens annehmen zu wollen.¹²⁹ Vielmehr ist Cusanus durchgängig darum bemüht, den Menschen von seiner stets durch Andersheit geprägten Individualität und von seiner Eingeschränktheit als defizientem Erkenntnissubjekt schrittweise zu befreien, soll sich das Individuum qua erkennendes doch gerade von all dem lösen, was es an die Welt des *magis aut minus* bindet.

127 Vgl. *Epist. ad Nic. Bonon. [Alberg.]*: (CT IV/3, n. 5–6, p. 28, lin. 3–13); vgl. auch n. 48: »spiritus veritatis non est de hoc mundo neque per ipsum capi potest, nisi parabolice et per symbola nobis nota ad incognitum rapiamur« (ebd., p. 46, lin. 24–26); vgl. HUBERT BENZ, Ziel des sittlichen Handelns und einer philosophisch-theologischen Ethik bei Nikolaus von Kues, in: MFCG 26 (2000) 232.

128 Vgl. HUBERT BENZ, Die Felder (wie Anm. 17) 208–212.

129 Ich kann nicht sehen, welchen Sinn es haben soll, Cusanus' »Bedeutung als eines Denkers der Moderne« dadurch zu verdeutlichen zu suchen, dass er »als moderner Denker dieser Moderne Impulse zu verleihen mag«, so HARALD SCHWAETZER, »[...] quia naturae similitudo«. Natur und Kunst im cusanischen Konzept der intellektuellen Anschauung, in: *Ars imitatur naturam* (wie Anm. 46) 275 Anm. 24. Solange weiterhin prinzipielle Theoreme der cusanischen Seins- und Erkenntnislehre (wie die oben vorgetragenen) außer Acht gelassen werden und keinerlei »metatheoretische Grundlagendiskussion« über die Relevanz des Subjektbegriffs in Cusanus' Denken einsetzt – so NORBERT WINKLER in seiner Rezension: Zum Subjektbegriff bei Meister Eckhart und Nikolaus von Kues, hg. v. Harald Schwaetzer u. Marie-Anne Vannier, Münster 2011, in: MFCG 33 (2012) 355–361, halte ich meine mehrfach vorgetragenen und vertieften Thesen zu ›Subjektivität‹ und ›Individualität‹ bei Cusanus für nicht widerlegt.

Cusanus hegt große Skepsis gegenüber der menschlichen Erkenntnisfähigkeit: Der Mensch vermag weder das Wesen der Dinge noch sich selbst zu erfassen.¹³⁰ Und was der *mens humana* an Wert zukommt, hat sie nicht aus sich, sondern ausschließlich von ihrem göttlichen Ursprung, Urbild und Ziel her.¹³¹ Die Betonung der fundamentalen Abhängigkeit des Menschen in seinem Sein und Erkennen von der göttlichen absoluten Seinswesenheit und Wahrheit ist eine Grundüberzeugung in den cusanischen Schriften.¹³² Nur soweit es dem Menschen gelingt, sich aus der

130 Der Mensch erkennt höchstens, dass er erkennt, aber nicht, was er erkennt, es sei denn, er könnte sich in seiner Wahrheit und seinem Urbild erkennen; vgl. HUBERT BENZ, Die Felder (wie Anm. 17) 211–216; zur Bedingt- und Begrenztheit der Erkenntnis: DERS., Nikolaus von Kues: Wegbereiter neuzeitlicher Denkweise oder kritischer Interpret traditioneller philosophisch-theologischer Konzeptionen?, in: »Herbst des Mittelalters«? Fragen zur Bewertung des 14. und 15. Jahrhunderts, hg. v. Jan A. Aertsen u. Martin Pickavé (Miscellanea Mediaevalia 31), Berlin/New York 2004, 384–392.

131 Das gilt auch für die in der Cusanus-Forschung häufig überbewertete Rolle der menschlichen Produktivität und Kreativität in der cusanischen Kunsttheorie; vgl. dazu HUBERT BENZ, Nikolaus von Kues: Wegbereiter (wie Anm. 130) 373–381; vgl. auch ISABELLE MANDRELLA, *Natura intellectualis imitatur artem divinam* (wie Anm. 46) 187–190: trotz der These vom Menschen als »deus secundus« (*De beryl.*: h XI/1, n. 7; vgl. KARL BORMANN, Nikolaus von Kues: »Der Mensch als zweiter Gott« [Trierer Cusanus Lecture 5], Trier 1999) und der damit in Verbindung gebrachten Auslegung des Beispiels vom Löffelschnitzer im zweiten Kapitel von *De mente* sei vor allem im Blick auf *De ludo I* (h IX, n. 45) und *Sermo CL* (h XVIII, n. 3) zu sagen: »Eine absolute, d. h. gott-unabhängig gedachte Autonomie des Künstlers ist für Cusanus demnach nicht möglich«; philosophisch grundlegend bleibe »die ontologische Abhängigkeit des Abbildes vom Urbild, des menschlichen vom göttlichen Schöpfer« (ebd., 189 f.); vgl. dazu auch meine Interpretation des Beispiels vom Löffelschnitzer innerhalb des Gesamtzusammenhanges von Cusanus' Geistbegriff und Sprachphilosophie nach *De mente 2* (h ²V, n. 58–68): HUBERT BENZ, Cusanus' Sprach- und Signifikationstheorie in »Idiota De mente«, in: Perspektiven der Philosophie 27 (2001) 103–132; anders: RUDOLPH BERLINGER, Philosophie der Kunst. Zum Homo-Creator-Motiv des Nikolaus von Kues, in: Perspektiven der Philosophie 20 (1994) 13–30.

132 Zum *ab-esse* vgl. HUBERT BENZ, Individualität (wie Anm. 9) 109–123, 133 f.; zu *Epist. ad Nic. Bonon.* [Alberg.] (CT IV/3, n. 13, p. 30, lin. 27) und *De docta ign.* I, 6 sowie II, 2 vgl. HUBERT BENZ, Ziel des sittlichen Handelns (wie Anm. 127) 226 f.; eine Isolierung des menschlichen Subjekts vom *esse absolutum* ist für Cusanus ausgeschlossen (falls der Mensch nicht seines Seins verlustig gehen will); vgl. grundsätzlich auch HUBERT BENZ, Nikolaus von Kues: Initiator der Subjektivitätsphilosophie oder Seinsdenker?, in: Theologie und Philosophie 73 (1998) 196–224; ähnlich denkt MEISTER ECKHART, für den das Endliche in seinem Sein so sehr von der Seinsgabe Gottes abhängig ist, dass es ohne das höchste Sein nichtig, in seinem Selbst-Sein »aus nichts ist und nichts ist«, nach *In Iohannem*, n. 308, in: LW III (wie Anm. 19) 256, Z. 6–7; vgl. hierzu KARL ALBERT, Meister Eckhart (wie Anm. 116) 90 f., 134 ff.; DERS., Der philosophische Grundgedanke

Vielheit der wahrnehmbaren Formen auf die Einheit der Ratio hin, danach aus der Vielheit der rationalen Formen auf die Einheit des Intellekts hin und dann aus der Vielheit der intellektuellen Formen auf die höchste Einheit hin zu erheben, also in streng geordneter Aufstiegsbewegung auf eine letzte Einung hinzusteuern,¹³³ kann er zur Schau Gottes und zur Glückseligkeit gelangen.¹³⁴ Dazu muss er allerdings alles dem Einen gegenüber Andershafte, und d. h. schließlich auch sich selbst, transzendieren.¹³⁵

- Meister Eckharts, in: Tijdschrift voor Filosofie 27 (1965) 327: »Die Kreatur hat in sich und aus sich keinerlei Bestand an Sein, Einheit, Wahrheit, Gutheit. Diese [...] Vollkommenheiten werden ihr [...] von Gott mitgeteilt« und sind ihr nur geliehen; REINER MANSTETTEN, *Esse est Deus* (wie Anm. 116) 62, 324–327. Dazu, dass auch das Erkennen letztlich auf der grundlegenden Einsicht in die Denknötwendigkeit des Seins basiert, vgl. HUBERT BENZ, »Neque quidquam intelligi potest esse sine esse«. Zur Seinsnotwendigkeit als erkenntnistheoretischem Grundsatz bei Meister Eckhart und Nikolaus von Kues, in: Bochumer Philosophisches Jahrbuch für Antike und Mittelalter 13 (2008) 142–169; zum Sein als erstem Gottesnamen, letzter Erkenntnisbedingung, aus sich seiendem Ersterkanntem und implikativer Fülle der Prädikationen im Kontext der fünften Aufstiegsstufe zur Gottesbetrachtung in *BONAVENTURAS Itinerarium* vgl. HUBERT BENZ, *Der (neu)platonische Aufstiegsgedanke* (wie Anm. 2) 109f.
- 133 Zur nicht irrational zu denkenden, untrennbaren Verbundenheit von Reflexion und Einung und zur »Grundintention« des Geistes, das Eine »auch als »jenseits des Denkens« zu erweisen«, vgl. WERNER BEIERWALTES, *Selbsterkenntnis und Erfahrung der Einheit*. Plotins *Enneade V 3*, Frankfurt 1991, 224, 218f.; vgl. auch die Interpretation des für Cusanus' philosophische Entwicklung einflussreichen dritten Kapitels des ersten Buches von Proklos' *Theologia Platonis* durch CLAUDIA D'AMICO, Nikolaus von Kues als Leser von Proklos (wie Anm. 32) 40–43.
- 134 Dass Cusanus in seiner *beatitudo*-Konzeption nicht nur an christlich-theologisches, sondern sehr wohl auch an antik-philosophisches Traditionsgut anknüpft, habe ich in: *Ziel des sittlichen Handelns* (wie Anm. 127) 209–221, zu zeigen versucht; letztlich bleibt die Glückseligkeit allerdings ein Gnadengeschenk, wie *Sermo CLXXXVII*: h XVIII, n. 11, zeigt: »Die vom Sichtbaren zum Unsichtbaren aufsteigenden Philosophen sehen, wie im Unsichtbaren Gottes Herrlichkeit klarer aufleuchtet; aber anstatt Gott zu verherrlichen, tun sie so, als seien sie aus sich selbst zur Erkenntnis der Wahrheit gelangt; weil sie sich solchermaßen jenes Lob zuerteilen, das Gott gebührt, werden sie zu Toren (Röm 1,22); denn sie wissen nicht, dass die Glückseligkeit eine Gnade Gottes ist und nur durch Gleichförmigkeit zu erreichen ist«; vgl. auch *Sermo CCLXVIII*: h XIX, n. 14–15.
- 135 Zur Einung mit dem Einen im Sinne eines Selbst-Überstiegs des Geistes bei Plotin vgl. WERNER BEIERWALTES, *Das wahre Selbst* (wie Anm. 117) 100–102, 106–108; DERS., *Platonismus im Christentum* (wie Anm. 17) 108f. (zu Plotins »letztem Wort«), 67, 75; DERS., *Denken des Einen* (wie Anm. 3) 49f. (Plotins Lehre von der Formfreiheit des Einen meine »weder diffuses Einerlei noch die absolute Leere; das Eine ist [...] die reichste [...] Vor-Form der Formen; »über« oder »vor« den einzelnen Formen, die im

Nus ihren ›Ort‹ haben, ist das Eine oder Gute als implikative Einheit die aktive Möglichkeit zu allen Formen in der Sphäre der Differenz«); das göttliche Eine duldet nach Proklos aufgrund seiner umfassenden Seinsfülle keinerlei Zusatz: DERS., Philosophische Marginalien zu Proklos-Texten, in: Philosophische Rundschau 10 (1962) 52 f., 55, 63; DERS., Proklos. Grundzüge seiner Metaphysik, ²1979, 379; DERS., Marginalien zu Eriugenas Platonismus, in: Platonismus und Christentum. Festschrift für Heinrich Dörrie, Münster 1983, 71 f., DERS., Duplex Theoria. Zu einer Denkform Eriugenas, in: Begriff und Metapher. Sprachform des Denkens bei Eriugena, hg. v. Werner Beierwaltes, Heidelberg 1990, 47 ff., 60 f.; zu dem auch für Cusanus maßgeblichen Verständnis der göttlichen Einheit als in sich differenzierter höchster Fülle im Denken Meister Eckharts vgl. DERS., Platonismus im Christentum (wie Anm. 17) 102, und zur Interpretation der einschlägigen Texte (Predigt 21, Sermo XXIX, Sermo XXXVII) 104–124, bes. 115 ff.; DERS., *Primum est dives per se*. Meister Eckhart und der *Liber de Causis*, in: On Proclus and his Influence in Medieval Philosophy, hg. v. Egbert P. Bos u. Pieter Arie Meijer, Leiden/New York/Köln 1992, 141–169; zur Identifikation des *unum* mit dem *esse absolutum* vgl. DERS., Das seiende Eine. Zur neuplatonischen Interpretation der zweiten Hypothesis des platonischen *Parmenides*: das Beispiel Cusanus, in: Proclus et son influence. Actes du Colloque de Neuchatel, juin 1985, hg. v. Gilbert Boss et Gerhard Seel, Zürich 1987, 292 f.; vgl. auch KARL ALBERT, Meister Eckhart (wie Anm. 116) 155, 195 ff., 213 f., 265 ff., 289 ff.; HUBERT BENZ, Der (neu)platonische Aufstiegsgedanke (wie Anm. 2) 95–128; DERS., Nikolaus von Kues: Wegbereiter neuzeitlicher Denkweise (wie Anm. 130) 384–392.