

## »Dionysisches« in den *Sermones* des Nikolaus von Kues

Von Viki Ranff, Trier

Das Werk des Nikolaus von Kues ist bekanntlich von Bezügen auf das *Corpus Dionysiacum* geprägt.<sup>1</sup> Dies gilt auch für seine *Sermones*, in denen Pseudo-Dionysius an etwa 200 Stellen vorkommt. Davon stammen 20 Belege aus der Schrift *De theologia mystica*. Wie diese kürzeste Schrift des Areopagiten in den cusanischen Predigten zitiert, interpretiert und reflektiert wird, soll im Folgenden untersucht werden.<sup>2</sup>

Hierbei zeigt sich, dass Cusanus von 1439 bis 1456, von Koblenz bis nach Brixen, immer wieder auf Gedanken aus dieser dionysischen Schrift zurückkommt und sie in die verschiedensten liturgischen und theologischen

- 
- 1 Vgl. hierzu die Quellenapparate und Indices in h. Ferner: LUDWIG BAUR, Cusanus-Texte III. Marginalien 1. Nicolaus Cusanus und Ps. Dionysius im Lichte der Zitate und Randbemerkungen des Cusanus (Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Philologisch-historische Klasse, Jg. 1940/41, 4. Abhandlung), Heidelberg 1941, bes. 80–90: Die mystische Theologie. WERNER BEIERWALTES, Der verborgene Gott. Cusanus und Dionysius, in: DERS., Platonismus im Christentum (Philosophische Abhandlungen 73), Frankfurt a.M. 1998, 130–171; HANS GERHARD SENGER, Die Präferenz für Ps.-Dionysius bei Nicolaus Cusanus und seinem italienischen Umfeld, in: Die Dionysius-Rezeption im Mittelalter. Internationales Kolloquium in Sofia vom 8. bis 11. April 1999 unter der Schirmherrschaft der Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale, hg. von Tzotcho Boiadjiev, Georgi Kapriev und Andreas Speer, Turnhout 2000, 505–539, bes. 515–525; GIGA ZEDANIA, Nikolaus von Kues als Interpret der Schriften des Dionysius Areopagita, Diss., Bochum 2005, bes. 103–110: 1.2.3 Cusanus' Auslegung der mystischen Theologie; PETER CASARELLA, Cusanus on Dionysius: The Turn to Speculative Theology, in: Re-Thinking Dionysius the Areopagite, ed. by Sarah Coakley and Charles M. Stang, Chichester 2000, 137–148, hier 139–141. Die cusanischen Predigten werden in der genannten Literatur nicht ausgewertet, außer bei: SENGER, Präferenz, 520–522 zu *Sermo* CCXLIII vom Fest Mariae Geburt 1456. Hier findet sich jedoch keine Stelle zur *Mystischen Theologie* des Dionysius, sondern eine Auseinandersetzung mit dessen *De divinis nominibus* IV 7. Ebenso bei CASARELLA, Cusanus on Dionysius, 139–141, zur selben Predigt und zu *Sermo* XX, ebenfalls ohne Bezüge zur *Mystischen Theologie* des Dionysius.
- 2 JOSEF STALLMACH, Das »Nichtandere« als Begriff des Absoluten. Zur Auswertung der mystischen Theologie des Pseudo-Dionysius durch Cusanus, in: Universitas. Festschrift für Bischof Dr. Albert Stohr, 2 Bde., Mainz 1960, Bd. 1, 329–335, untersucht den Einfluss dionysischen Denkens auf *De non aliud*. Er behandelt jedoch nicht in erster Linie die dionysische Schrift *De mystica theologia*, sondern mystische Theologie im allgemeineren Sinne des dionysischen Denkens.

Predigtkontexte einbezieht. Daher sollen die entsprechenden Predigtstellen chronologisch vorgestellt und in ihrem Kontext interpretiert werden, so dass größere Zusammenhänge der cusanischen Dionysius-Interpretation sichtbar werden können.

## Die *Mystische Theologie* des Dionysius in den Predigten des Nikolaus von Kues

Die ersten Zitationen der *Mystischen Theologie* des Dionysius finden sich in *Sermo XX* vom Tag der Beschneidung des Herrn, dem 1. Januar 1439. Die kritische Edition in h XVI gibt eine längere Fassung wieder als die nach Koch als Predigt 14 gezählte Version. Jedoch handelt es sich bei den zusätzlichen Abschnitten um eine Sammlung von Schrift- und Väterbelegen zur Heilsrelevanz des Namens und Wirkens Jesu, die bis auf eine thematisch nicht ins Gewicht fallende Ausnahme<sup>3</sup> nicht mit Dionysius in Verbindung stehen. Das in h XVI am Schluss des *Sermo* stehende Aditamentum bezieht sich auf das neue Jahr und die in den Landessprachen unterschiedlichen Gepflogenheiten, die Wochentage zu benennen. Die Dionysiusbezüge beziehen sich somit ausschließlich auf den Namen Jesu, sofern dieser nicht nur der menschliche Name des inkarnierten Logos ist, sondern aufgrund der hypostatischen Union zugleich in den Rang eines Gottesnamens rückt. Cusanus predigte in Koblenz über einen Vers aus dem Tagesevangelium: »Sein Name {ist} Jesus« (Lk 2,21).<sup>4</sup> Da die Beschneidung am Oktavtag der Geburt mit der Namensgebung verbunden ist, nimmt Cusanus dies zum Anlass, den dreifachen Namen aufgrund der dreifachen Geburt auszulegen. In der Ausfaltung der drei Namen begegnen wir der ersten Nennung der *Mystischen Theologie* des Dionysius:<sup>5</sup>

3 *Sermo XX*: h XVI, n. 20, lin. 13 f.: »Primo de nomine ineffabili secundum Dionysium, ›Jehova‹, ›Tetragrammaton‹, ›Hašēm‹.« Dort wird auf denselben *Sermo*, n. 6, lin. 2–4 verwiesen, wo Dionysius, *De divinis nominibus* I 1 belegt ist.

4 Vgl. *Sermo XX*: h XVI, n. 1, lin. 1: »Nomen eius Jesus.« Sikora/Bohnenstädt, Predigt 14 (alt), 345.

5 *Sermo XX*: h XVI, n. 4, lin. 1–17: »Brevis erit sermo nomen eius definiens, uti est ›admirabile‹, tamen nobis ineffabile et incognitum. Longus erit sermo, qui nititur figurare infinitum nomen ›Verbi‹ et ›Filii‹. Longissimus est sermo, qui nomen ›Salvatoris‹,

Eine kurze Predigt wird uns die Bestimmung seines Namens ergeben, wie er wunderbar ist und doch für uns so unaussprechlich und unerkant; lang wird die Predigt sein, die sich bemüht, den unendlichen Namen des Wortes und Sohnes darzustellen; sehr lang ist die Predigt, die den Namen des Heilandes, d. h. den Namen des Wirkens, auszudrücken strebt. Den ersten, den unaussprechlichen Namen der Gottheit berührt man nur in der Verneinung, den zweiten, den des Schöpfers, weist man nur in den Geschöpfen nach, durch ihre Ähnlichkeiten, mannigartig und weit und breit; den dritten kann man zufolge des Gnadenerweises der Menschwerdung sehr weitgehend entfalten. So sagen wir mit Dionysius und dem von ihm im Buche Von der mystischen Theologie angeführten Apostel Bartholomäus, die Predigt vom Namen Gottes sei sehr heilig und sehr kurz, die Predigt vom Schöpfer sei ausgedehnt, die Predigt vom Neuschöpfer sei sehr weitreichend und lang.

Cusanus interpretiert die Gottesnamen, die sich aus dem unerkennbaren Wesen Gottes, seiner Erkennbarkeit als Schöpfer in den Geschöpfen und seiner ausgedehnten Erkennbarkeit in seinem Wirken als Erlöser gemäß dem dionysischen Modell ergeben, so dass die positive Theologie sich auf Aussagen über das Wirken Gottes in der Schöpfung bezieht, das eine reichhaltige symbolische Theologie einschließt. Je näher jedoch der Aufstieg sich auf das unerkennbare Wesen Gottes zubewegt, desto kürzer muss nach Dionysius die Rede ausfallen, da sich darüber aus menschlich-endllicher Sicht nichts erkennen und somit auch nichts aussagen lässt:<sup>6</sup>

»Entsprechend heißt es denn auch bei dem göttlichen Bartholomäus, die Gotteskunde sei weitläufig und äußerst bündig zugleich; das Evangelium greife in die Breite und in die Länge aus und fasse sich dann wiederum ganz kurz. Mir scheint das ein ausgezeichnete Gedanke zu sein: die gültige Allursache kann mit vielen wie mit wenigen Worten ausge-

---

quod est nomen operationis, exprimere nititur. Primum nomen deitatis ineffabile non aliter quam negative attingitur; secundum ut ›Creatoris‹ non nisi in creaturis et per ipsarum similitudines varie et late ostenditur: tertium per incarnationis gratiam latissime explicatur, ut sic dicamus cum Dionysio et Bartholomaeo apostolo per ipsum allegato in De mystica theologia sermonem de nomine Dei esse sanctissimum atque brevissimum, sermonem de Creatore esse latum, sermonem de Re creatore esse latissimum atque maximum.« Sikora/Bohnenstädt, Predigt 14 (alt), 345 f.

- 6 DIONYSIUS, MTh I 3, (CD II) p. 143, lin. 8–17: Οὕτω γοῦν ὁ θεῖος Βαρθολομαῖός φησι καὶ πολλὴν τὴν θεολογίαν εἶναι καὶ ἐλαχίστην καὶ τὸ Εὐαγγέλιον πλατὺ καὶ μέγα καὶ αὐθις συντεταγμένον, ἐμοὶ δοκεῖν ἐκεῖνο ὑπερφυῶς ἐννοήσας, ὅτι καὶ πολὺλόγος ἐστὶν ἢ ἀγαθὴ πάντων αἰτία καὶ βραχύλεκτος ἅμα καὶ ἄλογος, ὡς οὔτε λόγον οὔτε νόησιν ἔχουσα, διὰ τὸ πάντων αὐτὴν ὑπερουσίως ὑπερκειμένην εἶναι καὶ μόνοις ἀπερικαλύπτως καὶ ἀληθῶς ἐκφαινομένην τοῖς καὶ τὰ ἐναγῆ πάντα καὶ τὰ καθαρὰ διαβαίνουσι καὶ πᾶσαν πασῶν ἀγίων ἀκροτήτων ἀνάβασιν ὑπερβαίνουσι καὶ πάντα τὰ θεῖα φῶτα καὶ ἦχους καὶ λόγους οὐρανίους ἀπολιμπάνουσι καὶ ›εἰς τὸν γνόφον‹ εἰσδυομένοις, ›οὐ‹ ὄντως ἐστίν, ὡς τὰ λόγια φησιν, ὁ πάντων ἐπέκεινα. Die griechischen Dionysius-Zitate stammen sämtlich aus: CD II Die deutsche Übersetzung stammt aus: MTh (BGL 40) 75.

sagt werden und sich zugleich der Aussage gänzlich entziehen, da sie weder aussagbar noch denkbar ist. Grund dafür ist [...], daß sie allem gegenüber jenseitig ist – [...] in einem Sinne [...], der alles Sein übersteigt.«

Im Folgenden spricht Dionysius vom Weg des Aufstieges ins Dunkel über die verschiedenen Lichter und Wege der Heiligung am Beispiel des Aufstieges des Mose zum Sinai, der mindestens seit Gregor von Nyssa als Modell des Aufstieges zur Gotteserfahrung und -erkenntnis gilt.<sup>7</sup> Der auch hier traditionell dreistufige Aufstieg des Mose von der Menge über das Sichtbare zum Unsichtbaren gibt den Weg zu dem wieder, was Dionysius als äußerst bündige, da unaussagbare Gotteskunde bezeichnet.

Sowohl die Beschneidung als auch die Auferstehung Christi erfolgen am achten Tag – erstere am achten Tag nach der Geburt, letztere am ersten Tag der neuen Woche, welcher der achte in der Abfolge ist – dem Tag der Erneuerung, wie Cusanus betont:<sup>8</sup>

Denn nachdem durch die Beschneidung mit dem scharfen Stein der Gewißheit des Glaubens Christi, der der wahre Fels ist, und am achten Tage als dem der Auferstehung von dem Verderben der Welt alles Irdische hintangestellt worden war, um die Gottheit auf dem Wege der Vereinigung zu erforschen, wie Dionysius sagt, da erschien der Heiland.

7 GRÉGOIRE DE NYSSÉ, *La vie de Moïse ou traité de la perfection en matière de vertu*, introduction et traduction de Jean Danielou (Sources Chrétiennes 1), Paris 1955, 20f. (cap. I 46–47): Ὁ δὲ λαός ἅπας ἤτων ἦν ὥστε ἀνέχεσθαι τὸ φαινόμενόν τε καὶ ἀκουόμενον. [...] μόνος ὑπελείφθη ὁ Μωϋσῆς, τὸ ἐναντίον ἢ ὅπερ εἰκὸς ἦν ἐφ’ αὐτοῦ δεῖξας. [...] Πρὸς γὰρ τὸ ἄδυτον τῆς θείας μυσταγωγίας παραδύεις, ἐκεῖ τῶ ἀοράτῳ συνῆν μὴ ὁρώμενος, διδάσκων, οἶμαι, δι’ ὧν ἐποίησεν, ὅτι δεῖ τὸν μέλλοντα συνεῖναι Θεῶ ἐξελεθεῖν πᾶν τὸ φαινόμενον καὶ ἐπὶ τὸ ἀόρατόν τε καὶ ἀκατάληπτον τὴν αὐτοῦ διάνοιαν, οἷον ἐπὶ τινα ὄρου κορυφῆν, ἀνατείναντα ἐκεῖ πιστεύειν εἶναι τὸ θεῖον ἐν ᾧ οὐκ ἐφικνεῖται ἡ κατανόησις. GREGOR VON NYSSA, *Der Aufstieg des Moses*, übersetzt und eingeleitet von Manfred Blum (Sophia. Quellen östlicher Theologie 4), Trier 1987, 42: »Das Volk in seiner Ganzheit war zu schwach, um das, was es sah und hörte, ertragen zu können. [...] Moses blieb allein zurück und zeigte eine ganz ungewöhnliche Haltung. [...] Als er nämlich in das Allerheiligste der göttlichen Einweihung gedrungen war, war er dort im Unsichtbaren, selbst nicht mehr sichtbar; dadurch, lehrt er, daß es für den, der mit Gott zusammen sein will, nötig ist, alles Sichtbare zu übersteigen und seinen Geist, wie zu einem Berggipfel, zum Unsichtbaren und Unfaßbaren zu erheben und zu glauben, daß das Göttliche dort ist, wohin Erkenntnis nicht reicht.«

8 *Sermo XX*: h XVI, n. 12, lin. 10–15: »Postquam enim per circumcisionem cum lapide acuto firmitatis fidei Christi, qui fuit vera >petra<, et in octava resurrectionis die a labe mundi sunt postposita omnia mundana pro inquisitione deitatis per viam abnegationis, ut dicit Dionysius, tunc apparuit Salvator, [...].« Sikora/Bohnenstädt, 352f.

In allegorischer Auslegung wird das Beschneidungswerkzeug als scharfer Stein mit Christus, dem Fels nach 1 Kor 10,4, identifiziert, so dass sich auch hierin der Vorgang der rituellen Beschneidung in Christus erfüllt. Die Auferstehung erneuert nicht nur, sondern stellt alles Irdische hintan, um Gott geeint zu werden und ihn darin zu erforschen, wie Dionysius im letzten Kapitel der *Mystischen Theologie* sagt.<sup>9</sup> Da alles über Gott Aussagbare überstiegen werden muss, wie dieses Kapitel erläutert, führt der Weg in die Einung und das Schweigen.

In *Sermo XXXVIII* vom Dreifaltigkeitsfest 1444 predigt Cusanus in Koblenz über das Dreimalheilig der Seraphim nach der Vision des Jesaja in Jes 6,1–4.<sup>10</sup> Niemand kann Gott erkennen wie er ist, so dass der Glaube im Sinne der *fides quaerens intellectum* Anselms von Canterbury der Reflexion vorausgehen muss. Dennoch kann aus der Abbildlichkeit der Schöpfung und insbesondere des Menschen theologische Erkenntnis gewonnen werden, insbesondere über die trinitätsanaloge Struktur der Schöpfung, was Cusanus mit Theologenzitaten wie etwa Hilarius, Augustinus oder Thomas von Aquin belegt. Gott ist jedoch jenseits aller erkennbaren und nennbaren Wirklichkeit. Jenseits allen Intellekts offenbart er die Unendlichkeit. Dies gilt auch für die Dreifaltigkeit. Cusanus vermerkt:<sup>11</sup> »Und beachte zu diesem Punkt Dionysius, »Über die mystische Theologie«, wo er verneint, daß der wahre Gott dreifaltig-einer ist etc.« Natürlich leugnen weder Dionysius noch Cusanus den Trinitätsglauben. Vielmehr will Cusanus mit Dionysius und dessen zugespitzter Formulierung die über-aussagbare Größe Gottes betonen, die sich selbst in den höchsten Dogmen der Kirche nicht adäquat erfassen lässt.

9 MTh V, (CD II) p. 150, lin. 7–9: ἐπει καὶ ὑπὲρ πᾶσαν θεοῖν ἐστὶν ἡ παντελὴς καὶ ἐνιαία τῶν πάντων αἰτία καὶ ὑπὲρ πᾶσαν ἀφαίρεσιν ἡ ὑπεροχὴ τοῦ πάντων ἀπλῶς ἀπολελυμένου καὶ ἐπέκεινα τῶν ὄλων. MTh (BGL 40) 80: »Denn sie, die allvollendende, einzige Ursache aller Dinge, ist ebenso jeder Bejahung überlegen, wie keine Verneinung an sie heranreicht, sie, die jeder Begrenzung schlechthin enthoben ist und alles übersteigt.«

10 Vgl. unten Anm. 11.

11 *Sermo XXXVIII*: h XVII, n. 15, lin. 24–26: »Et ad hoc nota Dionysium De mystica theologia, ubi negat Deum verum trinum et unum etc.« Predigten 2, Pr. XXXVIII, 79–87. MTh V, (CD II) p. 149, lin. 9 – p. 150, lin. 1: οὐδὲ πνεῦμά ἐστιν, ὡς ἡμᾶς εἰδέναι, οὔτε υἰότης οὔτε πατρότης οὔτε ἄλλο τι τῶν ἡμῖν ἢ ἄλλῳ τινὶ τῶν ὄντων συνεγλωσμένων. MTh (BGL 40) 79f.: »Sie (die Allursache) ist auch nicht Geist in dem Sinne, wie wir diesen Ausdruck verstehen, noch mit Sohnschaft oder Vaterschaft gleichzusetzen oder mit irgend etwas anderem, von dem wir oder irgendein anderes Wesen Kenntnis besäßen.«

Am Martinstag desselben Jahres predigt Cusanus im Mainzer Dom zum Patrozinium über den hl. Martin, und zwar für die Geistlichen über die Trinität, für die Laien über die caritative Tätigkeit und für einzelne über das Vorbild im beschaulichen Leben. Für letztere erläutert er, dass Martin über das beständige Gebet zur Gottesschau geführt wurde, während der einsichtsfähige Geist beständig auf die Wahrheit bezogen blieb. So soll der Christ das Gute selbst suchen und nicht etwas, das am Guten nur teilhat:<sup>12</sup>

Ihn verlocken die sinnlichen Reize dieser Welt nicht. Denn er weiß in sicherer Überzeugung, daß sie lügenhaft von der Wahrheit wegführen und vergängliche Scheingüter der Sinnenwelt sind, die in ewiger Gegnerschaft unserer geistigen Welt widerstreitet, in der das wahre Leben ist.

So empfiehlt auch Dionysius:<sup>13</sup> »Den Sinneswahrnehmungen gib ebenso den Abschied wie den Regungen Deines Verstandes«, dann »wirst Du in Reinheit zum überseienden Strahl des göttlichen Dunkels emporgetragen, alles loslassend und von allem losgelöst.« So handelt es sich nicht um einen moralischen Ratschlag, auch nicht um einen nur asketischen Gesichtspunkt, sondern um den Beginn des Aufstieges zur dunklen Schau Gottes, wie es der Sehnsucht kontemplativer Menschen entspricht.

Ebenfalls in Mainz hält Cusanus im folgenden Jahr, 1445, eine Epiphanie-Predigt über die Unerkennbarkeit des Gottesnamens, in der er

12 *Sermo* XL: h XVII, n. 17, lin. 16–21: »Non eum retrahunt huius mundi blandimenta sensibilia, cum sciat indubia fide illa extra veritatem seductoria mendacia esse atque corruptibilia apparentialia bona de mundo sensibili, qui adversatur perpetua aversitate mundo nostro intellectuali, ubi est vera vita.« Predigten 2, Pr. XL, 104.

13 MTh I 1, (CD II) p. 142, lin. 5–11: Ἐμοὶ μὲν οὖν ταῦτα ἠῦχθω· σὺ δέ, ὦ φίλε Τιμόθεε, τῇ περὶ τὰ μυστικὰ θεάματα συντόνω διατριβῇ καὶ τὰς αἰσθήσεις ἀπόλειπε καὶ τὰς νοεράς ἐνεργείας καὶ πάντα αἰσθητὰ καὶ νοητὰ καὶ πάντα οὐκ ὄντα καὶ ὄντα καὶ πρὸς τὴν ἔνωσιν, ὡς ἐφικτόν, ἀγνώστως ἀνατάθητι τοῦ ὑπὲρ πᾶσαν οὐσίαν καὶ γνῶσιν· τῇ γὰρ ἑαυτοῦ καὶ πάντων ἀσχέτω καὶ ἀπολύτω καθαρῶς ἐκστάσει πρὸς τὸν ὑπερούσιον τοῦ θεοῦ σκότους ἀκτῖνα, πάντα ἀφελὼν καὶ ἐκ πάντων ἀπολυθεὶς, ἀναχθήσῃ. MTh (BGL 40) 74: »Dies ist mein Gebet. Du aber, lieber Timotheus, laß nicht ab, Dich den geheimnisvollen Betrachtungen hinzugeben. Den Sinneswahrnehmungen gib (auf diese Weise) den Abschied wie den Regungen Deines Verstandes; was die Sinne empfinden, dem (entsage) ebenso wie dem, was das Denken erfaßt, dem Nichtseienden ebenso wie dem Seienden. Statt dessen spanne Dich auf nicht-erkenntnismäßigem Wege, soweit es irgend möglich ist, zur Einung mit demjenigen hinauf, der alles Sein und Erkennen übersteigt. Denn nur wenn Du Dich bedingungslos und uneingeschränkt Deiner selbst wie aller Dinge entäußerst, wirst Du in Reinheit zum überseienden Strahl des göttlichen Dunkels emporgetragen, alles loslassend und von allem losgelöst.«

sich drei Mal auf die *Mystische Theologie* des Dionysius bezieht.<sup>14</sup> Im Licht der Offenbarung Gottes kann sich der Geist dem Gottesnamen annähern. Außer dem *Tetragramm* sind alle Gottesnamen menschliche Konstruktionen. Die Geschöpfe dagegen sind zwar durch ihre Namen voneinander unterschieden, in ihrer Unterschiedenheit von Gott hängen sind alle Geschöpfe gleich. Der Name Jesu jedoch wurde von Engeln bekanntgegeben, weil auch diese sich auf das Licht Gottes beziehen. Seinen eigenen Namen findet der Mensch nur im Licht der Gnade Gottes. Daher wird der Mensch zu Jesus geführt, weil nur dessen Name von Gott kommt und angemessen ist; selbst das *Tetragramm* steht dahinter zurück. Hierin spiegelt sich bereits die bei Dionysius in *De divinis nominibus* breit angelegte Gottesnamenspekulation. Wie vollzieht sich diese nun in der cusanischen Predigt? Mit *De mystica theologia* II und III versucht Cusanus zu erläutern, wie der Aufstieg zur Erkenntnis des Gottesnamens sich beim Menschen vollziehen kann:<sup>15</sup>

Aber solange niemand den Namen Gottes weiß, von dem alles (kommt), kann er auch den Namen der Schöpfung nicht wissen, der Ähnlichkeitsbild des Namens Gottes ist. Daraus kannst du entnehmen, wie der Mensch, wenn er nach seinem Namen sucht, Gott suchen muß, um seinen wahren Namen zu finden. Denn er muß alle Begrenzungen aufheben, die sein Name darstellt, dann wird er in sich das Licht finden, wie Dionysius lehrt durch Wegnahme aufzusteigen, wie es die tun, die den Löffel im Holz suchen: Sie nehmen die Grenzen weg, durch die die Materie des Holzes begrenzt wird, bis sie zu der gesuchten Form kommen. Und dann ist das, was der Intellekt durch den Glauben im Holz sah, bevor es mit den Sinnen wahrnehmbar war, den Sinnen gegenwärtig geworden. So müssen wir, die wir im Diesseits mit dem Verstand Gott suchen, alles wegnehmen, damit Gott, der uns im Glauben gegenwärtig ist, bevor er mit dem Verstand gesucht wird, auch dem Auge des Intellekts gegenwärtig werde.

---

14 *Sermo XLVIII*: h XVII, n. 21. 22. 23. Zur ersten der drei Stellen in n. 21 vgl. unten Anm. 15, zur zweiten in n. 22 Anm. 17, zur dritten in n. 23 Anm. 18.

15 *Sermo XLVIII*: h XVII, n. 20, lin. 6 – n. 21, lin. 15: »Sed quamdiu ignoratur nomen Dei, a quo omnia, necesse est et ignorare nomen creaturae, quod est similitudo nominis Dei. Ex hoc elicias, quo modo homo in nomine suo quaerere debet Deum, ut inveniat nomen suum verum. Nam tollere debet omnes terminationes, quas figurat nomen suum, et intra se reperiet lumen, sicut Dionysius docet per ablationes ascendere, sicut faciunt quaerentes coclear in ligno: Tollunt terminos, in quibus terminatur materia ligni, quousque deveniatur ad formam quaesitam. Et tunc id, quod vidit intellectus per fidem in ligno, antequam esset in sensu, factum est praesens sensui. Sic in hoc mundo per rationem Deum quaerentes tollimus omnia, ut Deum, qui per fidem nobis praesens est, antequam quaeratur ratione, fiat etiam praesens oculo intellectus.« Predigten 2, Pr. XLVIII, 165. Vgl. *De mente* 2: h <sup>2</sup>V, n. 58–68.

Das Vergleichsbild, das auf den Löffelschnitzer im *Idiota* verweist, zeigt, wie der Gottsucher alles Sinnliche wegnehmen muss. Wie Verstand und Intellekt den Sinnen vorausgehen, so auch der Glaube dem Intellekt. Wenn der Glaube Gott gegenwärtig hat, kann der Verstand sich auf die Suche machen, damit das Auge des Intellekts zur Gottesschau geöffnet werden kann und zum Licht findet. Hierin zeigt sich die Rangfolge der Vermögen im Aufstieg von den rezipierenden Sinnen über den diskursiven Verstand zur intellektualen Schau und schließlich zum reinen Glauben, der gnadenhaft an der Gegenwart Gottes teilhat. Der konkrete Weg beginnt jedoch mit dem Glauben.<sup>16</sup> Cusanus fährt fort:<sup>17</sup>

Aber es liegt nicht in unserer Macht, durch welchen Aufstieg und welche Abstraktion auch immer, zum reinen, unvermischten Licht vorzudringen, ebenso wie der Bildhauer im Holz die Form, die er zuerst im Intellekt als Idee sieht, nicht durch irgendeine Weglassung erreichen kann, ohne daß doch immer noch etwas von dem bleibt, was er hätte wegnehmen müssen und noch nicht weggenommen hat, um zur reinen Idee, so wie sie ist, zu gelangen. Daß Gott im irdischen Leben nicht geschaut werden kann, hat er in Exodus, Kapitel 33, dem Moses offenbart, als der darum bat, sein Gesicht sehen zu dürfen (Ex 33,18–23) etc.

Dionysius benutzt das Gleichnis vom Bildhauer, der alles wegmeißelt, »was dem reinen Anblick des verborgenen Bildes im Wege steht«. Jedoch führt er im Unterschied zu Cusanus nicht weiter aus, dass dem Menschen dies nie vollständig gelingt. Cusanus fährt in seiner christologischen Anwendung des Bildes fort:<sup>18</sup>

<sup>16</sup> Einen vergleichbaren Weg schildert Cusanus in *Sermo CCLVIII*, n. 11, vgl. unten Anm. 28. Zur nachfolgenden Cusanus-Stelle: MTh II, (CD II) p. 145, lin. 5–7: ὡσπερ οἱ αὐτοφυῆς ἄγαλμα ποιοῦντες ἐξαιροῦντες πάντα τὰ ἐπιπροσθοῦντα τῇ καθαρᾷ τοῦ κρυφίου θεᾶ κωλύματα καὶ αὐτὸ ἐφ' ἑαυτοῦ τῇ ἀφαιρέσει μόνῃ τὸ ἀποκεκρυμμένον ἀναφαίνοντες κάλλος. MTh (BGL 40) 76f.: »Damit sind wir Bildhauern gleich, die aus einem gewachsenen Steinblock eine Statue meißeln: Sie hauen alles heraus, was dem reinen Anblick des verborgenen Bildes im Wege steht, und (allein dadurch), durch bloßes Weghauen, bringen sie die in ihm selbst verborgene Schönheit zum Vorschein.«

<sup>17</sup> *Sermo XLVIII*: h XVII, n. 22, lin. 1–11: »Sed non possumus ad purum lumen impermixtum per quemcumque ascensum et abstractionem pervenire, sicut non potest statuarius in ligno formam, quam prius vidit per conceptum in intellectu, per quamcumque ablationem pertingere, quin remaneat semper aliquid de eo, quod auferre deberet et nondum abstulit, ut ad purum conceptum, uti est, deveniat. Unde in hac vita Deum non posse intueri Exodi 33<sup>o</sup> Deus Moysi oranti, ut eius faciem videret, revelavit etc.« *Predigten* 2, Pr. XLVIII, 165.

<sup>18</sup> *Sermo XLVIII*: h XVII, n. 23, lin. 1–16: »Habemus igitur, quo modo in lumine gratiae seu lumine revelato seu in luce stellae, si diligenter ambulaverimus et quaesiverimus, poterimus ad aliquem locum perduci, »ubi est rex Judaeorum«. Sed ipsum in puritate, uti

Wir wissen also, daß wir im Licht der Gnade oder im unverhüllten Licht oder im Leuchten eines Sterns dereinst zu einem Ort geführt werden können, »wo der König der Juden ist« (Mt 2,2), wenn wir gewissenhaft gelebt und gesucht haben. Aber in seiner Klarheit, so wie er ist, finden wir ihn nicht, vielmehr führt uns das Licht zu Jesus, damit wir im Kind den König sehen. Denn wenn wir den göttlichen Dionysius lesen, der diese Aufstiege erklärt, dann werden wir auf Jesus zurückverwiesen, der der »Abglanz« des Vaters ist etc., damit wir durch Vermittlung des Glanzes, den wir in Jesus finden, der uns in der Menschennatur gleich ist, gerettet werden, wenn wir im Kind den König der Herrlichkeit erkennen, das heißt, wenn wir im Menschenkind, das noch nicht wie ein König aussieht, im Diesseits den König der Ewigkeit erkennen.

Wenn auch Dionysius von Aufstiegen zum Transzendenten spricht, so wendet er diesen Weg in der *Mystischen Theologie* nicht auf Jesus an, wie Cusanus es hingegen nahelegt. Dies ist vielmehr die christologische Konsequenz, die Cusanus aus dem dionysischen Aufstiegsmodell für sein eigenes christologisches Anliegen der Epiphanie-Predigt zieht, nämlich auf das in Christus als Abglanz des Vaters erschienene Licht hinzuweisen.

In *Sermo XC* zum Dreifaltigkeitsfest 1451 in Magdeburg, während der Legationsreise, kommt Cusanus innerhalb der Darstellung des Trinitätsglaubens kurz auf Dionysius zu sprechen:<sup>19</sup>

Es lehrt uns der heilige Dionysius,<sup>20</sup> wie wir zu Gott bejahenderweise und wie verneinenderweise aufsteigen: in bejahender Weise durch ein Übermaß durch Bejahung dessen

---

est, non invenimus, sed ducit nos lumen ad Jesum, ut in puero regem attingamus. Nam si legimus divinum Dionysium has ascensiones aperientem, tunc remittitur ad Jesum, qui est »Splendor« Patris etc., ut medio splendoris, quem in Jesu nobis secundum humanitatem communi reperimus, salvemur attingentes in puero, regem gloriae, hoc est attingentes in homine puero nondum apparente rege in hoc mundo regem saeculi alterius.« Predigten 2, Pr. XLVIII, 165 f. MTh III, (CD II) p. 146, lin. 7–9: πῶς ὁ ὑπερούσιος Ἰησοῦς ἀνθρωποφυϊκαῖς ἀληθείαις οὐσίωται καὶ ὅσα ἄλλα πρὸς τῶν λογίων ἐκπεφασμένα κατὰ τὰς Θεολογικὰς Ὑποτυπώσεις ὑμνηται. MTh (BGL 40) 77: »[...] wie der überseiende Jesus zu einem Wesen mit wahrhaft menschlicher Natur ward und was es sonst noch an Geheimnissen geben mag, welche die WORTE ans Licht bringen: das alles haben wir in den *Theologischen Entwürfen* ehrfürchtig betrachtet.«

19 *Sermo XC*: h XVII, n. 2, lin. 9–14: »Docet nos sanctus Dionysius, quo modo ad Deum affirmative et quo modo negative ascendimus: affirmative per excellentiam affirmando ea de Deo, quae reperimus bona in creatura; negative scilicet omnia negando, quia nihil omnium, qui super omnia.« Predigten 2, Pr. XC, 468.

20 Vgl. MTh III, (CD II) p. 147, lin. 15–18: Διὰ τί δὲ ὅλως, φῆς, ἀπὸ τοῦ πρωτίστου θέμενοι τὰς θείας θέσεις ἀπὸ τῶν ἐσχάτων ἀρχόμεθα τῆς θείας ἀφαιρέσεως; Ὅτι τὸ ὑπὲρ πᾶσαν τιθέντας θέσιν ἀπὸ τοῦ μᾶλλον αὐτῶ συγγενεστέρου τὴν ὑποθετικὴν κατάφασιν ἐχρῆν τιθεῖναι· MTh (BGL 40) 78: »Nun möchtest Du wissen, was es überhaupt für Gründe habe, daß wir bei den positiven Gottesprädikationen unseren Ausgang ganz oben (»beim Allerersten«) nehmen, die Abhebung des Göttlichen (von allem ihm Unähnlichen) jedoch ganz unten (»bei den niedersten Dingen«) beginnen

von Gott, was wir an Gutem in der Schöpfung finden; in verneinender Weise durch Verneinen freilich von allem, weil der nichts von allem (ist), der über allem (ist).

*Via affirmativa* und *via negativa* stehen gleichermaßen im Dienst der wahren Gotteserkenntnis. Auf dem Hintergrund der bisher bedachten Predigtstellen ist aber zu berücksichtigen, dass die *via negativa* näher zum Geheimnis Gottes führt, der jedoch selbst dies noch übersteigt.

Ähnlich ist auch die Brixner Karfreitagspredigt von 1452, *Sermo CXXII*, eine große theologische Überblicksdarstellung des Glaubensgeheimnisses des Kreuzes und der Erlösung, innerhalb derer ein kurzer Blick auf einen dionysischen Gedanken geworfen wird:<sup>21</sup>

Wenn wir deshalb über jene Wahrheit, die Christus ist, [...] irgendetwas begreifen wollen, [...] dann ist es notwendig, dass wir Sinn und Verstand verlassen und uns nicht einbilden, Christus sei irgendetwas, was mit Sinn, Einbildungskraft oder Verstand wahrnehmbar wäre, sondern die einfache und reine Wahrheit, die in der menschlichen Natur die Wahrheit selbst des Menschseins ist.

Keine der Seelenkräfte der klassischen Anthropologie ist zur Erkenntnis Christi und seiner Wahrheit fähig. Diese müssen auf die reine Wahrheit hin transzendiert werden.

---

lassen. Der Grund ist der: falls wir eine positive Aussage machen wollen über das, was über jede Position erhaben ist, müssen wir von dem ausgehen, was ihm am nächsten kommt, und so zu einer Aussage gelangen, die (immerhin) als Sprungbrett dienen mag.«

- 21 *Sermo CXXII*: h XVIII, n. 5, lin. 1–11: »Hinc quando de veritate illa, quae Christus est, [...], aliquid concipere volumus, [...] necesse est, ut sensum et rationem linquamus et non fingamus Christum aliquid sensu, imaginatione aut ratione perceptibile esse, sed veritatem simplicem et puram, quae in humana natura est ipsa veritas humanitatis.« Predigten 3, Pr. CXXII, 6. MTh I 1, (CD II) p. 142, lin. 5–9: Ἐμοὶ μὲν οὖν ταῦτα ἤϋχθω· σὺ δέ, ὃ φίλε Τιμόθεε, τῆ περι τὰ μυστικά θεάματα συντόνω διατριβῆ καὶ τὰς αἰσθήσεις ἀπόλειπε καὶ τὰς νοεράς ἐνεργείας καὶ πάντα αἰσθητὰ καὶ νοητὰ καὶ πάντα οὐκ ὄντα καὶ ὄντα καὶ πρὸς τὴν ἕνωσιν, ὡς ἐφικτόν, ἀγνώστως ἀνατάθητι τοῦ ὑπὲρ πᾶσαν οὐσίαν καὶ γνῶσιν· MTh (BGL 40) 74: »Dies ist mein Gebet. Du aber, lieber Timotheus, laß nicht ab, Dich den geheimnisvollen Betrachtungen hinzugeben. Den Sinneswahrnehmungen gib (auf diese Weise) den Abschied wie den Regungen Deines Verstandes; was die Sinne empfinden, dem (entsage) ebenso wie dem, was das Denken erfafßt, dem Nichtseienden ebenso wie dem Seienden. Statt dessen spanne Dich auf nicht-erkenntnismäßigem Wege, soweit es irgend möglich ist, zur Einung mit demjenigen hinauf, der alles Sein und Erkennen übersteigt.« Zur Kreuzestheologie bei Cusanus: Vgl. WALTER A. EULER, Does Nicholas Cusanus Have a Theology of the Cross?, in: *The Journal of Religion* 80 (2000) 405–420. Dort werden keine Dionysius-Bezüge behandelt.

In der Brixner Predigt zum Domkirchweihfest vom 31. Juli 1456 »Eure Glieder sind ein Tempel des Heiligen Geistes« hebt Cusanus die Arkandisziplin hervor, die Dionysius dem Timotheus empfohlen hat, damit nur Verständigen die Heilsgeheimnisse erschlossen werden.<sup>22</sup> Zuvor beschreibt er in Anlehnung an Dionysius, wie das Verlangen des Geistes durch den Glauben erhoben wird, damit er erstrebe, was der Geist nicht erfasst, so dass Christus aus Ungelehrten, *idiotae*, Evangelisten, *evangelistas*, macht. Dies geschieht nicht durch die natürlichen geistigen Fähigkeiten des Menschen, sondern durch die Kraft Gottes.<sup>23</sup>

Am Michaelstag desselben Jahres stellt Cusanus anhand der *Himmlichen Hierarchie* und mit einem kurzen Verweis auf die *Mystische Theologie* etwas über das Wesen und die Aufgabe der Engel dar. Sie sind gleichsam Legaten Gottes gegenüber den Menschen und vermitteln die göttlichen Intentionen:<sup>24</sup>

22 *Sermo* CCXXXVII: h XIX, n. 6, lin. 8–11: »[...] quae ab imperfectis abscondimus, prout et Dionysius Areopagita, qui mysticam theologiam a Paulo habuit, Timotheo scribens abscondi iubet, [...]« MTh I 2, (CD II) p. 142, lin. 12–15: Τούτων δὲ ὄρα, ὅπως μηδεὶς τῶν ἀμυήτων ἐπακούσῃ· τούτους δὲ φημι τοὺς ἐν τοῖς οὐσιν ἐνισχημένους καὶ οὐδὲν ὑπὲρ τὰ ὄντα ὑπερουσίως εἶναι φανταζομένους, ἀλλ' οἰομένους εἶδέναι τῇ καθ' αὐτοὺς γνώσει τὸν θέμενον ὀσκότος ἀποκρυφῆν αὐτοῦ«. MTh (BGL 40) 74 f.: »Achte indes darauf, daß kein Uneingeweihter davon zu hören bekomme. Ich spreche von solchen, die der Dingwelt verhaftet sind und in deren Vorstellungskraft über das Seiende hinaus nichts existiert – in einer Weise (freilich), die das Sein übersteigt. Sie wännen vielmehr, mithilfe ihrer eigenen Erkenntniskraft sich dessen geistig bemächtigen zu können, der »das Dunkel zu seiner Hülle gemacht« hat.«

23 Vgl. ebd.: h XIX, n. 5, lin. 22–32: »Desiderium spiritus per fidem elevatur, ut petat quae mens non capit. Ideo illa, quae spiritus Dei inspirat, non sunt per mentem seu intelligentiam attingibilia. Quare nec persuasibilia per rationem seu ostensibilia aliter quam per virtutem Dei. Ostensio spiritus est in virtute, ut quando Christus convertit naturas et fecit idiotas evangelistas et docuit spiritum per fidem illa posse; et hic spiritus miras virtutes in apostolis et fidelibus operatus est et continue operatur.« MTh I 1, (CD II) p. 142, lin. 9–11: τῇ γὰρ ἑαυτοῦ καὶ πάντων ἀσχέτῳ καὶ ἀπολύτῳ καθαρῶς ἐκστάσει πρὸς τὸν ὑπερούσιον τοῦ θείου σκότους ἀκτίνα, πάντα ἀφελῶν καὶ ἐκ πάντων ἀπολυθείς, ἀναχθήσῃ. MTh (BGL 40) 74: »Denn nur wenn Du Dich bedingungslos und uneingeschränkt Deiner selbst wie aller Dinge entäußerst, wirst Du in Reinheit zum überseienden Strahl des göttlichen Dunkels emporgetragen, alles loslassend und von allem losgelöst.«

24 *Sermo* CCXLVI: h XIX, n. 11, lin. 7, hier: 1–8: »»Deus spiritus est«. In omni angelo est receptio intentionis spiritus, qui Deus est. Est igitur angelus sicut vivus et intellectualis liber legis seu carta in se habens scripturam seu impressionem intentionis Dei quasi intelligens legatus seu orator ad creaturam, ut quae non potest intueri in mentem »invisibilis Dei«, mediante signaculo recipiat illuminationem intentionis.« Eigene Überset-

»Gott ist Geist« (Joh 4,24). In jedem Engel ist eine Aufnahme der Intention des Geistes, der Gott ist. Es ist nämlich der Engel wie ein lebendiges und intellektuales Gesetzbuch oder er hat eine geschriebene carta (Gesetz) in sich oder einen Eindruck der Intention Gottes gleichsam wie ein verständiger Legat oder ein Redner, der an die Kreatur weitervermittelt, daß, was er im Geist nicht einsehen kann, den »unsichtbaren Gott«, er durch vermittelte Zeichen empfangt: die Erleuchtung der Intention.

Zu fragen wäre, ob die *impressio intentionis Dei* im Engel und die *illuminatio intentionis* im Menschen so anzusiedeln sind, dass darin der unmittelbare Intuitionsakt des Engels und der rational – hier durch den Engel – vermittelte Erkenntnisakt des Menschen unterschieden sind.<sup>25</sup> Darin käme ferner der dionysische Grundgedanke der hierarchischen Vermittlung menschlicher Gotteserkenntnis durch die Engel zum Tragen.<sup>26</sup>

Schließlich soll noch die Brixner Weihnachtspredigt ebenfalls von 1456 vorgestellt werden, in der Cusanus noch ein letztes Mal in den uns bekannten Predigten mit der *Mystischen Theologie* des Areopagiten argumentiert oder seine Position verdeutlicht. Zunächst gibt Cusanus eine klassische Definition der negativen Theologie:<sup>27</sup>

zung. MTh I 3, (CD II) p. 143, lin. 17 – p. 144, lin. 2: Καὶ γὰρ οὐχ ἀπλῶς ὁ θεὸς Μωϋσῆς ἀποκαθαρθῆναι πρῶτον αὐτὸς κελεύεται καὶ αὐθις τῶν μὴ τοιούτων ἀφορισθῆναι καὶ μετὰ πᾶσαν ἀποκάθαρσιν ἀκούει τῶν πολυφώνων σαλπύγγων καὶ ὄρᾳ φῶτα πολλὰ καθαρὰς ἀπαστράπτοντα καὶ πολυχύτους ἀκτῖνας. MTh (BGL 40) 75: »Denn nicht ohne Grund wird der hl. Mose geheißen, sich zunächst selbst zu reinigen und danach sich von denen zu scheiden, die nicht derart (gereinigt) sind. Nachdem er aber völlig gereinigt ist, hört er die vielstimmigen Posaunen und schaut eine Lichterfülle, aufblitzend in reinen, weithin leuchtenden Strahlen.«

25 Vgl. THOMAS VON AQUIN, *Summa theologiae* I, q. 5, a. 3.

26 Vgl. DIONYSIUS AREOPAGITA, *De ecclesiastica hierarchia* I 2.

27 *Sermo* CCLVIII: h XIX, n. 7, lin. 6–10: »Et haec est mystica theologia, per quam negative intramus in caliginem, ubi Deus est, abnegando de eo, omne cognitum et nominabile. Revelatum est igitur quod qui colit visibile, non colit Deum.« Eigene Übersetzung. MTh I 3, (CD II) p. 143, lin. 10–17: [...] πολύλογός ἐστιν ἡ ἀγαθὴ πάντων αἰτία καὶ βραχύλεκτος ἅμα καὶ ἄλογος, ὡς οὔτε λόγον οὔτε νόησιν ἔχουσα, διὰ τὸ πάντων αὐτὴν ὑπερουσίως ὑπερκειμένην εἶναι καὶ μόνοις ἀπερικαλύπτως καὶ ἀληθῶς ἐκφαινομένην τοῖς καὶ τὰ ἐναγῆ πάντα καὶ τὰ καθαρὰ διαβαίνουσι καὶ πᾶσαν πασῶν ἀγίων ἀκροτήτων ἀνάβασιν ὑπερβαίνουσι καὶ πάντα τὰ θεῖα φῶτα καὶ ἦχος καὶ λόγους οὐρανίους ἀπολιμπάνουσι καὶ >εις τὸν γνόφον< εἰσδυομένοις, >οὐ< ὄντως ἐστίν, ὡς τὰ λόγια φησιν, ὁ πάντων ἐπέκεινα. MTh (BGL 40) 75: »[...] die gütige Allursache kann mit vielen wie mit wenigen Worten ausgesagt werden und sich zugleich der Aussage gänzlich entziehen, da sie weder aussagbar noch denkbar ist. Grund dafür ist (erneut), daß sie allem gegenüber jenseitig ist (>ist< hier freilich) in einem Sinne (verstanden), der alles Sein übersteigt. Allein denen zeigt sie sich unver-

Dies ist die mystische Theologie, durch die wir auf negative Weise in das Dunkel eintreten, wo Gott ist, indem man von ihm alles verneint, was denk- und nennbar ist. Es ist nämlich offenbar(t), dass, wer Sichtbares verehrt, nicht Gott verehrt.

Diese dionysische Einsicht vorausgesetzt, betont Cusanus, dass Gott uns zweierlei offenbart hat:<sup>28</sup>

dass über allem Intellekt durch Christus im Licht des Glaubens und der Gnade (ist), und das Licht der Natur durch die Hinneigung des inneren Menschen, aber das Licht der gegebenen Natur, so wie Gott Leben, Licht, Güte etc. ist.

Der Satz ist bei Cusanus unvollständig, so dass er nicht eindeutig ist. Der Sinn scheint jedoch folgender zu sein: Christus übernimmt die Führung im Aufstieg »ad caliginem«, über den Intellekt hinaus zum Licht des Glaubens und zur Gnade. Dies ist die *via negativa* des Aufstiegs. Ferner gibt es ein zweites Licht, nämlich das der Natur, zu welcher der Mensch sich hinneigt. Diese Natur ist gegeben im Sinne der Schöpfungswirklichkeit und lässt sich in Begriffen beschreiben, ähnlich wie der in seinem Wesen von jeher alle Begriffe übersteigende Gott – ἐπέκεινα τῆς οὐσίας – in der symbolischen und positiven Theologie Namen zugeschrieben bekommt. Beide Lichter im Menschen hätten demnach ihre Aufgabe in

---

hüllt und so, wie sie wahrhaftig ist, die den Gesamtbereich des Unreinen wie des Reinen durchqueren, (danach selbst) über die Gipfel aller Heiligung hinaus emporsteigen und (schließlich auch noch) die göttlichen Lichter, himmlischen Klänge und Worte allesamt im Rücken lassen und in »das Dunkel« eintauchen, »in welchem«, nach dem Zeugnis der WORTE, der in Wahrheit wohnt, der über alles erhaben ist.«

- 28 *Sermo* CCLVIII: h XIX, n. 11, lin. 2f., hier 2–6: »[...] super omnem intellectum per Christum in lumine fidei et gratiae, et lumine naturae per inclinationem interioris hominis, sed lumine naturae positive, tamquam Deus sit vita, lux, bonitas et cetera.« Eigene Übersetzung. MTh I 3, (CD II) p. 144, lin. 9–15: Καὶ τότε καὶ αὐτῶν ἀπολύεται τῶν ὁρωμένων καὶ τῶν ὁρώντων καὶ εἰς τὸν γνόφον τῆς ἀγνωσίας εἰσδύνει τὸν ὄντως μυστικόν, καθ' ὃν ἀπομύει πάσας τὰς γνωστικὰς ἀντιλήψεις, καὶ ἐν τῷ πάμπαν ἀναφεῖ καὶ ἀοράτῳ γίγνεται, πᾶς ὢν τοῦ πάντων ἐπέκεινα καὶ οὐδενός, οὔτε ἑαυτοῦ οὔτε ἑτέρου, τῷ παντελῶς δὲ ἀγνώστῳ τῇ πάσης γνώσεως ἀνερευρησίᾳ κατὰ τὸ κρείττον ἐνούμενος καὶ τῷ μηδὲν γινώσκων ὑπὲρ νοῦν γινώσκων. MTh (BGL 40) 76: »Danach löst sich (Mose) auch vom Bereich dessen, was sichtbar ist und zu sehen vermag, und taucht in das Dunkel des Nichtwissens ein, in das wahrhaft mystische (Dunkel), in dem er sich allem gegenüber verschließt, was die Erkenntnis zu erfassen imstande ist. Er ist darin eingehüllt in das vollkommen Unfaßbare und Unsichtbare, dem ganz und gar zu eigen, der alles übersteigt. Und doch ist er niemandem zu eigen, weder sich selbst noch einem anderen. Sondern dadurch, daß jede Erkenntnistätigkeit aufhört, ist er in einem höheren Sinne mit dem vereint, der völlig unerkennbar ist, und indem er nichts (mehr) erkennt, erkennt er in einer Weise, die die Vernunft übersteigt.«

der Natur des Menschen – entweder auf der *via negationis* emporzuführen in die negative Theologie oder auf der *via positiva* der Neigung des Menschen zu entsprechen, die Wirklichkeit als Bild Gottes zu verstehen und in sinnlichen Bildern und geistigen Begriffen sich Gott nähern zu können. Auch diesem Bedürfnis kommt die Inkarnation Gottes in Christus entgegen, die zu Weihnachten in dieser cusanischen Predigt bedacht wird.

Eine letzte Stelle aus der *Mystischen Theologie* findet sich in derselben Predigt. Im weiteren Verlauf werden vier Stufen der Gotteserkenntnis vorgestellt, von denen die zweite mit Dionysius verbunden ist:<sup>29</sup>

29 *Sermo* CCLVIII: h XIX, n. 12, lin. 3 – n. 14, lin. 13: »Sunt igitur quattuor gradus cognitionis Dei: scilicet naturalis, quam ex desideriiis spiritus rationalis elicimus; mysticus, qui modus est in lumine altiori, ubi revelatur animae Deum supra id omne esse, quod nomina desideriorum spiritus expriment. Et hic gradus ducit per abnegationem. Quae abnegatio in se habet praegnantem affirmationem. Ob quam latentem praegnationem affirmativae in negativa mysticum seu occultum cognitionis modum nominare possumus, ut cum dicimus Deum innominabilem, ab eo negamus omne nominabile occulte affirmantes eum excedere omnia nominabilia; et hic modus addit ad priorem lumen alicuius altioris revelationis. Deinde tertius gradus est ostensionis faciei ipsius, quae facies mansit in caligine in secundo modo, et est lumen illuminans caliginem, ad quam ducit secunda via. Et haec lux illuminans caliginem est lux vera quae in hoc mundo illuminat tenebras ignorantiae, quasi lux lunae illuminat noctis tenebras. Sed facies rerum manent obtenebratae in hac illuminatione, quia lux sic medio fidei illuminat, et est similis quodammodo luci illi solis, quae medio lunae illuminat, ubi est lux solis instabiliter. Et illuminatio est aenigmatica et non clara, quae non ostendit discrete cognitioni faciem claram, sed obumbratam; et crescit fides atque decrescit uti luna. Sed in stabili seu caelesti regione illuminat lux solis iustitiae per se, uti Iohannes in Apocalypsi vidit, et ostendit faciem Dei vere uti est: sine umbra et aenigmate; et est cognitio Dei, uti Deus est. Est adhuc ultima cognitio, quae est quiditatis Dei. Et quia quiditas Dei est excedens omnem mensuram cognitionis illius, quae non est ipsa quiditas, ideo cum in solo Deo quiditas eius sit et cognitio eius, tunc cum quiditas Dei infiniti non sit communicabilis seu multiplicabilis, sic nec cognitio quae est quiditas eius. Quare solus Deus sic se cognoscit, quod non est aliud nisi quod solus Deus est sua cognitio.«  
Eigene Übersetzung. MTh II, (CD II) p. 145, lin. 1–5, 7–14: Κατὰ τοῦτον ἡμεῖς γενέσθαι τὸν ὑπέρφωτον εὐχόμεθα γνῶφον καὶ δι' ἀβλεψίας καὶ ἀγνωσίας ἰδεῖν καὶ γνῶναι τὸν ὑπὲρ θέαν καὶ γνῶσιν αὐτῷ τῷ μὴ ἰδεῖν μηδὲ γνῶναι – τοῦτο γάρ ἐστι τὸ ὄντως ἰδεῖν καὶ γνῶναι – καὶ τὸν ὑπερούσιον ὑπερουσίως ὑμνήσαι διὰ τῆς πάντων τῶν ὄντων ἀφαιρέσεως, [...]. Χρῆ δέ, ὡς οἶμαι, τὰς ἀφαιρέσεις ἐναντίως ταῖς θέσεσιν ὑμνήσαι· καὶ γὰρ ἐκείνας μὲν ἀπὸ τῶν πρωτίστων ἀρχόμενοι καὶ διὰ μέσων ἐπὶ τὰ ἔσχατα κατιόντες ἐτίθεμεν· ἐνταῦθα δὲ ἀπὸ τῶν ἐσχάτων ἐπὶ τὰ ἀρχικώτατα τὰς ἐπαναβάσεις ποιοῦμενοι τὰ πάντα ἀφαιροῦμεν, ἵνα ἀπερικάλυπτος γνῶμεν ἐκείνην τὴν ἀγνωσίαν τὴν ὑπὸ πάντων τῶν γνωστῶν ἐν πᾶσι τοῖς οὐσι περιεκαλυμμένην καὶ τὸν ὑπερούσιον ἐκείνον ἴδωμεν γνῶφον τὸν ὑπὸ παντὸς τοῦ ἐν τοῖς

»Es sind vier Stufen der Gotteserkenntnis: die natürliche, die wir aus dem Verlangen des rationalen Geistes hervorholen; die mystische, die ein Modus im höheren Licht ist, in welcher der Seele offenbart wird, dass Gott über allem ist, was Namen der Sehnsüchte des Geistes ausdrücken. Und dieser Grad führt durch die Verneinung. Diese Verneinung hat in sich eine ›schwängere‹ Bejahung (praegnantem affirmationem). Wegen dieser verborgenen affirmativen ›Schwangerschaft‹ (praegnatio) in der negativen (sc. Form?) können wir sie verborgenen oder mystischen Modus nennen, so dass wir Gott als unennbar bezeichnen, von dem wir alles Nennbare verneinen und durch verborgene Affirmation von ihm alles Aussagbare entfernen; und auf diese Weise wird zum ersten Licht ein anderes höheres der Offenbarung hinzugefügt. Der dritte Grad ist die Schau seines Antlitzes, das in der zweiten Weise (noch) im Dunkel bleibt, und es ist ein Licht, das das Dunkel erleuchtet, zu dem der zweite Weg führt. Und dieses Licht, das die Dunkelheit erleuchtet, ist das wahre Licht, das in dieser Welt die Dunkelheit der Unwissenheit erleuchtet, so wie das Licht des Mondes die Dunkelheit der Nacht erleuchtet. Aber die Gesichter der Dinge bleiben verdunkelt in dieser Erleuchtung, weil das Licht so in der Mitte des Glaubens leuchtet, und es ist gleichsam dem Sonnenlicht ähnlich, das mitten im Mond leuchtet, wo das Sonnenlicht instabil ist. Und die Erleuchtung ist rätselhaft und nicht klar, die nicht durch unterscheidende Erkenntnis ein klares Antlitz, sondern ein verschattetes zeigt; und es wächst der Glaube und nimmt ab wie der Mond. Aber in einer stabilen oder himmlischen Region erleuchtet das Licht der Sonne der Gerechtigkeit durch sich, wie es Johannes in der Apokalypse sieht, und zeigt das Antlitz Gottes, wie es ist: ohne Schatten und Rätsel; es ist die Erkenntnis Gottes, wie Gott ist. Das ist die letzte Erkenntnis, welche diejenige der Washeit Gottes ist. Und weil die Washeit Gottes alles Maß der Erkenntnis dessen übersteigt, der nicht selbst das Wesen ist, deshalb ist in Gott allein sein Wesen und seine Erkenntnis, darum, weil die Wesenheit des unendlichen Gottes nicht mitteilbar oder vermehrbar ist, so auch nicht die Erkenntnis, die sein Wesen ist. Weswegen nur Gott sich so erkennt, dass es nichts anderes ist als dass nur Gott sein Erkennen ist.«

In dieser langen Textstelle, in der nur die mystische Stufe der diesseitigen Erkenntnis – die zweite der vier Stufen – mit Dionysius verbunden ist, können wir in der cusanischen Beschreibung den ganzen Weg bis in die

---

οὔσι φῶτος ἀποκρυπτόμενον. MTh (BGL 40) 76f.: »Daß wir in diesem überlichten Dunkel weilen und im Nichtsehen und Nichterkennen den sehen und erkennen möchten, der unser Sehen und Erkennen übersteigt, (und zwar gerade) *durch* Nichtsehen und Nichterkennen – denn das bedeutet in Wahrheit Sehen und Erkennen –, darum bete ich; und daß wir den Überseienden in überseiender Weise preisen, indem wir ihn abheben von allem, was ist. [...] Man muß aber, wie mir scheint, die Verneinungen (genau) entgegengesetzter Weise preisen wie die Bejahungen. Bei diesen nämlich nahmen wir von den ursprünglichsten (›allerersten‹, d. h. abstraktesten) Seinsformen unseren Ausgang und stiegen über die mittleren bis zu den niedersten (›letzten‹, d. h. konkretesten) herab. Dort hingegen (schlagen wir den umgekehrten Weg ein): Wir steigen von den niedersten zu den ursprünglichsten (Seinsformen) auf und streifen alles ab, um unverhüllt jenes Nichtwissen zu erkennen, das von allem Erkennbaren in der gesamten Seinswelt rings umhüllt ist, und jenes überseiende Dunkel zu schauen, das von der Gesamtheit des Lichts inmitten der Seinswelt verborgen wird.«

Selbsterkenntnis Gottes rational nachbuchstabieren. Schon die dritte Stufe ist in letzter Klarheit ohne Mondschaten, welcher zugleich Verdunklung und Wandelbarkeit der Gotteserkenntnis bedeutet, nur im Jenseits zu erfahren, so dass die dionysisch vermittelte zweite Stufe die höchstmögliche Gotteserkenntnis im Diesseits bezeichnet.<sup>30</sup> Immerhin leuchtet mittelbar die eschatologische Gotteserkenntnis ins Diesseits hinein, indem deren Sonnenlicht – vermittelt durch das Mondlicht – die mystische Erfahrung prägt. Darin zeigt sich, in astronomischen Bildern konkretisiert, das »dunkle Licht« der *Mystischen Theologie* des Dionysius, wenn auch variiert als graduell dunkleres, aber dennoch zeitweise sichtbares Mondlicht.

Der vierstufige Aufbau innerhalb der Gotteserkenntnis erinnert an die vier Stufen der Liebe bei Richard von St. Viktor,<sup>31</sup> wenn auch bedeutungsvolle Unterschiede festzustellen sind: Während Cusanus mit Dionysius auf der höchsten Stufe die Selbsterkenntnis Gottes ansiedelt, die alles endliche, geschöpfliche Vermögen wesenhaft übersteigt, drückt Richard mit der vierten Stufe den Gipfel der mystischen Liebe aus, soweit sie in

30 Die Stufen der Gotteserkenntnis nach diesem cusanischen *Sermo* verortet WILLIAM J. HOYE, Die Grenze des Wissens. Nikolaus von Kues in Auseinandersetzung mit der mystischen Theologie des Dionysius Areopagita, in: Nikolaus von Kues in der Geschichte des Platonismus, hg. von Klaus Reinhardt und Harald Schwaetzer (Philosophie interdisziplinär 19), Regensburg 2007, 87–101, hier 95: »(1) Als niedrigste Stufe gilt die im Lichte der menschlichen Vernunft gewonnene natürliche Gotteserkenntnis (was heute philosophische Theologie genannt wird); (2) darauf folgt die mystische, welche durch das Licht der Offenbarung ermöglicht wird; (3) an dritter Stelle kommt die eschatologische Schau des Antlitzes Gottes; (4) die letzte Stelle nimmt die eigene Selbsterkenntnis Gottes ein. Die zweite Stufe ist also keineswegs der Gipfel, sondern eine wohldefinierte Zwischenstufe, die durch das zusätzliche Licht einer höheren Offenbarung [...] getragen wird: [...] Die dritte Stufe, das heißt die höchste dem Menschen zugängliche Stufe, ist nur durch ein weiteres zusätzliches Empfangen möglich: ›Damit die faziale Schau erreicht wird, muß Offenbarung beziehungsweise Gnade hinzukommen.‹ Die mystische Theologie ist daher, genau genommen, eine Vorschau, das heißt, sie ist eschatologisch bedingt. Cusanus nennt sie auch einen ›Vorgesmack.‹ Jedenfalls ist es klar, daß sie sich jenseits der Reichweite der Philosophie befindet: ›Bis zur Schau ist keine philosophische Untersuchung gelangt.‹ Die mystische Schau liegt ›jenseits jeder empirischen, rationalen und intellektuellen Schau und ist ausschließlich durch einen Glauben an Christus erreichbar [...].«

31 Vgl. RICHARD VON ST. VIKTOR, Über die Gewalt der Liebe. Ihre vier Stufen. Einführung und Übersetzung von Margot Schmidt (Veröffentlichungen des Grabmann-Institutes zur Erforschung der mittelalterlichen Theologie und Philosophie N. F. 8), München/Paderborn/Wien 1969, Einführung, 1–16, bes. 2–10.

diesem Leben noch zu erfahren möglich ist. Während Richard mit der augustinischen Tradition die Liebe hervorhebt, bedenkt Cusanus mit Dionysius die Wege der intellektualen Gotteserkenntnis, ohne das Recht des Affektes auszuschließen, wie seine ausgewogene Position in dieser Frage im Briefwechsel mit den Tegernseer Mönchen zeigt.<sup>32</sup>

## Welchen Sinn und Stellenwert haben die Zitate aus der *Mystischen Theologie* des Dionysius in den cusanischen Predigten?

Es ist zu bemerken, dass die Zitate aus der *Mystischen Theologie* des Dionysius die cusanischen Predigten nicht in demselben Maß und derselben Weise geprägt haben, wie wir dies aus vielen seiner übrigen Werke entnehmen können. Die Schau, die Cusanus auf der Rückreise von Konstantinopel als Gabe vom Vater der Lichter nach Jak 1,17 empfangen haben will,<sup>33</sup> hatte ihm eine tiefere und sogar erst die eigentliche Erkenntnis der alten Theologen eröffnet, unter denen er in erster Linie Dionysius nennt. Diese Einsicht hatte ihm zudem die *docta ignorantia* erschlossen. In den *Sermones* hingegen scheint es sich in Umfang und Bedeutung um gleichsam bescheidenere Lehren aus der *Mystischen Theologie* des Dionysius zu handeln, denn sie revolutionieren das cusanische Denken nicht. Vielleicht ist dies aber auch zu bescheiden von Cusanus gedacht. Die unauffälligere Wirkung dionysischer Gedanken in den Predigten des Nikolaus von Kues könnte auch bedeuten, dass ihm dessen Denken so

---

32 Vgl. ZEDANIA, Nikolaus von Kues (wie Anm. 1), bes. I.2.3. Cusanus' Auslegung der mystischen Theologie, 103–110. Ferner: VIKI RANFF, *Mystische Theologie und Gottes-Gedanke bei Pseudo-Dionysius und Nikolaus von Kues*, in: MFCG 33 (2012) 149–167, bes.: *Der Gottes-Gedanke nach der Mystischen Theologie des Dionysius im Briefwechsel zwischen Cusanus und den Tegernseer Mönchen*, 152–160; DIES., *Cusanus im Gespräch über die Mystik mit den Mönchen vom Tegernsee*, in: *Cusanus Jahrbuch* 6 (2014) 77–90.

33 *De docta ign.* III, *Epistula auctoris*: h I, p. 163, lin. 6–11: »Accipe nunc, pater metuende, quae iam dudum attingere variis doctrinarum viis concupivi, sed prius non potui, quousque in mari me ex Graecia redeunte, credo superno dono a patre luminum, a quo omne datum optimum, ad hoc ductus sum, ut incomprehensibilia incomprehensibiliter amplecterer in docta ignorantia, per transcendens veritatum incorruptibilium humaniter scibilem.«

vertraut geworden ist, dass er es als dunkles Licht leuchten lassen kann. Dieses ist nach Dionysius<sup>34</sup> die für uns fassbare Erscheinungsweise des eigentlichen Lichtes. Cusanus lasse es nach dieser Lesart den Predigt-hörern aufscheinen, damit auch sie zum Vater der Lichte finden. In seiner Interpretation der intellektualen und zugleich affektiven Bedeutung dieses Lichtes für die Gottsuche des Menschen deutet sich aufsteigend die Einheit von Erkennen und Lieben in Gott an, die in einer dem Geschöpf adäquaten Weise auch dem Menschen zuteilwerden soll.

Für Cusanus mag in diesem Zusammenhang wohl gelten, was Hugo Ball in seinem Buch *Die Flucht aus der Zeit* bemerkt hat: »Wenn jemand beim Durchstöbern einer Bibliothek auf Dionysius Areopagita stößt und an ihm hängenbleibt, dann liebt ihn Gott.«<sup>35</sup>

34 Vgl. MTh I 1, (CD II) p. 142, lin. 9–11: τῆ γὰρ ἑαυτοῦ καὶ πάντων ἀσκέτω καὶ ἀπολύτῳ καθαρῶς ἐκστάσει πρὸς τὸν ὑπερούσιον τοῦ θεοῦ σκότους ἀκτίνα, πάντα ἀφελῶν καὶ ἐκ πάντων ἀπολυθείς, ἀναχθήσῃ. MTh (BGL 40) 74: »Denn nur wenn Du Dich bedingungslos und uneingeschränkt Deiner selbst wie aller Dinge entäußerst, wirst Du in Reinheit zum überseienden Strahl des göttlichen Dunkels emporgetragen, alles loslassend und von allem losgelöst.«

35 HUGO BALL, *Die Flucht aus der Zeit*, Zürich 1992, 116. Zitiert nach: GORAZD KOČI-JANČIČ, *The Name of God and the Name of the Author*, in: *Nomina divina. Colloquium Dionysiacum Pragense* (Prag, den 30.–31. Oktober 2009) (*Paradosis. Beiträge zur Geschichte der altchristlichen Literatur und Theologie* 52), hg. von Lenka Karfiková und Matyáš Havrda unter Mitwirkung von Ladislav Chvátal, Fribourg 2011, 117.