Dionysius in der Gottesnamenspekulation des jungen Predigers Cusanus

Von Viki Ranff, Trier

1. Erste cusanische Begegnungen mit Dionysius

Nach Überlegungen zur *Mystischen Theologie* des Dionysius bei Nikolaus von Kues, nämlich zuerst zum Gottes-Gedanken,¹ danach als Quelle für seine *Sermones*,² soll nun der zuletzt schon auf die Zitate aus *De mystica theologia* des Dionysius untersuchte *Sermo XX* des Cusanus vom Fest der Beschneidung Jesu 1439 oder 1440 zur ebenfalls dionysischen Gottesnamenthematik befragt werden. Dieser *Sermo* zeigt, dass bereits der Koblenzer Prediger mit dem Kirchenvater vertraut war. Denn die ihm zufolge auf der Rückfahrt von Konstantinopel 1438 gnadenhaft geschenkte Einsicht in die *docta ignorantia* nennt Cusanus als Anlass und Grund für sein vertieftes und erst eigentliches Verständnis der areopagitischen Gedanken und Schriften. Dies schildert er 1449 mit über zehnjährigem Abstand seinem Schüler in der *Apologia doctae ignorantiae*:

»Wenn Dir auch, mein teuerster Meister, diese Erkenntnis, die Du in der *Docta ignorantia* dargelegt hast, ohne Mühe, allein durch die Gnade Gottes kam, hast Du doch sicherlich die Schriften vieler alter Weisen daraufhin geprüft, ob sich in allen dasselbe wiederfinde. Darum bitte ich Dich, daß Du das hinzufügest, was Dir von dem, was Du gelesen hast, einfällt.« Er antwortete: »Ich muß gestehen, mein Freund, daß ich damals, als mir dieser Gedanke von Gott gegeben wurde, weder Dionysius noch einen andern der wahren Theologen verstanden hatte. Dann aber warf ich mich eilendst über die Schriften der Gelehrten und überall fand ich das mir Geoffenbarte auf verschiedene Weise vorgebildet. Dionysius nennt im Brief an Gaius die Unwissenheit das vollkommenste Wissen und spricht an vielen Stellen über das Wissen der Unwissenheit. Und Augustinus sagt, Gott sei eher durch Unwissenheit als durch Wissen zu erreichen. Denn die Unwissenheit entfernt und zerstreut, das Verstehen sammelt; die wissende Unwissenheit aber vereint alle Weisen, nach denen man zur Wahrheit gelangen kann.«³

-
- 1 VIKI RANFF, *Mystische Theologie und Gottes-Gedanke bei Pseudo-Dionysius und Nikolaus von Kues*, in: MFCG 33 (2012) 149–167.
 - 2 DIES., »Dionysisches« in den *Sermones* des Nikolaus von Kues, in: MFCG 34 (2016) 221–238. Zu den Gottesnamen nach der *Mystischen Theologie* des Areopagiten in *Sermo XX* vgl. ebd., 222–225.
 - 3 *Apol.*: h²II, n. 16 und 17: »Praecare praeceptor, quamvis nullo studio tibi advenerit

Hier beginnt die lebenslange Prägung des Cusanus durch die Schriften dieses Autors, die er wenige Monate später im *Sermo XX* zu erkennen gibt. Dieser Anfang soll hier vorgestellt werden.

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

Was sind die Gründe für diese Vorliebe? Hinter dem Namen des Areopagiten verbirgt sich ein auf Proklos fußender, wohl im letzten Viertel des fünften Jahrhunderts schreibender Autor, der das neuplatonische Denken mit dem Christentum verknüpfen will. Seine vermeintliche Apostelnähe verschafft ihm über Jahrhunderte eine immense theologische Autorität. Obwohl bereits jüngere Zeitgenossen des Dionysius wie Hypathius von Ephesus⁴ um das Pseudonym wissen und sich auch in cusanischer Zeit mit Lorenzo Valla ein prominenter Kritiker der Apostolizität dieser Schriften vernehmen lässt, hält Cusanus an der traditionellen Sicht fest, im Verfasser des *Corpus Dionysiacum* den nach Apg 17,34 von Paulus bekehrten Angehörigen des Areopags in Athen zu sehen. Insbesondere die Absicht, mit neuplatonisch-philosophischen Argumenten für die christliche Lehre einzutreten, dürfte Cusanus mit dem anonymen Autor verbinden und könnte auch dazu beigetragen haben, diesem wei-

consideratio, quam in Docta ignorantia aperuisti, sed Dei dono, tamen non dubium multos veterum sapientum quaesivisti, ut videres, si in omnibus idem reluceret. Hinc oro ut, si qua eorum, quae legisti, occurrunt, adicito. Et ipse: »Fateor, amice, non me Dionysium aut quemquam theologorum verorum tunc vidisse, quando desuper conceptum recepi; sed avido cursu me ad doctorum scripta contuli et nihil nisi revelatum varie figuratum inveni. Nam Dionysius ad Gaium ignorantiam perfectissimam scientiam affirmat et de scientia ignorantiae multis in locis loquitur; et Augustinus ait Deum potius ignorantia quam scientia attingi. Ignorantia enim abicit, intelligentia colligit; docta vero ignorantia omnes modos, quibus accedi ad veritatem potest, unit.« Vgl. DIONYSIUS, *Epistola 1* an Gaius, den Mönch, (CD II) p. 157, lin. 3–5: Καὶ ἡ κατὰ τὸ κρείττον παντελὴς ἀγνοσία γνῶσις ἐστὶ τοῦ ὑπὲρ πάντα τὰ γινωσκόμενα. Briefe 1, (BGL 40) 90: »Und dies – in einem höheren Sinne – vollkommene Nichtwissen ist Erkenntnis dessen, der alles Erkennbare übersteigt.«

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

terhin apostolische Autorität zugestehen zu wollen. Bekanntlich sind bei Cusanus Philosophie und Theologie so eng miteinander verbunden und so organisch aufeinander bezogen, dass sie sich nicht ohne Schaden für das Ganze voneinander trennen lassen. Dies gilt zwar für die meisten, wenn nicht alle philosophisch-theologischen Autoren seiner Zeit, jedoch scheint dieses Anliegen bei Nikolaus von Kues besonders deutlich auf. Dionysius ist ein Autor, der darüber hinaus auch für die Tradition der mystischen Theologie steht. Die Offenheit für diese Sicht ist auch Cusanus eigen.⁵ Dass der Intellekt dabei bis an seine Grenze denken darf, um dort zu erkennen, dass und warum er diese Grenze erreicht, kommt der cusanischen Auffassung von vernünftig verantwortetem Glauben, philosophischer Theologie und theologischer Philosophie entgegen.

Ab 1438 sind bei ihm Textkenntnisse des Areopagiten festzustellen, wie die *Sermones* XIX und XX zeigen. Hierbei handelt es sich um die Weihnachtspredigt »Verbum caro factum est« vom 25. Dezember 1438 und den *Sermo* »Nomen eius Jesus« vom 1. Januar 1439 oder 1440. In jedem Fall aber lässt sich aus diesen beiden sehr frühen *Sermones* eine profunde Dionysius-Kenntnis des Cusanus ablesen. In beinahe allen Schriften sind direkte oder indirekte Bezüge auf Dionysius auszumachen. Seine Predigten sind geradezu durchsetzt mit Dionysius-Zitaten und Interpretationen zu Gedanken dieses Autors. Neben der Frage der mystischen Theologie, des Aufstiegs ins Dunkel und der *docta ignorantia* teilt Cusanus mit Dionysius auch die Reflexion über die Adäquatheit oder vielmehr Inadäquatheit menschlicher Gottesnamen.

5 Vgl. VIKI RANFF, Cusanus im Gespräch über die Mystik mit den Mönchen vom Tegernsee, in: Cusanus Jahrbuch 6 (2014) 77–90, hier: 81f. Vgl. KARL-HERMANN KANDLER, Nikolaus von Kues und Bernhard von Waging über die Mystik, in: MFCG 34 (2016) 177–186, hier: 178, 180, 185.

2. Zur Gottesnamenthematik bei Cusanus

Die Gottesfrage steht im Zentrum des *Corpus Areopagiticum*. Dessen umfänglichste Schrift ist *Von den Namen Gottes*. Sie behandelt die Ebene dessen, was mit positiven Begriffen über Gott aussagbar ist. Zugleich ist sich Dionysius dessen bewusst, dass alle menschliche Rede von Gott Grenzen hat. Dies drückt sich in der negativen Theologie aus, die er in einer nicht überlieferten Schrift namens *Symbolische Theologie* behandeln will: Darin sollte die alle positive Begrifflichkeit der Gottesrede metaphorisch übersteigende Symbolsprache der Theologie erläutert werden. Die *Mystische Theologie* schließlich überhöht den Gegensatz von positiver und negativer Theologie und versucht die über-intelligible Stufe der Gotteserkenntnis in fünf kurzen, sehr konzentrierten Kapiteln zu umschreiben. Im Bild des göttlichen Dunkels erscheint die alles endliche Vermögen übersteigende Größe Gottes, die das zu schwache Erkenntnisvermögen mit seinem Glanz so blendet, dass der Mensch das göttliche Licht als Dunkel erfährt. Dies ist dennoch, trotz aller Schwäche des Menschen, ein Weg der Gotteserfahrung und -erkenntnis, wenn auch auf dem Weg der Nicht-Erfahrung und Nicht-Erkenntnis, die jedoch den Menschen direkt auf Gott ausrichtet. Ferner kennt Dionysius den Weg der Hierarchien. Über neun Engelchöre und über die kirchlichen Stände und Sakramente wird jedes geschaffene Geistwesen durch höherrangige Hierarchien seinem Fassungsvermögen entsprechend in die Gotteserkenntnis eingeführt. Beide Wege, die hierarchische Vermittlung und das gottunmittelbare, aber alles endliche Erkennen übersteigende »lichte Dunkel«, führen zur Gotteserkenntnis, soweit sie dem Menschen möglich ist, und zur Grenze, an der sich die Frage nach der Aussagbarkeit des unendlichen Gottes für den endlichen Menschen stellt. Die Diskussion über die Adäquatheit von Gottesnamen hat genau hier ihren Ort.

Ab 1452 treten die Benediktiner vom Kloster Tegernsee mit Cusanus in einen angeregten Briefwechsel, der in die cusanische Schrift *De visione Dei* mündet. Besonders in den Briefen kommt Cusanus zur Erläuterung seiner Position in der Frage des Verhältnisses von Intellekt und Affekt in der Gotteserkenntnis immer wieder auf Dionysius zurück, den er oft wörtlich zitiert, gelegentlich nur erwähnt und mitunter anonym in seine Gedanken aufnimmt, so dass sich der Leser über den Bezug klarwerden muss. Die dionysische Sicht der Wege der Gotteserkenntnis scheint Ni-

kolaus von Kues entgegenzukommen, denn sie bezieht beide Aspekte aufeinander, ohne entweder die Vernunft oder die Größe Gottes zu leugnen, aber auch ohne in den einseitigen Rationalismus oder Fideismus zu münden. Diesen Ausgleich vermittelt Cusanus vornehmlich anhand dionysischer Texte.

Auch die Frage der Gottesnamen diskutiert Cusanus in Auseinandersetzung mit Dionysius. Da in diesem Rahmen nicht einmal die Dionysius-Stellen zur Gottesnamenthematik in den Hauptwerken des Cusanus vorgestellt werden können, die bis in sein Alterswerk stark vertreten sind, soll hier exemplarisch eine der frühen Predigten, nämlich *Sermo XX*, auf ihre Dionysius-Bezüge hin untersucht werden, um die Dionysius-Rezeption in der Gottesnamenthematik des jungen Predigers Cusanus kennenzulernen. Dazu sollen nach einer sich diachron durch das cusanische Werk bewegenden Untersuchung des Gottes-Gedankens gemäß Dionysius und einer exemplarischen Interpretation der Zitate aus dessen *Mystischer Theologie* in allen edierten cusanischen *Sermones* nun in einer Detailstudie Dionysius-Zitate in einer einzelnen Predigt ausgelegt werden.⁶

Anlass der Predigt »Nomen eius Jesus: Sein Name Jesus (Lk 2,21)« in Koblenz ist das Fest der Beschneidung Jesu am 1. Januar 1439 oder 1440. 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 weder mit Dionysius, noch im eigentlichen Sinne mit der Gottesnamenthematik in Verbindung stehen. Das in h XVI am Schluss des *Sermo* stehende Additamentum bezieht sich auf das neue Jahr und die in den Landessprachen unterschiedlichen Gepflogenheiten, die Wochentage zu benennen. Die Dionysius-Bezüge 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.

6 Vgl. zu den beiden ersten Aufsätzen oben Anm. 1 und 2.

3. Dionysische Theologie der Gottesnamen in *Sermo XX* des Cusanus

Die eingehendste Monographie zur Gottesnamenthematik bei Cusanus ist die 2013 erschienene Dissertation von Catalina María Cubillos Muñoz.⁷ Verschiedentlich kommt sie wegen des darin ausgelegten Gottesnamens Jesus auf *Sermo XX* zu sprechen. Die Dionysius-Bezüge werden jedoch nur am Rande erwähnt, nämlich textbezogen zur Frage: »quid sit Deus«⁸ und allgemein zu den Aufstiegswegen der Ursächlichkeit, der Entfernung und der Eminenz.⁹ So erscheint es als sinnvoll, die Dionysius-Zitate in diesem cusanischen *Sermo* nacheinander aufzusuchen und über das im letzten MFCG-Beitrag¹⁰ Interpretierte hinaus auszulegen.

Bereits die einleitende Lobpreisformel und Gebetsbitte des Nikolaus von Kues, »daß wir seines heiligen Namens Lob zu verkündigen vermögen«,¹¹ gilt den Editoren der Predigt als Anklang an Dionysius, der die Gottesnamen als Gegenstand biblischer Offenbarung versteht, welche deren Hervorgang aus Gott und die Rückkehr der offenbarten Ordnung zu ihm in diesen Namen vermittelt.¹²

Die verschiedenen Aspekte des Gottesnamens, je nachdem, ob sie sich auf das Wesen Gottes, den Namen des Wortes und Sohnes oder auf den Namen des Erlösers in seinem Wirken beziehen, will Cusanus in jeweils geeigneter Länge darstellen. Denn Dionysius bezeichnet den ersten Namen als unaussprechlich, da er das Wesen der Gottheit umschreibt. Den

7 CATALINA MARÍA CUBILLOS MUÑOZ, *Los múltiples nombres del Dios innombrable. Una aproximación a la metafísica de Nicolás de Cusa desde la perspectiva de sus nombres divinos* (Colección de pensamiento medieval y renacentista 141), Pamplona 2013. Vgl. die Rez. von FELIX RESCH, in: MFCG 34, 393–395.

8 Vgl. ebd., 75, mit Anm. 61 zu DIONYSIUS, *De divinis nominibus* I 1.

9 Vgl. ebd., 77, mit Anm. 70–72.

10 Vgl. Anm. 2.

11 *Sermo XX*: h XVI, n. 1, lin. 2sq.: »[...] ut ›nomen‹ eius in nobis ›sanctificetur‹«. SIKORA/BOHNENSTÄDT, *Predigt 14* (alt), 345.

12 DIONYSIUS, *De divinis nominibus* I 4, (CD I) p. 112, lin. 7–10: Καὶ πᾶσαν, ὡς εἶπεν, τὴν ἱερὰν τῶν θεολόγων ὑμνολογίαν εὐρήσεις πρὸς τὰς ἀγαθοουργοὺς τῆς θεαρχίας προόδου ἐξφαντορικῶς καὶ ὑμνητικῶς τὰς θεωνυμίας διασκευάζουσαν. (BGL 26) 23: »Und du wirst finden, daß sozusagen der gesamte ehrwürdige Lobgesang der biblischen Schriftsteller die Gottesnamen auf offenbarende und beschreibende Weise im Hinblick auf die wohltätigen Ausgänge der Ordnung von Gott her und auf Gott hin darbietet.«

zweiten als Schöpfernamen kann man in der Schöpfung aufweisen, weshalb er mannigfaltig ist wie die Geschöpfe. Den dritten Namen schließlich kann man aufgrund der Inkarnation entfalten und dementsprechend ausführlich präsentieren. Cusanus gliedert daher seine Predigt nach dieser bei Dionysius vorliegenden theologischen Unterscheidung:

»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.«¹³

In dieser Gliederung verbergen sich nach Auskunft des Quellenapparates von h XVI mehrere Dionysius-Stellen. Von »ineffabile« bis »negative attingitur« erläutert Cusanus nach *De divinis nominibus* I 1 und I 5 die Unaussagbarkeit des Wesens Gottes, die Dionysius dort umfassend argumentierend vertritt.¹⁴ Von »ut Creatoris« bis »ostenditur« behandelt Cusanus Motive, die sich in *De divinis nominibus* I 4¹⁵ und *De caelesti hierarchia* II 3¹⁶ finden, um die ausführlichere Darstellbarkeit Gottes als des Schöpfers zu begründen. Dionysius spricht dort davon, dass es zwei Methoden der Offenbarung gebe:

»Die eine, die, wie es nahe liegt, den Weg über Bilder nimmt, die das Geheiligte in gleichartiger Weise abbilden, die andere, die durch Bilderfindungen ohne jede Gleichartigkeit bis hin zum vollkommen Unpassenden und Unwahrscheinlichen gestaltet wird.«¹⁷

13 *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‹, 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 Recreatore esse latissimum atque maximum.« SIKORA/BOHNENSTÄDT, Predigt 14 (alt), 345 f.

14 Vgl. DIONYSIUS, *De divinis nominibus* I 1, (CD I) p. 107, 3 – p. 110, lin. 1. (BGL 26) 21 f. Ferner: DERS., *De divinis nominibus* I 5, (CD I) p. 115, lin. 19 – p. 118, lin. 1. (BGL 26) 25 f.

15 Vgl. DIONYSIUS, *De divinis nominibus* I 4, (CD I) p. 112, lin. 7 – p. 115, lin. 18. (BGL 26) 23–25.

16 DIONYSIUS, *De caelesti hierarchia* II 3, (CD II) p. 12, lin. 2–4: ὁ μὲν ὡς εἰκὸς διὰ τῶν ὁμοίων προῖων ἱεροτύπων εἰκόνων, ὁ δὲ διὰ τῶν ἀνομοίων μορφοποιῶν εἰς τὸ παντελῶς ἀπεικὸς καὶ ἀπεμφαῖνον πλαττόμενος.

17 DIONYSIUS, *De caelesti hierarchia* II 3, (BGL 22) 32.

Diese Unterscheidung wertet Cusanus hier jedoch nicht aus, sondern er weist nur die Quantität der Aussagemöglichkeiten positiver Theologie auf. Von »cum Dionysio et Bartholomaeo« bis »de Creatore esse latum« bedenkt Cusanus Grundlagen aus *De mystica theologia* I 3,¹⁸ um die verschiedenen Aspekte der Aussagbarkeit Gottes vergleichend zusammenzufassen:

»Entsprechend heißt es denn auch beim 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 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.«¹⁹

Schließlich bezieht sich der Schluss des Abschnitts 4 des cusanischen Sermo XX: »sermonem de Recreateore esse latissimum atque maximum«, noch einmal auf *De divinis nominibus* I 4 und *De caelesti hierarchia* II 3 zurück, wenn er die bereits gegebene Zusammenfassung ein weiteres Mal einschränkt, bevor Cusanus nun die Gliederungsebene des Sermo verlässt und sich auf die Auslegung von Gottesnamen konzentriert.²⁰ Dieser Predigtabschnitt zeigt etwas für Cusanus Typisches, nämlich eine stellenweise Anhäufung von dionysisch inspirierten Gedanken, die jedoch oft nicht im Einzelnen die zugrundeliegenden Textstellen analysieren oder detailliert interpretieren. Zudem sind in vielen solchen Fällen keine kurzen Zitate oder Textparaphrasen aus Dionysius zu identifizieren. Vielmehr liegen ganze Kapitel aus dionysischen Schriften zugrunde, deren zentrale Gedanken Cusanus oft stillschweigend übernimmt und in seine Argumentation einfügt.

Im folgenden Abschnitt bedenkt Cusanus den Sinn des Namens. Die Erkenntnis aus den Sinnen gemäß Thomas von Aquin²¹ ist in der Gotteserkenntnis nicht möglich.

18 DIONYSIUS, *De mystica theologia* I 3, (CD II) p. 143, lin. 8–12: Οὕτω γοῦν ὁ θεῖος Βαρθολομαῖός φησι καὶ πολλὴν τὴν θεολογίαν εἶναι καὶ ἐλαχίστην καὶ τὸ Εὐαγγέλιον πλατὺ καὶ μέγα καὶ αὔθις συντεταμημένον, ἐμοὶ δοκεῖν ἐκεῖνο ὑπερφυῶς ἐννοήσας, ὅτι καὶ πολὺλόγος ἐστὶν ἡ ἀγαθὴ πάντων αἰτία καὶ βραχύλεκτος ἅμα καὶ ἄλογος, ὡς οὔτε λόγον οὔτε νόησιν ἔχουσα, [...]. Nach dem Quellenapparat in h XVI nutzte Cusanus die Übersetzung des Robert Grosseteste.

19 DIONYSIUS, Über die Mystische Theologie I 3, (BGL 40) 75.

20 DIONYSIUS, *De divinis nominibus* I 4, wie oben Anm. 15 sowie DIONYSIUS, *De caelesti hierarchia* II 3, wie oben Anm. 16.

21 Vgl. Quellenapparat zu Sermo XX: h XVI, n. 5, lin. 3 sq.

»Darum steigen wir nach Dionysius auf einem dreifachen Wege zu Gott auf, zunächst nämlich von dem Sichtbaren hier als von dem Verursachten, [...]. Zweitens indem wir über das Erfahrbare hinausgehen in dem Wissen, daß im Grunde und in der Ursache jenes in überragender Weise vorhanden ist, was man im Begründeten antrifft und was diesem seine Vollendung gibt. Durch Entfernen schließlich, indem wir wissen, daß der Mangel, den wir im Begründeten finden, der darüber hinaus liegenden Überraschung des Grundes ferne ist.«²²

Die Auslassungsstelle im Zitat enthält einen Exkurs aus Augustins *De Trinitate* über den Aufstieg vom Verursachten zur Ursache, den Cusanus in den dionysischen Dreischritt als Autoritätsbeweis für dessen ersten Aufstiegsweg einfügt. Diesen Weg nun führt Cusanus etwas abstrakter als Dionysius nach dessen *De divinis nominibus* VII 3²³ aus, indem er vom Sichtbaren als Begründetem über Grund und Ursache des Erfahrbaren schließlich zur Entfernung von allem aufsteigt.

Dort erst stellt sich die Frage nach dem »wahren, wirklichen Namen« Gottes, »der uns anzeigen müßte, was Gott ist, so sagt Dionysius, Gott sei unennbar und unaussprechbar, weil man ihn nicht erkennt.«²⁴ Das vermeintliche Dionysius-Zitat ist in Wirklichkeit eine inhaltliche Zusammenfassung mehrerer Unterkapitel aus dem ersten Kapitel von *De divinis nominibus*,²⁵ die vor allem von der Unaussagbarkeit Gottes handeln. In dieser Erkenntnissituation beginnt Cusanus auszuloten, was dennoch an Gotteserkenntnis zu gewinnen ist. Die erste Fährte nimmt er mit Anselm von Canterbury²⁶ auf, demzufolge Gott besser oder größer ist als alles, was man über ihn denken oder aussagen kann. »Da dieses Bessere aber nicht denkbar ist, ist es unennbar. Deswegen heißt Gott nicht der Beste, sondern der Überbeste.«²⁷ Während Anselms Gedanke zunächst nur die

22 *Sermo* XX: h XVI, n. 5, lin. 5–17: »Quare triplici via secundum Dionysium ad Deum ascendimus, scilicet ab istis visibilibus ut a causatis, [...] secundo per eminentiam, ut in causa id eminenter comprehendamus, quod in causato reperitur ipsum causatum perficiens; tertio per remotionem, ut defectum, quem reperimus in causato, ab eminentia causae removeamus.« SIKORA/BOHNENSTÄDT, Predigt 14 (alt), 346.

23 Vgl. DIONYSIUS, *De divinis nominibus* VII 3, (CD I) p. 197, lin. 17 – p. 198, lin. 20. (BGL 26) 80.

24 *Sermo* XX: h XVI, n. 6, lin. 1–4: »Quoad verum nomen, quod nobis indicare deberet ›quid sit Deus‹, dicit Dionysius Deum innominabilem, ineffabilem, quia non intelligitur.« SIKORA/BOHNENSTÄDT, Predigt 14 (alt), 346.

25 Vgl. DIONYSIUS, *De divinis nominibus* I 1, (CD I) p. 107, lin. 1 – p. 110, lin. 1. (BGL 26) 21 f. Vgl. DIONYSIUS, *De divinis nominibus* I 5–8, (CD I) p. 115, lin. 19 – p. 121, lin. 18. (BGL 26) 25–28.

26 Vgl. ANSELM VON CANTERBURY, *Proslogion*, c. 14.

27 *Sermo* XX: h XVI, n. 6, lin. 6–8: »Hoc autem ›melius‹ est innominabile, si non est

dionysische Sicht der Unaussagbarkeit Gottes zu unterstreichen scheint, sofern eine positive Aussage über den Inhalt des strikt transzendenten Wesens Gottes nicht möglich ist, deutet Cusanus dieses Faktum erneut mit Dionysius zunächst wie einen eigenen Gottesnamen, denn »das Überbeste« ist ein aus dem dionysischen *Brief 2* an Gaius²⁸ entnommener Ausdruck:

»Denn wird dieses (Abbild) zum Quell, dem alle, die vergöttlicht und gutgemacht werden, ihre Vergöttlichung und ihr Gutwerden zu verdanken haben, so übersteigt derjenige (selbst noch) die Gottheit und Güte, von der hier die Rede ist, (im Sinne nämlich) des Prinzips des Vergöttlicht- und Gutwerdens, welcher ursprünglicher ist als jeder Ursprung. In demselben Maße lässt der (den Gesamtbereich von) Nachahmung und Beziehung, Nachahmenden und Teilhabenden, hinter sich, der nicht nachahmbar ist und zu dem es keine (seinsmäßige) Beziehung gibt.«²⁹

Bekanntlich bedient sich Dionysius vor allem in der *Mystischen Theologie* der eminenten Redeweise, um die *negatio negationis*³⁰ auszudrücken. Jedoch erkennt Cusanus sofort anschließend mit dem Schlußsatz der *Mystischen Theologie* des Dionysius, dass es sich um keinen eigentlichen Gottesnamen, sondern um die Bezeichnung einer grundsätzlichen Erkenntnisgrenze für den Menschen handelt: »Weil wir somit eher wissen, was Gott nicht ist, als was er ist, ist demgemäß Gott eher unnennbar als nennbar.«³¹ Dort resumiert Dionysius nämlich:

cogitabile. Quare non est ›optimus‹ nomen Dei, sed ›superoptimus‹.« SIKORA/BOHNENSTÄDT, Predigt 14 (alt), 346f.

28 DIONYSIUS, *Epistola 2*, (CD II) p. 158, lin. 6–11: Καὶ γὰρ εἰ τοῦτο ἀρχὴ γίνεται τοῦ θεοῦσθαι καὶ ἀγαθύνεσθαι τοὺς θεουμένους καὶ ἀγαθουμένους, ὁ πάσης ἀρχῆς ὑπεράρχιος καὶ τῆς οὕτω λεγομένης θεότητος καὶ ἀγαθότητος, ὡς θεαρχίας καὶ ἀγαθαρχίας, ἐστὶν ἐπέκεινα, καθ' ὅσον ὁ ἀμίμητος καὶ ἄσχετος ὑπερέχει τῶν μιμήσεων καὶ σχέσεων καὶ τῶν μιμουμένων καὶ μετεχόντων.

29 DIONYSIUS, Brief 2, (BGL 40) 90f.

30 Zur transzendentalen Reflexion dieser Denkfigur samt drohendem Missverständnis der cusanischen *coincidentia oppositorum* als paradox vgl. FRANZ BADER, Transzendentalphilosophische Überlegungen zur »negatio negationis« und zur mystischen Einigung, in: Grundfragen christlicher Mystik. Wissenschaftliche Studentagung Theologia mystica in Weingarten vom 7.–10. November 1985, hg. von Margot Schmidt/Dieter R. Bauer (Mystik in Geschichte und Gegenwart I 5), Stuttgart-Bad Cannstatt 1987, 193–220, hier: 216.

31 *Sermo XX*: h XVI, n. 6, lin. 8–11: »Unde secundum hoc, quia ›potius scimus „quid Deus non est“ quam „quid est“«, Deus potius est innominabilis quam nominabilis.« SIKORA/BOHNENSTÄDT, Predigt 14 (alt), 347.

»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.«³²

Da jedoch die Negation kein eigentlicher Gottesname ist, bleibt und gilt nach Cusanus als eigentlichster Gottesname zunächst nur das Tetragramm.³³ Mit dieser Auffassung entspricht er Ex 3,14. Erst im Abschnitt 11 wird er sich dem Titel des *Sermo* entsprechend auf den Namen Jesus als des tiefsten Gottesnamens beziehen.

In den folgenden Zeilen jedoch reflektiert er in einer weiteren Verkettung von vier Dionysius-Bezügen die Grenzenlosigkeit des angemessenen Gottesnamens:

»Ferner ist Gottes Name ein solcher, der über allen Namen ist. Wie Gott daher nicht der Gute ist, sondern der Übergute, so ist er auch nicht nennbar, sondern übenennbar. Sein Name begreift daher alles Nennbare so in sich wie das Sein Gottes alles Sein.«³⁴

Mit Phil 2,9 wird der Name über alle Namen gepriesen. Gott wird zugleich als Namenloser und mit jeglichem Namen Angerufener beschrieben.³⁵ Wie eine *coincidentia oppositorum* mutet diese dionysische Einleitung zu einer Reihe von beleghaften Bibelstellen an: »Weil die biblischen Schriftsteller dieses also wissen, preisen sie die Überwesenheit einerseits als Namenlose, andererseits wiederum mit jeglichem Namen.«³⁶ Beide Wege vermögen etwas auszusagen. Die negative Theologie zeigt, dass Gott über jeglichen Namen erhaben ist, die positive Theologie hilft durch inadäquate Benennungen zur Annäherung an den letztlich Unnennbaren. Letzteres führt Dionysius im weiteren Verlauf des Kapitels

32 DIONYSIUS, *De mystica theologia* I 3, (CD II) p. 150, lin. 7–9: ἐπεὶ καὶ ὑπὲρ πᾶσαν θέσιν ἐστὶν ἡ παντελῆς καὶ ἐνιαία τῶν πάντων αἰτία καὶ ὑπὲρ πᾶσαν ἀφαίρεσιν ἢ ὑπεροχὴ τοῦ πάντων ἀπλῶς ἀπολελυμένου καὶ ἐπέκεινα τῶν ὄλων. (BGL 40) 80.

33 *Sermo XX*: h XVI, n. 6, lin. 15 sq.: »Sed inter omnia nomina proprium est nomen Tetragrammaton, etc.« SIKORA/BOHNENSTÄDT, *Predigt 14* (alt), 347. Im Additamentum kommt Cusanus darauf noch einmal stichwortartig zurück, wenn er in ebd., n. 20, lin. 13 sq. notiert: »Primo de nomine ineffabili secundum Dionysium, ›Jehova‹, ›Tetragrammaton‹, ›Hašēm‹.«

34 *Sermo XX*: h XVI, n. 6, lin. 17–21: »Item ›nomen, quod super omne nomen‹. Unde sicut non est ›bonus‹, sed ›superbonus‹, ita et ›nominabilis‹ non est, sed ›supernominabilis‹. Unde nomen Dei ita comprehendit omnia nominabilia, sicut esse Dei omne esse.« SIKORA/BOHNENSTÄDT, *Predigt 14* (alt), 347.

35 *Sermo XX*: h XVI, n. 6, lin. 19: »[...] et ›nominabilis‹ non est, sed ›supernominabilis‹.« SIKORA/BOHNENSTÄDT, *Predigt 14* (alt), 347.

36 DIONYSIUS, *De divinis nominibus* I 6, (CD I) p. 118, lin. 2 sq.: Τοῦτο γοῦν εἰδότες οἱ θεολόγοι καὶ ὡς ἀνώνυμον αὐτὴν ὑμνοῦσι καὶ ἐκ παντὸς ὀνόματος. (BGL 26) 26.

anhand vieler Bibelstellen vor. Unter den Gottesnamen, die Dionysius aus der Heiligen Schrift entnimmt, gilt ihm in platonischer Tradition der Gute³⁷ – in die negative Theologie gewendet der Übergute – als erster Gottesname.³⁸ Entsprechend bezeichnet Cusanus Gott mit Dionysius³⁹ als »nicht nennbar, sondern übertennbar«. ⁴⁰ Schließlich übernimmt er aus derselben Quelle, nach Auskunft der Editoren wiederum aus der Übersetzung des Robert Grosseteste, auch den Gedanken, dass Gottes Name »ewig und unendlich« ist: »Aber nicht dieser Name ist sein ewiger und unendlicher; so ist vielmehr nur der Name schlechthin.«⁴¹ Nicht vorrangig auf den Namen bezogen, sondern als grundlegend ontologische Aussage formuliert nämlich Dionysius: »Denn Gott ist nicht irgendwie seiend, sondern schlechthin und unbegrenzt, zugleich und ehevor Besitzer des gesamten Seins in sich.«⁴² Cusanus erläutert in diesen wenigen Zeilen anhand ausgewählter, zentraler Beispiele, wie sich die dionysische Auffassung der Gottesnamen in seine eigene Theologie des Namens Jesus vorbereitend einfügt. Denn nicht nur das Tetragramm nach Ex 3,14 übersteigt jegliche von Menschen formulierbaren Gottesnamen, sondern ebenso der Name Jesus. »Darum ist jener Name, durch den jeder Name Name ist und der die Wesenheit aller Namen ist, Gottes Name.«⁴³ Um diese Einsicht vorzubereiten, nimmt Cusanus dionysische Argumente und Darstellungsweisen zu Hilfe.

37 *Sermo XX*: h XVI, n. 6, lin. 18: »Unde sicut non est ›bonus‹, sed ›superbonus‹ [...].« SIKORA/BOHNENSTÄDT, *Predigt 14 (alt)*, 347.

38 Vgl. DIONYSIUS, *De divinis nominibus* II 3, (CD I) p. 125, lin. 14sq.: τὸ ὑπεράγαθον. (BGL 26) 31: »[...] das Übergute.«

39 DIONYSIUS, *De divinis nominibus* I 7, (CD I) p. 119, lin. 10sq.: Οὕτως οὖν τῇ πάντων αἰτία καὶ ὑπὲρ πάντα οὐση καὶ τὸ ἀνόνημον ἐφαρμόσει καὶ πάντα τὰ τῶν ὄντων ὀνόματα, [...]. (BGL 26) 27: »Auf diese Weise werden folglich für die Ursache von allem, die noch dazu jenseits von allem ist, sowohl das Namenlose als auch alle Namen des Seienden passen, [...].«

40 *Sermo XX*: h XVI, n. 6, lin. 19: »[...] et ›nominabilis‹ non est, sed ›supernominabilis‹.« SIKORA/BOHNENSTÄDT, *Predigt 14 (alt)*, 347.

41 *Sermo XX*: h XVI, n. 6, lin. 21–24: »Quare est nomen aeternum et infinitum. Et non est hoc nomen eius ›nomen aeternum‹ seu ›infinitum‹, sed absolute nomen, [...].« SIKORA/BOHNENSTÄDT, *Predigt 14 (alt)*, 347.

42 DIONYSIUS, *De divinis nominibus* V 4, (CD I) p. 183, lin. 4sq.: Καὶ γὰρ ὁ θεὸς οὐ πὼς ἐστιν ὢν, ἀλλ’ ἀπλῶς καὶ ἀπεριορίστως ὅλον ἐν ἑαυτῷ τὸ εἶναι συνεληφώς καὶ προειληφώς. (BGL 26) 69.

43 *Sermo XX*: h XVI, n. 6, lin. 30–32: »Unde nomen, per quod omne nomen est nomen et est essentia omnium nominum, est nomen Dei, etc.« SIKORA/BOHNENSTÄDT, *Predigt 14 (alt)*, 347. Vgl. Phil 2,9.

In Anlehnung an die symbolische Theologie des Dionysius, die dieser in einer eigenen, nicht erhaltenen Schrift niedergelegt haben will,⁴⁴ beginnt Cusanus nun die Gottesnamen mit Bezug zum Verursachten zu reflektieren. Diese stehen in Proportionen und Entsprechungen zueinander. Wenn auch Gott nicht durch geschöpfliche Namen genannt werden kann, gibt es dennoch Vergleichspunkte, die selbst in entferntesten geschöpflichen Bildern noch an Gott erinnern und Bezüge zu seinen Eigenschaften herstellen. Dionysius vertritt und erläutert diese Auffassung in *De caelesti hierarchia* I 3 bis II 3⁴⁵ an vielen Beispielen, von denen Cusanus etliche aufzählt, etwa die Bezeichnung »Löwe«,⁴⁶ ohne sie im Einzelnen zu analysieren. Wie Dionysius in *De divinis nominibus*⁴⁷ bezeichnet auch Cusanus die analog zu verstehenden unter den Gottesnamen als solche, die »von unseren Verhältnissen her gesehen ›auf Gott passen‹, weil sich etwas Entsprechendes in dem voll entfalteten Geschöpfe findet.«⁴⁸

Nach dem Quellenapparat in h XVI enthalten die seltsam anmutende Etymologie des griechischen Wortes für Gott, θεός, die schon Eriugena kennt, auch die Dionysius-Kommentare des Hugo von St. Victor und des Albertus Magnus. Cusanus vermerkt nämlich in den Marginalien seines Exemplars: »Theos idem quod deus et dicitur a theoro.«⁴⁹

44 Diese wurde versuchsweise von Edith Stein rekonstruiert. Vgl. DIES., Wege der Gotteserkenntnis, in: DIES., Wege der Gotteserkenntnis. Studie zu Dionysius Areopagita und Übersetzung seiner Werke, bearbeitet von Beate Beckmann/Viki Ranff (Edith Stein Gesamtausgabe 17), Freiburg/Basel/Wien 32003.

45 Vgl. DIONYSIUS, *De caelesti hierarchia* I 3 – II 3, (CD II) p. 8, lin. 14 – p. 13, lin. 23. (BGL 22) 29–33.

46 *Sermo XX*: h XVI, n. 8, lin. 8sq.: »[...] et aliquantulum similitudinarius, ut ›angelus magni consilii‹, ›leo‹ [...].« SIKORA/BOHNENSTÄDT, Predigt 14 (alt), 348. Vgl. DIONYSIUS, *De caelesti hierarchia* XV 8, (CD II) p. 57, lin. 6sq.: Καὶ τὴν μὲν λέοντος μορφήν ἐμφαίνειν οἰητέον τὸ ἡγεμονικὸν καὶ ῥωμαλέον καὶ ἀδάμαστον [...]. (BGL 22) 69: »Und so sollte man meinen, daß die Gestalt eines Löwen das leitende Wesen, die Stärke und Unbezwinglichkeit darstellt [...].«

47 Vgl. DIONYSIUS, *De divinis nominibus* I 2.4, (CD I) p. 110, lin. 2 – p. 111, lin. 2 und p. 112, lin. 7 – p. 115, lin. 18, passim. (BGL 26) 22–25.

48 *Sermo XX*: h XVI, n. 8, lin. 6sq.: »Nomina quae Deo conveniunt proportionaliter, quia inveniuntur in creatura perfecta«. SIKORA/BOHNENSTÄDT, Predigt 14 (alt), 348.

49 *Sermo XX*: h XVI, n. 9, lin. 17: »[...] ›theos‹ a ›theoro, video, vel curro‹ [...].« Vgl. ebd., den Quellenapparat: Die Marginalie findet sich demnach in Cod. Cus. 96, fol. 216^{vb}. SIKORA/BOHNENSTÄDT, Predigt 14 (alt), 349.

In Abschnitt 10 des *Sermo* lässt Cusanus sich für seine Untersuchung des symbolischen Gottesnamens »Feuer« von Dionysius⁵⁰ inspirieren, ohne ihn jedoch zu imitieren:

»Und zu unserer Unterweisung wollen wir das Gleichnisbild des Feuers betrachten, gestützt auf Dionysius im 15. Kapitel seiner Englischen Hierarchie. [...] Dionysius sagt dort [...], daß unter allen körperlichen Sinnbildern das Feuer dem Bilde Gottes am nächsten komme: Das Feuer ist in sich unsichtbar; man sieht es nur am feurig gewordenen Ding; so auch Gott.«⁵¹

Cusanus listet 24 Eigenschaften des Feuers auf, die es als Bild für Gott tauglich erscheinen lassen. Darin folgt er nicht Dionysius, teilt mit diesem aber die Ansicht, dass das Feuer eines der hervorragendsten Symbolbilder für Gott sei.⁵² Während Dionysius sich an der Sinneswahrnehmung orientiert, um das natürliche Feuer als geistiges Bild zu illustrieren, sowie an Bibelstellen, die Gott gemäß der symbolischen Theologie im Bild des Feuers umschreiben, hebt Cusanus die natürlichen Eigenschaften des Feuers stärker hervor und legt dessen Erscheinungsweisen einen philosophischen oder theologischen Sinn bei, ohne darin Dionysius namentlich zu zitieren. Auch biblische Anspielungen finden sich nur in wenigen der beschriebenen Eigenschaften. Erst im Abschnitt 11 kommt Cusanus wieder ausdrücklich auf die Bibel zu sprechen, allerdings nicht bezüglich der Feuermetaphorik, sondern als gedankliche Rückkehr zur Lesung aus Jesaja und im Abschnitt 12 zum Tagesevangelium. Erst dort bezieht er sich noch einmal auf Dionysius, wenn er den achten Tag als Tag der Beschneidung und der Auferstehung oder Neuschöpfung auslegt.

50 Vgl. DIONYSIUS, *De caelesti hierarchia* XV 2, (CD II) p. 51, lin. 22 – p. 53, lin. 5. (BGL 22) 64f.

51 *Sermo* XX: h XVI, n. 10, lin. 1–8: »Et pro nostra instructione de metaphora ›ignis‹ secundum Dionysium, 16 (15) Hierarchiae, videamus. Dionysius Angelicae hierarchiae cap. 16 (15) inter omnia corporalia ignem dicit Dei imaginem propinquius repraesentare. 1º: Ignis in se est invisibilis; nam non videtur nisi in ignito aliquo. Ita Deus.« SIKORA/BOHNENSTÄDT, *Predigt 14* (alt), 349.

52 DIONYSIUS, *De caelesti hierarchia* XV 2, (CD II) p. 52, lin. 7 – 11: Τὸ μὲν οὖν πυρῶδες ἐμφαίνειν οἶμαι τὸ τῶν οὐρανίων νοῶν θεοειδέστατον. Οἱ γὰρ ἱεροὶ θεολόγοι τὴν ὑπερούσιον καὶ ἀμόρφωτον οὐσίαν ἐν πυρὶ πολλαχῆ διαγράφουσιν ὡς ἔχοντι πολ-
λὰς τῆς θεαρχικῆς εἰ θέμις εἶπεν ἰδιότητος ὡς ἐν ὄρατοῖς εἰκόνας. (BGL 22) 64:
»Das Feurige offenbart also, glaube ich, das am meisten Gottähnliche an den himmli-
schen Gedanken. Die geheiligten Gotteskundigen zeichnen nämlich das Bild des ge-
staltlosen Seins jenseits des Seins vielfach in der Gestalt des Feuers, weil es ihrer Mei-
nung nach, soweit das im Medium des Sichtbaren möglich ist, viele Abbildungen der
Eigenschaften des Gottesprinzips, wenn man so sagen darf, bietet.«

An diesem achten Tag sei alles Irdische hintangestellt worden, »um die Gottheit auf dem Wege der Verneinung zu erforschen, wie Dionysius sagt, da erschien der Heiland.«⁵³ Diese Verneinung umschreibt die negative Theologie, die sich in der mystischen Theologie vollendet. So enden auch die cusanischen Dionysius-Bezüge im *Sermo XX* mit *De mystica theologia V* auf dem Weg zum Gipfel der in diesem Leben möglichen Gotteserkenntnis.⁵⁴

4. Was will der junge Prediger Cusanus mit Dionysius in der Auslegung der Gottesnamen erreichen?

Sermo XX ist eine Auslegung des Wechselspiels zwischen den Eigenschaften des Erlösers und den eigentlichen Gottesnamen. Erstere nimmt der präexistente Logos in seiner Inkarnation an. Sie fungieren als Ausdeutungen des Namens Jesus. Diese stehen für die menschliche Natur Jesu und unterliegen daher nicht der Unaussagbarkeit und Unbegrenztheit der Gottesnamen.

Davon zu unterscheiden sind die Gottesnamen, die der göttlichen Natur in der hypostatischen Union zukommen und die letztlich der *ineffabilitas*⁵⁵ unterliegen, weil nach Dionysius jeder Gottesname der positiven Theologie durch die reinigende Wirkung der negativen Theologie korrigiert und auf die Ebene der mystischen Theologie gehoben werden muss. Jedoch sind sowohl das Tetragramm als auch der Name Jesus als offenbarte Namen über jeden von Menschen aussagbaren Gottesnamen erhaben.⁵⁶ Cusanus nutzt schon als junger Prediger das dionysische Begriffspotenzial für diese Unterscheidung und die Darstellung der verschiedenen Ebenen.

53 *Sermo XX*: h XVI, n. 12, lin. 12–15: »[...] et in octava resurrectionis die a labie mundi sunt postposita omnia mundana pro inquisitione deitatis per viam abnegationis, ut dicit Dionysius, tunc apparuit Salvator, [...]«.« SIKORA/BOHNENSTÄDT, Predigt 14 (alt), 352.

54 DIONYSIUS, *De mystica theologia V*, (CD II) p. 149, lin. 1 – p. 150, lin. 9. (BGL 40) 79f.

55 Die Stellen zu *Sermo XX* bei PRASAD JOSEPH NELLIVILATHEKKATHIL (THERUVATHU), *Ineffabilis in the Thought of Nicolas of Cusa* (Buchreihe der Cusanus-Gesellschaft XVIII), Münster 2010, 161, 180, 216 handeln nicht von Dionysius.

56 Vgl. oben Anm. 43.

Dennoch bleibt zu fragen, ob nicht die von Cusanus in seinen Spätschriften eingeführten Gottesnamen wie »possest« ein Versuch sind, das dionysische »Verstummen« so weit zu überwinden, dass das Jenseits der *coincidentia oppositorum* oder der »Mauer des Paradieses« gemäß *De visione Dei* neu ansichtig wird, wenn auch nicht im Begriff, nicht im Erkennen, sondern konjunktural.

Diese kleine Beitragsreihe zur Dionysius-Rezeption bei Cusanus sollte beginnend bei der Gottesfrage in verschiedenen Schriften über die Fokussierung auf die *Mystische Theologie* des Dionysius in den *Sermones* bis zu einer Art Nahaufnahme anhand eines einzelnen *Sermo* aufzeigen, in welcher Weise Cusanus sich auf den Areopagiten bezieht und dessen Gedanken für seine eigenen Anliegen umformt. Wenn auch in der Cusanus-Forschung vielfach auf den Sachverhalt hingewiesen, dieser in einzelnen Aspekten dargestellt und insbesondere von Werner Beierwaltes⁵⁷ kenntnisreich ausgeführt wurde, fehlt nach wie vor eine umfassende Monographie zur Dionysius-Rezeption bei Cusanus, die sein Gesamtwerk systematisch auf Vorkommen, Stellenwert und Entwicklung dionysischer Bezüge befragt.⁵⁸ Zusammen mit einer mehrsemestrigen Reihe auf die cusanische Dionysius-Rezeption bezogener Kolloquien der Verfasserin im Institut für Cusanus-Forschung sollte diese Beitragsreihe den Beginn eines zu unternehmenden Forschungsprojektes bilden.

57 WERNER BEIERWALTES, *Der verborgene Gott. Cusanus und Dionysius*, in: DERS., *Platonismus im Christentum (Philosophische Abhandlungen 73)*, Frankfurt a.M. 32014, 130–171.

58 GIGA ZEDANIA, *Nikolaus von Kues als Interpret der Schriften des Dionysius Areopagita*, Diss., Bochum 2005, leistet dies nur zum Teil.