

eichstätter studien

est

NF 78

Erwin Möde (Hg.)

Spiritualität

**Neue Ansätze im Licht der
Philosophie und Theologie
des Nikolaus von Kues**

**Verlag
Friedrich Pustet**

EICHSTÄTTER STUDIEN

Im Auftrag von Professoren
der Theologischen Fakultät
der Katholischen Universität Eichstätt-Ingolstadt
herausgegeben von Konstantin Maier
und Erwin Möde

NEUE FOLGE

BAND 78

Erwin Möde (Hg.)
Spiritualität

VERLAG FRIEDRICH PUSTET
REGENSBURG

Erwin Möde (Hg.)

Spiritualität

Neue Ansätze im Licht der Philosophie
und Theologie des Nikolaus von Kues

VERLAG FRIEDRICH PUSTET
REGENSBURG

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der
Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten
sind im Internet über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

eISBN 978-3-7917-7169-4 (pdf)
© 2017 by Verlag Friedrich Pustet, Regensburg
Umschlag: Martin Veicht, Regensburg
eBook-Produktion: Friedrich Pustet, Regensburg

Diese Publikation ist auch als Printprodukt erhältlich:
ISBN 978-3-7917-2920-6

Weitere Publikationen aus unserem Programm finden Sie auf
www.verlag-pustet.de

Inhaltsverzeichnis

<i>Erwin Möde</i>	
Vorwort	9

Cusanus als Impulsgeber für eine Theologie und Philosophie der Spiritualität

<i>Marco Kühnlein</i>	
Cusanus als Impulsgeber für eine Theologie und Philosophie der Spiritualität	13

<i>Christian Ströbele</i>	
Spiritualität?	
Eine Kritik zeitgenössischer Begriffsverwendungen im Ausgang von Cusanus	16

<i>Martina Roesner</i>	
Das Maximum des Menschseins	
Die Dynamik des Möglichen als Grunddimension cusanischer Spiritualität	38

<i>Richard Schenk</i>	
Selbstsein und Alterität	
Die religionstheologische Verortung cusanischer Spiritualität	57

<i>Lukas Steinacher</i>	
Zusammenfall der Gegensätze?	
Apokatastische Spiritualität zwischen Ontologie und Ethik bei Nikolaus von Kues und Walter Benjamin	66

<i>Michael Eckert</i>	
Mystik und Ästhetik	
Zur Änigmatik der cusanischen Gottesnamen	81

Cusanus als universeller Denker spiritueller Theologie

<i>Erwin Möde</i>	
Cusanus als universeller Denker spiritueller Theologie	95
<i>Burkard M. Zapff</i>	
„In libro igitur sapientiae semper erat Sapientia“ (Sermo CXLI, n. 5)	
Ansätze zum alttestamentlichen Weisheitsverständnis	
und zur cusanischen Spiritualität	97
<i>Erwin Möde</i>	
„Passiones animae“: „Gottesgenuss“ bei Cusanus	
Ein psychoanalytischer Ansatz	114
<i>Harald Schwaetzer</i>	
Imaginäre Mystik	
Eine Neubestimmung anagogischen Denkens bei Nikolaus von Kues	128
<i>Alexander Spieth</i>	
Gott, vorausgesetzt	
Spirituelle Aspekte der praesuppositio bei Nicolaus Cusanus	144
<i>Manfred Gerwing</i>	
Circa facilitatem mysticae theologiae	
Grundgedanken zur Spiritualität des Nikolaus von Kues	153

Neuansätze cusanischen Denkens für eine praxisnahe christliche Spiritualität

<i>Sebastian Kießig</i>	
Neuansätze cusanischen Denkens für eine praxisnahe christliche	
Spiritualität	175
<i>Cosmas Hoffmann</i>	
Vom Leben im Zugleich von Differenz und Einheit	
Spiritualität im Spannungsfeld von gelehrter Unwissenheit	
und ahnungsvollem Schauen	178
<i>Silvio Agosta</i>	
Spirituelles Feuer	
Im Grenzbereich der mystischen Gottsuche bei Cusanus	197

Daniela Köder

Wie betet man zum Non-aliud? 210

Marco Kühnlein

„Misericordia est iudex super iustitiam“ (Sermo X)

Zum Motiv der Barmherzigkeit bei Nikolaus von Kues 221

Sebastian Kießig

Reflexion zu Cusanus' pastoralem Wirken

Theologische Wendungen und Gedanken zur heutigen *communio* 236

Die Autorinnen und Autoren 251

Vorwort

Mit dieser Publikation zu „Spiritualität. Neue Ansätze im Licht der Philosophie und Theologie des Nikolaus von Kues“ (1401–1464) werden einerseits die 15 Vorträge gesammelt und in guter Ordnung veröffentlicht, die vom 26. bis 28. Mai 2016 anlässlich einer dreitägigen Fachtagung an der Katholischen Universität Eichstätt-Ingolstadt gehalten wurden. Andererseits möchte der vorliegende Sammelband seinen aktuellen und dynamischen Beitrag liefern zur Cusanusforschung heute und im Heute. Eine solche interdisziplinäre Forschung zur Person und zum inspirierenden Œuvre des großformatigen Denkers an der Schwelle zur Neuzeit wird multiperspektivisch und mit Methodenvielfalt in Themenhorizonte eintreten, die von bleibender geistes- und gesellschaftswissenschaftlicher Relevanz sind. Die in Tagung und Publikation vollzogene Themenführung konzentriert die polyphonen Beiträge hin auf „Spiritualität“ als weitläufig offenen Begriff, um dazu „Neue Ansätze im Licht der Philosophie und Theologie des Nikolaus von Kues“ zu erkunden. Cusanus als universeller Denker ist erkennbar Impulsgeber für Theologie und Philosophie der Spiritualität. Auf diesem umfassenden Hintergrund werden Neuansätze cusanischen Denkens ableitbar für praxisnahe christliche Spiritualität.

Die diesem Sammelband vorausliegende Tagung wurde von den Lehrstühlen für Christliche Spiritualität/Homiletik und für Pastoraltheologie/Pastoralpsychologie (KU Eichstätt-Ingolstadt) in stetiger Kooperation mit dem Lehrstuhl für Fundamentaltheologie der Eberhard-Karls-Universität Tübingen organisiert, gestaltet und verantwortet. Die Fachtagung war der Hochschulöffentlichkeit zugänglich und gut besucht. Finanziert wurde sie aus Lehrstuhlbudgets und Drittmitteln, qualitativ voll realisierbar wurde sie durch das hohe und wohlwollende Engagement der Referentinnen und Referenten sowie der wissenschaftlichen Mitarbeiter der drei Lehrstühle. Mein besonderer Dank und der meines kooperierenden Kollegen Prof. Dr. Dr. Michael Eckert (Tübingen) gilt somit insbesondere den Univ.-Assistenten Dipl.-Theol. Sebastian Kießig (Eichstätt), Dipl.-Theol. Marco Kühnlein (Eichstätt) und Dr. Alexander Spieth (Tübingen) für die sorgfältige Vorbereitung und die gelungene Mithilfe zur Durchführung der Eichstätter Cusanus-Tagung.

Mit großer Umsicht betreuten die Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter meines Lehrstuhls die tagungs-, themen- und sachgerechte Herausgabe dieses Sammelwerkes. Mein ausdrücklicher Dank gilt neben den Herren Kießig und Kühnlein den beiden Sekretärinnen Frau Roswitha Hartmann und Frau Gerlinde Schißler sowie Frau Stefanie Deml, die als studentische Hilfskraft an der Drucklegung des Manuskriptes mitwirkte. Zu danken ist auch den Drittmittelgebern, durch deren finanzielles Engagement die Tagung und die Drucklegung dieses Buches ermöglicht wurden.

Die Tagung selbst qualifizierte sich in gelungener Auswahl der Referentinnen und Referenten, der Themen und des dreigliedrigen Tagungsprogrammes als ein Sprach-Ort wissenschaftlichen Dialoges, in dem Nachwuchswissenschaftler(innen) aus Deutschland und dem Ausland integriert mitwirkten. Die große studentische Anteilnahme gab der Fachtagung zusätzlich Spontaneität und Wissenstransfer.

Der Sammelband mit den sorgfältig revidierten Beiträgen gliedert die 15 Artikel sachdienlich und leserfreundlich in drei größere Abschnitte, zu denen jeweils eigene Einleitungen hinführen. Für die Cusanusforschung wie für die Theologie der Spiritualität mag diese Publikation eine fachliche Handreichung sein, für Studierende und interessierte Leserinnen und Leser eine empfehlenswerte Zusammenschau methodischer Ansätze zur bleibenden Relevanz des Wirkens und Werkes von Nikolaus Cusanus.

Eichstätt, im Juli 2017

Erwin Möde

Cusanus als Impulsgeber für eine Theologie und Philosophie der Spiritualität

Cusanus als Impulsgeber

für eine Theologie und Philosophie der Spiritualität

Marco Kühnlein

Kaum ein anderer Begriff wird außerhalb etablierter Religionsgemeinschaften im esoterischen Bereich, in der „Wellnessbewegung“ oder in unterschiedlichen Formen der Patchwork-Religiosität wohl so gerne verwendet wie Spiritualität. Die individuellen Vorstellungen darüber, was „Spiritualität“ ist, changieren, stehen unvermittelt nebeneinander oder widersprechen sich gar.¹ Die wissenschaftlichen Definitionen vermögen dabei die unterschiedlichen biographisch-persönlichen Deutungen kaum einzuholen, so dass die Wissenschaft nicht selten an Grenzen stößt, wenn sie sich in das „weite Land“² der Spiritualität begibt. Umso angebrachter erscheinen daher die immer neuen Versuche, unter anderem der Theologie und Philosophie, das Phänomen der Spiritualität aufzuarbeiten und zu erfassen.

Dabei ist, so wird man konstatieren dürfen, insbesondere der Blick in die Geschichte von der Gefahr behaftet, für die gegenwärtige Debatte um Begriff und Wesen der Spiritualität nichtssagend zu werden. Um dies zu vermeiden, wird der erste Themenblock nicht bloße Darstellungen *der* cusanischen Theologie und Philosophie der Spiritualität³, „an und für sich“ beinhalten können. Vielmehr besteht das Interesse darin, unterschiedliche Gedanken von Cusanus aufzugreifen, die ihn als (Neu-)Impulsgeber für eine heutige Theologie und Philosophie der Spiritualität qualifizieren. Dieses Anliegen kommt in den nachfolgenden Artikeln zum Ausdruck.

So widmet sich der „frag-würdigen“ zeitgenössischen Begriffsverwendung von „Spiritualität“ der Beitrag von *Christian Ströbele*, Stuttgart. Der Autor geht dabei zunächst auf die Begriffsgeschichte unter Berücksichtigung des cusanischen Gebrauchs bis in die Gegenwart ein. Sodann wird im Ausgang von Cusanus die Ausdeutung von Spiritualität als geistige Lebensform gekennzeichnet, die der sich aus ihrem göttlichen Grund selbst entwerfenden *mens humana* entspringt. Abschie-

¹ Vgl. zu diesem Thema die aufschlussreichen Fallstudien in: B. Keller / H. Streib, Was bedeutet Spiritualität? Befunde, Analysen und Fallstudien aus Deutschland (Research in Contemporary Religion 20), Göttingen 2015.

² E. Möde, Spiritualität, ein „weites Land“. Einleitende Hinführung zum Begriff „Spiritualität“, in: ders. (Hg.), Europa braucht Spiritualität (QD 263), Freiburg i. Br. u. a. 2014, 9–24.

³ Dies dürfte sowieso schwerlich möglich sein, da Cusanus, wie immer wieder betont wird, kein abgeschlossenes philosophisch-theologisches System entwickelt hat (St. Meier-Oeser, Die Rezeption der cusanischen Philosophie und Theologie, in: M. Brösch / W. Euler / A. Geissler / V. Ranff [Hg.], Handbuch Nikolaus von Kues. Leben und Werk, Darmstadt 2014, 361–372, hier 361f.).

bend bietet Ströbele eine Kriteriologie, um die kursierenden Spiritualitätsbegriffe auf Basis der erörterten cusanischen Ansätze zu hinterfragen.

Martina Roesner, Universität Wien, legt in ihrem Artikel die Akzentverschiebungen der philosophisch-theologischen Anthropologie des Cusanus in seinen Spiritualitätsentwürfen dar und identifiziert dabei in chronologischer Abfolge einen christozentrischen, einen schöpferisch-entwerfenden sowie einen dynamisch-teleologischen Ansatz. In Abgrenzung zu gegenwärtigen (pseudo-)spirituellen Tendenzen wie Selbstoptimierung, Emotionalisierung und Entkulturierung geht es der Autorin mit Bezug auf Cusanus' Denken von Spiritualität um ein andersartiges „Maximum des Menschseins“.

Im Aufsatz „Selbstsein und Alterität“ beschäftigt sich ein Fachmann für Theologie- und Philosophiegeschichte, P. Richard Schenk OP, Freiburg i. Br., in Rückgriff auf *De pace fidei* mit der cusanischen Religionstheologie in ihrer (möglichen) Bedeutung für eine zeitgenössische Spiritualität. Hierfür wird die Religionstheologie verortet, kritisch ausgewertet und in das interreligiöse Meta-Gespräch der Gegenwart eingespeist. Die Reflexion des Cusanus, so eine Intention des Verfassers, kann eine heutige Spiritualitätstheologie insofern sensibilisieren, als sie die Problemfelder von Wahrheit und Pragmatik der Religionen und die daraus resultierenden Spannungen nicht ausklammert, sondern integriert.

In seinem Beitrag erörtert der Nachwuchswissenschaftler Lukas Steinacher, Tübingen, die „Apokatastische Spiritualität zwischen Ontologie und Ethik bei Nikolaus von Kues und Walter Benjamin“. Dabei geht er von einer cusanischen Zentralfigur, der *coincidentia oppositorum*, aus, um die apokatastatische Grundierung eines konsistenten Spiritualitätsbegriffs aufzuzeigen. Dies bleibt nicht ohne Aporien im Hinblick auf die Fragen des Ethischen sowie der (möglichen) Indifferenz des Absoluten. Der Schreiber arbeitet diesen entstandenen Problemüberhang im Gespräch mit einer benjaminschen Differenzhermeneutik auf.

Der Tübinger Fundamentaltheologe Michael Eckert geht schließlich dem Verhältnis von Mystik und Ästhetik in Anbindung an die cusanische Änigmatik der Gottesnamen nach. Zwei spiritualitätstheoretisch relevanten Erfahrungsmomenten kommen dabei entscheidende Rollen zu, nämlich der Erfahrung des Unbenennbaren und der Erfahrung des Schönen. Letztere kann im Kontext einer *cognitio dei experimentalis* als Vermittlerin zwischen Ästhetik und Mystik verstanden werden.

Das Denken des Cusanus im Sinne einer „produktiven Ungleichzeitigkeit“⁴ in den gegenwärtigen philosophisch-theologischen Diskurs zu Begriff und Gestalt von Spiritualität einzubringen, ist das verbindende Interesse zwischen den einzelnen Artikeln. Es geht nicht um starre Wiedergabe des schon Bekannten, sondern um gedankliche Impulse aus der Vergangenheit für das Heute. Zu solch einer dyna-

⁴ J. B. Metz, Produktive Ungleichzeitigkeit, in: J. Habermas (Hg.), Stichworte zur „geistigen Situation der Zeit“, Bd. 2, München 1979, 529–538.

misch angelegten, im besten Sinne „re-novierenden“ Herangehensweise in der Theologie ermuntert uns niemand Geringerer als Cusanus selbst, wenn er notiert:

„Darum verdunkeln wir [...] durch diese sinnlichen, am Buchstaben haftenden Traditionen nur in törichter Weise die feinsinnigen, theologischen und vernunfthaften Gestalten.“⁵

Den Leserinnen und Lesern bleibt zu wünschen, dass die folgenden multiperspektivischen Ansätze in Anlehnung an Nikolaus von Kues das eigene philosophisch-theologische Denken von Spiritualität „renovieren“ werden.

⁵ Nikolaus von Kues, *De coniecturis* I 8 (h III, n. 31). Übers.: Nikolaus von Kues, *Philosophisch-theologische Schriften*, hg. und eingef. von L. Gabriel, übers. und komm. von D. und W. Dupré, lat./dt., 2. Nachdruck der 1964 erschienenen 1. Auflage, Bd. II, Freiburg i. Br. 1989, 35. Ähnliche Kritik äußert Cusanus in: *Apologia* (h II, n. 3).

Spiritualität?

Eine Kritik zeitgenössischer Begriffsverwendungen im Ausgang von Cusanus

Christian Ströbele

1. Problemaufriss

„Spiritualität“ – ein Begriff, der immer häufiger Verwendung findet. In vielen Kontexten hat sich der Wortgebrauch deutlich entfernt vom ursprünglichen Bedeutungsgehalt im christlich-theologischen Kontext, wo z. B. „pneumatikos“ die *lebendige Geistigkeit einer religiösen Lebensform* meint, die sich, ursprünglich biblisch verstanden, speist aus der Orientierung auf den Geist Gottes (*ruah*), der das irdische Geschehen durchweht und bewegt¹ und den Paulus als *pneuma* mit Christus in eins setzt (z. B. 2 Kor 3,17; 1 Kor 6,17).

Dagegen stehen zeitgenössische Begriffsverwendungen vielfach „für eine unspezifische ‚Geistigkeit‘ oder ‚Innerlichkeit‘ des Menschen, für kosmische Energien und heilende Kräfte, für die Sehnsucht nach Ganzheitlichkeit, nach Mystik und ‚spiritueller‘ Bewusstseinsweiterung“². Unter „Spiritualität“ wird dann nicht selten „alles gefasst [...], was als Bewältigungshilfe und Sinnstiftung verstanden wird“³.

Derartige Begriffsverwendungen finden sich nicht nur im alltagssprachlichen und außerakademischen Bereich und in populärer Esoterik. Auch zahlreiche sozialwissenschaftliche und religionswissenschaftliche Begriffsbestimmungen zielen auf eine Absetzung des Spiritualitätsbegriffs vom Religionsbegriff. So schlagen etwa Brian J. Zinnbauer und Kollegen⁴ vor, beide Begriffe nach drei Dimensionen hin voneinander abzusetzen:

¹ Vgl. Bernard McGinn, Buchstabe und Geist. Spiritualität als akademische Disziplin, in: Geist und Leben 80 (2007), 337–356, hier 338 und die knappe und prägnante Skizze bei Karlheinz Ruhstorfer, Topologie der Spiritualität. Genese und Geltung eines erbaulichen Begriffs, in: Geist und Leben 88 (2015), 162–175, hier 163–170, zum atl. Wortgebrauch v. a. 63, wobei Ruhstorfer zu Recht den „prinzipiellen, kosmologisch-evolutiven Akzent“ herausstellt.

² Ulrich H. J. Körtner, Spiritualität und Medizin, in: Theologische Zeitschrift 70 (2014), 337–357, hier 340.

³ Thomas Meurer, Weißbrot-Religion? Von der Wiederkehr der Religion im Gewand der Spiritualität, in: Religionsunterricht an höheren Schulen 52 (2009), 48–55, hier 49.

⁴ Vgl. Brian J. Zinnbauer / Kenneth I. Pargament / Brenda Cole / Mark S. Rye / Eric M. Butter / Timothy G. Belavich / Kathleen M. Hipp / Allie B. Scott / Jill L. Kadar, Religion and Spirituality.

1. In der Dimension „negativer“ oder „positiver“ Besetzungen sei „Religion“ assoziiert mit „negativ“ konnotierten Qualitäten wie Dogmatizität oder einer Beförderung von Fundamentalismus, dagegen Spiritualität mit „positiven“ Merkmalen wie einer Erweiterung von „Selbsterfahrung“.
2. In der Dimension „organisationell“-„personal“ wird „Religion“ mit einem festgelegten Raster von Strukturen und Verhaltensweisen verbunden, während „Spiritualität“ ein stärker „persönlicher“ Charakter zugesprochen wird, wo es um ein „lebendiges Bewusstsein“ gehe und um das Bezogensein auf „eine höhere Macht“.
3. In der Dimension „substantiell“-„funktional“ lege „Religion“ eher das Gewicht auf bestimmte, „substantielle“ Glaubensinhalte und Praktiken, während „Spiritualität“ „funktionaler“ verstanden werde, bezogen darauf, *wie* Überzeugungen, Praktiken und Empfindungen in Verbindung stehen mit eigenen Lebenserfahrungen und ereignishaften Widerfahrnissen.

Neben derartigen polaren Abgrenzungen der Begriffe „Religion“ und „Spiritualität“ bestehen natürlich zahlreiche alternative Vorschläge.⁵ Zumindest erklären sich in empirischen Untersuchungen zahlreiche Befragte dahingehend, dass sie sich eher als „spirituell“ verstehen und weniger als „religiös“.⁶

Bemerkenswert ist aber in jedem Fall, dass eine Unterscheidung beider Begriffe analytisch sinnvoll scheint. Denn die Konjunktur des Begriffs „Spiritualität“ ist nicht nur eine sprachliche Modeerscheinung. Sie lässt sich vielmehr beziehen auf umgreifendere religionssoziologische Deutungs raster. Namentlich betrifft dies vor allem die Kategorien religiöser Individualisierung⁷, Pluralisierung und Ent-Traditionalisierung.⁸

Man kann durchaus, beispielsweise mit Fulbert Steffensky, im Greifen nach dem Spiritualitätsbegriff eine ernst zu nehmende Sehnsucht erkennen: Darin komme eine Müdigkeit zum Ausdruck, „mit der banalen Oberfläche des Lebens zufrieden zu sein“, mit einer religiösen „Rhetorik ohne Erkenntnis“ und einem Leben „in

Unfuzzifying the Fuzzy, in: *Journal for the Scientific Study of Religion* 36 (1997), 549–564; seither vielfach aufgegriffen.

⁵ Vgl. z. B. Peter C. Hill / K. I. Pargament / R. W. Jr. Hood / M. E. McCullough / J. P. Swyers / D. B. Larson / B. J. Zinnbauer, *Conceptualizing religion and spirituality. Points of commonality, points of departure*, in: *Journal for the Theory of Social Behaviour* 30 (2000), 51–77; Peter C. Hill / Kenneth I. Pargament, *Advances in the Conceptualization and Measurement of Religion and Spirituality. Implications for Physical and Mental Health Research*, in: *American Psychologist* 58 (2003), 64–74.

⁶ So z. B. in einer Studie an der Universität Bielefeld; vgl. Anton A. Bucher, *Psychologie der Spiritualität*. Handbuch, Weinheim 2007, 51f., zitiert auch bei Simon Peng-Keller, *Einführung in die Theologie der Spiritualität*, Darmstadt 2010, 9.

⁷ Vgl. z. B. Ulrich Beck, *Der eigene Gott. Von der Friedensfähigkeit und dem Gewaltpotential der Religionen*, Frankfurt am Main 2008.

⁸ Vgl. auch Susanne Glietsch, *Vom „gedachten“ zum „wesenhaften“ Gott. Impulse für die Theologie der Spiritualität aus der Mystik Meister Eckharts (1260–1328)*, in: *Trierer theologische Zeitschrift* 123 (2014), 300–321, hier 300.

ausgeleuchteten Räumen [...], die kein Geheimnis mehr bergen“, überhaupt damit, „Sinn durch Funktionieren zu ersetzen“.⁹

Wie kann aus theologischer Sicht diesen Entwicklungen und Deutungen begegnet werden? Welche Verständnisse von „Spiritualität“ sind aus guten philosophisch-theologischen Gründen anschlussfähig an plausible Verständnisse menschlicher Suchbewegungen? Lässt sich eine Kriteriologie umreißen, um im inzwischen weitverzweigten „Markt“¹⁰ der „Spiritualitäten“ erste Orientierungen zu finden?

Der nachfolgende Versuch nimmt dafür seinen Ausgang an Cusanus und damit einem Klassiker, der seine „mutmaßenden“ Überlegungen zum unendlichen Grund und Ziel menschlicher Suche entwickelt in einer Umbruchsituation dessen, was Wissen, Wissenschaft und Weisheit und was glückendes Leben meinte.

Wenn Cusanus die Dialektik der im Endlichen unstillbaren menschlichen Sehnsucht nachvollzieht, dann spricht er dabei zwar nicht – oder kaum – terminologisch von „Spiritualität“. Wohl aber ist die freie Lebendigkeit des Geistes, der *mens*, ein Leitmotiv seiner Schriften. Cusanus versteht die *mens* im Spannungsverhältnis zwischen Gegeben- und Entzogensein ihres letzten *movens*, das zugleich Fluchtpunkt menschlicher Entwürfe glückenden Lebens ist. Ich möchte im Folgenden zeigen, dass der cusanische Ansatz auch für zeitgenössische Suchbewegungen Orientierendes beitragen kann.

Nun gewinnt man oft wenig im Versuch, einen Autor besser zu verstehen, indem man ihn unter bestimmten vorgegebenen Kategorien einordnet. Am deutlichsten ist dies etwa der Fall bei Versuchen, Autoren als „Mystiker“ zu etikettieren. Wohl aber findet man von einem maßgeblichen Klassiker her eventuell Unerwartetes dazu, was überhaupt unter „Mystik“ verstanden werden kann.¹¹ Analog dazu geht es mir im Folgenden weniger darum, Cusanus als historischen Untersuchungsgegenstand zu behandeln, um bei ihm Merkmale einer spezifischen Gestalt dessen aufzufinden, was zeitgenössisch als „Spiritualität“ gilt. Vielmehr sollen umgekehrt von Cusanus her Kriterien einer problemsensiblen Reflexionsform von Spiritualität umrissen werden.

Wenn dabei von einer „Kritik“ allfälliger Redeweisen von „Spiritualität“ die Rede ist, dann meint dies, im Ausgang von Cusanus, eine manuduktorische Dienstfunktion philosophisch-theologischer Reflexion und ihrer Erarbeitung von Rahmenbegriffen und Kriteriologien: Cusanus selbst bezieht sich immer wieder auf die Herausforderung, dass wir „ein Unterscheidungsvermögen erlangen“ (*discretionem attingemus*¹²), dass wir (im Sinne von 1 Joh 4,1) den Auftrag haben, „nachzudenken und die Geister zu prüfen, ob sie von Gott sind“, und eine „Unterscheidung der Geister“ (mit 1 Kor 12,10) zu leisten haben.

⁹ Fulbert Steffensky, *Schwarzbröt-Spiritualität*, Stuttgart 2005, 7, zitiert auch bei Meurer, *Weißbröt-Religion?*, 48.

¹⁰ Vgl. Michael Nüchtern, *Spiritualität auf dem Markt*, in: Michael Herbst (Hg.), *Spirituelle Aufbrüche*, Göttingen 2003, 9–18.

¹¹ Vgl. Dietmar Mieth, *Meister Eckhart. Mystik und Lebenskunst*, Düsseldorf 2003, 96.

¹² *Sermo XXXVII* n. 11.

2. Vorbemerkungen zur Begriffsgeschichte und zum cusanischen Reden von „Spiritualität“

Im vorchristlichen Gebrauch meint *pneuma* „nie etwas rein Geistiges“¹³, wofür eher *nous* oder *psychē* steht. Wenn Paulus *pneuma* und *sarx* entgegensetzt, dann hat dies, wie Bernard McGinn zu Recht hervorhebt, „nichts mit einer dualistischen, Leib und Seele einander gegenüberstellenden Anthropologie zu tun“¹⁴. Im mittelalterlichen philosophischen Wortgebrauch seit dem 12. Jahrhundert, z. B. bei Gilbert von Poitiers, begegnet *spiritualitas* dagegen zumeist als Gegenbegriff zu *corporalitas* oder auch *materialitas*. Aber auch Thomas von Aquin kennt noch den „überkommenen Sinn als christliche Vollkommenheit“¹⁵, etwa, wenn er den *status spirituale* als Ziel eines Aufstiegsweg begreift, der von Unvollkommenheit zu „Spiritualität“ führt.

Beide Gebrauchsweisen, *spiritualitas* als Inbegriff menschlichen Strebens nach Glück, Vollkommenheit und geistiger Einheit, und *spiritualitas* als Gegenbegriff zur Vielheit des Körperlichen, sind über die Bewegung des Aufstiegs vom Sinnlichen und Materiellen zur Einfachheit des Geistigen verbunden. So auch bei Cusanus. Als *spiritualia* bezeichnet er, worauf sich menschliche Suche nach Verstehen richtet: *Spiritualia* sind jene „unsichtbaren Gegenstände, wovon die sichtbaren Dinge in Wahrheit Bilder sind“ und welche, „wie im Spiegel und Gleichnis“, nur dem geschöpflichen Erkennen zugänglich werden, an sich unzugänglich bleiben und nur „symbolisch erforscht werden“ (*symbolice investigentur*).¹⁶ *Spiritualitas* ist zugleich einer der beiden Pole, zwischen welchen die Religion aufgespannt ist: *religio intra spiritualitatem et temporalitatem instabiliter fluctuat*, die Religion fließt unbeständig zwischen Geistigkeit und Zeitlichkeit. „Spiritualität“ wäre im Verständnis des Cusanus also kein Gegenbegriff von Religion (im Unterschied zu den erwähnten zeitgenössischen Begriffsverwendungen). Vielmehr wäre „Spiritua-

¹³ G. Kittel / G. Friedrich, Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament, Bd. 6, Stuttgart 1933, 355, angeführt bei Ruhstorfer, Topologie der Spiritualität, 163.

¹⁴ Vgl. hierzu und zum Folgenden: McGinn, Buchstabe und Geist, 338f. Dort (338) weiter: „[...] sondern bezog sich auf die konkrete menschliche Wahlfreiheit zwischen einem Leben, das sich an egoistischem Selbstgenügen oder aber an Gottes Heilsplan orientierte“.

¹⁵ Ebd., 339, mit Bezug auf Summa Theologiae III q. 34 a. 1 arg. 1: „Sanctificatio gratiae pertinet ad spiritualitatem“, was McGinn übersetzt als „Gnadenhafte Heiligung gehört zur Spiritualität“. Dies steht freilich im ersten Argument für die Gegenposition. Der Kontext ist dort die Diskussion um die seligmachende Gnade, die Christus schon im ersten Augenblick der Empfängnis besaß. Das Gegenargument will mit 1 Kor 15 („non prius quod spirituale est, sed quod animale, deinde quod spirituale“) sagen, dass die Heiligung durch die Gnade erst zum Geistigen gehöre, was gegenüber dem Beseeltsein (hier dann Christi in der Empfängnis) später komme. Thomas weist diese Textanwendung zu Recht zurück mit dem Hinweis, dass es hier um den Fortschritt gehe „per profectum ad spirituale statum“ (ad 1), während die Inkarnation kein Auf-, sondern ein Absteigen der göttlichen Fülle ist, da ja noch gar keine menschliche Natur besteht, die dergestalt vom Unvollkommenen her zur *spiritualitas* aufsteigen könnte. In Christus dagegen war von Anfang an vollendete „Spiritualität“ („in homine Christo a principio fuit perfecta spiritualitas“).

¹⁶ *De docta ign.* 1 c. 11 n. 30.

lität“ ein Moment an der Religion, das in je unterschiedlichem Grade realisiert oder umwillen von Zeitlichem verfehlt wird.

Der Zeitlichkeit ordnet Cusanus das Sinnliche zu, wobei er bekanntlich eine Ordnung menschlicher Vermögen zugrunde legt, in welcher *sensus*, *ratio* und *intellectus* aufeinander verwiesen sind. Im Gelingensfall spielen sie so zusammen, dass sie dem Aufstieg vom Sinnlichen zum Geistigen zuarbeiten¹⁷, anders gesagt, zur *spiritualitas*. So bezieht Cusanus z. B. die Vaterunserbitte „erlöse uns von dem Übel“ auf das Ziel der *spiritualitas*:

„Obwohl wir nun in dem Leben dieser sinnlichen Welt stehen [...], vermögen wir doch [...] nach dem sinnlich zu erleidenden Tode Sein und Wesen zu haben [...]. Darum ist unsere Sinnlichkeit in dieser Bitte in die Geistigkeit unserer Einsicht hinaufgenommen [...].“¹⁸

Spiritualitas kennzeichnet also auch den eschatologischen Fluchtpunkt menschlicher Existenz und Sehnsucht nach Erlösung. Im Kontext der Sakramententheologie kann *spiritualitas* auch jenen Aspekt bezeichnen, der gegenüber den wahrnehmbaren wandelnden Figurationen sich gleich bleibt und den menschlichen Geist nährt und reinigt.¹⁹

Im Kontext allgemeiner erkenntnistheoretischer Grundlegungen meint *spiritualitas* schlicht den geistigen Gehalt, der als *species* durch Abstraktion vom Körperlich-Materiellen gewinnbar ist und den Intellekt auf dieser Ebene schon nährt.²⁰ *Spiritualitas* findet sich also nicht nur in den Sakramenten oder als Bestimmung eines eschatologischen Fluchtpunkts, sondern schon in jedem Erkenntnisakt als solchem.

Mehr noch: „In einem guten Wein erfahren wir viel an Geistigkeit (*spiritualitas*); im besten (Wein), der vom besten und wahren Weinstock kommt, ist eine so große Geistigkeit, dass sie nicht größer sein kann.“²¹ Dieser beste Weinstock ist natürlich Christus, aber einen Vorgeschmack (*praegustatio*) von dieser vollendeten *spiritualitas* gibt bereits die *spiritualitas* eines guten Weins.

Dabei handelt es sich nicht nur um eine theoretisch insignifikante Pointe des Cusanus im Rahmen einer seiner mehreren durchaus launisch mit Wortspielen operierenden Predigten zu Bier, Wein und anderen *Spirituosen*. Der Ansatz beim *praegustare* (mit insgesamt 35 Belegstellen) bzw. vorgreifenden *gustare* (120 Vorkommen) als einem „erfahrenden Schmecken“ (*apprehendere experimentaliter*) der göttlichen Süße (*dulcedine*)²², der Verweischarakter von zunächst sinnlichem

¹⁷ Hierzu ausführlicher: Christian Ströbele, Performanz und Diskurs. Religiöse Sprache und negative Theologie bei Cusanus, Münster 2015, 94–113.

¹⁸ *Sermo XXIV* n. 43.

¹⁹ *Sermo CCLXVIII* n. 30.

²⁰ *Sermo CLXXIV* n. 2: [...] nam species, dimissa grossa corporalitate, spiritualitatem tenent obiectorum [...].

²¹ *Sermo LXXXII* n. 3.

²² Hier *De vis. c.* 5 n. 13.

sapere auf die in allem sinnlichen Genuss vorausgeschmeckte *sapientia* bildet einen *cantus firmus* der cusanischen Schriften. So ist z. B. *das Sehen als solches* bereits ein „Schmecken“, das auf das Verkosten Gottes im Geiste (*mente*)²³ verweist und dieses vorgehend realisiert. Ich komme auf diesen für Cusanus strukturbildenden Zusammenhang zurück. An dieser Stelle sollte lediglich markiert werden, dass für Cusanus bei allem Insistieren darauf, dass der geistige Weg die Abkehr von Welt und Selbst voraussetzt²⁴, insoweit nicht einfachhin gilt, was McGinn als eine der „am wenigsten glücklichen Folgen der Scholastik“ im Verständnis von *spiritualitas* ausmacht, nämlich „Vorstellungen von Spiritualität“ vorzuprägen, „die der physischen Welt und besonders dem menschlichen Leib in ihrer Auffassung von authentisch christlichem Leben eine weitgehend negative Rolle zuteilten“.²⁵

Folgen wir an dieser Stelle noch weiteren Stationen der Begriffsgeschichte: Das französische *spiritualité* bezeichnet dann im 17. Jahrhundert, wie es Littrés *Dictionnaire* erklärt, „alles, was mit den innerlichen Übungen einer von den Sinnen freien Seele verbunden ist, die einzig danach strebt, in den Augen Gottes vollkommen zu werden“²⁶. Das berührt sich mit dem Verständnis des Cusanus, für den aber das Streben nach Vollkommenheit keine Ausschließlichkeit gegenüber z. B. Welterfassung und weltlichem Engagement bedeutet. Tatsächlich wird vor allem durch den Ende des 17. Jahrhunderts verurteilten Quietismus und dann durch den Spiritualismus von Madame Guyon und François Fénelon *spiritualité* zunehmend zu einem Attribut für Sonderformen, für „freireligiöse[] Gruppen“ und „solche suspekten[] Gestalten“.²⁷ Dagegen werden *devotion* und im Deutschen „Frömmigkeit“ gebräuchlicher, in der akademischen Klassifikation auch „Aszetik“ und „Mystik“.

Erst mit französischen Autoren wie Pierre Pourrat (1918–1928: *La spiritualité catholique*), Joseph de Guibert SJ (der ab 1932 das *Dictionnaire de spiritualité* mit herausgibt) oder Etienne Gilson (1943: Inauguralvorlesung zur Errichtung des Lehrstuhls für Geschichte der Spiritualität) wird der Begriff „Spiritualität“ wiederbelebt und tritt auch im Deutschen dann zunehmend an die Stelle von „Frömmigkeit“ sowie „Mystik“ und „Aszetik“.²⁸

²³ *De vis.* c. 5 n. 13.

²⁴ Vgl. z. B. *Sermo XXVII* n. 3; *Sermo XXVIII* n. 5–9; *Sermo XXXIV* n. 2–3.

²⁵ McGinn, Buchstabe und Geist, 339. Für Cusanus ist indes zweierlei „selbstverständlich“: dass der Mensch im Sinne des Thomas Einheit von Seele und Leib ist und dass Gott Geist ist (*Sermo XXXVI* n. 2).

²⁶ Vgl. Émile Littré, Art. Spiritualité, in: ders. (Hg.), *Dictionnaire de la langue française*, Bd. 4, Paris 1878, 2035 (online einsehbar unter <http://www.littre.org/definition/spiritualite>); hierauf beziehen sich Jean Leclercq, „Spiritualitas“, in: *Studi medievali* 3 (1962), 279–296, hier 293f. und mit Bezug auf diesen auch McGinn, Buchstabe und Geist, 340. Vgl. zur Begriffsgeschichte auch Simon Peng-Keller, Zur Herkunft des Spiritualitätsbegriffs. Begriffs- und spiritualitätsgeschichtliche Erkundungen im Hinblick auf das Selbstverständnis von Spiritual Care, in: *Spiritual Care* 3 (2014), 36–47.

²⁷ McGinn, Buchstabe und Geist, 340.

²⁸ Vgl. ebd., 340–342.

Im Unterschied zu verbreiteten zeitgenössischen Verwendungen, die eher in der Linie von Guyon oder Swedenbourg liegen, bezieht sich „Frömmigkeit“ nicht auf Sonderformen, sondern die geistige Grunddimension religiöser Praxis überhaupt, die freilich in unterschiedlichem Maße einer Vertiefung und Verinnerlichung offensteht. In diesem Sinne taugt der Begriff z. B. auch, um Leitmodelle und Reflexionsformen religiöser Praxis nicht nur einer religiösen „Elite“ zu erfassen, wie etwa André Vauchez in seiner bereits klassischen Studie zur Spiritualität im westlichen 8. bis 12. Jahrhundert herausstellt.²⁹

Einem solchen Verständnis entsprechen die cusanischen Anleihen an die *Devotio moderna*, die zuletzt Inigo Bocken in mehreren Studien verfolgt hat und die an dieser Stelle nicht weiter vertieft werden können, ebenso wenig wie die cusanischen Anstrengungen um Reformen des geistigen Lebens in den Lebenswelten von Kommunen, ländlichen und städtischen Kommunen. Lediglich in terminologischer Hinsicht sei zumindest verwiesen auf die cusanische Rede von *devotio*, etwa vom Aufstiegsweg der „frommen Seele“ (*anima devota*).³⁰ Das ist kein bloßes Beiwort, sondern Programm: Am Ende der als kurzen Einführung in sein Denken tauglichen Schrift *De beryllo* beispielsweise führt Cusanus drei platonische Kriterien für den nach Wissen (*scientia*) Suchenden an, nämlich 1. ein so großes Verlangen, dass es eher den Tod in Kauf nähme, als des Wissens verlustig zu gehen, 2. das Lassen vom Sinnlichen, 3. das geistige Vermögen (*abditudo ingenii*). Diese Dispositionen im menschlichen Subjekt teilt Cusanus, ergänzt aber noch 4. Glauben und Gottergebenheit (*sit fidelis atque deo devotus*). Denn Gott *schenke* dem Weisheit, der danach in beständigem Glauben sucht.

Für Cusanus also gelingt die Suche nach Weisheit nur unter Rahmenbedingungen einer religiösen Lebensform, welche eine Haltung der Demut einschließt im Wissen um ein zuvorkommendes *extra nos* auch gegenüber allen menschlichen Bemühungen und Dispositionen, soll diese Suche gelingen können.

An einem solchen Verständnis von Spiritualität als „Frömmigkeit“ im basalen Sinne seien hier bereits zwei Aspekte herausgehoben: zum ersten das Eingebettetsein in jeweils kontingente Bedingungen einer sie ermöglichenden und orientierenden Lebensform, zum Zweiten der bei Cusanus eindeutig *theo-soterische* Charakter. Dieser steht in Kontrast zu spiritistischen Verständnissen, soweit diese weithin *auto-soterisch* angelegt sind.³¹ So in der Tradition Emanuel Swedenborgs Ende des 19. Jahrhunderts etwa der indische Spiritualist Swami Vivekanda: Er spricht von „Spiritualismus contra Materialismus“ und beansprucht einen spirituellen Grundkonsens aller Religionen.³² Unter den weiteren Beispielen, die Werner Thiede an-

²⁹ Vgl. André Vauchez, *The Spirituality of the Medieval West. From the Eighth to the Twelfth Century*, Kalamazoo (Michigan) 1993, 7f.

³⁰ Brief vom 22. 9. 1452, ed. Edmond Vansteenbergh, *Autour de la „Docte Ignorance“*, Münster 1915, Nr. 3, 110 („pietas“ gebraucht Cusanus deutlich weniger terminologisch spezifisch).

³¹ Vgl. zum soteriologischen Gegensatz von Theosoterik und Autosoterik: Max Seckler, *Theosoterik und Autosoterik*, in: *Theologische Quartalschrift* 162 (1982), 289–298.

³² Vgl. Werner Thiede, *Alle reden von „Spiritualität“. Überlegungen zu einem inflationären Begriff religiöser Gegenwartskultur*, in: *Materialdienst der EZW* 12 (1997), 353–364, hier 356.

führt, ist etwa die schweizerische Esoterikerin Silvia Wallimann. Dieser zufolge sei „Jesus Christus [...] nicht in diese Welt [gekommen], um die Menschen zu erlösen, sondern um ihnen zu zeigen, wie sie sich selbst erlösen können“³³. Ganz unabhängig von *theologischen* Aspekten wie etwa, dass dies offensichtlich die christliche Soteriologie konterkariert, sind derartige Vorstellungen bereits *anthropologisch* und subjektphilosophisch höchst fragwürdig: Brüchigkeit und Geworfenheit menschlicher Existenz und die Aporien von Selbstbegründungsmodellen menschlicher Subjektivität werden dabei schlichtweg übergangen oder überspielt.

Ähnlich wie für den Begriff „Spiritualität“ ist auch für den Terminus „Mystik“, der wie beschrieben teilweise von ersterem abgelöst wird, seit den 1980er Jahren ein Anwachsen an Publikationen „bei gleichzeitiger Zunahme der Unschärfe des Begriffs“ zu verzeichnen.³⁴ Mitursächlich dafür ist die verhängnisvolle Ablösung von akademischer und „mystischer“ Theologie seit der frühen Neuzeit, die auch am Neuaufkommen des Substantivs „Mystik“ kenntlich ist und die Certeau eingehend nachvollzogen hat³⁵: „Mystik“ erscheint dann immer weniger als Tiefendimension religiöser Praxis und seriöser Theologie überhaupt, sondern als ein Etikett z. B. für befremdliche Existenzen abseits der (im gleichen Zuge normierten) religiösen Normalitäten. Diese Entwicklung beginnt spätestens kurz nach Cusanus.

Versuche, diesen „Bruch zwischen Theologie und Mystik“³⁶ zu überwinden, versammeln sich gegenwärtig u. a. in Erarbeitungen einer „Theologie der Spiritualität“, die z. B. Simon Peng-Keller ausrichtet als „theologische Hermeneutik des geistbestimmten Lebens“³⁷. In der Explikation dessen, was hier „geistbestimmtes Leben“ oder *ars spiritualis* meinen kann, lohnt es sich meines Erachtens, den cusanischen Entwurf einzubeziehen – was bislang, soweit ich sehe, ausgeblieben ist.³⁸ Mit einer Explikation dessen, was im Sinne des Cusanus „mystische Theologie“ intendiert, ließe sich dies weitestgehend zur Deckung bringen. Voraussetzung wäre aber, dabei mögliche problematische Vorverständnisse einer Spezialkategorie von

³³ Zitiert ebd., 356f.

³⁴ Michael Plattig, *Spiritualität und Mystik. Zwischen modischer Zauberformel und theologischem Begriff – Spurensuche*, in: *Theologische Revue* 96 (2000), 265–290, hier 267.

³⁵ Vgl. Michel de Certeau, *Mystische Fabel*. 16. bis 17. Jahrhundert, Berlin 2010.

³⁶ Hans-Josef Klauck, *Der Bruch zwischen Theologie und Mystik*, in: *Franziskanische Studien* 52 (1970), 53–69.

³⁷ Peng-Keller, *Einführung in die Theologie der Spiritualität*, 7.

³⁸ Im Werk von Peng-Keller z. B. findet sich keine Erwähnung, in der Geschichte der Spiritualität von McGinn u. a. (vgl. Bernard McGinn / John Meyendorff / Jean Leclercq [Hg.], *Geschichte der christlichen Spiritualität*, 3 Bände, Würzburg 1993–1997) wird Cusanus lediglich sporadisch – v. a. im Kontext der Debatten mit den Tegernseer Mönchen um das Verständnis der mystischen Theologie – erwähnt, nicht jedoch im Kapitel zur *Devotio moderna*. Im Sammelband „The Study of Spirituality“ (Edward Yarnold, Nicholas of Cusa [Cusanus], in: Cheslyn Jones / Geoffrey Wainwright / Edward Yarnold [Hg.], *The Study of Spirituality*, New York 1986, 325–327) finden sich drei Seiten zu Cusanus in der Rubrik „teutonic mysticism“; hier wird v. a. *De visione Dei* vorgestellt als eine „devotional and popular presentation of the ideas of D[e] docta I[gnorantia]“ (327). Auch ungeachtet des dort gebotenen schmalen Raums ist diese Behandlung inhaltlich sehr ergänzungsbedürftig.

„Mystik“ beiseite zu lassen. Insoweit ist z. B. die Kritik Kurt Flaschs durchaus triftig.³⁹ Von „religiöser Praxis“, „Frömmigkeit“ oder auch weitverbreiteten Gebrauchsweisen von „Spiritualität“ ist gleichwohl „Mystik“ insofern abzuheben, als etwa Berndt Hamm zu Recht betont, dass „Mystik“ als Begriff unbrauchbar wird, wenn darunter etwa sämtliche „verinnerlichten Frömmigkeitsformen“ fallen; analytisch hilfreicher ist eine Eingrenzung etwa auf jene Kontexte, wo es um eine „persönliche, unmittelbare und ganzheitliche Erfahrung einer beseligenden Nähe Gottes“ geht, „die ihr Ziel in einer innigen Vereinigung mit Gott findet“.⁴⁰ Als eine erste Annäherung mag dies zunächst zureichen, für Klassiker wie Cusanus wären freilich Präzisierungen dessen nötig, was z. B. „Erfahrung“ und „Nähe“ meint, wenn Gott der menschlichen *mens* je in *vermittelter Unmittelbarkeit*⁴¹ präsent und zugleich an sich selbst entzogen ist.

3. Spiritualität als Prinzip der freien Lebendigkeit der *mens*

Grundlegend für das, was bei Cusanus als eine „theologische Hermeneutik des geistbestimmten Lebens“ ausgemacht werden kann, ist sein Konzept des menschlichen Geistes, der *mens*, als eines Prinzips freier Lebendigkeit, als einer *viva imago dei*. Unter den zahlreichen Anschauungen illustriert unter anderem das Globusspiel diesen Charakter sehr prägnant: Das Spiel verbildlicht die Lebensbewegung des Menschen, die einem je individuellen, stets imperfekten Wurf folgt und doch sich auf einem Spielfeld realisiert, dessen eines Zentrum alle menschlichen Entwürfe mindestens implizit anzielen: die Mitte aller Kreise, die „Quelle des Lebens“, die Christus ist. So ist die Lebensbewegung charakterisiert „durch Selbigkeit und Andersheit“.⁴²

³⁹ Vgl. z. B. Kurt Flasch, Nikolaus von Kues: Geschichte einer Entwicklung. Vorlesungen zur Einführung in seine Philosophie, Frankfurt am Main 1998, 50ff.; siehe allerdings jüngere heuristische Begriffsbestimmungen bei Kurt Ruh, Geschichte der abendländischen Mystik, Bd. 1: Die Grundlegung durch die Kirchenväter und die Mönchstheologie des 12. Jahrhunderts, München 1990, 13ff.; Bernard McGinn, The foundations of mysticism, New York 1999, xviii–xx und 265–343.

⁴⁰ Berndt Hamm, Wie mystisch war der Glaube Luthers?, in: ders. / Volker Leppin (Hg.), Gottes Nähe unmittelbar erfahren. Mystik im Mittelalter und bei Martin Luther, Tübingen 2007, 237–288, hier 242f.

⁴¹ Vgl. z. B. das Insistieren in *Sermo XXVII* n. 2, wonach kein Geschöpf Gott vermittelt.

⁴² Werner Beierwaltes, Visio Dei: die mystische Theologie des Nicolaus Cusanus im Kontext benediktinischer Spiritualität, in: Jahrbuch der Gesellschaft für niedersächsische Kirchengeschichte 104 (2006), 81–96, hier 81. Die cusanische Auffassung, wonach die *singularitas* des Endlichen ihren Kulminationspunkt in der höchsten einfachsten Singularität des Göttlichen hat (siehe hierzu die Beiträge in: Christian Ströbele [Hg.], Singularität und Universalität im Denken des Cusanus, Regensburg 2015, nebst den dortigen Verweisen), hat auch eine christologisch-„spirituelle“ Pointe: Die menschliche Natur ist eben in Christus „inniger“ in „überaus kostbarer Identität“ und Fülle; vgl. *Sermo XXXV* n. 5.

In dieser Auffassung der *mens*⁴³ hat der Begriff der Freiheit eine zentrale Funktion. Er prägt das abbildliche Entsprechungsverhältnis des menschlichen Geistes in der freien Entfaltung seines kreativen Vermögens als einer selbstbewegten⁴⁴ „freien Kraft“⁴⁵. Das Wesen der *mens* bzw. traditionell gesprochen der Vernunftseele ist also nicht nur äußerlich frei von Hindernissen oder fremden Bestimmungsgrößen⁴⁶, sondern ist, was sie ist, *als* freier Vollzug. Für Cusanus bedeutet „gemäß dem Intellekt tätig zu sein“ deshalb per se „in Freiheit zu sein“⁴⁷. Freiheit ist also der Zentralbegriff für die *mens* und deren „freie Kraft der Verähnlichung“⁴⁸, die sich gleichzeitig auf Gott wie auf das eigene Selbst richtet: Sie realisiert sich als eine Selbstbestimmung, die in ihrem Vermögen der Verähnlichung stets auf Vollendung ausgerichtet bleibt, gleichsam wie ein „lebendiger Spiegel“ der sich „selbst begradigen und reinigen“ könnte.⁴⁹ Demgegenüber ist Gott als Ziel aller menschlichen Annäherungsbewegung ausgenommen von der Differenz zwischen Potentialität und noch ausstehender Vollendung. Den Ermöglichungs- und Vollendungspol versteht Cusanus in klassischer Diktion christologisch: Die „Freiheit der Söhne Gottes“⁵⁰ erlangt, wer dem „Sohn Gottes“ folgt.

Cusanus steht dabei in einer Tradition, die z. B. schon Eckhart von Hochheim in besonders dichter Weise systematisiert und sowohl in philosophischer wie biblischer Terminologie ausformuliert hat. So hatte Eckhart etwa in seinen „Reden“⁵¹ eine, wie es Sturlese genannt hat⁵², „radikal neue Interpretation der monastischen Tugendlehre“ vorgelegt, die den demütigen Gehorsam als Ausgang aus sich selbst,

⁴³ Nachfolgende Ausführungen sind größerenteils eine kürzere Fassung der Passagen aus Christian Ströbele, „Der Du die Freiheit selbst bist ...“ Möglichkeiten und Grenzen des Freiheitsbegriffs als Attribut Gottes, in: Milad Karimi / Amir Dziri (Hg.), *Freiheit im Angesicht Gottes. Interdisziplinäre Positionen zum Freiheitsdiskurs in Religion und Gesellschaft*, Münster 2015, 108–138. Sie entsprechen zugleich in teils verknappter, teils erweiterter Form den Ausführungen in Ströbele, *Performanz*, 372ff.

⁴⁴ Vgl. *De ludo globi* n. 36.

⁴⁵ *De ludo globi* n. 31.

⁴⁶ Vgl. z. B. *Sermo CLII* n. 2: „von keiner Leidenschaft betroffen, einfach, gesund, licht“.

⁴⁷ Vgl. etwa *Sermo CLXIX* n. 2: „Tätig sein gemäß dem Intellekt heißt, in Freiheit sein“; *Sermo CLXXXV* n. 9: Der Geist ist im eigentlichen Sinne „Freiheit der Seele“ zu nennen.

⁴⁸ Vgl. z. B. *Sermo CLXVIII* n. 7–9.

⁴⁹ Vgl. *De filiatione dei* c. 3 n. 65.

⁵⁰ Vgl. *Sermo CLXIX* n. 16.

⁵¹ Die etablierten Bezeichnungen wie „Reden der Unterscheidung“ (da in drei Handschriften „rede der unterscheidung“ steht) und „Reden der Unterweisung“ (ohne eigentlichen Textanhalt) sind strittig. Wollte man an Ersterem festhalten, könnte man dies im Sinne der *discretio* (von Wesentlichem und Unwesentlichem, Wahrem und Falschem) verstehen und auch das in zwei bzw. drei Handschriften „matery der unterscheidung“ genannte Register so verstehen, dass dabei die Textgliederung „unterschieden“ wird. Zumindest in Richtung der zweiten Bezeichnung würde man gelangen, wenn man „unterscheidung“ in dem Wortsinn von „ausführlich auseinandersetzen, erzählen, erklären“ auffasste, wie dies M. Lexer, *Mittelhochdeutsches Handwörterbuch*, Stuttgart 1970, s. v. zum Beispiel an einem Passional des 13. Jahrhunderts und an der „Kaiserchronik“ aus dem Chorherrenstift Vorau belegt.

⁵² Vgl. Loris Sturlese, *Homo divinus. Philosophische Projekte in Deutschland zwischen Meister Eckhart und Heinrich Seuse*, Stuttgart 2007, 18ff., der auf S. 19 auch auf Wurzeln bei Kassian und Evagrius Ponticus hinweist.

als Abgeschiedenheit vom Ichbezug und als Selbst-Vernichtung ins Zentrum stellte. Cusanus formuliert nicht ganz so radikal, aber man wird ihn in dieser Linie verstehen dürfen, wenn er z. B. wirkliche Freiheit ausgehen sieht von der demütigen Aufgabe des Eigenwillens als bloßem Selbstbezug.⁵³ Demgegenüber ist Gott geradezu als Inbegriff von Freiheit Zielbestimmung der menschlichen Annäherungsbewegung⁵⁴, so dass Cusanus Gott anredet in der Adressierung „Der Du die Freiheit selbst bist [...]“⁵⁵. Wenn Gott in diesem Sinn Inbegriff von Freiheit ist, dann natürlich nicht in einem univoken Sinn, sondern im Sinne eines letzten Interpretaments des Selbstverständnisses menschlicher Freiheit und ihres Woraufhins.

Entsprechend hebt Cusanus immer wieder hervor, dass zwischen dem endlichen „Geist“ und dem für diesen urbildlichen „ewigen Geist“ eine inkommensurable Zäsur besteht⁵⁶, wie überhaupt zwischen Unendlichem und Endlichem kein proportionales Verhältnis bestehen kann (so die bekannte cusanische „Regel der *docta ignorantia*“⁵⁷). Aber Ausdruck des Geistes (*mens*) ist gerade der Handlungsvollzug des Maßanlegens (*mensura*). Das überspringt diese Zäsur nicht, aber vermittelt sie in eine lebendige Dynamik der Selbstbestimmung und Selbstentfaltung in freier Kreativität, welche die Freiheit des göttlichen Schöpfers vielfältigst nachahmt. Die Bestimmung des Menschen als „*viva imago dei*“ begreift dabei die menschliche *mens* und den Weg ihrer Sehnsucht, ihre „Spiritualität“, also im freien Selbstentwurf je individueller und gradueller Annäherungsmöglichkeiten an ihren göttlichen Grund.

Dieses dynamische Verständnis hat den Vorteil, Schematisierungen des Geistes wie des Göttlichen nach dem Modus eines gegenständlich Seienden zu vermeiden. So problematisiert Cusanus beispielweise, Gott mit Begriffen der Kausalität zu beschreiben: „Ursprung“ (*principium*) ist Gott nicht in einem solchen Sinne, wie dies in der Natur begegnet, sondern als Ursprung auch der Natur selbst ist Gott „übernatürlich und frei“.⁵⁸ In dieser Linie liegt auch, dass Cusanus zunehmend die Terminologie von Kausalität und Partizipation zurücknimmt und vom freien Vollzug der *mens* aus seine Zentralgedanken formuliert.⁵⁹

⁵³ Vgl. z. B. *Sermo CLXXXII* B n. 3.

⁵⁴ Vgl. zur „Freiheit“ Gottes z. B. *De beryllo* c. 24 n. 37, zur Voraussetzung der Freiheit des Geistes in der Trinität z. B. *De visione Dei* c. 18 n. 81.

⁵⁵ *De visione Dei* c. 8 n. 28: „[...] qui es ipsa libertas [...]“.

⁵⁶ Vgl. Ströbele, Performanz, 123ff.

⁵⁷ Vgl. *De docta ignorantia* I c. 1 n. 3; *De docta ignorantia* II c. 2 n. 102; *De visione Dei* n. 23, vgl. n. 22; *Theol. compl.* n. 13, 14–16; zu den Vorläufern vgl. Christian Ströbele, Die Einfachheit Gottes und der Seele. Apophatische Theologie und Psychologie bei Margarete Porete, Eckhart von Hochheim und Nikolaus von Kues, in: Elena Filippi / Harald Schwaetzer (Hg.), Spiegel der Seele. Reflexionen in Mystik und Malerei, Münster 2012, 103–128, hier 120f.

⁵⁸ Vgl. *De beryllo* c. 24 n. 37.

⁵⁹ Vgl. zu Letzterem Harald Schwaetzer, Einheit und Vielheit als Problem des Partizipationsgedankens bei Nikolaus von Kues, in: Johannes Brachtendorf / Stephan Herzberg (Hg.), Einheit und Vielheit als metaphysisches Problem, Tübingen 2011, 137–156.