

# Meister Eckhart und Nikolaus Cusanus – Mystische Aufbrüche an der Schwelle zur neuzeitlichen Moderne

*Saskia Wendel*

## Einführung

In einer ‚kleinen Philosophiegeschichte‘ über Meister Eckhart (um 1260–1328) und Nikolaus Cusanus (1401–1464) zu schreiben mag auf den ersten Blick widersinnig erscheinen, denn beide waren primär Theologen, nicht Philosophen. Doch gerade am Beispiel dieser beiden Denker wird deutlich, dass die Grenze zwischen Philosophie und Theologie nicht so eindeutig zu ziehen ist wie oftmals behauptet, jedenfalls dann, wenn man die Philosophie theologisch nicht nur für die Reflexion der sogenannten Vorfragen des Glaubens (*praeambula fidei*) zuständig erklärt und ansonsten auf sie als bloße Hilfswissenschaft für die argumentative Durchdringung von als geoffenbart verstandenen Glaubensüberzeugungen zurückgreift. Sowohl die Theologie Eckharts als auch diejenige des Cusanus sind Beispiele für ein philosophisches wie theologisches Denken, das sich nicht in den Bahnen der Theologie Thomas von Aquins und dessen Modell einer theologischen Aristoteles-Rezeption bewegt hatte, sondern sich eher an der Tradition einer *ratio fidei*, wie sie Anselm von Canterbury entwickelt hatte, orientiert hat. Thomas von Aquin hatte die Theologie als subalterne Wissenschaft konzipiert: Ihre Gehalte sind ihr dieser Perspektive zufolge durch ‚übernatürliche Offenbarung‘ gegeben. Zugleich sind sie unbeschadet von deren prinzipieller Verankerung in einem Offenbarungswissen der Theologie zur Reflexion und argumentativen Durchdringung aufgegeben, und dabei leistet ihr die Philosophie Unterstützung. Autonom kann die Philosophie und mit ihr die ‚natürliche Vernunft‘ in diesem thomasischen Modell allein auf der Ebene der Glaubensvoraussetzungen wie etwa der Frage nach der Existenz Gottes zu Werke gehen. Anselm von Canterbury hatte dagegen das Programm einer strikt rationalen und natürlichen Theologie formuliert, auch wenn der Glaube der Vernunft im Sinne eines erkenntnisleitenden Standpunktes vorausgeht (*fides quaerens intellectum*). In methodischer Einklammerung der in Christus ergangenen Offenbarung (*remoto Christo*) hat die Theologie den Glauben zu reflektieren und allein aus Vernunftgründen zu rechtfertigen, und dabei

erstreckt sich ihre autonome Tätigkeit nicht allein auf die Voraussetzungen des Glaubens, sondern auf sämtliche Glaubensüberzeugungen, die die Vernunft aus sich selbst heraus denken und begründen kann. In dieser Tradition dominierte weniger die aristotelische Philosophie denn eine (neo-)platonische Ausrichtung, und diese kam auch bei Eckhart und Cusanus in besonderem Maße zum Tragen. Bei Meister Eckhart ist das insofern besonders interessant, weil er wie Thomas von Aquin ein Schüler des Albertus Magnus gewesen ist, dem zentralen Wegbereiter der Aristoteles-Renaissance in der christlichen Theologie.

Diese wissenschaftstheoretische Diskussion des Theologieverständnisses und der Verhältnisbestimmung von Vernunft und Offenbarung weist in entsprechende Kontroversen in der neuzeitlichen bzw. modernen Philosophie und Theologie hinein bis hin zur Kritik eines instruktionstheoretischen Offenbarungsverständnisses, welches Offenbarung als übervernünftige Mitteilung satzhafter Wahrheiten versteht (*Extrinsezismus*), und zu Neubestimmungen des Verhältnisses von Vernunft und Offenbarung und dementsprechend auch der Theologie als Wissenschaft. Eckhart und Cusanus können in ihrem Gegenentwurf zu Thomas somit auch als wichtige Referenzautoren für theologische Entwürfe gelten, denen es um das Konzept einer der Autonomie der Vernunft sich verpflichtenden rationalen Theologie zu tun ist, und die sich von extrinsezistischen Verhältnisbestimmungen von Vernunft und Offenbarung ebenso verabschiedet haben wie vom althergebrachten Verständnis der Theologie als einer subalternen ‚Glaubenswissenschaft‘.

Doch noch in anderer Hinsicht sind Meister Eckhart und Nikolaus Cusanus bis heute theologisch bedeutsam: Bei ihnen lassen sich zumindest Wurzeln bestimmter philosophischer und dann auch theologischer Motive finden, die in detaillierter Entfaltung zu zentralen Motiven neuzeitlicher Philosophie und Theologie geworden sind. In dieser Hinsicht stehen sie beide, wiewohl von ihrer Grundausrichtung her zweifelsohne noch in der mittelalterlichen Scholastik beheimatet, an der Schwelle zur Neuzeit. Entgegen dem Klischee des ‚finsternen Mittelalters‘ belegt dies exemplarisch die Existenz einer „Aufklärung im Mittelalter“ (K. Flasch), und es zeigt sich, dass Philosophie- wie Theologiegeschichte weder nur als Ablauf streng abgegrenzter, einander ablösender Epochen noch nach dem Modell einer ewig waltenden *philosophia perennis* gedacht werden können, sondern als dynamischer Prozess konzeptioneller Kontinuitäten wie Diskontinuitäten zu verstehen sind. Zu den Kernmotiven, die sowohl Eckhart wie

Cusanus zu Vorläufern und Wegbereitern neuzeitlichen Denkens machen, gehören erstens die Verknüpfung von Selbst- und Gotteserkenntnis und damit die Bedeutung des erstpörsönlichen religiösen Erlebens auch in seiner Vorgängigkeit gegenüber einem Offenbarungsgeschehen *extra nos*. Der individuellen Religiosität kommt so eine hohe Bedeutung zu, ebenso der Autonomie des religiösen Erlebens gegenüber jeglichen religiösen Autoritäten oder Traditionen. Dazu passt auch das Konzept einer rationalen Theologie, das sich offenbarungstheologischen Begründungsformationen gegenüber eher zurückhaltend verhält. Zweitens kann gerade Eckhart als Vorläufer einer Theologie gelten, die sich in allen ihren Feldern von substanzontologischen Bestimmungen verabschiedet hat, hat er doch den Seelengrund nicht als Sache bestimmt, sondern eher in Analogie zum Begriff des Ereignisses als Geschehen bzw. Vollzug der permanenten Einung von göttlichem Grund und Grund der Seele. Und drittens ist insbesondere bei Cusanus eine Kosmologie zu finden, die Erkenntnisse der kopernikanischen Wende zumindest punktuell bereits vorwegnimmt wie etwa die Unendlichkeit des Alls.

Es gibt jedoch noch einen weiteren Aspekt, der Eckhart wie Cusanus für die Theologie der Gegenwart bedeutsam macht. Ihre rationale Denkform begrenzt die Philosophie wie die Theologie nicht nur auf die Rationalität des Intellekts und des reflexiv bestimmten Willens, sondern sie umfasst alle Vermögen der Vernunft und so auch die Dimension des vorreflexiven Erlebens und des intuitiven Erkennens, Wollens und Handelns. Zudem stellen beide die Grenzen der begrifflichen Erkenntnis gerade im Blick auf die Gotteserkenntnis heraus und schreiben ihrer Theologie ein Moment negativer Theologie ein, das der Rationalität der Denkform nicht widerstreitet, sondern lediglich darauf hinweist, dass Prädikate Gottes, und mögen sie auch rational gerechtfertigt sein, Gott niemals vollkommen bestimmen können und daher niemals univok, allenfalls analog ausgesagt werden können.

### **Meister Eckhart: Einung mit Gott im Grund der Seele – mystische Theologie in scholastischer Denkform**

Das Zentrum von Eckharts Theologie ist die Lehre von der Geburt Gottes im Grund der Seele, von dort ausgehend entfaltet Eckhart seine weiteren theologischen Gedanken, so etwa die Lehre von der Abgeschiedenheit, der Gelassenheit und der geistigen Armut, aber



Abb. 9: Meister-Eckhart-Skulptur in Bad Wörishofen

auch Überlegungen zum Gottesverständnis, zur Christologie und zur Schöpfungslehre. Der Seelengrund ist bei Eckhart eine Kraft, ein Etwas in der Seele, aus dem alle Kräfte der Seele, d. h. alle ihre Vermögen, allererst entspringen. Hier vollzieht sich die unmittelbare, intuitive, intellektuelle Schau Gottes, modern formuliert: unmittelbares Gottesbewusstsein in der Einheit mit ebenso unmittelbarem Selbstbewusstsein. Gottes Selbstmitteilung ist zunächst kein äußeres Geschehen, sondern vollzieht sich immerwährend im Inneren des Menschen, im Vollzug der mystischen Einung mit Gott und der ewigen, permanenten Gottesgeburt im Grund der Seele. Dies kann zugleich als eine kontinuierliche Kreation sowie eine immerwährende Inkarnation Gottes in jedem Menschen verstanden werden, unbeschadet der besonderen Menschwerdung Gottes in Jesus von Nazareth.

Eckhart bezeichnet den Seelengrund mit vielen Metaphern wie z. B. Burg, Fünklein, Hut des Geistes, Kraft im Geiste, Licht des Geistes. Als Kraft *in* der Seele, nicht Kraft der Seele, ist der Seelengrund für Eckhart zeit- und ort- bzw. raumlos, berührt weder Zeit noch Fleisch und ist darin kein Seiendes im Sinne eines Dings oder einer Sache, ‚weder dies noch das‘. Für Eckhart ist der Seelengrund also der ‚ortlose Ort‘ der Einwohnung Gottes, den Gott ‚ihm selbst gleich gebildet und geschaffen‘ hat. Doch der Seelengrund ist für

Eckhart im Gegensatz zur Geschaffenheit der Seele als ebenso ungeschaffen und unerschaffbar wie Gott anzusehen, dem er gleicht. Seelengrund und Gott sind wesensgleich, sie sind identisch ihrem Sein und ihrer Substanz nach. Wie Gott ist der Seelengrund Eines, kein Seiendes, und zudem als ‚Nichts‘ des Seienden unnennbar und namenlos, denn er entzieht sich dem diskursiven Sprechen und Erkennen, das immer auf Seiendes bezogen ist. Ebenso ist er wie Gott völlig leer, frei von allen Bildern, Dingen, Formen. Schließlich ist er das ‚einig Eine‘ ebenso wie die einfaltige Gottheit als Grund der Dreifaltigkeit der göttlichen Personen. In diesen Grund kann die Seele, also das Selbst, mittels seiner Vermögen niemals ‚hineinlugen‘, weil er über alle Weise und Kräfte erhaben ist. Das ist das zentrale Moment einer negativen Theologie bei Meister Eckhart: Göttlicher Grund wie Seelengrund entziehen sich dem Zugriff begrifflichen Denkens, sie werden zwar unmittelbar erkannt, nicht aber durchgehend begrifflich bestimmt.

Dennoch folgt aus dieser Identität von Gottes Grund und Seelengrund keine vollkommene Identität von göttlichem Grund und dem Grund der Seele, sondern eine Identität in Differenz: Nur das ‚Bürglein in der Seele‘, nicht die Seele selbst und ihre Kräfte, ist Gott gleich. Der Mensch ist wie seine Seele geschaffen, also Geschöpf, in dieser Hinsicht individuell Seiendes, ‚*hoc aut hoc*‘ (dies und das), und demgemäß endlich Seiendes. In der Identität von Seelengrund und Gott ist also auch eine Differenz markiert, die in der Bezeichnung des Grundes als Bild Gottes zum Ausdruck kommt. Dieses Bild, das die Seele aufgenommen hat, ist Gabe, Geschenk Gottes, der sich der Seele als Bild eingegossen hat. Gott teilt sich im Bild, das der Grund ist, unvermittelt mit, ohne die Vermittlung des Willens oder des Denkens, aber auch ohne Vermittlung anderer, äußerlicher Bilder. In jenem Bildsein des Seelengrundes mit dem göttlichen Grund ist eine Identität beider ausgedrückt, eine Gleichheit, die mehr ist als ein Ähnlichkeitsverhältnis. Der ganze Mensch ist Bild Gottes, allerdings nur insofern er das Fünklein in sich trägt, das im eigentlichen Sinne Bild Gottes ist. Doch das Bild, wiewohl ein Sein und dasselbe Sein mit Gott, steht in einem radikalen Abhängigkeitsverhältnis zum absoluten, d. h. göttlichen Sein, da es sein Sein diesem völlig verdankt. Das Bild hat kein eigenes Sein und ist demnach dem Sein nach mit dem Urbild identisch. Zugleich gibt es jedoch eine Differenz zwischen absolutem Sein und endlichem, geliehenem, verdanktem Seienden, zwischen Schöpfer und Geschöpf, die sich jedoch nicht in einer Seinsdifferenz, sondern in einer Differenz von Ursprung und

Entsprungenem, von Gebären und Geborenwerden bestimmt. Gleichzeitig verliert das Urbild im Bild nichts, es bleibt voll und ganz in ihm enthalten. Im Bildsein fallen also Identität und Differenz zu einer differenzierten Einheit bzw. Differenz in der Einheit zusammen.

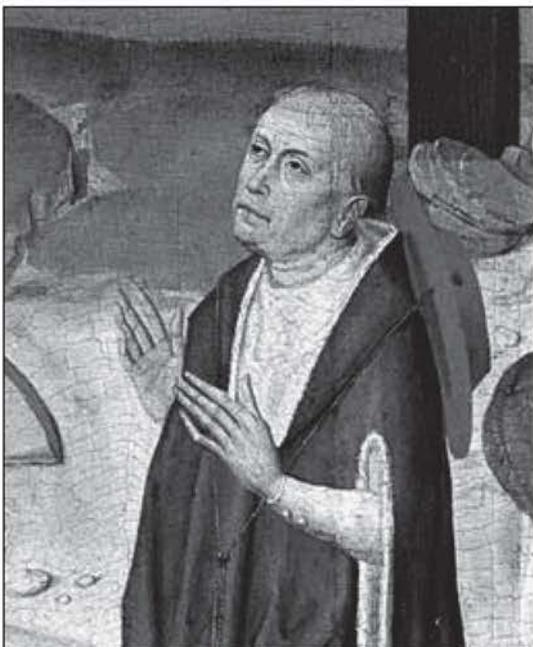
Der Mensch ist also immer schon Bild Gottes, weil er den Seelen Grund als das Bild des Sohnes in sich trägt und dementsprechend dieses Bild selbst ist. Dieses Bildsein jedoch ist kein statisches, unveränderliches Sein, sondern wie das Sein des Seelengrundes Ereignis, Vollzug. Damit kommt ihm eine prozessuale Dynamik zu, das Sein des Bildes ist gleichzeitig ein Werden und damit offen für Geschichtlichkeit. Zudem ist der Mensch als In-der-Welt-Sein kontingent und somit kein vollkommenes Bild. Es ist ihm jedoch aufgetragen, zum reinen und vollkommenen Bild Gottes zu werden, und dies geschieht in der *unio*. Das bedeutet: Der Mensch soll und muss das realisieren und nachvollziehen, was er eigentlich schon ist, gemäß dem Grundsatz ‚Werde, was du bist!‘ Das Bild kann deshalb realisiert werden, weil es selbst schon Vollzug ist; im Vollziehen des Bildwerdens ist das Bild schon, nämlich Ereignis, Sein im Werden. Zudem muss der Mensch zum Bild werden, damit sich Gott ins Bild setzen, zur Erscheinung kommen kann. Damit der Mensch aber zum Bild Gottes werden kann, muss er sich aller anderen Bilder entledigen, auch der eigenen Bilder, nicht nur der fremden. Denn diese Bilder verstellen das unmittelbare Bild Gottes im Grund. Diese Entbildung also führt zum Bildwerden, zur Einbildung und Überbildung des Menschen in die Gottförmigkeit und Einheit mit Gott. Aus der Bildlosigkeit, dem Zerbrechen der Bilder, aus dem Sprung aus den Repräsentationen und Abbildern, entspringt das unmittelbare Bild, das kein Abbild ist, das Bild Gottes. Das entspricht der Abgeschiedenheit und Gelassenheit der Seele und dem, was Eckhart als geistige Armut bezeichnet. Sie führen zu einer neuen Art und Weise des ‚Zu-eigen-Seins‘ sowohl der Dinge, meiner selbst und letztlich auch Gottes, und zu einem neuen Reichtum der Seele.

Die Lehre von der Abgeschiedenheit und Gelassenheit der Seele hat für Eckhart eine zutiefst ethisch-praktische Bedeutung: Abgeschiedenheit und Gelassenheit bezeichnen nicht nur ‚Zustände‘ der mit Gott geeinten Seele, sondern auch Haltungen, ja Tugenden. Sie ermöglichen den Weg der Seele in ihren eigenen Grund und damit die Einung mit Gott, sie beziehen sich jedoch auch auf die Haltung zu sich selbst, zu anderen Menschen und zu den Dingen. Insofern ist die Armut nicht allein eine geistige, sondern schließt auch materielle Armut mit ein in der Hinsicht, dass der wahrhaft Abgeschiedene und

Gelassene auch dem Streben nach Besitz, Macht und Reichtum entsagt und sich dieser Wünsche entledigt. Der wahre Mystiker ist somit nicht derjenige, der sich ausschließlich in sein eigenes Inneres zurückzieht oder allein nach Seelenruhe und Seelenfrieden im Einklang mit Gott strebt. Nicht Weltflucht ist intendiert, sondern im Gegenteil ein neuer Zugang zur Welt, zu den Dingen, zum eigenen Selbst und zu Gott als dem alles tragenden Grund. Das erfordert auch tatkräftiges Handeln mitten in der Welt unter der Maßgabe des in der Einung Erkannten, also eine Einheit von *vita activa* und *vita contemplativa*.

### **Nikolaus Cusanus: Rationale Rechtfertigung des christlichen Glaubens in ‚belehrter Unwissenheit‘**

Auch Cusanus konzipiert eine Form unmittelbaren Gottesbewusstseins, welches aber keine vollkommenen Bestimmungen bzw. materialen Gehalte Gottes quasi mitliefert. Denn Gott ist kein einzelnes Seiendes und damit weder Gegenstand sinnlicher Wahrnehmung noch des Denkens; er übersteigt und umschließt den Gegensatz von Sein und Nichts bzw. von Selbstheit und Andersheit, von Identität und Differenz. Deshalb kann er auch nicht mit einem einzelnen Namen bzw. Prädikat positiv und durchgängig bestimmt werden – das ist das Moment negativer Theologie in Cusanus' Denken. Hier schließt sich auch bei ihm eine mystische Theologie an: Nicht im zerlegenden, dianoetischen Denken, sondern in der intuitiven, unmittelbaren Schau,



in einem dem Sehen Gottes entsprechenden Sehen, wird Gott als die Einheit aller Gegensätze und damit auch aller begrifflichen Bestimmungen erkannt. Dies aber kann nur momenthaft geschehen, da kein Mensch über die Fähigkeit dauerhafter vollkommener Erkenntnis verfügt.

Diesem Theologieverständnis liegt ein besonderes Verständnis Gottes zu Grunde: Gott wird von Cusanus nicht in Analogie zu indi-

Abb. 10: Nikolaus Cusanus

viduell Seiendem als Individuum oder von Anderem unterschiedene Entität verstanden, auch nicht als ein vom Nichtsein unterschiedenes ‚etwas‘ – in ähnlicher Weise hatte auch schon Eckhart Gott bestimmt: weder Dies noch Das, Seinsfülle im Vergleich zum Nichts, Nichts im Vergleich zum einzelnen Seienden. Gott ist für Cusanus die umfassende Einheit, die Koinzidenz aller Gegensätze (*coincidentia oppositorum*) – auch noch derjenigen von Sein und Nichts, Einheit und Unterschiedenheit, Einzelheit und Allgemeinheit. Gerade darin erweist er sich als der absolute Grund und Ursprung eines jeglichen Seienden und damit der Vielheit des Einzelnen und Besonderen. Als solcher existiert Gott Cusanus zufolge notwendig, da ohne ihn nichts existierte. In ihm fallen auch Einfaltung (*complicatio*) und Ausfaltung (*explicatio*) alles dessen, was ist, in eins. Gott faltet alles Seiende in Vielheit aus sich heraus, zugleich faltet sich alles, was ist, wiederum in ihn hinein – hier spiegelt sich das *exitus-reditus*-Motiv des Neoplatonismus, Ausgang des Vielen aus dem Einen und Rückkehr des Vielen in das Eine. Als Koinzidenz aller Gegensätze bzw. Widersprüche ist Gott jedoch nicht als absolute Identität bestimmt, sondern als Identität in Differenz, da er alle Differenzen in sich trägt und umfasst.

Beides, Koinzidenz der Gegensätze als auch das Vexierbild von Einfaltung und Ausfaltung, sind Gedanken, auf denen Cusanus sein gesamtes theologisches Konzept aufbaut. Gott ist das absolut Größte, das grenzenlos Unendliche, das schrankenlos Unbedingte eben als Einheit aller Gegensätze, auch noch von Größtem und Kleinstem, Unendlichem und Endlichem, Unbedingtem und Bedingtem. Er setzt ein Anderes aus sich als sein Bild: das Universum. Dieses ist eins mit Gott insofern, als es aus *ihm* ist, aus ihm sich entfaltet – das ist ein analoger, kosmologisch geweiteter Gedanke zu Eckharts auf den Seelengrund applizierten Begriff des Bildes im Sinne eines Selbstausdrucks, einer Manifestation Gottes, den die Welt bzw. das Universum darstellt. Zugleich ist das Universum aber auch von Gott unterschieden, insofern, als es *aus* ihm ist: Es ist nicht uneingeschränkt, sondern lediglich eingeschränkt Größtes und Unendliches, es verdankt sich dem absoluten und uneingeschränkt Größten und Unendlichen, also Gott, der sich in das Universum ausfaltet, und in den es sich wiederum einfaltet. Schöpfung ist so verstanden nicht nur ein einmaliger Akt ‚im Anfang‘ aus Nichts oder Ordnung einer schon vorhandenen Materie, sondern Ausfaltung Gottes aus sich, also aus der Koinzidenz von Sein und Nichts, aber auch von Form und Stoff, Akt und Potenz, Geist und Materie, und in dieser Ausfaltung ist der Anfang mitgesetzt. Gott als die Koinzidenz der Gegensätze steht also nicht im Gegensatz

zur Materie etwa als bloßer Geist oder reiner Akt, sondern er umfasst auch die Materie, die ihm zugehört, und schließt in seine Aktualität alle Potentialitäten mit ein. Schöpfung ist somit nicht nur einmaliger Akt, sondern immer auch ein permanentes, prozessuales Geschehen von Ausfaltung und Einfaltung, von Ausgang und Rückkehr. Neben die Vorstellung einer *creatio originans* im Moment der Ausfaltung Gottes tritt gleichursprünglich diejenige der *creatio continua* des Universums in jenem Vollzug der Ausfaltung.

In der weiteren Folge leitet Cusanus aus diesen Gedanken die zentralen Gehalte des christlichen Glaubens ab, wie etwa Trinität, Inkarnation, Auferstehung, Eschatologie, bis hin zur Legitimation der Existenz der Kirche, entwickelt also eine rationale Theologie, die die Glaubensüberzeugungen aus Vernunftgründen und nicht etwa im Rückgriff auf Schrift oder Tradition zu rechtfertigen sucht. Das erinnert an die *ratio fidei* Anselms von Canterbury. Die Trinität etwa rechtfertigt Cusanus durch die These, dass in Gott als Koinzidenz der Gegensätze insbesondere auch drei Momente in eins fallen, die ihn als diese Koinzidenz wesentlich bestimmen: Einheit (Vater), Gleichheit (Sohn) und Verbindung (Geist). Die Trinität ist also kein Glaubensmysterium oder eine nachträgliche ‚übernatürliche‘ Hinzufügung zu einem ‚natürlichen‘ Gottesverständnis, sondern sie ergibt sich notwendig und intrinsisch daraus, dass Gott als das Absolute die Einheit der Gegensätze ist. Das Gleiche gilt für die Inkarnation: Der Gedanke der Menschwerdung Gottes ist für Cusanus kein durch übernatürliche Offenbarung Hinzutretendes, sondern ein Gedanke, den der Intellekt aus sich selbst heraus zu denken vermag, und der auch strikt rational zu rechtfertigen ist. Denn wenn Gott die Koinzidenz der Gegensätze ist, dann schließt er ja in sich auch den Zusammenfall des Gegensatzes von Größtem und Kleinem, Unbedingtem und Bedingtem, Schöpfer und Geschöpf ein. Der menschengewordene Gott aber ist nichts anderes als dieser Zusammenfall, in ihm drückt sich Gott als dieser Zusammenfall auf vollkommene Weise unter endlichen Bedingungen aus, er ist eingeschränkt und absolut Größtes, Kreatur und Gott zugleich. Die Koinzidenz begründet die Einheit wie Unterschied von Gott und Kreatur in einem Menschen; Mikrokosmos und Makrokosmos fallen in eins im Gottmenschen, der solcherart als Einzelner das ganze All in sich trägt und zum Ausdruck bringt. So rechtfertigt Cusanus auch den Gedanken, dass Christus sowohl eine individuelle als auch eine universale, kosmische Gestalt, einzelne Person wie Korporativpersönlichkeit, ist. Dass es aber Jesus von Nazareth ist, in dem sich dies ereignet hat, das kann Cusanus nicht

mehr *sola ratione* rechtfertigen, an diesem Punkt muss er dann doch auf das überlieferte Bekenntnis zurückgreifen, dass Jesus von Nazareth der Christus, mithin der menschengewordene Gott ist. Dabei rekurriert er auf Zusatzannahmen, die alles andere als selbstevident sind: die Sündlosigkeit Jesu, die Vollkommenheit des Körpers Jesu, die Wundertaten Jesu, also letztlich auf den tradierten Glaubwürdigkeitsbeweis des ‚Geistes und der Kraft‘. An diesem Punkt bleibt also auch dem rationalen Theologen Cusanus nichts anderes, als in ‚belehrter Unwissenheit‘ die Tradition des Christusbekenntnisses glaubend anzuerkennen und damit in den Glauben zu springen, dass sich in Jesus von Nazareth tatsächlich Selbstoffenbarung und Inkarnation Gottes vollzogen hat. Rational rechtfertigbar ist der Gedanke der Menschwerdung Gottes, nicht aber die Überzeugung, dass sie sich tatsächlich ereignet hat, noch dazu in dem konkreten Menschen Jesus aus Nazareth. Doch auch dies entspricht genau besehen der Konfiguration der Theologie Anselms. Es ist der Glaube, der nach Einsicht sucht, nicht aber der Intellekt, der sich auf Basis eines argumentativen Verfahrens aller erst zum Glauben entschließt, und das unterscheidet die rationale Theologie des Cusanus von einem strikten Rationalismus.

---

#### Literaturhinweise

- KURT FLASCH, Nicolaus Cusanus, München <sup>3</sup>2007. (*Grundlegende, detaillierte Darstellung des gesamten Werkes des Cusanus mit Erläuterungen der philosophie- und theologiegeschichtlichen Hintergründe sowie einer wirkungsgeschichtlichen Einordnung.*)
- DERS., Meister Eckhart. Philosoph des Christentums, München <sup>3</sup>2011. (*Umfassende Erläuterungen zur Theologie Meister Eckharts, die durchgängig als Philosophie und spekulative Metaphysik verstanden wird, dabei auch Kennzeichnung der Unterschiede zur Aristoteles-Rezeption in anderen Richtungen der Dominikanerschule nebst philosophie- und theologiegeschichtlicher Einordnung in die zeitgenössischen scholastischen Debatten.*)
- JOHANN KREUZER, Gestalten der Philosophie des Mittelalters. Augustinus, Eriugena, Eckhart, Tauler, Nikolaus von Kues, München 2000. (*Philosophiehistorische Einführung in repräsentative Konzeptionen mittelalterlicher Philosophie und Theologie vorrangig (neo-)platonischen Typs, dabei auch Erläuterungen zu Meister Eckhart und Nikolaus Cusanus auch mit Hinweisen zu deren neoplatonischer Ausrichtung.*)
- REINER MANSTETTEN, *Esse est deus*. Meister Eckharts christologische Versöhnung von Philosophie und Religion und ihre Ursprünge in der Tradition

des Abendlandes, Freiburg-München 1993. (*Ausführliche Darstellung und Auseinandersetzung vor allem mit Meister Eckharts Seelengrundlehre und deren theologischen Implikationen etwa hinsichtlich der Schöpfungslehre, des Gottesverständnisses und insbesondere der Christologie. Ein besonderer Akzent liegt auch auf Eckharts Programmatik rationaler Theologie und der Verknüpfung von Mystik und Scholastik.*)

DIETMAR MIETH, Meister Eckhart, München 2014. (*Einführung in Leben und Werk Meister Eckharts und Überblick über die zentralen Kernmotive seines Denkens, auch mit Akzent auf die Bedeutung für die Ethik.*)