

Nicolaus Cusanus und Aspekte monastischer Theologie¹

Zum Thema

Die Kontakte des Nicolaus Cusanus zum Mönchtum sind bekannt, besonders die im zeitlichen Zusammenhang mit seiner Legationsreise 1451/52 durch Deutschland und die Niederlande im Auftrag, Klöster zu visitieren und Kirche und Orden zu reformieren.

Zeigte E. Meuthen systematisch-biographisch die Kontakte des Nicolaus Cusanus mit einzelnen Orden auf, so untersuchte bereits zuvor A. Haas das Verhältnis des Cusanus und seiner Schriften zur Mystik.²

Dieser Affinität des Cusanus zum Mönchtum und der sog. mystischen Theologie geht die folgende Untersuchung unter der Perspektive der monastischen Theologie nach, der Frage also, ob und inwiefern Cusanus bei seinen Kontakten zum Mönchtum in seinen Schriften auch von einer genuin monastischen Theologie beeinflusst ist und wie Cusanus von diesen monastischen Kreisen rezipiert wurde.

Exemplarisch wird das Verhältnis zu den Benediktinern der Abtei Tegernsee, der „Höhepunkt der monastischen Kommunikation des Nikolaus von Kues“³, betrachtet. Mit den Tegernseer Benediktinern steht Cusanus spätestens seit 1450 in Kontakt.⁴ Ende Mai 1452 besucht er auf seiner Legationsreise⁵ das Kloster Tegernsee; diesem Besuch folgt ein reger Briefwechsel, in dem die Tegernseer, vertreten durch Abt Kaspar Aindorffer und Prior Bernhard von Waging, von Cusanus wiederholt Stellungnahmen zu Fragen der Klosterreform, der mystischen Theologie und der cusanischen

¹ Diesem Beitrag liegt der am 25. Mai 2002 in Trier gehaltene Vortrag ‚Cusanus und Aspekte monastischer Theologie‘ zugrunde, der für die schriftliche Fassung geringfügig überarbeitet und mit Literaturhinweisen ergänzt wurde.

² Vgl. Meuthen, Cusanus und die Orden 5-53. Meuthen will „lebensgeschichtlich“ in die „geistliche Welt des späten Mittelalters“ (ebd. 8) einführen und biographisch die von Haas, Deum mystice videre 9-79, geleistete Einordnung des Cusanus in die Geistesgeschichte ergänzen.

³ Meuthen, Cusanus und die Orden 26.

⁴ 1450 tritt der Tegernseer Mönch Johannes Keck brieflich mit Cusanus in Kontakt und legt diesem auch seine Studie zum Klosterleben vor, vgl. Acta Cusana I/2, 631-633 (Nr. 905); vgl. Baum, Johannes Kecks Traktat 444-448; Redlich, Tegernsee und die deutsche Geistesgeschichte 197 f.

⁵ Zum Verlauf der Legationsreise bis März 1452 vgl. Acta Cusana I/3; vgl. auch Meuthen, Das Itinerar 473-502.

Lehre von der *docta ignorantia* erbitten. Diese Briefe und die beiden den Tegenseer Mönchen gewidmeten Schriften *De visione Dei* (1453) und *De Beryllo* (1458) zeigen, wie Cusanus auf die Fragen, die die Mönche ihm brieflich stellen, eingeht und inwiefern er dabei die monastische Theologie des 15. Jahrhunderts rezipiert.

I. Die monastische Theologie

Entstehung der monastischen Theologie im 12. Jahrhundert

Der Begriff ‚monastische Theologie‘ ist eine Prägung des Ordenshistorikers und Mediävisten J. Leclercq.⁶ Leclercq bezeichnete mit diesem Terminus einen zweiten Theologietypus in Abgrenzung zur scholastischen Universitätstheologie, der sich im 12. Jahrhundert parallel zur Gründung der Universitäten herausbildete und dessen herausragender Vertreter Bernhard von Clairvaux war.

„Sitz im Leben“ dieser monastischen Theologie ist das Kloster, wobei die monastische Theologie nicht eine Theorie des Klosterlebens ist, sondern eine eigenständige theologische Reflexion über Fragen der *vita contemplativa* und der monastischen Spiritualität.

Die monastische Theologie entwickelte, ausgehend von der Schriftauslegung, eigene literarische Formen gegenüber den scholastischen *Quaestiones*, insbesondere Predigt und Traktat. Inhaltlich akzentuierte sie Fragen des Heilswegs und der Erkenntnis Gottes und rekurrierte verstärkt auf die Erfahrung des religiösen Subjekts. Während die Entstehung dieser monastischen Theologie im 12. Jahrhundert in der Forschung erwiesen ist, ist ihr Fortleben als eigenständiger Typus von Theologie⁷ nach dem 13. Jahrhundert noch wenig erforscht; doch wurde auf eine monastische Theologie im Spätmittelalter, insbesondere im Kontext der Reformbewegungen des 15. Jahrhunderts, hingewiesen.⁸

⁶ Der Begriff findet sich bei Leclercq erstmals 1946, Pierre la Vénérable, ausführlicher 1957 in *L'amour des lettres et le désir de Dieu* (deutsche Übersetzung 1963: Wissenschaft und Gottverlangen). Im deutschen Sprachraum werden Begriff und Konzept der monastischen Theologie v.a. von U. Köpf rezipiert und weitergeführt. Vgl. Köpf, *Monastische und scholastische Theologie* 96-135; ders., *Monastische Theologie* 389 f. Vgl. Hödl, *Monastisch-mystische Theologie* 731 f., der das Verhältnis von monastischer und mystischer Theologie jedoch nicht klärt.

⁷ Zur Definition eines Typus von Theologie vgl. exemplarisch Köpf, *Monastische Theologie* im 15. Jahrhundert 124 f.: „Ein eigener Typus von Theologie liegt nur dann vor, wenn es sich nicht bloß um die Umsetzung theologischer Erkenntnisse aus dem Bereich der Wissenschaft in kleine Münze und pastorale Belehrung handelt, sondern wenn sich im Denken der betreffenden Autoren eine von ihrer Lebenssituation und den Zielen ihrer Arbeit bestimmte theologische Reflexion und Urteilsbildung nachweisen läßt.“

⁸ Vgl. Leclercq, *Monastic and Scholastic Theology* 178-201; Köpf, *Monastische Theologie* im 15. Jahrhundert 117-135.

2. Monastische Theologie im 15. Jahrhundert

Bei diesen Reformbewegungen, z.B. den benediktinischen Reformen von Kastl (ab 1380), Melk (ab 1420) und Bursfelde (ab 1430)⁹, finden sich Anhaltspunkte für ein Wiederaufleben der monastischen Theologie: Denn Träger dieser Erneuerungsbewegungen sind zum einen Mönche und Klöster, insbesondere des älteren benediktinischen Mönchtums (Benediktiner, Zisterzienser) und der Kartäuser, in deren Kontext die monastische Theologie entstand und stets gepflegt wurde.

Die praktische Reformtätigkeit dieser Klöster, etwa in der Melker Reformbewegung¹⁰, ging zum anderen mit einer Fülle ursprünglich für das Klosterleben verfaßter asketisch-theologischer Reformschriften einher, die sich durch eine spezifisch monastische Perspektive auszeichnen, oft in kritischer Abgrenzung zur Scholastik. Es zeigt sich im Kontext der Erneuerungsbemühungen eine Rückbesinnung auf das monastische Erbe, um daraus Potential für die Reform von Mönchtum und Kirche zu gewinnen.¹¹

Die Unterschiede zur monastischen Theologie des 12. Jahrhunderts dürfen freilich nicht übersehen werden: Die grundsätzliche Trennung der Orte von monastischer (Kloster) und scholastischer Theologie (Universität) ist im 15. Jahrhundert überwunden. Ordensangehörige besuchen die Universitäten, lehren dort und erwerben Kenntnisse der scholastischen Theologie. Die monastische Theologie löst sich damit vom unmittelbaren Klosterbezug, so z.B. auch in der Rezeption der monastischen Theologie durch die Mendikantenorden, die keine *stabilitas loci* mehr kennen. Doch zeichnet sich die monastische Theologie weiterhin gegenüber einer auf der *ratio* beruhenden Scholastik durch die Betonung der Erfahrung aus.¹²

Eine weitere Veränderung gegenüber der monastischen Theologie des 12. Jahrhunderts liegt darin, daß die monastische Theologie des 15. Jahrhunderts eine Theologie

⁹ Die größte dieser Reformbewegungen war die Melker Reform, die rund 100 Klöster erfaßte. Tegernsee entwickelte sich zum süddeutschen Reformzentrum der Bewegung und Ausgangspunkt aller Klosterreformen im bayerischen und schwäbischen Raum. Vgl. zur Bedeutung der Abtei Tegernsee: Redlich, Tegernsee und die deutsche Geistesgeschichte.

¹⁰ Neuere Darstellung zur Melker Reformbewegung und weitere Literatur vgl. Niederkorn-Bruck, Die Melker Reform.

¹¹ Vergleichbar stellt Schreiner, Verschriftlichung 37-75, für die Historiographie fest, daß die Geschichtsschreibung im Kloster im Kontext der Reformen durch die Vergegenwärtigung des vergangenen monastischen Ideals zur zeitgenössischen Erneuerung führen soll.

¹² Die monastische Theologie des 15. Jahrhunderts ist nicht mehr auf das ältere Mönchtum zu beschränken, vgl. Köpf, Monastische Theologie im 15. Jahrhundert 131. Zschoch und Weinbrenner betonen die „ausgeprägte monastische Spiritualität“ (Weinbrenner, Klosterreform 5) in den Schriften der von ihnen untersuchten Augustinereremiten des 15. Jahrhunderts. Zschoch, Klosterreform 96 f., spricht „versuchsweise“ von „einer ‚spätmonastischen Theologie‘“.

der Mystik akzentuiert.¹³ Diese sog. mystische Theologie ist kein eigener Typus von Theologie, sondern ein inhaltlich umschriebenes Teilgebiet der Theologie.¹⁴

In Rezeption der neuplatonischen Schriften des Pseudo-Dionysius Areopagita wird die sog. mystische Theologie im 15. Jahrhundert zum Schlagwort für Versuche, die Erfahrung des Glaubenden wieder in die Theologie einzubeziehen. Zahlreiche Schriften des Typus' *De mystica theologia*¹⁵ entstehen im 15. Jahrhundert, gerade im Kontext monastischer Reformen.¹⁶

Mystische Theologie wird damit zur spezifischen Form der monastischen Theologie im 15. Jahrhundert, besteht doch das Ziel des Mönchslebens darin, Gott unmittelbar zu erfahren, ihm nahezukommen durch ein Leben der Kontemplation.

Aus der zeitgenössischen Diskussion um die mystische Theologie, zurückgeführt auf die richtige Interpretation der pseudo-dionysischen Schriften, entsteht die Anfrage der Tegernseer an Cusanus, wie die mystische Theologie zu verstehen sei.¹⁷ Cusanus beantwortet diese Frage mit seiner Schrift *De visione Dei*.

II. Aspekte monastischer Theologie in den Schriften des Nicolaus Cusanus an die Tegernseer

De visione Dei

Wie Cusanus bereits in der Einleitung zu *De visione Dei* anmerkt, möchte er mit dieser Schrift den Mönchen in Tegernsee einen leicht verständlichen Zugang zur my-

¹³ Vgl. Meuthen, Cusanus und die Orden 7, der die Bezeichnung monastische und mystische Theologie für die Religiösen des 15. Jahrhunderts übernimmt: „Überschauen wir das geistige Leben dieser Klosterwelt, so ist es in starkem Maße gekennzeichnet durch eine von monastischer Erfahrung bestimmte heilspraktische Orientierung. Man bezeichnet sie in der jüngeren Forschung [...] als ‚monastische Theologie‘. Sie selbst verstand sich weitgehend als ‚mystische Theologie‘.“ Dieselbe Wiederentdeckung der Mystik im Rahmen der monastischen Reformbewegungen sieht Williams-Krapp, ‚Dise ding‘ 61-71, in der Rezeption der Frauenmystik des 13. und 14. Jahrhunderts durch die Dominikaner des 15. Jahrhunderts.

¹⁴ Vgl. Köpf, Monastische Theologie im 15. Jahrhundert 124; ebd. 127: „Die monastische Theologie schließt deshalb vielfach auch eine Theologie der Mystik, des asketisch-mystischen Weges und der mystischen Erfahrung, ein.“

¹⁵ Z.B. *De mystica theologia* (1407/8) des Johannes Gerson. Während die „Mystische Theologie“ des Dionysius das Adjektiv ‚mystisch‘ im Sinne von ‚geheimnisvoll‘ und ‚symbolisch‘ verwendet, sind die spätmittelalterlichen Schriften dieses Typus‘ im Sinne einer Theologie der Mystik als Reflexion über mystische Phänomene zu verstehen. Vgl. zur Problematik des Begriffs der mystischen Theologie wie der Mystik exemplarisch die verschiedenen Definitionsversuche bei Ruh, Abendländische Mystik.

¹⁶ Vgl. Grabmann, Bayerische Benediktinermystik 196-202.

¹⁷ Vgl. Brief vom 22. Sept. 1452 von K. Aindorffer an Cusanus; in: Vansteenbergh, Autour 109-111.

stischen Theologie („circa facilitatem mysticae theologiae“¹⁸) bieten, nachdem die Benediktiner die Schrift *De docta ignorantia* bereits gelesen und Cusanus wiederholt brieflich um Erläuterung ihrer Verständnisprobleme gebeten hatten.

„Conabor autem simplicissimo atque communissimo modo vos experimentaliter in sacratissimam obscuritatem manuducere [...]“¹⁹

Um den Mönchen die mystische Theologie und zugleich seine Gedanken der *docta ignorantia* und der *coincidentia oppositorum* zu vermitteln, geht Cusanus in *De visione Dei* auf das Vorverständnis der Mönche stilistisch und inhaltlich ein.

Inhaltlich greift er auf Bitten der Tegernseer die zentrale monastische Frage auf, wie Gott mystisch erfahren und gesehen werden kann. Cusanus nimmt diese Frage in der im 15. Jahrhundert diskutierten Form auf, wie die Aussagen des Pseudo-Dionysius Areopagita in dessen *Mystischer Theologie* zu verstehen sind.

Diese Frage beantwortet Nicolaus Cusanus auf Grundlage seiner Lehre von der *docta ignorantia* als Erkenntnismöglichkeit Gottes und der *coincidentia oppositorum* in Gott. Cusanus interpretiert damit in *De visione Dei* seine Grundgedanken der Ignoranz und der Koinzidenz bewußt in den Kontext der zeitgenössischen monastisch-mystischen Debatte hinein.²⁰

Im Kontext der monastischen Adressaten und des Problems des mystischen Wegs zu Gott unterscheidet sich *De visione Dei* auch in der Darstellungsform von *De docta ignorantia*, z.B. durch den ausgeprägten Erfahrungsbezug. So besteht der Grundzug dieser Einführungsschrift darin, daß Cusanus durch das mitgeschickte Bild eines Allessehenden die Mönche zur *experientia* und zum eigenen perspektivischen Versuch auffordert.²¹ Ausgehend von dieser Erfahrung des Sehens erläutert Cusanus, stets im Rückbezug auf das Bild, das die Mönche zuvor wie ein Andachtsbild betrachtet haben, seine Gedanken der *docta ignorantia* und der *coincidentia oppositorum* in ihrer Konsequenz für die mystische Theologie. Diese Erläuterungen sind eingebettet in hymnische Gebetspassagen²²; die Schrift endet im Gebet mit der Bitte, zu Gott hinaufgezogen zu werden:

„Trahe me, domine, [...] ut attractus absolvar ab hoc mundo et iungar tibi deo absoluto in aeternitate vitae gloriosae. Amen.“²³

¹⁸ De vis. Dei, Praefatio (h VI n.1, 5).

¹⁹ De vis. Dei, Praefatio (h VI n.1, 11-13).

²⁰ Zur inhaltlichen Aussage von *De visione Dei* vgl. den folgenden Abschnitt zum Mystik-Streit.

²¹ Vgl. De vis. Dei, Praefatio (h VI n.3, 1-6).

²² Vgl. die jeweiligen Kapitelabschlüsse, z.B. De vis. Dei c. 5 (h VI n.16, 8-9): „qui es in saecula benedictus“; De vis. Dei c. 7 (h VI n.26, 11-14) etc.

²³ De vis. Dei c. 25 (h VI n.119, 18-21).

Wie das kontemplative Leben bestimmt ist durch den ausschließlichen Mönch-Gott-Bezug unter Verzicht (Askese) und Absonderung von der Welt, so nimmt Cusanus diese Gebetshaltung auf und verknüpft damit inhaltliche Belehrung und Gebet.²⁴

Die Anfangskapitel sind zudem durch ein dialogisches Element geprägt.²⁵ Ist der Dialog auch platonischen Ursprungs, wird er doch zum Kennzeichen der individuellen Unterweisung und Belehrung des Novizen bzw. jungen Mönches durch den Novizenmeister oder Abt im Kloster. Diese dialogische Belehrung übernimmt Cusanus: Angesprochen ist in *De visione Dei* der einzelne Mönch, der auf dem mystischen Weg zur Erkenntnis Gottes geführt wird.

Dazu bedient sich Cusanus des tradierten mystischen Vokabulars von der Dunkelheit²⁶, dem Schweigen und dem Entflammtwerden im Affekt²⁷, das den mystischen Aufstieg begleitet, über die Metapher des Nach-oben-Entrissenwerdens²⁸ zur bereits im Titel genannten Schau Gottes („visio Dei“)²⁹ als Ziel des mystischen Aufstiegs, die mit sensitiven Prädikaten des Schmeckens der Süße Gottes³⁰ umschrieben wird.

„Allicis per praegustationem dulcedinis vitae gloriosae, ut te bonum infinitum amem. Rapis me, ut sim supra me ipsum et praevideam locum gloriae, ad quem me invitas.“³¹

Sind diese inhaltlichen und stilistischen Elemente einer mystischen Theologie im 15. Jahrhundert allgemein bekannt, verwendet Cusanus diese Motive und Stilelemente doch pointiert im Hinblick auf die Mönche von Tegernsee als Adressaten der Schrift.

Entwicklung von den Laien-Schriften zu De visione Dei

Möglicherweise ist in diesem Eingehen auf die Adressaten ein Prozeß zu sehen, der bereits in der Laientheologie³² 1450 seinen Anfang nahm, eine Entwicklung vom geometrisch-abstrahierenden (vgl. *De docta ignorantia*) zum stärker erfahrungsbezo-

²⁴ Vgl. die durchgehende Gebetsrede des „frater contemplator“ ab Kapitel 4: „Domine, nunc in hac tua imagine providentiam tuam quadam sensibili experientia intueor.“ *De vis. Dei* c. 4 (h VI n.9, 7-8).

²⁵ Vgl. die singularische Anrede in *De vis. Dei* c. 1-3 (h VI n.5-8). Vgl. zur Dialogform bei Cusanus Haubst, Nikolaus von Kues 293-309.

²⁶ Vgl. *De vis. Dei* c. 6 (h VI n.21, 1-8).

²⁷ Vgl. *De vis. Dei* c. 8 (h VI n.27, 4-6).

²⁸ Vgl. „raptus mentalis“, *De vis. Dei* c. 16 (h VI n.70, 1).

²⁹ Vgl. zur Schau Gottes jenseits der Mauer der Koinzidenz *De vis. Dei* c. 10 (h VI n.40, 1-6).

³⁰ Vgl. „dulcedo dilectionis“ (*De vis. Dei* c. 4; h VI n.11, 13-14); „magna multitudo dulcedinis tuae“ (*De vis. Dei* c. 5; h VI n.13, 3); „gustare dulcedinem“ (*De vis. Dei* c. 5; h VI n.13, 5); vgl. „suavitas omnis dulcedinis“ (*De vis. Dei* c. 7; h VI n.25, 15); „dulcissima degustatio“ (*De vis. Dei* c. 17; h VI n.76, 3) etc.

³¹ *De vis. Dei* c. 25 (h VI n.119, 4-6).

³² Vgl. *Idiota de sapientia* I, II; *Idiota de mente*; *Idiota de staticis experimentis*.

genen Vermitteln der cusanischen Gedanken. Bereits in der Schrift *Idiota de sapientia* finden sich diese Erfahrungsmomente.³³

Entstand *Idiota de sapientia* allenfalls implizit im Blick auf das Mönchtum, so übergab Cusanus doch bewußt diese Schrift der Laien-Schriften, die er auf der Legationsreise mit sich führte, im Juni 1451 zur Abschrift an den Leibarzt des Erzbischofs von Magdeburg, Thomas Hirschhorn, der sich für die Klosterreform in Magdeburg einsetzte und in Kontakt zur Windesheimer Reformbewegung stand.³⁴ Der Gedanke liegt nahe, daß Cusanus diese Schrift als besonders hilfreich für die monastischen Adressaten und die Reform des Mönchtums beurteilte.³⁵

Neben der Figur des Laien, die einen grundlegenden Erfahrungsbezug der Schrift vermittelt³⁶, finden sich inhaltliche und stilistische Elemente, die auch *De visione Dei* kennzeichnen: die Dialogform, die Metaphern mystischer Erfahrung in Rezeption von Bernhard von Clairvaux, die Betonung der Unmittelbarkeit dieser Erfahrung.³⁷

Diese Elemente sind mehr als Traditionsstränge³⁸, die Cusanus rezipiert; sie sind, versteht man zudem *Idiota de sapientia* als sprachliche und inhaltliche Prolepse zu *De visione Dei*, als bewußte Übernahme monastischer Lehr- und Schreibtradition durch Cusanus zu sehen.

Übernimmt Cusanus später in *De visione Dei* verstärkt Elemente jener erfahrungsbezogenen Theologie, so geht er trotz scholastischer Vorkenntnisse seiner Briefpartner von einer bleibenden Eigenständigkeit monastischen Denkens aus.

De Beryllo

Erklären sich bestimmte Sprachmuster in *De visione Dei* aus der intendierten Rezeption in Tegernsee, so erstaunt es, daß die zweite diesen Benediktinern gewidmete Schrift, *De Beryllo* (1458), stilistisch und inhaltlich verschieden ausfällt. Auch für diese Schrift

³³ Auf diese erfahrungsbezogenen Elemente in *Idiota de sapientia*, die Steiger in der Einleitung zur lateinisch-deutschen Ausgabe betont, machte mich freundlicherweise Claudia D'Amico aufmerksam.

³⁴ Vgl. Senger, Thomas Hirschhorn 217-239.

³⁵ So auch Steiger, Einleitung IX-X.

³⁶ Vgl. Steiger, Einleitung X-XVII, die den *idioti* als „Figur der Unmittelbarkeit“ (ebd. XV), auch der unmittelbaren Erfahrung bezeichnet.

³⁷ Vgl. Steiger, Einleitung VII-XXXVIII.

³⁸ So Steiger, Einleitung, XXIII. XXVI, die bei den beschriebenen Elementen kurz auf die jeweiligen Traditionsstränge (Platon, Deutsche Mystik, *Devotio moderna*) verweist, ohne dabei die Möglichkeit einer monastischen Theologie zu diskutieren. Steiger, Einleitung XXXIV-XXXV, betont, daß Cusanus 1) Sprachbilder einer von Augustin und Bernhard kommenden Frömmigkeit übernimmt, 2) Cusanus „selbst das erfahrungsmäßige Erkennen Gottes [...] als mystische Theologie bezeichnet“ (ebd. XXXIV) hätte, und sie verweist 3) auf die Rezeption von *De sapientia* in den Klöstern (ebd. XXXV). Damit beschreibt sie Charakteristika der monastischen Theologie.

sind die Bitten der Tegernseer Anlaß. Sie fragen Cusanus bereits kurz nach dem Erhalt von *De visione Dei* nach einer weiteren Schrift, die ihnen das Dunkle („obscura“) und insbesondere den Zusammenfall der Gegensätze erläutern möge.³⁹ Dieses Thema der Koinzidenz und der Gotteserkenntnis nimmt Cusanus in *De Beryllo* auf.

Cusanus gibt darin den Mönchen einen Spiegel und ein Rätselbild („speculum et aenigma“) als Hilfsmittel an die Hand,⁴⁰ um damit zur vernunfthaften Schau („visio intellectualis“)⁴¹ zu führen. Abgesehen vom erfahrungsbezogenen Zugang durch den Beryll bleibt diese Schrift an die Tegernseer abstrakter als *De visione Dei*. Cusanus setzt sich mit aristotelischen und platonischen Erkenntnistheorien auseinander und greift die geometrischen Beispiele, z.B. das der Winkel, aus *De docta ignorantia* wieder auf.

Dabei geht Cusanus auch im *Beryll* in direkter Anrede an den einzelnen⁴² kurz auf die für die Mönche wichtige Dionysius-Interpretation und die negative Theologie ein.⁴³ Er beruft sich neben den Philosophen auf den Kirchenvater Augustin⁴⁴, der in der monastischen Theologie eine zentrale Lehrautorität ist. Cusanus bemüht sich, philosophische Lehren mit anschaulichen Beispielen zu belegen.

Er beendet die Schrift mit dem Hinweis, daß derjenige, der würdig sei, das Dargelegte zu verstehen, nicht nur mit Platon begierig nach dieser *scientia*⁴⁵, sondern auch gläubig („fidelis“) und Gott ergeben („Deo devotus“) sein müsse.⁴⁶

„Dat enim sapientiam firma fide, quantum saluti sufficit, petentibus.“⁴⁷

Auch *De Beryllo* beschließt ein Lobpreis Gottes.⁴⁸

Doch sind dies im Unterschied zu *De visione Dei* stilistische Rahmenelemente; die Frage nach der mystischen Erfahrung Gottes tritt zurück hinter der Darlegung der *coincidentia oppositorum*.⁴⁹

³⁹ Vgl. Brief vom Jan./Febr. 1454 von K. Aindorffer an Cusanus; Vansteenberghé, *Autour* 119-121. Die Mönche erbitten „specialiter mustum *berillum*, ut videamus in docta ignorantia et alibi que multis obscura videntur, precipue de coincidentia contradictoriarum, de spera infinita, etc.“ (ebd. 120). Vgl. Anmerkung 17.

⁴⁰ *De beryllo* (h ²XI/1 n.1, 6-7): „speculum et aenigma subicium, quo se infirmus cuiusque intellectus in ultimo scibilibium iuvet et dirigat [...]“. Vgl. zu symbolum und aenigma als zentrale Erkenntniszugänge zur Wahrheit, auch in *De visione Dei*, Platzer, *Symbolica venatio*, bes. 180-213.

⁴¹ Vgl. *De beryllo* (h ²XI/1 n.1, 9). Vgl. zur visio intellectualis die Interpretation Helanders, *Die visio intellectualis*.

⁴² Vgl. *De beryllo* (h ²XI/1 n.2, 6-11 und ff.).

⁴³ Vgl. *De beryllo* (h ²XI/1 n.12, 12-13; vgl. auch n.32, 1-4; n.46, 1-4).

⁴⁴ Vgl. *De beryllo* (h ²XI/1 n.42, 15).

⁴⁵ Vgl. *De beryllo* (h ²XI/1 n.72, 1-6).

⁴⁶ Vgl. *De beryllo* (h ²XI/1 n.72, 6-9).

⁴⁷ *De beryllo* (h ²XI/1 n.72, 8-9).

⁴⁸ Vgl. *De beryllo* (h ²XI/1 n.72, 13): „Deo laus.“

Einer der Gründe für das kaum ausgeprägte Eingehen auf die monastischen Rezipienten liegt wohl in der Entstehungssituation: Cusanus steht in den Jahren 1452 bis 1458 in der Auseinandersetzung um sein Bistum Brixen, weswegen er die Abfassung des *Berylls* immer wieder verschob.

Möglicherweise hat sich auch das Interesse des Cusanus verlagert. Denn während an der Rezeption seiner Schrift *De docta ignorantia* der sog. Mystik-Streit entbrennt, geht Cusanus auf diesen in seinen Schriften und Briefen nach der Abfassung von *De visione Dei* (1453) nicht mehr ein.

III. Rezeption des Nicolaus Cusanus im Mönchtum I: Der Mystik-Streit

De docta ignorantia als Auslöser des Streits

Die erwähnten Briefe und Schriften des Cusanus an die Mönche von Tegernsee stehen im unmittelbaren Kontext der Streitigkeiten, die zwischen 1440 und 1460 um das richtige Verständnis des mystischen Aufstiegs zu Gott und die Interpretation entsprechender Aussagen bei Pseudo-Dionysius entstehen.⁵⁰ Die Schrift *De docta ignorantia* (1440) wird – unbeabsichtigt – zum Auslöser dieses Streits.

Führte Cusanus in seinem ersten Hauptwerk die Leitmotive der *docta ignorantia* und der *coincidentia oppositorum* ein⁵¹, so lösten diese Theoreme heftige Reaktionen aus, sowohl bei Vertretern der Universitätstheologie als auch der monastischen Theologie. Hauptgegner des Cusanus (auch kirchenpolitisch als Konziliaristen) waren der Heidelberger Theologieprofessor Johannes Wenck und der Kartäuser Vinzenz von Aggsbach, Verteidiger des Cusanus der Münchener Theologe Marquard Sprenger und die Benediktiner der Abtei Tegernsee.

Die Angriffe Wencks auf die cusanische Koinzidenzlehre und Wencks Pantheismus-Vorwurf in *De ignota litteratura* (1142/3) bilden eine erste Phase der Rezeption von *De docta ignorantia*.⁵² Cusanus reagiert auf diese massiven Angriffe erst 1449 mit seiner *Apologia*. Die von Wenck anschließend verfaßte, nicht erhaltene Gegenschrift *De facie scolae doctae ignorantiae* (vor 1455) nimmt Cusanus nicht mehr zur Kenntnis.

Wichtiger für die Frage nach der monastischen Theologie ist die zweite Phase der Rezeption, die zeitlich mit der Legationsreise des Cusanus 1451/52 beginnt. In

⁴⁹ Zum Verhältnis von *De visione Dei* und *De Beryllo* unter dem Aspekt von Menschen- und Gottesbild vgl. auch Watts, Nicolaus Cusanus 182-187.

⁵⁰ Zum Mystik-Streit vgl. Riemann, „De cognoscendo Deum“ 121-160; auch: Roßmann, Der Magister Marquard Sprenger 350-411.

⁵¹ Vgl. zum Neuen in *De docta ignorantia* Haubst, Das Neue 27-56.

⁵² Vgl. zum Wenck-Cusanus-Streit Haubst, Studien 83-136; Hopkins, Nicholas of Cusa's Debate 3-18.

dieser Phase wird *De docta ignorantia* von monastischen Reformkreisen angegriffen und verteidigt, vor allem aber als Stellungnahme in der Debatte um den mystischen Aufstieg zu Gott verstanden.

In dieser Debatte stehen sich zwei Parteien der Dionysius-Rezeption gegenüber, eine affektive, im 15. Jahrhundert von den Kartäusern vertretene, und eine auch kognitive Mystik-Richtung, die neben dem Affekt ein kognitives Moment im Aufstieg der Seele zu Gott annimmt. Als Begründer dieser zweiten Mystik-Richtung galt der Pariser Kanzler Johannes Gerson; als Vertreter dieser Richtung wird nun auch Cusanus aufgrund seiner Schrift *De docta ignorantia* verstanden.⁵³

Die cusanische Lehre vom wissenden Nichtwissen, die in *De docta ignorantia* noch nicht auf den mystischen Aufstieg zu Gott bezogen ist, wird bei den die Schrift rezipierenden Mönchen – Kartäusern wie Benediktinern, Gegnern und Verteidigern – als Aussage zur mystischen Theologie verstanden mit inhaltlichen Konsequenzen für die Interpretation: Die *docta ignorantia* wird inhaltlich beschränkt auf den theologischen Modus der Gotteserkenntnis (in Anknüpfung an die ältere Verwendung des Begriffs bei Augustin und Bonaventura).⁵⁴ Der Koinzidenzgedanke, von Cusanus mit Pseudo-Dionysius begründet, wird fest mit einer *theologia mystica* verbunden. Cusanus wird damit in die monastische Auseinandersetzung um die Interpretation des Pseudo-Dionysius hineingezogen.

Der Streitverlauf

Dank der Aktivität der Tegernseer bei der Verbreitung von *De docta ignorantia* erfährt Vinzenz aus der Kartause Aggsbach bei Melk von der positiven Rezeption des Cusanus in Tegernsee, besonders von dessen intellektuellem Erkenntnismoment im wissenden Nichtwissen beim mystischen Aufstieg.⁵⁵ Vinzenz wirft in seiner Gegen-schrift (*Tractatus cuiusdam Cartusiensis de Mystica Theologia*, 1453)⁵⁶ Cusanus vor, Pseudo-Dionysius und das Wesen der Mystik falsch verstanden zu haben; denn der Weg

⁵³ Zu den Richtungen der Dionysius-Interpretation vgl. Ritter, Gesamteinleitung 38-41, der bei Cusanus den Beginn einer neuen Interpretationslinie in der Dionysius-Rezeption sieht. In historischer Perspektive beginnt mit Cusanus eine neue Linie, doch zeitgenössisch wurde die cusanische Dionysius-Interpretation mit der Gersons gleichgesetzt, so z.B. bei Vinzenz von Aggsbach.

⁵⁴ Vgl. Meier-Oeser, Die Präsenz des Vergessenen 342-347.

⁵⁵ Vgl. zu Vinzenz von Aggsbach Roßmann, Leben und Schriften des Kartäusers Vinzenz 1-20; ders.: Die Stellungnahme des Kartäusers Vinzenz 5-30. Martin, Die Wege nach Sion 41-59, betont dagegen, daß Vinzenz von Aggsbach (ebenso Hugo von Balma) mißverstanden werden, wenn sie nur als Vertreter eines ausschließlich affektiven Zugangs zu Gott gesehen werden.

⁵⁶ Bei Vansteenberghes, Autour 189-201, unter dem Titel „Traité contre Gerson“.

zu Gott kenne kein Wissen, sondern nur die Liebe.⁵⁷ In Berufung auf Hugo von St-Victor verteidigt Vinzenz den rein affektiven Aufstieg der Seele zu Gott, und seine Angriffe richten sich sowohl gegen die Lehre von der Koinzidenz und der *docta ignorantia* als auch gegen die Dionysius-Interpretation des Cusanus.

Die Stellungnahme des Cusanus in De visione Dei

Cusanus verteidigt seine Lehre in *De visione Dei* (1453), ebenso in zahlreichen Briefen an die Tegernseer Benediktiner.⁵⁸ In den Briefen wie in *De visione Dei* spitzt Cusanus nun selbst die *docta ignorantia* auf die Frage des mystischen Aufstiegs zu im Sinne einer zumindest „partielle[n] Identität von *docta ignorantia* und mystischer Theologie.“⁵⁹

Cusanus' Position kann mit einigen Zeilen aus dem Brief vom 14. September 1453 an Abt Kaspar Aindorffer zusammengefaßt werden:

„Necesse est enim omnem amantem ad unionem amati ignote consurgentem premittere cognitionem qualemcumque, quia penitus ignotum nec amatur, nec reperitur, eciamsi reperiretur non apprehenderetur. [...] Ignote enim consurgere non potest dici nisi de virtute intellectuali, affectus autem non consurgit ignote, quia nec scienter nisi scienciam habeat intellectu. Sciencia et ignorancia respiciunt intellectum, non voluntatem [...].“⁶⁰

Inhaltlich verbindet Cusanus damit affektives und intellektuelles Moment. Die *docta ignorantia* ist ein kognitives Moment im mystischen Aufstieg; der Affekt gehört zum mystischen Akt als die Initiationskraft des Aufschwungs zu Gott. Beides führt Nicolaus Cusanus in der wenig später nach Tegernsee gesandten Schrift *De visione Dei* aus.⁶¹

An dem weiteren Streitverlauf in den Jahren 1453 bis 1460 sind auf seiten des Cusanus weitere Autoren mit Streitschriften beteiligt, neben Marquard Sprenger am wichtigsten Bernhard von Waging, Prior in Tegernsee. Bernhard verfaßt 1451 sein

⁵⁷ Vgl. Vinzenz von Aggsbach, *Traité*: „Mistica vero theologia est occulta consurrectio mentis in Deum sine omni cogitatione-previa vel comite.“ (Vansteenberghé, *Autour* 200).

⁵⁸ Zum Briefwechsel über die mystische Theologie vgl. Schmidt, Nikolaus von Kues im Gespräch 25-49.

⁵⁹ Meier-Oeser, *Die Präsenz des Vergessenen* 25 f. Vgl. ebd. 35.342-347.

⁶⁰ Vansteenberghé, *Autour* 115. Vgl. den Brief vom 22. Sept. 1452; Vansteenberghé, *Autour*, 111 f.: „[...] in dilectione coincidit cognitio. Impossibile est enim affectum moveri nisi per dilectionem, et quicquid diligitur non potest nisi sub ratione boni diligi; nemo autem bonus nisi Deus [...]. Inest igitur in omni tali dilectione qua quis vehitur in Deum, cognitio. licet quid sit id quod diligit ignoret. Est igitur coincidentia sciencie et ignorancie, seu docta ignorancia.“

⁶¹ Zur Mystik-Konzeption des Cusanus in *De visione Dei* vgl. Hopkins, *Nicholas of Cusa's Dialectical Mysticism*; im Gesamtwerk des Cusanus: Senger, *Mystik als Theorie* 111-134; Beierwaltes, *Mystische Elemente* 425-448; Haubst, *Streifzüge* 325-354; Führer, *Purgation* 169-189; Hoye, *Die Vereinigung* 477-504.

Laudatorium doctae ignorantiae, 1459 ein *Defensorium laudatorii doctae ignorantiae*, beide in Verteidigung der Koinzidenzlehre gegen Vinzenz gerichtet.

Der sich über Jahre hinziehende Streit ohne inhaltlichen Gedankenfortschritt verläuft sich nach kleineren Briefwechseln im Jahr 1460.

Nicolaus Cusanus selbst jedoch beteiligt sich nach Abfassung von *De visione Dei* nicht mehr an den Auseinandersetzungen um seine Lehre von der *docta ignorantia* und deren Konsequenzen für die mystische Theologie. Cusanus sendet 1458 *De Beryllo* an die Tegernseer, aber er geht darin inhaltlich nicht mehr auf die monastische Frage nach der mystischen Theologie ein.

Ergebnis des Streits

Ergebnis des Mystik-Streits ist daher für die Frage nach der monastischen Theologie nicht die gescheiterte Klärung der Rolle des Intellekts im mystischen Aufstieg. Ungeachtet dessen, wie die Aussagen zur mystischen Theologie in *De visione Dei* im einzelnen beurteilt werden, ist festzuhalten, daß Cusanus in dieser Schrift den Adressaten in Tegernsee seine philosophisch-theologischen Gedanken, die ihnen unverständlich blieben, vermitteln möchte. In dieser kommunikativen Situation übernimmt er stilistische Elemente der monastischen Theologie und interpretiert seine Leitmotive der *coincidentia oppositorum* und der *docta ignorantia* exemplarisch auf die zentrale monastische Frage nach der mystischen Erfahrung Gottes.

Die Rezipienten in Tegernsee und Aggsbach beziehen die cusanischen Aussagen in *De docta ignorantia* wie *De visione Dei* jedoch ausschließlich auf die innermonastische Frage nach dem mystischen Aufstieg zu Gott. Diese Schriften werden zum Kulminationspunkt eines Streits, der letztlich um das Bewahren einer erfahrungsbezogenen Theologie ringt und im Kontext der monastischen Erneuerungsbewegung steht.

Im Bewahren einer genuin monastischen Theologie sucht der Kartäuser Vinzenz sich von Cusanus abzugrenzen, indem er den affektiven Charakter des mystischen Aufstiegs zu Gott verteidigt. Die Benediktiner von Tegernsee dagegen sind offener für eine Weiterentwicklung der monastischen Theologie durch die cusanische Lehre von der *docta ignorantia* und der *coincidentia oppositorum* und erhoffen sich davon ein Reformpotential für das Mönchtum.

Beide, Benediktiner und Kartäuser, vereinnahmten Cusanus als monastischen Autor, der Theologie für monastische Zwecke betreibt; seine Schriften werden als Reformschriften rezipiert.

IV. Rezeption des Nicolaus Cusanus im Mönchtum II: Frühe Handschriftenüberlieferung

Zeugnis für diese Rezeption als monastische Reformschrift ist auch die frühe Handschriftenüberlieferung in den Klöstern.

In der Tegernseer Bibliothek sind aus dem 15. Jahrhundert mehrere Abschriften von Cusanus-Schriften erhalten, zumeist in Codices, die Reformschriften für monastische Zielgruppen, oft auch monastischer Herkunft, enthalten.⁶² Zwei Beispiele:

1. Der Tegernseer Codex 18711⁶³ enthält Werke des Cusanus, Bernhards von Wanging und des Klosterreformers und Theologen Nikolaus von Dinkelsbühl. Der cusanischen Schrift *De quaerendo Deum* folgen Bernhards *Laudatorium* und der Abdruck der drei Bücher *De docta ignorantia* sowie der *Apologia* gegen Wenck, woran sich eine Schrift des Nikolaus von Dinkelsbühl über einige Fragen zum Jubiläumsablaß an die Kartäuser anschließt. Weitere Cusanus-Schriften, darunter die *Idiota*-Schriften und *De coniecturis* sowie Briefe und Sermones, beschließen den Codex.

Cusanus philosophisch-theologische Schriften werden hier zusammen mit einer Schrift des Nikolaus von Dinkelsbühl zu den praktischen Aspekten der Klosterreform tradiert.

2. Die Überlieferung von Cusanus-Schriften im Kontext von theologischen Reformschriften zeigt ein zweiter Tegernseer Codex aus dem 15. Jahrhundert⁶⁴: Er enthält neben Cusanus' *De visione Dei* Schriften des Johannes von Kastl, des großen Theologen der Kastler Reformbewegung, zum religiösen Leben und zur Gotteserkenntnis.

Ein Blick in den Tegernseer Bibliothekskatalog des Ambrosius Schwerzenbeck von 1483⁶⁵ zeigt, daß die philosophisch-theologischen Schriften des Nicolaus Cusanus z. T. mehrfach in der Abtei vorhanden waren, ebenso eine Fülle von Reformschriften zeitgenössischer Theologen zur Klosterreform, und daß Cusanus in diesem Kontext von Reformschriften zu praktischen und theoretisch-theologischen Fragen der Klosterreform überliefert wird.⁶⁶

⁶² Zu den Handschriften von Cusanus in Tegernsee und zur Bereitstellung von Handschriften durch Cusanus' Vermittlung, z.B. den Kommentar des Thomas Gallus zu Pseudo-Dionysius, vgl. Müller, Die Anfänge der Humanismusrezeption 46-55.

⁶³ Clm 18711, Staatsbibliothek München.

⁶⁴ Clm 18592, Staatsbibliothek München.

⁶⁵ Mittelalterliche Bibliothekskataloge, Benediktinerkloster Tegernsee (Nr. 109) 753-849; zu Cusanus: 820 f.

⁶⁶ Daß Cusanus über Tegernsee hinaus im 15. Jahrhundert als Autor monastischer Reformschriften rezipiert wurde, zeigt z.B. der Codex clm 17247 aus der Prämonstratenserabtei Schäftlarn: Zusammen mit Gersons *Tractatulus de remediis contra pusillanimitatem* und mehreren Schriften des Johannes von Kastl wird *De visione Dei* überliefert.

V. Nicolaus Cusanus und Aspekte monastischer Theologie - ein vorläufiges Ergebnis

Aus der Perspektive des Cusanus ist, hier exemplarisch an den Schriften für die Tegernseer Benediktiner gezeigt, ein persönliches Interesse am Mönchtum⁶⁷ und der *vita contemplativa*⁶⁸ zu konstatieren. Ein Eingehen auf die monastische Theologie in Stil und inhaltlicher Frage nach dem Verständnis der mystischen Theologie ist verstärkt nur in der Schrift *De visione Dei* zu erkennen. Für das Verständnis zumindest der philosophisch-theologischen Cusanus-Schriften ist die monastische Theologie daher ein Aspekt, den es in der Interpretation mitzubedenken gilt.⁶⁹

In der frühesten Rezeption im Kontext des Mystik-Streits jedoch wird Cusanus als monastischer Theologe rezipiert. Seine Schriften werden in den Klöstern als reformtheologische Schriften tradiert und regen weitere monastische Schriften zur mystischen Theologie an, z.B. Bernhards von Waging *De cognoscendo Deum*, – im historischen Rückblick eine einseitige Cusanus-Rezeption, aber im Sinne eines produktiven Mißverständnisses des Cusanus von seiten des Mönchtums.

Literaturverzeichnis

Quellen

Acta Cusana. Quellen zur Lebensgeschichte des Nikolaus von Kues. Im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften hg. v. Erich Meuthen und Hermann Hallauer. Bd. I. Lieferung 1-3b. Hamburg 1976-1996.

Catalogus codicum manu scriptorum Bibliothecae Regiae Monacensis. Bd. VI/3. Hg. v. Carolus Halm. München 1878.

⁶⁷ Vgl. Meuthen, Cusanus und die Orden 17: „Offensichtlich gab es eine wechselseitig in Erfahrung gebrachte Übereinstimmung der theologischen Intentionen, der Themen, der Denkweisen - kurzum: des wissenschaftlichen Stils und des allgemeinen intellektuellen Klimas, eine Übereinstimmung, die Cusanus innerhalb des geistigen Spektrums seiner Zeit dieser im weitesten Sinne 'monastisch-mystischen' Welt zuordnen läßt, der er sich institutional wie auch emotional verwandt fühlte.“

⁶⁸ Die Affinität des Cusanus zur *vita contemplativa* zeigt sich auch an seinem frühen Predigtzyklus über das Verhältnis von *vita activa* und *contemplativa*, vgl. Haubst, Ein Predigtzyklus 15-46; Haubst, Streifzüge 328-334.

⁶⁹ Mit Meuthen, Cusanus und die Orden 30: Die geistlichen Kräfte des Mönchtums „bezeichnen nicht die Denkwelt des Cusanus insgesamt, aber doch einen wesentlichen Bereich, aus dem er mitzuverstehen ist [...]“

Mittelalterliche Bibliothekskataloge Deutschlands und der Schweiz. Bd. IV/2. Bistum Freising. Bearbeitet von Günter Glauche. Bistum Würzburg. Bearbeitet von Hermann Knaus. Mit Beiträgen von Bernhard Bischoff und Wilhelm Stoll. Im Auftrag der Bayerischen Akademie der Wissenschaften hg. v. Bernhard Bischoff. München 1979.

Literatur

- Baum, Wilhelm: Johannes Kecks Traktat über Klosterleben und Eremitentum für den Einsiedler Hans Frankenfurter im Halltal (1447). Ein Beitrag zur Geschichte des Klosters Tegernsee und zur Biographie des Nikolaus von Kues. In: Bayerische Benediktinerakademie (Hg.): Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktiner-Ordens und seiner Zweige. Bd. 97. St. Ottilien 1986. 444-461.
- Beierwaltes, Werner: Mystische Elemente im Denken des Cusanus. In: Haug, Walter / Schneider-Lastin, Wolfram: Mystik im abendländischen Zusammenhang. Neu erschlossene Texte, neue methodische Ansätze, neue theoretische Konzepte. Kolloquium Kloster Fischingen 1998. Tübingen 2000. 425-448.
- Führer, Mark L.: Purgation, Illumination and Perfection in Nicholas of Cusa. In: Downside Abbey (Hg.): Downside Review. Bd. 98. Bath 1980. 169-189.
- Grabmann, Martin: Bayerische Benediktinermystik am Ausgang des Mittelalters. In: Erzabtei Beuron (Hg.): Benediktinische Monatschrift zur Pflege religiösen und geistigen Lebens. Bd. 2. Beuron 1920. 196-202.
- Haas, Alois Maria: Deum mystice videre ... in caligine coincidentie. Zum Verhältnis Nikolaus' von Kues zur Mystik. Vorträge der Aeneas-Silvius-Stiftung an der Universität Basel. Bd. 24. Basel / Frankfurt a.M. 1989.
- Haubst, Rudolf: Das Neue in De docta ignorantia. In: Ders. / Kremer, Klaus (Hgg.): Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanusgesellschaft. Bd. 20. Trier 1992. 27-56.
- Ders.: Ein Predigtzyklus des jungen Cusanus über tätiges und beschauliches Leben. In: Ders.: Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanusgesellschaft. Bd. 7. Mainz 1969. 15-46.
- Ders.: Nikolaus von Kues im Dialog. In: Helmrath, Johannes / Müller, Heribert / Wolff, Helmut (Hgg.): Studien zum 15. Jahrhundert. Festschrift Erich Meuthen. Bd. 1. München 1994. 293-309.
- Ders.: Streifzüge in die cusanische Theologie. Münster 1991.
- Ders.: Studien zu Nikolaus von Kues und Johannes Wenck. Aus Handschriften der Vatikanischen Bibliothek. Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters. Bd. 38/1. Münster 1955.

- Helander, Birgit H.: Die visio intellectualis als Erkenntnisweg und -ziel des Nicolaus Cusanus. Acta Universitatis Upsaliensis. Bd. 29. Uppsala 1988.
- Hödl, Ludwig: Monastisch-mystische Theologie. In: Lexikon des Mittelalters. Bd. 6. Hg. v. Norbert Angermann. München / Zürich 1993. 731-732.
- Hopkins, Jasper: Nicholas of Cusa's Debate with John Wenck. A Translation and an Appraisal of De ignota Litteratura and Apologia Doctae Ignorantiae. Minneapolis 1981.
- Ders.: Nicholas of Cusa's Dialectical Mysticism. Text, Translation, and Interpretative Study of De visione Dei. 2. Aufl. Minneapolis 1988.
- Hoye, William J.: Die Vereinigung mit dem gänzlich Uerkannten nach Bonaventura, Nikolaus von Kues und Thomas von Aquin. In: Boiadjev, Tzotcho / Karpiev, Georgi / Speer, Andreas (Hgg.): Die Dionysius-Rezeption im Mittelalter. Internationales Kolloquium vom 8. - 11. April 1999 unter der Schirmherrschaft der Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale. Turnhout 2000. 477-504.
- Köpf, Ulrich: Monastische Theologie. In: Lexikon für Theologie und Kirche. Bd. 7. Hg. v. Walter Kaspar. 3. Aufl. Freiburg / Basel / Rom / Wien 1998. 389-390.
- Ders.: Monastische Theologie im 15. Jahrhundert. In: Geschichtsverein der Diözese Rottenburg-Stuttgart (Hg.): Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte. Bd. 11. Sigmaringen 1992. 117-135.
- Ders.: Monastische und scholastische Theologie. In: Bauer, Dieter R. / Fuchs, Gotthard (Hgg.): Bernhard von Clairvaux und der Beginn der Moderne. Innsbruck / Wien 1996. 96-135.
- Leclercq, Jean: Monastic and Scholastic Theology in the Reformers of the Fourteenth to Sixteenth Century. In: E. Rozanne Elder (Hg.): From Cloister to Classroom. Monastic and Scholastic Approaches to Truth. The Spirituality of Western Christendom. Bd. 3. Cistercian Studies Series. Bd. 90. Kalamazoo 1986. 178-201.
- Ders.: Wissenschaft und Gottverlangen. Zur Mönchstheologie des Mittelalters. Düsseldorf 1963.
- Martin, Dennis M.: Die Wege nach Sion trauern. Kartäuser-Affektivität und dionysische Unwissenheit. In: Hogg, James (Hg.): The Mystical Tradition and the Carthusians. Bd. 3. Analecta Cartusiana. Bd. 130. Salzburg 1995. 41-59.
- Meier-Oeser, Stephan: Die Präsenz des Vergessenen. Zur Rezeption der Philosophie des Nicolaus Cusanus vom 15. bis zum 18. Jahrhundert. Buchreihe der Cusanusgesellschaft. Bd. 10. Münster 1989.
- Meuthen, Erich: Cusanus und die Orden. Aus der geistlichen Welt des späten Mittelalters. Vorträge der Aeneas-Silvius-Stiftung an der Universität Basel. Bd. 32. Basel / Frankfurt a.M. 1996.

- Ders.: Das Itinerar der deutschen Legationsreise des Nikolaus von Kues 1451/1452. In: Dahlhaus, Joachim / Kohnle, Armin (Hgg.): Papstgeschichte und Landesgeschichte. Festschrift Hermann Jakobs. Beihefte zum Archiv für Kulturgeschichte. Bd. 39. Köln / Weimar / Wien 1995. 473-502.
- Müller, Winfried: Die Anfänge der Humanismusrezeption in [J] Kloster Tegernsee. In: Bayerische Benediktinerakademie (Hg.): Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktiner-Ordens und seiner Zweige. Bd. 92. St. Ottilien 1981. 29-90.
- Niederkorn-Bruck, Meta: Die Melker Reform im Spiegel der Visitationen. Mitteilungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung. Erg.Bd. 30. Wien / München 1994.
- Platzer, Katrin: Symbolica venatio und scientia aenigmatica. Eine Strukturanalyse der Symbolsprache bei Nikolaus von Kues. Darmstädter Theologische Beiträge zu Gegenwartsfragen. Bd. 6. Frankfurt a. M. 2001.
- Redlich, Virgil: Tegernsee und die deutsche Geistesgeschichte im 15. Jahrhundert. Schriften zur bayerischen Landesgeschichte. Bd. 9. München 1931.
- Riemann, Heide Dorothea: ‚De cognoscendo Deum‘. Die Entstehungsgeschichte eines Traktates des Bernhard von Waging zum Mystikerstreit des 15. Jahrhunderts. In: Hagemann, Ludwig / Gleis, Reinhold (Hgg.): EN KAI ΠΛΗΘΟΣ. Einheit und Vielheit. Festschrift Karl Bormann. Religionswissenschaftliche Studien. Bd. 30. Würzburg / Altenberge 1993, 121-160.
- Ritter, Adolf Martin: Gesamteinleitung. In: Pseudo-Dionysius Areopagita: Über die Mystische Theologie und Briefe. Eingeleitet, übersetzt und mit Anmerkungen versehen von Adolf Martin Ritter. Bibliothek der griechischen Literatur. Bd. 40. Stuttgart 1994. 1-53.
- Roßmann, Heribert: Der Magister Marquard Sprenger in München und seine Kontroversschriften zum Konzil von Basel und zur mystischen Theologie. In: Ders. / Ratzinger, Joseph: Mysterium der Gnade. Festschrift Johann Auer. Regensburg 1975. 350-411.
- Ders.: Die Stellungnahme des Kartäusers Vinzenz von Aggsbach zur mystischen Theologie des Johannes Gerson. In: Institut für Anglistik und Amerikanistik der Universität Salzburg (Hg.): Kartäusermystik und -mystiker. Dritter Internationaler Kongreß über die Kartäusergeschichte und -spiritualität. Bd. 5. Analecta Cartusiana. Bd. 55. Salzburg 1982. 5-30.
- Ders.: Leben und Schriften des Kartäusers Vinzenz von Aggsbach. In: Institut für Anglistik und Amerikanistik der Universität Salzburg (Hg.): Die Kartäuser in Österreich. Bd. 3. Analecta Cartusiana. Bd. 83. Salzburg 1981. 1-20.
- Ruh, Kurt (Hg.): Abendländische Mystik im Mittelalter. Symposium Kloster Engelberg 1984. Germanistische Symposien-Berichtsbände. Bd. 7. Stuttgart 1986.

- Schmidt, Margot: Nikolaus von Kues im Gespräch mit den Tegernseer Mönchen über Wesen und Sinn der Mystik. In: Haubst, Rudolf (Hg.): Mitteilungen und Forschungen der Cusanusgesellschaft. Bd. 18. Trier 1989. 25-49.
- Schreiner, Klaus: Verschriftlichung als Faktor monastischer Reform. Funktionen von Schriftlichkeit im Ordenswesen des hohen und späten Mittelalters. In: Keller, Hagen / Grubmüller, Klaus / Staubach, Nikolaus (Hgg.): Pragmatische Schriftlichkeit im Mittelalter. Erscheinungsformen und Entwicklungsstufen. Münstersche Mittelalter-Schriften. Bd. 65. München 1992. 37-75.
- Senger, Hans Gerhard: Mystik als Theorie bei Nikolaus von Kues. In: Koslowski, Peter (Hg.): Gnosis und Mystik in der Geschichte der Philosophie. Zürich / München 1988. 111-134.
- Ders.: Thomas Hirschhorn, ein Magdeburger Gelehrter des 15. Jahrhunderts. In: Boehm, Laetitia / Engels, Odilo u.a. (Hgg.): Historisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft. Bd. 100. München / Freiburg 1980, 217-239.
- Steiger, Renate: Einleitung. In: Nikolaus von Kues: Der Laie über die Weisheit. Lateinisch-deutsch. Auf der Grundlage des Textes der kritischen Ausgabe neu übersetzt und mit Einleitung und Anmerkungen hg. v. Renate Steiger. Philosophische Bibliothek. Bd. 411. Hamburg 1988. VII-XXXVIII.
- Vansteenbergh, E[dmund]: Autour de la Docte Ignorance. Une controverse sur la théologie mystique au XVe siècle. Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters. Texte und Untersuchungen. Bd. 14. Münster 1915.
- Watts, Pauline Moffitt: Nicolaus Cusanus. A Fifteenth Century Vision of a Man. Studies in the History of Christian Thought. Bd. 30. Leiden 1982.
- Weinbrenner, Ralph: Klosterreform im 15. Jahrhundert zwischen Ideal und Praxis. Der Augustinereremit Andreas Proles (1429-1503) und die privilegierte Observanz. Spätmittelalter und Reformation. N.R. Bd. 7. Tübingen 1996.
- Williams-Krapp, Werner: ‚Dise ding sint dennoch nit ware zeichen der heiligkeit‘. Zur Bewertung mystischer Erfahrungen im 15. Jahrhundert. In: Haubrichs, Wolfgang (Hg.): Frömmigkeitsstile im Mittelalter. Zeitschrift für Literaturwissenschaft und Linguistik. Bd. 80. Göttingen 1991. 61-71.
- Zschoch, Hellmut: Klosterreform und monastische Spiritualität im 15. Jahrhundert. Conrad von Zenn OESA († 1460) und sein Liber de vita monastica. Beiträge zur historischen Theologie. Bd. 75. Tübingen 1988.