N12<519021396 021

ubTÜBINGEN

DAS SEHEN GOTTES NACH NIKOLAUS VON KUES

MITTEILUNGEN UND FORSCHUNGSBEITRÄGE
DER CUSANUS-GESELLSCHAFT
18

Umschlagbild: Klaus Kordel, Trier

CUSANUS-GESELLSCHAFT

VEREINIGUNG ZUR FÖRDERUNG DER CUSANUS-FORSCHUNG
E. V.
BERNKASTEL-KUES

Mitteilungen und Forschungsbeiträge

In Verbindung mit dem Vorstand der Cusanus-Gesellschaft

herausgegeben von RUDOLF HAUBST

unter Mitwirkung von: WERNER BEIERWALTES, München — MARTIN BODEWIG, Bonn — KARL BORMANN, Köln — GERDA FREIIN VON BREDOW, Münster/Westf. — EUSEBIO COLOMER, Barcelona — WILHELM DUPRÉ, Nijmegen — KURT FLASCH, Bochum — HANS-GEORG GADAMER, Heidelberg — MAURICE DE GANDILLAC, Paris — NIKOLAUS GRASS, Innsbruck — HERMANN HALLAUER, Bonn-Bad Godesberg — GERD HEINZ-MOHR, Rhaunen — JOHANNES HIRSCHBERGER, Frankfurt/M. — FRITZ HOFFMANN, Erfurt — RAYMOND KLIBANSKY, Montreal/Kanada — KLAUS KREMER, Trier — ERICH MEUTHEN, Köln — SATOSHI OIDE, Sapporo/Japan — ERHARD W. PLATZECK †, Mönchengladbach — GIOVANNI SANTINELLO, Padua — PAUL E. SIGMUND, Princeton/USA — JOSEF STALLMACH, Mainz — NIKOLAUS STULOFF, Mainz — MORIMICHI WATANABE, New York — REINHOLD WEIER, Trier.

Redigiert im Institut der Cusanus-Gesellschaft für Cusanus-Forschung an der Universität und Theologischen Fakultät Trier unter Mitarbeit von Dr. Alfred Kaiser.

Die Drucklegung dieses Bandes wurde durch einen entsprechend hohen Zuschuß der Deutschen Forschungsgemeinschaft ermöglicht.

Christusbild auf dem „Schweißtuch der Veronika" im Kreuzgang des St.-Nikolaus-Hospitals zu Kues (s. unten S. 68)

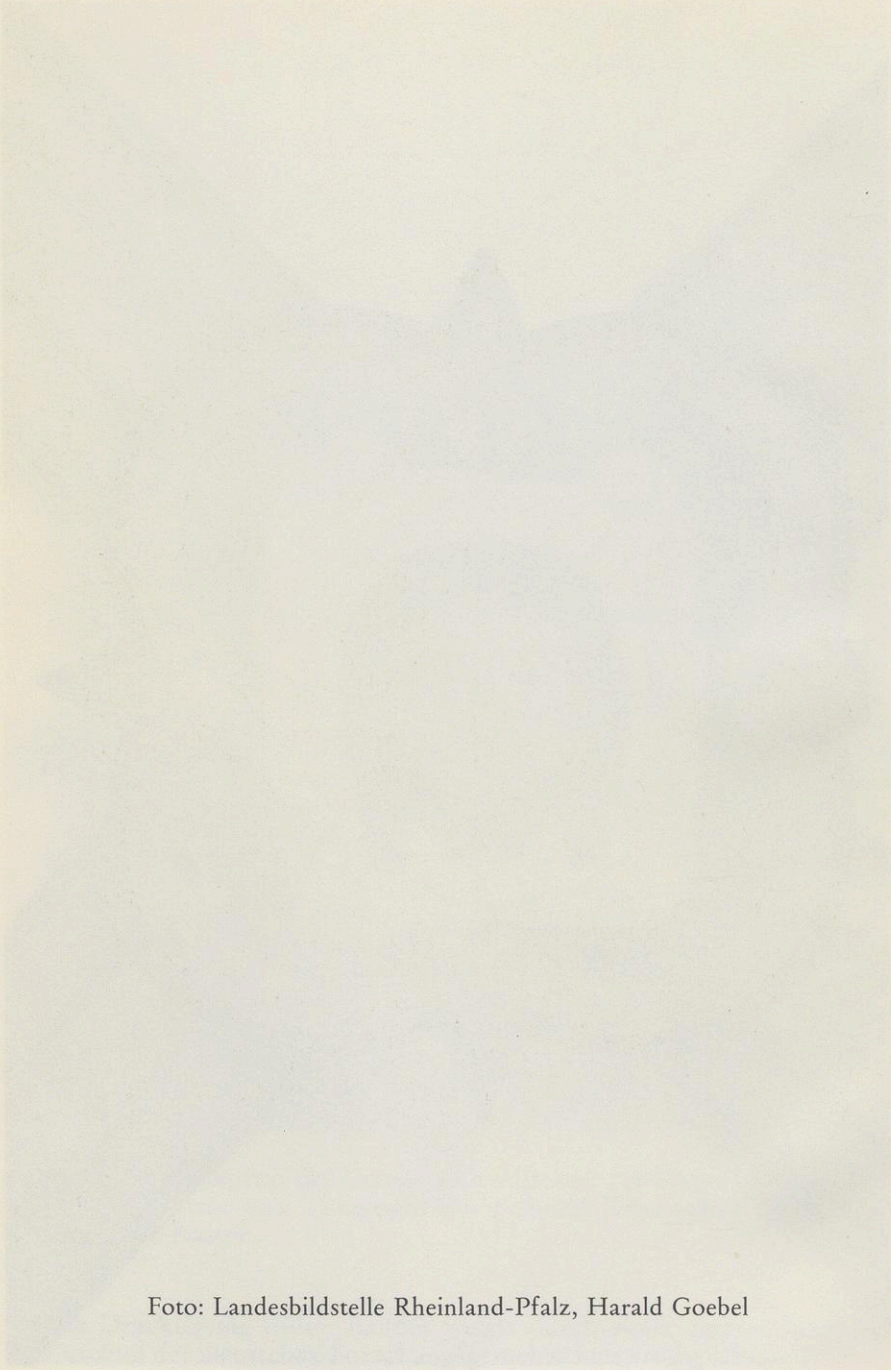


Foto: Landesbildstelle Rheinland-Pfalz, Harald Goebel

MITTEILUNGEN
UND FORSCHUNGSBEITRÄGE
DER CUSANUS-GESELLSCHAFT
18

DAS SEHEN GOTTES NACH NIKOLAUS VON KUES

Akten des Symposions
in Trier vom 25. bis 27. September 1986

Herausgegeben von Rudolf Haubst

1989
PAULINUS-VERLAG TRIER

UNIV. BIBL. TÜBINGEN

ISBN 3-7902-1349-7

Gesamtherstellung: Paulinus-Druckerei GmbH, Trier

ZA 711-18

INHALT

VORWORT 7

TEILNEHMERLISTE 9

ANSPRACHEN BEI DER ERÖFFNUNGSFEIER UND BEIM EMPFANG

Begrüßung:

Landrat Dr. H. Gestrich, Vorsitzender der Cusanus-Gesellschaft 15

Grußworte:

Se. Eminenz Hermann Kardinal Volk, Bischof, Mainz 18

Dr. Hermann Josef Spital, Bischof von Trier 22

HAUPTREFERATE
(mit Diskussion)

MARGOT SCHMIDT

Nikolaus von Kues im Gespräch mit den Tegernseer Mönchen über Wesen und Sinn der Mystik . 25

ALEX STOCK

Die Rolle der „icona Dei" in der Spekulation „De visione Dei" 50

FRITZ HOFFMANN

Die unendliche Sehnsucht des menschlichen Geistes 69

WERNER BEIERWALTES
„Visio facialis" — Sehen ins Angesicht. Zur Coincidenz des endlichen und unendlichen Blicks bei Cusanus 91

WILHELM DUPRÉ
Das Bild und die Wahrheit 125

RUDOLF HAUBST
Die erkenntnistheoretische und mystische Bedeutung der „Mauer der Koinzidenz" 167

KLAUS REINHARDT
Christus, die „absolute Mitte", als der Mittler zur Gotteskindschaft 196

KLAUS KREMER
Gottes Vorsehung und die menschliche Freiheit („Sis tu tuus, et Ego ero tuus") 227

ERGÄNZENDE BEITRÄGE

RUDOLF HAUBST
Unsere Begegnung mit den indischen „Devotional Associates of Yogeshwar" bei ihrem Meeting vom 21. bis 23. März 1986 in Allahabad 267

MIECZYSLAW GOGACZ
Mystische Erfahrung im Hinblick auf verschiedene Arten des Sehens Gottes und das Werk De visione Dei des Nikolaus von Kues 271

KAZUHIKO YAMAKI
Die „manuductio" von der „ratio" zur Intuition in „De visione Dei" 276

REGISTER — Personen- und Handschriftenverzeichnis 296

VORWORT

Bei der Jubiläumsfeier 1964 zum 500. Todestag des Nikolaus von Kues entwarf der Wissenschaftliche Beirat der Cusanus-Gesellschaft zunächst ein Gesamtbild von Leben und Wirken, vom geistigen Vermächtnis und von der Wirkungsgeschichte des NvK. Die folgenden Symposien galten diesen zeitnahen Leitthemen:

„Nikolaus von Kues als Promotor der Ökumene", Bernkastel-Kues 1970;

„Nikolaus von Kues in der Geschichte des Erkenntnisproblems", Trier 1973;

„Das Menschenbild des Nikolaus von Kues", Trier 1977;

„Der Friede unter den Religionen nach Nikolaus von Kues", Trier 1982.

Die Schrift *De visione Dei* (Das Sehen Gottes) führt im Vergleich zu allen vorgenannten Themenkreisen noch zentraler und intensiver in das Innere der Metaphysik und Theologie und Christusfrömmigkeit des Nicolaus Cusanus hinein. Erstaunlich bald nach dem um den Frieden unter den miteinander streitenden Weltreligionen ringenden Werk *De pace fidei* stellt *De visione Dei* den Höhepunkt der religiös-mystischen Erfahrung des großen Kardinals kompakt und anschaulich dar. Als Symposion-Thema wurde diese Schrift auch deshalb gewählt, weil sich ihr in den letzten Jahren ein weltweit wachsendes Interesse zuwendet. Zur Zeit ist z. B. in Indien eine Übersetzung in die Marathi-Sprache im Druck. In Nigeria wird durch Dr. Cl. Obielu eine Übersetzung in Igbo vorbereitet.

Die Teilnahme an diesem Symposion wurde vielen dadurch erleichtert, daß das Priesterseminar und die Theologische Fakultät für alle Referate ihre zentral gelegene Aula bereitstellten. Die Katholische Akademie bot 100 auswärtigen Teilnehmern angenehme Unterkunft.

Das Symposion wurde nach der musikalischen Einstimmung durch ein Kueser Orchester von Landrat Dr. H. Gestrich als dem Vorsitzenden der Internationalen Cusanus-Gesellschaft vor ca. 300 Teilnehmern, die aus der Heimat des Nikolaus von Kues und aus „aller Welt" mit hohen spirituellen Erwartungen zusammengekommen waren, eröffnet. Kardinal Professor Dr. Hermann Volk verlieh in seiner Begrüßungsansprache dem wachsenden theologischen und kirchlichen Interesse an NvK lebendigen Ausdruck; ähnlich auch der Trierer Bischof Dr. H. J. Spital am Abend des zweiten Tages bei der Begrüßung derer, die am Empfang im Rathaussaal der Stadt (im Augustinerhof), zu dem er gemeinsam mit Oberbürgermeister F. Zimmermann eingeladen hatte, teilnahmen.

In den sechs Referaten am Freitag und Samstag und der jeweils anschließenden Diskussion wurden ebenso viele inhaltliche Schwerpunkte in der existentialen Theologie oder philosophisch-theologischen Mystik, die in *De visione Dei* so markant wie sonst nirgends im Cusanus-Schrifttum hervortreten, von solchen, die durchweg seit Jahrzehnten in die Cusanus-Forschung engagiert sind, in den Blick gebracht. Die beiden ersten Vorträge,

von einer Referentin und einem Referenten, die sich selbst erstmals so konzentrisch an Cusanus heranwagten, führten auf sehr dankenswerte Weise in Übersichten über das Gesamtspektrum der mittelalterlichen Mystik und über den Sinn und Impuls der Betrachtung des sinnenfälligen Christusbildes, von dem her der Kardinal in *De visione Dei* seine Kontemplation unter immer neuen Aspekten aufrollt, an die (aus der Disposition dieser Veröffentlichung leicht ersichtlichen) inhaltlichen Hauptthemen heran.
Die Referate und die mitunter recht lebhafte Diskussion fanden eine sehr aufmerksame Zuhörerschaft. Zum Abschluß sprach der Präsident der Japanischen Cusanus-Gesellschaft, Philosophieprofessor Satoshi Oide, in wohlgesetzter lateinischer Rede das Schlußwort, das auch hier nach der Diskussion als *Epilogus* gedruckt zu werden verdient. Zahlreiche Teilnehmer schrieben danach Sätze wie diese: „Die Tagung ist mir in bester Erinnerung: durch die wohlgelungene Organisation, die wissenschaftlichen Beiträge und nicht zuletzt durch die menschlich schöne Atmosphäre." Der hier Zitierte fügte hinzu, er wünsche „auch ein gutes Gelingen der Kongreßakten". Zu diesem Ziel wurde insbesondere auch den Diskussionspartnern Gelegenheit gegeben, ihre Beiträge stilistisch zu feilen und durch Anmerkungen zu erläutern.
Den Persönlichkeiten, die Begrüßungsworte sprachen, den Referenten, den Diskussionspartnern sowie den Diskussionsleitern gebührt der aufrichtige Dank aller Teilnehmer.
Dem Themenkreis dieses Symposions über „das Sehen Gottes" nahe verwandt sind die Beiträge, die wir im „Anhang" mitveröffentlichen. Diese sind 1. ein Rückblick auf die Begegnung mit der indischen „Devotional Association" bei ihrem Meeting in Allahabad, vor allem auf zwei Ansprachen, die am 23. März 1986 vor ca. 300 000 Mitgliedern auf die ökumenische Bedeutung des NvK hinwiesen. Zwischen dem letzten und dem vorhergehenden Symposion *Der Friede unter den Religionen nach Nikolaus von Kues* (MFCG 16) war und ist das hier Berichtete ein ermutigender Ansporn. An zweiter Stelle folgt eine differenzierende Umschreibung des „Mystischen" im „Gott-Sehen". Abschließend veröffentlichen wir Reflektionen, in denen der kurz vor dem letzten Symposion ans Cusanus-Institut gekommene japanische Philosophieprofessor Kazuhiko Yamaki das dort über *De visione Dei* Gesagte aus seiner Sicht meditiert und in deutscher Sprache darstellt.
Für die finanzielle Ermöglichung des Symposions sind wir, außer der Cusanus-Gesellschaft, der Deutschen Forschungsgemeinschaft, der Deutschen Bischofskonferenz, dem Deutschen Akademischen Austauschdienst, der Heidelberger Akademie der Wissenschaften und dem Evangelischen Kirchenkreis Trier zu Dank verpflichtet. — Herrn Dr. A. Kaiser danke ich herzlich für seine Umsicht bei der Korrektur der Drucklegung.

Trier, im Januar 1988 Rudolf Haubst

VERZEICHNIS DER TEILNEHMER*

am Symposion vom 25. bis 27. September 1986
„Das Sehen Gottes nach Nikolaus von Kues"

Albrich, Angelika, Studentin, Heinrich-Heine-Str. 7, 6712 Bob.-Roxheim
Allgaier, Karl, Dr. Dozent, Hasgenweg 7, 5108 Monschau
Asshoff, Elisabeth, StDir., Am Herrenweiher 2, 5500 Trier
Augoustinos, Metropolit und Exarch von Zentraleuropa

Bär, Elisabeth, Missionsschwester, Bernhardstr., 5500 Trier
Baum, Eleonore, Dr., Ärztin, Nordallee 3, 5500 Trier
Bechmann, Ulrike, Dipl.-Theol., Doktorandin, Gartenstr. 16, 8600 Bamberg
Beck, Franz, Tierarzt, Doktorand, Pfaffenwinkel 26, 8000 München 70
Beierwaltes, Werner, Prof. Dr., Fischerwinkel 19, 8022 Grünwald
Bendel-Janssen, Margot, Dr., Friederikusstr. 19, 4400 Münster
Bender, Ignaz, Kanzler der Universität Trier
Benz, Hubert, Student, Lambertstr. 4, 6500 Mainz
Bereths, Paula, Konrektorin i. R., Kurfürstenstr. 19, 5500 Trier
Bilaniuk, Petro, Prof. Dr., University of St. Michael's College, Toronto/Kanada
Binnewies, Elke, Lehrerin, Zur schönen Aussicht 22, 5501 Thomm
Blumenberg-Ebel, Anna, Lehramtskand., Doktorandin, Sibyllenweg 12, 4220 Dinslaken
Bodewig, Martin, P., Dr., Mackestr. 53, 5300 Bonn
Böhnke, Michael, Dr., Dozent, Auf der Jüngt, 5500 Trier
Boesen, Wilhelm, Reg.-Dir. a. D., Südallee 17, 5500 Trier
Boesen, Wilma, StR, Südallee 17, 5500 Trier
Boesten, Elisabeth, Herrenbrünnchen 34, 5500 Trier
Bohlen, Reinhold, Dr., Dozent, Auf der Jüngt 1, 5500 Trier
Bolberitz, Pál, Prof. Dr., Eötrös L.-N. 7, 1053 Budapest, Ungarn
Bredow, Gerda v., Prof. Dr., Königsberger Str. 136, 4400 Münster
Breuning, Wilhelm, Prof. Dr., Am Bleichgraben 16, 5300 Bonn
Brueren, Rainer, Dr. wiss. Ass., Universität Nijmegen/Holland
Burkard, Franz-Josef, Akad. Dir., 6500 Mainz 1
Butterbach, Wolfgang, Dipl.-Ing., StR, Oberkirchstr. 8, 5501 Waldrach

Caspers, Erika, OStR a. D., Im Viertheil 15, 5550 Bernkastel-Kues
Casper-Schwarz, Hildegard, Konr. i. R., Cusanus-Str. 40, 5500 Trier
Colomer, Eusebio, Prof. Dr., Facultades de Filosofia y Theologia, San Francisco de Borja, San Cugat del Vallés, Barcelona
Comoth, Katharina, Dr., Gereonshof 6, 5000 Köln
Constantin, Hildegard, 100 rte de Luxembourg, Wasserbillig, Luxemburg
Cremer, Wolfgang, Stud.-Ass., Lehrer, 6272 Wiedenhausen

* Hier sind nur die Namen derer verzeichnet, die sich in Teilnehmerlisten eingetragen haben. Diese Liste wird auf Wunsch vieler (innerhalb und außerhalb der Cusanus-Gesellschaft) veröffentlicht, die am Symposion teilnahmen.

Dechant, Fritz, Dipl.-Theol., Doktorand, Pödeldorfer Str. 53, 8600 Bamberg
Devin, Annemarie, Koblenzer Str. 77, 5560 Wittlich
Dietgen, Sr., Krankenschwester, Mutterhaus Trier
Duclow, Donald, Prof. Dr., 1914 Nectarine Street, Philadelphia, PA 19130/USA
Düntzer, Martina, Studentin, Paulinstr. 110, 5500 Trier
Düntzer, Sabine, Studentin, Paulinstr. 110, 5500 Trier
Dupré, Dietlind, Kroonsingel 41, 6581 BL Malden b. Nijmegen/Holland
Dupré, Wilhelm, Prof. Dr., Kroonsingel 41, 6581 BL Malden b. Nijmegen/Holland

Ehses, Ewald, Pfr. i. R., 5450 Neuwied, Johannishöhe
Euler, Walter, Dipl.-Theol., Schulbergstr. 3, 8390 Passau
Euteneuer, Franz-Josef, Dipl. Soz.-Päd., Krahnenstr. 30/31, 5500 Trier

Fäth, Siegfried, Dipl.-Bw., Trier, Paulinus-Druckerei
Fischer, Balthasar, Prof. Dr., Weberbach 17/18, 5500 Trier
Fitych, Tadeusz, Dr., Ul. Katedralny 14, 50-329 Breslau/Polen
Floss, Pavel, Dr. Schriftsteller, Za dolnîm kostelem 115, 688 01 Uherský Brod/CSSR
Freund, Albrecht, Dipl.-Chem., Uhlandstr. 16 A, 8700 Würzburg
Frieden, Josef, Dr., Am Herrenweiher 27, 5500 Trier
Friedrich, Felix, Dr. phil., Dipl.-Ing., Gerberstr. 27, 5500 Trier
Fritzen, Eginberta, Sr., Böhmerstr. 14, 5500 Trier

Gandillac, Maurice de, Prof. Dr., 3 rue Rigaud, 92200 Neuilly sur Seine/Frankreich
Gerwing, Manfred, Dr., E.-M.-Arnd-Str. 73, 4250 Bottrop
Gestrich, Helmut, Dr. jur., Landrat, Vorsitzender der Cusanus-Gesellschaft, Birkenweg 9, 5550 Bernkastel-Kues
Gniosdorsch, Iris, M. A. phil., Doktorandin, Günthersburgallee 24, 6000 Frankfurt
Gogacz, Mieczyslaw, Prof. Dr., Ul. Synów Pulku 12/16, 01-354 Warschau/Polen
Goldschmidt, Hannelore, StR, Im Kirschenwald 1, 3550 Marburg 21
Gotthard, Engelbert, Lehrer, Schulstr. 14, 5501 Newel-Butzweiler
Graef, Eva-Maria, Sr., OP, Cherubine-Willimann-Weg 1, 5400 Koblenz 1
Grass, Nikolaus, Prof. Dr., Meranerstr. 9, 6020 Innsbruck/Österreich
Greif, Peter, Pfr. i. R., Flurweg 6, 5511 Temmels
Grimsehl, Heinz, OStR, R.-Wagner-Str. 21, 5560 Wittlich
Groß, Guido, Dr. StDir. a. D., Am Kandelbach 26, 5500 Trier
Gutheil, Jörn-Erik, Landeskirchenrat, Hans-Böckler-Str. 7, 4000 Düsseldorf 30

Hägebäumer, Kurt, Doktorand, 5300 Bonn
Hagemann, Ludwig, Prof. Dr., Cherubine-Willimann-Weg 1, 5400 Koblenz
Hallauer, Hermann, Dr., StDir., Waldstr. 82, 5300 Bonn-Bad Godesberg
Hansen, Heribert, Pfr., 5500 Trier
Hassler, Michael, Dipl.-Chem., Doktorand, Gerwingstr. 9, 7500 Karlsruhe
Haubst, Rudolf, Prof. Dr., Direktor des Cusanus-Instituts, Domfreihof 3, 5500 Trier
Hauraths, Erengard, Sr., Böhmerstr. 14, 5500 Trier

Heilmann, Wolfgang, Prof. Dr., Reichenspergerstr. 52, 5500 Trier

Heinemann, Wolfgang, Lic. theol., Student, Hirschauer Str. 23, 7400 Tübingen

Helander, Birgit, Fil. kand., Doktorand, Kammakargatan 8, 11140 Stockholm/Schweden

Helmes, Mirjam, Sr., Soz.-Päd., Josefstift, Franz-Ludwig-Str. 7, 5500 Trier

Henninger, Bernd, Verlagslektor, c/o Verlag Lambert-Schneider, 6900 Heidelberg

Hermann, Alfons, StDir., Arnulfstr. 78, 5500 Trier

Herold, Norbert, Dr., Geistkamp 23, 4400 Münster-Hiltrup

Heucher, Karin, Studentin, Birkenweg 7, 5550 Bernkastel-Kues

Hinske, Norbert, Prof. Dr., Aacher Str. 12, 5501 Aach-Hohensonne

Hödl, Ludwig, Prof. Dr., Ruhr-Universität Bochum, 4630 Bochum

Hoffmann, Fritz, Prof. Dr., Rükkertstr. 3, DDR-5000 Erfurt

Hofmann, Dieter, Doktorand, Fr.-Ebert-Str. 4, 6238 Wallau

Holkenbrink, Heinrich, Minister a. D., Liebfrauenstr. 3, 5500 Trier

Hollmann, Michael, Mediävist, Eichendorffstr. 5, 5440 Mayen

Holtmann, Wilhelm, Dr., Schulreferent, In der Pforte 48, 5500 Trier

Hopkins, Jasper, Prof. Dr., 224 Church Street S. E., Minneapolis Minnesota/USA

Horbert, Gertrude, Jugendamtsleiterin, An der Kastilport 1, 5500 Trier

Horvath, Eva-Maria, Pastoralreferentin, Wilhelmstr. 51, 5420 Lahnstein

Hüsgen, Hans-Dieter, Dr., OStDir., Am Ring 28, 5550 Bernkastel-Kues

Hunold, Otto, Dr., Rektor des St. Nikolaus-Hospitals, 5550 Bernkastel-Kues

Ikrath, Margit, Sekretärin, Cusanus-Institut, Domfreihof 3, 5500 Trier

Jakob, Gerhard, Generalvikar, Banthusstr. 3, 5500 Trier

Jantsch, Johanna, Doktorandin, Karmelitergasse 6, 3550 Marburg

Kaiser, Alfred, Dipl.-Theol., wiss. Mitarbeiter, Cusanus-Institut, Domfreihof 3, 5500 Trier

Kandler, Karl-Hermann, Dr., Pfr., Anton-Günther-Str. 16, 9200 Freiberg/DDR

Karow, Yvonne, Rel. wiss. M. A. (Doktorandin), Waldstr. 47, 1000 Berlin 21

Kessel, Martina, Doktorandin, Oettingenstr. 23, 8000 München 22

Kible, Brigitte, wiss. Ass., Philosophenweg 81, 7400 Tübingen

Klein, Hans-Peter, Dipl.-Ing., Staufenerstr. 29/30, 7800 Freiburg i. Br.

Kneip, Gottfried, Antonius-Str. 5, 5500 Trier

Kohley, Paul, Rektor, Klosterstr. 6, 5508 Hermeskeil

Kolz, Andrea, Studentin, Lessingstr. 32, 5300 Bonn 1

Kordel, Klaus, Porträtmaler, Domänenstr. 62, 5500 Trier

Koslowski, Richard, Doktorand, Weinbergstr. 74, 5000 Köln

Krämer, Hermann, Dr. Landrat a. D., Freiherr-vom-Stein-Str. 23, 6000 Frankurt/M.

Krämer, Karl, Dr., Ltd.-Reg.-Dir., Raiffeisenstr. 20, 5503 Konz

Krämer, Werner, Dr., Privatdozent, Oskar-Wachtel-Weg 11, 4600 Dortmund 1

Krämer-Weber, Irmtraud, Dr. med., Oskar-Wachtel-Weg 11, 4600 Dortmund 1

Krames, Peter, StR, Kaiserstr. 3a, 5500 Trier

Kremer, Klaus, Prof. Dr., Hauptstr. 38, 5521 Meckel üb. Bitburg

Küpper, Gerhard, Pfr.

Küpper, Martin, cand. phil., 5500 Trier

Kurzeja, Adalbert, OSB, Abt von Maria Laach

Larisch, Alois, OStR, Irscher Berg 8, 5500 Trier
Laux, Ulrich, Bischofssekretär, Liebfrauenstr. 1, 5500 Trier
Leininger, Hermann-Josef, Domkapitular, Domfreihof 5, 5500 Trier
Lemperle, Wulfhidis, Sr., Böhmerstr. 14, 5500 Trier
Lentzen-Deis, Wolfgang, Dr., Dozent, Trevererstr. 6, 5500 Trier
Leufgen, Pia, Sr., Franz-Ludwig-Str. 7, 5500 Trier
Limberg, Karl Willy, Journalist, Haus zur Löwenburg, 5551 Brauneberg/Mosel
Limper, Ilse, Rich.-Wagner-Str. 25, 5560 Wittlich
Linskens, H. F., Prof. Dr., NL-6573, Beek b. Nijmegen/Holland
Linskens, Ingrid, Glyptikerin, NL-6573, Beek b. Nijmegen/Holland

Mäs, Johann, Dipl.-Ing., Pacelliufer 13, 5500 Trier
Maier, Veronika, Dipl.-Ing., Berliner Allee 18, 6100 Darmstadt
Marciniak, Casimir, P., Dr., Thomistisches Institut Warschau, Ul. Dominikańska, 02-738 Warschau/Polen
Martini, Heiner, Dr., Arzt, Auf Schwarzfeld 3, 5500 Trier
Marxen, Andreas, Prälat, Dr., Bergstr. 49, 5500 Trier
Meier, Erhard, Dr. Milanweg 1, 3167 Burgdorf
Meiner, Richard, Verleger, Richardstr. 47, 2000 Hamburg 76
Meinhardt, Helmut, Prof. Dr., Anneröder Weg 49, 6300 Gießen
Merkens, Luise, Prof. Dr., Allensteiner Str. 14, 5352 Zülpich
Meuthen, Erich, Prof. Dr., Leipziger Str. 7, 5000 Köln 40
Mörschel, Ulrike, M. A., Zentrum f. Philosophie, 6300 Gießen
Molitor, Anny, Bergweg 2b, 5550 Bernkastel-Kues
Molitor, Sophie, Dipl.-Volksw., Ostallee 49c, 5500 Trier
Momper, Gisela, Sekretärin, Cusanus-Institut, Domfreihof 3, 5500 Trier
Momper, Wolfgang, Reg.-Dir., Bahnhofstr. 43a, 5503 Konz
Morkel, Arnd, Prof. Dr., Präsident der Universität Trier, Olewiger Str., 5500 Trier
Mühlenbrock, Werner, Domkapitular, Sieh um Dich 2, 5500 Trier
Müller, Peter, Student, Ottostr. 31, 8600 Bamberg

Nadolny, Elfie, Lehrerin, Niederrheinstr. 106, 4040 Neuss
Niemann, Josef, Dipl.-Ing., Kiefernweg 22, 6550 Bad Kreuznach

Oide, Satoshi, Prof. Dr., c/o. Muroran-Kodai, 050 Muroran/Hokkaido, Mozumoro 27
Otte, Klaus, Prof. Dr., 5231 Mehren
Overdick, F., Dr., Salmstr. 3, 5559 Klüsserath
Overdick-Gulden, Maria, Dr. med., Salmstr. 3, 5559 Klüsserath

Passow, Cord, Dr. Physiker, Kolbergstr. 28c, 7500 Karlsruhe 1
Pauli, Dagmar, M. A., Sichelstr. 24, 5500 Trier
Pauli, Heinrich, Dr., wiss. Mitarb., Cusanus-Institut, Domfreihof 3, 5500 Trier
Pecher, Maria, Hebamme, Heuweg 1, 8340 Pfarrkirchen
Petermann, Hans-Bernhard, Dipl.-Theol., Doktorand, Gaisbergstr. 87, 6900 Heidelberg
Pfeiffer, Helmut, Prof. Dr., Cusanus-Institut, Domfreihof 3, 5500 Trier
Pindl-Büchel, Theodor, Doktorand, Herderstr. 11, 7500 Karlsruhe 21
Plän, Thomas, Cand. rer. nat., Theodor-Storm-Str. 10, 8400 Regensburg

Puffelen van, A. E., Drs., Westeinde 101, 2512 GW Den Haag, Niederlande

Rajsp, Aleksander, Dr., Pfr., 5358 Bad Münstereifel-Mutscheid
Rappenecker, Monika, Akademiereferentin, Viktor-Renner-Str. 55, 7400 Tübingen 1
Reichert, Franz-Rudolf, Dr., Bibl.-Dir., Banthusstr. 3, 5500 Trier
Reifenberg, Peter, Dipl.-Theol., Taunusstr. 37, 6500 Mainz 1
Reifenscheid-Wiegel, Beate, Doktorandin, Villenweg 5, 4300 Essen 14
Reinhardt, Klaus, Prof. Dr., Auf der Jüngt 1, 5500 Trier
Reuss-Frick, Therese, Bibliothekarin, Schillerstr. 20, 5400 Koblenz
Reuther, Karlernst, OStDir., Cusanus-Gymnasium, 5560 Wittlich
Rickal, Elisabeth, Dr., Staatssekretärin, 6500 Mainz
Roth, Gertrud, OStR a. D., Im Viertheil 15, 5550 Bernkastel-Kues
Roth, Mechthild, OStR a. D., 5500 Trier
Runge, Gisela, Doktorandin, Wandsbecker Stieg 20b, 2000 Hamburg 76

Sakamoto, Peter-Takashi, Prof. Dr., 45—15 Higashiminemachi, Otaku, Tokyo/Japan
Sandner, Basilius OSB, P., 5471 Maria Laach
Santiago-Otero, Horacio, Prof., Dr., Padilla 88, 28006 Madrid/Spanien
Seidl, Horst, Prof. Dr., Schepenenstr. 63, 6525 XG Nijmegen
Seippel, Ursula, Cusanus-Geburtshaus, Nikolausufer, 5550 Bernkastel-Kues
Seippel, Werner, Kustos, Cusanus-Geburtshaus, Nikolausufer, 5550 Bernkastel-Kues
Selig, Maria, Doktorandin, Peissenbergstr. 2, 8000 München
Sellier, Ulrich, Dipl.-Theol., wiss. Ass., Bibelstr. 1, 6630 Saarlouis
Serwe, Karl-Heinz, Patentanwalt, Eberhardstr. 8, 5500 Trier
Spieles, Helene, Töpferstr. 61, 5500 Trier
Spießhofer, Birgit, Doktorandin, Friedrich-Ebert-Str. 21, 6901 Dossenheim
Spital, Hermann-Josef, Dr., Bischof von Trier, Liebfrauenstr. 1, 5500 Trier
Springer, Joachim, Student, Mercatorstr. 13, 6500 Mainz-Marienborn
Springer, Klaus-Bernhard, Student, Mercatorstr. 13, 6500 Mainz-Marienborn
Schadel, Erwin, Dr., Akad. Rat, Sandstr. 10, 8521 Spardorf
Schäfers, Josef, Prof. Dr., Präsident des Landesamtes für Jugend und Soziales Rheinland-Pfalz, Rheinallee 97—101, 6500 Mainz
Scherschel, Rainer, Dr., Regens, Priesterseminar Trier, Jesuitenstr. 13, 5500 Trier
Schlitt, Michael, Student, Zeylierstr. 10, 6520 Worms 24
Schmidt, Hans Willy, Dipl.-Theol., Am Kiewelsberg 91, 5500 Trier
Schmidt, Margot, Dr., Aumühle 5, 8078 Eichstätt
Schmidt-Ostert, Ilse, Schriftstellerin, Schwalbenweg 20, 5230 Altenkirchen
Schmitt, Bernhard, Historiker, Birkenweg 5, 5441 Langefeld
Schmitt, Christoph, cand. theol./stud. phil., 5559 Trittenheim
Schmitt, Franz, Rektor, Rebschulweg 31, 5550 Bernkastel-Kues
Schmitt, Magdalena, Studentin, Am Deimelberg 39, 5500 Trier
Schmittinger, Felix, Dr. med., Kaiser-Augustus-Str. 4, 5500 Trier
Schmitz, Josef, Prof. Dr., Weidmannstr. 10, 6500 Mainz
Schneider, Stefan, Dr., Pfr., Dillinger Str. 5, 6646 Losheim-Wahlen

Schnarr, Hermann, Dr., wiss. Mitarb., Cusanus-Institut, Domfreihof 3, 5500 Trier

Schüßler, Werner, Dr., wiss. Ass., Auf Schwarzfeld 3a, 5500 Trier-Eitelsbach

Schützeichel, Heribert, Prof. Dr., Auf der Jüngt 1, 5500 Trier

Schulze, Werner, Dr., Hochschulassistent, Karlsplatz 3, 1010 Wien

Schuster, Michaela, Studentin, 5500 Trier

Stahlofen, Katharina, Wilhelm-Allee 52, 5427 Bad-Ems

Stallmach, Elisabeth, Liegnitzer Str. 2, 6500 Mainz

Stallmach, Josef, Prof. Dr., Liegnitzer Str. 2, 6500 Mainz

Stock, Alex, Prof. Dr., Schwalbenweg 57, 5020 Frechen-Königsdorf

Strobel, Christian, Doktorand, Mörchinger Str. 199c, 1000 Berlin 37

Stürmer, Walter, Pfr., Schulstr. 11, 5550 Bernkastel-Kues

Theis, Helga, Lehrerin, Raiffeisenstr. 20, 5551 Monzelfeld

Theis, Roland, Rektor, Raiffeisenstr. 20, 5551 Monzelfeld

Thomas, Michael, M. A./Dipl.-Theol., Am Birnbaum 10, 5500 Trier

Thon, Helmut, Dr., Rechtsanwalt, Karrstr. 1, 5560 Wittlich

Tillmann, Peter, Pfr., Saarstr. 10, 5516 Wiltingen

Vierbuchen, Ernst, Pfr., St. Paulin, 5500 Trier

Vitt, Reinhard, P., Dipl.-Theol., StR, Sankt-Josef-Gymnasium, 5529 Biesdorf

Vöcking, Hans, P., Guiollettstr. 35, 6000 Frankfurt 1

Volk, Ernst, Superintendent, Hauptstr. 10, 5556 Mülheim/Mosel

Volk, Hermann, Kardinal, Bischof, Prof. Dr., 6500 Mainz

Wagner, Marion, Dipl.-Theol., Elbinger Str. 14, 6634 Wallerfangen

Watanabe, Kiyomi Kojzumi, 623 Second Street, Brooklyn N. Y. 11215 USA

Watanabe, Morimichi, Prof. Dr., 623 Second Street, Brooklyn N. Y. 11215 USA

Weber, Friedbert, Berufsschullehrer, Brühlstr. 22, 5500 Trier

Weber, Gertrud, BA, BSE, RL, Brühlstr. 22, 5500 Trier

Weber, Helmut, Prof. Dr., Rektor der Theologischen Fakultät Trier, Jesuitenstr. 13, 5500 Trier

Weier, Reinhold, Prof. Dr., Kleine Eulenpfütz 10, 5500 Trier

Weirich, Doris, Dipl.-Theol., 5500 Trier

Weiß, Bardo, Prof., Dr., Augustinusstr. 34, 6500 Mainz

Werland, Bärbel, Studentin, Weingartenstr. 2, 5553 Zeltingen

Werner, Friedrich, Student, Piusallee 43, 4400 Münster

Wienand, Hedwig, Lehrerin, Schlierbachstr. 45; 5423 Braubach

Winter, Erich, Prof. Dr., In der Olk 35, 5501 Gusterath

Winter, Ute, In der Olk, 5501 Gusterath

Wortmann, Roland, Dipl.-Theol, Herzogenbuscher Str. 49, 5500 Trier

Wyller, Egil, Prof., Dr., Institut for Filosofi, Blindern, Oslo 3/Norwegen

Yamaki, Kazuhiko, Prof. Dr., Wakayama/Japan, z. Z. am Cusanus-Institut/Trier

Zenz, Mechthild, Mercatorstr. 11, 6500 Mainz-Marienborn

Zey, Katharina, Studentin, Kapellenstr. 1, 5559 Longuich

Zimmer, Rainer, Student, Brotstr. 6, 5500 Trier

Zirker, Herbert, Prof. Dr., Alte Poststr. 29, 5559 Kenn

Zuber, Johannes, Doktorand, Schwimmbadstr. 7, 7800 Freiburg

ANSPRACHEN BEI DER ERÖFFNUNGSFEIER UND BEIM EMPFANG

Begrüßung

Landrat Dr. Helmut Gestrich
Vorsitzender der Cusanus-Gesellschaft

Sehr verehrte Teilnehmer an der Eröffnungsfeier des Symposions „Das Sehen Gottes nach Nikolaus von Kues".
Als Vorsitzender der Cusanus-Gesellschaft begrüße ich Sie alle sehr herzlich. Seien Sie willkommen im Kreise derer, die sich um die Erschließung des geistigen Erbes eines Mannes bemühen, der eine der größten Gestalten des christlichen Abendlandes ist.
Dem Ensemble der Kreismusikschule Bernkastel-Wittlich unter der Leitung von Josef Ehses danke ich zunächst für die musikalische Gestaltung dieses Nachmittags. Danach möchte ich die schwierige Aufgabe der Begrüßung bewältigen. Dabei denke ich mit besonderer Sympathie an alle die, welche ich hier nicht namentlich begrüßen kann. Denn Sie sind gekommen, nicht weil Sie eine Funktion haben, sondern weil Sie Nikolaus von Kues persönlich verehren und mehr über ihn wissen möchten.
Das Thema unseres Symposions ist ein religiöses. Das bewegt mich, die kirchlichen Vertreter vor den weltlichen zu begrüßen. Ich heiße herzlich willkommen:
Seine Eminenz Herrn Kardinal Volk, Mainz; Seine Eminenz Metropolit Augoustinos von Deutschland und Exarch von Zentraleuropa, Herrn Superintendenten Ernst Volk als Vertreter der Evangelischen Kirche im Rheinland; Herrn Bischof Jean Hengen, Luxemburg; Abt Ansgar Schmidt, Abtei St. Matthias, Trier; Abt Dr. Ambrosius Schneider, Abtei Himmerod; Abt Adalbert Kurzeja, Maria Laach; Herrn Generalvikar Jakob, Trier; Herrn Rektor Dr. Hunold, St.-Nikolaus-Hospital, Bernkastel-Kues.
Wenn Sie unseren Herrn Diözesanbischof und andere Bischöfe der katholischen Kirche vermissen, so sei gesagt, daß unser Termin mit der Deutschen Bischofskonferenz zusammenfällt, welche die amtierenden Bischöfe verpflichtet.
Unser Bischof Dr. Hermann Josef Spital wird am Freitag nachmittag anwesend sein und abends den Empfang zusammen mit Herrn Oberbürgermeister Zimmermann geben.
Seine Eminenz Kardinal Höffner und Herr Bischof Dr. Lehmann, Mainz, haben sich aus den genannten Gründen entschuldigt und dies in sehr herzlich gehaltenen Briefen ausgedrückt.
Herr Ministerpräsident Dr. Bernhard Vogel und Herr Kultusminister Dr. Georg Gölter können wegen anderer Terminverpflichtungen nicht am

Symposion teilnehmen. Als Vertreterin der Landesregierung des Landes Rheinland-Pfalz begrüße ich sehr herzlich Frau Staatssekretärin Elisabeth Rickal.

Ich begrüße als Freunde der Cusanus-Gesellschaft Herrn Staatsminister Dr. Carl-Ludwig Wagner, Herrn Staatsminister a. D. Landtagsabgeordneten Heinrich Holkenbrink und Herrn Bürgermeister i. R. Dr. Emil Zenz.

Ein herzlicher Gruß gilt Herrn Regierungspräsidenten Gerhard Schwetje und Herrn Oberbürgermeister Felix Zimmermann.

Die Wissenschaft ist durch renommierte Persönlichkeiten vertreten. Ich begrüße: den Präsidenten der Universität Trier, Herrn Professor Dr. Arnd Morkel; den Rektor der Theologischen Fakultät Trier, Herrn Professor Dr. Helmut Weber.

Ich begrüße die große Zahl der in der Cusanus-Forschung tätigen Wissenschaftler, an ihrer Spitze den Direktor des Instituts für Cusanus-Forschung und federführend für den Wissenschaftlichen Beirat, Herrn Professor Dr. Rudolf Haubst, die Mitglieder des Wissenschaftlichen Beirates: Herrn Professor Dr. Werner Beierwaltes, München, als Vorsitzenden der Cusanus-Commission der Heidelberger Akademie der Wissenschaften; Herrn Dr. Martin Bodewig; Frau Professorin Gerda Freiin von Bredow, Münster; Herrn Professor Dr. Eusebio Colomer, Barcelona; Herrn Professor Dr. Wilhelm Dupré, Nijmegen; Herrn Professor Maurice de Gandillac, Paris; Herrn Professor Nikolaus Grass, Innsbruck; Herrn Dr. Hermann Hallauer, Bad Godesberg; Herrn Gerd Heinz-Mohr, Rhaunen; Herrn Professor Dr. Fritz Hoffmann, Erfurt; Herrn Professor Dr. Klaus Kremer, Trier; Herrn Professor Dr. Erich Meuthen, Köln; Herrn Professor Satoshi Oide, Japan; Herrn Professor Dr. Josef Stallmach, Mainz; Herrn Professor Morimichi Watanabe, New York; Herrn Professor Dr. Reinhold Weier, Trier. Ich begrüße die Referenten und Mitwirkenden des Symposions, Frau Dr. Margot Schmidt, Eichstätt; Herrn Professor Dr. Alex Stock, Köln; Herrn Professor Dr. Klaus Reinhardt, Trier; Herrn Professor Dr. Wilhelm Breuning, Bonn.

Ganz besonders herzlich möchte ich die ausländischen Wissenschaftler sowie die Wissenschaftler aus der DDR begrüßen, soweit sie bisher noch nicht genannt sind: aus Japan: Herrn Professor Dr. Peter Takashi Sakamoto, aus den Vereinigten Staaten: Herrn Professor Dr. H. Lawrence Bond, Herrn Professor Dr. Donald F. Duclow, Herrn Professor Dr. Jasper Hopkins, Herrn Professor Dr. Watanabe habe ich bereits genannt, und ich darf hier erwähnen, daß er Vorsitzender der amerikanischen Cusanus-Gesellschaft ist, und hinzufügen, daß Herr Professor Dr. Oide aus Japan Vorsitzender der japanischen Cusanus-Gesellschaft ist.

Aus Norwegen begrüße ich Herrn Professor Dr. Egil A. Wyller aus Oslo, aus der DDR neben Herrn Professor Dr. Hoffmann Herrn Dr. habil. Karl-Hermann Kandler aus Freiberg.

Aus Polen sind zu uns gekommen: Herr Professor Dr. Mieczyslaw Gogacz, Warschau; Herr Professor Dr. Tadeusz Fitych, Wroclaw; und Herr Pater Dr. Casimir Marciniak aus Warschau.
Aus der CSSR darf ich begrüßen Herrn Dr. Pavel Floss aus Prag.
Aus Spanien besucht uns außer Herrn Professor Colomer Herr Professor Horacio Santiago Otero aus Madrid.
Aus Kanada ist Herr Professor Dr. Petro Bilaniuk aus Toronto zu uns gekommen. Herr Dr. Werner Schulze aus Wien begleitet Herrn Professor Grass aus Innsbruck.
Schließlich begrüße ich Herrn Dr. Pal Bolberitz aus Budapest/Ungarn sowie eine größere Gruppe von Doktoranden des Cusanus-Werks.
Meine Damen und Herren, wer das geistige Erbe eines so großen Mannes wie Nikolaus von Kues erschließen will, braucht ausgezeichnete Wissenschaftler, die – jeder in seinem Fach – genaue Wahrheitssuche in mühevoller und geduldiger Einzelforschung betreiben. Was die Ergebnisse der so gearteten wissenschaftlichen Arbeit der Cusanus-Gesellschaft betrifft, braucht sie sich vor anderen wissenschaftlichen Gesellschaften wahrlich nicht zu verstecken, und ich nutze die Gelegenheit, allen, die zu dieser Fruchtbarkeit beigetragen haben, an der Spitze dem Leiter des Instituts für Cusanus-Forschung, Professor Rudolf Haubst, ein Wort der Anerkennung und des Dankes zu sagen.
Alle wissenschaftliche Leistung wäre aber vergebens, gelänge es uns nicht, einen breiten Zugang zu Nikolaus von Kues für alle Zeitgenossen mit einem einigermaßen gehobenen geistigen Niveau zu eröffnen. Was nützt die Predigtedition oder die Erforschung des Trierer Schismas, wenn es in Trier oder Kues gebildete Leute gibt, die noch nicht einmal wissen, wer Nikolaus von Kues ist.
Die Cusanus-Gesellschaft hat mit der Wiederherstellung des Geburtshauses sowie der Mithilfe bei der Gestaltung des weinkulturellen Umfeldes des Hospitals wichtige Zugänge zu Nikolaus von Kues geschaffen. Wenn sie aus Anlaß des 25. Jahrestages ihres Bestehens im vorigen Jahr eine Jubiläumsschrift mit dem Titel „Zugänge zu Nikolaus von Kues" herausgebracht hat, dann nicht deshalb, um die Zahl der wissenschaftlichen Veröffentlichungen zu vermehren. Sie wollte durch einigermaßen leicht verständliche Publikationen dazu beitragen, daß sich möglichst viele Menschen für Nikolaus von Kues interessieren, und zwar dadurch, daß sie ihn sozusagen anfassen können, daß sie einen heimatlichen oder fachlichen Bezug zu ihm herstellen.
Wir stellen Ihnen diese Jubiläumsschrift an den drei Tagen des Symposions vor und bieten sie Ihnen zu einem Vorzugspreis zum Kauf an. Sie soll helfen, neue Zugänge zu Nikolaus von Kues in weiten Kreisen unserer gebildeten Bürgerschaft zu schaffen. Bitte sehen Sie unsere Schrift unter diesem Gesichtspunkt, und würdigen Sie bitte unser Bestreben, ein auch in der Form schönes Buch herauszubringen.

Ich begrüße Sie alle noch einmal sehr herzlich zur Eröffnung unseres Symposions und wünsche Ihnen für die kommenden Tage einen reichen wissenschaftlichen Ertrag.

Kardinal Prof. Dr. Hermann Volk
Grußwort bei der Eröffnungsfeier

Sehr verehrte Damen, meine Herren!
Ich bin gebeten worden, hier ein Grußwort zu sagen. Das fällt mir nicht schwer. Ich möchte meiner Freude Ausdruck geben, daß es die Cusanus-Gesellschaft gibt und daß sie sich seit Jahrzehnten um diese Gestalt bemüht. Ich denke, wir haben von Nikolaus von Kues einiges zu lernen. Er scheint mir ein erstaunlicher Mann zu sein. Er hat gelebt von 1401 bis 1464. Er hat Theologie studiert, er war Spezialist für Kirchenrecht, was damals noch eine umfassendere Bedeutung hatte als heute. Er war auch Mathematiker, und offenbar hat er sich nicht nur mit dem kleinen Einmaleins befaßt; Physiker waren seine Freunde. Er war an dem Konzil zu Basel sehr aktiv beteiligt; er hat sich dort um die Überwindung des morgenländischen Schismas bemüht. Er war Bischof. Er war in Rom tätig und hat an die Reform in seinem Bistum gedacht und hat ein Konzept für die Reform der Kurie vorgelegt. Der Ruf nach Reform an Haupt und Gliedern war damals laut; wir wissen, was keine hundert Jahre später alles passiert ist. Er hat eine Fülle von Schriften hinterlassen; Predigten, mehrbändige Werke, aber auch Opuscula, kleine theologische Schriften. Und eine, „De visione Dei", ist der Gegenstand Ihres diesjährigen Symposions.
Es ist noch nicht so lange her, da war der Ruf unter den Theologiestudenten nach einer möglichst praxisbezogenen Theologie laut. Ich weiß nicht, wie das im Augenblick ist. Selbst habe ich immer die Meinung vertreten, die unerläßliche Bedingung einer gesunden Praxis sei eine sehr gründliche systematische Theologie, die gar nicht zuerst auf die Praxis schaut. Denn um einen kleinen Katechismus zu schreiben, muß man eine große Dogmatik im Hinterkopf haben; denn ein kleiner Katechismus ist nicht eine anspruchslose Kleinigkeit, Aufgabe, denn ein kleiner Katechismus muß entwicklungsfähig sein bis hin zu einer sechsbändigen Dogmatik.
Das Thema „De visione Dei" hat höchste Bedeutung. Es macht den eschatologischen Aspekt des menschlichen Daseins überhaupt namhaft – es ist ja von dem Menschen die Rede. Der Mensch aber ist theologisch gar nicht so einfach zu beschreiben, ganz und gar nicht nur als Schöpfung. „Gott sah alles an, was er gemacht hatte. Es war sehr gut" (Gen 1, 31). Diese Welt, in der wir leben, uns selbst eingeschlossen, ist in Frage gestellt. Sie ist es auch nicht, welcher Gott die Note „sehr gut" gibt. Sie ist Schöpfung; aber die Schrift beeilt sich, noch andere Faktoren als diese Welt bestimmend einzuführen. Es muß etwas dazwischengekommen sein. Die Sünde ist dazwischengekommen, was die Schrift gleich nach dem 2. Schöpfungsbericht

bezeugt. Dazu Paulus im 5. Kapitel (5, 12—17) des Römerbriefes. Damit ist der Mensch erlösungsbedürftig. Gott nimmt sich seiner an in der Menschwerdung des unerschaffenen Gottessohnes, zweifellos das größte Geschehen in der Menschheitsgeschichte überhaupt. Im Epheserbrief heißt es im 2. Kapitel: „superabundans", „überfließend" reich, ist seine Erlösung (2, 8).
Aber was ist die Erlösung? Welches sind ihre gegenwärtigen Formen? Denn wir werden nicht einfachhin auf ein Jenseits verwiesen, sondern es gibt jetzt das ewige Leben, es gibt gegenwärtige Formen der Erlösung, deren Zeugen wir sein sollen. Die Welt ist in den letzten Jahrhunderten weitgehend immer unchristlicher geworden. Doch nun wird wieder klar, daß der Mensch nicht alles tun darf, was er tun kann. Das war zu allen Zeiten schon so. Die Genesis beginnt mit dem 1. und dem 2. Schöpfungsbericht, 3. Kapitel: der Sündenfall, 4. Kapitel: Kain und Abel. Da ist von keinem Enthusiasmus die Rede, welcher die Welt ausschließlich von ihrer Kreatürlichkeit her beschreiben möchte. Heute nun gibt's nach dem Rausch über Technik, Naturwissenschaft, exakte Wissenschaft überhaupt einen Pessimismus. Es gibt sogar einen absoluten Pessimismus: Am besten wäre es, es gäbe gar nichts. Denn es gibt gar nichts, was heil ist. Aber uneingeschränkt gilt dieser Satz nicht, es gibt heile Wirklichkeit: Gott ist unstörbar heile Wirklichkeit, in einer unverminderbaren Lebendigkeit und Seligkeit. Thomas von Aquin gibt auf die Frage: Kann denn die Sünde so schlimm sein? Der Sünder ist doch auch noch ein Mensch. Was ist eigentlich in der Sünde passiert, eine hervorragende Antwort: Der Sünder hat die perfectio formae, aber er hat nicht die perfectio finis (S. theol. I, 73, 1). Ich denke, das ist einer der kennzeichnendsten Unterschiede zwischen Gott und Nicht-Gott, daß es diese Differenz von Sein und Sinn in Gott nicht gibt, nie gegeben hat. In Gott gibt es keine Tüchtigkeit, hat es nie gegeben, durch die Gott er erst werden mußte, was er werden sollte. Aber keine Kreatur ist durch ihr Wesen schon das, was sie sein soll, sie muß den Sinn zu ihrem Wesen hinzu erbringen. Das wird am deutlichsten in den personalen Kreaturen; da kann man am besten erkennen, was Kreatur ist. Am Stein, am Edelstein, am Spiralnebel kann man das schwerer erkennen. Einem absoluten Pessimismus können wir also nicht zustimmen.
Aber wir können uns keinen Anteil nehmen an dem Leben Gottes, auch wenn es gilt, wie Paulus auf dem Areopag sagt: „In ihm leben wir, in ihm bewegen wir uns, in ihm sind wir" (Apg 17, 28); wir sind gar nicht fähig, Gott wahrzunehmen. Zudem, man kann sich von Gott nichts nehmen. In „De visione Dei" heißt es ja auch nicht: Wir reisen dahin und sehen Gott. Das gibt es nicht. Sondern geht es um Gnade im striktesten Sinn. Mit Recht wird diese Gnade bezeichnet als „gratia supernaturalis quoad essentiam", weil uns Gott darin etwas gibt, was wir von uns aus auf keine Weise erringen oder erlangen können. Denn darin verbindet sich Gott nicht nur quantitativ stärker mit uns, sondern qualitativ anders, als wir uns mit Gott verbinden können. In der Schrift heißt das σὺν oder ἐν. Νυνὶ δὲ heißt es

Röm 3, 21, und Röm 8, 1 sagt: „Nun aber ist in denen, die in Christus Jesus sind, nichts Verdammenswürdiges mehr."
Die Lehre von Gott ist also unentbehrlich. Es ist nicht nur die Lehre, daß es Gott gibt, sondern die Schrift spricht eigentlich nur von dem Bundesgott, von dem Gott, der von sich aus den Bund mit uns will, so daß schon die Sünde sich beim Sündenfall nicht voll auswirkt, sondern gleich wird der verheißen, der der Sieger sein wird über die Schlange. Freilich kommt der Erlöser in einer paradoxen Gestalt, nicht als Triumphator, sondern als Knecht, als der Gottesknecht, wie er in den Gottesknechtliedern im 2. Teil des Isaias-Buches genannt und beschrieben wird. Das ist ja auch nicht zu begreifen. Wenn Gott ein Mensch wird, dann muß man schon fragen, was bedeutet denn das, daß er sich von den Menschen ans Kreuz schlagen läßt? Er hat Tote erweckt, er ist der, dem selbst Wind und Wellen gehorchen, er lästert Gott nicht, wenn er sagt: „Deine Sünden sind dir vergeben." Zum Zeichen dessen sagt er dann: „Steh auf, nimm deine Tragbahre und geh umher" (Mk 2, 9). Die Jünger erwarteten von ihm eine große messianische Tat. Wie er mit den Jüngern zum Pascha-Fest nach Jerusalem geht und sagt: In Jerusalem werde ich sterben. Da nahm Petrus ihn auf die Seite und sagte: „Dann geh doch nicht hin", da erwidert der Herr ungewöhnlich scharf: „Ὑπαγε, σατανᾶ!", „Geh von mir, Satan . . . Denn du hast nicht das im Sinn, was Gott will, sondern was die Menschen wollen" (Mk 8, 33). Mit anderen Worten: Du verstehst noch nichts vom Reiche Gottes! Es konnte auch niemand wissen, daß die große messianische Tat sein Kreuzestod war; unerschütterlich deutlich wird dies erst mit der Geistsendung. Wir haben auch kein Zeichen dafür, daß der Herr seiner Mutter ins Ohr geflüstert hat, er werde von den Toten auferstehen zur ewigen Verherrlichung. Es war wohl die Höchstleistung von Gläubigkeit, unter dem Kreuz zu stehen und jetzt nicht zu urteilen: Gott hat nichts für ihn übrig, er ist nicht der Messias. Die Emmaus-Jünger, die hatten gemeint, er werde uns erlösen. Offenbar nicht! Maria steht unter dem Kreuz. Johannes steht dabei, und dieses Dabeistehen bedeutet ja wohl nicht nur eine Lokation, sondern es bedeutet in dem Fall wohl ein „Ihr-Beistehen". Das ist mehr als Dabeistehen, obwohl er auch nicht weiter weiß, urteilt er nicht.
Und dann ist das Erstaunliche, daß er die Menschheit nicht läßt, als ausgebrauchtes instrumentum separatum. Wenn wir mit dem Hammer einen Nagel in die Wand schlagen, dann legen wir den Hammer am besten wieder auf seinen Platz, behalten ihn nicht länger in der Hand, als wir ihn brauchen. Es ging in der Menschwerdung offenbar nicht nur um die Tat der Erlösung, oder sie bedeutet, daß er ein für allemal ein Mensch bleiben will in alle Ewigkeit als der zweite, stärkere Adam, wie er im Römerbrief im Vergleich mit Adam beschrieben wird (Röm 5, 12–21). So paradox kann das sein, daß er nicht nur verherrlicht wird, obwohl er gelitten hat und gestorben ist, sondern wie es im Philipperbrief heißt: „weil er gelitten hat: Propter quod et Deus – darum hat der Vater ihn erhöht und ihm einen

Namen gegeben, der über allen Namen ist" (2, 9). Und daß er ein Mensch bleibt, heißt, er hat die Menschheit an der Hand: „Ich gehe, euch eine Wohnung zu bereiten" (Joh 14, 2). Vater, „die Herrlichkeit, die du mir gegeben hast, habe ich ihnen gegeben . . . Ich will, daß sie da bei mir sind, wo ich bin" (Joh 17, 22–24); und das ist nicht ein Saal mit Gold auf Stuck, sondern das ist sein Leben, das ist seine Seligkeit. Dies ist die Endform der den Menschen geschenkten, heilshaften Verähnlichung mit Christus in Zeit und Ewigkeit: „Mit Christus leiden", „mit Christus sterben", „mit Christus auferstehen", „mit Christus verherrlicht werden", „mit Christus herrschen", „mit Christus richten", alles das steht wortwörtlich in der Schrift. Die eschatologische Bestimmung des Menschen und der ganzen Schöpfung ist in der Schrift vehement und unübersehbar ausgesprochen. Offenbar soll nichts untergehen, aber alles wird anders, zu einem „neuen Himmel" und einer „neuen Erde" (Offb 21, 1). Und wenn einer noch eine Träne an seinem Auge hat, wird er nicht beschimpft; ich selbst werde sie ihm abwischen, sagt der Herr (vgl. Offb 21, 4). Denn es ist ja doch wohl manchmal zum Weinen, im Kleinen und im Großen. Als der Herr zum letztenmal nach Jerusalem kam, weinte er: „Jerusalem, wie oft wollte ich, und du hast nicht gewollt; jetzt ist es vor deinen Augen verborgen" (Mt 23, 37).

Nikolaus von Kues tut uns einen großen Dienst, wenn er von der „visio Dei" spricht. Ich habe mir aus seinem Text zwei Sätze aufgeschrieben: „Wer sich anschickt, dein Antlitz zu schauen, der ist, solange er etwas begreift, von deinem Antlitz weit entfernt" (K. 6, N. 20). „Du bist unzugänglich, niemand also wird dich fassen, es sei denn, du schenkst dich ihm" (K. 7, N. 25). Deutlicher kann man es gar nicht sagen. Wir können uns dies nicht nehmen, es gibt keine Anteilnahme am Leben Gottes, wohl aber ein Anteil-Gewinnen, im extremsten Ausdruck bei Petrus: „consortes divinae naturae" (2 Petr 1, 5). Ja, er läßt uns teilnehmen an seinem göttlichen Leben. Wir müssen die Paradoxie des Lebens Christi einbeziehen, damit wir nicht meinen, die Weltentwicklung steigere sich zu immer Besserem. Schließlich ist sie auf dem Gipfel, wie einer einen 4 000er besteigt, wenn Sie so wollen. In der Schrift steht: Die letzten Tage werden „abgekürzt" (Mt 24, 22), damit nicht auch noch die Guten irre werden. Denn es gibt den Glanz, die Hoffart des Bösen. Sich da nicht täuschen zu lassen, das ist die Aufgabe des christlichen Lebens. Sie nimmt immer wieder neue Gestalten an, die Hoffart des Lebens. Es war Sartre, der gesagt haben soll: „Wir können Gott wohl gebrauchen, aber leider gibt es ihn nicht." Er habe aber auch gesagt: „Wenn Gott ein Mensch würde, würde mein ganzes Leben nicht hinreichen, ihm genug zu danken." Ist er eigentlich noch ein Atheist? kann man sich fragen.

Ich möchte der Nikolaus Cusanus-Gesellschaft danken, daß sie die „visio Dei" zu dem Gegenstand dieser Tagung macht. Ich wünsche Ihnen einen fruchtbaren Verlauf.

Dr. Hermann Josef Spital
Bischof von Trier

Begrüßungsansprache beim Empfang der Symposion-Teilnehmer
am 26. September 1986, 20 Uhr, im Rathaussaal der Stadt Trier

Sehr geehrter Herr Oberbürgermeister, verehrte Anwesende,
es ist mir eine große Ehre und Freude, Sie hier in Trier, im Rathaussaal der Stadt, begrüßen zu dürfen, nachdem der Hausherr, Herr Oberbürgermeister Zimmermann, diesen Empfang bereits eröffnet hat. Wir Trierer freuen uns, Sie in den Mauern unserer Stadt zu wissen; nicht nur, weil wir Sie persönlich als unsere Gäste herzlich gern haben und schätzen – sondern auch, weil Sie sich hier versammelt haben, um einen großen Sohn unserer Heimat zu besuchen: Und dieses Besuchen verstehe ich in einem territorialen und geistigen Sinn. Sie nehmen teil an einem Symposion über die Schrift des Nikolaus von Kues „Das Sehen Gottes".
Ich bin kein Cusanus-Forscher, und Sie werden sicher nicht von mir an dieser Stelle wissenschaftliche Erkenntnisse erwarten. Was einen aber schon beim ersten Blick auf diese Schrift des großen Denkers und Gottesgelehrten betroffen macht, ist die schlichte Art, wie er seine Leser hinführt zu wahrhaft hohen Gedanken, die er ihnen auszulegen gedenkt. Er geht aus von der Betrachtung eines Bildes und entwickelt von dort aus seine Gedanken.
Nikolaus von Kues ist trotz aller Gelehrsamkeit ein Mensch geblieben, der mit beiden Beinen auf dieser Erde stand. Seine Menschlichkeit kommt für mich auch darin zum Ausdruck, daß er für seine Studenten das Kugel-Spiel (Globolus-Cusani) erfunden hat. Dieses außerordentlich sinnreiche Spiel mit einer Kugel, die infolge ihrer besonderen, von Nikolaus Cusanus erdachten Konstruktion in spiralförmig sich verengenden Kreisen rollt, ist von ihm selbst in einem kleinen Büchlein kommentiert worden. Mir macht gerade dieses Spiel den großen Denker und Gelehrten menschlich sympathisch.
Wenn ich das bedenke, dann wird mir die Größe des Nikolaus von Kues gerade daran klar, daß er auf so schlichte Weise zu den hohen Gegenständen seiner Überlegungen hinführen kann.
Ich hoffe und wünsche, daß Ihre Gespräche sowohl bei den offiziellen Veranstaltungen unseres Symposions als auch in den Pausen und am Rande dieser Tagung reiche Frucht bringe für Sie persönlich, aber auch für die Erkenntnis des großen Kardinals, dessen Gedanken uns noch nach über 500 Jahren so bewegen, als wären sie gestern geschrieben. In diesem Sinne darf ich Sie herzlich willkommen heißen.

HAUPTREFERATE
(mit Diskussion)

NIKOLAUS VON KUES IM GESPRÄCH MIT DEN TEGERNSEER MÖNCHEN ÜBER WESEN UND SINN DER MYSTIK

Von Margot Schmidt, Eichstätt

Das stattliche Schrifttum und die Bibliothek des Kardinals Nikolaus von Kues sprechen für den weitgespannten Bildungshorizont, für die Kraft eines vielseitigen, mit Weltoffenheit und kritischem Denken ausgestatteten Geistes, der in einer Epoche kirchlicher Auseinandersetzungen und Reformbestrebungen als Kirchenführer selbst tatkräftig mitwirkte und, wenn es sein mußte, leidenschaftlich in die Kämpfe eingriff. Bei allen Aktivitäten und höchst differenzierten Wissensaneignungen zielte sein ganzes Bestreben dahin, in einer Zeit mit immer neuen Erkenntnissen, deren größtmöglichsten Radius bis an die äußerste Grenze hin zu verlegen, um von ihr aus das vornehmste Ziel menschlichen Wissens aufzuzeigen, nämlich: welchen Einsatzes es bedarf, über die *complexio oppositorum*, dem Ineinander von Gegensätzen, aus dem Spannungsfeld von Vielfalt und Einheit zur Schau Gottes, das heißt, zu einem lebendigen Leben aus und mit Gott zu gelangen. Dieses höchst bewegliche gedankliche Ringen im unermüdlichen schriftstellerischen Tun, für das er sich die Muße neben den vielen praktischen Amtsgeschäften auf seinen Reisen eines päpstlichen Legaten durch Deutschland, die Niederlande und Österreich und als Diözesanbischof von Brixen abringen mußte, pries Giordano Bruno, wie bekannt, am Ende seiner Wittenberger Gastprofessur 1588 in überaus verehrenden Worten[1]:

„Die Weisheit hat ihr Haus auf sieben Säulen erbaut; es sind die sieben Wissenschaften. Das Haus stand zuerst in Ägypten, dann in Persien, dann in Indien, dann in Italien; jetzt steht es in Deutschland. Die Deutschen sollen nicht glauben, daß ich ihnen schmeicheln will. Aber seit das Reich zu ihnen gekommen ist, findet man hier mehr Genie und Kunst als bei anderen Völkern. Wer war in seinen Tagen Albert dem Großen vergleichbar, wer dem *Cusanus*, der, je größer er ist, um so weniger zugänglich ist? Hätte nicht das Priesterkleid sein Genie da und dort verhüllt, ich würde anerkennen, daß er nicht dem Pythagoras gleiche, sondern ein größerer sei . . . Gebe Gott, daß die Deutschen ihre Kraft erkennen und den Sinn auf große Dinge richten . . ."

Diese großen Dinge, um derentwillen der Kueser seine philosophischen, naturwissenschaftlichen und theologischen Betrachtungen immer wieder durchdachte und schrieb, sind nichts anderes als das Sich-Einlassen auf ein schöpferisches Denken, um Unbegreifliches zu erfassen, „um so durch das Risiko einer unvorhersehbaren Vielfältigkeit möglicher Bewegungen . . . zu dem Reich des Lebens" zu gelangen[2]. Es geht also um das wahre, lebendige Leben.

---

[1] *Das Werk von Nicolaus Cusanus.* Eine bibliophile Einführung, hrsg. von G. HEINZ-MOHR – W. P. ECKERT (Köln ²1981) 15.

[2] EBD. 16. R. STEIGER, *Die Lebendigkeit des erkennenden Geistes bei Nikolaus von Kues:* MFCG 13 (1980) 167–181, beleuchtet recht eindrücklich bei Nikolaus das Abbildsein des menschlichen Geistes als *imago Dei viva.* Sie zeigt auf, wie dieser dessen Lebendigkeit mit Beispielen

Die höchste Lebendigkeit, die sich ihren Weg von innen nach außen bahnt, spiegelt sich zu allen Zeiten im mystischen Schrifttum oder im Leben des Mystikers. So nimmt es nicht Wunder, daß sich NvK in den Dienst des lebendigsten Lebens vereinnahmen ließ und in der lebhaften Auseinandersetzung des 15. Jahrhunderts über Fragen der mystischen Theologie Stellung bezog. Der Auslöser hierfür waren Anfragen der Mönche aus Tegernsee, die er um so bereitwilliger aufgriff, da dem gewandten Diplomaten und kämpferischen Bischof in kirchenpolitischen Auseinandersetzungen Europas letztlich die Erweckung und Pflege des religiösen, geistlichen Lebens und die Bekämpfung des Aberglaubens am Herzen lag als einer Erneuerung von Innen her. Der so entstandene Briefwechsel zwischen Cusanus und den Tegernseer Mönchen über Wesen, Methode und Ziel der Mystik umfaßt den Zeitraum von 1452 bis 1458. Vansteenberghe hat 1915 36 Briefe ediert. Diese Briefe sind eine Auswahl einer umfassenden Sammlung von 454 Briefen aus den Jahren von 1420 bis 1470 (Cod. lat. monac. 19697), die zum größten Teil von dem Tegernseer Abt Kaspar Aindorffer und dem Prior Bernhard von Waging, den Fragestellern und Adressaten des Cusanus, geschrieben worden sind. W. Oehl weist zu Recht darauf hin, daß „diese als Ganze noch ungedruckte Briefsammlung" sicher noch mehr Ausbeute für die Geschichte deutscher Mystikerbriefe bieten würde[3]. Wir müssen uns auf die von Vansteenberghe gebotene Auswahl beschränken.
Die Themen des Briefwechsels, die im folgenden mit ihren Implikationen beleuchtet werden sollen, um NvK innerhalb der Geschichte der Mystik zu verstehen, sind:
1. Die Frage über die Bedeutung von *intellectus* und *affectus (affectio)* in der mystischen Erfahrung, die sich zuspitzt bis zur Frage des Vorranges von *intellectus* oder *affectus (affectio)* und ob diese mystische Erfahrung oder Gottesschau eine mittelbare oder unmittelbare sei.
2. Die Auslegung der pseudo-dionysischen Aufstiegsformel: *ignote ascendere,* oder: *consurge ignote.*
3. Desgleichen die Auslegung des Bildes von Pseudo-Dionysius: „intrare in caliginem."
4. Was bedeutet das Verkosten oder Vorauskosten *(degustare, praelibatio).*
5. Die Frage des raptus.
Abt Kaspar Aindorffer von Tegernsee eröffnet das Briefgespräch vor dem

---

veranschaulicht, um so die ganze Vielfalt der Wirklichkeit in den Blick zu bringen; ferner, daß die cusanische Methode der *explicatio,* „das im Leben erstrebte Ziel, das Leben selbst" ist (171). Die zitierten Belege dokumentieren, wie Nikolaus immer wieder das Thema der Spontaneität im Verhältnis zu Gesetz, Maß und Proportion aufgreift. Dies aber ist eine zentrale Frage in der ungeheuren Spannung der mystischen Erfahrung und einer Theologie der Mystik.

[3] *Deutsche Mystikerbriefe des Mittelalters 1100–1550,* hrsg. von W. Oehl (Wien 1931, Nachdruck Darmstadt 1972) 540.

22. September 1452 mit der Frage über das Verhältnis von *intellectus* und *affectus* in der mystischen Erfahrung und präzisiert genauer[4]: „Ob die Seele ohne ein vorhergehendes oder begleitendes Denken (Einsicht) einzig durch die Ergriffenheit der Liebe *(solo affectu)*, die auch die Spitze des Geistes ist *(mentis apicem)*, von anderen auch Synderisis genannt, sich zu Gott hin bewegt und unmittelbar *(immediate)* zu ihm gelangen könne." Als Hintergrund für diese Anfrage spricht er von der darüber herrschenden Unklarheit und bemerkt fortfahrend: „Es schreiben zwar viele über Mystik Theologisierende *(mistice theologizantes)* allerhand darüber" und beruft sich speziell dafür auf die mystische Schrift *De triplici via* des Kartäusers Hugo von Palma und auf die *Mystische Theologie* des in hohem Ansehen stehenden Pariser Kanzlers, Johannes Gerson, die in der zeitgenössischen Kontroverse eine große Rolle spielten, die aber nicht klar genug seien. Aindorffer unterstreicht:

„Ja, sogar die durch eigene Erfahrung in der mystischen Theologie Bewanderten wissen nichts Angemessenes darüber zu sagen, auch wenn das geistliche Verkosten und die Erfahrung Gottes als vollkommste und sicherste Erkenntnis Gottes empfohlen zu werden scheint, wenngleich dabei betont wird, daß dies ohne jedes Erkennen und ganz ohne Vernunfttätigkeit und ohne vorhergehendes schlußfolgerndes Denken und Forschen geschieht. Doch ach, wie viele werden hierin getäuscht und täuschen andere! Und darum ist es höchst notwendig, bei den Weisen, Wissenden und Erfahrenen um Rat zu fragen. Aber (leider), es gibt nur ganz wenige, die hier in gesunder Weise zu antworten verstehen."

Im Antwortbrief vom 22. September 1452 (Brief Nr. 4) schreibt NvK an Aindorffer[5]: Aus Zeitgründen sei er nicht in der Lage, ausführlich zu antworten; er verweist zunächst auf seine Predigt über den Heiligen Geist „Sedete, donec impleamini" (von Pfingsten 1446): „Dort werdet ihr in der ersten Erklärung etwas darüber finden, nämlich wie Liebe mit Erkenntnis zusammenfällt. Es ist unmöglich, daß der Affekt in Bewegung kommt, als allein durch die Liebe. Denn alles, was geliebt wird, kann nur als etwas Gutes geliebt werden. Niemand aber ist gut außer Gott . . ." Ferner: „Alles, was als ein Gutes geliebt oder erwählt wird, wird nicht ohne irgendeine Kenntnis des Guten geliebt, nach dem bei Aristoteles und Augustinus belegten Grundsatz: Es gibt keine geistige Liebe ohne irgendein Erkennen. Es ist also bei jeder derartigen Liebe, mit der jemand sich zu Gott hinbewegt,

---

[4] E. VANSTEENBERGHE, *Autour de la docte ignorance.* Une controverse sur la théologie mystique au XV^e siècle: BGPhTh 14 (1915) 110: „Est autem hec quaestio utrum anima devota *sine* intellectus *cognicione*, vel etiam sine *cogitacione previa vel concomitante*, solo affectu seu per mentis apicem quam vocant synderesim Deum attingere possit, et in ipsum immediate moveri aut ferri. Scribunt multa multi mistice theologizantes, signanter Hugo de Palmis De via triplici, et cancellarius novus (= Johannes Gerson) in pluribus opusculis, sed non est satis quin et ipsimet in ea mistica theologia experimentaliter edocti, dignum quid nesciunt effari, etiam quando mentalis gustus et experimentalis de Deo commendari videtar utique cognitio eiusdem perfectissima et certissima, quamvis incognite et intellectu penitus ignorante et forte discursus racionis aut investigacio quandoque nulla praecessit. Sed hic heu falluntur et fallunt quam multi."

[5] EBD. 111–113.

irgendeine Erkenntnis dabei, wenn diese auch nicht weiß, was das ist, was er liebt. Es handelt sich also um den In-eins-Fall von Wissen und Nichtwissen oder ein wissendes (belehrtes) Nichtwissen. Denn wenn man nicht wüßte, was ein Gut ist, würde man nicht das Gute lieben ... Denn das liebende Verlangen zu einem Gut zeigt dieses als etwas, das noch nicht erreicht ist (also noch nicht wahrgenommen ist). Die Bewegung des Geistes (Gemütes), das ist eben die Liebe, würde aufhören, wenn sie ihr Ziel erreicht hätte. Weil Gott ein unendliches Gut ist, läßt der Geist niemals ab von seiner Bewegung. Der liebende Geist kann also in seiner Bewegung nie aufhören, weil der Liebreiz des Geliebten (Gott) unerreichbar ist."

„Demnach wird also der Liebende nicht ohne jede (Vor)Erkenntnis entrückt, und diese Erkenntnis schöpft er aus seinem *Anhaften (ex adhaesione)* an Gott nach dem Psalmisten: ‚Meine Seele hängt an Dir' (62, 9). Nach dem Evangelium gibt es keine Gottesliebe, die den Liebenden in Gott entrücke, außer durch den Glauben an Christus, der das geoffenbart hat, was er beim Vater gesehen hat, nämlich, daß es ein unsterbliches Leben gibt, zu dem wir gelangen können (und zwar) durch das Anhangen an das göttliche Leben in unserer Menschennatur, – (vorgelebt) im Sohne Gottes, dem Menschensohn.

Dieser Glaube nämlich, daß der Mensch so die Gottheit berühren kann, ist in dieser Welt die höchste Wissenschaft, ja, sie überragt alle Wissenschaften dieser Welt, und diese Welt wird durch diesen Glauben überwunden ... Und weil gerade einfache, unverbildete Menschen durch das Wort zum Glauben geführt werden können, werden sie in dieser allerhöchsten Wissenschaft dieser Welt, mit der sie an Gott glauben, in die Freundschaft Gottes entrückt: ‚Die Ungelehrten erheben sich und werden entrückt.' Dies ist die Offenbarung, die sehr vielen zuteil wird, aber ‚*vor den Weisen dieser Welt verborgen*' wird, die nur das lieben, was sie in ihrer Weisheit erfassen, und die göttliche Weisheit verachten, das heißt an Gott nicht glauben. Die Gläubigen also kommen zu Erfahrung dessen, was sie glauben, und darum erreichen die Weisen dieser Welt Gott nicht, wie Johannes der Täufer sagt: ‚*Wer an den Sohn glaubt, hat das Leben, wer aber nicht an den Sohn Gottes glaubt, wird das Leben nicht sehen*' (Jo 6, 36). Du siehst, wie zu jeder Schau Glaube nötig ist. Glaubenserfahrung aber gewinnen wir in der Beobachtung der Gebote. Wenn wir so einen einfachen Menschen finden, der mit Eifer die Gebote Gottes beobachtet, ... dann glauben wir, daß er wie Paulus zur Schau entrückt werden kann. Freilich, über diese Entrückung *(raptus)* täuschen sich viele, die an Bildern festhalten und einbildliche Visionen *(visionem phantasticam)* für wahr halten. Die Wahrheit jedoch ist Gegenstand der Vernunft *(objectum intellectus)* und wird nur unsichtbar geschaut, worüber jetzt noch vieles zu sagen wäre, und es könnte wohl niemals genügend erklärt werden."

Nikolaus beendet diesen Brief mit einer Entschuldigung wegen Zeitmangels und mit dem Versprechen, ein anderes Mal eine erschöpfendere Antwort zu geben und schließt mit der indirekten Bemerkung, daß er nicht die endgültige Autorität in dieser Sache sei, denn: „Es kann nämlich jemand den anderen einen Weg zeigen, den er vom Hören als den richtigen kennt, wenngleich er ihn nicht selbst gegangen ist. Zuverlässiger jedoch kann es derjenige erklären, der aus der Schau heraus diesen Weg weitergeht *(visu per eam incessit)*. Wenn ich (aber) darüber etwas schreibe und sage, ist es ziemlich ungewiß; denn ich habe noch nicht verkostet, ‚*wie süß der Herr ist*' (Ps 33, 9)."

Die Punkte, die Nikolaus in diesem persönlichen Bekenntnis anspricht, zeigen, daß er nicht nur sein ureigenstes philosophisches Denken mit dem Prinzip der *docta ignorantia* und der *coincidentia oppositorum* für Fragen

einer Theologie der Mystik miteinbringt, sondern, daß er auch aus der Sachkenntnis der herrschenden Mystik-Kontroverse und dem einschlägigen Schrifttum, wenn auch in sehr verkürzter Form, die gestellten Fragen zu beantworten sucht.

1. Bei der Frage über das Verhältnis von Intellekt und Affekt, die ihn fortlaufend beschäftigt, geht es ihm um den Versuch eines Ausgleichs beider Kräfte, wenn er sagt: Gott ist sowohl Gegenstand des Erkennens als auch des Liebens, die sich beide in der höchsten Kraft des Menschen, in der *mens*, im Geiste, befinden. So heißt es in einer Predigt von ihm: „Der Geist ist das Prinzip der Erkenntnis und des Affekts; er ist in seiner Einfachheit die edelste Kraft, in der Erkenntnis und Lieben zusammenfallen"[6] als Zusammenfall vom Erkennen und Lieben. Den gleichen Gedanken präzisiert Nikolaus von Kues später, 1454 im Brief Nr. 14 an Bernhard von Waging[7], daß „wer die Spitze seines Geistes zu jener unendlichen, allereinfachsten Kraft erhebt", erfährt, daß „Erkennen ein Lieben und Lieben ein Erkennen ist".

2. Diesen Zusammenfall jedoch bezeichnet er als höchste Glückseligkeit und Erkenntnis Gottes, so daß sich der Mensch diesem Ziel des Einsseins seiner höchsten Kräfte in diesem Leben nur schrittweise annähern kann. Aus diesem Grunde sprechen alle Mystiker oder Autoren von Schriften über eine Theologie der Mystik von einem stufenweisen Aufstieg bis zur Schau oder auch innerhalb der Schau. Für Nikolaus von Kues komme ich auf diesen Punkt noch zu sprechen. Diese Definition des Geistes und damit als Ausdruck einer sehr hohen Stufe der Schau – weswegen der Geist auch in diesem Einssein als „edelste Kraft" bezeichnet wird – steht in der Tradition der ps.-augustinischen Schrift *De spiritu et anima.* Hier lautet die Definition des Geistes[8]: „Der Geist ist ein vernünftiger Geist, in dem ein

---

[6] „Mens igitur est principium intellectus et affectus; mens est vis simplex nobilissima, in qua coincidunt intelligere et diligere." Zitiert nach E. VANSTEENBERGHE, *Autour* 56, Anm. 4.

[7] E. VANSTEENBERGHE, *Autour* 135: „Qui igitur ad virtutem illam infinitam, unissimam et simplicissimam aciem mentis elevat, non potest negare, si felicitas est ultimum desiderabilium et cum hoc est cognoscere Deum, quin ubi est felicitas, cognoscere sit amare, et amare cognoscere."

[8] *De spiritu et anima* c. 10 (PL 40, 785): „Spiritus dicitur mens rationalis, ubi est quaedam scintilla tanquam oculus animae, ad quam pertinet imago et cognitio Dei. Oculus ergo animae est mens; et haec ab omni labe corporis debet esse pura, et tunc est sana. Mentis autem aspectus est ratio; intellectus vero visio. Haec omni animae necessaria sunt . . . ut aspiciat et videt." Die gleiche Stelle findet sich bei THOMAS CANTIMPRATENSIS, *Liber de natura rerum,* ed. H. Boese, S. 86 und vor allem bei RUDOLF VON BIBERACH, *De septem itineribus aeternitatis,* III d.2: Quid sit contemplatio, et qualiter descriptio ejus intelligatur, S. 420b, Nachdruck der Ausgabe von Peltier 1866 mit einer Einleitung . . . von Margot Schmidt, Stuttgart-Bad Cannstatt 1985; und in der mhd. Übersetzung dieses Textes, RUDOLF VON BIBERACH, *Die siben strassen zu got,* revidierte hochalemannische Übertragung nach der Handschrift Einsiedeln 278 mit hochdeutscher Übersetzung. Synoptische Ausgabe, hrsg. und eingeleitet von M. Schmidt (Stuttgart-Bad Cannstatt 1985) 110/111. Ferner: *De sept. it.* III d. 3: „Intelligentia autem est ea vis animae,

gewisser Funke als Auge der Seele vorhanden ist, zu dem das Bild (Gottes) und das Erkennen Gottes gehört. Der Funke ist ein Bild für die Entzündung der Sehkraft der Liebe". Ferner: „Die Vernunft oder die Einsicht (Verständnis-intelligentia) ist das Haupt des Geistes", oder eine „Kraft der Seele, die unmittelbar Gott untersteht", oder „die bei den Heiligen unmittelbar Gott verbunden ist; mit ihr erkennt (und liebt) der Geist in dem Maße Göttliches, als es dem Menschen möglich ist."

3. Der Mensch ist capax Dei aufgrund dieser menschlichen Möglichkeit des Umganges mit Gott, sich von ihm im Berühren, Verkosten und Schauen erleuchten und von der Liebe ergreifen zu lassen, ebenso heißt es in derselben Schrift: „Die Seele ist ein adliges Geschöpf." Der Grund für den Adel des Menschen ist also die Schau Gottes im Erkennen und Lieben, so daß z. B. Mechthild von Magdeburg im *„Fließenden Licht der Gottheit"* sagen kann[9]: „Ich bin adelig und frei geboren, ich darf nicht ohne Ruhm sein, da ich Gott liebe ganz allein." Aus den vielen Beschreibungen ihrer Ekstasen zeigt sie in der ihr eigenen Prägnanz resumierend den Zusammenfall von Erkennen und Liebesgenuß als ganzheitlichen Akt auf: „Liebe ohne Erkenntnis, dünkt die weise Seele Finsternis. Erkenntnis ohne Genuß, dünkt sie eine Höllenpein. Genuß ohne Tod, kann sie nie genug beklagen."

Die zitierten Texte aus *De spiritu et anima* sind Bestandteile des bereits im 13. Jh. kompilierten Mystik-Traktates *De septem itineribus aeternitatis* des Rudolf von Biberach. Von den über 100 nachgewiesenen Hss. stammt eine Hs. aus dem Kloster Tegernsee, Cod. 18412, Fol. 127^{ra}–183^{vb}. NvK kann den Text aber auch aus den Hss. aus Trier, Basel, Florenz und Padua kennengelernt haben. Mit anderen Worten, nicht allein die von NvK erwähnten Mystik-Texte bilden den Hintergrund für seine Ausführungen, sondern auch die systematisierte Kompilation eines mystischen Aufstiegsschemas des Rudolf von Biberach, deren Vorzug darin besteht, wichtige Texte aus der Geschichte der christlichen Mystik seit Origenes, also vom 2. Jh. an bis zum 13. Jh. von über 40 Autoren übermittelt zu haben. So nimmt es nicht Wunder, daß gerade dieser Mystik-Traktat als Grundlage

---

quae supponitur Deo immediate, qua de Divinis, quantum homini possibile est, cognoscitur." EBD. 422a und 398a: *Prol.* d. IV: „caput nostri spiritus est intelligentia, quae in viris sanctis immediate conjungitur Deo." EBD. die gleichen Stellen im mhd. Text, EBD., S. 18/19 und S. 114/115.

[9] Die Zitate Mechthilds werden nach der bevorstehenden Ausgabe *„Das Fließende Licht der Gottheit" von Mechthild von Magdeburg nach der Einsiedler Handschrift und der gesamten Überlieferung*, hrsg. von Hans Neumann, zitiert. Da diese Ausgabe auch die Seitenzählung der alten Ausgabe von P. Gall Morel (Darmstadt ²1969) mit aufführt, zitiere ich formal auch M(orel), aber mit der neuen Lesart von H. Neumann. Für das außerordentliche Entgegenkommen, aus dem fertigen Textmanuskript die verwendeten Zitate angleichen zu dürfen, möchte ich Prof. Neumann aufrichtigst danken. M 39, 1f.: „Ich bin edel *geborn* und vri, ich mûs nit ungeerot sin, des ich alleine minne" (II, 19). M 10, 5 u.: „Minne ane bekantnisse dunket die wisen sele ein vinsternisse, bekantnisse ane gebruchunge dunket si ein hellepin" (I, 21).

für die Kontrahenten der Mystik-Kontroverse im 15. Jh. diente, indem zum Beispiel Gerson und sein Gegner Vinzenz von Aggsbach die hier überlieferten und in Frage stehenden Texte, unter anderem des Ps.-Dionysius, verwendet haben, jeder in seinem Sinne, ein Streit, in dem NvK vermitteln sollte[9a].

Doch zurück zur Analyse des ersten Antwortbriefes. Der Zusammenfall von Erkennen und Lieben ist für Nikolaus zugleich der von Wissen und Nichtwissen, weil er jenseits dessen geschieht, was erkannt und geliebt wird. Aber dieses Unmögliche wird wegen der Transzendenz Gottes als Notwendigkeit erkannt, so daß Nikolaus sein Denksystem der „coincidentia oppositorum" zum Ausgangspunkt für den mystischen Aufstieg versteht[10] als Fortsetzung seiner Lehre von der „docta ignorantia"[11]. Im Nachwort seiner Schrift *De docta ignorantia* bezeichnet er das „belehrte Nichtwissen" als „ein Geschenk von oben, vom Vater der Lichter, von dem jede Gute Gabe kommt" (Jak 1, 17) und signalisiert mit diesem Schriftwort einen Vorgang gnadenhafter Erleuchtung, der jenseits der Vernunfterkenntnis vor sich geht. Diese auf ganz anderer Ebene sich vollziehende Erkenntnis wird im Begriff der *coincidentia oppositorum* nochmals radikalisiert und ist zugleich Ausdruck einer Erkenntniskritik der natürlichen Vernunft, welche die Erkenntnis Gottes in ihrer unendlichen Transzendenz von sich aus niemals erreichen kann. Mit dieser Formulierung wird daher nicht allein die intellektuelle Begründung für die Vernünftigkeit des Glaubens geboten, sondern auch dessen Vertiefung zu einer möglichen mystischen Erfahrung; sie steht, wie der Kardinal sagt, jedem Gläubigen offen,

---

[9a] E. VANSTEENBERGHE (s. Anm. 4) weist S. 29 und S. 190f. auf die Schrift *De septem itineribus aeternitatis* hin ohne Angabe des Autors Rudolf von Biberach, er referiert vielmehr die Behauptung des Vinzenz von Aggsbach, daß dieser mystische Traktat von Gerson stammen würde. Bereits A. Combes kritisierte diese ohne kritische Beleuchtung übernommene Annahme. Gerson kannte und schätzte diese Schrift zwar ebenfalls und benutzte sie, u. a. wegen der hier überlieferten in Frage stehenden ps.-dionysischen Zitate, vor allem aus der *Mystischen Theologie* und deren Kommentatoren Thomas Gallus und Robert Grosseteste. Vgl. M. SCHMIDT, *Rudolf von Biberach, Die siben strassen zu got.* Die hochalemannische Übertragung nach der Handschrift Einsiedeln 278 (Florentiae 1969) 35*f. EBD, Anm. 4 habe ich darauf hingewiesen, daß diese Schrift als ein allgemein bekanntes Buch selbstverständlich, auch im akademischen Bereich, gebraucht wurde. Zu der Handschriftenüberlieferung der *VII Itinera* vgl. EBD., S. 10*–21* und M. SCHMIDT, *Rudolf von Biberach, De septem itineribus aeternitatis.* Nachdruck der Ausgabe von Peltier 1866 mit einer Einleitung in die lateinische Überlieferung und Corrigenda zum Text (Mystik in Geschichte und Gegenwart. Texte und Untersuchungen I, 1) (Stuttgart-Bad Cannstatt 1985) XII—XXIX.

[10] In der Verteidigungsschrift gegen Johannes Wenck von Herrenberg schreibt NvK: „Haeresim putat (sc. Wenck) esse oppositorum coincidentiam, in cuius admissione est initium ascensus in mysticam theologiam" *(Apologia doctae ignorantiae,* h II, S. 6, Z. 7ff.). Dies hat bereits J. LENZ gesehen, *Die docta ignorantia oder die mystische Gotteserkenntnis des Nikolaus Cusanus in ihre philosophischen Grundlagen:* Abhandlungen zur Philosophie und Psychologie der Religion H. 3 (Würzburg 1923) 83f.

[11] Siehe im Epilog zur *Doct.ign.* (h. I, S. 163, 8–10).

denn: „die Gläubigen kommen zur Erfahrung dessen, was sie glauben", heißt es im Brief, so daß Mystik nichts anderes ist, als daß das Glaubenswissen in der mystischen Erfahrung tiefer erkannt und sicherer wird. Zu diesem Erkenntnisprozeß im Glaubenswissen lesen wir z. B. bei Mechthild von Magdeburg infolge ihrer Entrückung und Ekstasen, daß ihr der „Glaube zur Einsicht geworden ist" und die „Hoffnung sich in wahre Sicherheit verwandelt hat"[12]. Diese tiefere Einsicht vermag keine irdische Weisheit zu vermitteln, jedoch „erreichen die Weisen dieser Welt (mit der irdischen Weisheit) Gott nicht", betont Nikolaus und macht damit auf den Unterschied von irdischer und eingegossener Weisheit aufmerksam. – Wie aber wird diese Einsicht erworben, oder anders ausgedrückt: Was ist wichtig für den mystischen Aufstieg? Hierauf antwortet der Kardinal im besagten Brief: Die liebende Seele gewinnt diese Erkenntnis aus „dem *Anhangen*" oder *Anhaften (adhaesio)* „an Gott" unter Berufung auf Ps 62, 9: „*Meine Seele hängt an Dir.*" Und worauf gründet wieder dieses Anhaften? Antwort: „Auf das Göttliche in unserer Menschennatur", und zwar durch „den Sohn Gottes, den Menschensohn"[12a].

NvK argumentiert für den mystischen Aufstieg christologisch: Allein die Gottheit Christi und deren Versichtbarung im irdischen und im verherrlichten Christus ist für den Menschen der Weg und das Ziel der göttlichen Schau. Anders ausgedrückt: Die Schau Gottes oder eine mystische Vereinigung erfordert das Übersteigen alles nur Menschlichen, und damit alles Kontingenten, so daß die Erforschung des rein historischen Jesus nicht zu diesem Ziel führt. Dies ist ein altchristlicher Gedanke, der z. B. von Ephräm dem Syrer sehr deutlich vorgetragen wurde[13], und mit dem auch

---

[12] M 181, 13f.: „Din glöbe ist worden ein *wissenschaft* und din *hoffenunge* hat sich verwandelt in ein ware sicherheit". (VI, 6).

[12a] E. VANSTEENBERGHE 112: „. . . per adhaesionem vite divine in nostra natura humanitatis, in filio Dei et hominis."

[13] M. SCHMIDT, *Das Auge als Symbol der Erleuchtung bei Ephräm und Parallelen in der Mystik des Mittelalters:* OChr 68 (1984) 27–57, bes. 37ff. Das von Nikolaus v. Kues aufgenommene pseudo-dionysische Aufstiegsschema: „derelinque omnia, sc. sensibilia, rationabilia et intelligibilia" aus dessen *Mystischer Theologie* ist nichts anderes als der Läuterungs-(Leidens)weg der menschlichen Natur, nach dem Denkprinzip der negativen Theologie, welche die positive Theologie mit dem Aufstieg über das Leiden Christi ausdrückt, wie es der junge Nikolaus v. Kues beispielsweise in der Predigt V sagt: „Ascende per passionem et in homine Christo Deum invenire. Per humanitatem Christi . . . ad notitiam et amorem deitatis ascende." Die passio ist ein Mittel, nicht das Ziel. Vgl. hierzu R. HAUBST, *Ein Predigtzyklus des jungen Cusanus über tätiges und beschauliches Leben:* MFCG 7 (1969) 27–33. Vgl. hierzu: E. VANSTEENBERGHE, Brief Nr. 5, S. 114: „. . . dicit necessarium esse quod talis *supra* omne intelligibile ascendat, ymmo *supra seipsum* . . ." Dann referiert Nikolaus, daß Ps.-Dionysius von einer doppelten Methode des Aufstiegs spricht: „accedimus ad Deum affirmative aut negative." Dies reicht aber noch nicht aus, denn nach seiner *Mystischen Theologie* betont Nikolaus: „*saltat supra* disiunctionem usque in copulacionem et coincidentiam seu unionem simplicissimum . . . ubi ablacio coincidit cum posicione, et negacio cum affirmacione"; und hierzu kann kein Philosoph hingelangen, ebd., S. 115: „Unde necesse est mistice theologizantem *supra* omnem racionem et intelligen-

der Prolog des Rudolf von Biberach in *De septem itineribus aeternitatis* beginnt unter Berufung auf das Johannes-Evangelium, wo Christus spricht: „Wer zu mir kommt, den werde ich nicht von mir stoßen" (Jo 6, 37), um, wie der Verfasser sagt, „in das Innengeheimnis Christi" – seine Gottheit – eintreten zu können[14]. Der Schritt hierzu, sagt Nikolaus, ist „das Anhaften an Gott", oder „das Anhangen an das göttliche Leben in unserer Menschennatur". Mit dieser Aussage gibt Nikolaus gerafft eine ganze Tradition über die Lehre des mystischen Aufstieges wieder, wie sie sich in den *VII Itineria* versammelt wiederfindet. In den unendlich bewegten Aufstieg, der nie an ein Ende gelangt, wird auf den verschiedenen Ebenen oder Stufen ein Element des Festen, Beständigen, eine *stabilitas* als zeitloses Element eingeführt: das Anhaften an Gott. Dieses Anhaften – andere Ausdrücke dafür sind: äußerste Konzentration, ein sich Sammeln – ermöglicht es erst (nach einem Zitat von Hugo von St. Viktor), daß „das ganze menschliche Sehnen erfüllt wird", daß alle falschen Bewegungen des Geistes, nämlich „die inneren Werke von Vernunft und Willen", ausgeschaltet werden[15] auf der Höhe solcher Sammlung und Konzentration – im Anhaften an das Ewige – verwirklicht sich im Menschen ein Stück Zeitlosigkeit. Die Schrift *De spiritu et anima* frohlockt darüber: „Wie wunderbar! Während unser Geist jenseits der Zeit existiert, befindet er sich dennoch in diesem irdi-

---

ciam, eciam se ipsum linquendo se in caliginem intrare." – Vgl. J. HOPKINS, *Nicholas of Cusa dialectical mysticism. Text, translation and interpretive study of De visione Dei* (Minneapolis, Minnesota, 1985) 95ff. und Anm. 521, S. 351. Eine weitere Radikalisierung des Aufstieges bis zur Schau Gottes (oder zum raptus) jenseits alles nur Denk- und Vorstellbaren und damit einer verschärften Erkenntniskritik spricht Nikolaus v. Kues aus im Anschluß an Ps.-Dionysius in seiner Schrift *De Non-Aliud I* (am Schluß): „Quando vero ad finem Mysticae pervenit theologiae, creatorem affirmat neque quicquam nominabile, neque aliud quid esse *(De myst. theol. V)*. Sic tamen hoc dicit, quod non videatur ibi magni aliquid propalare, quamvis intendenti non aliud secretum expresserit undique per ipsum aliter explicatum." Siehe auch unten Anm. 41, 50. Danach wird für alle menschlichen Kräfte höchste Aktivierung durch geistige Nahrung verlangt, weil diese nur von Innen her mit den Kräften des Geistes und Herzens geheilt werden können, nicht durch eine systematische Heilung, sondern von den Ursachen her, nämlich der richtigen Haltung zur tatsächlichen Wirklichkeit, in der das Menschliche vom Göttlichen überformt und ganz durchdrungen wird.

[14] (Wie Anm. 8) 2/3.

[15] RUDOLF VON BIBERACH, *De sept. itin. aetern.* (s. Anm. 2), *Prol.* d. 7, S. 402: „. . . dicit Hugo, *De arca Noe morali*, Prol. (PL 176, 619f.): ‚Dum cor nostrum, sive spiritus noster, per desideria fluere coeperit, quasi in tot divisum est, quot sunt ea quae concupiscit. Hinc nascitur motus sine stabilitate . . . ita ut semper sit inquietus spiritus noster, donec illic *inhaerere* coeperit, ubi desiderio suo nihil deesse gaudeat . . .' Haec ille. Ex quo concluditur, quod necesse est quod spiritus humanus habeat aliquas operationes, quae maneant secundum suam substantiam . . . Quod accidit, ubi sunt operationes intrinsecae intellectus et affectus, maxime quando in aeternis *figuntur* . . . ut patet per (*De spiritu et anima* c. 47 [PL 40, 814]): nec mirum, cum sit spiritus humanus *supra tempus* existens in carne temporali. Dicit enim Gregorius in Moralibus: ‚Sublevata mens, id est, spiritus, *extra terminus temporum* ducitur, etiam cum a carne en tempore tenetur.' " Der gleiche Text in der aleman. Übertragung mit hochdt. Übersetzung von M. Schmidt (s. wie Anm. 3) 32/33.

schen Leibe." Im Anhaften wird die Seele so emporgehoben, daß nach Gregor d. Gr. „der Geist über die Grenze der Zeit geführt wird, selbst wenn er noch vom Fleische in der Zeit festgehalten wird".
Nach dieser grundsätzlichen Feststellung des Prologs über das Anhaften als Ausdruck der Zeitlosigkeit und Teilhabe am Göttlichen im Menschen, wird die Fähigkeit des Anhaftens als notwendige Voraussetzung für die Schau an den verschiedensten Tätigkeiten und Stufen des Geistes aufgezeigt.
Die erste Straße behandelt die *recta intentio,* das richtige Strebevermögen, die Absicht. Sie ist nach Gregor d. Gr. für alle Bewegungen des Geistes „die allerverborgenste Stätte", das heißt, der Ausgangspunkt allen Denkens und Handelns, von Verstand und Wille. Wenn sie nach Gregor d. Gr. an diesem Urgrund an den „unwandelbaren Gott *sich verhaftet*", überschreitet sie alles Wandelbare und fühlt sich bereits in der Welt wie außerhalb der Welt in ihrer ganzen Ruhe wie zu Hause. Warum? Weil sie losgelöst von falschen Strebungen „in gewisser Freiheit über allen Dingen steht". Daher sagt der Prophet: *„Errichte dir einen Aussichtsturm* (Jerem 31, 21), damit der Geist das Höchste betrachten kann"[16]. Dieses Jeremias-Zitat verwendet Gregor im 2. Buch seiner *Dialoge* in der berühmten Vision des heiligen Benedikt, um ihn als Gottesmann mit einer besonders hohen Schaukraft begnadet darzustellen.
Die zweite Straße behandelt die verschiedenen Stufen der *meditatio* – das Betrachten –, bis sich dieses in ein Schauen verwandelt. Der Grund für diese Verwandlung ist nach Hugo von St. Viktor: weil im dauernden, überaus geschulten Betrachten sich unser Verlangen *(desiderium)* stärker *an Gott verhaftet (fixum est)*[17] und sich durch ein innerliches Leben mit Gott mehr vervollkommnet, bis daß es sich in ein Schauen verwandelt. Das gleiche lehrt Richard von St. Viktor[18] und modifiziert: „Ein so in der

---

[16] EBD. I d. 5, 408a: „Unde Gregorius *(Moralia* XXII c. 15 n. 35) dicit sic: ‚Se semel in appetitione coelestis patriae forti stabilitate animus pro intentio *figitur,* minus rerum temporalium perturbatione vexatur . . . quasi quemdam secessum petit, ibique incommutabili *inhaerens,* et mutabilia cuncta transcendens, jam ipsa transquallitete quietis suae in domo, sc. in mundo, extra mundum est . . . Unde per Prophetam dicitur: *Statue tibi speculam,* quia dum quisque speculatur summa, supereminet infimis." In der aleman. Übertragung (s. Anm. 8) 56/57.
[17] RUDOLF VON BIBERACH, *De sept. itin. aetern.* (s. Anm. 6), II d. 6, S. 418a: „‚Si per studium meditationis assidue cor nostrum inhabitare coeperimus, jam quodammodo temporales esse desistimus, et quasi mortui mundo facti, intus cum Deo vivimus; tunc quidquid fortuna extra molitur, facile contemnimus, quia ibi *fixum est* nostrum desiderium, ubi mutabilitati non subjacemus.' Ecce jam studiosa mentis meditatio in tantum se exercuit et perfecit, quod in contemplationem transivit" (HUGO VON ST. VIKTOR, *De arca Noe morali* II c. 1 [PL 176, 635 AB]). Aleman. Übertragung (wie Anm. 8) 100/101.
[18] EBD. II d. 6, S. 418a: „quod dicit Richardus: ‚Veritatem per meditationem diu quaesitam, tandem inventam, mens solet cum aviditate suscipere, mirarique cum exsultatione, ejusdem quoque admirationi diutius *inhaerere:* et hoc est jam meditando meditationem excedere, et per meditationem in contemplationem transire, sicut etiam cogitatio quandoque in meditationem transit.' Haec ille" *(De gratia contemplationis* I c. IV [PL 196, 68B]).

Betrachtung fortgeschrittener Geist *haftet länger* an der Bewunderung Gottes." Die Bewunderung bewirkt in ihrem Steigerungseffekt den Überstieg der *meditatio* zur *contemplatio,* zur Schau Gottes, so daß der menschliche Geist, der in dieser Weise (der Bewunderung) Gott anhängt, mit Paulus sagen kann: „*Unsere Wohnung ist in den Himmeln*" (Phil 3, 20).

Auf der dritten Straße über die *limpida contemplatio* wird dieser Gedanke Richards erneut aufgegriffen und in Abhebung zur *meditatio* so präzisiert[19]: „Das Eigentümliche der Schau ist, der Wahrheit im Bewundern *anzuhaften,* die sie mit großer Freude anschaut", d. h. Erkennen und Lieben sind hier im Anhaften vereinigt. „Das Eigentümliche der Betrachtung jedoch ist, immerdar weiter zu gehen, und nie auf etwas Bestimmtes zu verharren." Die Schau hat demnach gegenüber dem Betrachten einen ganz anderen überzeitlichen, ja geradezu normgebenden und damit aufbauenden Charakter.

Im Gegensatz hierzu bewirkt das Verhaftetsein an nur irdischen Dingen keinerlei Glück. Dem – so führt Origenes *Super cantica* aus – [20]: „Wer an irdischen Dingen *haftet,* kann in diesen Dingen nur das finden, was in irdischen Dingen verborgen enthalten ist, Bitternis und Zerstörung."

Richard von St. Viktor kennzeichnet drei Stufen der Schau im raptus mit Hilfe der Präpositionen: *in, supra, sine: „spiritus in spiritu, spiritus supra spiritum, spiritus sine spiritu"*, um damit einen je höheren Grad der Gottesnähe oder Liebe zu charakterisieren. Die Redeweise *in, supra, sine* ist keine metaphysische Aussage, sondern ein Ausdruck *sui generis,* um innerhalb der Theologie der Mystik die verschiedenen Grade der Entrückung in der *visio* und der damit verbundenen unüberbrückbaren Kluft zwischen dem natürlichen und dem übernatürlichen Erkennen zu verdeutlichen. Eine ähnliche Distinktion durch Präpositionen macht Richard für die höchste, die 6. Stufe der herausgehobenen, ganz von der Gnade überformten *intelligentia,* eine innere Einsicht, die *supra, praeter* et *contra* rationem geschieht[21]. Für diese Stufen innerhalb des raptus ist wiederum das Anhaften konstitutiv. Den ersten Grad der Entrückung, wo „der Geist im Geiste ist", erklärt Richard mit der Gestalt des Evangelisten Johannes und sagt: „‚Geist in Geist sein, das heißt: in sich selbst eintreten und sich ganz in sich selbst sammeln und alles Irdische und Wohlbehagen des Leibes gänzlich vergessen.' Haymo jedoch versteht diese Stufe anders und sagt: ‚Johannes ist derart im Geiste gewesen, daß er zwar von seinem Fleische nicht getrennt war, sein Geist jedoch dem ewigen Geiste *sosehr anhing,* daß er vom belehrenden

---

[19] EBD. III d. 1, S. 420a: „‚Proprium est enim contemplationi, jucunditatis suae spectaculo cum admiratione *inhaerere;* meditationi vero proprium est, sua promotione semper in ulteriora tendere.' Haec ille" (RICHARD VON ST. VIKTOR, *De gratia contemplationis* I c.4 [PL 196, 68B]). Aleman. Übertragung (wie Anm. 8) 106/7.

[20] EBD. III d. 6, S. 435a: „Unde Origenes super Cantica, dicit: Qui terrenis *inhaerit,* invenire non potest, nisi quod in terrenis latet, sc. amaritudinem et dissipationem." Aleman. Übertragung (wie Anm. 8) 168/69.

[21] EBD. *Prol.* d. 3, S. 397a: „... notandum est, quod spiritus noster aliquando in tantum a corpore et anima dividitur, ut spiritus *in* spiritus esse asseretur; et quandoque ut spiritus *supra* spiritum esse dicatur, et quandoque spiritus *sine* spiritu credatur (RICHARD VON ST. VIKTOR, *De gratia contemplationis* V c. 12 [PL 196, 182 ABC]). Aleman. Übertragung (wie Anm. 8), S. 14/15ff. Vgl. hierzu M. SCHMIDT, *Spiritualität als Hermeneutik,* dargestellt an den Begriffen fides-intellectus bei Rudolf von Biberach: Franz. Stud. 56 (Fs. zum 700. Todestag Bonaventuras, 1974) 283–309 bes. 289.

Geiste zu einem lehrenden Geist emporgezogen wurde. Deswegen sah er so wunderbare und tiefe Dinge'"[22].

Von dieser Stufe des raptus spricht NvK einmal in seiner Schrift *De visione Dei* an Hand eines Berichtes von Augustinus über einen Presbyter, der seine ganze Lebenskraft so sehr ins Geistige zurückzog, daß er tot zu sein schien, obwohl sein Leib nicht von diesem Leben getrennt war[23].

Die dritte Stufe wird am Verhalten der Königin von Saba dargestellt: Als sie Salomons Weisheit sah, „hatte sie keinen Geist mehr". Richard erläutert diese Stelle aus dem AT (2 Chr 9, 4):

„Ein Geist hat sich selbst nicht mehr und verliert sich, wenn er von seinem Wesen in ein überkreatürliches Wesen verwandelt wird und tatsächlich seinen irdischen oder menschlichen Zustand mehr als überschreitet und durch wunderbare Verwandlung der Geist sich vom Menschlichen ins Göttliche zu verlieren scheint, so daß er nicht mehr derjenige ist, der er vorher war. Und dies ereignet sich dann, wenn er höher und vollkommener *an Gott haftet (altius inhaerere).* Denn Paulus sagt, *„wer sich an Gott heftet, der wird ein Geist mit ihm"* (1 Kor 6, 17), und ein solcher tritt in die verborgene Gottheit ein[24]. Die Voraussetzung der Gottesvereinigung ist das Gott-Anhaften, eine Bedingung, die sich auf Paulus stützt.

Die sechste Straße, die das innere Verkosten Gottes erörtert, geht nach Bernhard von Clairvaux von einer grundsätzlichen Feststellung aus[25]: „Der geistliche Sinn ist eine Kraft der Seele, mit der wir an Gott *haften* und Gott genießen. Aber dieses Genießen ist ein gewisses göttliches Schmecken und eine Erfahrung. Daher leitet sich Weisheit *(sapientia)* auf lateinisch von Geschmack *(sapore)* ab." Innerhalb der *mens* haben die geistlichen Sinne

---

22 EBD. *Prol.* d. 3, S. 397 ab.: „Sed Haymo (*Expositio in Apokalypsin* I [PL 117, 950 B]), sic exponit: dicens: Johannes sic fit *in* spiritu, quod tamen ipsam carnem funditus non deseruit. Sed spiritui aeternitatis *adhaesit* mens ejus, et a spiritu docente assumptus fuit spriritus docentus: ideo tam mirabilia et profunda vidit." RICHARD VON ST. VIKTOR, *De gratia contemplationis* V c. 12 (PL 196, 132 B).

23 *De vis.* 23, N. 103; AUGUSTINUS, *De civitate Dei* XIV, 24, 2 (CSEL XL, pars 2) 52, 17–22.

24 RUDOLF VON BIBERACH, ebd.: „Richardus exponens . . . (wie Anm. 22) ut spiritus *sine* spiritus esse dicatur: ‚Nonne recte dicitur spiritum semetipsum non habere, quando incipit a semetipso omnino deficere, et a suo esse in supermundanum quendam, et vere plusquam mundanum vel humanum statum transire, et mirabili transfiguratione spiritus ille ab humano videtur in divinum deficere, ita ut ipse jam non ipse, eo dumtaxat tempore, quo incipit Domino *altius inhaerere?*'" „Qui *autem adhaeret Deo unus spiritus est*; et sic totus illud divinitatis arcanum intrat." Diese Stufen der Entrückung spricht Mechthild von Magdeburg in ihren autobiographischen Berichten mehrmals an, s. M. SCHMIDT, *Elemente der Schau bei Mechthild von Magdeburg und Mechthild von Hackeborn:* Frauenmystik im Mittelalter, hrsg. von P. Dinzelbacher und D. R. Bauer (Ostfildern 1985) 127ff.

25 EBD. VI d. 5, S. 467a: . . . dicit Bernardus *(Super Cantica Cant., Sermo* 85 N. 8): „Mens est quaedum vis animae, qua *inhaeremus* Deo, et fruimus. Fruito autem haec in sapore quodam est Divino. Quare sapientia a sapore dicitur, sapor autem iste in gustu quodam est. Gustum autem istum nemo potest digne exprimere, nec etiam qui meretur gustare . . . dicit etiam Gregorius *(Homiliae in Evangelium II, Homil.* 36 N. 1 [PL 184, 1266 B]): „Suavitatem ejus non cognoscitis, si hanc minime gustatis . . ." Aleman. Übertragung (wie Anm. 8) 292/93.

ihren Ort, was besagt, daß der Ursprung ihrer Tätigkeit, ihrer Erfahrung anderer Art ist als die der körperlichen Sinne. Sie ist so unterschiedlicher Art, daß Gregor d. Gr. sagt: „Gottes Lieblichkeit und Süße erkennt ihr nicht, solange ihr nicht das Geringste davon verkostet und erfahren habt." „Dieses Verkosten kann niemand mit Worten beschreiben, da es ausschließlich im Erfahren erkannt wird."

Der *gustus* bekommt durch das außerordentliche *Anhaften*, das heißt, durch ein höheres Maß an Liebe, erkenntnistheoretischen Charakter, von der sich die Aussage Gregors herleitet: „amor ipse cognitio est": Die Liebe selbst ist ein Erkennen. Oder wie Wilhelm von St. Thierry lehrt: der gustus „unterscheidet und beurteilt alles in einzigartiger Weise. Durch ihn bewegt und festigt und bestärkt die Seele sich und alle Sinne". Der *gustus* als göttliche Erfahrung wird zum Aufbauprinzip aller Sinne und für das Leben der Seele überhaupt. Auf diese Weise wird der ausschließlich intellektuellen Erkenntnis und Formung ein Gegengewicht durch die Notwendigkeit und das Bedürfnis der Entfaltung seelischer Kräfte gegeben, hier über die geistlichen Sinne als Ausdruck einer stärkeren Gottesliebe. Die Vertreter dieser Richtung sind Augustinus, Gregor d. Gr., Bernhard von Clairvaux, die Viktoriner und vor allem Ps.-Dionysius und seiner Kommentatoren Thomas Gallus und Robert Grosseteste. Auf diese Letzten stützt sich vor allem NvK.

Für die Erhebung des inneren Sehens zur Schau Gottes ist nach Gregor d. Gr. wiederum das Anhaften konstitutiv. Er fragt[26]: „Was geschieht, wenn ein Mensch sein geistliches Auge in den Glanz der ewigen Sonne *heftet (figit)*? Dort sieht er das lebendige Licht – das ‚lebendige Licht' ist später bei Hildegard von Bingen die Hochform ihrer visionären Schau, neben ihrer gewöhnlichen Schau im ‚Schatten des lebendigen Lichts' –, da er alles Veränderliche und alle Schattenbilder sich unterworfen und verachtet hat; er ist hier der ewigen Wahrheit *verhaftet (inhaeret)*, und im *Anhaften (inhaerendo)* erhebt er sich zur Ähnlichkeit der göttlichen Unveränderlichkeit, die er dort sieht . . ." Aus dem Prinzip der Erkenntnis, daß Gleiches nur durch Gleiches erkannt werden kann, der Geist aber ob seiner Veränderlichkeit immer in Bewegung ist, im Göttlichen aber das Paradox von Bewegung und Stehen (Ruhe), *kinesis* und *stasis* zusammenfallen, muß auch im Menschen etwas Festes vorhanden sein. Dieses Stehen oder die Festigkeit und Ruhe im Geist, die er in sich aufbauen muß, ist sein immer stärkeres Anhaften an Gott, hier auf einer sehr hohen Stufe der Erhebung, wo er nach einem langen Wege der Reinigung und Läuterung alles Veränderliche mit seinen Schattenbildern zurückgelassen hat und aus diesem gereinigten Erkennen zu einem stärkeren Gottesanhangen gelangt als Bedingung der Verähnlichung an das unveränderliche Göttliche. In diesem Prozeß der Verähnlichung als einen Schritt zur Einheit mit Gott, handelt es sich nicht allein um eine Einheit von

---

[26] Ebd., VI, d. 6, S. 469b: „Unde Gregorius . . . dicit sic: ‚Plerique, contemplatione quadam retributionis aeternae, etiam prius quam spoliatur carne, hilarescunt, dum in jubilo faciem Dei conspiciunt: quod fit, cum aliquis spiritualem oculum in radio aeterni solis *figit?* Ibi lumen vivens videt, quia jam omni mutabilitatis vicissitudine atque obumbratione calcata, veritati aeternitatis *inhaeret*, eique *inhaerendo* quem cernit, atque in semetipsam auctoris sui inconversibilem speciem, dum recipit, assumit. Quae enim ad mutabilitatem per seipsam lapsa est, ad immutabilitatis statum immobilem videndo formatur.' ‚Haec Gregorius" (*Moralia* XXIV c. 11 N. 34 [CC 143 B, 1985], S. 1213, 287–299). Dieser Stellennachweis ist gegenüber dem in meiner synoptischen Ausgabe S. 303f. – (s. Anm. 8) – präzisiert.

Sein und Wissen (Erkennen), sondern auch um eine Einheit von Sein und Wollen, eben durch das *Anhaften*, also um einen ganzheitlichen Akt. Zu diesem ganzheitlichen, lebendigen Akt gehört auch die Erfahrung der geschärften inneren Sinne. Als Beispiel für geschärfte innere Sinne als synästetischen Akt zitiert Rudolf die berühmten Worte von Augustinus aus den *Confessiones*, wo für diese hohe Stufe der Gottesliebe das *Anhaften* konstitutiv ist; wenn er sagt[27]: „Was liebe ich, wenn ich meinen Gott liebe? Sicher liebe ich keine äußere Sache, sondern eine Art von Licht und Stimme und einen Duft und eine Speise und eine Umarmung des inneren Menschen. Dort leuchtet meiner Seele ein Licht, welches kein Raum faßt, und dort ertönt ein Wort, das keine Zeit hinwegrafft, und da duftet ein Wohlgeuch, den kein Wind verweht, und dort schmeckt eine Speise, welche keine Eßlust verringert, und dort *verhaftet sich (haeret)* eine Gemeinschaft, die nie unterbrochen wird. So liebe ich meinen Gott."

Diese Möglichkeiten der Gotteserfahrung oder Schau veranlassen Rudolf, mit den Worten Richards von St. Viktor die Forderung aufzustellen[28], daß uns die Erkenntnis Gottes nicht allein vom bloßen Glauben her genügen soll; „es gibt auch noch das Erkennen aus der inneren (inspirierten) Einsicht, sofern wir nicht zur Erfahrung gelangen können". Demnach unterscheidet Richard ein dreifach gestuftes Glaubenswissen: Der bloße Glaube als Sachwissen, eine Bewußtseinserweiterung des Glaubens durch innere Einsicht infolge der Inspiration, und ein noch gesteigerteres Glaubensbewußtsein aus einer wie auch immer gearteten mystischen Erfahrung, die zu einer allgemeinen Bewußtseinserweiterung führt.

Vor diesem Hintergrund versteht sich das Verlangen des Kardinals, auch wie Paulus bis *„in den dritten Himmel entrückt"* zu werden (1 Kor 12, 2). Im Gespräch mit Gott erklärt er: „Ich versuchte mich der Entrückung hinzugeben (me *subicere raptui)* im Vertrauen auf deine unendliche Güte, um dich, den Unsichtbaren und eine (in diesem Leben) unenthüllte Offenbarungsvision zu schauen." In intellektueller Redlichkeit und Demut fährt er fort: „Wie weit ich aber gekommen bin, weißt Du. Ich weiß es nicht, und es genügt mir Deine Gnade (vgl. 2 Kor 12, 9), durch die Du mich vergewisserst, daß Du unfaßbar bist, und mich zu der festen Hoffnung aufrichtest, unter Deiner Leitung zu Dir zu gelangen und mich Deiner zu erfreuen"[29]. Für diese höchste Stufe der Schau, die Richard auch die „Umarmung Gottes" nennt, womit wieder der affektive Charakter deutlich wird, verlangt Richard als Voraussetzung die Beobachtung der Gebote Gottes in der

---

[27] EBD. VI d. 6, S. 472a: „Quid amo, cum Deum meum amo? certe non exteriora, sed quamdam lucem, et quamdam vocem, et quemdam odorem, et quemdam cibum, et quemdam amplexum interioris hominis mei, ubi fulget animæ meæ lumen quod non capit locus, et ubi sonat verbum quod non rapit tempus, ubi olet odor quem non spargit ventus, et ubi sapit cibus quem non minuit edacitas, et ubi hæret quod non divellit (a) societas. Haec amo, cum Deum meum amo." Haec Augustinus. AUGUSTINUS, *Confessiones* X c. 6 n. 9 (CC 143, 1 [1979] 590, 23–24). Aleman. Übertragung (wie Anm. 8) 312/13.

[28] EBD. VI d. 6, S. 472a: „Unde et Richardus dicit: ‚Non debet nobis sufficere illa aeternorum notitia, quae est per fidem solum, nisi et apprehendamus illam, quae est per intelligentiam, si necdum sufficimus ad illam, quae est per experientiam'. Haec ille" (RICHARD VON ST. VIKTOR, *De Trinitate, Prolog.* [PL 196, 890 D]).

[29] *De vis.* 17, N. 91.

sprachlichen Aussage: sich festmachen, *anhaften (inhaerere)* an die Gebote[30]. Und damit sind wir wieder bei NvK, der im genannten Brief betont: „Zu jeder Schau ist notwendigerweise der Glaube erforderlich. Glaubenserfahrung jedoch gewinnen wir in der Beobachtung der Gebote"[31], die natürlich ein Wissen und Erkennen benötigen. Aufgrund dieser Voraussetzung", fährt der Kardinal fort, „glauben wir, daß jeder gläubige Christ wie Paulus in die Schau entrückt werden kann".

Er schneidet dann das Thema der Entrückung und ihrer Ambivalenz an, eine Frage, die im nächsten Brief wieder aufgegriffen wird, so daß ich sie in diesem Zusammenhang beleuchte.

In diesem Stadium greift der Kartäuser Vinzenz von Aggsbach in die Kontroverse ein. Über den Prior von Melk, Johannes von Weilheim, einen ebenfalls fruchtbaren mystischen Schriftsteller[32], erfuhr er von der Auseinandersetzung und wurde mit den Schriften von Gerson, Nikolaus von Kues und Marquardts von Sprenger aus München bekannt[33], ein Dreigestirn, das er später in der Mystikkontroverse unter dem Spottnamen „Gerchumar" attackierte. Als glühender Anhänger der Konzilspartei auf dem Konzil von Basel, und damit ein Gegner der Päpste, stand er bereits von dieser Konzilsproblematik her gegen den Kardinal. Vinzenz bezeichnete sich als Mystiker der Praxis, die die Scholastik ersetzen soll. Zunächst war er ein großer Bewunderer Gersons: aber nach eingehenderem Studium bekämpfte er ihn. Er hielt auch die Schrift Rudolfs *De septem itineribus aeternitatis,* auf die er (Vinzenz) sich als eine „sichere Tradition" *(veridica reclacione)* stützte, irrtümlicherweise für ein Werk Gersons († 1429). Tatsächlich nennt als Einzelfall die aus Tegernsee stammende Hs 18412, Fol. 127^{r}, ebenfalls irrtümlich Gerson als Autor[34]. Vinzenz kannte deren Autor zwar nicht. Doch er schätzte und benutzte diesen Mystik-Traktat Rudolfs von Biberach. Und so trat der merkwürdige Fall ein, daß sich die Kontrahenten der Kontroverse, Vinzenz von Aggsbach gegen Gerson – und anderseits bald auch der Prior von Tegernsee, Bernhard von Waging – für ihre unter-

---

[30] RUDOLF VON BIBERACH, VII d. 3, S. 475b: „... ut Regis nostri legibus, et Dilecti nostri amplexibus, quanto liberius, tanto jucundius liceat *inhaerere*" (Aleman. Übertragung [wie Anm. 8] 328, 29).

[31] E. VANSTEENBERGHE (s. Anm. 4) 112: „Ecce quomodo necessario requiritur ad qualemcumque visionem fides; experimur autem fides ex observancia mandatorum. Si igitur reperimus simplicem zelosum mandatorum Dei observatorem et scimus eum fidelem christianum, cum ad visionem uti Paulus rapi posse credimus."

[32] E. VANSTEENBERGHE (s. Anm. 4) 23.

[33] Zu Marquard von Sprenger, vgl. H. ROSSMANN, *Der Magister Marquard von Sprenger in München:* Mysterium der Gnade (FS. f. Johann Auer zum 65. Geburtstag, Regensburg 1975) 350–411, bes. 389ff.

[34] M. SCHMIDT, *Rudolf von Biberach. Die siben strassen zu got.* Die hochalemannische Übertragung nach der Hs. Einsiedeln 278 (Spiciligium Bonaventurianum VI, Quaracchi 1969) 34*ff.

schiedliche Auffassung auf die gleichen ps.-dionysischen Texte stützten. Derselbe Quellensachverhalt trifft übrigens auch für die kurz vorher liegende Mystik-Auseinandersetzung zwischen Jan van Schoonhoven (1356–1431) als Verteidiger der Schriften von Ruusbroecs und Gerson zu[35]. Ebenso, wie Vinzenz vom 1. bis 2. Juni 1453 in seiner Kampfschrift *Gegen Gerson* und in einem bisher noch unedierten Traktat *Alterum Scriptum de mystica Theologia contra Gersonem* (Cod. Mellic 1605/59 B. 2f., Fol. 104^{r}–111^{r}]) seine Position einer intellektfeindlichen rein auf den Affekt abgestellten Auffassung über die mystische Erfahrung vertrat, mischte er sich auch in die Auseinandersetzung um die *docta ignorantia* des Kardinals Nikolaus von Kues[36]. Vor diesem Hintergrund ist der Brief (Nr. 5) des Kardinals vom 14. September 1453 an Abt Aindorffer vom Tegernsee zu verstehen. In diesem erklärt er, wie der Imperativ aus der Schrift des Ps.-Areopagiten *‚Über die mystische Theologie': agnostos anastetni: ignote consurge* (oder *ascende*)! im Gegensatz „zu jenem Kartäusermönch" – gemeint ist Vinzenz von Aggsbach – zu verstehen sei[37]. Diese Aufstiegsformel für die höchstmöglichste Gottesschau angesichts des Aufstiegs von Mose auf den Berg Horeb wird zur erneuten, ja schärferen Auseinandersetzung über die Frage des Vorranges von Intellekt und Affekt. Der Kardinal wiederspricht mit Nachdruck der Auffassung von Vinzenz in jenem Punkt, wo er lehrt, daß man für die mystische Erfahrung „ohne jedes vorausgehende Wissen emporstreben soll"[38]. Dies lehnte NvK als unhaltbar ab mit der Begründung: „Etwas gänzlich Unbekanntes kann weder geliebt noch gefunden werden, und wenn es gefunden würde, kann es nicht in Besitz genommen werden"[39], eben weil man es nicht kennt.

Tatsächlich impliziert diese These von Vinzenz die Aussage, daß in der Vernunft-Natur des Menschen keine Anknüpfungspunkte für das Übernatürliche vorhanden seien und so jede Erkenntnis Gottes sich blind von irgend einem Oben oder Jenseits ereignen würde. Damit würden sowohl dem Fatalismus als auch dem Irrationalismus jeglicher Form Tür und Tor offen stehen. Schon im ersten Brief hatte der Kardinal betont, daß in der Menschennatur das „unzerstörbare Auge der Seele" als etwas Göttliches ist entsprechend der Lehre des Mittelalters *(De spiritu et anima),* nach der die *mens* sowohl das Prinzip als auch der Sitz von Erkennen und Lieben ist und unmittelbar unter Gott steht. Mit dieser Ausstattung hat der Mensch Be-

---

[35] EBD. 37*ff.

[36] E. VANSTEENBERGHE (s. Anm. 4) 189–200. Zu Vinzenz von Aggsbach: H. ROSSMANN, *Leben und Schriften des Kartäusers Vinzenz von Aggsbach:* J. Hogg, Hrsg., Die Kartäuser in Österreich, Bd. 3 (Analecta Cartusiana 83, Salzburg 1981).

[37] E. VANSTEENBERGHE, (s. Anm. 4) 115f.

[38] EBD. 115f.

[39] EBD. 115: „. . . penitus ignotum nec amatur, nec reperitur, eciamsi reperiretur non apprehenderetur."

rührungsorgane für Gott, er ist *capax Dei* für Erkennen und Lieben. Es kommt nur auf seine Aufnahmebereitschaft an; diese Vorbedingung erhärtet NvK mit Jo 1, 12: *„Allen aber, die ihn aufnahmen, gab er die Macht, Kinder Gottes zu werden"*. Den wichtigen Begriff der „Gotteskindschaft" hatte der Kardinal in seiner Schrift *De filiatione Dei* als Theosis, das heißt als innere Schau Gottes, die das Ziel und die höchste Vollendung des Menschen ist, entwickelt. In welchem Maße die beiden Fähigkeiten: Erkennen und Lieben erfüllt werden und wieweit sie tragen, ist eine andere Sache. Außerdem wird nach Paulus Röm 1, 20 – eine Stelle, die NvK in späteren Schriften zur Untermauerung aufgreift[40] –: *„Die Unsichtbarkeit Gottes . . . seit den Tagen der Schöpfung aus seinen Werken erkannt"*, so daß niemand entschuldbar ist, Gott nicht erkennen zu können. Also verläuft normalerweise für eine Theologie der Mystik die Gotteserkenntnis von den äußeren Dingen her aufsteigend. Der Kardinal verwendet in diesem Zusammenhang das Bild der Leiter, um den differenzierten Aufstieg im Inneren des Menschen anzuzeigen[41], ein Aufstiegsbild, das zum Beispiel Hildegard von Bingen ausgeprägt entfaltet hat[42].

Aufgrund des stufenweisen Erkennens von sinnlichen Dingen über das Innere hin zur tieferen geistigen Einsicht bis hin zum Übervernünftigen *(superintelligibilem)*, kündigt der Kardinal im gleichen Brief ein gemaltes Bild des allsehenden Gottes als didaktisches Mittel an, um durch diese „sinnenhafte Erfahrung zur mystischen Theologie hinzuführen . . . Denn aufgrund unserer Gebrechlichkeit soll es zum Erkennen dessen helfen, was über uns hinaus geht"[43]. Die Bemühung des Erkennens ist also immer der

---

[40] *De beryllo*, Kap. 36. *De quaerendo Deum* I, N. 18. Vgl. *De visione Dei*, Kap. XII. Die Schrift *De possest* belegt das Problem des Transzendierens, des Auf- und Überstiegs des Geistes, sowohl am Ausgangspunkt der Darstellung als auch am Schluß in der Zusammenfassung mit der Paulusstelle Röm 1, 19f.: *Nikolaus von Kues, Philosophisch-Theologische Schriften*, Bd. II, hrsg. von L. Gabriel, übersetzt und kommentiert von B. und W. Dupré (Wien 1966) 268, 354, 356.

[41] *Sermo* V, N. 16, Z. 26–37: „In Dir selbst steige auf über die Grundstoffe (deines Leibes), über das vegetative, sinnenhafte und rationale Leben, und dann über die Himmel und die Engel zu Gott." Vgl. *De vis.* 24. N. 109–111. Ferner: *De quaer.* N. 19, Z. 12–14: „Oportet igitur, ut naturam sensibilis visionis ante oculum visionis intellectualis dilatemus et scalam ascensus ex ea fabricemus."

[42] Das Bild der Leiter verwendet Hildegard z. B. als eines unter mehreren, um die vielfältigen Aufgaben der *discretio* zu beleuchten. In der Gewandtheit des Auf- und Abstieges kraft der freien Willensentscheidung, signalisiert die Leiter den dynamischen Charakter des Aufstieges in allen Bereichen des Lebens, des äußeren und inneren, des aktiven wie des kontemplativen, vgl. M. SCHMIDT, *„Discretio" bei Hildegard von Bingen als Bildungselement:* Spiritualität Heute und Gestern, Internationaler Kongreß vom 4. bis 7. August 1982, Bd. 2 (Analecta Cartusiana, Bd. 35, ed. J. Hogg), Salzburg 1983, 73–94, bes. 87f.

[43] E. VANSTEENBERGHE, (s. Anm. 4), Brief Nr. 5, S. 116: „et inserui capitulum quomodo ex ymagine simul omnia et singula videntis, quam depictam habeo, quodam sensibili experimento ducamur ad misticam theologiam . . . Ego huiusque non repperi magis gratum medium quo se fragilitas nostra invare possit ad conceptum illum qui supra nos ipsos."

erste Schritt, selbst für das, was nicht vollkommen erkannt werden kann. Daher schreibt der Kardinal lehramtlich: „Die Art und Weise jedoch, von der jener Kartäuser spricht, kann weder gelehrt noch gewußt werden ... Und so ist jener Weg, daß man ohne (vorheriges) Wissen emporstreben soll, nicht zuverlässig und soll nicht schriftlich gelehrt werden." Warum diese stricte Rede? Er legt den Finger darauf, daß infolge fehlender Kenntnis und Unterscheidungsgabe mögliche Sinnes- und Gefühlstäuschungen auftreten können dergestalt, daß „der Engel Satans sich in einen Engel des Lichts verwandeln könnte und den Vertrauensseligen sehr leicht verführt"[44]. Mit dieser kritischen Bemerkung schneidet er das Thema einer Stufe des geistigen Überschrittes *(excessus mentis)* an, den der sinnenhaften Visionen und Offenbarungen. Er will damit keineswegs sagen, daß jede sinnenhafte, leibhafte Schau (Vision oder Offenbarung) vom Bösen sei. Er bedient sich ja selbst sinnenhafter Mittel für eine aufsteigende Erkenntnis. Vielmehr stützt er sich auf die dreifache Unterscheidung der Visionen oder Entrükkungen, wie sie Richard von St. Viktor darstellt und deren wesentliche Teile über die *VII Itinera* in der V. Straße: „Über die Visionen" an das 15. Jh. weitergegeben wurden[45]. Danach werden sinnliche, geistige und übervernünftige *(superintellectualis)* Visionen unterschieden gemäß der verschiedenen Anlage und dem Fassungsvermögen des einzelnen Menschen. Die grundsätzliche Feststellung heißt: Der Geist kann durch sinnenhafte Visionen zu einem Überschreiten *(excessum)* seiner selbst gelangen und zu Gott kommen. Allerdings nur dann, wenn man die Bilder, die sinnenhafte Vorstellung oder Phantasmata zurückläßt und in ihnen einen tieferen, geistlichen Sinn zu erkennen vermag, der in ihnen verborgen liegt. Als Beispiel dafür werden die Propheten des AT wie Abraham, Isaak und Jakob genannt sowie Mose, als ihm Gott in sinnenhafter Weise im brennenden Dornbusch in kreatürlicher Weise erschien, und für das NT: die Hirten auf dem Felde. Die *Notwendigkeit* der sinnenhaften Offenbarung (Vision) wird nach Ps.-Dionysius (Brief 9 an Titus) mit der doppelten menschlichen Natur: seiner sinnenhaften und geistigen, begründet[46]: „Durch göttliche Inspiration kann der Mensch die tiefere Bedeutung sinnenhafter Zeichen unter Weglassung der äußeren Zeichen erkennen, so daß sich die Sinnenhaftigkeit des Menschen der Eigenart der geistigen Erkenntnis anpaßt und sich auf das göttliche hin ausrichtet." Dieselben Gedanken formuliert Nikolaus schon in seiner Predigt XXIII[47] in dieser Sicht, das heißt, die gesamte

---

[44] EBD. 115: „Modus autem de quo loquitur cartusiensis non potest nec tradi nec sciri ... Ideo via illa ubi quis niteretur consurgere ignote, non est nec secura, nec in scriptis tradenda. Et angelus satane in angelum lucis se transferens, abduceret confidentem facilime."

[45] RUDOLF VON BIBERACH, a. a. O., V d. 2, 458ff. Alemannische Übertragung (wie Anm. 8) 256/57ff.

[46] EBD. V. d. 4, S. 459a. Aleman. Übertragung 260/61.

[47] *Sermo* XXIII (h XVI/4, N. 2, Z. 13–17).

Schöpfung in ihrer sinnenhaften, (sinnlichen) rationalen und vernünftigen Gestalt ist für das Göttliche nicht nur aufnahmefähig, sondern als bleibende Vorbedingung mit konstitutiv bei der Transformation in das Göttliche hinein. Danach können körperliche Vorstellungen, Bilder oder innere Veranschaulichungen für die mystische Erfahrung konstitutiv sein, wenn der geistliche Sinn erfaßt wird unter Abstreifung des Sinnlichen. Bleibt allerdings der so Schauende im Selbstgenuß oder Rausch an den äußeren Bildern und Vorstellungen *(phantasmata)* verhaftet, sind sie nur Trugbilder und Täuschungen, oder wie Richard von St. Viktor sagt[48]: Die Entrückungen des Geistes „können dämonische Täuschungen sein, weil sich der Geist des Irrtums (Satan) in einen Engel des Lichts verwandelt hat". Diese Lehre spiegelt sich wider, wenn Mechthild von Magdeburg in ihrer Beschreibung der drei Himmel, das heißt von stufenweisen Entrückungen bis zum dritten Himmel, der Entrückung des Paulus, vom Teufel im Engelsgewande spricht. Vor dem ersten Himmel, der sinnenhaften Schau, warnt sie.[49] „Es gibt einen Himmel, den hat der Teufel gemacht, mit seinen feinen falschen Listen ... Da bleibt die Seele ungetröstet und betrogen die einfältigen Sinne. In diesem Himmel zeigt sich der Teufel einem leuchtenden Engel gleich. Ja, selbst an den fünf Wunden Gott gleich. Einfältige Seele hüte dich!" Nichts anderes als diese Warnung vor der Ambivalenz derartiger Entrückung hat NvK ausgesprochen, die um so leichter in ihrer Echtheit erkannt werden können, wenn ein geschulter und gereinigter Verstand vorausgegangen ist, um bei derartigen Affektionen unterscheiden zu können, ob sie irdischen, teuflischen oder himmlischen Ursprungs sind.
Wie versteht nun Nikolaus die ps.-dionysische Aufstiegsformel „ignote ascende"? Er schreibt: Nichts anderes wollte der Areopagite erklären, als „daß jene Spekulation über den Aufstieg unseres vernünftigen Geistes ... bis zu jener hüllenlosen Schau nicht vollendet wird, solange man an die

---

[48] Nach Richard darf man sinnlichen Offenbarungen nur dann glauben, wenn sie mit der offen und klar redenden Schrift und nicht allein mit der symbolisch redenden übereinstimmen: „ ... nec rata poterit esse quamlibet verisimilis revelatio sine attestatione Moysis et Eliae, sine scripturarum auctoritate. Adhibeat igitur Christus duo testimonia in transfiguratione sua, si vult ut non sit mihi suspecta claritatis suae lux illa tam magna et tam solita. Ut ergo secundum huius rei documentum in ore duorum vel trium suum confirmet testimonium, ad comprobandum revelationis suae veritatem non solum figurative sed etiam apertae scripturae exhibeat auctoritatem ... Alioquin ab altitudine diei timebo, verens ne forte seducat a daemonio meridiano. Unde enim tot haereses unde tot errores nisi quia spiritus erroris transfigurat se in angelum lucis?" (= *De praeparatione animi ad contemplationem,* cap. 81, [PL 196, 57 D sq]). W. PREGER, *Geschichte der deutschen Mystik im Mittelalter nach den Quellen untersucht und dargestellt,* Nachdruck der Ausgabe 1874–1893 in 3 Teilen, Teil 1, Aalen 1962, S. 256f.

[49] M 40, 1ff.: „ *Vrö* sele, ein himel ist, den het der túfel gemachet mit *siner* schönen valschen *list.* Da wandelnt die gedenke inne mit trurigen sinnen und dú sele lit alstille, wand si *vindet* nit ir *naturen* minne. Da blibet dú sele ungetröst und bertúget die einvaltigen sinne. In disem himele wiset sich der túfel einem lúhtenden engel gelich, ja öch an sinen fúnf wunden gotte glich, einvaltigú sele hüte dich!" (II, 19).

(menschliche) Gottesvorstellung denkt. Es ist daher notwendig, über alles Vernünftige, ja, über sich selbst emporzusteigen", indem man seine eigene Erkenntnis übersteigt, und „in diesem Falle trete man in Schatten und Dunkelheit ein"[50]. Das bedeutet, erst wenn alle Erkenntnismöglichkeiten abgeschritten wurden, sich aus einer notwendigen Unmöglichkeit unter Zurücklassung jeder rationalen Rückversicherung in „das Dunkel zu begeben". Gemeint ist damit, dem Wirken der Gnade Raum zu gewähren, sich dem Risiko des unfaßbaren Gottes zu überlassen, da weder die bejahende noch die verneinende Theologie allein zum Ziele führen. Dieses Risiko wird unter dem Bilde des Springens über die affirmative und negative Theologie hinaus angezeigt. Ein Sprung ist immer ein Wagnis, das Bild des Sprunges ein Zeichen für einen transzendentalen Vorgang. Aber allein ein solcher Sprung führt in „die verborgenste Tiefe der Theologie *(secretissima)* zu welcher keiner der Philosophen je einen Zugang hat"[51], da hier alle philosophischen Prinzipien überstiegen werden. In einer Notiz zum Kommentar Alberts des Großen zu *De divinis nominibus* erläutert der Kardinal bald nach diesem Brief seine Auffassung: „Hier sieht man, worin Albert und fast alle kleinmütig werden *(deficiant):* Sie fürchten sich, in das Dunkel einzutreten, das in der Zulassung der (beiden) contradictoria besteht . . ."[52]. Diese Zulassung ist aber nicht mehr nur ein bloßer Akt der Erkenntnis, sondern vor allem ein Akt der Liebe, die ihre eigene Kraft und Erkenntnis hat. Diesen Sachverhalt verdeutlicht weniger abstrakt als der Kardinal Mechthild von Magdeburg in einer kritischen Bemerkung: „O weh, das tut mancher Mann nicht, der hervorragt durch Bildung und kluge Sinne, daß er sich je zu legen wagt, in die Gewalt der nackten Minne"[53].

---

[50] E. VANSTEENBERGHE (s. Anm. 4), Brief Nr. 5, S. 114; – Für das ps.-dionysische Bild: „intrare in caliginem" vgl. RUDOLF VON BIBERACH (s. Anm. 8), III d. 4 a.4, S. 432a und V d. 6, S. 462b sq.; aleman. Übertragung, S. 154/55 und S. 274/75. Dort wird dieser ps.-dionysische Text mit den Kommentaren des Thomas Gallus und Robert Grosseteste zitiert, Quellen, die Nikolaus von Kues im gleichen Brief (S. 116) erwähnt.

[51] E. VANSTEENBERGHE, *Autour* 114. In *De vis.* 12, N. 47 sagt Nikolaus im Hinblick auf das Gott-Finden; „Oportet igitur . . . murum illum invisibilis visionis transilire." — Das pseudodionysische Bild des Springens, das durch seinen Kommentator Thomas Gallus als zwei Sprünge des Geistes für die Beschreibung eines gestuften raptus verwendet wird, tradiert RUDOLF VON BIBERACH, *Die siben strassen zu got* . . . hrsg. und eingeleitet von M. Schmidt (Florentiae 1969) 239*–241*. – Den „Sprung" als Augenblick des Sich-Öffnens im Zurücklassen der Vernunft, damit das Licht des göttlichen Augenblickes als Einschlag der Ewigkeit aufgehen kann, erklärt G. WOHLFAHRT, *Mutmaßungen über das Sehen Gottes zu Cusanus' De visione Dei:* in Philos. Jhrb. 93 (1986) 151–164, bes. 157, 164.

[52] L. BAUER, *CT.* III. Marginalien 1. Nicolaus Cusanus und Ps.-Dionysius im Lichte der Zitate und Randbemerkungen des Cusanus (Heidelberg 1941) 87.

[53] M 44, 39ff. (II, 23). Hinter diesen Worten steht das Problem des „amor violentus" bei RICHARD VON ST. VIKTOR, *De quattuor gradibus violentae charitatis,* Über die Gewalt der Liebe, ihre vier Stufen, lat.-dt. Ausgabe, Einführung und Übersetzung von M. Schmidt (Veröffentlichungen des Grabmann-Institutes, N. F. 8), München-Paderborn-Wien 1969. Diese Schrift wird von RUDOLF VON BIBERACH, *De VII itinera* (IV d. 5a 2, S. 449a sq. u. ö.), neben den

Das Bild vom „Eintreten in die Dunkelheit" *(intrare in caliginem)* ist „ein Zeichen dafür, daß der Sonnensucher auf dem richtigen Weg geht"[54]. Wenn nämlich jemand richtig zur Sonne hinschaut, so wird unser schwacher Gesichtssinn wegen ihrer Leuchtkraft verdunkelt. Nikolaus betont, daß der Geist hier nicht mehr mit dem Intellekt tätig ist (sein kann), vielmehr in jenen Zustand gelangt, „in welcher es ohne Erkenntnis Gewißheit gibt, wo die Dunkelheit Licht ist, und die Unwissenheit Wissenschaft wird". – Wodurch der Geist in diesen Zustand der Gewißheit gelangt, erklärt er in diesem Brief nicht, spricht aber von den Dionysiuskommentaren des Thomas Gallus und des Robert Grosseteste, die er den Mönchen schicken will. Diese zwei Kommentare erläutern besagte Stelle, Texte, die wiederum in den *VII Itinera* (V d. 6) eingegangen sind. Von diesen Kommentatoren wird das „Dunkel" als Licht dahin präzisiert, daß es „super mentem", nämlich für unser Einsehvermögen unzugänglich ist. Nach Robert Grosseteste soll man dies nicht so verstehen, daß der menschliche Intellekt schlechthin ohne Augen sei, weil er hier über kein Erkenntnisvermögen verfügen würde, sondern, daß er „in dieser Dunkelheit stillgelegt" sei[55]. Diese Stufe des geistlichen Aufstieges in die Dunkelheit wird durch Mose bezeugt, „der in der Dunkelheit schaute, ein Vorgang, den der Intellekt nicht durchdringen kann". Aber womit, oder wie schaute er ihn? Dazu heißt es: „durch die allerbrennendste, überwallende erfahrungsmäßige Erkenntnis der Liebe." Von ihr führt Robert Grosseteste weiterhin aus, daß eine solche von der ekstatischen Liebe bewirkte Schau „tatsächlich ohne Symbole und ohne jedes Bild geschieht". Sie widerfährt nur jenen, die reinen Herzens sind – also ethische Voraussetzungen erfordert –, und in dieser Vereinigung als einer transzendentalen Erfahrung, die jenseits jeden menschlichen Erkennens und Liebens geschieht, „wird der Mensch in ein überragendes Sein versetzt"[56]. So ist es verständlich, wenn NvK am 12. November 1454 schreibt: „Der kürzeste und der sicherste Weg aber ist die Liebe"[57], womit er die ekstatische Liebe meint, deren Konstitutivum das brennende, überwallende Verlangen ist. Damit wendet sich der Kardinal letztlich dem

---

einschlägigen Texten des Ps.-Dionysius, Thomas Gallus und Robert Grosseteste: V d. 5, S. 461b sq. ausgiebig zitiert. Das damit angesprochene Problem: intellectus-amor behandelt der Autor vor allem nach diesen Quellen zugunsten der ekstatischen Liebe als Prinzip der Erkenntnis, die weiter führt als der bloße Intellekt. In dieser Tradition steht Nikolaus von Kues. Vgl. RUDOLF VON BIBERACH, *Die siben strassen zu got* ... (s. Anm. 51), S. 236*ff. mit der Darstellung der Frage: amor-intellectus. Ebenfalls: RICHARD VON ST. VIKTOR, *De gradibus charitatis:* „ubi intellectus caligat, amor penetrat, et ubi ille repellitur, iste admittitur", PL 196, 1203 B-D.

[54] E. VANSTEENBERGHE, *Autour* 114: „hec caligo signum est querentem solem videre recte incedere; et si non appareret caligo, non recte ad excellentissimum lumen pergeret."

[55] RUDOLF VON BIBERACH (s. Anm. 8), V d. 6, S. 462b; aleman. Übertragung 272/73.

[56] EBD., V d. 6, 463a; aleman. Übertragung 276/77.

[57] E. VANSTEENBERGHE, *Autour* 122: „brevissima autem via et securissima est dilectio."

Ergriffensein von der Liebe als höchste, allumfassende Erkenntnisform zu, die zugleich seine Definition für Glückseligkeit ist: „Lieben ist ein Erkennen und Erkennen ist Lieben“[58], allerdings eine Liebe, die ganz und gar von „Gott gezogen“ ist, in der „nicht Glaube, Hoffnung und Liebe bewegen, sondern bewegt werden“, da diese Kraft der Liebe jenseits aller irdischen Ursprünge und Tätigkeiten, die hier schweigen, übernatürlich bewegt wird, oder um mit dem Denkprinzip des Kardinals zu reden, die jenseits des Zusammenfalls der *coincidentia oppositorum* entzündet wird. Und von dieser Liebe schreibt NvK an Bernhard von Waging: „Sie ist das Leben des Geistes“[59]. Aus dieser unauslotbaren Lebendigkeit schöpft der Geist „die unvorhersehbare Vielfalt möglicher Bewegungen“, um diese über ein schöpferisches Denken, über eine schöpferische Phantasie in einem vielfältigen Tun zu gestalten.

Von dieser Liebe schreibt NvK außerdem an Bernhard von Waging: sie zu „verkosten und schauen, das ist die höchste aller Begierden“[60]. Ferner: „Wenn wir sagen, Gott ist die Liebe, dann sind wir deshalb nicht schon glücklich, außer wenn wir ihn auch in uns sehen (oder verkosten)“[61]. Innerhalb der denkerischen Grundlegung für eine Theologie der Mystik hatte er schon einmal die Frage des Verkostens angeschnitten und etwas hilflos dazu geschrieben: „Wie man in der Unmöglichkeit die Notwendigkeit oder in der Verneinung die Bejahung verkosten (kann), das ist schwer zu lehren.“ Er fährt dann etwas konkreter weiter: „Denn dieses Verkosten, das nur in höchster Süße und Liebe möglich ist, kann in dieser Welt nicht vollkommen empfunden werden“, denn es ist ja der Schritt in die absolute Unendlichkeit, „ein Ende ohne Ende“[62]. Damit ist implizit gesagt, daß es ein Verkosten als Vorausverkosten in immer größerer Steigerung geben kann, wie es wiederum in den *VII Itinera* ausführlich dargestellt wird. Das vom Kardinal nur recht verhaltene oder allgemein angeschnittene Thema kann ich aus Zeitgründen nur noch zusammenfassend bieten.

Innerhalb der mit Origenes anhebenden Tradition über die Lehre der fünf geistlichen Sinne *(visus, auditus, olfactus, gustus tactus)*, die an die innere Einheit zwischen der Sinnlichkeit und dem Geist des Menschen erinnert, kristallisiert sich die Bedeutung des *gustus* als konstitutive Kraft für alle Sinne und dessen erkenntnistheoretische Bedeutung heraus. So sagt zum Beispiel Wilhelm von St. Thierry: „Wenn die Seele die Süße des göttlichen Geschmackes innerlich

---

[58] EBD., Brief Nr. 16 an Bernhard von Waging vom 18. März 1454, 135: „quin ubi est felicitas, cognoscere sit amare, et amare cognoscere.“

[59] EBD. 134: „caritas est vita spiritus.“

[60] EBD. 134: „Gustare et videre absolutam caritatem est ultimum desideriorum.“

[61] EBD. 134: „Deus qui caritas est, est in omnibus: sed non sumus propterea felices nisi ipsum videamus in nobis.“

[62] EBD. 115f.: „Verum quomodo possimus ad misticam theologiam nos ipsos transferre, ut degustemus in impossibilitate necessitatem et in negacione affirmacionem, difficiliter tradi potest, nam degustacio illa, que sine summa dulcedine et caritate non potest esse, in hoc mundo perfecte non potest haberi. Et michi visum fuit quod tota ista mistica theologia sit intrare ipsam infinitatem absolutam . . . scilicet fine sine fine.“

empfindet (verkostet), dann unterscheidet und beurteilt sie in einzigartiger Weise alles"[63]. Mit Gregor sagen es zum Beispiel die Viktoriner und Bernhard von Clairvaux: „Wer dies nicht erfahren hat, kann darüber nichts sagen", es ist unaussprechlich. Es ist wie ein Vorausverkosten der ewigen Seligkeit, so „daß es dem Menschen erscheint, als ob er in sich selbst die Lust eines geistlichen Paradieses enthält", wie Wilhelm von St. Thierry es erklärt[64]. Über das Verkosten Gottes geschieht in diesem Leben offenbar eine größere Gotteserkenntnis und Nähe als über den höheren Sinn des visus, da wir hier nur wie in einem Spiegel und in Rätseln Gott schauen können. Die Erfahrung Gottes über den *gustus* jedoch ist eine unmittelbarere; sie geschieht nach Thomas Gallus und Robert Grosseteste, den Kommentatoren des Ps.-Dionysius, „nicht durch einen Spiegel", denn „Verkosten und Berühren werden nicht über einen Spiegel erlernt wie beim Sehvermögen"[65].

NvK kennt offensichtlich diese über Rudolf von Biberach vermittelte Tradition, die ja auch in die *Mystische Theologie* von Gerson eingeflossen ist, denn auch für Nikolaus ist die Hochform der Gottesliebe „die Einheit von Verkosten und Erkennen".

Man kann daher nicht so undifferenziert sagen, wie es bei Überweg-Geyer heißt, daß uns in dieser Kontroverse „ein neuer, fremdartiger Akzent und Ausdruck" entgegentritt, nämlich: „Die religiöse Erfahrung *(experimentum)*, das religiöse Gefühl wird betont", das „eine neue geistige Haltung" verrät, „die in der Person des Cusaners am deutlichsten zum Ausdruck kommt"[66]. Es ist vielmehr so: Von Anfang an, seit Paulus, wurde um das Verhältnis von Erkennen und Lieben gerungen. Besonders Gregor d. Gr. hat neben dem intellektuellen Moment die Ansprüche und die Entfaltung des gesamten emotionalen Bereiches für die Glaubenserfahrung bis hin zu den höchsten Stufen des schauenden Lebens reich und tiefsinnig gelehrt. Seine Bedeutung für die Geschichte der Mystik, auf die er über Jahrhunderte hin gewirkt hat, ist noch viel zu wenig erfaßt, geschweige denn gewürdigt. Neben der immensen ebenfalls über Jahrhunderte anhaltenden Wirkung der Schriften des Areopagiten mit seiner Lehre der ekstatischen Liebe für die Schau Gottes, die vor allem von den auch bei Nikolaus geschätzten Kommentatoren Thomas Gallus und Robert Grosseteste im 13. Jh. weiter entwickelt wurden, vermittelten zuvor im 12. Jh. die mystischen Schriften der Viktoriner bei aller gedanklichen Schärfe der Spekulation die überlegene Erkenntniskraft der „gewalttätigen Liebe" *(amor violentae)*. Hugo und Richard lehren beide: „Nach dem Maße der Liebe schenkt

---

[63] *De natura et dignitate amoris* c. 10 N. 29 (PL 184, 398 B) in: RUDOLF VON BIBERACH, *De septem itineribus* . . . (s. Anm. 8), III d. 4a 3, S. 431b und VI d. 5, S. 469a; aleman. Übertragung 150/51 und 300/301.

[64] EBD., VII d. 6, S. 478b; aleman. Übertragung 342/43.

[65] EBD., VI d. 6, S. 471b: „Unde Vercellensis super Cantica dicit: . . . Haec enim refectio non fit per speculum, sed per divinae dulcedinis experientiam, juxta quod gustus et tactus non exercentur per speculum, sicut visus." Alem. Übertragung 150/51.

[66] *Die patristische und scholastische Philosophie* (Basel-Stuttgart [13]1958) 636. Bereits B. JANSEN, *Nikolaus von Kues, der Denker und Mystiker:* StZ 134 (1938) 182–193 stand der Darstellung von Überweg-Geyer kritisch gegenüber (185).

Gott Einsicht und Offenbarung"[67]. Es geht immer um das stufenweise und reziproke sich Durchdringen von Erkennen und Lieben, wobei für die verschiedenen Stufen bei den einzelnen Autoren eine ganze Begriffsskala entwickelt wird. Diese Auseinandersetzung beginnt im 15. Jh. aufgrund der angewachsenen Quellen aufs neue.

Der Kardinal befindet sich in dieser Tradition, in welcher die von der Gnade überformte Liebe bis hin zum raptus eine transzendentale Erfahrung über eine größere Bewußtseinserweiterung und Erkenntnis verfügt als der natürliche Intellekt. Das Problem für Nikolaus war: Einmal die Abwehr eines Rationalismus der herrschenden Scholastik, die nur noch äußeres, nicht reflektiertes, das heißt nicht innerlich verarbeitetes Wissen in Form von leeren Worthülsen vermittelt, um dabei zugleich die Größe und Mächtigkeit des Geistes in seiner ganzen Vielfalt aufzuzeigen bis hin zur „coincidentia oppositorum", wo der natürliche Intellekt zurückbleibt. Er prägt hierfür das Bild der Mauer, welches ein eigener Vortrag behandelt. Für seine Theologie der Mystik bedeutet seine Haltung: keine voreiligen religiösen Kurzschlüsse zu ziehen, um nicht in einem Aberglauben oder Irrationalismus zu landen. Daher wehrte er mit Nachdruck die Betonung des Affekts an jener Stelle ab, wo zunächst noch oder auch der Intellekt gefragt ist. Er kämpfte gerade gegen falsche oder ungereinigte religiöse Gefühle, gegen jenen „verglasten Blick" einer falschen Vision, der nicht zwischen Zeit und Ewigkeit, zwischen Natur und Übernatur zu unterscheiden weiß, weil Schwachsinn jede Unterscheidungsfähigkeit einbüßt. Dagegen ruft er mit dem pseudo-dionysischen Bild: „In das Dunkel einzutreten" ins Bewußtsein, daß der menschliche Geist einer anderen, viel stärkeren, ihn überwältigenden Kraft ausgesetzt ist, die er nur erleiden kann, jedoch die Ursache der Verwandlung und seiner schöpferischen Tätigkeit ist. Daß sich aus dieser Offenheit eine unglaubliche Spannung zwischen der Vielfalt der Ebenen ergibt, die alle von der Erlösung mitbetroffen sind, wie das vor NvK nur Hildegard von Bingen in einzigartiger Weise in ihren Visionen als ontologische, kosmologische und anthropologische Aussage erfaßt hat, zeigt er in seiner Schrift *De beryllo,* die aus den Fragen des genannten Briefwechsels heraus entstanden ist. Zu seiner hier vorgetragenen Meinung, daß wir Gott nicht erkennen können, *wie* er ist, ergänzt er mit diesem „schärferen Augenglas", daß es aber die Aufgabe des vernünftigen Menschen ist, das richtige Maß in den Gegensätzen zu finden anhand der Gebote Gottes: Höchste Personalität und Individualität, wie sie sich aus der mystischen Erfahrung ergeben, finden ihre Grenze an dem Allgemeinen der Gottesgebote.

---

[67] In: RUDOLF VON BIBERACH, *De septem itineribus* (s. Anm. 8), III d. 2, S. 421a und V d. 1, S. 458a; aleman. Übertragung 112/13 und 254/55.

Weit entfernt davon also, daß Mystik etwas mit Flucht in Gefühle oder gar mit Magie und Okkultismus zu tun hat, läßt der Kardinal etwas von der unendlichen Kraft der Harmonie des Maßes erahnen, welche für das Austragen dieser Geistes- und Lebensspannung vonnöten ist, wenn er in *De beryllo,* Kap. 21 sagt: „Es ist etwas Großes, sich dauerhaft in der Verbindung von Gegensätzen festhalten zu können"[68].

Das Wesen der Mystik bedeutet für den Kardinal, daß der Mensch die Unfaßlichkeit Gottes in einem Vorausverkosten der ewigen Glückseligkeit erfahren kann. Diese Glückserfahrung jedoch – jenseits aller irdischen Verursachung und Möglichkeit, daher das Bild der Mauer – bewirkt in seinem vorübergehenden augenblicklichen Höhepunkt eine immense Spannung gegenüber allen irdischen Bereichen aufgrund neuer Proportionen. Allein im unerschütterlichen Anhaften an Gott – einer Haltung des Verstandes und des Willens –, aus der Kraft der Treue, der Tapferkeit und Stärke, des Maßes und der Klugheit, kann sie jeweils neu bestanden werden. Aus der Mystik heraus zu leben bewirkt ob dieser geistigen Ansprüche eine Gratwanderung; nicht umsonst betont der Kardinal in *De beryllo* als Zielvorstellung die Größe dieses Weges.

---

[68] *De beryllo,* c. XXI: „Magnum est posse se stabiliter in coniunctione figere oppositorum." *Nikolaus von Kues, Philosophisch-Theologische Schriften,* Lateinisch-Deutsch, hrsg. und eingeführt von L. Gabriel, übersetzt von D. und W. Dupré, Bd. III (Wien 1982) 36. Meine Übersetzung weicht von der vorliegenden ab, die mir in dieser Version unverständlich erscheint: „Es ist etwas Großes, an der Verbindung der Gegensätze beständig festzuhalten."

DIE ROLLE DER „ICONA DEI" IN DER SPEKULATION „DE VISIONE DEI"

Von Alex Stock, Köln

„Tractatus de visione Dei sive de icona Dei liber" heißt es im Titel der Schrift des Nikolaus Cusanus, mit der wir uns beschäftigen[1]. Das „sive" verbindet zwei ungleichgewichtige Vorschläge. Der Titel *De visione Dei* gibt in der Tat das Gesamtthema des Traktates ab. Die *icona Dei,* wenn man darunter jenen Gegenstand versteht, den der Verfasser im Vorwort selbst so nennt, ist nicht Thema des Buches, sondern ein Mittel zu seiner Behandlung, ein außergewöhnliches freilich. Denn wann schon bekommt man mit einem hochrangigen theologischen Traktat ein Bild ins Haus geschickt, das im Vollzug der Lektüre selbst zur Anwendung kommen soll?
Aber wir bekommen das Bild ja gar nicht ins Haus geschickt, nicht einmal eine Kopie, wir wissen gar nicht, wie es aussieht. Es ist irgendwann am Tegernsee verlorengegangen. Und wenn heute eine conjizierte Abbildung der Schrift beigegeben ist, so hat sie kaum jene Bildqualität, auf die es dem Absender eigentlich ankam, so daß wir schon gar nicht in die Verlegenheit kommen, jene Experimente, die er vorschreibt, auch durchführen zu müssen. Nein, als des Bildes beraubte Leser, sind wir gerade in bezug auf die Lektüre dieser Schrift in einer bedauernswert sekundären Situation. Wir sind Metaleser, die darüber befinden, was nur die primären Leser im Gebrauch des Bildes vollziehen konnten. Oder ist es vielleicht doch nicht so schlimm? Kann man das Ganze auch ohne Bild als Gedankenexperiment durchführen? Ein solcher Leseerfolg wäre jedoch insofern eine Niederlage des Buches, als dieses doch verbal so angelegentlich auf der experimentellen Bilderfahrung besteht. Wie immer, man ist bei der Lektüre dieser Schrift in einer prekären Situation. Ich akzeptiere sie und behandle ihren Kern, jenen in seinem Bildbestand verlorenen, nur noch vermutbaren Gegenstand *icona Dei* und seine in die Schrift des Traktates hineingeschriebene Rolle.

I

Im Vorwort seiner Schrift kommentiert Nikolaus die Auswahl seiner Bildsendung an die Tegernseer Mönche mit folgenden Sätzen: „Unter den menschlichen Werken habe ich aber kein Bild gefunden, das unserem Vor-

[1] Als Textgrundlage der Zitation dient die lateinisch-deutsche Studienausgabe der Schrift *De visione Dei* in: *Nikolaus von Kues, Philosophisch-Theologische Schriften,* hg. von L. Gabriel, übers. von D. u. W. Dupré, Bd. III (Wien 1982) 93–219; für die deutsche Übersetzung wurde auch herangezogen: *Nikolaus von Kues. Textauswahl in deutscher Übersetzung* 3. De visione Dei. Das Sehen Gottes, übers. von H. Pfeiffer (Trier 1985).

haben angemessener ist als das Bild eines Alles-sehenden, dessen Angesicht durch feinste Malkunst den Eindruck erweckt, als ob es gleichsam alles ringsum betrachte. Wenn es auch viele ausgezeichnet gemalte Bilder dieser Art gibt — wie das des Bogenschützen auf dem Markt in Nürnberg, wie in Brüssel das des hervorragenden Malers Rogier . . . auf einem sehr kostbaren Gemälde im Rathaus, wie in Koblenz das der Veronika in meiner Kapelle oder wie in Brixen in der Burg das des Engels, der das Wappen der Kirche trägt, und viele andere überall ringsum —, so schicke ich doch eurer Liebe, damit es euch für die Praxis, die eine solche sinnenfällige Darstellung erfordert, nicht daran fehlt, ein kleines Tafelgemälde, das ich erhalten konnte. Es enthält die Darstellung eines Alles-sehenden; ich nenne sie ‚icona Dei'."

Unter den Werken menschlicher Kunst ist dem Nikolaus Cusanus die *imago omnia videntis* als die allergeeignetste erschienen zur Behandlung des Themas der „visio Dei". Das ist nun allerdings nicht von vornherein ein bestimmtes Werk oder ikonographisches Sujet, sondern eine eigentümliche Bildqualität: der Blick aus dem Bilde, und zwar in der höchst artifiziellen Form, daß die Bildperson den Bildbetrachter in jeder möglichen Betrachterposition anzuschauen scheint. Der Blick aus dem Bilde[2] in dem Sinne, daß eine dargestellte Person den Betrachter unmittelbar anvisiert, ist eine Bilderscheinung, die erst seit dem 13. Jahrhundert in der abendländischen bildenden Kunst wieder erscheint. Im römischen Illusionismus hatte es solche Effekte gegeben, aber seit der christlichen Spätantike hatte der zeitlos-weiträumige Starrblick ohne individuellen Gehalt als Erscheinungsform überirdischer Majestät das Feld erobert. Erst im Zuge der religiösen und künstlerischen Subjektivierung des 13. Jahrhunderts wird aus der hieratisch-starräugigen Frontalfigur ein Menschengesicht, das sich an einen bestimmten Betrachter in einem definierten Raum wendet, „das die Teilnahme des Frommen wecken will", das „sich nicht nur an das Individuum wendet, sondern es religiös geradezu erschafft". „Die Individualisierung der Bildfigur bestimmt durch ihren ausdrucksvollen Blick auch ihr entschiedenes Gegenüber"[3]. Die Kunst des 15. Jahrhunderts, sowohl die der nordischen Spätgotik wie die der italienischen Renaissance hat die Möglichkeiten, den Blick aus dem Bilde illusionistisch darzustellen, weiter perfektioniert. A. Neumeyer verweist darauf, „daß die wirkungsvollsten Illusionsbilder dem südtiroler und oberitalienischen Bereich"[4] angehören. Nikolaus Cusanus greift also mit der *figura cuncta videntis* eine zeitgenössisch bemerkenswerte Erscheinungsform der Kunst auf.

---

[2] Vgl. A. Neumeyer, *Der Blick aus dem Bilde* (Berlin 1964).
[3] Ebd. 34.
[4] Ebd. 42.

Er nennt selbst eine Reihe von Beispielen, um deren Identifizierung sich die Kunstwissenschaft auch bemüht hat[5]. Original existiert keines der erwähnten Bildwerke mehr. Rekonstruieren läßt sich folgendes:
Das Nürnberger Bild des Bogenschützen war vermutlich am Rathaus dargestellt, vielleicht mit der an einem solchen Platz üblichen „Justitia-Thematik" verbunden.
Bei dem Bild Rogiers van der Weyden handelt es sich nach den Untersuchungen von H. Kauffmann und E. Panofsky um eines der „beide(n) Gerechtigkeitsbilder aus dem Leben des Kaisers Trajan, die Rogier 1438 für den Brüsseler Rathaussaal gemalt hatte . . . Diese Gemälde sind im Jahre 1695 zugrunde gegangen"[6]. Das Berner Museum besitzt einen um 1450 für die Kathedrale von Lausanne angefertigten Wirkteppich, der als freie Textilkopie des verlorengegangenen Brüsseler Gemäldes angesehen wird. Die von Nikolaus Cusanus erwähnte *figura cuncta videntis* wird in einer Hintergrundfigur dieses Bildes erblickt, die als Selbstbildnis des Rogier interpretiert wird. Selbstbildnisse als Nebenfiguren in Bildern unterzubringen, ist zu der Zeit eine verbreitete künstlerische Praxis; und das Selbstbildnis ist zugleich ein beliebtes Sujet für den Blick aus dem Bilde.
Mit der „Veronica" in der Koblenzer Kapelle ist, wie bekannt, nicht eine Darstellung der Heiligen, sondern das Angesicht Christi auf dem Schweißtuch der Veronika gemeint; in lateinisch-griechisch gemischter anagrammatischer Etymologie wurde es auch als „Vera icon" bezeichnet. Nach A. Neumeyer gehörte die genannte „Veronica" zu einem Dreiflügelaltar in der Koblenzer Stiftskurie, der im Jahre 1581 noch existierte.
Der Engel in der Burg zu Brixen ist, wie die anderen Bilder, auch nicht erhalten. Bei den *arma ecclesiae,* die der Engel hält, wird nach den Übersetzungen gewöhnlich an die Wappen der Kirche gedacht. Ob es auch möglich ist, dabei an die „arma Christi" zu denken, bedürfte weiterer Untersuchungen. „Arma Christi" ist zu jener Zeit terminus technicus für eine Darstellung der Leidenswerkzeuge, wozu üblicherweise die „Vera icon" dazugehört; Engel kommen häufig als Träger der „arma Christi" vor, wobei diese im späten Mittelalter auch in heraldischer Anordnung erscheinen.
Die ikonographischen Kontexte, in denen Nikolaus Cusanus der Blick aus dem Bilde aufgefallen ist, sind bildgeschichtlich durchaus von Interesse: die

---

[5] Vgl. H. KAUFFMANN, *Ein Selbstportrait Rogers van der Weyden auf den Berner Trajansteppichen:* Repertorium für Kunstwissenschaft XXXIX (1916) 15–30; H. BEENKEN, *figura cuncta videntis:* Kunstchronik IV (1951) 266–269 und Diskussionsbeitrag dazu von H. HEMPEL ebd. 273; D. FREY, *Dämonie des Blicks:* Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften und der Literatur in Mainz, Geistes- und Sozialwiss. Klasse (Jg. 1953), Nr. 1, 245–296, 284f.; E. PANOFSKY, *Facies illa Rogeri maximi pictoris,* Late classical and medieval studies in honor of Albert Mathias Friend (Princeton 1955) 392–400; zusammenfassend A. NEUMEYER a. a. O. 98f.
[6] A. NEUMEYER, a. a. O. 99.

iustitia-Thematik (von der ägyptischen bis zur humanistischen Emblematik wird das monokulare Sonnenauge als *sol iustitiae,* als Symbol der alles überwachenden Gerechtigkeit angesehen), das Selbstbildnis und die „Vera icon". Dennoch spielen die ikonographischen Kontexte für Nikolaus Cusanus keine weitere Rolle, ihn interessiert die pure *figura cuncta videntis.* Die Fokussierung des Interesses auf den Blick würde es per se möglich machen, die intendierte Erfahrung an jedem der genannten Bilder zu machen, ohne daß dazu ein bestimmter, oder sogar bestimmter religiöser ikonographischer Kontext erforderlich wäre. Nun wählt Nikolaus aber, damit die empfohlene Frömmigkeitsübung nicht irregeht, eine bestimmte Bildtafel („tabella") aus und nennt sie *icona Dei.* Er sagt nicht, um was für ein Bildmotiv es sich handelt. Da er selbst unter den zuvor aufgeführten Beispielen eine „Veronica" erwähnt, mit der Bezeichnung „icona Dei" an den gebräuchlichen Ausdruck „Vera icon" wenigstens anspielt, im 22. Kap. explizit auch vom Blick Jesu spricht, ist es mit der Schrift selbst am ehesten kompatibel, wenn man annimmt, daß es sich hier um ein Bild vom Typus „Vera icon" handelt.

Die Genealogie des im 15. Jahrhundert beliebten Veronica-Bildes ist verwickelt[7]. Erste Belege einer in der Peterskirche zu Rom unter dem Titel der Veronica verehrten Tuchreliquie stammen aus dem 12. Jahrhundert. Die Besonderheit dieses Heiligtums liegt darin, daß es Reliquie Christi und Bild Christi zugleich ist. Nach der zugehörigen Legende ist es eine *reliquia per contactum,* durch welchen Kontakt wunderbarerweise ein Bild, das wahre Bild, der Abdruck des Angesichts Christi entstanden ist. Die Bildidee der *Veronica* ist die des *Acheiropoieton,* des nicht von Menschenhand gemachten Bildes. Man darf von Gott kein Bild machen, aber wenn der menschgewordene Sohn Gottes, der sein Ebenbild ist, es von sich selbst macht, so ist es nicht nur legitim, sondern macht ihn, seine Kraft und seinen Schutz auch über seinen Tod hinaus, präsent. Das ist die Bildidee der Legende. So wird das römische Bild zu einem mit Ablässen versehenen Gnadenbild, das seit Anfang des 13. Jahrhunderts nicht nur eine große Wallfahrtsfrömmigkeit auf sich zieht, sondern sich selbst auch in einer Vielzahl von Kopien über ganz Europa verbreitet.

Die ältere bis ins 6. Jahrhundert hinaufreichende legendarische Tradition der „Veronica" hat zunächst mit der Passionsgeschichte nichts zu tun; aber im Laufe des 13. Jahrhunderts zieht die aufkommende Passionsmystik dieses Bild in sich hinein, modifiziert um 1300 die Legende wie den ikonographischen Typus, indem sie die Bildentstehung an den Kreuzweg verlegt

---

[7] Zur Bedeutung des Veronica-Bildes für die Geschichte und Theologie des Christusbildes vgl. A. Stock, *Das Christusbild:* M. Wichelhaus/A. Stock, Bildtheologie und Bilddidaktik (Düsseldorf 1981) 64–96; Ders., *Wenn du es mit Andacht anschaust.* Zum Status des Christusbildes: ZKTh 108 (1986) 301–310.

und nun das Haupt voll Blut und Wunden mit der Dornenkrone darstellt. In den volkstümlichen Passionsspielen des 15. Jahrhunderts gewinnt die Veronica-Szene eine wichtige Position und zugleich wird die *Vera icon*, neben der *imago pietatis*, eines der wichtigsten Andachtsbilder.

Wenn man bei der *Vera icon* von Ikone spricht, dann ist das, sofern man unter Ikonen nach heutigem Sprachgebrauch eine ostkirchliche Bildform versteht, vielleicht nicht ganz korrekt. Die *Vera icon* ist ein erst seit dem 12. Jahrhundert im westkirchlichen Bereich bekannter und verbreiteter Bildtypus. Andererseits ist sowohl die Veronica-Legende wie die Vera icon abhängig von älteren byzantinischen Gegebenheiten. Die entsprechende byzantinische Legende ist die sogenannte Abgar-Legende, das zugehörige Bild das *Heilige Mandylion*. Die Aufwertung der Veronica im 12. Jahrhundert wird von H. Belting als „römische Antwort auf den Anspruch solcher Importbilder wie des Mandylions"[8] interpretiert.

In der westkirchlichen Frömmigkeitsgeschichte wie in der abendländischen Kunstgeschichte gewinnt die *Veronica* jedoch eine andere Form und Funktion als sie dem *Heiligen Mandylion* in der byzantinischen Ikonenfrömmigkeit zukommt. Deshalb sollte man im Blick auf die *tabella*, von der NvK spricht, den Ausdruck Ikone nur mit Vorbehalt gebrauchen.

In der westkirchlichen Kunst entsteht zwischen den überlieferten Funktionsformen des szenischen Historienbildes, das vornehmlich der Belehrung dient, und dem hieratisch-kultischen Repräsentationsbild, das der Verehrung dient, im Kontext der hochmittelalterlichen Subjektivierung der Frömmigkeit das Andachtsbild und die Bildandacht. Das Andachtsbild ist als Station der Meditation ein Bild, vor dem man seine Gebete *mit andaht, devotamente* verrichtet. Zwischen dem Bild und dem Betrachter entsteht eine Relation intimer Nähe, der wechselseitigen *compassio*, des frommen Zwiegesprächs. In dieser „Reziprozität zwischen Betrachterperson und Bildperson" spielt das eine wichtige Rolle, was man „Blickaustausch" genannt hat. In einer Geschichte der ersten Dominikaner, schon vor 1260 geschrieben, heißt es: „In ihren Zellen hatten sie ihre (Mariens) und des Crucifixus Bilder vor Augen, damit sie in der Lektüre, im Gebet und im Schlaf fortwährend sie betrachten und (von den Bildern) betrachtet werden konnten, nämlich mit den Augen der Barmherzigkeit (oculis pietatis)"[9]. Es ist verständlich, daß im Rahmen der Funktionsform des Andachtsbildes das den Betrachter anblickende Bild der „Veronica" eine große Bedeutung erlangen konnte.

---

[8] H. BELTING, *Das Bild und sein Publikum im Mittelalter.* Form und Funktion früher Bildtafeln der Passion (Berlin 1981) 203.

[9] Zit. nach H. BELTING, a. a. O. 96.

II

Nikolaus Cusanus nimmt also ein Bild auf, das in der zeitgenössischen Frömmigkeit durchaus einen wichtigen Platz einnimmt und bezeichnet den von ihm intendierten Gebrauch ebenfalls als *praxis devotionis.* Was mit dieser „praxis devotionis" gemeint ist, und wie es sich zu der genannten Bildandacht verhält, kann erst im Durchgang durch die ganze Schrift ermittelt werden. Ich werde also im folgenden die Schrift kapitelweise daraufhin untersuchen, welche Rolle jenes kleine Tafelbild selbst für den Gang des Traktates spielt. Das erste, was Nikolaus seiner Bildsendung an den Tegernsee beifügt, ist eine detaillierte Gebrauchsanweisung zur experimentellen Aneignung des Bildes. Er beschreibt ein kollektives Exercitium, das es ermöglichen soll, daß jeder einzelne sich die für die nachfolgende Spekulation relevanten Bildqualitäten zur Erfahrung bringt. Es geht, wie die Anrede zu Beginn des 4. Kap. („accede nunc frater contemplator") zu erkennen gibt, im weiteren Verlauf um die je von einem einzelnen durchzuführende *contemplatio.*

Aber die dem Bild gerade eigentümliche Simultaneität einander an sich ausschließender Bildwirkungen kommt für jeden einzelnen dann am erstaunlichsten zum Vorschein, wenn sie durch den Austausch der Bilderfahrungen beglaubigt wird. So ist zugleich für alle und jeden einzelnen eine Grunderfahrung evoziert, von der die Spekulation ausgehen und auf die sie zurückkommen kann.

Der Konvent wird gebeten, das Bild an der Nordwand eines Raumes zu befestigen und sich darum im gleichen Abstand zu versammeln. Die erste Erfahrung ist die, daß jeder, wo er auch steht, sich angeblickt sieht, so als würde er allein angeblickt. Daß der Blick des Bildes alle und jeden einzelnen zugleich treffe, übersteigt die an der allgemeinen Seherfahrung orientierte Vorstellungskraft. So wird als zweites Exercitium angeordnet, den Standpunkt vor dem Bild zu wechseln und so selbst die Erfahrung zu machen, daß man in der Tat an jedem Standort den für singulär gehaltenen Blickkontakt hat, daß der in der Bildrealität ohne Zweifel feste und unbewegliche Blick sich zu bewegen scheint, ja daß er, wenn man die Augen fest auf das Bild gerichtet hält, mitgeht, als ob er dem Blick des Betrachters folgte. Daß dies wiederum nicht bloß eine singuläre Erfahrung ist, sondern eine allgemeine von allen einzelnen simultan vollziehbare, ergibt sich aus dem abschließenden Exercitium, demgemäß die Betrachtenden sich zugleich wechselseitig über ihre Erfahrung in Kenntnis setzen, wodurch alle und jeder zu der Erfahrung gelangen, „daß das unbewegliche Angesicht sich so nach Osten hin bewegt, daß es sich zugleich nach Westen hin bewegt, und so nach Norden, daß auch nach Süden; auch wie es so auf einen bestimmten Punkt hinschaut, daß auch auf alle zugleich, und ebenso auf eine einzige Bewegung hin, wie auf alle zugleich" (Praef.).

Diese experimentelle Permutation der Sehmöglichkeiten, die eine *figura cuncta videntis* enthält und eröffnet, zielt auf die Erregung von Erstaunen. Die *admiratio* gilt aber nicht der *ars pictoria subtilis,* die ein solches „trompe l'œil" hervorzubringen vermag, sondern hat eine Art Initialeffekt für den Gang der theologischen Spekulation, die sich aus dieser *sensibilis apparentia* erhebt.

Ehe diese zur *theologia mystica* aufsteigende *praxis devotionis* mit der direkten Aufforderung an den Bruder Betrachter in Gang gesetzt wird, schickt Nikolaus in den Kapiteln 1–3 noch drei Bemerkungen voraus:

1. Auch wenn der *visus contractus,* so wie er in der *figura cuncta videntis* eines gemalten Bildes vorliegt, ein staunenswertes Phänomen ist, so geht es doch nur darum, von ihm aus den *visus absolutus,* der der allsehende *Theos* ist, zu begreifen, der jene sinnliche Erscheinung in überragender Weise enthält.
2. Man kann aber eben von diesem *visus contractus* zu jenem ihn unendlich übertreffenden *visus absolutus* aufsteigen; denn: *absoluta visio in omni visu, quia per ipsam est omnis contracta visio* (Kap. 2).
3. Man darf sich nicht wundern, wenn der folgende Diskurs über die von der *icona Dei* evozierten optischen Prädikationen hinausschießt, sie durch und mit anderen identifiziert; denn die Prädikationsweisen dieser mystischen Theologie haben sich ihrem Gegenstand anzunähern, in dem jede *alteritas unitas,* jede *diversitas identitas* ist.

Mit dem Eingang von Kap. 4 wird das Bild wieder vor Augen gerückt und aus der komplexen Bilderfahrung der Präfatio ein Moment rekapituliert: die Erfahrung, daß das Bild den Betrachter anschaut, ob er im Osten, Süden oder Westen steht. Durch diese Bilderfahrung wird die Spekulation geweckt („excitabitur speculatio") und die Rede hervorgerufen („provocaberis"). Von der genannten Erfahrung des *visus contractus* steigt die Spekulation auf zur Wahrheit des *visus absolutus* als Präsenz, die mich und niemanden jemals aus dem Auge läßt, Präsenz valorisiert als Providenz im Sinne der aufmerksamen und vorsorgenden Aufsicht Gottes für jeden einzelnen und alle gemäß dem Axiom *ubi oculus ibi amor.*

Das 5. Kap. hebt aus der Bilderfahrung der *figura cuncta videntis* ein anderes Moment heraus, das der Präzedenz und Permanenz. Der Blick des Bildes ist schon da, wenn der Blick des Betrachters ihn trifft, er geht ihm voraus, zieht ihn an sich, eröffnet ihn. Daraus entspringt spekulativ im Blick auf den *visus absolutus* die Einsicht: *videndo me das te a me videri.* Wohin immer der Betrachter sich bewegt, dorthin folgt ihm dann auch der Blick des Bildes. Die daraus gewonnene Idee ist die der mitgehenden Permanenz des *visus absolutus,* die auch dadurch nicht aufgehoben wird, daß der Mensch sich von Gott abwendet. Der Blick des Bildes erlischt ja nicht, wenn der Betrachter sich von ihm abwendet, sondern bleibt auf ihn gerichtet als die immer gegenwärtige Möglichkeit neuer Zuwendung.

„Je länger ich, Herr, mein Gott, dein Antlitz betrachte, um so mehr scheint mir, daß du immer durchdringender die Schärfe deiner Augen auf mich richtest" – so setzt das 6. Kap. ein. Die Schärfe dieses Blicks scheint eine Art Schnitt zu sein durch das farbig ausgedehnte Bild wie durch die es betrachtenden leiblichen Augen hin auf das Urbild, die *facies facierum*, deren Wahrheit keine bestimmte Form mehr hat. Nichts Anderes oder Verschiedenes ist da mehr zu sehen; der Blick hebt sich auf in die überhelle Finsternis jenseits aller Gesichtsgestalten.
Dennoch kehrt die *consideratio* zur *visio contracta* zurück: „Wenn ich dieses gemalte Gesicht von Osten her betrachte, so scheint mir, daß es mich in gleicher Weise betrachtet, dasselbe geschieht, wenn ich es vom Westen oder Süden anblicke." Aus dieser Bilderfahrung wird die Einsicht erhoben: *visus tuus, Domine, est facies tua,* was nach den angeführten Beispielen wohl besagt: Gott sieht uns an, wie wir ihn ansehen, freundlich oder feindlich, als Jüngling oder Greis. Daß alle Bilder von Gott, die gemalten wie die bloß imaginierten, unsere Ansichten Gottes sind, gehört für Nikolaus zu den Erkenntnisbedingungen der *natura humana contracta.* Auf den Weg der Wahrheit gelangt man freilich nur, wenn man alle Gesichter und aller Gesichter Bilder und Figuren transzendiert in das gestaltlose Urbild hinein.
In der Logik des 6. Kap. liegt eine gewisse Relativierung der *icona Dei,* was sich dahin auswirkt, daß in den folgenden Kapiteln andere Bilder die Spekulation beflügeln, das des Nußbaums (Kap. 7), des Vaters, des Buchs, des Spiegels, schließlich wieder des Auges, dessen Imagination über jede Blickerfahrung auf das hyperbolische Phantasma eines wahrhaft allsichtigen Kugelauges hinausgetrieben wird.
Zu Beginn des 9. Kap. kommt die *icona Dei* erneut in den Blick, und es ist die Erfahrung, daß der Blick aus dem Bilde zugleich alle und jeden einzelnen anblickt, was nun die Spekulation in Bewegung setzt hin zu der Einsicht, daß in der Kraft des göttlichen Sehens das Universale und Singuläre koinzidieren: Gott sieht alles und das Einzelne zugleich. Und er bewegt sich mit den Sich-bewegenden, steht mit den Stehenden, alles zugleich: *supra omnem stationem et motum.* Von dieser *coincidentia oppositorum* gibt die an der sinnlichen *figura cuncta videntis* zu machende Erfahrung der Simultaneität schon ein contractes Abbild.
Es sind immer wieder solche begrenzten Seherfahrungen, durch die dem geistigen Auge eine Einsicht entgegenkommt.
So nun im 10. Kap.: *Et occurit mihi Domine, quod visus tuus loquatur.* Aber — und das ist für den cusanischen Denkduktus bezeichnend — es ist nicht so, daß dieses redende Auge nun etwas Bestimmtes zu sagen beginnt, wie man das aus mittelalterlichen Geschichten von redenden Bildern kennt, sondern es geht eben um diese Koinzidenz von Sehen und Reden.
Die Spekulation vollzieht sich angesichts des Bildes. Aber ihre Flugbahnen hin zur Mauer des Paradieses kehren nicht mit konstanter Regelmäßigkeit zu ihm zurück, berühren es zum Teil nur flüchtig, und zunehmend weni-

ger. Mit dem Vorgang des Buches nimmt der Rekurs auf das Bild merklich ab, so als ob sich sein spekulatives Anregungspotential langsam erschöpfe und die Einsicht sich durch den Zusammenschlag der Kontradiktionen selbst beflügelte.
Nachdem in den Kapiteln 11–14 das Bild keine inspirierende Rolle gespielt hat, taucht es im Kap. 15 wiederum auf. Zunächst erblickt hier der Betrachter in dem gemalten Angesicht eine Figur der Unendlichkeit, genauer des unendlichen *posse esse,* das durch jede Form gestaltet und begrenzt werden kann. Der Blick aus dem Bild ist nicht auf ein bestimmtes Objekt oder einen bestimmten Ort hin terminiert und erscheint doch von jedem beliebigen Betrachter begrenzbar, da er jeden, der ihn anschaut, in bestimmter Weise anschaut, als ob er nur ihn anschaute. Der Blick aus dem Bild verändert sich insgleichen mit der Veränderung des Betrachters, so als ob er ihm (wie ein Schatten) folgte. Aber er verändert sich in Wahrheit nicht, sondern bleibt permanent gegenwärtig. So ist in Hinsicht auf unser Angesicht die *facies Dei pariter mutata et immutata,* ohne zu folgen verläßt sie nicht.
Video te, Domine Deus meus, in raptu quodam mentali, heißt es im 16. Kap. Die Attraktion des Unendlichen löst einen *raptus mentalis* aus, in dem für einige Kapitel die ja immer noch dastehende kleine Bildtafel vollends aus dem Blick gerät. Die trinitarischen Spekulationen des Kap. 17 und 18, aber auch die christologischen der Kap. 19–21 ziehen ihre Bahnen ohne Rekurs auf das Bild, das ja immerhin ein Christusbild ist.
Erst im 22. Kap. vermag es den Blick wieder auf sich zu ziehen: *Et in hac icona conicio mirabilem valde ac stupendum visum tuum, Jesu superbenedicte.* Der Blick aus dem Bilde wird nun als der Blick Jesu wahrgenommen. Das löst Mutmaßungen aus über den menschlichen Blick Jesu, seine stupende physiognomische Lesefähigkeit und den damit geeinten göttlichen Blick und seine Wesensschau. Daß das vor Augen stehende Bild Jesu solcherart Mutmaßungen evoziert, aber doch nicht zum konkreten Ort wird, wo der Betrachter des Bildes in diesem Augenblick der Betrachtung die Erfahrung des von Jesus Durchschautseins macht, hängt mit dem Bildverständnis des Nikolaus zusammen, auf das er im 24. Kap. einen Hinweis gibt: *imago non perficit, licet excitet ad inquirendum veritatem exemplaris velut imago crucifixi non influit devotionem, sed excitat memoriam, ut influatur devotio.* Eine quasi-sakramentale Kraft der Vergegenwärtigung kommt dem Bild nicht zu; es referiert auf die entfernte Wahrheit und eröffnet den weiten Raum der *memoria* bzw. *speculatio*; erst im Ausschreiten dieses Raumes fließt die *devotio* ein.
Im letzten, 25. Kap. wird der schöpfungstheologische Rahmen der cusanischen Bildtheologie offengelegt: *universum hunc mundum creasti propter intellectualem naturam.* Die Welt ist geschaffen um dessentwillen, der Gottes Bild und Gleichnis ist – „wie ein Maler, der verschiedene Farben mischt, um sich selbst abbilden zu können, in der Absicht, ein Selbstbildnis zu haben, an dem er sich ergötzt und seine Kunst zur Ruhe kommt . . . Er

fertigt aber viele Abbilder an, da die Ähnlichkeit seiner unendlichen Kraft sich nur in vielen auf möglichst vollkommene Weise entfalten kann." Aber ohne Jesus wäre das auf das Selbstbildnis Gottes im Menschen zielende Kunstwerk der Schöpfung noch nicht vollendet. Er ist die *ultima et perfectissima immultiplicabilis Dei similitudo.* Die gesamte, in Jesus kulminierende sichtbare Welt ist Bild Gottes und d. h. Ausgangspunkt der *attractio in Deum invisibilem: Omnia me excitant, ut ad te convertam.* Auch die vom Menschen geschaffenen Werke haben den Charakter der *similitudo,* unter ihnen das Kunstwerk der *figura cuncta videntis,* der Nikolaus einen besonderen Rang einräumt und deren Reichweite er in dieser Schrift auf die Probe stellt.

III

Nachdem der Durchgang durch die Schrift damit beendet ist, möchte ich versuchen, die darin zutage getretene spezifisch cusanische Position des Bildverständnisses im Zusammenhang einer theologischen Bildtheorie zu systematisieren:

1. Nikolaus Cusanus greift mit der Wahl der Bildtafel ein Phänomen der künstlerischen Avantgarde seiner Zeit auf. Der Blick aus dem Bilde gehört ins Repertoire des Illusionismus wie er auf verschiedenen Wegen in der nordischen Spätgotik und im Realismus der italienischen Frührenaissance entwickelt wird. „Der Illusionismus setzt sich die Aufgabe, dem Kunstwerk einen Grad von optischer Realität zu verleihen, der es der äußeren Wirklichkeit so stark wie möglich angleicht. Der optische Eindruck soll zum Glauben an die Wirklichkeit der künstlerischen Fiktion führen"[10]. „Der Blick aus dem Bild spielt illusionistisch mit der ästhetischen Grenze"[11]; in ihm verkörpert sich das „Verlangen der Kunst, Wirklichkeit zu werden"[12], in dem Sinne, „daß der Bildbereich und der Bereich des Betrachters nicht nur in einem ästhetischen, sondern in einen unmittelbaren Lebenszusammenhang zu treten vermögen"[13], sich also zwischen Bild und Betrachter ein Raumkontinuum bildet, in dem die Bildfiguren nicht weniger wirklich erscheinen als die Betrachter. Die cusanische Bildpragmatik nimmt diese Intention auch auf in den geschilderten Bildexperimenten, nimmt das darin liegende Wirklichkeitsansinnen dann jedoch nicht an, sondern setzt sich davon geradezu ab, indem sie das so verfaßte Bild als anagogische Allegorie behandelt.

2. Dies ist ihm deswegen möglich, weil er das Bild auf den Blick reduziert. Im illusionistischen Repertoire hat der Blick aus dem Bild die Funktion, die

---

[10] A. Neumeyer, a. a. O. 10f.
[11] Ebd. 10.
[12] Ebd. 87.
[13] Ebd. 9.

übrige Bildwelt, sei es eine Szene oder das Gesicht als ganzes, in unmittelbaren Konnex mit der Welt des Betrachters zu bringen. Wenn dieser szenische oder faziale Kontext ausgeblendet wird, bleibt nur noch das Mittel, ohne aber die intendierte Funktion im konkreten Fall ausführen zu können. Der Gedanke, daß das im Schweißtuch der Veronika aufgehobene Antlitz Jesu hier am Ort des Bildes durch den Blick neue Präsenz gewinnen könnte, kann so erst gar nicht aufkommen.

3. So unterscheidet sich die bildgestützte praxis devotionis, wie Nikolaus Cusanus sie hier entwickelt, charakteristisch von anderen Weisen des religiösen Bildgebrauchs.

Von Bildverehrung im Sinne des Kult- oder Gnadenbildes ist sie weit entfernt; denn darin wird ja eine quasi-sakramentale bzw. magische Präsenz unterstellt. Aber auch von der seit dem hohen Mittelalter aufgekommenen Bildandacht unterscheidet sie sich deutlich. Diese zielt ja auf die Situation einer auf *compassio* gestimmten Reziprozität von Bildperson und Betrachterperson, die sich in der Zwiesprache realisiert und einen kontinuierlichen Raum zwischen Bild und Betrachter, wie er in der Intention des spätmittelalterlichen Illusionismus liegt, gerade anstrebt. Andererseits ist der cusanische Bildgebrauch auch nicht einfach der dritten der klassischen religiösen Bildfunktionen, dem der Belehrung dienenden szenischen Historienbild, zuzuordnen. Einerseits ist das, worauf Nikolaus Cusanus sein Augenmerk richtet, nicht ein textlich fundierter, ikonographisch lesbarer Sinngehalt, sondern ein neuartiges Phänomen der Bilderscheinung; zum anderen ist der Sprachduktus des philosophischen Gebets, in den das Bild hier aufgenommen ist, doch etwas anderes als anschauliche Volksbelehrung. Im Blick auf die moderne Bildhermeneutik ist gewiß von Bedeutung, daß Nikolaus das Augenmerk nicht auf das Was des Dargestellten, sondern auf das Wie einer Bilderscheinung richtet. Ein Interesse an der Auslegung des Bildsinns ist aber nicht gegeben; die Totalität des Bildes (also z. B. die Erscheinung des Antlitzes Christi auf einem von Veronika vorgezeigtem Tuche, wenn es sich um ein solches Bild handelte) kommt während des langen Ganges der Erörterung nicht zu Sprache. Das im Bild ins Auge gefaßte Moment der Allsehendheit exzitiert nur immer wieder den Ausflug der Spekulation.

Vielleicht gibt das oben bereits zitierte Axiom: *Imago . . . non influit devotionem, sed excitat memoriam, ut influatur devotio* (Kap. 24) am ehesten einen Hinweis auf die bildtheoretische Tradition, in der sich Nikolaus Cusanus bewegt. Es ist die spätantike Spiritualität der μνήμη θεοῦ[14], wie man sie exemplarisch etwa in dem Satz Oratio VIII, 10 des Maximos von Tyros

[14] Vgl. G. LANGE, *Bild und Wort.* Die Katechetischen Funktionen des Bildes in der griechischen Theologie des sechsten bis neunten Jahrhunderts (Würzburg 1969) 182–200; W. BEIERWALTES, *Realisierung des Bildes:* DERS., *Denken des Einen.* Studien zur neuplatonischen Philosophie und ihrer Wirkungsgeschichte (Frankfurt/M. 1985) 73–113.

findet: „Wenn die Griechen zum Gedenken an Gott durch die Kunst des Phidias angeregt werden oder die Ägypter durch Tierverehrung oder andere durch einen Fluß, wieder andere durch Feuer, so will ich nicht über ihre Verschiedenheit streiten. Laßt sie nur erkennen, lieben und gedenken." Die μνήμη-memoria ist die Überwindung der Distanz zwischen dem sichtbaren Bild und dem unsichtbaren urbildlichen Bildgrund. Die Bilder unterliegen keinem anderen (auch keinem ikonographisch-geschichtlichen) Kriterium als dem der Excitationsqualität. So scheint es mir auch bei Nikolaus Cusanus zu sein.

Ich habe versucht, den Bildumgang des Nikolaus Cusanus im Feld der religiösen Bildpragmatik zu lokalisieren; der genuine Beitrag, den er zu einer theologischen Bildtheorie leistet und dessen Grenze sind damit anvisiert.

Ehe ich zum Schluß komme, möchte ich noch zwei theologische Fragen aufwerfen, die mich während der Beschäftigung mit der Schrift *De visione Dei* untergründig verfolgt haben. Ich stelle sie, weil mein systematisch-theologisches Interesse über ein bloß historisches Verstehen hinausgeht und das Überlieferte von den Einsprüchen der Zeitgenossenschaft nicht fernhalten kann[15]. Ich möchte die Spannweite meiner ersten Frage mit zwei Romanzitaten andeuten. Die erste Stelle ist aus der berühmten „Rede des toten Christus vom Weltgebäude herab, daß kein Gott sei" aus Jean Pauls „Siebenkäs", wo es heißt: „Und als ich aufblickte zur unermeßlichen Welt nach dem göttlichen Auge, starrte sie mich mit einer leeren bodenlosen Augenhöhle an; und die Ewigkeit lag auf dem Chaos und zernagte es und wiederkäuete sich"[16]. Das zweite Zitat steht in George Orwells Roman „1984": „Auf jedem Treppenabsatz starrte ihn gegenüber dem Liftschacht das Plakat mit dem riesigen Gesicht an. Es gehörte zu den Bildnissen, die so gemalt sind, daß einen die Augen überall verfolgen. ‚Der große Bruder sieht dich an!' lautete die Schlagzeile darunter"[17]. – Was bedeutet und was vermag des Cusanus' Vision *De visione Dei* zwischen den Schreckensvisionen der totalen Blicklosigkeit und des totalitären Panoptismus' der Macht?

Meine zweite, mit der ersten vielleicht verbundene Frage, schließt sich an einen Satz aus dem 13. Kap. an, der lautet: *infinitas enim non compatitur secum alteritatem.* Ich frage, ob nicht vom Gott der Bibel der nicht aufhebbare Satz gesagt werden muß: *Deus compatitur secum alteritatem?* Ist dieser Satz von einer als Selbsteinschränkung Gottes zu denkenden Schöpfung, über Inkarnation und Passion, bis zu der die Auferstehung des Fleisches

---

[15] Vgl. A. STOCK, *Der göttliche Augenblick:* Augenblick und Zeitpunkt. Studien zur Zeitstruktur und Zeitmetaphorik in Kunst und Wissenschaften, hg. von C. W. Thomsen und H. Holländer (Darmstadt 1984) 208–211 (Abb. 18–21).

[16] Zit. nach JEAN PAUL, *Werke* II (München 1959) 209.

[17] G. ORWELL, *1984* (1949) (Frankfurt/M. 1976).

einschließenden *visio facie ad faciem* nicht die Grundlage des Alten und Neuen Bundes? Der jüdische Philosoph E. Lèvinas ist im zeitgenössischen Denken vielleicht der eindringlichste Anwalt einer Theologie der unaufhebbaren Alterität des Antlitzes als letzter Wirklichkeit, die sich aller Einheitsmystik und Identitätsphilosophie entgegenstellt[18]. Wie verhält sich dies zu dem in *De visione Dei* Gedachten?

Im 10. Kap. seines Buches stellt Nikolaus sich einmal die Situation der Rede vor, in der der Redner von allen Zuhörern und jedem einzelnen gehört und gesehen wird. Hörte – so spekuliert er dann weiter – und sähe er im selben Augenblick, in dem er redete, die Antworten aller und jedes einzelnen, dann wäre er nicht mehr Mensch, sondern Gott. – So danke ich Gott, daß ich nicht Gott bin, sondern seine Kreatur. Und ich danke Ihnen, daß Sie mir zugehört haben.

DISKUSSION
(Gesprächsleitung: R. Haubst)

HAUBST: Meine sehr verehrten Damen und Herren! Ihr Beifall zeigt, wie sehr der Vortrag von Herrn Kollegen Stock angekommen ist. Ich möchte ihm nochmals dafür danken, daß er in so kurzer Zeit[1] so gründlich sich in die Aufgabe eingearbeitet hat, die Funktion des Bildes in *De visione Dei* aufzuzeigen, und zwar auch gerade die religiöse Funktion, die mir in etwa auch dem Geiste der *devotio moderna* zu entsprechen scheint. Die dargelegten geschichtlichen Hintergründe der cusanischen Bildbetrachtung hat er schon vorher gekannt, die hat er mitgebracht, sich aber nun auch in die

---

[18] Vgl. u. a. E. LÉVINAS, *Die Spur des Anderen* (München 1983); DERS., *Wenn Gott ins Denken einfällt* (München 1985).
Bibliographische Nachbemerkung:
Anregungen verdanke ich: G. STACHEL, *Schweigen vor Gott.* Bemerkungen zur mystischen Theologie des Nikolaus von Kues: munen-muso. Ungegenständliche Meditation. Festschrift für P. H. M. Enomiya-Lassalle SJ, hg. von G. Stachel (Mainz 1979) 202–217.
Eine Arbeit, die sich mit meinen Überlegungen berührt, kam mir leider erst nach Abschluß des Vortragsmanuskriptes zur Kenntnis: N. HEROLD, *Bild der Wahrheit — Wahrheit des Bildes.* Zur Deutung des „Blicks aus dem Bild" in der Cusanischen Schrift „De visione Dei": Wahrheit und Begründung, hg. von V. Gerhardt und N. Herold (1985) 71–98.

[1] R. Haubst stellte Herrn A. Stock als Referenten so vor: Für den heutigen Abend ist das Thema vorgesehen „Der Impuls des Christusbildes und der Rhythmus seiner Meditation in De visione Dei". Dieses Thema soll in das Ganze der Schrift einführen, in die Art und Weise, wie Nikolaus vom Christusbild herblickend und weiterdenkend seine Gedanken entfaltet, um zum Sehen Gottes hinzuführen. Dieses Thema hatte Herr Prof. Dr. Karl Bormann, Köln, zugesagt. Leider mußte er dann aber am 1. September schreiben, daß er aus einem schwerwiegenden Grunde zu seinem eigenen großen Bedauern nicht kommen könne. Um so erfreulicher ist es, daß Herr Prof. Dr. Alex Stock, ebenfalls aus Köln, in kurzer Zeit eingesprungen ist. Zum Glück war ich rechtzeitig durch eine Schrift „Der Göttliche Augenblick", in dem er auch vor allem auf NvK zu sprechen kommt, auf ihn aufmerksam geworden.

Systematik, in die Denkweise und die Darstellungsweise des Cusanus so eingearbeitet, daß manches für uns eine Erleuchtung ist. Ich freue mich, daß er damit auch in dem Band, in dem die Vorträge des Symposions veröffentlicht werden, zur Aufschlüsselung des großen Rätsels dieser Schrift beiträgt. Nun bitte ich um Wortmeldungen und Fragen, vielleicht auch um solche, die an das Referat von Frau Dr. Schmidt anknüpfen.

BILANIUK: Ich habe den Eindruck, daß im Kapitel 4, 12 Cusanus die echteste und die schönste und tiefste Theologie der heiligen Ikonen entwikkelt, genauso wie es in den Ostkirchen zu seiner Zeit üblich war. Er war ja auch mit Bessarion, Isidor von Kiew und anderen Würdenträgern und sogar mit Markos Eugenikos befreundet. Die haben sich über diese Dinge unterhalten, und Widerhall von diesen Gesprächen, vielleicht auch Lektüren, finden wir gerade hier. „Ich schaue jetzt im Spiegel, in der Ikone, im Rätsel das ewige Leben, denn diese ist nichts anderes als selige Schau." Das ist typisch orientalische Ikonographie und Theologie der Ikone. „In dieser hörst Du niemals auf, mir liebevoll in das Innerste meiner Seele zu schauen", ein doppelter Kanal von mir durch die Ikone zum Heiligtum und zurück. Dann: „Und Dein Sehen ist nichts anderes als ein Lebendigmachen, eben ein Kanal der Gnade, als ein ständiges Einflößen der beglückendsten Liebe zu Dir, als mich zur Liebe zu Dir entflammen durch die Einflößung der Liebe, durch das Entflammen ein Nähren, durch das Nähren ein Entzünden der Sehnsüchte und durch dies Entzünden ein Tränken mit dem Tau der Freude; und durch das Tränken ein Hineinströmen der Quelle des Lebens, und durch das Hineinströmen ein Mehren und Bestand-Verleihen und ein Mitteilen Deiner Unsterblichkeit." Hier haben Sie typische Theologie der Ikone und der Mystik, die man im Symeon, dem neuen Theologen[2], der im Jahre 1022 gestorben ist, zusammengefaßt findet, die gleiche Gedankenfolge.

HAUBST: Ich danke Ihnen. Sagen Sie bitte, wer Sie sind. Es freut mich, daß hier auch die Ostkirche ein Wort zusteuert.

BILANIUK: Ich spreche als ein Mitglied der ukrainischen katholischen Ostkirche (Beifall).

STOCK: Ich denke, daß Ihr Beitrag sich auf eine Bemerkung in meinem Vortrag bezog, wo ich etwas zur Vorsicht gemahnt habe, den Ausdruck „Ikone" für dieses Bild zu gebrauchen. Nur das hatte ich gemeint. Die Veronika-Bilder sind ja auch in der Form oder Art, wie sie gemacht sind, etwas anderes als die Ikonen. Nur darauf bezog sich meine Bemerkung. Auch die Funktion in der Bildandacht, sofern es sich da um die Andacht in franziskanischen, dominikanischen Kreisen handelt, scheint mir etwas an-

---

[2] Die Ausgabe des griechischen Originaltextes von SYMEON DEM NEUEN THEOLOGEN findet sich in Joh. Koder (Hrsg.), *Hymnes* [1–15] Sources Chrétiennes Bd. 156 (Paris 1969); *Hymnes* [16–40] Sources Chrétiennes Bd. 174 (Paris 1971); *Hymnes* [41–58] Sources Chrétiennes Bd. 196 (Paris 1973); besonders wichtig sind die Hymnen Nr. 25, 28, 33, 38, 44.

ders zu sein als die Ikonenfrömmigkeit. Darauf bezog sich das. Was Sie gesagt haben, dem kann ich nur zustimmen. Denn ich glaube, daß Nicolaus Cusanus in dieser Tradition steht, wie man sie in Nicäa II (787) in manchen Argumentationen auch findet. Insofern kann ich meine vielleicht etwas unvorsichtige Rede noch ein bißchen präzisieren.
HÖDL: Was war da eigentlich mit der Ostkirche? NvK war des Griechischen kaum mächtig. Seine Kenntnisse waren nicht besonders. Aber ich wollte etwas zu dieser Bildtheorie sagen. Paul Sartre hat in seinem Buch über das Nichts[3] ein Kapitel über den Blick. Das ist der Kommentar zu dieser ganzen Problematik. Es geht nicht um das Angesicht, und es geht nicht um das Auge, sondern es geht um den Blick. Der Blick ist etwas anderes als das Auge und das Angesicht. Und dort, wo NvK dann die Gebete einfließen läßt in seine Betrachtung, dort wird deutlich, daß der Blick auch von NvK personal verstanden wird; d. h., das Erblicken ist ein personales Erblicktwerden, und im Erblickt-werden sind wir selber die Blickenden und die Sehenden. NvK neigt dabei bereits stark zur Renaissance, zum modernen Menschen und auch zu dieser Frömmigkeit hin, weniger zur Ikonenfrömmigkeit.
HAUBST: Vielen Dank, Herr Kollege Hödl. Zu den Griechischkenntnissen des Nikolaus möchte ich etwas ergänzen. Was Sie gesagt haben, gilt von dem ganz jungen Cusanus, von der jetzigen Predigt I vom Jahre 1430. Da hat er sich noch sehr wenig ausgekannt. Später aber hat er den Aristoteles auch in Griechisch mitgelesen und verschiedene Übersetzungen miteinander verglichen[4]. Er hat sich also, spätestens seit er in Konstantinopel war, auch fürs Griechische interessiert und dann, gemäß dem, was eben Herr Kollege Bilaniuk sagte, im Kontakt mit Bessarion ganz bestimmt seine Griechischkenntnisse weiterentwickelt.
HÖDL: Das steht nicht zur Diskussion!
HAUBST: Ja, das nur nebenbei!
SCHMIDT: In den Briefen an die Tegernseer steht es auch: Ps.–Dionysius hat er im Griechischen gelesen, und er bemerkt dazu sogar, der griechische Dionysius-Text bedürfe keiner Erklärung[5].
KANDLER: Ich habe zwei Fragen: Die erste ist eigentlich schon besprochen: ob nicht doch der Einfluß der Orthodoxie auf das Denken des Nikolaus größer ist, als wir bisher angenommen haben. Bei der Beschäftigung mit *De visione Dei* ist mir das von Seite zu Seite deutlicher geworden. Ich denke gerade im Hinblick auf eine Theologie der Schönheit, die ja nicht westkirchlichem, aber ostkirchlichem Denken viel stärker entspricht.

---

[3] J. P. SARTRE, *Das Sein und das Nichts.* Versuch einer phänomenologischen Ontologie (Hamburg 1962). (Originalausgabe erschienen bei Librairie Gallimard, Paris 1943), III. Teil, 1. Kap., IV: Der Blick, 338–397, hier bes. 367f.
[4] M. SICHERL, in: MFCG 10 (1973) 84f.; R. HAUBST, in: MFCG 12 (1977) 40f.
[5] Brief vom 14. September 1453 an den Abt und die Mönche von Tegernsee: VANSTEENBERGHE, *Autour* 117, Z. 1f.; vgl. ebd. 115, Z. 10ff.

Zum Zweiten: In Kap. 6 fiel mir auf, daß Jesus Christus wohl als der bezeichnet wird, der mich so scharf ansieht, aber nicht als der Weltenrichter. Das würde eher spätmittelalterlichem Denken, mindestens in der Westkirche, entsprechen. Dazu kommt: Bei Nikolaus findet man überhaupt keine Aussage über den Menschen als einen Sünder, der eigentlich vor dem Blick Christi vergehen müßte. Gott ist vielmehr der Liebende, aus dessen Blick die Liebe kommt. So erstaunt eigentlich, daß Jesus Christus dann in Kap. 24 als der Retter bezeichnet wird, man möchte aber fast fragen: als Retter wovon?

HAUBST: Herr Kandler kommt aus der DDR, aus Freiberg. Ich freue mich, ihn begrüßen zu können. Seine zweite Frage, meine ich, stellen wir am besten noch zurück.

OTTE: Bei den Ausführungen des Kollegen Stock handelt es sich um einen beeindruckenden hermeneutischen Entwurf über das Medium des Bildes. Nun stellt sich mir diese Frage: Inwiefern dieser Christus die „vera icon" ist, ja der Christus bzw. die Christologie diese Hermeneutik funktionieren läßt, in Gang bringen läßt? Inwiefern Christus in diesem hermeneutischen Entwurf die Ursache für die *coincidentia oppositorum* ist? Inwiefern ermöglicht er auch eine Theologie der Schönheit?

STOCK: Ja, vielleicht ist nicht ganz deutlich geworden, daß mein Vortrag, was die Cusanus-Forschung anbelangt, ein Ritt über den Bodensee war. Meine theologische Arbeit ist eher in systematischen Fragen der Bildtheorie beheimatet, nicht in der Cusanus-Forschung. Deswegen kann ich zu manchen Fragen, sofern sie den näheren historischen Kontext von Cusanus betreffen, nicht antworten. Ich bitte mir das zu vergeben. Wenn man Ihre Frage davon etwas abhängen kann, so denke ich, daß es in der Tradition systematisch nicht aufgearbeitete unterschiedliche Bildkonzepte und Präsenzkonzepte gibt. In der ursprünglichen Legende der „vera icon", die nicht am Kreuzweg liegt, ist der Vorgang so: Veronika ist auf dem Weg zu einem Maler. Sie möchte sich von Jesus ein Bild malen lassen in der Absicht, dann, wenn er nicht mehr da sein sollte, des Trostes seiner Gegenwart nicht entbehren zu müssen. Auf dem Weg zum Atelier des Malers begegnet ihr Jesus und fragt nach ihrem Begehren. Sie gibt Auskunft. Dann nimmt er das Tuch und drückt es auf sein Gesicht und das Tuch, die Leinwand, die eigentlich ins Atelier sollte, wird nicht von vorn bemalt, sondern von hinten bedruckt, so daß jetzt dieses Tuch eine Präsenz Christi ist, im legendarischen Raum jetzt gesprochen.

So tritt das Bild in eine gewisse Konkurrenz zum Sakrament, das die Präsenz Christi prätendiert, oder zum Wort als viva vox Evangelii, das Christus präsent macht. Darin berührt sich die Tradition der „vera icon" sicher mit den byzantinischen und ostkirchlichen Ideen des Bildes. Das ist ein Präsenzdenken, das aber in der Westkirche, wenn man die entsprechenden Texte im Trienter Konzil nimmt, gegenüber den Sakramenten heruntergestuft wird. Man kann feststellen, daß auch in den konfessionellen

Streitigkeiten, zwischen Lutheranern – Zwinglianern – Calvinisten usw., die Einschätzung des Sakramentes jeweils mit der Einschätzung des Bildes korreliert. Doch das Bild ist im westkirchlichen Bereich immer eine Stufe tiefer als das Sakrament.
Dabei bleibt freilich die wichtige Frage: Was wird im Bild eigentlich präsent? Mit den Augen, mit dem Blick? Das ist nochmals eine besondere Variante innerhalb dieser Präsenzweise des Blicks des Bildes. Doch ich weiß nicht, ob ich schon beim eigentlichen Sinn Ihrer Frage bin.
HAUBST: Doch! Ich möchte jetzt bitten: Hat jemand noch eine Frage an Frau Margot Schmidt, die uns ja doch eine Fülle von Aussagen dargeboten hat?
SCHMIDT: Wenn ich erst selbst zum vorhergehenden etwas sagen darf: Das „Bild der Veronika" geht auf die älteste syrische Tradition der Abgarlegende zurück[6]. Sie taucht zuerst bei Eusebius von Cäsarea, *Kirchengeschichte* I, 13 (GCS II, 82—96) auf, dessen syrisches Original sich im Archiv von Edessa befunden haben soll. Es handelt sich hier um einen apokryphen Briefwechsel aus der Mitte des 3. Jh. zwischen König Abgar V. Ukkāmā (= der Schwarze) von 9–46 n. Chr. von Edessa und Jesus. Der von einer unheilbaren Krankheit befallene Abgar bittet Jesus zu kommen, um ihn zu heilen. Jesus verspricht, ihm später einen seiner Jünger zu schicken. Dieser Bericht wird in der aus dem Anfang des 5. Jhs. stammenden *Doctrina Addai* (= Thaddäus) weiter ausgeschmückt. Hier hat der Bote Abgars, ein Hofbeamter namens Hannan, während des Gesprächs mit Jesus in Jerusalem Jesus gemalt und das Bild nach Edessa mitgebracht. Dieses Bild Jesu habe alsdann durch die Heilung des Königs die Präsenz Jesu erwiesen. „Worte" und „Bild" Jesu gebrauchte man in Edessa noch lange, angeheftet an Häuser, als apotropäisches Schutzmittel. Auf diesem Text beruht eine weitere syrische Fassung sowie eine armenische und arabische. Der genannte Briefwechsel ist in alle christlich-orientalischen Sprachen übersetzt worden. — Die Idee des Heilwerdens und der Präsenz der Gotteskraft Christi in seinem Bild nahm sodann im Osten und im Westen die Gestalt an, daß Jesus selbst sein Antlitz dem Schweißtuch der Benerika-Veronika eingedruckt habe.
HAUBST: Ich bitte Herrn Stock, aus der Sicht der Cusanus-Schrift zu antworten.

---

[6] Quellen und Literatur: syr. Text: W. CURETON, *Ancient Syriac Documents Relative to the Earliest Establishment of Christianity in Edessa* (London 1864). *Syrischer Text der Doctrina Addai*, ed. G. Philipps (London 1876); eine Version der syrischen Abgarlegende in: C. BROCKELMANN, *Syrische Grammatik*, mit Paradigma, Literatur und Chrestomathie (Leipzig ^{9}1962) 12–21. O. BARDENHEWER, *Geschichte der altchristlichen Literatur* I (Freiburg i. Br. ^{2}1913, Nachdruck Darmstadt 1962) 590–596. A. BAUMSTARK, *Geschichte der syrischen Literatur* (Bonn 1922, Nachdruck Bonn 1968) 27f. und 98. ORTIZ DE UBINA, *Patrologia Syriaca* (Romae ^{2}1965) 44. IAN WILSON, *Eine Spur von Jesus.* Herkunft und Echtheit des Turiner Grabtuches (Freiburg i. Br. 1980) 146ff. und 158ff. Hier wird auf die Beziehung des Turiner Grabtuches mit der Bekehrungsgeschichte von König Abgar V. und der Abgarlegende hingewiesen, die in ihrer weiten Verbreitung auf eine Erinnerung an ein wirkliches Ereignis hindeutet.

STOCK: Ich kann höchstens noch die Variante beitragen, daß der von Abgar entsandte Maler das Antlitz Jesu zu malen versuchte, aber das Gesicht strahlte so, daß es nicht zu malen war. Doch dem Tuch wurde es eingeprägt.
SCHMIDT: Ja, das ist eine jüngere Variante.
HAUBST: Zu all dem möchte ich nur noch sagen: Cusanus liegt es völlig fern, seine ganze Betrachtung mit Legendärem zu verbinden. So ist es auch nicht Jesus auf dem Kreuzweg, sondern der existente Christus, der himmlische Kyrios, den er schauen will. Auf ihn lenkt er auch mit seiner ganzen Betrachtung hin. Das zeigen die letzten Kapitel nachdrücklich.
PETERMANN: Ich habe noch eine Frage zu Ihrer letzten theologischen Äußerung: Wenn ich recht verstanden habe, haben Sie die Alterität von Gottes Angesicht eingeklagt, auch etwas gegen Cusanus[7]. Das Kapitel, auf das Sie sich bezogen haben, ist das 13., wo von der Unendlichkeit Gottes die Rede ist, die jetzt durch die Mauer des Paradieses als Unendlichkeit erschaut wird, aber doch unzugänglich, unbegreifbar, unnennbar bleibt, während es dann im 15. Kapitel, wo dem Leser wieder der Blick, der uns im Bild erscheint, vorgeführt wird, um die aktuale Unendlichkeit geht; und nur in diesem Zusammenhang kommt Cusanus zu dem Satz, den ich kurz nochmals vorlesen will: „Du zeigst Dich, o Gott, in der Demut Deiner unendlichen Güte gleichsam als unser Geschöpf . . ." – aber warum dies? „. . . um uns so zu Dir hinzuziehen". Das heißt, das Angesicht Gottes ist dann dem Blick des Menschen ausgeliefert und erscheint veränderlich, wenn es um die soteriologische Perspektive aus der Sicht des anschauenden und gläubig sich erhebenden Menschen geht, nicht aber, wenn diese Erhebung wiederum erkannt ist als der unendlichen Güte Gottes verdankt, der in Wirklichkeit als mich Heranziehender Subjekt der Erhebung ist. Ich glaube, das sind hier zwei Richtungen, die auch in der Rede vom Blick Gottes unterschieden werden[8]. Wenn das Angesicht Gottes sich verändert, wird mithin das Angesicht Gottes, insofern es mich anschaut, nicht tangiert und bleibt in seiner Unfaßbarkeit, Identität gewahrt; seine Veränderung ist nur sein Erscheinen, insofern ich mich sehend darauf beziehe[9]
STOCK: Ja, vielleicht kenne ich Cusanus wirklich nicht genau genug, um darauf antworten zu können. Es kann auch sein, daß in einem bestimmten Rausch der Analogik jeder Satz mit jedem anderen vereinbar wird. Das

---

[7] Vgl. oben S. 57 ff.

[8] *Visio Dei* meint ja sowohl, daß wir Gott sehen, als auch, daß er uns sieht, und, da letzteres die Bedingung der Möglichkeit des ersten ist, die Einheit beider Richtungen.

[9] Aus dem gleichen Grunde unterscheidet Cusanus später im Kap. 18 zwischen Gott als liebenswertem, mit dem allein Einung möglich ist, und Gott als liebendem, der unsere Einsicht zwar ermöglicht, ihr aber unzugänglich bleibt, wohingegen er als liebenswerter gerade das (soteriologische) Ziel unserer Einsicht ist. Freilich sind letztlich das Liebende und das Liebenswerte in Gott identisch, wiederum parallel zur Einheitsstruktur der aktualen Unendlichkeit in Kap. 15, die unser Sehen Gottes und den dieses ermöglichenden Blick Gottes umfaßt.

heißt also, daß ich sowohl den Satz sagen kann „infinitas compatitur alteritatem" wie auch dessen Gegenteil. Dann wird es etwas schwierig für mich. Deswegen habe ich diese Frage gestellt. Wenn die Sätze nicht vereinbar sind, kann man doch fragen: „Was ist der letzte Satz?" Und ich habe mich dabei erinnert, was Bischof Volk heute Nachmittag gesagt hat: Er bleibt Mensch. Ist das nicht „compatitur alteritatem"? Wahrscheinlich ist es grundsätzlicher die Frage der Rolle von Identitätsphilosophie und Einheitsmystik in einer christlichen, biblischen, auch mit dem Judentum verbundenen Theologie. Das ist die Grundfrage, wie sie ja auch von Gershom Scholem vorgetragen wird, oder neuerdings von Emmanuel Lévinas[10].
HAUBST: Ich meine, wir kommen darauf zurück, sollten aber für heute Abend schließen. Ich danke allen herzlich, die zur Diskussion beigetragen haben, besonders dem Referenten. Wie gesagt, war für mich einiges eine Aufhellung von solchem, das einer näheren Bestimmung bedurfte.

Nachwort des Herausgebers

Um über der Verschiedenheit der dargelegten Aspekte den Grundzug der religionsdidaktischen Gedankenführung *(manuductio)* in *De visione Dei* hervorzuheben und historisch abzusichern, seien zusammenfassend aus meinem Vorwort zur deutschen Übersetzung dieser Schrift (1985) diese Sätze wiederholt:
Die Gedankenführung geht (in N. 2/3) „von einem anschaulichen Gemälde – einer Ikone (Gottes als) des Allsehers – aus. In den letzten Kapiteln (19–25) erweist sich dieses Bild mehr und mehr als Christus-Ikone.
Auch mit dem ‚Bild der Veronika' (N. 2) ist – der damals weitverbreiteten ‚Veronica'-Legende gemäß – eine ‚vera icona' Christi, und näherhin eine solche, die Christus als ‚alles sehend' darstellte, gemeint. Eine derartige Ikone hatte der Kardinal in der Kapelle seiner Stiftskurie zu Koblenz vor Augen (s. MFCG 2, S. 25). Den Tegernseern Benediktinern ließ er eine Kopie davon malen (die Ankündigung s. in seinem Brief v. 14. September 1453 an diese), um sie von der Anschauung dieses Bildes zur Betrachtung der verborgensten Geheimnisse Gottes zu führen (N. 1). Die Ikone und die Kopie sind freilich nicht mehr auffindbar. Doch das Christusbild, das spätestens 1458 in einem Schlußstein im Kreuzgang des Kueser St.-Nikolaus-Hospitals vor dem Refektorium eingemeißelt wurde, sollte vermutlich an die Ikone zu Koblenz erinnern und vielleicht auch auf die Bedeutung des Bildes in De visione Dei hinweisen. In ‚De possest' (‚Können-Ist'; N. 58, Z.12) hat Nikolaus (Febr. 1460) das Buch ‚Sehen Gottes' auch geradezu ‚Büchlein über die Ikone' (Libellus iconae) genannt". Auch in seiner letzten Schrift über die höchste Stufe der Betrachtung (De apice theoriae: h XII, N. 16) zitiert der Kardinal seinen „De icona sive visu Dei libellus".

[10] S. Anm. 18 im Vortrag.

DIE UNENDLICHE SEHNSUCHT DES MENSCHLICHEN GEISTES

Von Fritz Hoffmann, Erfurt

In der Natur des menschlichen Geistes lebt ein starkes Verlangen nach dem Unendlichen. Dieser cusanisches Denken bekundende Satz soll an der Spitze des Referates stehen. Er gibt uns bereits eine erste Einsicht in die Aufgaben, die uns das Thema stellt. Zugleich fordert er zwei Vorüberlegungen heraus. Die eine betrifft den Begriff des Unendlichen, die andere die Verankerung der Sehnsucht in der Natur des Menschen.

Für beide Fragen weise ich auf zwei Artikel in Band 15 der Mitteilungen und Forschungsbeiträge hin. Dem cusanischen Begriff des Unendlichen ist Egil A. Wyller nachgegangen: „Identität und Kontradiktion. Ein Weg zu Cusanus' Unendlichkeitsidee"[1]. Im Vergleich mit dem aristotelischen Gebrauch des Unendlichkeitsbegriffes, der nur für die potentielle Unendlichkeit gilt, tritt nicht nur die Eigenart des cusanischen Unendlichen hervor, sondern im Zusammenhang damit auch die Lehre vom Zusammenfall der Gegensätze und damit der Unterschied in dem Denkweg (der Methode) gegenüber der Logik des Aristoteles und dem darin herrschenden Kontradiktionsprinzip. Besondere Vorzüge dieses Artikels sind die dort gezeigten Verbindungslinien zur Mathematik und zur modernen (mathematischen) Logik, besonders aber die Darlegung der Entwicklung, die der Unendlichkeitsbegriff im Denken bei Cusanus selbst genommen hat. Wyller unterscheidet drei Stadien dieser Entwicklung. Erst im dritten tritt die positive Bedeutung der Negation (‚Un-Endliches') ganz hervor. Cusanus erreicht diese ‚Sublimierung' des Begriffes in seinem Spätwerk „Vom Nicht-Anderen" (1461).

Für die andere Frage, die Sehnsucht nach dem Unendlichen in der Natur des Menschen, halte ich den Artikel von Klaus Kremer: „Identität und Differenz. Zu dem gleichnamigen Buch von Werner Beierwaltes", wie eine Art Propädeutik[2]. Von dem mir gestellten Thema her sah ich den Scopus dieses Artikels in der innersten Anwesenheit Gottes in jedem Geschöpf. Wenn Gott alles ist, was überhaupt sein kann, dann ist er zu allem in einer größeren Nähe, als dieses jeweils zu sich selbst sein kann. In Variationen finden wir diese Einsicht bei Meister Eckhart, Nikolaus Cusanus und Giordano Bruno, wobei alle drei vom pantheistischen Mißverständnis klar abzugrenzen sind[3]. Unendlichkeit und Koinzidenz hängen eng miteinander zusammen. Die geschichtliche Nachwirkung des cusanischen Unendlich-

---

[1] MFCG 15 (Mainz 1982) 104–120.

[2] Ebd. 92–103. Vgl. W. Beierwaltes, *Identität und Differenz.* Philosophische Abhandlungen, Bd. 49 (Frankfurt a. M. 1980).

[3] Ebd. 98ff.

keitsbegriffes ist mir durch den Vortrag von Raymond Klibansky: „Die Wirkungsgeschichte des Dialogs ‚De pace fidei'" bewußt geworden. Über Giordano Bruno hat das Prinzip auf Hamann, auf Goethe, auf Schelling eingewirkt und die Meinungen über die Natur des menschlichen Geistes beeinflußt[4]. Den Begriff ‚Natur' sollten wir in diesem Zusammenhang nicht (sit venia verbi, abbreviato modo loquendi!) psychologisch-funktional, sondern metaphysisch verstehen. Nikolaus Cusanus schreibt dem menschlichen Geiste eine naturhafte (d. h. nicht: naturnotwendige) Spontaneität zum Unendlichen zu, stellt aber zugleich ihren Ursprung und ihr Wirksamwerden in das allumfassende Wirken Gottes hinein. Vom Schöpfer ist der geistigen Natur das Verlangen nach Unendlichkeit anerschaffen, bedarf jedoch der Gnade, um zu wirken. Dies wird im Textzusammenhang ganz deutlich. Im 10. Kapitel des 3. Buches *De docta ignorantia,* also mitten in seiner ‚Christologie', sieht Nikolaus in der Erkenntnis der unvergänglichen Formen der Dinge ein Zeichen für die Unsterblichkeit des menschlichen Geistes[5]. Darauf folgen die Worte: „. . . In natürlichem Drange bewegt sich die geistige Natur zu der über alles erhabenen Wahrheit hin, gleichsam als dem Ziel ihres Verlangens und dem letzten (höchsten) überaus beseligenden Gegenstand." Und weiter: „Für die geistige Seele ist Erkennen das Sein <vgl. Meister Eckhart: ‚Deus est intelligere.'>, und das Erkennen des Ersehnten ist für sie leben." Cusanus sieht die Wurzeln des unendlichen Verlangens in der Natur des Geistes selbst. Er verbindet darüber hinaus dieses Verlangen mit der welthaften Existenz des Menschen. In *De quaerendo Deum* I zeigt Cusanus diese Bedeutung des In-der-Welt-Seins für den Menschen. Er ist in die Welt gekommen, um Gott zu suchen. „Wenn freilich diese Welt dem Suchenden nicht dienen würde, dann wäre der Mensch vergeblich in die Welt geschickt worden zu diesem Ziele, Gott zu suchen"[6].

Nach diesen Vorüberlegungen gehen wir an die eigentliche Aufgabe. Sie weist uns in drei Richtungen.

Im ersten Teil soll gezeigt werden, wie das Wort von der „Sehnsucht des menschlichen Geistes" eine ursprüngliche Verbindung von Intellekt und Streben, von Erkennen und Wollen voraussetzt. Für Cusanus gibt es keine Intellektivität des Menschen, die nicht durchpulst wäre vom Streben nach der Wahrheit, vom Verlangen nach einer höchst aufrichtigen und klaren Vereinigung mit dem in der Erkenntnis gefundenen Ziel. Damit steht er in der Tradition der *Theologia Mystica,* wie sie m. E. vor ihm in einzigartiger Weise systematisch von Bonaventura ausgeformt wurde. Ich nenne hier nur den Begriff der *cognitio experimentalis,* der im Mittelpunkt der Weisheits-

[4] MFCG 16 (Mainz 1984) 113–125; 121.
[5] H I, S. 149–151; vgl. Dupré I, 486 ff.
[6] Vgl. *De quaer.* 1 (h IV, N. 18, Z. 13–15); Dupré II, 570.

lehre Bonaventuras steht und dem wir bei NvK wiederbegegnen, freilich in einer für ihn typischen Variante.
Im zweiten Teil wollen wir das Adjektiv ‚unendlich' analysieren. Der Begriff des Unendlichen ist ambivalent. Schon bei Aristoteles finden wir die Unterscheidung von aktual und potential Unendlichem. Das aktual Unendliche als Idee in der Lehre des Pythagoras und Platon lehnt er ab. Das potential Unendliche weist er am Beispiel der Zahl auf, die immer größer als jede gedachte sein kann[7]. Bei Cusanus kommt noch eine zweite Ambivalenz des ‚Unendlichen' hinzu. Es kann positiv synonym mit dem Absoluten verstanden werden, wie Duns Scotus diesen Begriff als eigentlichste Gottesprädikation gebraucht. Un-endlich kann aber auch die Kategorie der Möglichkeit einschließen und dann eine Offenheit zu einer neuen Wirklichkeit hin konnotieren, insofern dieser Begriff (cusanisch ausgedrückt) ein kontrakt Seiendes bezeichnet, von dessen Sein kein Überschritt ins Absolute möglich ist. ‚Unendlich' würde dann die Abwesenheit eines endgültigen Zieles (terminus) bedeuten.
Der dritte Teil soll dann zu der ‚dialektischen Spannung' hinführen, in der das Wort von der ‚Unendlichen Sehnsucht' im Denken des NvK (im Mittelpunkt dieses Denkens!) steht[8]. Jedes vorläufige Ziel muß überschritten werden. Solange der menschliche Geist auf dem Wege ist, gibt es für ihn kein Halten bei einem Ziel seiner Erkenntnis. Ein ursprüngliches Verlangen treibt ihn weiter zum Unendlichen im absoluten Sinne. In einem unübersetzbaren Wortspiel drückt dies Cusanus in der Überschrift zu Kap. 16 von *De visione Dei* aus: „*Nisi deus esset infinitus, non foret finis desiderii*"[9].

I

Im Denken des NvK ist das Erkennen auf das engste mit dem Streben verbunden. Wir kehren zum ersten Buch von *De docta ignorantia* zurück. Bereits im ersten Kapitel[10] spricht Cusanus von dem natürlichen Verlangen eines jeden Dinges, innerhalb seiner Natur auf immer bessere Weise zu sein. Dieses Verlangen ist göttliches Geschenk, in dem auch die geeigneten Mittel auf dieses Ziel hin enthalten sind. Die passende Vorgabe ist ein angeborenes Urteilsvermögen, damit das Verlangen nicht ins Leere läuft und in dem geliebten Wert der eigenen Natur zur Ruhe kommt. Im dritten

---

[7] Vgl. ARISTOTELES, *Phys.* III c. 4ff. (bes. 207a). Vgl. E. A. WYLLER, a. a. O. 108f.
[8] Zur systematischen Anwendung des Dialektik-Begriffes auf NvK vgl. J. HOPKINS, *Nicholas of Cusa's Dialectical Mysticism.* Text, Translation and interpretative Study of De visione Dei. (Minneapolis/USA 1985).
[9] *De vis.* 16, N. 68; vgl. ed. Hopkins, 200, N. 71.
[10] *Doct. ign.* I, 1 (h I, S. 5, Z. 3–8); Dupré I, 194.

Buch zeigt Cusanus das letzte Ziel der Sehnsucht[11]: die Wahrheit, ‚alles', ein ‚ewiger Gegenstand', ‚Gott'. Eine Zeile sei noch für diese Verbindung von Erkennen und Wollen zitiert, die einem späteren Werk: *De Deo abscondito* entnommen ist[12]. Dort bestätigt der ‚Heide' dem Christen: „Das ist es sicherlich, was dich zum verborgenen Gott zieht: das Verlangen, in der Wahrheit zu sein."

Während diese Texte von einer eher mittelbaren Verbindung zwischen Wollen und Erkennen zeugen, spricht Nikolaus im 12. Kapitel von *De docta ignorantia* III ausdrücklich und direkt von einem *desiderium intellectuale:* „Unser geistiges Sehnen aber ist es, geistig zu leben, das ist: ständig mehr in das Leben und in die Freude einzugehen"[13]. Zunächst könnte man meinen, daß sich Nikolaus damit in einem großen Traditionsstrom der Scholastik befindet. Ganz verwandt klingen z. B. die Worte des hl. Thomas: „So viel sich der Mensch der Ergründung der Weisheit hingibt, so viel hat er schon Anteil an der wahren Glückseligkeit"[14]. Aber des Cusanus Umgang mit diesem Wort vom geistigen Verlangen hat eine viel größere Variationsbreite und lotet noch andere Tiefen der Bedeutung aus. Einer der weiterführenden Wege eröffnet das Wort vom Geist als dem lebendigen Bild der Weisheit selbst. Weil der menschliche Geist von Natur aus nach der Weisheit strebt, kann er nur in ihr selbst Ruhe finden, d. h. in der Angleichung an die Weisheit. In dieser Angleichung ist der Geist ein lebendiges Bild der Weisheit. „Denn das Bild findet nur Ruhe in dem, dessen Bild es ist, von dem es Anfang, Mitte und Ende hat"[15]. Nikolaus bezeichnet den menschlichen Geist mit Vorliebe als *mens: Mens viva imago Dei,* d. h. Teilhabe an Gott im Erkennen und Lieben. Für diese Thematik stütze ich mich auf den Vortrag, den Gerda von Bredow auf dem Cusanus-Symposion 1977 gehalten hat[16]. Der Geist kann sich in eine größere Ähnlichkeit zu seinem Urbild hin wandeln oder auch in dieser Aufgabe versagen. „Die Kraft, die ich von dir habe, in der ich das lebendige Bild deiner Allmacht besitze, ist der freie Wille, durch welchen ich entweder den Umfang deiner Gnade erweitern

---

[11] Vgl. *Doct. ign.* III, 10 (h I, S. 149, Z. 22 – S. 150, Z. 4); Dupré I, 486ff. Der Textzusammenhang lautet: „Die geistige Natur ... umfängt aus sich selbst in sich die unvergänglichen Formen ... Durch natürliche Bewegung wird sie zu der Wahrheit hingetrieben, die ganz abstrakt <d. h. der Zeit enthoben und der Vergänglichkeit nicht unterworfen und somit in höchster Freiheit> gleichsam das Ziel ihres Verlangens und der letzte Gegenstand ihrer Freude ist. Und weil dieser so beschaffene Gegenstand alles ist, nämlich Gott, darum ist der menschliche Geist ... unsterblich und unvergänglich, da er nicht gesättigt werden kann außer durch einen ewigen Gegenstand."

[12] *De Deo absc.* (h IV, N. 6, Z. 5f.); Dupré I, 302.

[13] *Doct. ign.* III, 12 (h I, S. 160, Z. 9f.); Dupré I, 508.

[14] THOMAS AQ., *S.c.g.* III c. 25.

[15] *De sap.* I (h V2, N. 18, Z. 3f.; Dupré III, 438).

[16] G. v. BREDOW, *Der Geist als lebendiges Bild Gottes* (Mens viva Dei imago): MFCG 13 (Mainz 1978) 58–67.

oder einschränken kann"[17]. Hier stellt Nikolaus die Weichen für einen neuen Weg der theologischen Reflexion. Nach traditioneller Lehre der Scholastik ist die *anima* als Substanz unveränderlich, während für NvK die *mens* durch die Entwicklung ihrer Fähigkeiten immer mehr <Gott entgegen> wachsen kann. Wir finden bei Cusanus keine starre Begrifflichkeit. Nirgends widerspricht er der Lehre von der menschlichen *anima* als einer unwandelbaren Substanz ausdrücklich. Auch bezeichnet er die *mens* als *viva substantia* und *forma substantialis*[18]. Dabei sollte beachtet werden, daß gerade an dieser Stelle in *De mente,* wo die *mens* so dicht an die Substantialität herangerückt wird, ihr Wesen von ihrer Aufgabe und Funktion her erklärt wird, genauer: durch die Art und Weise, wie wir das Wirken der *mens* erfahren: als die lebendige Substanz, die in uns die geistigen Worte hervorbringt und im Erkennen der Dinge zu unterscheiden und zu entscheiden vermag – so möchte ich den zitierten Text erläuternd übersetzen[19]. Doch auch die *anima* wird von der Aufgabe her gedeutet, den Körper zu beleben. NvK bezeichnet die Geistseele von ihrem Wirken her. So verbindet er den Begriff der *forma substantialis* mit dem der Kraft und faßt so alle Seelenkräfte zusammen[20].

Cusanus verbindet die Einheit und Einfachheit des menschlichen Geistes mit dessen Bewegtheit im Erkennen und Wollen. Die Bewegtheit setzt die Einheit der Seelensubstanz voraus. Darin ist die Seele (mens) ein Abbild der göttlichen Einfachheit, die zutiefst Einfaltung aller Dinge ist[21]. Diese Ähnlichkeit der Seele mit Gott als ihrem Urbild ist Vorbedingung für die Bewegung zur Vollendung in der Fülle. Schon Aristoteles hatte den Begriff der Bewegung in die Verwirklichung des Wesens-Seins hineingebracht. „Die Vollendung des dem Vermögen nach Seienden . . . ist Bewegung"[22]. Jedoch gelangt die Bewegung in der Verwirklichung des Wesens zum Ziel. Es gibt kein Mehr oder Minder, kein Werden des Wesens. „Und wie die Zahl kein Mehr oder Minder hat, so auch nicht das gestaltmäßige Wesen; wenn überhaupt ein Wesen ein Mehr und Minder haben kann, so nur das mit Stoff (Materie) verbundene Wesen"[23]. In *De anima* hat Aristoteles dargestellt, wie diese Vereinigung mit dem Stoff die menschliche Seele befähigt, die dem Werden unterliegenden stofflichen Gestalten als unwandelbare geistige Gestalten aufzunehmen. Cusanus weicht keinen Grad von der klassischen Unterscheidung zwischen Geist und Stoff ab. Doch gleicht

---

17 EBD. 60; *De vis.* 4, N. 11; Dupré III, 104ff.

18 Vgl. *De mente* 5 (h V², N. 80, Z. 2 u. Z. 12f.; Dupré III, 512).

19 EBD. „Mens est viva substantia, quam in nobis interne loqui et iudicare experimur."

20 EBD.: „Unde mens est forma substantialis sive vis in se omnia suo modo complicans, et vim animativam, per quam corpus animat vivificando vita vegetativa et sensitiva, et vim racionativam et intellectualem et intelligibilem complicans."

21 Vgl. EBD. 3 (h V², N. 72; Dupré III, 502ff.).

22 ARISTOTELES, *Met.* XI c. 9 (K c. 9, 1065b 21–24).

23 DERS., *Met.* VIII c. 3 (H c. 3, 1044a 9–11).

sich sein Denken der Feinheit und Vielschichtigkeit der menschlichen Intellektivität mit einer neuen Einfühlungsgabe an. Dies erreicht er durch eine größere Variabilität im Gebrauch der überlieferten Begriffe. Ich zeige dies an zwei Begriffsreihen: *Anima – mens – spiritus,* und: *forma – proportio – numerus.* In der ersten Reihe gibt es gleichbleibende Elemente und andere von wechselnder Bedeutung. Konstant sind Geistigkeit, Substantialität, Unsterblichkeit. Tiefgreifende Unterschiede entstehen von den Aufgaben und Tätigkeiten her. *Anima* wird der menschliche Geist genannt, insofern er den Leib beseelt. *Mens* deutet auf seine Urteilskraft hin. Dem menschlichen Geist sind keine Ideen oder Begriffe angeboren, wohl aber eine Urteilskraft, ohne die er seine Aufgabe, die Dinge der Welt zu messen und zu wägen, nicht erfüllen kann[24]. Dafür schafft er die Begriffe, wie sein Urbild die Dinge selbst schafft, und ist damit (auch!) *viva imago* des Urbildes. So ergibt sich aus solcher Sicht des geistigen Tuns die ontologische Tiefe. Der Geist (mens) ist unsterblich. Ebenso wird der Seele die Unsterblichkeit zugesprochen[25]. Am Ende des ersten Kapitels von *De mente* werden anima und mens in eins gesetzt[26].

Die Tätigkeit der *mens* vollzieht sich in zweifacher Weise: durch den Verstand *(ratio)* und durch die Einsicht *(intellectus).* Der Verstand bringt jenes Erkennen, das die einzelnen Sachen betrifft, insofern sie in den Bereich der Sinne fallen. Er stellt Unterscheidung, Übereinstimmung, Verschiedenheit fest. Die Eigengestalt und ihr Urbild erschließt sich jedoch nur dem Intellekt *(intellectus, intelligentia)*[27]. Das Problem einer derartigen zweifachen Erkenntnis ist bei NvK nicht ganz neu. Sehr schön ist die unterschiedliche Bedeutung von *intellectus* und *ratio* von Thomas von Aquin dargestellt worden, obwohl er an vielen Stellen beide Begriffe auch austauscht. Am bekanntesten dürfte die Worterklärung sein, ‚intelligere' bedeute ‚innen lesen' oder: Der Intellekt durchdringe das Wesen der Wahrheit[28]. Auch der arabischen Philosophie des Mittelalters war diese Unterscheidung nicht unbekannt. Eine Analogie zu ihr habe ich in einem Text der *Optica* des

---

[24] Vgl. *De mente* 4 (h V², N. 78, Dupré III, 511).

[25] Vgl. EBD. 1 (h V², N. 52; Dupré III, 480).

[26] Vgl. EBD. (N. 57, Z. 7–16; Dupré III, 486).

[27] Vgl. EBD. 2 (N. 64f.; Dupré III, 494); bes. 8 (N. 111f.; Dupré III, 548).

[28] Vgl. THOMAS AQ., *De ver.* 1 c. 12: „Nomen intellectus sumitur ex hoc, quod intima rei cognoscit; est enim intelligere quasi intus legere." *S. th.* II II q. 49 a. 5 ad 3: „Etsi intellectus et ratio non sunt diversae potentiae, tamen denominantur ex diversis actibus. Nomen enim intellectus sumitur ab intima penetratione veritatis, nomen autem rationis ab inquisitione et discursu." *S. th.* I q. 59 a. 1 ad 1: „Intellectus et ratio differunt quantum ad modum cognoscendi, quia scilicet intellectus cognoscit simplici intuitu, ratio vero discurrendo de uno in aliud." *Sent.* I d. 25: „. . . ratio dicit quandum obumbrationem intellectualis naturae, ut dicit Isaac, quod ratio oritur in umbra intelligentiae." In *De anima* III, lect. 14 (ed. Pirotta, 1948 n. 812): „Ratio et intellectus non sunt diversae partes animae, sed ipse intellectus dicitur ratio, inquantum per inquisitionem quamdam pervenit ad cognoscendum intelligibilem veritatem."

Alhazen[29] gefunden. Dort unterscheidet er zwei Erkenntnisweisen beim Erkennen eines Dinges, nämlich die Erkenntnis der einzelnen Teile, d. h. ihrer Begriffe, und der Gesamtgestalt. Die erste Art ist zwar auch eine Erkenntnis der Gesamtgestalt (forma), aber sie gibt darüber keine Gewißheit. Die Gesamtgestalt wird nur durch Intuition erkannt, die in die Tiefe blickt. Die Erkenntnis der Teile bzw. der Teilbegriffe nennt Alhazen Oberflächen-Sehen (visto superficialis). Das Erkennen der Gesamtgestalt wird hier nicht mit einer Schau der Ideen verbunden, sondern unmittelbar in die praktische Wahrnehmung eingebracht. Hier möchte ich an die Ausführungen des Cusanus über die Bedeutung des Körpers für die Verstandeserkenntnis erinnern und dabei an die Mittlerrolle körperlicher Geister[30].
Nun noch ein Wort zu dem Gebrauch des Begriffes <Geist>. Cusanus bringt ‚Geist' in unmittelbaren Zusammenhang mit der mens. Die Urteilskraft, die uns angeboren ist, erfahren wir durch einen Geist (Dupré übersetzt: ‚Geistgefühl', womit das Funktionale, das dieser Begriff meint, zum Ausdruck gebracht wird); der (das) in unserer mens spricht[31]. Doch auch Gott wird ‚Geist' genannt. Anknüpfend an Platons Lehre von der Weltseele hebt Cusanus die christliche Lehre vom Schöpfergott hervor. „Platon bezeichnet als ‚Weltseele', was Aristoteles ‚Natur' nennt. Ich aber vermute, daß beides nichts anderes ist als Gott, der alles in allem wirkt und den wir den Geist des Gesamt nennen"[32]. Er ist der Künstler, der die menschliche Seele *(mens)* als vollkommenes und lebendiges Abbild seiner selbst geschaffen hat; ihm soll sie sich immer mehr gleichgestalten. Hier wird Gott *spiritus universorum* genannt. Im folgenden (14.) Kapitel werden die Begriffe: ‚Getrennte (Dupré: unabhängige) Geister', ‚Engel', ‚mentes caelestes', für die Engel synonym gebraucht[33]. Schließlich verwendet Cusanus den Begriff Geist *(spiritus)* für Kräfte, die zwischen der Geistseele *(anima)* und dem Körper eine Mittlerrolle spielen, besonders beim Erkenntnisvorgang. Träger und Werkzeuge *(instrumentum)* dieser Art des Geistes *(spiritus)* sind

---

[29] Vgl. *Opticae Thesaurus Alhazeni Arabis Libri septem, nunc primum editi* (Basileae 1572) Fol. f 4, lib. II cap. III N. 64: „Et iam declaratum est et determinatum, qualiter visus comprehendat formas visibilium, quae componuntur ex intentionibus particularibus. Et quaedam intentiones particulares, ex quibus componuntur formae visibilium, apparent apud aspectum rei visae, et quaedam non apparent, nisi post intuitionem et considerationem subtilem . . . Et quia hoc est declaratum, dicamus quod comprehensio visibilium erit secundum duos modos, qui sunt comprehensio superficialis et comprehensio per intuitionem, quae profundum aspicit . . . Et cum ita sit, comprehensio ergo visibilium erit secundum duos modos. Et est comprehensio superficialis, quae est in primo aspectu, et comprehensio, quae est per intuitionem. Comprehensio autem per primum aspectum est comprehensio non certificata, et comprehensio per intuitionem est comprehensio, per quam certificantur formae visibilium."
[30] Vgl. *De mente* 8 (h V², N. 112–115; Dupré III, 548–552).
[31] Vgl. Ebd. 4 (h V², N. 78; Dupré III, 510).
[32] Vgl. Ebd. 13 (h V², N. 145; Dupré III, 588).
[33] Vgl. Ebd. 14 (h V², N. 151–155; Dupré III, 596–600).

das Blut, die Adern, das Mark[34]. Mittels solcher Art ‚Geist' (spiritus) bedient sich die Seele des Körpers wie eines Instrumentes beim Erkennen der Dinge. Nur sich selbst erkennt sie durch sich selbst. Dann bedient sie sich ihrer selbst wie eines Instrumentes[35]. Diese Hinweise sollen den variablen Gebrauch überlieferter Begriffe durch Cusanus zeigen. Ich beschließe sie mit dem Forma-Begriff aus der zweiten Reihe, weil mit ihm auch die beiden anderen Begriffe verbunden sind und weil wir vom cusanischen Verständnis aus einen Zugang zum Wachsen der mens zu immer größerer Vollendung hin erhalten.

Cusanus zeigt sehr anschaulich am Beispiel des Löffel-Schnitzens, wie die Vollkommenheit der Form mit der Vollkommenheit der Proportion zusammenfällt[36]. Man ginge fehl, hier die Bedeutung von ‚Form' mit ‚äußerer Wohlgestalt' gleichzusetzen und damit den Schwerpunkt im Ästhetischen zu vermuten. Ex negativo ergibt sich bei NvK eine Fast-Gleichsetzung mit der aristotelischen Wesensform: Wird nämlich die Proportion zerstört, dann hört der Löffel auf, das zu sein, wozu ihn der Künstler entworfen und geschaffen hat. Das ‚Cusanische' dieses Formbegriffes liegt in der Verbindung mit der Zahl und ihrer Symbolik. Wir sind hier an einem zentralen Punkt der cusanischen Philosophie, weil von hier aus das Element der Bewegung wirksam wird, von dem aus die Möglichkeit einer erstrebten Entwicklung zum Höheren, einer ‚unendlichen Sehnsucht' überhaupt erst verstehbar wird. Wir finden diese Ausführungen in *De mente* Kap. 6., deren Höhepunkt etwa in der Mitte des Kapitels erreicht wird: (Ich verändere die Reihenfolge der Sätze, sit venia!) „Die Proportion ist der Ort der Form; ohne eine Proportion, die der Form entspricht und angemessen ist, kann die Form nicht widerstrahlen; in dieser Weise meinte ich es, daß die Form nicht bleibt, wenn die dem Löffel entsprechende Proportion zerstört wird, weil sie keinen Platz hat." „Das erste <vom Ursprung> Entsprungene nennen wir nämlich symbolisch die Zahl, da die Zahl das der Proportion Zugrundeliegende ist. Eine Proportion vermag nämlich nicht ohne Zahl zu bestehen"[37]. Dieser mit der Proportion verbundene Formbegriff[38] trägt in sich ein Offensein zu immer größerer Vollkommenheit hin, wie es am Beispiel des Löffelschnitzens gezeigt wird. Der Künstler vermag sein Werk

---

[34] Vgl. Anm. 30.

[35] Vgl. EBD. 8 (h V², N. 115, Z. 8–10; Dupré III, 552).

[36] Vgl. EBD. 2 (h V², N. 62–68; Dupré III, 492–501).

[37] Vgl. EBD. 6 (h V², N. 92; Dupré III, 524): „Primum enim principiatum vocamus symbolice numerum, quia numerus est subiectum proportionis; non enim potest esse proportio sine numero. Et proportio est locus formae; sine enim proportione apta et congrua formae forma resplendere nequit, uti dixi proportione apta cocleari rupta non posse formam manere, quia non habet locum."

[38] Auch die Ausführungen über Gott als forma formarum sollten von diesem Formbegriff her gelesen werden, damit sie im Sinne des Cusanus verstanden werden. Vgl. *De poss.* (h XI/2, N. 12; Dupré II, 282).

in immer vollkommenerer Weise der Urgestalt anzunähern. In analoger Weise treibt den menschlichen Geist eine ‚unendliche Sehnsucht' zur immer vollkommeneren Annäherung an den Ursprung, dessen lebendiges Abbild er ist.

II

Der Weg zu diesem Ziel ist unendlich. In dem Augenblick aber, wo der Geist die Unendlichkeit des Zieles erkannt hat, ist er bereits am Ziel, weil er damit in das heilige Dunkel des Nichtwissens eintritt. Auf einem Höhepunkt seiner Theologie vollzieht Nikolaus dieses Überschreiten von einer faszinierenden Anschaulichkeit des Gottesbildes zum Dunkel des Nichtwissens. Er leitet die Mönche an, das Angesicht des Gottesbildes zu schauen, dessen Augen der Künstler so wunderbar gestaltet hat, daß sie immer in unaufhörlicher Liebe auf den Betrachter schauen. Gottes Sehen ist Schaffen, und auf Gott schauen ist Lieben: „Du, Herr, bist der Gefährte meiner Pilgerfahrt. Wohin ich auch wandere, deine Augen sind immer über mir . . . Du also bist mein Gott; du siehst alles, und dein Sehen ist Schaffen"[39]. Doch sehr bald läßt Nikolaus das Bild hinter sich, das er eben noch wegen seiner anschaulichen Nähe gepriesen hat, da sich auf ihm das Antlitz des Herrn in so vollkommener, liebenswerter Gestalt zeigt, daß es von jedem erkannt und geliebt werden kann. Es zeigt sich ja gerade darum in menschlicher Weise. Doch damit verbirgt es sich in seiner Eigengestalt. „Wer also ausgeht, dein Antlitz zu schauen: Solange er noch etwas begreift, ist er weit von deinem Angesicht. Jedes Begreifen deines Angesichtes ist geringer als dein Angesicht, und alle Schönheit, die begriffen werden kann, ist geringer als die Schönheit deines Angesichtes. Alle Gesichter haben Schönheit, aber sind nicht Schönheit . . . <In ihnen> ist das Angesicht der Angesichter verschleiert und im Rätsel sichtbar. Unverhüllt aber wird es nicht gesehen, solange man nicht jenseits aller Angesichter eintritt in ein geheimnisvolles und verborgenes Schweigen, wo es nichts mehr vom Wissen und Begreifen eines Angesichtes gibt"[40]. Erst in diesem Dunkel, für das ‚Nebel', ‚Finsternis', ‚Unwissenheit' Synonyme sind, wo alles Wissen und Begreifen übersprungen (transilit) wird, ist das Angesicht unverhüllt zu sehen. „Das Dunkel selbst enthüllt, daß hier ein Angesicht jenseits aller Verhüllung ist." Es ist ähnlich wie mit dem hellsten Licht, das nicht sehen kann, wer es zu sehen sucht, außer in der tiefsten Dunkelheit. Wie beim Schauen auf die Sonne für das natürliche Auge die Dunkelheit entsteht, so wird auch im Schauen auf das göttliche Licht der Geist in immer tiefere Dunkelheit getaucht. „Je

[39] *De vis.* 5, N. 15f.; Dupré III, 110.
[40] Ebd. 6, N. 20; Dupré III, 114.

größer diese wird, desto wahrer berührt er in der Dunkelheit das unsichtbare Licht. Ich sehe, Herr, daß so und nicht in anderer Weise der Zugang zum unerreichbaren Licht und zur Schönheit und dem Glanz deines Angesichtes in Enthüllung gefunden werden kann"[41].

Für Cusanus war die Lehre vom ‚Erkennen Gottes in der Dunkelheit' ein Leitgedanke der gesamten Theologie. Das zeigt die Christologie von Haubst in dem Kapitel „Das menschliche Verlangen nach der Gottesschau"[42]. Ich bringe (gekürzt) hier nur ein Zitat aus *De visione Dei,* Kap. 16: „Ich sehe, daß du, o Gott, deshalb allen Kreaturen unerkannt bist, damit sie in diesem heiligen Nichtwissen um so mehr ihre Ruhe finden gleichwie in einem unzählbaren unerschöpflichen Schatz . . . Was die Einsicht sättigt oder ihr Ziel ist, ist also nicht das, was sie einsieht; aber auch das kann nicht sättigen, was sie vollkommen nicht einsieht, sondern nur das, was sie ‚durch Nichteinsehen einsieht' . . ."[43].

In der Analyse dieser Ausführungen spricht Hopkins von einer ‚dialektischen Mystik' des NvK, wobei er freilich auf den variablen Gebrauch des Dialektik-Begriffs hinweist[44]. Tatsächlich läßt sich Hopkins These, die er auch mit dem Gebrauch des Paradoxon in der Theologie des Cusanus verbindet, von der Methode her durchaus rechtfertigen. Vom Inhalt her kommt dem Begriff der Unendlichkeit eine entscheidende Bedeutung zu. Dafür spricht, daß Nikolaus selbst ihn mit der Nicht-Sehbarkeit Gottes verbindet. „Einstmals erschienst du mir, o Gott, als unsehbar von jedem Geschöpf, da du der verborgene Gott unendlich bist. Die Unendlichkeit aber ist unfaßbar auf jede Weise des Begreifens"[45]. Im folgenden Kapitel wird dies noch schärfer ausgedrückt. Schon in der Überschrift wird Gott „die absolute Unendlichkeit" genannt[46]. Im Text begegnen wir dann dem (dialektischen) Wortspiel: „Du, Gott, bist die absolute Unendlichkeit selbst, die ich als unendliches Ziel erblicke. Doch kann ich nicht begreifen, wie etwas Ziel sein kann, das keine Zielgrenze hat"[47]. (Ich umschreibe den Text, um das lateinische Wortspiel, das sich in der deutschen Sprache nicht wiederholen läßt, möglichst sinngemäß wiederzugeben.) In der hier offenbaren dialektischen Methodik erfordert nun der Begriff der Unendlichkeit

---

[41] EBD. N. 21; Dupré III, 116: „Quanto igitur scit caliginem maiorem, tanto verius attingit in caligine invisibilem lucem. Video, Domine, sic et non aliter inaccessibilem lucem et pulchritudinem et splendorem faciei tuae revelate accedi posse."

[42] R. HAUBST, *Die Christologie des Nikolaus von Kues* (Freiburg 1956) 51–58.

[43] *De vis.* 16, N. 67–70; Dupré III, 164–166. Haubst, a. a. O. 53.

[44] Vgl. o. Anm. 8; Hopkins, S. 40 ff.; 310 Anm. 264.

[45] *De vis.* 12, N. 47; Dupré III, 142: „Apparuisti mihi, domine, aliquando ut invisibilis ab omni creatura, quia es deus absconditus infinitus. Infinitas autem est incomprehensibilis omni modo comprehendendi."

[46] EBD. 13; Dupré III, 146: „Quomodo deus videtur absoluta infinitas."

[47] EBD. N. 52; Dupré III, 148: „Tu, deus meus, es ipsa infinitas absoluta, quam video esse finem infinitum. Sed capere nequeo, quomodo finis sit finis sine fine."

eine theologische Erläuterung. Die Unendlichkeit Gottes ist der eigentliche Grund für die Sehnsucht des Geistes nach ihm[48].

In der Theologiegeschichte der Scholastik war es Johannes Duns Scotus, der die Unendlichkeit als wesentliches Gottesprädikat herausgestellt hat. Thomas von Aquin sah es noch in der Einfachheit[49]. Man muß diese Aussage im Zusammenhang seiner theologischen Methodik sehen, in der Philosophie und Theologie streng getrennte Wege gehen. Daher können die dem natürlichen Denken entnommenen Begriffe in der Theologie nur auf analoge oder übersteigernde Weise gebraucht werden. In Gott gibt es nichts, was nicht Gott wäre. Im Zusammengesetzten ist aber der Teil nie dem Ganzen gleich. Scotus genügt diese Begründung nicht. Er sucht ein Prädikat, das sowohl der Einfachheit Gottes genügt als auch das Gott-sein Gottes präzisiert. Die Einfachheit läßt sich nach Scotus auch von einem Geschöpf aussagen, die Unendlichkeit aber nicht, sondern nur von Gott[50]. Auch der Forderung nach der absoluten Einfachheit einer Gottesprädikation wird die Aussage der Unendlichkeit Gottes am besten gerecht[51]. Mit dieser Gegenüberstellung von Thomas und Duns Scotus geht es uns nicht um die Frage einer Thomas-Kritik durch Scotus[52]. Wir möchten lediglich die unterschiedlichen Ausgangspositionen in den je eigenen theologischen Entwürfen in den Blick bekommen. Für Scotus ist wie für Thomas die Gotteserkenntnis von Angesicht zu Angesicht die höchste Berufung des Menschen. Aus dieser Lehre ergibt sich, daß die menschliche Vernunft zur intuitiven Gotteserkenntnis von Natur aus fähig sein muß, auch wenn diese nur durch die Gnade Gottes erreicht werden kann. Die Gnade schafft aber kein neues Organ; sonst wäre es nicht mehr unsere Schau[53]. Hier also scheint mir auf dem Weg der scholastischen Theologie die Ermöglichung einer unendlichen Sehnsucht des menschlichen Geistes zu liegen. Gewiß kennt auch Thomas von Aquin ein natürliches Verlangen des Geistes nach

---

[48] Darauf deutet schon die Überschrift zu K. 16 *De visione Dei* hin; Dupré III, 164: „Quomodo nisi deus esset infinitus, non foret finis desiderii."

[49] Vgl. THOMAS AQ., *S. th.* I q. 3: „De simplicitate dei."

[50] JOHANNES DUNS SCOTUS, *Op. Ox.* I d. 3 q. 2 a. 4 n. 13: „Ex hoc apparet improbatio illius quod dicitur in praecedenti opinione, quod perfectissimum quod possumus cognoscere de deo est cognoscere attributa reducendo illa in esse divinum, propter simplicitatem divinam; cognitio enim esse divini sub ratione infiniti est perfectior cognitione eius sub ratione simplicitatis, quia simplicitas communicatur creaturis, infinitas autem non, secundum modum quo convenit deo."

[51] Vgl. EBD. d. 2 q. 2 n. 5: „Quemcumque conceptum concipimus, sive boni, sive veri, si non contrahatur per aliquid, ut non sit conceptus simpliciter simplex, non est conceptus proprius deo."

[52] Zu der Frage nach dem Opponenten des Duns Scotus an dieser Stelle vgl. E. GILSON, *Johannes Duns Scotus*, übers. von W. Dettloff (Düsseldorf 1959) 124, Anm. 2.

[53] Vgl. dazu die scharfsinnigen Bemerkungen von W. KLUXEN, *Johannes Duns Scotus*: Epochen der Weltgeschichte in Biographien. Bd. 16, Mittelalter, Philosophen (Frankfurt a. M. 1984) 123–136; 131.

Gott; doch die enge Verknüpfung mit dem Begriff des Unendlichen scheint mir erst Scotus vorbereitet zu haben. Erst von hier aus wurde der Weg frei für die Verbindung von philosophischen und theologischen Argumenten in den Aussagen über die ‚unendliche Sehnsucht', was für die Methode der Argumentation bei NvK typisch ist und bei Meister Eckhart bereits anklingt[54], in einer deutlichen Absetzung von Thomas von Aquin.
Doch für ein tieferes Verständnis der unterscheidenden Weise, in der Cusanus den Begriff der Unendlichkeit gebraucht im Vergleich zu Duns Scotus, müssen wir uns erinnern an die Verbindung von Erkennen und Wollen, von geistigem Sehen und Lieben. Und erst im ‚Schauen des Angesichtes in der Dunkelheit' kommt die Liebe zur Vollendung, weil hier der Affekt gereinigt wird von allen Hilfen der Vorstellung und der Phantasie. Es bleibt dabei dieses Schauen ein geistiges Sehen, mit dem der Geist des Menschen die höchste Stufe der Weisheit erlangt und so in diesem Pilgerstand die größte Nähe zum Urbild der Weisheit erreicht. Auch in der ‚Dunkelheit' bleibt es ein Erkennen, das zugleich Lieben ist. Und in diesem Erfahren der höchsten Weisheit gibt es kein Stehenbleiben. Die Weisheit im Abbild verlangt danach, die Weisheit des Urbildes stets inniger zu erfahren. Dies ist geradezu das Thema im ersten Buch ‚Der Laie über die Weisheit': „Die Weisheit ist die köstliche Speise, die durch Sättigung das Verlangen nach Genuß nicht mindert, so daß auch bei ewiger Speisung die Freude niemals aufhört"[55].
Für die Weisheitslehre des Cusanus kann ein Exkurs auf die Lehre Bonaventuras sehr nützlich sein. Systematisch zusammengefaßt finden wir sie in *Sent.* III d. 35 a. 1 q. 1. Hier wie an anderen Stellen begegnen wir dem Ausdruck: *Cognitio experimentalis.* Er faßt das erkenntnismäßige und das affektive[56] Element zusammen und eröffnet zugleich den Zugang zu einem

---

[54] Vgl. MEISTER ECKHART, *Reden der Unterweisung,* ed. Quint 99f: „Bekümmere dich auch nicht darum, welches Wesen oder welche Weise Gott jemandem gebe. Wäre ich so gut und heilig, daß man mich unter die Heiligen erheben müßte, so redeten die Leute und forschten wiederum, ob es sich um Gnade oder Natur handele, was darin stecke, und würden darüber beunruhigt. Darin tun sie unrecht. Laß Gott in dir wirken, ihm erkenne das Werk zu, und kümmere dich nicht darum, ob er mit der Natur oder übernatürlich wirke; beides ist sein; Natur wie Gnade." (Aus J. QUINT, *Meister Eckehart.* Deutsche Predigten und Traktate, München ⁵1979).

[55] *De sap.* I (h V², N. 18, Z. 14–16); Dupré III, 440.

[56] Zur Begriffsbedeutung von affectus, affectio in der mystischen Theologie der Scholastik vgl. E. KLEINEIDAM, *Die theologische Richtung der Erfurter Kartäuser am Ende des 15. Jahrhunderts:* Miscellanea Erfordiana (EThSt 12, Leipzig 1962) 263: „Der Begriff affectus bereitet uns heute Schwierigkeiten, da er im heutigen psychologischen Vokabular eine völlig geänderte Bedeutung erhalten hat. Im Sinne von Leidenschaft ist affectus in keiner Weise zu verstehen." Danach erklärt der Autor, wie der Begriff noch Ende des 15. Jahrhunderts verstanden wurde, nämlich als „potentia affectiva rationalis, scilicet voluntas". „Wir würden heute sagen: Es handelt sich um die existentielle Erfassung der Wahrheit, nicht um ein bloßes Gedächtniswissen." Ich entnahm diesen Hinweis der höchst instruktiven Arbeit von K.-H. HOEFS, *Ekstase bei*

Verständnis für den variablen und erweiternden Bedeutungsgehalt von *cognitio*. Bonaventura schreibt die innigste Gottesvereinigung dem Willen, der Hingabe, dem Affekt (in scholastischer Bedeutung des Begriffes) zu. Die Erkenntnis ist jedoch eine Vorbedingung dieser Willenshingabe und sie reicht bis in den Akt der Hingabe hinein, obwohl dort alle Bilder, Begriffe und Erkenntnisinhalte überschritten werden. Daher ist zu verstehen, daß Bonaventura den Begriff der *cognitio* in jenes höchste Verkosten der göttlichen Gegenwart auch in begriffliche Formulierungen hineinnimmt, obwohl ein von allen Inhalten geschiedenes (Meister Eckhart) Innewerden der göttlichen Nähe gemeint ist: „... demgemäß ist dieses Verkosten und Schmecken <der göttlichen Nähe> eine erfahrungsmäßige Erkenntnis des Guten und Süßen"[57]. Gemeint ist eine Gotteserfahrung in der affectatio, in der Liebe. Im *Hexaemeron* stoßen wir ebenfalls auf den Zusammenklang von Erkenntnis und Liebe. „Über jedes Ding und jede Erkenntnis ist jener, den ich erkennen will. Und da ist ein Tun, das jedes Erkennen übersteigt, überaus geheimnisvoll. Niemand weiß darum, wenn er es nicht erfährt. In der Seele gibt es viele Kräfte ..., alle muß man hinter sich lassen, und auf dem Gipfel ist die Vereinigung <in> der Liebe, und diese übersteigt alle Möglichkeiten"[58].
Schließlich gebraucht Bonaventura das Verbum ‚erkennen' schlicht für die höchste Weise, Gott zu lieben: „Viele Stufen hat die Erkenntnis Gottes in diesem Leben: in der Spur seiner Schöpfung, im Ebenbild, in der Wirkung der Gnade, schließlich in der innersten Vereinigung der Seele mit Gott, wie der Apostel sagt: ‚Wer Gott anhängt, ist ein Geist <mit ihm> (1 Kor 6, 17). Und dies ist die erhabenste Erkenntnis, welche Dionysius lehrt, die schließlich in der ekstatischen Liebe besteht und über die Erkenntnis des Glaubens emporhebt, wie sie im allgemeinen Stand des Glaubens vollzogen

---

Bonaventura. Untersuchung unter besonderer Berücksichtigung des Erfahrungsbegriffs (Berlin 1986) Masch.-Schr. (S. 4).

[57] Vgl. BONAVENTURA, *Sent.* III d. 35 a. un. q. 1, concl. (III 774 ab): „Quarto modo dicitur sapientia magis proprie, et sic nominat cognitionem dei experimentalem; et hoc modo est unum de septem donis Spiritus Sancti, cuius actus consistit in degustando divinam suavitatem. Et quoniam ad gustum interiorem, in quo est delectatio, necessario requiritur actus affectionis ad coniugendum et actus cognitionis ad apprehendendum, secundum illud Philosophi, qui dicit, quod ‚delectatio est coniunctio convenientis cum convenienti cum sensu eiusdem'; hinc est, quod actus doni sapientiae partim est cognitivus et partim est affectivus: ita quod in cognitione inchoatur et in affectione consumatur, secundum quod ipse gustus vel saporatio est experimentalis boni et dulcis cognitio."

[58] Vgl. BONAVENTURA, *Collationes in Hexaemeron*, coll. II n. 29 (V 341 a) „... super omnem substantiam et cognitionem est ille, quem volo intelligere. Et ibi est operatio transcendens omnem intellectum, secretissima; quod nemo scit nisi qui experitur. In anima enim sunt virtutes multae apprehensivae: sensitiva, imaginativa, aestimativa, intellectiva; et omnes oportet relinquere, et in vertice est unitio amoris, et haec omnes transcendit."

wird"[59]. Diese innigste Einigung faßt Bonaventura also unter den Begriff einer unmittelbaren Gotteserkenntnis, die sich aber nicht wie die himmlische Gottschau in der ‚Klarheit des Lichtes' vollzieht, sondern in jener Dunkelheit, mit der das Verlassen (Überschreiten) aller sinnenhaften Bilder, aller geistigen Inhalte und Begriffe, aller vernunftgemäßen Überlegungen und Einsichten beschrieben wird. Auf diese Art der Gotteserkenntnis, die im Grunde genommen eine wunderbare Entflammung des Affektes, also der Gottesliebe ist, bezieht Bonaventura die von Dionysius gebrauchte Bezeichnung: *docta ignorantia.* „Sie soll in diesem Leben jeder gerechte Mensch für sich suchen"[60]. Das ist in dieser an alle Menschen gerichteten Aufforderung eine kühne Formulierung! Deutet sich hier vielleicht ein neues Menschenbild an, geistige Verbindungslinien zwischen Franz von Assisi, dem ‚Vater' des Ordens Bonaventuras, und dem Humanismus der Renaissance[61]? Auch das kühne Zusammenspiel theologischer und philosophischer Argumente könnte in dieser Richtung gedeutet werden. Solche Fragen können hier nur angedeutet werden. Die Literatur beweist, daß sie bereits bedacht wurden. Wir kehren aber zu unserem Thema zurück.

III

„Unendliche Sehnsucht" – die dialektische Spannung in diesem Wortpaar zeigt sich im Bedenken des Zieles. Wir müssen eigentlich von zwei Zielen der Sehnsucht sprechen. Doch das zweite Ziel liegt *intra murum.* An diesem Thema möchte ich nicht rühren, obwohl beide Ziele in einer inneren Bezogenheit zueinander stehen und damit vielleicht nur zwei Spielarten einer Sache sind. Wir wenden uns dem ersten Ziel zu, das im ‚Schauen' des göttlichen Angesichtes besteht, ‚unverhüllt', ‚in Dunkelheit'. Je tiefer du dein Nichtwissen erkennst, desto mehr begreifst du die Nähe seines unver-

---

[59] Vgl. BONAVENTURA, *Sent.* III d. 24 dub. 4 (III 531 ab): „. . . Sed cognitio viae multos habet gradus. Cognoscitur enim deus in vestigio, cognoscitur in imagine, cognoscitur et in effectu gratiae, cognoscitur etiam per intimam unionem dei et animae, iuxta quod dicit Apostolus (1 Kor 6, 17): ‚Qui adhaeret deo unus spiritus est.' Et haec est cognitio excellentissima, quam docet Dionysius, quae quidem est in exstatico amore et elevat supra cognitionem fidei secundum statum communem."

[60] Vgl. BONAVENTURA, *Sent.* II d. 23 a. 2 q. 3 ad 6 (II 546 a): „. . . Concedo tamen nihilominus, quod oculi aspectus in deum figi potest, ita quod nihil aliud aspiciat; at tamen non perspiciet vel videbit ipsius lucis claritatem, immo potius elevabitur in caliginem et ad hanc cognitionem elevabitur per omnium ablationem, sicut Dionysius dicit in libro de Mystica Theologia, et vocat istam cognitionem doctam ignorantiam. Haec enim est, in qua mirabiliter inflammatur affectio, sicut eis patet, qui aliquoties consueverunt ad anagogicos elevari excessus. Hunc modum cognoscendi arbitror cuilibet viro iusto in via ista esse quaerendum; quod si deus aliquid ultra faciet, hoc privilegium est speciale, non legis communis."

[61] Vgl. H. FELD, *Die Anfänge der modernen biblischen Hermeneutik in der spätmittelalterlichen Theologie* (Wiesbaden 1977) 15f.

hüllten Angesichtes[62]. In diesem Paradox von Schauen und Nichtwissen, von Offenbarwerden und Verhülltsein steht der menschliche Geist am Ziel seiner unendlichen Sehnsucht: *Finis sine fine!*

Ich möchte im letzten Teil die dialektische Spannung in dem Begriffspaar: ‚Unendliche Sehnsucht' an drei Gegenständen oder Mysterien cusanischen Denkens aufzeigen. Da ist zuerst das Finden des eigenen Ich. In der höchsten Schau des göttlichen Angesichtes erinnert Cusanus an dessen Anwesenheit in der ganzen Natur. Dennoch bleibt es das verhüllte Angesicht. Dies drängt zu der Frage: „Wie kann ich dich erreichen? Was gibt es Absurderes als danach zu verlangen, daß du dich mir gibst, der du alles in allem bist? . . . Und während ich still werde im Schweigen der Kontemplation, antwortest du mir im Innersten meines Lebens (in praecordia): „Sei du ganz dein, und ich werde dein sein"[63]. Diese Antwort mag überraschen. In dem unendlichen Verlangen nach dem Schauen des göttlichen Angesichtes wird der menschliche Geist auf sich selbst gewiesen. Wir erwarten wohl eine andere Antwort, etwa so: „Sei du ganz mein, und ich werde dein sein." Aber dann wäre die Sehnsucht am Ziel. Doch das Ziel ist gerade das unerreichbare Unendliche, so lange der Geist des Menschen noch vor der Mauer des Paradieses ist. Erst *intra murum* darf er über sich hinausschreiten. Vorher aber wird er auf den unendlichen Weg gewiesen. Vielleicht ließ sich Cusanus durch Augustinus anregen, der eine ähnlich lautende Antwort auf sein Fragen nach Gott erhielt. Alle Geschöpfe riefen ihm zu: „Wir sind nicht dein Gott." Erst als er in seiner Seele einkehrt, findet er eine Kraft, die den Leib durchdringt und Leben verleiht: „Für dich <meine Seele> aber ist dein Gott des Lebens Leben"[64]. Ich möchte aber auch in eine andere Richtung weisen, die zu bedenken in einem kurzen Beitrag in Band 16 der Forschungsbeiträge angeregt wird[65]. Das cusanische ‚IN' als Kurzformel des Gottsuchens wird mit dem ‚OM' als Symbol des Alls in Vergleich gebracht. Beidemal handelt es sich um ein Phänomen subtilster geistiger Konzentration, wobei allerdings die gleichnishafte und symbolische Bedeutung des cusanischen ‚IN' unterscheidend hervorgehoben werden muß[66]. Wie Cusanus im *Trialogus de possest* zeigt, enthält das ‚IN' Bejahung und Verneinung und ist so ein Symbol für die Dialektik von Affirmation und Negation in der Theologie, ein unendlicher Weg, wo Reden aus dem

---

[62] Vgl. o. Anm. 40 u. 41.

[63] *De vis.* 7, N. 25; Dupré III, 120.

[64] Vgl. AUGUSTINUS, *Confessiones* X c. 6.

[65] Vgl. M. LEDERLE (Pune), *„IN" und „OM"*: MFCG 16 (Mainz 1984) 343–346.

[66] Vgl. EBD. 344, 346. Das ‚IN' ist nicht nur ein Symbol für das Geheimnis Gottes. Im Aussprechen, also im Verwirklichen des Symbols, schwingt das I im N weiter und verschmilzt mit diesem zu Einem, wie der Vergleich mit der griechischen Wortform zeigt. So wird die Einheit des Geheimnisses beim Gebrauch des Wortes erfahren. Vgl. NIKOLAUS CUSANUS, *Trialogus de possest*, ed. Renata Steiger, h XI/2 (Hamburg 1973) N. 54f.

Schweigen entsteht und wieder ins Schweigen vor dem verborgenen Gott mündet.

Doch kehren wir zu *De visione Dei* zurück! Da stoßen wir auf eine sehr nüchterne Anweisung für die ‚Selbstfindung'. „Du gehörst dir selbst, wenn der Sinn dem Verstand gehorcht"[67]. Auch dazu gibt es ein Analogon bei Augustinus, wo er über die Bedeutung des Gedächtnisses bei der Gottfindung im Innersten der Seele spricht. Vieles enthält das Gedächtnis, von allem hat es ein Bild. Dies „spricht in allen, aber die verstehen es nur, die das Vernommene in ihrer Seele mit der Wahrheit zu vergleichen wissen"[68]. Urteilskraft und Enthaltsamkeit[69] müssen das Gedächtnis begleiten, soll es Ort der Ichfindung und der Gottfindung werden.

Die Spannung von Unendlichkeit als Ziel und Sehnsucht als immer weitergehende Bewegung läßt uns Cusanus angesichts der Trinität erfahren. Gott zeigt sich in der Bildbetrachtung des Cusanus als *amans – amabilis – amatus.* Diese Dreiheit verlangt Unendlichkeit, Einfachheit, Einheit. Das Wesen, das den Menschen liebt und nie aufhört zu lieben, wie es im Bild des immer Sehenden dargestellt ist, wo die Augen den Betrachter nie verlassen, kann nur ein Wesen der unendlichen Liebe sein, in dem die liebende Liebe und die geliebte Liebe und das beide umschlingende Band eine einzige Einheit bilden. Ich kann den ausführlichen Passus[70], in dem NvK die Dreieinheit der un-endlichen Liebe in immer neuen dialektischen Wendungen beschreibt, hier nur verkürzt wiedergeben. Ein Stück daraus sei wörtlich zitiert: „Lehre mich, Herr, wie ich dies als möglich zu begreifen vermag, was ich als notwendig sehe. Ich stehe vor der Unmöglichkeit, daß die Mehrzahl von dreien, ohne die ich dich nicht als die vollkommene und natürliche Liebe zu begreifen vermag, eine Mehrzahl ohne Zahl ist, als ob jemand sagen würde: eins, eins, eins. Er sagt dreimal ‚eins'; er sagt nicht ‚drei', sondern ‚eins', und dies dreimal"[71].

Auch im Menschen gibt es eine entsprechende Erfahrung der Drei-Einheit, womit Cusanus einen ganz anderen Ansatzpunkt wählt als etwa in der psychologischen Trinitätslehre des Augustinus. Im Hintergrund steht bei ihm das Motiv der ‚Unendlichen Sehnsucht'. Diese weckt im Menschen ein Gespür für ein Erleben der unendlichen Liebe, das den menschlichen Geist zum Urbild der Liebe hintreibt. Nikolaus spricht diese Erfahrung in ganz persönlich engagierter Weise aus: „Du gibst es, Herr, daß ich in mir die Liebe sehe. Und weil ich sehe, daß ich mich selbst liebe, sehe ich mich als

---

[67] *De vis.* 7, N. 26; Dupré III, 122.

[68] AUGUSTINUS, *Confessiones*, a. a. O.

[69] Vgl. a. a. O. c. 29.

[70] Vgl. *De vis.* 17, N. 71–79; Dupré III, 168ff.; Hopkins N. 75–78.

[71] EBD. Dupré III, 170; Hopkins N. 78: „Occurrit enim mihi impossibilitas, quod trium pluralitas, sine quibus concipere te nequeo perfectum et naturalem amorem, sit pluralitas sine numero – quasi quis dicat unum, unum, unum. Dicit ter unum, non dicit tria sed unum, et hoc unum ter."

liebenswert und sehe mich als die natürliche Verknüpfung beider: Ich bin der Liebende; ich bin der Liebenswerte; ich bin die Verknüpfung. Eine ist also die Liebe, ohne die nicht irgend etwas von den dreien sein kann . . . Ich bin einer und nicht drei . . ."[72]. Cusanus nennt diese Erfahrung einen Vorgeschmack der göttlichen Natur in Ähnlichkeit und Gestalt[73], *in similitudine, in figura.*

Das dritte Mysterium ist Christus. Haubst hat in seinem Werk über *die Christologie des NvK* eindringliche Zeugnisse für das Gottverlangen des Menschen vorgelegt. Kurz vor dem Kapitel über das „menschliche Verlangen nach der Gottesschau" zitiert Haubst in seinem Werk einen Satz aus der *Reformatio generalis:* „Empfänglich für das ewige Leben sind die, die Christus in einem (durch die Liebe) geformten Glauben und durch Werke aufnehmen." Und er fügt bald darauf hinzu: „Die empfänglich sind, haben damit nicht schon ohne weiteres das Leben; Christus muß es ihnen mitteilen"[74].

Christus nur kann den menschlichen Geist auf den Weg zum unendlichen Ziel stellen und muß ihn dort stets begleiten. Er sieht auf ihn, und „sein Sehen ist Schaffen". In Christus ist aber auch die höchste Weise, Mensch zu sein, erfüllt. Davon ist selbst die Tiefe des Todesleidens nicht ausgeschlossen. Die Lektüre von *De docta ignorantia* III c. 6 bewahrt uns vor einer euphorischen Deutung der cusanischen Christologie[75].

Alle Ausfächerungen, auch im Blick auf die einzelnen Glaubensmysterien, münden in eine letzte Einheit, wo der Geist in die ‚Dunkelheit', in die ‚belehrte Unwissenheit', in das ‚Schweigen der Begriffe' eintritt. Cusanus hat dieses Ziel erreicht. In einer Bemerkung in der *Predigt* XXVIII: „Sanctus, Sanctus, Sanctus" spricht er wie ein darum Wissender[76]. Wie bei Meister Eckhart begegnen wir bei Nicolaus Cusanus dieser großartigen Koinzidenz: Eine theologische und pastorale Beredsamkeit, die Hörer und Leser auch durch eine Fülle der Bilder und Gleichnisse entzückt, verbindet sich mit dem mystischen Schweigen. Die Koinzidenz solcher Gegensätze kann nur im Nachvollzug einer *Theologia experimentalis* verstanden werden. Nur glaube ich, daß unser ‚Herkules' aus Kues noch souveräner das philosophische und natürliche Denken und Sein in das der Theologie

---

[72] EBD. Dupré III, 172; Hopkins N. 79.

[73] EBD.; Dupré III, 172ff.; Hopkins N. 79f.

[74] HAUBST, *Christologie,* S. 50 (vgl. o. Anm. 42). *Reformatio generalis,* hg. von ST. EHSES, *Der Reformentwurf des Kardinals Nikolaus Cusanus:* Hist. Jahrbuch der Görres-Gesellschaft 32 (1911) 284.

[75] *Doct. ign.* III, c. 6; Dupré I, 458–464. Vgl. CT IV. Briefwechsel des Nikolaus von Kues. Dritte Sammlung: *Das Vermächtnis des Nikolaus von Kues. Der Brief an Nikolaus Albergati nebst der Predigt in Montoliveto (1463).* Herausg. und im Zusammenhang mit dem Gesamtwerk erläutert von GERDA VON BREDOW (Heidelberg 1955) 54ff.; 96–101.

[76] Vgl. NICOLAI DE CUSA, *Opera omnia:* h XVII, Hamburg 1983. Sermones II, Fol. 113f.: Sermo XXVIII, N. 15.

einbezieht. Das konnte er ohne die Furcht, die Theologie der Philosophie auszuliefern oder die Philosophie durch die Theologie zu entmündigen, weil für ihn, wie sich am Ziel unserer kleinen *venatio sapientiae* hoffentlich zeigt, die in Gott wesende Liebe die Grundlage seiner Lehre und seiner Existenz war.

DISKUSSION
(Gesprächsleitung: J. Stallmach)

STALLMACH: Wir danken Herrn Professor Hoffmann sehr für seine Ausführungen zu dem Thema „Der Geist vor dem Unendlichen", der endliche Geist mit seinem Unendlichkeitsbezug, der sich in dem Gottsuchen über alle Begrifflichkeit hinaus zeigt. Wir haben jetzt noch eine Viertelstunde Zeit zur Diskussion. Wenn Sie Fragen an den Herrn Referenten stellen wollen, so bitte ich um Wortmeldungen. Bitte sehr, Herr Kremer!

KREMER: Herr Hoffmann, ich möchte Ihnen für diesen sehr einfühlsamen Vortrag besonders herzlich danken, gerade auch, was die Verbindung von Erkennen und Wollen bzw. von Erkennen und Lieben angeht. Da Sie oft auf die Philosophiegeschichte zurückgegriffen haben, möchte ich zwei philosophiegeschichtliche Anmerkungen machen.

Sie haben das Erkennen etwas breiter behandelt, das nach Cusanus' *De visione Dei* ein Lieben ist. Wenn man in die in Kapitel VI geschilderte Dunkelheit eintritt, muß man jeden Begriff, d. h. jeden *conceptus* und jede *scientia* von einem Antlitz Gottes fallenlassen. Solange man von diesen beiden noch etwas im Geiste hat, verfehlt man Gott. Unterhalb dieser Dunkelheit *(caligo, nebula, tenebra)* kann das Antlitz Gottes nur verhüllt gefunden werden[1]. In diesem Zusammenhang fällt dann später in Kapitel 16 das Wort: *non intellegendo intellegit* (durch Nichterkennen erkennt er = unser Intellekt)[2]. Als ich vor Jahren zum ersten Mal diesen Abschnitt las, kam mir spontan die Erinnerung an einen Mann, den Cusanus selbst wohl so gut wie nicht gekannt hat, von dem ich aber meine, es müßte noch gezeigt werden, daß er für die ganze abendländische Mystik deren Grundschema entworfen hat. Es ist kein anderer als Plotin. Denn bei ihm haben wir in der *Enneade* VI 9, in welcher er ausführlich den mystischen Weg darstellt – und da gibt es übrigens auch eine ganze Reihe von Parallelen zu dem Vortrag von Frau Dr. Schmidt gestern –, ganz dezidiert die These vorliegen, daß, wer zu Gott aufsteigen will, preisgeben muß jeden Begriff, πᾶς λόγος heißt es bei ihm, und jede Wissenschaft, ἐπιστήμη

[1] *De vis.* 6, N. 21 (Pfeiffer) = N. 23, 4–7 (Santinello).
[2] Ebd. 16, N. 70 = N. 81, 7f.

(VI 9, 4, 1–6). Den beiden griechischen Begriffen entsprechen bei Cusanus exakt *conceptus* und *scientia.* Es ist nun gerade Plotin, der die innere Verbindung von Liebe und „Erkennen" herausarbeitet: Nach ihm muß ich den νοῦς ἔμφρων, den „vernünftigen Geist", opfern; der muß zurückweichen, ja vernichtet werden (III 8, 9, 29–32 u. VI 7, 35, 33f.), damit der νοῦς ἐρῶν, der „liebende Geist" (VI 7, 35, 19–24), hervortreten kann.
Dieser „liebende Geist" ist, um es mit einem in der Phänomenologie geläufigen Ausdruck zu kennzeichnen, auch von intentionalem Charakter, hat daher Erfassungsnatur. Von einem Irrationalismus ist dieser „liebende Geist" weit entfernt, er ist vielmehr die Überhöhung des „vernünftigen Geistes", nicht sein Antipode. Wie im einzelnen die Wirkungsgeschichte dieser plotinischen Mystik zum Mittelalter hin gelaufen ist, das ist noch weithin unerforscht, aber die sachliche Identität von Plotin und Cusanus in diesem Punkt ist nicht zu übersehen.
Das Zweite, das ich sagen möchte. Ihre Ausführungen über den *intellectus*-Begriff scheinen mir Cusanus zu stark an Thomas angenähert zu haben. Das *intus-legere* bei Thomas meint doch fraglos, daß wir schon die Wesenheiten der Dinge zu erkennen vermögen *(essentiae rerum).* Genau das negiert aber Cusanus. Cusanus stimmt mit Thomas darin überein, daß wir von Gott nicht wissen, was er ist, sondern bloß, was er nicht ist, also im Grundsatz der negativen Theologie. Cusanus geht jedoch über Thomas hinaus, wenn er sehr prononciert erklärt, daß wir auch nicht die Wesenheiten der Dinge zu erkennen vermögen, höchstens Ähnlichkeiten bzw. Konjekturen von ihnen[3]. Die Wesenheiten der Dinge erkennen, würde nach Cusanus bedeuten, Gott selbst unmittelbar schauen. Ich meine, das ist eine erhebliche Einschränkung gegenüber dem optimistischen *intus-legere* des Thomas von Aquin.
HOFFMANN: Das ist für mich auch ein Problem. Das *intus-legere* bei Thomas von Aquin ist wohl so zu verstehen, daß er durch Abstraktion, aber doch auch wirklich das Wesen der Dinge sieht und erkennt. Für mich ist das auch eine Frage: Wie verhält sich dieses Abstrahieren zum Schauen? Gibt es noch etwas anderes? Ein unmittelbares Schauen der Form? Bei Thomas vollzieht sich das, wenn ich recht verstehe, aufgrund eines Abstraktionsprozesses. Er hat dann zwar die Wesenheiten der Dinge, aber er hat sie doch in einer vermittelten Weise. Gibt es darüber hinaus noch ein unmittelbares Schauen der Wesensform? Ich habe große Bedenken, im Zusammenhang mit NvK das Wort Nominalismus zu gebrauchen. Aber er erinnert mich an das bei den Nominalisten unmittelbare Wahrnehmen, intuitive Schauen der Dinge, was aber etwas ganz anderes ist, als das, was Thomas mit seinem

[3] Vgl. z. B. *Ven. sap.* 29 (h XII, N. 87, Z. 7–11): Sic intellectus essentiales rerum formas et quiditates, cum sint ante notionalem suam virtutem et ipsam excedant, nequaquam attingere potest, ut intelligat, licet coniecturas de ipsis per ea, quae intelligit facere potest. Solus deus, creator et dator formarum illarum essentialium, illas in se ipso intuetur.

Abstraktionsprozeß als Wesensschau erreicht. Aber hier scheint mir eine Aporie der Art vorzuliegen, daß beide fast dasselbe sagen, aber doch etwas Unterschiedliches meinen, daß sie eine unterschiedliche Vorstellung haben von dem, was menschlicher Geist in der Erfassung der Wahrheit vermag. Das ist meine Überzeugung. Ich weiß nicht, ob ich mich mit Ihnen darin verstanden habe.

KREMER: Ich sehe einen größeren Unterschied zwischen dem *intus-legere* bei Thomas und dem bei Cusanus. In S. Th. I 84, 6 ad 1um z. B. erklärt Thomas, daß wir aufgrund des Lichtes des intellectus agens „auf unveränderliche Weise die Wahrheit in den veränderlichen Dingen erkennen und die Dinge selbst von ihren Ähnlichkeiten unterscheiden" (lumen intellectus agentis, per quod immutabiliter veritatem in rebus mutabilibus cognoscamus, et discernamus ipsas res a similitudinibus rerum).

STALLMACH: Wollen wir Herrn Beierwaltes das Wort geben.

BEIERWALTES: Ich möchte an das anknüpfen, was Herr Kremer gesagt hat, und zwar zu der Verbindung des von Ihnen herausgestellten Grundbegriffs *desiderium infinitum* in der neuplatonischen Tradition. In der Enneade Plotins, die Herr Kremer zitiert hat (VI 9), findet sich auch der Gedanke, daß „das Eine", der Grund des Seienden insgesamt, in sich selbst ἄπειρον, also „ohne Grenze", „grenzenlos" *(infinitum)* sei (VI 9, 6, 7–11), weil eben dieses Eine nicht als ein „Etwas", als ein „Bestimmtes" gedacht werden kann, was seine „dynamis" eingrenzen würde. Daraus entwickelt sich – am Leitfaden der Maxime, daß, nur Ähnliches durch Ähnliches erkannt werden könne, der Gedanke, daß das Streben zu diesem un-endlichen Einen hin selbst *auch* ein unendliches sein könne. Wenn das Streben des Denkens „bei" ihm ist, ist es zwar in seinem telos, aber doch nicht „am Ende". Es beginnt, aus der Einung mit ihm wieder herausfallend, immer wieder dieselbe Bewegung. – Von Plotin her ist auch der Weg zu finden an das Ende des Parmenides-Kommentars des Proklos, den Cusanus selbst mit Marginalien versehen hat. Dort[4] steht die dem *desiderium infinitum* entsprechende Formulierung: *unius desiderium et indeficiens ὠδίς* [id est] *motio* (ὠδίς möchte ich mit Klibansky und Bormann, anders als Steel[5] beibehalten). Die Formulierung *unius desiderium et indificiens odis* wäre zu übersetzen durch: „Sehnsucht nach dem Einen und unaufhörlicher, andauernder Geburtsschmerz" im Streben nach oder im Umgang mit dem Einen. — Durch den Parmenides-Kommentar des Proklos ist dieser Gedanke auch an Dionysius vermittelt worden. Im Blick auf Plotin und Proklos halte ich die These von E. Mühlenberg in ihrer extremen Zuspitzung nicht für gerechtfertigt, Gregor von Nyssa sei derjenige, der den Gedanken des Unendlichen als Gottesprädikat und des unendlichen Strebens im Akt der

[4] *Plato Latinus* III, ed. Klibansky–Labowsky, 58, 12.

[5] PROCLUS, *Commentaire sur le Parmenide de Platon* (Leuven 1985) 511, 76.

Gotteserkenntnis als erster eingeführt habe[6]. Gregor hat sicherlich die plotinischen Voraussetzungen des Gedankens christlich intensiviert und ihn gegen das aristotelische Verbot eines *regressus in infinitum* positiv in einen Imperativ gewendet, den man geradezu so formulieren könnte: Εἰς ἄπειρον ἰτέον – „Du mußt ins Unendliche gehen!"

PASSOW: Mir imponiert an Nikolaus von Kues, wie er ganz klar unterscheidet zwischen dem Denkprozeß und dem Glaubensprozeß, aber aus seiner Vernunft heraus einen kontinuierlichen Übergang findet, so daß man als Leser und als Mitdenker eigentlich nicht merkt, wenn man von den exakten Wissenschaften in die Theologie hinübergleitet. So wie ich ihn bisher verstanden habe, ist er sehr sorgsam in seinem Denken, so daß man ihm eigentlich nirgendwo einen Fehler nachweisen kann. Er ist folgerichtig; und wenn er anfängt ins Theologische zu gehen, dann merkt man das, aber es wird nicht unlogisch.

BOLBERITZ: Wir danken Herrn Professor Hoffmann für die sehr interessante Erklärung des Unendlichkeitsbegriffs in diesem Vortrag. Er hat auch erklärt, daß der Unendlichkeitsbegriff sehr spannungsreich ist; denn von seiten der Welt besagt er „nicht endlich", von seiten Gottes ist er unendlich. Im 14. Kapitel von *De visione Dei* schreibt Nicolaus Cusanus aber in bezug auf die Unendlichkeit Gottes: „Alles ist in dir nichts anderes als Du." Dabei benutzt er den interessanten Begriff „nichts anderes". Später hat er ein ganzes Werk über das „Nicht-andere" geschrieben. Dort ist der Begriff des „Nicht-anderen" dialektisch so zu verstehen: „Anderes", das ist die Welt, „Nicht-anderes" ist „Nicht-Welt", negativ erklärt; und positiv erklärt ist das „Nicht andere" Gott. Vielleicht können wir diesen Begriff des „Nicht-anderen" zum „Unendlichkeitsbegriff" in Beziehung setzen, indem wir sagen: Unendlichkeit ist in der Sicht des Menschen, von der Weltlichkeit her gesehen, der Gegensatz zum „Anderen", das Weltlichkeit, oder Kontingenz, oder Geschaffenheit, Endlichkeit bedeutet. Auf der anderen Seite steht das „Nicht-andere" die „Un-endlichkeit", positiv gesagt: „Unendlichkeit" ist „Nichtandersheit", „Unendlichkeit" ist Gottes Identität, Gottes Wesenheit. Vielleicht können wir im Sinne von Cusanus auch sagen, daß die „Nichtandersheit" eine transzendentale Möglichkeitsbedingung aller geschaffenen Identität in der Welt ist. So kann man den formal negativen Begriff „Un-endlichkeit" mit Hilfe des cusanischen Begriffs des „Nicht-anderen" positiv erklären.

OTTE: Ich bin Systematiker in Beirut im Libanon und sehr beeindruckt von der historisch-philosophischen und geistesgeschichtlichen Gelehrsamkeit dieses Symposions. Wenn ich aber Cusanus recht begreife, ist er in seiner Zeit eigentlich ein Ausbrecher aus dieser Gelehrsamkeit gewesen. Ich finde viel stärkere dynamische Momente bei Cusanus, als sie bei dem Bemühen auch dieses gelehrten Kreises zu Tage tritt. Verschiedene Polari-

---

[6] E. MÜHLENBERG, *Die Unendlichkeit Gottes bei Gregor von Nyssa* (Göttingen 1966).

täten scheinen mir auf etwas hinzudeuten, was wir in unserer Zeit heute neu bedenken müssen, wenn wir Cusanus rezipieren und ihn nicht nur als historisches Relikt behandeln wollen. Wenn wir vom Zusammenrücken der Welt im afrikanisch-arabischen oder im asiatischen Raum herkommen, wird uns eine Denkweise nahegebracht, die in sich dynamisch ist. Ich möchte einmal fragen, ob es vielleicht möglich ist, die hochgelehrten Ausführungen des Kollegen Hoffmann einmal in eine mehr dynamische Terminologie umzuschreiben. Dann wäre die Frage nach Wille und *intellegere* anders zu lösen. Dann wäre auch die Frage des Nichts bei Gott vielleicht anders zu lösen. Ich möchte jetzt Ihrem Diskussionsstrom nicht irgendwie Abbruch tun, aber damit wir nicht nur in einem historischen Gestern leben, sondern auch für uns heute von Cusanus und seiner *coincidentia oppositorum* etwas haben, einmal darauf hinweisen, ob man nicht diesen dialektisch-dynamischen Denkvollzug in die Diskussion aufnehmen könnte.

STALLMACH: Danke sehr. Ich darf jetzt Herrn Professor Hoffmann noch ein kurzes Schlußwort geben.

HOFFMANN: Auf zwei Dinge möchte ich ganz kurz eingehen. Das eine: Da wurde das Werk *De non aliud* daraufhin angesprochen, wie dieser Begriff mit der Unendlichkeit zusammenhängt. Ich möchte darauf nur kurz so eingehen: Ich sehe im Begriff des „non-aliud" ein eigentliches Gottesprädikat, während wir beim Begriff der Unendlichkeit in der Überschreitung von menschlicher Welt-Erkenntnis und menschlicher Geistigkeit Gott suchen. Daher bin ich jetzt etwas überfordert, wenn ich auf diesen Begriff kommen soll, der doch eine ziemlich lange Diskussion erfordern würde. Ich glaube, das ist eher noch von der Perspektive *intra murum* her möglich.

Das Zweite betrifft das Wissen, das hier angesprochen wurde. NvK verbindet viel stärker Philosophie und Theologie. Das ist natürlich eine sehr komplizierte Sache. Bei Thomas hat man deswegen immer gesagt, er vollziehe eine saubere Trennung, weil er theologische und philosophische Argumente geschieden hat, obwohl natürlich bei ihm auch philosophische Beweisgründe in seine Theologie, wie auch sonst in der ganzen Scholastik, einfließen. Ich glaube aber doch, daß bei NvK eine einmalig innigere Verwendung philosophischer Gedanken vorherrscht, ziemlich ähnlich wie bei Bonaventura.

Abschließend noch eins: Wir müssen uns hüten, außer in der Sprachtheorie ein allzu modernes Wissen in die Scholastik hineinzutragen. Das gilt auch von allen Gebieten der säkularen Wissenschaft. Das Wissen ist dort viel handwerklicher, viel einfacher. Man hat ja in der Scholastik überhaupt nicht „gerechnet", sondern auch in der Mathematik mit Modellen gearbeitet. Es gab damals kein exaktes Kalkül im neuzeitlichen Sinne, doch wurden Modelle auf ihre ontologische Tiefe hin ausgelotet. Die philosophischen Modelle und die Bedeutung der mathematischen Modelle für die Philosophie tragen auch das gesamte Weltbild des Nicolaus Cusanus mit. Und daher bringt er eine viel leichtere Verbindung von theologischem und philosophischem Denken zustande.

VISIO FACIALIS – SEHEN INS ANGESICHT

Zur Coincidenz des endlichen und unendlichen Blicks bei Cusanus

Von Werner Beierwaltes, München

θεάσασθαι θεόν (Plotin)
Vita hominis visio dei est (Irenaeus)
Tota felicitas consistit in visione (Cusanus)
Faciem dei fervido amore videns
veraciter vivam

I

‚Visio Dei', Schau Gottes; Gott selbst zu sehen, ihn so zu schauen, wie er selbst ist, nennt eine Ur-Sehnsucht des Menschen. Ihre Erfüllung – in welchem Maße auch immer – bedeutet für den Menschen in Gnade geschenktes Heil, rettende Erhebung, höchstes Glück. ‚Israel' ist ein Symbol-Name für eben diese Sehnsucht, der in griechischer und lateinischer Auslegung den „Gott-Schauenden" meint: ὁρῶν θεόν, videns Deum[1], und so einen Grundzug oder die Bestimmung des Menschen überhaupt ausdrückt. Allerdings ist der darin angezeigte Akt alles andere als „selbstverständlich", unmittelbar gegeben oder auch nur leicht erreichbar. Dies gilt im Bereich der Religionen sowohl für das Alte und Neue Testament, aber auch für die griechische Religiosität und für deren Umformung in philosophische Reflexion[2]. Gott schauen als *Ziel* einer unendlichen Sehnsucht ist deshalb ein

---

[1] PHILO, *de praem. et poen.* (Cohn-Wendland) 7, 44: Ἰσραήλ, Ἑλληνιστὶ δὲ ὁρῶν θεόν, οὐχ οἷός ἐστιν ὁ θεός – τοῦτο γὰρ ἀμήχανον –, ἀλλ' ὅτι ἔστιν. *de somniis* I 27; 171. – Aus der lateinischen Patristik verweise ich nur auf AUGUSTINUS, *En. in ps.* 97, 3: Israel est videns Deum. Videbimus per speciem, si nunc videamus per fidem ... desideremus non visu, et fruemur viso ... facie ad faciem ... videbimus eum sicuti est. Ad hanc visionem parate corda vestra. In der *Ennarratio* in ps. 121, 8 verbindet Augustinus den Akt dessen, was in dem vom Menschen prädizierten Namen ‚Israel' gesagt ist, mit dessen eigentlichem *Sein:* Israel videns deum interpretatur ... Israel *est* videns deum ... Quia homo in se non est: mutatur enim et vertitur, si *non* est: mutatur enim et vertitur, si non participet eius qui est idipsum. Tunc *est,* quando videt deum. Tunc enim *est,* quando videt eum *qui est:* et videndo eum qui est, fit et ipse pro modo suo ut sit. Ergo *ipse* est Israel. Israel *est videns deum. En. in ps.* 125, 9 verbindet Augustinus ‚Israel videns deum' mit ‚Jerusalem visio pacis'. 149, 4: Unterscheidung der visio huius temporis und der visio futura (per fidem – per speciem).

[2] WOLF WILHELM GRAF BAUDISSIN, *‚Gott schauen' in der alttestamentlichen Religion,* in: Archiv f. Religionswissenschaft 18 (1915) 173–239, wieder abgedruckt in: F. Nötscher (vgl. hier Anm. 3) als Anhang, 195–261. R. BULTMANN, *Untersuchungen zum Johannes-Evangelium.* B: Θεὸν οὐδεὶς ἑώρακεν πώποτε: Z. f. d. neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche 29 (1930) 169–192.

von Grund auf ambivalentes Phänomen: Das Streben erfährt sich zwischen möglicher Erfüllung und deren Verweigerung, sei es, daß der Gott sich nicht schauen lassen *will*, sei es, daß er über Sehen und Denken hinaus in seinem Wesen unzugänglich ist und verborgen bleibt, sofern er sich nicht von ihm selbst her zeigt.

Gottes *Angesicht* schauen, Gott sehen „von Angesicht zu Angesicht", präzisiert das Schauen Gottes[3]: als Ziel des Blicks hebt es das Zentrum der beiden Wesen – Gottes und des Menschen – hervor, dasjenige, in dem sich beide *ganz* als sie selbst, als „Person" (πρόσωπον [„Angesicht"] – persona!) zeigen. „*Sehen ins Angesicht*" ist deshalb der intensivste Blick, die stärkste Verbindung zweier Personen im Sehen, die unmittelbare Vergewisserung der Wirklichkeit des Anderen, Ausdruck auch von Vertrauen ohne Vorbehalt, von Liebe und von Hoffnung. ‚Visio facialis' – „Sehen ins Angesicht" – ist so auch (noch) für *Cusanus* das im Sehen Gottes eigentlich Intendierte.

Die Ambivalenz zwischen möglicher Erfüllung und Verweigerung, in der sich die Sehnsucht nach dem Sehen Gottes, der Schau seines Angesichts, erfährt, ist für die gesamte Geschichte dieses Gedankens bestimmend grundgelegt in entsprechend ambivalenten Sätzen des Alten und Neuen Testaments. An sie kann ich in diesem Zusammenhang nur erinnern, eine genauere Interpretation der je eigenen Kontexte ginge über meine Absicht im Blick auf Cusanus hinaus[4].

1) Negation der Möglichkeit oder Verweigerung eines Sehens des göttlichen Angesichts dokumentiert z. B. Exodus 33, 20, wo Jahwe auf Moses' eindringliche Bitte, er möge ihm sein Angesicht, seine Herrlichkeit zeigen, antwortet: „Du kannst mein Angesicht nicht sehen: denn kein Mensch wird mich sehen und leben"[5]. Die Heiligkeit Gottes, unmittelbar angeschaut, *zerstört*, der Mensch kann sich in seiner eigenen Unheiligkeit vor Gottes Angesicht nicht halten – dies im Kontrast gesagt zum *Heil* und *Leben* spendenden Angesicht Gottes[6]. – Das Johannes-Evangelium läßt in der lapidaren Behauptung des Faktums: „Niemand hat Gott je gesehen", zugleich die Unmöglichkeit angezeigt sein, der Mensch könne jemals Gott *von sich selbst* her sehen, direkt von ihm wissen; „sichtbar", „erschienen" hingegen ist er nur durch die offenbarende Vermittlung des Sohnes: „der eingeborene Sohn, der in des Vaters Schoß ist, er hat die Kunde gebracht"[7].

---

[3] Fr. Nötscher, *„Das Angesicht Gottes schauen" nach biblischer und babylonischer Auffassung* (Würzburg 1924, reprogr. Nachdruck Darmstadt 1969).

[4] Siehe hierzu die in Anm. 2 und 3 genannte Literatur.

[5] Non poteris videre faciem meam: non enim videbit me homo, et vivet. – Demgegenüber ist offensichtlich als Ausnahme zu verstehen Genesis 32, 30 (Jakobs Kampf mit dem Engel): vidi deum facie ad faciem, et salva facta est anima mea; „Ich habe Gott von Angesicht zu Angesicht gesehen und kam doch mit dem Leben davon".

[6] Nötscher, a. a. O. 119; 124; 140.

[7] 1, 18: Θεὸν οὐδεὶς ἑώρακεν πώποτε· μονογενὴς θεὸς ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρὸς ἐκεῖνος ἐξηγήσατο. Deum nemo vidit umquam; unigenitus Deus, qui est in sinu Patris, ipse

Ähnlich entschieden insistiert Paulus in Tim 6, 16 auf der Un-Sehbarkeit Gottes, des „Königs der Könige": „der allein Unsterblichkeit hat und in einem unzugänglichen Lichte wohnt, den keiner der Menschen gesehen hat, aber auch nicht sehen kann . . ."[8].

2) Möglich ist ein Sehen Gottes von Angesicht zu Angesicht in einem verwandelten Äon, jenseits dieser Welt-Zeit, jetzt glaubend erhofft in der Bewegung zwischen ‚fides' und ‚species', zwischen „Spiegel", „Bild", „Rätsel" und vollendeter Wirklichkeit, verheißen unter der Bedingung der *eigenen Verwandlung:* „Strebt nach Frieden mit Allen und nach Heiligung, ohne die niemand den Herrn schauen wird"[9] . . . „Selig die reinen Herzens sind, denn sie werden Gott schauen"[10]. Eindeutig *eschatologisch* gedacht sind die für den Gedanken selbst und seine geschichtliche Entfaltung zentralen Sätze aus dem Ersten Johannes-Brief (3, 2) und aus Paulus' Erstem Brief an die Korinther (13, 12): „Es ist noch nicht offenbar, was wir sein werden; wir wissen aber, daß wir, wenn Er erschienen sein wird, Ihm ähnlich sein werden; denn wir werden ihn sehen, wie er ist"[11] – in sich, in seinem Wesen, nicht im „Bild" verhüllt –. „Wir sehen nämlich jetzt durch einen Spiegel im Rätselbild („in einem dunkeln Wort" [Luther]), dann aber von Angesicht zu Angesicht; jetzt erkenne ich stückweise, dann aber werde ich erkennen, wie ich erkannt bin"[12]. Sehen von Angesicht zu Angesicht, Sehen *ins Angesicht:*

---

enarravit. Für den zweiten Teil dieses Satzes vgl. auch 6, 46: Der Sohn ist mit dem Vater im Sehen unmittelbar verbunden.

[8] Christus . . . Dominus dominantium, qui solus habet immortalitatem lucem habitans inaccessibilem, quem vidit nullus hominum, nec videre potest. ὁ μόνος ἔχων ἀθανασίαν, φῶς οἰκῶν ἀπρόσιτον, ὃν εἶδεν οὐδεὶς ἀνθρώπων οὐδὲ ἰδεῖν δύναται.

[9] Hebr 12, 14: Pacem sectamini cum omnibus et sanctificationem, sine qua nemo videbit Dominum . . .

[10] Matth 5, 8: Beati mundo corde, quoniam ipsi Deum videbunt.

[11] Nondum manifestum est quid erimus; scimus quoniam, cum ipse apparuerit, similes ei erimus, quoniam videbimus eum, sicuti est. οὔπω ἐφανερώθη τί ἐσόμεθα. οἴδαμεν ὅτι ἐὰν φανερωθῇ, ὅμοιοι αὐτῷ ἐσόμεθα, ὅτι ὀψόμεθα αὐτὸν καθώς ἐστιν.

[12] Videmus enim nunc per speculum in aenigmate, tunc autem facie ad faciem; nunc cognosco ex parte, tunc autem cognoscam, sicut et cognitus sum. βλέπομεν γὰρ ἄρτι δι' ἐσόπτρου ἐν αἰνίγματι, τότε δὲ πρόσωπον πρὸς πρόσωπον· ἄρτι γινώσκω ἐκ μέρους, τότε δὲ ἐπιγνώσομαι καθὼς καὶ ἐπεγνώσθην. Verbindungen und durch die Rezeptionsgeschichte bedingte Differenzen des *Cusanus* zum genuinen Sinn der biblischen Aussagen über den Gedanken ‚Sehen Gottes' können erst durch eine umsichtige *Interpretation* der genannten Texte einigermaßen genau ermessen werden. Vgl. hierzu den reichen Artikel von W. MICHAELIS zu ὁράω etc. in G. Kittel – G. Friedrich, Theologisches Wörterbuch des Neuen Testaments Bd. V (Stuttgart 1954) 315–381. Gerade bei der cusanischen Auffassung der Stelle 1 Kor 13, 12 ist die durch den neuplatonischen Bild-Begriff, der ἔσοπτρον und αἴνιγμα subsumiert, bedingte Differenz zu dem ursprünglichen biblischen Verständnis bemerkenswert. Auch hierin sind vor allem Augustinus und Dionysius die für Cusanus bestimmenden Vorbilder. Bedeutsam für ein adäquates Verständnis der Rezeptionsgeschichte ist ein genauer semasiologischer Vergleich der griechischen und lateinischen Termini (des „Sehens") innerhalb ihres sprachlichen Umfeldes.

dies ist Sehen Gottes, „wie er ist" als einstige Vollendung einer vorausblikkenden Intention des Menschen im Bereich des Vorläufigen.
Die beiden biblischen Aspekte gewinnen für die Entfaltung der Gottes-Frage innerhalb der philosophischen Theologie und in der Vergewisserung einer transrationalen Erfahrung Gottes eine höchst differenzierte Bedeutung. Diese wäre anhand einer Interpretationsgeschichte vor allem der angeführten Texte durchsichtig zu machen. Schwerpunkte dieser Geschichte liegen im *griechischen* Bereich bei Philo Alexandrinus, Clemens Alexandrinus, Origenes[13] und im besonderen in Gregor von Nyssa. Dieser denkt das Sehen Gottes paradox in ein Nicht-Sehen um, das dem ekstatischen Eintreten des Moses in Gottes überhelles Dunkel, in die „göttliche Nacht", entspricht. Der Entzug oder die Verweigerung des göttlichen Angesichts im Sehen durch Nicht-Sehen steigert indes die Sehnsucht danach ins Unendliche: οὕτως οὖν πληροῦται τῷ Μωϋσεῖ τὸ ποθούμενον, δι' ὧν ἁπλήρωτος ἡ ἐπιθυμία μένει[14]. Pseudo-Dionysius Areopagita hat Wesentliches aus dieser negativen und doch bewegenden Form des Gott-Sehens in die mittelalterliche Mystik eingebracht[15]. – Aus dem *lateinischen* Bereich kommt für die Entfaltung der Geschichte der ‚Visio Dei' eine herausgehobene Funktion Augustinus[16] zu, aber auch Eriugena[17], den Victorinern,

---

[13] PHILO, *de posteritate Caini* 5, 14ff. Im Zusammenhang mit der Ekstasis: *De somniis* II 226; 232ff. *De opificio mundi* 23, 71. CLEMENS ALEXANDRINUS, *Stromata* V 12; 81, 3ff. (380, 10ff. Stählin/Früchtel). ORIGENES, *Johanneskommentar,* hg. von E. Preuschen (Leipzig 1903, GCS 10) 494–96.

[14] GREG. NYSS., *de Vita Moysis* II; 115, 12–14 (Musurillo). EBD. 84, 8ff. 86, 11ff.: . . . ἐν γνόφῳ τὸ θεῖον ὁρᾶται . . . ὁρᾷ τὸ τῆς θείας φύσεως ἀθεώρητον . . . ἐν τούτῳ τὸ ἰδεῖν ἐν τῷ μὴ ἰδεῖν . . . ἐν γνόφῳ τὸν θεὸν ἰδεῖν (neben der hier zitierten Ausgabe aus Gregorii Nysseni Opera, ed. W. Jaeger, H. Langerbeck, vol. VII 1 [Leiden 1964] ist auch die Ausgabe innerhalb der Sources Chrétiennes von Jean Daniélou [Paris 1955] zu konsultieren).

[15] Für Dionysius vgl. z. B. *de coel. hier.* IV 3; PG 3, 180 C. *de myst. theol.* II; 125 A. ep. V; 1073 A. – Aufschlußreiche Aspekte für die Symbiose metaphysisch-griechischer und christlicher Elemente in der patristischen Tradition bei H.-G. BECK, *Theoria. Ein byzantinischer Traum?:* Sitzungsberichte d. Bayer. Ak. d. Wiss., phil.-hist. Kl. (1983) Heft 7.

[16] Viele Topoi im Gedankengefüge der ‚visio dei', die für Cusanus wesentlich sind, hat *Augustinus* grundgelegt. Nur auf einige wichtige Texte sei hier verwiesen: *ep.* 147 (de videndo deo) und 148 (CSEL 44 ed. A. Goldbacher [Wien 1904] 274ff.); *Confessiones* VII 10 und IX 10 (hierzu W. BEIERWALTES, *Regio beatitudinis.* Zu Augustins Begriff des glücklichen Lebens, SB Heidelberger Ak. d. Wiss., phil.-hist. Kl. Jg. 1981, Ber. 6, 32ff.); *in Ioh. Ev.* III 17ff.; *sermo* 53, 6, 6ff.; *de Genesi ad litteram* XII im ganzen; *Civ. Dei* XXII 29 (die eschatologische visio).

[17] Über Eriugenas verlorenen Traktat ‚De visione Dei': M. CAPPUYNS, *Jean Scot Érigène, sa vie, son œuvre, sa pensée* (Louvain/Paris 1933, Repr. Brüssel 1964) 98. *Expos. in ier. coel.* (Barbet) IV 465ff., VII 220; 223 (deividum; deivida speculatio). *Periphyseon* V 38: PL 122, 1014 Bf. 1016 A. 39; 1020 Df. – ‚Sehen Gottes', des an sich Unsichtbaren, in der Erscheinung (Theophanie): III 4; 58, 12ff. (Sheldon-Williams). 17; 162. 3ff. – Zur Sache vgl. auch J. J. O'MEARA, *Eriugena's use of Augustine in his teaching on the return of the soul and the vision of God:* Jean Scot Érigène et l'histoire de la philosophie, ed. R. Roques (Paris 1977) 191–200, und G. A. PIEMONTE, *Más allá de la contemplación.* Observaciones sobre el capítulo I de la Vox spiritualis de Eriúgena: Patristica et Mediaevalia 4/5 (1983/4) 3–22, bes. 7, 19ff.

Hugo von Palma, Meister Eckhart und den vielfältigen Erörterungen der Frage nach der ‚Visio beatifica' im hohen Mittelalter[18].

II

Im sachlichen und geschichtlichen Kontext dieser Tradition ist auch die Absicht des *Cusanus* verstehbar, die metaphysisch-theologischen Voraussetzungen und nicht minder die lebensbestimmenden Bedingungen eines Sehens Gottes zu ergründen und zu deren Realisierung hinzuführen. Sie vollzieht sich – gemäß den Grundzügen der skizzierten Tradition – kontrapunktisch zwischen dem Eingeständnis, daß Gott an sich selbst dem begreifenden Denken unzugänglich sei, dem die quasihistorische Feststellung entspricht, Gott habe noch nie jemand gesehen, *und* der eschatologisch begründeten, über den Bereich des Endlichen hinausreichenden Hoffnung, daß der Mensch ihn sogar so wie er *ist*, von Angesicht zu Angesicht zu sehen vermöge und durch dieses nicht-begreifende Sehen in wahrer ‚filiatio' mit ihm eins werde.

Im Reichtum der Aspekte, die Cusanus zeigt, konzentriere ich mich auf das Ziel des Sehens: auf die extreme und intensivste Form des Sehens Gottes: von Angesicht zu Angesicht, die *‚visio facialis'*. Ich möchte sie als eine „Denkform" beschreiben, die aus ihrer theologischen Grundabsicht heraus auf eine Analogie in dem philosophischen Versuch verweist, das Eine als den göttlichen Ursprung zu denken oder zu sehen, der über ein vergegenständlichendes Begreifen hinausgeht. Zumindest in dieser Denkform eines nicht-intentionalen, gegenstands- und deshalb differenzlosen Sehens als der dem Ziel angemessenen Weise der Einung treffen sich mystische Theologie und philosophische Mystik.

‚Visio facialis' ist das sinnlich erfahrbare Leitmotiv und das mit aller Intensität des Denkens und der affektiven Betrachtung vorgestellte Ziel der

---

[18] Vgl. vor allem Hugos Kommentar zu Dionysius' De hierarchia coelesti (PL 175) und Richards Benjamin minor und maior (PL 196). Nicht minder zu bedenken ist (gegenüber einer über-begrifflichen ‚visio dei' etwa des Cusanus) eine Konzeption der ‚visio beatifica', die darauf besteht, daß sich die ‚visio' gemäß dem in uns „Edelsten" und „Höchsten", dem ‚intellectus', als eine *denkende* Einung vollzieht. So DIETRICH VON FREIBERG, *de visione beatifica*, Opera omnia I (ed. B. Mojsisch) (Hamburg 1977) prooemium 4 (S. 14); de intellectu et intelligibili II 31, 8 (170): . . . sumus beati per unionem nostri ad Deum per immediatam beatificam contemplationem, qua videbimus Deum per essentiam, quia non est verisimile, quod nobilissimum illud et supremum, quod Deus in natura nostra plantavit, vacet in illa beatitudine, immo, sicut est summum in nobis secundum naturam, ita etiam sit principale in actu beatificanti, qui consistit in visione Dei per essentiam. — Zur kontroversen Problematik im Mittelalter vgl. D. J. O'MEARA, *Eriugena and Thomas Aquinas on beatific vision:* ERIUGENA REDIVIVUS (s. Anm. 21) 214ff. und den Hinweis auf Papst Benedictus XII, unten Anm. 38.

Schrift ‚De visione Dei'[19]. Die sinnliche Betrachtung des All-Sehenden im gemalten Bild (icona Dei) und die damit verbundene meditative Aneignung dieses Vorgangs im Einzelnen und im „Erfahrungs-Austausch" mit Anderen, die den selben Blick aus dem selben Gesicht und aus dem selben Bild sehen, wird zur Hinführung (manuductio), Einübung oder ‚excitatio' ins intellektuale und überbegriffliche, wahre Sehen des göttlichen Sehens selbst: „Erfahrung" (experimentaliter) dieses Bildes, aus dem Gott und zugleich (im Sinne trinitarischer Einheit) Jesus Christus mich, d. h. jeden Einzelnen und Alle(s) zugleich und auf einmal – mit *einem* Blick – anblickt, ist das Zentrum und die Spitze eines allgemeinen aenigmatischen Erfahrens und Begreifens. Der Blickwinkel (angulus oculi) oder die Perspektive des je Einzelnen geht auf den Allen gemeinsamen Einen hin, der in sich selbst bleibt, der er ist, obgleich die Perspektiven auf ihn hin sich verändern mögen. Nur scheinbar „geht" er „mit" diesen Perspektiven, in Wahrheit ist er der konstitutive Grund der Möglichkeit von Perspektiven überhaupt. *Wir* „gehen mit" ihm, er ist nur so unser „Schatten", daß er dessen und unsere eigene „Wahrheit" ist[20]. Die Erfahrung des Bildes macht bewußt, daß „unser" Sehen (Gottes im Bild) zugleich ein von ihm (dem aus dem Bilde Blickenden) Gesehen-*Werden* ist, dies jedoch dergestalt, daß unser durch den göttlichen Blick Gesehen-*Werden* als das aktiv auf uns zugehen-

---

[19] Die Überlegungen zur cusanischen ‚Visio facialis' verstehe ich als Fortsetzung der beiden Cusanus-Kapitel in meinem Buch *Identität und Differenz* (Frankfurt 1980) 105–175, besonders zu der Konzeption einer „visio absoluta", die göttlicher Vollzug und zugleich Voraussetzung für die vom Menschen auf Gott gerichtete ‚visio facialis' ist (144ff.). Genauere Nachweise für das hier nicht „Belegte" finden sich in dem genannten Abschnitt des Buches. Für ‚visio facialis' konzentriere ich mich vor allem auf das 6. Kapitel von ‚De visione Dei'. Texte aus dieser Schrift zitiere ich nach der Ausgabe des FABER STAPULENSIS, *Nicolai Cusae Cardinalis Opera I* (Parisiis 1514, Nachdr. Frankfurt 1962) Fol 99^{r}–114^{r}, da diese Ausgabe immer noch, solange ein kritischer Text innerhalb der Heidelberger Akademie-Ausgabe fehlt, der am weitesten verbreitete ist (Abk.: p). – Verwiesen sei auf eine durch Überprüfung und Kollation von 22 Handschriften von J. HOPKINS dankenswerterweise erstellte Edition des Textes in: *Nicholas of Cusa's Dialectical Mysticism.* Text, Translation and Interpretive Study of De visione Dei by Jasper Hopkins (Minneapolis 1985) 110–269, der lateinische Text mit englischer Übersetzung. Die aus ‚De visione Dei' gemäß p zitierten Texte habe ich, wo es nötig schien, an den Text von Hopkins angeglichen. – Zu vergleichen ist weiterhin die Ausgabe GIOVANNI SANTINELLOS mit eigenständigem lateinischem Text und italienischer Übersetzung: *Nicolò Cusano, Scritti Filosofici,* vol. II (Bologna 1980) 260–379. Die lat.-dt. Studien- und Jubiläumsausgabe *(Nikolaus von Kues, Philosophische-theologische Schriften,* Bd. III [Wien 196], 93–219 hg. v. L. Gabriel, übers. v. D. u. W. DUPRÉ, benutzt als Übersetzungsgrundlage offensichtlich den Text der Pariser Ausgabe, mit gelegentlichen Verweisen auf Cod. Cus. 219. – Zur Herkunft des Terminus ‚visio facialis' siehe unten Anm. 38.

[20] *De vis.* 15; p I, 107^{r}, 14ff. 18: es igitur deus meus sic umbra quod veritas. Sic es imago mea et cuiuslibet quod exemplar. Zur Problematik einer Verkehrung dieses Verhältnisses vgl. W. BEIERWALTES, *Identität und Differenz* 174, Anm. 114. – Zum Kontext des Perspektive-Gedankens: N. HEROLD, *Bild der Wahrheit – Wahrheit des Bildes.* Zur Deutung des ‚Blicks aus dem Bild' in der Cusanischen Schrift ‚De visione Dei': Wahrheit und Begründung, hg. v. V. Gerhardt u. N. Herold (Würzburg 1985) 71–98, bes. 83ff.

de, uns er-sehende Sehen Gottes selbst die ontologische *Priorität* hat. Es ist „vor" unserer Zuwendung da[21].

In der meditativen Betrachtung der ‚icona Dei' als einer Einübung ins Sehen des nicht mehr bildhaft erscheinenden Gottes ist für deren Vollzugsbewegung als ganze bewußt zu halten: Der Blick Gottes, der vom Bild ausgeht und unseren eigenen Blick auf ihn hin allererst konstituiert, ihn „bildet", ist – konkret gesehen – der Blick *Jesu Christi.* Die sinnliche Betrachtung am Anfang richtet sich auf ein jedem Einzelnen mit seinem Blick folgenden Christus-Bild (vom Typus des „Veronika-Bildes", vgl. De vis.

---

[21] *De vis.* 2; 99^{v}, 40f. 5; 100^{v} 43ff.: . . . nisi adsis prius. Ades antequam ad te convertar. – Für die *Begründung* des menschlichen Gott-Sehens im Sehen Gottes selbst (Sehen = Gesehen-Werden) habe ich in *Identität und Differenz* 146, Anm. 2 auf Eckharts Pred. 12 (DW I 201, 5–8) verweisend den Satz zitiert: Daz ouge, dâ inne ich got sihe, daz ist daz selbe ouge, dâ inne mich got sihet: mîn ouge und gotes ouge daz ist éin ouge und éin gesiht . . . (dies einer der im Kölner Prozeß gegen Eckhart inkriminierten Sätze: oculus in quo video deum, est ille idem oculus, in quo me deus videt. Oculus meus et oculus dei est unus oculus et una visio vel videre . . .; er könnte gerade so bei Cusanus für die ‚Coincidenz' der beiden Blick-Richtungen stehen). In *Eriugena und Cusanus* 325, Anm. 52 [vgl. unten] habe ich diese Stelle mit der idealistischen Rezeption Eckharts verbunden. Der Gedanke der Einheit von Sehen und Gesehen-Werden als Vollzug der Einung selbst ist auch in anderen Predigten Eckharts präsent und hat in Cusanus' Beschreibung des Ineinandergehens der Blicke – praecurrente et constituente deo – wiederum sein Pendant: „Ez ist ze wizzene, daz daz ein ist nach dingen (= secundum rem): got bekennen und von got bekant zu sînne und got sehen und von gote gesehen zu sînne. In dem bekennen wir got und sehen, daz er uns machet gesehende unde bekennende" (*Predigt* 76, DW 3, 310, 13ff.). *Pred.* 86, DW 3, 488, 4f.: „Nû lose wunder! Welch wunderlich stân ûze und innen, begrîfen und umbegriffen werden, sehen und sîn diu gesiht, enthalten und enthalten werden."

Zur Identifikation der ‚visio absoluta' mit einem unendlichen, in sich grenzefreien Sehen gibt das Kap. 13 von „De visione Dei" die Grundlegung. – Der Blickwinkel des göttlichen Sehens ist ein unendlicher (unendlicher Kreis und unendliche Sphäre) Grund dafür, daß er Alles zugleich (coincidental) sieht: *De vis.* 8; 102^{v} 33ff. (es . . . oculus); 40ff. 15; 106^{v} 24: visus est interminatus . . . et ita infinitus. Die Prädikation Gottes als „unendliches Auge" (oculus infinitus: Ficino, Plat. Theol. II 10, 104 Marcel) ist wohl orphischer Herkunft (ἄπειρον ὄμμα). Als sachliche und geschichtliche Voraussetzung des absoluten Sich-Selbst- (Er-) Sehens habe ich in *Identität und Differenz* 152 den auf Porphyrios zurückgehenden und auf Eriugena wirkenden (und damit in diesem Punkte auch auf Cusanus beziehbaren) *Marius Victorinus* genannt (Sehen als Konstitutionsakt der Trinität). Diesen Aspekt möchte ich gelegentlich weiter ausarbeiten. – Zur Verbindung des göttlichen, absoluten Lebens mit der Etymologie von θεός als θεωρῶν, vgl. *Identität und Differenz,* in dem Abschnitt über „Visio absoluta", S. 146 Anm. 3 und 171, Anm. 105. Die dort gegebenen Hinweise habe ich erweitert in *Eriugena und Cusanus,* in: ERIUGENA REDIVIVUS. Zur Wirkungsgeschichte seines Denkens im Mittelalter und im Übergang zur Neuzeit, in: Abhandlungen der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, phil.-hist. Klasse 1986, 1. Abh., hg. v. W. Beierwaltes (Heidelberg 1987) 325, Anm. 52. – Der Selbstbezug des göttlichen Sehens ist auch in der Anrede gemeint: ὄμμα σεαυτοῦ, „Du Auge Deiner selbst" („verborgen im eigenen Glanz"): Synesios, hymn. 1,160 (Terzaghi). – Zur Physiologie, Metaphorik und Allegorese des Auges vgl. G. SCHLEUSENER-EICHHOLZ, *Das Auge im Mittelalter* (Münstersche Mittelalter-Schriften Bd. 35, I/II, München 1985). M. SCHMIDT, *Das Auge als Symbol der Erleuchtung bei Ephräm und Parallelen in der Mystik des Mittelalters:* Oriens Christianus 68 (1984) 27–57.

praef. 99^{r} 23f.), und sie vollendet sich ebensosehr im Durchgang durch die differenzierte Entfaltung des intellectualen und mystischen Sehens in einem Gebet an Jesus Christus. Cusanus gestaltet also seine wesentlich philosophisch mitbestimmte theologische Reflexion und seine zugleich auf eine spirituell intensive Lebenspraxis zielende Anweisung über das „Sehen Gottes" im ständigen Blick auf den ‚deus absolutus unitrinus' zu einer *christologischen* Engführung.

Die Erfahrung, daß ‚visio Dei' als ein zweifaches gegenseitiges Sehen ins Angesicht im Grunde doch *ein* Akt, in dem die unterschiedenen Blicke sich treffen und sich verbinden, schließt schon von dem Bereich des Endlichen her den Gedanken auf, daß die Struktur des göttlichen Sehens *in sich selbst* als eine für die sinnliche Erfahrung paradigmatische Einheit von Sehen und Gesehen-Werden zu denken sei (videre et videri coincidunt [in deo])[22]. In diesem Akt ist das Tätige mit seinem Resultat, d. h. der Sehende (oder das Sehen) mit dem Gesehenen selbst identisch, das Gesehene ist im Sinne eines zeitlos Hervorgegangenen oder aktiv Er-Sehenen gleichursprünglich und differenzlos vermittelt das Sehen selbst. Es geht selbst aus ihm selbst hervor und kommt zugleich zu sich selbst, indem es sich selbst (er-)sieht. Daß Sehen und Gesehenes gleicherweise Es selbst ist, bestimmt diesen „Vorgang" als einen *absoluten* oder un-endlichen: visio absoluta, visio infinita[23]. Visio oder visus, Sehen als selbstbezogenes oder als ein das Selbst-Sehen creativ auf Anderes hin „überschreitendes" Sehen bestimmt so sehr Gottes Wesen und Wirken als dessen Grund-Akt, der alle anderen sich gegenseitig entfaltenden und tragenden Akte umfaßt, daß im Sinne einer ‚theologia circularis' absolutes Sehen identisch ist mit dessen Sein, Haben, Wirken (Ver-)Ursachen, Erschaffen, Bewegen, Lebendigmachen, Gutes Verströmen, Lieben, Sich-Erbarmen (Da-Sein für . . .), Sprechen (Wort), Denken, Wissen, Einsehen, Begreifen, Messen[24].

---

[22] *Compl. theol.* 14; p II/2 100^{v} 11f. *De vis.* 10; 103^{v} 43: videre coincidit cum videri. Dies als Voraussetzung des „Zusammenfalls" von Sehen und Gesehenwerden im Bild – d. h. in der ‚viva imago Dei', die der Mensch ist, sinnenfällig erfahren in der Betrachtung der ‚icona Dei' (*De vis.* 5, 17ff. 20ff.): das Sehen Gottes durch den Menschen, d. h. dessen Gesehen-*Werden* ist ermöglicht (fällt zusammen mit) durch das Sehen Gottes selbst – ein Wechsel der „Aspekte", dem das göttliche Sehen freilich konstitutiv „voraufgeht". Vgl. auch PHILO *de somniis* II 33, 226 (Cohn-Wendland) in analogem Zusammenhang von der sehenden διάνοια gesagt: ὁρῶσα τε καὶ ὁρωμένη.

[23] *De vis.* 2; 99^{v} 38.40.12; 105^{r} 3 u. ö. *De coni.* I, 11, N. 55, 15 (h III 57). II 1, N. 72, 8–10 (III 72). *compl. theol.* 14; p II/2 100^{r} 40ff.; als eine Charakterisierung der ‚visio absoluta' ebd. 100^{v} 1: ita visio et videre in deo idem sunt. Sermo 263 Adorna thalamum tuum Sion, in diem purificationis Brixinae 1457, N. 16.

[24] Gleichsetzung oder Identifikation nach dem Modell: videre tuum est . . . tuum, oder: videre non est aliud quam . . . (vgl. Die Definition der Definition durch ‚non aliud' in *De non aliud* 1; hXIII 4, 1ff.), wobei jedes Prädikat einen unterschiedenen, aktiven Aspekt im Identischen heraushebt: esse: *De vis.* 4; 30f. 9; 103^{r} 11. habere: 7; 102^{r} 19. – operari: 5; 101^{r} 1. – causare: 8; 102^{v} 19. – creare: 12; 105^{r} 7. 15; 107^{r} 41f. esse praestare: 12; 104^{v} 33. movere: 5; 100^{v} 41. –

In dieser Identifikationskette sind zwar die einzelnen Akte als Weisen des Sehens differenziert, d. h. in sich eigenständig genannt, sie machen auch eine je verschiedene Wirkweise des Sehens evident, bilden aber aufgrund der Un-Endlichkeit dieser Sphaere durchaus eine Einheit: ein Sehen, welches die unterschiedenen Grenzen so aufhebt, daß es *über* jeder Differenz und Coincidenz *es selbst* ist, ein Sehen, das seine jeweiligen Wirkweisen *zugleich* entgrenzt und so ein „*einfaches*" und „einfaltendes" (complicatives) Sehen ist[25]. Die einzelnen Akte sind die von der menschlichen Denkform und Sprache her zwar zu unterscheidenden, in ihm selbst aber zur Identität coincidierenden Aspekte oder „Seh-Weisen" des *einen* in sich einfachen Sehens; dieser alles real Verschiedene und Unterscheidbare in sich einfaltende und zugleich übersteigende Grund-Vollzug des Sehens wirkt und ist also in ihm selbst *ent* – grenzend, *un* – endlich und daher absolutes Sehen. Zugleich ist zu bedenken – und dies ist das andere Moment in der Aktivität des Un-Endlichen, des absoluten Sehens, sozusagen sein Außenaspekt –, daß die *in* ihrer Unterschiedenheit identischen Akte (Denken, Sprechen, Lebendigmachen, Gutes Verströmen etc.) das absolute Sehen selbst „individuell"-existierend, je verschieden umgrenzt, „sichtbar" und „begreifbar" machen.

Die Identifikation von Sehen und Schaffen *in* Gott läßt konsequenterweise das absolute Sehen als den creativen, konstituierenden Grund des Seins alles Endlich-Seienden *erscheinen:* visione tua sunt[26]. Das creativ „nach außen" sich aussprechende Wort er-sieht die Welt als ein Bild des ursprunghaften, absoluten Sehens. In ihm wird das unsichtbare oder verborgene Sehen Gottes sichtbar: das Geschaffene oder Ersehene *ist* – im Sinne der Theophanie – Gottes Sichtbarkeit, die sich selbst wiederum – rückwendend – als Sehen Gottes (gen.obj.) vollzieht[27]. Das polare Geschehen zwischen ‚icona Dei' und den verschiedenen Betrachtern vermag besonders gut zu verdeutlichen, daß das creative Sehen Gottes Alles insgesamt – als Ganzes – und zugleich jedes Einzelne als individuell-Seiendes im Konstitutionsakt selbst „trifft" und setzt[28], diesem als existenzgebender Grund ge-

---

vivificare: 4; 100^{v} 5. — amare: 4; 100^{r} 25f.; 8; 102^{v} 44f. bonitas: 4; 100^{r} 32. – misereri: 5; 100^{v} 36f. (synonym mit adesse und providentia: 4; 100^{r} 13.15f. loqui: 10; 103^{v} 26f. – ratiocinari, scire, intelligere: 10; 103^{v}42f. 12; 104^{v} 42. – concipere: 10; 104^{r} 8ff. mensurare: *compl. theol.* 14; p II/2 100^{r}46.

[25] *De vis.* 3; 99^{v} 43ff. 5; 101^{r} 6: uno simplicissimo intuitu . . . 10; 103^{v} 27: über die reale In-Differenz der Akte Gottes, ‚qui es ipsa simplicitas absoluta'. 13; 105^{v} 21ff. 14; 106^{v} 22.

[26] *De vis.* 10; 104^{r} 2. *compl. theol.;* p II/2 100^{v} 8ff. Sermo CCLXX(267) *Ecce ascendimus Ierosolymam* "(Dom. Quinquagesimae, Brixine 1457): Creator enim est quasi visus, qui videndo creat. Videt igitur omnia, quia eius videre est esse creaturae (V_2, Fol. 226^{rb}, Z. 26f.).

[27] *De vis.* 12; 104^{v} 31ff.

[28] *De vis.,* praefatio 99^{v} 1ff. 1; 99^{v} 13: simul omnia et singula inspiciens. 8; 102^{v} 20: quomodo unico intuitu omnia simul et singulariter discernas. 22; 111^{r} 37. *De poss.* (h XI/2, N. 58, Z. 13ff.), mit einem Hinweis auf den ‚Libellus Iconae': sicut enim deus omnia et singula simul videt, cuius videre est esse, ita ipse omnia et singula simul est.

genwärtig ist und es im Sein „erhält". In diesem allgemeinen Horizont des creativen Sehens ist für das menschliche Sehen der Sinn des Satzes: ‚absoluta visio in omni visu est'[29] strikt zu verstehen: das absolute Sehen ist Grund des Seins dieses Sehens, ist aber auch im Vollzug des (endlichen) Sehens selbst wirksam. Für das menschliche Sehen gilt dann in einem aus der absoluten Identität abgeleiteten, bildhaften Sinne ebenso, daß es Sehen als ein von Gottes Sehen Gesehen-*Werden* ist.
Umgekehrt heißt dies: „daß Du (Gott) gesehen wirst, ist nichts anders, als daß Du den siehst, der Dich sieht." Voraussetzung also hierfür ist der zuvor skizzierte Gedanke: „Indem Du mich siehst, machst Du, daß Du von mir gesehen wirst"[30]. Wenn des Menschen Sehen sein eigenes durch Gott – das absolute Sehen – Gesehen-Werden ist, sein Gesehenwerden aber Gottes Sehen selbst ist, so kann gesagt werden: Gott sieht im Menschen (vgl. Aug. Conf. XIII 31, 46), oder: *Gott* sieht in *unserem* Sehen-Gottes *sich selbst.* Diese Emphase einer intensiven Verbundenheit des unendlichen Blicks mit dem endlichen hat zwei Aspekte: zum einen macht sie die Vorgängigkeit des Unendlichen gegenüber dem Endlichen als dessen Grund deutlich, zum anderen aber nobilitiert sie die grundsätzliche Endlichkeit des Menschen zum Erscheinungs- und Wirk-Ort des Unendlichen und begreift damit den Menschen selbst als ‚alter deus'. Dies entspricht genau der aspektreichen, die Grund-Akte des Menschen einbeziehenden Modifikation des Satzes aus Matthaeus 10, 20 ‚Non vos estis qui loquimini, sed spiritus Patris vestri qui loquitur in vobis', wie sie Eriugena im Hinblick auf das Wirken Gottes im Menschen entwickelt hat: „Nicht Ihr seid es, die sprechen, die bewegen, die suchen, die lieben, die *sehen,* die leuchten, die erkennen – sondern der Geist Eures Vaters, der in Euch spricht, bewegt, sucht, liebt, sieht, leuchtet und erkennt"[31]. Eriugena wollte durch eine derartige Erweiterung und

---

[29] *De vis.* 2; 99^{v} 40f.

[30] *De vis.* 5; 100^{v} 21ff. Zur Grundlegung dieses ineinander wirkenden Vorgangs in der absoluten Identität von Sehen und Gesehen-Werden, Schaffen und Geschaffen-Werden siehe v. a. Kap. 10; 103^{v} 26ff.

[31] Die entsprechenden Stellen bei Eriugena und Interpretationshinweise hierzu in meiner Abhandlung *Sprache und Sache. Reflexionen zu Eriugenas Einschätzung von Leistung und Funktion der Sprache:* Zeitschrift für phil. Forschung 38 (1984) 529–31. Zu der dort aus Schelling angeführten Stelle füge ich aus dessen *Aphorismen zur Einleitung in die Naturphilosophie* (1806) hinzu: „Nicht wir, nicht ihr oder ich, wissen von Gott" . . . „Das *Ich* denke, *Ich* bin, ist seit Cartesius, der Grundirrtum aller Erkenntnis; das Denken ist nicht mein Denken, und das Sein nicht mein Sein, denn alles ist nur Gottes oder des Alls" (I 7, 148). – Cusanus verwendet die Matthaeus-Stelle ganz in dem von Augustinus und Eriugena vorgezeichneten Sinne, vgl. *De quaer.* 2 (h IV, N. 36, Z. 7ff.): . . . et in lumine ipsius est omnis cognitio nostra, ut nos non simus illi, qui cognoscimus, sed potius ipse in nobis. *De quaer.* 3 (N. 38, Z. 9f.): . . . non nos intelligemus aut vita intellectuali vivemus per nos, sed in nobis vivet deus vita infinita. Im Gedanken einer absoluten, in Gottes Selbst-Denken oder Selbst-Affirmation sich vollziehenden Grundlegung der menschlichen Erkenntnis ist Cusanus mit dem Idealismus Schellings verbunden.

Intensivierung dieses Satzes vor allem herausheben, daß *Gott* selbst das Subjekt der Gotteserkenntnis oder des Gott-Sehens des *Menschen* ist, daß das Erleuchtung wirkende Licht *Gottes* als der Grund der lichtenden und sehenden Tätigkeit des *Menschen* anzunehmen ist, die sich als sie selbst auf eben diesen in ihm anwesenden Grund richtet.

Auf die Einheit oder das Zusammenwirken von videre und videri hin gedacht heißt dies für Cusanus analog: Mein eigenes Sehen ist als ein von Gott-Gesehen-Werden *Gottes Sehen selbst*, dergestalt freilich, daß dieses in mir verdeckt sein kann, daß ich mich in ein vermeintlich eigenes Sehen hinein vom absoluten Sehen in mir abwende, wo doch erst die Zuwendung in jenes absolute Sehen in mir – in seiner „eingeschränkten", „endlichen" und einstweilen nur *so* zugänglichen Form – mein eigenes schafft oder ist. Insofern widerspricht dieser Gedanke nicht dem cusanischen Freiheits-Grundsatz: „Sei Du Dein, und ich werde Dein sein"[32], sondern bestätigt diesen vielmehr: Die Entscheidung, „mir selbst zu gehören" (meiipsius esse) oder mir selbst gehören zu wollen, kann nur durch die denkende, sehende und affektive (liebende) Aneignung des eigenen – zuvor schon gegenwärtigen – *Grundes* hindurch überhaupt realisiert werden. Auch darin erweist sich der Mensch als eine ‚viva imago Dei', daß er die göttliche Identität von Sehen und Gesehen-Werden als Struktur des absoluten Sehens in der höchstmöglichen Durchdringung der beiden Seh-Weisen in sich selbst nachvollzieht. Die im Menschen realisierte Abschattung der innergöttlichen Einheit ist dessen eigenes Werden zu sich selbst: so ist auch Gott sein (des Menschen) eigen in ihm.

Das Bewußtsein, das Eigen-Sein auf Gottes wirkendem Grunde vollziehe sich als eine in sich differenzierte Einheit von Sehen und Gesehen-Werden, als Coincidenz von endlichem und un-endlichem, absolutem Sehen, muß sich selbst von Anfang an als ein Sehen ins *Angesicht* begreifen. Sowohl im Blick auf die ‚icona Dei', als auch von der Begründung des endlichen Sehens *im* absoluten her (absoluta visio in omni visu est)[33] ist der aus dem „Gegenstand" oder dem „Ziel" des endlichen Sehens herauskommende Blick *„Angesicht"*: ‚visus tuus, domine, est facies tua'; der ‚visus absolutus' ist auch ‚facies absoluta' oder das ‚Angesicht der Angesichte'[34] – letzteres in einem doppelten Sinne: absolutes Angesicht und zugleich Grund und Ursprung aller selbst sehenden Angesichte. Es ist damit auch identisch mit dem creativen Sehen oder konstituierenden Er-sehen: *absoluta forma*, absolute Gestalt *in sich selbst* und damit „absolute Schönheit" (pulchritudo absoluta), aber ebensosehr aktiv gestaltende Gestalt oder Sein-setzende

---

[32] *De vis.* 7; 102^{r} 27ff. Siehe hierzu KL. KREMERS Beitrag über *Gottes Vorsehung und die menschliche Freiheit* in diesem Bande, S. 227–252.

[33] *De vis.* 2; 99^{v} 40f.

[34] EBD. 6; 101^{r} 29. 7; 102^{r} ff.

und formende Form[35]. Der creative Blick des absoluten Angesichts, aus sich selbst herausgehend und dadurch Anderes, als er selbst ist, konstituierend oder formend, ist im Vergleich zur Abschattung (umbra) des ihm Eigenen zur endlichen, bildhaften ‚contractio' des Absoluten die Seins-begründende „*Wahrheit* und das angemessenste *Maß* aller Angesichte"[36] – Maß und Wahrheit im Sinne des „Ur-Bildes" (exemplar), so daß das von ihm Gemessene, Bestimmte, Geformte als „Bild" des Ur-Bildes verstanden werden muß: „die Angesichte als Bilder Deines uneinschränkbaren und unteilbaren Angesichtes". Aus diesem Gedanken entspringt die Überzeugung, daß sich dem menschlichen Blick auf die bildhaft (aenigmatisch) in ihm anwesende Wahrheit des im absoluten Sehen begründeten Angesichts die je *eigene* Wahrheit zeigt: „Jegliches Angesicht, das in Dein Angesicht zu blicken vermag, sieht nichts Anderes oder Verschiedenes von sich selbst, weil es *seine* Wahrheit sieht"[37], zugleich aber – per imaginem et in aenigmate, velate – die absolute Wahrheit selbst.

Die bisher beschriebene Fügung der Blicke – des endlichen in dem un-endlichen oder absoluten –, die Grundlegung des endlichen im absoluten Sehen, die Selbstvergewisserung der eigenen Wahrheit im Blick auf deren Grund – was sich durchaus als Formen eines Sehens ins Angesicht erwies –, all dies liegt noch im Vorfeld des eigentlichen Ziels von ‚De visione Dei': der ‚visio facialis' im Sinne einer ‚visio mystica' oder des ‚mystice videre'.

Cusanus' Analyse der letztlich intendierten ‚visio facialis'[38] setzt ein mit

---

[35] 6; 101^{r}15. 9; 103^{r}26 (absoluta forma). 6; 101^{v} 6 (pulchritudo absoluta). 5; 101^{r}6: haec omnia uno simplicissimo intuitu tuo operaris.

[36] 15; 107^{r}16ff. (umbra). 6; 101^{r}16f.

[37] 6; 101^{r}21ff.

[38] Zum Terminus: 6; 101^{r}7; 7; 101^{v}25. 15; 107^{r}23: veritas facialis. ‚facialis visio' z. B. auch in *De fil.* 3 (h IV, N. 62, Z. 8); ‚facialiter videre': *De poss.* (h XI/2, N. 39, Z. 8). Das Adjektiv ‚facialis' im Sinne von ‚zum Angesicht gehörig', ‚auf das Angesicht bezogen', ‚das Angesicht bestimmend', ‚angesichtlich', ist in dem für Cusanus charakteristischen Sinne in vor-cusanischen Texten kaum adäquat nachweisbar. Es findet sich z. B. nicht, wo man es durchaus vermuten könnte, bei Augustinus. – Im *Thesaurus Linguae Latinae* ist es im hier gefragten Sinne nicht nachgewiesen, ebensowenig im Zettelmaterial des *Mittellateinischen Wörterbuchs* (hg. im Auftrag der Bayerischen Akademie der Wissenschaften und der Deutschen Akademie der Wissenschaften der DDR); verzeichnet ist es auch nicht in R. Busas *Index Thomisticus*, auch die Victoriner und Bonaventura gebrauchen es offensichtlich nicht. Einzig DU CANGE *(Glossarium ad Scriptores Medii et Infimae Latinitatis* III 390) verweist auf die allerdings voraussetzungs- und folgenreiche Konstitution des Papstes Benedikt XII. vom 29. Januar 1336, in der in Auseinandersetzung v. a. mit der Lehre des Papstes Johannes XXII. und seinem theologischen Gefolge definitiv festgelegt wird, daß die Seelen der Menschen *unmittelbar* nach dem Tode (und nicht erst nach der leiblichen Auferstehung und dem letzten Gericht) das göttliche Wesen in einer intuitiven Schau von Angesicht zu Angesicht, unmittelbar und unverhüllt sehen: ... vident divinam essentiam visione intuitiva et etiam *faciali*, nulla mediante creatura in ratione obiecti visi se habente, sed divina essentia immediate se nude, clare et aperte eis ostendente ... (J. D. MANSI, *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima Collectio* XXV, 986 D). Im Vorfeld dieser Konstitution ist die in wesentlichen Aspekten originelle Schrift Benedikts XII. (die er noch als Kardinal Jakob Fournier schrieb) *De statu animarum sanctorum ante*

einem Hinweis auf die notwendige Vorbedingung eines derartigen Sehens: Aufstieg des Denkens aus dem Begriff heraus, damit Reduktion oder Rückgang aus allen Formen der Differenz und damit auch aus der Konzeption des Etwas-Denkens heraus als der allgemeinsten Form begrifflichen Denkens – eine Bewegung also, die in der ekstatischen Selbstaufhebung des Begriffs, im Selbstüberstieg des Denkens kulminiert (omnem scientiam et conceptum transilit[39]). Sie entspricht der neuplatonischen und dionysischen ἀφαίρεσις ἀλλοτρίου παντός, der Wegnahme alles Fremden aus dem Denken, welches das Sehen des in sich differenzlosen Einen verstellen könnte, nicht minder entspricht sie der Bewegung in die „Gelassenheit", wie sie Meister Eckhart als Bedingung für den Durchbruch in die Gottheit fordert. Die cusanische Bewegung einer ‚visio comprehensiva' über Bestimmtheit, Grenze, Differenz, Etwas und über sich selbst als eine Form der Differenz hinaus zeigt sich in folgender Sequenz: „Wer könnte dieses einzige wahrste und angemessenste Ur-Bild aller Angesichte begreifen – das Ur-Bild aller Angesichte insgesamt und der einzelnen (zugleich) –, so vollkommen das Angesicht eines jeden, daß es gleichsam nicht auch das eines Anderen sein könnte? Jener müßte alle Formen der formbaren Angesichte und alle Gestalten übersteigen. Und wie würde er das Angesicht begreifen, wenn er alle Angesichte und alle Ähnlichkeiten und Gestalten aller Angesichte und alle Begriffe, die man sich von einem Angesicht machen kann, und jegliche Farbe, jeglichen Schmuck und jegliche Schönheit aller Angesichte überstiege? Wer sich also Dein Angesicht zu schauen anschickt, ist weitab von Deinem Angesicht, solange er noch *Etwas begreift.* Jeder *Begriff* eines Angesichts nämlich ist geringer als Dein Angesicht"[40]. Die abstrahierende und reduktive Bewegung geht also zunächst über die

---

generale iudicium zu verstehen, die in Cod. Vat. Lat. 4006 überliefert ist. In ihr, wie auch bei dem Minoritengeneral Gerardus Odonis (1329–42), einem energischen *Verteidiger* von Johannes XXII., wird der für den Visio-Streit zentrale Terminus *visio facialis* oft und als ein ganz geläufiger (im Sinne von 1 Kor 13, 12) gebraucht, freilich in unterschiedlicher Intention ausgelegt. Fr. WETTER hat ‚De statu animarum . . .' und dessen Umkreis anhand des vatikanischen Codex gründlich analysiert: *Die Lehre Benedikts XII. vom intensiven Wachstum der Gottesschau* (Rom 1958), vgl. bes. 39ff. Dieser Problemkomplex insgesamt (dessen Diskussion noch im Konzil von Florenz [1438–46] fortgesetzt wurde) und die darin direkt geführte Auseinandersetzung mit der theologischen Tradition muß als eine der geschichtlichen und sachlichen Voraussetzungen der cusanischen Konzeption mitbedacht werden.

[39] 6; 101^{v} 12. Vgl. *Apol. doct. ign.* (h II, N. 27, Z. 25f.): ibi scire est scire se non posse scire.

[40] *De vis.* 6; 101^{r} 42–101^{v} 3: quis hoc unicum exemplar verissimum et adaequatissimum omnium facierum, ita omnium quod et singulorum, et ita perfectissime cuiuslibet quasi nullius alterius concipere posset? Oporteret illum omnium formabilium facierum formas transilire et omnes figuras. Et quomodo conciperet faciem: quando transcenderet omnes facies et omnes omnium facierum similitudines et figuras et omnes conceptus qui de facie fieri possunt et omnem omnium facierum colorem et ornatum et pulchritudinem? Qui igitur ad videndum faciem tuam pergit, quamdiu aliquid concipit, longe a facie tua abest. Omnis enim conceptus de facie minor est facie tua, Domine.

‚ratio', den Verstand als die unterscheidende, aus den Unterscheidungen und Bestimmungen notwendig folgernde, diskursiv fortschreitende Fähigkeit des begreifenden Denkens hinaus, aber auch über den ‚intellectus', die Vernunft, als das Vermögen intensiveren Denkens von Einheit, wobei Einheit als Coincidenz von Gegensätzen oder von Widersprüchen zu verstehen ist; Vernunft wird *im* Denken der Gegensätze zur ‚*visio* intellectualis' und ist insofern schon *über* die Gegensätze hinaus, kommt als ein Denken ‚divinaliter'[41] der überbegrifflichen ‚visio mystica' *am nächsten*. Der noch am Begriff und Intellekt hängende Blick sieht das göttliche Angesicht nur ‚verhüllt' und ‚aenigmatisch'; ‚*ent*hüllt' (revelate), „jenseits aller Verhüllung" (supra omnia velamenta, sine velamine)[42] hingegen sieht er es erst durch eine radikale Veränderung seiner selbst gegenüber dem bisherigen, in dieser Weise allerdings notwendigen Weg seines Denkens: durch einen Sprung aus dem Licht des Verstandes und der Vernunft in das überhelle Dunkel des unzugänglichen Lichtes der ‚visio absoluta' selbst, des göttlichen Angesichts. Cusanus beschreibt diesen Übergang oder Sprung als die letzte Stufe der visio – als ‚visio mystica', ‚mystice videre'[43] ‚visio facialis' – in unmittelbarem Anhalt an *Dionysius'* Konzeption einer mystischen Theologie, in deren Zentrum Moses als der ‚homo videns Deum' steht, der in das Dunkel der Wolke eintritt auf das Angesicht und das Wort Gottes hin[44]. Cusanisch, im Kontext von ‚De visione Dei', im hierfür aufschlußreichsten Brief an die Mönche von Tegernsee, heißt dies: über alles Intelligible aufzusteigen – ‚ignote ascendere' – über ‚ratio' und ‚intelligentia' hinaus „sich selbst lassend" einzutreten in den Schatten und die Dunkelheit, sich in sie „hineinzuwerfen", um „mystisch zu schauen" die „absolute Un-Endlichkeit"[45]; und ganz analog in ‚De visione Dei' selbst: Eintreten in ein „geheimes und verborgenes Schweigen, wo es nichts von einem Wissen und Begriff eines Angesichts gibt. Dieses Dunkel, der Nebel, die Finsternis oder das Nichtwissen, in die derjenige eintritt, der Dein Angesicht sieht, wenn er alles Wissen und Begreifen überspringt, die ist dergestalt, daß unterhalb seiner Dein Antlitz nur verhüllt gefunden werden kann" – also nur *hier un*verhüllt, offen, wie es als absolutes Sehen in sich selbst ist – „das Dunkel aber enthüllt, daß dort das Angesicht jenseits oder frei von aller Verhüllung ist"[46]. Paradox, daß gerade das Dunkel offenbart, daß es zeigt und enthüllt,

---

[41] *De coni.* I, 6 (h III, N. 24, Z. 4) u. die dazugehörige Anmerkung Kochs).

[42] *De vis.* 6; 101^{v} 9ff., 13ff., 24. 9.; 103^{v} 17. 12; 105^{v} 21. 17; 108^{v} 42ff. Brief v. 14. Sept. 1453 an den Abt der Mönche von Tegernsee (VANSTEENBERGHE 114, 5 [vgl. Anm. 45]).

[43] Vgl. Anm. 45 und 57.

[44] *Dion. myst. theol.* 1; PG 3, 997 A-1001 A.

[45] Brief vom 14. Sept. 1453 ed. VANSTEENBERGHE 115, 3ff. 116, 3 (BGPhMA hg. v. C. Baeumker, Bd. XIV, Münster 1915).

[46] *De vis.* 6; 101^{v} 10–14.

daß sich im überhellen Dunkel das Angesicht als ‚manifestatio'[47] im absoluten Sinne bewahrheitet! Während die gewöhnliche Weise (modus) des Sehens – das endliche Sehen – nur punktuell Einzelnes in seinem Kontext, aber nie das Ganze auf einmal und zugleich trifft, das Endliche so, wie es in sich und zu Anderem hin ist, abgrenzt und dadurch dessen Differenz und Eigentümlichkeit realisiert, ist im mystischen Sehen jede Grenze und Differenz aufgehoben, damit zugleich jede Intentionalität und Relation auf den Gegenstand hin differenz-los und nicht-intentional; mystisches Sehen wird nicht nur *wie* das von ihm Gesehene, sondern es wird mit ihm selbst *eins*, hebt sich selbst – entgrenzend – in dessen Seins-Weise, in die absolute Un-Endlichkeit auf. ‚Linquendo omnia' gibt es seine eigene Diskretionskraft auf und realisiert so als ‚visio intuitiva' die höchste Fähigkeit des Geistes (supremum posse mentis)[48]. Weil in der blendenden Helle der göttlichen visio jede Grenze aufgehoben *ist*, kann sie dem Sehen auch nur als Dunkel erscheinen, die grenze-lose, blendende Helle – ‚caligo' in sich – wirkt das ‚Dunkel im Auge' –, ‚caligo in oculo'[49]. Sehen ins Angesicht als beseligende Erfüllung des Sehenwollens ist daher letztlich nur negativ zu charakterisieren: Sehen *im Absoluten* ist im Grunde *Nicht*-Sehen, oder: dieses der Blendung oder dem überhellen Dunkel entsprechende Nicht-Sehen ist gerade das *eigentliche* „Sehen" des Absoluten, des absoluten Angesichts[50]. Sehen durch Nicht-Sehen, welches Differenz *und* Coincidenz übersteigt, oder ‚Sehen des Unsichtbaren'[51] ist eine ähnliche Anzeige der

---

[47] AUGUSTINUS, *Civ. Dei* XXII 29: Facies autem Dei manifestatio eius intellegenda est. – *de trinitate* XII 14, 22: . . . et quantum proficimus „videmus nunc per speculum in aenigmate, tunc autem" in manifestatione? Hoc est enim quod ait apostolus Paulus, „facie ad faciem". *Conf.* XII 13, 16.

[48] *De ap. theor.* (h XII, N. 11, Z. 7).

[49] *De vis.* 6; 101^{v} 22.

[50] 12, 105^{v} 5: visio sine modo (videndi). 15; 106^{v} 44: Sehen ohne „Weise" und Grenze (Bestimmtheit) entspricht der in-finitas Gottes. *De non aliud* 22; (h XIII, S. 53, Z. 22–26), worin gerade der Begriff ‚non aliud' das nicht-gegenständliche *Sehen* im Nicht-Sehen dessen „begreifbar" macht, der *vor* allem Sehbaren *und* Nicht-Sehbaren ist, aber dennoch vom Sehbaren „*nicht* verschieden" ist: videre enim illud, quod equidem ad Deum refero, non est videre visibile, sed est videre in visibili invisibile. Sicut cum hoc esse verum video, quod nemo scilicet Deum vidit, tunc sane Deum video super omne visibile ‚non aliud' ab omni visibili . . . (vgl. auch 24 [S. 57, Z. 34]). Zur Tradition dieses Gedankens vgl. Anm. 14. 77. 80. 81. In diesen Kontext gehört sachlich und geschichtlich auch Meister Eckhart, z. B. dessen Predigt über Act. 9, 8: Surrexit autem Saulus de terra apertisque oculis *nihil videbat* – „er sah mit offenen Augen nichts" – oder in der eigentlich intendierten Interpretation aus dionysischem Geiste: er sah *das Nichts*, welches Gott selbst ist als unzugängliches Licht, als über-seiendes Sein, „âne wesen, âne wîse und âne mâze" (DW 3, 214, 19; bes. 223, 1ff. 231, 1ff.). Für den durch diesen Text angezeigten Gottesbegriff Eckharts und für die Voraussetzungen eines Zugangs zu ihm vgl. die aspektreichen Analysen von A. M. HAAS, z. B. in seinem „*Sermo mysticus*" (Freiburg/Schweiz 1979) 155ff.; 315ff., ferner in: *Geistliches Mittelalter* (Freiburg/Schweiz 1984) 349ff.

[51] ‚invisibiliter videri' (VANSTEENBERGHE 113, 1). ‚visio invisibilis' (gen.): Marginalie zu Albertus' Komm. zu ‚De divinis nominibus' (L. BAUR, *Nicolaus Cusanus und Ps. Dionysius im Lichte der Zitate und Randbemerkungen des Cusanus:* SB Heid. Ak. d. Wiss., phil.-hist. Kl. Jg. 1940/41,

Ohnmacht der Sprache, die als Form der Differenz dem Absoluten, dem Un-Endlichen, dem absoluten Angesicht gegenüber inadäquat sein muß, wie sie in anderen negativen und paradoxen Formulierungen des Cusanus für das Selbe aufscheint: attingere inattingible inattingibiliter, incomprehensibiliter comprehendere, non-intelligendo intelligere etc. bezogen auf den höchsten Gedanken: das Un-Denkbare, dem Denken gegenüber Inkommensurable[52]

Gerade dies fordert das Denken permanent und unabschließbar zu seiner höchsten Anstrengung heraus: den Selbstüberstieg als die Spitze seiner Möglichkeiten[53]. – Es ist ein Leichtes, dieses differenz-lose Sehen, eine die Grenzen aufhebende ‚unio' mit dem „absoluten Angesicht" als die „Nacht" zu desavouieren, „in der alle Kühe schwarz sind"; indem Cusanus das Sehen des Absoluten – Gottes – durch Nicht-Sehen, das Sich-Lassen ins schlechhinnige und umfassende *Über*-Sein Gottes als höchstes Ziel des Denkens favorisiert, setzt er dieses allerdings nicht herab zugunsten eines

---

4. Abh. [= Cusanus-Texte III. Marginalien. Fasc. 1] 102 [269]). *De vis.* 12; 104^{v} 38: invisibilis visio. – In *De poss.* (h XI/2, N. 2 u. 3), entwickelt Cusanus den Modus des ‚invisibiliter conspicere oder videre', indem er diesen Akt bei der im Sinnenfälligen verborgenen Intelligibilität des Seienden beginnen läßt; dieser Modus des Sehens steigert sich durch die Intensivierung des Denkens der Allem zugrundeliegenden intelligiblen Einheit bis hin zur Erfahrung, daß für das „Begriffene" oder „Gesehene" das Begreifen oder das unterscheidende, aus seiner jeweiligen Perspektive her denkende Sehen nicht mehr ausreicht. Diese Erfahrung schlägt sich u. a. in einer Sprache nieder, die gegen sich selbst anzugehen scheint (vgl. dazu die Anm. 52). Die Überzeugung, über die Wahrheit des Begriffenen nicht in einer endgültigen Form verfügen zu können, fordert zudem die *Symbolik* (Metapher und Bild-Denken, ‚symbolice investigari') als adäquate Möglichkeit des endlichen Denkens geradezu heraus. ‚coniectura' ist nicht aus Resignation geboren, sondern ein Index für eine realistische und – vom Ziel der Bewegung her gesehen – eine zugleich stimulierende Einsicht in die eigenen Grenzen.

[52] *De vis.* 16; 107^{v} 38: non intelligendo intelligere. *Apol. doct. ign.* (h II, S. 11, Z. 18f.): ad incomprehensibilem veritatem incomprehensibiliter se convertit. *De sap.* I (h V^{2}, N. 7, Z. 13f.) (mit der dazugehörigen Anmerkung). *De non aliud* 8 (h XIII S. 18, Z. 1–3): [non aliud] incomprehensibiliter comprehenditur, incognoscibiliterque cognoscitur, sicut invisibiliter videtur. Zum sachlichen Kontext derartiger Formulierungen vgl. J. HOPKINS, *Paradox and Dialectic:* Nicholas of Cusa's Dialectical Mysticism (oben Anm. 19) 35–44. W. BEIERWALTES, *Negation und Paradoxie:* Proklos. Grundzüge seiner Metaphysik (Frankfurt 1979^{2}) 357ff.

[53] Hoc posse videre mentis supra omnem comprehensibilem virtutem et potentiam est *posse supremum mentis,* in quo posse ipsum maxime se manifestat. Dieser Satz (*De ap. theor.* h XII, N. 11, Z. 6–8) bezieht sich auf die hier charakterisierte Form des nicht-mehr-begreifenden Sehens: unde simplex visio mentis non est visio comprehensiva, sed de comprehensiva se elevat ad videndum incomprehensibile (N. 11, Z. 1f.). Ein derartiges Sehen – ‚visio intuitiva' – entspricht auch dem Zustand der ‚perfectio' = ‚theosis' = ‚filiatio' (*De fil.* 1 [h IV, N. 52, Z. 5]), der trotz seiner theologischen Grundstruktur aus dem sachlichen Kontext der neuplatonischen ἀφαίρεσις (ablatio) und Rückwendung (resolutio) zum Einen hin beschrieben wird: filiatio igitur est ablatio omnis alteritatis et diversitatis et resolutio omnium in unum, quae est et transfusio unius in omnia [Entfaltung, emanatio, progressio, als Voraussetzung der Rückkehr] – *De fil.* 3 h IV, N. 70, Z. 1f. Begriffsgeschichtliche Hinweise zu ‚intuitio' ‚meditatio', ‚speculatio' bei H. G. SENGER, *Nikolaus von Kues, Die höchste Stufe der Betrachtung* (Hamburg 1986, Phil. Bibl. Meiner 383) 53f. 61–63. 98f.

den Begriff verweigernden und zerstörenden Irrationalismus. Er denkt vielmehr das Einheits-Potential des Denkens, dessen synthetisierende Seh-Kraft zu Ende, indem er es über sich selbst hinausführt in die nicht mehr denkende Erfahrung der Einheit oder trinitarischen Absolutheit seines eigenen Grundes. Die dem begreifenden Denken, aber auch noch dem Intellekt eigene Bewegung ins Viele und aus ihm heraus wird im Selbstüberstieg nicht destruierend, sondern dergestalt negiert, daß sie im Ende und Ziel der Reduktion oder der Rückkehr in den Anfang in ihr selbst so ineins gefügt ist, wie es der göttlichen ‚complicatio' als dem Anfang der creativen Selbst-Bewegung oder der complicativen ‚visio absoluta' selbst angemessen ist. Wie das Nicht-Sein oder Über-Sein Gottes eine zum Sein disproportionale, qualitative Steigerung des Seins ist, so muß auch das Nicht-Denken oder Nicht-Sehen in der ‚visio' als eine radikale qualitative Intensivierung des Denkens verstanden werden, in der das im Denken immer schon wirksame Nicht- oder Un-Endliche, das implizit Absolute, „endlich" und – unter eschatologischem Gesichtspunkt – endgültig zu sich selbst kommt. Im Sinne der ‚visio facialis' gesagt: das Angesicht Gottes, das den Menschen ‚in principio et a principio' sein-gebend anblickt, wird in der ‚visio mystica' des *Menschen eigenes* Angesicht, weil dieser „zuvor", in der freien Hinwendung zum göttlichen Angesicht, er selbst geworden ist. So ist – analog zum Denken und zur Selbsterkenntnis des Intellekts – das Angesicht des Menschen im Sehen Gottes nicht negierend konturlos gemacht, nicht als individuelles ausgelöscht, sondern es ist *in* Gott als *es selbst Gott*, so wie der Intellekt (die Vernunft als ‚intellectualis viva dei similitudo') sich nur dann *selbst* zu erkennen imstande ist, „wenn er sich in Gott selbst schaut so wie er ist. Dies aber geschieht, wenn Gott in ihm selbst *er* selbst ist"[54]: ‚visio facialis' ist damit als ‚filiatio' oder ‚theosis' zu begreifen, die mit *einem* „einfachen Blick" im Sehen Gottes sich selbst und Alles Andere durch diesen selbst erfaßt. Des Menschen Sehen seiner *selbst im* Sehen *Gottes* (gen. obj.) – auf dem Grunde von dessen eigenem, absolutem, im endlichen Sehen und Denken indes wirksamem Sehen (gen. subj.: ‚deus in homine videt'!) – ist ein „dialektischer" Vorgang, in dem Endliches und Absolutes selbst – trotz der bleibenden Inkommensurabilität – zumindest in dem herausgehobenen Akt einer die „Blicke" *einigenden* ‚intuitio' als je eigene und ganze eng ineinander verschränkt oder differenzlos miteinander geeint sind. Der Mensch ist in Gott Gott, weil dieser in ihm selbst – Mensch *und* Gott – ist.

Die philosophische Legitimation des Gedankens, daß der Mensch in der ‚visio facialis' in die trinitarische Einheit Gottes zwar „aufgehoben", aber in seiner Eigenheit nicht zerstört ist, liegt in der von Cusanus immer wieder

---

[54] *De fil.* 6 (h IV, N. 86, Z. 5–10): . . . tunc autem se cognoscit, quando se in ipso deo uti est intuetur. Hoc autem tunc est, quando deus in ipso ipse.

geübten doppelten Perspektive: Alles, was *in* Gott ist, ist *dieser* selbst; *Gott* aber ist zugleich so in *ihm* – dem Einzelnen –, daß es durch *ihn* gerade *es selbst* ist. Dieses ursprüngliche Selbst-Sein von Allem *in* Gott hat sich bewahrheitend gezeigt im creativen Hervorgang eben dieses Einzelnen aus Gott, in der durch Trennung und Unterschied bestimmten Vereinzelung, die ihrerseits eine in diesen Anfang zurückführende Sammlung, eine Sammlung des Denkens, Sprechens, Sehens und Handelns, allererst ermöglicht.

Die Frage nach dem Sehen Gottes „von Angesicht zu Angesicht" hat Cusanus von Anfang an bewegt. Zunächst hielt sich seine Antwort in den herkömmlichen Bahnen der Interpretation von 1 Kor 13, 12[55]. Die Entwicklung eines Begriffs von ‚intellectus' von ‚De coniecturis' an, der im Gegensatz zur discursiven ‚ratio' die Coincidenz der Gegensätze zu denken vermag, das Konzept eines Denkens ‚divinaliter'[56], das das Sein Gottes als über-gegensätzliches zu fassen versucht, nicht minder die Einführung einer ‚visio absoluta', die an Einheits-Intensität noch über die ‚visio intellectualis' hinausgeht, fordert bereits den Gedanken oder die Denkform eines nicht-intentionalen, die Differenz und Gegensätzlichkeit im Blick auf das göttliche un-endliche Sein aufhebenden Sehens. Sie wird als ‚visio intuitiva', ‚visio mystica' und ‚visio facialis' zur Vollendung der höchsten Kraft im Gefüge der Erkenntniskräfte ‚sensus-ratio-intellectus'[57]. Damit ist sie aus-

---

[55] Vgl. hierzu H. G. SENGER, *Die Philosophie des Nikolaus von Kues vor dem Jahre 1440* (Münster 1971) 183–185.

[56] Dazu *De coni.* I, 10 (h III, N. 52, Z. 1ff.); *Apol. doct. ign.* (h II, S. 15, Z. 8ff.; S. 28, Z. 16f.) ist ‚ratio discurrens' dem die Gegensätze ineins denkenden ‚intellectus *videns*' gegenübergestellt. *De mente* 7 (h V^2, N. 105, Z. 7) über die simplicitas mentis, die die ‚intuitio veritatis absolutae' ermöglicht.

[57] In *De coniecturis* entwickelt Cusanus die Kontinuität der Erkenntniskräfte, durch die gegenstrebige Bewegungen ineins gefügt sind (descensus-ascensus, explicatio-complicatio) und die zum ‚intellectus' hin an „synthetisierendem", auf Einheit zurückführendem Potential zunimmt: *De coni.* I, 1 (h III, N. 6). II, 16 (N. 157, Z. 13ff. II, 14, N. 141f.) II, 16, N. 167, Z. 7ff.: trotz der Kraft des ‚intellectus', an die „einfachste Einheit" möglichst nahe heranzukommen, vermag er sie, sofern er in sich selbst bleibt, nur ‚in intellectuali alteritate' anzuschauen (15). Vgl. auch N. 169 und *De mente* 11 (h V^2, N. 141, Z. 2ff.) über die „Kontinuität". – K. BORMANN, *Die Koordinierung der Erkenntnisstufen (Descensus und Ascensus) bei Nikolaus von Kues:* MFCG 11 (1975) 62–79. W. BEIERWALTES, *Subjektivität, Schöpfertum, Freiheit.* Die Philosophie der Renaissance zwischen Tradition und neuzeitlichem Bewußtsein: Der Übergang zur Neuzeit und die Wirkung von Traditionen (Vorträge d. Joachim-Jungius-Gesellschaft der Wissenschaften Hamburg) hg. v. W. Harms (Göttingen 1978) 16–31; zu Cusanus 21ff. – Im ‚intellectus' als der Fähigkeit, die Coincidenz „auszuhalten", ist bereits das discursive Denken der ‚ratio' überwunden: logica . . . nondum ad visionem venit . . . in regione intellectus . . . coincidentia unitatis et pluralitatis . . . attingitur visu mentis sine discursu. Höchste und letzte menschliche Möglichkeit „vor" der göttlichen ‚visio absoluta' selbst ist die wesentlich von Einheit bestimmte ‚visio intellectualis' oder ‚intellectualis intuitio' *(De fil.* 3; h IV, N. 70, Z. 5ff.), ‚visio intuitiva' ebd. 1 (N. 52, Z. 5) – die unmittelbare Vorbereitung oder Bedingung der ‚visio mystica'. – ‚Visio' als „letzte *Gewißheit*": ultima autem et omni ex parte cumulata certidudo visio est, *De non aliud* 19 (h XIII, S. 46, Z. 12f.); EBD. 20 (S. 49, Z. 20f.): Vocetur

schließlich auf den alle anderen Bereiche begründend übersteigenden Bereich des Un-Endlichen oder Absoluten adaequat bezogen – gemäß der alten Maxime ‚simile simili', „Ähnliches nur durch Ähnliches".
In *De visione Dei* ist diese Stufung von ‚visiones' und damit auch (wie sich zuvor schon gezeigt hat) die ‚visio mystica sive facialis' ganz aus dem Kontext der dionysischen mystischen Theologie verstanden. Dazu gehört auch die spezifische Bedingung und Weise des nicht-sehenden Sehens oder der bewegte Zustand des angesichtlichen Sehens, der ausgehend von 2 Kor 12, 3f. als *raptus* und von der philosophischen Tradition her als ἔκστασις oder ‚excessus' beschrieben wird[58]. Dieses „Hingerissensein ins Paradies" und der durch die gnadenhafte Attraktion Gottes sich vollziehende Selbstüberstieg des Denkens entspringt letztlich der Überzeugung, daß „die Welt" zu lassen sei (omnia linquere)[59], daß die Formen des begreifenden Denkens in die ‚visio mystica sive facialis' zu überführen seien, weil sie durch ihre Differenz-Struktur die un-endliche Einheit, die trinitarische Selbstanschauung oder das absolute Angesicht nicht zu erreichen vermögen. Nur was das Denken und Sehen übersteigt, Un-Endliches also, vermag dessen ‚desiderium intellectuale' erfüllend zu beruhigen (quies) oder zu sättigen. Den Gedanken des ‚raptus' fügt Cusanus in seine für ‚De visione Dei' typische Lehre über die „Mauer der Coincidenz", die mit der „Mauer

---

ipsum ‚non aliud' conceptus absolutus, qui *videtur* quidem mente, ceterum non concipitur. EBD. 24 (N. 57, Z. 34): rapere et ducere ad visionis primi viam. *visio mystica* als Vollendung des Gefüges der Erkenntniskräfte ‚sensus-ratio-intellectus-mystica visio': *De poss.* (h XI/2, N. 15, Z. 1ff.) *‚mystice videre'*: Brief des Cusanus vom 14. September 1453 an den Abt und die Mönche von Tegernsee (VANSTEENBERGHE 116, 3). ‚visio sine velamine' wird dort auch sinngleich mit ‚unio' verstanden (114, 4f.). ‚deificatio' oder ‚filiatio' als Vollendung bestimmte Cusanus schon im unmittelbaren Vorfeld von ‚De visione Dei' – in ‚De filiatione Dei' als „sehende" Einung (Text in Anm. 54). Von daher fällt auch einiges Licht auf die Definition von ‚filiatio' in *De fil.* 3 (N. 68, Z. 8ff. und N. 70, Z. 4–7): ... in intellectuali intuitione coincidit esse unum in quo omnia et esse omnia in quo unum, tunc recte deificamur, quando ad hoc exaltamur, ut in uno simus ipsum in quo omnia et in omnibus unum.

[58] *De vis.* 16; 107^{v} 35: in raptu quodam mentali. 17; 108^{v} 41: ultra murum coincidentiae raptus est in paradisum. 108^{v} 43. 19; 109^{v} 22f. 24; 112^{v} 20. 25; 113^{v} 45: rapis me, ut sim supra meipsum. – *Apologia doct. ign.* (h II, S. 12, Z. 5): ut hoc quodam incomprehensibili intuitu quasi via momentanei raptus fiat ... *De quaer.* 1 (h IV, N. 17, Z. 1ff.). Verbunden mit dem ‚linquere omnia' (Anm. 59) *De poss.* (h XI/2, N. 39, Z. 7ff.): Quando igitur Christianus Christum videre quaerens facialiter linquet omnia quae huius mundi sunt, ut iis subtractis quae non sinebant Christum, qui de hoc mundo non est, sicuti est videri, in eo raptu fidelis in se sine aenigmate Christum videt, quia se a mundo absolutum qui est Christiformis videt. *De ap. theor.* (h XII, N. 1, Z. 5; N. 2, Z. 5). Marginalie 66 zu Albertus' *Kommentar zur Caelestis Hierarchia des Dionysius* und 592 zu Albertus' *Kommentar zur Mystica Theologia* (Baur [vgl. Anm. 51] 94. 112). Zu ‚ekstasis' und ‚mentis excessus' vgl. die Hinweise in meinem Buch *Denken des Einen* 140ff. und 415; 419. Im Zusammenhang mit Paulus: E. BISER, *Begriff und Ekstase.* Vom mystischen Grund der Erkenntnis: Münchener Theologische Zeitschrift 35 (1984) 182–200, bes. 185f.

[59] *De quaer.* 3 (h IV, N. 42, Z. 14; N. 50, Z. 3). *De vis.* 25; 114^{r} 6. Im Zusammenhang mit der neuplatonischen Konzeption der ‚aphairesis', Matth 19, 27 (reliquimus omnia) und mystischer „Gelassenheit": *Denken des Einen* 129ff. 255f. 417. 421.

des Paradieses" identisch ist: er zieht aus der inneren begrifflichen Bedingtheit der ‚coincidentia oppositorum' oder ‚contradictoriorum' die Konsequenz, daß der Zusammenfall als eine gegenseitige Negation der Gegensätze oder Widersprüche *in ihnen selbst* zu fassen ist und somit der Gedanke der Coincidenz schon in sich ein Sein *über* den Gegensätzen zu verstehen gibt[60]. Diese durch Proklos und Dionysius stabilisierte cusanische Konzeption, daß Gott „*über* den oder jenseits der Gegensätze" sei und nur von daher der Coincidenz-Gedanke überhaupt seinen vorläufigen Sinn erfahre, verbindet Cusanus mit ‚raptus' und ‚Paradies' als der Weise und dem Ziel des Überstiegs: Das *Paradies* ist demnach der Ort, in dem Gott wohnt, in dem er einzig „unverhüllt" zu finden und zu sehen ist[61], umgeben von der „Mauer der Gegensätze oder Widersprüche". Nur die Überwindung des „höchsten Geistes des Verstandes", der das Paradies-Tor bewacht, macht ein Eintreten oder Hingerissen-Werden ins Paradies selbst möglich. Die „dort" sich ereignende ‚visio facialis' kann unter dem Aspekt der Zeit zweifach verstanden werden: einmal als eschatologische, am Ende der Lebenszeit oder der Weltzeit sich ereignende, identisch mit der endgültig ‚beseligenden Schau'[62], zum anderen aber als eine punktuelle Entrückung *in* der Zeit: deren augenblickhafte Negation durch Ekstasis und Einung, der wiederum Zeit folgt. Trotz der von Cusanus aus der Intensität und Intelligibilität des über-begrifflichen „Gegenstandes" heraus erfahrenen „Leichtigkeit"[63] mystischer Theologie erscheint die mystische *Erfahrung* der

---

[60] Hierzu K. FLASCH, *Die Metaphysik des Einen bei Nikolaus von Kues* (Leiden 1973) 194ff. 219ff. – ‚Mauer' ist trennende Grenze (separat: vis. 13; 105^{r} 37f.) zur Grenze-losigkeit, Un-Endlichkeit hin, aber auch Grenze oder ‚Ende' des begreifenden Denkens, welches aus diesem heraus zu „überwinden" ist, oder welches sich selbst im Blick auf sein Ziel zu übersteigen hat. Zur komplexen Bedeutung des ‚murus paradisi' vgl. den Beitrag von Rudolf Haubst in diesem Bande 167–191.

[61] Sehen im Paradies – revelate: *De vis.* 9; 103^{v} 17. 12. 105^{r} 21. 17; 108^{v} 42. 23; 111^{r} 6. – ipsa caligo revelat: 6; 101^{v} 13. Für diesen Wächter-Geist vor dem Tore des Paradieses (cuius portam custodit *spiritus altissimus rationis* [9; 103^{v} 18. 10; 103^{v} 41: *(ostium)*, quod *angelus* custodit in ingressu paradisi constitutus]) ist zunächst an Gen 3, 24 – wenigstens in einem formalen Sinne – zu erinnern: „ . . . et collocavit [Dominus Deus] ante paradisum voluptatis Cherubim, et flammeum gladium, atque versatilem, ad custodiendam viam ligni vitae; dann aber auch an die *Engel*, wachend und geleitend, an jedem Gesims des Läuterungsberges in *Dantes* „Göttlicher Komödie". Im Bereich des in sich gestuften Übergangs bereiten sie des Wanderers ‚visio dei' im Paradies vor.

[62] Vgl. z. B. *De vis.* 25; 114^{r} 10.

[63] *De vis.* 99^{r} 6. 24; 113^{r} 38. *De sap.* I (h V^{2}, N. 7, Z. 11); II (N. 28, Z. 10f.): nulla est facilior difficultas quam divina speculari, ubi delectatio coincidit in difficultate (s. auch die Anm. von R. Steiger zu den beiden Stellen). – Der Gedanke des Cusanus, daß das zuhöchst Intelligible oder der höchste, ontologisch intensivste Gedanke (Gott als ‚conceptus absolutus') *und* das zugleich über den Begriff Hinausgehende für endliches Denken paradoxerweise das „*Leichteste*" sein soll, hat (neben der als „Speise der Seele" metaphorisierten Wahrheit) eine Analogie in Platons „mythischem", d. h. den philosophischen Gedanken sinnenfällig profilierendem Konzept, daß der Anblick des wahren Seins, der Idee, das Lastende, Herabziehende (Pol 519 b 1; 533 d 1f.) abstößt, die Seele dadurch „leicht" macht (κουφίζεται), – im „Mythos" gesprochen:

‚visio' im ‚raptus' – auch für Cusanus – als eine schwer erreichbare Extrem- und Grenz-Situation. „Ich (Cusanus) habe versucht, mich der Entrückung zu unterwerfen, vertrauend auf Deine unendliche Güte, damit ich Dich, den Unsichtbaren, und die unenthüllbare Schau enthüllt sähe. Wie weit ich jedoch vorangekommen bin, Du weißt es; ich aber weiß es nicht; und es genügt mir Deine Gnade, durch die Du mich gewiß machst, daß Du unbegreifbar bist. Und Du richtest mich zu fester Hoffnung auf, damit ich unter Deiner Führung in den Genuß Deines Angesichts gelange"[64].

III

Die *theologischen* Voraussetzungen der von Cusanus gegen die eigene Endlichkeit intendierten ‚visio facialis' sind im ersten Teil dieser Überlegungen beschrieben: die Negation der Möglichkeit überhaupt und die eschatologische, in der Selbstoffenbarung Gottes gründende Hoffnung auf ein Sehen seines Angesichts liegen in dialektischem Streit, in dem allerdings die Hoffnung den Weg bereitet auch für eine innerweltliche mystische Vorwegnahme des Sehens ins Angesicht.

Die *philosophischen* Implikationen der Entfaltung dieses Gedankens durch Cusanus zeigen sich vor allem in der Denkform eines nicht-intentionalen, nicht vergegenständlichenden oder objektivierend-vorstellenden Denkens, eines differenz-losen, sich mit seinem Ziel „intuitiv" einenden Sehens. Hierin, so sagte ich, treffen sich mystische Theologie und philosophische Mystik.

Diese Denkform möchte ich als einen Grundzug des *Neuplatonismus* skizzieren. Dabei soll nicht in allen Fällen eine *direkte* Abhängigkeit des Cusanus vom neuplatonischen Denken behauptet oder suggeriert werden. Eine solche ist vor allem im Blick auf manche Philosopheme des Proklos historisch nachweisbar, *indirekt* zu Proklos und Plotin hin ist sie allerdings

---

der Blick in die „Ebene der Wahrheit" läßt ihr Flügel wachsen. Diese sind Symbole eben dieser intelligiblen Leichtigkeit. Vgl. *Phaidros* 247 d 3ff. 348 b 6ff. 249 c 4ff.

[64] *De vis.* 17; 108^{v} 42–46: Conatus sum me subiicere raptui confisus de infinita bonitate tua: ut viderem te invisibilem et visionem revelatam irrevelabilem. Quo autem perveni, tu scis: ego autem nescio (Reminiszenz an 2 Kor 12, 3, so daß die ‚unio' *faktisch* doch gelungen sein *kann!*) et sufficit mihi gratia tua, qua me certum reddis te incomprehensibilem esse, et erigis in spem firmam, quod ad fruitionem tui te duce perveniam. Wer die „visio" einmal vollzogen hat, vermag auch Anderen den Weg dorthin zu zeigen. Im Anschluß an diese Behauptung gesteht Cusanus in einem Brief an Caspar Aindorffer vom 22. September 1452 (VANSTEENBERGHE 113, 6): Ego, si quid scripsero aut dixero, incertius erit; nondum enim gustavi quoniam suavis est Dominus. – Zur biblisch bedingten Metapher ‚gustare' (Psalm 33, 9: gustate et videte, quoniam suavis est dominus) vgl. auch den Brief vom 18. März 1454 an Bernhard von Waging (VANSTEENBERGHE 134, 16ff.), aber auch die Marginalie des Cusanus zu Platons *Phaidros* 247 d: nota quomodo mens ascendens supra celos circumfertur in circulatione ubi contemplatur id quod est et veritatis contemplatione nutritur et gaudet . . . (Cod. Cus. 177, Fol. 109^{v} in marg. superiore, transscripsit C. Bormann).

durch die intensive Verbindung des Cusanus mit Dionysius – ‚theologorum maximus[65]' – unbezweifelbar gegeben.
Die neuplatonische Denkform eines nicht-intentionalen Sehens als Analogie zur cusanischen ‚simplex visio mentis' oder ‚visio mystica' bestimmt vor allem den ‚ekstatischen' Vorgang oder/und den punktuellen „Zustand" der Einung (Henosis) mit dem Einen selbst, dem das Prädikat des im höchsten Sinne Göttlichen oder des Gottes selbst (αὐτόθεος) zukommt. Die ontologischen, gnoseologischen und lebensweltlich-praktischen oder ethischen Voraussetzungen dieser extremen, aber durch alle reflexiven Akte hindurch erstrebten Vollendung eines Weges kann ich in diesem Zusammenhang nicht angemessen analysieren[66]. Ich beschränke mich deshalb auf einige knapp bemessene Hinweise, die den Schein der Unvermitteltheit allerdings nur für den verlieren, der den vermittelnden Kontext dieses zentralen Gedankens mitzubedenken bereit ist. Dies ist captatio benevolentiae und adhortatio lectoris zugleich.
Die Einung mit dem Einen selbst wird von Plotin vorwiegend als ein Akt des *Sehens* beschrieben, das sich mit dem von ihm gesehenen Ersten und Höchsten im Augenblick der Einung ohne bleibende Differenz, ohne Abstand, un-vermittelt (μεταξὺ γὰρ οὐδέν)[67] identifiziert. Der Sehende ist mit dem Gesehenen oder Geschauten dergestalt eins, daß in diesem Akt eigentlich nicht ‚Geschautes' oder ‚Gesehenes' „gesehen" wird, sondern ‚Geeintes' *ist* (μὴ ἑωραμένον, ἀλλ' ἡνωμένον)[68]. Es bedarf also – sofern man überhaupt noch von Sehen sprechen will – einer von der gewöhnlichen, d. h. trennenden, Einzelnes identifizierenden und dadurch unterscheidenden Form des Sehens eine „andere Weise des Sehens oder Blickens" (ἄλλος τρόπος τοῦ ἰδεῖν)[69], die der Ekstasis und der Selbsthingabe ins Eine entspricht. Das Licht des Einen, die Augen des Schauenden (θεατής) erfüllend, läßt nichts Anderes außer ihm selbst sichtbar werden, so daß in dem Identifikationsakt von Schauendem und „Schaunis" (θέαμα) das *Licht selbst* ausschließlich *das Gesehene* ist[70]. Der auf den Gott Zugehende „vereinigt sein

---

[65] *De non aliud* 14 (h XIII S. 29, Z. 22).
[66] Ich habe dies ausführlich getan u. a. in *Denken des Einen* 123ff. – im Kontext des Gedankens der All-Einheit und der neuplatonischen Bild-Konzeption. Für Proklos bes. 254ff. und 281ff. Über die ontologische Voraussetzung – Differenz und deren Aufhebung –: *Identität und Differenz* 24ff. Auf eine Beschreibung der Transformation der Seele in Nus (νοωθῆναι) auf „Henosis" hin muß ich hier auch verzichten (*Denken des Einen* 101. 131); es ist dies als Intensivierung der Einheit im Denken die notwendige Vorstufe des nicht-intentionalen Sehens, der „Intuition".
[67] VI 7, 34, 13.
[68] VI, 9, 11, 6.
[69] Ebd. 11, 22f. 10, 14: τότε μὲν οὖν οὔτε ὁρᾷ οὐδὲ διακρίνεται ὁ ὁρῶν VI 7, 35, 30: ἄλλως . . . βλέπειν.
[70] VI 7, 36, 11f. 20f.: αὐτὸ τὸ φῶς τὸ ὅραμα ἦν. I 6, 9, 18: . . . ὅλος αὐτὸς φῶς ἀληθινὸν μόνον. ‚Verschmelzen' der Lichter in der Einung: *Denken des Einen* 139f.

(eigenes) Sehen mit dem Angeschauten, so daß, was vorher Gesehenes (oder Sehbares) war, nun zum (eigenen) Sehen wird"[71]. Diese „andere Weise des Sehens" kommt einer „anderen Weise des *Denkens*" gleich, in der das diskursive Fortschreiten, aber auch die höchstmögliche Einheit *in* der Differenz (die den νοῦς charakterisiert) aufgehoben ist; in ihm ist das Vorreflexive des Denkens, der vom Einen selbst herrührende einigende und zum Selbstüberstieg des Denkens hin bewegende *Grund* des Denkens mobilisiert: das dem Einen in uns Ähnliche, oder, wie Proklos es nennt, „die Blüte des Geistes", das „Eine in uns", das sich und damit „uns" einzig mit dem Einen an sich zu verbinden und zu vereinen imstande ist[72]. Diese Einung geschieht also durch „Nicht-Geist" (μὴ νῷ)[73], der sich gegenüber dem νοῦς νοῶν, seiner denkend durchdrungenen Voraussetzung, als νοῦς ἐρῶν erweist – als „liebender Geist, wenn er un-verständig wird, trunken vom Nektar"[74]. Das Abstandlose, Differenz-lose und Ungegenständliche als Bedingung dieses Zustandes kommt auch in dem Terminus ἐπιβολὴ ἁπλῆ, ἀθρόα und αὐτοπτική zum Ausdruck: einfaches „Sich-Hinwerfen" ohne theoretischen Abstand, „gedrängter", ohne trennende Relationalität im Einen selbst aufgehender, in es übergehender Blick, oder ein Blick, der der Selbsterscheinung des Gottes unvermittelt ansichtig wird (αὐτόπτης)[75].

---

[71] VI 7, 35, 14f.: . . . ἀλλὰ τὴν ὄψιν αὐτοῦ συγκεράσαιτο τῷ θεάματι, ὥστε ἐν αὐτῷ ἤδη τὸ ὁρατὸν πρότερον ὄψιν γεγονέναι . . .

[72] W. BEIERWALTES, *Proklos, Grundzüge seiner Metaphysik* (Frankfurt 1979[2]) 367ff. über das Eine selbst und das Eine in uns. *Denken des Einen* 274ff.

[73] V 5, 8, 23. VI 7, 35, 29f.: ἔχει δὲ καὶ τὸ μὴ νοεῖν [ὁ νοῦς], ἀλλὰ ἄλλως ἐκεῖνον βλέπειν. PROCLUS, *In Parm.* (Cousin) 1080, 9ff. *In Tim.* I 258, 7 (Diehl): νοεῖ τῷ ἑαυτοῦ μὴ νῷ. *In phil. chald.* 4 (Oracles Chaldaiques, ed. É. des Places, Paris 1971, 206ff.; 209, 29).

[74] VI 7, 35, 24f. PROCLUS, *In Parm.* 1080, 10f. (bezieht sich ausdrücklich auf diese Plotin-Stelle). *In Parm.* VII 58, 14ff. (Klibansky). Dazu die Marginalie des *Cusanus:* PROCLUS, *Commentaire sur le Parménide de Platon, Traduction de Guillaume de Moerbeke,* ed. C. Steel, II (Leuven 1985) 545 zu p. 511, 71–81 und CT III Marginalien, 2. Proclus Latinus. Die Exzerpte und Randnoten des Nikolaus von Kues zu den lateinischen Übersetzungen der Proclus-Schriften, 2.2 *Expositio in Parmenidem Platonis,* hg. v. K. Bormann (Abh. d. Heidelberger Ak. d. Wiss., phil.-hist. Kl., Jahrgang 1986, 3. Abh., Heidelberg 1986) 149f.

[75] VI 3, 18, 12. VI 7, 35, 21: ἐπιβολή (von der denkenden Einheit des Geistes und seinem Verhältnis zum Einen gesagt). VI 7, 39, 2ff. (im mystischen Sinne für die Henosis). I 6, 9, 30: ἐπιβάλλειν τῇ θέᾳ. PROCLUS, *In Tim.* I 301, 26: συνεχὴς ἐπιβολή — ἐπιβολὴ αὐτοπτική (302, 12f.), im Kontext der ἕνωσις mit dem gefundenen Gott (δημιουργός): . . . ὅτι τὸν εὑρόντα λέγειν ὡς εἶδε πρός τινας ἀδύνατον· οὐδὲ γὰρ ἡ εὕρεσις λεγούσης τι τῆς ψυχῆς ἦν, ἀλλὰ μυούσης καὶ ὑπεστρωμένης πρὸς τὸ θεῖον φῶς, οὐδὲ κινουμένης οἰκείαν κίνησιν, ἀλλὰ σιωπώσης τὴν οἷον σιωπὴν (303, 4–8). *In Alc.* 246, 17 (Westerink). *In Parm.* 1125, 20. *Prov.* 30, 4ff. (Boese): epibolis (ed est adiectionibus) simplicibus et velut autopticis (im Nus); im Selbstdenken und Eins-Werden der Seele mit dem Nus: „Et enim videtur scientia quidem esse anime, secundum quod est anima cognitio; intellectus autem, secundum quod anima est ymago eius qui ut vere intellectus. Et enim ille videns intellectualia, magis autem ens, una inquit, epibole (id est iniectione vel intuitu) et attactu intellectorum se ipsumque intelligentem et illa in se ipso entia conspicit, propter quod et intelligit que est, et quod intelligens est simul intelligit, cognoscens et se ipsum quis est. Hunc igitur imitans secundum quod potest anima fit

Der nicht-intentionale, sich mit dem Gesehenen, d. h. dem Einen selbst identifizierende Blick kann dieses (adäquat) gar nicht mehr als „Etwas" denken[76]. Wie die Realisierung des Einheitsgrundes im Denken dieses auf seiner Spitze selbst negiert (μὴ νοῦς), so ist auch das Sehen, das, aus dem Bereich der Aisthesis herausgenommen, noch die adäquateste Begegnungsform mit dem Einen über das Denken hinaus sein mag, dem in sich relationslosen Einen „gegenüber" gerade kein Sehen mehr im ursprünglichen, landläufigen Sinne. Deshalb – wie bei Cusanus – die paradoxen Formulierungen im Blick auf den Vorgang der Erleuchtung und Henosis: „Dann sieht (das Auge) *nicht sehend* und gerade da sieht es am *meisten*", wenn es das Licht selbst sieht . . . „sich vor Anderem verhüllend und sich ins Innere sammelnd wird (der Geist) *nichts sehen*, kein Licht, das ein Anderes an einem Anderen wäre, sondern als ein selbst für sich allein, rein in sich selbst plötzlich Erscheinendes . . ."[77] – Auch im Sinne des *Proklos* führt der Aufstieg oder die Transformation der Seele in die dynamische Selbstidentität des Nus zur immer größeren Einung des Denkens mit sich selbst, in der das vorreflexive Eine in uns (unum anime) im Selbstüberstieg des Denkens voll zur Wirkung kommt. Nur dies – die vorgängige Einung der Seele und des Geistes in ihr in den ‚flos intellectus' hinein – ermöglicht die endgültige Einung mit dem Einen selbst. Die Seele, „die Augen schließend vor den Gedanken, stumm geworden und ein inneres Schweigen schweigend", „soll also Eines werden, damit sie das Eine sehe, vielmehr daß sie *nicht* das Eine *sehe*: sehend nämlich sähe sie ein Denkbares (Intelligibles) und nicht (das Eine) über dem Denken und sie sähe Etwas-Eines ein, nicht aber das Eine-Selbst"[78].

---

et ipsa intellectus, scientiam supracurrens et relinquens multas methodos in quibus prius decorabatur . . . (30, 14–20). Dies entspräche wohl der cusanischen ‚visio intellectualis'. Vgl. auch *Denken des Einen* 141f. 272. PLOTIN, *Über Ewigkeit und Zeit* (Frankfurt 1981[3]) 57f.

[76] PROCLUS, *In phil. chald.* (vgl. Anm. 73) 4; 210, 4. *Prov.* 31, 15f.

[77] Plot. V 5, 7, 29–34: τότε γὰρ οὐχ ὁρῶν ὁρᾷ καὶ μάλιστα τότε ὁρᾷ· φῶς γὰρ ὁρᾷ· τὰ δ' ἄλλα φωτοειδῆ μὲν ἦν, φῶς δὲ οὐκ ἦν. οὕτω δὴ καὶ νοῦς αὐτὸν ἀπὸ τῶν ἄλλων καλύψας καὶ συναγαγὼν εἰς τὸ εἴσω μηδὲν ὁρῶν θεάσεται οὐκ ἄλλο ἐν ἄλλῳ φῶς, ἀλλ' αὐτὸ καθ' ἑαυτὸ μόνον καθαρὸν ἐφ' αὑτοῦ ἐξαίφνης φανέν, ὥστε ἀπορεῖν ὅθεν ἐφάνη, ἔξωθεν ἢ ἔνδον. I 6, 8, 24–27: ταῦτα πάντα ἀφεῖναι δεῖ καὶ μὴ βλέπειν, ἀλλ' οἷον μύσαντα ὄψιν ἄλλην ἀλλάξασθαι καὶ ἀνεγεῖραι, ἣν ἔχει μὲν πᾶς, χρῶνται δὲ ὀλίγοι. VI 9, 10, 11ff. Einschränkung gegenüber der Benennung „Sehen" (weil ohne Unterscheiden) *und* Erhebung dieser nicht mehr unterscheidenden Form des Sehens zum eigentlichen Sehen – πρὸ λόγου (10, 8) – auch 9, 56: . . . ὡς ὁρᾶν θέμις, ein Sehen, das selbst zum Licht wurde, auf das es gerichtet war (μᾶλλον δὲ φῶς αὐτὸ καθαρόν: 9, 57).

[78] PROCLUS, *Prov.* 31, 12: . . . clausa cognitionibus, muta facta et silens intrinseco silentio. 14–16: Fiat igitur unum ut videat le unum, magis autem ut non videat le unum: videns enim intellectuale videbit et non supra intellectum, et quoddam unum intelliget et non le autounum. – Diese Konzeption, daß das Eine durch das Eine in uns zu „sehen" oder in dem übergegenständlichen Sinne „*nicht*" zu sehen sei, hat *Cusanus* schon relativ früh (zur Zeit der Abfassung von *De coniecturis* [1441/2]) durch sein Exzerpt (aufbewahrt in Ms. 84 [Latin 81] der Bibl. Nat. et Univ. de Strasbourg) aus PROKLOS', *Theologia Platonis* I 3 kennengelernt. Sein Interesse an

Sehen des Einen selbst als nicht (mehr vergegenständlichend-)sehende Einung mit ihm erscheint bei *Dionysios* noch intensiviert in ein Erkennen *durch* Nicht-Erkennen (γνῶσις δι' ἀγνωσίας), was dem Imperativ ἀγνώστως ἀνατάθητι[79], ‚ignote ascende vel consurge' entspricht, oder in ein Sehen *durch* Nicht-Sehen. „Das göttliche Dunkel", so heißt es im 5. Brief des Dionysios, „ist das unzugängliche Licht, in dem, wie (die Schrift) sagt, Gott wohnt. Unsichtbar ist er durch seine übermäßige Lichtheit, unzugänglich ist er durch das Übermaß der über-seienden Lichtschüttung (durch das unerschöpfliche über-seiende [Aus-]Fließen seines Lichtes). In ihn gelangt jeder, der Gott zu erkennen und zu sehen gewürdigt wird, gerade durch das Nicht-Sehen und Nicht-Erkennen, wahrhaft in dem Zustand über Sehen und Erkennen erkennt er dies, daß er (Gott) über (oder: jenseits von) allem Sinnenfälligen und Intelligiblen ist . . ."[80] Nicht-Sehen, paradox dennoch Sehen genannt, entspricht dem cusanischen ‚invisibiliter videre', offensichtlich einer Steigerung der normalen Akte im Bereich der Differenz ins Nicht-mehr-Begrenzte und Begrenzende: die *Negation* des Normalen und Gewohnten wird zum Eigentlichen[81].

---

diesem Proklos-Text betraf offensichtlich die Möglichkeit und die Weise der ‚Gottes-Erkenntnis' oder der ‚visio dei': die ‚abscondita unio' des göttlichen Einen ist nur durch die über-reflexive ‚summitas intellectus' berührbar [attingere], Bedingung des Gelingens aber ist der Rückgang der Seele in sich selbst, in ihre eigene ‚unio' und damit in das ‚centrum tocius vitae'. Dieser Text lebt aus dem Wortfeld des Sehens: introspicere, conspicere (et ipsum deum) introspicere specula, in ipsum divinum splendorem sincerissime insinuari [Analogie zur Einweihung in die Mysterien], contuitus, contemplari). Edition des Textes mitsamt umsichtiger Diskussion seiner Herkunft und zeitlichen Einordnung: H. G. SENGER, CT III. Marginalien. 2. Proclus Latinus. Die Exzerpte und Randnoten des Nikolaus von Kues zu den lateinischen Übersetzungen der Proclus-Schriften. 2.1 *Theologia Platonis – Elementatio theologica*, Abh. d. Heidelberger Akademie der Wissenschaften, phil.-hist. Kl. Jg. 1986, 1. Abh. 37ff. 124f. – R. Haubst hat die Diskussion um die frühen Excerpte des Cusanus in Gang gesetzt: MFCG 1 (1961) 17–51.

[79] γνῶσις δι' ἀγνωσίας: *de div. nom.* 7, 3; PG 3, 872 A. *de myst. theol.* 2; 1025 A: . . . δι' ἀβλεψίας καὶ ἀγνωσίας ἰδεῖν, καὶ γνῶναι τὸ ὑπὲρ θέαν καὶ γνῶσιν αὐτὸ τὸ μὴ ἰδεῖν καὶ γνῶναι· τοῦτο γάρ ἐστι τὸ ὄντως ἰδεῖν καὶ γνῶναι. ἀγνώστως ἀνατάθητι: ebd. 1, 1; 997 B. W. BEIERWALTES, *Denken des Einen* 147ff. 278.

[80] PG 3, 1073 A: Ὁ θεῖος γνόφος ἐστὶ τὸ ἀπρόσιτον φῶς, ἐν ᾧ κατοικεῖν ὁ Θεὸς λέγεται. Καὶ ἀοράτῳ γε ὄντι διὰ τὴν ὑπερέχουσαν[27] φανότητα, καὶ ἀπροσίτῳ τῷ αὐτῷ διὰ τὴν ὑπερβολὴν τῆς ὑπερουσίου[28] φωτοχυσίας, ἐν τούτῳ γίγνεται πᾶς ὁ Θεὸν γνῶναι καὶ ἰδεῖν ἀξιούμενος, αὐτῷ τῷ μὴ ὁρᾷν, μηδὲ γινώσκειν, ἀληθῶς ἐν τῷ ὑπὲρ ὅρασιν καὶ γνῶσιν γιγνόμενος, τοῦτο αὐτὸ γιγνώσκων, ὅτι μετὰ πάντα ἐστὶ τὰ αἰσθητὰ καὶ τὰ νοητά. – μὴ ἰδεῖν μηδὲ γνῶναι kommt dem ὄντως ἰδεῖν καὶ γνῶναι gleich (myst. theol. 1025 A). Zuvor schon GREGOR VON NYSSA, *Vita Mosis* II 86, 13ff. 87, 1ff. 87, 7. 15 (Musurillo; 81 Daniélou) paradox über das Sehen des Unsehbaren, des göttlichen Dunkels: ὁρᾷ (ὁ νοῦς) τὸ τῆς θείας φύσεως ἀθεώρητον . . . ἕως ἂν διαδῇ . . . πρὸς τὸ ἀθέατόν τε καὶ ἀκατάληπτον κἀκεῖ τὸν Θεὸν ἴδῃ. . . ἐν τούτῳ τὸ ἰδεῖν ἐν τῷ μὴ ἰδεῖν. *In Cant.* or. X p. 309, 5–9 (Langerbeck): Über den ekstatischen David: ὅτε ἐκβὰς αὐτὸς ἑαυτοῦ καὶ ἐν ἐκστάσει γενόμενος εἶδε τὸ ἀθέατον κάλλος καὶ τὴν ἀοίδιμον ἐκείνην φωνὴν ἐξεβόησεν . . .

[81] Zu Gregor (Anm. 80) vergleichbar: *Dion.* ep. 1, 1065 A: καὶ ἡ κατὰ τὸ κρεῖττον παντελὴς ἀγνωσία *γνῶσίς* ἐστι τοῦ ὑπὲρ πάντα τὰ γιγνωσκόμενα.

Das „Sehen des Ursprungs" (ἀρχῇ ἀρχὴν ὁρᾷ)[82] in einem nichtvergegenständlichenden, differenz-losen Akt der Einung, so wie es sich im Kontext neuplatonischen Denkens zeigte, kann freilich nicht unmittelbar der cusanischen oder analog gedachten ‚visio facialis' gleichgesetzt werden: Sehen ins Angesicht – christlich – lebt aus dem aktiv sich zuwendenden, liebenden Blick von „beiden Seiten"; Sehen ist zudem zugleich Sprechen: die Vereinigung der Blicke ist bis zum „Eintreten" in ‚caligo . . .tenebrae seu ignorantia', in ein ‚secretum et occultum silentium'[83], ein dialogisch auf sein Ziel zugehender Prozeß, der sich aus dem analysierenden Sprechen immer wieder zu Gebet und Hymnus erhebt. Es gehörte jedoch zu den schlimmen, weil sachlich nicht gerechtfertigten Simplifizierungen, wollte man auch für dieses Verhältnis die bequeme Alternative weiterschleppen: das Christentum denke „personal", der Neuplatonismus (und andere Formen griechischer Philosophie) hingegen „apersonal"[84]. Bestehende Differenzen dürfen freilich nicht harmonisiert werden, sie sollten aber ebensowenig zu sich ausschließenden, intransigenten Konfessionen stilisiert und geradezu ideologisch verfestigt werden. Für das neuplatonische Denken wäre für unseren Zusammenhang immerhin dieses zu bedenken: Das Eine als Ursprung und Ziel der Wirklichkeit insgesamt ist keineswegs das kalte, starre, dinghafte „ES", wofür manche in einer ‚*in* docta ignorantia' es halten, freilich ist es auch nicht als eine in sich zeitlos bewegte göttliche Person zu verstehen, die in Freiheit und Liebe in ihrem Sein und durch ihr Wort sich selbst „zeigt" oder gnadenhaft offenbart. Das Eine ist jedoch nicht nur die Steigerung oder hypostasierte Projektion aller menschlichen Möglichkeiten, sondern deren inkommensurabler Grund und Ursprung, aus dem heraus sie durchaus sie selbst sind, nicht nur als „Es" (αὐτό), sondern im gleichen Sinne als „Er" (αὐτός), weil Gott seiend, benennbar[85]; es geht von ihm als dem neidlos an seiner Gutheit Teilgebenden auch eine bestimmende, „gebende" und ebenso anziehende Aktivität aus[86]; es ist „das einzig im wahren Sinne Freie" (. . . μόνον τοῦτο ἀληθείᾳ ἐλεύθερον)[87], mit dem sich zu einen eine

---

[82] VI 9, 11, 31f. gemäß der Maxime, daß Ähnliches nur durch Ähnliches erkannt werden oder mit ihm zusammenkommen könne. Der Ursprung *in uns* ist das dem Ursprung *an sich* Ähnliche (vgl. III 8, 9, 22f.: τῷ ἐν ἡμῖν ὁμοίῳ, in der Weise eines „gedrängten Hinblicks" [ἐπιβολῇ ἀθρόᾳ: 21 f.]. V 3, 8, 41–43).

[83] *De vis.* 6; 101[r] 10f.

[84] Zu den philosophischen Voraussetzungen des christlichen (v. a. christologisch geprägten) Person-Begriffs vgl. M. ELSÄSSER, *Das Person-Verständnis des Boethius* (Diss. Münster 1973).

[85] Für das Changieren zwischen „Es" und „Er" als Benennung des Einen bei Plotin vgl. V 1, 6, 40ff.; V 2, 1, 6; V 3, 7, 7; V 5, 9, 35; V 5, 10, 1ff.; VI 7, 15, 10ff.; VI 8, 8, 3; 9). Der Wechsel zwischen Masculinum und Neutrum ist keine christliche Umdeutung, sondern in den Handschriften „eindeutig überliefert", wie H.-R. SCHWYZER in seinem RE-Artikel *Plotinos* (1951, 1978[2]) Bd. XXI, 1, Sp. 515, 1ff. eigens bemerkt.

[86] Hierzu: „Denken des Einen" 142f.

[87] VI 8, 21, 31.

radikale Befreiung (ἀφαίρεσις) bedeutet: den intensivsten philosophischen *und* religiösen Akt zugleich; daß es „mild", „zugeneigt", „zart" und „gegenwärtig"[88] heißt, hängt unmittelbar mit dem Gedanken Plotins zusammen, daß der „Bereich" des Einen „Heimat" ist für die wie Odysseus rückkehrende Seele und der „Vater dort" mit dem Einen identisch zu denken ist, auf den sich der „edle Eros" richtet, wie eine „Jungfrau den edlen Vater liebt"[89] – eine Metapher für die Seele, „die sich mit dem Gott vereinen möchte"; der Aufstieg und das Sehen des Einen am Ende gleicht dem Eintreten in das Adyton eines Tempels (εἰς τὸ εἴσω τοῦ ἀδύτου εἰσδύς) – eine Formulierung, die dem „Sehen des Unsichtbaren" entspricht –, der Eintretende und Sehende sieht jedoch nicht „die Götterstatue oder ein Bild", sondern „*es* selbst" (αὐτό)[90]; analog hierzu ist die „personale" Formulierung, die das Sehen des Gottes[91] mit dem Vorgang vergleicht, daß jemand den Blick von allen Schönheiten eines Hauses abwende, sobald er den „Herrn" des Hauses zu Gesicht bekäme, „der nicht schön ist wie Bildwerke, sondern würdig der wahrhaften Schau" – ein Vergleich, der, wie Plotin sagt, genau der Wirklichkeit entspräche, „wenn der dem Betrachter des Hauses Entgegentretende nicht ein Mensch, sondern ein Gott wäre, und zwar ein solcher, der nicht sichtbar erscheint (οὐ κατ' ὄψιν φανείς), sondern die Seele des Schauenden erfüllte"[92]. Der Anblick der beiden aufeinander hin ist hier zumindest thematisiert. Intensiver allerdings als in dieser Analogie des Einen, von dem *selbst* nicht gesagt wird, daß es sehe, bestimmt Plotin Sehen als Grundakt des *Geistes*: als zeitfrei sich vollziehende Identität von Denken und Sein sieht dieser sich selbst im Einzelnen zugleich als ganzen, das Einzeln-Seiende in ihm (das Göttliche, Intelligible, die Ideen) aber sieht in sich selbst zugleich ebensosehr das Ganze[93]. Diese aus dem Einen entspringende sehende Selbstdurchdringung oder das Sich-Selbst-Denken des Geistes begreift Plotin auch als ein *„allgesichtiges Wesen*, das von lebendigen *Angesichten* leuchtet"[94], also wie der Gott des Xenophanes (Frg. 24) „ganz

---

[88] V 5, 12, 33f.: ἥπιον καὶ προσηνὲς καὶ ἀβρότερον καὶ, ὡς ἐθέλει τις, παρὸν αὐτῷ. *Denken des Einen* 112f.

[89] VI 9, 9, 25; 33f. Über den „liebenden Geist": VI 7, 34, 15ff. Analogie der Liebenden: 35, 24 ff.

[90] VI 9, 11, 18–21.

[91] θεάσασθαι θεόν: I 6, 9, 33. τὸν θεὸν θεωρεῖ [ὁ νοῦς]: V 3, 7, 1 (cf. Arist. Eth. Eud. 1249 b 17 u. 20 [Schluß]): τοῦ θεοῦ θεωρία . . . τὸν θεὸν θεραπεύειν καὶ θεωρεῖν). . . . ἐπὴν δ' ἐκεῖνον ἴδῃ τὸν θεόν, πάντα ἤδη ἀφίησιν . . . VI 7, 35, 7. τὸν θεόν δι' αὐτοῦ (scil. τοῦ νοῦ) βλέπει. Diese Stellen wären jeweils nach ihrer unterschiedlichen Valenz in ihrem Kontext eigens zu interpretieren.

[92] VI 7, 35, 10–19. – Als Analogie zu dem Einen die Erscheinung des „Großkönigs": V 5, 3, 12ff.

[93] Eine Interpretation des zentralen Textes zur noetischen All-Einheit in V 8, 4 vgl. in *Denken des Einen* 57–64. „Sehen des Geistes" als ureigene Aktivität des Geistes (ἡ τοῦ νοῦ ὄψις): V 5, 7, 16.

[94] VI 7, 15, 26: παμπρόσωπόν τι χρῆμα λάμπον ζῶσι προσώποις.

sieht und ganz denkt". Plotin insistiert darauf, man dürfe dieses Wesen nicht von außen betrachten – als einen Anderen –, sondern das Sehen, wenn es angemessen sein will, muß auch oder schon hier – *vor* dem Einen also – in eine die Differenz zu ihm aufhebende Einung übergehen: „man muß selbst Jenes werden und so die Schau vollziehen"[95].
Diese Überlegungen haben sicher zumindest andeutungsweise gezeigt, daß auch in dem Kontext ‚Sehen Gottes' oder ‚Sehen des Einen' die Alternative ‚personal-apersonal' für einen Vergleich christlicher und neuplatonischer Denkweise wenig sinnvoll zu sein scheint. Die geschichtliche Belastung des Person-Begriffs sollte allerdings nicht die Klärung bestimmter Grundzüge neuplatonischen Denkens verdrängen[96], die es als ein lebendig-dynamisches charakterisieren und es gerade von daher mit christlicher Reflexion wie der des Cusanus intensiver verbinden, als es eine von sogenannter Hellenisierung des Christentums erschreckte, einem überzeugten und überzeugenden Vertrauen auf die eigene Sache jedoch unnötige Profilierungssucht wahrhaben möchte.

*

‚De visione Dei' des Cusanus halte ich aufgrund seiner gedanklichen und emotional-engagierten Intensität, seiner Differenziertheit der Begründungshorizonte, der sachlichen Struktur und der Evidenz des Gedankens selbst, ferner im Blick auf die produktive Aufnahme und originäre Konzentration philosophisch-theologischer Traditionselemente in ihm für die Spitze und den epochalen Abschluß des im Titel der Schrift genannten Gedankens am Übergang zur Neuzeit: die philosophisch-theologische Entfaltung des unendlichen Blicks des Unendlich-Absoluten und des mit ihm coincidierenden endlichen Blicks „ins Angesicht" des Absoluten selbst. Eine zentrale Denk-Intention der Metaphysik als philosophische Theologie hat in dieser von Cusanus bestimmten geschichtlichen Konstellation eine sowohl begrifflich als auch protreptisch überzeugende Gestalt gefunden. Meditation und Spekulation fügen sich durch gegenseitige Steigerung in eine paradigmatische Einheit[97].

---

[95] Ebd. 31f.: δεῖ δὲ ἑαυτὸν ἐκεῖνο γενόμενον τὴν θέαν ἑαυτὸν ποιήσασθαι.

[96] Einen Lösungsversuch dieser Schwierigkeiten hat A. H. ARMSTRONG vorgeschlagen: *Form, Individual and Person in Plotinus, Dionysius I* (1977) 49–68, bes. 64 und 67.

[97] In Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, phil.-hist. Kl., Jg. 1988, H. 1 habe ich auch auf die Differenz und Verbindung dieser cusanischen Konzeption zur Entwicklung der Gottesfrage in der Neuzeit hingewiesen. Zugleich habe ich versucht, den Bild-Gedanken in Albrecht *Dürers* Selbstbildnis von 1500 von ‚De visione Dei' her aufzuschließen. Sowohl auf die Theologie des Mittelalters bezogene als auch für die gegenwärtige theologische Reflexion bedenkenswerte Überlegungen hat J.-L. CHRÉTIEN unter dem Titel *La vision et l'amour*, in: Réincarnation, Immortalité, Résurrection (éd. C. Castiau, Paris 1988, 169—211) veröffentlicht (vgl. bes. 187ff.).

DISKUSSION
(Gesprächsleitung: Prof. J. Stallmach)

STALLMACH: Herzlichen Dank für Ihre Ausführungen zu dem Thema der „visio". Sie haben die Thematik der mystischen Theologie durch das, was eine philosophische Mystik zu bieten hat, weiter zu verdeutlichen, zu vertiefen gesucht, vor allen Dingen durch den Rückgang auf Plotin einerseits und den deutschen Idealismus, im besonderen Schelling, andererseits. Mir scheint, daß diese für viele von Ihnen überraschenden Verbindungslinien, von einer mystischen Theologie zu einer Philosophischen Mystik, uns Anlaß für eine ganze Reihe von Fragen und den Anstoß zu einer weiteren Diskussion geben werden. Ich eröffne die Diskussion.

ALLGAIER: Herr Beierwaltes, *visio Dei,* oder auch in der Übersetzung „Sehen Gottes", kann man als genitivus subiectivus oder genitivus obiectivus auffassen. Ich bin nicht sicher, ob man „Sehen des Einen" bei Plotin schon so ambivalent vorfinden kann. Für Cusanus, so glaube ich, ist es ganz klar. Oder umgekehrt; wir können schlechterdings nicht mehr sagen, daß dieses „Sehen Gottes" ein rein aktiver Vorgang ist. Wir sehen ihn, da er uns sieht, heißt es, oder auch umgekehrt: er sieht uns, da er/indem er von uns gesehen wird. Wenn das aber so ist, dann glaube ich, müssen wir noch versuchen, Cusanus genauer zu bestimmen. Eine oberflächliche Leseweise dieses *De visione* könnte den Eindruck ergeben, daß er eigentlich beliebig viele Begriffe, einfach indem er sie in Gegensätze stellt, erzeugen kann, um immer diesen Weg weiter zu verfolgen, daß es also, um das Stichwort zu geben, eine Art Methode wird. Wenn man jetzt aber genauer liest, sind diese Texte immer wieder unterbrochen von geradezu dankbaren Ausrufen für die Gnade einer solchen Erfahrung oder Entdeckung. Das wäre eher wieder ein passiver, aufnehmender Vorgang. Aber ich glaube, daß er historisch an einem Punkt steht, wo es zumindest diese Versuchung zur Methode schon geben kann, die die Sache natürlich verfügbar machen würde und dann gegen Eckhart abzusetzen wäre. Ich glaube, da kann man das noch nicht, aber wenn Sie dann auch die Zeit um 1800 erwähnen, da glaube ich, ist es ganz klar schon, daß Schlegel oder Novalis eben von einem methodisch-mechanischen Generieren von Ideen zumindest träumen. Was glauben Sie: Ist der Begriff „Methode", der ja nicht mehr mittelalterlich wäre, für Cusanus angemessen?

BEIERWALTES: In einem weitläufigen und genauer zu entwickelnden Sinne möchte ich Ihre letzte Frage bejahen. Eine „Methode" im Sinne eines bewußten, sich selbst immer Rechenschaft gebenden Denk-Weges – dies ist bei Cusanus auf Schritt und Tritt zu finden von Anfang an. Ich denke hier vor allem an Cusanus' Verfahren des *symbolice investigare,* an die *manuductio* durch Anschauung und Bilder aus der sinnenfälligen Wirklichkeit heraus auf die intelligible Sphäre hin, dann auch an die verdeutlichende und in den göttlichen Grund führende Funktion der Mathematik, an die aus

Neuplatonismus inspirierte paradoxe Sprache und nicht zuletzt an die negative Theologie im Sinne des Dionysius Areopagita ... Diese Verfahren setzen sich ab von anderen Methoden, die im Mittelalter weithin geübt worden sind – auch mit diesem Begriff benannt[1]. Ich nenne aus dem *Trivium* nur die „Dialektik" als die Spitze einer Einübung des Denkens in seinen Gegenstand. „Methode" ist also keineswegs ausschließlich – trivial dies zu sagen – eine Sache der Neuzeit. – Als „Methode" könnte auch das fortlaufende Erzeugen von Begriffen, von dem Sie gesprochen haben, verstanden werden; dies trifft bei Cusanus dasjenige, was ich als eine Kette von Identifikationen bezeichnet habe – in *De visione Dei* alles andere als ein reines Tautologisieren oder beliebiges Ersetzen des einen Begriffes durch den anderen, sondern verstehbar als Explikation des Begriffes *videre* in eine immer reichere Bedeutung hinein (‚Perspektivik' eher als Tautologie). – Im übrigen hat auch das Prinzip der *Coincidenz* und *complicatio-explicatio* einen durchaus methodischen Aspekt.

BILANIUK: Ich möchte an die Diskussion anknüpfen und darauf hinweisen, daß es sich um ein spätes Werk handelt. Deswegen muß man *De visione Dei* existentiell verstehen, denn es dient der Erlösung und der Vervollkommnung des Menschen. Die philosophisch-spekulativen Elemente, die Cusanus behandelt, sind nur Hilfsmittel in der Doxologie oder zur Verherrlichung Gottes, und darum ist *De visione Dei* auf das engste eigentlich mit der Liturgie und liturgischen Mystik verbunden. Darum gibt es in dem Werk so viele Gebete und Betrachtungen, die sogar an die ostkirchlichen Liturgien anknüpfen. Infolgedessen hat das Werk eine ganz große ökumenische Bedeutung.

Ich werde Ihnen ein paar Gebete aus der Liturgie des heiligen Johannes Chrysostomus vorlesen. Dann werden Sie sehen, wo Anliegen von Cusanus sozusagen zu finden sind. Der Priester spricht das Stillgebet der Präfation: „Es ist würdig und recht, Dir zu singen, Dich zu loben und zu preisen, Dir Dank zu sagen und Dich anzubeten an jedem Ort Deines Reiches. Denn Du bist Gott, der Unaussprechbare, der Unergründliche, der Unsichtbare, der Unfaßbare. In Dir ist die Fülle Ewigen Lebens und doch bleibst Du unverändert dasselbe, Du und Dein eingeborener Sohn und Dein Heiliger Geist. Du hast uns aus dem Nichts ins Dasein berufen und nach dem Sündenfall wieder aufgerichtet. Du hast nicht geruht, bis Du alles getan hattest, um uns zum Himmel zu führen und uns Dein künftiges Reich zu schenken. Für dies alles danken wir Dir und ebenso Deinem eingeborenen Sohne, und gleicherweise Deinem Heiligen Geiste; für alles, von dem wir wissen, und auch für alles, von dem wir nichts ahnen, für all Dein Heilswirken um uns, sei es uns bewußt oder unbewußt zuteil geworden"[2].

Wenn Sie z. B. die Pneumatologie vergleichen – und das ist bemerkenswert, daß das ganze Büchlein mit der Pneumatologie endet –, dann werden Sie

---

[1] Vgl. hierzu neben dem Standardwerk M. GRABMANNS *(Geschichte der scholastischen Methode):* L. OEING-HANHOFF, *Die Methoden der Metaphysik im Mittelalter:* P. WILPERT (Hrsg.), *Die Metaphysik im Mittelalter* (Miscellanea Mediaevalia 2, Berlin 1963) 71–91.

[2] *Die göttliche Liturgie unseres heiligen Vaters Johannes Chrysostomus* (München: Gemeinde des slavischen Ritus, 1955) 37ff.

sehen, wo es steht. Ich werde nur ein kleines Gebet an den Heiligen Geist vorlesen, und Sie werden sehen, wie nahe Cusanus dem ostkirchlichen theologischen Gut steht:

„Himmlischer König, Du Tröster und Geist der Wahrheit, allüberall bist Du zugegen, und alles erfüllst Du, Gnadenreicher und Lebensspender. Komm, nimm Wohnung in uns. Mach uns rein von jeder Makel, und rette, o Mildreicher, unsere Seelen"[3].

Ich könnte noch mehrere Gebete vorlesen, aber für mich ist *De visione Dei* eine der besten Kommentare zu den östlichen Liturgien. (Großer Beifall)

STALLMACH: Wir danken dem Herrn Kollegen und Erzpriester für die wertvolle Ergänzung von der ostkirchlichen Spiritualität her. Frau von Bredow, würden Sie jetzt sprechen.

VON BREDOW: Ich habe nicht etwas so Gutes zu sagen, möchte aber trotzdem an die vorherige Bemerkung anknüpfen. Es geht um die Unterscheidung von „aktivem" und „passivem" Verhalten. Ich glaube, daß diese Begriffe nicht auf das zupassen, was bei den Worten eigentlich gemeint ist. Hier ist kein „Tun", das auf bestimmte Gegenstände gerichtet wäre mit dem Zweck, ein bestimmtes Resultat zu erreichen. Das ist – aus der Sache heraus – unmöglich. Aber der Mensch ist trotzdem nicht einfach passiv (d. i. ohne Anstrengung), sondern vielmehr in einer stillen *und* ungeheuren Anstrengung. Man muß hier Begriffe gebrauchen, die einander widersprechen. Sie haben gesagt „höchste Anstrengung". Das ist gewiß etwas anderes als Passivität. Doch es gibt dabei wohl Unterschiede; es scheint, daß bei Schelling ein aktives Moment stärker heraustritt als bei Nikolaus, vielleicht auch bei Plotin. Möglicherweise hängt dies zusammen mit dem christlichen Glauben, der für Nikolaus maßgebend ist: Alles, was dem Schauenden geschenkt wird, ist durch Gottes Gabe.

BEIERWALTES: Ich habe den plotinischen Gedanken angedeutet, daß von dem Einen selbst, das mit dem sich verströmenden Guten identisch zu denken ist, eine Bewegung, eine Aktivität ausgeht. Diese zeigt sich nicht nur in der Konstitution des Seienden insgesamt – des Geistes, der Seele, des Kosmos und des Menschen in ihm –, sondern auch in der Rück-Bewegung des Denkens zu dem Einen und Guten selbst hin: Die Bewegung, die vom Einen ausgeht, intensiviert das Denken, erwirkt in ihm einen höheren Grad von Einheit, und damit verstärkt sie auch die Voraussetzung für die Einung mit dem Einen selbst. Plotin hat hier für das Eine selbst den aristotelischen Gedanken modifiziert, daß der Theos alles zu sich hinbewegt wie ein Geliebtes[4]. – Wenn man diese beiden Bewegungen zusammendenkt, dann ist „aktiv und passiv" zumindest als eine sich ausschließende Alternative keine adäquate Denkform. Es geht m. E. im neuplatonischen Denken und bei Cusanus in anderer Weise geradezu um eine Aufhebung dieser Alternative: Die Einung im Sinne Plotins ist die höchste Intensität des Mensch-

[3] Ebd. 7.

[4] *Met.* 1072 b 3.

Seins (der „zum Gott wird" oder im Akt der Einung Gott „ist")[5]. Bei Cusanus nun macht gerade die *visio facialis* die Coincidenz von „aktiv und passiv" deutlich: Das von Gott Gesehenwerden ist im Akte der *unio* zugleich die höchste Form des Sehens des Menschen (*theosis*, oder spezifisch christlich gesagt: *filiatio*).
OTTE: Ich habe mich schon mal zu Wort gemeldet und möchte auch gerne das Votum von Frau von Bredow noch einmal aufnehmen. Ich finde auch die Ausführungen sehr hilfreich, die der Referent hierzu gegeben hat. Aber führt uns nicht diese Erkenntnis, also sozusagen vom Aktiv und vom Passiv her, von beiden Seiten, die Dinge polar zu beschreiben, führt sie uns nicht zu der Notwendigkeit, hier ein neues Denken zu denken? Ich nehme hier einen Terminus meines Lehrers Karl Rahner auf und möchte eigentlich einmal fragen: Wie sieht eigentlich das Sehen aus, von dem Sie uns in so vielen Positionen berichtet haben? Wie geschieht, wie gelingt dieses Sehen, das einerseits aktiv, andererseits passiv „Sehen, Gesehenwerden" sein kann? Aber es ist doch eine Einheit im Vollzug.
Ist es hier nicht notwendig, sozusagen einzugestehen, daß unsere europäische Terminologie und Denkweise halt nicht mehr ausreichen, gemessen an dem, was Cusanus gedacht hat, und gemessen an dem, was heute an neuem Denken auf uns zukommt? Ich meine, eine echte Cusanus-Interpretation müßte sich diese Frage stellen und sie versuchen zu beantworten. Wie geschieht Sehen außerhalb des nominalistischen Objekt-Subjekt-Schemas? Danke.
BEIERWALTES: Ich möchte Sie fragen:
1. Was verstehen Sie präzise unter „neuem Denken"? Und:
2. Was heißt „echte Cusanus-Interpretation" in Ihrem Sinne? Weiterhin:
3. Was verbinden Sie genauer mit der Frage: „Wie gelingt Sehen?"? Meinen Sie letzteres in einem empirischen oder in einem metaphorischen Sinne, als ein intelligibles oder ‚intuitives' Sehen, wie ich es beschrieben habe?
OTTE: Ich verstehe das nicht pragmatisch, also verstehen Sie mich da nicht falsch, sondern im intelligiblen Sinne, wie Sie es gebraucht haben. Auch die Intelligibilität hat ihre Ontologie, d. h., sie muß beschrieben werden können in ontischen Vollzügen. Das meine ich. Das neue Denken, also, das ist im Grunde genommen ein Denken, das uns hilft, unsere Probleme besser zu lösen. Das ist eine populare Ausdrucksweise . . . Ich möchte wissen, was ist, was vollzieht sich in diesem Sehen. Das ist nicht eine Beschreibung, die von verschiedenen Positionen her möglich ist, sondern das Sehen ist selbst ein Vollzug. Wie ereignet sich das, woher kommt das, woher kommt das Gelingen dieses Sehens?
STALLMACH: Frau von Bredow scheint dazu etwas sagen zu wollen.
VON BREDOW: Ich glaube, etwas von dem, was hier gefragt wird, ver-

[5] *Plotin* VI 9, 9, 58.

standen zu haben. Es geht darum, daß wir dieses Sehen des göttlichen Angesichtes, das erstrebt wird, nicht mehr mit unsern Begriffen beschreiben können. Herr Beierwaltes, Sie haben uns gezeigt, wieso und warum dies nicht geht und daß da etwas gesehen wird, das unsichtbar ist. Logisch ist das nicht faßbar. – Nun scheint mir, daß jetzt vielleicht auf einen andern Ansatz hingewiesen wird, der aus der Tradition von Platon herkommt und bei Nikolaus auch seinen Platz findet: daß nämlich in allem, das Gott geschaffen hat, er selbst widerleuchtet *(relucet)*. Dies kommt immer wieder vor, auch am Schluß von *De visione*, im letzten Kapitel dieses Werkes dankt Nikolaus Gott für die Gabe, daß er „totum hunc visibilem mundum et omnem scripturam et omnes administratorios spiritus in adiutorium"[6] gegeben hat, damit er in der Gotteserkenntnis weiterkomme.
Ich habe gestutzt bei diesem Gedanken, daß die gesamte sichtbare Welt uns helfen kann, Gottes Antlitz zu sehen. Aber das ist ja möglich in einer gar nicht so spekulativen Weise, die Nikolaus auch vertraut war. Es geht darum, daß man in dem einzelnen, das teilhat an dem, was Gott geschenkt hat, Gott schauen kann: *im* Abbild kann man das Urbild erkennen. Auch Thomas spricht von *participare in similitudine.* – Doch wenn ich eine Rose ansehe, dann sehe ich nicht Gott, sondern ich sehe diese Rose. Aber indem ich die Rose anschaue, kann ich schließlich dahin kommen, daß ich in ihr ihren Schöpfer anschaue – obwohl in einer Weise, die sich der Beschreibung entzieht. –
BEIERWALTES: Ich meine, daß dieser Gedanke jedenfalls die Voraussetzung dessen sei, was in dem 6. Kap. von *De visione Dei* entwickelt wird, Voraussetzung also der ‚visio facialis' als des Zieles, welches im Sinne und in der Vollendung von Röm 1, 20 – aus der sinnenfälligen Wirklichkeit heraus anfangend – erreicht werden soll.
Auf die Frage von Herrn Otte, wie „Sehen" zu verstehen sei und wie es gelinge, dazu glaube ich in meinem Vortrag schon einiges gesagt zu haben. Man könnte freilich darüber hinaus von *De visione Dei* her für Cusanus eine differenzierte Phänomenologie des Sehens entwickeln. Ich habe das „endliche" Sehen als das „normal" gedachte Sehen, auf das wir auch reflektieren können, von einem „absoluten" als dem Sehen des Absoluten in einem doppelten Sinne unterschieden. Das „endliche" Sehen wäre zu verstehen als eine Diskretionskraft, welche das Einzelne voneinander unterscheidet, indem sie die Identität des Einzelnen in diesem selbst sieht und gerade dadurch die Unterschiedenheit, aber auch die Bezüglichkeit des Einzelnen auf ein umfassendes Ganzes hin deutlich macht. ‚Visio facialis' ist von daher gesehen die Negation des endlichen Sehens oder dessen Aufhebung in das absolute Sehen selbst, in dem keine Unterscheidungen mehr gedacht, „gesehen" werden können. – „Aufhebung" also des *finitum*

[6] Ed. Hopkins, S. 226, N. 113, 1–3.

in das *infinitum*, Entgrenzung in das selbst Grenzen-lose. Im Zusammenhang damit müßte allerdings die besondere Form der Unterscheidungen diskutiert werden, die für ein adäquates Verständnis der cusanischen Trinitätsspeculation[7] notwendig sind: Unterscheidungen, die die Einheit nicht destruieren, sondern sie gründen und vollziehen. Diese trinitarische Einheit ist der Zielpunkt des Sehens. — In der zuvor genannten Aufhebung des endlichen Sehens ins unendliche erweist sich für die Aktivität des menschlichen Sehens das göttliche oder absolute, dreieinige Sehen als *dessen* Wahrheit.

STALLMACH: Ich bin nun in der mißlichen Lage, daß ich diese lebendige Diskussion abbrechen muß, wenn es ernst gemeint ist, daß der Bus um 12 Uhr wegfährt.

COMOTH: Sie erwähnten Person und Trinitas. Kann man sagen, daß Person und Trinitas Reflexion sind und daß Person und Trinitas den fundamentalen Unterschied zum Neuplatonismus ausmacht, dessen Trinitas ja keine Person hat, also keine Vorstellung? Und die Vorstellung ist notwendig für das Sehen von etwas in der Reflexion. Habe ich Sie so richtig verstanden? Sie erwähnten Person als Differenz zum Neuplatonismus.

BEIERWALTES: Was ich sagen wollte, war dies: Man solle die zwar gängige, aber in vielen Aspekten unbedachte Unterscheidung eines christlichen Denkens, welches „personal" sei, von einem griechischen und auch neuplatonischen Denken, das mit dem Stigma des Apersonalen versehen wird, nicht immerfort weiterschleppen. Dadurch sollen freilich die bestehenden Differenzen zwischen den beiden Denkformen nicht nivelliert werden. Für eine differenziertere Sicht habe ich einige Hinweise in Beschreibungen oder Prädikaten gegeben, die Plotin dem Einen selbst zudenkt. — Eine strikte Analogie der drei plotinischen Hypostasen zur christlich gedachten Trinität ist schon deshalb nicht möglich, weil Plotin das Eine als ein in sich selbst Nicht-Relationales und damit auch als ein Nicht-Reflexives denkt und weil fernerhin zwischen den einzelnen Hypostasen eine wesentliche Differenz besteht. Ein sachlicher und geschichtlich auch realisierter Ansatzpunkt für christliche Trinität in neuplatonischem Denken ist allerdings der zeitfreie, absolute Nus, der die in sich relationale Identität von Denken und Sein vollzieht.[8]

---

[7] Vgl. hierzu R. HAUBST, *Das Bild des Einen und Dreieinen Gottes in der Welt nach Nikolaus von Kues* (Trier 1952) 152ff.

[8] Für die geschichtliche Anknüpfung der Trinitätsspeculation an neuplatonische Theoreme ist vor allem an Marius Victorinus zu denken. Vgl. hierzu W. BEIERWALTES, *Identität und Differenz* (Frankfurt 1980) 57–74.

DAS BILD UND DIE WAHRHEIT

Von Wilhelm Dupré, Nijmegen

> Et si quis mihi dixerit quod nomineris hoc vel illo nomine, eo ipso quod nominat scio quod non est nomen tuum. *De visione Dei XIII*
>
> Averte, fili, ad vivam dei intellectualem imaginem in te existentem, quae non esset viva intellectualis imago, si se non cognosceret imaginem. *Cusanus an Nikolaus Albergati*

1. Bild und Bilderfahrung als Paradigma

Folgt man dem Hinweis, den Cusanus in seiner Schrift über das Können-Ist *(De possest)* gegeben hat, dann ist *De visione Dei* als ein Versuch zu bewerten, das Eine, das auf wesenhafte Weise in allem alles und doch nichts von allem ist, in der Form des Gleichnisses zu begreifen. Cusanus ist der Meinung, daß er im Büchlein von der Ikone ein zutreffendes Änigma für dieses Problem gegeben habe. „So wie Gott, dessen Sehen Sein ist, alles und jedes einzelne zugleich sieht, ist er auch alles und jedes einzelne zugleich"[1]. Da der Blick der gemalten Ikone aufgrund besonderer Kunstfertigkeit so beschaffen ist, daß er den sich bewegenden Betrachter auf seine Weise überallhin begleitet und ins Bild zieht, ist die ästhetische Erfahrung mit diesem Blick ein konkretes Beispiel für den Blick Gottes und das Verhältnis von Gott, Mensch und Schöpfung überhaupt. Was als Wahrheit gewußt und erkannt ist, wird im Bild veranschaulicht. Und umgekehrt, was sich in der Erfahrung mit dem Bild aufdrängt, dient der näheren Bestimmung der Wahrheit, die anhand des Bildes, gleichzeitig und wesentlich jedoch im Unterschied zu diesem, zu denken ist.

Daß Cusanus das Bild als Veranschaulichung bereits erkannter Wahrheit und als vorläufigen Hinweis auf die zu erkennende Wahrheit verstanden wissen möchte, ist (wie mir scheint) eine Auffassung, die auf unterschiedliche Weise in seinem Denken mitschwingt. In der Tat möchte er (wie es im VI. Kapitel von De visione Dei heißt) „mit geistigem und vernünftigem Auge die unsichtbare Wahrheit des göttlichen Antlitzes (faciei tuae) sehen, die hier im schattenhaft verschränkten Bild angezeigt wird" (III. 112; und

[1] *De poss.* Nikolaus von Kues, Philosophisch-Theologische Schriften, Lateinisch-Deutsch. Wien (Herder) 1964–67, 3 Bde., II. 339/41 (h XI/2, N. 58, Z. 12–15). Vgl. auch *De ven. sap.* Kapitel 21, I. 100 (h XII, N. 63, Z. 23f.). Die Verweise auf die Phil. Theol. Schriften habe ich im folgenden mit Angabe von Band und Seitenzahl in den Text aufgenommen.

nochmals, 132). Doch bin ich der Meinung, daß wir mit dieser Interpretation, in der (wie N. Herold es treffend beschrieben hat) die neuzeitliche Trennung von Bild und Wahrheit zur Geltung kommt[2], weder die eigentliche Bedeutung erfassen, die dem Bild im Denken des Cusanus zukommt, noch die Wahrheit begreifen, die dem Bild sowohl vorausgeht als auch im Bild aufscheint und konkret wird. Statt dessen möchte ich vielmehr behaupten, daß Bild und Wahrheit aufs engste, d. h. ihrem Wesen nach, miteinander verbunden sind; und daß es nicht zuletzt die Erkenntnis dieser Verbindung war, die das Denken des NvK von Grund auf und in allen Phasen seiner Entfaltung mitbestimmte[3].

---

[2] Cf. N. HEROLD, *Bild der Wahrheit – Wahrheit des Bildes: Zur Deutung des ‚Blicks aus dem Bild' in der Cusanischen Schrift ‚De visione Dei'*: V. Gerhard u. N. Herold, Wahrheit und Begründung (Königshausen 1985) 71–98. Ferner: W. WELSCH, *Zwangloser Zwang von Fügung und Ordnung: Gedanken zur Biennale von Venedig:* Die Presse (Wien) 6./7. Sept. 1986.

[3] Vgl. dazu R. HAUBST, *Das Bild des Einen und Dreieinen Gottes in der Welt nach Nikolaus von Kues* (Trier, Paulinus 1952) 35: „Schon in S. I dehnt er den Begriff des Bildes über alle Geschöpfe hin aus; dem Sohne als der imago aequalitatis genita Patris stellt er dort die imago creata gegenüber, wobei letztere sowohl den ‚Menschen' als auch die Natur um ihn umfaßt. Dementsprechend wird indes der imago-Begriff unterschieden: Homo est imago imitationis creata, mundus imago repraesentationis, quia speculum Creatoris . . .; mundus ad Dei similitudinem factus est, quia aliud exemplar quam se ipsum non habuit". Vgl. p. 29 und *De mente,* III, 592. In *De doc ign.* I. 11 (I. 228; h I, S. 22, Z. 17) spricht Cusanus ausdrücklich von einer *inquisitio ex imagine:* Quando autem ex imagine inquisitio fit, necesse est nihil dubii apud imaginem esse, in cuius transsumptiva proportione incognitum investigatur, cum via ad incerta non nisi per praesupposita et certa esse possit. Dieses nihil dubii wird am ehesten bei den mathematischen Gebilden erreicht. Darum die Bedeutung, die deren Analyse (im Grenzbegriff) zukommt. Doch gilt dasselbe ‚Prinzip' auch für die übrigen Bilder – für das Bild des lebenden Menschen ebenso wie für die Konstellation der Dinge und die Figuren, die in den Taten der Menschen, den rechtlichen und politischen Gebilden und im tugendhaften Leben zum Ausdruck kommen. Wenn Cusanus so das Bild als Index der ganzen Wirklichkeit (und diese als Bild von Bildern) begreift (in dem diese sowohl grundsätzlich erschlossen ist als auch erschließbar wird, sofern der Mensch sich zu sich selbst, zu den Dingen, zu seiner Welt und zu allem, das vor ‚dem' Bild liegt, verhält), dann ist jedoch anzumerken, daß es hierbei primär nicht um die ästhetische Beurteilung der Bilder geht (im Sinne unseres Kunstverständnisses). Entscheidend ist vielmehr der Gedanke, daß wir, wie es in der Umgangssprache heißt ‚im Bilde sind', d. h. daß wir einmal Gegenstände und Inhalte repräsentativ und als Elemente eines Zusammenhangs wahrnehmen; und zum anderen, daß wir die verschiedensten Gebilde (vom Löffel bis zum Wort, vom Haus bis zur Rechtsregel usw.) zu bilden vermögen. Das besondere Bild (im Sinne eines Gemäldes oder der Ikone) ist damit als Symbol zu begreifen, das einerseits für das Wahrnehmen in und an bzw. gemäß den Bildern steht und andererseits auf das Resultat abzielt, das im Bild und analog in allen Gebilden (ich möchte sagen als das Gesamt diaphanischer und konstitutiver Beziehungen) zustande kommt. Der Gedanke des Schönen und der ihm entsprechenden Erfahrungen fehlt zwar nicht. Er wird aber als solcher nicht in Kunstwerken exemplifiziert, sondern an den allgemeinen Bestimmungen von Sein, Denken und Verlangen, d. h. der Wahrheit, sofern diese das Prinzip ist und die Mitte, die sich in der Wirklichkeit von ordo, pax, pulchritudo, concordantia, felicitas usw. noch vor allen besonderen Bestimmungen (als finis) darstellen. Zur allgemeinen Bildproblematik, vor allem aus neuplatonischer Sicht, vgl. W. BEIERWALTES, *Denken des Einen* (Frankfurt, Klostermann 1985) insb. 73–122.

Gerade weil wir als Menschen gar nicht anders als in Bild und Gleichnis existieren, sind das Wissen um diese Befindlichkeit und das Akzeptieren ihrer Möglichkeiten nicht nur der Grund, in Wort und Zeichen, in Gedanke und Tat ein eigenes Universum von Erinnerungen, Zeichen und Bildern zu entwerfen, sondern zugleich auch Ausdruck der Figur, in der es uns gegeben ist, in Wahrheit das zu werden, was wir immer schon als die konkrete Wahrheit dieser Figur sind, und das anfänglich und zeichenhaft zu sein, was wir – in Freiheit und Gnade zugleich – jeweils werden können. Denn „der Mensch, der auch Mikrokosmos genannt wird, ist auf das Bild und Gleichnis des Gottessohnes selbst hin geschaffen"[4].

In der Erkenntnis, daß etwas Bild ist, daß es überhaupt das Bild gibt und daß es (wenn es überhaupt ein Bild gibt, notwendigerweise) viele Bilder gibt, erweist sich das Symbol des Bildes und der Bilder als Teil und als Möglichkeit dessen, was wir immer schon sind und erfahren. Gleichzeitig besagt es aber auch, daß der, der das Bild betrachtet und es als sein Bild erfährt, Teil der Bildwirklichkeit ist, die ihrer grundsätzlichen Bedeutung nach ebenso umfassend ist wie der Sinn der Bilder und der Bildelemente (in deren Einheit und Vielfalt zugleich) unbeschränkt bleibt. Da die Wahrheit des Bildes sein Wesen und seine Wirklichkeit im Modus der Andersheit ist (das Bild ist, und ist nicht, was es darstellt und vergegenwärtigt), folgt aus der Bildhaftigkeit unseres Seins und Erkennens, daß wir, sobald wir uns unserer selbst bewußt werden, immer schon und notwendigerweise auf Wahrheit hin bezogen sind; d. h., daß die Wahrheit unseres Seins – früher, als es die Einzelwahrheiten (im Sinne des verum) sind – die Wahrheit des Bildes ist, das wir im Gesamtzusammenhang unseres Daseins – in der eigenen Existenz und als dieser Zusammenhang – sind und werden.

Die hier angesprochene Erfahrung gilt allgemein. Insbesondere bestätigt sie sich jedoch dort, wo es – wie im Fall der icona dei – mit Hilfe der Kunst der Perspektive gelingt, den Betrachter selbst ausdrücklich ins Bild einzubeziehen; ihm seinen Platz im Bildraum vom Bild selbst her anzuweisen. Mit Recht stellt darum N. Herold in bezug auf das Verhältnis von Bildwirklichkeit und Betrachterwirklichkeit fest[5]:

„Die ästhetische Erfahrung des Blicks aus dem Bild löst den Gegensatz: betrachtendes Subjekt <—> Bildgegenstand auf in das prozessuale Geschehen einer Bewegung des Sehens und Gesehen-werdens und läßt so die Grenzen individueller Beschränktheit fließend werden. *Im Bildphänomen* wird so der *Bildcharakter aller Erkenntnis* thematisierbar. Das Experiment mit der ‚Icona Dei' zeigt *paradigmatisch* die bildhafte Gebundenheit aller Erkenntnis, aber zugleich die Intentionalität auf eine eigentliche Wirklichkeit, ein Urbild. Weil Cusanus im Sehvorgang das Verlangen nach Wahrheit auf seine vorläufige Erfüllung erfährt, kann er aus der ästhetischen Betrachter-Bild-Konstellation seine Konzeption von Wissen und Wissen-

[4] *Sermo* CXXII (204; s. Praefatio zu h XVI–XIX); Werke, Paris 1514, vol. II. (Excitationes) Fol. 143^{v}. Vgl. auch M. ALVAREZ-GÓMEZ, *Der Mensch als Schöpfer seiner Welt* und W. DUPRÉ, *Der Mensch als Mikrokosmos:* MFCG 13 (1978) 160ff. resp. 68ff.

[5] Op. cit. 80f.

schaft entwickeln, in der Subjekt, Erkenntnisgegenstand (obiectum) und Wahrheit (Gott, das Absolute) aufs engste miteinander verwoben sind und das eine nicht ohne das andere gedacht werden kann. Wir können, wie Cusanus im Anschluß an 1 Kor 13, 12 immer wieder betont, die Wahrheit gar nicht anders als „im Spiegel und Gleichnis" erkennen. Menschliche Wahrheit stellt sich immer als Bild-Wahrheit dar, die als solche wandelbar, weil defizient ist, als Bild aber auf eine absolute, nicht mehr veränderliche Wahrheit verweist. Dieser Verweisungs- und Prozeßcharakter menschlicher Erkenntnis gilt generell, er tritt am Bild des „cuncta videntis" nur in besonderer Weise zutage."

Besagt die Wahrheit des Bildes, daß wir uns im ganzen der Bildelemente und ihrer Differenzierungen (d. h. des Ähnlichkeitsganzen, das wir in Ähnlichkeit und Unähnlichkeit als Wirklichkeit erfahren und denken) selbst als Bild des unendlichen Gottes zu begreifen haben, so folgt umgekehrt, daß wir verbindlicherweise von Gott nur sprechen können, weil (und sofern) dem die Verwirklichung unseres Bildseins entspricht; d. h. wenn der Mensch in der Tat (in seinem Streben, Denken, Wollen und Tun) lebendiges Gottesbild ist und sich als solches weiß und entfaltet. Die von uns erkannte und zu erkennende Wahrheit Gottes ist demnach nicht (primär) als abstraktes Wissen zu denken, sondern als Erinnerung und Einsicht zu begreifen, die im Vollzug lebendiger (und an der Erfüllung ihres Sinnes sich ausweisender) Bildhaftigkeit das Eine (und Dreieine) Urbild nennt und anerkennt, auf das die Daseinsgestalt notwendigerweise bezogen ist und, sofern sie ihrem Sinn entspricht, sich in ständiger Verähnlichung bezieht.

Im Kontext von *De visione Dei* bezieht sich das Thema vom Bild und der Wahrheit seinem unmittelbaren Sinn nach auf die vera icona und ihr Änigma als Sinnbild des Alles-Sehenden. Da dieses Bild gleichzeitig aber auch das Antlitz Jesu vergegenwärtigt, verweist die Thematik auf den Christus des Glaubens, der als das ewige und ungeschaffene Gotteswort wesensgleiches Bild des Vaters und Urbild alles Geschaffenen ist; das einzige Bild, das dem Glauben zufolge die Wahrheit selbst ist. Sofern freilich Bild und Wahrheit in allen Momenten des Daseins wiederkehren, zielt das Thema auf eine allgemeine Interpretation dieses Daseins ab, in der das Bild (als Symbol) alle Wirklichkeit und die Wahrheit das in sich differenzierte Verhältnis beider nennt.

Bei Cusanus selbst treten uns die drei Bedeutungen vom Bild und der Wahrheit als Geflecht miteinander verschlungener Motive entgegen. Daraus ergibt sich, daß die Entfaltung des Themas sowohl auf die drei Bedeutungen im einzelnen als auch auf deren Zusammenhang Rücksicht zu nehmen hat. Da jedoch für die Thematik der ersten und zweiten Bedeutung eigene Vorträge vorgesehen sind, möchte ich mich im folgenden auf die dritte Bedeutung konzentrieren und die beiden anderen Motive nur soweit berücksichtigen, wie es vom Gesamtzusammenhang her gesehen erforderlich erscheint.

Um zu zeigen, wie die Verbundenheit vom Bild und der Wahrheit zu begreifen ist, möchte ich so vorgehen, daß ich zunächst einmal die Frage aufgreife, wieso eine Schrift wie *De visione Dei* nicht unter das biblische

Bilderverbot fällt, sondern – wie ich meine – als ein Beispiel für dessen Einhaltung zu betrachten ist. Da die Einhaltung des Bilderverbots weder möglich noch sinnvoll ist, ohne daß ihr ein spezifisches Bildgebot entspräche, möchte ich in der Folge diesem Problem nachgehen, indem ich erstens den positiven Sinn des Bildgebots behandele und zweitens die Frage stelle, wieso und wie ‚Gott' überhaupt ins Bild kommt. Sofern all diesen Überlegungen das Verhältnis von Bild und Wahrheit bzw. das Sein des Bildes und der Wahrheit überhaupt zugrunde liegen, möchte ich schließlich versuchen, dieses Verhältnis und den es umgreifenden Sinn zumindest in Grundzügen herauszuarbeiten und als die innere Spannung zu begreifen, in der die Wirklichkeit als Ähnlichkeit erscheint und der Mensch selbst als lebendiges Gottesbild in Verähnlichung seine Wahrheit und die Wahrheit der Dinge findet.
Der Thematik des Symposions entsprechend, orientiere ich mich primär an *De visione Dei*. Da jedoch insbesondere die Frage nach dem Verhältnis von Bild und Wahrheit das ganze Werk von NvK betrifft, halte ich es für erforderlich, dem entsprechend auch vom Gesamtwerk her zu argumentieren.

2. Die Unendlichkeit Gottes und der Sinn des biblischen Bilderverbots

Wenn wir uns der Schrift vom Sehen Gottes zuwenden, dann können wir zweifelsohne davon ausgehen, daß auch Cusanus das biblische Bilderverbot kannte[6]. „Du sollst dir kein Gottesbild machen noch irgend ein Abbild von dem, was droben im Himmel oder auf der Erde unten oder im Wasser unter dem Erdboden ist. Du sollst dich vor ihnen nicht niederwerfen und sollst sie überhaupt nicht verehren." So in Ex 20, 4–5. Oder, um die Apostelgeschichte zu zitieren: „Sind wir aber das Geschlecht Gottes, dann dürfen wir nicht meinen, die Gottheit sei gleich dem Golde oder Silber oder Stein, einem Gebilde menschlicher Kunst und Überlegung" (Apg 17, 29).
Zwar kann man in diesem Zusammenhang durchaus und nicht zu Unrecht darauf hinweisen, daß mit dem Glauben an Jesus Christus als wahrem Gott und wahrem Mensch zugleich eine Neuinterpretation des biblischen Bilderverbots legitim geworden war[7]. Ich meine aber, daß das Problem tiefer liegt und wenn auch nicht ausdrücklich, so doch dem Sinn nach von Cusanus als grundsätzliche Frage begriffen und thematisiert wurde.
Im Rahmen von *De visione Dei* beziehe ich mich hierbei einmal auf die Anweisung im ersten Kapitel: „An erster Stelle, so meine ich, muß man von der Voraussetzung ausgehen, daß im Blick des Bildes Gottes nichts erschei-

---

[6] Vgl. dazu das erste Motto und *Sermo* CCLVII (254); Excit. Fol. 155[r]: Revelatum est igitur quod qui colit visibilem non colit Deum. Aber auch sein Versuch, den „Heiden" und ihren Bildern gerecht zu werden (*Doc. ign.* I. 25; h I, S. 52f.).
[7] Vgl. N. Herold, op. cit. 79.

nen kann, das im wahren Blick Gottes nicht wahrer wäre. Gott, die Höhe aller Vollkommenheit und größer, als er gedacht werden kann, wird ja deshalb so, d. h. der Theos, genannt, weil er alles schaut" (III. 98). Zum anderen denke ich an die apodiktische Feststellung im 16. Kapitel: „Was immer mir entgegentritt, das Dich als erfaßbar zu beweisen versucht, verwerfe ich, da es auf Irrwege führt" (III. 166).
Nimmt man diese Stellen zusammen mit dem, was Cusanus über die Unendlichkeit zu sagen hat, dann geht man wohl kaum fehl in der Annahme, daß *De visione Dei* sich denselben Maßstäben verpflichtet weiß wie Anselms Proslogion. Hierbei steht einerseits der (auch von Cusanus immer wieder hervorgehobene) Satz zentral, daß Gott „größer ist, als er gedacht werden kann" (wie es im 15. Kapitel des Proslogions heißt). Zum anderen geht diesem Satz jedoch das *id quo maius cogitari nequit* voraus, wie Anselm es im 2. Kapitel des Proslogions formuliert hat und Cusanus es im ersten Buch der *Docta ignorantia* im Begriff des absolut Größten und Kleinsten weitergedacht hat[8].
Besagt das maius quam, daß wir von Gott sinnvollerweise nur sprechen können, wenn wir ihn (mit Anselm) als maius omnibus ‚denken' oder mit Cusanus als aktuelle Unendlichkeit ‚begreifen', die dergestalt alles ist, daß sie nichts von allem ist (De visione, III. 150), so folgt aus dem *id quo maius cogitari nequit*, daß alle unsere Gedanken und Begriffe in bezug auf dieses id quo maius nur dann zutreffend sind, wenn wir sie selbst noch einmal – als unsere Gedankengebilde – zurücknehmen und in diesem und keinem anderen Sinn festhalten[9]. „Kein anderer kann zu Dir herankommen", so Cusanus im 13. Kapitel (III. 146), „als nur derjenige, dessen Vernunft in Unwissenheit ist, d. h. als nur derjenige, der weiß, daß er von Dir nichts weiß". Gott ist und bleibt der unendlich verborgene Gott (III. 108, 142) und kann auch nur als dieser wirklich verehrt und angebetet werden. „Wer ausgeht, Dein Antlitz zu schauen, ist solange noch weit von ihm entfernt, solange er irgendeinen Begriff hat" (III. 115). Umgekehrt ist es aber eben dieselbe Transzendenz des unendlichen Gottes, in der wir in dem (vom

[8] Cf. *Proslogion*, S. Anselmi opera omnia (ed. F. S. Schmitt) p. 101 (II): Et quidem credimus te esse aliquid quo nihil maius cogitari possit. Und p. 112 (XV): Ergo domine, non solum es quo maius cogitari nequit, sed es quiddam maius quam cogitari possit. Quoniam namque valet cogitari esse huiusmodi: si tu non es hoc ipsum, potest cogitari aliquid maius te; quod fieri nequit. Und die Wiederholung dieser Sätze unten im Text (p. 15). Dazu ferner: ST. SCHNEIDER, *Die „kosmische" Größe Christi als Ermöglichung seiner universalen Heilswirksamkeit* (Münster, Aschendorff 1979) 52ff.; sowie D. DUCLOW, *Anselm's Proslogion and Nicholas of Cusa's Wall of Paradise:* The Downside Review 100 (1982) 22ff.

[9] Vgl. dazu auch *Doct. ign.* I. 26 (I. 295; h I, S. 55, Z. 20–25): „. . . der einfachen Betrachtung der Unendlichkeit entsprechend, ist sie weder Vater noch Sohn, noch Heiliger Geist. Wenn auch die Unendlichkeit – ebenso wie die Ewigkeit – jede der drei Personen ist, und umgekehrt, jede Person Unendlichkeit und Ewigkeit, so doch nicht entsprechend der Betrachtung, wie sie vorgebracht wird; dieser gemäß ist der Gott der Unendlichkeit weder Einer noch Mehrere".

cogitari nequit geforderten) Umschlag zur Immanenz erkennen: „In allen Gesichtern ist das Angesicht der Angesichter verschleiert und im Rätsel sichtbar" (III. 115).
In der Spanne möglicher Bezüge, die der Gottesgedanke im Denken NvK hervorruft, verbietet es sich von selbst, Gott mit irgendeinem Seienden, sei es von Natur gegeben oder ein Gemächte unserer Vernunft und unseres Wollens, zu identifizieren und sich davor niederzuwerfen. Wer Gott so denkt, wie es das Denken verlangt, sobald es sich auf das Seiende und die Endlichkeit einläßt, und dem nachsinnt, was es heißt, daß das Sein non-enter gedacht wird (*De mente,* III. 598) bzw. daß es die Unendlichkeit gibt (*De visione,* III. 150), für den ist es offenkundig, daß jeder Begriff zu kurz greift und daß jede Bindung an endliches Sein unangemessen ist. „Das Denken weiß, daß es dich nicht kennt, weil es weiß, daß Du nicht gewußt werden kannst, es sei denn, man wüßte das Nicht-wißbare, man sähe das Nicht-sichtbare und hätte Zugang zu dem, was nicht zugänglich ist" (*De visione,* III. 148). Gibt jemand trotzdem vor, den Namen Gottes eindeutig zu kennen, so ist das, wie Cusanus zu Beginn des 13. Kapitels bemerkt, in sich selbst bereits ein Kriterium dafür, daß dies nicht Gottes Name ist (III. 146).
Die strikte Einhaltung des Bilderverbots, die mit dem Gedanken von Gottes Unendlichkeit gefordet ist und, d. h. sofern wir diesen Gedanken seinem Sinn nach denken, im Modus der Anerkennung eingelöst wird, ist jedoch nur eine Seite der Fragen und Antworten, die in *De visione Dei* ihren Ausdruck gefunden haben. Je nachdem ob man den meditativen Charakter oder den spekulativen Gehalt der Schrift in den Vordergrund rückt, sind es, wie mir scheint, vor allem zwei Problemkreise, die um unsere Aufmerksamkeit fragen und die ihrerseits selbst wiederum auf einen dritten Problemkreis verweisen, in dem sie begründet und vermittelt sind. Der erste betrifft den Weg des Menschen zu Gott im Umkreis und Kontext devotionaler Praxis. Den zweiten möchte ich mit der Frage andeuten: warum überhaupt Gott? Der dritte schließlich bezieht sich auf die Verbindung und das Verhältnis der beiden ersten, sofern darin der Begriff der Wahrheit und die Erfahrung des Bildes ihrer allgemeinen und konkreten Bedeutung nach zur Diskussion stehen.

3. Das Bilderverbot als Gebot des wahren Bildes

Besagt das biblische Bilderverbot, daß wir davon Abstand nehmen, vor selbstgemachten Götzen niederzufallen (Lev 26. 1), so steht dem umgekehrt die Tatsache gegenüber, daß wir als Menschen gar nicht anders als menschlich urteilen können (*De visione,* III. 114). Was wir auch suchen und anrühren, wir bedürfen der Vorstellung, oder noch elementarer, des Anrührens (omnis enim sensus tactus quidam est), um zu wissen, was wir tun und wem wir uns zuwenden. „Der Mensch erkennt ein Ding nur in Ähnlichkeit" (*De visione,* III. 186). Wären wir Löwe oder Rind, wir würden uns

Gott und die Welt so vorstellen, wie es dem Löwen und Rind gemäß (oder ähnlich) wäre (*De visione*, III. 114). So können wir auch nicht übersehen, daß wir als Kinder die Dinge anders sehen und beurteilen, wie wir es als Erwachsene oder als alte Menschen tun (*De visione*, III. 114). Je nach Standpunkt und Wahrnehmungsweise ändern sich Blickwinkel und Gegenstand, und damit auch das Bild und Bildganze, das wir und in dem wir wahrnehmen und denken. Kurzum, wenn wir uns so nehmen, wie wir sind, dann können wir nicht umhin festzustellen, daß alles, was wir denken, von *uns* gedacht ist; daß wir in und mit Bildern leben und daß es ebensowenig möglich ist, uns davon zu trennen, wie es unmöglich ist, das eigene Sein zu verlassen.

Der Widerspruch, der angesichts dieser Erfahrung in bezug auf das Bilderverbot entsteht, ist jedoch kein endgültiger Widerspruch. Da wir nämlich um die Bildhaftigkeit unserer Wahrnehmungen, Vorstellungen und Gedanken wissen, oder noch präziser, da dieses Wissen zum Bild selbst gehört, kann die Bildgebundenheit unseres Daseins und Denkens niemals so definitiv sein, daß es nicht möglich wäre, die Bilder aneinander zu messen und in und an den Bildern die Wahrheit zu suchen, die allen Bildern vorausgeht und als Wahrheit in diesen (d. h. als Wahrheit des Urbildes) zur Darstellung kommt. Gerade weil das Bilderverbot gilt, ergibt sich damit das Gebot, das Wesen, das ohne Bild und Gleichnis nicht sein kann, selbst als das ‚nachgezeichnete' Bild und Gleichnis (Gen 1, 26) dessen zu begreifen, der vor allen und jenseits aller Bilder steht und gerade deshalb nur *in* Bildern und Gleichnissen – nicht jedoch *als* diese – gedacht und erstrebt werden kann[10].

Soll das Bilderverbot gelten, dann kann das nicht heißen, Gott bild- und gleichnislos zu denken und zu verehren – das heißt, etwas zu tun, das wir doch nicht zu tun vermögen, und uns gerade darin vollends zu täuschen,

---

[10] Zur Frage nach der Aktualität dieses Umschlages im biblischen Kontext vgl. CHR. DOHMEN, *Das Bilderverbot, seine Entstehung und seine Entwicklung im AT.* (Königstein/Bonn 1983). Angesichts der Rezeption des Ebenbildlichkeitsgedankens durch die Aufklärung (cf. W. PANNENBERG, *Anthropologie in theologischer Perspektive* [Göttingen, Vandenhoeck 1983] 40ff.) wäre wohl zu überprüfen, was hier der Einfluß von Cusanus war. Einige Anklänge (insbesondere was Herders Auffassung einer „werdenden", sich entwickelnden Ebenbildlichkeit betrifft [47]) sind unverkennbar, ohne daß jedoch W. Pannenberg auf Cusanus Bezug nimmt. (Versteht man Gen., 1. 26 seinem kulturhistorischen Kontext entsprechend, in dem König und Pharao Gottes Bild und Gleichnis waren, dann besagt der Text, daß der Mensch (und zwar jeder Mensch), der nach und als Bild und Gleichnis geschaffen ist, aufgrund seines Ursprungs (und nicht seiner Geburt, seiner Funktionen, seiner Stellung) seinem Wesen nach Pharao und König ist. Dementsprechend gibt es auch keinen Grund (d. h., es wäre gottwidrig), sich vor König und Pharao niederzuwerfen, sie als Gott zu verehren oder (was auf dasselbe hinauskommt), Menschenblut zu vergießen (Gen 9. 6). Umgekehrt, d. h. positiv formuliert, folgt demnach aus Gen 1. 26, daß – um Gottes willen – der Mensch als König und Pharao, d. h. in und aus Freiheit und Göttlichkeit, zu begreifen ist; bzw. daß er sich als solcher begreife und verwirkliche).

daß wir das Gegenteil zu tun vorgeben –, sondern dafür zu sorgen, daß wir erstens den unendlichen Gott nicht mit unseren Bildern von Gott verwechseln; und zweitens, daß wir – im Prozeß der Verähnlichung – die Konstellation unseres Daseins und unserer Gedanken so gestalten, daß wir darin zum Göttlichen hingezogen werden, d. h. daß wir die Bilder, die wir in dieser Figur finden und entwerfen, so qualifizieren, daß sie das ursprüngliche Bildsein der Welt und des Daseins einsichtig machen und zur Darstellung bringen. Da Adam „wie einer von uns" geworden ist – so könnte man Gen 3, 22 (und Ps 8, 6: nur wenig geringer schufest Du ihn als einen Gott) auch abwandeln –, verbietet es sich von selbst, neben dem Bild, das wir im Gesamtraum des Wirklichen und der Wirklichkeit immer schon selbst (mit diesem) sind, noch ein anderes Bild von Gott zu machen, das wir angeblich nicht sind; d. h. uns endlichen Gemächten zu unterwerfen. Gleichzeitig gebietet aber die Bildhaftigkeit unseres Wesens, daß wir uns selbst und die Wirklichkeit so darstellen und nennen, daß in dieser Darstellung und in dem, was wir auf unseren Ursprung hin als *unser* Gottesbild denken und aussprechen, der unendliche Gott (als der einzige Fluchtpunkt) wirksam und offenbar wird und das Wesen ‚Mensch' seine Erfüllung und Ruhe findet[11].

Für Cusanus, der sich mit den Adressaten von *De visione Dei,* d. h. mit den Mönchen vom Tegernsee, derselben Tradition und Bildgestalt verbunden weiß, stellt sich, der inneren Bewegung von Bilderverbot und Bildgebot entsprechend, einmal die Aufgabe, geeignete Bilder und Gleichnisse zu finden, die es uns Menschen ermöglichen, die Aufhebung der Bildlichkeit und ihrer Variabilität im endlichen Gottesbild festzuhalten[12]. Zum anderen folgt daraus aber auch, daß er den Versuch unternimmt, anhand der besonderen Bilderfahrung, in der der Glaube seine Gestalt gefunden hat, jene Aspekte und Beziehungen herauszuarbeiten, die mit dem Nennen des Namens ‚Gott' im Rahmen der Tradition für die Glaubenspraxis und das Wesen von Mensch und Wirklichkeit überhaupt verbindlich sind. Da es kein Bild und kein (Gedanken-)Gebilde gibt, das nicht auf ein Anderes verweist, dem es entspricht und auf die eine oder andere Weise angepaßt

---

[11] Vgl. *Sermo* XLI (32); Exc. Fol. 69^{v}: Humanitas autem est una per quam omnes homines sunt homines. . . . nec potest humanitas esse absque homine. Nam hoc est humanitatem esse. Homo enim est esse humanitatis. Motus igitur humanitatis meae est ut in homine meae humanitatis consequar quietem. Sed cum nihil maius aut melius dici excogitarive possit quam id quod me quietare debet – scilicet vita sine corruptione, veritas sine fallacia, bonum sine omni malo – tunc dico hoc esse Deum. Deus enim est id maximum atque optimum quo maius aut melius concipi nequit. Sed tale quies est atque terminus motus spiritus intellectualis. Hinc motus humanitatis meae est ut in homine meae humanitatis attingam Deum. Reperio igitur in me ipso hominem humanitatis meae qui ita est homo quod est et Deus. Et hic est homo in quo solum ego in mea humanitate quietem attingere valeo. Quies enim Deus est. Homo igitur ille qui est et Deus est ille ad quem omnes homines secundum naturam humanitatis moventur. Et hic est Christus Jesus benedictus.

[12] Vgl. dazu die zweite und dritte Grundannahme von *De vis.* (III. 100ff.).

wäre, bedeutet dies, Gott als (dreieiniges) Urbild zu denken, und zwar so als Urbild zu denken, daß damit die Möglichkeit und die Wirklichkeit von Denken und Sein gleichermaßen umfaßt und auf ihren unendlichen Ursprung hin sowohl erschlossen sind (Bildsein als contractio in absoluto) als auch erschlossen werden (Bildwerden als Aufforderung zum Tun und Begreifen der wirklichen Wahrheit).

Wenn ich bedenke, daß jenes Angesicht die Wahrheit und das angemessenste Maß aller Angesichter ist, gerate ich in tiefes Staunen. Dieses Angesicht, das die Wahrheit aller Angesichter ist, ist nicht Quantität. Darum ist es auch nicht größer und nicht kleiner, noch ist es irgendeinem gleich, weil es eben nicht quantitativ, sondern absolut und überaus erhaben ist. Es ist also die Wahrheit, welche die von jeder Quantität losgelöste Gleichheit ist. So verstehe ich, daß Dein Antlitz, Herr, jedem formbaren Antlitz vorausgeht und das Urbild und die Wahrheit aller Angesichter ist; und daß alle Gesichter Bilder Deines unverschränkten und unpartizipierbaren Antlitzes sind. Darum sieht jedes Antlitz, das in Deines blickt, nichts sich selbst gegenüber Anderes und Verschiedenes, da es seine Wahrheit sieht. Die Wahrheit des Urbildes aber kann nicht anders oder verschieden sein. Derartiges kommt nur dem Bild zu, weil es eben nicht das Urbild selbst ist. *De visione,* Kapitel 6, III. 113.

Um Gott im Bild zu entdecken, muß die Entdeckung selbst Wesen dieses Bildes werden und (da die Möglichkeit dieser Entdeckung nur sinnvoll sein kann, wenn sie im Entdeckenden selbst grundsätzlich vorgebildet ist) unser Wesen Bild und Gleichnis des verborgenen Gottes sein. Soweit sich der Blick Gottes als Kraft und Bewegung unseres Wesens erweist und die Bilder unseres Daseins auf sich als der Quelle allen Seins und aller Wahrheit hinzieht, ist die Ähnlichkeit, die die Bilder und Elemente unseres Daseins dieser Kraft und Bewegung entsprechend miteinander verbindet, keine Figur der Wahrheit, die wir uns irgendwie vorstellen, sondern „die Wahrheit, deren Figur der Sehende selbst ist" (*De visione,* III. 160). An uns selbst entscheidet sich demnach die Wahrheit, die Gott ist. Und umgekehrt: Da mit dem Nennen Gottes alles das verbindlich wird, was dem Maximitätsprinzip entsprechend gedacht werden muß[13], ist das Bild, das sich in diesem Gedanken gestaltet, selbst wiederum Maß für das, was uns zu Gott führt – und zwar mit allen Folgen, die dieser Gedanke für die Lebensgestaltung im Sinne von Glauben und Einsicht mit sich bringt. „Die Wahrheit meines Gesichts ist (zwar) wandelbar, weil sie so Wahrheit ist, daß sie Bild ist. Deine Wahrheit jedoch ist unwandelbar, weil sie so Bild ist, daß sie Wahrheit ist" (III. 162). Wer Gott sagt und weiß, was er tut, der weiß auch, daß er Gottes lebendiges Bild ist (III. 106), das in der Verwirklichung von Güte, Gerechtigkeit und Barmherzigkeit (III. 106) Wegmarken erkennt, die zu Gott führen und als Zeichen des Gottesbildes (das, als der Christus des Glaubens, wahrer Gott und Mensch zugleich ist) selbst noch einmal die Fülle des Reichtums und den Glanz der Wahrheit andeuten, die durch kein endliches Maß erschöpft und gemessen werden können.

---

[13] Vgl. dazu R. HAUBST, *Die Christologie des Nikolaus von Kues* (Freiburg, Herder 1956) 150ff.

Soviel zum ersten Problemkreis, in dem die Erhellung der Glaubensgestalt und Praxis im Gottesbild und auf dessen Wahrheit hin das eigentliche Anliegen ist.

4. Der Name Gottes und die Bewegung des Bildes

Ich habe bereits gesagt, daß ich den zweiten Problemkreis mit der Frage: warum überhaupt Gott? andeuten möchte. Soweit ich sehe, hat Cusanus diese Frage so nicht gestellt. Wenn ich es dennoch tue – und zwar auf eine Weise, daß ich damit zugleich auch frage: wie kommt es, daß wir überhaupt etwas von „Gott" wissen? –, dann tue ich es deshalb, weil sich mir die beiden Fragen beim Studium von *De visione Dei* aufgedrängt haben. Ich tue es aber auch deshalb, weil ich meine, daß sie der Thematik nach selbst Cusanus nicht fremd waren. Und schließlich tue ich es, weil mir scheint, daß auf diese Weise die Problematik von (dem) Bild und (der) Wahrheit deutlicher wird.

4.1 Warum überhaupt Gott?

Was die erste Frage betrifft, so hat sie sich mir vor allem dort aufgedrängt, wo Cusanus Gott mit dem absoluten Sein in Verbindung bringt (III. 104); wo er Gott als die Kraft der Kräfte bezeichnet, die jeder Samenkraft vorausgeht und als absolute Kraft die Natur aller Naturen ist (III. 120). Desgleichen denke ich an Ausführungen, in denen Gott als das wahrste und angemessenste Urbild aller Dinge, die gebildet werden können, gedacht wird und als die Wesenheit der Wesenheiten, die alles durchdringt, begriffen wird (III. 130). Die Gedanken selbst sind hinreichend bekannt. Auch brauche ich nicht zu betonen, daß es sich hier weitgehend um neuplatonisches Gedankengut handelt. Aber noch abgesehen davon, daß Cusanus nicht nur rezipiert, sondern auch selbst gedacht hat in dem, was er rezipierte, enthebt uns der Hinweis auf die Geschichte keineswegs der Aufgabe, das, was verbindlich ausgesprochen ist, sowohl in der Kontinuität und Diskontinuität seiner historischen Entwicklung als auch in den jeweiligen Gestalten nachzuvollziehen und (soweit es dem Begreifen zugänglich ist) anzuerkennen.
Worum es mir geht, ist dies: Gerade wenn es wahr ist, daß alle Vielheit im Einen unendlich eingefaltet ist und die Unendlichkeit in ihrer Aktualität ebenso alles wie nichts von allem ist (III. 150)[14], welchen Grund sollte es dann noch geben, eigens von Gott zu sprechen? Wird hier das Denken nicht mit einem Namen belastet, auf den es um der eigenen Klarheit willen besser verzichten sollte? Oder um noch einen Schritt weiter zu gehen: Was haben wir tatsächlich gewonnen, wenn wir den Gedanken des ‚Alles in

[14] Vgl. dazu die ausgezeichnete Arbeit von K. KREMER, *Gott – in allem alles, in nichts nicht.* Bedeutung und Herkunft dieser Lehre des Nikolaus von Kues: MFCG 17 (1986) 188–219.

allem und doch nichts von allem' zu denken versuchen und wissen, daß wir seinen Sinn doch nicht erschöpfen können? Wäre es nicht gescheiter, sich ganz auf die Wahrheiten zu konzentrieren, die wir tatsächlich wissen können, auch wenn dieses Wissen vorläufig und nur wahrscheinlich sein sollte? – Oder ist es vielleicht so, daß wir zwar vom Nennen Gottes her, wie ich es soeben ausgeführt habe, einen Zugang zum einen Urbild aller Dinge haben, aber nicht umgekehrt? Könnte es sein, daß allen philosophischen Begründungsversuchen zum Trotz der Name Gottes vielleicht doch früher ist als der von Denken und Sein? Und wenn dem so ist, stellt sich dann nicht unmittelbar die zweite Frage: Wie kommt es, daß wir überhaupt von Gott sprechen?
Im Kontext von *De visione Dei* sind es vor allem zwei Überlegungen, die, wie mir scheint, eine Antwort auf die hier gestellten Fragen andeuten. Die erste bezieht sich auf das Selbstsein des Menschen, wie es im 7. Kapitel verstanden wird; die zweite auf den Gedanken, daß sich „Gott gleichsam als unser Geschöpf zeigt", wie es im 15. Kapitel heißt (III. 163).

4.2 Die Wirklichkeit Gottes und das Wesen menschlicher Freiheit

Geht man von der Erfahrung aus, daß wir Menschen das, was wir sein möchten und insbesondere was wir sein sollen, weitgehend nicht sind, dann ist nicht zu übersehen, daß das Verhältnis von Urbild und Abbild – selbst wenn es zwischen beiden keine bestimmte Proportion gibt – nicht dasselbe ist wie im Falle des Nußbaums, über den Cusanus zu Beginn des 7. Kapitels spricht. In gewissem Sinn könnte man auch sagen: Das Prinzip, das jeder Samenkraft und allen anderen Kräften das Sein gibt (III. 118) und das Seiende in seinem Werden und Vergehen bestimmt, erfüllt sich und erfüllt sich nicht, sofern wir uns selbst ins Spiel bringen.
Geht man außerdem davon aus, daß die Art und Weise, wie wir das sind, was wir werden können, kein leerer Schein ist, sondern zur Substanz unseres Wesens gehört[15] – eine Annahme, die für Cusanus insofern selbstverständlich ist, als die absolute Entitas auch das Sein von Kunst und Technik und die Wissenschaft alles Wißbaren mit einschließt und einfaltet[16] –, dann

---

[15] Vgl. dazu *Sermo* CCLXXXVIII (285); Exc. Fol. 187^{v}: Et mundus totus non sufficit ei quia non replet desiderium intelligendi eius sicut obiectum unum sufficit sensui. Nihil igitur sufficit intellectui nisi Deus a quo habet esse et cuius est imago. Nam viva imago ita intellectiva non potest quietem nec in se nec in aliquo alio habere sed solum in exemplari ut in suiipsius principio, causa, et veritate. Si enim anima esset a generante, omnia opera eius essent naturalia et nullum morale opus posset habere scilicet iustitiam, prudentiam et huiusmodi. Sowie *Sermo* CCXLVI (243); Exc. Fol. 146^{r}: Sic et homo in se complicat spiritualem et corporalem naturam . . . Omnis species quae consistit in quodam indivisibili est coelum cui praesidet intelligentia sive angelus qui est quasi deus in regno suo. Omnis homo est quasi species ob sui perfectionem.
[16] Vgl. dazu *Sermo* CLXIII (155); Exc. Fol. 78^{r}: Duplicem igitur hic potes mundum intueri. Unum in sapientia ante omne creaturarum, sicut in arte. Alium in explicatione uti in visibili

bedeutet das, daß das Urbild zwar auch weiterhin nichts von allem ist, daß man aber strikt genommen nicht sagen kann, daß es, dem Prinzip wirklicher Vollendung entsprechend, alles in allem sei. Überspitzt (und zwischen den Zeilen des Textes) formuliert hieße das: Im Selbstsein des Menschen wird die absolute Kraft daran gehindert, absolute Entitas zu sein.

So sonderbar das auch klingen mag, wenn es wahr ist, daß im menschlichen Sollen das Sein auf dem Spiel steht, dann besagt das nicht mehr und nicht weniger, als daß der Mensch immer auch und immer schon Bild werden muß, damit das Urbild auch wirklich Urbild sein kann. Da wir die Erfahrung, in der wir selbst nach einem Vorbild handeln, nicht einfachhin umdrehen und auf Gott übertragen können, ohne dabei ihren explikativen Sinn zu verlieren, hilft uns der Hinweis auf diese Erfahrung nicht weiter, sondern verschärft das Problem eher, als daß es einer Lösung zugeführt würde. Ebenso hilft uns auch der Hinweis auf Gottes Unendlichkeit nicht viel weiter, wenn damit lediglich gesagt sein sollte, daß hier das Denken einfach aufhört. Da schließlich wir selbst es sind, die von Gott sprechen, können wir uns nicht der Aufgabe entledigen, das, was wir sagen, auch zu verantworten.

Da für die hier angeschnittene Problematik des *Sis tu tuus et ego ero tuus* (III. 120) ein eigenes Referat vorgesehen ist, will ich nicht weiter auf diesen Punkt eingehen. Wohl aber möchte ich noch hinzufügen, daß Cusanus, indem er den unendlichen Gott des betenden Menschen mit der ursprünglichen Begründung und Vermittlung allen Seins verbindet, das Schweigen des transzendenten Einen in der Freiheit bricht, die Gott und uns Menschen in das Wunder unmittelbarer Gegenseitigkeit bringt[17]. In dieser Hinsicht mag es zwar dahingestellt bleiben, was wir uns unter dem Einbruch des Urbildes durch das Selbstsein des Menschen vorstellen müssen oder wie dieser Gedanke, wenn überhaupt, zwingend zu denken ist. Was aber nicht dahingestellt bleiben kann, ist dies: nämlich daß dort, wo wir uns in Freiheit zu uns selbst verhalten, alles davon abhängt, daß wir erstens überhaupt die äußerste Anstrengung unseres Denkens wagen und nach der unergründlichen Einheit von Sein und Denken fragen und zweitens, daß wir in dieser Frage „dem Gefährten unserer Pilgerschaft" (III. 110) so begegnen, daß in unseren Antworten das Antlitz des unendlich freien Gottes nicht nur theoretisch – in Ost und in West, wie Cusanus es anhand der Ikone

---

effectu. Videtur in sapientia increata mundus ut in causa causatum. Videtur in mundo sapientia ut in causato causa.

[17] Im Unterschied zur neuplatonischen Tradition könnte man auch sagen, daß es zwischen Gott und Mensch kein Mittleres gibt (cf. *Sermo* CCXVII (214); Exc. 128[r]: inter esse aeternum et esse temporale nulla mora cadit. Et hoc est idem ac si diceremus inter esse Dei et esse mundi nihil mediat); bzw. sofern Jesus Christus als Mittler und Heiland gewußt ist, er dies als „Bruder und Freund" (I. 462) ist, der zugleich ewiger Logos ist.

erläutert –, sondern vor allem auch praktisch, d. h. im Resultat einer personal geprägten Lebensform, erscheint. Denn nur wenn in unserem Tun und Werden Wahrheit auch wirklich aufscheint, ist diese unser wirkliches Sein, d. h. die Substanz unserer Freiheit[18].

4.3 Konstellation der Namen und Bild des Verlangens

Sicherlich kann man in diesem Zusammenhang nochmals darauf verweisen, daß der Gottesgedanke der Pulsschlag der Tradition ist, die es im Vollzug des Glaubens zu erhellen und einzuüben gilt. Gleichzeitig erweist sich jedoch das Problem insofern als allgemeine Herausforderung, als das Selbstsein und die Freiheit eines jeden Menschen für das Sehen Gottes unverzichtbar geworden sind.

Ich habe bereits auf das 15. Kapitel hingewiesen, in dem Cusanus den Gedanken äußert, daß Gott gewissermaßen unser Geschöpf ist. Im Kontext zitiert, heißt es dort (III. 163):

O unergründliche Erhabenheit, mein Gott, der Du zugleich die Geschöpfe nicht verläßt und ihnen gleichzeitig doch nicht folgst. O unerklärbare Liebe, Du bietest Dich dem Betrachter an, als empfingest Du von ihm das Sein und gestaltest Dich ihm gleich, auf daß er Dich um so mehr liebe, je mehr Du ihm gleich erscheinst. Wir können ja uns selbst nicht hassen. Darum lieben wir das, was an unserem Sein teilhat und es begleitet. Wir umfassen voll Liebe unsere Ähnlichkeit, weil wir uns in einem Bild darstellen, in dem wir uns lieben. In der Herablassung Deiner unendlichen Güte, o Gott, zeigst Du Dich gleichsam als unser Geschöpf, um uns so an Dich zu ziehen. Auf jede mögliche Weise, in der ein freies und verständiges Geschöpf herangezogen werden kann, ziehst Du uns an Dich. In Dir, o Gott, fällt Geschaffen-werden mit Schaffen zusammen. Die Ähnlichkeit, die von mir geschaffen zu werden scheint, ist die Wahrheit, die mich schafft; so wenigstens möchte ich es fassen, wie eng ich an Dich gebunden sein soll, da in Dir Geliebt-werden mit Lieben zusammenfällt.

Was Cusanus in diesen Sätzen zur Sprache bringt, ist einerseits die Einsicht, daß wir Gott nur so fassen können, wie wir uns ihm in Notwendigkeit und Freiheit zugleich überantworten. Andererseits geht es aber auch um die Frage, inwieweit das Bild und Gebilde, das wir uns — in der Spannung von Bilderverbot und Bildgebot — von uns selbst und von Gott machen, als wirkliches Bild Gottes verbindlich ist. Wenn wir uns nämlich sagen müssen, daß (wie Cusanus es in *De genesi* prägnant formuliert hat [II. 425]) „niemand ein Bild des Sokrates erkennen kann, der anhand eines solchen Bildes den Grund seines Wissens sucht, wenn er Sokrates nicht kennt", dann gilt dies auch für die Erkenntnis Gottes, sofern wir diese als Problem komparativen Identifizierens (hier das Bild, dort das Urbild; hier die Abbildung, dort das Abgebildete, das ich anderweitig kenne) begreifen – es sei denn, daß wir das Gottesproblem so gar nicht stellen dürfen und damit auch den Sinn des Bildes (und des Urbildes) anders zu konzipieren haben, als dies im Rahmen bildhafter Andersheit und urbildlichen Wissens der Fall ist.

---

[18] Vgl. dazu G. v. Bredow, *Der Geist als lebendiges Bild Gottes (mens viva dei imago):* MFCG 13 (1978) 58ff.; *Die personale Existenz der Geistseele:* MFCG 14 (1980) 123ff. sowie die Diskussion zu *Der Geist . . .* in MFCG 14, S. 54.

Um dieses Problem und die von Cusanus vorgeschlagene Lösung in ganzer Schärfe zu fassen, möchte ich auf eine längere Passage aus dem VIII. Buch der Excitationes verweisen (Fol. 156r).

Nachdem Cusanus das Prinzip der *mystica theologia* dargelegt hat, stellt er zunächst einmal fest, daß Gott, wenn er verehrt werden soll und das völlig Unbekannte nicht verehrt werden kann, sinnlicherweise, mit sichtbarer Gewißheit, durch den Glauben des Geistes gesehen werden muß, damit er auch wirklich verehrt werde. Dieser Glaube kommt in der Wirklichkeit Christi zu seiner Erfüllung. Gleichzeitig geht ihm jedoch ein Prozeß voraus, in dem die Namen geboren werden, die in der Konstellation ihres Sinnes Anweisungen für das sind, was wir Menschen Gott nennen.

Wir nennen Gott mit jenen Namen, die uns das vor Augen führen (repraesentant), wozu wir dem inneren und unsichtbaren Menschen gemäß am meisten hingezogen werden (inclinamur).

Sollten die Augen aller Menschen Gott nennen, so würden sie ihn das sichtbare Licht nennen, da sie vor allem auf dieses Licht ausgerichtet sind. Vom Licht nämlich kommt es ihnen unmittelbar zu, Auge zu sein. Das Licht ernährt sie. Ohne es gibt es kein Sehen.

Und so wendet sich ein jedes Ding dem als dem Besten zu, von dem ihm sein Sein unmittelbar zukommt – (so) wie das Kind sich zur Mutter wendet, von der es ist und genährt wird. Folglich hat das Kind als Kind (keinen anderen als) nur die Mutter zum Gott (ideo non habet puer ut puer nisi matrem pro deo).

Da der innere Mensch zur Wahrheit, zur Gerechtigkeit, zur Gutheit, zum Wesenssinn, zum Leben, zur Wissenschaft und dergleichen mehr hingezogen wird und in diesen zum Einen, in dem sie dasselbe sind, verehrt er den Einen als Gott (pro Deo). Er nennt ihn mit diesen Namen, die den anzeigen (significant), von dem der innere Mensch stammt, durch den er lebt und erhalten wird.

Daraus ergibt sich, daß der innere Mensch unmittelbar von Gott geschaffen ist, zu dem er sich hingezogen fühlt und den er mit den Namen des Verlangens (desiderii) nennt, dem er von Natur zugeneigt ist. Selbst wenn daher Gott unnennbar ist, so ist es doch das geistige Verlangen (intellectuale desiderium), das mit geistigen Namen ausgedrückt wird, das die Seele durch die Namen ihrer Sehnsucht zur unbeschreibbaren Quelle des Guten zieht. (Es ergeht ihr) wie dem Kind, dem der eigentliche Name der Mutter unbekannt ist (und das) dennoch durch die Appelle, die ihm von Natur bekannt sind, zu dieser hingeführt wird. Diese sind die Mütterlichkeit, die Milch, die Speise, die Nahrung und dergleichen, durch die es die Mutter kennt, auch wenn es deren eigentlichen Namen nicht kennt. Diesen würde es auch niemals wissen, wenn er ihm nicht, d. h. sobald es dazu empfänglich und fähig ist, mitgeteilt würde (revelatur).

Das Leben, zu dem der innere Mensch gar sehr hingezogen wird, ist das geistige Leben, das gerecht und gut ist. Die Wahrheit nämlich ist ewig. Ebenso die Gerechtigkeit, die Güte und so weiter. Aufgrund der natürlichen Neigung unserer Vernunft begreifen wir, daß wir jenes Leben erstreben, das seinen Ort zwischen dem hat (quae est intra illa), das ewig ist. Folglich stammen wir unserer geistigen Natur entsprechend unmittelbar vom ewigen Leben ab, das Gott ist, zu dem wir hingezogen werden.

Auch wenn Gott jenseits dessen ist, das genannt werden kann, so teilen wir ihm doch die Namen der Verlangen unseres Geistes zu.

Da wir in all unserem Verlangen dem inneren Menschen gemäß auf nichts anderes als auf Gott hingezogen werden, von dem wir sind, beabsichtigen wir in allen Namen, die wir unserer Sehnsucht geben, nichts als nur Gott zu bezeichnen. Das Verlangen wird nämlich zu nichts anderem gedrängt (fertur) als zum Besten, über den hinaus Besseres nicht gedacht werden kann. Und den nennen wir Gott, über den hinaus Besseres nicht gedacht werden kann. Daher ist er derjenige, der besser ist, als man denken kann.

Was wir nicht ersehnen, von dem sagen wir, daß es Gott fremd ist (a Deo aliena). Wir sagen nämlich nicht, daß Gott schlecht sei, sondern schreiben das Böse dem Gegner Gottes, d. h. dem Teufel, zu.
Gott wird uns auf zweifache Weise offenbar. Jenseits jeden Verstandes durch Christus – im Licht des Glaubens und der Gnade; und im Licht der Natur durch die Neigung des inneren Menschen.
Auf positive Weise geschieht es im Licht der Natur – so als wäre Gott das Leben, die Güte, das Licht, der Geist, die Weisheit und dergleichen mehr. Und in dieser Offenbarung sprechen wir von Gott, verehren wir ihn und sagen wir unsere Gebete.
Doch sind die positiven Bestimmungen (affirmationes), die so von Gott entstehen, nicht eigentliche Namen Gottes, sondern Namen vom Verlangen unseres Geistes. Folglich sind sie nicht so wahr, wie es die Verneinungen sind. Denn es ist wahrer zu sagen: (1) Gott ist nicht das Leben, als zu sagen: (2) er sei das Leben. Die erste Aussage sagt nämlich, daß Gott mehr ist als Leben. Daher sagt die zweite weniger von Gott, als von ihm gesagt werden sollte. Aus diesem Grund kann es von Natur auf dem Wege der Bejahung keine vollkommene Erkenntnis geben.
Doch bleibt auch, obwohl sie höher ist, die Erkenntnis, die auf dem Wege der mystischen Negation gewonnen wird, unvollkommen. Denn sie sagt eher, was Gott nicht ist, als was er ist. Sie bleibt also noch diesseits der Schau (ostensio) von Angesicht zu Angesicht.
Darum ist es notwendig, daß die Offenbarung oder Gnade zur Natur hinzukommt, damit die Schau von Angesicht zu Angesicht erreicht werde. Diese ist Erkenntnis, die glücklich macht und (alles Verlangen) stillt. Nur Christus ist dazu fähig, sie uns aus der Fülle der Gnade und des Wissens von der Erkenntnis Gottes des Vaters mitzuteilen. Im Glauben geschieht dies änigmatisch. In den Regionen der Lebenden wirklich und wahrhaftig, von Angesicht zu Angesicht.

Da Frage und Antwort nicht voneinander getrennt werden können, ist es deutlich, daß auch die Frage nach Gott, zumindest dann, wenn sie als solche gestellt wird, immer schon davon abhängig ist, was wir beim Nennen des Namens ‚Gott' denken und erstreben, und demnach auf ein Geschehen verweist, das, auf welche Weise auch immer, in und an uns selbst zur Darstellung kommt. Als solche ist sie freilich keine Frage, die so wie alle anderen Fragen behandelt werden könnte, sondern als Ausdruck von Erfahrung zu begreifen, in denen sich alle Aspekte unseres Daseins miteinander verknüpfen und sofern sie dies tun. Erst wenn wir diese Verknüpfung meinen und denken, d. h. wenn wir nicht mehr Bilder, sondern nur noch *das* Bild in seinem ganzen und einzigen Umfang und Inhalt intendieren, erhält das Wort ‚Gott' seinen Klang und die Frage nach Gott ihren Sinn. Zwar kann diese Intention auf einzelne Inhalte beschränkt bleiben (wie z. B. das Licht, die Mutter, ein spezifisches Verlangen). In dieser Hinsicht wird ‚Gott' in der Tat vielfältig genannt und kommen Gott viele Namen zu. Aber daß es Namen Gottes sind, verdanken die einzelnen Inhalte nicht sich selbst, sondern der allumfassenden Bewegung, die in ihnen – wie vorläufig auch immer – gewußt und verwirklicht wird. Hierbei sind die einzelnen Inhalte gewiß nicht gleichgültig. Doch werden sie für die Frage nach Gott nicht deshalb signifikant, weil ihnen die eine oder andere Bedeutung zukäme, sondern weil sie in dem ihnen eigenen Sinn diese Bedeutung selbst noch einmal durchbrechen, indem und sofern sie als ordnende Strukturprinzipien des ganzen Daseins die Grenzen ziehen, in denen sich dieses in seiner Einzigartigkeit darstellt.

So wie wir leben, werden wir zugleich auch gelebt von dem, was als Drang und Verlangen in uns ist und uns in der Konfiguration seines Ausdrucks, die wir als solche sowohl von Natur finden als auch (im Sinne des Mikrokosmosgedankens) von Kultur als unser Dasein und unsere Welt gestalten, bestimmt. Fehlt diese Konfiguration, dann verliert das Leben seinen Sinn. Genauer gesagt, es wird in dem Maße absurd, als seine Konfiguration nur noch negativ erfahren wird. Dagegen weiß der, der Gott gefunden hat, daß er selbst (wie Cusanus es in seinem Brief an Nikolaus Albergati formuliert hat) ein lebendiger Hymnus, daß er ein Gefäß ist, das zum Lobe Gottes erschaffen ist[19]. Wollen wir wissen, wie wir Gott finden, dann heißt das, daß wir auf jene Bewegungen und Antriebe achten, die dem inneren Menschen eigen sind und sich ihrem Sinn nach auf ein gemeinsames Woraufhin verdichten, das in jedem geistigen Verlangen aufscheint, das ihm Maß und Gesicht verleiht und, da es seinem Wesen nach auf das Bessere abzielt, d. h. wesentlich asymmetrisch ist, trotzdem von keiner Erfüllung gänzlich eingelöst wird[20]. So können wir z. B. lange darüber nachdenken, was es auf sich hat, daß wir unsterblich sein möchten, daß wir lieben und geliebt sein wollen; daß wir erkennen möchten, was überhaupt erkennbar ist; daß wir das Glück suchen und glücklich leben möchten. All das ist uns – in Identität und Differenz – gegeben. Um jedoch zu erfahren, was dies mit Gott zu tun hat, bzw. um zu wissen, daß es alles mit Gott zu tun hat, dazu ist es nötig, daß wir uns auf unser Verlangen einlassen und das tun, von dem wir in Wahrheit wollen, daß es sein soll.

Daß wir Menschen von Gott sprechen, ist, da das anfängliche Eingestimmtsein auf das Verlangen des inneren Menschen eine unumgängliche Voraussetzung einer jeden Kultur ist, einerseits so natürlich, wie es natürlich ist, daß wir als Menschen geboren sind. Andererseits setzt es aber auch voraus, daß wir das, was „Gerechtigkeit, Friede, Wahrheit und ähnliche unsterbliche Tugenden" heißen[21], auch vollziehen und die Unsterblichkeit, die wir ersehnen, in der Hingabe an das, was keiner Zeit angehört, Wirklichkeit werden lassen. D. h.: *Crescere in immortalitate per iustitiam*[22]. Was natürlich ist, erweist sich damit zugleich insofern als göttlich, als die Tat, in der wir das Sein und Streben des inneren Menschen annehmen, ebenso unser Werk ist, wie es Geschenk und Gnade Gottes ist.

---

[19] Ed. G. v. Bredow, *Das Vermächtnis des Nikolaus von Kues; Der Brief an Nikolaus Albergati nebst der Predigt in Montoliveto (1463)* (Heidelberg, Carl Winter 1955) 32, °15.

[20] Dazu R. Haubst, *Christologie*, op. cit. 51ff.

[21] *Brief an Albergati*, op. cit. 39, °28.

[22] *Sermo* CCXLVI (243); Exc. Fol. 147^{v}. Vgl. auch *Sermo* CLIII (146); Fol. 83^{v}: Creatura quae potest Deum deligere et colere iustitiam et veritatem et virtutes immortales potest etiam a Deo deligi immortaliter. Und *Sermo* CCLXVIII (265); Fol. 167^{v}: Ratio divina quae dedit animae nostrae rationali hoc desiderium ad immortalitatis comprehensionem loquendo in spiritu desiderii, inspirat quod hoc desiderium non esset datum si non posset ipsum rationalis creatura assequi. Ideo qui dedit hoc desiderium etiam potens est dare eius effectum.

Das *pro deo habere,* der ursprüngliche Gottesglaube, verifiziert sich in dem, was er bewirkt und als Bild von und für uns[23] – zugleich in allem und über alles Begreifen hinaus – zur Geltung bringt. Umgekehrt geht er aber auch in dem Maße verloren, als wir uns dem Sinn unseres Verlangens verweigern und in der Bildlosigkeit der selbst erdachten oder, wie Cusanus sagt, der präsumptierten[24] Erfüllung absolut setzen.

Daraus wiederum ergibt sich, daß wir die Frage, wie es möglich ist, von Gott zu sprechen, nicht abschließend beantworten können, ohne das Moment der Annahme und Anerkennung bzw. des „Gehorsams" noch eigens hervorzuheben. Ich denke dabei einmal an die von Cusanus immer wieder geäußerte Auffassung, daß das Verlangen nicht vergebens sei – ut desiderium frustra non sit. Oder an seine Überzeugung, daß es uns zusteht, auf das innere Wort zu hören, das „gemeinhin" als Spruch des Gewissens verstanden wird und uns sagt, daß Gott und der Nächste zu lieben sind. „Diesen Wesensgrund der Gottesliebe offenbart das Wort oder der Logos, der im Geist des Verlangens existiert"[25]. Ferner denke ich an die Art und Weise, wie er darauf besteht, daß dem Anspruch des „gesunden Geistes" (z. B. zu Beginn des Compendiums) Genüge zu leisten ist. Auch gehört dazu, daß wir bereit sind, die Weisheit zu hören, wie sie „auf den Plätzen und in den Gassen ruft" *(Idiota de sapientia,* III. 422). d. h. wie sie in den verschiedenen Momenten des alltäglichen Lebens und unterschiedlicher Traditionen Gestalt und Ausdruck gefunden hat. Vor allem aber denke ich an das, was er in dem genannten Brief an Nikolaus Albergati dazu zu sagen hat:

Der Geist aber wollte durch Wissen und Erkennen gottgleich werden. Gott hingegen bestimmte den Weg zur Herrlichkeit durch den Gehorsam, ich meine den Gehorsam, den man Unschuld nennt; im Vergleich zu ihr gibt es nichts Gott Angenehmeres und Schöneres. Denn so wie die Unschuld natürlicherweise alle anzieht, sie zu lieben und zu erhalten, und die Eltern besorgt sein läßt, daß sie sich, solange sie währt, um die Kinder kümmern – was sie sogar von Gott als Naturgabe haben –, ebenso nahm Gott den unschuldigen Menschen in seine Fürsorge, setzte ihn ins Paradies, um ihn aufwachsen zu lassen und endlich zur Schau der Herrlichkeit zu führen[26].

Ich bin mir bewußt, daß die hier angeschnittene Problematik weiter ausgeführt werden müßte. Da dies im vorgegebenen Rahmen jedoch nicht möglich ist, belasse ich es beim Gesagten und wende mich dem folgenden Punkt zu, um wenigstens umrißhaft anzudeuten, wie die Vermittlung der beiden Problemkreise zu denken ist und welche Bedeutung dabei Bild und Wahrheit zukommt.

---

[23] Vgl. G. v. BREDOW, *Der Geist . . .* op. cit. 65.

[24] *Brief an Albergati,* op. cit. 36, °26.

[25] *Sermo* CCLXIX (266); Exc. Fol. 169^{r}. Cusanus leitet daraus den Grundsatz ab: Sola illa lex bona quae ex caritate procedit. *Sermo* CLXXXVI (180); Fol. 110^{v}. Es wäre sicherlich nicht uninteressant, die weltliche und kirchliche Gesetzgebung einmal auf diesen Grundsatz hin zu betrachten.

[26] *Brief an Albergati,* op. cit. 37, °24.

5. Wahrheit als Leben des Geistes

Es ist bezeichnend für Cusanus, daß er keinem abstrakten Wissensideal anhängt, sondern die Möglichkeiten menschlichen Wissens selbst noch einmal als Ausdruck und Aufgabe konkret-geistigen Daseins überhaupt begreift.

Was immer unser Wissen auch sein mag, Cusanus vergißt nicht, daß es kein Wissen gibt, ohne daß es den Wissenden gäbe, der als Wissender und Nichtwissender zumal in allen Bezügen seines Daseins dabei betroffen ist. Desgleichen ist er sich bewußt, daß es keine Erkenntnis und Einsicht gibt, ohne daß diese im Gesamtkomplex des Daseins, d. h. sowohl im Erkennenden selbst als auch in der Natur, die mit und in ihm wirksam ist, vermittelt wäre. Je nachdem, in welchem Zusammenhang wir stehen und uns bewegen, je nachdem, in welches Verhältnis wir zu uns selbst treten, verändern sich die Perspektiven und Vermögen und damit auch der Sinn und die Bedeutung dessen, was wir erfassen und begreifen. Umgekehrt, darauf habe ich bereits verwiesen, wissen wir aber auch, daß dies so ist. Der Vielfalt möglicher und tatsächlicher Relationen steht damit die diesem Wissen entsprechende Einheit gegenüber, die als solche gedacht werden muß und als Grund von Wirklichkeit und Wahrheit zur Erinnerung zu bringen ist.

Zwar können wir uns in Gedanken sogar in den Standpunkt des absoluten Beobachters außerhalb der Welt versetzen. Sobald wir aber bedenken, wie wir diesen Punkt erreichen, wissen wir auch, daß wir dort strikt genommen nur noch den unsichtbaren und unteilbaren Punkt zu denken vermögen[27]. In der Erinnerung, daß das eine nicht das andere ist und dennoch ständig als das eine im anderen wiederkehrt, erweist sich die Erfahrung, in der wir uns selbst und die Dinge vielfältig unterscheiden und miteinander verbinden als Bestätigung dafür, daß das Da und Daß (quia) der Dinge und Gedanken, obwohl unendlich entfernt von dem, was (quid) sie sind, dennoch im Leben des Geistes zueinandergebracht werden und in diesem

---

[27] Cf. *De ludo globi* III. 228. Wie Cusanus im *Complementum* bemerkt (III. 678), hat Gott neben dem Nichts den Punkt erschaffen. Als solcher ist dieser einmal als complicatio universi im Nichts zu verstehen. Zum andern ist er aber auch als Fluchtpunkt, als das imaginäre Zentrum, des mathematischen Bildes zu begreifen. Verbindet man beide Bedeutungen, dann wird zumindest vom Ansatz her verständlich, wieso es möglich sein kann (bzw. soweit die metaphysische Wirklichkeitsinterpretation stimmt, möglich sein muß), die Natur im Sinne der Mathematik zu interpretieren; d. h. im Bild mathematischer Gebilde das Universum aufzufangen und den Prinzipien der Mathematik entsprechend (zwar weder vollständig noch erschöpfend, aber dennoch verbindlich) darzustellen. Zur Symbolik des Punkts vgl. G. v. BREDOW, *Der Punkt als Symbol: Aufstieg von der Metaphysik zur Anschauung und Einung:* MFCG 12 (1977) 103–115. Und M. DE GANDILLAC, *Nicolas de Cues, Lettres (aux moines de Tegernsee sur la docte ignorance)/Du jeu de la boule* (Paris, O.E.I.L. 1985) 109f.

Zueinander – sei es auch in der Form der Bedingtheit – ihre einmalige und zugleich allgemeine Wahrheit preisgeben[28].

Versucht man, den hier angedeuteten Befund zu objektivieren, dann ist es sinnvoll, einmal die Vernunftnatur zu unterscheiden, die alles Sein und Geschehen durchwaltet und im intelligere aliquid offenkundig wird, und zum anderen davon die vernünftige Natur (als se intelligere) abzuheben, die wird, was sie ist, indem sie sich zu sich selbst und zur allgemeinen Vernunftnatur verhält. Oder in den Worten von Cusanus *(De visione Dei,* Kap. 25, III. 215):

Ich sehe, Herr, daß Dein Geist keinem Geist fehlen kann, denn er ist der Geist der Geister und die Bewegung der Bewegungen. Er erfüllt den ganzen Erdkreis. Alles, das nicht den vernunfthaften Geist hat, ordnet er mit Hilfe der Vernunftnatur, die den Himmel bewegt und durch dessen Bewegung alles, das ihm unterstellt ist. Die Ordnung und Verwaltung in der vernunfthaften Natur hat er sich jedoch selbst vorbehalten. Diese Natur hat er sich angelobt, er hat sie erwählt, um in ihr zu ruhen als in einer Stätte des Bleibens und dem Himmel der Wahrheit. Denn die Wahrheit an sich vermag nirgends sonst erfaßt zu werden als nur in der vernunfthaften Natur.

Daß Cusanus den vernünftigen Geist (spiritus intellectualis) als Ort der Wahrheit begreift, ist insofern verständlich, als die Bedeutung des In-der-vernünftigen-Natur-Seins (in intellectuali natura [esse]) seinem Prinzip nach vom Durch-die-Vernunftnatur-Sein (per naturam intellectualem [esse] letztlich nicht verschieden ist, wohl aber dessen Aufgipfelung bedeutet[29].

Wenn Wahrheit überhaupt „Dasselbe vor allem Verschiedenen, in dem alle Verschiedenheit Identität ist"[30], anzielt und als das Fehlen aller Andersheit und Veränderlichkeit (carentia alteritatis, *Complementum* III. 652) zu begreifen ist, dann ist der vernünftige Geist nicht nur in die Wahrheit allen Seins und Werdens (im Sinne von discretio und integritas, *De mente* X, III. 564) so wie alle anderen Dinge eingebunden, sondern wiederholt in seinem Sein selbst noch einmal das Wahrsein aller Dinge, sofern er sich dem gemeinsamen Ursprung entsprechend auf diese hinbewegt und sich und seine Bewegung in dem, was er weiß, denkt und tut, zur Darstellung bringt. „Wo also der Geist sieht, dort ist, was immer er sieht, die Wahrheit seiner selbst und aller Dinge. Folglich ist die Wahrheit, in der der Geist alles erblickt, die Gestalt des Geistes. Daher ist im Geist das Licht der Wahrheit, durch das er Geist ist und in dem er sich und alles sieht" *(Complementum,* III. 652, 654).

Im Miteinander von Sein und Werden, wie es dem geistigen Dasein vorausgeht und in diesem selbst noch einmal zur Dispensation gestellt ist, erweist

---

[28] Vgl. dazu: Et est speculatio motus mentis de quia-est versus quid-(est). Sed quoniam quid-(est) distat a quia-(est) per infinitum, hinc motus ille numquam cessabit (*Complementum,* III. 654) und (*Compendium,* III. 684): Habemus igitur visum mentalem intuentem in id quod est prius omni cognitione.

[29] Vgl. dazu ST. SCHNEIDER, *Personale Anthropozentrik:* MFCG 13 (1978) 375ff.

[30] *Sermo* CXXII (204); Exc. Fol. 143^{v}.

sich damit die Wahrheit einerseits als Grundfigur, die das Sein dieses Daseins selbst ausmacht, andererseits bleibt sie aber auch das unendliche Woraufhin, auf das hin sich dieses Dasein (als Freiheit) entfalten kann und, sofern es mit sich selbst in Übereinstimmung sein will, auch entfalten muß, soll es nicht an seinen eigenen Möglichkeiten und Taten zugrunde gehen. Zwar gibt es im Rahmen dieser Entfaltung auch die Wahrheiten wie die, daß ein „Stück Holz zwei Füße lang ist" *(Complementum,* III. 658) oder daß „zweimal zwei vier sind" *(Possest,* II. 318). Aber selbst wenn sie auf ihre Art präzise sind, so setzen sie dennoch die Wahrheit voraus, in der das geistige Dasein immer schon besteht und sich in seiner Endlichkeit (der regula doctae ignorantiae entsprechend) entfaltet hat und entfaltet. Entsprechend ist auch das Wissen um diese Bedingtheit kein geringeres Wissen, sondern selbst noch einmal die Voraussetzung dafür, jene Wahrheiten zu begreifen, mit deren Hilfe wir unsere Welt, in Messen und Bauen, in Denken und Sprechen usw. gestalten (II. 318)[31].

6. Zwischen Bild und Ähnlichkeit

Um die ursprüngliche Wahrheit geistigen Daseins zu begreifen, hat Cusanus bereits in *De docta ignorantia* das Gegebensein der Dinge und Verhältnisse als das Gesamt in sich verschränkter Explikationen der alles in sich einfaltenden Einheit und den Menschen als verschränkte, sich im Gesamt ihrer Verschränkungen jedoch auch ausfaltende Einfaltung im Ganzen der Wirklichkeit überhaupt gedeutet (I. 330, 354).
Da wir nichts wissen, das nicht im Gesamtkomplex des Menschseins in Ähnlichkeit und Unähnlichkeit[32] vermittelt wäre, oder wie Cusanus (in *De docta ignorantia* II. 6) sagt, da der Mensch „nichts zu begreifen vermag, das

---

[31] Vgl. N. HEROLD, *Bild, Symbol und Analogie: die „Modelle" des Nikolaus von Kues:* H. Stachowiak (Hrsg.), Pragmatik (Hamburg, Meiner 1986), Bd. 1, 299–318. „Als Kriterium der Wahrheit dient die Sinnkohärenz des Ganzen der Erkenntnisse, die in der Harmonie des Subjekts erfahrbar wird" (317).

[32] Es gehört (wie Cusanus dies am Begriff der Einzigkeit verdeutlicht) zum Wesen des Ähnlichen, daß es immer und notwendigerweise auch unähnlich ist. Cf. *Ven. sap.* 22 (insb. I. 106; h XII, N. 64–67). Daraus wiederum ergibt sich, daß das Seiende (als simile cf. *Compendium,* II. 716; h XI/3, N. 31) gewissermaßen nach allen Seiten hin offen (und geschlossen) ist und somit gerade auch als Gesamt von ‚Explikationen' die Möglichkeit unterschiedlicher ‚Komplikationen' bildet; d. h. sich sowohl bildhaft in der Verknüpfung darstellt als auch das Bild im Bild zuläßt, das dort, wo es sich zu sich selbst verhält (wie im sich selbst erkennenden Geist), zugleich alle Wirklichkeit in sich versammelt – d. h. als Mikrokosmos die Welt auf seine Weise ist, sofern ihm diese im „Spiegel der Differenz" (W. BEIERWALTES, op. cit. 105) erschlossen und erschließbar ist. Entsprechend kann dann auch gesagt werden: Unde mens inter Deum et creaturas est se habens sicut spiritus inter corpus et animan quam mentem dicimus. *Sermo* CLXXII (165); Exc. Fol. 92[r].

nicht schon in Verschränkung in ihm er selbst wäre" (I. 354)[33], bilden – wie dies vor allem in und seit *De coniecturis* deutlich wird – die Erfahrungen der Ähnlichkeit und deren Diffenzierung in unterschiedlichen Einheiten und Zusammenhängen die Basis für unser Sein und Erkennen[34]. „Indem (der Mensch) einsieht und begreift, entfaltet er in Ähnlichkeitszeichen und Vorstellungen eine Ähnlichkeitswelt, die in ihm selbst verschränkt ist" (I. 354). Wie immer wir darum auch die Wirklichkeit denken, jedenfalls können wir, selbst wenn wir sie in ihrer Absolutheit zu begreifen versuchen, nicht davon absehen, daß sie durch Ähnlichkeit (und Unähnlichkeit) bestimmt ist; darum zwar überhaupt und grundsätzlich dem vergleichenden Beurteilen zugänglich ist, an sich jedoch (wie die Überschrift von *De docta ignorantia* II. 4 sagt) „nur als Ähnlichkeit des Absoluten" begriffen werden kann. Fügt man dem hinzu, daß gerade der Umgang mit Bildern, in denen wir die Darstellung unmittelbar als Abbildung wahrnehmen, als der Ort bezeichnet werden kann, an dem uns die Erfahrung der Ähnlichkeit auf ausgezeichnete, da spontan offenkundige Weise zu Bewußtsein kommt, dann bedeutet dies, daß uns, d. h. sofern wir der regula doctae ignorantiae entsprechend endgültig ans Ähnliche gebunden sind, die genaue und allumfassende Wahrheit (maxima veritas, I. 380) allen Seins und Erkennens nur „als Wahrheit im Bilde" (D. ign. II. 3, I. 336) zugänglich ist; d. h., sofern sie im gegenseitigen Verhältnis der Bilder aufleuchtet und abgebildet wird.

Die Wahrheit aber, wie sie zeitlich verschränkt ist, ist gleichsam Zeichen und Bild der überzeitlichen Wahrheit. Die zeitlich verschränkte Wahrheit des Körpers ist gleichsam der Schatten der überzeitlichen Wahrheit des Körpers, und so ist auch die verschränkte Wahrheit der Seele wie ein Schatten, der von der Zeit losgelösten Seele; während sie in der Zeit ist, in der sie ohne Vorstellungsbilder nichts begreift, erscheint sie eher als Sinnlichkeit oder als Verstand denn als Geist. Über die Zeit erhoben ist sie Geist und von dem andern frei und losgelöst. *De docta ignorantia* III, 7 (I. 471).

Sieht man einmal von der großen Kunst ab, dann gehört das Bild zum Alltäglichsten, das wir kennen. Es gibt wohl kaum eine Stube, in der man nicht irgendeiner Darstellung, sei es als Original, als Nachdruck oder als Fotografie, entgegenkäme. Täglich sehen wir uns im Spiegel. Und wenn wir uns gegenseitig anschauen, dann können wir wohl kaum daran zweifeln, daß das Gesicht oder Antlitz des Menschen in jedem das Bild eines anderen und, sofern wir uns selbst mit unserem Aussehen identifizieren (facies est notitia), Bild desselben als eines anderen ist: *per faciem cognoscimus homines*[35].

Indem wir im Bild ein Ähnliches wahrnehmen und erkennen, das woanders hingehört, ist es – als Bild – an sich selbst die Bestätigung dafür, daß es

---

[33] Vgl. dazu auch *Ven. sap.* 29 (I. 134; h XII, N. 86, Z. 7f.): Nihil enim apprehendit intellectus quod in se ipso non reperit.

[34] Vgl. dazu *Zur Interpretation von De coniecturis:* MFCG 8 (1970) 147–198, die Beiträge von S. Oide, P. Hirt und R. Haubst.

[35] *Sermo* CCXLVI (243); Exc. Fol. 147[r].

tatsächlich ein Verhältnis (d. h. die Identität) von Identität und Differenz gibt; daß es Wahrheit gibt und daß diese (auf elementare Weise) etwas mit Wirklichkeit überhaupt zu tun hat. Alles am Bild ist in der Tat Andersheit. Und doch ist das, was das Bild darstellt, was es im eigentlichen Sinn zum Bild macht, nicht diese Andersheit, sondern ein Früheres, das in und mit der Andersheit seinen Ausdruck findet und als dieser Ausdruck Selbständigkeit gewinnt.
Das Bild ist mit sich selbst identisch und damit als Bild wirklich, weil und sofern es das nicht ist, was es darstellt. Als solches nennt es „die ausdrückliche Ähnlichkeit der Wahrheit dessen, wessen Bild es ist“ [36].
Indem wir das Bild erkennen, haben wir bereits erfahren, daß es Wahrheit gibt (d. h. daß es Sein als Wahrheit und Wahrheit als Sein gibt) und daß das Bild selbst „apparitio veritatis“ (*De apice theoriae*, II. 380) ist. Gewiß, Bilder können ähnlicher und unähnlicher sein. Sie können das, was sie darstellen, verzeichnen oder sogar bis zur Unkenntlichkeit verstellen. Dennoch kann man nicht, d. h. solange wir, wohin wir auch blicken und uns wenden, das, was wir wahrnehmen, bildhaft erfahren, davon absehen, daß der im Verstand bildlose (da unvergleichbare, jedoch allem Vergleichen zugrunde liegende) Sinn der Wahrheit, nur im Bild und über das Bild erfaßt werden kann. Als Begriff gefaßt, ist das Bild jedenfalls nicht mehr und nicht weniger als die Wahrheit des Begriffs in der Form und im Sein konkreter Andersheit. Und umgekehrt: Da uns die Wahrheit des Begriffs am Mehr und Weniger des Bildseins offenbar wird, bleibt der Begriff der Wahrheit an deren relucentia in den Bildern gebunden, sofern und weil die Bilder uns auf diese Weise zugänglich sind.

7. Von der Kunst zur Wirklichkeit

Die Verbindung von Ähnlichkeit, Bild und Wahrheit ist in doppelter Hinsicht relevant. Einmal schließt sie den Kreis, in dem wir selbst uns in unserem Denken und Sein aus unterschiedlichen Richtungen treffen. Indem wir nämlich Welt und Wirklichkeit bildhaft erfahren, sind das Gebilde, das wir selbst sind, und die Gestalten, in denen wir uns unserer Erfahrungen erinnern, nicht nur Entfaltung des Ähnlichen, sondern zugleich auch, und zwar in jedem Schritt ihrer Darstellung, Rückkehr in ihren ursprünglichen Zusammenhang. Zum anderen gibt sie uns den Begriff des Urbildes oder Exemplars.
Weil wir die Wahrheit vom Bild her und im Bild in größerer oder geringerer Nähe zu Vorbildern und Abbildern unterschiedlich begreifen, bietet sich

---

[36] Exc. 150^{r}. Dazu auch *Sermo* LXXIV (69); Exc. Fol. 77^{v}: Et adverte quomodo veritas imaginis est exemplar. Quanto enim verior est imago tanto verior relucentia exemplaris. Imago in se nihil est, sed omne id quod est in imagine est exemplar. Infinitas artis ut est infinitas non potest melius relucere quam in unitate multitudinis.

der Gedanke des Urbildes zunächst als Möglichkeit an, den Sinn des Bildseins in der Differenz zu bestimmen, in der es auf das Andere seiner selbst verweist und dieses als Nicht-anderes darstellt; d. h. das Bild ins (nicht-andere) Wort zu nehmen und in der Verbindung der Worte ein umfassenderes Konzept zu entfalten, in dem die besonderen Bilder selbst Elemente eines neuen Bildes werden, das als solches Nachbild und Vorbild zugleich ist[37].

Darüber hinaus erweist der Urbildgedanke sich jedoch in dem Sinn zugleich auch als zwingend, als die Distanz und Differenz zwischen Bild und Urbild die Achse bilden, in deren Umfeld die Präzisierung der Wahrheit zu suchen ist. Mit demselben Recht, mit dem wir alles und jedes Bild ansehen (d. h. ihm im vom Wort bestimmten Rahmen unserer Wahrnehmung seinen jeweiligen Platz zuweisen) und uns genötigt sehen, die entsprechenden Urbilder zu denken, sind wir auch berechtigt und genötigt, das Urbild aller Urbilder zu konzipieren und als Grund und Ursprung dessen, was ist, zu denken. Entsprechend heißt es denn auch bei Cusanus: „Derjenige, der jede Kreatur als Bild eines einzigen Schöpfers konzipiert, sieht in sich selbst, daß so wie das Sein des Bildes keine Vollkommenheit aus sich selbst hat, all seine Vollkommenheit von dem stammt, dessen Bild es ist. Das Urbild nämlich ist Maß und Sinn des Bildes" *(Apologia,* I. 540, 542).

Indem wir Bild und Wahrheit in der hier angedeuteten Weise als einen Bezug denken, dessen universelle Bedeutung im konkreten Bild sowohl vorgebildet (jedes Bild verweist selbst wiederum auf andere Bilder) als auch nachgebildet ist (das Bild ist als Bild dasselbe des Anderen, das es nicht ist), sollten wir jedoch nicht vergessen, daß erstens die Berufung auf den Umgang mit konkreten Bildern (im Sinne von Darstellungen) nur einen Teil des Problems trifft und zweitens weder den Sinn der Ähnlichkeitserfahrung überhaupt noch den des Begreifens wirklich erschöpft.

In dieser Hinsicht wäre einmal darauf zu verweisen, daß die ars imitatoria des Bildhauers oder Malers, der sich an konkrete Vorbilder hält (und so

---

[37] Vgl. *Sermo* CCLXIII (260); Exc. Fol. 162^{v}: Mirandum quomodo adeo subito anima in suo sensibili intrinseco sibi fabricat imaginem objecti. Non sufficit quod objectum suam similitudinem multiplicat usque ad organum, sed requiritur quod sensus recipiat in suo sensibili intrinseco. Et haec receptio fit cum descriptione figurali sicut cum in corpore verba alicuius quae repetere volo illa intra describo et ut intus postea lego ita profero. Spiritus intellectualis qui non advertit ad formas intentionales sive scripturas, sed ad quidditatem rerum, ille videt quomodo sensus hominis qui recipiunt extrinsecas figurarum intentiones illas uti phantasmata seu libros scriptos vel pictor praesentant intellectui ut medietatibus phantasmatibus attingat essentiam et quidditatem rei de qua pascitur solum. Haec advertens haec omnia fieri ut sensibilis mundus uniatur intellectuali naturae ut per praesentiam sensibilis speculetur nobilitatem suam. Quoniam sensibilis mundus est eius imago omnium essentiam in se quasi in intelligentia plena formis reperit et se veriorem intelligibilem sicut mundum cuius ille imaginarius qui per phantasmata eam intrat imago est intellectualiter intuetur. Vgl. dazu H. SCHNARR, *Das Wort Idee bei Nikolaus von Kues:* MFCG 13 (1978) 182ff.

dem [ab]bildhaften Wahrnehmen der Sinne am nächsten kommt), weniger vollkommen ist als z. B. die des Löffelschnitzers, der sich seine Kunst und seinen Gegenstand selbst erdenkt und nicht davon abhängig ist, die Figur der natürlichen Gegenstände nachzuahmen *(De mente,* III. 492).
Zum anderen wäre daran zu erinnern, daß der Erfahrung von Ähnlichkeit und Unähnlichkeit die der Verähnlichung entspricht und daß das Begreifen unserer selbst und der Dinge sowohl seinem Inhalt und seiner Qualität nach als auch in seiner Bewegung im Rahmen dieses Horizontes (wo die contractio beginnt und die absolutio aufhört[38]) abgesteckt ist.
Im ersten Fall könnte man auch sagen: Wenn wir uns auf die *ars imitatoria* berufen und konstatieren müssen, daß diese nur einen Teil dessen ausmacht, was der Mensch zu tun (zu bilden, zu gestalten) vermag, dann kann der Sinn dieser Berufung nur der sein, daß wir dabei zugleich auch den Gesamtkomplex menschlicher Möglichkeiten und Vermögen, so wie sie eingelöst sind und eingelöst werden, einbeziehen. Wie Cusanus dies vor allem im *Compendium* ausgeführt hat, umfaßt ein solcher Entwurf nicht nur die Künste, mit deren Hilfe die Menschen (wie dies bereits Aristoteles sah [z. B. Pol. 1337 a1f.]) die Defekte ihrer Natur auszugleichen versuchen, sondern auch jene, in denen sie die Erfüllung ihres Daseins überhaupt finden, einschließlich und insbesondere die Kunst des Sprechens, des Denkens und der Tugend (II. 700). Da der Mensch selbst ebenso wie seine Kunst in Ähnlichkeit und Verähnlichung in die Natur eingebunden ist, ist die Kunst, die wir besitzen und entwickeln, zugleich der Schlüssel, der uns den Zugang zu den Prinzipien des Seins und Werdens eröffnet. „Da die Kunst die Natur nachahmt, gelangen wir durch das, was wir in der Kunst durch genaue Untersuchung finden, zu den Kräften der Natur" *(De ludo globi,* III. 226)[39].

---

[38] *Sermo* CLXXII (165); Exc. Fol. 92^{v}.

[39] Wie G. v. BREDOW (*Der Punkt als Symbol* op. cit. 105) und K. BORMANN (*Theo v. Velthoven, Gottesschau und menschliche Kreativität:* MFCG 14 [1980] 229) zu Recht bemerken, verweist das „Ars imitatur naturam" auf ein Handeln, in dem die Struktur(prinzipien) des Universums bzw. der Natur wiederkehren; d. h., es geht nicht um ein äffisches Nachahmen, sondern darum, daß die Prinzipien von Sein und Werden im Handelnden vermittelt und in analoger Weise ‚zurückgebogen' werden, d. h. auf ihren Ursprung hin in Bewegung kommen. Daraus wiederum ergibt sich, daß das Denken, sofern es der ‚Umschlagplatz' von Vermittlung und Bewegung ‚auf' ist, im Resultat über sich selbst nachdenken kann und das, was es im Ganzen von Sein und Werden ist, selbst noch einmal zur Darstellung zu bringen vermag. Vgl. dazu *Sermo* XXX (h XVII/1, N. 12): Ars divina est lux infinita quae lucet in omnibus . . . sicut verbum mentis nostrae ratio est quae complicat in rationali arte omnia artificiata supra tempus et divisionem. Artificiata artem explicant . . . Et ascende per gradus in arte. Nam ars superior complicat inferiores et ideo nobilior est. Sic ars infinita maxima. Quomodo autem per verbum omnia creata sint et quomodo opera trinitatis sint indivisa: exemplum a nostra arte. Oder *Sermo* CXXIII (205); Fol. 144^{v}: Ars oritur de exercitio artificis. Et est artificium in arte ut pater in filio et ars in artificio ut filius in patre. Hoc autem quod conservat operantem in opere est delectatio quae ex hoc bonum quod procedit ex exercitio et arte. Tres igitur causas ex

Im zweiten Fall könnte man dagegen in etwa so argumentieren: Da wir in unserem Sein und Denken, in der Konfiguration von Ähnlichkeit und Unähnlichkeit uns selbst mit den Inhalten unserer Erfahrung und diese mit uns selbst verähnlichen (d. h. ähnlich *und* unähnlich werden), ist die Wahrheit, die wir im Zusammentreffen dieser doppelten Bewegung (d. h. von *informari* und *formare* [*Compendium,* II. 720] bzw. von *assimilari* und *assimilare* [*De mente,* III. 542, 572]) als „adaequatio rei et intellectus" (*Compendium,* II. 790, *De aequalitate,* III. 400) präzisieren, ihrem Sein nach als Resultat von Assimilationsprozessen zu begreifen[40]. Indem wir die Wahrheit jedoch zugleich als Zeichen wissen, in dem wir die Bewegung unseres Denkens als Bewegung auf das Sein und Eine hin festhalten, verweist ihr Sinn auf jene Zusammenhänge, die selbst noch einmal allen Ähnlichkeiten und Unähnlichkeiten zugrunde liegen und – wenn wir sie etwa als *unitas, aequatio, nexus* oder als Ordnung, Schönheit und Frieden denken – nur in der Differenz zum Ähnlichen und Unähnlichen bestimmt werden können. Versuchen wir, diesen Sinn in den Blick zu bekommen, dann heißt das, daß wir zusammen mit der vorausgesetzten Einheit von Denken und Sein notwendigerweise auch deren Voraussetzung und alles, was damit zu tun hat, mitdenken müssen[41]. Da der Mensch nicht nur das *magisterium fingendi* (*De ludo globi* III. 264) besitzt (das, nebenbei bemerkt, z. B. auch in ‚diesen' Überlegungen zum Ausdruck kommt), sondern selbst noch einmal um dessen Gegebensein und Möglichkeiten weiß, bilden die Reflexion auf dieses Wissen und die Bezugnahme auf das Magisterium selbst den Angelpunkt, um den sich Selbsterkenntnis und Wahrheitsfindung ebenso drehen, wie die Gestaltung und Ordnung der eigenen Welt davon abhängig sind.

8. Die Ursprünglichkeit der Wahrheit

Damit Cusanus sein Denken über Ähnlichkeit, Bild und Wahrheit als Möglichkeit und als Resultat ihres Zusammenhangs festhalten kann, kommt er

---

artificiato deprehendimus scilicet efficientem, formalem et finalem. Et una non est alia. Coincidunt tamen in unitate magistri qui est causa efficiens, formalis et finalis. Ex hoc autem quod delectatio conservat operantem in opere bene intelligitur quomodo finalis causa est in efficiente et formali et converso. Et quia ars imitatur naturam ascendamus sic ad magistrum naturae ex naturalibus dicentes naturalia nos videmus. Wie insbesondere das letzte Zitat zeigt, gestattet diese Sicht, durchaus kausal zu denken. Gleichzeitig ist jedoch zu beachten, daß dem ein Rahmen zugrunde liegt, dessen Bestimmungen im Verhältnis zur ars zu suchen sind, hier mit dem Wort delectatio angedeutet, und der seiner Bewegung nach am ehesten im Begriff der Bild-Kausalität zu fassen ist. Vgl. Anm. 3.

[40] Cf. *De mente,* Kap. 7 (III. 537; h V^2, N. 102, Z. 11–15): „Die Kraft unseres Geistes hingegen entwickelt aufgrund solcher Begriffe, die er dergestalt mittels Verähnlichung herausbringt, die menschlichen Künste und physische und logische Mutmaßungen." Im Rahmen gegenwärtigen Philosophierens denke ich hier vor allem an die Arbeiten von H. STACHOWIAK (z. B. *Allgemeine Modelltheorie [Wien, New York, Springer 1973]).*

[41] Vgl. *Ven. sap.* 11 und die drei Ebenen, auf denen die Weisheit gefunden bzw. erfahren wird (I. 48; h XII, N. 30).

freilich nicht umhin, ein ursprüngliches Verhältnis von Wahrheit, Geist und Natur anzunehmen, in dem der sich selbst betrachtende Geist unmittelbar um das ‚Daß' der Wahrheit weiß, wodurch er sich und alles erblickt. Darauf wurde schon verschiedentlich Bezug genommen. Doch möchte ich es hier noch eigens hervorheben.

Da Wahrheit ebenso wie der Geist selbst nicht durch Abstraktion gewonnen werden kann, sondern notwendigerweise in dieser wie im Sprechen und Urteilen überhaupt vorausgesetzt ist, ist das ‚Daß' der Wahrheit der geistigen Natur ebenso wie das iudicium, das es uns ermöglicht, das Gute vom Bösen und die Gerechtigkeit von der Ungerechtigkeit zu unterscheiden (Cf. *Compendium,* II. 718 und oben), miterschaffen (*De mente,* III. 508, 510, 592, 604, 654).

Daß wir von Wahrheit sprechen können, ist damit in erster Instanz eine Frage der Selbsterinnerung, in der wir Wahrheit als Voraussetzung dieses Sprechens sowie der ganzen Daseinsgestalt erkennen – und in der Form von Weltentwürfen zum Ausdruck bringen können. Als solche ist und bleibt sie aber Annahme, die zwar vertieft und ausgeweitet, nicht aber aufgehoben werden kann.

Umgekehrt ist es jedoch gerade diese Annahme, die es (in zweiter Instanz) möglich macht, alle Erscheinungen der Welt und des menschlichen Daseins zu ‚durchleuchten' und auf ihren Sinn hin im Großen wie im Kleinen, in der Kunst der Bauern und Handwerker ebenso wie in der der Politiker, der Theologen und Philosophen zu befragen und mit der spekulativen Erörterung von Sein und Denken zu verflechten und in dieser Verflechtung zur Geltung kommen zu lassen. Da, wie Cusanus bereits in *De docta ignorantia* ausführte (und zwar fortassis altius Anaxagora, II. 5 [I. 344]), ein Jedes in Jedem ist, gibt es nichts, das nicht zu jenem Ganzen hinführen könnte, ohne das es kein Wissen geben kann, obwohl es jedem Zugriff eindeutigen Wissens grundsätzlich entflieht[42]. Auch gibt es nichts, das so unbedeutend wäre, daß es sogar in seiner Unbedeutendheit nicht noch unsere ganze Erkenntnisanstrengung herausfordern würde und selbst im Zeichen der Gottesfrage nicht noch der Mühe wert wäre, auf seine Weise begriffen zu werden[43].

---

[42] Dazu *Sermo* CLXXIV (167); Exc. 95r: Nunc conceptus in nobis non nisi in tempore explicatur . . . Non potest opus Dei videri nisi in coincidentia totius et partis. Nam si respicis ad partes occurrit tibi successio et quod componentia praecedant compositum. Et si respicis ad totum occurrit tibi quod totum sit prius quia pars est totius pars. Habet enim proportionem ad totum aliter non esset pars ipsius. Proportio autem partis ad totum non capitur toto non existente. Quum igitur sine proportione non possit concipi totum et pars, videtur quod proportio totius et partis sit prior et non prior. Quia proportio sine relatione quomodo esset? Et quomodo est relatio sine fundamento? Oportet igitur necessario ad coincidentiam recurrere totius et partis qui Dei opera vult intellectualiter videre.

[43] Ich denke hier insbesondere an das Interesse, das Cusanus für einzelwissenschaftliche Probleme hatte. Vgl. dazu *De stat. experim* sowie H. F. Linskens, *Nicolaas Chrypffs van Cusa als Bioloog* (Nijmegen 1986).

Die Konfiguration geistigen Daseins, die sich im Rahmen dieser Bestimmungen abzeichnet, ist die von Bewegung und Ruhe zugleich; ist Anfang und Ende von Abstand und Abständigkeit überwinden; von Selbstsein und Anderssein; von Entwerfen und Entworfen-werden; ist Erscheinen in der Zeit und dennoch Rückkehr ins Selbe und Ewige; Zusammenfall der Gegensätze als Ende des Begriffs, aber auch als Denkbild wechselnder Perspektiven und die Perspektiven selbst noch einmal in sich versammelnder Einheiten und Einheit.
Während damit die Ähnlichkeiten, die wir im Unterscheiden und Zusammenfügen des Ähnlichen (d. h. der Bildelemente im Bild und der Bilder in diesem) gewinnen, in der Figur der Verähnlichung, die wir als handelnde und begreifende Wesen selbst bilden und darstellen, ein eigenes Leben annehmen (obwohl sie an sich über diese Figur auch hinausweisen), stellt sich umgekehrt die Frage, wie wir diesen Zusammenhang als solchen denken sollen. Da das Ähnliche zugleich in uns und außer uns ist, d. h. in uns ist, sofern ihm der von uns gebildete Begriff entspricht, und außer uns, sofern wir von ihm informiert werden und seine Widerständigkeit anerkennen müssen, ist das Bild und Gebilde, das wir den Dingen in der Abgrenzung des Ähnlichen unterschiedlich zusprechen, ebenso unser eigenes, wie es das der Dinge im Gebilde eines gemeinsamen Zusammenhangs ist. Nur, wenn dem so ist, wer sind wir selbst dann im Ganzen des Seins und Werdens, in dem wir als Werdende das, was wir finden und antreffen, vielfältig in unser Gewordensein einfügen und als Elemente unserer Welt identifizieren?

9. Der Mensch als lebendiges Gottesbild

Cusanus beantwortet diese Frage, indem er einerseits an der Bildhaftigkeit aller Erfahrung festhält, sie andererseits jedoch mit dem unbegreiflichen Daß der Wahrheit als dem gemeinsamen Grund und Wesenssinn allen Seins und Werdens in Verbindung bringt. Was, so überlegt er, müßte geschehen, wenn der Künstler keine Geschichte darstellen wollte (die er seinem Vorstellungsbild entsprechend auf die Leinwand bringt – man denke etwa an die Geburt in Bethlehem), sondern die Malkunst selbst malen wollte? Er könnte sich dabei gewiß an keinen besonderen Gegenstand halten, sondern müßte, wenn dies möglich wäre, die geistige Natur selbst darstellen, „die allein der Kunst fähig ist, und ihr die Prinzipien der Malkunst eindrucken, auf daß sie so Bild der Form der Malkunst werde und die Gestalt der Gestalten alles dessen, was auf sinnenhafte Weise gemalt werden kann“[44].

[44] *Sermo* CCLI (248); Exc. Fol 150^{v}.

Da es uns jedoch nicht möglich ist, die Malkunst selbst darzustellen ohne sie zugleich in der Andersheit der Darstellung und des Dargestellten zu verlieren, kann der Sinn dieser Überlegung nur der sein, daß wir sie in uns selbst zurücknehmen und uns selbst als das Bild begreifen, in dem die „universale Kunst" prinzipiell (d. h. als potentia, die sich als solche mehr und mehr entfalten kann) zur Darstellung gekommen ist.
Angesichts der tatsächlichen Praxis menschlichen Schaffens erweist sich der Gedanke der sich selbst darstellenden Kunst als das Zentrum, in dem alle Inhalte und Aspekte menschlichen Daseins vor, aber zugleich auch in diesem zusammentreffen. Was wir als wahrnehmende und handelnde Wesen sind, setzt sich fort in dem, was uns als Wirklichkeit begegnet und wie es dies tut, sofern wir in dieser Begegnung unsere eigene Welt gestalten. Umgekehrt folgt daraus aber auch, daß der schaffende Künstler (d. h. der Mensch als Prinzip des Mikrokosmos) sich selbst noch einmal als geschaffene Kunst begreift, in der er selbst und seine Welt das ‚Werk' dessen sind, der als das eine und (da direkt auf diese Kunst bezogen) dreieine Urbild vor aller Andersheit Ursprung und Wahrheit allen Seins ist. So kommt es, daß „wir in unserem Geist den Samen der Göttlichen Gestalt finden"; und zwar deshalb „weil wir die Fähigkeit zur Wissenschaft, zur Weisheit, zur Voraussicht, zum Regieren und zur Tugend besitzen, die im eigentlichen Sinn (summe) Gott zukommen und die keine Kreatur kennt, die des Geistes entbehrt. Wie daher Gott alles auf göttliche Weise in sich einschließt, so schließt der Geist alles auf geistige Weise ein. Folglich kann Gott auch nur im Geist wohnen, und zwar als die Wahrheit im Bild. Und je mehr der Geist in dem vollendet wird, in dem er in einem Ähnlichkeitsverhältnis zu Gott steht (wie in den genannten Fähigkeiten), desto vollendeter wird das Bild und um so stärker strahlt Gott darin wider" (ibid.).
Demnach ist der Mensch ein Bild, das im Prozeß und im Resultat seiner Verähnlichung zwar Urbild alles dessen ist, was er – darin gewissermaßen ein zweiter Gott (cf. *De beryllo* 6, III. 8) – notionaliter anrührt, begreift und schafft, so daß sich in ihm die Wirklichkeit überhaupt ‚versammelt' (und als Ähnlichkeit Bild des Bildes wird), das aber sein eigenes Urbild nur in der Wahrheit hat, die in ihm aufleuchtet und in den Taten widerscheint, die mit ihrer Hilfe vollbracht werden. Gerade weil der Mensch als Urbild und Bild zugleich schafft und begreift, ist er sich bewegendes Bild[45], das, sofern es sich als dieses Bild nennt und verifiziert, und das heißt, sofern der Mensch seine Geistnatur annimmt und zusammen mit den ihm gegebenen Möglich-

[45] Z. B. als viva statera (*Sermo* CCXLVIII (245); Exc. Fol. 147[r]). Vgl. auch N. Herold, *Bild, Symbol* . . . op. cit. 313 und *Bild der Wahrheit* . . . op. cit. 65.

keiten und Vermögen verwirklicht, lebendiges Bild ist[46]. In dem, was ihm zukommt, was er wahrnimmt und in der Konfiguration seines Daseins schafft und entfaltet, bleibt das Sein zwar Ähnlichkeit seiner selbst und allen Werdens. Sofern der Mensch sich jedoch selbst in diese Ähnlichkeit einbildet und schaffend bzw. erkennend zu sich selbst verhält, unterscheidet er sich von dem, was nur Ähnliches ist[47]. Als in sich differenziertes und differenzierendes Bild (dem das Antlitz des unendlichen Gottes eingezeichnet ist) verweist und richtet er sich vielmehr auf das, was allem Ähnlichen vorausgeht und es vor jedem Etwas und Nichts in sich einschließt. Oder in den Worten von Cusanus (*De mente*, III. 592):

Du weißt, daß unser Geist eine Kraft ist, die das Abbild der genannten göttlichen Kunst darstellt. Demzufolge ist alles, was in der absoluten Kunst in voller Wahrheit enthalten ist, in unserem Geist als im Abbild enthalten. Unser Geist ist von der Schöpferkunst so erschaffen, als hätte diese Kunst sich selbst schaffen wollen, und es wäre, weil die unendliche Kunst nicht vervielfältigt werden kann, ihr Abbild entstanden; einem Maler ähnlich, der sich selbst abbilden will. Weil dieser auch nicht vervielfältigt werden kann, entsteht, während er sich selbst malt, sein Bild. Ein Bild aber, das nicht vollkommener und dem Urbild ähnlicher sein kann, ist – wie vollkommen es auch sein mag – niemals so vollkommen wie irgendein unvollkommenes Bild, das die Fähigkeit hat, sich ohne Begrenzung immer mehr und mehr dem unerreichbaren Urbild gleichzuformen. Darin ahmt es, sowie es dies nach der Weise des Bildes vermag, die Unendlichkeit nach (in hoc enim infinitatem imaginis modo quo potest imitatur); so als würde ein Maler zwei Bilder machen: eines (die Natur, W. D.) wäre ihm in Wirklichkeit ähnlicher, wirkte aber tot; das andere (der Mensch, W. D.), weniger ähnliche, aber lebendig, und zwar dergestalt, daß es sich, durch seinen Gegenstand zur Bewegung angeregt (d. h. durch die Wahrheit als obiectum intellectus, W. D.), diesem immer ähnlicher gestalten könnte. Niemand würde zweifeln, daß das zweite vollkommener sei, weil es die Kunst des Malers mehr nachahmt.

10. Die Vermittlung von Bild und Wahrheit

In seinem *Brief an Nikolaus Albergati* hat Cusanus die Vermittlungsproblematik von Bild und Wahrheit auf folgende Kurzformel gebracht: „Alles ist in seinem ewigen Wesenssinn (seiner ratio aeterna) so wahr, daß es nicht wahrer sein kann. Im Wesenssinn fragen wir nach der Wahrheit des Gefragten. So kommt es, daß die sichtbare Rose von der Vernunftnatur im selben Abstand steht wie die gemalte von der natürlichen und die geschaffe-

---

[46] Nach R. HAUBST (*Christologie*, op. cit. 48) und G. v. BREDOW (*Die personale Existenz . . .* op. cit. 140) spricht Cusanus erst seit 1450 *(De sap.)* vom „lebendigen Bild". Wie mir scheint, ist dies (auch wenn er den Gedanken von Raimund Sabunde haben sollte; cf. E. COLOMER, *Das Menschenbild des Nikolaus von Kues in der Geschichte des christlichen Humanismus:* MFCG 13 [1978] 122f. und MFCG 14 [1980] 52) eine konsequente Entwicklung, die sich aus der umfassenden Bedeutung des Bildgedankens überhaupt und der disproportionalen Stellung des Menschen im Bildganzen ergibt. Da der Mensch sowohl als bildnerisches Prinzip (vgl. Anm. 32) als auch als Bildelement (jede Kreatur ist Bild des Schöpfers [vgl. Anm. 17]) zu begreifen ist, kann auch sein Bildsein nur als Beweglichkeit, d. h. in Analogie und als Fortsetzung zum Leben der Seele, gedacht werden.

[47] Vgl. R. HAUBST, *Christologie*, op. cit. 46f. und Anm. 3.

ne Vernunft vom Wort Gottes wie die Ähnlichkeit von der Wahrheit. Wie darum das Wort Gottes seinsschaffend und wesensgebend (essentiativum) ist, ist unsere Vernunft verähnlichend und Ähnlichkeiten gestaltend (assimilativus)"[48].

Als Zusammenfassung der Bedingungen, die für unser Sein und Erkennen maßgebend sind, setzt diese Aussage strenggenommen die Vermittlung voraus, nach der wir fragen. Indem sie jedoch die menschliche Vernunft aus der doppelten Distanz zum eigenen Werk und zum Sinn, der ihr und allem Ähnlichen als göttlicher Ursprung vorausgeht, begreift, gibt sie zugleich den Ort an, an dem die Vermittlung stattfindet und die Bestimmungen gewonnen werden, die in den Explikationen des Menschseins offenkundig werden. Da dieser Ort dort gegeben ist, wo Ähnlichkeit, Unähnlichkeit und Verähnlichung ineinandergreifen, sind das Bild und die ihm eigene Einheit seiner Elemente kein Hindernis, das es um der Wahrheit willen zu beseitigen gilt, sondern sowohl das Mittel, um in wechselnden und einander ergänzenden Bildern der einen Wahrheit (im Sinne der absoluten Kunst) auf die Spur zu kommen, als auch das Ziel, die so erstrebte und erkannte (Ursprungs-)Wahrheit in der konkreten Gestalt, die wir als Jeder und Alle selbst sind und werden und in der wir alle Wirklichkeit auf uns hinziehen, indem wir ihr uns zuwenden, immer mehr aufleuchten zu lassen.

In der Bewegung, die uns in unserem Bildsein und Bildwerden verknüpft und als vorläufiges Urbild alles Endlichen und Ähnlichen ausweist, entspricht es dem Sinn der Wahrheit, daß dieser sich auf alle Wirklichkeit bezieht und diese damit selbst als den Horizont identifiziert, an dem menschliches Bildsein seinen Anfang und sein Ende findet. Auch ist es evident, daß a) die Aneignung der Tradition und Traditionen nicht weniger gefordert ist als die des Gedankens und seiner Geschichte und b) daß Verlangen und Werden nicht weniger zentral stehen als Erkennen und Sein. Als Momente des Wirklichen sind sie nämlich zugleich auch die Elemente, aus denen sich das Bild aufbaut und als Raum menschlichen Daseins darstellt. Auch können wir, wenn wir Gott nennen, uns nicht der Anstrengung entziehen, ihn so zu nennen, daß die Konfiguration dieses Nennens mit dem lebendigen Bild in Einklang steht, dessen Wahrheit und Urbild Er ist, sofern der Mensch das ist und wird, was er in Wahrheit sein soll; nämlich, wie es im *Compendium* (II. 700) heißt, „gerecht, aufrichtig, lobenswert, schön, erfreulich und gut". Gerade wenn Gott größer ist als jedes Begreifen, dann gilt umgekehrt der Satz: „Soll Gott berührt werden (si Deus attingi debet), dann wird er nicht so berührt, wie er berührbar ist in sich, sondern wie er berührbar ist im Berührenden" *(Complementum,* III. 688). Wir finden Gott nicht als einen Gegenstand unter Gegenständen. Wenn wir dennoch seinen Namen nennen, dann deshalb, weil dieser Name in uns

[48] Op. cit. 34, °22 (die Übersetzung ist hier von mir).

selbst und angesichts aller Ähnlichkeiten und Unähnlichkeiten über das Bild und Gebilde vermittelt ist, das wir im Zusammenklang der Dinge und Verhältnisse sind und werden, das wir uns in Gedanken und Tat von ihm machen, und zwar sowohl einfaltender wie ausfaltender Weise.
Begreift man die Gottesfrage, und damit komme ich auf die Problematik von Bilderverbot und Bildgebot zurück, als theoretisches Problem, dann ist es offenkundig, daß wir uns im Kreis bewegen. Es ist, wenn man so will, der Preis, den wir für unser Bildsein und seine Darstellung im Ganzen und als das Ganze der Wirklichkeit zu zahlen haben. Bedenkt man jedoch, daß es das Bild ist, in dem die Wahrheit notwendigerweise aufscheint bzw. daß es ohne die Wahrheit das Bild gar nicht erst geben würde und das Ineinander von Ähnlichkeit und Verähnlichung ungesagt bleiben müßte, dann wird deutlich, daß der Zirkel der Gottesfrage kein vitiöser Zirkel ist, sondern die Bewegung vorzeichnet, die den Menschen in seine Freiheit aufgrund von Notwendigkeit und Wahrheit entläßt. Zwar bedeutet der Wahrheitsimperativ, der das Bild notwendigerweise aufbricht, indem er es als Bild von Etwas und als Bild unter Bildern, die immer nur mehr oder weniger angemessen sind, ausweist, daß wir Gott selbst nicht mit dem Bild verwechseln, das wir als Sein Bild von Ihm machen, und so im Namen Gottes auftreten, während wir in Wirklichkeit nur den eigenen Namen verehren. Gleichzeitig besagt er aber auch, daß wir dieses Bild in all seinen Bezügen bilden, und zwar so bilden, wie es vom Leben des Geistes und der uns bekannten Welt und Geschichte verlangt wird. In der Antwort auf diesen Auftrag ist unser Dasein kein eitel Tun, sondern Ausdruck und Gegenwart der Wahrheit, d. h. anfängliche Unsterblichkeit, ohne die es weder Freiheit noch Menschlichkeit wirklich und auf Dauer geben kann.
Es ist sicherlich nicht zuletzt dieser Aspekt von Bild und Wahrheit, an den man denken sollte, wenn man den Sinn und die Notwendigkeit des Trinitätsgedankens bei Cusanus verstehen und würdigen möchte. Da das Wesen der Wahrheit die alles umfassende Ruhe und Unendlichkeit des Einen zur Voraussetzung hat, sich gleichzeitig aber auch als die innere Dynamik des schaffenden und auf Harmonie hin zielenden Menschenwesens erweist, kann der eine Gedanke nicht ohne die in sich geschlossene und doch alles umschließende (d. h. grundsätzlich auch offene) Bewegung des geistigen Lebens wirklich gedacht werden. Wie dies in philosophischer Hinsicht zu geschehen hat, darüber läßt sich streiten. Umgekehrt bedeutet jedoch das Angebot des (christlichen) Glaubens, in dem der Eine Gott christologisch und d. h. als mysterium trinitatis, bezeugt ist, daß es dem Philosophieren zugestanden ist, seine Konjekturen mit diesem Mysterium zu verbinden und, sofern der Begriff der Wahrheit es erlaubt, im gemeinsamen Ursprung von Bild und Ähnlichkeit zur Geltung zu bringen.

In seinem Denken, das dem Sinn und Symbolon des Einen und Dreieinen Gottes auf die Spur zu kommen versucht[49], weiß sich Cusanus dem lebendigen Bild Gottes ebenso verpflichtet wie dem Geheimnis allen Seins und Werdens. Trinitarisch zu denken, die Spuren finden und nachzeichnen, die im Rahmen des Ähnlichen zum verschränkten Urbild verlaufen und in der Konfiguration geistigen Daseins in die eine und zugleich unendlich persönliche Wahrheit zeigen, ist gewiß auch Spiel des betenden und betrachtenden Geistes. Gleichzeitig ist es aber auch, und zwar auf substantielle Weise, Tat der Einsicht und Gewißheit, daß der Gott des Glaubenden nicht weniger lebendig und persönlich sein kann, als wir Menschen es sind, sofern wir der Wahrheit zugekehrt sind und in Gott unsere „persönliche Wahrheit"[50] erhalten und bewahren. In diesem Sinn sehe ich jedenfalls keinen Widerspruch zum philosophischen Gedanken, wenn Cusanus zum Schluß kommt: „Jeder, der erkennt, wird, sofern er wirklich erkennt, dem Erkannten ähnlich. Wenn der Geist Gott kennend ist, dann wird er gottförmig (Deo conformatur). In der Erkenntnis, in der der Geist sich selbst erkennt, ist er Vergegenwärtigung der Trinität im Sinne der Analogie; d. h. sofern er sich selbst erkennend das Wort zeugt und aus beiden die Liebe hervorkommt. Deutlicher jedoch wird seine Ähnlichkeit mit der Trinität, sofern er Gott erkennt. Insbesondere aber wird dies offenbar, wenn er sich als Bild Gottes betrachtet. Dann beharrt nämlich die Betrachtung nicht mehr in sich selbst, sondern dringt zu Gott vor"[51].

11. Schlußbemerkung

Es gehört zum Wesen von Bild und Wahrheit, daß die Einsicht in ihrem Zusammenhang den Sinn beider nicht nur an die Zeitlosigkeit des Ewigen und Selben, sondern auch an die wechselnden Beziehungen des Ähnlichen und die unaufhörliche Bewegung der Verähnlichung bindet[52].
In welche Dimensionen die Besinnung auf das Bild und die Wahrheit zu führen vermag, dafür hat uns Cusanus in *De visione Dei* ein treffendes Beispiel gegeben. Als Ausdruck und Bild eines Gesprächs, das er mit der Gemeinschaft von Mönchen führt und das von dem Gedanken geprägt ist, daß „die von Liebe erfüllten Geister sich gegenseitig ihre Geheimnisse enthüllen" (Kap. 25, III. 217), zieht die Schrift den Leser in die Welt der Überlieferung und des Glaubens. Hierbei bestätigt die Frage nach dem Bild

---

[49] Vgl. dazu R. HAUBST, *Das Bild des Einen* . . . op. cit. 15ff. sowie *Die „Bibliotheca trinitariorum" und die Leitidee der „analogia Trinitatis"*: TThZ 85 (1986) 28ff.

[50] Zum Gedanken der veritas personalis vgl. *Doct. ign.* III. 12 (I. 512; h I, S. 157–163).

[51] *Sermo* CLXXIV (167); Exc. Fol. 95^{v}.

[52] Dazu auch *Sermo* CCLI (248); Exc. Fol. 150^{r}: Quare speculantes illi sunt transeuntes semper et aeternaliter a claritate in claritatem cum absoluta maximitas uti est semper incomprehensibiliter praecedat et attrahat.

und der Wahrheit ihre Bedeutung nicht nur in der explikativen Kraft, mit der sie das Bewußtsein der Glaubenden ausleuchtet, sondern auch darin, daß sie uns deutlich macht, daß die Aufgabe des Denkens aufgrund seiner Verflechtung mit Bild und Wahrheit, d. h. mit dem Bild, das der Mensch als geistiges Wesen und in der Einheit mit seiner Daseinsgestalt ist, und der Wahrheit, die allen Bildern prinzipiell vorausgeht, nicht *vor* dem Glauben oder *gegen* ihn, sondern nur *mit* ihm gegeben ist. Wohl können und müssen wir uns in der eigenen Situation fragen, inwieweit die Erfahrungen unseres Zeitalters noch mit denen der Mönchsgemeinde und ihres Gesprächspartners in Einklang zu bringen sind oder ob Cusanus selbst nicht bestimmte Erfahrungen wie die von Zeitlichkeit, Leid, Unvermögen und Entfremdung ausgeblendet hat. Auch wird diese Frage vor allem noch dadurch verschärft, daß die Botschaft anderer Religionen gehört sein will und der Name Gottes in der Konstellation einer säkularisierten Welt selbst problematisch geworden ist. Ist es überhaupt noch möglich, den Gedankengängen von Cusanus zu folgen, wenn wir wissen, daß Abertausende Kinder jeden Tag verhungern und überall Menschen in unvorstellbarem Elend ihr Leben fristen müssen? Spricht die Wirklichkeit der Geschichte mit allem Morden und geistigem Terror, der dazugehört, nicht eine ganz andere Sprache?
Die Fragen selbst sind unabweislich; und sie sind es zumal dann, wenn Gottes Gnade und Liebe keine leeren Begriffe sein sollen. Oder wenn wir bedenken, daß das eine Zeitalter nicht wäre, was es ist, ohne daß ihm andere vorausgegangen sind. Ich weiß die Antworten nicht und nehme auch nicht an, daß Cusanus sie uns unmittelbar zu geben vermag; d. h. ohne daß wir das Bild, das er mit seiner Welt und in seinem Denken darstellt, auf seine Verweisungszusammenhänge hin befragen.
Trotzdem bin ich davon überzeugt, daß es auch heute nicht sinnlos geworden ist, sich meditativ und spekulativ, im Modus des Gegenüber und der Begegnung im Selben, in eine Schrift wie *De visione Dei* zu versenken. Das Thema vom Bild und der Wahrheit ist jedenfalls weit genug und in den Dimensionen, die es eröffnet, nicht weniger aktuell, als es dies vor 500 Jahren war. Auch sehe ich nicht, wie wir von der Erfahrung des Bildes und der Wahrheit absehen können, ohne die darin aufscheinenden Wesenszüge unseres Daseins und Wirklichkeitsbewußtseins, die ebenso universell sind, wie ihre Bedeutung fundamental genannt werden muß, ungesagt zu lassen oder zu verlieren. Selbst wenn die Antworten von Cusanus nicht ohne weiteres unsere Antworten sind und sein können, so sind sie doch der Anfang eines Dialogs, der gerade deshalb, weil er in den konkreten Bezügen und Vollzügen unseres Daseins verwurzelt ist, an seiner Verbindlichkeit nichts eingebüßt hat.

DISKUSSION
(Gesprächsleitung: Professor Helmut Meinhardt)

MEINHARDT: Wir haben jetzt noch 20 Minuten zur Diskussion zur Verfügung. Darf ich um Wortmeldungen bitten.
PASSOW: Zurück zu der Frage, was nützt eigentlich die Theologie den Menschen? Fragen wir provokativ, was nützt Erziehung? Was kann der Mensch einem Kind mitgeben? Erstens, er kann es in Gottes Hand legen, nun ja, zweitens, er kann ihm eine Technik beibringen, das tun wir ja wohl, und drittens, er kann ihn lehren zu urteilen. Und dazu fehlt doch heute mittlerweile die Vernunft! Wir können doch nicht immer nur handeln und zwischen dem Handeln uns ausruhen und Feste feiern, das ist auch notwendig, aber wir müssen doch auch mal denken! Cusanus lebte schon meiner Meinung nach in einer ähnlichen Zeit wie heute. Es wurden eine Menge von Kriegen geführt, kleine Kriege, und er hat eben versucht, ein Urteilsvermögen den Menschen zu geben, mit deren Hilfe sie sich besser in dieser Welt behaupten können. Und natürlich jetzt nicht alles. Ich meine, in dem Moment, wo man in Gefahr ist, da nützt einem kein Urteilsvermögen mehr, da nützt einem nur noch Handeln. Aber wir dürfen nicht übersehen, daß wir ja eine ganze Zeit vor der Gefahr leben, d. h., daß wir uns darauf vorbereiten müssen, daß wir reagieren müssen, daß wir irgendwelche Handlungen ausführen müssen. Und so wie ich Cusanus verstanden habe, hat er während seiner Brixener Zeit bewußt versucht, zu handeln, wenn auch vergeblich oder ohne Erfolg, wie man heute sagen würde. Aber seine Intentionen sind sicher gewesen, daß er damit dem Menschen helfen will und nicht rein intellektuelle Spielereien, um Gott zu erklären.
DUPRÉ: Ja, wenn ich da ganz kurz darauf antworten darf. Die Frage, die Sie stellen, ist ungeheuer komplex, und daß es nicht einfach sein könnte oder sein dürfte mit Cusanus in der Hand die Kinder zu erziehen, das spricht von selbst. Ich stelle mir das plastisch vor. Trotzdem bin ich der Meinung, daß Sie ein Wort bereits selbst genannt haben „Radikalität". Cusanus ist einer der ursprünglichen Denker, die uns immer wieder auf das Selbstverständliche stoßen, wovon wir glauben, daß wir es ja längst wüßten, indem wir aber im Grunde genommen nur unsere eigene Problematik verschlüsselt haben. Daß er uns auf das Selbstverständlichste hinweist und zwingt, darüber nachzudenken, ist das eine Moment. In diesem Zusammenhang glaube ich, daß gerade die Frage nach Gott keine Spielerei ist. Gewiß, für denjenigen, der nur den Wortlaut hört, kann dann dieser Eindruck entstehen. Gleichzeitig haben diese Ausführungen aber auch ihre Tiefendimensionen, haben ihre Querverbindungen und Fragen, die nach allen Richtungen weisen. Insbesondere möchte ich in diesem Zusammenhang darauf verweisen, daß für Cusanus Wahrheit keine Sache ist, die sich reduzieren läßt auf Satzwahrheit; etwa in dem Sinne, daß ein Stück Holz zwei Füße lang ist. Diese Wahrheit kennt er auch. Aber sie ist noch einmal

umgriffen von der vollen, von uns stets zu suchenden und nie ganz zu findenden, aber doch gewußten Wahrheit des Seins überhaupt. Und diese Wahrheit des Seins, diese Wahrheit des Erkennens, diese Wahrheit des Strebens ist korrelativ zu sehen; ist in Einheit zu sehen mit der Frage nach Gott und der Wahrheit Gottes. Demgegenüber ist nun auf ein zweites Moment zu verweisen. Wenn man sich fragt, was tue ich mit Cusanus, dann ist meine eigene Antwort oder Reaktion die: von Cusanus kann man lernen, das anzuerkennen, was anzuerkennen ist, und im Lichte dieser Anerkennung versuchen, ein paar Schritte weiterzugehen. Ich denke in diesem Zusammenhang an eines der schönsten Worte, die ich bei Cusanus gelesen habe, nämlich das vom Gehorsam. Wir finden es im „Brief an Albergati", den Frau Gerda v. Bredow veröffentlicht hat[1]. Wenn man dieses Wort liest, dann fragt man unwillkürlich: Wie kommt dieses Wort in die Philosophie hinein? Aber Cusanus sagt dann: Ja, ich meine den Gehorsam der Unschuld. Und unter Unschuld verstehe ich das, was wir erfahren und tuend wissen, wenn wir den unschuldigen Kindern einen Schritt in diesem Leben weiterhelfen. Hier geht es um ein Anerkennen von Erfahrungen, die fundamental sind – und als solche auch in der Philosophie zu ihrem Recht kommen sollten. Ich meine nun, daß wir gerade in dieser Hinsicht sehr viel von Cusanus lernen können; d. h., wenn wir ihn aus dieser Perspektive rezipieren. Er kann uns dann helfen, in und mit den Problemen unserer Zeit zu leben, trotz der Skepsis, die ich selbst vorgebracht habe.

HEROLD: Sie haben m. E. zu Recht betont, daß alles darauf ankommt, vom Bild her über Gott nachzudenken, und zwar so, daß das Bild als Bild durchschaut wird. Entscheidend ist, daß der Bildstatus als solcher erfaßt wird. Das ist relativ einfach, wenn das Original zum Vergleich zur Verfügung steht oder zumindest darauf verwiesen werden kann. Am Beispiel des Sokrates-Bildes haben Sie das ja erläutert. Bei der Gottesfrage stellt sich das Problem aber insofern radikaler, als ein Original nicht zur Verfügung steht, wenn es um das Ganze der Wahrheit zu tun ist. Wie kann dann die Einsicht so herbeigeführt werden, daß ein Weiterschreiten zu immer ähnlicheren Bildern möglich ist? Der entscheidende Schritt des Cusanus besteht m. E. in der Forderung, daß der Mensch Einsicht in die eigene Bildhaftigkeit gewinnen muß. Das geschieht zunächst dadurch, daß in der Betrachtung des „cuncta videntis" ein ästhetisches Wechselspiel zwischen Betrachter und Bild zustande kommt. Der Betrachter darf sich dabei selbst nicht als feste Größe auffassen. In der Konstellation mit dem Bild erlebt er so etwas wie eine Mittelpunktsillusion, die durch den Wechsel der Standpunkte oder durch die Kommunikation mit den anderen Mönchen aufgehoben werden kann. Die Frage ist aber hier: Wie kann die Mittelpunktsillusion aufgehoben werden, wenn es sich um die metaphysische Situation des Menschen

[1] Zum folgenden s. CT IV/3 (1955); s. EBD. N. 24–26.

handelt? Das ästhetische Wechselspiel ist geeignet, die Reflexion auf die eigene bildhafte Situation herbeizuführen. Es schafft damit die Voraussetzung dafür, daß das Subjekt sich selbst nicht als festen Bezugspunkt nimmt. Die eigene Intention, den Grund von allem zu erfassen, macht es unmöglich, in sich selbst festen Boden zu finden. Insofern gehören bei Cusanus rechtes Bildverständnis, rechtes Selbstverständnis des Menschen und Gottesverständnis unbedingt zusammen. Ich glaube, daß ich darin auch weitgehend mit Ihnen übereinstimme. Mir war aber im Vortrag nicht deutlich, wie Sie den Gedankengang von dem Bild, von dem die Meditation ausgeht, über die Bildhaftigkeit des Menschen zum Gottesverständnis führen wollen. Vielleicht könnten Sie diesen zentralen und m. E. entscheidenden Punkt noch genauer erläutern.

DUPRÉ: Ich bin Ihnen sehr dankbar für diese Bemerkungen. Gerade, was Sie am Schluß über das ästhetische Wechselspiel sagten, da stimme ich voll und ganz zu. Und zwar möchte ich das im Sinne des Dialogs interpretieren, wobei die Darstellung des Dialogs selbst als ein Bildwerden zu begreifen ist. Das ästhetische Wechselspiel hat eine vielfältige Bedeutung. Es erscheint in allen möglichen Verhältnissen, nicht nur im Verhältnis zum perspektivisch gemalten Bild; da gilt es auch. Ästhetisches Wechselspiel ist in den Verhältnissen zur Arbeit; zu alledem, was uns als Menschen umringt; und insbesondere im Verhältnis zu uns selbst. In diesem Zusammenhang ist gerade der Dialog Ausdruck dafür, daß wir uns der Relationalität unseres Daseins als einer sich bewegenden, aber in der Bewegung sich zugleich auch erinnernden – einenden bewußt werden. Die Frage ist nun, inwieweit können, müssen wir hier Gott denken? Wie das Zitat oder der Vergleich mit dem Bild des Sokrates zeigt, müßte man eigentlich sagen: Was das Gottesproblem betrifft, gibt es eigentlich keine Lösung! Denn ich habe kein Original; niemand hat es je gefunden. Es gibt keine Lösung. Aber, so möchte ich zugleich hinzufügen, diese Überlegung stimmt nur dann, wenn Gott ein Seiendes unter Seienden wäre. Wer „Gott" als Seiendes unter Seienden verkündet, dem kann man nur in der Form des Atheismus antworten. Denn diesen Gott gibt es nicht! Und selbst, wenn es ihn gäbe, dann hätten wir Menschen keine Möglichkeit, auch nur ein Wort verbindlich darüber zu sagen. Doch geht es beim Gottesproblem eben nicht um ein Original neben anderen, sondern um die Totalität unseres Daseins. Die Regel, daß derjenige, wer ein Bild des Sokrates wahrnimmt und Sokrates nicht kennt, dieses Bild niemals als das des Sokrates identifizieren kann, gilt – aber sie hat eine Ausnahme; nämlich dort, wo es um alles geht; wo – unter anderem – das Wissen dieser Regel selbst zum Inhalt und Gegenstand der Reflexion wird. Gott als Urbild erkennen, heißt darum auch, ihn in Relation nicht nur zu uns selbst, sondern zu dem was überhaupt ist, bringen und zwar notwendigerweise. In dieser Hinsicht können wir von Gott sinnvollerweise nur sprechen, wenn wir alles und nichts denken – und nach der *einen* Vermittlung fragen, die vom Wesen der Bildhaftigkeit selbst gefor-

dert wird – und soweit sie dies (als *quia*) ist. Aber wenn wir das tun, dann komme ich wieder auf den Anfang des Vortrags zurück; nämlich, wo es um die Verarbeitung der Anselmschen Prinzipien im Denken des Cusanus geht.

KREMER: Beim Verhältnis von Bild-Wahrheit (*imago-veritas* bzw. *exemplar*) wollte ich noch an zwei Grundsätze erinnern, die mir in dem Vortrag nicht deutlich genug zum Ausdruck zu kommen schienen. Cusanus lehrt einmal, daß kein Bild bzw. Abbild dem Urbild bzw. der Wahrheit so ähnlich ist, daß es nicht ins Unendliche ähnlicher werden könnte. Das Urbild ist daher, wie es in sich ist, niemals erreichbar, was vielleicht eine gewisse Frustration auslösen könnte. Cusanus steuert dem aber mit einem anderen Gedanken: In der Frage, ob die Dinge wahrer in Gott als in sich seien, unterscheidet er sich zunächst von Thomas von Aquin. Cusanus tritt eindeutig für die erste Alternative ein. Thomas differenziert: Betrachte ich die Dinge, wie sie in ihren Urbildern in Gott sind, dann sind die Dinge dort wahrer, weil ihre Urbilder schöpferische Wesenheiten sind. Betrachte ich hingegen die Dinge in sich, dann sind sie in sich gesehen wahrer. Denn zum wahren Sein des Menschen gehört z. B. der Stoff bzw. sein Leib. Cusanus wird diesem letzteren Moment gerecht – das wollte ich ergänzen – durch die wichtige Feststellung in *De visione Dei*: „Soweit etwas Bild ist, insoweit ist es wahr" (*Quantum imago, in tantum vera*[2]). Rein theoretisch gesehen ist es daher einerlei, welcher Grad der Annäherung in diesem unendlichen Prozeß erreicht wird: *quantum imago, in tantum vera.* Dieser Satz des Cusanus scheint mir ganz wichtig zu sein, und er fügt sich harmonisch in seine übrige Anschauung ein, daß Gottes Blick jedem einzelnen und zugleich allen zusammen sich zuwendet. Die Wahrheit des Konkreten und Singulären zieht Gottes Blick auf sich.

DUPRÉ: Ich kann das auch nur unterstreichen und – paradox formuliert – auf das verweisen, was ich nicht gesagt habe, wohl aber mitgedacht habe. In der Tat bin ich da vollkommen einer Meinung mit Ihnen. Es geht bei Cusanus ja auch gar nicht darum, das Urbild zu erreichen, sondern sich als Bild des Urbildes zu erfahren und in dieser Erfahrung die Fülle dessen zu verwirklichen, was menschlich oder geschöpflicherweise überhaupt verwirklicht werden kann. Dieser Gedanke konfrontiert nun aber zugleich mit dem Trinitätsproblem. Die Frage ist dann nämlich die: Der Gott, der von Cusanus genannt und angebetet wird, was für ein Gott ist das? Muß ich ihn als leeres oder nicht mehr ausmalbares Prinzip allen Anfangs voraussetzen? Oder wie muß ich dieses Verhältnis sehen? Ich würde sagen, gerade weil es keine *proportio infiniti ad finitum* geben kann; weil es Gott als Seienden neben Seienden nicht gibt, ergibt sich für die imago die Möglichkeit – und darin besteht auch der Sinn des lebendigen Bildseins –, die eigene Welt

[2] *De vis.* 15, N. 64 (Pfeiffer) = N. 76,5f. (Santinello).

gottgestaltig zu schaffen; sie als Teilhabe am göttlichen, d. h. trinitarischen, Leben zu interpretieren; Gott nicht nur als notwendigen Ursprung zu denken, sondern auch als *Geist* zu begreifen, der den Erdkreis erfüllt; der Logos ist, auf den hin sich das Sprachwesen Mensch auslegen kann – auch wenn und gerade weil dieser Mensch und seine Welt in der Verwirklichung des Göttlichen nie zum Ende kommen.

F. WEBER: Mir geht es um den Bildbegriff. Zunächst einmal hat man mir gesagt, hier vorne auf dem Bild am Rednerpult sei Cusanus abgebildet. Mit unbewaffnetem Auge kann ich von meinem Sitzplatz aus noch nicht einmal ein Bild erkennen, ist es für mich also gar nicht wahrnehmbar. Sie sagten, Herr Professor, eben zum Schluß – mit einem sozialen Schlenker –, wir sollten auch an die vielen denken, die Hunger leiden, die als Kinder sterben. Mir ist dabei sofort eingefallen: Sollte man nicht auch an die denken, die blind geboren sind? Jetzt meine Frage zu dem Bildbegriff. Mir schien es im Referat, daß Sie den Bildbegriff sehr stark auf das Visuelle beziehen. Was ich aus meiner Textkenntnis antworten kann, ist: Kann man diesen Bildbegriff vielleicht erweitern, etwas dynamischer fassen (= umfassender sehen)? Dabei denke ich an die Menschen, die über Wortbilder (z. B. „Abba") oder andere Begriffe oder über sonstige Erfahrung zu einem Urbild vorstoßen. Diese Personen müßten ja auch eine Möglichkeit haben, den Schritt nachher (?) zu tun, wenn sie sich als Ebenbild Gottes erfahren, zu Gott also vorstoßen sollen. Ganz konkret: Ist der Bildbegriff, den Sie doziert haben, vielleicht auf das Visuelle verengt? Oder ist er in dieser Schrift tatsächlich so? Oder kann man sagen, Cusanus sieht den Bildbegriff weiter?

MEINHARDT: Darf ich noch um die beiden weiteren Beiträge bitten und Sie antworten dann zusammen.

SEIDL: Den Ausführungen von Herrn Kollegen Dupré stimme ich gerne bei, daß nämlich bei Cusanus Bild, Denken und Theologie in einem besonders engen Verhältnis stehen und bei ihm Bild nicht nur als Vergleich gebraucht wird. Doch wäre wohl zu diesem Begriff des Bildhaften noch eine weitere Klärung nötig. Vielleicht müßte man unterscheiden zwischen Bild im sinnlich-sichtbaren Sinne (wie z. B. einer Ikone) auf der einen Seite, und den Symbolen, Analogien, Gleichnissen, auf der anderen, die immer irgendwie von der sinnlichen zur unsinnlichen, geistigen Erkenntnis übergehen, wenn diese auch gleichsam wieder in Bildhaftes rückübersetzt wird. Sonst würde man das geistige Erkennen an das Sinnliche koppeln, fast in einer Art Kantianismus und Empirismus, wonach unser Denken immer an sinnliche Anschauungen gebunden bliebe. Die Feststellung: „Begreifen heißt immer in Ähnlichkeiten vergleichen", steht übrigens so wörtlich schon bei D. Hume, dem Empiristen.

Darf ich vielleicht noch einen Gedanken zum Christus-Bild, das Cusanus vor Augen hat, hinzufügen: Er will aus diesem Bild den Allessehenden herausheben. Aber an sich liegt ja bei diesem Bilde eigentlich eine Sinnes-

täuschung der Art vor, daß man aus jeder Perspektive den Blick auf sich bezogen sieht. Künstlerisch besser erschiene aber eine andere Darstellung des Themas, die das göttliche Wesen mit vielen Augen wiedergäbe, um dieses Allessehen darzustellen, ähnlich wie es z. B. indische Darstellungen von einem Buddha mit vielen Gesichtern gibt. Dann käme das Thema vielleicht besser zum Ausdruck als gleichsam mit einem künstlichen Trick, ein solches Auge zu malen, das aus allen Richtungen den Betrachter ansieht. Das „Allessehen" ist ja nur ein Gleichnis. So könnte in jenem Christus-Bilde etwas Irreführendes liegen, wenn man bedenkt, daß Gottes „Sehen" uns Menschen eigentlich unbegreiflich ist; denn Gott sieht, nach Thomas, alles dadurch, daß Er sich selbst sieht, d. h. sich selbst erkennt. Das ist eine andere Weise der Erkenntnis Gottes von den Dingen und Menschen, wie sie uns unvorstellbar ist. Ins Bild könnte dies nur eine Ikone Christi mit geschlossenen Augen bringen, um die Nach-innen-Gewandtheit Gottes auszudrücken, in der Er sich selbst sehend (erkennend) alles andere erkennt. Eine solche Darstellung wäre theologisch wohl ausssagekräftiger. (Übrigens zeigt das Linnentuch von Turin Christus mit geschlossenen Augen.)

THON: Wenn ich Sie richtig verstanden habe, weisen Sie darauf hin, daß sich Gott gezeigt hat, aber nur bis zu einem beschränkten Maße hat er sich doch uns gezeigt vor allem in Jesus. Aber auch seinen Jüngern, durch die in weit weniger starkem Maße und schließlich in allen Menschen, die seinem Beispiel folgen. Ich erwähne hier nur einige: Mutter Teresa, Dietrich Bonhöffer und verschiedene andere, die sich wirklich ernsthaft bemüht haben, seinem Beispiel zu folgen.

DUPRÉ: Wenn ich mit der letzten Frage beginnen darf. Worum es mir ging, war nicht, ob Gott sich uns nicht zeigen will. Im Gegenteil, unsere ganze Daseinsgestalt ist ein Sich-zeigen-Gottes, soweit sie sich im Zeichen der Wahrheit darstellt. Das, worum es mir ging, war mehr, daß wir Gott nicht als einen Seienden neben anderen Seienden denken, als einen endlichen Gott, der dann von uns groß gemalt und verherrlicht wird. Darum geht es. Und Cusanus, so meine ich – das liegt im Wesen des Bilderverbots –, hat uns darauf mit aller Deutlichkeit aufmerksam gemacht, daß wir Gott eben nicht so denken, wie wir ihn uns als Menschen gerne vorstellen möchten.

Wenn ich von hier aus zur ersten Frage kommen darf: Den Hinweis auf die Kinder habe ich nicht als sozialen Schlenker verstanden; nicht, daß wir an sie denken sollten, sondern daß wir an sie denken müssen. Es ist ein Gedanke, der sich mir jedenfalls aufgedrängt hat, als ich *De visione Dei* gelesen habe; das mich in die Stille einer Klostergemeinschaft hineingeführt hat, die den Anspruch stellt, und meiner Meinung nach zu Recht, im Zentrum der Wirklichkeit zu sein. Doch ist die Welt des Klosters nicht die ganze Welt. Wenn darum das, was von Gottes Güte und Barmherzigkeit gesagt wird, verbindlich sein soll, dann kann und darf ich nicht von den

Absurditäten absehen, die jenseits der Klostermauern da sind. Die Frage nach der Deutung des Visuellen. In der Schrift selbst glaube ich, steht das Visuelle im Vordergrund. Aber wenn ich vom Bild gesprochen habe – ich habe gleichzeitig auch das Wort „Gebilde" gebraucht –, dann beziehe ich mich auf alle Momente von Wahrnehmung und Erfahrung. Ich habe gesagt, wichtiger noch als die ars imitatoria ist die des Löffelschnitzers, ist die des formgebenden „Bildners". Sie haben mit Recht auf den blinden Menschen verwiesen. Dieser gehört auf doppelte Weise in den Umkreis unserer Problematik: erstens, im Sinne der Fragen, von denen ich soeben gesprochen habe. Warum muß jemand blind geboren sein – in dieser besten aller Welten? Ich meine, diese Frage ist da. Wir haben kein Recht, sie nicht zu stellen. Zweitens aber auch in dem Sinn, daß wir uns fragen: als was und wie stellt sich die Welt dar, sofern jemand nicht sieht. Ich möchte auch im Hinblick auf den Blinden – etwa einer Hellen Keller – den Gedanken des Bildes gebrauchen. Und zwar deshalb, weil es primär nicht um das visuelle Bild geht, sondern um die Erfahrungen von Ähnlichkeit, Figur, Gestalt, Darstellung, Machen, Schaffen, d. h. Bilden im umfassenden Sinn des Wortes. (Auch wenn ich die Dinge nur betasten kann, so heißt das noch nicht, das ich mir keine Zusammenhänge bilde; daß ich den einen Gegenstand nicht mit einem anderen in Verbindung bringen könnte; daß ich mir nichts vorstellen würde – daß ich nicht in einer Welt lebe, in der ich mich orientieren muß, um zu überleben. Gewiß, ohne Sinnlichkeit gibt es kein Bild. Aber das heißt nicht, daß das Bild Sinnlichkeit wäre. Im Gegenteil, daß wir überhaupt von Bildern und Gebilden sprechen können, setzt voraus, daß es den Geist gibt, der sich am Bild ausweist, sofern er das Bild als Bild und Gebilde erkennt; es in seiner Gegenwart nachvollzieht; es assimilativ [nach]schafft. In diesem Sinn beginnt das Bild nicht erst, wenn wir Dinge sehen, sondern stellt sich ein, sobald wir – mit welchem Sinn auch immer – überhaupt etwas wahrnehmen und das eine vom anderen in Zusammengehörigkeit und als gegenseitige Darstellung unterscheiden.)
Was schließlich die Frage nach Bild, Vergleich, Gleichnis usw. betrifft, so möchte ich sagen, daß es mir im Vortrag – und mit Cusanus – primär nicht um die Adäquatheit von Bildern und Gleichnissen ging, sondern um die metaphysische Bedeutung der Bildhaftigkeit überhaupt. (Daß es das Bild gibt, ist in diesem Sinn die unmittelbar-vermittelte Bestätigung dafür, daß es Wahrheit gibt und daß diese ebenso wesentlich für das Bildsein ist, wie dieses notwendige Bedingung für die Erkenntnis der Wahrheit bleibt, und zwar auf allen Stufen ihrer Entwicklung. Entsprechend ist auch die Forderung von Bilderverbot und Bildgebot keine Gedankenspielerei, sondern Ausdruck unseres Verhältnisses zur Wahrheit überhaupt. Auf diesem Hintergrund kann man sich zweifelsohne darüber streiten, ob es nicht vielleicht besser wäre, statt der Ikone des Allessehenden eine mit vielen oder geschlossenen Augen zu betrachten. In der Tat „spricht" jedes Bild auf seine Weise. Wir können darum auch diese „Aussagen" miteinander vergleichen

und je nach Aussagegehalt und Intention beurteilen. Das ändert aber nichts an der Tatsache, daß dem – ob nun bestimmte Eindrücke durch Sinnestäuschung hervorgerufen werden oder nicht – das Bildsein selbst noch einmal zugrunde liegt, dem als solchem eine eigene, und wie ich meine, grundsätzliche und umfassende Bedeutung zukommt.) Diese Überlegungen mögen uns zwar in die Nähe der Empiristen bringen. Aber erstens müssen wir nicht ohne weiteres meinen, daß die Empiristen dumme Leute gewesen sind. Und zweitens wäre es vielleicht nicht uninteressant, darüber nachzudenken, ob es nicht vielleicht möglich wäre, die Philosophiegeschichte mit Cusanus neu aufzuschlüsseln, um den metaphysischen Gehalt, der auch im Empirismus nicht fehlt, auf diese Weise zur Geltung kommen zu lassen.

DIE ERKENNTNISTHEORETISCHE UND MYSTISCHE BEDEUTUNG DER „MAUER DER KOINZIDENZ"

Von Rudolf Haubst, Mainz–Trier

Für den Bautechniker mag das Wort *Mauer* auch heute noch einen eindeutigen Sinn haben. In unserer Umwelt erfahren wir aber so verschiedene Funktionen von Mauern, daß sich von daher auch verschiedenerlei bildsprachliche Verwendungen dieses Wortes entwickelt haben, die das Material, aus dem die Mauer gebaut sei, völlig ausklammern.

Als Beispiele dafür nenne ich (noch aus dem Bereich der naturwissenschaftlichen Erfahrung): Schallmauer und das sinnverwandte Wort: Reizschwelle. Mit beiden sind nur noch bestimmte *Grenzen* für dies oder jenes Geschehen gemeint.

Eine Mauer kann aber auch sowohl schützend umgeben wie unfreundlich voneinander trennen. Das hat im sozialen und religiösen Leben u. a. zu *Metaphern* wie der geführt, daß die Kommunikation von Mensch zu Mensch oder zwischen Mensch und Gott wie durch eine „Mauer" blockiert sei[1].

Von Nikolaus von Kues wird das hier zu analysierende Bildwort „Mauer" nur in *De visione Dei,* dort aber besonders ausgiebig gebraucht. Doch was meint er dort näherhin damit?

Methodisch gesehen, wäre es hier an sich meine erste Aufgabe, aus dem Kontext der 22 Stellen, an denen in *De visione Dei* das Wort „Mauer" auftaucht[2], die Variationsbreite, die Differenzierungen und die übereinstimmenden Schwerpunkte hermeneutisch zu reflektieren und exegetisch zu erheben.

Im 9. Kapitel führt Nikolaus das Symbol der „Mauer" so ein: Zunächst resümiert er die Ergebnisse seiner Betrachtung des gemalten Alles-Seher-Bildes: Im göttlichen Sehen fällt das Allgemeine mit dem Einzelnen, und so auch das Menschsein (die humanitas), das in sich ungeteilt (simplex) und doch zugleich in allen Menschen ist, so in eins (coincidit), daß die „Idee", das „Urbild" und die „Wahrheit" des Menschseins das „in den einzelnen Menschen verschränkte Menschsein" nie verläßt (N. 32f.). Gott selbst ist darüber hinaus das „absolute und ganz einfache Urbild" aller Wesen und Arten, also „nicht (etwa) aus mehreren Urbildern

[1] Prov. 18, 11 heißt es z. B., für den Reichen sei sein Besitz wie „eine hohe Mauer", wie „eine starke Feste". Nach Aussagen wie der, daß auch Gott sich hinter einer hohen Mauer verberge, sucht man indes im A und NT vergebens. Sinnverwandt damit ist jedoch das neutestamentliche Bildwort (Joh 3, 13; Röm 10, 6; Eph 4, 9), daß „kein Mensch" (mit seinen eigenen natürlichen Kräften) je „zum Himmel emporsteigen werde".

[2] Anhand der Numeri-Einteilung in unserer deutschen Übersetzung (= Textauswahl 3) zähle ich näherhin diese 22 Stellen: Kapitel (K.) 9, N. 37; 10, N. 42 (3×); K. 11, N. 46 (3×); K. 12, N. 47 (2×); N. 49; N. 50; K. 13, N. 51 (3×); K. 15, N. 61; K. 17, N. 74; N. 75 (3×); N. 79; K. 23, N. 101 – K. 21, N. 92 geht z. B. bei dem „im Paradiese" die „Mauer"-Vorstellung sinngemäß mit.

zusammengesetzt". Als das „ganz einfache und unendliche Urbild" gibt er vielmehr allen das Sein und durchdringt er alles mit Seinem Blick so, daß Er, so gesehen, sich *zugleich bewegt und* in sich *ruht* (N. 34f.).

Unser menschlicher Verstand (die *ratio*) faßt diesen „*Ineinsfall der Gegensätze*" indes nicht; er hält ihn sogar für unmöglich[3]. Und daß diese „Unmöglichkeit" sogar mit der göttlichen „absoluten (Seins-) Notwendigkeit" koinzidiere[4], übersteigt auch die höchste Einsicht des Intellektes. Diesen Ineinsfall dennoch bejahen, bedeutet mithin „in die Finsternis eintreten"[5] (N. 36).

Der „Ort", an dem Gott „unverhüllt gefunden werden kann", ist mithin „vom Ineinsfall der Gegensätze umgeben". Eben diese Koinzidenz nennt der Kardinal darum, Kapitel 9 abschließend, auch „die *Mauer des Paradieses*, in dem Gott wohnt". Nur jenseits des *Ineinsfalls der Gegensätze* kann Gott also (unmittelbar) „gesehen" werden (N. 37).

Solche Einzeluntersuchungen hielten diesen Vortrag aber zu lange auf. Es wäre auch für den Zuhörer zu strapaziös, alle Kontexte präsent halten zu wollen. Deshalb beginne ich gleich schon im

I. Teil

mit dem Versuch, das, worum es bei der Mauer symbolisch in *De visione Dei* geht, übersichtlich zusammenzufassen und zu ordnen. Soweit dies im Rahmen der Zeit möglich ist, soll mit aufgezeigt werden, wo Cusanus sich schon auf *ältere Tradition* stützen konnte, und worin er am eigenständigsten ist.

a) Eine starke Traditionsgeschichte ist vor allem bei dem Ausdruck „*Mauer des Paradieses*" zu vermuten. (Mit diesem konnte Nikolaus ja, wie mittlerweile die neuere Religionsgeschichte bewußt gemacht hat, an mehr oder minder allen Völkern vertraute Paradieses-Vorstellungen anknüpfen[6]. Vielleicht deshalb sprach der Kardinal auch an nicht weniger als 12 von 22 Stellen seiner Mauer-Symbolik von der „Mauer des Paradieses"[7].)

Doch gerade bei dem Bemühen, die genauere Vorgeschichte dieses Terminus auszumachen, erlebte ich ähnliche Überraschungen und Enttäuschungen wie bei dem zunächst doch so leicht scheinenden Versuch, dessen Sinn bei Cusanus selbst exakt zu bestimmen. Dazu hier nur kurz diese, teils sehr allgemeinen, teils spezielleren Feststellungen:

Die Motive: Glück im einstigen Paradies, dessen endgültiger Verlust durch die Vertreibung aus ihm, das „neue", das himmlische Paradies, das Christus eröffnet hat und auf das Er vorbereitet, sowie u. a. die Idylle und die moraltheologischen Ausdeutungen des „Seelengärtleins"[8] wurden *im Mit-*

---

[3] Vgl. *De coni.* II, 3 (N. 87): Mens humana rationis medio investigans, infinitum ab omni apprehensionis suae circulo eiciens . . .

[4] Vgl. *Doct. ign.* I, 4: Maximum est absoluta necessitas (Überschrift).

[5] Näheres s. unten 177–179.

[6] Vgl. z. B. J. HAEKEL: LThK, ²VIII, 67–69.

[7] K. 9, N. 37; K. 10, N. 42 (2×); K. 11, N. 46; K. 12, N. 50 (2×); K. 13, N. 51; K. 17, N. 74, N. 75 u. N. 79; K. 20, N. 89; K. 23, N. 101.

[8] Diese konnten an das „hortus conclusus soror mea, sponsa" (Cant. 4, 12) anknüpfen. Vgl. unten, Anm. 13.

telalter (und auch noch im 16. und 17. Jahrhundert[9]), in der Literatur wie in der Malerei, auch in den Kirchenvorbauten, die man „Paradies" nannte[10], auf vielerlei Weise dargestellt.

Doch obwohl sogar schon die indogermanische Sprachwurzel des Wortes παράδεισος, mit dem die Septuaginta das hebräische Wort פרדס das primär Garten besagt, im biblischen Paradiesesbericht (Gen 2, 8) übersetzt, geradezu „Umwallung, Umzäunung", sowie „den mit Erd- oder Steinwall umgebenen Lustgarten" bedeutet[11], suchte ich in den mittelalterlichen Bibel-Kommentaren den in *De visione Dei* so oft gebrauchten Ausdruck „*murus paradisi*" bisher vergebens. – Auch in dem großen Index Thomisticus taucht dieser nirgendwo auf[12]. In der Mystik-Literatur geht es durchweg nur um das zu umzäunende *Seelengärtlein*[13].

---

[9] Vgl. das Versepos „*Paradise Lost*" („Das verlorene Paradies") von J. MILTON (1658–74).

[10] Vgl. z. B. F. ZÖPFL: LThK, ²VIII, 72f.

[11] So CL. WESTERMANN, *Genesis:* Bibl. Kommentar, AT I, 4 (1970) 284.

[12] In die eschatologische Grundrichtung der cusanischen Mauer-Symbolik weisen eher die folgenden Formulierungen: ANSELM V. CANTERBURY, *Cur Deus homo* II, c. 16 (ed. Fr. S. Schmitt II, 1938, p. 119, 25f.): Nulla tamen anima ante mortem Christi paradisum caelestem ingredi potuit; BONAVENTURA, *In Sent.* III dist. 18, q. 3 (ed. Quar. III, p. 392f.): est paradisus terrestris, et est paradisus caelestis, et Adam peccante utriusque ianua *clausa* fuit . . . Est autem paradisus caelestis *aperta* visio Dei. – Vgl. auch unten, S. 170f. u. 182.

[13] Den christo-soteriologischen Grundgehalt dieses Bildes hat schon AUGUSTINUS (*In Joh.* tr. 7, N. 7) so formuliert: (Christus) *murus* est adversus omnes impetus et adversus omnes insidias inimici. MEISTER ECKHART veranschaulicht dies in seiner deutschen *Predigt* 18 (DW I, hg. v. J. Quint, S. 296, Z. 3–297, Z. 3) an Lk 7, 11: „Er (Jesus) begab sich in eine Stadt" anknüpfend, so: „Diese Stadt ist die *Seele*, die . . . wohl gefestigt ist in dem Heile Jesu und ummauert (umbemûret) und umfangen mit dem göttlichen Licht. Darum spricht der Prophet (Is 26, 1): ‚got ist ein mûre umbe Syon'".

Schon vor Eckhart hat der franziskanische Volksprediger BERTHOLD VON REGENSBURG († 1272) diese „Ummauerung" mit besonderer Bildfreudigkeit in seiner deutschen *Predigt* 23 „*Von den drei Mauern*" (Ausg. v. Fr. Göbel, Regensburg ⁴1906, S. 329–343), an das Gleichnis vom Schatz im Acker (Mt 13, 44) anknüpfend, so dargestellt: Die *erste* Mauer ist seiden, das ist die seidene Stola, das geistliche Gericht, wo es dem Papst, den Patriarchen, den Bischöfen etc. befohlen ist. Es soll die *Seelen der Christenleute* behüten vor allen Gefahren . . . Die *zweite* Mauer ist eisern, das ist das eiserne Schwert des weltlichen Gerichtes . . . Die *dritte* Mauer ist von himmlischer Materie, das sind die heiligen Engel (Schutzengel)". Von der cusanischen Mauer-Symbolik führt das besonders weit weg. Auch die folgenden Mystiker-Texte, bei denen die „Mauer" oder der „Zaun" nur Schutz des Menschen vor Sünde besagen soll, liegen außerhalb der cusanischen Blickrichtung in *De visione Dei.*

MECHTILD VON MAGDEBURG († 1282) begründet in „*Das fließende Licht der Gottheit*" (VII, 7) die Notwendigkeit, die Seele „einzuzäunen", mit dieser Hyperbel: „Gienge ein stehelin *mure* antz in die wolken alumbe mich, dennoch wurde min herze nieker von minen vienden vrî" (Ausg. G. Morel, Poitiers 1877, S. 227). – HEINR. SEUSE faßt in seinen Zusätzen zum *Briefbüchlein* auch den Kampf gegen den Eigenwillen in das Motto: ich mûss durch got gezomet gan. („Ich muß um Gottes willen *umzäunt* gehen") (BIHLMEYER, *Heinrich Seuse, Deutsche Schriften* [Stuttgart 1907], 397, 16). – MARQUARDT VON LINDAU († 1392) hat in seiner deutschen Predigt „*De horto paradisi*" (s. N. F. Palmer: Verf.-Lex. Bd. VI, Sp. 103) und in seinem lateinisch überlieferten Zyklus „*De horto spirituali*" (s. ebd. 119f.) nur die Allegorie von der Seele als Paradiesesgärtlein entfaltet. In der erstgenannten Predigt heißt es schon nach dem

Der nähere geistesgeschichtliche Hintergrund der cusanischen Symbolsprache von der „Mauer des Paradieses" bedarf mithin noch der Erforschung. Den wohl beachtenswertesten Beitrag dazu verdanken wir unserem amerikanischen Kollegen Duclow unter der Überschrift „*Anselm's Proslogion* and Nicholas of Cusa's Wall of Paradise"[14]. Duclow weist dort die von beiden betonte Erhabenheit und Verborgenheit Gottes, dessen Unendlichkeit zumal für den in Sünde gefallenen Menschen „*jenseits*" der Grenzen des von ihm Erreichbaren existiert, als fundamentale „*strukturelle Ähnlichkeiten*" zwischen dem cusanischen „Symbolismus der Paradieses-Mauer" und Anselms Proslogion nach. Den Ausdruck „murus paradisi" hat aber auch Duclow nur in *De visione Dei* gefunden.

Sehen wir uns daraufhin die dafür einschlägigen *12 Cusanus-Texte* etwas näher an: Schon gleich bei der Einführung des Symbols „Mauer des Paradieses" nimmt Nikolaus durch die Bemerkung, daß „der höchste Geist des Verstandes" (rationis), nämlich „ein Engel", „dessen Pforte bewache"[15], eindeutig auf die „Cherubim mit flammenden Schwerte" Bezug, die nach Gen 3, 24 Gott nach der Vertreibung des Menschen aus dem Paradiese an dessen Zugang postierte. Dann[16] greift er aus dem Bericht Gen 2 (V. 8 u. 15) auch das Attribut „Garten der Wonnen" auf. Im folgenden wird aber das Wort „Paradies", wie ja auch schon im NT, z. B. in dem Wort Jesu „Heute noch wirst du mit mir im Paradiese sein"[17] auf die himmlische Gottesschau als das eschatologische Ziel der mit Christus Verbundenen übertragen. Das geschieht eindeutig im Kontext des Kapitels 21, wo Jesus der „Baum des Lebens" im Paradies der Wonnen genannt wird[18], sowie bei der Erwähnung der Entrückung des Apostels Paulus „über die Mauer des Paradieses"[19].

Was bedeutet dabei das Bildwort der „Mauer"? Ganz kurz gesagt, dies: „Niemand steigt" je mit seinen eigenen Kräften „in den Himmel hinauf, es sei denn Der (oder durch Den), der vom Himmel herabgestiegen ist"[20],

---

Vorspruch „Hortus conclusus soror mea, sponsa" (*Cant.* 4, 12) Clm 8987, Fol. 290r, Z. 3ff.: quilibet spiritualis homo debet seines herzen war nehmen sicut <h> orti conclusi ut temporalis paradisj Sic quod cor suum sit umb graben cum sancta paupertate, *umb maueret* cum castitate . . .".

[14] In Downside Review 100 (1982) 22–30.

[15] *De vis.* K. 9, N. 37. Von dem „am Zugang des Paradieses aufgestellten Engel" ist näher in K. 10, N. 40 die Rede.

[16] K. 12, N. 50; vgl. K. 21, N. 92.

[17] Lk 23, 43; vgl. 2 Kor 12, 4 u. Apok 2, 7.

[18] K. 21, N. 92. K. 23, N. 101 wird Jesus selbst als das „Verbum Dei humanatum" und der „homo deificatus" „innerhalb des Paradieses" betrachtet.

[19] K. 17, N. 79.

[20] Joh 3, 13; vgl. Eph 4, 9f. Eph 2, 14 ist auch das Bild der „trennenden Scheidewand", die Christus niedergerissen hat, wohl nicht nur auf die Heiden und Israel, sondern primär auf Gott und die genannten Menschengruppen zu beziehen; so H. SCHLIER, *Der Brief an die Epheser* (Düsseldorf ²1958) 127–130. Ja, nach Schlier (ebd. S. 132) ist die Vorstellung von

Jesus Christus. Aus der Sicht des Alten und Neuen Testamentes können wir dies den grundlegenden *soteriologischen* Sinn der „Mauer" nennen.

In *De visione Dei* bleiben indes die Aspekte von Sünde und Erlösung ebenso im Hintergrund wie der *Sündenfall* in der Urgeschichte der Menschheit und die Erlösung aus dessen Folgen. Solche Motive klingen freilich öfter mit an[21]. Doch erst in Kapitel 21 („Ohne Jesus ist keine Glückseligkeit möglich") kommen auch ausdrücklich die Vertreibung „aller Kinder Adams aus dem Paradiese" sowie Christus als der „neue Adam" zur Sprache, dem nunmehr der Mensch „wie ein Glied seinem Haupte geeint sein muß", um sich „Gott dem Vater, der im Paradies ist, nahen zu können"[22].

Im Vergleich zu *Anselms* Schrift „Cur Deus homo?" liegt der Grund für dieses Zurücktreten der Motive Sünde und Erlösungsbedürftigkeit eben darin, daß Cusanus in *De visione Dei* primär auf das Bewußtsein der liebenden und erbarmungsbereiten Vorsehung Gottes zielt, die dem Menschen zwar einen freien Willen gegeben hat, mit dem er auch sündigen kann[23] –, die ihn aber ihrerseits überreich aus diesem Unheil befreit[24].

b) Der *Schwerpunkt* der ganzen Mauer-Symbolik liegt indes in den *erkenntnistheoretischen Akzenten*, die Nikolaus unter dem Leitgedanken des „Ineinsfalls der Gegensätze" miteinander vereint. In den Kapiteln 9–17 spricht er insgesamt auch zehnmal von der „*Mauer der Koinzidenz*"[25], des „Ineinsfalls der Gegensätze"[26], und in demselben Sinne einmal auch vom „*Kreis* der Mauer des Paradieses"[27]. Mit diesem Bild des kreisförmigen „murus coincidentiae" greift Nikolaus auf sein Programm der „*theologia circularis*" zurück, das er schon in *De docta ignorantia*[28] entwickelt hatte. Dieses legt er auch schon im 3. Kapitel *De visione Dei*, sozusagen als eine spekulative Direktive[29] für das ganze menschlich-geistige „Sehen Gottes", so dar: „Beachte, daß alles, was von Gott ausgesagt wird, wegen der höchsten Einfachheit Gottes *in Seiner Wirklichkeit nicht unterschieden* sein kann, wenngleich wir Gott aus diesen oder jenen Gründen diese oder jene Namen

Gottes - Realität

einem „Paradieseszaun" oder einer trennenden Mauer, durch die der Erlöser herabkommen werde, sogar auch schon in der vorchristlich-jüdischen Apokalyptik nachweisbar. Dafür, daß Cusanus schon von einer solchen Tradition her zu seiner „Mauer"-Symbolik gekommen sei, fehlt indes jeder Anhaltspunkt.

21 K. 5, N. 14; K. 7, N. 26; K. 9, N. 28 u. K. 21, N. 91. K. 17, N. 78 nennt Nikolaus auch sich selbst einen „elenden Sünder".

22 Die Zitate: K. 21, N. 92.

23 K. 4, N. 11; K. 7, N. 25; K. 18, N. 80; K. 21, N. 112.

24 K. 5, N. 14f.; K. 6, N. 19; K. 21, N. 92; K. 23, N. 106; K. 25, N. 118.

25 K. 9, N. 37; K. 10, N. 42; K. 11, N. 46 (2×); K. 12, N. 49; K. 15, N. 61; K. 17, N. 75 (3×) u. N. 79.

26 So schon K. 9, N. 36, 37, 38, 40 u. ö.

27 K. 10, N. 42.

28 *Doct. ign.* I, 22 (h I, S. 44, Z. 4–9; s. unten, Anm. 45); ebd. II, 3 (S. 72, Z. 10–16); *Apol. doct. ign.* (h II, S. 23, Z. 11); *De sap.* II N. 36 (h ^{2}V, S. 68, Z. 5): tota theologia est in circulo posita, ut unum de attributis de alio verificetur. Kurz vor *De visione Dei* schrieb NvK im letzten (14.) Kapitel des *Compl. theol.* (p II/2, Fol. 100$^{r/v}$): tota theologia est ut circulus ille, in quo omnia unum . . . Videre, creare, intellegere, velle, mensurare, facere, operari et quaeque talia, quae Deo attribuimus, capienda sunt ut nomina infiniti circuli. Zu dieser „theologia circularis" kam NvK durch Raimund Lull; s. R. HAUBST, *Das Bild* 67f.

29 Vgl. den Buchtitel „*Directio speculantis seu De non aliud*" (h XIII/2) sowie ebd. c. 2.

zusprechen." (Hier nennt Nikolaus auch unser Sprechen vom „Sehen, Hören" und u. a. von der „Einsicht" Gottes). Er fährt fort: „Deshalb wird die *ganze Theologie kreisförmig* angelegt (in circulo posita) genannt, weil bei Gott jede (Ihm zuschreibbare) Eigenschaft (oder Tätigkeit: omne attributum) von der anderen aussagbar ist. So ist Gottes Haben sein Sein, Bewegen ist Stehen, Laufen ist Ruhen. Das gilt auch von den übrigen Attributen"[30].

Damit ist auch schon etwas von dem weiten und bunten Spektrum der Einübung des Denkens oder „Sehens" in der *Koinzidenz-Perspektive* angedeutet, die Nikolaus in den folgenden Kapiteln 4–9 meditativ entfaltet und von da ab unter dem Symbol der „*Mauer*" erkenntniskritisch reflektiert.

Das beginnt in Kapitel 9 mit der prinzipiellen Feststellung, daß es „dem Fassungsvermögen des (in begrifflichen Unterscheidungen denkenden) *Verstandes* (der *ratio*)" unmöglich erscheint, „den Ineinsfall der Gegensätze zuzugestehen"[31]. Doch die alle Alternativen von Möglich und Unmöglich übersteigende Transzendenz (die *absoluta necessitas*) des göttlichen Wesens „ermutigt" ihn[32] zu der höheren *Einsicht:* „Gott wird *jenseits*" der Mauer des „Ineinsfalls der Gegensätze gesehen"[33]. Der Ineinsfall der Gegensätze erweist sich dabei sozusagen als der „Eingang" oder „Zugang" zu dem „Paradies", in dem Gott wohnt, sieht und hört *und* „gesehen, gehört und gekostet werden" kann[34].

Alsdann meditiert Nikolaus weiter: wie in Gott als dem Urgrund und Ziel von allem, und zumal in seiner Vorsehung auch das innergeschöpfliche „Früher" und „Später" überzeitlich ineins-zu-sehen sind[35], wie deshalb die (philosophisch-theologische) Metaphysik sowohl von den Wirkungen zur Ursache „eingehen" wie von der Ursache zu den geschöpflichen Wirkungen „*ausgehen*"[36] muß, um Gott „*jenseits* der Mauer des Ineinsfalls von Einfaltung und Ausfaltung zu finden", und schließlich: wie „die Mauer des Ineinsfalls der Gegensätze" demgemäß zugleich „Unterscheidung und Verbindung *(distinctio et coniunctio)*" von Gott und Universum besagt, und wie diese beiden auf Gott hin zu übersteigen sind[37].

Das ganze Kapitel 12 widmet Nikolaus dem Verständnis der – von Eriugena übernommenen – dialektischen Aussage, daß Gott, „*der Ungeschaffene*", in seiner Schöpfung „*erschaffen* werde". In dieser Koinzidenz tritt Gott dem Menschen so entgegen, „als wäre er *alles* und zugleich *nichts* von allem".

30 *De vis.* K. 3, N. 8.
31 K. 9, N. 36.
32 EBD. N. 36f. Zum Begriff der absoluta necessitas s. *Doct. ign.* I, 6 sowie dessen häufigen Gebrauch in den *Commentares on Boethius by Thierry of Chartres,* ed. N. HÄRING (Toronto 1971); Näheres s. ebd. im Index.
33 Überschrift *De vis.* K. 10.
34 EBD. N. 40.
35 EBD. N. 42.
36 K. 11, N. 46. Vgl. Joh 10, 9. Näheres s. unten (bei Anm. 84).
37 K. 11, N. 46. Näheres dazu s. Anm. 95.

Somit wohnt Gott „innerhalb einer derart hochragenden Mauer, daß kein Entdeckergeist *(ingenium)* sie übersteigen kann“[38].

Ja, im Hinblick auf die „Koinzidenz von Erschaffen und Erschaffenwerden“ spricht Nikolaus auch geradezu von einer „Mauer des Widersinns *(absurditatis)*“. Doch diese Zuspitzung löst er anschließend so auf: „Dein Erschaffen und Erschaffenwerden“ bedeuten „nichts anderes, als daß Du Dein Sein allem mitteilst, so daß Du ‚alles in allem‘ bist“[39]. Auch bei dieser Einsicht weiß er sich freilich „noch *diesseits* der Mauer“, aber doch immerhin „*an* der Mauer“[40].

„*Mauer*“ besagt hier mithin die „*Grenze*“ alles uns in sich Erkennbaren und Aussprechbaren. Nur „*jenseits* dieser“ ist Gott zu sehen. In dieser „sehr hohen Mauer“ erfährt der Mensch die *Unendlichkeit Gottes*[41]. In dieser fällt auch „die *absolute Möglichkeit*“ alles „Werdenkönnens“ mit dem „Machenkönnen“ Gottes in-eins[42].

Dazu kommt der noch geheimnisvollere Ineinsfall von *Dreiheit und Einheit* in der göttlichen *Trinität*, von der wir nur durch die Offenbarung Gottes (genauer: durch Seine Selbstoffenbarung in Jesus Christus) Verläßliches wissen. Im Hinblick auf diesen „Ineinsfall von Verborgenem und Offenbarung“ pointiert Nikolaus zusammenfassend das Fazit all seiner Überlegungen so: „Die Mauer versperrt die Möglichkeit jeder Einsicht“[43].

Damit ist jedoch nur jede direkte Einsicht, nur die *visio Dei intuitiva*, gemeint. Diesen skeptisch klingenden Satz schränkt Nikolaus auch sogleich so ein: „wenn auch das Auge darüber hinaus ins Paradies blickt“, oder wohl richtiger übersetzt: „nach dem Paradies zurückschaut (licet ultra in paradisum respiciat)“.

Das genüge vorerst zur Akzentuierung der soteriologischen und der *erkenntniskritischen* Bedeutung der Mauer. Daß Nikolaus der Trinitätsoffenbarung Gottes in Christus auch mit ontologischen Überlegungen *entgegenkommt*, die von unserer natürlichen Selbst- und Welterfahrung ausgehen, wird im III. Teil dieses Referates näher darzulegen sein.

Zuvor gilt es, noch gründlicher das ins Auge zu fassen, was das Bild der „Mauer“, der „Mauer des Paradieses“, an „*mystischer Erfahrung*“ ausdrückt. Wir können diesen

II. Teil

„Die Funktion der ‚Mauer‘ auf dem Wege zum mystischen Gott-Sehen“ überschreiben.

Hier beginne ich mit einem geschichtlichen Rückblick, und zwar zunächst

---

[38] K. 12, N. 47. – Näheres s. unten 179.
[39] K. 12, N. 49.
[40] Ebd. N. 50.
[41] Ebd. N. 51.
[42] K. 15, N. 61.
[43] K. 17, N. 75.

auf den ebenso scharfsinnigen Logiker wie innigen Mystiker *Ramon Llull,* von dem Nikolaus schon i. J. 1428 zu Paris nicht weniger als 27 Werke exzerpierte[44]. Durch die kreisförmigen Figuren der Llullschen Kombinatorik kam er zu dem schon erwähnten Leitprinzip der „*theologia circularis*", nach dem alle unsere Attribute für Gott in Ihm selbst kreisförmig voneinander gelten[45], weil in Gott „alle (solche) Verschiedenheit Identität ist"[46]. Dabei war Llull selbst alles andere als ein Skeptiker. Mit Hilfe seiner „Ars generalis" intendiert er ja (mitunter) sogar eigentliche Trinitätsbeweise[47]. Gegen einen solchen theologischen Rationalismus erhebt die cusanische Mauer-Symbolik strikten Einspruch. Die *Transzendenz* Gottes tritt bei Llull halt hinter seiner *transzendental*-begrifflichen Seinsbetrachtung zurück.

So kann ich alles in allem die cusanische Sinngebung *der „Mauer"*-Symbolik – innerhalb der mittelalterlichen Theologia mystica – bisher noch am ehesten bei dem wohl bald nach Llull schreibenden Franziskaner *Rudolf von Biberach,* u. z. in dessen Hauptwerk *De septem itineribus Aeternitatis* (deutsch: „Die siben straßen zu got") vorbereitet finden. Im Anschluß an das Psalmwort „In Deo meo transgrediar murum" (Ps 17, 30; in der Übersetzung von Henne-Rösch[48]: „Über Mauern spring ich mit meinem Gott") zitiert Rudolf von Biberach dort zweimal[49] diese Erklärung *Gregors d. Gr.* in den Moralia[50] dazu: „*Mauer* ist alles, das sich unserem Weg entgegenstellt (obicitur), damit wir nicht zu Gott, den wir lieben, gelangen (transeamus). Doch wir überspringen die Mauer, wenn wir aus Liebe zu Ihm alle Genüsse der Welt mit Füßen treten"[51].

NvK hat das genannte Werk über „die siben straßen zu got" schon in

---

[44] R. HAUBST, *Der junge Cusanus war im Jahre 1428 zu Handschriftenstudien in Paris:* MFCG 14 (1980) 198–204.

[45] *Doct. ign.* I, 21 (h I, S. 44, Z. 4–6): omnis theologia circularis et in circulo posita existit, adeo etiam quod vocabula attributorum de se invicem verificentur circulariter. Zu den weiteren Cusanustexten und zu R. Lull s. oben, Anm. 28. Sieht man von der Kreissymbolik ab, so läßt sich (mit E. VANSTEENBERGHE, *Le Cardinal Nicolas de Cues* [Paris 1920] 425) für die „réciprocité des attributs divins, soit entre eux, soit avec l'essence divine" freilich eine weitere Vorgeschichte nachweisen.

[46] *Doct. ign.* I, 21 (S. 42, Z. 17f.).

[47] So u. a. in seiner „*Quaestio de congruo*", hg. v. E. Platzeck: MThZ 8 (1957) 21–23.

[48] Paderborn 1936.

[49] *Prol.,* dist. 4 und *Iter* II, dist. 6. Nachdruck der Ausgabe von Peltier 1866, v. M. Schmidt, S. 398 [8] und 417 [27].

[50] *Moralia in Iob,* lib. XXVI, c. 14: CChr, Series Lat. CXLIII B, p. 1282, lin. 50–54.

[51] Ähnlich versteht PETRUS LOMBARDUS (ohne Erwähnung Gregors) in seinem *Commentarium in Psalmos* (zu Ps 17, 32) PL 191, 198 D) die „Mauer" so: Et nota, quod non ait ‚diruam', sed ‚transgrediar'. Diruere enim penitus non potest homo, sed ope Dei transit murum, id est obstaculum peccatorum. GERTRUD VON HELFTA schaute (*Legatus divinae pietatis* II, 1, 2: Sources Chrét. 139, 230) einen „unendlich langen Zaun", dessen Höhe so voller Dornen war, daß an keiner Stelle ein Überstieg offen war. Doch der ihr erscheinende Christus hob sie ohne alle Schwierigkeit zu sich hinauf.

seiner frühen Magdalenenpredigt[52] ausgiebig benutzt. Anscheinend hat er von dort auch das Bildmotiv der „*Mauer*" übernommen[53].
Wie wir bereits gestern von Frau Dr. Margot Schmidt hörten[54], wirken auch schon nach Rudolf von Biberach, wie nach Cusanus, gerade bei der höchsten gnadenhaften Erhebung des menschlichen Geistes *intellectus* (Einsicht) und *affectus* (Liebe) innigst zusammen[55]. Demgemäß leitete Nikolaus schon in seiner Predigt *in die Trinitatis 1444* bildhaft dazu an: „Breiten wir also die Flügel (des intellectus und des affectus) aus, um auf das zuzufliegen, was wir im Glauben schon halten!"[56]. Als Vorbereitung darauf regt er schon dort auch dazu an, von dem auszugehen, „was wir mit den Sinnen berühren"[57].
Diese ganzheits-psychologische Sicht hält der Kardinal, wie wir schon hörten, auch in seiner Korrespondenz mit den Benediktinern und in *De visione Dei* konsequent durch[58]. Das „*mystische*" *Sehen* Gottes ist aber anderseits auch von der unmittelbaren Schau Gottes „*jenseits*" der Mauer zu unterscheiden. Dieses beginnt nämlich, wie wir schon hörten, bereits vor

---

[52] S. den Quellennachweis zu *Sermo* VII, N. 28, Z. 13–26; N. 29, Z. 7–22 (h XVI, fasc. 2); N. 29, Z. 27–30 u. Z. 38–53; N. 32, Z. 6–80; vgl. auch *Sermo* V, N. 24, Z. 1–2; *Sermo* VIII, N. 19, Z. 19–27.

[53] Dies ist um so wahrscheinlicher, als die ps.-augustinische Schrift *De spiritu et anima* (Cod. Cus. 55, Fol. 15^{ra}–24^{vb}), aus der Rudolf von Biberach vieles übernahm, dieses Gregor-Zitat und das, was NvK in *Sermo* VII aus „*De septem itineribus aeternitatis*" rezipierte, nicht enthält. Auch bei Joh. v. Kastl († nach 1410), der Nikolaus zu manchem anderen inspiriert haben mag, findet dieses sich nicht.

[54] S. oben, S. 26–31.

[55] Schon zu Beginn des Prologus sagt der Franziskaner *Rudolf von Biberach:* constat profecto naturam rationalem ad hoc solum esse factam, ut factorem suum verum Deum intelligeret, intelligendo diligat, diligendo in eo qui est aeterna vita aeternaliter permaneat, et beate vivat. Wie er, folgt auch *Cusanus* nie Vorstellungen wie der, daß der Mensch allein „mit dem spitzen Speer der sehnenden Liebe" das Dunkel über ihm „zu durchdringen vermöge", wie sie *The Cloud of Unknowing* („Die Wolke des Unwissens", um 1400?) in Kap. 6 (Übers. v. W. Riehle [Einsiedeln ^{2}1983] 46) vertritt (in den Kapiteln 26 sowie 62ff. wird das in etwa korrigiert). – Über die Art, wie bei JOH. GERSON, dessen *Theologia mystica* Nikolaus schon sehr früh besaß (s. MFCG 1, 17–23), Liebe und Erkenntnis zusammenzusehen sind, s. J. HOPKINS, *Nicholas of Cusa's dialectical mysticism* (Minneapolis 1985) 5–11. Über die Gegensätzlichkeit zwischen NvK und Vinzenz v. Aggsbach in dieser psychologischen Kernfrage s. R. HAUBST, *Christliche Mystik in Leben und Werk des NvK:* Die Bedeutung der Mystik für die Kirche (Kath. Akad. Trier 1983) 126ff.

[56] *Sermo* XXXVIII, N. 8, Z. 7f.

[57] EBD. N. 10, Z. 2f. Vgl. auch N. 7, Z. 3–5.

[58] Als Abt Caspar Aindorffer ihn in einem Brief vor die Frage stellte: „Utrum anima devota sine intellectus cognitione solo affectu . . . Deum attingere possit" (E. VANSTEENBERGHE, *Autour de la docte ignorance:* BGPhMA 24, 2–4 [1915] 110), antwortete er darauf zunächst am 22. September 1452 (*Autour* 111f.) kurz, dann am 14. September 1453 ausführlich und gründlich (*Autour,* 113–117). BERNHARD VON WAGING hatte auch schon i. J. 1451 in seinem *Laudatorium doctae ignorantiae* scharfsinnig dargelegt: quamvis (symbola) intellectum principalius quam affectum in sublime efferant, iuncti tamen utrique per officia distincta, sunt unum in essentia una . . . , ut ea, quae uni conveniunt, alteri plane non possint non convenire (*Autour,* 164).

dieser „*am Eingang* (ostium)" *oder* „*Zugang* (ingressus) zum Paradies" in der Einsicht, daß in Gott die Gegensätze ineinsfallen, daß bei Ihm z. B. „Reden, Hören, Kosten . . . und Einsehen dasselbe sind"[59].

Damit stehen wir vor der Frage, *inwieweit* Cusanus als „*Mystiker*" zu verstehen ist.

Suchen wir daraufhin möglichst kompakt[60] die Faktoren und die Impulse zu erheben, die dem Ganzen der Schrift *De visione Dei* angesichts der „Mauer" das Gepräge, das Stigma der „mystischen" Kontemplation geben. Dabei kann man insgesamt von „vier Straßen" oder von vier dynamischen Aspekten im Zuge der mystischen Begegnung mit Gott sprechen.

Zu diesen gehört

1. schon die *Glut des Verlangens* nach dem Gottsehen.

Schon in seinem *Brief über das Gott-Suchen* hatte Nikolaus dieses so geschildert: „Unser einsichtiger Geist hat die *Kraft des Feuers* in sich. Zu nichts anderem schickte ihn (ja auch) Gott auf die Erde, als daß er erglühe und zur Flamme wachse[61] . . . Wer bewundert nicht, wenn er die Wirkkraft eines winzigen Feuerfunkens erblickt, Gott über alles hinaus, was er ausdrücken kann!?[62] . . . Auf solchen Wegen bricht man zu Gott auf in fassungslosem Staunen, und der Geist erglüht in der Sehnsucht, Ihn vollends zu finden"[63].

In *De visione Dei* bricht immer wieder die tiefste Sehnsucht des menschlichen Geistes nach der Erfüllung seines Lebens mit dem Licht, der Wahrheit, der Güte und der Lebensfülle Gottes mit einer derart urwüchsigen Kraft auf, daß diese im eksistentialen Sinne die Bezeichnung *desiderium naturale* „Naturverlangen" nach Gott, nach unmittelbarer Gemeinschaft mit Ihm, verdient[64].

Dieses Verlangen erlahmt oder ermüdet auch an der besagten „Mauer" nicht. Im Gegenteil! Denn gerade durch die Erfahrung der Erhabenheit und Unfaßbarkeit der Größe und Liebe Gottes wird es immerzu von neuem und um so mehr entfacht. Das *16. Kapitel* bringt dies unter der Überschrift „Wäre Gott nicht unendlich, so wäre er nicht das Ziel aller Sehnsucht" besonders kraftvoll zum Ausdruck. Herr Hoffmann hat dieses Thema der „unendlichen Sehnsucht" heute morgen eingehend diskutiert. Ich wiederhole hier nur diese aufrüttelnden Sätze[65]: „Die Sehnsucht der

---

[59] *De vis.* K. 10, N. 40.

[60] Nur ganz knapp sei hier auch auf folgendes hingewiesen: 1. Von sich selbst berichtet der Kardinal keinerlei ekstatische Phänomene, auch *keine Entrückung* über die Mauer des Ineinsfalls der Gegensätze hinaus. Ihm selbst genügt vielmehr die „starke Hoffnung", nach der Vollendung seines Erdenlebens die himmlische visio beata zu erlangen (K. 17, N. 79). 2. Eindeutig stellt er auch klar, daß sich nie jemand allein mit seinen menschlichen Geisteskräften, ohne die *besondere Begnadung* dazu, zu einer mystischen Gotteserfahrung erheben könne; vgl. z. B. *De quaer. 3* (h IV, N. 39, Z. 1–3): Iam palam nobis est, quod ad ignotum Deum attrahimur per motum luminis gratiae eius, qui aliter deprehendi nequit, nisi se ipsum ostendat; *De dato* 1 (h IV, N. 92f.); *Apol. doct. ign.* (h II, S. 20, Z. 2–15); *De vis.* K. 5, N. 15f.

[61] *De quaer.* 3 (N. 43, Z. 8–10).

[62] Ebd. N. 46, Z. 9f.

[63] Ebd. N. 48, Z. 19–21.

[64] Vgl. R. Haubst, *Die Christologie des NvK* (Freiburg 1956) 51–58.

[65] *De vis.* K. 16, N. 68.

Einsicht richtet sich nicht auf das, was größer und ersehnenswerter, sondern auf das, was weder größer noch ersehnenswerter sein kann. Alles aber, was *diesseits der Unendlichkeit* ist" – das „*diesseits*" schließt die *Mauer*-Vorstellung mit ein[66] –, „kann größer sein. Also ist das *Ziel* der *Sehnsucht* unendlich"[67].
Zur Begründung dafür zieht Nikolaus anschließend auch die *docta ignorantia* als sein Leitprinzip zur tieferen, zur mystischen Gotteserkenntnis heran:
„Was die Einsicht einsieht (= was zu ihren greifbaren Objekten gehört), ist nicht das, was sie sättigt oder ihr Ziel ist. Auch was sie überhaupt nicht einsieht, kann sie nicht sättigen, sondern nur das, was sie *durch Nichteinsehen einsieht* (non intellegendo intellegit)"[68].
Gerade an der „Mauer" bricht diese Erkenntnis auf.

2. Doch was bedeutet das letzte: „durch Nichteinsehen einsehen"? Weil es hier um das Grundphänomen der mystischen Präsenzerfahrung im Verständnis von Cusanus geht, möchte ich unter diesem Aspekt das folgende noch etwas ausführlicher, als dies schon geschehen ist[69], darlegen.
In seinem *Brief vom 14. September 1453* an den Abt und die Mönche vom Tegernsee analysiert der Kardinal unter Berufung auf *Dionysius*, der auch für ihn in den Kernfragen der „mystischen Theologie" die große Autorität war, und im Anschluß an dessen Selbstinterpretation in seinem (1.) *Brief an* den Mönch *Gaius*[70] die *Paradoxie von Licht und Finsternis* so:
Der Aufstieg unseres Geistes zum Sehen Gottes erfordert, daß er alles Einsehbare und sich selbst übersteigt und so „*in Dunkel und Finsternis eintritt* (intrare umbram et caliginem)"[71]. Um dieselbe Zeit konstatierte Nikolaus in mehreren Marginalien zu den Kommentaren *Albert d. G.* zu Dionysius, daß sogar Albert vor dem Eintritt in dieses Dunkel zurückschreckte[72]. Er selbst deutet indes den Tegernseern eben dies als die primäre *mystische Erfahrung* (an der „Mauer"): „Wenn er (der Geist) die Finsternis *fühlt* (sentit), so ist dies ein *Zeichen* dafür, daß dort Gott ist (sich bekundet), den er sucht"[73].
In *De visione Dei* drückt der Kardinal schon im *6. Kapitel* dasselbe so aus: „Eben das Dunkel enthüllt", daß das Angesicht Gottes, das man „diesseits nur verhüllt finden kann", „dort über aller Verhüllung ist"[74].
Und das veranschaulicht er so:
„Es ist, wie wenn unser Auge *das Licht der Sonne*, deren ‚Angesicht', zu sehen sucht. Zuerst sieht es dieses verhüllt in allem, was am Sonnenlicht teilhat. Wenn es sich

---

66 Vgl. K. 21, N. 92, wo gesagt wird, daß der neue Mensch „*innerhalb* des Paradieses der Wonne die Speise des Lebens zu verkosten hofft".
67 Dieselbe eschatologische Existenzialanalyse kehrt bei Cusanus *De beryllo*, K. 16, N. 68, *De ven. sap.* K.12 (h XII N. 38) und *De apice theoriae* (EBD. N. 12) wieder.
68 *De vis.* K. 16, N. 70.
69 S. oben, 172f.
70 PG 3, 1065 Vgl. auch den Anfang von Brief 5 (1075f.) an Dorotheus: Divina caligo lux est inaccessa.
71 VANSTEENBERGHE, *Autour*, 114, Z. 6–9. Vgl. auch schon *Doct. ign.* III, 11 (h I, S. 153, Z. 10–12.
72 Näheres: R. HAUBST, *Albert, wie Cusanus ihn sah:* Albertus Magnus Doctor universalis (Grünewald/Mainz 1980) 191f. u. 181.
73 VANSTEENBERGHE, *Autour* 114, Z. 9f.
74 *De vis.* K. 6, N. 21.

aber dieses Licht unverhüllt zu schauen müht, übersteigt es alles sichtbare Licht." Was das Auge dabei vom Licht der Sonne selbst sieht, ist nur „Finsternis". Doch auf eben diese Weise erfahren wir, daß wir uns „dem Angesicht der Sonne genaht" haben. „Denn aus der Erhabenheit des Lichtes der Sonne erwächst jenes Dunkel im Auge"[75].

Im *9. Kapitel* wird dies auf das „*Sehen Gottes*" appliziert: Wenn ich in der Unendlichkeit Gottes Gegensätze wie „Bewegung und Ruhe" in-eins-sehen muß[76], dann „*erfahre* ich, daß ich in die Finsternis eintreten, über jedes Fassungsvermögen des Verstandes hinaus den Ineinsfall der Gegensätze zugestehen und dort die Wahrheit suchen muß, wo ich auf ‚Unmöglichkeit' stoße . . . *Jenseits* dieser . . . bist Du, mein Gott . . . Ja, je mehr diese mit Dunkel bedeckte ‚Unmöglichkeit' als ‚finster' und ‚unmöglich' erkannt wird, desto wahrer leuchtet die ‚Notwendigkeit' (die Überkontingenz des göttlichen Seins) auf, desto weniger verhüllt ist sie gegenwärtig"[77].

Rückblickend können wir das „Verhältnis" der beiden Bildaussagen „*Mauer der Koinzidenz*" und „*Mauer des Paradieses*" so umschreiben:

Im Hell-Dunkel der mystischen Denk- und Glaubenserfahrung auf dem Wege zu Gott bezeichnen beide Bildworte im Grunde ein und dasselbe „Mauer"-Erlebnis. Doch das Beiwort „*Koinzidenz*" akzentuiert näherhin die *Grenze,* nicht nur jedes sinnengebundenen, sondern auch aller Sphären des begrifflichen und aus eigener Geisteskraft „einsehenden" menschlichen Erkennens, während das Wort „*Paradies*", komplementär dazu, die Offenbarung des Alten und Neuen Testamentes miteinbeziehend, das hoffnungsvolle Vertrauen auf den Gott aufleuchten läßt, der „jenseits" (oder „hinter" oder „über") der „Mauer" wohnt[78].

Die aufgezeigte Licht-Finsternis-Paradoxie (mitsamt der „Mauer"-Symbolik) fällt letztlich auch mit dem in-eins, was Nikolaus schon im Titel seiner Programmschrift *docta ignorantia* genannt hat[79]. Eben die Grundintention dieser Leitidee der „zu belehrenden Unwissenheit" hat er in *De visione Dei* nämlich zu dem Paradoxon „*durch Nichteinsehen einsehen*"[80] verschärft.

Mit keinem dieser Ausdrücke will Nikolaus aber etwa sagen: nur die *negativen Aussagen,* in denen wir aufzählen, was Gott nicht ist, seien wahr. Im Zuge seiner schon genannten Erklärung zur Mystischen Theologie im Sinne des *Dionysius* sagt er vielmehr – in bewußtem Gegensatz zu „fast allen Hochgelehrten" der mystischen Theologie[81] –: „Es ist nicht meine Ansicht, daß *die* auf die rechte Weise in das Dunkel eintreten, die damit nur die *negative Theologie* meinen. Denn die ‚negative' nimmt nur weg und setzt nichts. Deshalb enthüllt *sie* nichts für das Sehen Gottes (per illam revelate non videbitur Deus). Sie läßt ja nicht das Sein Gottes finden, sondern eher (Sein) Nicht-Sein"[82].

---

[75] EBD. N. 21. Ähnlich auch in dem Brief v. 14. Sept. 1453 (*Autour,* 114, Z. 11–15). Vgl. auch schon *Apol. doct. ign.* (h II, S. 20) sowie auch noch *De ap. theor.* (h XII, N. 8).

[76] *De vis.* K. 9, N. 35.

[77] EBD. N. 37. Vgl. C. ALBRECHT, *Das mystische Erkennen* (²Mainz 1982) 206–268. S. 208 nennt er die „bildlose Schau . . . unübertreffbar dürftig, wenn sie aus der gnoseologischen Richtung beurteilt wird", aber „andererseits das mystische Kernphänomen, welches die höchstrangige existentielle Betroffenheit auslöst. Sie ist ein Hineinschauen in die Dunkelheit, in der nichts erkannt wird, aber gerade in dieser Finsternis ist das anwesend, was der Schauende sucht".

[78] *De vis.* K. 9, N. 37; ähnlich: K. 13, N. 51f. u. K. 17, N. 75.

[79] Auf dieses Leitwort greift NvK in *De vis.* vor allem in K. 13, N. 52 zurück.

[80] *De vis.* K. 16, N. 70.

[81] Von den „doctores elevati" spricht auch J. GERSON im Prologus zu *De mystica theologia,* ed. A. Combes (Lucani 1958) Z. 18f.

[82] Brief v. 14. Sept. 1453: VANSTEENBERGHE, *Autour* 114, 16–23.

Dem Kardinal geht es dabei näherhin – ganz im Sinne der *theologia eminentiae* des Dionysius – um das totale Übersteigen „jeder Verneinung und Bejahung" in jene verborgenste (oder abgeschiedene) Theologie (secretissima theologia), „in der noch kein Philosoph Fuß gefaßt hat" noch Fuß fassen kann, wenn für ihn der Satz vom Nichtwiderspruch als ein unübersteigbares „Prinzip der gesamten Philosophie" gilt[83]. Für unser begrenztes geistiges Fassungsvermögen ist der Reichtum des Seins und Lebens und der Weisheit Gottes nämlich so überwältigend – wegen seiner unteilbaren *Unendlichkeit* ist er ja auch nicht einmal stückweise erfaßbar –, daß wir nur eben die Unerfaßbarkeit Gottes „sehen" können (incomprehensibilis). Seine „Unendlichkeit verstehen, heißt mithin (in einer weiteren Paradoxie): das Unfaßbare (als unfaßbar) erfassen (comprehendere incomprehensibile)"[84].

3. So existiert Gott *„jenseits" der „Mauer" der Koinzidenz:* „absolut von allem" und über alles erhaben, „was (von uns) gesagt oder gedacht werden kann"[85].

Die Symbolik der „Mauer" ist aber auch damit noch bei weitem nicht ausgeschöpft.

Denn ohne die ontologische und noetische *Transzendenz* Gottes aufzuheben, vertraut Nikolaus doch auch schon in diesem Leben darauf, Gott – mit Seiner Hilfe! – auch *„jenseits* der Mauer des Ineinsfalls ohne *Einfaltung* (complicatio) und *Ausfaltung* (explicatio) zu finden"[86].

Gottes Ewigkeit faltet ja, wie das Gleichnis des Nußbaums[87] und das Bild der die Zeit messenden Uhr[88] illustrieren, nicht nur die „Aufeinanderfolge" in der Zeit schon vor aller Zeit in sich ein. Er *„entfaltet"* diese auch. Und eben dafür wagt Nikolaus, wie gesagt – mit Eriugena[89] –, auch diese *paradoxe,* und fürs erste wohl sogar „pantheistisch" klingende Formulierung, daß Gott, „der *Ungeschaffene, sich* (in der Welt selbst) *erschaffe*"[90]. Diese Dialektik entschärft er aber auch so: Gott „teilt allem so (Sein) Sein mit, daß Er ‚alles in allem' ist (1 Kor 15, 28) und dennoch von allem gänzlich losgelöst bleibt"[91].

Das läuft auf eine solche *Selbstdarstellung* und Selbstbekundung Gottes *in seiner Schöpfung* hinaus, die – über die „Mauer" hinweg – ein philosophisch-

---

[83] EBD. S. 114, 24 – S. 115, 2.

[84] *De vis.* K. 13, N. 52 (gegen Schluß); vgl. *De ap. theor.*, N. 10.

[85] *De vis.*, K. 14, N. 46 (letzter Satz).

[86] EBD.

[87] K. 9, N. 22–24.

[88] K. 11, N. 45 (Anfang).

[89] ERIUGENA, *De divisione naturae* I (PL 122, 454f.; Sheldon-Williams p. 64–66); III (689B; p. 186): se ipsam creat, hoc est: in suis theophaniis incipit apparere. Vgl. C. RICCATI *„Processio" et „explicatio"*. La doctrine de la création chez Jean Scot et Nicolas de Cues (Napoli 1983) 18–20.

[90] *De vis.* K. 12, N. 47.

[91] EBD. N. 49.

theologisches Denken, das nach dem Schöpfer und dessen Heilswirken ausblickt, ermöglicht.

Nach dem *Neuen Testament* hat Gott sich nämlich nicht nur in Seiner Schöpfung, sondern auch in *Jesus Christus* geoffenbart, der nach dem Johannes-Evangelium (10, 9) von Sich gesagt hat: „Ich bin *die Tür* (ostium). Wer durch mich eingeht, dem wird geholfen sein. Er wird *eintreten* und *ausgehen* und Weide finden." Das bezieht Nikolaus (zunächst und vor allem) auf den göttlichen Logos[92]. Demgemäß beschreibt er auch die *innere Einheit seines philosophisch-theologischen Denkens* – das, von *De coniecturis* an[93], wie wir heute sagen, sowohl „von unten" wie „von oben" ausgeht – so: „Ich trete ein *von den Geschöpfen* zu Dir, dem Schöpfer: von den Wirkungen zur Ursache. Ich gehe aus *von Dir,* dem Schöpfer: von der Ursache zu den Wirkungen. Ich gehe ein und aus zugleich"[94].

Dabei bedeutet die „Mauer des Ineinsfalls" nicht nur die radikale „*Unterscheidung*" Gottes von der Welt und vom Menschen, sowie umgekehrt. Mit dieser Unterscheidung ist vielmehr auch eine solche *Entfaltung* von allem in der Schöpfung aus Gott zusammenzusehen, auf Grund deren – vor allem nach der personalen Inkarnation Gott des Sohnes in Jesus Christus – auch eine innige *Kommunikation* mit Gott möglich ist.

So gesehen, ist die „Mauer des Ineinsfalls", zumal angesichts der in Christus fundierten aktuellen göttlichen Heilsordnung, „*Unterscheidung* und *Verbindung* zugleich"[95].

---

[92] *De vis.* K. 11, N. 46. Wie bei RUDOLF VON BIBERACH, *De septem itineribus,* Prol. dist. 1, wo dafür HUGO V. ST. VIKTOR, *Super angelicam hierarchiam* VI (= Cod. Cus. 44, Fol. 89^{v}–182^{r}) zitiert wird, und De VI^{o} it. dist. 2 (Rudolf stützt sich dort auf *De spiritu et anima,* c. 9), konnte Nikolaus das „Eintreten" bzw. „Ausgehen" z. B. auch bei JOHANNES V. KASTL, *De lumine increato* c. 3 (ed. J. SUDBRACK, *Die geistliche Theologie des Johannes von Kastl* II. Beiträge z. Gesch. d. alten Mönchtums und des Benediktinerordens, H. 27, 2 [Münster 1966] 85), der ebenfalls *De spir. et an.* c. 9 zitiert, das „Eintreten" auf die Gottheit, das „Ausgehen" auf die Menschheit Jesu bezogen finden. Zu Rob. Grosseteste s. R. HAUBST, *Vom Sinn der Menschwerdung* (München 1958, Auslieferung: Eos-Verlag, St. Ottilien) 120f. Nikolaus besaß zwar auch das ps.-augustinische Werk *De spiritu et anima* (Cod. Cus. 55, 15^{r}–24^{vb}). Daß er hier jedoch von „intrare" und „exire" (und nicht, wie auch schon die Vulgata Joh 10, 9, von „ingredi" und „egredi") spricht, gehört mit zu den Gründen, die bei *De visione Dei* auch die Benutzung der genannten Schrift des Joh. v. Kastl vermuten lassen.

[93] Vgl. schon *De coni.* I, Prol. N. 4 u. K. 1, N. 5 mit ebd. N. 6 sowie K. 5ff. u. K. 8, N. 35ff.

[94] *De vis.* K. 14, N. 46.

[95] EBD. – Mit dem „disiunctio pariter et coniunctio" ist dasselbe Miteinander von Transzendenz und Immanenz Gottes angezielt wie auch schon in diesen Sätzen AUGUSTINS: Et interior omni re, quia in ipso sunt omnia, et exterior omni re, quia ipse super omnia (*De Gen. ad litt.* VIII, 26: CSEL 28 I, 265); Tu autem eras interior intimo meo et superior summo meo (*Conf.* III, 6, 11: CSEL 33, 53). Dasselbe gilt von dem Cusanus ebenfalls bekannten „indistincta distinctio"-Paradoxon bei MEISTER ECKHART; s. R. HAUBST, *NvK als Interpret und Verteidiger Meister Eckharts:* Freiheit und Gelassenheit. Meister Eckhart heute, hrsg. v. U. Kern (München-Mainz 1980) 78–83; W. BEIERWALTES, *Identität und Differenz* (Frankfurt 1980) 97–104.

Das reizt freilich dazu, weiterzufragen, ob in die cusanische Mauer-Symbolik nicht auch einige *weitere Bildworte* aus der Bibel oder aus mittelalterlichen Bibelkommentaren mit eingeflossen sind, in denen die „Mauer" nicht nur als unüberwindliche Absperrung, sondern auch irgendwie als durchbrochen oder lichtdurchlässig erscheint. Zu diesen gehört das Wort der Braut im *Hohenlied:* „Siehe, er steht hinter unserer Mauer (post parietem nostrum), er blickt durch das Fenster"[96].

Dazu erklärt der Cusanus wohlbekannte *Thomas Gallus*[97] in seinem Canticum-Kommentar: „Wand ist (hier) die Trennung (divisio), die durch die Ursünde zwischen unserem Geist und dem göttlichen Antlitz entstanden ist." Doch der genannte Abt von Vercelli schränkt dies so ein: „(die Trennung) schließt uns von dessen klarer und reiner Beschauung (a *clara* et *pura* eius contemplatione) aus . . ., weil sie für beschauliche Geister, sozusagen mitten durch diese dunkle Wand hindurch, gewisse Öffnungen zuläßt"[98].

Im 21. Kapitel der *Johannes-Apokalypse* wird wiederholt (V. 11 u. 18) das himmlische Jerusalem als von einer Mauer aus *kristallenem Jaspisstein* umgeben geschildert.

Diese *beiden Bildworte* hätte Cusanus geradezu als Belege dafür anführen können, daß Gott, und nur Er, von sich aus die Mauer (zum Menschen hin) durchbrechen oder sein Licht durch diese hindurch leuchten lassen könne, und daß Gott eben dadurch auch der menschlichen Kontemplation das besagte „Eintreten" und „Ausgehen" ermögliche. Doch dies intendierte Nikolaus mit seiner Mauer-Symbolik (die er übrigens nach *De visione Dei* nirgends weiterführte) offenbar nicht, vielleicht deshalb, weil er seine erkenntnistheoretische Akzentsetzung damit nicht abschwächen wollte.

Real-inhaltlich hat er jedenfalls die durch Schöpfung und Inkarnation von Gott selbst geschaffene „*Verbindung*" zum Menschen voll und ganz in seine theologisch-mystische Kontemplation aufgenommen.

Die spirituelle *Kommunikation* mit Gott beruht somit grundlegend darauf, daß „das *Wort von oben*, die allmächtige Rede, die allein sich selbst erschließen kann", sich dem Menschen mitteilt[99].

Ihre höchste Innigkeit erlangt diese Kommunikation durch die Selbsterschließung Gottes in Jesus Christus, der als der Mensch gewordene Sohn „Worte des Lebens" hat[100] und *der Mittler* der Menschheit zu Gott ist[101].

Über dieses Thema werden wir morgen früh von Prof. Klaus Reinhardt

---

[96] Hohel. 2, 9. Die Übersetzung des letzten Sätzchens von J. Fischer (Echter-Bibel 1950): „Ich blicke (nach ihm) von den Fenstern aus" ist philologisch kaum tragbar.

[97] Einen Auszug (Extractio) aus dessen Kommentar zu den vier Büchern des Dionysius besaß Nikolaus in Cod. Cus. 45, Fol. 1^{r}–59^{r}. Schon am 14. Sept. 1453 schickte er diesen ganzen Kodex den Tegernseern. Er bemerkt dazu (*Autour* 116): Libellus non est bene visus, sitis cautiores, nec ego multum studui in eo. Dies scheint sich indes auf die dortige Übersetzung von *De mystica theologia* von ROBERT GROSSETESTE (Fol. 59^{v}–68^{r}) zu beziehen. Denn er fährt fort, er ziehe die Übersetzung seines Freundes Ambrosius Traversari (Cod. Cus. 43) vor; die genüge ihm; er bemühe sich aber in Florenz um einen griechischen Dionysius-Text, der keiner Glossen bedürfe (*Autour* 116f.). In der *Apologia doctae ignorantiae* (h I, S. 21, Z. 2) empfiehlt der Kardinal dem Johannes Wenck u. a. auch die Lektüre des Vercellensis.

[98] Thomas Gallus, ed. J. BARBET, *Commentaires du Cantique des Cantiques*, in: Textes Philosophiques du Moyen âge 14 (Paris 1967) 80. Für den Hinweis darauf danke ich Frau Dr. M. Schmidt.

[99] So schon in der Widmung von *De visione Dei* (N. 1); vgl. auch K. 11, N. 46: „Wenn ich durch den Eingang Deines Wortes und Entwurfes eintrete . . ." sowie K. 10, N. 40f.

[100] K. 24, N. 107 (vgl. Joh 6, 70). EBD. 113f. wird auch Jesus selbst (mit Joh 1, 1 und 1 Joh 1, 1) „das Wort" (des Lebens) genannt.

[101] K. 25.

Ausführlicheres hören. Hier mögen vorerst diese zwei Sätze genügen: Jesus Christus kam, wie schon nach dem Johannes-Prolog, so auch nach Cusanus, dazu als „Licht" von Gott in „die Finsternis", um „alle, die Ihn aufnehmen", zur Gnade der Gotteskindschaft zu erheben[102]. Ein derart pessimistisches Verständnis der „Mauer", wie es in *Goethes Faust* aus dem Satz spricht: „Nach drüben ist die Aussicht uns verrannt, Tor, wer dorthin die Augen blinzelnd richtet!"[103] ist damit für Cusanus in der christlichen Hoffnung überwunden.

4. Im Lichte Christi[104] sprudelt in *De visione Dei* auch schon aus der Betrachtung der Schöpfung als „Gleichnis" Gottes[105] immerzu die *Freude* auf, in der der Kardinal Gott dankbar preist. Schon in der Widmung des Buches ermuntert er deshalb dazu, bei solcher Betrachtung „wie in einer köstlichen Probe jenes Mahl der ewigen Glückseligkeit *vorauszukosten* (praegustare), zu dem wir im ‚Wort des Lebens'[106] durch das Evangelium Christi berufen sind[107]. Durch dieses Verkosten „lockt" Gott bereits den irdischen Menschen zur himmlischen Schau seiner Herrlichkeit hin[108].

Nikolaus weiß freilich, auch im Hinblick auf die Menschen seiner Zeit, um die Kühnheit seines Vorhabens, Gott, „den Unzeigbaren zu zeigen" und Seine „unendliche und gänzlich unausdrückbare Süßigkeit *schmackhaft* (sapidam) zu machen"[109].

Er selbst ist zwar noch nicht, wie Paulus, „über die Mauer des Ineinsfalls hinaus in das Paradies entrückt worden, wo allein Gott unverhüllt geschaut werden kann"[110]. Doch „ein gewisses *Vorkosten*" Gottes weiß und wagt auch er auszudrücken[111]. Gott hat es ja „geoffenbart", was Er „denen

---

[102] Joh. 1, 4f. 12. Vgl. den Brief *De filiatione Dei* (h IV, N. 51–90), der auch unter diesem biblischen Motto steht.

[103] *Faust*, 2. Teil, 5. Akt, „Mitternacht".

[104] Vgl. *De vis.* K. 24, N. 114.

[105] K. 7, N. 22; K. 11, N. 45.

[106] 1 Joh 1, 1.

[107] *De vis.* N. 1.

[108] *De vis.* K. 25, N. 119. Das Psalmwort (33, 9): „Gustate et videte, quoniam suavis est Dominus!" durchzieht mehr oder minder die ganze Mystik des Mittelalters. RUDOLF VON BIBERACH überschreibt auch die „sechste Straße zu Gott" (sextum iter) geradezu mit „aeternorum experimentalis praegustatio". In dist. 5 fragt er dort: Qualiter per gustum interiorem spiritualem aeterna praegustantur. Vgl. die von M. Schmidt bei der 1. Edition der deutschen Fassung „die siben strassen zu got" (Quaracchi 1969) S. 211* zusammengestellten deutschen Texte. JOHANNES VON KASTL hat im letzten Teil seines *Kommentars zur Regel des hl. Benedikt* (Autograph: Clm 18154, Fol. 200 ^{rb} — 202ra, Z. 4) das Sieben-Stufen-Schema des Rudolf von Biberach übernommen. Das zeigt der Vergleich des ausgewählten Textes, den J. SUDBRACK seiner Übersetzung: *Joh. v. Kastl, Vom ungeschaffenen Licht* (Benziger Verlag 1981) 130–140 unter der Überschrift „Von den Stufen zu Gott" beigegeben hat, mit dem Werk des Franziskaners aus Biberach. Zur 6. Stufe s. ebd. S. 136f.

[109] K. 17, N. 78.

[110] EBD. N. 79.

[111] EBD. N. 78.

bereitet hat, die Ihn lieben"[112]. Nikolaus braucht zudem nicht nur „wie ein Blinder vom Lichte zu sprechen"[113]. Denn aus seiner *eigenen Erfahrung* beim Suchen nach dem Woher und Wozu von allem weiß er immerhin bereits: Gott als den „absoluten Sinn-Grund . . . von allem" erkennen, das bedeutet (anfangsweise auch schon): „Gott kosten", der „die Süßigkeit selbst: des Seins, des Lebens und der Einsicht ist"[114].
Und wer einmal „die Worte des Lebens", die Jesus mitteilt, verkostet hat, dem geht es — so sagt Cusanus gegen Ende seines contemplativen Buches — wie „einem Bären", den man, nachdem er „die Süßigkeit des Honigs gekostet hat, von diesem nicht mehr abbringen kann"[115].

III.

Den „Grundgedanken" der cusanischen Spekulation über *„die Mauer"* können wir mit *Karl Jaspers* (in dem ebenso überschriebenen Abschnitt seines „Nikolaus-Cusanus"-Buches[116]) so zusammenfassen:
„Cusanus hat zwischen den endlichen Gegenständen des Verstandes und der nach dem Reich der Unendlichkeit drängenden Vernunft[117] die *Grenze* in der ihr eigenen Gegensätzlichkeit erfaßt. Eine *Mauer* schließt den Bereich der Gottheit ein, unüberschreitbar für uns. Aber das *Jenseits* der Mauer ist *wirksam*, alles begründend *gegenwärtig*. Wir *scheitern* an der Mauer, wenn wir sie durchbrechen möchten, aber wir erfahren die Mauer als *Zeichen der Gottheit*, die uns hält." — Das trifft genau die cusanische Grundintention.
Im Namen seines „philosophischen Glaubens" erhebt Jaspers dann aber Einspruch dagegen, daß unter dem „Antrieb" solcher „Denkbewegungen" „auch die Dogmen" (des Christentums) in ihrem „eigentlichen Sinn aufleuchten sollen, wie es Cusanus für die *Trinität* versucht"[118]. Seine Begründung: „Gegen das trinitarische Denken steht das Philosophieren, das es sich versagt, eindringen zu wollen in das innere Leben der Transzendenz"[119].
Sehen wir uns daraufhin näher danach um, wie sich die „Mauer der Koinzidenz" zu der Trinitätsbetrachtung verhält, die Nikolaus in den Kapiteln 17 und 18 *De visione Dei* entfaltet:

---

[112] Ebd. N. 79.
[113] Ebd. N. 78.
[114] K. 5, N. 13.
[115] K. 24, N. 108.
[116] München 1964, 26.
[117] Genauer wäre: der Unendlichkeit, nach der die Vernunft drängt.
[118] Nikolaus Cusanus, 64.
[119] Ebd. 109.

1. Zunächst unterstreicht dort Cusanus selbst: Als „einigdrei (unitrinus) und dreieinig (triunus)" existiert Gott „über jeder Mehrzahl und Einzahl", und damit wohnt Er für uns „*äußerst weit jenseits*" der „Mauer des Paradieses"[120]. Diese „Mauer" versperrt „die Möglichkeit jeder Einsicht . . . Auch wenn Gott gefunden wird, bleibt Er (deshalb) verborgen". Er wird ja nur als „innerhalb der Mauer des Ineinsfalls von Verborgenem (absconditi) und Offenbarem (manifesti) (existierend) gefunden"[121].
Doch wie soll dann – über die „Mauer der Koinzidenz" oder „des Paradieses" hinweg – überhaupt ein Finden des Dreieinen Gottes möglich sein?
2. Der ganz an die Mathematik der Zahlenreihe und des Einmaleins gebundenen *ratio* scheint das „unmöglich"[122]. Doch über diesen rational-vordergründigen Widerspruch weist sogar auch schon das „$1 \times 1 = 1$" als ein Symbol unserer eigenen Identitätserfahrung[123] hinaus. Denn wenn ich mich vergewissere: „Ich bin – mit mir selbst – identisch", dann rolle ich zwar meine eigene Identität in dieser formalen Dreigestalt auf, doch ich zähle dabei keine andersheitliche Drei, sondern nur „eine Andersheit, die (in sich) Selbigkeit ist"[124].
3. Nach dieser Entschärfung des Widerspruchs der inneren Dreieinheit in Gott sucht Cusanus auch positiv von der analogen menschlichen Erfahrung der Dreieinheit: „*Liebender, Liebenswerter* (oder Geliebter) und *Band der Liebe*"[125] her – auf dem ebenfalls emporsteigenden Wege des für den Menschen existentialen Transzendierens zur Unendlichkeit Gottes, wie schon die Überschriften der Kapitel 17 und 18 besagen, diese Einsichten zu erschließen: „Nur als Dreieiner kann Gott vollkommen gesehen werden", und: „Wäre Gott nicht dreieinig, wäre Er nicht die Glückseligkeit."
4. Der Ternar „amans, amabilis, amare" (der sowohl zwischenmenschliche Beziehungen als auch die naturhafte Selbstliebe des Menschen akzentuieren kann) war bereits dem jungen Cusanus, ebenfalls von *Raimundus Lullus* her, der diesen aber inhaltlich schon von Augustinus[126] übernahm, wohl vertraut[127]. Weil in Gott Liebe und Einsicht Seine eine ungeteilte Wirklichkeit sind, koordiniert und verbindet Nikolaus in *De visione Dei* mit diesem

---

120 *De vis.* K. 17, N. 74.
121 EBD. N. 75.
122 EBD. N. 74.
123 EBD. Näheres: R. HAUBST, *Das Bild des Einen und Dreieinen Gottes in der Welt nach NvK* (Trier 1952) 231–254.
124 *De vis.* K. 17, N. 75
125 K. 17, N. 71–75.
126 *De Trin.* VIII, 10.
127 Vgl. R. HAUBST, *Das Bild*, 60–75, bes. 73, sowie die bei E. COLOMER, *NvK und Raimund Llull* (Berlin 1961) 158f. u. 168 gedruckten Texte, die NvK schon 1428 aus Lull-Schriften exzerpierte. Lull selbst bevorzugt zwar, sogar in der „Ars amativa boni" (ed. Moguntiae 1737, t. VI, 1–48) den Ternar „bonificativus, bonificabilis, bonificare" (bes. p. 18). Doch dann fährt er (p. 49) fort: Principia amoris sunt amans/amativus, amatus/amabilis et amare. Sine his

Ternar auch den: „intellectus, *intellegens* (einsehende Einsicht), intellectus *intellegibilis,* utriusque *nexus*“[128]. Bei der Übertragung auf Gott sind mithin diese beiden Ternare, welche die Geistigkeit Gottes repräsentieren, in-eins zu denken.

5. Weil in der Unendlichkeit Gottes des Schöpfers die absolute Fülle allen Seins, Lebens, Erkennens und Liebens koinzidieren, begründet Nikolaus die Anwendbarkeit des *Ternars der Liebe* auf den dreieinen Gott näherhin so:

„Wie kann ich (bei Gott) *die vollkommenste und naturhafteste Liebe* ohne Liebenden, ohne Liebenswerten und ohne die Einung (unio) beider verstehen? Daß die Liebe nämlich liebend, liebenswert und beider Band ist, das erfahre ich schon bei der verschränkten (geschöpflichen) Liebe als zum Wesen der vollkommenen Liebe gehörig. Was aber (schon) zum Wesen der vollkommenen verschränkten Liebe gehört, das kann der absoluten Liebe nicht fehlen. Von dieser hat ja die verschränkte Liebe alles, was sie an Vollkommenheit hat“[129].

Mit Hilfe des Steigerungs-Axioms: „Je einfacher die Liebe ist, um so vollkommener ist sie“[130] resümiert Nikolaus dies in diesem betrachtenden Gebet: „In Dir (mein Gott) als der Liebe sind mithin Liebender, Liebenswerter und Band der Liebe nicht je etwas anderes, sondern dasselbe: Du selbst, mein Gott“[131].

a) Werfen wir nun, nach *dieser manuductio,* auch einen Seitenblick auf die Hinführung des kontemplativen Denkens zum trinitarischen Geheimnis in Gott in *anderen* philosophisch-theologischen Werken des Cusanus, so fällt vor allem dies auf:

In *De concordantia catholica* setzte er damit ein, daß sich in der Eintracht innerhalb (der Gemeinschaft) der Kirche die „höchste Konkordanz“ des einen Wesens und der drei Personen in Gott darstelle[132]. In *De visione Dei* führt er umgekehrt von der Erfahrung personal-menschlicher Liebe zu dem Urgeheimnis des Dreieinen Gottes hin.

In *De docta ignorantia* veranschaulichen die ins Mathematisch-Unendliche (Infinitesimale) gesteigerten Symbole Dreieck, Kreis und Kugel die Konzeption des Ineinsfalls, auch von Dreiheit und Einheit, in Gott. Von da an übernimmt Nikolaus auch (letztlich von Augustinus) die trinitarischen Namen „Unitas, Aequalitas, Conexio“. – Vor allem in seinen *Predigten* hat

---

principiis amor esset otiosus et non se haberet ad ullum finem. Ähnlich im Liber proverbiorum I, 6. Zu Lulls „Liebes- oder Wertphilosophie“ s. E. W. PLATZECK, *Raimund Lull,* Bd. 1 (Düsseldorf 1962) 446–467.

[128] *De vis.* K. 18, N. 81.

[129] EBD. N. 72.

[130] Vgl. *Liber de causis,* Propos. 17 (bzw. 16): Omnis virtus unita plus est infinita quam virtus multiplicata, und die Erklärung dazu.

[131] *De vis.* K. 17, N. 72.

[132] *Conc. cath.* I, 1 N. 6.

Cusanus überdies wiederholt eine sich in allen Ordnungen des Seins und Lebens im Universum, je diesen gemäß, spiegelnde *analogia Trinitatis* angesprochen.

In *De pace fidei* und dann vor allem in der *Cribratio Alkorani* argumentierte er gegen den starren Monotheismus im Islam besonders von der inneren und kulturschöpferischen *Fruchtbarkeit* des menschlichen Geistes her: Die Trinität in Gott bestreiten heißt: beim Schöpfer allen Lebens die innere Fruchtbarkeit leugnen[133].

In *De visione Dei* treten alle diese Perspektiven der analogia Trinitatis hinter der Korrelation von *„Liebender, Liebenswerter und Liebe"* zurück. Ein Grund für die Bevorzugung dieses Ternars mag das Schriftwort „Gott ist die Liebe"[134] sein. Den Ausschlag gab es aber wohl, daß dieser Ternar sich sowohl aus der menschlich-geistigen Selbst*erfahrung* wie an der höchsten und schönsten Art der Begegnung von *Mensch zu Mensch* ablesen läßt, und daß von daher die personale Dreieinheit in Gott als das Urbild aller echten Liebe verstehbar wird.

Bei der Betrachtung dieses „Gleichnisses" spricht Nikolaus deshalb sogar zweimal von einem *„Vorkosten"* (der „Natur") Gottes[135], der den Menschengeist mit solcher „Milch" so lange *„speise und nähre"*, bis Er ihm in der unmittelbaren Schau die „kräftigere Nahrung reiche"[136].

Durch seine eigene Kraft kann „der geschaffene, liebende Wille" nämlich nicht zur „Einung" mit Gott kommen, um in dieser seine endgültige, volle *„Glückseligkeit* zu erlangen"[137], sondern nur auf *die* Weise, daß „der unbekannte Gott . . . sich (ihm) zeigt"[138], und daß er näherhin Gott den Sohn als die *„liebenswerte Liebe"* Gottes und „das aufnehmbare Licht des Geistes" in sich aufnimmt. In dieser gnadenhaften und in Freiheit bejahten Einung liegt die beglückende „Gotteskindschaft"[139] derer, die an der höchst innigen Gemeinschaft Gott des Sohnes mit dem Vater teilnehmen[140].

b) All das verstößt weder gegen die bleibende Transzendenz Gottes noch gegen den Sinn der „Mauer" bei Cusanus. Die *Kritik* von *Karl Jaspers* am christlichen *Trinitätsglauben,* auch an dessen Darstellung bei Cusanus, erweckt auf mich deshalb den Eindruck, als stelle Jaspers sich diesen – hinter *der* „Mauer", mit der auch nach ihm der *„philosophische* Glaube" vereinbar

---

133 *Cribr. Alk.* II, 9; s. *Das Bild* 162–171.

134 1 Joh 4, 8 u. 16.

135 *De vis.* K. 17, N. 76 u. 78.

136 So K. 11, N. 45.

137 K. 18, N. 81.

138 *De quaer. Deum* N. 39; cf. *De poss.* (h XI/2 N. 31); dort heißt es auch: Est unus ostensor, magister scilicet Iesus Christus. Ille in se ostendit Patrem, ut qui eum meruerit videre, qui est Filius, videat et Patrem. Ähnlich die Schlußworte des Memoriale (N. 28) zu *De ap. theor.* (in h XII).

139 Vgl. den ganzen Brief *De filiatione Dei* sowie hier K. 20, N. 88.

140 *De vis.* K. 18, N. 81.

ist – nochmals durch so etwas wie einen *zweiten Mauerring* abgeriegelt vor, an dem sich der *Offenbarungs*glaube als ein „für die Erhellung der Existenz im Raum der Chiffern" „sinnwidriger"[141] Dogmatismus erweise.
Cusanus selbst betrachtet jedoch auch die göttliche Dreieinheit als mit eben der *einen göttlichen Wahrheit* real-identisch, an deren Transzendenz das rationale Begriffsdenken scheitert. Vor dem Geheimnis der Dreieinigkeit in Gott erweist sich diese „Mauer" freilich als besonders hoch. Doch in sich ist es ein und dieselbe Mauer, der sich sowohl der *„philosophische"* wie zumal auch der *„theologische* Glaube" gegenübersieht. Und wenn sich – wiederum nach Karl Jaspers selbst – „das Jenseits der Mauer" als „wirksam", als „alles begründend gegenwärtig" erweist und so den „philosophischen Glauben" ermöglicht, so heißt es, dieser Selbsterschließung der „Transzendenz" willkürliche Grenzen setzen, wenn man eine weitere und tiefere Selbstoffenbarung Gottes a priori ausschließt.
Dies gilt zumal aus der Sicht der *existentialen Selbsterfahrung* des menschlichen Geistes. Nur die im trinitarischen Offenbarungsglauben *erleuchtete Vernunft* vermag ja das menschlich-geistige *Naturverlangen* – nach Unsterblichkeit, nach dem beglückenden Sehen der Ur-Wahrheit und nach der innigsten Gemeinschaft in Gott – als sinnvoll, als dem Menschen von Gott einerschaffen, zu verstehen, während eine – selbst dogmatistische – Bestreitung schon der *Möglichkeit* einer solchen Erfüllung des menschlich-geistigen Lebens in Gott sich selbst den Zugang dazu verbaut.
c) Nikolaus von Kues hat seiner Meditation „Das Sehen Gottes" ein gemaltes *Christus-Bild* zugrunde gelegt.
Lassen Sie nun auch mich abschließend anhand einer anschaulichen *Skizze* das zusammenfassen und in das cusanische Gesamt-Konzept der *analogia Trinitatis* einordnen, was wir in dieser Schrift über die Funktion der „Mauer" gesagt fanden.
Von seinem Kölner Lehrer Heymeric van den Velde (Heimericus de Campo) erhielt Nikolaus zu Basel, um das Jahr 1436, einen Traktat mit dem Titel *De sigillo Aeternitatis* („Das Siegel der Ewigkeit")[142]. Dem Inhalt nach könnte dessen Titel genauer *De sigillo Trinitatis* („Das Siegel der Dreieinigkeit") lauten. Dieser Schrift legte Heymeric nämlich als symbolisches Leitbild ein Dreieck zugrunde, das einem Kreis eingeschrieben ist. Mit dem Blick darauf suchte er – ähnlich, wie das heutzutage auch die große Dokumentation *„Bibliotheca trinitariorum"*[143] anstrebt – nachzuweisen, daß „alle artes", alle Wissenschaften, in je ihrem Forschungsbereich, letztlich sozusagen auf einen Siegelabdruck der göttlichen Dreieinigkeit stoßen.
In einer *ausführlicheren Zeichnung,* die dies zugleich auf die verschiedenen Seins- und Lebensstufen im Universum anwendet, trug Heymeric auch die

---

[141] Die Zitate: JASPERS S. 109.
[142] Cod. Cus. 106, 77r–85r. Dazu R. HAUBST, *Das Bild* 255–262. Vgl. Anm. 144.
[143] Hg. v. E. SCHADEL (Paris-München 1984); dazu R. HAUBST: TThZ 95 (1986) 28–37.

Perspektiven der *„drei Ursachen"* (Wirk-, Form- und Ziel-Ursache) in Gestalt von drei Linien zwischen dem Kreismittelpunkt und den drei Punkten, an denen das eingeschriebene Dreieck die Peripherie des Kreises berührt, ein[144]. Für diese „drei Ursachen" hatte schon Albert der Große die Formel geprägt: bei Gott „fallen sie ineins" (coincidunt). Das gehörte für *Heymeric* und mit ihm, von *De docta ignorantia* an, auch für *Nikolaus von Kues* zum Grundkonzept der „coincidentia oppositorum"[145]. Was aber stellt dann in der differenzierteren Figur Heymerics näherhin der alles umfassende Kreis dar? Er soll Gott symbolisieren! Doch dann erscheint in diesem Kreis gerade die *Unendlichkeit* Gottes, die er ja doch – als die göttliche Dreieinigkeit in sich fassend, darstellen soll –, wie von einer „Mauer" umgeben und damit begrenzt.

In *De visione Dei* kann, wie Ihnen vielleicht schon auffiel, an den 12 Stellen die Redeweise von der „Mauer des Paradieses", *„in dem* Gott (der Dreieine Gott) wohnt", und „in dem" auch der gläubige Mensch seine himmlische Glückseligkeit zu erlangen hofft, ebenfalls als eine Begrenzung der Unendlichkeit Gottes verstanden oder mißverstanden werden.

Aus der erkenntniskritischen und mystischen Sicht hat Nikolaus diesen Grenzring dort aber näherhin als die *„Mauer der Koinzidenz"* bezeichnet, *„jenseits"* derer der Dreieine Gott wohnt. Eben dieses theo-ontologische Grundkonzept inspirierte auch mich (vor nun schon fast vierzig Jahren) zu der *Zeichnung,* die ich *Sie nun anzusehen bitte.* In den letzten Monaten gingen mir bei der Beschäftigung mit dem Thema „Mauer" und bei dessen Vergleich mit dem Sigillum Heymerics noch deutlicher diese beiden Vorteile der Ihnen vorliegenden Skizze 189/190 auf:

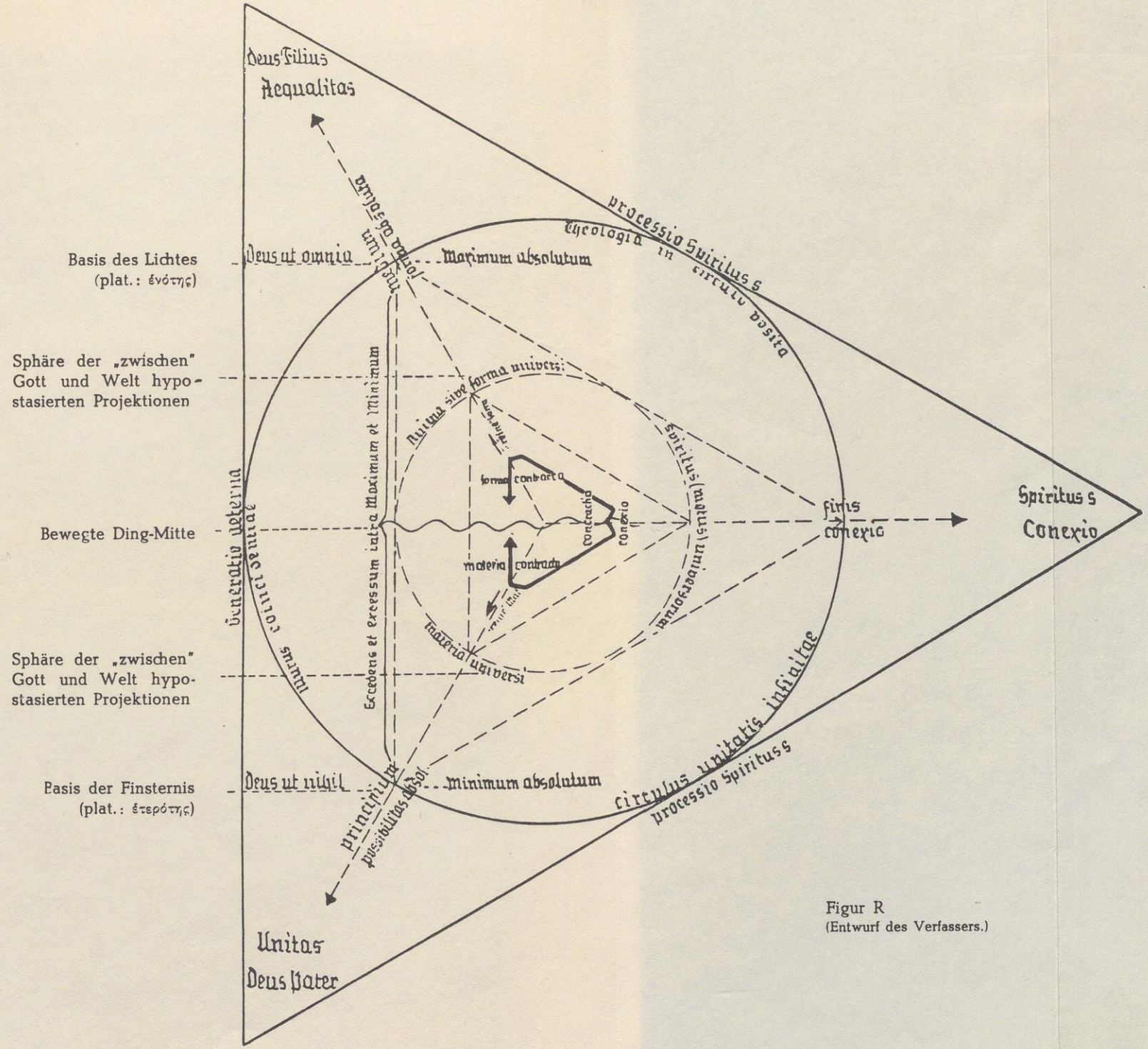
1. Bei *Heymeric* stellte das eingeschriebene Dreieck sowohl die innergöttliche Dreieinigkeit wie auch die trinitätsanaloge Strukturiertheit aller Seinsstufen innerhalb der Schöpfung dar. Das verwischt oder *vermischt* die Transzendenz und Unendlichkeit Gottes mit den innerkreatürlichen Trinitätsanalogien.
2. Nur die Symbolisierung der Transzendenz Gottes *„jenseits* der Mauer der Koinzidenz" ermöglicht es auch – schon ganz im Sinne der neuzeitlichen Philosophie (und mehr und mehr auch der neuesten Theologie) –, die Gesamt-Perspektive der analogia Trinitatis *anthropozentrisch,* nämlich vom Menschen als dem *Subjekt* und Mittelpunkt inmitten der Schöpfung her, aufzurollen.

Beim Suchen Gottes müssen wir ja zunächst sehen, wie Er *alle* die *Gegensätze,* die wir in unserer Umwelt sowie in unserer eigenen Vorstellungs- und Begriffssphäre erfahren, *übersteigt,* daß Er also „jenseits" der „Mauer der Koinzidenz" wohnt.

---

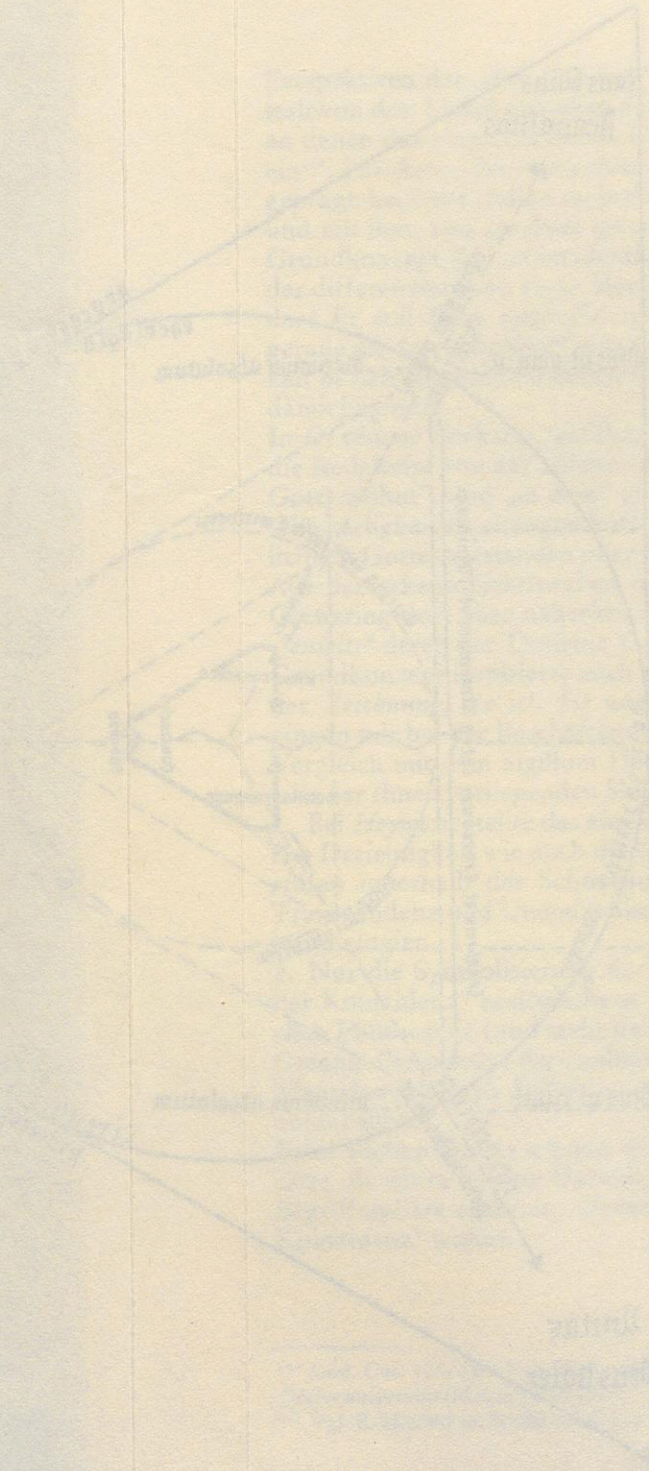
[144] Cod. Cus. 106, 186v.Von Heymeric stammt auch die Beschriftung; s. in: *Albertus Magnus, Doctor universalis* (Mainz 1980) 179.

[145] Vgl. R. HAUBST in: Studia Albertina (FS für B. Geyer) (Münster 1952) 437–447.



Figur R
(Entwurf des Verfassers.)

Aus: R. HAUBST, *Das Bild des Einen und Dreieinen Gottes in der Welt nach Nikolaus von Kues* (Trier 1952), zwischen Seite 144 und 145.



Das Besondere der Trinitätserklärung in *De visione Dei,* die sich weniger vom Kosmos her als auf spiritueller Erfahrung aufbaut, erfordert indes – im Unterschied zu *De docta ignorantia* und z. B. auch *De venatione sapientiae – diese Änderung* im *Paradigma:* Die Beschriftung des Symbols in dessen Mitte, das dort die Konstitution der *materiellen Welt* aus „Materie, Form und (deren dynamischer) Verbindung" ausdrückt, ist im Hinblick auf die Erfahrungsbasis, von der in *De visione Dei* die Kontemplation zum „Sehen Gottes" aufsteigt, in: *„liebend, liebenswert* und (dynamisches) *Band der Liebe"* zu ändern.
In diesem Werk bildet ja die menschliche Erfahrung dieser Dreieinheit sozusagen das Sprungbrett zum Transzendieren auf das Geheimnis der personalen Dreieinheit in Gott hin.

DISKUSSION
(Gesprächsleitung: Professor Helmut Meinhardt)

MEINHARDT: Herzlichen Dank, Herr Kollege Haubst, für diesen Vortrag. Wir haben jetzt noch genau 14 Minuten Zeit. Bitte denken Sie daran: Wir müssen pünktlich mit dem Bus abfahren.
COLOMER: Ja, Professor Haubst hat uns großartig einen weit offenen Blick in die Problematik der „Mauer der Koinzidenz" geöffnet. Ich möchte nur nebenbei etwas hinfügen bzw. präzisieren, und zwar hinsichtlich des sogenannten Lullschen Rationalismus. Lull spricht wirklich von Trinitäts- und Menschwerdungsbeweis. Man soll jedoch solche Beweise nicht im strikten Sinne als reine rationale Prozesse nehmen. Wie kann Lull z. B. behaupten, daß die Vernunft allein die Trinität beweisen könne, wenn er zugleich behauptet, daß die Vernunft allein nicht einmal die Existenz Gottes beweisen kann? So ist es doch! Die Sorge um die Bekehrung der Andersgläubigen hat Lull dazu angeregt, das Feld der apologetischen rationalen Beweisführung von den sogenannten *praeambula fidei* bis zu den Glaubensartikeln selbst zu erweitern. Damit ist seine Auffassung von dem Verhältnis zwischen Vernunft und Glauben genau kreisförmig: die Vernunft stützt sich auf den Glauben und der Glaube auf die Vernunft. Der Ansatzpunkt seines Denkens ist der Glaube. Die Vernunft setzt also den Glauben voraus. Lull meint jedoch, daß der Glaube, der Form, nicht dem Inhalt nach, der Vernunft gegenüber minderwertig ist. Sein ganzes dialektisches Streben ist gerade deshalb danach gerichtet zu verstehen, was man glaubt. Daher kommt, daß er zugleich Rationalist und Fideist genannt werden kann. Es kommt auf den jeweiligen Gesichtspunkt an. In der Tat ist er weder Fideist noch Rationalist, sondern ein Anachronist, nämlich ein Denker, der im Zeitalter des Thomas von Aquin noch wie die Theologen des 12. Jahrhunderts gedacht hat. Es ist jedoch so, daß dieser so auffallende

Anachronismus paradoxerweise futuristische Züge aufweist in dem Sinne, daß Lulls Bemühung um ein spekulatives Verständnis der Glaubensgeheimnisse über seine Zeit hinaus in die Zukunft hineinzuweisen scheint.
HAUBST: Was Sie da Anachronismus genannt haben, das kann man wohl auch als eine Inkonstanz oder nicht durchgeführte Konsequenz im Denken Lulls bezeichnen, manchmal zu optimistisch, zu beweisfreudig für die Trinität. Er spricht ja in diesem Zusammenhang auch von *rationes necessariae.*
WYLLER: Vielen herzlichen Dank für diesen meisterhaften Vortrag. Ich habe nur einen ganz kurzen Kommentar zu Ihrem Anfang, woher das Motiv der Mauer eigentlich kommt. Es war mir neu und sehr erstaunlich und wesentlich, daß man das nicht genau festsetzen kann. Ich habe diesen Vorschlag: Von Milton stammen die Begriffe „Paradise lost" und „Paradise regained". Wenn man zurück zum „verlorenen" Paradies geht, dann findet man dort keine Mauer, denn es ist ein offener Garten. Aber das „wiedereroberte" Paradies? Es ist in der Bibel kein eigentliches „Paradies" (Garten) mehr, es ist eine Stadt. In der Apokalypsis von Johannes wird es ja als das heilige Jerusalem wieder erobert. Und Jerusalem ist am Ende der Apokalypse ganz ausführlich mit einer Mauer ausgestattet. Dieses städtische Bild fehlt zwar bei Cusanus. Aber in dieser Stadt Jerusalem findet man den Lebensbaum aus dem verlorenen Paradies wieder. „Paradies" bleibt mithin auch in der Gestalt von „Jerusalem", dessen Mauer ausdrücklich und ausführlich erwähnt wird. Ob es da nicht eine mögliche Verbindung für Cusanus gibt? Sie haben ja selber eschatologische Möglichkeiten angedeutet.
HAUBST: Ich habe darüber in meinem Scriptum einen Passus, den habe ich beim Vortrag ausgeklammert[1]. Die Mauer wird in der Apokalypse eine kristallene Mauer genannt, eine durchsichtige Mauer. Bei Cusanus finden wir nichts davon, daß die Mauer durchsichtig sei; sie muß überstiegen werden. Analog könnte man dafür aus der Mystik die immer wiederkehrende Zitation des Verses aus dem Hohenlied[2] anführen, daß „der Geliebte hinter der Mauer steht und durch das Fenster schaut". Auch darauf nimmt Cusanus keinen Bezug. Vielleicht, weil nach dem dortigen Kontext (Hoheslied 5, 1 u. 5) dem Geliebten (!) Zugang (ins „Seelengärtlein") gewährt werden soll. Vermutlich aber auch deshalb, weil der Kardinal die strikte, die kategorische Aussage, die die Mauer-Symbolik bei ihm enthält, nicht auflockern wollte.
Er hat die Mauer nicht durchsichtig gemacht. Sie muß überstiegen werden im Glauben, und zwar muß sie von Gott überstiegen werden, der sie in seiner Schöpferischkeit jederzeit übersteigen kann und sie auch dem Menschen übersteigbar machen kann. Dabei läßt er es. Ganz bestimmt war Nikolaus die andere Idee auch bekannt. Vielleicht erklärt es sich aber aus

[1] S. oben 181.
[2] Hoheslied 5, 4.

der Versuchung, die Mauer zu kristallisieren, daß er fortan dieses Symbol der Mauer nicht mehr gebraucht hat. Er sah, wie schwer es faßbar ist, und hat es in seinen Predigten nicht verwendet. Es ist ja schon eine gründliche philosophisch tief fundierte Meditation notwendig, um diese Mauer-Symbolik richtig zu verstehen. Deshalb hat er diese einmal dargestellt, und das hat ihm genügt. Ich meine, das ist interessant. Aber er hat nicht die Mauer durchlöchert und hat sie nicht durchsichtig gemacht.

WYLLER: Durchsichtigkeit oder Transparenz ist etwas, Durchstoßbarkeit etwas anderes. Kristall ist ganz hart und undurchstoßbar. Darum sind auch Tore in dieser Mauer von Jerusalem, die auf zwölf Fundamente der zwölf Apostel angelegt ist. Torwächter sind die zwölf Stämme von Israel. Tor und Fundament, Israelisches und Christliches stehen mithin in ausfüllender Entsprechung zueinander. Ich möchte nur hinzufügen, um dies zu aktualisieren: Die *Coincidentia oppositorum* impliziert die Aufgabe, das Jüdische und das Christliche heute zusammenzubringen in Jerusalem!

STALLMACH: Ich möchte keine kritischen Bemerkungen zu den Ausführungen von Professor Haubst machen, vielmehr nur eine mehr anfragende Anmerkung. Es scheint etwas Schillerndes, um nicht zu sagen, Dialektisches in diese Rede von der „Mauer" zu kommen. Ist es wirklich eine den Zugang zum Paradies versperrende Mauer? In den Ausführungen war eigentlich viel mehr vom Paradies die Rede, in das hinein der menschliche Geist eben doch irgendwie – über die Mauer hinweg oder durch sie hindurch – einen Zugang gewinnt. Demgegenüber möchte ich – darin mag sich auch der Philosoph vom Theologen unterscheiden – mehr den Mauercharakter der Mauer betonen, d. h. mehr das erkenntnis*kritische* Motiv: Es gibt für den endlichen Geist keinen Überstieg über die „Mauer"! Allerdings ist es eine „Mauer des Paradieses". Woher weiß das aber der endliche Geist? Offenbar ist er, im Wissen seines Nichtwissens, doch auch schon irgendwie über die „Mauer" hinausgekommen! Aber ich würde trotzdem sagen: es gibt für das allein auf sich gestellte endliche Denken keinen Eingang in das „Paradies" als solches! Das *intrare in caliginem* ist eben ein Eingehen in das *Dunkel!* Selbst der besondere Weg der Mystik scheint nicht ins Paradieseslicht selbst zu führen, auch für ihn ist dessen „Überhelligkeit" offenbar „Dunkelheit". (Johannes vom Kreuz z. B. spricht von der „Nacht", einer Art Leid, Qual der Gottesferne, in die der Mystiker zu geraten vermag.) Sogar die Selbstoffenbarung Gottes, der wir natürlich keine Grenzen zu setzen haben, die wir im Glauben annehmen, ist nicht schon der Eingang in das „Paradies". Selbst das vom Offenbarungsglauben erhellte Erkennen ist noch bloßes Sehen „in Spiegel und Rätselbild", also nicht „von Angesicht zu Angesicht" (1 Kor 13, 12).

HAUBST: Zunächst ist das Dunkel für Cusanus nicht das Letzte. Auch für die Mystiker nicht, auch für Johannes vom Kreuz nicht. Die „dunkle Nacht" muß durchgestanden werden. Es kommt nämlich auf das Ziel an, und das ist das Licht. „Das Licht kam in die Finsternis, um alle Menschen

zu erleuchten", und darin liegt die Glückseligkeit, auch das Kosten oder „Vorverkosten" Gottes, nach dem der Mystiker verlangt. Wir dürfen also diese Mauer, den Durchgang durch die dunkle Nacht, die auch Mauer genannt werden könnte, nicht verwechseln mit dem endgültigen Ziel. Bei Cusanus ist es sehr klar, daß das endgültige Ziel darin besteht, Gott zu verkosten, aber nicht so, daß er Gott dabei ausschöpft, sondern so, daß er immer wieder die noch größere Größe und Liebe Gottes erfährt. Darin liegt auch schon für den irdischen Menschen: Glückseligkeit. Das liegt eindeutig im Gesamttenor von *De visione Dei.*

HÖDL: Bei der Mauer ist von Grund auf zu bedenken, daß es sich um ein Bild, um ein Gleichnis handelt. Hermeneutisch ist in Erinnerung zu rufen: Ein Gleichnis besagt nicht: das Gleiche. Es geht nicht um die Mauer; darum hat er nachher das Bild vom Graben aufgenommen. Ihr Schlußwort hat ja auch dieses Bild aufgenommen. Einerlei, ob wir von der Mauer reden, oder vom Graben, den wir zu überspringen haben: Es ist derselbe Sachverhalt gemeint. NvK hebt die Analogie auf. Das haben Sie ja erwähnt. Auch die nachträglichen Trinitätsanalogien können also das Aufheben der Analogie nicht wettmachen. Luther hat die Konsequenzen gezogen und von der Kreuzestheologie her den eigentlichen Gegensatz aufgezeigt. Da hätte ich eigentlich die Frage an Sie: Nach den Trinitätsanalogien kommt NvK von Kap. 19 an auch auf Jesus Christus zu sprechen. Dann spricht er sogar vom Sterben. Aber kein Wörtchen vom Kreuz. Das *scandalum crucis* hätten Sie ihm nicht so hingehen lassen dürfen, wenn von der *coincidentia oppositorum* die Rede ist.

HAUBST: Was Sie da eben erwähnt haben, wird sicher morgen zur Sprache kommen müssen, wenn die Christologie zur Diskussion steht. Dann werden wir darauf einen Finger legen müssen. Ja, Mauer ist ein Gleichnis. Ich habe aber schon anfangs gesagt: Das, worauf es ankommt, der Sinn der Mauer ist: Grenze, Grenze für das, was der Mensch denkend oder sonst irgendwie erschließen oder auch einsichtig erfassen kann. Daß das Analogie bleibt für den Menschen, ist klar. Aber die Analogie, wie sie in der Schöpfung liegt und auch in der Liebe unter den Menschen, wird sozusagen besiegelt durch die Inkarnation, durch die Botschaft Christi: Daß nämlich hinter dieser Analogie etwas steht, ja, daß es nicht irgendwie eine Marotte Gottes gewesen ist, daß er so viele Trinitätsanalogien, Trinitätsstrukturen in die Schöpfung hineingelegt hat. Diese haben den Sinn: Gott selbst spiegelt sich darin. Bei Cusanus ist das ganz klar. Aber nicht nur bei ihm, sondern auch bei zunehmend vielen im heutigen Denken.

HOFFMANN: Das alles läuft auf Anschaulichkeit und künstlerische Veranschaulichung hinaus. In Rom gibt es eine Bilderkatakombe, die in den 50er Jahren dieses Jahrhunderts entdeckt worden ist, mit allen möglichen Fresken aus der antiken Mythologie, aus der Heiligen Schrift des Alten und Neuen Testamentes; und ein Bild zeigt eine Mauer, hinter der ein Engel mit Flammenschwert steht. Davor sitzt ein würdiger Mann, wahrscheinlich

Abraham, der, nachdem die Mauer verschlossen ist, nun den Juden sagt, was Gottes Sache ist und was Gott will[3]. Ich wollte dies Bild nur einmal genannt haben, weil es vielleicht zur Anschaulichkeit dienen kann.
HAUBST: Auch bei Irenäus gibt es ähnliche Aussagen. Aber das Mittelalter hat sie nicht rezipiert. Ich kann nicht finden, wo Cusanus sie her hat. Ich möchte am liebsten eine Preisausschreibung machen: Wer findet die Mauer im 13./14. Jahrhundert? Und zwar nicht nur als Mauer um ein Seelengärtlein[4], das behütet und eingezäunt sein muß.
MEINHARDT: Ich glaube, Herr Beierwaltes hat sie gefunden.
BEIERWALTES: Ich habe sie leider auch nicht gefunden, möchte allerdings an ein großartiges, höchst differenziertes, 1365 von Andrea da Firenze vollendetes Fresko in der „Spanischen Kapelle" von S. Maria Novella in Florenz erinnern: Es stellt den Weg der Kirche zum Heil dar, der heilige Dominikus ist einer der Geleiter auf diesem Wege, der ins Paradies führt. Am Ende und Ziel des Weges, architektonisch eindrucksvoll herausgehoben, das *Tor* zum Paradies, an dem Petrus die Seligen empfängt; sie werden von zwei Engeln mit Kränzen gekrönt. Cusanus könnte dieses Bild gesehen haben. Eine reale Mauer allerdings hat das Paradies hier nicht, es ist lediglich durch das Tor ausgegrenzt.
MEINHARDT: Mir bleibt nur, ganz herzlich beiden Referenten zu danken.

---

[3] Ich verdanke diesen Hinweis den Ausführungen, die Herr Professor Kurt Schubert (Wien) in meinem Hause vor etwa 15 Jahren über die sog. „Bilderkatakombe" unter der Via Latina (in Rom) machte. Mein Kollege Johannes Bernard (Erfurt) hatte gelegentlich eines Aufenthaltes in Rom diese Katakombe besuchen können und eine reiche Auswahl von Dias mitgebracht, die er uns am gleichen Abend zeigte. Diese Katakombe (auch Via-Latina-Katakombe genannt) ist bis auf den letzten Quadratzentimeter ausgemalt und enthält, obwohl sie verhältnismäßig klein ist, mehr Wandmalereien als alle anderen Katakomben Roms zusammen. Die Darstellungen zeigen Szenen aus dem Alten und Neuen Testament und aus der griechischen Mythologie. Die Katabombe ist nicht öffentlich zugänglich.
[4] Siehe Anm. 13 zum Vortrag.

CHRISTUS, DIE „ABSOLUTE MITTE" ALS DER MITTLER ZUR GOTTESKINDSCHAFT

Von Klaus Reinhardt, Trier

Hinführung zum Thema

Die Kapitel über Christus, den Mittler der Gottesschau und Gotteskindschaft, stehen am Ende der Schrift *De visione Dei*[1], aber sie sind kein bloßer Anhang; sie bilden, wie R. Haubst in seiner grundlegenden Untersuchung über „Die Christologie des NvK" feststellt, die „Krönung"[2] dieses Werkes, das von der Betrachtung einer *icona Dei,* wahrscheinlich einer Christusikone, ausgeht.

Von einer christlichen Theorie der Mystik ist eigentlich nichts anderes zu erwarten. Daß Christus der Weg zu Gott ist, gehört zu den zentralen Aussagen des Neuen Testamentes[3]. Die christliche Mystik hat darum auch seit ihren Anfängen eben diesem Christus einen entscheidenden Platz zugewiesen, und zwar nicht nur dem göttlichen Logos, sondern auch dem menschgewordenen Gottessohn[4]. Der Weg des Christen zur Schau Gottes

---

[1] Die Schrift *De visione Dei* (= De vis.) wird im folgenden unter Angabe des Kapitels zitiert nach der Ausgabe von G. SANTINELLO, *Nicolò Cusano, Scritti filosofici* II (Bologna 1980) 262–379. Die in Klammern beigefügte Nummer (= N.) bezieht sich auf die Numerierung der Abschnitte in der deutschen Übersetzung von H. PFEIFFER (*Nikolaus von Kues.* Textauswahl in deutscher Übersetzung. 3. *De visione Dei. Das Sehen Gottes.* Trier 1985).

[2] R. HAUBST, *Die Christologie des Nikolaus von Kues* (Freiburg i. Br. 1956) 9, Anm. 24. Zur Christologie des NvK vgl. ferner R. HAUBST, *Der Weg der christologischen manuductio:* MFCG 16 (1984) 164–182; CH. VON SCHÖNBORN, *„De docta ignorantia" als christozentrischer Entwurf:* K. Jacobi (Hrsg.), Nikolaus von Kues. Einführung in sein philosophisches Denken (Freiburg i. Br., München 1979) 138–156 und die kommentierten Ausgaben der Schrift *De visione Dei* von E. BOHNENSTAEDT (Von Gottes Sehen. De visione Dei = Schriften des Nikolaus von Cues . . . in deutscher Übersetzung. Heft 4. Leipzig 1942), J. HOPKINS (*Nicholas of Cusa's Dialectical Mysticism.* Text, Translation and Interpretative Study of De visione Dei. Minneapolis 1985) und A. MINAZZOLI (*Nicolas de Cues, Le tableau ou la vision de Dieu.* Traduction, présentation, notes et glossaire d'A. Minazzoli. Paris 1986). Vgl. auch N. HEROLD, *Bild der Wahrheit – Wahrheit des Bildes.* Zur Deutung des ‚Blickes aus dem Bild' in der Cusanischen Schrift ‚De visione Dei', in: G. Gerhardt/N. Herold (Hrsg.), Wahrheit und Begründung (Würzburg 1985) 71–97; A. M. HAAS, *Nachwort zu: Nikolaus von Kues. Vom Sehen Gottes.* Ein Buch mystischer Betrachtung. Aus dem Lateinischen übertragen von D. und W. Dupré (München/Zürich 1987) 125–175.

[3] Vgl. z. B. *Joh* 14, 6 (Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben) und *Joh* 14, 9 (Wer mich gesehen hat, hat den Vater gesehen).

[4] Vgl. J. BERNHART, *Die philosophische Mystik des Mittelalters.* Von ihren antiken Ursprüngen bis zur Renaissance (Darmstadt 1967 – München 1922) 29, 57–59; O. KARRER, Art. *Christusmystik:* LThK II (1958) 1180–1182; K. V. TRUHLAR, *Christuserfahrung* (Rom 1964); J. SUDBRACK, *Die geistliche Theologie des Johannes von Kastl.* Studien zur Frömmigkeitsgeschichte des Spätmittelalters. Teil I: Darstellung (Münster 1967) 404–419.

ist nach der klassischen Formulierung des Augustinus ein Weg „per Christum hominem ad Christum deum"[5].

Trotzdem fiel es den christlichen Mystikern nicht leicht, in ihren Lehrsystemen die „ewige Bedeutung der Menschheit Christi" festzuhalten[6]. Die Mystik zielt auf eine unmittelbare Vereinigung mit dem unendlichen Gott; sie betrachtet im allgemeinen alle geschöpflichen Wirklichkeiten nur als vorläufige Hinweise auf den jenseitigen Gott, dem man sich letztlich nur durch radikale Negation aller Bestimmungen nähern kann[7]. So sagt auch NvK in der Nachfolge des Pseudo-Dionysius Areopagita, des Vaters der christlichen Mystik, im 6. Kapitel von *De visione Dei*[8]*:*

„In allen Angesichten wird das Angesicht der Angesichte verhüllt und im ‚Rätsel geschaut'. Enthüllt aber wird es nicht geschaut, solange man nicht über alle Angesichte hinaus in eine Art geheimes und verborgenes Schweigen eintritt, wo es kein Wissen *(scientia)* und keinen Begriff *(conceptus)* eines Angesichts gibt. Das Dunkel *(caligo)*, der Nebel, die Finsternis oder Unwissenheit, in die der gerät, der Dein Angesicht sucht, wenn er alles Wissen und jeden Begriff übersteigt, ist nämlich derart, daß man Dein Angesicht diesseits nur verhüllt finden kann."

Und dann folgt die paradoxe Schlußfolgerung: „Eben das Dunkel enthüllt, daß dort ein Angesicht ist über aller Verhüllung."

Für den Christen stellt sich die Frage, ob auch im Antlitz Christi das absolute Antlitz nur verhüllt und im Rätsel geschaut wird, ob er also seine Augen auch vor dem Angesicht Christi schließen muß, um im völligen Dunkel Gott schauen zu können? Manche Theologen des Mittelalters haben das Wort des scheidenden Jesus „Es ist gut für euch, daß ich weggehe" (Joh 16, 7), so interpretiert, daß die Betrachtung der Menschheit Jesu nur für den Anfänger von Nutzen sei, der Fortgeschrittene aber auf alle Bilder, auch auf das Bild des Menschen Jesus, verzichten müsse, um sich ganz der Betrachtung der Gottheit Christi zu widmen[9] – eine Interpreta-

---

[5] AUGUSTINUS, *De trinitate* XIII, 19 (24) (CCSL 50A, 417). Vgl. G. SÖHNGEN, *Wissenschaft und Weisheit im augustinischen Gedankengefüge.* Eine Begriffstafel: DERS., Die Einheit in der Theologie. Gesammelte Abhandlungen, Aufsätze, Vorträge (München 1952) 101–106; T. VAN BAVEL, *L'humanité du Christ comme lac parvulorum et comme via dans la spiritualité de S. Augustin:* Augustiniana 7(1957) 245–281; DERS., *Recherches sur la christologie de Saint Augustin, l'humain et le divin dans le Christ d'après Saint Augustin* (Fribourg 1954).

[6] Vgl. K. RAHNER, *Die ewige Bedeutung der Menschheit Jesu für unser Gottesverhältnis:* DERS., Schriften zur Theologie III (Einsiedeln 1956) 47–60.

[7] Vgl. J. HOCHSTAFFL, *Negative Theologie.* Ein Versuch zur Vermittlung des patristischen Begriffs (München 1976); H. U. VON BALTHASAR, *Theologik.* II. Band: Die Wahrheit Gottes (Einsiedeln 1985) 80–113.

[8] *De vis.* 6 (N 21). Siehe auch *De doct. ign.* III, 11 (h I, 153, 4–30), wo NvK in Anspielung auf die Entrückung des Paulus in den dritten Himmel (2 Kor 12, 2) und auf Christi Verklärung auf dem Berg Tabor sagt, daß die Christgläubigen in wissender Unwissenheit zum Berg geführt werden, der Christus ist, und daß dieser Berg für den Menschen in Dunkelheit gehüllt sei.

[9] Über die verschiedenen Äußerungen der mittelalterlichen Autoren orientieren H. S. DENIFLE, *Die deutschen Mystiker des 14. Jahrhunderts.* Beitrag zur Deutung ihrer Lehre. Aus dem literarischen Nachlaß herausgegeben von O. Spieß (Freiburg i. Schw. 1951) (N. 125–127); TRUHLAR, *Christuserfahrung* (Anm. 4), 15–18; L. COGNET, *Gottes Geburt in der Seele.* Einfüh-

tion, welche bei der heiligen Teresa von Avila mit Recht Unverständnis und Zorn hervorgerufen hat, weil sie den Glauben an die Menschwerdung des Logos in Frage stellt[10].

NvK gehört sicher nicht zu den Theologen, gegen die sich der Zorn der Heiligen richtete; zu offenkundig spricht er von der Mittlerschaft Christi. Aber es bleibt die Frage, ob es ihm gelungen ist, den Glauben an Christus mit der Lehre von der Unbegreiflichkeit Gottes organisch zu verbinden. Joseph Bernhart meint in seinem Werk über die „Philosophische Mystik des Mittelalters", im Denken des Cusanus einen „Widerspruch" feststellen zu müssen, „an dem jeder Versuch scheitert, die Mystik des Cusaners als ein geschlossenes Ganzes darzustellen. Durch sein schriftstellerisches Lebenswerk zieht sich eine tiefe Kluft, die den Philosophen und den Theologen in ihm nicht zusammenkommen läßt, es sei denn auf gelegentlichen Brücken, die obenhin und äußerlich verbinden, was von Natur nicht zusammenhängt"[11]. J. Bernhart denkt dabei vor allem an das christologische Problem. Zwar habe Cusanus nicht mit der vollen Konsequenz Eckharts die dogmatische Stellung der Person Christi preisgegeben[12]; aber, so lautet seine Kritik, in der mystischen Theorie des NvK liegen „die aus der docta ignorantia hervorgehende Lehre von der Kontemplation als einer Schauung der Unbegreiflichkeit Gottes und der Filiation als der vergottenden Wirkung des Verbum divinum im Gläubigen unvermittelt nebeneinander"[13]. Auf Texte aus den Schriften *De docta ignorantia* und *De visione Dei* anspielend, fährt er dann fort: „Wozu jenes ganze Ideal einer Schauung der Unerkennbarkeit Gottes, wenn daneben der alte Gott der Offenbarung ‚donnert', seine Stimme dem Gläubigen, dem Christusförmigen *(christiformis)*

---

rung in die Deutsche Mystik (Freiburg i. Br. 1980) 81–83, 118, 158–162, 228–238. Manchmal wollen die Theologen und Mystiker des Mittelalters nur sagen, daß der Christ nicht bei der Betrachtung der Menschheit Jesu stehen bleiben darf, nicht aber, daß er diese Betrachtung ganz hinter sich lassen solle. Vgl. auch Anm. 87.

[10] SANTA TERESA DE JESÚS, *Libro de la vida*, c. 22; ed. Efrén de la Madre de Dios — Otger Steggink, Obras completas, sexta edición, BAC 212 (Madrid 1979) 99–104. Teresa von Avila hat diese Auffassung kennengelernt im Werk des Franziskaners FRANCISCO DE OSUNA, *Tercer abecedario espiritual, prólogo* ed. M. Andrés, BAC 333 (Madrid 1972) 123–128; deutsche Übersetzung von E. Lorenz in: Francisco de Osuna, Versenkung. Weg und Weisung des kontemplativen Gebetes (Freiburg i. Br. 1982) 77–83. Vgl. zu dieser Frage bei Teresa von Avila U. DOBHAN, *Gott–Mensch–Welt in der Sicht Teresas von Avila* (Frankfurt am Main/Bern/Las Vegas 1978) 365–368; D. T. LEAL, *La humanidad de Cristo en Santa Teresa de Jesús:* ATG 46 (1983) 69–205.

[11] J. BERNHART, *Die philosophische Mystik* (wie Anm. 4) 228.

[12] Zu der umstrittenen Frage nach der Stellung Christi in der Mystik Meister Eckharts vgl. A. HAAS, *Meister Eckhart als normative Gestalt geistlichen Lebens* (Einsiedeln 1979) 61—62; R. SCHNEIDER, *The Functional Christology of Meister Eckhart:* RThAM 35 (1968) 291–322; J. SUDBRACK, *Wege zur Gottesmystik* (Einsiedeln 1980) 115–128; DERS., *Die geistliche Theologie des Johannes von Kastl* I (wie Anm. 4) 413–414; L. COGNET, *Gottes Geburt* (wie Anm. 9) 81–83.

[13] J. BERNHART, *Die philosophische Mystik* (wie Anm. 4) 229.

‚unschwer vernehmlich' ist, wenn der Glaube die Wolke der Vernunft *(nubes rationis)* zerteilt und Christum, die Wahrheit, gleich der Sonne kommen sieht, die uns der ‚Finsternis der Unwissenheit' entreißt"[14]?
Mit dieser Kritik hat J. Bernhart die Intention des NvK jedoch gründlich mißverstanden. Das Dunkel der Gottesschau, das Cusanus meint, ist nicht das Dunkel einer radikalen theologia negativa. In einem Brief an die Mönche vom Tegernsee vom 14. September 1453 distanzierte er sich ganz entschieden von der Theorie des Kartäusers Vinzenz von Aggsbach, der meinte, die mystische Vereinigung mit Gott vollziehe sich ohne jedes Erkennen allein im Affekt, in der Liebe. Einem Hinweis des Dionysius Areopagita, des Vaters der christlichen Mystik folgend, will Cusanus die unfruchtbare Alternative von affirmativer und negativer Theologie überwinden durch eine Theorie, in der die beiden gegensätzlichen Formen der Gotteserkenntnis koinzidieren[15].
Dabei spielt für ihn die Christologie eine Schlüsselrolle. Wie er einige Monate vorher, am 29. Juni 1453, in einer Predigt (*Sermo* 118 nach Koch, CXXVI nach der neuen Zählung) ausgeführt hatte, vereinigt Christus in sich die Gegensätze von affirmativer Theologie, die NvK den Heiden zuschreibt, und von negativer Theologie, die er bei den Juden zu finden glaubt: „Die Juden verehrten Gott nur als den, der über alles Begreifbare erhaben ist, die Heiden verehrten ihn nur, wie Er in beschränkter Weise in den Dingen widerleuchtet. Die Juden wurden von den Heiden als Toren verlacht, weil sie verehrten, was sie nicht kannten. Die Heiden wurden von

---

[14] EBD. 229. Daraus leitet J. Bernhart das methodische Recht ab, die philosophische Seite der cusanischen Mystik von der theologischen getrennt zu erörtern.

[15] „Et licet pene omnes doctissimi dicant caliginem tunc reperiri quando omnia a Deo auferuntur, ut sic pocius nichil quam aliquid occurrat querenti, tamen non est mea opinio illos recte caliginem subintrare, qui solum circa negativam theologiam versantur. Nam, cum negativa auferat et nichil ponat, tunc per illam revelate non videbitur Deus, non enim reperietur Deus esse, sed pocius non esse; et si affirmative queritur, non reperietur nisi per imitacionem et velate, et nequaquam revelate. Tradidit autem Dyonisius in plerisque locis theologiam per disiunctionem, scilicet quod aut ad Deum accedimus affirmative, aut negative; sed in hoc libello ubi theologiam misticam et secretam vult manifestare possibili modo, saltat supra disiunctionem usque in copulacionem et coincidenciam, seu unionem simplicissimam que est non lateralis sed directe supra omnem ablacionem et posicionem, ubi ablacio coincidit cum posicione, et negacio cum affirmatione; et illa est secretissima theologia, ad quam nullus phylosophorum accessit, neque accedere potest stante principio communi tocius phylosophie, scilicet quod duo contradictoria non coincidant. Unde necesse est mistice theolo(g)izantem supra omnem racionem et intelligenciam, eciam se ipsum linquendo, se in caliginem inicere, et reperiet quomodo id quod racio iudicat impossibile, scilicet esse et non esse simul, est ipsa necessitas . . .". Ed. E. VANSTEENBERGHE, *Autour de la docte ignorance.* Une controverse sur la théologie mystique au XVe siècle, BGPhMA, hrsg. von C. Baeumker, Band XIV, 2–4 (Münster 1915) 114–115. Ganz ähnliche Äußerungen finden sich in *De vis.* 9 (N. 36–37). Vgl. dazu K. FLASCH, *Die Metaphysik des Einen bei Nikolaus von Kues.* Problemgeschichtliche Stellung und systematische Bedeutung (Leiden 1973) 194–204. Vgl. auch M. DE GANDILLAC, *Vorwort* zu: *Nicolas de Cues, Lettres aux moines de Tegernsee sur la docte ignorance (1452–1456). Du jeu de la boule* (Paris 1985).

den Juden als Toren verlacht, weil sie Sinnenfälliges verehrten, das vergänglich ist. Da kam Jesus als der Friedensstifter und Mittler. In ihm ist die Natur, die die Juden verehrten, die Natur Gottes nämlich, geeint mit der Natur, die die Heiden vergötzten und verehrten. In Christus trifft somit alles zusammen, auf das Juden und Heiden ihre Verehrung und ihren Glauben richteten . . ."[16]. So wird Christus zum Mittler der unverhüllten Schau Gottes, wie NvK schon am 22. September 1452 an den Abt vom Tegernsee Kaspar Aindorffer geschrieben hat; der Glaube an Christus und seine Offenbarung ist die unabdingbare Voraussetzung für die Schau Gottes[17].

Diese Idee, die schon im dritten Buch von *De docta ignorantia* anklingt[18], liegt auch unserer Schrift *De visione Dei* zugrunde, die NvK am 8. November 1453 vollendet hat. Gott ‚revelate', unverhüllt zu schauen, setzt, wie Cusanus besonders in den ersten Kapiteln betont, die Negation aller verhüllenden Bilder voraus. Aber das ist noch nicht alles. Zur unverhüllten Schau Gottes kommt es erst, wenn sich Gott selbst offenbart[19]. Die Haltung

---

[16] NvK, *Sermo* 118 (CXXVI in h) vom 29. 6. 1453: Codex vaticanus latinus 1245, Fol. 1^{rb}; zitiert nach HAUBST, *Die Christologie* (wie Anm. 2) 200. Vgl. auch Anm. 87.

[17] „Rapitur igitur amans non sine omni cognicione, et cognicio ex adhesione percipitur: adhesit, ait propheta, anima post te etc. (Ps 62, 9); et quia hoc est evangelium, scilicet fide in hoc mundo attingere, non est amor Dei qui rapiat in Deum amantem, nisi credatur Christo qui revelavit ea que apud patrem vidit, scilicet esse vitam immortalem ad quam pertingere poterimus per adhesionem vite divine in nostra natura humanitatis, in filio Dei et hominis. Hec fides, scilicet quod homo sic possit divinitatem attingere, est sciencia secundum hunc mundum altissima, que eciam excedit omnem huius mundi scienciam . . . Hec est revelacio que permultis fit et absconditur a sapientibus huius mundi, qui non amant nisi quod sua sapiencia attingunt, et spernunt sapienciam divinam que est credere Deo . . . Ecce quomodo neccessario requiritur ad qualemcumque visionem fides; experimur autem fidem ex observancia mandatorum. Si igitur reperimus simplicem zelosum mandatorum Dei observatorem et scimus eum fidelem christianum, eum ad visionem uti Paulus rapi posset credimus; sed in raptu multi decipiuntur, qui imaginibus inherent, et visionem fantasticam putant veram. Veritas autem obiectum est intellectus et non nisi invisibiliter videtur, de quo grandis sermo restat pro nunc, neque forte unquam satis explicabilis." ED. VANSTEENBERGHE, *Autor de la docte ignorance* (Anm. 15) 112—113.

[18] *De doct. ign.* III,11 (h I, 151–157).

[19] *De vis.* 7 (N. 25) und 17 (N. 78 und 79). Man wird deshalb K. Flasch nur teilweise zustimmen können, wenn er meint, es handle sich hier nicht um reine Offenbarungstheologie; vgl. FLASCH; *Die Metaphysik des Einen* (wie Anm. 15) 199. Sicher ist die Korrektur der negativen Theologie auch ein philosophisches Problem; aber nach NvK wird alles philosophische Bemühen noch einmal transzendiert von dem Glauben an die Offenbarung. Vgl. J. STALLMACH, *Der „Zusammenfall der Gegensätze" und der unendliche Gott:* K. Jakobi (Hrsg.), Nikolaus von Kues (wie Anm. 2) 56–73, besonders 72, wo er auf eine Stelle aus dem *Trialogus de possest* (h IX, N. 15, 4–10) hinweist: „Wenn nämlich der Wahrheitssucher, alles hinter sich zurücklassend, über sich selbst hinausgestiegen und dann innegeworden ist, daß er weiter keinen Zugang mehr hat zum unsichtbaren Gott . . ., dann wartet dieser Mensch in ganz hingegebener Sehnsucht auf jene allvermögende Sonne, darauf, daß durch ihren Aufgang alles Dunkel vertrieben und er erleuchtet werde, den Unsichtbaren insoweit zu erschauen, als dieser selbst sich offenbart."

der docta ignorantia findet also ihre organische Fortsetzung und Vollendung im Glauben an die Offenbarung Gottes. Dieser Gedanke tritt in der Mitte der Schrift, im 15. Kapitel, in den Vordergrund. Cusanus wendet sich erneut (N. 65–66) dem Bild des Alles-Sehenden zu und stellt fest, wie dessen Blick den Blicken des Betrachters folgt und sich ihnen anpaßt, ohne sich zu verändern. Das ist ein Hinweis darauf, daß sich der unveränderliche Gott in seiner Güte den veränderlichen Geschöpfen gleichgestaltet, daß er gleichsam der Menschen Geschöpf wird, um diese zu sich hinzuziehen. So bekommt die Meditation vor dem Bild des Alles-Sehenden eine neue Richtung; sie wird vom 17. Kapitel an zu einer Meditation über den trinitarischen und den menschgewordenen Logos als den Mittler der Gottesschau[20].
Der Satz, in dem zum ersten Mal der Ausdruck ‚Mittler' fällt, kennzeichnet ganz gut das Vorgehen des Kardinals. Zu Beginn des Kapitels 19 (N. 83) dankt er Gott; „denn jetzt *sehe* ich den Glauben, den die katholische Kirche aufgrund der durch die Apostel vermittelten Offenbarung (revelatione Apostolorum) festhält, daß nämlich Du, der liebende Gott, aus Dir den liebenswerten Gott zeugst und daß Du, der gezeugte liebenswerte Gott, der absolute Mittler bist".
Cusanus entnimmt also die Mittler-Vorstellung dem biblisch-kirchlichen Glauben; diesen zu sehen, d. h. einsichtig zu machen, ist sein eigentliches Anliegen.
Dazu verknüpft er die biblische Mittler-Vorstellung mit dem philosophischen Begriff *medium*, einem Begriff, der in der Antike und im Mittelalter oft im Zusammenhang des Ternars *principium – medium – finis* begegnet[21]. Auch wenn NvK in *De visione Dei* nur die einzelnen Glieder des Ternars verwendet, darf dieser Zusammenhang doch nicht außer acht gelassen werden. Allgemein gesprochen, hat der Terminus *medium* eine doppelte Bedeutung und kann im Deutschen auf zweifache Weise wiedergegeben werden; er meint einmal die Mitte eines Kreises, auf die alles bezogen ist; oder er meint das Mittel, den Weg zum Ziel, und in diesem Sinne ist der Ausdruck *medium* fast gleichbedeutend mit *mediator*.

---

[20] Vgl. Cl. Lee Miller, *Nicholas of Cusa's The Vision of God:* P. E. Szarmach (Hrsg.), An Introduction to the Medieval Mystics of Europe (Albany 1984) 293–312, besonders 306ff.
[21] Zum Begriff *medium* und zum Ternar *principium-medium-finis* vgl. D. Mahnke, *Unendliche Sphäre und Allmittelpunkt* (Halle 1937); R. Haubst, *Das Bild des Einen und Dreieinen Gottes in der Welt nach Nikolaus von Kues* (Trier 1952) 84–98; ders., *Die Christologie* (wie Anm. 2), 170–172; Ch. Lohr, *Ramón Lull und Nikolaus von Kues.* Zu einem Strukturvergleich ihres Denkens: ThPh 56 (1981) 218–231.

I. Trinitarische Voraussetzungen der Mittlerschaft Christi: der ewige Sohn als die ‚absolute Mitte'

Schauen wir nun auf die sachliche Entfaltung der Mittler-Idee in *De visione Dei.* Für einen modernen Leser ist das Vorgehen des Cusanus ansprechend und zugleich fremd. Es ist ansprechend, weil der Kardinal von der existentiellen Situation des Menschen ausgeht, von dessen Sehnsucht nach Vollendung in Gott. Fremd mutet es an, weil der Weg dann nicht über den geschichtlichen Christus zum dreieinigen Gott führt, sondern gerade umgekehrt verläuft, über den trinitarischen Gott zum menschgewordenen Sohn.

Auf die Frage, wie der Mensch zur Schau Gottes gelangt, findet NvK schließlich eine Antwort, die ihn in höchstes Erstaunen versetzt, „daß (nämlich) kein Mensch Dich, den Vater, geistig sehen (intelligere) kann, außer in Deinem Sohn, der einsehbar und der Mittler ist, und daß Dich Einsehen mit Dir Geeintwerden bedeutet"[22]. In einem ersten Schritt zeigt er deshalb, daß Gott nur als Dreieiniger vollkommen geschaut werden kann. Die Gotteserkenntnis führt also nicht in ein absolut dunkles Geheimnis hinein, wo sich alle Unterschiede auflösen. Gott kann nach Cusanus überhaupt nur dann erkannt werden, wenn er schon im Ansatz trinitarisch begriffen wird[23]. Das begründet er mit folgender Überlegung.

Die menschliche Sehnsucht richtet sich auf Gott als das unendlich liebenswerte höchste Gut. Da aber der Mensch als endliches Subjekt nie in der Lage ist, Gott in dem Maße zu lieben, wie er liebenswert ist, so wäre die Existenz Gottes in Frage gestellt, gäbe es nicht ein unendlich liebendes Subjekt, das mit dem unendlich liebenswerten Gut durch den Akt unendlichen Liebens geeint ist. So kommt Cusanus zu einer trinitarischen Vorstellung der göttlichen Liebe: Gott ist in einem der Liebende, der Liebenswerte und der Akt des Liebens[24]. Auch andere Eigenschaften Gottes weisen diese trinitarische Struktur auf, die Einheit Gottes[25], sein Intellekt und nicht

---

[22] *De vis.* 19 (N. 85).

[23] *De vis.* 17 (N. 71), Titel. Die in den Kapiteln 17 und 18 enthaltene Trinitätslehre wird hier nur insoweit dargestellt, als sie für unser Thema wichtig ist; es bleibt also außer Betracht, wie Cusanus in Kapitel 17 (N. 73 und 74) die Einheit der drei göttlichen Personen darstellt. Vgl. dazu HAUBST, *Das Bild des Einen* (wie Anm. 21); BALTHASAR, *Theologik* II (wie Anm. 7) 191–198; K. KREMER, *Die Hinführung (manuductio) von Polytheisten zum einen, von Juden und Muslims zum dreieinen Gott:* MFCG 16 (1984) 126–163, besonders S. 137–146; W. BEIERWALTES, *Identität und Differenz als Prinzip cusanischen Denkens,* in: Ders., Identität und Differenz (Frankfurt a. M. 1980) 105–143, besonders S. 124–131.

[24] Cusanus verwendet in seinen übrigen Schriften eine ganze Fülle von trinitarischen Analogien; siehe HAUBST, *Das Bild des Einen* (wie Anm. 21). Daß er in *De visione Dei* nur von der Liebe her argumentiert, hängt wohl damit zusammen, daß er hier in besonderer Weise von der menschlichen Erfahrung ausgeht.

[25] *De vis.* 17 (N. 71): „In absoluta unitate tua, in qua video unitatem unientem, unitatem unibilem et utriusque unionem."

zuletzt sein Sehen, von dem die Schrift *De visione Dei* handelt[26]. Auch hier gilt: Das Gesehen-werden-Können Gottes durch die Menschen setzt ein Sehen Gottes voraus, das trinitarisch strukturiert ist, so wie das Geliebtwerden-Können Gottes durch die Menschen einen Gott voraussetzt, der in der Dreieinheit von Liebendem, Liebenswertem und Lieben besteht –, eine Trinitätsvorstellung, die NvK nachweislich von dem katalanischen Denker Ramón Lull übernommen hat[27].

Erst diese trinitarische Struktur ermöglicht die Erkennbarkeit Gottes. Dabei kommt dem Sohn, der zweiten Person in Gott, eine Mittlerfunktion zu. Er ist der *conceptus,* der Entwurf, das Wort des Vaters[28]. In ihm zeugt, erkennt, entwirft und liebt sich der göttliche Ursprung selbst; in ihm faltet er die ganze Fülle der Gottheit ein, die dann vom Heiligen Geist ausgefaltet wird. Der Geist ist nicht nur das Band der Einheit zwischen Vater und Sohn, sondern auch *finis, actus* und *motus* der innergöttlichen Selbstentfaltung[29] – eine sehr wichtige und treffende Charakterisierung des Geistes, die leider auch in den sonst so gut informierenden neueren Werken von Y. Congar und F. Courth keine Beachtung findet[30]. Doch bleiben wir bei der Funktion des Sohnes. Er ist *persona media,* die mittlere Person in der

---

[26] *De vis.* 12 (N. 49): „Es enim videns et visibile atque videre." Vgl. auch *De vis.* 10 (N. 40). Weil die ganze Schrift trinitarisch geprägt ist, tauchen trinitarische Formulierungen auch schon vor der expliziten Erörterung der göttlichen Trinität in den Kapiteln 17 und 18 auf. Vgl. zum Ganzen W. BEIERWALTES, *Visio absoluta.* Reflexion als Grundzug des göttlichen Prinzips bei Nicolaus Cusanus (Heidelberg 1978), besonders S. 12; in erweiterter Form, unter dem Titel: *Visio absoluta oder absolute Reflexion:* Cusanus, in: W: BEIERWALTES, *Identität und Differenz* (Frankfurt a. M. 1980) 144–175, besonders S. 156ff.

[27] Schon AUGUSTINUS hat in *De trinitate* VIII Gottes Trinität von der Liebe her begründet; die Fassung des Ternars ‚*amans – amabilis – amare*' geht auf Raimundus Lullus zurück. Vgl. HAUBST, *Das Bild des Einen* (wie Anm. 21) 60–83, besonders S. 79–81.

[28] *De vis.* 10 (N. 41); 19 (N. 83 und 84).

[29] *De vis.* 19 (N. 83): „Et unio tui et tui conceptus est actus et operatio exsurgens, in qua est omnium actus et explicatio." In N. 84 wird die Beschreibung des Heiligen Geistes fortgesetzt: „Sicut igitur ex te Deo amante generatur Deus amabilis – quae generatio est conceptio – ita procedit ex te Deo amante et conceptu tuo amabili a te genito actus tuus et tui conceptus, qui est nexus nectens et Deus uniens te et conceptum tuum; quemadmodum amare unit amantem et amabile in amore. Et hic nexus spiritus nominatur. Spiritus enim est ut motus procedens a movente et mobili. Unde motus est explicatio conceptus moventis. Explicantur igitur omnia in te Deo spiritu sancto, sicut concipiuntur in te Deo filio . . . Et spiritus seu motus ponit conceptum rationis in effectu; sicut experimur arcam in mente artificis poni, mediante virtute motiva quae inest manibus, in effectu." Er nennt den Heiligen Geist nicht mediator oder medium. NvK hat seine Auffassung vom Heiligen Geist im *Sermo* XXXVII (einer Predigt zum Pfingstfest) weiter entfaltet (h XVII/1, S. 73–100, besonders N. 5–11, S. 75–83). NvK ist in dieser Bestimmung des Heiligen Geistes als *actus* und *motus* vor allem von Raimundus Lullus und von Johannes Scotus Eriugena abhängig.

[30] Vgl. Y. CONGAR, *Der Heilige Geist* (Freiburg i. Br. 1982); F. COURTH, *Trinität.* In der Scholastik, Handbuch der Dogmengeschichte II/1b (Freiburg i. Br. 1985). F. Courth erwähnt die Trinitätslehre des Cusanus nur in einer Fußnote (S. 151, Anm. 99); ein Hinweis auf die so bedeutsame Trinitätstheologie des Raimundus Lullus fehlt überhaupt.

Trinität, wie Cusanus in *De docta ignorantia* sagt[31]. Wenn er ihn in *De visione Dei medium absolutum* und *mediator absolutus* nennt, dann geht der Blick allerdings weniger auf die innertrinitarische Stellung des Logos als auf seine Schöpfungsmittlerschaft[32].

Trinität und Schöpfung werden in engem Zusammenhang gesehen. Gott, das höchste Gut, das nicht untätig bleiben kann, teilt sich nicht nur nach innen mit, in der Trinität, sondern auch nach außen, in der Schöpfung[33]. So ist im Sohn, dem ewigen Wort des Vaters, die ganze Schöpfung enthalten. Er ist der Logos, die ratio, das Urbild der ganzen Schöpfung und in diesem Sinne auch das *medium absolutum,* die Mitte, in dem die ganze Schöpfung ihren Bestand hat, und das Mittel, durch das Gott die Welt erschafft[34].

Die Analogie zwischen Zeugung des Sohnes und Erschaffung der Welt könnte leicht zu einer Verwischung der Grenzen von Schöpfer und Geschöpf führen; doch NvK hat zu klar den Unterschied der beiden Bereiche betont, als daß er dieser Gefahr erlegen wäre. Für ihn diente diese Analogie vielmehr dazu, verständlich zu machen, daß gerade der Sohn (und nicht der Vater oder der Geist) Mensch wurde und vor allem, daß wir gerade durch den Sohn Zutritt haben zum Vater und durch ihn zur unverhüllten Schau Gottes gelangen[35]. Er als der einsehbare, liebenswerte, aufnehmbare, mitteilbare Gott ist das eigentliche Objekt des menschlichen Erkennens und

---

[31] *De doct. ign.* III, 4 (h I,131, 9–11): „Et ita in Iesu, qui sic est aequalitas omnia essendi, tamquam in Filio in divinis, qui est media persona, Pater aeternus et sanctus Spiritus existunt . . .".

[32] *De vis.* 19 (N. 83–85). Allerdings kann man nicht sagen, daß die Trinität bei Cusanus nur im Hinblick auf die Schöpfung verstanden würde; vgl. HAUBST, *Das Bild des Einen* (wie Anm. 21) 157.

[33] *De vis.* 4 (N. 10): „Sed scio quod visus tuus est bonitas illa maxima, quae se ipsam non potest non communicare omni capaci." Vgl. auch *De vis.* 25 (N. 117). Zu den Wurzeln des Axioms ‚bonum diffusivum sui' bei Dionysius Areopagita und bei Plotin vgl. CONGAR, *Der Heilige Geist* (wie Anm. 30) 401; COURTH, *Trinität* (wie Anm. 30) 122; KREMER, *Die Hinführung* (wie Anm. 24) 146–148. Vgl. auch RAIMUNDUS LULLUS, *Vita coaetanea* 6 (CCCM 34, 290). Siehe jetzt besonders K. KREMER, *Bonum diffusivum sui.* Ein Beitrag zum Verhältnis von Neuplatonismus und Christentum, in: Aufstieg und Niedergang der römischen Welt. Hrsg. von W. Haase und H. Temporini. Teil II: Principat. vol. 36.2 (Berlin/New York 1987) 994–1032.

[34] *De vis.* 19 (N. 83–84). Eine ähnliche Auffassung treffen wir z. B. bei Bonaventura; vgl. COURTH, *Trinität* (wie Anm. 30) 126–137; A. GERKEN, *Theologie des Wortes.* Das Verhältnis von Schöpfung und Inkarnation bei Bonaventura (Düsseldorf 1963). Auch Meister Eckhart sieht Zeugung des Sohnes und Erschaffung der Welt in engem Zusammenhang; vgl. HAAS, *Meister Eckhart* (wie Anm. 12) 53–69.

[35] H. U. VON BALTHASAR, *Theodramatik* II/2 (Einsiedeln 1978) 210–211 sagt mit Bezug auf Meister Eckhart: „Auch unsere ‚Geburt aus Gott' (Joh 1, 13), in der wir (zumal laut Eckhart) mit hineingenommen werden in das Entspringen des Sohnes aus dem Vater, kann die Wahrheit nicht aufheben, daß wir Geschöpfe und nicht der ewige Logos sind. Wohl aber kann die Analogie zwischen naturhaftem Gezeugtwerden des Sohnes und souverän-freiem Geschaffenwerden der Kreaturen bei allem bleibenden inkommensurablen Abstand die Brücke bilden sowohl für das Geschöpf-werden-Können des Sohnes wie für unser Wiedergeboren-werden-Können (Joh 3, 3–7)."

Liebens, nicht der Vater, der erkennende und liebende Ursprung der Gottheit[36].

In der 1445 entstandenen hochspekulativen Schrift *De filiatione Dei* hatte NvK den Gedanken von der Unbegreiflichkeit des Vaters in das Gewand einer verchristlichten neuplatonischen Einheitsmetaphysik gekleidet[37]: „Gott in seiner eigenen Herrlichkeit kann nicht verstanden oder gewußt werden, ist weder Wahrheit noch Leben und ist auch nicht; er geht vielmehr allem Erkennbaren als der eine einfachste Ursprung voran." Acht Jahre später, in *De visione Dei*, bleiben seine Formulierungen viel näher an der Bibel; er dankt nun Gott für die Einsicht, daß „kein Mensch Dich, den Vater, geistig sehen kann, außer in Deinem Sohn, der einsehbar und der Mittler ist, und daß Dich Einsehen mit Dir Geeintwerden bedeutet"[38]. In diesem Sinne ist der Sohn nicht nur das *medium*, durch das die Geschöpfe aus Gott ausgehen, er ist auch das *medium unionis*[39], das Mittel, durch das sie mit dem Vater geeint werden, und so die Mitte, in der sie ihre Ruhe finden, also *principium, medium et finis* in einem[40].

Gott schauen heißt nach Cusanus darum letztlich, mit dem Sohn Gottes geeint werden und in ihm den Vater sehen. „Wer Dich, Gott, das aufnehmbare geistige Licht, aufnimmt, wird bis zu einer solchen Einung mit Dir gelangen können, daß er mit Dir geeint ist wie der Sohn dem Vater"[41].

Das Äußerste und Höchste, zu dem der Mensch gelangen kann, ist also nach Cusanus die Teilhabe an der Gottessohnschaft des ewigen Wortes. Im göttlichen Sohn ist alle menschliche Gotteskindschaft eingefaltet und enthalten[42].

Sicher benutzt Cusanus auch das traditionelle Bild der bräutlichen Liebe und Vermählung, um die Einigung des Menschen mit Gott zu veranschau-

---

[36] *De vis.* 18 (N. 81–82).

[37] *De filiatione Dei* 3 (h IV, N. 63, 7–9; S. 47–48): „Nam Deus in se triumphans nec est intelligibilis aut scibilis, nec est veritas nec vita, nec est, sed omne intelligibile antecedit, ut unum simplicissimum principium."

[38] *De vis.* 19 (N. 85).

[39] *De vis.* 19 (N. 85): „Potest igitur homo tibi uniri per filium tuum, qui est medium unionis."

[40] *De vis.* 25 (N. 118). R. HAUBST sagt darum in seinem Werk *Die Christologie des NvK* (wie Anm. 2) 172 im Bezug auf die Christologie des NvK insgesamt: „Der Ternar ‚*principium, medium et finis*' war so recht geeignet, mit seiner Doppelbedeutung die Mittlerschaft Christi zu unterbauen und zu unterstreichen."

[41] *De vis.* 18 (N. 81).

[42] *De vis.* 18 (N. 82): „In quo altissimo filio, filiatio est ut ars in magistro aut lux in sole; in aliis vero, ut ars in discipulis aut lux in stellis." In *De filiatione Dei* 2 (h IV, N. 56, 10–15, S. 43) sagt er, daß die Söhne Gottes selbst zu magistri werden: „Hic quidem studemus, ibi magistramur . . . Per hoc in nobis potestas exoritur posse ad ipsum magisterium pertingere quod est filiatio." In *De vis.* beschränkt Cusanus den Titel magister auf Christus (N. 82, 90, 113) oder spricht vom Meister aller Meister (N. 89). Zum Thema der Gotteskindschaft vgl. R. HAUBST, *NvK über die Gotteskindschaft:* Nicolò da Cusa. Relazioni tenute al Convegno interuniversitario di Bressanone (Padova 1962) 29–46.

lichen[43]; aber er gibt doch dem Bild der Sohnschaft oder Kindschaft den Vorzug; denn, so meint er, „wir kennen kein innigeres Band"[44]. Während bei der Vermählung die beiden Personen einander gegenüberstehen, fällt in der Kindschaft alle Andersheit und Verschiedenheit weg[45]. In der Idee der Gotteskindschaft sind auch die in der damaligen Kontroverse um das Wesen der Mystik als gegensätzlich empfundenen Momente des Liebens und des Erkennens Gottes vereinigt und aufgehoben.
Christus als der ewige Sohn ist also zunächst der Mittler der Gotteskindschaft und der Gottesschau.

II. Jesus Christus, der Mittler zwischen Gott und Mensch

Das entscheidende Problem liegt nun darin, wie Menschen mit dem ewigen Sohn Gottes eins werden und so durch ihn den Vater schauen können; deshalb ist es nur folgerichtig, daß NvK im weiteren Verlauf seiner Überlegungen den Begriff des Mittlers differenziert und seine besondere Aufmerksamkeit der gottmenschlichen Vermittlung zuwendet[46].

1) Der Gottmensch als Mitte der Schöpfung

Das Problem, das Cusanus dabei beschäftigt, ist weniger die Sündhaftigkeit[47] des Menschen als vielmehr dessen Endlichkeit. Zwischen Gott und Mensch besteht eine Kluft, die vom Menschen her nicht zu überbrücken ist. Die Inkarnation des Logos wird so in gewissem Sinne notwendig. In der Predigt *Dies sanctificatus* zum Weihnachtsfest des Jahres 1440 sagt er[48]:

---

[43] *De vis.* 18 (N. 80); 25 (N. 116). Auch die Rede von der Liebe zwischen Mensch und Gott bewegt sich in diesen Vorstellungen.

[44] *De vis.* 18 (N. 82). Über das Verhältnis der Termini ‚Gottessohnschaft' und ‚Brautschaft' vgl. P. VARGA, *Schöpfung in Christus nach Johannes vom Kreuz* (Wien 1968) 156–160; M. J. SCHEEBEN, *Handbuch der katholischen Dogmatik* V/1, 2. Auflage, hrsg. von C. Feckes (Freiburg i. Br. 1954) N. 806, S. 375–376.

[45] Das hatte er in *De filiatione Dei* 3 (h IV, N. 70, 1–3, S. 51) sehr stark betont: „Filiatio igitur est ablatio omnis alteritatis et diversitatis et resolutio omnium in unum, quae est et transfusio unius in omnia. Et haec theosis ipsa." In *De visione Dei* bleibt Cusanus auch in dieser Hinsicht zurückhaltender; die Kinder Gottes sind gottförmig (deiformis; N. 112, 117, 118); dagegen vermeidet er die Ausdrücke theosis und deificatio.

[46] In *De filiatione Dei* (1445) hatte er dieser Frage keine Beachtung geschenkt. Anders dagegen in *De vis.;* hier betont er die Freiheit des Menschen und rechnet mit der Möglichkeit des menschlichen Versagens vor Gott; vgl. *De vis.* 18 (N. 80).

[47] Es finden sich in *De vis.* nur wenige Anspielungen auf die Sünde und Erlösungsbedürftigkeit des Menschen; z. B. *De vis.* 21 (N. 92) und 23 (N. 106). Vgl. zur ganzen Frage HAUBST, *Die Christologie* (wie Anm. 2) 64–89.

[48] Vgl. *Sermo* XXII (N. 32, 1–10; h XVI/4, S. 351): „Notandum hic, quo modo incarnatio Christi fuit necessaria nobis ad salutem. Deus creavit omnia propter se ipsum, et non maxime et perfectissime, nisi universa ad ipsum; sed nec ipsa ad ipsum uniri potuerunt, cum ‚finiti ad

„Hätte Gott nicht die menschliche Natur (da jene gleichsam das Medium ist, das die anderen Naturen in sich einfaltet) angenommen, so wäre das Universum nicht vollkommen, ja es wäre überhaupt nicht."

In *De visione Dei* begnügt sich NvK im allgemeinen damit, die Inkarnation staunend und dankend als Tatsache anzunehmen und die Konsequenzen zu bedenken. Erst im Schlußkapitel wagt er eine Sinndeutung[49]. Dabei taucht wieder der Gottesbegriff auf, dem wir schon vorher begegnet sind. Es ist der Gott, der sich auf eine möglichst vollkommene Weise selbst mitteilen, vervielfältigen, abbilden will, zunächst in der innertrinitarischen Selbstmitteilung, dann nach außen in der Schöpfung. Dazu genügt es ihm nicht, möglichst viele Abbilder zu schaffen, um in der Vielzahl seine unendliche Fülle auszudrücken. Seine Schöpferkunst findet ihre Vollendung erst da, wo er ein Bild schafft, das ihm in vollkommenster, nicht mehr zu überbietender Weise ähnlich ist, ein Selbstbildnis schlechthin, und das ist eben Christus. Christus ist somit die Mitte und das Ziel der ganzen Schöpfung. „Alle anderen einsichthaften Geister (aber) sind nur durch die Vermittlung dieses Geistes Ähnlich-Bilder; und je vollkommener sie sind, desto ähnlicher sind sie ihm. Und alle finden ihre Erfüllung in diesem Geist als in der höchsten Vollendung des Bildes Gottes"[50].

---

infinitum nulla sit proportio'. Sunt igitur omnia in fine, in Deo, per Christum. Nam nisi Deus assumpsisset humanam naturam, cum illa sit in se ut medium alias complicans, totum universum nec perfectum, immo nec esset." Das Verständnis der Inkarnation als Vollendung der Schöpfung hat NvK von Meister Eckhart und vor allem von Ramón Lull übernommen. Unter seinen Exzerpten aus der *Ars magna praedicationis* des Raimundus Lullus finden sich die Sätze: „In humana natura Deus est homo, ut per hominem humanum genus finitum et inceptum esset proportionatum ad recipiendum gratiam et benedictionem ab ipso Deo infinito et aeterno. Quoniam tanta est distantia inter ens infinitum et aeternum et ens finitum et inceptum, quoniam, nisi Deus esset homo, deficeret medium inter Deum infinitum et aeternum et genus humanum limitatum et inceptum, et sic, causa deficiente, deficeret et effectus et nullum ens esset creatum, quoniam Deus mundum nullatenus creavisset, nisi ipsum ad esse perfectum deducere voluisset." Cod. Cus. 118, Fol. 127va; zitiert nach E. COLOMER, *Nikolaus von Kues und Raimund Llull.* Aus Handschriften der Kueser Bibliothek (Berlin 1961) 105, Anm. 186. Vgl. auch COLOMER, op. cit. 62 und 104–113; HAUBST, *Die Christologie* (wie Anm. 2) 158–192; CH. LOHR, *Ramón Lull und Nikolaus von Kues* (wie Anm. 21) 228. In der Rezension der in h XVI/4 und h XVII/1 edierten Sermones (MFCG 17, 1986, 260–263, Zitat S. 263) weist Ch. Lohr mit Recht darauf hin, „daß seine (d. h. die cusanische) Idee der Schöpfung nicht ohne seine Christologie verstanden werden kann. Nikolaus sieht die Schöpfung als ein Moment in einer geistigen Bewegung, die nur in der Verbindung zwischen Schöpfer und Schöpfung in der una persona Christi zur Ruhe kommt. Weil die Philosophiegeschichte die Inkarnation als theologoumenon ausklammert, ist das, was in Nikolaus' Denken wesentlich neu ist, durchweg unbeachtet geblieben: die connexio, das operari, das Dynamische." Man wird hinzufügen können: Diese Begriffe weisen über die Inkarnation hinaus auch auf das Wirken des Heiligen Geistes hin. – Die Bedeutung der Christologie für das philosophische System des Cusanus betont auf seine Weise H. BLUMENBERG, *Aspekte der Epochenschwelle:* Cusaner und Nolaner (Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft, 174; Frankfurt a. M. 1982) 103–108.

[49] *De vis.* 25 (N. 117–118). Vgl. *De doct. ign.* III, 1–4 (h I, 119–132).

[50] *De vis.* 25 (N. 118).

Wie sieht nun diese gott-menschliche Einigung in Christus aus, die die Grundlage seiner universalen Mittlerschaft bildet?

2) Das Wesen der gott-menschlichen Einigung in Christus

Wie wir gesehen haben, lautet der Grundsatz cusanischer Christologie, daß die Einigung von Gott und Mensch in Christus so innig ist, daß sie inniger nicht gedacht werden kann[51].
NvK denkt dabei nicht an eine unendlich große Einheit, wie sie die wesenhafte Identität der drei göttlichen Personen darstellt. In der Inkarnation wird der Unterschied von Schöpfer und Geschöpf nicht in einer ontisch verstandenen *coincidentia contradictoriorum* verwischt[52], auch wenn er Christus *Verbum Dei humanatum* und *homo deificatus* nennt[53].
Positiv ausgedrückt besteht Jesu Einheit mit Gott darin, daß seine Menschheit ohne jede Vermittlung der absoluten Mitte, dem göttlichen Wort, geeint ist und in ihm als ihrem suppositum Bestand hat oder subsistiert[54]. Das ist nicht zu verwechseln mit der Art und Weise, wie ein jedes Geschöpf im Logos als seinem Urbild eingefaltet ist, so daß Cusanus etwa sagen kann, der absolute Mensch oder der absolute Baum ist Gott[55]. Nein, dieses Bestand-haben der menschlichen Natur Jesu im Logos ist so zu verstehen, daß sie im göttlichen Wort ist, „wie das Herangezogene im Heranziehenden, das Geeinte im Einenden, wie etwas, dem Subsistenz verliehen wird, in

---

51 Vgl. *De vis.* 19 (N. 85 und 86) und 20 (N. 87).

52 Die negativen Abgrenzungen der gottmenschlichen Einigung in Christus finden sich in *De vis.* 20 (N. 87) und 23 (N. 101); vgl. zum Ganzen HAUBST, *Die Christologie* (wie Anm. 2) 122–131. In *De vis.* 23 (N. 101) lehnt NvK eine Koinzidenz von Schöpfer und Geschöpf in Christus ab („Neque es coincidentia creaturae et creatoris, modo quo coincidentia facit unum esse aliud.") In einem anderen Sinne dagegen kann er in *De vis.* 21 (N. 91) Christus sehr wohl als Koinzidenz von Schöpfer und Geschöpf bezeichnen: „. . . de te contradictoria verissima affirmamus, cum sis creator pariter et creatura, attrahens pariter et attractum, finitum pariter et infinitum."; vgl. auch *De vis.* 15 (N. 66). NvK schließt sich mit dieser Redeweise Ramón Lull an, während Thomas von Aquin und andere große Scholastiker Jesus nicht Schöpfer und Geschöpf zugleich nennen; vgl. dazu HAUBST, *Die Christologie* (wie Anm. 2) 136 und COLOMER, *Nikolaus von Kues und Ramón Llull* (wie Anm. 48) 107–108. Siehe auch den Text im Sermo *Simile est regnum caelorum:* „Et in hoc passu mediatio Christi intelligitur, quae est copula huius coincidentiae ascensus hominis interioris in Deum et Dei in hominem", Excitationum liber IX, in: Opera II (Paris 1514) Fol. 166^{r}.

53 *De vis.* 23 (N. 101). Vgl. dazu HAUBST, *Die Christologie* (wie Anm. 2) 135.

54 *De vis.* 19 (N. 85): „Potest igitur homo tibi uniri per filium tuum, qui est medium unionis. Et natura humana, altissime tibi unita, in quocumque homine hoc fuerit, non potest plus medio uniri quam unita est. Sine enim medio tibi uniri nequit. Unitur igitur medio maxime; non tamen fit medium. Unde quamvis non possit fieri medium, cum sine medio non possit tibi uniri, sic tamen iungitur medio absoluto, quod inter ipsam et filium tuum, qui est medium absolutum, nihil mediare potest. Si enim aliquid mediare posset inter naturam humanam et medium absolutum, tunc tibi altissime non uniretur." Vgl. auch N. 86. Siehe dazu HAUBST, *Die Christologie* (wie Anm. 2) 126.

55 *De vis.* 19 (N. 86): „Subsistit igitur humana filiatio tua in divina, non solum complicite, sed ut attractum in attrahente et unitum in uniente et substantiatum in substantiante." Siehe auch *De vis.* 9 (N. 34).

dem Subsistenzgebenden"[56]. Weil es sich um eine unmittelbare Einigung handelt, so kann sie nicht mehr gelöst werden, auch nicht durch den Tod; denn „Trennbarkeit rührt daher, daß die Einigung größer sein könnte"[57]; eine unmittelbare Einigung aber ist nicht mehr zu überbieten.
Im Grunde hat Nikolaus damit nur im Rahmen seiner christologischen Idee der maximalen Einigung von Schöpfer und Geschöpf das zum Ausdruck gebracht, was das altkirchliche Dogma sagt: die hypostatische Union der beiden Naturen, die in der einen Person Christi unvermischt und ungetrennt subsistieren[58]. Zu Unrecht wirft darum Hans Urs von Balthasar dem Kardinal vor, er habe aus Liebe zum Neuplatonismus die chalkedonische Formel gefährdet[59]. Ganz im Gegenteil, Cusanus hat die eigenständige Rolle der Menschheit Jesu gegenüber dem göttlichen Logos so stark betont, daß er Christus neben der göttlichen Sohnschaft beinahe eine zweite, auf die menschliche Natur bezogene Gottessohnschaft zuschreibt.
Gelegentlich spricht er zwar auch von der *copulatio*, der Vermählung der menschlichen mit der göttlichen Natur in Christus[60]; aber im allgemeinen charakterisiert er das Verhältnis der Menschheit Christi zum göttlichen Logos, also die hypostatische Union, doch eher als ein Verhältnis der Sohnschaft und kommt so folgerichtig zu der Auffassung, daß Christus in zweifacher Weise Sohn Gottes ist, zunächst als der ewige, vom Vater gezeugte Sohn und dann als der mit diesem ewigen Sohn hypostatisch geeinte Menschensohn. Allerdings vermeidet es Cusanus, zumindest in *De visione Dei*, von einer zweiten Gottessohnschaft oder gar von einer Adoptivsohnschaft des Menschen Jesus zu sprechen; er unterscheidet vielmehr in Christus eine göttliche und eine menschliche Sohnschaft[61]. Aber warum schließt er sich nicht einfach der Lehre des Thomas von Aquin an, daß sich Sohnschaft immer auf die Person und nicht auf die Natur beziehe und daß man somit in Christus nur eine einzige Sohnschaft annehmen könne, eben seine ewige Gottessohnschaft[62]? Daß er trotz mancher Schwierigkeiten daran festhält, das Verhältnis der Menschheit Jesu zum göttlichen Logos als ein Verhältnis der Sohnschaft zu charakterisieren, hat seinen Grund wohl in der von ihm so sehr betonten Mittelstellung Christi. Christus kann

---

[56] *De vis.* 19 (N. 86).
[57] *De vis.* 19 (N. 86) und 23.
[58] In *De vis.* 23 (N. 102) spricht er von dem einen suppositum in Christus und vergleicht die Einheit mit der Einheit der menschlichen Seele. Vgl. dazu HAUBST, *Die Christologie* (wie Anm. 2) 113–118.
[59] BALTHASAR, *Theologik* II (wie Anm. 7) 195.
[60] Siehe den Titel zu *De vis.* 20 (N. 87).
[61] Vgl. *De vis.* 19 (N. 85 und 86) und 20 (N. 88). Zum theologiegeschichtlichen Hintergrund und zur Entwicklung, die NvK in dieser Frage durchgemacht hat, siehe HAUBST, *Die Christologie* (wie Anm. 2) 247–253.
[62] THOMAS DE AQUINO, *S. Th.* III q. 23 a. 4 c.

gerade dadurch, daß er auch als Mensch auf maximale Art und Weise die Gottessohnschaft verwirklicht, den Menschen die Gotteskindschaft vermitteln[63].

Die beiden Formen der Gottessohnschaft, die göttliche und die menschliche, sind nach Cusanus keineswegs als zwei selbständige Größen zu denken. Christus als Mensch ist nicht der Sohn des ewigen Sohnes. Die menschliche Sohnschaft ist nichts anderes als das unmittelbare Abbild der göttlichen. Der Gläubige sieht darum in einem einzigen Akt den Menschensohn, den Gottessohn und den Vater. „Ich sehe also aus dem Reichtum der Gnade in Dir, Jesus, dem Menschensohn, den Sohn Gottes, und in Dir, dem Sohn Gottes, den Vater"[64].

3) Jesu Menschheit als vollkommenstes Abbild der göttlichen Wahrheit

Bild und Ähnlichkeit sind also die Kategorien, in denen Nikolaus das Verhältnis der Menschheit Jesu zu seiner Gottheit näher umschreibt. Das führt uns zum Kern seiner Christologie. Ganz im Gegensatz zu einer Christologie, die meint, in der Inkarnation habe sich die Gottheit verhüllt[65], sieht er in Jesu Menschheit in erster Linie die adäquate Offenbarung Gottes[66]. In immer neuen Wendungen betont er, daß Jesu menschliche Natur in ihrer menschlichen Vollkommenheit das unübertreffliche Abbild der göttlichen Vollkommenheit darstelle. „In Deiner menschlichen Natur sehe ich

---

[63] Die beste Auseinandersetzung mit der Lehre von der doppelten Gottessohnschaft findet sich wohl bei M. J. SCHEEBEN, *Handbuch der katholischen Dogmatik* V/1 (wie Anm. 44) 359–378, besonders S. 373–378; bedenkenswert sind auch Scheebens Ausführungen über die positive Bedeutung der göttlichen Sohnschaft des Menschen Christus, EBD. S. 378–390.

[64] *De vis.* 20 (N. 88). Vgl. auch HAUBST, *Die Christologie* (wie Anm. 2) 256–257.

[65] Der Benediktiner JOHANNES VON KASTL sagt in seiner 1410 verfaßten Schrift *De lumine increato*, cap. 10: „Aliud est Deum per essentiam clare et beatifice videre, quod solum est patriae . . . et aliud est divinitatem videre tamquam sub humanitatis nube in Christo Jesu", ed. J. Sudbrack, Die geistliche Theologie des Johannes von Kastl. Studien zur Frömmigkeitsgeschichte des Spätmittelalters. Teil II: Texte und Untersuchungen (Münster 1966) 115; ins Deutsche übersetzt von J. Sudbrack in: Johannes von Kastl, Vom ungeschaffenen Licht (Einsiedeln 1981) 84.

[66] In der neueren Theologie hat besonders K. Rahner die Inkarnation so verstanden: „. . . die Inkarnation ist nur dann recht vernommen, wenn die Menschheit Christi nicht nur das letztlich doch äußere Instrument ist, mit dem sich ein unsichtbar bleibender Gott verlautbart, sondern genau das, was Gott selber (Gott bleibend) wird, wenn er sich selbst entäußert in die Dimension des Anderen-seiner-selbst, des Nichtgöttlichen", K. RAHNER, *Anthropologie (theologische):* LThK I (1957) 618–627, dort S. 626. Siehe auch J. B. METZ, *Akt, religiöser:* LThK I (1957) 255–259, dort S. 259: „In der geschichtlichen Selbsterschließung Gottes in Jesus Christus wurde das den Menschen durchwaltende und den religiösen Akt auf sich ziehende unendliche Geheimnis von sich her konkret-irdisch-kreatürlich, so zwar, daß die geschaffene Menschheit Christi (gemäß der Wahrheit der hypostatischen Union) nicht das letztlich Gott Verdeckende, sondern ihn in seiner Transzendenz originär Erschließende ist . . ."

mithin alles, was ich auch in der göttlichen sehe. Aber auf menschliche Weise . . ."[67].

Kommt Cusanus damit in die Nähe einer anthropologisch gewendeten Christologie, so unterscheidet er sich davon doch ganz radikal in der Begründung. Daß Jesus der vollkommenste Mensch ist[68], hat seinen Grund in der hypostatischen Union. Die Ähnlichkeit des Menschen Jesus mit Gott ist deshalb so groß, daß sie nicht ähnlicher sein noch gedacht werden kann, weil in Christus das menschliche Abbild ohne Vermittlung dem göttlichen Urbild verbunden ist. Oder anders ausgedrückt: „Du allein bist also der Höchste aller Geschöpfe, denn Du bist so Geschöpf, daß Du (zugleich) als der Schöpfer gepriesen wirst"[69].

Hinter diesen Überlegungen steht das von R. Haubst so genannte Maximitätsprinzip[70]. Es besagt in seiner allgemeinen Form, daß ein Individuum nie alle Möglichkeiten seiner Art realisieren kann, es sei denn, es wäre zugleich mehr als nur ein Individuum dieser Art. Auf den Menschen in seinem Verhältnis zu Gott angewandt, besagt das Prinzip, daß alle menschliche Größe immer überholbar bleibt; es könnte immer einen noch größeren geben; der größte, vollkommenste Mensch kann nur einer sein, der zugleich mehr ist als bloßer Mensch, der zugleich Gott ist.

Cusanus hat dieses Prinzip vor allem im dritten Buch von *De docta ignorantia* entfaltet. In *De visione Dei* wendet er es, der Thematik der Schrift entsprechend, auf das Sehen und Wissen Jesu an. Im 22. Kapitel schildert er sehr eingehend die verschiedenen Stufen im Erkenntnisleben Jesu und zeigt, wie die jeweils niedere Erkenntnisweise von der nächst höheren überformt wird, bis dann schließlich das menschliche Sehen dem absoluten Sehen geeint und von diesem aufs höchste erleuchtet wird[71].

---

[67] *De vis.* 20 (N. 88): „Video in te Ihesu filiationem divinam, quae est veritas omnis filiationis, et pariter altissimam humanam filiationem, quae est propinquissima imago absolutae filiationis. Sicut igitur imago, inter quam et exemplar non potest mediare perfectior imago, propinquissime subsistit in veritate, cuius est imago, sic video naturam tuam in divina natura subsistentem. Omnia igitur in natura humana tua video, quae et video in divina; sed humaniter illa esse video in natura humana, quae sunt ipsa divina veritas in natura divina. Quae humaniter video esse in te Ihesu, similitudo sunt divinae naturae. Sed similitudo est sine medio iuncta exemplari, ita quod magis similis nec esse nec cogitari potest." Vgl. auch N. 89 und 90.

[68] Jesus ist nach Cusanus perfectio, plenitudo omnium (N. 90); finis universi, ultimitas perfectionis (N. 91), complementum omnis mentalis pulchritudinis (N. 94), homo perfectissimus, altissimus omnium creaturarum (N. 100), consummatio (N. 115), complementum operis Dei, ultima et perfectissima immultiplicabilis Dei similitudo, ultimitas perfectionis imaginis Dei (N. 118).

[69] *De vis.* 22 (N. 100).

[70] Vgl. HAUBST, *Die Christologie* (wie Anm. 2) 150–157; DERS., *Die Wege der christologischen manuductio* (wie Anm. 2) 175; DERS., *NvK und die heutige Christologie:* Universitas. FS für Bischof Albert Stohr (Mainz 1960) 170–172; H. MEINHARDT, *Der christliche Impuls im Menschenbild des NvK:* MFCG 13 (1978) 105–116.

[71] *De vis.* 22 (N. 100).

Jesu Erkennen hört dadurch nicht auf, menschliches, d. h. durch Vorstellungsbilder vermitteltes Erkennen zu sein, und doch unterscheidet es sich ganz wesentlich von dem der übrigen Menschen an Umfang, Schärfe und Leichtigkeit. „Keiner der anderen Menschen weiß alles, was vom Menschen gewußt werden kann . . . Deine Einsicht dagegen erkennt tatsächlich alles, was für den Menschen einsichtig ist"[72]. Er hat alles Wißbare auch wirklich gewußt. Er hat aus den kleinsten Andeutungen, etwa beim Lesen eines Buches, sofort das Ganze erfaßt[73].

So ist Jesus wirklich der Alles-Sehende, der die Tiefen der Gottheit erforscht und der zugleich die Menschen kennt, alle insgesamt und jeden einzelnen.

„Du erkennst (nämlich) alles, Jesus, als Gott, und dieses Erkennen ist Alles-Sein. Du erkennst alles als Mensch, und dieses Erkennen bedeutet Ähnlichkeit mit allem"[74]. „Mit diesem Deinem menschlichen, höchst vollkommenen, wenngleich endlichen, an ein Organ verschränkten Sehen war das absolute und unendliche Sehen geeint, durch das Du als Gott zugleich alles und das einzelne, sowohl das Abwesende wie das Gegenwärtige, das Vergangene wie das Künftige sahst. Du sahst also, Jesus, mit dem menschlichen Auge die sichtbaren Akzidentien, aber mit dem absoluten göttlichen Sehen das Wesen der Dinge"[75].

Es ist verständlich, daß NvK immer wieder die Schönheit dieses alles sehenden gott-menschlichen Blickes bewundert. Freilich meldet sich gerade an dieser Stelle auch Kritik zu Worte.

Der Vorwurf, in dieser Konzeption bleibe kaum noch Platz für eine echt menschlich-geschichtliche Entfaltung des Wissens Jesu, trifft wohl nicht ganz zu. Historisch gesehen ist es sehr bedeutsam, daß NvK die traditionelle Vorstellung von einem eingegossenen Wissen Jesu stillschweigend preisgegeben hat[76]. Das mit dem göttlichen geeinte menschliche Erkennen Jesu ist zwar durch Allwissenheit ausgezeichnet; doch läßt sich diese auch inter-

---

[72] *De vis.* 20 (N. 90).
[73] *De vis.* 22 (N. 96).
[74] *De vis.* 20 (N. 89).
[75] *De vis.* 22 (N. 97).
[76] Vgl. HAUBST, *Die Christologie* (wie Anm. 2) 261–268; vgl. ferner zum theologiegeschichtlichen Hintergrund H. RIEDLINGER, *Geschichtlichkeit und Vollendung des Wissens Christi* (Quaestiones disputatae 32; Freiburg i. Br. 1966); H. SANTIAGO-OTERO, *El conocimiento de Cristo en cuanto hombre en la teología de la primera mitad del siglo XII.* De la exclusiva ciencia divina del alma de Cristo (escuela de Laon) a los primeros interrogantes sobre su saber experimental (corriente monástica) (Pamplona 1970); J. TH. ERNST, *Die Lehre der hochmittelalterlichen Theologen von der vollkommenen Erkenntnis Christi.* Ein Versuch zur Auslegung der klassischen Dreiteilung: visio beata, scientia infusa und scientia acquisita (Freiburg i. Br. 1971); PH. KAISER, *Das Wissen Jesu Christi in der lateinischen (westlichen) Theologie* (Regensburg 1981) 176.

pretieren als ein globales Überblickswissen, das erst „auf dem Erfahrungsweg zu konkretem Einzelwissen ausdifferenziert wird“[77].
Schwerer wiegt der Vorwurf, das von Nikolaus gezeichnete Bild des alles sehenden Christus sei nicht mehr das Veronika-Bild, das Bild des leidenden Herrn auf dem Weg zum Tod am Kreuz[78]. In der Tat interessiert sich Cusanus im 23. Kapitel, das vom Sterben Jesu handelt, nur für die Frage, wie sich die gottmenschliche Einheit Christi auch während der Trennung der Seele vom Leib im Triduum mortis durchgehalten hat[79], und er betont die Macht des Logos, seine Seele hinzugeben (in die Ohnmacht des Todes) und sie auf der anderen Seite wieder zur Belebung des Leibes einzusetzen[80]. Dahinter steht nicht irgendeine orphisch-platonische Konzeption von der Autonomie der Seele, sondern es ist der Versuch, von der *unio hypostatica* her die Möglichkeit des Leidens und Sterbens und der Auferstehung zu erklären[81]. Im Grunde hat Cusanus so in ontologischen Termini mehr

---

[77] HAUBST, *Die Christologie* (wie Anm. 2) 268. – Bedeutsam ist auch, daß NvK vom Glauben Christi spricht, z. B. in *De doct. ign.* III, 11–12 (h I, 152–158); vgl. dazu HAUBST, *Die Christologie*, 274–275.

[78] Siehe die Kritik von H. U. VON BALTHASAR, *Theologische Ästhetik* III/1 (Einsiedeln 1965) 552–592, besonders S. 588. Balthasar sieht in *De vis.* eine sehr intellektualistische Christologie am Werke. Demgegenüber ist zu bedenken, daß die Lehre von der Allwissenheit Christi durchaus soteriologischen Charakter haben kann, wie Balthasar selbst in seiner Schrift *„Kennt uns Jesus – Kennen wir ihn?* (Freiburg i. Br.) ausführt und wie Pius XII. in der Enzyklika *Mystici corporis* (N. 230; DS 3812) es formuliert: „Eiusmodi vero amantissima cognitio, qua divinus redemptor a primo incarnationis suae momento nos prosecutus est, studiosam quamlibet humanae mentis vim exsuperat; quandoquidem per beatam illam visionem, qua vixdum in Deiparae sinu exceptus, fruebatur, omnia mystici Corporis membra continenter perpetuoque sibi praesentia habet, suoque complectitur salutifero amore.“ Zwar hat NvK Jesu Allwissenheit nicht in diesem Sinne interpretiert; doch finden sich Ansätze dazu in seiner Aussage, daß Jesus uns näher ist als unser Bruder und unser intimster Freund *(De docta ign.* III, 6; vgl. Anm. 92). Schärfer als H. U. von Balthasar kritisiert A. Peters die cusanische Christologie; vgl. A. PETERS, *Zum christlichen Menschenbild: Freiheit, Erlösung und Rechtfertigung, Glaube und Werke:* Der Friede unter den Religionen nach NvK, MFCG 16, 214–242; S. 221 fragt er im Bezug auf *De vis.* 23: „Ist hier nicht letztlich doch das johanneische Bild des hoheitlich in den Tod hineinschreitenden Herrn ins Doketische ausgezogen . . .?“ Freilich weiß er auch um eine „Gegenbewegung“ im Denken des Cusanus, die sich vor allem in seinen Passionspredigten zeigt. Siehe dazu besonders R. HAUBST, *Gedächtnis des Todesleidens Christi.* Karfreitagspredigt des NvK, gehalten im Jahre 1457 in seiner Bischofsstadt Brixen: GuL 26 (1953) 1–7. Siehe auch Anm. 81.

[79] Zum theologiegeschichtlichen Hintergrund siehe HAUBST, *Die Christologie* (wie Anm. 2) 276–304.

[80] *De vis.* 23 (N. 105): „. . . quid mirum si tu, Ihesu, potestatem habuisti, cum sis lux viva liberrima, vivificantem animam ponendi et tollendi? Et quando tollere voluisti, passus es mortem; et quando ponere voluisti, propria virtute resurrexisti.“

[81] Die freie Annahme des Leidens und Sterbens hebt dessen Ernst und Bitterkeit nicht auf; ganz im Gegenteil. So ließe sich von dem cusanischen Ansatz her eine Theologie und Christologie des Kreuzes entfalten, die das Kreuz versteht als freie Tat des göttlichen Sohnes im Gehorsam gegen den Vater. – Bedeutsam ist auch die Idee des Cusanus, daß allein Christus den Tod selbst gesehen und erfahren hat, und zwar bei seinem Abstieg in die Unterwelt. Vgl.

gesagt, als wenn er in Analogie zur Allwissenheit Jesu von seiner unendlichen Fähigkeit zur Hingabe, zum Lieben und Leiden gesprochen hätte[82]. Vor allem aber hat er mit diesen Überlegungen zur gottmenschlichen Einigung, die sich auch im Tod durchhält, den Grundgedanken seiner Schrift unterstrichen, daß nämlich der Weg des Menschen zur Gottesschau kein Weg der radikalen Negation aller geschöpflichen Wirklichkeiten, einschließlich der Menschheit Jesu, sein kann. Die Menschheit Jesu bleibt selbst im Tod erhalten.

Der Mensch findet das absolute Antlitz nicht, indem er alle irdischen Antlitze übersteigt, sondern indem er in das Antlitz Jesu blickt. In ihm schaut er das Angesicht Gottes selbst. Wenn sich darum NvK einer Christusikone bedient, um seine Gedanken über das Sehen Gottes darzulegen, dann ist das nicht nur ein pädagogischer Kunstgriff, sondern theologische Absicht.

Es ist wohl ganz im Sinne des NvK, wenn Eberhard Jüngel und Hans Urs von Balthasar sagen, daß in der Christologie die Analogie-Aussage des 4. Laterankonzils in ihrer Tendenz geradezu umzukehren ist[83]. Hatte dieses Konzil definiert, daß bei aller Ähnlichkeit zwischen Schöpfer und Geschöpf die Unähnlichkeit immer größer sei[84], so gilt aufgrund der Menschwerdung des Logos der Satz, daß bei aller bleibenden Unterschiedenheit von Schöpfer und Geschöpf in Christus eine größtmögliche, nicht mehr zu überbietende Ähnlichkeit hergestellt wurde.

Im Lichte der Inkarnation gewinnen auch die Bilder und Spuren Gottes in der ganzen Schöpfung eine neue Transparenz auf ihren Schöpfer hin. In

---

Sermo CCLXXVI (nach J. Koch 273) vom 3. 4. 1457. Vgl. dazu Anm. 78 und H. J. VOGELS, *Christus und die Toten vor dem absoluten Tod.* Die „Visio" mortis nach NvK, in: MFCG 13 (1978) 208–213. Ähnliche Gedanken hat NvK in seinem Brief an Nikolaus Albergati geäußert; vgl. G. von BREDOW, *Das Vermächtnis des NvK.* Der Brief an Nikolaus Albergati . . . (CT IV/3. Heidelberg 1955).

[82] Sicher gibt es Theologen, die das Kreuz entschiedener als NvK in den Mittelpunkt ihrer Betrachtung gestellt haben. Johannes vom Kreuz zum Beispiel sieht gerade in der völligen Entäußerung und Passivität Jesu am Kreuz die eigentliche Erlösungstat; vgl. *Subida del monte Carmelo* II, 7; ed. Vida y Obras de San Juan de la Cruz (BAC 15; 10. Auflage, Madrid 1978) 498–501. Es ist wohl kein Zufall, daß Juan de la Cruz Christus gezeichnet hat, wie er am Kreuz hängt, den Kopf vornübergeneigt, so daß sein Gesicht überhaupt nicht zu sehen ist. Diese Zeichnung findet sich in der zitierten Ausgabe S. 446; vgl. dazu auch F. RUIZ SALVADOR, *Introducción a San Juan de la Cruz.* El hombre, los escritos, el sistema (BAC 279; Madrid 1968) 359. Die cusanische Ikone des alles sehenden Christus bildet dazu einen gewissen Kontrast, aber keinen Gegensatz; es sind zwei verschiedene Weisen der Betrachtung des einen Mysteriums. – A. M. HAAS gibt zu bedenken, ob sich hinter dem Herren-Antlitz auf dem Betrachtungsbild des Nikolaus von der Flüe (1417–1487) nicht auch ein Alles-Sehender finden läßt. Siehe Haas (wie Anm. 2) 170, Anm. 50.

[83] Vgl. E. JÜNGEL, *Gott als Geheimnis der Welt* (Tübingen, 2. Auflage 1977) 357–408; H. U. VON BALTHASAR, *Theologik II* (wie Anm. 23) 87 und 248. Auf die Problematik der Analogie-Auffassung Jüngels kann in diesem Zusammenhang nicht weiter eingegangen werden; vgl. dazu G. REMY, *L'analogie selon E. Jüngel.* Remarques critiques. L'enjeu d'un debat: Revue d'histoire et de philosophie religieuses 66 (1986) 147–177.

[84] Inter creatorem et creaturam non potest similitudo notari, quin inter eos maior sit dissimilitudo notanda. Vgl. DS 806.

dem großartigen Schlußkapitel über Jesus als *consummatio* der Schöpfung schildert er, wie die ganze sichtbare Welt, die Mitmenschen, die Heilige Schrift und alle dienstbaren Geister dazu helfen, daß der Mensch in der Erkenntnis Gottes fortschreitet. Davon aber hebt er die Bedeutung Jesu ab: „Über all dies hinaus hast Du mir Jesus als den Lehrer, als den Weg, die Wahrheit und das Leben gegeben, so daß mir gar nichts fehlen kann"[85]. Jesus ist nicht nur ein vorläufiger Hinweis auf Gott wie die anderen Geschöpfe. Er ist der bleibende Mittler der absoluten Wahrheit. „Du bist nämlich der Weg zur Wahrheit und zugleich die Wahrheit selbst"[86].

Mit diesen christologischen Überlegungen ist Cusanus keineswegs in eine rein affirmative Theologie zurückgefallen, wie man sie vielleicht in manchen spätmittelalterlichen Leben-Jesu-Darstellungen findet, die sich in das menschliche Leben und Leiden Jesu versenken, ohne in die Tiefe des Mysteriums vorzustoßen[87]. Jesus Christus ist für ihn so Bild Gottes, daß er immer über sich hinausweist auf den unbegreiflichen Gott selbst; er ist so Gott vollkommen ähnlich, daß er das Geheimnis Gottes nicht aufhebt, sondern es gegenwärtig setzt. In dieser Christologie hat Cusanus das erreicht, was er sich im Brief an die Mönche vom Tegernsee zum Ziel gesetzt hat, die Koinzidenz von affirmativer und negativer Theologie[88].

---

[85] *De vis.* 25 (N. 119). E. Bohnenstaedt spricht von Christus als dem Selbstporträt Gottes; Schriften des Nikolaus von Cues . . . in deutscher Übersetzung. Heft 4: *Von Gottes Sehen. De visione Dei.* Von E. Bohnenstaedt (Leipzig 1942) 221, Anm. 7.

[86] *De vis.* 20 (N. 90).

[87] Vgl. J. SUDBRACK, *Die geistliche Theologie des Johannes von Kastl* I (wie Anm. 4) 408–409. In einem an Johannes von Weilheim gerichteten Brief vom 19. 12. 1454 kritisiert Vinzenz von Aggsbach den Cusanus, weil er in *De visione Dei* durch das sinnliche Anschauungsmittel einer Ikone zur mystischen Theologie hinführen will. Vinzenz verharrt ganz auf dem Standpunkt der negativen Theologie, wie er sie im Alten Testament und bei Pseudo-Dionysius Areopagita zu finden glaubt, und sieht in dem von NvK aufgezeigten Weg nur eine entfernte Vorbereitung der mystischen Schau Gottes. „Moyses famulus dum loquebatur populo Israel, ut habetur Deuteronomio 4 (11–12): Accessistis ad radices montis qui ardebat usque ad celum, erantque in eo tenebre, nubes et caligo; locutusque est dominus ad vos de medio ignis. Vocem verborum eius audistis et formam penitus non vidistis.' Et infra (Deut 4, 15–16): ‚Non vidistis aliquam similitudinem in die qua locutus est dominus vobis in Oreb de medio ignis, ne forte decepti faciatis vobis sculptam similitudinem aut ymaginem masculi seu femine etc.' Sicut ergo video, prohibite sunt omnium rerum similitudines et ymagines; sic mistico discipulo ultra predicta deserende rerum et occultande sunt ymagines intelligibilium, velut patet per duo ultima capitula Mistice theologie per totum. Quemadmodum autem populo Iudeorum post appariciones et allocucionem divinam fabricatum fuit ydolum, sic pari modo mistico discipulo qui omnia sensibilia et intelligibilia etc. relinquere iubetur, fabricatum est ydolum, cuius nomen est eycona. Que, rogo, sunt hec mirabilia? Vult Chu(sa) per sensibilem ymaginem introducere ad misticam theologiam, in cuius introduccione nec Dei quidem nec alicuius creature quantumcumque nobilis permittitur haberi memoria. Intitulavit libellum quem fecit occasione illius ymaginis De visione Dei, iustius autem intitulasset ipsum ‚de docta ignorancia' vel ‚de ignota doctrina'. Non tamen simpliciter improbo dictum libellum, quia valet contemplatori. Valet eciam mistico discipulo pro via illuminativa, sed pro unitiva nequaquam"; ed. VANSTEENBERGHE, *Autour de la docte ignorance* (wie Anm. 15) 205–206. Vgl. auch Anm. 8.

III. Die Verwirklichung der Mittlerschaft Christi

Wir müssen noch ein drittes und letztes Moment der Mittlertätigkeit Jesu betrachten, ihre konkrete Verwirklichung.

1) Die Torheit des Glaubens als Zugang zu Christus

Wie wird es möglich, daß Menschen in Christus das vollkommene Abbild Gottes sehen und selbst Kinder Gottes werden? Nach dem, was wir vorhin über Christus gehört haben, erscheint das nicht schwierig, ist doch Jesus nach Nikolaus der Mensch, der in seinem Leben das Maximum an Humanität verwirklicht hat. Man würde diese Aussage jedoch völlig mißverstehen, wenn man daraus im Sinne einer modernen humanistischen Christusdeutung herauslesen wollte, Jesus habe die Menschen einfachhin durch seine edle Menschlichkeit überzeugt. Daß Christus die Vollendung der Humanität darstellt, ist, wie Nikolaus zu Beginn des Kapitels 21 deutlich ausspricht, keine einleuchtende Wahrheit. Christus ist den Weisen dieser Welt völlig unbekannt; an Christus zu glauben, ist in ihren Augen Torheit, weil der Glaube von Christus Widersprüchliches als wahr behauptet. „Ich sehe Dich, guter Jesus, innerhalb der Mauer des Paradieses ... und es ist nicht möglich, Dich diesseits der Mauer zu sehen"[89]. Nur die Torheit des Glaubens, das gehorsame Annehmen der Worte des Evangeliums eröffnet den Zugang zu Jesus.

2) Die Ermöglichung des Glaubens durch die Wiedergeburt im Geist

Es ist für Cusanus klar, daß der Akt des Glaubensgehorsams nicht vom Menschen zu leisten ist. Der göttliche Vater zieht die Menschen durch Christus an sich, wie er im Anschluß an Joh 6, 44 sagt (N. 93). Dabei denkt NvK vor allem an die Inkarnation. „Deine Menschheit, Jesus, hat der Vater durch seinen Sohn zu sich gezogen, und durch Dich, Jesus, zieht der Vater alle Menschen an. Wie also Deine Menschheit, Jesus, dem Sohn Gottes des Vaters geeint ist als dem Mittler *(medio)*, durch den der Vater sie an sich gezogen hat, so ist die Menschheit eines jeden Menschen Dir, Jesus, als dem einzigen Mittler geeint, durch den der Vater alle Menschen zu sich zieht"[90].

---

[88] Siehe Anm. 15.
[89] *De vis.* 20 (N. 89); vgl. 21 (N. 92).
[90] *De vis.* 21 (N. 93).

Wie aber läßt sich diese Verbindung eines jeden Menschen mit der Menschheit Christi erklären? NvK denkt wohl nicht an eine automatische Ausweitung der individuellen Inkarnation auf die gesamte Menschheit aufgrund einer realistisch verstandenen Einheit der menschlichen Natur. In anderen Schriften zieht er zur Erklärung vor allem den Gedanken der *complicatio* heran[91]. Weil Christus alle Möglichkeiten des Menschseins in erschöpfender Weise verwirklicht, ist er, wie er in *De docta ignorantia* III, 6 formuliert[92], „einem jeden Menschen im Sein derart gleich, daß er ihm viel inniger verbunden ist als sein Bruder und als sein intimster Freund." Ja, „die Größtheit der menschlichen Natur (Christi) bringt es mit sich, daß Christus in jedem Menschen dieser Mensch selbst ist, in vollkommenster Einigung und unter Wahrung der Individualität eines jeden". Allerdings fügt NvK eine wichtige Einschränkung hinzu: Christus ist in dieser Weise jedem Menschen innerlich, „der ihm durch einen von der Liebe geformten Glauben anhängt". Wie aber kommt dieser Glaube zustande? Nach *De visione Dei* ist es der Geist, der dies bewirkt; die Christus und den übrigen Menschen gemeinsame menschliche Natur ist nur die entfernte Voraussetzung. Mit Berufung auf paulinische und johanneische Aussagen über den neuen Menschen im Geist erklärt er: „Darum muß jeder Mensch, wie er durch die ihm und Dir gemeinsame menschliche Natur (mit Dir) verbunden ist, so auch in Deinem Geist Dir, Jesus, geeint werden, so daß er in seiner Natur, die er mit Dir, Jesus, gemeinsam hat, sich Gott dem Vater, der im Paradies ist, nahen kann"[93]. In der Kraft des Geistes kann einer den alten Menschen der Anmaßung ausziehen und den neuen Menschen der Demut, der nach dem Bilde Jesu gestaltet ist, anziehen und so als Kind Gottes dessen Offenbarung hören und annehmen.

Cusanus greift in *De visione Dei* nicht das der deutschen Mystik des Mittelalters so teure Thema der Geburt Gottes im Herzen der Menschen auf[94];

---

[91] Vgl. HAUBST, *Die Christologie* (wie Anm. 2) 158–172. Siehe auch das Zitat aus *Sermo* XXII in Anm. 48. Wie dieses Zitat zeigt, nimmt die menschliche Natur schon an sich eine gewisse Mittelstellung in der Schöpfung ein, weil sie alle anderen Naturen in sich zusammenfaßt. Darum ist sie auch am besten dazu geeignet, dem Logos geeint zu werden und dessen Mittlertätigkeit zu ermöglichen; vgl. *De doct. ign.* III, 3 (h I, 125–127).

[92] *De doct. ign.* III, 6 (h I, 138, l. 3–9): „Humanitas igitur in Christo Iesu omnes omnium hominum defectus adimplevit. Nam ipsa cum sit maxima, totam speciei potentiam amplectitur, ut sit cuiuslibet hominis talis essendi aequalitas, quod multo amplius quam frater et amicus specialissimus cuilibet coniunctus sit. Nam hoc agit maximitas humanae naturae, ut in quolibet homine sibi per formatam fidem adhaerenti Christus sit ipse idem homo unione perfectissima, cuiuslibet numero salvo." Vgl. dazu R. HAUBST, *Christus ist uns „näher als Bruder und Freund":* Corona amicorum. Alois Thomas zur Vollendung des 90. Lebensjahres von Kollegen, Freunden und Schülern dargeboten (Trier 1986) 124–133.

[93] *De vis.* 21 (N. 92).

[94] Vgl. H. RAHNER, *Die Gottesgeburt.* Die Lehre der Kirchenväter von der Geburt Christi aus dem Herzen der Kirche und der Gläubigen: DERS., *Symbole der Kirche* (Salzburg 1964) 11–87; L. COGNET, *Gottes Geburt in der Seele.* Einführung in die Deutsche Mystik (Freiburg i. Br.

wohl aber mißt er der Wiedergeburt des Menschen im Geist und überhaupt dem Wirken des Geistes ganz entscheidende Bedeutung bei. Der Heilige Geist, den er in den trinitätstheologischen Kapiteln als *nexus, motus, actus* und Kraft der *explicatio* charakterisiert hatte, spielt diese Rolle auch in der Heilsgeschichte. Nur als der vom Geist Gesalbte ist Christus lebendiges Bild Gottes; erst sein Geist vermag uns zu Bildern Gottes zu machen[95]. Das bloße Bild, auch etwa ein Bild des Gekreuzigten, weckt von sich her noch keine Hingabe *(devotio)*[96].

Ähnliches gilt auch für die Verkündigung Jesu. Der Thematik der Schrift entsprechend stellt NvK Jesus vor allem dar als den Lehrer, der aufgrund seines unendlichen Wissens den Menschen Worte des Lebens verkündet. Wenn er in diesem Zusammenhang sehr stark auf den inneren Lehrer hinweist[97], dann will er damit die äußere Wortverkündigung und die Heilige Schrift nicht abwerten[98], sondern vielmehr den pneumatischen Charakter der Verkündigung Jesu unterstreichen. Das geistliche Verständnis der Verkündigung Jesu erlaubt ihm auch eine kühne Vereinfachung des Evangeliums. Die vielen Worte Jesu lassen sich auf eines zurückführen; er selbst, der Lehrer der Wahrheit, ist das eine Wort der Wahrheit und des Lebens. Er verspricht den Menschen nichts anderes als sich selbst[99]. Auch seine Forderungen lassen sich auf zwei und letztlich auf eine reduzieren, auf die Forderung des Glaubens und der Liebe. Wer Jesus in liebendem Glauben anhängt, hat alles; er ist mit Jesus geeint „wie ein Glied seinem Haupt"[100] und durch Jesus mit Gott. In diesem Zusammenhang stehen auch die Worte über die Leichtigkeit des Glaubens und der Liebe. „Was ist leichter, als Gott zu glauben? Was ist beglückender, als Ihn zu lieben"[101]?

1980); D. MIETH, *Gottesschau und Gottesgeburt.* Zwei Typen christlicher Gotteserfahrung in der Tradition: FZPhTh 27 (1980) 204–223. In den Predigten behandelt NvK sehr wohl dieses Thema; siehe z. B. *Sermo* XXII (h XVI/4, S. 333–357).

95 *De vis.* 25 (N. 118).

96 *De vis.* 24 (N. 112).

97 *De vis.* 24 (N. 113).

98 Vgl. *De vis.* 25 (N. 119).

99 *De vis.* 24 (N. 114).

100 *De vis.* 21 (N. 92).

101 *De vis.* 24 (N. 114). Leichtigkeit (facilitas) ist bei Cusanus seit der Schrift „Idiota de sapientia" ein Leitmotiv; vgl. MFCG 11 (1975) 257–260. Es begegnet auch schon bei RAIMUNDUS SABUNDUS († 1436) im Prolog zur *Theologia naturalis seu liber creaturarum* (Faksimile-Neudruck der Ausgabe Sulzbach 1852. Mit literargeschichtlicher Einführung und kritischer Edition des Prologs und des Titulus I von F. Stegmüller. Stuttgart, Bad Cannstatt 1966) und bei RAIMUNDUS LULLUS *Liber facilis scientiae,* Editio Moguntina IV, Mainz 1729, 593–588).

3) Der Glaube an Christus als Vorwegnahme der eschatologischen Schau Gottes

Zunächst erscheint der Glaube in *De visione Dei* als Hören einer Botschaft, die von jenseits der Mauer kommt, als ein Hören, ohne zu sehen – als ein Annehmen der Botschaft, ohne sie zu verstehen, und darum als ein Akt des blinden Gehorsams, als eine Torheit.
Aber das ist nicht der volle und ganze Begriff des Glaubens. Wer im Glauben die Koinzidenz der Widersprüche im Gottmenschen Jesus bejaht, für den verwandelt sich der Glaube bis zu einem gewissen Grad in Erkennen. Im Glauben wird das Mittlertum Christi klar und verständlich. „Würden sie (nämlich die Weisen dieser Welt) glauben, daß Du der Christus bist, Gott und Mensch, und die Worte des Evangeliums als Worte eines so großen Lehrers annehmen und behandeln, sähen sie schließlich ganz klar ein, daß im Vergleich zu diesem in der Einfachheit Deiner Worte verborgenen Licht alles (andere) innerlich dichteste Finsternis und Unwissenheit ist“[102]. Ja der Glaube führt bis hin zum Erfahren, Schauen und Vorverkosten der Herrlichkeit Gottes[103]. In Christus sieht der Gläubige den Sohn Gottes und in diesem den Vater. So ist der Glaube eine Vorwegnahme der paradiesischen oder, modern gesprochen, der eschatologischen Schau Gottes.
Der Glaube an Christus hat also in der cusanischen Konzeption eine sehr große Spannweite; als äußerste Möglichkeit enthält er auch die mystische Schau Gottes und ein Vorverkosten seiner Herrlichkeit[104].

Schluß

Abschließend könnte man die Schrift *De visione Dei* als eine Einführung in die Christusmystik charakterisieren. Nur selten ist es einem Theologen gelungen, das Mittlertum Christi so überzeugend darzustellen. Bonaventura hat zwar die Idee von Christus, der in allem die Mitte bildet, in großartiger Weise entfaltet[105], aber er war wohl nicht das unmittelbare Vorbild für NvK. Die entscheidenden Anregungen in dieser Frage hat Cusanus von Ramón Lull empfangen. Schon in jungen Jahren hat er die im Werk des

---

[102] *De vis.* 21 (N. 91).
[103] Vgl. *De vis.* 21 (N. 91 und 92) und 25 (N. 119).
[104] Dieses Verständnis des Glaubens hat Cusanus wohl von Ramón Lull übernommen; vgl. COLOMER, op. cit. (Anm. 48) 74–82 und CH. LOHR, MFCG 17 (1986) 263.
[105] Vgl. W. DETTLOFF, *„Christus tenens medium in omnibus“*. Sinn und Funktion der Theologie bei Bonaventura: WiWei 20 (1957) 28–42, 120–140; A. GERKEN, *Theologie des Wortes* (wie Anm. 34) 335–351.

Katalanen verstreuten Bemerkungen über Christus als Mitte und Ziel der Schöpfung exzerpiert und sich auch dessen dynamisches Verständnis der Trinität angeeignet[106]. Während jedoch Lull in seinem großen Buch über die *Contemplatio Dei* durch die Betrachtung der göttlichen Namen und Eigenschaften vor allem Gottes Dreifaltigkeit aufweisen will, sucht Cusanus in *De visione Dei* mit Hilfe einer Christusikone zu zeigen, wie im Angesicht Christi das Angesicht aller Angesichte aufleuchtet.

DISKUSSION
(Gesprächsleitung: Professor Wilhelm Breuning)

BREUNING: Herzlichen Dank! Wir wollen gleich in die Diskussion einsteigen. Wie die Uhr zeigt, haben wir für diese eine Viertelstunde. Sonst kommt der Fahrplan durcheinander.

PETERMANN: Ich habe eine Frage zu den Voraussetzungen der Schrift *De visione Dei,* die Sie in Ihrem Vortrag angesprochen haben: NvK war natürlich ein gläubiger Christ, aber wie weit setzt er diesen Standpunkt für den Diskurs ein, den er in seiner Abhandlung beginnt?

Wenn ich einmal die Position des Heiden versuche einzunehmen, für den das Kreuz als Mitte des Christusglaubens eine Torheit ist (De vis. 21; vgl. 1 Kor 1), bin ich nicht in der Position des Glaubens, die Sie als Voraussetzung des Zugangs zu Christus beschrieben haben, oder mit NvK nicht auf jener Ebene jenseits der Paradiesesmauer, auf der allein es mir möglich ist, Jesu Gottessohnschaft zu sehen und auch seine vollendete Menschheit, was auf der Ebene diesseits der Mauer, die ich als Heide einnähme, nicht möglich ist (Kap. 20). Wenn Sie nun, um die Intention des NvK herauszustellen, den Gegensatz von affirmativer und negativer Theologie zu überwinden, die These aufgestellt haben, daß es NvK in seiner Schrift nicht um eine heilsgeschichtliche Darstellung, sondern um eine spekulative Durchdringung des Glaubens gehe, ist mir noch nicht deutlich, wie ich von der eben eingenommenen Position des nichtglaubenden Heiden im Nachvollzug des Gedankengangs der cusanischen Schrift zu jener glaubenden Einsicht des heidnischen (!) Hauptmanns soll gelangen können, der am Kreuz

---

[106] Vgl. außer den schon zitierten Beiträgen von COLOMER (Anm. 48) und LOHR (Anm. 21) R. HAUBST, *Der junge Cusanus war im Jahre 1428 zu Handschriften-Studien in Paris:* MFCG 14 (1980) 198–205; E. COLOMER, *Zu dem Aufsatz von Rudolf Haubst „Der junge Cusanus war im Jahre 1428 zu Handschriften-Studien in Paris":* MFCG 15 (1982) 57–70; CH. LOHR, *Die Überlieferung der Werke Ramón Lulls:* Freiburger Universitätsblätter 78 (1982) 13–28; DERS., *Die Exzerptensammlung des Nikolaus von Kues aus den Werken Ramón Lulls.* Zu einem Aufsatz in den Mitteilungen und Forschungsbeiträgen der Cusanus-Gesellschaft XV (1982): FZPhTh 30 (1983) 373–384; E. COLOMER, *Noves dades entorn del „lul.lisme" de Nicolau de Cusa:* Estudios lulianos 25 (1983) 67–81.

sagt: „Wahrhaftig, dieser Mensch war Gottes Sohn" (Mk 15, 39). Oder ist diese Einsicht des Heiden zum Glauben doch nicht das Anliegen der Schrift *De visione Dei*?

REINHARDT: Mit der These, daß es sich nicht um eine heilsgeschichtliche Darlegung, sondern um eine spekulative Durchdringung der heilsgeschichtlichen Fakten handelt, wollte ich nicht sagen, daß NvK rein rational vorangeht, sondern im Sinne des *intellectus fidei,* der den Glauben voraussetzt, und innerhalb dieses Glaubens eine gewisse Rationalität herstellen will, aber eben doch immer unter der Voraussetzung des Glaubens. Er schreibt ja hier an Mönche, und es ist nicht wie in *De pace fidei* so, daß er einen Dialog der Weltreligionen vorführt, sondern er richtet sich ja an gläubige Mönche, und die ganze Schrift hat die Form eines Gebetes an Jesus. Insofern scheint es mir doch klar zu sein, daß er zumindest in dieser Schrift vom Glauben ausgeht und diesen dann reflektieren möchte.

HEROLD: Ich möchte noch einmal nach Ihrer Deutung des Maximitätsprinzips fragen. Cusanus versucht ja in *De docta ignorantia* III 22 – darauf haben Sie hingewiesen – an der Gestalt Jesu Christi menschliche Eigenschaften so vollkommen zu zeichnen, daß sich aus den menschlichen Eigenschaften eine Art „Übergang" zum Göttlichen entwickelt. Es ist für mich schon merkwürdig, wie angesichts menschlicher Vollkommenheiten (z. B. aus den Fähigkeiten, alles auf einen Blick zu erfassen, sofort das Wesen der Dinge zu erfassen, aus wenigen Buchstaben den Inhalt eines ganzen Buches zu erschließen) der Schluß gezogen wird: So muß das auch bei Jesus gewesen sein. Es ist zwar verständlich, daß jemand dem Menschen Jesus Vollkommenheit zusprechen will, aber mir drängt sich doch die Frage auf, ob die Maximierung menschlicher Fähigkeiten ein gangbarer Weg zur göttlichen Natur sein kann. Was halten Sie davon, daß auf diese Art und Weise versucht wird, eine Vermittlung vom Menschlichen zum Göttlichen zu leisten? Sie haben in Ihrem Vortrag zwar Kritikpunkte genannt, aber ich habe jedenfalls nicht mitgehört, daß Sie speziell zu diesem Punkt kritisch Stellung bezogen hätten.

REINHARDT: Ja, ob ich das für einen gangbaren Weg halte, also in der heutigen Situation, das ist eine etwas schwierige Frage. Natürlich ist der Ansatz sicherlich berechtigt, daß sich die hypostatische Union Christi auch irgendwie in seiner Menschheit auswirken muß; und von daher kommt auch das Bestreben des NvK, die Menschheit Jesu in ihrer ganzen Vollkommenheit darzustellen. Man kann das wohl auch nicht ohne weiteres so in die heutige Situation übertragen, weil seine Voraussetzungen dabei doch anders sind. Er argumentiert mehr von dem Glauben an die hypostatische Union aus auf die Menschheit Christi hin, während es heute vielmehr notwendig wäre, von der Erkenntnis der Menschheit Jesu erst zum Glauben hinzuführen. Insofern müßte man da die entsprechende Transformation der Gedanken doch genau überlegen. Man kann die Gedankenführung wohl nicht direkt so in die heutige Situation übertragen. Immerhin gibt es

aber doch gewisse Berührungspunkte zu einer „Christologie von unten", zu einer „anthropologischen Christologie". Kollege Haubst hat das in mehreren Aufsätzen auch dargestellt; er hat aber auch herausgestellt, daß man gerade von NvK her an der heutigen Auffassung einige Korrekturen anbringen muß.

BREUNING: Ich glaube, es ist überhaupt wichtig, diese Idee der Vollkommenheit aus der Traditionsgeschichte zu übertragen in einer Weise, in der wir beides miteinander verbinden können, etwa so: Wir sehen dann den Menschen höchst vollkommen, wenn er Gott hypostatisch geeint wird, während es ja auch eine Betrachtungsweise ist – ich denke z. B. wie Walter Kasper seine Christologie dargestellt hat: der Mensch als „Hohlform" für Gott. Und was wird aus dem Menschen, wenn Gott sich mitteilt? Ich frage, ob das – ich meine es jetzt noch einmal sehr kurz gefaßt – dies nicht doch eine Denkmöglichkeit ist, die heute auch nicht so weit wegliegt, wenn man sich überhaupt dazu versteht, von Gott her Welt-Wirklichkeit zu denken. Ich meine, daß das auch heute – mutatis mutandis – nicht unmöglich geworden ist. Aber, da war die nächste Wortmeldung.

KANDLER: Sie haben am Schluß gesagt, daß *De visione Dei* eine Einführung in die Christus-Mystik sei. Ich könnte dies für die Kapitel 17ff. durchaus bejahen, sehe aber doch einen gewissen Bruch. Mir ist bei der Lektüre dieser Schrift, aber auch gestern beim Vortrag von Herrn Professor Haubst, sehr im Gedächtnis geblieben: die Frage des Pantheismus. Gerade das Kap. 12 enthält ja Äußerungen, die man eigentlich pantheistisch nennen muß. Meine Frage ist, ob hier nicht doch ein gewisser Bruch bei Nikolaus konstatiert werden muß. Wäre es nämlich an sich nicht denkbar, daß der erste Teil der Schrift für sich stünde und wirklich bei einem Pantheismus stehen bliebe? Doch ich möchte fortfahren: Gott sei Dank folgt der zweite Teil und hebt dies doch wohl so auf, daß Christus nicht nur aufgesetzt ist, sondern daß eigentlich das in Kap. 12 und anderswo Gesagte nun erst wirklich seine Erfüllung findet, so daß deshalb doch wohl auch das in Kap. 12 Gesagte nur scheinbar Pantheismus ist. Dort freilich würde ich schon erwarten, daß ganz klar von Christus die Rede ist, so wie etwa Joh 14, 9: „Wer mich sieht, der sieht den Vater." Elisabeth Bohnenstaedt hat im Kommentar zu ihrer Übersetzung[1] gesagt, daß Jesus Christus das Selbstporträt Gottes sei. So zum Schluß in Kap. 25. Ich finde das eine sehr feine, gute Äußerung. Aber auch im zweiten Teil, also in Kap. 17–25, scheint mir nicht deutlich genug zu werden, warum eigentlich der Mensch von sich aus Gott nicht schauen kann. Hier fehlt mir wieder die Sünde. Wohl sagt Nikolaus in Kap. 17: „Ich elender Sünder", und an einer anderen Stelle fällt ein ähnliches Wort, das „ich bin unwürdig". Aber, was diese Sünde ist, und

[1] E. BOHNENSTAEDT, *Vom Sehen Gottes. De visione Dei* (= Schriften des Nikolaus von Cues ... in deutscher Übersetzung. H. 4. Leipzig 1942).

daß sie zum Kreuz führt, das finden wir bei Nikolaus nicht! Und ich glaube, das ist doch etwas, was wir auch kritisch an Nikolaus hinterfragen dürfen und müssen. Hier ist, glaube ich, eine Grenze bei ihm erreicht.
REINHARDT: Ich kann Ihnen weithin zustimmen, was Sie da zuerst gesagt haben über den scheinbaren Bruch. Deshalb habe ich auch so ausführlich aus Joseph Bernhart zitiert, der sich dann auf die ersten Kapitel beschränkt und da eine philosophische Mystik herausliest, die mit den anderen Kapiteln nichts mehr zu tun habe. Hier kann ich Ihnen nur zustimmen, daß man die ersten Kapitel eben im Lichte des Folgenden lesen muß. Daß von Sünde relativ wenig die Rede ist und von Kreuzesleiden, das stimmt natürlich auch. An einigen Stellen ist wohl davon die Rede, aber es steht nicht im Mittelpunkt. Nun kann man natürlich auch sagen, die Schrift *De visione Dei* hat ihre eigene Thematik, und sie muß nicht alle Themen des christlichen Glaubens behandeln. In anderen Schriften, vor allem in den Predigten hat Nikolaus das sehr ausführlich getan. Es gibt natürlich solche anderen Formen der Mystik, die das Kreuz sehr entschieden in den Mittelpunkt stellen etwa bei Johannes vom Kreuz. Cusanus hat da doch eine andere Intention. Aber ich glaube, daß das Kreuz zumindest nicht ausgeschlossen ist aus seinen Überlegungen, auch wenn es hier nicht im Vordergrund steht.
BREUNING: Wir sind da sicher am zentralen Punkt. Dürfen wir einen Augenblick dabei verweilen. Herr Haubst wollte auch noch dazu etwas sagen.
HAUBST: Gestern bin ich darauf angesprochen worden und will heute dazu nicht schweigen. Wenn ich mich recht erinnere, war es der Vorwurf, es sei ein Skandal, daß Nikolaus hier nicht auch eine Kreuzestheologie mitentfaltet habe. Darauf ist Verschiedenes zu antworten: Das Entscheidende wurde eben schon kurz gesagt. Ich möchte dies noch so ergänzen und pointieren: Zwei Monate vorher hat Nikolaus die Schrift *De pace fidei* verfaßt; und dort hat er sich mit besonderer Gründlichkeit mit diesem umgekehrten Vorwurf aus dem Islam auseinandergesetzt: Es ist doch ein Skandal, daß Gott leiden soll! Dabei wird Jahwe (oder Allah) dadurch beleidigt, daß man ihm nachsagt, Christus sei Sein Sohn und Er habe diesen Seinen Sohn sterben lassen. Nikolaus hat daraufhin eine ausführliche *theologia crucis* entwickelt, in der er den Sinn des Kreuzesleidens so darstellt, daß ihn womöglich auch der Muslim verstehen soll. Das führt aber dort auch in die Tiefe des Sinnverständnisses des Kreuzes[2] als Hingabe der Liebe Gottes zur Erlösung des Menschen hinein, und dieses Motiv der liebenden Hingabe Gottes wird in der Bezeichnung Christi als der „geliebten Liebe" Gottes als Inbegriff und Ausdruck der Liebe Gottes fortgesetzt. Und das hinwieder ist genau das, was in *De visione Dei* weitergeführt wird:

[2] *De pace*, Kap. 14.

In Christus erstrahlt die Liebe Gottes darin, daß er den Menschen zur vollendeten Vollkommenheit führt, daß Gott, wie eben gesagt wurde, sozusagen Sein Porträt in Christus selbst auf maximal mögliche Weise im Menschsein dargestellt hat, und daß Christus jeden Menschen zu je seiner Verwirklichung des Menschseins führen kann.
Ich möchte den Antrag stellen und hoffen, daß sich jemand hier findet, der einmal die Predigten des NvK über die *theologia crucis* veröffentlicht. Ich garantiere, daß es zehn wertvolle Predigten darüber gibt, und bedauere nur, daß ich noch nicht die Zeit hatte, sie zu übersetzen. Eine habe ich übersetzt: die Karfreitagspredigt vom Jahre 1457. Sie steht in „Geist und Leben"[3].
Nun zu dem anderen Motiv, zur Frage des Pantheismus. Darüber ist schon sehr viel gesagt worden, vor allem auch aus der Sicht des Giordano Bruno, der Cusanus so dargestellt hat, daß dieser mit Giordano Bruno weithin als Pantheist erschien. Herr Kollege Beierwaltes hat gestern darauf geantwortet — er hat es auch in seinem Buch „Identität und Differenz"[4] ausführlich getan –: daß auch Giordano Bruno in Wirklichkeit kein Pantheist war. Bruno hat eben noch ungeschützter als Cusanus das „In-sein" Gottes in seiner Schöpfung dargestellt: Gott als das Sein des Seienden, ohne das es kein Seiendes gäbe. Damit ist die Immanenz Gottes betont, aber zugleich immer seine Transzendenz mitgemeint. Es ist das „In-Über" oder das „Über-In" Gottes. Die Perspektiven von Transzendenz und Immanenz dürfen nie voneinander gelöst werden. Cusanus hat z. B. im I. Buch *De docta ignorantia* zuerst stark die Transzendenz Gottes betont, um dann im III. um so stärker in Christus die Immanenz Gottes, der ins Menschsein hineingekommen ist und sich in ihm offenbart, darzustellen. So gesehen ist wohl auch die Frage: Liegt da ein Bruch vor, schon im Aufbau dieses III. Buches beantwortet. Cusanus hat auch seiner gesamten Gedankeneinführung in *De visione Dei* eine Entwicklung gegeben, die vom Philosophischen ins Theologische hineinzielt, aber, wie es Herr Kollege Reinhardt recht schön ausgeführt hat, doch so, daß er nicht etwa bei einem Nihilismus anfängt und von daher erst phänomenologisch überhaupt zum Sein etc. aufzuklettern sucht. Es ist vielmehr so, daß er von vornherein einen großen Gesamtrahmen hat, innerhalb dessen er seine Theologie, das Gesamtbild seiner Trinitätslehre, Christologie und Soteriologie „von unten" her so entwickelt, daß er den Menschen von seinem empirisch fundierten Selbstverständnis her, aber immer im Lichte Christi, zu Christus und zum Dreieinen Gott hinführt.

---

[3] R. HAUBST, *Gedächtnis des Todesleidens Christi.* Karfreitagspredigt des NvK, gehalten im Jahre 1457 in Brixen: GuL 26 (1953) 1–7.
[4] W. BEIERWALTES, *Identität und Differenz* (Frankfurt 1980).

BREUNING: Es war noch eine Wortmeldung. Darf ich fragen: Sind sonst noch dringende Wortmeldungen? Sonst müssen wir jetzt zum Ende kommen. Gut!
SEIDL: Ich habe, Herr Kollege, Ihre Ausführungen über Christus als Mittler, die mir sehr erhellend waren, aufmerksam verfolgt. Es geht in ihnen auch um das Verhältnis des Menschlichen und Göttlichen in Christus. Nach der thomistischen Theologie, wie auch nach den Dogmen, liegt eine Unterordnung vor. Die Menschheit Christi dient als Instrument der Mitteilung der Offenbarung Gottes an die Menschen. Dagegen scheint dort, wo Cusanus sagt, daß in Christus ein Maximum der Humanität erreicht wird, wohl dann doch keine Unähnlichkeit bzw. Unterordnung mehr des Menschlichen gegenüber dem Göttlichen übrigzubleiben, sondern beides parallel gestellt oder gleichgesetzt zu werden. So sprechen Sie auch mit Cusanus von einem Widerspruch in Christus Jesus, der dann in der *coincidentia oppositorum* aufgehoben wird. Meines Erachtens ergibt sich dieses Problem eigentlich nur, wenn man in dem Menschen und in dem Gott Jesus Christus zwei Personen sieht, woraus sich der dann aufzuhebende Widerspruch ergibt. Dagegen macht nach der thomistischen Auffassung die Menschheit nur die eine Natur Christi (neben der göttlichen) aus, aber keine menschliche Person.
Zum Abschluß darf ich noch eines zu bedenken geben; es betrifft das Verhältnis von Theologie und Mystik. Natürlich verlangt Cusanus ein geistiges Sehen, das bei ihm dann ein mystisches ist. Aber man kann sich fragen, ob die mystischen Erfahrungen die tiefste Form von Erkenntnis sind, oder ob nicht die von ihr zu unterscheidende theologische Erkenntnis höhersteht.
REINHARDT: Sie haben da viele Fragen angesprochen, die ich jetzt in der Kürze der Zeit nicht mehr alle behandeln kann. Ich möchte nur zur ersten Frage noch etwas sagen, zum Verhältnis des Göttlichen und Menschlichen in Christus.
NvK betont auf der einen Seite sehr die Eigenständigkeit der Menschheit Jesu, so daß man den Eindruck hat, er tendiere mehr zur antiochenischen Richtung hin; auf der anderen Seite aber hebt er auch im Sinne der alexandrinischen Christologie sehr stark den Einfluß, die Dominanz des Logos über die Menschheit Jesu hervor. Von einer Gleichsetzung von Gott und Mensch in Christus aber kann bei Cusanus keine Rede sein. Ebenso wenig hat er zwei Personen in Christus angenommen. Damit hätte er nicht nur gegen die Theologie des Thomas von Aquin, sondern auch gegen das Dogma der Kirche verstoßen. Wohl spricht Cusanus im Unterschied zu Thomas von Aquin von zwei Formen der Gottessohnschaft in Christus; zur Gottessohnschaft des ewigen Logos kommt die Sohnschaft des Menschensohnes. Aber diese menschliche Sohnschaft Christi begründet keine eigene menschliche Personalität, sondern ist ganz auf die menschliche Natur bezogen

zogen und meint nichts anderes als die hypostatische Vereinigung der menschlichen Natur mit dem ewigen Logos.
Sie haben in Ihrer Frage die Befürchtung ausgesprochen, wenn nach NvK in Christus ein Maximum der Humanität erreicht wird, dann bleibe keine Unähnlichkeit bzw. Unterordnung des Menschlichen gegenüber dem Göttlichen übrig, sondern beides werde parallel oder gleichgestellt. Ich meine, im Sinne des Cusanus muß man eher sagen: Je mehr das Menschliche in Christus dem Göttlichen untergeordnet wird, desto mehr wird es ihm ähnlich und desto mehr spiegelt es die Vollkommenheit Gottes wider.
Wenn der Gläubige nach Kapitel 21 in Christus kontradiktorische Gegensätze als wahr bejaht, weil für ihn Christus zugleich unendlich und endlich, Schöpfer und Geschöpf ist, so muß man sehen, daß sich diese Aussage auf die Situation dessen bezieht, der zum Glauben kommt. Man muß diese Aussage auch zusammensehen mit der von Kapitel 23, daß nämlich die hypostatische Union der Naturen in Christus nicht zu verstehen sei als Koinzidenz von Schöpfer und Geschöpf, bei der sich die beiden vermischen.
BREUNING: Nikolaus von Kues spricht viel von „contractus". Ich finde es vertrackt, daß jetzt die Zeit fehlt, um das noch weiter auszudiskutieren. Es werden ja noch viele fragen. Aber herzlichen Dank für den Vortrag und die Diskussion.

GOTTES VORSEHUNG UND DIE MENSCHLICHE FREIHEIT

(„Sis tu tuus, et Ego ero tuus")

Von Klaus Kremer, Trier

Die Thematik über Gottes Vorsehung und die menschliche Freiheit in der cusanischen Schrift *Vom Sehen Gottes* möchte ich so angehen, daß ich in einem ersten Teil Cusanus' Vorsehungsbegriff zu erörtern versuche, in einem zweiten Teil mich seinem Freiheitsbegriff zuwende und in einem dritten Teil das Verhältnis beider zueinander bei Cusanus auf der Folie der in der Philosophiegeschichte bereits diskutierten diesbezüglichen Problematik zu erhellen trachte. Ich denke dabei an die von Boethius um die fünfte Jahrhundertwende aufgeworfene und behandelte Fragestellung und ebenso an Nikolai Hartmanns in unserem Jahrhundert aus dem Dilemma „göttliche Vorsehung und menschliche Willensfreiheit" gefolgerte Position eines „postulatorischen Atheismus".

I Providentia im Verständnis des Cusanus

Begegnet der Terminus providentia verhältnismäßig selten[1], ergänzt noch durch den Terminus provisor[2], so ist der mit diesen Termini gemeinte Tatbestand trotz des Fehlens einer Definition, wie sie etwa Boethius gegeben hatte[3], in aller Breite da. Gegenüber einer Definition bevorzugt Cusanus die manuductio durch eine Ikone des alles-sehenden Gottes[4]. Im Unterschied zu Boethius geht er darum auch nicht von einem Begriff der

---

[1] *De vis.* 4, N. 9 (Ms. HAUBST-BODEWIG) = N. 10, 2. 7 (SANTINELLO); 8, N. 28 = N. 31, 4f. – Wie ersichtlich, liegen meiner Zitationsweise zwei Texte von *De visione Dei* zugrunde: 1. Der von R. HAUBST und M. BODEWIG für den VI. Band der Heidelberger Akademieausgabe erarbeitete Text, den beide Herren mir freundlicherweise zur Verfügung gestellt haben, mit der dort vorgenommenen *neuen* Numerierung. Dieser Text liegt der von H. Pfeiffer besorgten Übersetzung (*NvK*, Textauswahl in deutscher Übersetzung. *De visione Dei.* Das Sehen Gottes, Trier 1985) zugrunde. Die Numerierung von Text und Übersetzung ist übereinstimmend. Die Zeilenzählung liegt noch nicht genau fest und kann daher nicht gebracht werden.
2. Da dieser Text noch nicht publiziert ist, habe ich an zweiter Stelle, kenntlich gemacht durch das Gleichheitszeichen =, die Nummern- und Zeilenzählung nach dem edierten Text von Santinello gebracht.

[2] *De vis.* 5, N. 16 = N. 18, 7; 8, N. 28 = N. 31, 3.

[3] *De consolatione philosophiae* V 3–6: Boethius, The Theological Tractates . . . *The Consolation of Philosophy,* by H. F. Stewart and E. K. Rand (London 1953) 372, 1–410, 176. EBD. IV 6; 340, 32f.: Nam providentia est ipsa illa divina ratio in summo omnium principe constituta quae cuncta disponit.

[4] *De vis.* 4, N. 9 = N. 10, 7f.

providentia aus, sondern von dem an der wohl als Christus-Ikone[5] zu verstehenden veranschaulichten Sehen Gottes[6]. Grundlegend für den cusanischen Begriff der providentia ist daher der des Sehens Gottes, zunächst als genitivus subiectivus verstanden: „Dein Sehen ist Vorsehung"[7].
Überträgt man die an der Ikone des alles-sehenden Gottes gewonnene Erfahrung auf das göttliche Sehen in bezug auf Mensch und Welt, dann ergeben sich folgende für das göttliche Sehen konstitutive Momente: Gott sieht alles[8], er sieht zugleich alles und das jeweils einzelne[9], wobei betont wird, daß das Sehen Gottes sich auf Ab- und Anwesendes, auf Vergangenes wie Zukünftiges erstreckt[10]. Im Unterschied zum menschlichen Sehen, das sich den einzelnen Seh-Objekten jeweils zuwenden muß, wenn es diese sehen will, sieht Gott alles und das jeweils einzelne in sich selbst[11], und sein Sehen bzw. sein Blick identifiziert sich, wiederum in Differenz zu uns Menschen, mit seinem Wesen (essentia)[12]. Da die göttliche Wesenheit alles durchdringt, gilt dies auch, infolge der Identität mit ihr, für das göttliche Sehen[13], und wie kein Ding seinem eigenen Sein zu entfliehen vermag, so auch nicht der göttlichen Wesenheit und dem mit ihr identischen Blick[14], mag auch das Vorstellungspotential der imaginatio dies alles nicht fassen, wie Cusanus mehrfach und daher betont hervorhebt (non capit)[15]. Anders als J.-P. Sartre, für den dieser alles-sehende und alles-durchdringende Blick Gottes zur Erniedrigung des Menschen zum bloßen Objekt führt[16], der,

---

[5] Vgl. dazu E. BOHNENSTAEDT, *NvK. Von Gottes Sehen.* De visione Dei (Heidelberg ²1944) 163 Anm. 4; R. HAUBST im „Vorwort zur deutschen Übersetzung" (vgl. Anm. 1). Ferner A. STOCK, *Die Rolle der „icona Dei" in der Spekulation „De visione Dei" des Nicolaus Cusanus:* s. o. 50–62

[6] *De vis.* Praef., N. 2 – N. 4 = N. 2, 1 – N. 5, 8. Der Begriff providentia fällt erstmals in Kap. 4, N. 9 = N. 10, 2. 7.

[7] EBD. 8, N. 28 = N. 31, 4f.; vgl. auch *Cribr. Alk.* III, 7 (h VIII, N. 182, Z. 14 – N. 183, Z. 8).

[8] *De vis.* Praef., N. 2 = N. 2, 4f. 12f.; N. 3 = N. 4, 14–16; 1, N. 5 u. N. 6 = N. 6, 3f. 6 u. N. 7, 1–6; 4, N. 9 u. N. 11 = N. 10, 5 – 16 u. N. 12, 15f.; 5, N. 15 u. N. 16 = N. 17, 1–7 u. N. 18, 1. 7–9; 6, N. 19 = N. 21, 1–4; 8, N. 30 u. N. 31 = N. 34, 1f. 10–19 u. N. 35, 1f.; 9, N. 37 = N. 42, 12f.; 10, N. 38 u. N. 40 = N. 44, 1 u. N. 45, 9–12; 15, N. 61 = N. 71, 3–10. Zur cusanischen Ableitung von θεός aus θεωρεῖν vgl. E. BOHNENSTAEDT, a. a. O. (Anm. 5) 165 Anm. 1.

[9] *De vis.* Praef., N. 3 u. N. 4 = N. 2, 15 – N. 3, 2 u. N. 5, 1–3; 1, N. 5 = N. 6, 6f.; 4, N. 9 = N. 10, 16f.; 8, N. 27 u. N. 29 = N. 30, 8. 13 u. N. 33, 1–17; 9, N. 32 u. N. 35 = N. 36, 4–6 u. N. 39, 4f.; 10, N. 38 = N. 43, 8–13; 22, N. 97 = N. 113, 2f.

[10] EBD. 22, N. 97 = N. 113, 3f.

[11] EBD. 8, N. 30 = N. 34, 1–6. 10–19; 12, N. 48 = N. 54, 5–18. Vgl. auch *De theol. compl.* 14 (p II/2, Fol. 100ᵛ, Z. 3–10).

[12] *De vis.* 9, N. 32 u. 35 = N. 37, 1 u. N. 39, 1f.; 12, N. 47 u. N. 48 = N. 53, 7f. u. N. 54, 18f.

[13] EBD. 9, N. 33 u. N. 35 = N. 37, 10–16 u. N. 39, 1f.

[14] EBD. 9, N. 35 = N. 39, 2–4. 10; vgl. 4, N. 9 = N. 10, 9–12.

[15] EBD. *Praef.*, N. 3 = N. 3, 2f. u. N. 4, 4–6; 4, N. 10 = N. 11, 1–3; 9, N. 32 = N. 36, 7.

[16] J.-P. SARTRE, *Das Sein und das Nichts* (Hamburg 1962) 338–397, bes. 372, 381 u. 383.

wie er in seiner Autobiographie „Les mots" bekennt[17], in Gott „einen Obersten Zuschauer" und sich selbst als dessen „lebende Zielscheibe" sieht, bedeutet für Cusanus dieses Angeblicktwerden durch Gott, daß Gott keinen Menschen jemals verläßt[18], daß er sich um jeden Menschen, sogar um die geringste Kreatur, sorgt[19], sie daher behütet (custodire)[20] und bewahrt (conservare)[21], vor allem aber, daß er sie liebt[22]. „Denn weil ‚dort das Auge ruht, wo die Liebe ist'[23], erfahre ich mithin, daß Du mich liebst, weil Deine Augen mit größter Aufmerksamkeit auf mir, Deinem geringen Diener, ruhen"[24]. Hier wie auch sonst haben wir beide Motive: Gott liebt mich, weil er mich anblickt[25], und er blickt mich an, weil er mich liebt[26]. So wie Cusanus auch sagen kann, daß Gottes Sehen Lieben[27] und Gottes Lieben Sehen ist[28], weil die ganze Theologie kreisförmig angelegt ist, wie er in Kapitel 3[29] und in seinem übrigen Schrifttum ausführt. Daher gewinnt für Cusanus Gottes Sehen zugleich die Bedeutung von: alles verursachen[30] bzw. erschaffen[31] oder wirken[32] sowie mit einem einzigen Blick alles zugleich und jedes einzelne unterscheiden[33]. Gottes Sehen impliziert Lebendigmachung (vivificare)[34] und Umarmung (amplecti)[35], besagt nach Cusa-

---

[17] Dtsch.: *Die Wörter,* übers. v. H. Mayer (Hamburg 1965) 76 u. 78.

[18] *De vis.* Praef., N. 3 u. N. 4 = N. 4, 10–12 u. N. 5, 1f.; 4, N. 9 u. N. 10 = N. 10, 5–20 u. N. 11, 1–10. 12f.; 5, N. 14 u. N. 15 = N. 15, 7–9. 11f. u. N. 17, 1–7. 10–15; 9, N. 35 = N. 40, 1–4; 15, N. 64 u. N. 65 = N. 76, 1 – N. 77, 7.

[19] Ebd. Praef., N. 4 = N. 5, 1–6; 4, N. 9 u. N. 10 = N. 10, 9–12. 16–20 u. N. 11, 9f.; 5, N. 16 = N. 18, 5. 7; 8, N. 28 = N. 31, 3f. Vgl. schon Meister Eckhart, *Sermo* XXXVII; LW IV, N. 376 (S. 322, Z. 1): „Tertio nota quod, si quid meum est, nullius alius est". Dazu Anm. 1 S. 322: „Was Eckhart hier in dialektischen Wendungen vorträgt, kleidet er anderswo in die Paradoxie Hugos von St. Viktor, daß Gott jeden von uns so liebt, als hätte er die andern vergessen": Vgl. *Sermo* VI, 1; Ebd. N. 55 (S. 53, Z. 1 – S. 54, Z. 6).

[20] *De vis.* 4, N. 10 = N. 11, 9.

[21] Ebd. 5, N. 16 = N. 18, 5. 7.

[22] Ebd. 18, N. 80 = N. 92, 3–20; vgl. 4, N. 10 u. N. 11 = N. 11, 3–7 u. N. 12, 19f.; 8, N. 27 = N. 30, 9–13.

[23] Vgl. Ijob 31, 7; Lk 12, 34.

[24] *De vis.* 4, N. 10 = N. 11, 3–5. E. Bohnenstaedt, a. a. O. (Anm. 5), hebt in der Anm. 2 von Kap. 4 (168f.) die in diesem Vorsehungsbegriff zum Ausdruck kommende Aufwertung der Einzelpersönlichkeit hervor.

[25] Ebd. 4, N. 10 u. N. 12 = N. 11, 5–7 u. N. 13, 5f.

[26] Ebd. 4, N. 10 u. N. 11 = N. 11, 7–10 u. N. 12, 19f. Vgl. auch Bohnenstaedt, a. a. O. (Anm. 5) 163 Anm. 3.

[27] *De vis.* 4, N. 10 = N. 11, 5–7.

[28] Ebd. 8, N. 27 = N. 30, 7f.

[29] Ebd. 3, N. 8 = N. 9, 11f.

[30] Ebd. 8, N. 29 = N. 32, 6f.; 10, NN. 40f. = N. 45, 10 u. N. 47, 12; 12, N. 47 = N. 53, 6f.

[31] Ebd. 12, N. 49 = N. 55, 2–10. Vgl. auch *De theol. compl.* 14 (p II/2, Fol. 100^{v}, Z. 13–19).

[32] *De vis.* 5, N. 16 = N. 18, 1f. 8f.

[33] Ebd. 8, N. 29 = N. 33, 1f.

[34] Ebd. 4, N. 12 = N. 13, 6f.; 8, N. 31 = N. 35, 4.

[35] Ebd. 4, N. 11 = N. 12, 18 u. N. 13, 1f.; 8, N. 27 = N. 30, 8.

nus, die Liebe zu Dir (= Gott) in mich einflößen[36], meint Dein Erbarmen[37], Dein Mit-mir-bewegt-Werden[38] und auch noch Dein Sprechen (loqui). „Denn nichts anderes ist Dein Sprechen als Dein Sehen"[39].

Da, wie gesagt[40], Gottes Sehen zugleich sein Erschaffen ist bzw. sein Sehen zugleich sein Sein ist[41], bin ich (und jede Kreatur) nur deshalb, weil er mich anschaut. Und entzöge er mir sein Angesicht, könnte ich keineswegs weiterbestehen[42]. „Denn anders können die Geschöpfe nicht sein, da sie durch Dein Sehen sind"[43].

Cusanus bleibt aber bei dieser gewissermaßen undialektischen Betrachtungsweise nicht stehen, sondern ergänzt:

Du, Gott, siehst zwar alles, *kannst* aber auch von *allen* Geschöpfen gesehen werden[44]. Ja: „Dadurch nämlich, daß Du alle siehst, wirst Du von allen gesehen . . . Denn sähen sie Dich, den Sehenden, nicht, empfingen Sie von Dir nicht das Sein. Das Sein der Kreatur ist in gleicher Weise (pariter) Dein Sehen und (Dein) Gesehenwerden"[45]. Zur Existenz der Kreatur genügt offenbar der Blick Gottes allein, der gleichsam von oben nach unten geht, nicht, sondern mit ihm vereinigen muß sich der Blick der Kreatur, nicht nur des Menschen, der von unten nach oben geht. „Etwas ist ja nur insoweit, als Du es siehst; und es wäre nicht wirklich (non esset actu), wenn es Dich nicht sähe"[46]. Pointiert kann Cusanus dieses gleichzeitige Sehen Gottes und Sehen der Kreatur, jeweils als genitivus subiectivus verstanden, dann so zuspitzen: „Was anderes, Herr, ist Dein Sehen, . . . als daß Du von mir gesehen wirst" (Quid aliud, Domine, est videre tuum, quando me pietatis oculo respicis, quam a me videri)[47]? Jetzt scheint über die Simultaneität von göttlichem und geschöpflichem Sehen hinaus Gottes Sehen darin zu bestehen, daß er von mir gesehen wird, daß sein Sehen von dem meinigen absorbiert wird. Man fühlt sich an die Kontroverse Feuerbach–Hegel erinnert, die Feuerbach in *Das Wesen des Christentums* derart zusammenfaßt: „Wenn daher in der Hegelschen Religionsphilosophie auf dem Standpunkt der mystisch-spekulativen Vernunft der oberste Grundsatz der ist: ‚*Das*

---

[36] Ebd. 4, N. 12 = N. 13, 7f.
[37] Ebd. 5, N. 15 = N. 17, 1.
[38] Ebd. 5, N. 15 = N. 17, 7–11; dazu 9, N. 35 = N. 40, 1–8.
[39] Ebd. 10, N. 38 u. N. 40 = N. 43, 6–8, N. 44, 1 u. N. 45, 2–6.
[40] Vgl. Anm. 30 u. 31.
[41] *De vis.* 4, N. 10 = N. 11, 12.
[42] Ebd. 4, N. 10 = N. 11, 12–13.
[43] Ebd. 10, N. 40 = N. 45, 10; vgl. auch 8, N. 29 = N. 32, 6f.; 10, N. 41 = N. 47, 12.
[44] Ebd. 10, N. 40 = N. 45, 8f. – Hervorhebungen von mir!
[45] Ebd. 10, N. 40 = N. 45, 9–12. Vgl. auch *De theol. compl.* 14 (p II/2, Fol. 100^{v}, Z. 10–13). E. Bohnenstaedt, a. a. O. (Anm. 5), verweist (185 Anm. 2) hierfür auf Meister Eckhart, wo das Motiv von Gottes Sehen und Gesehenwerden vorhanden ist.
[46] *De vis.* 12, N. 47 = N. 53, 6f.
[47] Ebd. 5, N. 13 = N. 15, 1f.

Wissen des Menschen von Gott ist das Wissen Gottes von sich selbst', so gilt dagegen hier, auf dem Standpunkt der natürlichen Vernunft, der entgegengesetzte Grundsatz: *Das Wissen des Menschen von Gott ist das Wissen des Menschen von sich selbst*"[48]. Sieht der Mensch, so fragen wir Cusanus, nur sich selbst, wenn er Gott sieht, so daß Gott letzten Endes nichts anderes als eine Projektion des Menschen à la Feuerbach ist? Man könnte zur Stützung dieser These noch die berühmten Sätze aus dem sechsten Kapitel von Cusanus' Schrift anführen: „Wer daher mit liebevollem Angesicht Dich anschaut, wird nichts anderes entdecken als Dein Angesicht, das ihn liebevoll anschaut . . . Wer Dich unwillig anschaut, wird in ähnlicher Weise Dein Angesicht derartig finden . . . Wie nämlich dieses leibliche Auge, durch ein rotes Glas blickend, alles, was es sieht, als rot, und bei einem grünen Glas alles als grün beurteilt, so beurteilt jedes Auge des Geistes, das in der Einschränkung und im Affekt befangen ist, Dich, der Du der Gegenstand des Geistes bist, entsprechend seiner Natur der Einschränkung und des Affektes . . . So hielte ein Löwe, wenn er Dir ein Angesicht zuteilte, es für nicht anders als löwenartig, ein Rind für rindartig und ein Adler für adlerartig"[49].

Schaut man sich des Cusanus' Schrift gründlicher an, dann wird weder Gottes Sehen in das menschliche bzw. geschöpfliche Sehen aufgelöst, so daß dieses als einzige Realität übrig bliebe, noch sind göttliches und geschöpfliches Sehen in äquivalenter Weise simultan. Denn da das göttliche Sehen das geschöpfliche Sehen allererst ermöglicht – „Dadurch, daß Du mich siehst, gewährst (Du), daß Du von mir gesehen wirst . . . Niemand kann Dich sehen, wenn nicht Du es gewährst, daß Du gesehen wirst", heißt es in unmittelbarem Anschluß an das aus Kapitel 5 zitierte Wort[50] –, geht das göttliche Sehen zwar nicht zeitlich, aber doch als ein der Natur nach Früheres dem geschöpflichen Sehen voraus[51]. Damit ist nicht nur die Eigenart, sondern zugleich die Eigenwirklichkeit des göttlichen Sehens sichergestellt, von Cusanus in besonders hübscher Weise durch die Korrektur jener Vorstellung hervorgehoben, wonach Gott für jeden ihn Anschauenden zur formbaren „Ersten Materie" (prima materia) wird, da Gott die Form eines

---

[48] L. FEUERBACH, *Werke in sechs Bänden*, hrsg. v. E. Thies (Frankfurt/Main 1975/76) Bd. 5, 30f. Anm.**

[49] *De vis.* 6, N. 19 = N. 21, 5–20. Vgl. E. BOHNENSTAEDT, a. a. O. (Anm. 5) 173f. Anm. 2, mit ihrem Hinweis auf das Xenophanes-Fragment 21B 14ff. (I 132f.).

[50] EBD. 5, N. 13 = N. 15, 2–4; vgl. oben Anm. 47.

[51] Vgl. folgende Stellen dazu: *De vis.* 5, N. 14 = N. 16, 8f.: Bevor ich Gott Vater sehe, sieht er mich; N. 15 = N. 17, 11–15; 6, N. 18 = N. 20, 7–10: Die göttliche facies geht jeder geschaffenen facies voraus; N. 19 = N. 21, 5: Dein Sehen, Herr, ist Deine facies; 7, N. 22 = N. 24, 6f.: Das Antlitz Gottes ist jene Kraft und jener Ursprung, aus dem alle facies ihr Sein haben; 8, NN. 27f. = N. 31, 1f.: Die väterliche Liebe, nach N. 27 = N. 30 identisch mit dem Sehen, geht der kindlichen Liebe voraus; N. 28 = N. 31, 14: Gott ist immer bereit, uns priori paterno oculo anzuschauen, wenn wir zu ihm zurückkehren; N. 29 = N. 32, 3–7.

jeden ihn Anschauenden anzunehmen scheint. In Wirklichkeit ist es aber so, daß nicht der Gott Anschauende ihm seine Form gibt, „sondern (dieser) sich in Dir schaut, weil er von Dir empfängt, was er ist. Und so schenkst Du dem das, was Du von dem, der Dich anschaut, zu empfangen scheinst"[52].
Gott ist, so der Vergleich des Cusanus, eher ein lebendiger Spiegel der Ewigkeit, der die Form der Formen ist, auf den man die am geschliffenen materiellen Spiegel gemachte Erfahrung nicht übertragen darf. Denn bei diesem Spiegel gibt der Mensch dem Spiegel ein Bild (figura) seiner eigenen Form. Was er dagegen im Spiegel der Ewigkeit sieht, ist nicht Bild (figura), sondern Wahrheit (veritas), deren Bild der Sehende ist[53]. Sehr reizvoll formuliert Cusanus daher: „Das Bild ist daher in Dir, mein Gott, die Wahrheit und das Urbild von allem und jedem einzelnen, was ist oder sein kann"[54]. Oder, um den Vergleich von Licht und Schatten hinzuzunehmen: „Du bist also, mein Gott, so Schatten, daß Du die Wahrheit bist. Du bist so mein Bild und das eines jeden, daß Du das Urbild bist"[55].
Fassen wir diesen ersten Teil zusammen, dann kristallisieren sich drei Ergebnispunkte unverkennbar heraus:
1. Gottes Sehen, als der übergeordnete Begriff, umfaßt zwar die providentia, erschöpft sich jedoch nicht darin, da dieses Sehen über die providentia hinaus z. B. auch das Erschaffen mitbeinhaltet. Der Begriff des göttlichen Sehens erweist sich als von größerem Inhalt denn der der Vorsehung. Die providentia ist zwar visio, aber die visio ist nicht nur providentia.
2. Wenn Gott, wie Cusanus unaufhörlich betont, keine Kreatur und erst recht keinen Menschen verläßt, wenn er die aufmerksamste Fürsorge (diligentissima cura) sogar dem geringsten Geschöpf gegenüber (minima creatura) hegt, als sei es das größte und das gesamte Weltall[56], dann kommt darin nicht einfach Bejahung, sondern vor allem die hohe Wertung einer jeden Kreatur und insbesondere des Menschen von seiten Gottes zum Ausdruck. Das scheint mir noch durch die Feststellung unterstrichen zu werden, daß Cusanus nicht nur vom menschlichen und göttlichen Antlitz (facies), sondern vom Antlitz *einer jeden Kreatur* spricht, wie es das Nußbaumgleichnis in Kapitel 7 zu erkennen gibt[57]. Bezeichnend für die Ansiedlung des Menschen ganz oben im Bereich der cusanischen Wertskala ist nicht einfach die Einsicht, daß der Mensch allein im eigentlichen Sinne

---

[52] EBD. 15, N. 63 = N. 74, 1–12. Richtig die Deutung dieser Stelle bei J. HOPKINS, *Nicholas of Cusa's Dialectical Mysticism.* Text, translation, and interpretative study of De visione Dei (Minneapolis 1985) 40 u. 83f. EBD. auch die Richtigstellung von H. Blumenbergs Auffassung in: *Die Legitimität der Neuzeit* (Frankfurt/Main 1966) 513.
[53] *De vis.* 15, N. 63 = N. 74, 5–11.
[54] EBD. N. 63 = N. 74, 11f.
[55] EBD. N. 64 = N. 75, 6f.
[56] EBD. Praef., N. 4 = N. 5, 4–6. Vgl. oben Anm. 19.
[57] EBD. 7, N. 22, N. 23 u. N. 24 = N. 24, 7, N. 25, 16f. u. N. 27, 1f.; ferner 6, N. 18 = N. 20, 1–14.

Abbild (imago) Gottes ist, wie etwa in *De mente* herausgestellt[58], sondern daß er die „Einfaltung", ja „Koinzidenz von Abbild und antlitzhafter Wahrheit" ist, d. h. „inwieweit er Bild ist, insoweit wahr ist" (quod quantum imago, in tantum vera)[59]. H. Blumenbergs Bemerkung[60], ähnlich schon eine Äußerung von M. Landmann vor ihm[61], „daß beim Cusaner das Individuum nicht mehr das matrizenhaft multiplizierte Exemplar einer Wesensform ist, wie es Aristoteles und die ihm hörige Scholastik gesehen hatten", ist durchaus zutreffend, jedoch nicht seine Insinuation, ob der Mensch bei Cusanus „vielleicht das Abenteuer eines Gottes" sei[62]. Auf der Schiene des Cusanus wird nach diesem Leibniz in seiner *Metaphysischen Abhandlung* zwar noch an Aristoteles anknüpfen, aber diesen über sich hinausführen[63], weil für Leibniz nicht anders als für Cusanus das Individuelle des Individuums gerade darin besteht, „ein Spiegel Gottes oder vielmehr des ganzen Universums (zu sein), das jede(s) in der (ihm) eigentümlichen Weise ausdrückt"[64], wobei die Geister „die Gottheit am besten aus(drücken)"[65].

3. Die Frage, wie sich die erwähnte, aufmerksamste Fürsorge Gottes, sogar dem geringsten Geschöpf gegenüber, mit dem Unmaß an Leid, Greueltaten und Katastrophen in der Weltgeschichte vertrage, die gerade den einzelnen betreffen, wird, aus welchen Gründen auch immer, in der hier zu erörternden Schrift des Cusanus nicht reflektiert. Daß Cusanus diese Problematik nicht bewußt gewesen sei, ist eine durch nichts gerechtfertigte Hypothese. Er könnte auf die in der philosophischen wie theologischen Tradition anerkannte Meinung verweisen, daß der Vorsehungsgedanke in sich allein betrachtet zu eng ist, um die breite Problematik der Theodizee beantworten zu können.

II Menschliche Freiheit im Verständnis des Cusanus

1. Freiheit – verwirklicht in der Bindung des Menschen an Gott

Nicht anders als bei der providentia stellt Cusanus auch hier an den Ausgangspunkt seiner Überlegungen nicht eine Definition dessen, was er unter Freiheit versteht, wie Kant dies z. B. tut, wenn er innerhalb der dritten

---

[58] 3 (h V², N. 73, Z. 1–11).
[59] *De vis.* 15, N. 64 = N. 76, 3–6.
[60] A. a. O. (Anm. 52) 492f.; vgl. auch 486f.
[61] *De Homine. Der Mensch im Spiegel seines Gedankens:* Orbis Academicus. Problemgeschichten der Wissenschaft in Dokumenten und Darstellungen, hrsg. v. F. Wagner u. R. Brodführer †, Geisteswissenschaftliche Abteilung 1/9 (Freiburg 1962) 133f.
[62] A. a. O. (Anm. 52) 490.
[63] Übers., mit Vorwort u. Anm. hrsg. v. H. Herring (Hamburg 1958) N. 8 (S. 17f.).
[64] Ebd. N. 9 (S. 21).
[65] Ebd. N. 35 (S. 89).

Antinomie definiert, zunächst negativ: „Die *Freiheit im praktischen Verstande* ist die Unabhängigkeit der Willkür von der *Nötigung* durch Antriebe der Sinnlichkeit", dann positiv, wonach „in unserer Willkür eine Kausalität liege, unabhängig von jenen Natursachen und selbst wider ihre Gewalt und Einfluß etwas hervorzubringen, was in der Zeitordnung nach empirischen Gesetzen bestimmt ist, mithin eine Reihe von Gegebenheiten *ganz von selbst* anzufangen"[66]. Mit Kant ist Cusanus von der Wirklichkeit menschlicher Willensfreiheit überzeugt, wenn er Kant auch kaum darin gefolgt wäre, daß weder die Wirklichkeit noch gar die Möglichkeit der menschlichen Freiheit dargetan bzw. bewiesen werden könne[67]. Aber um ein Dartun bzw. Beweisen der Freiheit geht es Cusanus in dieser Schrift gar nicht. Er setzt sie einfach voraus.

Geht man vom Befund dieser Schrift aus, dann stammt unsere Freiheit von Gott[68], der selbst Freiheit ist[69]. Der in diese göttliche Freiheit hineininterpretierte Voluntarismus ist ein typischer Beleg für das selektive und teilweise oberflächliche Studium des Cusanus durch H. Blumenberg[70]. Meine

---

[66] KrV, B 562: I. KANT, *Werke in zehn Bänden*, hrsg. v. W. Weischedel (Darmstadt ³1968/70) Bd. 4, 489f.

[67] EBD. B 585f.

[68] *De vis.* 8, N. 28 = N. 31, 9; vgl. 4, N. 11 = N. 12, 10f. Vgl. *De pace* 2 (h VII, N. 7; S. 8, Z. 2–5); 3 (N. 8; S. 9, Z. 17–19); *Excitationes* VI (p II, Fol. 104^{v}, Z. 25–40); V (Fol. 95^{v}, Z. 35f.); CT IV 3, *Das Vermächtnis des Nikolaus von Kues. Der Brief an Nikolaus Albergati nebst der Predigt in Montoliveto (1463)*, hrsg. u. erl. v. G. v. Bredow. SBH 1955/2 (Heidelberg 1955) S. 36, Z. 9f. (N. 25).

[69] *De vis.* 8, N. 28 = N. 31, 10; 23, N. 105 = N. 122, 6f.: cum sis (= Jesus) lux viva liberrima; vgl. *Cribr. Alk.* II, 2 (h VIII, N. 90, Z. 8–11); *Ven. sap.* 27 (h XII, N. 82, Z. 8–12); *De beryl.* 23 (h XI/1, S. 29, Z. 11–21); CT I 2–5, *Vier Predigten im Geiste Eckharts.* Lat. u. Dtsch., hrsg. v. J. Koch. SBH 1936–37/2 (Heidelberg 1937) S. 110, Z. 21–S. 112, Z. 10 (N. 25); CT IV 3, a. a. O. (Anm. 68) S. 44, 8f. (N. 43). Dazu kommen die vielen Stellen, die betonen, daß Gott die Freiheit hatte, zu schaffen oder nicht zu schaffen, diese oder eine andere Welt zu schaffen: *De vis.* 10, N. 39 = N. 44, 3; 19, N. 83 = N. 95, 7–13; 23, N. 106 = N. 123, 4–7: „Was also ist süßer, was ergötzlicher, als dies zu erkennen, daß wir in Dir, Jesus, alles in unserer Natur finden, der Du allein alles vermagst und aufs freigiebigste (liberalissime) schenkst und nicht zögerst?" EBD. N. 106 = N. 123, 8f. Vgl. ferner *De ludo* I (p I, Fol. 154^{r}, Z. 46—Fol. 154^{v}, Z. 2); *Sermo* XXIII (h XVI, N. 22, Z. 6–18); *Sermo* XXIV (h XVI, N. 19, Z. 1–34); *Sermo* XXXVIII (h XVII, N. 3, Z. 1–14).

[70] Vgl. a. a. O. (Anm. 52) 501, 502, 510. Aufschlußreich sind hierfür vor allem die Ausführungen des Cusanus in seiner Schrift *De beryllo* wohl vom Jahre 1458. Nach Cusanus hat Gott die Urbilder (exemplaria) aller Dinge in sich. Diese Urbilder sind Wesensgründe (rationes), welche Urbilder oder Ideen von den Theologen als Wille Gottes bezeichnet werden. „Der Wille aber, der in der ersten Vernunft der Wesensgrund selbst ist, wird trefflich Urbild genannt, so wie der Wille im Herrscher, durch Verstand gestützt, Urbild des Gesetzes ist": *De beryl.* 16 (h XI/1, S. 16, Z. 5–10). Gegen die platonische Annahme einer universalen geschaffenen Vernunft und einer universalen Weltseele betont Cusanus das Genügen eines ersten dreieinigen Ursprungs. Dieser wirke nicht aufgrund von Notwendigkeit, sondern als Ursprung der Natur ist er so übernatürlich (supernaturale) und frei, daß er durch den Willen alles erschafft. Jedes Geschöpf also ist Absicht des allmächtigen Willens: EBD. 23 (h XI/1, S. 29, Z. 11–21). Der Irrtum von Platon und Aristoteles liege nun darin, daß nach beiden die

Freiheit ist nach Cusanus „eine Kraft . . ., in welcher ich ein lebendiges Abbild (viva imago)[71] der Kraft Deiner (göttlichen) Allmacht besitze . . ., durch die ich die Fähigkeit, Deine Gnade aufzunehmen, entweder mehren oder verringern kann"[72]. Daß menschliche Freiheit besagt, auch anders handeln zu können, als man sollte, ist für Cusanus Grundvoraussetzung. Neben dem gerade zitierten Text ist ein Satz aus Kapitel 18 anzuführen: „Aber so edel (nobilis) bist Du, mein Gott, daß Du es in die Freiheit der vernünftigen Seelen legst, Dich zu lieben oder nicht"[73]. Gehört es daher zum Edelmut Gottes, daß er den Menschen in der Freiheit eine ambivalente Kraft schenkt, so vermag der Mensch seinerseits ohne diese Freiheit kein „edles Geschöpf Gottes" (nobilis dei creatura) zu sein[74]. Fast noch mehr in dieser freien Kraft (libera virtus) des Willens als in der Vernunft erblickt Cusanus die entscheidende Zäsur zwischen Mensch und Tier, wie der

---

Schöpfervernunft aus Naturnotwendigkeit wirke. Jedoch: Wenn die Schöpfervernunft zwar nicht durch ein Akzidens tätig ist, wie etwa das Feuer durch die Wärme, sondern offenkundig durch ihre Wesenheit (per essentiam), „so ist sie darum nicht tätig wie die Natur oder ein durch den Befehl eines Höheren genötigtes Werkzeug, sondern durch freien Willen, der ihre Wesenheit ist. Richtig sah Aristoteles in der Metaphysik, daß alles im ersten Ursprung er selbst ist, aber er beachtete nicht, daß sein Wille von seinem Verstand und seiner Wesenheit nicht verschieden ist": EBD. 23 (S. 29, Z. 22–S. 30, Z. 7). Zunächst wird Kap. 29 (S. 38, Z. 10–21) festgehalten, daß für die Werke Gottes einzig der Wille Gottes in Frage kommen kann. „Aber wenn man aufmerksam betrachtet, daß jedes Geschöpf keinen Seinsgrund anderswoher hat als daher, daß es so geschaffen ist, und daß der Wille des Schöpfers letzter Seinsgrund ist und daß Gott, der Schöpfer, einfache Vernunft (simplex intellectus) ist, die durch sich selbst schafft, so daß der Wille nichts anderes als Vernunft oder Wesensgrund, vielmehr Quelle der Wesensgründe ist, dann sieht man klar, daß das, was durch den Willen gemacht ist, aus der Quelle des (wesensgründenden) Verstandes hervorging, so wie das Herrschergesetz nichts anderes als der Verstand des Herrschers ist, der uns als Wille erscheint." D. h.: Entgegen der Annahme Blumenbergs (502), daß bei Cusanus Vernunft und Freiheit auseinandertreten, ist den Texten zufolge der freie Wille Gottes mit Gottes Wesenheit und Vernunft identisch bzw. ist der Wille Gottes nichts anderes als Vernunft oder Wesensgrund. Und das ist auch so in *De venatione sapientiae*, z. B. 27 (h XII, N. 82, Z. 8–12). Vgl. dazu auch R. HAUBST, *Gottes Wirken und die menschliche Freiheit:* TThZ 88/3 (1979) 175–193, hier 183: Gottes Freiheit darf man nicht mit „Willkür" verwechseln, „als ob sie jeder Weisheit und Liebe bar wäre".

[71] Zum Menschen, insbesondere der mens humana als viva imago, vgl. G. v. BREDOW, *Der Geist als lebendiges Bild Gottes (Mens viva Dei imago):* MFCG 13 (1978) 58–67.

[72] *De vis.* 4, N. 11 = N. 12, 10–12. Zur Freiheit des Menschen bei Cusanus vgl. auch G. v. BREDOW, *Nikolaus von Kues. Die Seinsweise des Endlichen und die Freiheit der Entscheidung:* Das Sein der Freiheit (Düsseldorf 1960) 79f., 84; CH. HUMMEL, *Nikolaus von Cues. Das Individualitätsprinzip in seiner Philosophie* (Bern 1961) 48, 53, 100f.; M. LANDMANN, a. a. O. (Anm. 61) 134; P. T. SAKAMOTO, *Die Würde des Menschen bei Nikolaus von Kues,* Kölner Doktordissertation (Düsseldorf 1969) 108, 111, 122f., 124f. – Die Tatsache der Freiheit des Menschen wird von Cusanus besonders in der Schrift *De ludo globi* herausgestellt, auf die sich die hier genannten Autoren oft beziehen.

[73] *De vis.* 18, N. 80 = N. 92, 12–14.

[74] *Excitationes* VI (p II, Fol. 104^{v}, Z. 26f.): quia homo sine libero arbitrio non potuit nobilis dei creatura esse.

Dialog zwischen ihm und Johannes in *De ludo globi* zu verstehen gibt[75], wo übrigens die Freiheit im Sinne der platonischen, obzwar von Aristoteles kritisierten Selbstbeweger[75a] als Selbstbewegung (cum liberum seipsum moveat) definiert wird[76], die sich *gegen* die Natur zu stellen vermag: „Die Natur aber kann unserem Geist keinerlei Notwendigkeit auferlegen, wohl aber der Geist der Natur, wie es sich im Guten, in der Enthaltsamkeit und Keuschheit offenbart und im Bösen, wenn wir wider die Natur sündigen, und wenn die Verzweifelten Hand an sich selbst legen und sich töten"[77]. Dennoch, nicht in der Möglichkeit sowohl positiver wie negativer Wahl erblickt Cusanus die Sinnspitze der Freiheit. Die Freiheit verlieren wir, wenn wir uns von Gott, dem Vater, lossagen. Und obwohl wir die Freiheit von Hause aus haben, gewinnen wir sie erst, wenn wir uns Gott, vor allem Gottes Wort im Glauben unterwerfen. Beides schildert Cusanus ausführlicher. „Wenn wir indes, Deine Kinder, uns von Dir, dem Vater, lossagen . . ., dann sind wir nicht etwa freie Kinder unter eigener Verfügungsgewalt (in nostra potestate), sondern wir gehen, wenn wir uns von Dir trennen, ‚in ein fremdes Land' (Lk 15, 13). Und dann geraten wir in eine schlimme Knechtschaft unter einem Fürsten, der sich Dir, o Gott, entgegensetzt. Aber gerade weil wir Deine Kinder sind, Vater, der du die Freiheit selbst bist, läßt Du uns *wegen* der uns geschenkten Freiheit gleichwohl weggehen und die Freiheit und unser bestes Wesensselbst[78] (nicht: „unser bestes Wissen", wie in der in Anm. 1 genannten Übersetzung[79]) entsprechend den verderbten Begierden der Sinne aufzehren"[80]. Kapitel 24 bringt dann den positiven Begriff der Freiheit im vollen Sinn des Wortes: „Und weil der vernunfthafte Geist durch den Einfluß des Himmels nicht genötigt wird (non necessitatur)" – Cusanus hat einen *nötigenden* Einfluß der Gestir-

---

[75] (p I, Fol. 156^{r}, Z. 32f.). Vgl. auch CH. HUMMEL, a. a. O. (Anm. 72) 49f., 53f. Ferner E. BOHNENSTAEDT, a. a. O. (Anm. 5) 179f. Anm. 6: „Cusanus sieht die *tiefste, letzte Wesensdeutung* des Gottesabbildes Mensch, des Ich- und Personseins des Menschen, *in der Freiheit.* Die Freiheit ist das eigenste Geschenk des in seiner Freiheit allgewaltigen gütigen Gottes an die Menschen, das ‚Natur'gesetz gleichsam, in dem Gott zu eigentlichst im Menschen wirkt und aus dem der Mensch zu eigentlichst selbst sein Wesen schöpferisch bestimmt und aufbaut – oder er ist nicht das Schöpferabbild Mensch, das Selbst". – Hervorhebungen von mir!

[75a] Für PLATON vgl. *Nomoi* 894 e 4–896 c; *Phaidros* 245 b 1–246 a 2; für ARISTOTELES: *Phys.* VIII 2; 253 a 7–21 u. VIII 6; 259 a 20–33; *Met.* XII 6; 1071 b 29–31. 37–1072 a 2.

[76] *De ludo* I (p I, Fol. 156^{v}, Z. 6).

[77] EBD. (Fol. 156^{v}, Z. 7–9). Richtig BLUMENBERG, a. a. O. (Anm. 52) 493: „Der Begriff der Freiheit als der besonderen Unabhängigkeit des Menschen von der Determination der Natur . . . als der Inbegriff seiner Selbstbestimmungsfähigkeit . . ."

[78] . . . et substantiam optimam: so die Pariser Ausgabe von 1514 (p I, Fol. 102^{v}, Z. 11), der neu erstellte Text von HAUBST-BODEWIG für Band VI der Heidelberger Akademieausgabe (N. 28, Z. 10) und die Ausgabe von G. SANTINELLO (N. 31, Z. 10f.): Nicolò Cusano, Scritti Filosofici, Vol. II (Bologna 1980) 290. Ebenso J. HOPKINS, a. a. O. (Anm. 52) N. 30, Z. 10 (150).

[79] A. a. O. (Anm. 1) 23 (N. 28).

[80] *De vis.* 8, N. 28 = N. 31, 5–12. – Hervorhebung von mir. Vgl. auch 24, N. 107 = N. 124, 5–12.

ne auf die menschliche Freiheit abgelehnt[81] –, „sondern gänzlich frei ist, wird er nur dann vollendet, wenn er sich im Glauben dem Einfluß des Wortes Gottes unterwirft. So gewinnt ja auch ein freier Schüler, der Herr seiner selbst ist, nur dann an Vollkommenheit, wenn er sich dem Wort seines Lehrers im Glauben unterwirft. Er muß nämlich Vertrauen haben und auf den Lehrenden hören[82]. Die Vernunft (intellectus) gewinnt aber durch das Wort Gottes Vollendung und Wachstum, und sie wird immerzu aufnahmefähiger und geeigneter und dem Wort ähnlicher. Diese Vollkommenheit, die so aus dem Wort kommt, von dem sie (= die Vernunft)[83] das Sein empfangen hat, ist keine vergängliche Vollkommenheit, sondern gottförmig, so wie die Vollkommenheit des Goldes nicht zerstörbar, sondern himmelsförmig ist"[84].

Unterwerfung unter den Meister bzw. unter das Wort Gottes – hebt das nicht wiederum die Freiheit auf, wenn diese als Grundvoraussetzung beinhaltet, sich positiv wie negativ entscheiden zu können? Wahrt die wenn auch in Freiheit vollzogene Unterwerfung noch die Wahrheit der Freiheit? M. Landmann hat in seinem Cusanus-Aufsatz von 1962 unter Berufung auf Volkmann-Schlucks Cusanus-Buch das Denken des Cusanus dahingehend interpretiert, daß es zu einem „Rückstoß des Menschen auf sich selbst"[85] führe, „der", so Landmann, „sich jetzt erst aus den theologischen Bindungen zu befreien und ein Weltbild auf seine eigene Natur zu gründen vermag"[86]. Demgegenüber sieht E. Colomer die Einzigkeit des Menschen nach Cusanus gerade darin, „(sich selber), Auge in Auge mit dem Absoluten, ... zu verwirklichen und auf diese Weise dazu beizutragen, daß die Welt sich verwirklicht"[87]. Ch. Hummel denkt in seinem lesenswerten Cusanus-Buch[88] nicht anders, und er hat sich der Mühe unterzogen, in einem Vergleich die große sachliche Ähnlichkeit des Freiheitsverständnisses von Cusanus und K. Jaspers kurz herauszuarbeiten. Eine der von Hummel angeführten Stellen sei aus Jaspers' *Einführung in die Philosophie*[89] zitiert. Sie lautet: „Der

---

[81] EBD. 24, N. 111 = N. 129, 1–6; *De ludo* I (p I, Fol. 157^{r}, Z. 38–40). Vgl. auch E. BOHNENSTAEDT, a. a. O. (Anm. 5) 216f. Anm. 7 u. 8. E. Meuthens Behauptung vom Glauben des Cusanus „an die Wirkung der Gestirne" widerspricht dem nicht: *Nikolaus von Kues. 1401–1464.* Skizze einer Biographie (Münster ^{4}1979) 5f. u. 67f.

[82] Vgl. hierzu E. BOHNENSTAEDT, a. a. O. (Anm. 5) 218 Anm. 10.

[83] Richtig so SANTINELLO in seiner Übersetzung, a. a. O. (Anm. 78) 373, Z. 11. PFEIFFER, a. a. O. (Anm. 1) N. 112 (S. 76) nicht eindeutig, was mit „sie" gemeint ist.

[84] *De vis.* 24, N. 112 = N. 130, 7–15; vgl. auch N. 113 = N. 131, 1–13; N. 114 = N. 132, 1–3; 25, N. 119 = N. 138, 1–17.

[85] K. H. VOLKMANN-SCHLUCK, *Nicolaus Cusanus.* Die Philosophie im Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit (Frankfurt/Main 1957) XIII; vgl. auch 156.

[86] A. a. O. (Anm. 61) 136.

[87] *Das Menschenbild des Nikolaus von Kues in der Geschichte des christlichen Humanismus:* MFCG 13 (1978) 117–143, hier 130.

[88] A. a. O. (Anm. 72) 48–55, 98–101, bes. 52 Anm. 3.

[89] (München 1959) 43.

Mensch, der sich wirklich seiner Freiheit bewußt wird, wird sich zugleich Gottes gewiß. Freiheit und Gott sind untrennbar. Warum?
Ich bin mir gewiß: in meiner Freiheit bin ich nicht durch mich selbst, sondern werde mir in ihr geschenkt, denn ich kann mir ausbleiben und mein Freisein nicht erzwingen. Wo ich eigentlich ich selbst bin, bin ich gewiß, daß ich es nicht durch mich selbst bin. Die höchste Freiheit weiß sich in der Freiheit von der Welt zugleich als tiefste Gebundenheit an Transzendenz".
E. Bohnenstädt hat in einer ihrer Anmerkungen zur deutschen Übersetzung von *De visione Dei* sehr schön beobachtet, „daß unsere Freiheit nie von der absoluten Freiheit Gottes, d. h. unsere Bindung an ihn nie von seinem Sichbinden an uns getrennt ist"[90].
Beim Studium der cusanischen Schrift fällt auf, daß Cusanus den Einfluß (influentia) Gottes bzw. seines Wortes auf den Menschen stets mit attrahere bzw. trahere charakterisiert[91] oder auch mit excitare [92] und sollicitare [93], während die für die Bewegungen und Tätigkeiten der Tiere beispielsweise verwendeten Ausdrücke wie impelli und compelli, necessitari und cogi peinlichst sauber vom Menschen ferngehalten werden[94]. Von Cusanus ist diese besondere Seinsweise des menschlichen Willens eingefangen in dem Satz: „Du, (Gott), ziehst uns ja zu Dir auf jede nur mögliche Weise hin (omni possibili trahendi modo), auf welche die freie vernunftbegabte Kreatur gezogen werden kann"[95]. Angezogen-, Angeregt- und Beunruhigtwerden – das ist nicht Aufhebung der Freiheit, sondern ihr notwendiges Korrelat, damit Freiheit sich in ihr wahres Selbst zu führen vermag.

2. Freiheit – verwirklicht in der Selbstwahl des Menschen

Die Einsicht, daß wir unsere Freiheit in der Bindung an Gott verwirklichen und dadurch allererst frei werden, bedarf jedoch nach Cusanus noch einer fundamentalen Ergänzung, gewissermaßen eines zweiten Pfeilers. Freiheit des Menschen darf nicht nur von einem Anderen und gewissermaßen Fremden her, d. h. heteronom, sondern sie muß zutiefst vom Menschen selbst her verstanden werden. Freiheit muß daher immer auch in der Bindung des

---

[90] A. a. O. (Anm. 5) 181f. Anm. 5. Vgl. EBD. auch Anm. 7 u. 170 Anm. 6. – Hervorhebungen von mir.
[91] Vgl. z. B. *De vis.* 15, N. 66 = N. 77, 8–10; 21, N. 93 = N. 108, 3. 4. 7f.; 25, N. 119 u. N. 120 = N. 138, 11–13 u. N. 139, 7.
[92] EBD. 25, N. 119 = N. 138, 3.
[93] EBD. 8, N. 28 = N. 31, 12.
[94] Vgl. z. B. *De ludo* I (p I, Fol. 156^r, Z. 37–45). Vom Menschen ferngehalten: *De vis.* 7, N. 25 = N. 28, 5. 6f.; 24, N. 112 = N. 130, 7.
[95] *De vis.* 15, N. 66 = N. 77, 9f.

Menschen *an sich selbst* bestehen. Schon in *De docta ignorantia*[96] steht der lapidare Satz: „Der Mensch strebt nämlich nicht nach einer anderen Natur, sondern nur nach Vollendung in der seinen", von Blumenberg zu Recht als „Kernsatz" der cusanischen Anthropologie apostrophiert[97]. In Umkehrung einer bei Cassiodor anzutreffenden Formel: „Dann werde ich mein sein, wenn ich Dein (d. h. Gottes) sein werde"[98], bringt Cusanus diese anthropologische Konstante in einem zweiten Kernsatz zum Ausdruck, ihn Gott in den Mund legend: „Sei du dein, und Ich werde dein sein" (sis tu tuus, et Ego ero tuus)[99].

Der Zusammenhang, in welchem dieses Wort in Kapitel 7 fällt, ist kurz dieser: Anhand des Nußbaumgleichnisses ist Cusanus zu dem Ergebnis gelangt, daß Gottes absolutes Antlitz „das natürliche Antlitz einer jeden Natur ist"[100]. Wer dieses Antlitz unmittelbar zu sehen verdient, der sieht darin alles offen, und nichts bleibt ihm verborgen. Alles nämlich hat derjenige, der Dich sieht. Denn nur derjenige sieht Dich, der Dich hat[101]. Jedoch, Cusanus fällt das Schriftwort 1 Tim 6, 16 ein: „Niemand kann an Dich herankommen, weil Du unzugänglich bist". Daher vermag ich Gott nur zu fassen, wenn er sich mir schenkt[102]. Ein neues Bedenken meldet sich an, ob ich als Mensch nämlich würdig bin, vor Gottes Angesicht zu erscheinen[103]. Plötzlich kommt Cusanus in einer Art Gegenbedenken der rettende Gedanke: „Wie gelangt mein Gebet zu Dir, der Du auf jede Weise unzugänglich bist? Wie kann ich Dich erstreben? Denn was ist sinnloser als zu erstreben, daß Du Dich mir schenkst, der Du ‚alles in allem'[104] bist? Und wie wirst Du Dich mir geben, wenn Du mir nicht gleichfalls ‚Himmel und Erde und alles, was in ihnen ist'[105], gibst? Ja: wie wirst Du Dich mir geben, *wenn Du auch mich selbst mir* nicht gibst"[106]?

Auf all die gestellten Fragen antwortet Cusanus: „Während ich so im Schweigen der Betrachtung ruhe, antwortest Du, Herr, in meinem Inneren und sagst: ‚Sei du dein, und Ich werde dein sein'[107]. O Herr, Wonne aller

---

[96] II, 12 (h I, S. 107, Z. 16f.): Non enim appetit homo aliam naturam, sed solum in sua perfectus esse. Vgl. auch *De coni.* II, 14 (h III, N. 144, Z. 10–13): s. unten Anm. 133 u. 135.

[97] A. a. O. (Anm. 52) 485.

[98] *De anima* 12; PL 70, 1308A: tunc ero meus cum fuero tuus [i.e.dei].

[99] *De vis.* 7, N. 25 = N. 28, 2.

[100] Ebd. 7, N. 24 = N. 27, 1f.

[101] Ebd. N. 25 = N. 27, 4–7.

[102] Ebd. N. 25 = N. 27, 7f.

[103] Ebd. N. 25 = N. 27, 8f.

[104] 1 Kor 15, 28.

[105] Apg 14, 15. Vgl. dazu auch E. Bohnenstaedt, a. a. O. (Anm. 5) 177 Anm. 6.

[106] *De vis.* 7, N. 25 = N. 27, 9–14. – Hervorhebungen von mir!

[107] Vgl. den reichen Anmerkungsapparat, vor allem mit vorcusanischen Literaturhinweisen, bei E. Bohnenstaedt, a. a. O. (Anm. 5) 177–179 Anm. 7. G. Santinello, a. a. O. (Anm. 78) 286 Anm. 25, verweist auf Ps. Augustinus, *De spiritu et anima*, Praef.; PL 40, 781: Idcirco reddam me mihi, imo Deo meo, cui maxime me debeo, et videbo quid sit animus, et quae patria eius.

Süßigkeit, Du hast es in meine Freiheit gelegt, daß ich mir zu eigen bin (ut sim. . . mei ipsius), wenn ich nur will[108]. Bin ich also nicht mir zu eigen, bist Du nicht mein. Sonst *würdest Du* nämlich (meine) Freiheit *nötigen*" – Bohnenstädt, Blumenberg und Dupré haben aus dem Konjunktiv des Imperfekts (necessitares) kurzerhand den Indikativ des Präsens gemacht[109] –, „da Du nicht mein sein kannst, wenn nicht auch ich mir zu eigen bin. Und weil Du dies in meine Freiheit gelegt hast, nötigst Du mich nicht, sondern erwartest, daß ich wähle, mir selbst zu eigen zu sein. Es liegt daher an mir, nicht an Dir, Herr, der Du Deine überreiche Güte nicht einschränkst, sondern freigiebigst ausgießt in alle, die aufnahmebereit sind. Du aber, Herr, bist Deine Güte"[110].

Stand bisher die Bindung des Menschen an Gott im Mittelpunkt unserer Überlegungen zum cusanischen Freiheitsbegriff, so macht Cusanus nunmehr unmißverständlich klar – insgesamt fünfmal in dichter Aufeinanderfolge in dem zitierten Text[111] –, daß der Bindung des Menschen an Gott die Bindung des Menschen an sich selbst vorauszugehen hat. Wie, das wird gleich zu zeigen sein. Autoren wie Bohnenstädt (1948)[112], Seidlmayer (1954)[113], Hummel (1961)[114], der Italiener Morra (1966)[115], Colomer (1978)[116] und Haubst (1979)[117], die auf diese Stelle zu sprechen kommen, heben übereinstimmend hervor, daß für Cusanus die Freiheit nicht in erster Linie Freiheit der Wahl, sondern Freiheit zur Selbstentfaltung und Selbstgestaltung ist. Am schönsten hat es m. E. E. Colomer zum Ausdruck gebracht. Ich möchte einige Sätze aus seinen Ausführungen zitieren: „Für Cusanus bedeutet . . . die Freiheit nicht nur die Fähigkeit des Wählens,

---

[108] Exakt: „wenn ich gewollt haben werde": Futurum II: si voluero.

[109] E. BOHNENSTAEDT, a. a. O. (Anm. 5) 73 unten; H. BLUMENBERG, a. a. O. (Anm. 52) 515 oben: auch von J. HOPKINS, a. a. O. (Anm. 52) 54 u. 85, zu Recht beanstandet; *NvK, Philosophisch-theologische Schriften*, Bd. 1–3, lat.-dt., hrsg. v. L. Gabriel, übers. u. kommentiert v. D. u. W. Dupré (Wien 1964–67) Bd. III, 94–219 (De visione Dei) 121 unten: „Du machst die Freiheit notwendig" ist zudem noch mißverständlich. Richtig dagegen G. MORRA, *Nicolò Cusano, La vita e la morte. Cusano: Una antropologia cristocentrica:* Etica 5 (1966) 53–65, hier 62.

[110] *De vis.* 7, N. 25 = N. 28, 1–10. – Hervorhebungen von mir!

[111] EBD. 7, N. 25 = N. 27, 13f.: quo modo dabis tu te mihi, si etiam me ipsum non dederis mihi? N. 25 = N. 28, 2: Sis tu tuus, et Ego ero tuus; N. 25 = N. 28, 4: Hinc nisi sim mei ipsius, tu non es meus; N. 25 = N. 28, 5f.: cum tu non possis esse meus, nisi et ego sim mei ipsius; N. 25 = N. 28, 7: ut ego eligam mei ipsius esse. Ferner N. 26 = N. 29, 6f.: ero mei ipsius liber et non servus peccati, et tu eris meus et dabis mihi videre faciem tuam.

[112] A. a. O. (Anm. 5) 178 mit Verweis auf *Ven. sap.* 17 (h XII, N. 50, Z. 4–7).

[113] *„Una religio in rituum varietate". Zur Religionsauffassung des Nikolaus von Cues:* Archiv für Kulturgeschichte 36 (1954) 145–205, hier 179–181.

[114] A. a. O. (Anm. 72) 50–52.

[115] A. a. O. (Anm. 109) 61f.

[116] A. a. O. (Anm. 87) 129f.

[117] A. a. O. (Anm. 70) 189–193.

sondern vor allem die eigene Verwirklichung. So wie die Erkenntnis, ist es eine kreative Freiheit, in der der Mensch sich formen und verformen, gewinnen oder sich verlieren kann. Die Größe der Freiheit besteht nun darin, daß der Mensch, wenn er sich selbst wählt, Gott wählt . . . Er (Gott) hat dem Menschen die Freiheit als Teilhabe an seiner unendlichen Freiheit geschenkt. Und er schätzt sie so sehr, daß er hofft, daß der Mensch sich freiwillig besitzt, damit auch er sich frei dem Menschen übergeben kann . . . Unser Sein sowie unsere Erlösung hängen davon ab, ob Gott uns anblickt. Aber diese Tatsache entbindet uns nicht der Verpflichtung, auf seinen Blick mit unserem Blick zu antworten. Und je nachdem, wie unser Blick ausfällt, liebevoll, zornig oder gleichgültig, so sieht uns auch Gott an. So drückt NvK seine Auffassung des persönlichen und unübertragbaren Schicksals des Menschen aus. Der Mensch verwirklicht sich als Individuum Auge in Auge mit Gott"[118].

Wenn der Mensch zuerst sich selbst wählen soll, wenn er zuerst sich selber zu eigen sein soll, damit darauf aufbauend Gott ihm zu eigen sein könne, dann erhebt sich zwangsläufig die Frage, wie der Mensch dies anstellen solle, damit er sich zu eigen sei. Cusanus hat diese Frage ausdrücklich thematisiert[119]. Seine Antwort heißt: „Du (Herr) aber lehrst mich dies: Die Sinnlichkeit soll dem Verstand gehorchen und der Verstand soll herrschen. Wenn daher die Sinnlichkeit dem Verstand dient, dann bin ich mir zu eigen. Aber der Verstand hat nichts, durch das er geleitet werde, es sei denn durch Dich, Herr, der Du das Wort bist und der Sinn-Grund aller Sinn-Gründe (ratio rationum). Daraus ersehe ich jetzt: Wenn ich Dein Wort höre, das in mir zu reden nicht aufhört und beständig in meinem Verstand leuchtet, werde ich mir zu eigen sein als ein freier Mensch und nicht als Sklave der Sünde; und Du wirst mein sein und mir Dein Antlitz zu schauen geben. Und dann werde ich heil sein"[120].

Die Gedankenführung ist eindeutig: Unterordnung des sensus unter die ratio, wobei man unter sensus wohl nicht nur die begierliche Sinnlichkeit, sondern den ganzen Bereich der Sinne und des Sinnenhaften zu subsumieren hat. Die ratio selber bedarf wiederum der Führung durch Gottes Wort, worunter hier weniger das geoffenbarte Wort Gottes wie in Kapitel 24[121], sondern eher das erleuchtende Wort Gottes im Sinne eines erkenntnistheoretischen Apriorismus zu verstehen ist. Die Notwendigkeit der Unterordnung von sensus unter die ratio wird breiter ausgeführt in dem Brief des Cusanus von 1463 an Nikolaus Albergati[122], dort sogar verbunden mit dem

---

[118] A. a. O. (Anm. 87) 129f.

[119] *De vis.* 7, N. 26 = N. 29, 1: Quo modo autem ero mei ipsius, nisi tu, Domine, docueris me?

[120] Ebd. N. 26 = N. 29, 2–8.

[121] Ebd. 24, N. 112 = N. 130, 1–15.

[122] A. a. O. (Anm. 68) CT IV 3, S. 36, Z. 30–S. 37, Z. 3 (N. 27f.).

Appell, die propria voluntas zugunsten der voluntas Dei aufzuopfern[123], aber wir stoßen auf diese Unterordnung von sensus unter die ratio auch schon im dritten Buch von *De docta ignorantia*[124]. Cusanus ergänzt hier, daß über das bereits Geforderte hinaus die Vernunft (intellectus) außerdem noch über den Verstand (ratio) herrschen und der Mensch „jenseits des Verstandes in vollwirksamem, lebendigem Glauben dem Mittler (Christus) anhangen"[125] müsse. Denn Verstand wie Vernunft können durch die Sinnlichkeit herabgezogen werden[126], und selbst bei gelungener Unterordnung vermöchte der Mensch „nicht aus sich zum Ziel der geistigen und ewigen Neigungen zu gelangen"[127].

Ist aber jetzt, so fragen wir, die zunächst urgierte Selbstwahl des Menschen, Gottes Aufforderung an den Menschen, „Sei du dein, und Ich werde dein sein", im Grunde genommen nicht doch in einer Art Feigenblatt zu einer anthropologisch-autonom verbrämten Theonomie geworden? Wird nicht durch die Hintertür einer geforderten Unterwerfung unter das Wort Gottes, vor allem durch dessen Annahme im Glauben, die von Cusanus eröffnete Perspektive einer Autonomie des Menschen wiederum in eine Theonomie zurückgebogen? H. Blumenberg, dessen Interpretation dieser einschlägigen Stelle aus Kapitel 7[128] wie auch anderer cusanischer Motive zum Widerspruch reizt – Hopkins hat sich dennoch zuweilen zu heftig mit ihm auseinandergesetzt[129] –, hat nicht ohne Gespür für die cusanische Problematik von der „Konstruktion einer ‚theonomen Autonomie'" gesprochen[130]. Ob sie, wie er meint[131], „gebrechlich genug" ist, das ist eine andere Frage. Eine Stelle aus *De coniecturis* liest sich fast wie ein Kommentar zu jenem aus *De docta ignorantia* stammenden Kernsatz, daß der Mensch nämlich nicht nach einer anderen Natur, sondern nur nach Vollendung in der seinen strebe[132]. Cusanus geht von dem Leitgedanken aus, daß in der menschlichen Natur alles auf menschliche Weise ausgefaltet ist wie im Universum auf allgemeine Weise. Denn die menschliche Natur existiert ja als menschliche Welt. Gleichzeitig ist in ihr alles auf menschliche Weise eingefaltet (complicata), weil sie menschlicher Gott ist. Da die menschliche Natur gleichzeitig Einheit ist, zur Eigenart der Einheit es jedoch gehört,

---

123 EBD. S. 56, Z. 13–26 (N. 71f.).

124 *Doct. ign.* III, 6 (h I, S. 136, Z. 26–S. 137, Z. 13).

125 Zu fide formata, EBD. Z. 16f., vgl. die Anm. v. H. G. SENGER in: *NvK, Die belehrte Unwissenheit.* Buch III (Hamburg 1977) 122.

126 *Doct. ign.* III, 6 (h I, S. 136, Z. 26—S. 137, Z. 9).

127 EBD. (S. 136, Z. 26–30).

128 A. a. O. (Anm. 52) 514–518.

129 A. a. O. (Anm. 52) bes. 42, 54, 84, 86 sowie Anmerkungen 444–452 zu Blumenbergs Interpretation des cusanischen Freiheitsbegriffes.

130 A. a. O. (Anm. 52) 517.

131 EBD.

132 Vgl. oben Anm. 96.

aus sich die Dinge zu entfalten (ex se explicare entia), muß dies auch der menschlichen Natur zukommen, wenngleich sie bloß eine infinitas humaniter contracta ist[133]. Dann heißt es wörtlich: „Eigenschaft *der Einheit* ist es weiter, *sich* als Ziel der Ausfaltungen zu setzen, da sie Unendlichkeit ist. Es gibt daher *kein anderes Ziel* der Schöpferkraft der menschlichen Natur *als die menschliche Natur selbst*[134]. Sie geht nämlich nicht aus sich heraus, wenn sie schafft, sondern indem sie ihre Kraft entfaltet, gelangt sie *zu sich selbst* (ad se ipsam pertingit). Auch bewirkt sie nichts Neues, sondern alles, was sie ausfaltend schafft, erfährt sie dabei als schon in sich gewesen. Wir sagten schon, daß alle Dinge in ihr auf menschliche Weise sind. Wie nämlich die Kraft der menschlichen Natur imstande ist, auf menschliche Weise zu allem hinzuschreiten, so kann auch alles umgekehrt in sie hineinschreiten"[135]. Leibniz wird später in seiner Substanz- und Monadenmetaphysik nicht anders urteilen. Denn, so führt er aus: „Unsere Seele drückt nämlich Gott und das Universum und alle Wesenheiten ebensogut aus wie alles Existierende . . . Wir haben alle diese Formen, und das sogar jederzeit, im Geiste, weil der Geist stets alle seine zukünftigen Gedanken ausdrückt und bereits in verworrener Weise an alles denkt, was er jemals deutlich denken wird. Nichts kann uns gelehrt werden, dessen Idee wir nicht schon im Geiste hätten, die gleichsam die Materie ist, woraus sich dieser Gedanke bildet"[136]. Und genau darin erblickt Leibniz „die Weite und Unabhängigkeit unserer Seele"[137], ihre im Sinne von Freiheit zu verstehende „vollkommene Spontaneität"[138], die nicht dadurch wieder rückgängig gemacht wird, daß wir in einer „unaufhörlichen Abhängigkeit von ihm (Gott)" stehen[139].
In dieser Weise gelingt es auch Cusanus, die Bindung des Menschen an Gott mit einem Höchstmaß an menschlicher Spontaneität, Unabhängigkeit und Autonomie in Einklang zu bringen, jenen Merkmalen also, die Blumenberg so gern der Neuzeit als deren typische Kennzeichen vorbehalten möchte[140]. Das bestätigen zudem die weiteren von Cusanus in seiner Schrift *De visione Dei* erhellten Lehren:
1. Aus der Selbstliebe des Menschen wird eine Begründung der Gottesliebe gegeben und nicht umgekehrt aus der Gottesliebe die Selbstliebe abgeleitet[141].

---

133 *De coni.* II, 14 (h III, N. 144, Z. 1–6).
134 Vgl. auch EBD. I, 1 (N. 5, Z. 1–22).
135 EBD. II, 14 (h III, N. 144, Z. 9–17). – Hervorhebungen von mir!
136 A. a. O. (Anm. 63) N. 26.
137 EBD. NN. 27 u. 32.
138 EBD. N. 32.
139 EBD. NN. 28 u. 32.
140 A. a. O. (Anm. 52) 436f.
141 *De vis.* 15, NN. 65f. = N. 77, 1–22, bes. 77, 1–8: Deus meus, . . .offers te intuenti te, quasi recipias ab eo esse, et conformas te ei, ut eo plus te diligat, quo appares magis similis ei! Non enim possumus odire nos ipsos. Hinc diligimus id, quod esse nostrum participat et comitatur;

2. Wer Gottes Antlitz schaut, erblickt nicht etwas anderes oder von sich Verschiedenes, sondern seine eigene Wahrheit[142].
3. Wer irgendein bonum erstrebt, erstrebt letztlich Gott, was die ebenso scharf- wie tiefsinnigen Ausführungen in Kapitel 5 und 16 eindrucksvoll dartun[143]. Hinzuzunehmen sind dann noch folgende Überlegungen aus Kapitel 16: „Was die Vernunft einsieht, ist mithin nicht das, was sie sättigt oder ihr Ziel ist. Auch das kann nicht sättigen, was (die Vernunft) überhaupt nicht einsieht, sondern nur das, was sie durch Nichteinsehen einsieht (non intellegendo intellegit). Denn das Einsehbare, das sie erkennt, sättigt nicht, noch sättigt das Einsehbare, das sie überhaupt nicht kennt, sondern (nur) das Einsehbare, das sie als so sehr einsehbar erkennt, daß es niemals völlig eingesehen werden kann. Das allein vermag zu sättigen"[144].
4. Dieses Gut bzw. „diesen unzählbaren und unerschöpflichen Schatz"[145] findet der Mensch nirgendwo anders als in seinem Acker, so daß er sein ist[146]. Beinhaltete das Sehen Gottes, daß Gott die Kreatur und diese ihrerseits zugleich Gott sieht[147], so ist auch das Suchen und Finden des Menschen in einer dialektischen Einheit zu sehen. Indem der Mensch sich sucht und findet, sucht und findet er zugleich Gott. Und indem er Gott sucht und findet, sucht und findet er zugleich sich, den Menschen. Darum macht
5. die *freie* Liebe des Menschen – die recht verstandene Liebe ist für Cusanus immer nobilis et liber[148] – zu Gott bzw. zu Jesus Christus des Menschen Glückseligkeit aus[149], wie anderseits Gott allein die Wahrheit ist, die frei

---

et similitudinem nostram amplectimur, quia praesentamur nos in imagine, in qua nos ipsos amamus. Ostendis te, Deus, quasi creaturam nostram ex infinitae bonitatis tuae humilitate. Vgl. auch 4, N. 11 = N. 13, 2f., wo allerdings die Selbstliebe aus der Gottesliebe begründet wird.

142 EBD. 6, N. 18 = N. 20, 10–12; vgl. auch 7, N. 24 = N. 26, 5f.; 15, N. 63 = N. 74, 1–12; 23, N. 101 = N. 118, 7–15; *Doct. ign.* II, 13 (h I, S. 113, Z. 28f.). Ferner G. WOHLFAHRT, *Mutmaßungen über das Sehen Gottes.* Zu Cusanus' ‚De visione Dei': Philos. Jahrbuch 93/1 (1986) 151—164, hier 153.

143 *De vis.* 5, N. 14 = N. 16, 1–9; ferner 16, N. 67 = N. 78, 3–5; N. 68 = N. 79, 4f. 7–11; NN. 68f. = N. 80, 1f. 7–12; 24, N. 107 = N. 124, 7–10. *De sap.* I (h V², N. 14, Z. 1–N. 15, Z. 15). Ferner LANDMANN, a. a. O. (Anm. 61) 134f.

144 *De vis.* 16, N. 70 = N. 81, 5–11. Vgl. auch den anschließenden Vergleich: Sicut habentem insatiabilem famem non satiat cibus brevis, quem deglutire potest, nec cibus, qui ad eum non pervenit, sed solum ille cibus, qui ad eum pervenit; et licet continue deglutiatur, tamen nunquam ad plenum potest deglutiri, quoniam talis est, quod deglutiendo non imminuitur, quia infinitus.

145 EBD. 16, N. 67 = N. 78, 9f.

146 EBD. N. 67 = N. 78, 14f. Vgl. E. BOHNENSTAEDT, a. a. O. (Anm. 5) 198 Anm. 2. Ferner: *De quaer.* 5 (h IV, N. 50, Z. 1–5) mit Verweis auf AUGUSTINUS, *De vera rel.* 39, N. 72 (PL 34, 154), *Conf.* III 6, 11 (CSEL XXXIII 53, 10) u. BONAVENTURA, *Itin.* I 2 (56 Kaup).

147 S. oben S. 231f.

148 *Excitationes* IV u. V (p II, Fol. 71ʳ, Z. 12–16 u. Fol. 92ʳ, Z. 5f.).

149 *De vis.* 18, NN. 80f. = N. 93, 1–13; 21, N. 93 = N. 109, 1–10; 25, N. 120 = N. 139, 1–10. Vgl. auch *De pace* 2 (h VII, N. 7; S. 8, Z. 2–5 u. S. 9, Z. 6–11).

macht[150]. Nietzsches Wort in *Die fröhliche Wissenschaft:* „Geh nur dir selber treulich nach: – So folgst du mir – gemach! gemach!"[151] scheint kaum mehr als das verblaßte oder auch bereits säkularisierte Erbe dieser ganzheitlichen cusanischen und überhaupt antik-mittelalterlichen Dialektik zu sein.

III Vorsehung und menschliche Freiheit – gesehen auf der Folie der von Boethius und N. Hartmann aufgeworfenen Problematik

1. Die Fragestellung des Boethius

Die boethianische Fragestellung bezüglich des Verhältnisses von Vorsehung und menschlicher Freiheit in *De consolatione philosophiae* sieht so aus: Allzusehr scheint es einander zu widersprechen, daß Gott alles im voraus weiß (praenoscere universa Deum) und daß irgendeine Willensfreiheit besteht[152]. Der sich anbietende Lösungsversuch, *nicht deshalb* geschehe etwas, *weil* die göttliche Vorsehung dies vorausgesehen, sondern im Gegenteil, was geschehen werde, könne der göttlichen Vorsehung nicht verborgen bleiben[153], wird von Boethius als eine Scheinlösung entlarvt. Denn an dem *notwendigen* Eintritt der vorhergesehenen Ereignisse (praescitarum rerum) ist auch dann festzuhalten, wenn das Vorherwissen (praescientia) den künftigen Dingen keinerlei Notwendigkeit aufzuerlegen scheint[154]. Boethius erläutert dies an folgendem Beispiel: „Wenn jemand sitzt, muß die Meinung, die vermutet, daß er sitzt, wahr sein, und umgekehrt wiederum: Wenn betreffs jemandes die Meinung wahr ist, daß er sitzt, so muß er notwendig sitzen. In beiden Fällen also ist Notwendigkeit, hier des Sitzens, dort der Wahrheit. Aber man sitzt nicht deswegen, weil die Meinung wahr ist, sondern diese ist vielmehr wahr, weil vorausgegangen ist, daß jemand sitzt. So ist, obwohl der Grund für die Wahrheit aus der einen Seite hervorgeht, doch in beiden eine gemeinsame Notwendigkeit"[155]. Außerdem, so bemerkt er zu dieser Lösung, werde dann das Eintreten der zeitlichen Ereignisse zur Ursache des göttlichen Wissens gemacht, was von Gott anzunehmen ein nefas sei[156].

---

[150] *De vis.* 7, N. 24 = N. 26, 8 i. V. mit 8, N. 28 = N. 31, 7–10. Vgl. auch WOHLFAHRT, a. a. O. (Anm. 142) 153 u. 163.

[151] FR. NIETZSCHE, *Werke in drei Bänden,* hrsg. v. K. Schlechta (München [1]1954/55, [9]1981/82) Bd. II, 18.

[152] A. a. O. (Anm. 3) V 3; 374, 4–6; vgl. auch 374, 8–16.

[153] EBD. 374, 16–22.

[154] EBD. 374, 28–31.

[155] EBD. 374, 31–376, 40.

[156] EBD. 376, 48–378, 69 u. 410, 159f.

Boethius löst die Schwierigkeit bekanntlich dadurch, daß er den providentia-Begriff gänzlich aus der Zeitdimension herausnimmt, so daß providentia nichts mit *prae*videntia oder *prae*scientia eines gleichsam Zukünftigen zu tun hat[157], sondern „richtiger als das Wissen einer niemals erlöschenden Gegenwart zu denken ist"[158]. „Und daher darf Gott nicht der Länge der Zeit wegen älter (antiquior) scheinen als die geschaffene Welt, sondern vielmehr durch die Eigentümlichkeit seiner einfachen Natur"[159]. Und wie mein Blick den ihm gegenwärtigen Dingen und Ereignissen keinerlei Notwendigkeit auferlegt, so auch nicht der göttliche Blick allen Dingen und Ereignissen, da sie für ihn *alle* gegenwärtig sind[160]. Auf den Selbsteinwand, „was Gott als zukünftig geschehend sehe, das könne nicht nicht eintreten, ... und das geschehe aus Notwendigkeit"[161], antwortet Boethius mit der Unterscheidung einer doppelten Notwendigkeit: einer einfachen (simplex), wie sie in der Wahrheit vorliegt, daß alle Menschen sterblich sind, und einer bedingten Notwendigkeit (altera condicionis), wie z. B. keine Notwendigkeit einen zwingt, der mit Willen daherschreitet, einherzuschreiten, mag es auch dann, *wenn* er schreitet, notwendig sein, daß er einherschreitet. „Auf dieselbe Weise ist also, wenn die Vorsehung irgend etwas gegenwärtig sieht, dies notwendig, obwohl es seinem Wesen nach keine Notwendigkeit besitzt"[162].

Cusanus, der die boethianische Schrift kannte – im Cod. Cus. 191 besaß er sie samt eines Kommentars dazu –, hat die letztzitierte Stelle mit der zweifachen Notwendigkeit im Sinn, wenn er in seiner Schrift *Cribratio Alkorani* gegen Mahumet argumentiert, daß die göttliche providentia die Dinge nicht notwendig mache. „Aber", so schreibt Cusanus, „weil *Gott in der Ewigkeit alles zugleich sieht,* was *in der Zeit aufeinander folgt,* so sieht er dann zugleich Geburt und Tod und den ganzen dazwischenliegenden Lebenslauf des Menschen, und dieses Sehen bedeutet keinerlei Notwendigkeit. So wie, wenn ich dich fallen sehe, du nicht deshalb fällst, weil ich dich

---

157 Ebd. V 6; 402, 66–404, 72.

158 Ebd. 402, 68f.: sed scientiam nunquam deficientis instantiae rectius aestimabis.

159 Ebd. 402, 38–40: Neque deus conditis rebus antiquior videri debet temporis quantitate sed simplicis potius proprietate naturae.

160 Ebd. 404, 72–94.

161 Ebd. 404, 94–97.

162 Ebd. 406, 103–115; vgl. auch 115–124: „Gott aber schaut das Zukünftige, was aus Willensfreiheit geschieht, als Gegenwärtiges; dies also, in Beziehung gesetzt zum göttlichen Blick, wird notwendig unter der Bedingung der göttlichen Erkenntnis, für sich betrachtet verliert es nicht die vollkommene Freiheit seines Wesens. Es wird also ohne Zweifel alles geschehen, was Gott als zukünftig im voraus erkennt, aber manches davon kommt aus dem freien Willen, was, auch wenn es eintrifft, doch durch sein Eintreffen nicht die eigentümliche Natur verliert, dank der es, bevor es geschah, auch hätte nicht geschehen können".

als einen Fallenden sehe, sondern weil du fällst, sehe ich dich als einen Fallenden"[163].
Wichtiger als dieser Anklang an Boethius sind die Ausführungen in *De visione Dei*, näherhin das Verhältnis des *einen* und *zugleich alles* umfassenden Entwurfs Gottes zu den *vielen* (zeitlich) *aufeinander folgenden* Dingen[164]. Ganz im Sinne des Boethius urgiert Cusanus, daß nichts „nach (post) der ganz einfachen (göttlichen) Ewigkeit werden könne"[165], weil sonst offenkundig zwischen Gottes Ewigkeit und den zeitlichen Ablauf der Dinge Zeit treten würde, und daß die aeternitas ohne Vergangenheit und Zukunft verstanden werden müsse, weil diese in ihr mit der Gegenwart in eins fallen[166]. Wenn es einige Zeilen später und genau schon so in Kapitel 9 heißt, daß das nunc und tunc nach (post) dem göttlichen Wort sind[167] bzw. daß es erst nach (post) der Unendlichkeit Bewegung, Ruhe, Gegensatz, und was immer gesagt oder gedacht werden kann, gibt[168], dann kann in beiden Fällen das post keine zeitliche, sondern nur eine rangmäßige Bedeutung haben. So wie Boethius Gott als älter (antiquior) denn die Welt genannt hat, nicht in einem zeitlichen, sondern rangmäßigen Sinn[169].
Schwierigkeiten könnten jedoch folgende Stellen bereiten, und sie haben sie auch manchem Übersetzer bereitet. Erste Stelle: „Aber daß die Dinge in dieser Welt gemäß dem Früher und Später existieren, kommt daher, daß Du solche Dinge nicht früher entworfen hast, damit sie seien. Hättest Du sie früher entworfen, wären sie früher gewesen"[170]. Das klingt so, als ob es im göttlichen Entwerfen (concipere) ein Früher und Später gebe, was aber durch den unmittelbar folgenden Satz kategorisch verneint wird[171]. Der Schlüssel zum Verständnis dieser und der noch gleich zu besprechenden zwei weiteren Stellen dürfte in folgendem Satz liegen: „Irgendein Ding, das uns in der Zeit erscheint, hast Du nicht früher entworfen, als es ist"[172]. Cusanus will offenkundig darauf hinaus, wiederum ganz im Sinne des Boethius, wobei er natürlich die diesbezügliche von Meister Eckhart und

---

[163] *Cribr. Alk.* III, 7 (h VIII, N. 183, Z. 1–5). – Hervorhebungen von mir. Vgl. Marginalien NN. 281 u. 282 bei L. BAUR, *Nicolaus Cusanus und Ps. Dionysius im Lichte der Zitate und Randbemerkungen des Cusanus.* CT III (Heidelberg 1941): Providentia simul cum creatione, und: Providentia est actus voluntatis secundum ordinem sapientiae.
[164] *De vis.* 10, N. 41 = N. 47, 1–3.
[165] EBD. N. 41 = N. 47, 5; vgl. auch N. 41 = N. 47, 7f. 12.
[166] EBD. N. 42 = N. 48, 16–19.
[167] EBD. N. 42 = N. 48, 15.
[168] EBD. 9, N. 35 = N. 40, 6–8.
[169] Vgl. oben Anm. 159.
[170] *De vis.* 10, N. 42 = N. 48, 1–3.
[171] EBD. N. 42 = N. 48, 3–6: Sed in cuius conceptu potest cadere prius et posterius, ut prius unum concipiat et postea aliud, ille non est omnipotens conceptus, sicut ille oculus, qui prius unum videt et postea aliud, non est omnipotens.
[172] EBD. N. 41 = N. 47, 14–16: Rem aliquam, quae nobis temporaliter apparet, non prius concepisti, quam est.

Augustinus diskutierte Problematik ebenfalls kannte[173], daß man zwischen dem göttlichen Entwurf eines Dinges einerseits und seiner Realisierung in der Zeit andererseits kein zeitliches Intervall ansetzen darf. Cusanus möchte vielmehr die Simultaneität von göttlichem Entwurf und zeitlicher Realisierung herausarbeiten. Der göttliche Entwurf kann den zeitlichen Dingen nicht zeitlich vorausgehen, wenn man Gott und seine Ewigkeit nicht wiederum in die Zeitdimension einrücken will. Einzig um diese Simultaneität geht es, nicht um ein (sinnwidriges) Früher und Später im göttlichen Entwerfen. (Die italienische Übersetzung von Santinello[174] bringt dies sehr gut zum Ausdruck.)

Aus diesem Kontext heraus ist auch die zweite Stelle in Kapitel 10 zu verstehen: „Immer sind daher die Dinge, weil Du sagst, daß sie sind; und sie sind nicht früher, weil Du es nicht früher sagst (non dicis prius). Und wenn ich lese, daß Adam (‚der Mensch') vor so vielen Jahren gewesen und daß heute wieder ein solcher geboren sei, scheint es unmöglich, daß Adam damals war, weil Du es damals gewollt hast; und daß er ähnlich heute geboren ist, weil Du es jetzt gewollt hast, und daß Du dennoch nicht früher gewollt hast, daß Adam sei, als heute, da er geboren ist. Aber jenes, was unmöglich erscheint, ist die Notwendigkeit selbst. Denn ‚jetzt' und ‚damals' sind nach Deinem Wort"[175]. (In der in Anm. 1 angegebenen deutschen Übersetzung ist hier ein den Sinn verkehrender Versehensfehler unterlaufen. Denn es heißt dort: „Denn ‚jetzt' und ‚damals' sind *nicht* ‚nach' Deinem Wort"[176].)

Das bisher Gesagte gilt auch für die dritte in Frage kommende Stelle in Kapitel 11, wo Cusanus mit dem Gleichnis vom Entwurf der alle zeitlichen Folgen in sich einfaltenden Uhr und deren Ausfaltungen in den aufeinander folgenden Stunden das Verhältnis von göttlicher Ewigkeit und deren Ausfaltungen verdeutlicht. Dann heißt es im Sinne der bisher besprochenen Stellen: „Und daß ein jedes, das im Nacheinander eintritt, ... die Ausfaltung des Entwurfs ist, so daß der Entwurf einem jeden das Sein verleiht; und daß deswegen nichts früher gewesen ist, als es sich ereignet, weil es früher nicht entworfen war, daß es sei"[177] (quia prius non fuit conceptum, ut esset). Die oben angeführte deutsche Übersetzung bringt im Gegensatz zur Übersetzung der beiden anderen Stellen plötzlich: „da nicht entworfen

---

[173] Vgl. z. B. *Sermo* 213 (Koch): CT I 2/5, a. a. O. (Anm. 69) S. 106, Z. 1–S. 114, Z. 6 (NN. 21–27).

[174] A. a. O. (Anm. 78) 303: „Una qualche cosa, che a noi appare nel tempo, non è che tu prima la concepisca e poi la ponga in essere". Ebenso E. BOHNENSTAEDT, a. a. O. (Anm. 5) 85: „Irgend etwas, das uns in Zeitlichkeit erscheint, hast Du nicht ‚früher' gedacht als es ist".

[175] *De vis.* 10, N. 42 = N. 48, 9–15.

[176] A. a. O. (Anm. 1) S. 31 (N. 42). – Hervorhebung von mir.

[177] *De vis.* 11, N. 44 = N. 51, 5–8.

war, daß es früher sei"[178], bezieht daher das prius fälschlicherweise auf das esset und nicht auf das conceptum.

2. Nicolai Hartmanns „Antinomie der Vorsehung"

Nicolai Hartmanns „Ethik", nicht nur ein voluminöses, sondern auch ein scharfsinnig geschriebenes Werk, überreich angefüllt mit feinsten Beschreibungen der Werte und Tugenden, trägt unter den mannigfachen Antinomien zwischen ethischer und religiöser Freiheit[179] auch die „Antinomie der Vorsehung"[180] vor. Ethische bzw. sittliche Freiheit sieht sich auf der einen Seite bloß dem Naturgesetz, auf der anderen Seite nur den Werten bzw. dem Sittengesetz gegenüber[181]. Beide heben nach Hartmann die sittliche Freiheit des Menschen nicht auf. Denn die Naturgesetzlichkeit, ausgenommen der Fall einer universal und daher monistisch verstandenen Kausaldetermination, determiniert nur kausal und läßt daher Spielraum für die Freiheit[182], und die Werte andererseits haben von Hause aus gar keinen determinierenden Charakter[183]. Im Unterschied zu dieser sittlichen Freiheit sieht sich die Freiheit in der Religion, für diese nicht weniger zentral als für die Ehtik[184], über die beiden genannten möglichen Rivalen hinaus noch einem dritten Rivalen ausgesetzt, nämlich „der Vorsehung Gottes"[185]. „Das ist", schreibt Hartmann[186], „eine Instanz von ganz anderer Übermacht. Der Naturlauf ist wohl auch übermächtig, aber er ist blind, er zeichnet keine Ziele vor, an die er den Menschen bindet; hat also der Mensch die Kraft, sich Ziele zu setzen, so findet er den Naturlauf gleichgültig gegen sie und in den Grenzen möglicher Anpassung durchaus lenkbar. Ganz anders die göttliche Vorsehung. Sie ist teleologisch, ein finaler Determinismus. In ihr sind Endzwecke das Bestimmende. Und weil die bestimmende Kraft in ihnen eine unendliche und ‚allmächtige' ist, die überdies alles Weltgeschehen durchdringt – auch die kleine seelische Welt des Menschen –, so ist der Mensch mit seiner Teleologie ihr gegenüber ohnmächtig. Er findet hier keinen Spielraum seiner Selbstbestimmung mehr; richtiger, was ihm wie seine Selbstbestimmung erscheint, ist in Wahrheit die durch ihn hindurch und über ihn hinweg wirkende Macht der göttlichen Vorsehung.

---

[178] A. o. O. (Anm. 1) S. 32 (N. 44). Richtig dagegen BOHNENSTAEDT, a. a. O. (Anm. 5) 87, DUPRÉ, a. a. O. (Anm. 109) 141 und SANTINELLO, a. a. O. (Anm. 78) 305.

[179] *Ethik* (Berlin [1]1925, [4]1962) 808–814. Nach der vierten Auflage wird im folgenden zitiert.

[180] EBD. 814.

[181] EBD. 814f.

[182] EBD. 814; vgl. auch 661, 663f., 666f., 669, 671f., 672f., 674.

[183] EBD. 814; vgl. auch 351, 670f., 706f.,710, 757, 767, 769f., 770f., 778, 792.

[184] EBD. 815.

[185] EBD. 814 u. 815f.

[186] EBD. 814f.; vgl. auch 203, 204, 207f., 357, 632f., 661–663, 666, 669f., 672–674, 769. Zur Antinomie von sittlicher Freiheit und in der göttlichen Vorsehung angenommenem Finalnexus: EBD. 204–206, 673f., 770.

Es braucht hier nur an früher Gesagtes erinnert zu werden, um zu sehen, wie schroff antithetisch diese Konsequenzen der göttlichen Vorsehung zu der Freiheitsforderung der Ethik stehen. In ihnen ist die Vorsehung des Menschen schlechterdings aufgehoben, seine Selbstbestimmung zum Schein herabgesetzt, sein Ethos vernichtet, sein Wille gelähmt ... Alle Initiative und alle Teleologie ist auf Gott übertragen. Der Grund dieser allgemeinen Lähmung aber ist eine Inversion des kategorialen Grundgesetzes: die höhere Determinationsform ist zur stärkeren gemacht, der Finalnexus ist alleinherrschend.

So hebt der finale Determinismus der göttlichen Vorsehung die ethische Freiheit auf. Läßt man aber die Freiheit der Person gelten, so hebt sie unfehlbar jenen auf. Beide stehen zueinander kontradiktorisch; als These und Antithese". Wir haben daher nach Hartmann „zu wählen: entweder Teleologie der Natur und des Seienden überhaupt, oder Teleologie des Menschen", mit dem in letzterer implizierten „Phänomen des sittlichen Bewußtseins, des Menschen als personalen Wesens", das „sich mit der Weltteleologie nicht verträgt"[187]. „Diese Alternative ist eine echte und vollständige Disjunktion; man kann sie weder in ein ‚sowohl als auch' auflösen, noch ihr den dritten möglichen Fall hinzufügen. Auf der einen Seite der Alternative steht eine Theorie, auf der anderen ein Phänomen. Dem Phantasten mag die Theorie wichtiger sein, dem Philosophen wird unter allen Umständen das Phänomen schwerer wiegen. Er muß die teleologische Metaphysik zugunsten des ethischen Phänomens preisgeben"[188].

Postulatorischen Atheismus hat man dies geheißen[189]. Denn an der ethischen Freiheit des Menschen ist um seiner personalen Würde willen unter allen Umständen festzuhalten, wogegen die Existenz Gottes und seine Vorsehung weder beweisbar noch widerlegbar sind[190], ja, im Gegensatz zu Kant, Gott gerade wegen der Sittlichkeit nicht postulierbar sein dürfe[191].

Im Zuge seiner Auseinandersetzungen mit Blumenberg, nach welchem „der Cusaner teleologischen Deutungen in seiner Kosmologie abgeneigt" sei[192], hat Hopkins nicht zu Unrecht auf die Teleologie in Cusanus' Kosmologie

---

187 EBD. 204.

188 EBD. 204f.

189 Hartmann erwidert: „Damit freilich ist weder Freiheit noch göttliche Vorsehung widerlegt. Nachweisliche Falschheit von Beweisen und Theorien ist als solche niemals Widerlegung der Sache. Diese kann an sich wohl bestehen, aber sie verharrt im absolut Irrationalen" (EBD. 817). Die ganze Problemkette der Ethik stehe schlechterdings indifferent gegen das religiöse Denken – „sie steht diesseits von Theismus und Atheismus" (815). Vgl. zu dieser Position auch M. SCHELER, *Philosophische Weltanschauung:* Gesammelte Werke, Bd. 9: Späte Schriften, hrsg. v. M. S. Frings (Bern 1976) 142: „Ich pflege ihn den postulatorischen Atheismus des Ernstes und der Verantwortung zu nennen".

190 EBD. 199, 202f., 206, 792, 817.

191 EBD. 809.

192 A. a. O. (Anm. 52) 483.

hingewiesen[193]. Auch abgesehen von dieser Kontroverse, so trägt Cusanus doch in *De visione Dei* die Universalität der göttlichen Vorsehung vor und damit die notwendigerweise darin implizierte Teleologie. Diese universale Vorsehung im Schrifttum des Cusanus wird übrigens von Blumenberg nicht in Abrede gestellt[194]. Angesichts der von Hartmann breit dargelegten und scharf ziselierten „Antinomie der Vorsehung" stellt sich die Frage, ob Cusanus eine derartige Problematik überhaupt nicht bewußt geworden ist, oder aber, ob nicht Hartmann selbst hier das Opfer einer Überzeichnung und Überspitzung geworden ist. Ohne im Rahmen dieses Referates auf die ganzen Zusammenhänge bei Hartmann eingehen und ihn voll würdigen zu können, bleibt doch rätselhaft, warum zwar die ethischen Werte gegenüber dem menschlichen Willen keinen determinierenden Charakter haben, der göttlichen Vorsehung jedoch ein solcher zukomme. Liegt es etwa an der von Hartmann angenommenen Ohnmacht der Werte[195] als Voraussetzung für die Machtstellung des Menschen? Ferner: Wenn die *menschliche* Vorsehung, die Hartmann als einzige mit Sicherheit erweisbar reale einräumt[196], gegenüber dem Naturverlauf immerhin doch insofern frei bleibt, als dieser für sie „in den Grenzen möglicher Anpassung durchaus lenkbar" ist[197], warum ist dann eine solche relative Freiheit des Menschen — nur um eine solche kann es sich handeln — nicht auch gegenüber der göttlichen Vorsehung möglich? Zumal Hartmann, nicht anders als Cusanus, von den „Attraktionspunkten" bzw. der „attraktiven Kraft" des Finalnexus spricht[198]! Daß die in der göttlichen Vorsehung enthaltenen Endzwecke bestimmend sind, daß „die bestimmende Kraft in ihnen eine unendliche und ‚allmächtige' ist"[199], will doch nur besagen, daß Gott zwar seinen Endzweck erreicht, aber nicht unter Ausschluß, sondern unter Einschluß des freien menschlichen Willens. Hartmann dürfte eine übertriebene Vorstellung von Gottes Allmacht haben, was in dem gerade gebrachten Zitat und auch sonstwo durchklingt[200]. Auch der ohne jede Differenzierung gebrauchte Begriff der

---

193 A. a. O. (Anm. 52) 70 sowie Anm. 380–387 (S. 342).

194 A. a. O. (Anm. 52) 491f.

195 A. a. O. (Anm. 179) 792; vgl. auch 205f.

196 Ebd. 792; vgl. auch 198, 199f., 201, 206f.,208f., 355f.,357–360.

197 Ebd. 814; vgl. auch 208; 208f.: Vergleich mit der Kunst des Schiffers; 357, 661.

198 Ebd. 663, 669f. u. 769. Vgl. oben Anm. 91 zu Cusanus.

199 Ebd. 814.

200 Ebd.; vgl. auch 203: „Ein solcher metaphysischer Primat der axiologischen Determination bedeutet aber einen vollkommenen Determinismus, in welchem dem Menschen der Spielraum für jede von ihm ausgehende Determination benommen ist. Der Finalnexus determiniert ja anders als der Kausalnexus; er legt die Ziele, also die Resultate aller Prozesse, zum Voraus fest. Gegen solche Festlegung kann ein endliches, in den Weltprozeß selbst eingebettetes Wesen wie der Mensch nicht mehr aufkommen. Er ist der über seinen Kopf weg bestehenden Bindung an die festgelegten Weltzwecke bedingungslos ausgeliefert. Die Bindung geht mitten durch ihn selbst und seine Akte hindurch — mögen ihm diese in seiner Unkenntnis der kosmischen Teleologie auch noch so sehr als seine eigene freie Determination erscheinen".

„Finaldetermination" bzw. des „finalen Determinismus"[201] ist verdächtig. Boethius hatte die im Schicksal (fatum), als *Ausdruck* der Vorsehung, waltende Notwendigkeit der Ursachenverknüpfung auf den untergeistigen Bereich eingeschränkt[202]. Denn es unterstehe zwar das Schicksal der Vorsehung, aber nicht alles, was der Vorsehung unterliege, sei auch dem Schicksal unterworfen[203]. „Im Bereich des Geistigen und Sittlichen", schreibt Klingner in seiner Einführung zu Büchners hervorragender Übersetzung von Boethius' Schrift, „herrscht nicht Schicksal (fatum), sondern Sinn (das Sinnvolle; providentia), nicht Zwang der mechanischen Ursache, sondern Freiheit, die der Einsicht folgt", mag diese Freiheit auch „beschränkt" sein, insofern der Mensch „in das Stoffliche hineinreicht"[204] . Oder auch so ausgedrückt: Die in der göttlichen Vorsehung enthaltene Finalität und Teleologie hat für die Welt des Menschen nur noch den Sinn des Sollens, sie will daher gerade nicht zwingen, sondern setzt die Freiheit voraus. Cusanus würde wohl auf die Hartmannsche „Antinomie der Vorsehung" mit dem bereits im zweiten Teil zitierten Satz geantwortet haben: „Du, Gott, ziehst uns ja zu Dir auf jede nur mögliche Weise hin, auf welche die freie vernunftbegabte Kreatur gezogen werden kann"[205].

DISKUSSION
(Gesprächsleitung: Professor Wilhelm Breuning)

BREUNING: Mit dem herzlichen Dank an den Referenten wollen wir wieder in die Diskussion eintreten, für die wir ja noch einige Zeit haben.
Fr. WEBER: Herr Professor, ich sehe hier ein hermeneutisches Problem, wenn ich Ihren Vortrag noch einmal reflektiere. Wir wissen, daß der Traktat an eine Ordensgemeinschaft, an ein Kloster geschrieben ist. Ich habe den Eindruck, daß der Begriff der Liebe, wie er hier verwendet ist, und zwar der der verschränkten Liebe, eine andere Akzentuierung erfährt wie beispielsweise im ersten Johannesbrief. Wenn ich mich an mein Studium richtig erinnere, wurde ziemlich eindringlich gesagt, daß der Mensch Gott nur lieben könne, weil Gott den Menschen als erster geliebt habe. Der Mensch wird erst durch Gott zur Liebe befähigt. Wenn ich nun Ihre Inter-

---

Ferner 204; 661f. ist aufschlußreich Hartmanns Versuch zu zeigen, warum der Finalnexus keine positive Freiheit zulasse.

[201] Vgl. z. B. EBD. 198, 201, 660–663, 666, 672f., 814f. u. passim.

[202] Vgl. auch K. BÜCHNER, *Boethius. Trost der Philosophie.* Mit Einführung von F. Klingner (Leipzig o. J.) XLIII.

[203] A. a. O. (Anm. 3) IV 6; 342, 60–65. 73–344, 1. Vgl. auch THOMAS V. AQUIN, *S. th.* I 22, 2 ad 4um.

[204] A. a. O. (Anm. 202) XLIII.

[205] Vgl. oben Anm. 95.

pretation richtig verstanden habe, dann könnte es sein, daß hier umgekehrt aus der Erfahrung der verschränkten, der menschlichen Liebe, der Zugang zu Gott möglich ist. Dann frage ich mich weiter – es ist vielleicht textkritisch nicht ganz exakt, ich will Cusanus nicht Unrecht tun: Wie ist es dann auch mit den Leuten, die nun nicht die Fähigkeit haben, geistig zu erkennen? Geistigkeit wurde ja immer vorausgesetzt. Es gibt aber auch Menschen, von denen wir doch annehmen müssen, daß sie nicht in den Vollbesitz ihrer geistigen Fähigkeit kommen. Damit entsteht diese Differenz: Wenn Gott, theologisch gesehen, den Menschen zur Liebe befähigt, dann kann also jeder Mensch Gott die Liebe erwidern. Wenn ich aber das rein geistig, intellektuell, sehe, dann könnte es sein, daß hier eine Eingrenzung vorliegt. Der Widerspruch würde für mich dann behoben, wenn Sie sagen könnten, diese verschränkte Liebe ist bereits eine christlich interpretierte Liebe.

KREMER: Herr Weber, zu Ihrer *ersten* Frage darf ich noch einmal wiederholen, was ich bereits im Vortrag gesagt habe: Cusanus läßt in *De visione Dei* keinen Zweifel aufkommen, daß die göttliche Liebe zu uns unserer Liebe zu Gott vorausgeht, zwar nicht zeitlich, sondern im Sinne des der Natur nach Früheren. Sie ermöglicht daher erst unsere Liebe zu Gott. Da Cusanus das Sehen Gottes mit Gottes Lieben identifiziert (Gottes Sehen ist Lieben und Gottes Lieben ist Sehen[1]), trifft für Gottes Lieben zu, was von seinem Sehen gilt: „Dadurch, daß Du mich siehst, gewährst Du, daß Du von mir gesehen wirst ... Niemand kann Dich sehen, wenn nicht Du es gewährst, daß Du gesehen wirst"[2].

Auf Ihre *zweite* Frage, ob nicht umgekehrt aus der Erfahrung der verschränkten menschlichen Liebe heraus dem Menschen erstmalig ein Zugang zu Gott möglich ist, was geistige Erkenntnis voraussetzt, deren Realisierung offenbar nicht allen Menschen gelingt, möchte ich mit dem allgemeinen theologischen Grundsatz antworten: Ultra posse nemo tenetur (Von keinem wird etwas verlangt, was über sein Können hinausgeht). Ob Cusanus auch diesen zweiten, von Gott nicht vorgängig initiierten Weg zuläßt, müßte ich nachprüfen. Im Augenblick möchte ich eher mit Nein denn mit Ja antworten.

v. BREDOW: Ich möchte anknüpfen an das, was Sie gegen Ende Ihres Vortrages gesagt haben, das Problem bei Nicolai Hartmann; ich möchte nicht auf N. Hartmann eingehen. Ich bin Ihnen sehr dankbar, daß Sie uns seine Position so ausgewogen dargestellt haben. Mir ist eingefallen, daß Nikolaus an einer Stelle in *De visione* die Freiheit in der Perspektive des *contrahere* beschreibt: Hier hat der Mensch nämlich einen Raum, in dem er selbst durch seine freie Entscheidung ‚dies' (als einzelnes) bestimmt, kon-

---

[1] *De vis.* 4, N. 10 (Pfeiffer) = N. 11, 5–7 (Santinello); Ebd. 8, N. 27 = N. 30, 7f.
[2] Ebd. 5, N. 13 = N. 15, 2–4; vgl. 8, N. 28 = N. 31, 1f.

trahiert zu dem, was es von nun an sein wird. So ist der Mensch in seiner Freiheit schöpferisch: lebendiges Bild Gottes. Ich kann diesen Ansatz einer Interpretation aber nicht ausführen.

KREMER: Wenn ich das richtig verstanden habe, Frau von Bredow, ist der Freiheitsraum des Menschen *in der Richtung* eines *incontractum* zu sehen, das im Vollzug seiner Freiheit sich jeweils zu einer konkreten Entscheidung und damit zu einem „dies und das" kontrahiert. Vergleichbar etwa Gott, dem *incontractum* schlechthin, der im Vollzug seiner freiheitlich gewollten Schöpfung das aus dieser Freiheit Hervorgegangene als ein *contractum* setzt. An welche Stelle in *De visione Dei* Sie allerdings denken, vermag ich nicht zu verifizieren.

v. BREDOW: Die Stelle steht im Zusammenhang eines bekannten Textes, der von der menschlichen Freiheit handelt. Leider finde ich ihn im Moment nicht. – Das von mir vergeblich gesuchte Zitat lautet: „. . . sed expectas, ut ego eligam mei ipsius esse. Per me igitur stat, non per te, domine, *qui non contrahis bonitatem tuam maximam, sed largissime effundis in omnes capaces*[3].

KREMER: Die Stelle scheint mir dennoch eher die Nichteinschränkbarkeit der göttlichen Güte hinsichtlich aller, d. h. unendlich vieler Aufnahmefähigen als die menschliche Freiheit im Sinne eines gewissen *incontractum* zu belegen.

HAUBST: Man kann jedenfalls nicht sagen, daß bei Christus *absolutus* und *contractus* gleich seien, als Mensch ist er *contractus.*

STALLMACH: Meine Frage: Wenn man die göttliche Vorsehung wirklich ernst nimmt und wenn man so stark die Bindung betont, die Bindung des Menschen an Gott, seinen allmächtigen Willen und an sich selbst, an das eigene, von Gott verliehene Sein mit all seinen Möglichkeiten und Grenzen, kann man dann überhaupt noch von „Freiheit" (in einem eigentlichen, nicht bloß schon fast äquivoken Sinne) sprechen? – Oder muß man die Problemlage nicht vielmehr so sehen, daß einerseits die göttliche Allvorsehung und Allmacht, andererseits aber auch die menschliche Freiheit anzunehmen ist, ohne daß jedoch erklärt werden könnte, wie beides zusammenpaßt? Man müßte sich dann damit abfinden, daß das *Zusammenbestehen* von göttlicher Allvorsehung und menschlicher Freiheit schlechthin ‚transintelligibel' ist, daß wir in bezug darauf nur ein Wissen unseres Nichtwissens haben *(docta ignorantia!).* Ist aber, weiter gefragt, bei dieser Problemlage nicht das einzige, was menschliche Freiheit eigentlich ausmacht, schließlich bloß das *posse peccare?* Denn, wenn wir das Gute tun, würden wir ja nur die von der göttlichen Vorsehung gesetzten Zwecke erfüllen. Das heißt, wir würden nach unserem eigenen Willen handeln, eben nur in dem, was Augustinus das „posse peccare" nennt. Wäre das aber nicht nur ein schäbiger Rest von Freiheit (wenn also der Mensch die Selbstbestätigung seiner

[3] Kap. 7 (Ed. Hopkins 146, N. 27, 5–7).

Freiheit nur in der Sünde finden können solle)? Schließlich: Statt „Freiheit als Bindung an sich selbst" könnte man ja sagen: „Selbstvollzug". In dem „Selbst" liegt aber auch ein Moment der Bindung. Denn dieses Selbst ist ja ein gesetztes, „geworfenes", besser gesagt: ein gegebenes, eine gegebene Aufgabe, die ich zu lösen habe. Auch hier wiederum die Frage: Betätige ich eigentlich „Freiheit", wenn ich mich in meinem gegebenen Selbst (wenn auch mit eigener, innerer Zustimmung) vollziehe, die gegebene Aufgabe also, bewußt und bejahend, ganz im Sinne ihres Gebers zu lösen suche – oder betätige ich etwa erst eigentlich „Freiheit", wenn ich mich gegen die (sozusagen) Tendenz der Aufgabe stelle, mich, bewußt und aus eigener Entscheidung, meinem eigenen Selbst und damit auch dem Geber (der Auf-*gabe*) entfremde?

KREMER: Das sind insgesamt drei aufgeworfene Fragen. Ich beginne mit der *letzteren:* Bindung des Menschen an sich selbst, was eine gewisse Notwendigkeit oder auch Aufgabe mit sich bringt. Ist die Freiheit nur dann gegeben, wenn ich mich *gegen* diese Aufgabe stelle, sie verfehle? Ich möchte die Sache einmal von der Gottesproblematik her im Kontext der Kontroverse Leibniz-Descartes aufrollen. Descartes hat bekanntlich die Position vertreten, daß einzig Gottes Wille der Grund aller Dinge sei und daß dieser Wille nicht durch eine vorgängige Idee, nicht durch eine *ratio ratiocinata,* wie es in seinen Erwiderungen auf die „sechsten Einwände" heißt[4], angetrieben werde. Gegen eine solche Position hat Leibniz immer wieder Stellung bezogen mit dem Hauptargument, daß jeder Wille, daher auch der göttliche, einen Grund seines Handelns haben müsse[5]. Das hat zur Folge, daß selbst in den Begriff der göttlichen Freiheit immer noch eine Bindung an Gott bzw. an seine Natur eingeht. Eine derartige Bindung scheint einfach zum Begriff der Freiheit zu gehören. Bolzano hat konsequenterweise sehr kühn von den „Sätzen vor Gott" gesprochen. Nicht, als ob es etwas *vor* Gott gebe oder *über* ihn hinaus, sondern in dem Sinne, daß Gott selber an die innere Gesetzmäßigkeit seines Wesens gebunden ist. Ich glaube, das ist einfach konstitutiv für das Wesen der Freiheit, daß ihr auf der anderen Seite als Korrelat eine gewisse Bindung entspricht.

Das *Zweite:* Vorsehung *und* Freiheit. Ich möchte das mit Ihnen so stehenlassen, vielleicht nicht ganz unähnlich etwa der Aufrechterhaltung von Antinomien. Ich bin wie Sie tatsächlich der Meinung, daß wir das *Wie,* das genaue Wie des Zusammenspiels von göttlicher Vorsehung und menschlicher Freiheit nicht durchschauen. Wie Gott *im einzelnen* die Geschichte der Menschheit und Welt in seiner Vorsehung zum Ziele führt, ohne die

---

[4] *Meditationen.* Mit sämtlichen Einwänden und Erwiderungen. Übers. u. hrsg. v. A. Buchenau (Hamburg [1]1915, Nachdruck 1954 u. 1972) 374.

[5] *Discours de Métaphysique,* in: G. W. LEIBNIZ. Die philosophischen Schriften, hrsg. v. C. I. Gerhardt, Bd. IV (Berlin 1880, Nachdruck Hildesheim 1978) 428.

menschliche Freiheit aufzuheben, entzieht sich unserer Erkenntnis. Boethius hat im Zusammenhang dieser von ihm expressis verbis behandelten Problematik angemerkt: „Denn für den Menschen ist es nicht erlaubt, alle Vorrichtungen des göttlichen Werkes im Geist zu erfassen oder mit Worten auseinanderzusetzen“[6].

Das *Dritte: posse peccare.* Sie fragen: Ist das nicht letzten Endes die Sinnspitze der Freiheit? Immerhin, Cusanus hat mehrfach betont, ich habe es in meinem Referat angemerkt, daß es zur Freiheit gehört, sich ambivalent, also positiv wie negativ, entscheiden zu können. Ich würde aber nicht meinen, daß in dem *posse peccare* die Sinnspitze liegt, und zwar deshalb nicht, weil eben zur Freiheit konstitutiv gehört: die Bindung an ein irgendwie Vorgegebenes. Das ist in gewissem Sinne ein Paradox: Auf der einen Seite Freiheit mit der Ambivalenz, links wie rechts, negativ wie positiv sich entscheiden zu können, auf der anderen Seite die Bindung an irgend etwas Vorgegebenes, sei es das Selbst, seien es Normen oder wie immer man das nennen mag. Man kann sich *gegen* das Selbst oder die Normen entscheiden – sie determinieren ja nicht –, aber aus demselben Grunde auch *dafür.* In letzterem erblickt Cusanus die Bewahrung und die Sinnspitze, in ersterem den Verlust der Freiheit: „Wenn wir indes ... Dich als Vater verleugnen, ... dann sind wir auch nicht etwa freie Kinder in eigener Machtvollkommenheit ... Du läßt uns wegen der uns geschenkten Freiheit gleichwohl weggehen und die Freiheit und unsere beste Substanz vergeuden“[7]. Freiheit auf die negative Entscheidung reduzieren zu wollen, wenigstens bei uns Menschen, widerspricht doch wohl dem Freiheitsbegriff auch im allgemeinen Verstand.

STALLMACH: Ist Bindung konstitutiv für Freiheit, oder muß man nicht vielmehr sagen, Bindung sei konstitutiv für endliche Freiheit? Erst wenn wir die Endlichkeit der menschlichen Freiheit, die Endlichkeit jenes Geistes, der Freiheit impliziert, ernstlich in Rechnung stellen, wird dann auch das Befremdliche verständlich, daß gerade in der Auflehnung gegen die wesenseigene „Bindung“, also in jenem *posse peccare* sich „Freiheit“, aber eben vielmehr gerade Endlichkeit von Freiheit in besonders auffälliger Weise dokumentiert.

KREMER: Herr Stallmach, Sie sind Leibniz-Kenner. Eine der Einsichten, die ich Leibniz verdanke, in dessen Auseinandersetzung mit Descartes und den Cartesianern, ist die, daß wir zu einem unsinnigen Begriff von Freiheit gelangen, wenn dieser durch nichts Vorgängiges, in der Idee irgendwie Begründetes gelenkt bzw. motiviert wird. Dagegen hat Leibniz permanent Position bezogen und sein Argument auf den Begriff gebracht: „Außerdem hat es den Anschein, daß jeder Wille einen Grund des Wollens voraussetzt, und daß selbstverständlich dieser Grund dem Willen naturgemäß vorher-

---

[6] *De consolatione philosophiae* IV 6; p. 350, 19–352, 2 (Stewart-Rand).

[7] *De vis.* 8, N. 28 = N. 31, 5f. 8–11.

geht"[8]. Dieser Grund ist dasjenige, was bindet, ohne zu nezessitieren, wie Cusanus zweimal in der brisanten Passage über die Freiheit vermerkt[9]. Nur so verstehe ich auch die von Ihnen angesprochenen „vorgesetzten Zwecke". Das ist ja interessant bei Nicolai Hartmann: Einerseits determinieren bzw. dürfen die Werte nicht determinieren, was natürlich auch mit seinem kategorialen Grundgesetz zusammenhängt, andererseits jedoch sollen die Zwecke in der göttlichen Vorsehung determinierenden Charakter haben. Hat Hartmann hier nicht stillschweigend die Kausaldetermination auf die Zwecke übertragen? Dann ist natürlich das Problem von göttlicher Vorsehung und menschlicher Willensfreiheit ein unlösbares geworden, was bei Hartmann selbst, der die menschliche Freiheit unbedingt retten möchte, zum postulatorischen Atheismus geführt hat.

BREUNING: Der Theologe denkt natürlich jetzt gerade, wo Sie „posse peccare" als irgendwie Konzentrationspunkt endlicher Freiheit herausgestellt haben, daß derjenige, der den Begriff so geprägt hat, posse peccare ja als Verlust von Freiheit zunächst mal verstanden und ausgelegt hat. Irgendwo kommt ja das vermutlich auch von Cusanus an manchen Stellen so ausgedrückte „Unmöglichkeitsprinzip" hinein, daß man etwas gerade in dem Bereich nicht mit letzter Konsequenz denken, aber daß gerade dieses „posse peccare" als doch letztlich Verlust von Freiheit verstanden werden kann. Das scheint den Theologen jetzt wieder von Augustin her ziemlich einleuchtend zu sein. Während die Verwirklichung von Freiheit für den Theologen sehr stark einen eschatologischen Bezug hat, nämlich gerade der Erweis von Freiheit, den ich jetzt im Handeln so nicht spüre und vor mir habe, der wird in der Auslieferung an den Willen Gottes, also die bekannten Abschnitte der Bergpredigt z. B., gerade da stellt sich von der Vollendung her, von dem noch nicht Erreichten her, die Freiheit, die dem Menschen bestätigt, daß er sich geschenkt wird. Da wäre ja noch einmal die tiefe Verbindung von diesem „sis tu tuus et ego ero tuus" auch darin vorhanden.

SCHMIDT: Wenn ich dazu ergänzend sagen darf, was mir aufgefallen ist über die Definition von Freiheit schon bei Ephräm dem Syrer, vor Augustinus. Der hat folgendermaßen definiert: Die Grundlage der Freiheit ist die Wahl, die Wahlfreiheit. Ich muß wählen können. Und für diese Wahl muß ich die Kraft und die Erkenntnis haben, dann sagt Ephräm: Gott möge uns aufgrund unserer menschlichen Schwäche entgegenkommen, daß wir richtig wählen können. Und das ist wohl das, was Sie gesagt haben, eine vorgegebene Bindung. Der Mensch erkennt, daß er in seiner Schwachheit nicht absolut richtig wählen kann.

---

[8] Vgl. a. a. O. (Anm. 5) 428.

[9] *De vis.* 7, N. 25 = N. 28, 5.6f.

KREMER: Der Ton liegt auf „richtig" wählen können, und das ist das, was mit der Bindung zu tun hat.
SCHMIDT: Und nicht auf dem „posse peccare". Das wollte ich damit sagen. So hat Ephräm die Begrenzung der Menschheit, des Menschen, richtig wählen, also wollen, zu können, als Freiheit gesehen.
HINSKE: Ich möchte noch einmal auf das Problem des Verhältnisses von Providenz und Freiheit zurückkommen. Mir hat die boethianisch-cusanische Lösung sehr eingeleuchtet, die von dem Gedanken ausgeht, daß man die göttliche Providenz aller Zeitlichkeit entziehen muß, wenn man die menschliche Freiheit mit ihr zusammendenken will. Daß das überhaupt möglich ist, setzt voraus, daß die göttliche Providenz aller Zeitlichkeit entzogen ist. Ich möchte nun darauf hinweisen, auch wenn das zunächst wie eine bloß historische Anmerkung wirken mag, daß genau diese Überlegung eines der wichtigsten Motive gewesen ist, die Kant zur Ausbildung des transzendentalen Idealismus veranlaßt haben. In der Inauguraldissertation von 1770 sagt er im fünften Abschnitt (§ 27)[10]: Ich komme in unlösbare Antinomien – den Begriff ‚Antinomie' hatte Kant damals freilich dem Wortlaut nach noch nicht, sondern nur der Sache nach –, ich komme in Labyrinthe, sagt er, wenn ich das Vorherwissen Gottes als zeitlich denke. Meine sachliche Frage lautet nun: Ist es dann nicht tatsächlich die letzte Konsequenz, daß ich sagen muß: Zeit ist nichts anderes als eine bloß subjektive Anschauungsform der menschlichen Sinnlichkeit? Historisch gesehen wüßte ich gern, ob es eine Verbindungslinie von dieser boethianisch-cusanischen Tradition zu Kant hin gibt und wie die verlaufen sein könnte.
KREMER: Die Verbindungslinie Boethius-Cusanus ist z. B. belegbar durch den Kodex 191 zu Kues. Dieser verzeichnet den Kommentar eines Anonymus zu Boethius' *De consolatione philosophiae* (Fol. 1^{r}–22^{v}), so daß Nikolaus die boethianische Schrift und die darin enthaltene Problematik von göttlicher Vorsehung und menschlicher Willensfreiheit kannte. – Zu einer möglichen Verbindungslinie Boethius-Cusanus hin zu Kant wären eigene Studien erforderlich, um zu einem Urteil kommen zu können.
– Boethius stimmt mit Kant darin überein, daß ich aus Gott die Zeit heraushalten muß (seine berühmte aeternitas-Definition erwähnt demzufolge die Zeit noch nicht einmal negativ) bzw., wie Kant tadelnd bemerkt, daß manche „die Zeit . . . über die Grenzen der Welt hinaus, auf das außerweltliche Seiende selber, als Bedingung seines Daseins (übertragen)"[11]. Nur eine zeitfreie göttliche Vorsehung läßt die menschliche Willensfreiheit unangetastet. *Ob das allein* schon in letzter Konsequenz zur Kantischen Auffassung von der Zeit als einer rein subjektiven Anschauungsform führen muß, wage ich im Moment nicht zu entscheiden. Soweit ich sehe, hat

[10] Vgl. I. KANT. *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis* (Königsberg 1770) 33.
[11] Vgl. EBD.

Boethius selbst diese Konsequenz nicht gezogen und dennoch die menschliche Freiheit angesichts der göttlichen Vorsehung gerettet.
BREUNING: Ich meine zu der anderen Verbindungslinie: Wenn ich nicht irre, hat Thomas in seinen Quaestionen zur Vorsehungslehre auch Boethius mitverwendet.
BOLBERITZ: Ich möchte zu dem schönen Vortrag von Herrn Professor Kremer zwei Anmerkungen machen. Erstens zur Freiheitsfrage. Mir scheint, daß wir zwischen der Freiheit der Wahl und des Entscheidens unterscheiden müssen. Die Freiheit der Wahl ist eine unvollkommene Freiheit. Mit der Freiheit des Entscheidens ist ein vollkommener Freiheitstyp gemeint, also eine Freiheit der Entscheidung, und beim Menschen ist die unvollkommene Freiheit in der ersten Stufe, die Freiheit von Wahl und dann das Ziel, eine Freiheit zur Entscheidung. Die Freiheit der Wahl entfaltet sich, kommt am Ziel zu einer Entscheidung. Das große Problem ist aber, daß der Mensch das vollkommene Gut nicht fassen und sich zu dem absolut Guten nicht entscheiden kann. Zu dieser Entscheidung braucht er die göttliche Gnade. Und jetzt kommt eine andere Anmerkung und die Frage an Herrn Professor Kremer. Mir scheint, daß Nicolaus Cusanus den „ordo naturalis" und den „ordo supernaturalis" in gewissen Aussagen nicht eindeutig unterscheidet. Demnach müssen wir im Bezug auf das Freiheitsproblem keine vollkommene göttliche Gnade haben zum Vollzug der Freiheit, denn sie vollzieht sich von Stufe zu Stufe, spontan und autonom zur vollkommenen Freiheit. Das ist die göttliche Freiheit. Die göttliche Freiheit ist jedoch in ihrem Inhalt eine absolute Selbstidentität, eine absolute Entscheidung zu sich selbst. Beim Menschen ist das eine kontingente, eine unvollkommene Selbstidentität. Um die vollkommene Selbstidentität in der Freiheit zu erreichen, brauchen wir deshalb die göttliche Gnade, und mir scheint, bei Nicolaus Cusanus ist dieser Aspekt nicht so deutlich herausgearbeitet. Zum Vergleich kann man verweisen auf eine Konzeption bei Teilhard de Chardin, die man neuzeitlich nennen könnte: die menschliche Natur entfaltet sich von „sich selbst" aus zur Übernatürlichen.
KREMER: Brauchen wir bei Cusanus, so fragen Sie, Herr Bolberitz, für die von Ihnen sogenannte eigentliche Freiheit, die Entscheidungsfreiheit, im Unterschied zur Wahlfreiheit, auch die Gnade. Ich möchte mit einem klaren Ja antworten. Die Gnade und das Vorgängige dieser Gnade kommen z. B. in folgenden Formulierungen zum Ausdruck: Antequam te respiciat, tu paterno affectu in eum oculos misericordiae inicis („Bevor er Dich erblickt, richtest Du in väterlicher Liebe die Augen des Erbarmens auf ihn"[12]); oder: Si me non respicis oculo gratiae, causa est mea, quia divisus sum a te per aversionem et conversionem ad aliud quod tibi praefero („Wenn Du mich nicht mit dem Auge der Gnade anschaust, dann liegt der

[12] *De vis.* 5, N. 14 = N. 16, 8f.

Grund bei mir, weil ich von Dir getrennt bin durch Abwendung und durch Hinwendung zu etwas anderem, das ich Dir vorziehe"[13]).
Gerade die Kapitel IV und V von *De visione Dei* enthalten viele ähnliche Gedanken. – Macht man, um auf den anderen von Ihnen berührten Punkt zu sprechen zu kommen, die von Ihnen getroffene Unterscheidung zwischen Wahl- und Entscheidungsfreiheit einmal mit und versteht Entscheidungsfreiheit im Sinne einer absoluten Entscheidung zu sich selbst, dann kommt eine derart vollzogene Entscheidungsfreiheit als absolute Selbstidentifizierung Gott allein zu, dem Menschen dagegen nur in unvollkommener und kontingenter Weise. Die Entscheidungsfreiheit zum eigenen Selbst gelingt dem Menschen nur annähernd, und dies nicht einmal anders als über einen unendlich langen Weg.
PASSOW: Ich möchte darauf hinweisen, daß wir hier ein philosophisches Problem haben, das auch mit mathematischer Logik noch nicht überbrückt werden konnte, nämlich die Verbindung von stochastischen und kausalistischen Theorien. Es gibt nur physikalische Modelle, die Prozesse, in denen Zufallsereignisse vorkommen, näherungsweise verknüpfen. Logisch schlüssig ist das nicht machbar. Die Theologen können also getrost zugeben, daß sie, wenn sie über Freiheit reden, in einem Denkproblem angekommen sind, wo man die Grenze zwischen dem logischen Denken und dem mystischen Denken sieht. Es geht auch in der Mathematik nicht, die Wahrscheinlichkeitstheorie mit der analytisch, funktional-analytischen in Übereinstimmung zu bringen. D. h., die Frage, ob wir von einem bestimmten Punkt an zu denken anfangen, den wir vorgeben und dann weiterdenken, oder ob wir irgendwie ein zufälliges Ereignis als Ausgang unseres Denkens nehmen. Wir müßten also Gott kennen, um diese Frage behandeln zu können nach der mathematischen Logik. Und das können wir nicht, und darum können wir nur so eine ja spekulative Denkweise ansetzen, die natürlich nicht der exakten Logik voll standhalten kann. Und auf diese Weise kann man natürlich auch einen Freiheitsbegriff wieder logisch als Lücke zwischen zwei exakten Theorien bilden. Diese Ähnlichkeit wollte ich nur aufzeigen.
KREMER: Bei der Frage providentia-libertas brauchen wir nicht nur auf den Glauben zurückzugreifen, sondern können uns hierbei auch der philosophischen Vernunft bedienen. Die beiden Ausgangspunkte, die providentia einerseits, die menschliche Freiheit anderseits, können wir mit Hilfe der Vernunft erfassen und daher auf natürlichem Weg erkennen, daß es sowohl menschliche Freiheit als auch göttliche Providenz gibt.
Die philosophische Vernunft vermag hier schon einiges zu leisten, auch im Hinblick auf die Kompatibilität beider Positionen. Ich erinnere an ein verwandtes, wenn auch anders gelagertes Problem. Thomas von Aquin hat

[13] Ebd. 5, N. 14 = N. 15, 9–11.

z. B. mit einer Selbstverständlichkeit ohnegleichen gelehrt, menschliche Vernunft sei in der Lage zu erkennen, daß alle Dinge durch Gott geschaffen sind, jedoch nicht, ob alles Geschaffene auch einen Anfang hat oder nicht. Letzteres wissen wir nach Thomas nur aus der Offenbarung. Wenn daher die Schöpfung aller Dinge durch Gott der philosophischen Vernunft zugänglich ist, dann ist eo ipso auch die Dimension der Providenz für diese Vernunft eröffnet. Providentia und humana libertas, das sind zwei Positionen, die in der Reichweite der menschlichen Vernunft liegen. Das nähere *Wie* und *Zusammen* von Providenz und Freiheit bereitet natürlich Schwierigkeiten, vor allem deshalb, weil uns die göttliche Providenz in der Durchführung und Erreichung der *einzelnen* Zwecke und Ziele verborgen bleibt.
BREUNING: Die begrenzte Vorsehung wollte es, daß jetzt unser Symposion zu Ende geht. Und wir können uns da in aller Freiheit anschließen. Noch einmal herzlichen Dank Herrn Kremer für das Referat. Aber so einfach geht es natürlich doch nicht zu Ende. Herr Satoshi Oide von der Japanischen Cusanus-Gesellschaft wollte noch ein Wort hier in das Symposion hineinsagen. Darf ich darum bitten.

Satoshi Oide professoris
In Iaponia Societati Cusaneae praesidentis
epilogus

Reverendae carissimaeque doctrices et doctores, qui ab omnibus terris universi hic convenerunt ad symposium De visione Dei faciendum. Amicitiae vestrae multas gratias ago ut praesidens Iaponicae societatis Cusaneae, quia propter amicitiam vestram coniuncti sumus ad aliquid unum. Hoc unum quid sit, non possumus intelligere, sed hoc uno calefacta sunt corda nostra valde.
Eadem amicitia vestra admovit corda nostra ad constituendam Iaponicam societatem Cusaneam. Anno 1982 in Iaponia nata est societas Cusanea. Sed sine adiutorio professoris doctoris R. Haubst et omnium membrorum non potuit nasci nostra Iaponica societas Cusanea.
Nunc membra nostra numerantur circa 50. Anno praeterito editum est primum volumen tractationum cuasanearum. Nunc debemus praeparare secundum volumen. Est difficile, sed debemus perficere.
Nunc habemus tantum paucas translationes Iaponicas, i. e. eas librorum De Docta ignorantia, De Deo abscondito, De quaerendo Deum et De filiatione Dei. Sed in fine huius anni apparebit translatio De possest et anno sequenti apparebit translatio libri Compendium. Nos sumus grex parvus. Rogamus ut oretis, ne pereat Iaponica societas Cusanea!
Vobis multas gratias agimus nos Iaponici, multas gratias!

HAUBST: Meine sehr verehrten Damen und Herren! Nach all dem, was wir an diesen Tagen gehört und gesehen haben, gebührt sich ein Ausdruck des Dankes. Ich danke zunächst meinem Vorredner, Herrn Kollegen Oide, meinem Freund Satoshi, dem Präsidenten der japanischen Cusanus-Gesellschaft für sein dankbares Grußwort. Er hat zum Schluß auch zum Gebet aufgefordert. Ein Wort, das in die Spiritualität unseres Symposions wahrhaftig gut hineinpaßt. Fünfzig Professoren, meistens sind es Professoren, haben sich in Japan zur Cusanus-Gesellschaft zusammengefunden. Er selbst war ein Jahr am Institut in Mainz und hat sich da sozusagen vorbereitet auf das, was er dann unternommen hat. Ich möchte aber auch die begrüßen, die aus den USA und aus der dort gegründeten Cusanus-Gesellschaft gekommen sind. An ihrer Spitze auch der Präsident der American Cusanus Society in den USA, Professor Morimichi Watanabe. Weil ich schon dabei bin, erwähne ich und begrüße ich auch Herrn Professor Wyller, der mehr und mehr als der Präsident einer Skandinavischen Cusanus-Gesellschaft in Erscheinung tritt. Der Blick weitet sich aber auf alle, die hier sind aus verschiedenen Nationen; ich möchte allen danken für ihre Teilnahme, für die Aufmerksamkeit, die sich schon im Hören gezeigt hat, für das Interesse, das in der Diskussion aufgeflammt ist. Unter den vielen seien auch die 30 erwähnt, die vom Cusanus-Werk in Bonn gekommen sind und mit Interesse teilgenommen haben. Es ist besonders erfreulich, daß sich auch Jugend mehr und mehr im Interesse für Cusanus, für seine Geistigkeit, für die von ihm vertretenen Werte und für die von ihm vertretene pietas, auch die Hinwendung auf Gott, interessiert. Der Wissenschaftliche Beirat hat kurz vor Beginn unserer Vorträge getagt. Es waren 14 Teilnehmer. Es wäre über jeden vieles zu sagen; ein Teil der Referenten setzt sich daraus zusammen. Eine besondere Freude war es mir, daß diesmal auch die Heidelberger Akademie in dem Vorsitzenden ihrer Cusanus-Commission, Professor Beierwaltes, auch durch sein Referat, sehr würdig vertreten war. Ich danke Herrn Landrat Gestrich, dem Vorsitzenden der Cusanus-Gesellschaft. Die Zusammenarbeit von Cusanus-Gesellschaft, Wissenschaftlichem Beirat und Institut ist die Vorbedingung für das, was wir hier erlebt haben. Und er hat daran großen Anteil. Ich danke Herrn Dr. Hunold, dem Rektor des St.-Nikolaus-Hospitals, dem Leiter der dortigen Bibliothek, der jährlich Tausende in Führungen an Cusanus heranbringt. Ich möchte aber auch der besonderen Freude Ausdruck geben, daß wir repräsentative Persönlichkeiten hier begrüßen durften oder ihnen gestern begegnet sind.
Das ist der Bischof der Diözese, Dr. Spital, der Oberbürgermeister der Stadt, Herr Zimmermann. Freude brachte uns auch die Gegenwart und die Ansprache von Herrn Kardinal Volk. Weil Nikolaus ein derart profilierter Kardinal war und für uns ist, mußte ja auch ein leibhaftiger Kardinal hier in Erscheinung treten. Ich danke Herrn Regens Dr. Scherschel, der uns diese Aula zur Verfügung gestellt hat. Ich danke der Universität, ihrem Präsidenten Professor Dr. Morkel, der uns diese technische Vorbedingung für die

Veröffentlichung zur Verfügung gestellt hat. Herr Grünewald hat, wie ich jetzt konstatiert habe, sehr getreu hier alles aufgenommen, vielen Dank für Ihren Einsatz. Danken möchte ich auch Herrn Lehrer Gotthard, der das Mikrofon rundgetragen hat. Gott sei Dank gibt es auch ein solches Engagement!
Alles in allem kann dieses Symposion mit Motiven der Freude ausklingen. Der Freude, daß das Wagnis des Programms, unter dem es eröffnet wurde, zu einer guten Durchführung gelangt ist. Ich war selbst immer wieder beglückt, wie der jeweils folgende Sprecher auf das aufbauen konnte, was zuvor gesagt war, und welchen Reichtum von Neuem er mit sich gebracht und uns geschenkt hat. Das Ganze hat uns wohl auch in eine einigermaßen innerliche Atmosphäre, in eine kontemplative Einstellung versetzt. Besonders hervorgehoben werden soll meines Erachtens der Geist der concordantia, der von Cusanus doch auf uns alle überströmt, der die Freiheit dem Einzelnen schenkt, seine Meinung einzubringen und sie mit anderen zu diskutieren, aber immer in dem Bemühen, das größere Ganze zu sehen. Ich danke für alle diese Zusammenarbeit, um das nicht zu vergessen, auch den Diskussionsleitern, die ja doch wirklich die Diskussion gefördert und zu fruchtbaren Ergebnissen gebracht haben. Und ich knüpfe daran die Hoffnung an, daß das Erlebnis der concordantia von hier auch zu weiterer Kooperation auf den verschiedenen Ebenen der Cusanus-Gesellschaft und ihres Wirkens führen wird.

ERGÄNZENDE BEITRÄGE

UNSERE BEGEGNUNG MIT DEN INDISCHEN „DEVOTIONAL ASSOCIATES OF YOGESHWAR"

bei ihrem Meeting vom 21. bis 23. März 1986 in Allahabad

Bericht von Rudolf Haubst

Schon im Jahre 1981 brachte mich Herr P. Dr. Matthäus Lederle S. J. mit Rev. Pandurang Vaidschnath (oder Shastri) Athavale in Verbindung. Herr Athavale ist im Hinduismus der Inspirator einer kraftvollen Reformbewegung, deren Name nicht von ungefähr an den der europäischen „Devotio moderna" im 15. Jahrhundert erinnert. Cusanus war ihm damals schon bekannt. Als er die deutsche Übersetzung von *De pace fidei*[1] erhielt und von dem auf diese Schrift bezüglichen Symposion „Der Friede unter den Religionen nach Nikolaus von Kues" erfuhr, entschloß er sich, zu diesem zu kommen. Zu der Podiumsdiskussion am 15. Oktober 1982 hat er bemerkenswerte Beiträge geleistet[2].

Schon damals hob er näherhin die Ähnlichkeit zwischen der hinduistischen Verehrung von Götterbildern, in denen er selbst nur die Schöpferischkeit des Einen Gottes dargestellt sieht, und die Funktion der Bild-Meditation bei Cusanus so begeistert hervor, daß Herr Prof. Dr. Helmut Pfeiffer und ich ihm die Übersetzung von *De visione Dei*[3] widmeten. Schon vor dem Symposion über „Das Sehen Gottes nach Nikolaus von Kues" luden er und seine Vereinigung uns auch mit geradezu bezwingender Herzlichkeit zu dem genannten Meeting ein, an dem ca. 350 000 Associates teilnahmen. Herr P. Dr. Lederle, der als Provinzial der Jesuitenprovinz Goa-Pune gerade in Rom war, begleitete uns auf dem Flug nach New Delhi und nach Allahabad. Dort setzte uns das religiöse Bekenntnis der großen Versammlung zu dem Einen Gott und seiner Liebe zum Menschen ebenso in Erstaunen wie die schlichte Brüderlichkeit (ohne alle Kastenschranken), die wir dort auch uns gegenüber immer wieder erfuhren.

Ich hatte das Konzept einer Ansprache vorbereitet, das ich dann aber Herrn P. Lederle in Englisch vorzutragen bat. Weil man aber auch unsere deutsche Muttersprache hören wollte, sagte ich in der Begeisterung über das große Ereignis etwa folgendes:

Sehr verehrter Herr Pandurang Shastri Athavale, Freunde, Brüder und Schwestern von der Devotional Association of Yogeshwar!

Es ist mir eine große Ehre, vor Ihnen allen, vor dieser festlichen Versammlung, ein Grußwort sprechen zu dürfen. Ich danke Shastriji für die sehr

---

[1] NvK. Textauswahl in deutscher Übersetzung, Heft 1 (Trier 1982).

[2] S. MFCG 16 (1984) 285–289. Zu seiner Person: 343.

[3] *NvK. Textauswahl in deutscher Übersetzung*, Heft 3 (1985).

freundliche Einladung dazu. Was uns aus Deutschland sehr beeindruckt, ist vor allem die innere Einheit des Glaubens an den Einen Gott und die so viele umfassende Brüderlichkeit, die Sie hier miteinander verbindet. Darin spüren wir so etwas von dem Wirken des Heiligen Geistes Gottes.
Dankbar denken wir aber auch an das zurück, was Shastriji im Oktober 1982 auf einem Symposion in Trier, ganz im Sinne des Nikolaus von Kues, über den Frieden unter den Religionen sagte. Er betonte vor allem: Die Mannigfaltigkeit der Bilder, unter denen in Indien Gott (oder das Göttliche) verehrt wird, drückt die Freude über die Vielgestaltigkeit des Wirkens Gottes in der ganzen Welt als seiner Schöpfung aus. Seine Worte ermutigten uns auch dazu, beim nächsten Symposion über „Das Sehen Gottes" die bildhafte Anschauung, von der die Meditation des Nikolaus von Kues ausgeht, um so mehr zu betonen.
So entfaltet sich auch zwischen Ihrer riesigen Devotional Association und den vielen, für die Nicolaus Cusanus Vorbild ist, Brüderlichkeit. In dieser herzlichen Verbundenheit gratulieren wir Ihnen voll Freude zu diesem großen Meeting, an dem wir teilnehmen dürfen. Unseren verehrten Shastri lade ich nach Trier zum nächsten Symposion ein.

Die Ansprache von Herrn P. Provinzial Dr. Matthäus Lederle:
Most respected Shri. Pandurang Shashtriji, dear Friends, Brothers and Sisters, assembled where the sacred rivers Jamuna and Ganga meet.
We have come from Germany, from the banks of the rivers Mosella and Rhine, from the ancient cities of Trier and Mainz, founded by the Romans.
We, that is, Professor Dr. Rudolf Haubst, who more than 25 years ago has founded the Institute for the International Research on Nicholas of Cusa; then also Dr. Helmut Pfeiffer, Professor at this Institute and Smt. Mechthild Zenz, the niece of Professor Haubst.
The reasons for our visit are the friendly invitation by the Devotional Associates of Yogeshwar to this large gathering and above all the still fresh and grateful remembrance of the inspiring words which Shri. Pandurang Shashtriji has delivered about Nicholas of Cusa at the International Symposium on Peace among Religions. Cusa is located on the bank of the river Mosella. He called Nicholas not only one of the greatest philosophers, but also a saint for the whole world and one of the greatest sons of God. He said, "he is dear to me as a scholar, church-man, mystic, philosopher, scientist and great reformer. In his work and in his writings he lived towards God, and so I love him"[4].
More especially, already at that time Shashtriji referred to the most meditative book of Nicholas of Cusa "The Vision of God". A German edition of the book has been dedicated to Shashtriji. A Marathi edition will soon be published also dedicated to him. This book was meant, as Shashtriji aptly

[4] MFCG 16, 286.

said, to point out to sadhakas from among the monks' community at Tegernsee, how to proceed in recognizing the presence of God, particularly in view of a presentation of the all-seeing God which shows itself as a picture of Jesus Christ. Shashtriji quotes from the book of Nicholas, "Your gaze is your being. Because you gaze at me, therefore I also exist. If you turn away your gaze from me, I would discontinue to exist"[5]*. Shashtriji confessed, that he was deeply touched by the remarkable similarity between the Hindu veneration of idols and the place icons had in the art of meditation as presented by Nicholas of Cusa.*

Nicholas was right, that, already earlier in his book on the Harmony between Religions, he made the Divine Logos speak with a wise Indian on the theme of venerating God through the use of visible presentations. Other texts of Nicholas have to be added to this, the study of which brings us to the enquiry about his sources for his knowledge of wisdom from India.

This enquiry, as mentioned, poses itself when Nicholas speaks with great emphasis about the religious use of pictures for meditation. It is meaningful to enquire further when he speaks about the faith in the Holy Trinity and the possibility to understand the Trinity in God in view of the world and self-experience of the human being, and it is not less meaningful to continue to enquire when he speaks about the special nearness of Jesus Christ to each individual human being. No doubt, words such as trimurti and avatara should be reflected upon in the context of this investigation.

The closeness between the Hindu and the Christian understanding came home to me, when I studied the venerable Bhagavadgita. I wish to mention only the following striking sentences: From Chapter 10 of the Bhagavadgita the „Exalted One" speaks sentences such as, 'I am the Self, that lives in the hearts of all creatures, the Origin, the Middle and the Goal'. Yes, also Nicholas of Cusa has similar reflections. As regards the Origin, he asks, from where does everything arise. The answer can only be: from God. If we ask about the Goal towards which everything aspires, so, according to a wide tradition in Hinduism and to Christianity, the answer can only be: Our final Goal is 'the union with the personal God'. And if we ask about the secret and complete Centre of all, of the human being and of the whole creation: You who venerate Jogeshwar, You see it in Krishna and Christians see it in Christ. They understand that in Christ the human nature has been elevated to the highest union, so that he may redeem all other human beings as his brothers and sisters.

Most revered Indian friends! We have come to you as believers. In agreement with the Bhagavadgita we too believe, that our human existence is finally by the grace of the Almighty and that it has, as its goal, the birth of God

[5] Ebd. S. 288.

in our hearts. It is therefore our desire at this festivity together with you to thank God, and to be grateful also for the brotherhood which he has bestowed on us in you and through you.

Danach überreichte Herr Pfeiffer unter dem Beifall der Versammlung mehrere Hefte der Übersetzung von „De visione Dei".
Er verfaßte alsdann auch für das Trierer Bistumsblatt „Paulinus" (vom 4. Mai 1986) einen Bericht, der die wichtigsten von vielen schönen Eindrükken festhält.
Zu dem Symposion im September 1986 konnten dann aber weder Shastriji Athavale noch Pater Lederle kommen. Der Grund dafür war diese bittere Tatsache: Am 8. Juni 1986 wurde Herr P. Lederle uns und seinen vielen Freunden, unter den Hindus und unter den Christen[6], im Alter von 60 Jahren durch den Tod entrissen[7].
Zu dem vielen, durch das Herr P. Lederle segensreich weiterwirkt, gehört, so hoffen wir, die von ihm veranlaßte Übersetzung von „De visione Dei" in die zentralindische Marathi-Sprache. Diese wird nunmehr von Herrn P. Dr. Christopher Shelke betreut. Sie erscheint unter dem Titel *„Prabhudarshan – De visione Dei"* im Verlag Marga Prakashan, Pune.

---

[6] Vgl. seinen „Erfahrungsbericht": Dialog mit dem Hinduismus: GuL 89 (1986) 380–388, und z. B. den Nachruf in: „Die katholischen Missionen" 1986, 152.
[7] Am 17. Juli 1987 starb auch Herr Prof. Dr. H. Pfeiffer, Mitarbeiter am Cusanus-Institut. In dem nächsten Band dieser „Mitteilungen" wird ihm ein Nachruf gewidmet.

MYSTISCHE ERFAHRUNG IM HINBLICK AUF VERSCHIEDENE ARTEN DES SEHENS GOTTES UND DAS WERK DE VISIONE DEI DES NIKOLAUS VON KUES

Von Mieczyslaw Gogacz (Warschau)

1. Professor Stefan Świezawski schrieb in dem vierten Band seines Werkes „Philosophie des fünfzehnten Jahrhunderts", daß „die Hauptrolle in der von Nikolaus von Kues empfohlenen Mystik die Vision spielt. *Deum mystice videre* erfordert vor allem, daß wir unseren Intellekt wirksamer machen. Für die Kontemplation, d. h. für das intellektuelle Sehen, findet also Cusanus einen Platz mitten im Herzen der Mystik"[1].

In der Art und Weise, wie Professor Świezawski die Mystik des NvK betrachtet, sind drei Begriffe von Bedeutung: Mystik, Vision und Kontemplation. Darüber hinaus hebt Świezawski in all diesen drei Arten der menschlichen Aktivität die Rolle des Intellekts hervor.

Lassen Sie uns nun damit anfangen, daß — nach Professor Świezawski — Nikolaus von Kues in der Mystik die *visio* betont. Das reiht Cusanus in die mystische Tradition der Schule der Viktoriner ein und konfrontiert ihn mit der Tradition der Zisterzienser, die nicht *Visio,* sondern *Affectio* – heute würde man etwa sagen: das Herz – zum Subjekt der mystischen Erfahrung Gottes erklärt haben. Mit dem Problem der *Visio* schließt sich NvK jener Strömung der Mystik an, laut der sich der Mensch als Subjekt des Gott-Erkennens durch seinen Intellekt zum Ausdruck bringt und nicht durch das Gefühl, welches nur ein Erleben Gottes möglich macht. Ein Erleben aber muß sich auf etwas beziehen, kann nicht gegenstandslos sein. Den Gegenstand eines mystischen Erlebnisses bildet der unmittelbar durch den Intellekt des Menschen erfahrene Gott.

Außerdem setzt Professor Świezawski die *Visio* mit der Kontemplation gleich, die er dann für das zentrale Prinzip der Mystik des NvK hält.

Man muß aber hinzufügen, daß *Visio* nicht nur auf die Kontemplation hinweist, sondern auch auf eine mystische Erfahrung, deren Subjekt – ähnlich wie in der Kontemplation selbst – der menschliche Intellekt ist. Das heben die beiden Heiligen Bonaventura und Thomas hervor.

Im Zusammenhang mit dem Thema „Mystik und mystische Erfahrung" ist hier zu bemerken, daß in der von Askese handelnden Literatur der Terminus *Mystik* in zweierlei Bedeutung gebraucht wird:

a) In der ersten Bedeutung bezieht sich der Name „Mystik" auf ein vertieftes religiöses Leben – von dem Gebet einer eingeflößten Andacht, von der eingeflößten aktiven Kontemplation also, bis auf das Gebet einer umwandelnden Vereinigung.

---

[1] St. Świezawski, *Dzieje filozofii europejskiej w XV wieku.* Bd. 4: Bog/Gott (ATK, Warszawa 1979) 52.

Dieses vertiefte religiöse Leben bekundet Wirkungen von passiven Läuterungen, die in uns von Gott hervorgerufen werden.
Eine aktive Reinigung, die von uns selbst durchgeführt wird, muß den Auswirkungen von passiven Säuberungen vorausgehen. Die aktiven Säuberungen kommen in den von uns erarbeiteten Arten des Betens zum Ausdruck. Diese sind: orales Gebet, Gedankengebet, affektives Gebet, Stoßgebet und erworbene Andacht.
Nachdem diese Stadien durchlaufen sind, wandelt Gott unsere uns mit Ihm verknüpfenden Bande um, was sich im Gebet einer Andacht äußert, das auch als Gebet einer eingeflößten aktiven Kontemplation bezeichnet wird, also einer Betrachtung, in der die uns von Gott gewährte Hilfe bei unserem Zutun gewährt wird. Dank jener Hilfe gehen wir ein in das Gebet der unseren Willen vervollkommenden, eingeflößten passiven Kontemplation, die unseren Intellekt vervollkommnet. Das wird manchmal auch *einfache Vereinigung* genannt. Nach diesem Gebet wird der Weg der Vereinigung realisiert, der sich kundtut als Gebet einer schmerzhaften Vereinigung sowie einer ekstatischen und einer umwandelnden Vereinigung.
Dem Weg der Vereinigung geht der Weg der Erleuchtung voraus und früher noch der Weg der Reinigung. Der Weg der Erleuchtung kommt hauptsächlich in der Kontemplation zum Ausdruck.
Von dem Augenblick der eingeflößten aktiven Kontemplation an, über den der eingeflößten passiven Kontemplation, die den Willen vervollkommnet, sowie jener eingeflößten passiven Kontemplation, die den Intellekt vervollkommnet und simple Vereinigung genannt wird, dauert in unseren Erlebnissen eine dunkle Nacht fort. In der Struktur ihres Seins besteht die Einigung darin, daß der menschliche Wille mit dem Willen Gottes in Einklang gebracht und die Wünsche Gottes verstanden werden.
Nach der „dunklen Nacht" wird die schmerzhafte, die ekstatische und die umwandelnde Vereinigung erfüllt.
Die drei Wege aber sind Niveaus unserer Freundschaft mit Gott. Diese Niveaus manifestieren sich im Beten.
Das Beten ist ein Sichtbarwerden des Niveaus oder der Intensivität unserer Liebe zu Gott und ist Bitte, daß die uns mit Gott verbindende Liebe andauern möge.
Die Erforschung der Arten des Betens bedeutet zugleich Erforschung des Niveaus eines religiösen Lebens.
In die Struktur des in eine dunkle Nacht getauchten religiösen Lebens tritt die Kontemplation ein. In diese Struktur geht aber die mystische Erfahrung nicht ein.
b) In einer anderen Bedeutung bezieht sich das Wort *Mystik* nur auf die mystische Erfahrung, die keine Kontemplation gemäß der Natur des Intellekts, aber ein Empfinden Gottes als eines Prinzips des Seins ist.
2. Wiederholen wir zunächst die zwei Arten, die Mystik zu verstehen: Mystik ist ein vertieftes religiöses Leben des Menschen, das die Kontempla-

tion beinhaltet. — Mystik ist ausschließlich die mystische Erfahrung, die nicht in die Struktur des religiösen Lebens eingeht, obwohl sie als Erfahrung von den Gläubigen gemacht wird.

Die *mystische Erfahrung*, verstanden als eine direkte Erfahrung Gottes in Seinem Sein, bedeutet lediglich ein sich Vergewissern des Intellekts in seiner dunklen Nacht — also in dem Gebet einer eingeflößten aktiven und einer eingeflößten passiven, den Willen vervollkommnenden Kontemplation —, daß es Gott gibt. Diese Erfahrung hilft die dunkle Nacht zu überstehen, bis zu dem Augenblick, in dem uns die Gabe des Verstandes, die Gabe des Heiligen Geistes, ein volles Verständnis der Wahrheit des Glaubens an die Existenz Gottes ermöglicht und uns in die einfache Vereinigung einführt. Die mystische Erfahrung besteht für sich allein nicht in einer Kontemplation, sondern im Sehen, in der *Visio*. Verdeutlichen wir jetzt also das Verständnis der Vision und in diesem Aspekt auch das des religiösen Lebens und der Kontemplation.

Visio ist im weiten Sinne des Wortes ein unmittelbares Sehen Gottes. Es vollzieht sich jedoch in mystischer Erfahrung, in privaten Visionen sowie in der *Visio beatifica* — dem endgültig beglückenden Sehen — verschiedenartig.

Die uns *in via*, auf Erden, zugängliche *Visio* ist nicht eine *Visio beatifica*, weil uns hier noch kein neues — *Lumen gloriae* genanntes – Erkenntnisvermögen verliehen ist. Dieses wird uns erst nach dem Tode zuteil.

In den *privaten Visionen* vollzieht sich *Visio* Gottes mit Hilfe von Bildern und Begriffen, die vermittels der Sinne empfangen werden.

In einer *mystischen Erfahrung* ist Visio, das Sehen Gottes – intern, abrupt, momentan, nicht vorbereitet von uns, bild- und begriffslos, unmittelbar; sie besteht in einem passiven Empfang Gottes als des (absoluten) Seins durch unseren Intellekt. Denn der Intellekt empfängt – gemäß seiner Natur — nur Prinzipien. Und das Sein, das Gott darstellt, ist das Urprinzip, das *Ipsum esse a se, Ipsum esse subsistens.* Daß in einer mystischen Erfahrung Bilder und Begriffe fehlen, zeigt, daß es hier um eine *Visio* dieses Prinzips geht, welches ein Gott bedeutendes Sein ist.

Kontemplation kann kein unmittelbarer Empfang oder unmittelbares Sehen Gottes als des Seins sein, deswegen auch keine mystische Erfahrung. Denn aufgrund seiner substantiellen Einheit von Seele und Körper erfaßt der Mensch das Sein auf dem Wege der Seinsbezüge, die sich auf Äußerungen seiner Existenz, wie auch der des kontemplierten Seins stützen. Die Kontemplation ist infolgedessen ein Zeugnis von seiten des Intellekts und des Willens dafür, daß die uns mit dem seienden Wesen, hauptsächlich aber mit den Personen und mit der Person Gottes verbindenden Seinsbezüge als Liebe, Glaube und Hoffnung weiter bestehen. Die Kontemplation legt mithin von solchen Bezügen und von dem religiösen Leben selbst Zeugnis ab.

Das *religiöse Leben,* auch ein vertieftes religiöses Leben, welches *mystisches Leben* oder *Mystik* genannt wird, ist eben ein Komplex von Seinsbezügen, die – dank der Gnade, durch die Bande der Liebe, des Glaubens und der Hoffnung (als die Weisen, in denen wir uns an Gott wenden) wie auch durch die Gaben des Heiligen Geistes als Art und Weise des Empfangens von Gott — Ihn mit dem Menschen verbinden.
Für dieses auf dem Wege der Vereinigung vollzogene religiöse Leben ist der Empfang und ein Sehen der Personen der Heiligsten Dreieinigkeit kennzeichnend.
Das Sehen der drei Personen in Gott auf dem Wege der Vereinigung ist jedoch keine mystische Erfahrung, kein unmittelbares Empfangen Gottes durch einen die Prinzipien vernehmenden Intellekt. Denn Personen sind keine Prinzipien. Das Sehen von Gottpersonen auf dem Wege der Vereinigung ist eine *Visio,* die mit Bildern und Begriffen verknüpft ist, weil wir ohne sie keine Personen zu unterscheiden wissen. Sie ist also eine Art von privatem Sehen, in dem der Intellekt mit Hilfe von Vernunftschlüssen die Personen der Heiligen Dreifaltigkeit in Bildern und Begriffen sieht.
Betrachten wir nochmals die drei wichtigen Beziehungen unseres Intellektes zu Gott.
Die *Kontemplation* betrifft die Seinsbezüge, die uns mit Gott verbinden.
Die *mystische Erfahrung* ist ein unmittelbares, intellektuelles Vernehmen Gottes als des *Ipsum esse subsistens.*
Das Sehen von Personen der Heiligen Dreifaltigkeit kennzeichnet in unserem religiösen Leben den *Weg der Vereinigung.* Zugleich kennzeichnet es also die Mystik in der ersteren Bedeutung — als unser vertieftes religiöses Leben.
3. Im 17. Kapitel seines Werkes *De visione Dei* sagt NvK, daß „Gott vollkommen nur als Dreieiner gesehen werden kann"[2]. Cusanus diskutiert dort das wichtige Problem: *quomodo Deus non nisi unitrinus videri perfecte potest*[3]. In diesem Kapitel spricht er also vom Sehen der Personen in der Heiligen Dreifaltigkeit und daß dieses ein vollkommenes Sehen Gottes darstellt. Derartiges Sehen, das dem Wege der Vereinigung eigen ist, hält er für vollkommener als andere Arten der *Visio.* Er bringt eben Aspekte vor, die uns Personen zu unterscheiden erlauben. Er sagt wörtlich, daß in Gott „die Liebe zum Wesen der Drei gehört". Und weiter: „So sehe ich die ganz einfache Wesenheit der drei Vorgenannten, obwohl sie sich untereinander unterscheiden"[4].

---

[2] Ich benutze die Übersetzung von H. PFEIFFER, *Nikolaus von Kues. Textauswahl in deutscher Übersetzung,* H. 3, *De visione Dei — Das Sehen Gottes.* (Trier, Cusanus-Institut 1985) 49.
[3] Den lateinischen Text zitiere ich nach: *Dupré,* III, 168.
[4] H. PFEIFFER, op. cit. *Textauswahl,* H. 3 S. 53. Vergleiche: „Sic amor est de essentia trium. Et sic video trium praedictorum simplicissimam essentiam, licet inter se distinguantur" / *Dupré,* III, 174.

NvK thematisiert also seine Betrachtungen im Rahmen einer religiösen Vereinigung von Mensch und Gott und damit auch im Rahmen einer als unser vertieftes religiöses Leben verstandenen Mystik. Das Sehen Gottes in drei Personen drückt er in Bildern, Benennungen und Vernunftschlüssen aus. Er bedient sich der *Visio,* die ein „privates" Sehen Gottes kennzeichnet, weil doch jedes persönliche Sehen von Gottpersonen, wie auch das religiöse Leben selbst, als solches nur (inner)persönlich vor sich geht.
Gemäß dem gegenständlichen Standpunkt seiner Betrachtungen nimmt etwa das 17. Kapitel *De visione Dei* den Charakter eines Vortrags an, welcher sich auf Durchdachtes stützt und nicht im Anvertrauen von persönlichen Erfahrungen besteht. Es ist aber auch so, daß bei NvK daraus sein Gebet der umwandelnden Vereinigung resultiert.
De visione Dei ist demgemäß — zumindest im 17. Kapitel — nicht nur ein philosophisch-theologischer Traktat, sondern zugleich eine Aufzeichnung von Auswirkungen eines umwandelnden Gebetes der Vereinigung.

DIE „MANUDUCTIO" VON DER „RATIO" ZUR INTUITION IN „DE VISIONE DEI"*

Von Kazuhiko Yamaki, Wakayama, Japan

I. Die Stufen des Ascensus

„Wie ‚habe' ich Dich, Herr, der ich nicht würdig bin, vor Deinem Angesicht zu erscheinen? . . . Während ich so im Schweigen der Betrachtung verharre, antwortest Du, Herr, in meinem Inneren, indem Du sagst: ‚Sei du dein, und Ich werde dein sein!'" So schreibt NvK im 7. Kapitel seiner Schrift *De visione Dei*[1]. Wenig später: „Bin ich also nicht mir zu eigen, bist Du nicht mein." Und schließlich: „Wie aber werde ich mir zu eigen sein, wenn Du, Herr, es mich nicht lehrst? Du aber lehrst mich dies: Der Sinn *(sensus)* soll dem Verstand *(ratio)* gehorchen, und der Verstand soll herrschen. Wenn also die Sinnlichkeit dem Verstand dient, dann bin ich mir zu eigen . . . Daraus ersehe ich nun: Wenn ich Dein Wort höre, das in mir zu reden nicht aufhört und immerzu in meinem Verstand leuchtet, werde ich mir zu eigen sein als ein freier Mensch und nicht als Sklave der Sünde"[2].

Was die uns interessierende Rolle des Verstandes im Vorgang des Zu-Eigen-Werdens betrifft, so könnte man diese Ausführungen so zusammenfassen: Wer Gott unverhüllt schauen will, wird von Gott gelehrt, daß er sich zu eigen werden muß, während er vorher gedacht hat, er müsse sich zu diesem Ziel selbst verlassen. Dabei spielt der Verstand eine große Rolle als Wegweiser. Der Gottsuchende kann sich erst dadurch zu eigen werden, daß er die Sinnlichkeit dem Verstand dienen läßt. Er muß nämlich aus „dem fremden Land" zurückkehren oder aus derjenigen Lage, in die wir uns „entsprechend den verderbten Begierden der Sinne" begeben haben, um dort „die Freiheit und unsere beste Substanz"[3] zu vergeuden. Aber auch der

---

* Den vorliegenden Aufsatz habe ich auf die Anregung des Vortrags *Die erkenntnistheoretische und mystische Bedeutung der „Mauer der Koinzidenz"* von Professor Dr. Dr. Rudolf Haubst hin verfaßt, den er beim letzten Symposion im September 1986 gehalten hatte. Außerordentlich freundlich hatte er mir eine Ablichtung des ungedruckten Manuskriptes und die Gelegenheit, mit ihm oftmals darüber zu sprechen, gegeben. Dr. Heinrich Pauli, wissenschaftlicher Angestellter der Trierer Cusanus-Forschungsstelle der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, hat mir freundlicherweise viele nützliche Hinweise gegeben und die deutsche Fassung meines Manuskriptes korrigiert. Mein herzlicher Dank gilt Herrn Professor Dr. Dr. Rudolf Haubst und Herrn Dr. Heinrich Pauli.

[1] *De vis.* 7, N. 25 (N. 28, 4ff.). (Alle Stellenangaben aus *De visione Dei* gebe ich im folgenden zunächst nach der Einteilung der deutschen Übersetzung Professor Helmut Pfeiffers, der ich auch in der Regel in den deutschen Zitaten gefolgt bin, sodann an zweiter, in Klammern gesetzter Stelle nach Santinello, dessen Ausgabe allen lateinischen Zitaten zugrunde liegt.)

[2] Ebd. N. 26 (N. 29, 1ff.).

[3] Ebd. 8, N. 28 (N. 31, 5ff.).

Verstand ist so unselbständig, daß er Gottes Wort hören muß, „das in mir zu reden nicht aufhört . . . Denn der Verstand wird von nichts und niemand geleitet, außer von Gott, das Wort und der Sinn-Grund der Sinn-Gründe (ratio rationum)"[4]. Der Verstand geht auf die Gottesschau aus mit einem solchen von der göttlichen Liebe entflammten Verlangen, daß „mein Herz nur in Dir allein Ruhe finden kann"[5]. Aber dabei scheitert der Verstand, wenn er mit Begriffsunterscheidungen (discernere)[6] und Schlußfolgerungen das Wesen Gottes zu begreifen sucht[7]. Die vorerst höchste Stufe dieses Weges umschreibt Nikolaus so: „So erfahre ich, daß ich in die Finsternis eintreten, über jedes Fassungsvermögen des Verstandes hinaus den Ineinsfall der Gegensätze zugestehen und dort die Wahrheit suchen muß, wo Unmöglichkeit begegnet"[8]. Die Kraft des Verstandes, der in der Umkehr und im weiteren Streben nach dem Sich-zu-eigen-Sein sich als Wegweiser des Menschen erwies, wird auf dieser Stufe verleugnet. Im Besitz des Verlangens beginnt er am Eingang des Ineinsfalls der Gegensätze Gott zu sehen, aber auf dieser Stufe steht er immer noch „an der Schwelle des Eingangs"[9]. Über das, was er innerhalb der Mauer des Paradieses sehen kann und muß, erhält er Anhaltspunkte in der Selbsterfahrung, die allerdings wiederum nicht mehr als eine Ahnung vermitteln. So besinnt sich Nikolaus darauf, daß er als Prediger zugleich zur ganzen versammelten Gemeinde und zu jedem Einzelnen in dieser Gemeinde sprechen kann, daß er aber nicht gleichzeitig alle einzelnen Mitglieder der Gemeinde sehen oder hören kann[10]. Bei der Reflexion auf die Erfahrung der eigenen Grenze, die eine Art „Selbstreflexion" darstellt, ergreift ihn aber eine Ahnung davon, wie in Gott das Sehen und Hören des Einzelnen und das Sehen und Hören des Ganzen, ja Sehen und Hören, Hören und Gehörtwerden ineins-

---

[4] Ebd. 7, N. 26 (N. 29, 3ff.).
[5] Ebd. 8, N. 27 (N. 30, 4ff.).
[6] Ebd. N. 29 (N. 33).
[7] Ebd. 9, N. 32 (N. 36). Die Einsicht kann sowohl die Begrenzung der an ein sinnliches Organ verschränkten Verstandeskraft als auch dabei zustande kommende Täuschungen bemerken. Das führt zur Bewunderung des allmächtigen Gottes. Es scheint mir, daß in dem Text: „admiror . . . quomodo coincidat in virtute tua visiva universale cum singulari, sed attendo quod propterea non capit imaginatio mea, quomodo hoc fiat", zwei Stufen des Verstandes unterschieden sind; die ratio apprehensiva als die obere und die ratio imaginativa oder imaginatio als die untere, genauso wie in *De coni.* II, 16, N. 157. Denn wer sich über den Ineinsfall wundert und die Begrenzung der Imaginatio bemerkt, ist nicht die Imaginatio selbst, die den Ineinsfall nicht faßt. Nach der Ausführung in *De coni.* II, 7, N. 111 und Ebd. 16, N. 159 gehört die Verwunderung zur Tätigkeit des Verstandes, womit er zur Wahrheitssuche aufgeweckt wird.
[8] Ebd. 9, N. 36 (N. 41, 1ff.).
[9] Ebd. 10, N. 40 (N. 45, 1f.): „So beginne ich am Eingang des Ineinsfalls der Gegensätze . . . Dich, Herr, zu sehen." Und Ebd. 10, N. 41 (N. 47, 3f.).
[10] Ebd. 10, N. 38 (N. 43).

fallen[11]. Der *spiritus altissimus rationis*[12] verwehrt es aber nun dem Menschen, das, was er ahnt, schon als Wirklichkeit zu nehmen. Der Eintritt in das Paradies, das „Ersteigen"[13] der Mauer gelingt nur über das Scheitern des Verstandes.

An dieser Stelle scheint eine kurze Zwischenbemerkung über den Gebrauch der Begriffe *ratio* und *intellectus* in *De visione Dei* angebracht. Es ist keineswegs so, als gebrauche Nikolaus diese in dieser Schrift ohne Bedeutungsunterschied. Eine Stelle im 9. Kapitel bestätigt vielmehr, daß er innerhalb des menschlichen Erkenntnisvermögens die *ratio* dem *intellectus* unterordnet. Nikolaus drückt dort nämlich eine Steigerung aus, indem er sagt, daß der Ineinsfall der Gegensätze das Fassungsvermögen des Verstandes und „sogar den höchsten Aufstieg der Einsicht" *(omnem etiam intellectualem altissimum ascensum)* übersteige[14]. Das entspricht auch den Kapiteln 6 und 7 im II. Buch *De coniecturis,* wo er sagt, der Verstand sei das Vermögen, das konträre Gegensätze zulasse, die Einsicht dagegen das Vermögen, das auch kontradiktorische Gegensätze (dialektisch) zusammensehen könne. Danach ist es näherhin die *coincidentia contradictoriorum*[15], welcher der Verstand die Zustimmung verweigert, so daß dem Menschen, wenn der „höchste Geist des Verstandes" nicht besiegt wird, der Zugang ins Paradies nicht offen steht. Auch im 12. Kapitel hat Nikolaus eine solche Nachordnung der Erkenntnisvermögen im Auge, daß die Einsicht ein dem Verstand überlegenes Erkenntnisvermögen darstellt. „Solange ich den Schöpfer als erschaffend begreife", heißt es dort[16], „bin ich noch diesseits der Mauer des Paradieses."

Nicht mehr diesseits, sondern auf der Grenze, welche durch die Mauer gesetzt wird, befinde ich mich, „wenn ich den Schöpfer als erschaffbar begreife". Dagegen beginne ich in das Paradies einzutreten, wenn ich sehe, daß weder Name eines erschaffenden noch der eines erschaffbaren Schöpfers Gott wirklich trifft, denn – so heißt es wenig später[17] – die Mauer „ist die Grenze jeder Art von Bezeichnung". Der Verstand, der den Schöpfer nur als erschaffend begreift, so meine ich die Stelle verstehen zu können, bleibt diesseits der Mauer. Die Einsicht kommt dagegen an die Grenze, welche durch die Mauer gebildet wird. Sie begreift, daß Gott jenseits aller Gegensätze liegt. Gott ist nicht nur überall, sondern auch nirgends, nicht

---

[11] EBD. N. 40 (N. 45, 2ff.).

[12] EBD. 9, N. 37 (N. 42, 9f.). Vgl. *Genesis* 3, 24. Hier scheint Cusanus diesen Ausdruck aber auch auf die höchsten Überlegungen des menschlichen Geistes zu beziehen.

[13] Vgl. das erste Zitat der unteren Anm. 61.

[14] *De vis.* 9, N. 36 (N. 41, 4).

[15] *De vis.* 13, N. 53 (N. 59, 15). Vgl. *Apol. doct. ign.* (h II, S. 16, Z. 9). Ferner K. FLASCH, *Die Metaphysik des Einen bei Nikolaus von Kues* (Leiden 1973) 194ff.

[16] *De vis.* 12, N. 50 (N. 56, 1ff.).

[17] Vgl. Anm. 54.

nur erschaffend, sondern auch erschaffbar[18]. Aber auch, wo sie Gott vordergründig über die Gegensätze erhebt, versucht sie doch noch, zu ihm von Gegensätzen aus aufzusteigen und diese aufzuheben. Ihr leuchtet auch der Gedanke ein, daß Gott weder an einem bestimmten Ort noch überall, noch nirgends ist, daß er weder erschaffend noch erschaffbar, daß er mit einem Wort die „Gegensätzlichkeit zu den Gegensätzen ist, in der diese ihren Gegensatzcharakter verlieren"[19]. *Oppositio oppositorum sine oppositione:* Dieser Gedanke bleibt ihr verschlossen. Daß Gott zum Beispiel nichts von allem und zugleich alles ist, haben auch andere Denker vor NvK gedacht[20]. Dieser Gedanke war der menschlichen Einsicht nicht verschlossen. Aber bei NvK bekommt das „Zugleich" einen neuen Sinn. Das „Nichts von allem" und das „Alles-Sein" fallen in eins. Dieser Gedanke übersteigt sogar auch alles, was der Einsicht zugänglich ist. Denn, so führt Nikolaus im 13. Kapitel aus[21]:

„Jeder, der zu Dir hintritt, muß über jede Grenze, jedes Ende und über alles Endliche hinaufsteigen. *Doch wie wird er zu Dir gelangen, der Du das Ziel bist, zu dem alles hinstrebt, wenn er über das Ziel hinaussteigen muß?* Tritt nicht einer, der über das Ziel hinaussteigt, ins Unbestimmte, Verschwommene ein und damit dorthin, wo für die Einsicht Dunkelheit und Nichtwissen herrschen? Diese sind Zeichen der geistigen Verschwommenheit. Die Einsicht muß also, wenn sie Dich sehen will, unwissend werden und sich in Fisnternis ansiedeln. Doch was ist, mein Gott, die Einsicht in der Unwissenheit? Ist es nicht die belehrte Unwissenheit? Du Gott, der Du die Unendlichkeit bist, kannst nur von dem erreicht werden, dessen Einsicht Unwissenheit ist, der nämlich weiß, daß er Deiner unwissend ist."

Will der Geist dennoch das Ziel, auf das sich seine „Sehnsucht"[22] unvermindert weiter richtet, erreichen, so muß seine Einsicht „sich im Glauben dem Wort Gottes unterwerfen und ganz aufmerksam auf jene innere Belehrung des höchsten Meisters hören. Indem sie auf das hört, was der Herr in ihr redet, wird sie vollendet werden . . . Das Wort Gottes aber ist in ihr. So ist es nicht nötig, daß sie es außerhalb ihrer sucht"[23].

Indem der Mensch sich immer mehr in sein Inneres vertieft, erfährt sein Einsichtsvermögen sein Scheitern vor Gott. Bei Cusanus ist dies aber kein einmaliges Scheitern des Denkens, noch etwas, das sich ohne Anstrengung wiederholen ließe, sondern ein stets neu zu leistender Akt. Darum schreibt er: „Was immer mir also entgegentritt, das sich Dich als begreifbar aufzuzeigen müht, verwerfe ich, da es in die Irre führt"[24]. Es ist bemerkenswert,

---

[18] *De vis.* 12, N. 49 (N. 55, 2ff.); *Doct. ign.* I, 16 (h I, S. 31).

[19] Ebd. 13, N. 54 (N. 60, 8). Vgl. W. Beierwaltes, *Deus oppositio oppositorum:* Salzburger Jahrbuch für Philosophie 8 (1964) 175ff.

[20] Z. B. Dionysius Areopagita, *De div. nom.* I, 6 (PG 3, 596 C); V, 8 (PG 3, 824 AB); VII, 3 (PG 3, 872 A); Thierry v. Chartres, *Glossa* II, 13 (Häring, *Commentaries on Boethius* [Toronto 1971] 271). Ferner vgl. „Vom Nichtanderen", NvKdÜ, H. 12, Anm. 6, 4, 146ff.

[21] *De vis.* 13, N. 52 (N. 58, 4ff.) (Hervorhebung von mir).

[22] Ebd. 16, N. 67ff. (N. 78ff.).

[23] Ebd. 24, N. 113 (N. 131, 1ff.).

[24] Ebd. 16, N. 69 (N. 80, 5ff.).

daß er nicht nur einfach auf eine „Schau" wartet, sondern sich stets neu um sie bemüht. Denn dieses Verwerfen ist eine Urteilstätigkeit, die kraft einer immer neuen Erfahrung von einer erleuchteten Einsicht vollzogen wird. Das prozessuale Moment der *docta ignorantia* wirkt hier lebendig nach.

II. Die geistige Entrückung

Nachdem die Einsicht gescheitert ist, und erst dann, eröffnet sich für den Menschen eine andere Möglichkeit, die Möglichkeit der Entrückung. Bemerkenswerterweise nennt Nikolaus sie *raptus mentalis*[25]. Was ist die „geistige Entrückung"? Um dies zu verstehen, dürfen wir vorher einmal nach dem Scheitern der Einsicht fragen. Zwar ist die Einsicht gescheitert, aber dabei ist sie nicht vernichtet worden. Im Gegenteil: Wie es an einer eben schon ausführlich zitierten Stelle[26] heißt, kann die Einsicht erst nach ihrem Scheitern vollendet werden, indem sie sich einer höheren, von Gott eingestrahlten Einsicht öffnet. Den Weg der Vollendung nennt NvK im Zusammenhang dieses Textes: *„Duo tantum docuisti, Christe salvator: fidem et dilectionem. Per fidem accedit intellectus ad verbum; per dilectionem unitur ei"*[27]. Wenn wir gegen Ende des Buches auf diese Aussage treffen, können wir ganz klar verstehen, warum Cusanus in einer Schrift, in der das Sehen Gottes thematisiert ist, immer wieder ausführlich über die Liebe spricht[28]. Die gescheiterte Einsicht wird nämlich durch die Liebe vollendet. Deshalb stehen die Einsicht und die Liebe sich nicht gegenüber, sondern die erste wird von der letzteren geführt. Die Beziehung der beiden ist für Nikolaus so wichtig, daß er in mehreren Predigten des Jahres 1456 immer wieder darüber spricht[29]. Fassen wir die Aussagen des Cusanus in unserem Text

---

[25] Ebd. N. 70 (N. 81, 3): „Video te, domine Deus meus, in raptu quodam mentali, quoniam si visus non satiatur visu nec auris auditu, tunc minus intellectus intellectu." Ferner in *De fil.* 3, N. 62, 5ff. (h IV, S. 47): „Sed cum illi modi theophanici sint *intellectuales,* tunc deus, etsi non uti ipse est attingitur, intuebitur tamen sine omni aenigmatico phantasmate in puritate spiritus intellectualis, et haec ipsi intellectui clara est atque facialis visio." In *De poss.* N. 38, 5ff. (h XI 2, S. 45f.): „Felicitas enim ultima, quae est *visio intellectualis* ipsius cunctipotentis, est adimpletio illius desiderii nostri quo omnes scire desideramus" (Hervorhebung von mir).

[26] Vgl. Anm. 23.

[27] *De vis.* 24, N. 113 (N. 131, 6ff.).

[28] *De vis.* 4, N. 10 (N. 11, 5ff.); Ebd. 6, N. 19 (N. 21, 5ff.); Ebd. 8, N. 27 (N. 30, 7); Ebd. 15, N. 65, (N. 77, 2ff.); Ebd. N. 66 (ebd.); Ebd. 17 passim; Ebd. 18; Ebd. 19, N. 83f. (N. 95f.); Ebd. 24, N. 108 (N. 125, 2ff.); Ebd. 25, N. 117 (N. 136, 5ff.); Ebd. N. 119 (N. 138, 7ff.).

[29] *Sermo* CCXX (217 nach der Zählung von J. Koch) (V_2, Fol 140^{vb}, Z. 41–43, 44f., Fol. 141ra, Z. 1f.) vom 8. Februar 1456: „Nam qui amat deum, hic cognitus est ab eo. Quanto igitur plus amat, tanto plus cognitus ... Nam amare intra se habet cognoscere ... colligere poterimus ex his caritatem esse formam et perfectionem omnium rationalium actionum seu virtutum." *Sermo* CCXXXVII (234 n. Koch) (V_2, Fol. 160va, Z. 34–37) vom 31. Juli 1456: „Modus igitur apprehendendi scientiam veritatis seu apprehendendi deum mente intelligentiae est accedere ipsum spiritu desiderii seu amoris."

und in diesen Predigten zusammen, können wir sagen, daß die Liebe bei Cusanus in die vollendete Einsicht integriert ist. Die Verbindung zwischen Liebe und Einsichtsvermögen hilft uns sehr, den Gedanken des *raptus mentalis* zu begreifen, besonders wenn wir sie mit der Meinung des Karthäusers Vinzenz von Aggsbach, eines Zeitgenossen des NvK, vergleichen. Dieser dachte, daß „der mystische Aufstieg als solcher . . . ohne jede Hilfe des Intellektes, rein affektiv, nur in einem liebenden Verlangen, auch ohne jedes Nachdenken über Gott und seine Schöpfung sowie über Christus" erfolgen müsse. Folgte man Vinzenz von Aggsbach, so führte die spezifisch mystische Erfahrung des Geistes „nicht nur in ein totales Dunkel hinein, sie könnte auch sozusagen nur bei einem völligen Geschlossenhalten der leiblichen Sinne und des geistigen Auges erfolgen"[30]. Ähnlich spricht Bonaventura im *Itinerarium* über die höchste Stufe der Kontemplation: *In hoc autem transitu, si sit perfectus, oportet quod relinquantur omnes intellectuales operationes, et apex affectus totus transferatur et transformetur in Deum*"[31]. In den oben zitierten Texten gibt es einen klaren Vorrang des Affektes vor dem Intellekt: Nach dem Scheitern der Einsicht führt nur der Affekt weiter. Bei Cusanus ist, wie wir gesehen haben, der Affekt – er spricht bevorzugt von *dilectio* und *amor* – in die vollendete Einsicht integriert. Ein ausschließendes Verhältnis zwischen beiden Vermögen kommt für ihn nicht in Frage. Konsequenterweise konnte Nikolaus die Entrückung als einen intellektuellen Vorgang verstehen. Der Abschnitt über den „*raptus mentalis*" aus *De visione Dei*[32] zeigt das ganz klar. Dieser Abschnitt enthält vier Gedanken, die uns helfen, den „raptus mentalis" besser zu verstehen:

1) Die Einsicht kann sich transzendieren; deshalb kann sie noch weniger durch sich selbst gesättigt werden, als der Gesichtssinn und das Hörvermögen durch sich selbst gesättigt werden können.

2) Die Einsicht kann etwas durch Nicht-Einsehen einsehen. Das „durch Nicht-Einsehen" muß nach dem Kontext eine Art geistiger Entrückung sein.

3) Was durch das, was die Einsicht durch Nicht-Einsehen einsieht, ohne Überdruß gesättigt wird, ist nichts anderes als die Einsicht[33].

4) Das, wodurch sie gesättigt wird, ist ihr nicht völlig fremd. Entspricht doch das Über-sich-selbst-hinaus-Sein ihrem eigenen Charakter. Die Einsicht erkennt, daß sie nur ein Gegenstand sättigt, der ihrem eigenen Wesen dadurch gemäß ist, daß er sie stets übersteigt.

---

[30] R. HAUBST, *Christliche Mystik im Leben und Werk des Nikolaus von Kues:* Die Bedeutung der Mystik für die Kirche (Trier 1983) 127.

[31] *Itinerarium,* VII, N. 4 (Opera Omnia V, 312). Ferner heißt der Titel des Kapitels (Opera Omnia V, 312): „De excessus mentali et mystico, in quo requies datur intellectui, affectu totaliter in Deum per excessum transeunte."

[32] *De vis.* 16, N. 70 (N. 81, 3ff.).

[33] Vgl. *Doct. ign.* III, 12 (h I, S. 160f.).

Wie gesehen, bleibt die Einsicht immer noch tätig, wenn auch sich selbst übersteigend. Deshalb nennt Cusanus die Entrückung eine Art geistiger Entrückung. Für eine derartige Entrückung, an der die Einsicht beteiligt ist, finden sich in *De visione Dei* andere Beispiele: „*Video deinde, Deus meus, Filium tuum esse medium unionis omnium, ut cuncta in te, mediante Filio tuo, quiescant. Et video Ihesum benedictum hominis filium Filio tuo unitum altissime; et quod filius hominis non potuit tibi Deo patri uniri, nisi mediante Filio tuo mediatore absoluto. Quis non altissime rapitur haec attentius prospiciens*"[34]? Das, bei dessen Betrachtung die Einsicht hier nach den Worten des NvK „auf höchste hingerissen" wird, ist die Personeinheit Jesu Christi. Mit dem Wort *attentius prospicere* meint er nach dem vorangehenden und folgenden Kontext begriffliche diskursive Überlegungen des menschlichen Geistes mit. Daraus ergibt sich, daß Nikolaus mit *raptus* und *rapere* zumindest in diesem Fall nicht in jeder Hinsicht eine Entrückung wie diejenige des heiligen Paulus meint. Die „Geheimnisse", die bei dieser Entrückung dem Menschen mitgeteilt werden, sind anders als bei der Entrückung Pauli[35] aussprechbar. Dabei erscheint der *raptus mentalis* als der Endpunkt eines kontinuierlichen oder besser diskontinuierlich-kontinuierlichen Prozesses. Der Entrückung geht ein Erhoben-Werden (elevari) über verschiedene Stufen voraus[36]. – Die unterscheidende Besonderheit des *raptus* liegt in der Initiative und in dem Verzicht des Geistes darauf, Gott in irgendeiner Weise affirmativ, sei es begrifflich, sei es im Gleichnis, zu erfassen.
Der von Gott Erhobene *(elevatus)* kann versuchen, Gott als Unendlichkeit zu begreifen[37] oder ihn nach dem Gleichnis der „ersten Materie"[38] zu denken. Damit begegnen bei Cusanus als Möglichkeiten der Elevatio diejenigen beiden Formen der geistigen Zuwendung, welche die mittelalterliche

---

[34] EBD. 19, N. 85 (N. 98, 1ff.).
[35] EBD. 17, N. 79 (N. 91, 7ff.). Ferner EBD. 24, N. 107 (N. 124).
[36] R. HAUBST, a. a. O. (Anm. 30) 144. Vgl. *De pace fidei* 1, N. 1f. (h VII, S. 4, Z. 5ff.): „Unde, ut *haec visio* ad notitiam eorum qui hiis maximis praesunt aliquando deveniret, *eam quantum memoria praesentabat, plane subter conscripsit. Raptus est enim ad quandam intellectualem altitudinem* . . ." (Hervorhebung von mir) Die ‚visio' ist schon ein Ergebnis davon, daß der Autor in eine Höhe geistigen Schauens versetzt wurde, aber sie kann mit Worten dargestellt werden. Dazu ist es beachtenswert, daß Thomas von Aquin drei Stufen der Entrückung unterscheidet: „Der menschliche Geistgrund wird durch Gott selbst auf dreifache Weise zur Schau der göttlichen Wahrheit entrückt. Einmal so, daß er sie durch gewisse Gleichnisse (*similitudines*) der Einbildungskraft schaut. Und solcherart war das Außersichsein des Geistes (*excessus mentis*), das über Petrus kam. – Sodann, daß er die göttliche Wahrheit durch verstandhafte Wirkungen (*intelligibiles effectus*) schaut, und so war das Außersichsein Davids, . . . – Drittens, daß er sie in ihrer Wesenheit schaut. Und solcherart war die Entrückung des Paulus und auch die des Moses." (Übersetzung von der deutschen Thomas-Ausgabe) (Summa theologiae, II, II, 175, 3, ad 1.) Aber Cusanus unterscheidet hier nicht genau dementsprechend.
[37] *De vis.* 13, N. 52 (N. 58, 1).
[38] EBD. 15, N. 63 (N. 74, 1).

Theorie im allgemeinen[39] als die zwei weniger hohen Stufen des *raptus* einordnet, nämlich das Erfassen durch gewisse Gleichnisse in der Einbildungskraft und durch intelligibile Wirkungen. Für diese beiden weniger qualifizierten Stufen des *raptus* nennt die gewöhnliche mittelalterliche Theorie den *excessus Petri* und den *„excessus David"* als Beispiele. Der *„raptus mentalis"* des NvK gleicht in einer Hinsicht dem *raptus Pauli*, so wie die mittelalterliche Theorie des *raptus* diesen kennzeichnet. Der Mensch wird in ihm befähigt, Gott so zu sehen, wie er wirklich ist. Anders als beim *raptus Pauli* kann der im Sinn des Cusanus Entrückte jedoch über seine Entrückung Auskunft geben. Diese Auskunft ist indes eine solche über die eigene Unwissenheit. Sie erfolgt kraft „belehrter Unwissenheit". Zudem fehlt der cusanischen Entrückung das entschiedene Selbstvertrauen, das die paulinische Erfahrung kennzeichnet: „Im Vertrauen auf Deine unendliche Güte habe ich mich dieser Entrückung hinzugeben versucht . . . Doch wohin ich gekommen bin – Du weißt es; ich weiß es nicht. Und es genügt mir Deine Gnade, durch die Du mich gewiß gemacht hast, daß Du unbegreiflich bist . . ."[40].

Der cusanische *raptus mentalis* entrückt den Menschen auch nicht in eine andere Welt. Der genannte diskontinuierlich-kontinuierliche Prozeß des *Ascensus* kann vielmehr nur so in Gang kommen, daß er auch von der sinnlich-sichtbaren Welt ausgeht.

„Als Dein Geschenk habe ich also, mein Gott, diese ganze sichtbare Welt, die ganze Schrift und alle dienstbaren Geister als Hilfe, damit ich fortschreite in Deiner Erkenntnis. Alles regt mich dazu an, daß ich mich zu Dir hinwende"[41]. So denkt Cusanus über die göttliche Gnade sehr weit und tief. Für ihn ist die ganze Welt, sowohl die materielle wie die geistige, nichts anderes als göttliche Gabe, durch die Gott zu dem Menschen spricht und ihm hilft, sich Gott zu nähern. Dabei darf man nicht übersehen: Wo immer die Einsicht wirkt, liegt sie nicht in der alleinigen Verfügungsmacht des Menschen. Im Gegenteil, sie vollzieht sich als menschliche Tätigkeit in Demut. „Niemand also wird Dich fassen, es sei denn, Du schenkst Dich ihm"[42]. Mit diesem Geschenk beginnt der Prozeß des Ascensus.

III. Die Mauer

Zunächst ordnen wir die Beschreibungen der Mauer des Paradieses[43] oder des Ineinsfalls der Gegensätze[44].

---

[39] Vgl. Anm. 36.
[40] *De vis.* 17, N. 79 (N. 91, 9ff.).
[41] Ebd. 25, N. 119 (N. 138, 1). Ferner vgl. das zweite Zitat in der Anm. 61.
[42] Ebd. 7, N. 25 (N. 27, 7f.).
[43] ‚Murus paradisi', Ebd. 9, N. 37 (N. 42, 9) usw.
[44] ‚Murus coincidentiae oppositorum', Ebd. 11, N. 46 (N. 52, 17f.) usw.

1) Eine Mauer umgibt das Paradies[45].
2) Gott wohnt im Paradies jenseits der Mauer[46], ganz weit jenseits[47].
3) Die Mauer grenzt alles, was gesagt oder gedacht werden kann, von Gott ab[48].
4) An der Mauer muß die Einsicht, wenn sie Gott sehen will, sich im Finstern ansiedeln[49].
5) Kein Erfindergeist kann die Mauer mit eigener Kraft ersteigen[50].
6) Die Mauer hat eine Pforte und einen Eingang zum Paradies[51].

1. Die Mauer und die Finsternis

Wenn ein Mensch nach dem Gesagten aufsteigt, um Gott zu schauen, erscheinen als Hindernisse vor ihm: die Mauer und die Finsternis. Warum spricht Cusanus hier nicht nur von der Finsternis, wie er es in seinem Brief[52] an Kaspar Aindorffer und die Tegernseer Mönche vom 14. September 1453 getan hat, sondern auch von der Mauer? Ist die Mauer völlig identisch mit der Finsternis?
Wie schon im I. Abschnitt dargestellt wurde, hat NvK nicht nur Verstand und Einsicht unterschieden, sondern auch, was die Annäherung an Gott betrifft, der Einsicht den entscheidenden Vorrang eingeräumt. An einer Stelle schreibt er über Jesus: „Da Du der vollkommenste Mensch bist, sehe ich, wie sich in Dir die Einsicht der verstandesmäßigen oder schlußfolgernden Kraft, welche die höchste Stufe der sinnlichen darstellt, eint. Und dabei sehe ich die Einsicht im Verstand gleichsam als in ihrem Ort, wie etwas, das an seinen Ort gestellt ist . . . Dann sehe ich, daß das göttliche Wort der Einsicht in ihrer höchsten Vollendung geeint ist und daß die Einsicht selbst der Ort ist, wo das Wort aufgenommen wird"[53]. Während die Einsicht, auch wenn sie die Annäherung an Gott nicht von sich aus bewirken kann, so hoch eingeschätzt wird, heißt es vom Verstand wie folgt: „Die Grenze für jede Weise von namengebender Bezeichnung ist die Mauer . . . Jeder Begriff findet an der Mauer des Paradieses seine Grenze"[54]. An anderer Stelle heißt es dagegen: „Tritt einer nicht dorthin, wo für die Einsicht

---

[45] EBD. 9, N. 37 (N. 42, 7ff.). Vgl. die untere Anm. 118.
[46] ‚Ultra murum', EBD. 11, N. 46 (N. 52, 6).
[47] ‚Te ultra habitare quam remote', EBD. 17, N. 74 (N. 86, 4f.).
[48] EBD. 13, N. 51 (N. 57, 16f.): „separat . . . murus omnia, quae dici aut cogitari possunt, a te".
[49] EBD. N. 52 (N. 57, 8f.): „Oportet igitur intellectum ignorantem fieri et in umbra constitui, si te videre velit."
[50] EBD. 12, N. 47.
[51] Vgl. Anm. 45 und *De vis.* 10, N. 40 (N. 45, 1f.).
[52] E. VANSTEENBERGHE, *Autour de la docte ignorance* (BGPhMA XIV, 2–4, [Münster i. W. 1915]) 113ff.
[53] EBD. 22, N. 100 (N. 117, 1f.).
[54] EBD. 13, N. 51 (N. 57, 8ff.):„Terminus . . . omnis modi significandi nominum est murus . . . Omnis . . . conceptus terminatur in muro paradisi."

Nichtwissen und Dunkelheit herrschen? ... Die Einsicht muß also, wenn sie Dich sehen will, unwissend werden und sich im Finstern ansiedeln"[55]. Diese Aussagen legen die Vorstellung nahe, daß die Mauer das Hindernis des Verstandes, die Finsternis aber dasjenige der Einsicht darstellen soll. Damit scheint auch eine wieder andere Stelle übereinzustimmen, an der Nikolaus das Ziel menschlichen Strebens als Grenze *(terminus)* und Ende *(finis)* bezeichnet und von der Einsicht verlangt, daß sie über diese Grenze hinaussteige und damit ins „Unbestimmte *(indeterminatum)* und Verschwommene", in „Nichtwissen und Dunkelheit" eintrete[56].
Man wird die Vorstellung des Cusanus deshalb wie folgt verdeutlichen dürfen: Der Verstand findet in der Mauer seine Grenze, die Einsicht tritt in den Bereich dieser Grenze ein, stößt dort aber nur auf Finsternis und findet diese um so dichter, je tiefer sie einzutreten versucht. Die gleiche Vorstellung scheint auch dem Beispiel aus dem 12. Kapitel zugrunde zu liegen, das wir bereits oben herangezogen haben, um die Differenz von Verstand und Einsicht zu verdeutlichen. Die Einsicht tritt in den Bereich der Grenze ein, ermöglicht es aber, solange sie in diesem Bereich und damit in der Finsternis bleibt, nicht, Gott „unverhüllt zu schauen" (revelate inspicere[57]), ihn „von Angesicht zu Angesicht" zu sehen (visio facialis[58]). Mit anderen Worten transzendiert sie alles Begrenzte, ohne das Mysterium des göttlichen Wesens in sich erkennen zu können, indem sie dort die belehrte Unwissenheit bekommt oder erreicht, damit sie das Mysterium des göttlichen Wesens vernehme.

2. Jesus Christus als „ostium" des Paradieses

Wir haben bereits gesehen: Wenn ein Mensch ins Paradies eintreten will, um Gott unverhüllt zu schauen, wird er von einer Mauer behindert, die er nicht aus eigener Kraft ersteigen kann.
Welcher Weg führt dann aber zu Gott? Zunächst dürfen wir uns noch einmal an die Lage des Gottsuchenden erinnern: „Ich beginne am Eingang des Ineinsfalls der Gegensätze, die der am Zugang des Paradieses aufgestellte Engel bewacht, Dich, Herr, zu sehen"[59], und „wenn ich durch diesen Eingang Deines Wortes und Entwurfes eintrete und zugleich ausgehe, finde ich süßeste Weide"[60]. Obwohl Cusanus auch die Bilder des Über-

[55] Vgl. Anm. 21.
[56] Ebd.
[57] Ebd. 12, N. 50 (N. 56, 5f.).
[58] Ebd. 6: Der Titel heißt „De visione faciali".
[59] Vgl. Anm. 51.
[60] Ebd. 11, N. 46 (N. 52, 7f.): „Et cum per hoc ostium verbi et conceptus tui intro et exeo simul, pascura reperio dulcissima."

springens (transilire) und des Ersteigens (scandere) benutzt[61], hat er doch die hier vorliegende Vorstellung des Durchschreitens durch einen Eingang (ostium) bevorzugt. Der Rückgriff auf Joh 10, 9 findet sich im übrigen in der mystischen Literatur unter sehr ähnlichen Vorzeichen wie an der eben zitierten Cusanusstelle[62]. Erst wenn man sich an die Tatsache erinnert, daß Christus der Eingang ist, kann man die oben zitierte Aussage in ihrer ganzen Bedeutung verstehen: „Durch den Glauben tritt die Einsicht zum Wort hinzu, durch die Liebe wird sie ihm geeint"[63]. Diese Aussage bedeutet ja, daß die Einsicht, indem sie an Jesus glaubt und sich von ihm führen läßt, durch Jesus als Eingang zu Jesus als Wort hinzutritt. Denn Jesus als „Gotteswort" bzw. als das „aufnehmbare geistige Licht" spricht denjenigen, der Gott sucht, vom Beginn seiner Suche aus an und erleuchtet ihn, einmal stark, einmal schwach, jedenfalls aber „nicht aufhörend" und „immerzu"[64]. Aber Jesus ist nach Cusanus als Gott zugleich das Ziel[65]. Auch im Hinblick darauf gilt, daß sich in ihm „Widersprüche bewahrheiten"[66]. Er ist zugleich Gott und Mensch und eben darum zugleich das Ziel und der Weg zum Ziel.

3. Die coincidentia oppositorum

Wenn unsere vorangehende Deutung zutrifft, hat das Folgen für das Verständnis der *coincidentia oppositorum.* Die *coincidentia oppositorum* ist in *De visione Dei,* wie wir bereits oben sahen, nicht nur *coincidentia contrariorum,*

---

[61] Ebd. 12, N. 47 (N. 54, 1ff.): „Oportet igitur me, domine, murum illum invisibilis visionis transilire, ubi tu reperieris. Est autem murus omnia et nihil simul. Tu . . . habilitas intra murum illum excelsum, quem nullum ingenium sua virtute scandere potest." Deshalb muß man den Ausdruck ‚die Mauer überspringen' nicht räumlich, sondern inhaltlich deuten; er bedeutet nämlich, alles Weltliche zu überspringen. Vgl. Ebd. 25, N. 120 (N. 139, 4f.): „Ich will nämlich, Herr, das, was zu dieser Welt gehört, verlassen, bist Du es doch, der es mir gewährt, dies zu wollen" (meine Übersetzung). Ferner *De poss.* N. 39, 7ff. (h XI/2, S. 47).

[62] *De poss.* N. 32, 20ff. (h XI/2, S. 39). *Sermo* CCXIV (n. Koch 213), N. 14. Vgl. Bonaventura in K. 4, N. 2 (Opera Omnia V 306) des Buches „Itinerarium": „Mag darum jemand noch so sehr durch das Licht der Natur und des erworbenen Wissens erleuchtet sein, er kann nicht in sich einkehren, um sich im Inneren im Herrn zu erfreuen, wenn Christus ihm nicht hilft, der da sagt: ‚Ich bin die Tür; wenn jemand durch mich eintritt, wird er gerettet werden; er wird ein- und ausgehen und Weide finden.' Dieser Tür aber nahen wir uns nur, wenn wir an ihn glauben, auf ihn hoffen und ihn lieben. Wollen wir also zum Genuß der Wahrheit wie ins Paradies bei uns eintreten, dann müssen wir es tun durch den Glauben, die Hoffnung und die Liebe zu Jesus Christus, dem Mittler zwischen Gott und den Menschen, der da ist wie der Lebensbaum inmitten des Paradieses." Übersetzung J. Kaups in: Bonaventura, Pilgerbuch der Seele zu Gott (München 1961) S. 111. An anderer Stelle schreibt Bonaventura eindeutiger: „So bleibt ihm jetzt nur noch übrig, sich über dies schauend zu erheben und nicht allein über die sichtbare Welt, sondern auch über sich selber hinauszuschreiten. Dabei ist Christus Weg und Tür (Christus est via et ostium) . . ." (*Itinerarium* 7, N. 1 (Opera Omnia V, 312; J. Kaups, Übersetzung, S. 149.)

[63] Vgl. Anm. 27 und *Sermo* CCXIV, N. 14.

[64] Ebd. 7, N. 26 (N. 29, 6).

[65] Ebd. 20, N. 90 (N. 105, 4ff.).

[66] Ebd. 21, N. 93 (N. 109, 4f.).

sondern *coincidentia contradictoriorum.* NvK nennt die Mauer an verschiedenen Stellen die Mauer der Koinzidenz. So heißt es zum Beispiel: „Die Mauer aber ist jener Ineinsfall, wo das Spätere mit dem Früheren ineinsfällt, wo das Ende mit dem Anfang ineinsfällt, wo Alpha und Omega dasselbe sind ... Es fällt nämlich das ‚Jetzt' und das ‚Damals' ineins, *am Kreis der Mauer des Paradieses* (in circulo muri paradisi)"[67]. Man kann verstehen, wie die in diesem Text genannten Gegensatzpaare ineinsfallen, wenn man vom Begriff des Unendlichen, des Absoluten oder der Ewigkeit her denkt. Entsprechende Überlegungen des Proklos hatte sich Nikolaus bereits im heute Straßburger Codicillus 84 notiert[68]. Aber der Gott des Cusanus ist nicht nur das Unendliche, das jeder Differenzierung vorausgeht[69], sondern auch der Dreieine mit dem einzigen Sohn Jesus Christus. Cusanus bemüht sich vom 17. Kapitel an sehr, die göttliche Trinität und die personale Einheit Jesu auszulegen. Gott hat einen Sohn, und dieser ist zugleich Schöpfer (insofern er Gott ist) und Geschöpf (insofern er Mensch ist), vereinigt also Widersprüchliches, eine Einsicht, die, wie Cusanus an späterer Stelle[70] bemerkt, für „alle Weisen dieser Welt" den größten Stein des Anstoßes bildet.

Über die Trinität schreibt er: „Daher ist die Mehrzahl, die von mir in Dir, meinem Gott, wahrgenommen wird, eine *Andersheit ohne Andersheit* ... Ich sehe, daß die Unterscheidung von Liebendem und Liebenswertem *innerhalb der Mauer des Ineinsfalls* von Einheit und Andersheit liegt. Jene Unterscheidung innerhalb der Mauer des Ineinsfalls, wo *das Unterschiedene und das Nicht-Unterschiedene ineinsfallen,* geht mithin jeder Andersheit und Verschiedenheit voraus, die uns einsehbar ist"[71]. Die Einsicht kann nicht von sich aus die Trinität verstehen. Das Wesen der Trinität liegt für die Einsicht im Bereich von „Nicht-Wissen und Dunkelheit"[72], das heißt aber, wie NvK an anderer Stelle[73] sagt, im unsichtbaren Licht. In dieses nämlich schlägt das

---

[67] EBD. 10, N. 42 (N. 48, 7ff.) (Hervorhebung von mir).

[68] „Proculus in commento super Parmenidem Platonis: In omni enim oppositione necessarium est unum exaltatum esse ab ambobus oppositis" (Nikolaus von Kues, Exzerpt aus dem VI. Buch des Parmenides-Kommentars des Proklos, ed. R. Haubst, Die Thomas- und Proklos-Exzerpte des „Nicolaus Treverensis" im Codicillus Strassburg 84, S. 27: MFCG 1 (Mainz 1968). Vgl. *De vis.* 9, N. 35f. (N. 40, Z. 1ff.).

[69] Vgl. *Doct. ign.* I, 26 (h I, S. 55): „hanc negativam theologiam, secundum quam (Deus) est infinitus tantum". Das hat aber Proklos auch gedacht; *In Parm.* (Plato Latinus, III [ed. Klibansky, London 1953] 70, 9f.: „exaltatum propter simplicitatem ab omni oppositione et omni negatione"; 36, 15: „ante differentia". Ferner vgl. BEIERWALTES, *Deus Oppositio oppositorum* (Anm. 19) 178f. Darum schreibt Nikolaus in *De vis.* 12, N. 50 (N. 56, 4ff.) so: „Wenn ich Dich als absolute Unendlichkeit sehe ..., *dann beginne ich,* Dich unverhüllt zu schauen und in den ‚Garten der Wonne' einzutreten" (Hervorhebung von mir).

[70] *De vis.* 21, N. 91 (N. 106).

[71] EBD. 17, N. 75 (N. 87, 1ff.) (Hervorhebung von mir).

[72] Vgl. Anm. 21.

[73] *De vis.* 6, N. 21 (N. 23, 20).

Dunkel dort um, wo es am größten ist. Gott als dreieinen zu verstehen, bedeutet ja die intensivste Herausforderung, Widersprüchliches zuzugestehen, die der Einsicht abverlangt werden kann. Sie soll einen Unterschied dort zugestehen, wo alle Unterschiede ineinsfallen, in der *oppositio oppositorum,* das heißt im Gegensatz ohne Gegensatz[74]. Umgekehrt gesagt, ist die Aussage „Du Gott bist also der Gegensatz der Gegensätze, weil Du unendlich bist"[75] die Voraussetzung für das Verständnis der göttlichen Trinität. Der vorher im 13. Kapitel mit dem Begriff *oppositio oppositorum* philosophisch erfaßte Gedanke, daß „die Andersheit in der Einfachheit ohne Veränderung ist, weil sie Einfachheit ist"[76], ist jetzt im 17. Kapitel theologisch angewandt, um das Mysterium der Trinität vom Widerspruch freizuhalten. Deshalb betont Nikolaus hier wieder, daß das Wesen der Trinität „innerhalb der Mauer liegt" oder „gefunden wird", indem er die *oppositio oppositorum* von der *coincidentia oppositorum* unterscheidet, welche am Kreis der Mauer stattfindet.

Über das Wesen Jesu ist, neben dem bereits erwähnten Hinweis darauf, daß das Geheimnis Jesu allen Weisen dieser Welt als widersprüchlich erscheinen muß, in dem Text des 21. Kapitels[77] folgendes bemerkenswert: Die Weisen glauben nicht, daß Jesus der Christus, daß er Gott und Mensch, der Sohn des lebendigen Gottes ist. Sie halten sich eben deshalb für weise und sind noch nicht in die Dunkelheit eingetreten. Im Sinn von *De visione Dei* läßt sich nun aber auch näher bestimmen, worin der Glaube besteht, durch welchen die Einheit zum Wort Zutritt erlangt. Er besteht, dialektisch zugespitzt, darin, „die Wahrheit dort zu suchen, wo Unmöglichkeit begegnet"[78], oder – wie es im oben zitierten Text heißt – „Widersprüchliches als höchst wahr" anzuerkennen.

Umgekehrt läßt sich näher angeben, was für die Weisen dieser Welt den Stein des Anstoßes bildet, was sie nicht glauben können. NvK selber drückt das so aus:

„Ich komme wiederum zurück im Vertrauen auf Deinen Beistand, Herr, damit ich Dich jenseits der Mauer des *Ineinsfalls von Einfaltung (complicatio) und Ausfaltung (explicatio)* finde. Und wenn ich *durch den Eingang Deines Wortes und Entwurfes* eintrete und zugleich ausgehe,

---

[74] Ebd. 13, N. 54 (N. 60, 8): „oppositio oppositorum est oppositio sine oppositione".

[75] Ebd. (ebd. 9f.): „Es igitur tu, Deus, oppositio oppositorum quia es infinitus."

[76] Ebd. (ebd. 4f.)

[77] *De vis.* 21, N. 91 (N. 106): „Ihesu, finis universi, in quo quiescit, tamquam in ultimitate perfectionis, omnis creatura, *tu es omnibus huius mundi sapientibus penitus ignotus,* quia *de te contradictoria verissima affirmamus, cum sis creator pariter et creatura, attrahens pariter et attractum, finitum pariter et infinitum.* Stultitiam asserunt id credere possibile. Fugiunt igitur nomen tuum, et *lucem tuam,* qua nos illuminasti, *non capiunt.* Sed cum se putent sapientes, stulti et ignorantes et caeci manent in aeternum. Si autem crederent, quia tu es Christus Deus et homo, et verba evangelii ut tanti magistri reciperent et tractarent, clarissime tandem conspicerent, omnia in comparatione illius lucis, in simplicitate verborum tuorum ibi occultatae, *penitus esse densissima tenebra et ignorantia*" (Hervorhebung von mir).

[78] Vgl. Anm. 8.

finde ich süßeste Weide: Wenn ich Dich als die Kraft, die alles einfaltet, finde, trete ich ein; wenn ich Dich als ausfaltende Kraft finde, gehe ich aus. Wenn ich Dich als zugleich aus- und einfaltende Kraft finde, gehe ich zugleich ein und aus ... Das Ausgehen der Schöpfung von Dir ist das Eintreten, und das Entfalten ist Einfalten ... Die Mauer des Ineinsfalls ist nämlich Unterscheidung und Verbindung zugleich. Jenseits von ihr bist Du, losgelöst von allem, was gesagt oder gedacht werden kann"[79].

Und an anderer Stelle:

„Du tröstest mich, Leben meines Geistes, auch wenn mir die Mauer der Absurdität entgegentritt, die die Mauer des *Ineinsfalls von Erschaffen mit Erschaffenwerden* ist – als sei es unmöglich, das Erschaffen mit Erschaffenwerden zusammenfällt ... Erschaffen und Erschaffenwerden sind auch nichts anderes, als daß Du Dein Sein allem mitteilst *(communicare)*, so daß Du ‚alles in allem' bist und dennoch gänzlich gelöst bleibst von allem"[80].

In beiden Beispielen ist Jesus als Gott und Mensch zugleich der Schlüssel, um den Vorgang der *complicatio-explicatio* und ihr Ineinsfallen in Gott zu verstehen. Angelehnt an seine eigene Vorstellung von Gott als „nichts von allem und alles zugleich", faßt NvK den Begriff der *complicatio-explicatio* über seine neuplatonischen Vorbilder hinausgehend so, daß die Tatsache der *complicatio-explicatio* kein einmaliges, sondern ein dauerndes, lebendiges und gleichzeitiges[81] Geschehnis darstellt und daß dabei Jesus eine entscheidende Rolle spielt[82]. Über die Art und Weise des göttlichen Wirkens sagt Nikolaus folgendes: „Der Sohn (Jesus) als Sinngrund ist die Mitte von allem. Durch Vermittlung von Sinn-Grund und Weisheit bewirkst Du, Gott Vater, ja alles"[83].

Die entscheidende Bedeutung Jesu Christi in der *complicatio-explicatio*-Perspektive betont Cusanus für den menschlichen Geist so: „Jede Einsicht muß sich im Glauben dem Wort Gottes unterwerfen und ganz aufmerksam auf jene innere Belehrung des höchsten Meisters hören"[84]. Die oben gesehene Tatsache, daß Jesus Christus der Eingang zum Paradies ist, trifft den Sinn des ganzen Christus-Ereignisses. Es scheint uns, daß Nikolaus das Wirken Jesu in der Sicht der *complicatio-explicatio* dadurch klarer machen will, daß er die konkreten Bilder des Baums, des Samens[85] mit dem Gleichnis Jesu als „Baum des Lebens"[86] verbindet.

---

[79] Ebd. 11, N. 46 (N. 52, 5ff.).

[80] Ebd. 12, N. 49 (N. 55, 5ff.).

[81] Ebd. 8, N. 30 (N. 34, 18f.): „Alles im Umkreis sieht er (Gottes Blick) mithin zugleich ‚von oben' und ‚von unten'."

[82] Ebd. 10, N. 40 (N. 46, 1ff.).

[83] Ebd. 19, N. 84 (N. 97, 3ff.). Ferner vgl. das Zitat in der Stelle der Anm. 34.

[84] Vgl. Anm. 23. Ferner vgl. *De vis.* 15, N. 66 (N. 77, 7ff.): „Du zeigst Dich, o Gott, in der Demut Deiner unendlichen Güte gleichsam als unser Geschöpf, um uns so zu Dir hinzuziehen *(trahere)*. Du ziehst uns ja zu Dir auf jede nur mögliche Weise hin, in der das freie Vernunftgeschöpf gezogen werden kann. Dabei fällt in Dir, Gott, Erschaffenwerden mit Erschaffen in eins."

[85] Ebd. 7, N. 22 (N. 24, 7ff.): „ich wende mich *nun diesem großen und hohen Nußbaum zu*" (Hervorhebung von mir). 12, N. 48 (N. 54, 10ff.); 25, N. 115 (N. 133).

[86] Ebd. 21, N. 92 (N. 107, 1). Ferner Ebd. 25, N. 115 (N. 133, 6ff.).

Wie an den oben angeführten Stellen deutlich hervorgeht, spielt Jesus bei der göttlichen Wirkung sowohl als fortdauernder Schöpfung als auch als Erlösung eine entscheidende Rolle. Die fortdauernde Schöpfung, der *descensus* des Geistes Gottes in den Geist des Menschen, ermöglicht zugleich dessen Vollendung[87] im *ascensus.* Darüber hinaus ist der Ineinsfall von *creare* und *creari* bzw. von *complicatio* und *explicatio,* strukturell gesehen, bei Cusanus zugleich Immanenz und Transzendenz Gottes. Dieses Zugleich scheint mir angedeutet, wenn Cusanus im Zusammenhang seiner Darlegungen zum Ineinsfall Gott so anredet: „O unermeßliche Höhe und Tiefe"[88] oder „O wie erhaben bist Du, Herr, über alles und zugleich demütig!"[89].

Mit dem Begriff *attrahere* kann noch mehr verdeutlicht werden, wie der Ineinsfall von Einfaltung und Ausfaltung stattfindet und wie sich Jesus daran beteiligt. Zunächst schreibt Cusanus über das Zugleich von *explicatio* und *complicatio:* „Wäre die Unendlichkeit verschränkbar zu irgend etwas Benennbarem, ... so würde sie das, wozu sie verschränkt wäre, zu sich heranziehen *(attraheret)* ... Wenn ich nämlich sage, daß das Unendliche zu einer Linie verschränkt werde, wenn ich zum Beispiel sage: ‚unendliche Linie', dann wird die Linie ans Unendliche herangezogen"[90]. Danach erklärt er, indem er das Bild des Heranziehens verwendet, über die Personeinheit Jesu: „Die Einigung (in Jesus), in der die menschliche Natur mit der göttlichen geeint ist", ist „nichts anderes als das höchstmögliche Heranziehen der menschlichen Natur an die göttliche derart, daß die menschliche Natur als solche nicht höher herangezogen werden kann"[91]. „Deine Menschheit, Jesus, hat der Vater durch seinen Sohn zu sich gezogen, und durch Dich, Jesus, zieht der Vater alle Menschen an. Wie also Deine Menschheit, Jesus, dem Sohn Gottes des Vaters geeint ist als dem Mittler, durch den der Vater sie an sich gezogen hat, so ist die Menschheit eines jeden Menschen Dir, Jesus, als dem einzigen Mittler geeint, durch den der Vater alle Menschen zu sich zieht"[92]. Zwar hat Gott Jesus in die Welt gesandt, aber diese Sendung bedeutet zugleich ein Ziehen der Menschen zu Gott, das von Gott ausgeht. Dem entspricht die Bitte des Nikolaus in den letzten Sätzen von *De visione Dei*[93]. So gesehen, ist der Ineinsfall sowohl

---

[87] Ebd. 24, N. 114 (N. 132, 1ff.): „Tibi, Ihesu, gratias ago ... tu verbum influis omnibus credentibus vitam, et perficis omnes te diligentes."

[88] Ebd. 15, N. 65 (N. 77, 1).

[89] Vgl. den Text der nächsten Anm. 90.

[90] *De vis.* 13, N. 57 (N. 64, 1f.).

[91] Ebd. 20, N. 87 (N. 101, 13ff.).

[92] Ebd. 21, N. 93 (N. 108, 2ff.).

[93] Ebd. 25, N. 120 (N. 139, 7ff.): „Ziehe mich, Herr – denn niemand kann zu Dir kommen, wenn er nicht von Dir gezogen wird –, damit ich, von Dir herangezogen, von dieser Welt befreit und Dir, dem absoluten Gott, in der Ewigkeit des Lebens in Herrlichkeit verbunden werde."

von Einfaltung und Ausfaltung als auch von Erschaffen und Erschaffenwerden durch die Person-Einheit Jesu zustande gekommen und vollendet. Mit der Mauer des Ineinsfalls steht es dann wie folgt: Will der Mensch sich Gott annähern, muß er sich zunächst aus horizontaler Sicht dem Ineinsfall aussetzen und etwa zugestehen, daß in der absoluten Unendlichkeit „Jetzt" und „Damals" ineinsfallen[94]. Danach, beim Eintritt in den Eingang, der Jesus Christus ist, muß er sich dem vertikalen Ineinsfall unterwerfen und sich dem in der Doppeldeutigkeit des Titelbegriffes *Visio Dei* liegenden Ineinsfall öffnen, daß „Dich (Gott) sehen nichts anderes ist, als daß Du den siehst, der Dich sieht"[95]. Und schließlich muß er die „*oppositio oppositorum*" als eine solche[96] bekennen, in der sich aber zugleich die Trinität als, um es im Sinn des Cusanus zu sagen, „Unterscheidung ohne Unterscheidung"[97] findet. Erst dann kann er „Gott unverhüllt zu schauen" beginnen[98], aber „das, was das Auge sieht, weder sagen noch einsehen"[99].

So gesehen, muß es zwei christlich gegliederte Arten der *coincidentia oppositorum* bei Cusanus geben: Die erste ist die oben als die „horizontale" bezeichnete neuplatonische, die von der Unendlichkeit Gottes her verstanden werden kann; die für unsere Betrachtungsweise noch tiefere ist die der *oppositio oppositorum*, innerhalb deren auch das Trinitätsgeheimnis verborgen ist. Sie alle kommen – und hier benutzt Cusanus den Ausdruck gegenüber den obenerwähnten prägnanten Form auch in einem weiten Sinne – „an der Mauer" zustande.

IV. Gott im Paradies jenseits der Mauer

Wie in *De visione Dei* bildhaft dargelegt wird, umgibt eine Mauer das Paradies, und jenseits dieser Mauer wohnt Gott[100]. Andererseits schaut Gott gleichzeitig alles und das Einzelne an, das ist[101]. Dies tut er so, daß für jeden Betrachter der Eindruck entstehen kann, als ob Gott keine andere

---

[94] Vgl. Anm. 67.

[95] *De vis.* 5, N. 13 (N. 15, 4).

[96] Vgl. den Text der Stelle der Anm. 74 und 75.

[97] Vgl. Anm. 71.

[98] Vgl. das aus *De vis.* exzerpierte Zitat in der Anm. 69.

[99] Vgl. Anm. 71.

[100] Eine derartige Vorstellung hat Cusanus schon seit seiner jüngeren Zeit her benutzt. Z. B. *Sermo* VIII, N. 4 (h XVI 2, S. 146f.): „Tunc videre possemus, quam pulchra et decora et quam fortis atque munita haec sancta Jerusalem foret" (N. 5, 10ff.). Aber es ist ganz klar, daß ein großer Unterschied zwischen der Auslegung und der in *De vis.* darin besteht, daß dort die Stadt Jerusalem nur bildlich beschrieben ist, ohne daß die Bedeutung der Mauer und des Tores tiefer ausgedeutet ist.

[101] *De vis.* 1, N. 5 (N. 6, 6ff.): „si visus pictus apparere potest in imagine simul omnia et singula inspiciens, cum hoc sit perfectionis visus . . .". Ferner vgl. Anm. 10.

Sorge habe, als daß er allein auf die bestmögliche Weise sei[102]. Denn Gottes Sehen ist Lieben[103], ein Lebendigmachen[104]. Dieses Bild, daß Gott innerhalb der durch eine Pforte erschlossenen Mauer wohnend, zugleich alles um das Einzelne sieht und liebt, läßt vermuten, daß Cusanus dabei zugleich das Verhältnis des menschlichen Geistes als Bild Gottes zur sichtbaren Schöpfung im Auge hatte.

Es erinnert nämlich an die Darstellung der Tätigkeit des Kosmographen im *Compendium,* einem Text, den Cusanus freilich wahrscheinlich gut zehn Jahre später verfaßt hat[105]. Inwiefern ist das dortige Bild demjenigen aus *De visione Dei* ähnlich? Der Mensch befindet sich nach dem *Compendium* innerhalb eines durch mehrere Tore erschlossenen Bezirkes, so wie Gott sich nach dem Bild aus *De visione Dei* innerhalb der Mauer des Paradieses befindet. Freilich ist die Situation Gottes innerhalb der Mauer des Paradieses eine andere als diejenige des Kosmographen in der Stadt. Denn Gottes Sehen und Entwerfen sind simultan, der Kosmograph verfügt dagegen erst als Ergebnis seiner Tätigkeit über seine Karte. Sein Entwerfen ist auch nur der Versuch, die Dinge so zu sehen, wie Gott sie entworfen hat, und dieser Versuch gelingt erst nach dem Schließen der Tore und einer Wendung nach innen. In *De visione Dei* ist der Weg, der zum Sehen Gottes führt, so dargestellt, daß der Mensch schrittweise aus der Außenwelt in die Innenwelt des Geistes einkehrt[106]. Eine solche *recollectio* – so der Ausdruck des NvK *De filiatione Dei*[107] – stellt auch die Tätigkeit des Kosmographen dar. Schließlich spielt auch in *De visione Dei* der Gedanke des menschlichen Geistes als eines „Ähnlichkeitsbildes" *(similitudo)* Gottes eine große Rolle[108]. Weil der Mensch aufgrund seiner Geistigkeit Gott nicht grundsätzlich fremd ist, kann er einen Zugang zu ihm haben. Doch dieser Zugang führt nur durch ein einziges Tor, durch Gottes Wort und Entwurf,

---

[102] Ebd. 4, N. 9 (N. 10), 16ff.): „Ita enim tu, domine, intueris quodlibet quod est, ut non possit concipi per omne id quod est, te aliam curam habere, quam ut id solum sit meliori modo quo esse potest."

[103] Ebd. N. 10 (N. 11, 5): „Domine, videre tuum est amare."

[104] Ebd. N. 12 (N. 13, 6f.): „non est videre tuum nisi vivificare".

[105] *Compendium* 8, N. 22f. (h XI 3, S. 17ff.). Vgl. *De fil.* 6, N. 86, 10–13 (h IV, S. 62).

[106] *De vis.* 5, N. 14f. (N. 17, 3 und 6). Ferner kann man einen ähnlichen Weg in Bonaventuras *Itinerarium* 3, N. 1 sehen: „(duo gradus praedicti) manuduxerunt nos usque ad hoc, ut ad nos reintraremus, in mentem scilicet nostram, in qua divina relucet imago".

[107] Vgl. Anm. 105.

[108] *De vis.* 25, N. 118 (N. 137, 5ff.): „Omnes . . . alii spiritus intellectuales sunt, illo spiritu mediante, similitudines." Vgl. Ebd. N. 115 (N. 133, 9f.): „Spiritus tuus, Deus, venit in spiritum intellectualem boni hominis." Vgl. die letzte Stelle der Anm. 87. Ferner noch klarer in dem in demselben Jahr 1453 verfaßten Werk *De pace* 4, N. 12 (h VII, S. 12, Z. 20ff.): „in quo (spiritu rationali) super omnia ut in propinqua ymagine relucet sapientia aeterna ut veritas in propinqua similitudine!" Auch in seinem etwas früheren Werk *De mente* 13, N. 149, Z. 10ff. (h V, S. 204): „omnis mens, etiam et nostra, quamvis infra omnes sti creata, a deo habet, ut modo quo potest sit artis infinitae perfecta et viva imago".

Jesus Christus. Für Gott bildet die Mauer, wie gesagt, keine Grenze. Er sieht immer alles und zeigt sein Gesicht, wie er will, allen. Der Mench dagegen kann sich von ihm abwenden und sich „zu etwas gänzlich anderem hinwenden“[109] . Und selbst wenn er Gott sehen will, versperrt ihm die Mauer die Möglichkeit eines bloß vom Verstand oder der Einsicht getragenen Sehens. Nach einer bereits[110] zitierten Stelle aus *De visione Dei* ist aber auch die ganze sichtbare Welt ein „Geschenk Gottes“, auf das der nicht verzichten darf, der Gott sucht. Er muß nur erkennen, daß Gott – mit den Worten des *Compendiums* – „nichts von alledem ist“, was er in der Welt findet. Nach *De visione Dei*[111] hat Gott „diese gesamte Welt um der einsichthaften Natur willen“ geschaffen, so als sei er ein „Maler“, nach dem *Compendium* ist die Welt „Bild“ und „Zeichen“ Gottes.

Je tiefer und genauer der Kosmograph die von ihm selbst gemachte Karte betrachtet, desto mehr wird er angeregt, den wirklichen Schöpfer der Welt zu suchen. Deshalb schließt der Kosmograph jetzt nicht nur seine Pforten, sondern er wendet auch den Blick von der Karte, daß heißt, daß er seine sinnlichen Augen schließt, um mit seinem inneren Blick Gott zu betrachen. Nur dann öffnet sich sein Blick dafür, das Wesen Gottes zu sehen[112], das der Mensch nicht selbständig erkennen kann. Mit den Worten von „*De visione Dei*“ „tritt er“ dabei „schon durch diesen Eingang Deines Wortes und Entwurfes ein“[113]. Kurz gesagt, schließt er seine eigenen Tore, und danach sowie damit tritt er durch Gottes Tor ein. Aber das bedeutet nicht, daß er sich vom Selbst los macht, sondern daß er sich zu eigen wird[114].

Die oben gesehene innerliche Korrelation zwischen Gott und dem menschlichen Geist ist eine Vorbedingung der intellektuellen *visio facilis* sowie der geistigen Entrückung. Denn der Geist hat in sich selbst eine dem göttlichen Geist ähnliche Struktur; deshalb darf er nicht seine eigene Tätigkeit völlig abschaffen.

Die Korrelation ist, wie gesehen, weder abstrakt noch statisch, sondern lebendig und dynamisch. Bei der näheren Erklärung der Relation des Menschen zu Gott spielen auch die Mauer und die Liebe eine große Rolle. Cusanus schreibt:

---

109 Vgl. *De vis.* 5, N. 14 (N. 15, 7f.); 7, N. 25 (N. 28, 3f.).

110 Vgl. Anm. 41.

111 *De vis.* 25, N. 117 (N. 135, 9ff.).

112 *Compendium* 9, N. 24, 2ff. (h XI 3, S. 19f.): „so daß er einsieht, daß der Unfaßbare nicht anders als in unfaßbarer Weise des Seins geschaut werden kann und daß er, der auf jede faßbare Weise unfaßbar ist, von allem, was ist, die Form des Seins ist, welche in allem, was ist, unfaßbar bleibt und doch in den geistigen Zeichen wie das Licht in der Finsternis leuchtet, von der es aber keineswegs begriffen wird“.

113 Vgl. Anm. 60.

114 Ebd. 7, N. 25 (N. 28, 1f.). Das heißt ferner, daß „jeder Mensch den ‚alten Menschen‘ der Anmaßung auszieht und den ‚neuen Menschen‘ der Demut, der nach Dir ist, ‚anzieht‘“. (Ebd. 21, N. 92 [N. 107, 4ff.])

„Das Einsehbare, das die Einsicht erkennt, sättigt sie nicht, noch sättigt das Einsehbare, das sie gar nicht kennt, sondern das Einsehbare, das sie als so sehr einsehbar erkennt, daß es niemals völlig eingesehen werden kann"[115]

Die Art und Weise, wie die von der Liebe unterstützte Einsicht Gott sucht, entspricht in typischer Weise der Dynamik der Liebe. Je mehr nämlich die Liebe durch ein Hindernis, zum Beispiel durch die Mauer, gehindert wird, sich dem Geliebten zu nähern, desto stärker erglüht sie, wenn sie rein und tief ist, um den Geliebten zu erreichen[116]. Auch in diesem Sinne wird die Mauer zur „Unterscheidung und Verbindung zugleich"[117].

V. Die Mauer als Begrenzung und Nicht-Begrenzung

Professor Haubst hat auf Seite 188 seines in diesem Bande abgedruckten Aufsatzes mit gutem Recht geschrieben: „In *De visione Dei* kann . . . die Redeweise von der ‚Mauer des Paradieses' . . . als eine Begrenzung der Unendlichkeit Gottes verstanden oder mißverstanden werden." Tatsächlich ist das hier angesprochene mögliche Mißverständnis quasi natürlicherweise mit dem Bild der Mauer verknüpft. Hat doch jede Mauer, mag es auch ihr eigentlicher Zweck sein, das, was von außen eindringen will, abzuwehren, auch die Eigenschaft, das, was innerhalb ihrer liegt, zu umschließen. Was von der Mauer umschlossen wird, ist trotz der cusanischen Beschreibung[118], ontologisch-kritisch gesehen, nicht Gott, sondern sind wir und diese Welt, die endlich sind. Ähnlich steht es mit der Dunkelheit, in die wir eintreten, wenn wir in die Mauer eindringen. Von uns aus gesehen, erscheint der Bereich jenseits der Mauer als dunkel. Tatsächlich ist die Dunkelheit nach den Worten des Cusanus selbst die „allerheiligste Dunkelheit" und der Ort des „unzugänglichen Lichtes"[119]. Hier begegnet uns das typische Umschlagen der mystischen Reflexion. Das Umschlagen der Dunkelheit hat Cusanus im übrigen selbst oft[120] erwähnt. Von der Dialektik des Umschließens hat er nicht gesprochen. Immerhin läßt sich zeigen, daß er mit dem Bild der Mauer unserer Deutung entsprechend vor allem die Vorstellung der Abwehr nach außen verband: „Wenn jemand irgendeinen Begriff bildete, wie Du begriffen werden könntest, weiß ich, daß dieser Begriff auf Dich nicht zutrifft. Denn jeder Begriff findet seine Grenze an der Mauer *(terminatur in muro)*[121].

Die Mauer des Paradieses wird von Nikolaus überdies häufig auch als Mauer des Ineinsfalls der Widersprüche sowie direkt als der Ort bezeich-

---

115 Ebd. 16, N. 70 (N. 81, 8f.).
116 Vgl. Anm. 5.
117 Ebd. 11, N. 46 (N. 52, 19).
118 Ebd. 10, N. 42 (N. 48, 16): „in muro, qui circumdat locum, ubi habitas in coincidentia".
119 Ebd. N. 1 (N. 1, 11).
120 Ebd. 6, N. 21 (N. 23, 19f.); 13, N. 53 (N. 59, 11f.); 21, N. 91 (N. 106, 12ff.) usw.
121 Vgl. Anm. 54.

net, „an dem Unmöglichkeit begegnet und entgegentritt" (*ubi impossibilitas occurit et obviat*[122]), ja als „Mauer der Absurdität" (*occurat murus absurditatis*[123]). So ist sie ein sinnliches Bild für eine Unmöglichkeit, die dem Menschen in der Welt begegnet, und zwar überall dort, wo sein Denken versucht, über sich selbst hinauszuschreiten. Zugleich ist sie aber, und hier schlägt die negative Aufgabe des Abgrenzens in eine positive um, eine Herausforderung für das menschliche Denken. Denn sie erhält die Zumutung eines Zugeständnisses, eine Zumutung, deren Ziel sich die menschliche Einsicht freilich aus eigener Kraft nicht als gewachsen erweist.

Die Mauer besteht weder selbständig, noch gehört sie zu Gott. Sie ist ein *ens rationis* oder, wie wir hier besser sagen würden, ein *ens in ratione,* ein Bild für die noetische Grenzerfahrung des Geistes. Es ist nicht so, daß Gott, der die größte Liebe ist, den Menschen durch eine Mauer hindert, zu ihm zu kommen. Vielmehr gehört die Mauer zum Menschen selbst, und zwar zum menschlichen Erkennen, theologisch genauer, vor allem und zumal zum Erkennen des unter der „Herrschaft der Sünde" stehenden, aus dem Paradies vertriebenen Menschen, der sich nicht zu eigen ist. Die Mauer tritt dem menschlichen Streben nach Gott entgegen wie eine Schallmauer, die vor einem Flugzeug erscheint. Wenn der Verstand und die Einsicht sich im Glauben dem Wort Gottes unterwerfen, können sie die Mauer durchschreiten, wobei die Mauer im Moment des Durchschreitens aber verschwindet. Wenn der Mensch in seinem Streben nach Gott auf die Mauer stößt, dann glaubt er in seiner Endlichkeit aufgrund seiner Egozentrik, Gott hindere ihn, zu ihm zu kommen; und dabei bildet sich die Vorstellung, als gehöre die Mauer nicht zu ihm, sondern zu Gott, als sei nicht er es, der von der Mauer umgeben sei, sondern Gott.

Das Bild der Mauer ist insofern für NvK die konsequente Fortsetzung des Gedankens der *docta ignorantia,* der Unwissenheit, die sich selbst als unwissend erkennt und sich deshalb von Gott belehren läßt. War einmal der Gedanke des *incomprehensibiliter inquirere*[124] gefaßt, so mußte NvK die Vorstellung eines linearen *ascensus* zum himmlischen Jerusalem[125] – des alten Sinnbildes sowohl für die *anima humana* wie für die künftige Herrlichkeit – als ungenügend erscheinen.

---

[122] Ebd. 9, N. 37 (N. 42, 5).
[123] Ebd. 12, N. 49 (N. 55, 6).
[124] Vgl. *Doct. ign.* I, 4 (h I, S. 10); *De vis.* 13, N. 52 (N. 58, 14f.); ferner Anm. 112.
[125] Vgl. Anm. 100.

PERSONENREGISTER

(zusammengestellt von G. Momper)

(Die Eigennamen und die Verfasser biblischer Bücher sind in dieses Verzeichnis nicht aufgenommen.)

Abgar V. (König) 66f.
Albert d. Gr. 25, 44, 105, 109, 177, 188
Albrecht, C. 178
Allahabad 267
Allgaier, K. 119
Alvarez-Gómez, M. 127
Ambrosius Traversari 181
Anaxagoras 151
Andrea da Firenze 195
Andrés, M. 198
Anselm von Canterbury 130, 169, 171
Aristoteles 27, 64, 71, 73, 75, 117, 234, 235, 236
Armstrong, A. H. 118
Athavale, Pandurang Shastri 267-270
Auer, J. 39
Augoustinos 15
Augustinus 27, 36-38, 84, 91, 93, 100, 102, 105, 169, 180, 184, 197, 203, 244, 248, 254, 257
(Ps.)-Augustinus 239

Baeumker, C. 104, 199
Balthasar, H. U. von 197, 202, 204, 209, 213, 214
Barbet, J. 181
Bardenhewer, O. 66
Basel 18, 36, 39, 187,
Baudissin, W. W. Graf 91
Bauer, D. R. 36
Bauer, L. 44
Baumstark A. 66
Baur, L. 105, 109, 247
Bavel, T. van 197
Beck, H.-G. 94
Beenken, H. 52
Beierwaltes, W. 16, 60, 69 , 88, 91-124, 126, 145, 180, 195, 202f., 224, 262, 279, 287
Belting, H. 54
Benedikt 34, 182
Benedikt XII. 95, 102f.
Bernard, J. 195
Bernhard von Waging 26, 29, 39, 46, 111, 175
Bernhard von Clairvaux 36f., 47
Bernhart, J. 196, 198f, 223
Berthold von Regensburg 169
Bessarion 63f.
Bihlmeyer, K. 169
Bilaniuk, P. B. T., 17, 63f., 120
Biser, E. 109
Blumenberg, H. 207, 232-236, 239f., 242f., 250f.
Bodewig, M. 16, 227, 236
Boese, H. 29
Boethius 227, 245, 247, 252, 256, 258f.
Bohnenstaedt, E. 196, 215, 222, 228ff., 236-240, 244, 248f.
Bolberitz, P. 17, 89, 259
Bolzano, B. 255
Bonaventura 70f., 80ff., 90, 102, 204, 219, 244, 271, 281, 286, 292
Bond, H. L. 16
Bonhöffer, D. 164
Bormann, K. 62, 88, 108, 111, 113, 149
Bredow, G. von 16, 72, 85, 121f., 138, 141, 143, 149, 154, 160, 214, 234f., 253f.

Breuning, W. 16, 220, 222f., 225f., 252, 257, 259, 261
Brixen 25, 51f., 98, 213, 224
Brockelmann C. 66
Brodführer, R. 233
Bruno, G. 25, 69f., 224
Brüssel 51f.
Buchenau, A. 255
Bultmann, R. 91
Busas, R. 102
Büchner, K. 252

Cappuyns, M. 94
Cartesius s. Descartes
Castiau, C. 118
Chrétien, J.-L. 118
Clemens von Alexandrien 94
Cognet, L. 197f., 217
Colomer, E. 16f., 154, 184, 191, 207f., 219f., 237, 240
Combes, A. 31, 178
Comoth, K. 124
Congar, Y. 203f.
Courth, F. 204
Cureton, W. 66

Daniélou, J. 94, 115
Dante 110
David 115, 282
Denifle, H. S. 197
Descartes 100, 255f.
Dettloff, W. 79, 219
Dietrich von Freiberg 95
Dinzelbacher, P. 36
Dionysius (Ps.)-Areopagita 26, 31ff., 37, 42, 45, 47, 64, 81f., 88, 93ff., 104, 109f., 112, 115, 120, 177, 179, 181, 197, 199, 204, 215, 247, 279
Dobhan, U. 198
Dohmen, Chr. 132
Duclow, D. F. 16, 130

Duns Scotus s. Johannes Duns Scotus
Dupré, D. u. W. 41, 49f., 96, 196, 240
Dupré, W. 70-78, 80, 83ff., 125-166, 240, 249, 274
Dürer, A. 118

Eckert, W.P. 25
Eckhart (Meister) 69f., 80f., 85, 95, 97, 103, 105, 169, 180, 198, 204, 207, 229, 230, 234, 247
Edessa 66
Efrén de la Madre de Dios 198
Ehses, J. 15
Ehses, St. 85
Elsässer, M. 116
Ephräm der Syrer 32, 257f.
Ernst, J. Th. 212
Eusebius von Cäsarea 66

Faber Stapulensis 96
Feckes, C. 206
Feld, H. 82
Feuerbach, L. 230f.
Fischer, J. 181
Fitych, T. 17
Flasch, K. 110, 199f., 278
Florenz 30, 103, 195
Floss, P. 17
Fournier, J. 102
Francisco de Osuna 198
Franz von Assisi 82
Frey, D. 52
Friedrich, G. 93
Frings, M. S. 250

Gabriel, L. 41, 49f., 96, 240
Gaius 177
Gandillac, M. de 16, 143, 199
Gerardus Odonis 103
Gerhardt, C. I. 255
Gerhardt, G. 196
Gerhardt, V. 96, 126

Gerken, A. 204, 219
Gertrud von Helfta 174
Gestrich, H. 7, 15, 262
Geyer, B. 47, 188
Gilson, E. 79
Goethe, J. W. von 70, 182
Gogacz, M. 17, 271-275
Goldbacher, A. 94
Gotthard, E. 263
Göbel, Fr. 169
Gölter, G. 15
Grabmann, M. 120
Grass, N. 16f.
Gregor d. Gr. 33f., 36f., 47, 174
Gregor von Nyssa 88f., 94, 115

Haas, A. M. 105, 196, 198, 204, 214
Haase, W. 204
Haekel, J. 168
Hallauer, H. 16
Hamann, J. G. 70
Hannan 66
Harms, W. 108
Hartmann, N. 227, 245, 249, 250-253, 257
Haubst, R. 8, 16f., 32, 62-68, 78, 85, 110, 115, 124, 126, 134, 141, 146, 154, 157, 167-196, 200-213, 217, 220, 222ff., 227f., 235f., 240, 254, 261f., 267-270, 276, 281f., 287, 294
Häring, N. 172, 279
Hegel, G. W. J. 230
Heinz-Mohr, G. 16, 25
Hempel, H. 52
Hengen, J. (Bischof) 15
Herold, N. 62, 96, 126f., 129, 145, 153, 160, 196, 221
Herring, H. 233
Heymericus de Campo 187f.
Hildegard von Bingen 37, 41, 48
Hinske, N. 258
Hirt, P. 146
Hochstaffl, J. 197
Hoefs, K.-H. 80
Hoffmann, F. 16, 69-90, 176, 194
Hogg, J. 40f.
Holkenbrink, H. 16
Holländer, H. 61
Honecker, M. 64
Hopkins, J. 16, 33, 71, 78, 84f. 96, 106, 123, 175, 196, 232, 236, 240, 242, 250, 254
Hödl, L. 64, 194
Höffner, J. 15
Hugo von Palma 27, 47, 95
Hugo von St. Viktor 33f. 180, 229
Hume, D. 163
Hummel, Ch. 235ff., 240
Hunold, O. 15, 262

Irenäus 91
Isidor von Kiew 63

Jacobi, K. 196, 200
Jaeger, W. 94
Jakob, G. 15
Jansen, B. 47
Jaspers, K. 183, 186f., 237
Johannes Chrysostomus 120
Johannes Duns Scotus 71, 79f.
Johannes Gerson 27, 31, 39f., 175, 178
Johannes von Kastl 175, 180, 182, 196, 198, 210, 215
Johannes vom Kreuz 193, 214, 223
Johannes Scotus Eriugena 94f., 97, 100, 172, 179, 203
Johannes von Weilheim 39, 215
Johannes Wenck 31, 181
Johannes XXII. 102f.
Jüngel, E. 214

Kaiser, A. 8
Kaiser, Ph. 212
Kandler, K.-H. 16, 64f., 222
Kant, I. 233f., 250, 258

Karrer, O. 196
Kaspar Aindorffer 26f., 40, 111, 175, 200, 284
Kasper, W. 222
Kauffmann, H. 52
Kaups, J. 286
Keller, H. 165
Kern, U. 180
Kittel, G. 93
Kleineidam, E. 80
Klibansky, R. 70, 88, 113, 287
Klingner, F. 252
Kluxen, W. 79
Koblenz 51f., 68
Koch, J. 104, 199, 214, 234, 280
Koder, J. 63
Konstantinopel 64
Köln 50, 62, 97
Kremer, K. 16, 69, 86, 88, 101, 135, 162, 202, 204, 227-264
Kurzeja, A. 15

Labowsky, L. 88
Landmann, M. 233, 235, 237, 244
Lange, G. 60
Langerbeck, H. 94
Leal, D. T. 198
Lederle, M. 83, 267-270
Lehmann, K. 15
Leibniz, G. W. 243, 255f
Lenz, J. 31
Lévinas, E. 62, 68
Linskens, H. F. 151
Lohr, Ch. 201, 207, 219f.
Lorenz, E. 198
Luther, M. 93, 194

Mahnke, D. 201
Mansi, J. D. 102
Marciniak, C. 17
Marius Victorinus 97, 124
Markos Eugenikos 63
Marquard von Lindau 169
Marquard Sprenger 39
Mayer, H. 229
Mechtild von Hackeborn 36
Mechtild von Magdeburg 30, 32, 36, 43f., 169
Meinhardt, H. 159, 163, 191, 195, 211
Metz, J. B. 210
Meuthen, E. 16, 237
Michaelis, W. 93
Mieth, D. 218
Miller, C. L. 210
Milton, J. 169, 192
Minazzoli, A. 196
Mojsisch, B. 95
Montoliveto 85
Mora, G. 240
Morel, G. 30, 169
Morkel, A. 16, 262
Musurillo, H. 115
Mühlenberg, E. 88f.

Neumann, H. 30
Neumeyer. A. 51f., 59
Nietzsche, F. 245
Nikolaus Albergati 85, 125, 141, 154, 160, 214, 234, 241
Nikolaus von der Flüe 214
Novalis 119
Nötscher, F. 91f.

O'Meara, D. J. 95
Obielu, Cl. 7
Oehl. W. 26
Oeing-Hanhoff, L. 120
Oide, S. 8, 16, 146, 261f.
Origines 35, 46, 94
Ortiz de Ubina 66
Orwell G. 61
Otte, K. 65, 89, 122f.

Padua 30
Palmer, N.F. 169
Pannenberg, W. 132

Panofsky, E. 52
Paris 174, 220
Parmenides 88, 287
Passow, C. 89, 159, 260
Paul, J. 61
Pauli, H. 276
Peltier, A. C. 29, 174
Petermann, H.-B. 67, 220
Peters, A. 213
Petrus Lombardus 174
Pfeiffer, H. 50, 86, 162, 196, 227, 237, 253, 267f., 270, 274, 276
Philipps, G. 66
Philo 91, 94
Piemonte, G. A. 94
Pius XII. 213
Places, É. des 113
Platon 71, 75, 110f., 123, 234, 236, 287
Platzeck, E. W. 174, 185
Plotin 86ff., 91, 111-114, 116f., 119, 121, 124, 204
Porphyrios 97
Preger, W. 43
Preuschen, E. 94
Proklos 88, 106, 110-115, 287
Pythagoras 25, 71

Quint, J. 80, 169

Rahner, H. 217
Rahner, K. 122, 197, 210
Raimund von Sabunde 154, 218
Raimundus Lullus 171, 174, 184, 191, 201, 203f., 206ff., 218ff.
Rand, E. K. 227, 256
Reinhardt, K. 16, 181, 196-226
Remy, G. 214
Riccati, C. 179
Richard von St. Viktor 34ff., 38, 42-45, 47, 95
Rickal, E. 16
Riedlinger, H. 212
Riehle, W. 175
Robert Grosseteste 31, 37, 44f., 47, 180f.
Rogier van der Weyden 51f.
Rom 18, 53
Roques, R. 94
Rossmann, H. 39f.
Rudolf von Biberach 29ff., 33-36, 38f., 42, 44f., 47f., 174f., 180, 182
Ruiz Salvador, F. 214
Ruusbroec, J. van 40

Sakamoto, P.T. 16, 235
Santiago-Otero, H. 17, 212
Santinello, G. 86, 96, 162, 196, 227, 236f., 239, 248f., 253
Sartre, J. P. 64, 228
Schadel, E. 187
Scheeben, M. J. 210, 206
Scheler, M. 250
Schelling, F. W. 70, 100, 119, 121
Scherschel, R. 262
Schlechta, K. 245
Schlegel, F. 119
Schleusener-Eichholz, G. 97
Schlier, H. 170
Schmidt, A. 15
Schmidt, M. 16, 25-49, 63f., 66f., 86, 97, 174f., 181, 257f.
Schmitt, F. S. 130
Schnarr, H. 148
Schneider, A. 15
Schneider, R. 198
Schneider, St. 130, 144
Scholem, G. 68
Schoonhoven, J. van 40
Schönborn, Ch. von 196
Schubert, K. 195
Schulze, W. 17
Schwyzer, H.-R. 116
Seidl, H. 163, 225
Seidlmayer, M. 240
Senger, H. G. 106, 108, 115, 242

Seuse, H. 169
Sheldon-Williams, I.P. 94, 179
Shelke, Chr. 270
Sokrates 160f.
Söhngen, G. 197
Spital, H. J. 7, 15, 22, 262
Sprenger s. Marquard
Stachel, G. 62
Stachowiak, H. 145, 150
Stallmach, J. 16, 86, 88, 90, 119, 121f, 124, 193, 200, 254, 256
Stählin, O. 94
Steel, C. 113
Steggink, O. 198
Stegmüller, F. 218
Steiger, R. 25, 83, 110
Stewart, H. F. 227, 256
Stock, A. 16, 50-68, 228
Stohr, A. 211
Sudbrack, J. 180, 182, 196, 198, 210, 215
Swiezawski, St. 271
Szarmach, P. E. 201

Tegernsee 39f., 50, 55, 68, 104, 109, 133, 177, 269
Teilhard de Chardin 259
Temporini, H. 204
Teresa von Avila 198
Teresa de Jesus 198
Theresa (Mutter) 164
Thierry von Chartres 279
Thies, E. 231
Thomas von Aquin 72, 74, 79, 80, 87f., 90, 95, 162, 164, 191, 208f., 225, 252, 259ff., 271, 282, 287
Thomas Cantimpratensis 29
Thomas Gallus 31, 37, 44f., 47, 181
Thomas, A. 217
Thomsen, C. W. 61
Trajan 52
Trient 65
Truhlar, K. V. 196f.
Turin 66, 164

Überweg, Fr. 47

Vansteenberghe, E. 26f., 29, 31f., 39ff., 44f., 64, 104f., 109, 111, 174f., 177f., 199f., 215, 284
Varga, P. 206
Velthoven, T. von 149
Vercellensis s. Thomas Gallus
Vinzenz von Aggsbach 31, 39f., 175, 199, 215, 281
Vogel, B. 15
Vogels, H. J. 214
Volk, E. 15
Volk, H. 7, 15, 18, 68, 262
Volkmann-Schluck, K. H. 237

Wagner, C.-L. 16
Wagner, F. 233
Watanabe, M. 16, 262
Weber, Fr. 163, 252f.
Weber, H. 16
Weier, R. 16
Weischedel, W. 234
Welsch, W. 126
Westermann, Cl. 169
Wetter, Fr. 103
Wichelhaus, M. 53
Wilhelm von Moerbeke 113
Wilhelm von St. Thierry 37, 46f.
Wilpert, P. 120
Wilson, J. 66
Wohlfahrt, G. 44, 244f.
Wyller, E. A. 16, 69, 71, 192f., 262

Xenophanes 117

Yamaki, K. 8, 276-295

Zenz, E. 16
Zenz, M. 268
Zimmermann, F. 7, 16, 22, 262
Zöpfl, F. 169

HANDSCHRIFTENVERZEICHNIS

(Die Ziffer vor dem Doppelpunkt gibt die Signatur der Handschrift, die Ziffer nach dem Doppelpunkt die Seitenzahl des Buches an.)

Einsiedeln
Hs 278: 29f.

Kues, Bibliothek des St.-Nikolaus-Hospitals
Cod. Cus. 43: 181
Cod. Cus. 44: 180
Cod. Cus. 45: 181
Cod. Cus. 55: 175, 180
Cod. Cus. 106: 187, 188
Cod. Cus. 118: 207
Cod. Cus. 177: 111
Cod. Cus. 191: 246, 258
Cod. Cus. 219: 96

Melk, Bibliothek der Benediktinerabtei
Cod. 1605/59 B. 2f.: 40

München, Bayerische Staatsbibliothek
Clm 8987: 170
Clm 18154: 182
Clm 18412: 30, 39
Clm 19697: 26

Straßburg, Bibliothéque Nationale et Universitaire
Cod. 84: 287

Vatikan, Bibliotheca Apostoloca
Cod. Vat. lat. 1245: 99, 200, 280

VERZEICHNIS DER ABBILDUNGEN

Christusbild (nach Titelblatt): Kreuzgang des St.-Nikolaus-Hospitals zu Kues

Figur R (S. 189/190): Skizze von R. Haubst, in: Das Bild des Einen und Dreieinen Gottes in der Welt nach Nikolaus von Kues