

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 Dei¹, 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 Deum¹, 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 Reflexion². Gott schauen als *Ziel* einer unendlichen Sehnsucht ist deshalb ein

¹ PHILO, *de praem. et poen.* (Cohn-Wendland) 7, 44: Ἰσραήλ, Ἑλληνιστί δὲ ὁρῶν θεόν, οὐχ οἷός ἐστιν ὁ θεός – τοῦτο γὰρ ἀμήχανον –, ἀλλ’ ὅτι ἐστιν. *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 *Enarratio* in ps. 121, 8 verbindet Augustinus den Akt dessen, was in dem vom Menschen prädierten 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 Gottes³: 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 hinaus⁴.

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 Gottes⁶. – 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 unquam; 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 ἀθανάσιαν, 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. οὐπω ἐφανερώθη τί ἐσόμεθα. οἶδαμεν ὅτι ἐὰν φανερωθῆ, ὅμοιοι αὐτῷ ἐσόμεθα, ὅτι ὁψόμεθα αὐτὸν καθὼς ἐστίν.

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 ἐπεγνώσθη. 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 ὄραω 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 αἰνίγμα 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 vorausblickenden 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, Origenes¹³ 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 Μωϋσεὶ τὸ ποθοῦμενον, δι’ ὧν ἀπλήρωτος ἡ ἐπιθυμία μένει¹⁴. Pseudo-Dionysius Areopagita hat Wesentliches aus dieser negativen und doch bewegenden Form des Gott-Sehens in die mittelalterliche Mystik eingebracht¹⁵. – Aus dem *lateinischen* Bereich kommt für die Entfaltung der Geschichte der ‚Visio Dei‘ eine herausgehobene Funktion Augustinus¹⁶ zu, aber auch Eriugena¹⁷, 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 Moÿsis* II; 115, 12–14 (Musurillo). EBD. 84, 8ff. 86, 11ff.: . . . ἐν γνώφῳ τὸ θεῖον ὁράται . . . ὅρα τὸ τῆς θείας φύσεως ἀθεώρητον . . . ἐν τούτῳ τὸ ἰδεῖν ἐν τῷ μὴ ἰδεῖν . . . ἐν γνώφῳ 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, *Régio beatitudinis*. Zu Augustins Begriff des glücklichen Lebens, SB Heidelberger Ak. d. Wiss., phil.-hist. Kl. Jg. 1981, Ber. 6, 32ff.); *in Iob. 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 Eriugena: *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 Mittelalter¹⁸.

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 überbegrifflichen ‚*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 beatificantis, 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“ ist²⁰. 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* (Parisii 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 da²¹.

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: min ouge und gotes ouge daz ist ein ouge und ein 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 sinne und got sehen und von gote gesehen zu sinne. In dem bekennen wir got und sehen, daz er uns machet gesehende und bekennende“ (*Predigt* 76, DW 3, 310, 13ff.). *Pred.* 86, DW 3, 488, 4f.: „Nû lose wunder! Welch wunderlich stân ûze und innen, begrifen und umbegrifen werden, sehen und sin 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 ebensowohl im Durchgang durch die differenzierte Entfaltung des intellektuellen 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 gleichermaßen 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 kreativ 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, Messen²⁴.

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, sinnfällig 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^v 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* I; 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 ist²⁵. 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 ursprünglichen, 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.) vollzieht²⁷. 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 setzt²⁸, diesem als existenzgebender Grund ge-

vivificare: 4; 100^v 5. — amare: 4; 100^f 25f.; 8; 102^v 44f. bonitas: 4; 100^f 32. — misereri: 5; 100^v 36f. (synonym mit adesse und providentia: 4; 100^f 13.15f. loqui: 10; 103^v 26f. — ratiocinari, scire, intelligere: 10; 103^v42f. 12; 104^v 42. — concipere: 10; 104^v 8ff. mensurare: *compl. theol.* 14; p II/2 100^f46.

²⁵ *De vis.* 3; 99^v 43ff. 5; 101^f 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^f 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 (V₂, 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^f 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“ (*mei ipsius 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-entlichem, 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 Form³⁵. 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 unendlichen 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 Zettelmateriale 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 transilit³⁹). Sie entspricht der neuplatonischen und dionysischen ἀφαίρεσις ἄλλοτρίου 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‘; ‚enthüllt‘ (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 hin⁴⁴. 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 „geheimen 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 unverhüllt*, 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. Baumker, 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 Sehenswollens 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 Angesichts⁵⁰. 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 wise 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 inattingibile inattingibiliter, incomprehensibiliter comprehendere, non-intelligendo intelligere etc. bezogen auf den höchsten Gedanken: das Un-Denkbar, dem Denken gegenüber Inkommensurable⁵²

Gerade dies fordert das Denken permanent und unabschließbar zu seiner höchsten Anstrengung heraus: den Selbstüberstieg als die Spitze seiner Möglichkeiten⁵³. – 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 schlechthinnige 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: invisibiliter 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 V², 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 1979²) 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. SENER, *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 Sehkraft 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 Vereinzelnung, 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, 12⁵⁵. 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 V², N. 105, Z. 7) über die simplicitas mentis, die die ‚intuitio veritatis absoluta‘ 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 V², 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, Schöpfung, 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 certitudo 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 wird⁵⁸. 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 sinn- gleich 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 paradysum. 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^f 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 ‚contradictorium‘ 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 gibt⁶⁰. 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 ist⁶¹, 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 ‚muris 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 V², N. 7, Z. 11); II (N. 28, Z. 10f.): nulla est facilius 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 sinnfällig 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 (κουφιζεται), – 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 irreveleabilem. 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 dixerò, 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, transscript C. Bormann).

durch die intensive Verbindung des Cusanus mit Dionysius – ‚theologorum maximus⁶⁵‘ – 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 Einigen 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 analysieren⁶⁶. 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 Einigen 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-vernittelt (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’ ἠνωμένον)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 Einigen, 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* ist⁷⁰. Der auf den Gott Zugehende „vereint sein

⁶⁵ *De non aliud* 14 (h XIII S. 29, Z. 22).

⁶⁶ Ich habe dies ausführlich getan u. a. in *Denken des Einigen* 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 (νωθῆναι) auf „Henosis“ hin muß ich hier auch verzichten (*Denken des Einigen* 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 ὄρα οὐδὲ διακρίνεται ὁ ὄρων VI 7, 35, 30: ἄλλως . . . βλέπειν.

⁷⁰ VI 7, 36, 11f. 20f.: αὐτὸ τὸ φῶς τὸ ὄραμα ἦν. I 6, 9, 18: . . . ὅλος αὐτὸς φῶς ἀληθινὸν μόνον. ‚Verschmelzen‘ der Lichter in der Einung: *Denken des Einigen* 139f.

(eigenes) Sehen mit dem Angeschauten, so daß, was vorher Gesehenes (oder Sehbares) war, nun zum (eigenen) Sehen wird⁷¹. 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 νοϋς 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 ist⁷². Diese Einigung geschieht also durch „Nicht-Geist“ (μη νῶ)⁷³, der sich gegenüber dem νοϋς νοῶν, seiner denkend durchdrungenen Voraussetzung, als νοϋς 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 ἐπιβολή ἀπλή, ἀθρόα und αὐτοπτική zum Ausdruck: einfaches „Sich-Hinwerfen“ ohne theoretischen Abstand, „gedrängter“, ohne trennende Relationalität im Einen selbst aufgehender, in es übergewandener Blick, oder ein Blick, der der Selbsterscheinung des Gottes unvermittelt ansichtig wird (αὐτόπτης)⁷⁵.

⁷¹ VI 7, 35, 14f.: . . . ἀλλὰ τὴν ὄψιν αὐτοῦ συγκεράσασατο τῷ θεάματι, ὥστε ἐν αὐτῷ ἤδη τὸ ὁρατὸν πρότερον ὄψιν γεγενῆσθαι . . .

⁷² W. BEIERWALTES, *Proklos, Grundzüge seiner Metaphysik* (Frankfurt 1979²) 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 νοϋς], ἀλλὰ ἄλλως ἐκεῖνον βλέπειν. PROCLUS, *In Parm.* (Cousin) 1080, 9ff. *In Tim.* I 258, 7 (Diehl): νοεῖ τῷ ἑαυτοῦ μὴ νῶ. *In phil. chald.* 4 (Oracles Chaldaïques, 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 θέῳ. PROCLUS, *In Tim.* I 301, 26: συνεχῆς ἐπιβολή — ἐπιβολή αὐτοπτική (302, 12f.), im Kontext der ἔνωσις mit dem gefundenen Gott (δημιουργός): . . . ὅτι τὸν ἐρόντα λέγειν ὡς εἶδε πρὸς τινὰς ἀδόνατον· οὐδὲ γὰρ ἡ εὐρεια λεγοῦσης τι τῆς ψυχῆς ἦν, ἀλλὰ μούσης καὶ ὑπεστρωμένης πρὸς τὸ θεῖον φῶς, οὐδὲ κινουμένης οἰκειὰν κίνησιν, ἀλλὰ σιωπῶσης τὴν οἶον σιωπῆν (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 tactu 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“ denken⁷⁶. Wie die Realisierung des Einheitsgrundes im Denken dieses auf seiner Spitze selbst negiert (μη 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 Denkbare (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 1981³) 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 ὁρᾶ καὶ μάλιστα τότε ὁρᾶ· φῶς γὰρ ὁρᾶ· τὰ δ' ἄλλα φωτοειδῆ μὲν ἦν, φῶς δὲ οὐκ ἦν. οὕτω δὴ καὶ νοῦς αὐτὸν ἀπὸ τῶν ἄλλων καλύπτει καὶ συναγαγὼν εἰς τὸ εἶσω μηδὲν ὁρῶν θεάσεται οὐκ ἄλλο ἐν ἄλλῳ φῶς, ἀλλ' αὐτὸ καθ' ἑαυτὸ μόνον καθαρὸν ἐφ' αὐτοῦ ἐξαίφνης φανέν, ὥστε ἀπορεῖν ὅθεν ἐφάνη, ἐξῶθεν ἢ ἐνδον. I 6, 8, 24–27: ταῦτα πάντα ἀφείναι δεῖ καὶ μὴ βλέπειν, ἀλλ' οἷον μύσαντα ὄψιν ἄλλην ἀλλάξασθαι καὶ ἀνεγείραι, ἦν ἔχει μὲν πᾶς, χρῶνται δὲ ὄλγοι. 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 καθαρὸν: 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 (γνώσις δι' ἀγνώσιας), was dem Imperativ ἀγνώστως ἀνατάθητι⁷⁹, ‚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 Eigentlichen⁸¹.

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 totius vitae‘. Dieser Text lebt aus dem Wortfeld des Sehens: introspicere, conspiciere (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 γνώσις δι' ἀγνώσιας: *de div. nom.* 7, 3; PG 3, 872 A. *de myst. theol.* 2; 1025 A: . . . δι' ἀβλεψίας και ἀγνώσιας ἰδεῖν, και γνῶναι τὸ ὑπὲρ θεῶν και γνῶσιν αὐτὸ τὸ μὴ ἰδεῖν και γνῶναι. τοῦτο γάρ ἐστι τὸ ὄντως ἰδεῖν και γνῶναι. ἀγνώστως ἀνατάθητι: ebd. 1, 1; 997 B. W. BEIERWALTES, *Denken des Einen* 147ff. 278.

⁸⁰ PG 3, 1073 A: Ὁ θεῖος γνώφος ἐστὶ τὸ ἀπρόσιτον φῶς, ἐν ᾧ κατοικεῖν ὁ Θεὸς λέγεται. Καὶ ἀοράτῳ γε ὄντι διὰ τὴν ὑπερέχουσαν²⁷ φανότητα, και ἀπροσίτῳ τῷ αὐτῷ διὰ τὴν ὑπερβολὴν τῆς ὑπερουσίτου²⁸ φωτοχυσίας, ἐν τούτῳ γίνεταί πᾶς ὁ Θεὸν γνῶναι και ἰδεῖν ἀξιούμενος, αὐτῷ τῷ μὴ ὄρᾶν, μηδὲ γινώσκειν, ἀληθῶς ἐν τῷ ὑπὲρ ὄρασιν και γνῶσιν γιγνόμενος, τοῦτο αὐτὸ γινώσκων, ὅτι μετὰ πάντα ἐστὶ τὰ αἰσθητὰ και τὰ νοητὰ. – μὴ ἰδεῖν μηδὲ γνῶναι kommt dem ὄντως ἰδεῖν και 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: ὄρᾳ (ὁ νοῦς) τὸ τῆς θείας φύσεως ἀθεώρητον . . . ἕως ἀν διαδυῆ . . . πρὸς τὸ ἀθέατον τε και ἀκατάληπτον κάκει τὸν Θεὸν ἰδῆ. . . ἐν τούτῳ τὸ ἰδεῖν ἐν τῷ μὴ ἰδεῖν. *In Cant.* or. X p. 309, 5–9 (Langerbeck): Über den ekstatischen David: ὅτε ἐκβάς αὐτὸς ἑαυτοῦ και ἐν ἐκστάσει γενόμενος εἶδε τὸ ἀθέατον κάλλος και τὴν αἰοιδίμον ἐκείνην φωνὴν ἐξεβόησεν . . .

⁸¹ Zu Gregor (Anm. 80) vergleichbar: *Dion. ep.* 1, 1065 A: και ἡ κατὰ τὸ κρεῖττον παντελῆς ἀγνώσια γνώσις ἐστὶ τοῦ ὑπὲρ πάντα τὰ γινωσκόμενα.

Das „Sehen des Ursprungs“ (ἀρχῆ ἀρχὴν ὁρᾶ)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, benennbar⁸⁵; es geht von ihm als dem neidlos an seiner Gutheit Teilgebenden auch eine bestimmende, „gebende“ und ebenso anziehende Aktivität aus⁸⁶; es ist „das einzig im wahren Sinne Freie“ (. . . μόνον τοῦτο ἀληθεῖα 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“ [ἐπιβολῆ ἄθροα: 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, 1978²) Bd. XXI, 1, Sp. 515, 1ff. eigens bemerkt.

⁸⁶ Hierzu: „Denken des Einen“ 142f.

⁸⁷ VI 8, 21, 31.

radikale Befreiung (ἀφάρεσις) 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 εἶσω 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 Gottes⁹¹ 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 Entgegen tretende 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 Einzel-Seiende in ihm (das Göttliche, Intelligible, die Ideen) aber sieht in sich selbst zugleich ebenso sehr das Ganze⁹³. 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.: ἦπιον καὶ προσηγὲς 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) . . . ἐπὶν δ’ ἐκεῖνον ἴδη 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: παμπρόσωπὸν τι χρῆμα λάμπων 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 verdrängen⁹⁶, 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 Einheit⁹⁷.

⁹⁵ Ebd. 31f.: δεῖ δὲ ἑαυτὸν ἐκεῖνο γενόμενον τὴν θεάν 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 benannt¹. 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. GRABMANN'S (*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:

„Himmlicher 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 Geliebtes⁴. – 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 populäre 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 dank 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 anschau, kann ich schließlich dahin kommen, daß ich in ihr ihren Schöpfer anschau – 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 Trinitätsspeculation⁷ 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 abrechnen 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.