

BAYERISCHE AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN
PHILOSOPHISCH-HISTORISCHE KLASSE

SITZUNGSBERICHTE

JAHRGANG

1987

MÜNCHEN 1988
VERLAG DER BAYERISCHEN AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN
In Kommission bei der C. H. Beck'schen Verlagsbuchhandlung München

ISSN 0342-5991
ISBN 3 7696 1548 4

© Bayerische Akademie der Wissenschaften, München, 1988
Druck der C.H. Beck'schen Buchdruckerei, Nordlingen
Printed in Germany

BAYERISCHE AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN
PHILOSOPHISCH-HISTORISCHE KLASSE
SITZUNGSBERICHTE · JAHRGANG 1988, HEFT 1

WERNER BEIERWALTES

VISIO FACIALIS
Sehen ins Angesicht

Zur Coincidenz des endlichen und
unendlichen Blicks bei Cusanus

Vorgetragen am 9. Januar 1987

MÜNCHEN 1988
VERLAG DER BAYERISCHEN AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN
In Kommission bei der C.H. Beck'schen Verlagsbuchhandlung München

Jahrgang 1987

Beck, Hans-Georg, Actus Fidei. Wege zum Autodafé.	Heft 3
Kretzenbacher, Leopold, Hiobs-Erinnerungen zwischen Donau und Adria	Heft 1
Ruh, Kurt, Die mystische Gotteslehre des Dionysius Areopagita . . .	Heft 2
Schefold, Karl, Die Religion des Archäologen J.J. Bachofen	Heft 5
Weis, Eberhard, Der Illuminatenorden (1776-1786). Unter besonde- rer Berücksichtigung der Fragen seiner sozialen Zusammensetzung, seiner politischen Ziele und seiner Fortexistenz nach 1786	Heft 4

Robert Spaemann
zum 60. Geburtstag gewidmet

‚Visio Dei‘, Schau Gottes; Gott selbst zu sehen, ihn so zu schauen, wie er selbst ist, nennt eine Ur-Sehnsucht des Menschen. Ihre Erfüllung – in welchem Maße auch immer – bedeutet für den Menschen in Gnade geschenktes Heil, rettende Erhebung, höchstes Glück. ‚Israel‘ ist ein Symbol-Name für eben diese Sehnsucht, der in griechischer und lateinischer Auslegung den ‚Gott-Schauenden‘ meint: ὁρῶν θεόν, videns 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 das Neue Testament, als auch für die griechische Religiosität und für deren Umformung in philosophische Reflexion². Gott schauen als *Ziel* einer unendlichen Sehnsucht ist deshalb ein 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

¹ Philo, de praem. et poen. (Cohn-Wendland) 7,44: Ἰσραήλ, Ἑλληνιστὶ δὲ ὁρῶν θεόν, οὐχ οἷός ἐστιν ὁ θεός – τοῦτο γὰρ ἀμήχανον –, ἀλλ’ ὅτι 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 visum, 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 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, in: Z. f. d. neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche 29, 1930, 169–192.

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“] – personal) 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 auch so (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 des 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 Behaup-

³ Friedrich 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. Über die Gewichtung des Verhältnisses von „Hören“ und „Schauen“ vgl. Josef Blank, *Krisis. Untersuchungen zur johanneischen Christologie und Eschatologie*, Freiburg 1964, 141–43.

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, aaO 119; 124; 140.

tung 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“, „erschieden“ 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. 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

⁷ 1,18: Θεὸν οὐδεὶς ἑώρακεν πώποτε· μονογενὴς Θεὸς ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρὸς ἐκεῖνος ἐξηγήσατο. Deum nemo vidit umquam; unigenitus Deus, qui est in sinu Patris, ipse 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 habens inaccessibleem, quem vidit nullus hominum, nec videre potest. ὁ μόνος ἔχων ἀθανασία, 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 φανερωθῇ, ὅμοιοι αὐτῷ ἐσόμεθα, ὅτι ὁρῶμεθα αὐτὸν καθὼς ἐστίν.

bin“¹². Sehen von Angesicht zu Angesicht, Sehen ins Angesicht: dies ist Sehen Gottes, „wie er ist“ als einstige Vollendung einer voraus-blickenden 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 μένει.¹⁴ Pseudo-Dionysius Areopagita

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' ἑσώπτρον 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 ὁράω etc. in G. Kittel – G. Friedrich, Theologisches Wörterbuch des Neuen Testaments Bd. V (Stuttgart 1954) 315–381. Gerade bei der cusanischen Auffassung der Stelle 1 Cor 13,12 ist die durch den neuplatonischen Bildbegriff, der ἑσώπτρον 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.

¹³ Philo, de posteritate Caini 5,14 ff. Im Zusammenhang mit der Ekstasis: De somniis II 226, 232 ff. De opificio mundi 23,71. – Clemens Alexandrinus, Stromata V 12; 81,3 ff (380,10 ff Stählin/Früchtel). Origenes, Johanneskommentar, hg. v. E. Preuschen, Leipzig 1903 (GCS 10) 494–496.

¹⁴ Greg. Nyss., de Vita Moysis II; 115, 12–14 (Musurillo). Ebd. 84,8 ff. 86,11 ff: ... ἐν γνώφῳ τὸ θεῖον ὁράται ... ὁρᾷ τὸ τῆς θείας φύσεως ἀθεώρητον ... ἐν τούτῳ τὸ ἰδεῖν ἐν τῷ μὴ ἰδεῖν ... ἐν γνώφῳ τὸν θεὸν ἰδεῖν (neben der hier zitierten Ausgabe aus Gregori Nysseni Opera, ed. W. Jaeger, H. Langerbeck, vol. VII 1, Leiden 1964,

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, Hugo von Palma, Meister Eckhart und den vielfältigen Erörterungen der Frage nach der ‚Visio beatifica‘ im hohem Mittelalter¹⁸.

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? SB 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, 274 ff); Confessiones VII 10 und IX 10 (hierzu: W. Beierwaltes, Regio beatitudinis. Zu Augustins Begriff des glücklichen Lebens, SB Heidelberger Ak. d. Wiss., phil.-hist. Kl. Jg. 1981, Bericht 6, 32 ff); in Ioh. Ev. III 17 ff; sermo 53,6,6 ff (visio dei – facies cordis); de Genesi ad litteram XII im ganzen (vgl. hierzu auch unten Anm. 43); Civ. Dei XXII 29 (die eschatologische visio).

¹⁷ Über Eriugenas verlorenen Traktat ‚De visione Dei‘: M. Cappuyns, Jean Scot Erigène, sa vie, son oeuvre, sa pensée, Louvain/Paris 133 (Repr. Brüssel 1964), 98. Expos. in ier. coel. Barbet IV 465 ff, VII 220; 223 (deividum; deivida speculatio). Periphyseon V 38: PL 122, 1014 Bf. 1016 A. 39; 1020 Df. Omelia (Prol. Joh.) XXII 1 ff (Jeaneau): ubi vidisti, o beate theologe, gloriam incarnati verbi. . . Quando vidisti? Qualibus oculis perspexisti? . . . Et, super haec omnia [nach der Gegenwart bei der Verklärung, nach dem „Sehen“ von Auferstehung und der ‚ascensio ad patrem‘] altissimo mentis contuitu contemplatus es illud, dico verbum, in principio suo apud patrem suum, ubi gloriam eius vidisti quasi unigeniti a patre. XXIII 44f. – ‚Sehen Gottes‘ des an sich Unsichtbaren, in der Erscheinung (Theophanie): III 4; 58,12 ff (Sheldon-Williams). 17, 162,3 ff. – 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, in: Jean Scot Erigène et l’histoire de la philosophie, ed. R. Roques, Paris 1977, 191–200, und G. A. Piemonte, Mas allá de la contemplación. Observaciones sobre el capítulo I de la Vox spiritualis de Eriugena, in: Patristica et Mediaevalia 4/5. 1983/4, 3–22, bes. 7, 19 ff.

¹⁸ Vgl. vor allem Hugos Kommentar zu Dionysius’ De hierarchia coelesti (PL 175) und Richards Benjamin minor und maior (PL 196). Nicht minder zu bedenken ist (gegenüber einer über-begrifflichen ‚visio dei‘ etwa des Cusanus) eine Konzeption der ‚visio beatifica‘, die darauf besteht, daß sich die ‚visio‘ gemäß dem in uns „Edelsten“ und „Höchsten“, dem ‚intellectus‘, als eine *denkende* Einung vollzieht. So Dietrich von Freiberg, de visione beatifica, Opera omnia I (ed. B. Mojsisch), Hamburg 1977,

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 quasi-historische 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 vorge-

prooemium 4 (S. 14); de intellectu et intelligibili II 31,8 (170): ... sumus beati per unionem nostri ad Deum per immediatam beatificam contemplationem, qua videbimus Deum per essentiam, quia non est verisimile, quod nobilissimum illud et supremum, quod Deus in natura nostra plantavit, vacet in illa beatitudine, immo, sicut est summum in nobis secundum naturam, ita etiam sit principale in actu beatificanti, qui consistit in visione Dei per essentiam. – Zur kontroversen Problematik im Mittelalter vgl. D. J. O'Meara, Eriugena and Thomas Aquinas on beatific vision, in: ERIUGENA REDIVIVUS (S. Ann. 21) 214ff und den Hinweis auf Papst Benedictus XII, unten Ann. 38.

stellte Ziel der 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

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, Parisius 1514 (Nachdr. Frankfurt 1962) fol. 99–114^a, 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 Jasper 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). 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 Santinello mit eigenständigem lateinischem Text und italienischer Übersetzung: Nicolò Cusano, Scritti Filosofici, vol. II 260–379, Bologna 1980. – Die lat.-deutsche Studien- und Jubiläumsausgabe (Nikolaus von Kues, Philosophisch-theologische Schriften, Bd. III 93–219, Wien 1967, 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. – Die übrigen Schriften des Cusanus zitiere ich nach der Heidelberger Akademie-Ausgabe (Abk.: h mit Bandzahl, numeri-Einteilung [= n.] und Zeile) oder nach P. Bei Schriften, die ich öfter zitiere, wiederhole ich nicht immer die Bandzahl von h, um das Schriftbild nicht noch weiter zu komplizieren. Abkürzungen zitierter Schriften des Cusanus:

- vis.: de visione Dei (P)
- compl. theol.: de complementis theologicis (P)
- doct. ign.: de docta ignorantia (h I)
- Apol. doct. ign.: Apologia doctae ignorantiae (h II)
- coni.: de coniecturis (h III)
- quaer. deum: de quaerendo deum (h IV)
- fil. dei.: de filiatione Dei (h IV)
- sap.: Idiota de sapientia (h V)
- de mente: Idiota de mente
- possest: Trialogus de possest (h XI,2)
- ap. theor.: de apice theoriae (h XII)
- non aliud: Directio speculantis seu de li non aliud (h XIII)

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 konstruktive Grund der Möglichkeit von Perspektiven überhaupt. Wir „gehen mit“ ihm, er ist nur so unser „Schatten“, daß er dessen und unsere eigene „Wahrheit“ ist²⁰. Der Gedanke der Perspektivität unseres Sehens relativiert allerdings weder das Ziel des Sehens, welches sich ihm als Grund der Möglichkeit von Perspektiven überhaupt und nicht als ein durch's Sehen selbst Konstituiertes zeigt, noch relativiert er das Sehen des je Einzelnen derart, als ob ein jeweils verschiedener Standpunkt das individuelle Sehen wesentlich verunsicherte oder gar vom Seh-Ziel abdrängte. Endliches Sehen ist zwar im Vergleich mit dem ‚*visus abstractus*‘ und ‚*absolutus*‘ ein „eingeschränktes“ (‚*visus contractus*‘): durch Zeit und Raum bestimmt, nicht auf Alles zugleich, sondern nur auf Eines, Einiges oder auf solches bezogen, das

²⁰ vis. 15; P 107^r, 14ff. 18: es igitur deus meus sic umbra quod veritas. Sic es imago mea et unuslibet quod exemplar. Zur Problematik einer Verkehrung dieses Verhältnisses vgl. W. Beierwaltes, Identität und Differenz 174, 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‘, in: Wahrheit und Begründung, hg. v. V. Gerhardt u. N. Herold, Würzburg 1985, 71–98, bes. 83ff. – Erinnernde Hinweise auf den Blick der sinnlichen Augen auf die gemalte ‚*icona dei*‘, von der ein Impuls zum intellektuellen und letztlich mystischen Sehen Gottes ausgehen soll, durchziehen die gesamte Schrift ‚De visione Dei‘ wie ein „Argument“. Dies macht deutlich: Eine ‚*manuductio*‘ durch die Erfahrung sinnlicher Phänomene aus dem Bereich des Sinnlichen heraus auf das Intelligible, den Bereich des Ursprungs hin, ist notwendig, da eine derartige Bewegung als ein kontinuierlicher Übergang eingeleitet werden muß, bis sie zu dem am „Ende“ geforderten Selbst-Überstieg des Denkens, zum „Sprung“ ins Un-Endliche (*transilire*, vgl. S. 23f) fähig ist. Die intendierte Unmittelbarkeit zum Absoluten bedarf der sinnlichen und begrifflichen Vermittlung.

aus der Vielheit seiner Elemente heraus in eine von Anderem differente Gestalt gefügt ist; zudem ist endlich-contractes Sehen aufgrund seines durch ‚alteritas‘ bestimmten Bereichs einer ‚praecisio absoluta‘ nicht fähig. Schließt man nun vom sinnlichen Sehen der ‚icona dei‘, das sich aus einer für sich differenten individualen Perspektive heraus vollzieht, auf das intellectuale oder mystische Sehen Gottes jedes Einzelnen, so ist dieses zwar – auch als höchste Form von Sehen – hic et nunc ebenso als ein „eingeschränktes“ Sehen zu denken, jedoch so, daß sich unter bestimmten jeweils herstellbaren Bedingungen für jeden Einzelnen in analoger Intensität die Chance ergibt, aus dem Bereich von *Andersheit* und *Vielheit* heraus das *Eine* göttliche *Sehen* – sein ‚Angesicht‘ – selbst zu sehen, so wie alle möglichen, voneinander unterschiedenen Punkte aus der Peripherie eines Kreises durch die Radien („Blickwinkel“) auf das sie begründende und erhaltende Zentrum unmittelbar bezogen sind. Die Kreismetapher soll unter anderem verdeutlichen, daß in der Verschränkung von absolutem und contractem Sehen in der Dimension des Sinnlichen ein freilich *asymmetrischer* Bezug wirksam ist, der in analoger Form im „geistigen“ Sehen erfahren wird: „Unser“ Sehen (Gottes im Bild) ist zugleich ein von ihm (dem aus dem Bilde Blickenden) Gesehen-Werden, dies jedoch dergestalt, daß unser durch den göttlichen Blick Gesehen-Werden als das aktiv auf uns zugehende, uns *er*-sehende Sehen Gottes selbst die ontologische *Priorität* hat. Es ist „vor“ unserer Zuwendung da²¹.

²¹ 2: 99^v 40^r. 5; 100^v 43^{ff}. . . 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, dā inne ich got sihe, daz ist daz selbe ouge, dā inne mich got sihet: mīn 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, in dieser Anmerkung]) 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 – praecurante et constitutive 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

In der sinnlichen Betrachtung der ‚icona dei‘ als einer meditativen 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. vis. praef. 99^{23f}), und sie vollendet sich ebenso sehr im Durchgang durch die differenzierte Entfaltung des intellectualen und mystischen Sehens in einem Gebet an Jesus Christus. Cusanus gestaltet also seine wesentlich philosophisch mit-bestimmte theologische Reflexion und seine zugleich auf eine spirituell intensive Lebenspraxis zielende Anweisung über das „Sehen Gottes“ im ständigen Blick auf den ‚deus absolutus unitivus‘ zu

machtet geschende unde bekenkende“ (Predigt 76, DW 3, 310, 13ff). Pred. 86, DW 3, 488, 4f: „Nû lose wunder! Welch wunderlich stân ûze und innen, begriffen und umgriffen werden, sehen und sin du gesiht, enthalten und enthalten werden“.

Zur Identifikation der ‚visio absoluta‘ mit einem unendlichen, in sich grenzfreien 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: vis. 8; 102^{33ff} (es. . . oculus); 40ff. 15; 106²⁴: visus est interminatus . . . et ita infinitus. Die Prädikation Gottes als „unendliches Auge“ (oculus infinitus: Ficino, Plat. Theol. II 10, 104 Marcel) ist wohl orphischen Ursprungs (ἀπειρον 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 Sehens 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. Gudrun Schleusener-Eichholz, Das Auge im Mittelalter, Münstersche Mittelalter-Schriften Bd. 35, I/II, München 1985. Margot Schmidt, Das Auge als Symbol der Erleuchtung bei Ephräm und Parallelen in der Mystik des Mittelalters, in: Oriens Christianus 68, 1984, 27–57.

einer *christologischen* Engführung. Den Weg dorthin vollzieht er von Anfang an – analog zu Augustinus' preisender ‚*confessio*‘ in den ‚*Confessiones*‘ – im Dialog mit dem in den Blick genommenen vollendeten Ende dieses Weges; die ihr Zentrum inständig meditativ umkreisende philosophisch-theologische Reflexion erhebt sich immer wieder ins hymnische Gebet.

Die Erfahrung, daß ‚*visio dei*‘ als ein zweifaches gegenseitiges Sehen ins Angesicht im Grunde doch *ein* Akt ist, in dem die unterschiedenen Blicke sich treffen und sich verbinden, schließt schon von dem Bereich des Endlichen her den Gedanken auf, daß die Struktur des göttlichen Sehens *in sich selbst* als eine für die sinnliche Erfahrung paradigmatische Einheit von Sehen und Gesehen-Werden zu denken sei (*videre et videri coincidunt [in Deo]*)²². In diesem Akt ist das Tätige mit seinem Resultat, d. h. der Sehende (oder das Sehen) mit dem Gesehenen selbst identisch, das Gesehene ist im Sinne eines zeitlos Hervorgegangenen oder aktiv Er-Sehenen gleichursprünglich und differenzlos vermittelt das Sehen selbst. Es geht selbst aus ihm selbst hervor und kommt zugleich zu sich selbst, indem es sich selbst (er-)sieht. Daß Sehen und Gesehenes gleicherweise Es selbst ist, bestimmt diesen „Vorgang“ als einen *absoluten* oder un-endlichen: *visio absoluta*, *visio infinita*²³. *Visio* oder *visus*, Sehen als selbstbezogenes oder als ein das Selbst-Sehen 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 ‚*theologica circularis*‘ absolutes Sehen identisch ist mit Gottes Sein, Haben, Wirken (Ver-)Ursachen, Erschaffen, Bewegen, Lebendigmachen, Gutes Verströ-

²² compl. theol. 14; P II 2, 100*11 f. vis. 10; 103*43: *videre coincidit cum videri*. Dies als Voraussetzung des „Zusammenfalls“ von Sehen und Gesehenwerden im Bild – d. h. in der ‚*viva imago dei*‘, die der Mensch ist, sinnenfällig erfahren in der Betrachtung der ‚*icona dei*‘ (vis. 5; 17 ff. 20 ff): 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 „vorausgeht“. Vgl. auch Philo de somniis II 33, 226 (Cohn-Wendland) in analogem Zusammenhang von der sehenden *διάνοια* gesagt: *ὁρῶσα τε καὶ ὁρωμένη*.

²³ vis. 2, 99*38.40.12; 105*3 u. ö. conl. I 11, n. 55, 15 (h III 57). II 1, n. 72, 8–10 (III 72). compl. theol. 14, P II 2 100*40 ff; als eine Charakterisierung der ‚*visio absoluta*‘ ebd. 100*1 ita *visio et videre in deo idem sunt*. sermo 263 Adorna thalamum tuum Sion, in diem purificationis, Brixinae 1457, n. 16.

men, Lieben, Sich-Erbarmen (Da-Sein für...), Sprechen (Wort), Denken, Wissen, Einsehen, Begreifen, Messen²⁴.

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 Wirk- und Erscheinungsweise des Sehens evident, bilden aber aufgrund der Un-Endlichkeit dieser Sphäre durchaus eine Einheit in sich: 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-grenz*-zend, *un*-endlich und daher absolutes Sehen. Gegenüber dem partiellen, durch sukzessive Differenzierung und „*Blickwinkel*“ eingeschränkten Sehen ist das absolute in ihm selbst und „*außerhalb*“ seiner unmittelbar (*simul, sine flexione*) in oder bei Allem; das „*spiegelnde Auge Gottes*“ (*oculus specularis*) ist so – *frei* von Blickwinkeln – „*unendlicher Kreis*“ und „*unendliche Sphäre*“, der alles Mögliche in sich selbst als Wirkliches entgrenzend und bestimmend zugleich umfaßt (*vis. 8*).

Die Identifikation von Sehen und Schaffen in Gott läßt konsequenterweise das un-endlich complicative *Sehen* als den creativen Grund

²⁴ Gleichsetzung oder Identifikation nach dem Modell: *videre tuum est ... tuum*, oder: *videre non est aliud quam ...* (vgl. die Definition der Definition durch ‚non aliud‘ in *De non aliud* 1; h. XIII 4,1 ff, wobei jedes Prädikat einen unterschiedenen, aktiven Aspekt im Identischen heraushebt): *esse*: *vis* 4; 30 f. 9; 103*11. – *habere*: 7; 102*19. – *operari*: 5; 101*1. – *causare*: 8; 102*19. – *creare*: 12; 105*7. 15; 107*41 f. *esse praestare*: 12; 104*33. *movere*: 5; 100*41. – *vivificare*: 4; 100*5. – *amare*: 4; 100*25 f; 8; 102*44 f. *bonitas*: 4; 100*32. – *misereri*: 5; 100*36 f (synonym mit *adesse* und *providentia*: 4; 100*13.15 f). – *loqui*: 10; 103*26 f. – *rationari, scire, intelligere*: 10; 103*42 f. 12; 104*42. – *concipere*: 10; 104*8 ff. – *mensurare*: *compl. theol.* 14; III 100*46.

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

des Seins alles Endlich-Seienden *erscheinen*: *visione tua sunt*²⁶. Die zuvor genannten Gott immanenten Wirkweisen des absoluten Sehens, die *in* ihrer Unterschiedenheit identischen Akte des Denkens, Sprechens, Lebendigmachens, des Sich-als-Gutes-Verströmens, machen durch creative Intentionalität eben dieses absolute Sehen als „individuell“ existierend, je verschieden umgrenzt, *im* Geschaffenen oder *als* solches „sichtbar“ und „begreifbar“.

In dieser Identifikationsreihe hat im Blick auf ‚creatio‘ das Sprechen oder das Wort – biblisch bedingt – einen besonderen Rang. Das creativ „nach außen“ sich aussprechende göttliche Wort nämlich *er*-sieht Welt als ein Bild des ursprunghaften, absoluten Sehens. In ihm kommt das unsichtbare oder verborgene Sehen Gottes zur Erscheinung: das Geschaffene oder Ersehene *ist* – im Sinne der erriegenischen „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 gegenwärtig ist und es in seinem eigenen 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

²⁶ vis. 10; 104¹2. compl. theol.; P II 2, 100⁸ff. Sermo CCLXX (267) „Ecce ascendimus Ierosolymam“ (Dom. Quinquagesimae, Brixinae 1457): Creator enim est quasi visus, qui videndo creat. Videt igitur omnia, quia eius videre est esse creaturae (V₂, fol. 226^b, Z. 26 f.).

²⁷ vis. 12; 104³31 ff.

²⁸ vis., praefatio 99¹ff. 1, 99⁹13: simul omnia et singula inspiciens. 8; 102²20: quomodo unico intuitu omnia simul et singulariter discernas. 22; 111³37. possest (h. XI/2, n. 58,13 sqq), 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.

²⁹ vis. 2; 99⁴40 f.

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.

Der cusanischen Einsicht, daß des Menschen Sehen sein eigenes Durch-Gott-Gesehen-Werden ist, dieses sein Gesehenwerden aber Gottes Sehen selbst ist, entspricht durchaus Augustins Satz und die aus ihm entwickelten Konsequenzen: „Gott sieht im Menschen“ (Conf. XIII 31, 46), oder, im Sinne des Cusanus präzisiert: *Gott sieht in unserem Sehen-Gottes sich selbst*. Diese Emphase einer intensiven Verbundenheit des unendlichen, absoluten Blicks mit dem endlichen zielt auf zweierlei: 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 zeigt sich paradigmatisch in der folgenreichen, 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

³⁰ vis. 5; 100²¹ff. Zur Grundlegung dieses ineinander wirkenden Vorgangs in der absoluten Identität von Sehen und Gesehen-Werden, Schaffen und Geschaffen-Werden siehe v. a. Kap. 10; 103²⁶ff.

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“, in: 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. quær. deum 2 (h IV, n. 36, 7–9): ... *et in lumine ipsius est omnis cognitio nostra, ut nos non simus illi, qui cognoscimus, sed potius ipse in nobis*. 3 (n. 38, 9 sq): ... *non nos intelligemus aut vita intellectuali vivemus per nos, sed in nobis vivet deus vita infinita*.

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

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

Das Bewußtsein des Menschen, 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-

Im Gedanken einer absoluten, in Gottes Selbst-Denken oder Selbst-Affirmation sich vollziehenden Grundlegung der menschlichen Erkenntnis ist Cusanus mit dem Idealismus Schellings verbunden. Vgl. auch unten S. 47 ff.

³² vis. 7; 102²⁷ ff. Siehe hierzu Klaus Kremers Beitrag über „Gottes Vorsehung und die menschliche Freiheit“ in Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-gesellschaft 18.

endlichem, absolutem Sehen, muß sich selbst von Anfang an als ein *Sehen ins Angesicht* begreifen. Sowohl im Blick auf die ‚icona dei‘, als auch von der Begründung des endlichen Sehens im absoluten her (absoluta visio in omni visu est)³³ ist der aus dem „Gegenstand“ oder dem „Ziel“ des endlichen Sehens herauskommende Blick „Angesicht“: ‚visus tuus, domine, est facies tua‘; der ‚visus absolutus‘ ist auch ‚facies absoluta‘ oder das ‚Angesicht der Angesichte‘³⁴ – letzteres in einem doppelten Sinne: absolutes Angesicht in sich und für sich selbst, zugleich aber auch 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 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 Dem 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. In der absoluten seine eigene Wahrheit zu sehen, ist dem Menschen nur deshalb „gegeben“, weil die absolute Wahrheit als der sich selbst durchsichtige Grund das Gegründete in ihm selbst sieht und es so zu einem

³³ vis. 2; 99*40f.

³⁴ ebd. 6; 101*29. 7; 102*ff.

³⁵ 6; 101*15. 9; 103*26 (absoluta forma). 6; 101*6 (pulchritudo absoluta). 5; 101*6: haec omnia uno simplicissimo intuitu tuo operaris.

³⁶ 15; 107*16 ff (umbra). 6; 101*16f.

³⁷ 6; 101*21 ff.

„Sehenden“ macht. Seinen *Grund* sehendes und dadurch sich *selbst* in ihm sehendes Angesicht ist als ein Modus von ontologisch konstituierter und zugleich sich selbst vollziehender Wahrheit gedacht – eine zentrale Bestimmung des Menschen.

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

Cusanus' Analyse der letztlich intendierten ‚visio facialis‘³⁸ setzt ein mit einem Hinweis auf die notwendige Vorbedingung eines derarti-

³⁸ Zum Terminus: 6; 101' 7; 7; 101'25. 15; 107'23: *veritas facialis*. ‚facialis visio‘ z. B. auch in fil. dei 3 (h IV, n. 62,8); ‚facialiter videre‘: *possest* (h XI/2, n. 39,8. Das Adjektiv ‚facialis‘ im Sinne von: ‚zum Angesicht gehörend‘, ‚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, ebenso wenig 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 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 Cor 13,12) gebraucht. freilich in unterschiedlicher Intention ausgelegt. Friedrich Wetter hat ‚De statu animarum . . .‘ und dessen Umkreis anhand des vatikanischen Codex gründlich analysiert: Die Lehre Benedikts XII. vom

gen 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 des begrifflichen Denkens – eine Bewegung also, die in der ekstatischen Selbstaufhebung des Begriffs im Selbstüberstieg des Denkens kulminiert (*omnem scientiam et conceptum transilit*³⁹). Sie entspricht der neuplatonischen und dionysischen ἀφαίρεσις ἀλλοτριῶν 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

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; 101¹². Vgl. *Apol. doct. ign.* (h II, n. 27,25 sq): *ibi scire est scire se non posse scire.*

⁴⁰ vis. 6; 101⁴²–101⁷³: *quis hoc unicum exemplar verissimum et adaequatissimum omnium facierum, ita omnium quod et singulorum, et ita perfectissime cuiuslibet quas 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 concep-*

zunächst über die ‚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 ‚divinalliter‘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 Schat-

tus 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.

⁴¹ con. I 6 (h III, n. 24,4 und die dazugehörige Anm. Kochs).

⁴² vis. 6; 101*9ff, 13ff, 24. 9; 103*17. 12; 105*21. 17; 106*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. – Die sachliche Verbindung der cusanischen Formen der visio zu den Stufen von visiones, wie sie Augustinus von 2 Cor. 12,2–4 (‚raptus‘) ausgehend als einen Zusammenhang entfaltet (De Genesi ad litteram XII, bes. 7,16ff. visio corporalis – spiritualis – intellectualis), werde ich bei anderer Gelegenheit darstellen.

⁴⁴ Dion. myst. theol. 1; PG 3, 997 A–1001 A.

ten 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 sucht, wenn er alles Wissen und Begreifen überspringt, dies ist dergestalt, daß unterhalb dessen Dein Angesicht 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, 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 beseligend-

⁴⁵ Brief vom 14. Sept. 1453 ed. Vansteenbergh 115,3ff. 116,3 (Beiträge z. Gesch. d. Philosophie d. Mittelalters, Texte u. Untersuchungen, hg. v. C. Baeumker, Bd. XIV, Münster 1915).

⁴⁶ Cus. vis. 6, 101^v10–14.

⁴⁷ Augustinus, Civ. Dei XXII 29: Facies autem Dei manifestatio eius intelligenda 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 ap. theor. (h XII, n. 11,7).

⁴⁹ vis. 6; 101^v22.

de 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 Ohnmacht der Sprache, die als Form der Diffe-

⁵⁰ 12, 105^v5: visio sine modo (videndi). 15; 106^v44: Sehen ohne „Weise“ und Grenze (Bestimmtheit) entspricht der in-finitas Gottes. non aliud 22 (h XIII, p. 53,22-26), worin gerade der Begriff ‚non aliud‘ das nichtgegenständliche 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 [57,34]). 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 mæze“ (DW 3, 214,19; bes. 223,1 ff. 231,1 ff). 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, 155 ff; 315 ff, ferner in: „Geistliches Mittelalter“, Freiburg (Schweiz) 1984, 349 ff.

⁵¹ ‚invisibilibus videri‘ (Vansteenbergh 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, 4. Abh. [= Cusanus-Texte III. Marginalien, Fasc. 1] 102 [269]). vis. 12; 104^v38: invisibilis visio. – In possest (h XI/2, n. 2,3 sqq) entwickelt Cusanus den Modus des ‚invisibilibus conspiciere 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.

renz 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-Denkbare, dem Denken gegenüber Inkommensurable⁵². Gerade dies fordert das Denken permanent und unabgeschlossen 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 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

⁵² vis. 16; 107^v38: non intelligendo intelligere. Apol. doct. ign. (h II. p. 11,18 sq): ad incomprehensibilem veritatem incomprehensibiliter se convertit. sap. I (h V², n. 7,13 sq, mit der dazugehörigen Anmerkung). non aliud 8; (h XIII, p. 18,1-3: [non aliud] incomprehensibiliter comprehenditur, incognoscibiliterque cognoscitur, sicut invisibiliter videtur. Zum sachlichen Kontext derartiger Formulierungen vgl. J. Hopkins, „Paradox and Dialectic“, in: Nicholas of Cusa's Dialectical Mysticism (oben Anm. 19) 35–44. W. Beierwaltes, „Negation und Paradoxie“ in: Proklos. Grundzüge seiner Metaphysik, Frankfurt 1979², 357 ff.

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 apice theoriae 11, 6–8; h XII 125) 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 (11,1f). Ein derartiges Sehen – ‚visio intuitiva‘ – entspricht auch dem Zustand der ‚perfectio‘ = ‚theosis‘ = ‚filiatio‘ (fil. dei 1 [h IV, n. 52,5]), der trotz seiner theologischen Grundstruktur aus dem sachlichen Kontext der neuplatonischen ἀπαίεσις (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] – fil. dei 3; n. 70,1 sq. Begriffsgeschichtliche Hinweise zu ‚intuitio‘, ‚meditatio‘, ‚speculatio‘ bei H. G. Senger, Nikolaus von Kues, Die höchste Stufe der Betrachtung, Hamburg 1986 (Phil. Bibl. Meiner 383), 53f. 61–63. 98f.

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 destruiierend 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 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.) ist ein „dialektischer“ Vorgang, in dem Endliches und Absolutes – trotz bleibender Inkommensurabilität – zumindest in dem herausgehobenen Augenblick 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 er selbst – Mensch *und* Gott – ist. ‚Visio facialis‘ ist also derjenige „Zustand“ des Menschen, in dem die ihn

⁵⁴ fil. dei 6; n. 86, 5–10: ... tunc autem se cognoscit, quando se in ipso deo uti est intuetur. Hoc autem tunc est, quando deus in ipso ipse.

als einen endlichen bestimmende Differenz in die göttliche Coincidenz aufgehoben ist – im zeitfreien Augenblick, der das Kontinuum der Zeit zumindest für das eigene Bewußtsein unterbricht, oder „nach“ der Zeit „für immer“.

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

Die Frage nach dem Sehen Gottes „von Angesicht zu Angesicht“ hat Cusanus von Anfang an bewegt. Zunächst hielt sich seine Antwort in den herkömmlichen Bahnen der Interpretation von 1 Cor. 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.

⁵⁵ Vgl. hierzu H. G. Senger, *Die Philosophie des Nikolaus von Kues vor dem Jahre 1440*, Münster 1971, 183–185.

⁵⁶ Dazu con. I 10 (h III, n. 52,1 sqq). Apol. doct. ign. (h II) p. 15,8 sqq. 28, 16 sq ist ‚ratio discurrens‘ dem die Gegensätze ineins denkenden ‚intellectus videns‘ gegenübergestellt. de mente 7 (h V², n. 105,7 sqq) über die ‚simplicitas mentis‘, die die ‚intuitio veritatis absolutae‘ ermöglicht.

⁵⁷ In ‚De coniecturis‘ entwickelt Cusanus die Kontinuität der Erkenntniskräfte, durch die gegenstrebige Bewegungen ineins gefügt sind (descensus-ascensus, explicatio-complicatio) und die zum ‚intellectus‘ hin an „synthetisierendem“, auf Einheit zurückführendem Potential zunimmt: I 1, n. 6. II 16, n. 157,13 sqq. 141 sq. 167,7 sqq:

Damit ist sie ausschließlich 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 ihr wirkt die absolute Einheit des Ursprungs aller Weisen des Erfahrens und Denkens am intensivsten und kann diese deshalb in ihrer jeweiligen Eigentümlichkeit des Sehens auch „lassen“.

In ‚*De visione dei*‘ ist die skizzierte 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 an-

trotz der Kraft des ‚*intellectus*‘, an die „einfachste Einheit“ möglichst nahe heranzukommen, vermag er diese, sofern er in sich selbst bleibt, nur ‚*in intellectuali alteritate*‘ anzuschauen (15). Vgl. auch n. 169, sowie quær. deum 1 (h IV n. 20,1 sqq) und de mente 11 (h V² n. 141,2 sqq) über die „Kontinuität“. – K. Bormann, Die Koordinierung der Erkenntnisstufen (Descensus und Ascensus) bei Nikolaus von Kues, in: Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft 11, 1975, 62–79. W. Beierwaltes, Subjektivität, Schöpfung, Freiheit. Die Philosophie der Renaissance zwischen Tradition und neuzeitlichem Bewußtsein, in: *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 21 ff. – 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 intuitus*‘ (fil. dei 3 [h IV n. 70,5 sqq]; ‚*visio intuitiva*‘ ebd. 1, n. 52,5) – die unmittelbare Vorbereitung oder Bedingung der ‚*visio mystica*‘. – ‚*Visio*‘ als „letzte Gewißheit“ *uloma autem et omni ex parte cumulata certitudo visio est (non aliud 19 [h XIII, p. 46,12 sq]. Ebd. 20; 49,20f: Vocetur ipsum ‚non aliud‘ conceptus absolutus, qui videtur quidem mente, ceterum non concipitur. 24; 57,34: rapere et ducere ad visionis primi viam). ‚visio mystica‘ als Vollendung des Gefüges der Erkenntniskräfte ‚sensus-ratio-intellectus-mystica visio‘: posset n. 15,1 sqq. ‚*mystice videre*‘: Brief des Cusanus vom 14. September 1453 an den Abt und die Mönche von Tegernsee (Van-steenbergh 116,3). ‚*visio sine velamine*‘ wird dort auch sinngleich mit ‚*unio*‘ verstanden (114,4f). ‚*deificatio*‘ oder ‚*filiatio*‘ als Vollendung bestimmte Cusanus schon im unmittelbaren Vorfeld von ‚*De visione dei*‘ – in ‚*De filiaone dei*‘ – als „sehende“ Einung (Text in Anm. 54). Von daher fällt auch einiges Licht auf die Definition von ‚*filiatio*‘ in fil. 3; 68,8 ff und 70,4–7: . . . 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.*

gesichtlichen Sehens, der ausgehend von 2 Cor. 12,3f als ‚*raptus*‘ und von der philosophischen Tradition her als *ἐκστασις* 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 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 stabi-

⁵⁸ vis. 16; 107*35: in raptu quodam mentali. 17; 108*41: ultra murum coincidentiae raptus est in paradisum. 108*43. 19; 109*22f. 24; 112*20. 25; 113*45: rapis me, ut sim supra meipsum. – Apol. doct. ign. 12,5: ... ut hoc quodam incomprehensibili intuitu quasi via momentanei raptus fiat ... quær. deum 1; n. 17,1ff. Verbunden mit dem ‚*linquere omnia*‘ (Anm. 59) posset n. 39,7ff: Quando igitur Christianus Christum videre quærens facialiter linquet omnia quae huius mundi sunt, ut iis substractis 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. ap. theor. n. 1,5; 2,5. 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“, Frankfurt 1985, 140ff und 415; 419. Im Zusammenhang mit Paulus: E. Biser, Begriff und Ekstase. Vom mystischen Grund der Erkenntnis, in: Münchener Theologische Zeitschrift 35, 1984, 182–200, bes. 185f.

⁵⁹ quær. deum 3; n. 42,14. 5; 50,3. vis. 25; 114*6. Zum Zusammenhang mit der neuplatonischen Konzeption der ‚*aphairesis*‘, Matth. 19,27 (*reliquimus omnia*) und mystischer „Gelassenheit“: „Denken des Einen“ 129ff. 255f. 417. 421.

⁶⁰ Hierzu K. Flasch, Die Metaphysik des Einen bei Nikolaus von Kues, Leiden 1973, 194ff. 219ff. – ‚Mauer‘ ist trennende Grenze (*separat*: vis. 13; 105*37f) zur Grenze-losigkeit, Un-Endlichkeit hin, aber auch Grenze oder ‚Ende‘ des begreifenden

lisierte cusanische Konzeption, daß Gott „über den oder jenseits der Gegensätze“ sei und nur von daher der Coincidenz-Gedanke überhaupt seinen vorläufigen Sinn erfahre, verbindet Cusanus mit ‚raptus‘ und ‚Paradies‘ als der Weise und dem Ziel des Überstiegs: Das Paradies ist demnach der Ort, in dem Gott wohnt, in dem er einzig „unverhüllt“ zu finden und zu sehen ist, 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 möglich⁶¹.

Bedingung und Medium zugleich dieses Hingerissen-Werdens ist also der Selbstüberstieg des Begriffs, die „Gelassenheit“ gegenüber dem Verstandesdenken zugunsten eines überbegrifflichen Sehens: ein Begriff des göttlichen Angesichts stellte sich immer noch vor dieses selbst, ver-stellte es, wie die „Mauer“ des Paradieses als ein Festhalten an den zunächst distinkt gedachten Gegensätzen im Coincidenzprinzip eben dieses selbst verstellt. ‚Ultra murum coincidentiae, und dies heißt: ‚in paradiso‘ sind die der göttlichen Trinität immanenten ‚distinctiones‘ nicht als „wirkliche“, d.h. als Vielheit begründende Andersheiten zu verstehen, sondern jenseits aller Gegensätzlichkeit als reine Identität, die trotz ihres Selbstbezuges das „einfachste“ Selbst ist: ‚ipsa simplicissima essentia absoluta‘, ‚pluralitas sine numero‘, ‚alteritas sine alteritate, quia est alteritas quae identitas‘ (cap. 17). Das sich entgrenzende und daher unterschiedsfreie „paradiesische“ Sehen kann, wenn es im Angesicht Jesu zugleich die trinitarische Liebe sieht, nur darauf aus sein, die sich in dieser Liebe verbindende (nexus)

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 „Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft“, Bd. 18.

⁶¹ Sehen im Paradies – *revelate: vis*. 9; 103¹⁷. 12; 105²¹. 17; 108⁴². 23; 111⁶. – *ipsa caligo revelat*: 6; 101¹³. – Für diesen Wächter-Geist vor dem Tore des Paradieses (cuius portam custodit *spiritus altissimus rationis* [9; 103¹⁸ 10; 103⁴¹: (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 versutilem, 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.

Einheit der Drei zu sehen (unitrinitas – triunitas). Diese geht aus ihrem eigenen Anfang (principium), sich mit sich selbst vermittelnd (medium), in das mit beiden „gleiche“ Eine Band hervor: ‚finis‘ dieser Bewegung in die Selbstgleichheit (aequalitas) ist der zeitfreie, nicht veränderbare Anfang selbst.

Von der *sinnlichen Erfahrung* der ‚icona dei‘ aus ist allerdings der Gedanke schwer zu vollziehen, daß man im mystischen Sehen gerade die differenzierenden Konturen, die ja das je eigene Aussehen des Angesichts ausmachen, „lassen“ oder vergessen soll. Das durch’s Sehen der ‚icona‘ geweckte und intensivierte ‚desiderium deum ipsum vivendi‘ und das konsequente Denken des trinitarisch Einen über dem Ineinsfall der Gegensätze fordert indes die Überwindung des ‚spiritus altissimus rationis‘, des den begreifenden Verstand repräsentierenden Paradies-Wächters, entschieden heraus. Dieser Akt, – eine Form der Selbstnegation um der erstrebten, vollkommenen Selbstidentität willen – läuft einer möglicherweise in sich beschlossenen Alltagserfahrung des Menschen freilich stracks zuwider. Dennoch sollte eine ‚visio facialis‘ aus ihr heraus im Selbstüberstieg des Denkens durchaus möglich sein. Im Sinne des Cusanus und der von ihm spirituell geleiteten Mönche von Tegernsee wäre sie sogar das höchste innerweltliche Ziel, auf dem tragenden Grunde göttlichen Sich-Schenkens die Spitze menschlicher Möglichkeit. Unter dem Aspekt der Zeit kann nämlich die nur „dort“, d. h. ‚ultra murum coincidentiae‘, ‚in paradiso‘ gelingende ‚visio facialis‘ zweifach verstanden werden: einmal als eschatologische, am Ende der Lebenszeit oder Weltzeit sich ereignende, identisch mit der endgültig ‚beseligenden Schau‘⁶², zum anderen aber *auch* als eine punktuelle Entrückung in der Zeit: deren augenblickhafte Negation durch Ekstasis und Einnung, der wiederum Zeit folgt. Trotz der von Cusanus aus der Intensität und Intelligibilität des über-begrifflichen „Gegenstandes“ heraus erfahrenen „Leichtigkeit“⁶³ mystischer Theologie erscheint aber

⁶² Vgl. z. B. vis. 25; 114¹⁰.

⁶³ vis. 99⁶. 24; 113³⁸ sap. I, n. 7, 11. II, n. 28, 10 sq: nulla est facilior difficultas quam divina speculari, ubi delectatio coincidit in difficultate (s. auch die Anm. von R. Steiger zu den beiden Stellen). – Der Gedanke des Cusanus, daß das zuhöchst Intelligible oder der höchste, ontologisch intensivste Gedanke (Gott als ‚conceptus absolutus‘) und das zugleich über den Begriff Hinausgehende für endliches Denken paradoxerweise das „Leichteste“ sein soll, hat (neben der als „Speise der Seele“ meta-

die *reale Erfahrung* der mystischen ‚visio‘ im ‚raptus‘ auch für Cusanus als eine schwer erreichbare Extrem- und Grenz-Situation. So bekennt er: „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, 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.

phorisierten Wahrheit) eine Analogie in Platons „mythischem“, d.h. den philosophischen Gedanken *sinnenfällig profilierendem* Konzept, daß der Anblick des wahren Seins, der Idee, das Lastende, Herabziehende (Pol. 519b 1; 533d 1f) abstößt, die Seele dadurch „leicht“ macht (κονφεζεται), – im „Mythos“ gesprochen: der Blick in die „Ebene der Wahrheit“ läßt ihr Flügel wachsen. Diese sind Symbole eben dieser intelligiblen Leichtigkeit. Vgl. Phaidros 247d 3ff. 248b 6ff. 249c 4ff.

⁶⁴ vis. 17; 108^v42–46: Conatus sum me subiicere raptui confusus de infinita bonitate tua: ut viderem te invisibilem et visionem revelatam irreveleabilem. Quo autem perveni, tu scis: ego autem nescio (Reminiszenz an 2 Cor 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 Aindorfer vom 22. September 1452 (Vansteenbergh 113,6): Ego, si quid scripsero aut dixerim, 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 (Vansteenbergh 134,16ff), aber auch die Marginalie des Cusanus zu Platons Phaidros 247d: 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, transscriptis C. Bornmann).

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 durch die intensive Verbindung des Cusanus mit Dionysius – ‚theologorum maximus‘⁶⁵ – unbezweifelbar gegeben.

Die neuplatonische Denkform eines nicht-intentionalen Sehens als Analogie zur cusanischen ‚simplex visio mentis‘ oder ‚visio mystica‘ bestimmt vor allem den „ekstatischen“ Vorgang oder/und den punktuellen „Zustand“ der Einung (Henosis) mit dem Einen selbst, dem das Prädikat des im höchsten Sinne Göttlichen oder des Gottes selbst (αὐτόθεος) zukommt. Die ontologischen, gnoseologischen und lebensweltlich-praktischen oder ethischen Voraussetzungen dieser extremen, aber durch alle reflexiven Akte hindurch erstrebten Vollendung eines Weges kann ich in diesem Zusammenhang nicht angemessen 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 Einen selbst wird von Plotin vorwiegend als ein Akt des *Sehens* beschrieben, das sich mit dem von ihm gesehenen

⁶⁵ non aliud 14; 29,22.

⁶⁶ Ich habe dies ausführlich getan u. a. in „Denken des Einen“ 123 ff – im Kontext des Gedankens der All-Einheit und der neuplatonischen Bild-Konzeption. Für Proklos bes. S. 254 ff und 281 ff. Über die ontologische Voraussetzung – Differenz und deren Aufhebung – „Identität und Differenz“ 24 ff. Auf eine Beschreibung der Transformation der Seele in Nus (νοῦσθῆναι) auf „Henosis“ hin muß ich hier auch verzichten (Denken des Einen 101. 131); es ist dies als Intensivierung der Einheit im Denken die notwendige Vorstufe des nicht-intentionalen Sehens, der „Intuition“.

Ersten und Höchsten im Augenblick der Einung ohne bleibende Differenz, ohne Abstand, un-vermittelt (μεταξὺ γὰρ οὐδέν)⁶⁷ identifiziert. Der Sehende ist mit dem Gesehenen oder Geschauten dergestalt eins, daß in diesem Akt eigentlich nicht ‚Geschautes‘ oder ‚Gesehenes‘ „gesehen“ wird, sondern ‚Geeintes‘ ist (μὴ ἐωραμένον, 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 „verschiedenen Weise des Sehens oder Blickens“ (ἄλλος τρόπος τοῦ ἰδεῖν)⁶⁹, die der Ekstasis und der Selbsthingabe ins Eine entspricht. Das Licht des Einen, die Augen des Schauenden (θεατής) erfüllend, läßt nichts Anderes außer ihm selbst sichtbar werden, so daß in dem Identifikationsakt von Schauendem und „Schaunis“ (θέαμα) das *Licht selbst* ausschließlich *das Gesehene* ist⁷⁰. Der auf den Gott Zugehende „vereinigt sein (eigenes) Sehen mit dem Anschauten, so daß, was vorher Gesehenes (oder Sehbares) war, nun zum (eigenen) Sehen wird“⁷¹. Diese „andere Weise des Sehens“ kommt einer „anderen Weise des Denkens“ gleich, in der das diskursive Fortschreiten, aber auch die höchstmögliche Einheit in der Differenz (die den νοῦς charakterisiert) aufgehoben ist; in ihm ist das Vorreflexive des Denkens, der vom Einen selbst herrührende einigende und zum Selbstüberstieg des Denkens hin bewegende Grund des Denkens mobilisiert: das dem Einen in uns Ähnliche, oder, wie Proklos es nennt, „die Blüte des Geistes“, das „Eine in uns“, das sich und damit „uns“ einzig mit dem Einen an sich zu verbinden und zu vereinen imstande ist⁷². Diese Einung geschieht also durch „Nicht-Geist“ (μὴ νῶ)⁷³, der sich gegenüber dem νοῦς νοῶν, seiner denkend

⁶⁷ VI 7, 34, 13.

⁶⁸ VI 1, 9, 11, 6.

⁶⁹ Ebd. 11, 22f. 10, 14: τότε μὲν οὖν οὔτε ὄρα οὐδὲ διακρίνει ὁ ὀράων. VI 7, 35, 30: ἄλλως . . . βλέπειν.

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

⁷¹ VI 7, 35, 14f: . . . ἀλλὰ τὴν ὄψιν αὐτοῦ συγκεράσαιο τῷ θεάματι, ὥστε ἐν αὐτῷ ἦδη τὸ ὄρατὸν πρότερον ὄψιν γεγονέναι . . .

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 νοῦς], ἀλλὰ ἄλλως ἐκεῖνον βλέπειν. Proclus in Parm. (Cousin) 1080, 9ff. in Tim. I 258, 7 (Diehl): νοεῖ τῷ ἑαυτοῦ

durchdrungenen Voraussetzung, als νοῦς ἐρῶν erweist – als „liebender Geist, wenn er un-verständig wird, trunken vom Nektar“⁷⁴. Das Abstandlose, Differenz-lose und Ungegenständliche als Bedingung dieses Zustandes kommt auch in dem Terminus ἐπιβολή ἀπλή, ἀθρόα und αὐτοπτική zum Ausdruck: einfaches „Sich-Hinwerfen“ ohne theoretischen Abstand, „gedrängter“, ohne trennende Relationalität im Einen selbst aufgehender, in es übergehender Blick, oder ein Blick, der der Selbsterscheinung des Gottes unvermittelt ansichtig wird (αὐτόπτη)⁷⁵. Der nicht-intentionale, sich mit dem Gesehe-

μη νῶ. in phil. chald. 4 (Oracles Chaldaïques, ed. E. des Places, Paris 1971, 206 ff; 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: *Cusanus-Texte*, 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 θεᾷ.

Proclus in Tim. I 301,26: συνεχῆς ἐπιβολή → ἐπιβολή αὐτοπτική (302,12f). im Kontext der ἑνωσις mit dem gefundenen Gott (δημιουργός): ...ὅτι τὸν εὐρόντα λέγειν ὡς εἶδε πρὸς τινὰς ἀδύνατον· οὐδὲ γὰρ ἡ εὖρεσις λεγούσης τι τῆς ψυχῆς ἦν, ἀλλὰ μούσης καὶ ὑπεστρωμένης πρὸς τὸ θεῖον φῶς, οὐδὲ κινουμένης οἰκείαν κίνησιν, ἀλλὰ σιωπῶσης τὴν οἶον σιωπὴν (303,4–8). in Alc. 246,17 (Westerink). in Parm. 1125,20. Prov. 30,4ff (Boese): epibolis (id est adiectionibus) simplicitibus et velut autoptictis (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 attractu intellectorum se ipsumque intelligentem et illa in se ipso entia conspiciunt, 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 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. –

In diesem Kontext ist es aufschlußreich, daß *Damaskios* (I 154,15–156,8 Ruelle) die Grundzüge eines intuitiven, nicht-gegenständlichen, differenzlosen Erkennens entwickelt. Bezugspunkt ist das in einem Fragment der Chaldaischen Orakel genannte, nur mit der „Blüte des Geistes“ Zu-Denkende (ἔστιν γὰρ τι νοητόν, ὃ καὶ σε νοεῖν

nen, 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

νοῦν ἄνωγει): der Erste Gott, der dem neuplatonischen Einen entspricht. Diesem ist nicht eine Form der Erkenntnis adäquat, die sich dem Gegenstand „heftig entgegenstellt“ (ἡ σφόδρα καὶ ἀντερείδουσα πρὸς τι γνωστόν), oder „die das Zu-Denkende sich anzuzeigen bestrebt ist“ (ἡ σπεύδουσα ἑαυτῆς ποιῆσαι τὸ νοητόν), sondern nur eine solche, „die sich jenem gegenüber *läßt*“, um in dessen Einfachheit überzugehen (ἡ ἀφείσα ἑαυτὴν ἐκείνῳ πρὸς τὴν εἰς αὐτὸ ἀνάπλωσιν); diese Form des Erkennens schließt jede Unterscheidung und Trennung (διάκρισις, διορισμός) aus, sie negiert die Differenz zum Ziel der erkennenden Bewegung, „selbst (in sich) eingeworden strebt sie danach, mit dem Geeinten (νοητόν, Erster Gott) zusammenzuzufließen“ (ἡνωμένη πρὸς ἡνωμένον ἀναχέισθαι ἐπείγεται). Intentionales Denken wird unterschiedslos zum Zu-Denkenden selbst (εἰς τὸ ἀδιάκριτον τοῦ νοητοῦ συνηρημένον). Dem Geeinten gegenüber kann also eine ihm adäquate Erkenntnis nicht „eidetisch“ verfahren: von sich selbst her eine bestimmte Form, Gestalt, Etwas ausgrenzend, „umschreibend“, sondern sie muß sich vielmehr selbst „mehr von jenem umschreiben (ausgrenzen, in sich aufnehmen) und bestimmen lassen, bis sich dieses selbst in die Schau gibt“: οὐ γάρ ἐστιν ἡ τοιάδε γνώσις οἷα περιγράφειν τὸ νοητόν, ἀλλὰ περιγράφεσθαι μᾶλλον ἢπ' ἐκείνου καὶ ὁρίεσθαι, μέχρις ὅσου ἐαυτὸ ἐπιδῶσιν εἰς τὴν θεαν (155,16–18). Diese vom höchsten ungegenständlichen Gegenstand des Erkennens ausgehende Bestimmung ist offensichtlich auch verstehbar als das Zusammenreffen, das Sich-Vereinigen des „Unumgrenzbaren“ (ἀπερίγραφον) auf *beiden* Seiten, die eben dadurch selbst aufgehoben, negiert werden (155,6f: πάντα ἀνηρησομένη διορισμόν . . . οὐκ ὄντα). Das Unumgrenzbare in der Dynamis des Erkennens aber ist die anfangs genannte über-reflexive „Blüte des Geistes“, so daß die Einung in der höchsten Art des Erkennens analog dem plotinischen κέντρῳ κέντρον συνάψας (VI 9,10,17) zu denken ist: . . . ἑαυτὴν ἀφείσα καὶ ἀναχυνθεῖσα ὅλη εἰς ἐκεῖνο, τῷ ἑαυτῆς ἀπεριγράφῳ τὸ ἐκείνου ἀπερίγραφον ἔλειν πειραθεῖσα, καὶ ταύτῃ ποιησμένη τὸ νοητόν ἑαυτῆς, ἣ τοῦ νοητοῦ αὐτῇ γεγένηται (155,22–25).

⁷⁶ Proclus, in phil. chald. (vgl. Anm. 73) 4; 210,4. Prov. 31,15f.

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.

⁷⁷ Plot. V 5,7,29–34: τότε γὰρ οὐχ ὁρῶν ὁρᾷ καὶ μάλιστα τότε ὁρᾷ: φῶς γὰρ ὁρᾷ: τὰ δ' ἄλλα φωτοειδῆ μὲν ἦν, φῶς δὲ οὐκ ἦν. οὕτω δὲ καὶ νοῦς αὐτὸν ἀπὸ τῶν ἄλλων καλῶς καὶ συναγαγὼν εἰς τὸ εἶσω μηδὲν ὁρῶν θεάσεται οὐκ ἄλλο ἐν ἄλλω 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 κύσσαντα ὅσιν ἄλλην ἀλλάξασθαι καὶ ἀνεγείραι, ἣν ἔχει μὲν πᾶς, χρωῶνται δὲ ολίγοι. VI 9,10,11 ff. 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, εἰν 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 diesem Proklos-Text betraf offensichtlich die Möglichkeit und die Weise der ‚Gottes-Erkennntnis‘ 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, *Cusanus-Texte III. Marginalien. 2. Proclus Latinus. Die Exzerpte und Randnoten des Nikolaus von Kues zu den lateinischen Übersetzungen der*

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' ἀγνώσιος), 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 Be-

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, in: Mitteilungen u. Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft 1 (1961) 17–51.

⁷⁹ γνώσις δι' ἀγνώσιος: de div. nom. 7,3; PG 3,872 A. de myst. theol. 2; 1025 A: ... δι' ἀβλεψίας καὶ ἀγνώσιος ἰδεῖν, καὶ γνῶναι τὸ ὑπὲρ θεῶν καὶ γνῶσιν αὐτὸ τὸ μὴ ἰδεῖν καὶ γνῶναι: τοῦτο γάρ ἐστι τὸ ὄντως ἰδεῖν καὶ γνῶναι. ἀγνώστως ἀνατάθητι: ebd. 1,1; 997 B. W. Beierwaltes, „Denken des Einen“ 147ff. 278. Zu *Dionysios* im ganzen: K. Ruh, Die mystische Gotteslehre des *Dionysius Areopagita*, SB Bayer. Ak. d. Wiss., phil.-hist. Klasse, Jg. 1987, H. 2, München 1987.

⁸⁰ PG 3,1073 A: Ὁ θεὸς γνόφος ἐστὶ τὸ ἀπρόσιτον φῶς, ἐν ᾧ κατοικεῖν ὁ Θεὸς λέγεται. Καὶ ἀοράτῳ γε ὄντι διὰ τὴν ὑπερέχουσαν φανότητα, καὶ ἀπροσίτῳ τῷ αὐτῷ διὰ τὴν ὑπερβολὴν τῆς ὑπερουσίλου φωτοχυσίας, ἐν τούτῳ γίγνεται πᾶς ὁ Θεὸν γνῶναι καὶ ἰδεῖν ἀξιούμενος, αὐτῷ τῷ μὴ ὁρᾶν, μηδὲ γινώσκειν, ἀληθῶς ἐν τῷ ὑπὲρ ὄρασιν καὶ γνῶσιν γινόμενος, τοῦτο αὐτὸ γινώσκων, ὅτι μετὰ πάντα ἐστὶ τὰ αἰσθητὰ καὶ τὰ νοητὰ. – μὴ ἰδεῖν μηδὲ γνῶναι kommt dem ὄντως ἰδεῖν καὶ γνῶναι gleich (myst. theol. 1025 A). Zuvor schon Gregor von Nyssa, Vita Moysis II 86,13ff. 87,1ff. 87,7.15 (Musurillo; 81 Daniélou) paradox über das Sehen des Unsehbaren, des göttlichen Dunkels: ὁρᾶ (ὁ νοῦς) τὸ τῆς θείας φύσεως ἀθεώρητον ... ἕως ἂν διαδυῇ ... πρὸς τὸ ἀθέατόν τε καὶ ἀκατάληπτον κάκει τον Θεὸν ἰδῇ ... ἐν τούτῳ τὸ ἰδεῖν ἐν τῷ μὴ ἰδεῖν. in Cant. or. X p. 309,5–9 (Langerbeck): Über den ekstatischen David: ὅτε ἐκβᾶς αὐτὸς ἑαυτοῦ καὶ ἐν ἐκστάσει γενόμενος εἶδε τὸ ἀθέατον κάλλος καὶ τὴν αἰδίμουν ἐκείνην φωνὴν ἐξεβόησεν ...

grenzende: die *Negation* des Normalen und Gewohnten wird zum Eigentlichen⁸¹.

Das „Sehen des Ursprungs“ (ἀρχὴ ἀρχὴν ὁρᾶν)⁸² in einem nicht-vergegenständlichenden, 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 zum Gebet und Hymnus erhebt. Es gehörte jedoch zu den schlimmen, weil sachlich nicht gerechtfertigten Simphifizierungen, 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 werden⁸⁵. Für

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

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

⁸³ vis. 6; 101'10f.

⁸⁴ Zu den philosophischen Voraussetzungen des christlichen (v. a. christologisch geprägten) Person-Begriffs vgl. M. Elsässer, Das Person-Verständnis des Boethius, Diss. Münster 1973. Boethius, Contra Eutychen et Nestorium 2, in: A. M. S. Boethius, Die Theologischen Traktate, übersetzt, eingeleitet und mit Anmerkungen versehen von M. Elsässer (Phil. Bibl. Meiner 397), Hamburg 1988, 72ff.

⁸⁵ Gegen eine schroffe, in die zuletzt angedeutete Richtung zielende These Heinrich Dörries (Was ist „spätantiker Platonismus“? Überlegungen zur Grenzsituation zwischen Platonismus und Christentum, in: Theologische Rundschau 36, 1971, 285–302; jetzt auch in: Platonica minora, München 1976, 508–523) haben E. P. Meijering (Theologische Rundschau 36, 1971, 303–320, ferner in Vigiliae Christianae 28, 1974, 15–28: „Wie platonisierten Christen?“) und jetzt auch Cornelia Johanna de Vogel mit ernst zu nehmenden Argumenten kritisch Stellung bezogen: „Platonism and Christianity: Mere Antagonism or a profound common Ground“? in: Vigiliae Christianae 39,

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 ‚*indocta 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, benennbar⁸⁶; es geht von ihm als dem neidlos an seiner Gutheit Teilgebenden auch eine bestimmende, „gebende“ und ebenso anziehende Aktivität aus⁸⁷, es ist „das einzig im wahren Sinne Freie“ (... μόνον τοῦτο ἀληθεία ἐλεύθερον)⁸⁸, mit dem sich zu einen eine radikale Befreiung (ἀπαίρεσις) bedeutet: den intensivsten philosophischen und religiösen Akt zugleich; daß es „mild“, „zugeneigt“, „zart“ und „gegenwärtig“⁸⁹ 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“⁹⁰ – eine Metapher

1985, 1–62. Die These der Unmöglichkeit eines „christlichen Platonismus“ wird auch in Frage gestellt bei einem Rezeptionsprozeß, in dem der Rezipierende griechische Philosopheme un-bewußt und unerkant, weil selbst bereits in Theologie überführt, als wesentliche Grundzüge seines eigenen Denkens erfaßt; hierzu: W. Beierwaltes, *Marginahen zu Eriugenas 'Platonismus'*, in: *Platonismus und Christentum. Festschrift für Heinrich Dörrie*, hg. v. H.-D. Blume und F. Mann (Jahrbuch für Antike und Christentum, Erg. Bd. 10), Münster 1983, 64–74.

⁸⁶ 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.

⁸⁷ Hierzu: „Denken des Einen“ 142f.

⁸⁸ VI 8,21,31.

⁸⁹ V 5,12,33f. ἤπιον καὶ προσηγνὲς καὶ ἁβρότερον καὶ, ὡς ἐθέλει τις, παρὸν αὐτῷ. Denken des Einen 112f.

⁹⁰ VI 9,9,25; 33f. Über den „liebenden Geist“: VI 7,34,15ff. Analogie der Liebenden: 35,24ff.

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 ἁδύτου 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)⁹¹. Analog hierzu ist die „personale“ Formulierung, die das Sehen des Gottes⁹² mit dem Vorgang vergleicht, daß jemand den Blick von allen Schönheiten eines Hauses abwende, sobald er den „Herrn“ des Hauses zu Gesicht bekäme, „der nicht schön ist wie Bildwerke, sondern würdig der wahrhaften Schau“ – ein Vergleich, der, wie Plotin sagt, genau der Wirklichkeit entspräche, „wenn der dem Betrachter des Hauses Entgegentretende nicht ein Mensch, sondern ein Gott wäre, und zwar ein solcher, der nicht sichtbar erscheint (οὐ κατ’ ὄψιν φανεῖς), sondern die Seele des Schauenden erfüllte“⁹³. 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 Einzelne-Seiende in ihm (das Göttliche, Intelligible, die Ideen) aber sieht in sich selbst zugleich ebenso sehr das Ganze⁹⁴. 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“⁹⁵, also wie der Gott des Xenophanes (Frg. 24) „ganz sieht und ganz denkt“. Plotin insistiert darauf, man dürfe dieses Wesen nicht von außen betrachten – als einen Anderen –,

⁹¹ VI 9,11,18–21.

⁹² θεάσασθαι θεόν: 16,9,33. τὸν θεὸν θεωρεῖ [ὁ νοῦς]: V 3,7,1 (cf. Anst. Eth. Eud. 1249 b 17 u. 20 [Schluß]: τοῦ θεοῦ θεωρία . . . τὸν θεὸν θεραπεύειν καὶ θεωρεῖν). . . ἐπὶ δ’ ἐκείνῳ ἰδὲ τὸν θεόν, πάντα ἡδὲ ἀφίησιν: VI 7,35,7. (ἡ ψυχῇ) τὸν θεὸν δι’ αὐτοῦ (scil. τοῦ νοῦ) βλέπει: I, 8,2,25. Diese Stellen wären jeweils nach ihrer unterschiedlichen Valenz in ihrem Kontext eigens zu interpretieren.

⁹³ VI 7,35,10–19. – Als Analogie zu dem Einen die Erscheinung des „Großkönigs“: V 5,3,12 ff.

⁹⁴ 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.

⁹⁵ VI 7,15,26: παμπρόσωπόν τι χρῆμα λάμπον ζῶσι προσώποις.

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“⁹⁶.

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 verdrängen⁹⁷, 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.

IV

‚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

⁹⁶ Ebd. 31 f: δεῖ δὲ αὐτὸν ἐκεῖνο γινόμενον τὴν θεὸν αὐτὸν ποιῆσαι.

⁹⁷ Einen Lösungsversuch dieser Schwierigkeiten hat A. H. Armstrong vorgeschlagen, indem er sowohl vom christlichen Gott als auch vom plotinischen Einen den Begriff ‚Person‘ fernhalten möchte, vom ersteren, da er Gott als ein partikulär Seiendes unter Anderen in der Totalität des Seins mißverstehen ließe, vom Einen aber, weil es jegliche „Definition“ und Beschreibung übersteigt und so weder als „personal“ noch „apersonal“ benannt werden kann. Wenn man bedächte, daß sowohl das Eine als auch der christliche Gott als unbestimmt und unbeschreibbar betrachtet werde, so könne man auch nicht sagen, er sei eine Person (Form, Individual and Person in Plotinus, in: Dionysius I, 1977, 49–68, bes. 64 u. 67). – Es besteht freilich kein Zweifel, daß auch die Benennungen affirmativer Art, auf die ich zuvor verwiesen habe, den Gedanken „quod nos“ formulieren und so der Einschränkung unterliegen, daß das Eine *vor* jedem Etwas und deshalb auch *vor* jeder möglichen Affirmation zu denken ist, die einen Anspruch auf „eigentliche Rede“ machen könnte.

im Titel der Schrift genannten Gedankens am Übergang zur Neuzeit: die philosophisch-theologische Entfaltung des unendlichen Blicks des Unendlichen-Absoluten und des mit ihm coincidierenden endlichen Blicks „ins Angesicht“ des Absoluten selbst. Eine zentrale Denk-Intention der Metaphysik als philosophische Theologie hat in dieser von Cusanus bestimmten geschichtlichen Konstellation eine sowohl begrifflich als auch protreptisch überzeugende Gestalt gefunden. Meditation und Spekulation fügen sich durch gegenseitige Steigerung in eine paradigmatische Einheit.

Die weitere Entwicklung der Gottes-Frage in der Neuzeit (unzulänglich vereinfachend gesagt) ist im wesentlichen durch zwei Grundlinien bestimmt, von denen die eine zumindest in einem charakteristischen Moment zur cusanischen in einen Gegensatz rückt⁹⁸, die andere aber mit einer zentralen Absicht des Cusanus konvergiert.

1. Die philosophische Antwort auf die Gottes-Frage ist in denjenigen neuzeitlichen Positionen, die in *Hegels entfalteter*, durch seine ‚Logik‘ entscheidend geprägter Religionsphilosophie kulminieren, wesentlich durch die *Entflechtung* der sinnlich-emotionalen aus den rein reflexiven, argumentativ-vernünftigen Elementen im Begreifen Gottes und damit in der Conceptualisierung von dessen *Erfahrung* gekennzeichnet: die noch Cusanus eigentümliche Sublimation der sinnlichen Metaphorik (‚Sehen‘, ‚Schmecken‘, ‚Berühren‘, ‚Sich-Einen‘) wird durch das reflexive Element primär philosophischer Denk-Form in wachsendem Maße bis zu Hegel hin verdrängt. In

⁹⁸ Dieses gegensätzliche Moment ist hier aufgrund meines spezifischen Ansatzpunktes in Cusanus („Coincidenz der Blicke“, über-begriffliches Sehen Gottes) herausgehoben – unbeschadet der Tatsache, daß zwischen Cusanus und Hegel in durchaus zentralen Problemlagen (z. B. die absolute Reflexivität Gottes im Sinne des ‚conceptus absolutus‘) sachliche Analogien – im Kontext von Differenzen – evident zu machen sind. Einiges davon habe ich u. a. in „Identität und Differenz“ 105 ff, 144 ff, in „Platonismus und Idealismus“ (vom Grundsätzlichen einer Analogisierbarkeit her) und in „Denken des Einen“ zu zeigen versucht. Vor allem vom Begriff der Dialektik und dem Begriff des Gegensatzes her ist J. Stallmach dieser Frage verschiedentlich nachgegangen, z. B. in: *Das Absolute und die Dialektik bei Cusanus im Vergleich zu Hegel, Scholastik* 39, 1964, 495–509. Geist als Einheit und Andersheit, in: *Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft* 11, 1975, 86–115. – Der *frühe* Hegel („Geist des Christentums“ z. B.) ist für die These als ganze auszunehmen; er steht selbst in einem bestimmten Kontrast zur „encyklopädisch“ entwickelten, systemgebunden ausgeformten Religionsphilosophie, für die ebenso wie für alle anderen Momente der Idee die reine Philosophie das sie aufhebende Ziel ist.

ihm wird es aus der inneren Konsequenz seines Systems heraus notwendig und eindeutig sichtbar, daß das konkret-sinnliche Moment des *Sehens* oder der ‚Schau Gottes‘ durch die begriffliche *Reflexion* überflügelt wird⁹⁹. Dadurch hat sich das auch früheren philosophischen Theologien durchaus wesentliche Implikat – der *Begriff* – verselbständigt; die in Cusanus noch überzeugende Einheit von spiritueller Emotionalität, von Frömmigkeit und philosophischem Denken hat sich weithin aufgelöst. Auf diese Weise – Hegel ist hier als bestimmtes Ziel dieser Entwicklung herauszuheben – ist „Religion“ oder „Religiosität“ zumindest dem Anspruch nach in philosophische Reflexivität übergegangen und in ihr aufgehoben; ‚visio absoluta‘ – im sachlichen Kontext der mystischen „theoria“ neuplatonischer Provenienz – ist unter den Bedingungen der Neuzeit in transzendente oder idealistische „Theorie“ umgedacht. Unter dem Aspekt derartiger Entwicklung auf Hegels Religionsphilosophie hin könnte Cusanus – gerade in seiner ‚Visio Dei‘ – gegen Hegel als das intensivste und überzeugendste Paradigma für eine *dialektische Einheit* von philosophischer *Reflexivität* und emotional-metaphorischer *Sensualität* im Denken des Gottes gelten, das sich in sich in einer den Begriff übersteigenden Coincidenz des endlichen mit dem unendlichen Blick vollendet.

⁹⁹ Gegenüber der neuzeitlichen Grundtendenz einer philosophischen Verbegrifflichung Gottes, etwa im Sinne Hegels (im Kontext der Wirkungsgeschichte Schellings freilich gibt es Alternativen: Anton Günther und K. F. C. Krause wären zu bedenken) und der damit verbundenen Abwendung von einer „Schau des Angesichts“ (die noch aus anderen Gründen forciert auftritt im „tollen“, „häßlichsten Menschen“, dem „Mörder Gottes“, zu dem Nietzsches Zarathustra spricht [II 502 Schlechta]: „Du ertrugst den nicht, der dich sah, der dich immer durch und durch sah . . .“) macht in der Moderne die Religionsphilosophie Franz Rosenzweigs eine wesentliche Ausnahme, die gegenwärtig noch bei E. Levinas (vgl. Anm. 100) deutlich spürbar ist. Ich möchte hier nur auf einen einschlägigen Text über Gottes Antlitz und das Menschen-Gesicht aus dem dritten Teil von Rosenzweigs „Der Stern der Erlösung“ (1921) hinweisen: „Der Stern der Erlösung ist Antlitz worden, das auf mich blickt und aus dem ich blicke. Nicht Gott, aber Gottes Wahrheit ward mir zum Spiegel. Gott, der der Letzte ist und der Erste, er schloß mir die Pforten des Heiligtums auf, das in der innersten Mitte erbaut ist. Er ließ sich schauen. Er führte mich an jene Grenze des Lebens, wo die Schau verstattet ist. Denn kein Mensch bleibt im Leben, der ihn schaut. So mußte jenes Heiligtum, darin er mir sich zu schauen verstattete, in der Welt selber ein Stück Überwelt, ein Leben jenseits des Lebens sein“ (4. Auflage, mit einer Einführung von R. Mayer in: Franz Rosenzweig, Gesammelte Schriften, Bd. II, Haag 1976, 471).

Freilich negiert der Schwund des „sinnlichen“ Elements in der philosophisch-theologischen Spekulation und in der Gottes-Erfahrung der neuzeitlichen Theorie nicht die „Persönlichkeit“ Gottes – und gerade nicht in der Hegelschen! Allerdings ist aufs Ganze gesehen die Beziehung des Menschen zu Gott nicht mehr als eine wesentlich *dialogische* zu denken. ‚Visio Dei‘ – Sehen ins Angesicht – dagegen vollzieht sich im Denken des Cusanus noch in der inneren und äußeren Form der augustinischen ‚Confessiones‘: der Gedanke als solcher gründet und entfaltet sich aufgrund einer wechselseitig sich vollziehenden Sprach- und Blick-Relationalität prononciert in einem dialogischen Geschehen. In ihm ist der Gott als der Sehende und Gesehene und ineins damit als der Sprechende und Angesprochene gedacht – Coincidenz also des Blicks *und* der Rede, gemäß der von Cusanus für den Bereich des Absoluten selbst entfalteten Identität von Sehen und Sprechen¹⁰⁰. *Reine* Reflexion hingegen hat die Ten-

¹⁰⁰ In der *Gegenwart* versuchte die aus der jüdischen Tradition herkommende Religionsphilosophie des *Dialogs* diese Form der Relationalität zwischen Mensch und Gott auf der Basis einer Beziehung zwischen „Ich und Du“ (Martin Buber) wieder bewußt zu machen. – In verschiedenen Publikationen von Emmanuel Lévinas erhielt auch das „Antlitz“ (visage) für die Konstruktion einer ethisch geprägten Beziehung einen mit Emphase vermittelten Sinn. Levinas hebt den ethischen Appellationscharakter des menschlichen Antlitzes heraus, das die gegenseitige Verantwortlichkeit wecken und erhalten soll (vgl. z. B. die Aufsatzsammlung unter dem Titel: „Wenn Gott ins Denken einfällt“, übers. v. Th. Wiemer, Freiburg 1985, 208ff; 250ff). Im Antlitz wird Gott transparent, er erscheint im Antlitz der Mitmenschlichkeit. „Antlitz“: eine „Nähe“, die sich jedem Begriff entzieht, eine Metapher, die nicht zum Begriff gerinnen darf, damit aber auch selbst eine „Rechenschaft“ abwehrt, worin „praeicise“ ihre Verbindlichkeit im Füreinander und Miteinander des Handelns bestehen könne. Die in der Erhebung des Antlitzes zur absoluten Metapher oder zum Absoluten selbst beanspruchten Ansätze zu einer kommunikativen Ethik verweisen immer noch auf Husserls Phänomenologie der intersubjektivität zurück, ohne freilich – bewußt antibegrifflich – die Husserlsche Differenziertheit in der Grundlegung und Entfaltung des Gedankens auf der eigenen Ebene einzuholen. Eine derartige Ethik hat als Kontrapunkt zu einer primär formal-deskriptiven sprachanalytischen Moralphilosophie sicher eine gewisse normative Suggestionskraft, kommt aber andererseits einer in der Gegenwart leicht-fertig geübten, bereits „geläufig“ gewordenen Pejorisierung des Begriffs entgegen. Es ist ihr selbst ein Hang zu einer nicht durchwegs aufzuleuchtenden Diffusivität, ein Defizit an begrifflicher Bestimmtheit *auch* im Anti- oder Un-Begrifflichen eigen, so daß sie kaum als ein gegenwärtiges Pendant zur cusanischen Konzeption wird gelten können. Der „Anspruch“ des Angesichts verschwimmt. Das in Cusanus’ Konzeption Faszinierende und Überzeugende für ein endliches Bewußtsein,

denz zu einer begrifflichen „Objektivierung“ und zur Distanzierung des „Gegenstandes“ – die „Personalität“ wird durch den primär begreifenden Zugriff in manchen ihrer Momente immerhin modifiziert. So könnte Gott zum nicht-sprechenden Konstrukt des Denkens, zum formalen „Beweis“-Resultat oder zur Hypostasierung des Begriffs herabgesetzt werden, selbst wenn ihm, als dem höchsten Gegenstand oder dem höchsten Gedanken des reflektierenden Denkens, ursprünglich durchaus – wie dies bei Hegel der Fall ist – eine „Realität“ zugedacht wäre, welche die Einheit von universaler Objektivität und eigener Subjektivität und damit die subjektiv gewordene Objektivität im ganzen nicht nur repräsentieren, sondern selbst *sein* soll. Der radikal zu Ende gedachte universal bestimmende Begriff wird, wie die nach-hegelsche Entwicklung der Philosophie bis in die Gegenwart zeigt, zum Ausgangspunkt für eine leere oder beliebig ausfüllbare „Transzendenz“ oder führt zu deren eigener Einebnung in kontingente, sich selbst unentwegt reproduzierende, quasi-unendlich sich selbst fortbestimmende Geschichtlichkeit. Damit arbeitet er selbst an seinem eigenen Umschlag ins Irrationale¹⁰¹.

2. Eine gegenüber der Hegelschen Form der Religionsphilosophie andersgeartete Denk-Erfahrung des Absoluten ist durch den Begriff der „*intellektuellen Anschauung*“ angezeigt. Sie ist als Bedingung und vollendendes Ziel des Philosophierens in unterschiedlicher Weise und Intensität etwa für das Denken *J. G. Fichtes*, *Schellings*, *F. Schlegels* oder des *Novalis* von Grund auf bestimmend¹⁰². Konsequenterweise

das immer *auch* im oder durch den Begriff lebt, ist es gerade, daß sie das begreifende Denken und das über den Begriff hinausgehende Sehen des Angesichts – die schauende Berührung des eigenen Absoluten und der ‚unio‘ mit ihm – sich gegenseitig aushalten, durchdringen und steigern läßt, ohne die ständige Phobie, der Begriff *fixiere*, vergegenständliche, töte jede Bewegung über ihn selbst hinaus in einem geradezu zwanghaften Automatismus.

¹⁰¹ Vgl. hierzu Henry Deku, Wahrheit und Unwahrheit der Tradition. Metaphysische Reflexionen, St. Ottilien 1986, u. a. 62 ff, 99 ff, 212 ff, 273.

¹⁰² Dies ist ein Punkt im sachlichen Verhältnis des Cusanus zur philosophischen Theorie des Deutschen Idealismus, den ich in anderem Zusammenhang genauer untersuchen möchte. Zur Verbindung des Begriffs der intellektuellen oder intellektualen Anschauung mit der neuplatonischen Tradition vgl. W. Beierwaltes, Platonismus und Idealismus, Frankfurt 1972, 92 f. 134 ff. X. Tilliette, Vision plotinienne et intuition schellingienne. Deux modèles de mystique intellectuelle, in: Gregorianum 60, 1979, 703–724.

wird sie, nach dem unterschiedlich motivierten Vorgang Kants, durch Hegel – von seiner „Differenz-Schrift“ an – als die gewaltsame Zurückweisung des Vermittelns, des „beweisenden“, argumentativ erfassenden Reflektierens überhaupt energisch abgewehrt, oder gar – etwa von Schopenhauer – mit einem angesichts seiner eigenen Idee-Konzeption freilich allzu billigen Spott verworfen.

Hegels Kritik trifft indes den zentralen Gedanken: indem die intellektuelle Anschauung über den Begriff hinausgeht, hebt sie die Differenz des Subjektes zu seinem Objekt, dem Absoluten oder Göttlichen, auf und setzt sich selbst als ein *unmittelbares*, nicht-objektivierendes (entgegenständlichendes) und damit zugleich als ein sich selbst ent-subjektivierendes Sehen oder Anschauen des göttlichen Absoluten. Für Schelling ist die intellektuelle oder intellektuale Anschauung die *einzigste Form des Denkens*, in der dieses – in seine Vollendung übergehend – mit dem Anschauen und mit dessen „Ziel“ eins wird. Nur dadurch ist es imstande, das Endliche mit dem Unendlichen in eine „lebendige Einheit“ zu vereinigen; als endliches identifiziert es sich mit dem Unendlichen oder Absoluten: „Das anschauende Selbst [ist] mit dem Angeschauten identisch“¹⁰³. Den Begriff verdeuthlichend bezeichnet Schelling später intellektuelle Anschauung als „*Ekstase*“¹⁰⁴, in der das Ich „außer sich gesetzt wird“, sich „im Schauen verliert“, sich selbst „aufgibt“, weil ihm nur *so* das „absolute Subjekt“ „aufgehen“ kann: das Absolute, das jenseits aller reflexiv erreichbaren Idee ist, reißt die Vernunft *im* Vollzug der intellektuellen Anschauung „absolut ekstatisch“¹⁰⁵ aus sich heraus.

Mit der cusanischen, die ‚visio intellectualis‘ vollendenden und sie noch übersteigenden ‚visio facialis‘ einerseits und mit der neuplatonisch gedachten ekstatischen Henosis andererseits hat die so intendierte intellektuelle Anschauung eine radikale Ent-Differenzierung und Ent-Gegenständlichung des Denkens oder Sehens gemeinsam: Transzendieren des Begriffs, verstanden als intensivster Akt des Denkens selbst, ohne daß das Subjekt dadurch unvermittelt in eine gänzlich unausweisbare, konfuse Irrationalität verfallen müßte.

¹⁰³ Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kriticismus, Werke I 1, (Stuttgart 1856) 319.

¹⁰⁴ Über die Natur der Philosophie als Wissenschaft (1821), Werke I 9 (1861) 229 ff.

¹⁰⁵ Philosophie der Offenbarung, Werke II 3 (1858) 163.

Nicht-sehendes Sehen, nicht-wissendes Wissen wäre demnach die intensivste und im Blick auf sein Ziel die eigentliche Form des Wissens; analog dem cusanischen ‚incomprehensibiliter comprehendere‘ einer ‚docta ignorantia‘ wäre dann auch der zuvor schon angedeutete Satz Schellings¹⁰⁶ verstehbar, daß dem Subjekt „nur in dieser Selbst-aufgegebenheit“, d. h. nur dann, wenn es sich in dem „verloren“ hat, was selbst gar nicht Objekt sein und werden *kann*, eben dieses absolute Subjekt „aufgehen“ könne – „gleichsam nicht wissend Gott zu wissen“¹⁰⁷. Die intellektuelle Anschauung erscheint somit vom endlichen Subjekt her gesehen als die einzige Möglichkeit, der Inkommensurabilität des Absoluten zu entsprechen, indem sie sich selbst das absolute Subjekt unmittelbar zur höchsten *Realität* werden läßt. In ihr als dem mit der „höchsten Wissenschaft“ identischen nicht-wissenden Wissen „schließt sich das sterbliche Auge, wo nicht mehr der Mensch sieht, sondern das ewige Sehen selber in ihm sehend geworden ist“¹⁰⁸.

Wem „Mystik“ nicht zum Schimpfwort herabgekommen ist, der wird in diesem Versuch idealistischer Philosophie, *durch den Begriff über den Begriff* hinauszukommen, des Absoluten als des dem begreifenden Denken Inkommensurablen dennoch „ansichtig“ zu werden, den Gedanken des Cusanus als ein sachlich sinnvolles Fundament durchscheinen oder gegenwärtig wirksam sehen¹⁰⁹. Dieser Gedanke und sein idealistisches Gegenbild ist trotz aller Unterschiedlichkeit philosophischer Kontexte ein gewinnendes Zeugnis für jene Form von Philosophie und einer der eigenen philosophischen Implikationen bewußten Theologie, die in einer differenziert und argumentativ verfahrenen Denk-Bewegung den Begriff an seine äußer-

¹⁰⁶ I 9, 229.

¹⁰⁷ Kritische Fragmente (1807), Werke I 7 (1860) 248.

¹⁰⁸ Ebd. Dieser Text läßt sich als eine Reminiszenz an die cusanische Interpretation von Matthäus 10,20: „Non vos estis . . .“ lesen, vgl. oben Anm. 31. – Schelling fährt fort: „Der alte Seher hatte Gott von Angesicht zu Angesicht erkannt, bevor er begraben wurde, an der Stätte, die nur Gott wußte.“

¹⁰⁹ Die mystische Denktradition wurde Schelling u. a. durch J. Böhme, F. C. Oetinger und den Neuplatonismus (v. a. via Windischmann und Creuzer), aber auch durch G. Bruno (Gedanke der All-Einheit) vermittelt. Zudem kannte Schelling offensichtlich auch Ps. Dionysius Areopagita (vgl. W. Beierwaltes, Platonismus und Idealismus 100 ff, 203 ff. Identität und Differenz 204 ff).

ste Grenze treibt. Gerade dadurch eröffnet sie, sich ihrer vergewissernd, eine Dimension, die „vor“ oder „über“ dem Begriff *ist* und die dessen Bewegung als Anfang und Ziel allererst ermöglicht. Eine derartige Überzeugung mag ein so extremes Bekenntnis herausfordern, wie das Schellings: Philosophie selbst „bekenne“, „daß sie ohne ein Absolutes oder Gott gar nicht vorhanden wäre“¹¹⁰. Das Absolute selbst – ob in der Form des plotinischen Einen, des christlichen Gottes in cusanischer Reflexivität oder des idealistischen Konzepts einer „idealen“, sich selbst begreifenden oder affirmierenden Einheit – wird zum sich durchhaltenden Impuls für das im ‚aenigma‘ des Sinnlichen anfangende und aus ihm sich heraus-arbeitende, begreifende Denken, zum immanenten Grund für dessen in ihm selbst sich schließende Vollendung oder für dessen ekstatischen Selbst-Überstieg. Das Absolute zeigt sich damit als die Bedingung für die je verschiedene Intensität des Zusammenschlusses von Sinnlichkeit, Begriff und – in Schellings Wort – Unvordenklichem.

¹¹⁰ Stuttgarter Privatvorlesungen, Werke I 7 (1860) 423.



Albrecht DÜRER
Selbstbildnis von 1500
Alte Pinakothek, München

Addendum: CUSANUS UND DÜRER

Im Kontext der Diskussion zu philosophischen, theologischen und wirkungsgeschichtlichen Aspekten der Thematik hat mir *Paul Zanker* die Frage gestellt, ob nicht zwischen dem zweifachen und doch Einen Blick bei Cusanus und dem Selbstbildnis *Albrecht Dürers* von 1500 (Alte Pinakothek, München) eine Verbindung bestehen könne. Voraussetzung dieser Frage und auch einer sinnvollen Antwort auf sie ist die Annahme, daß dieses Selbstbildnis zugleich ein Bild *Christi* ist, in dem Dürer in einer „streng frontalen“ und „streng vertikalen“ Darstellung einerseits den Typus eines Christus-Bildes realisierte, andererseits aber „auch seine eigenen Züge“ so idealisierte, „daß sie sich den durch die Überlieferung Christus zugeteilten angleichen“¹. Mit der „*icona Dei*“ des Cusanus, wie sie in *De visione Dei* offensichtlich nach dem Veronika-Typus vorgestellt wird, hat das Dürersche Selbstbildnis zunächst einmal dies gemeinsam, daß der aus dem Bild herausgehende Blick unmittelbar die Augen des Betrachters trifft und nicht minder, daß er auch „mit ihm geht“. Daß ich selbst vom Blick aus dem Bilde gesehen werde, ist zudem Grund für mein eigenes Sehen des Bildes.

Im Blick auf Dürers Selbstbildnis kann das „Sehen ins Angesicht“ in einer gegenüber der cusanischen Entwicklung des Gedankens modifizierten und dennoch analogen Form als eine *Coincidenz des endlichen und unendlichen Blicks* verstanden werden: Aus dem Bild blickt Christus als der un-endliche Blick, und zugleich – *durch* ihn, d. h. durch den un-endlichen Blick *ermöglicht* – Dürer als der endliche Blick; er ist als Blick des endlichen Individuums in dem un-endlichen Blick Christi aufgehoben und zeigt sich in ihm und aus ihm heraus als *Einheit*: In dem Einen Bild oder in dem Einen Blick sind die zwei durchaus unterscheidbar, „bilden“ jedoch *Eine* Gestalt.

Der Vorwurf, das Selbstbildnis Dürers in der Gestalt Christi sei ein Ausdruck von dessen Überheblichkeit oder sei gar als Blasphemie anzusehen, wird bereits durch den Hinweis auf den Gedanken der

¹ E. Panofsky, *Das Leben und die Kunst Albrecht Dürers*, Darmstadt⁵, 1977, 57.

,imitatio Christi'² abgewehrt, gemäß dem im Bilde als Ziel schon erscheint, was der Mensch erst zu sein erstrebt; noch viel mehr aber durch die cusanische Konzeption der *'filiatio Dei'*, die das höchste Vermögen des Menschen formuliert: seine *'deificatio'* oder *'theosis'*, die sich nach einem intensiven Abstraktionsprozeß aus dem Vielen heraus als eine Einung in der *'visio facialis'* vollzieht. „Intellectus autem cum sit intellectualis viva Dei similitudo, omnia in se uno cognoscit, dum se cognoscit. Tunc autem se cognoscit, quando se in ipso deo uti est intuetur. Hoc autem tunc est, quando deus in ipso ipse“. Dies aber ist der Zustand der *'filiatio'*³. Sich selbst als „lebendige Ähnlichkeit“ Gottes (*viva Dei similitudo*) zu sehen, heißt jedoch, seine *eigene Wahrheit* zu sehen. Diese aber ist Gott selbst. – Auf das Selbstbildnis Dürers hin gedacht: Im Bild erscheint Christus als die apriorisch begründende und zugleich endlich-erfahrbare Wahrheit der eigenen Gott-Ähnlichkeit, als Einheit der beiden Blicke oder Angesichter dargestellt. Beide fallen „im Grunde“ zusammen. Dies ist im Zustand der *'filiatio'* besonders herausgehoben.

Die dem Dürerschen Selbstbildnis eigentümliche Coincidenz der Blicke oder Angesichter (*visus tuus, domine, est facies tua* – „Dein Sehen [oder Blick], Herr, ist Dein Angesicht“⁴), ist von Cusanus' *De visione Dei* her im Horizont des Gedankens zu verstehen: „Mein (Gottes, Christi Jesu) Angesicht ist Dein Angesicht“, insofern Gottes eigenes Sehen der begründende Grund des menschlichen Sehens ist, so daß der Sinn des Satzes auch als umkehrbar erscheint: „Mein (des Menschen) Angesicht ist Dein Angesicht“. „Der Dich Anblickende gibt Dir nicht eine Gestalt, sondern in Dir erblickt er sich selbst, weil er von Dir empfängt, was er selbst ist“ ... „er sieht (also) seine eigene Gestalt (aller Gestalten)“. Deshalb ist das Angesicht des Menschen, obgleich es durch sein Geschaffensein Bild und Ähnlichkeit des Schaffenden ist, „wahres“ Angesicht: „Mein Angesicht ist ein wahres Angesicht, weil Du mir es gegeben hast, der Du die Wahrheit bist. Mein Angesicht ist aber auch Bild (*imago*), weil es nicht die Wahrheit selbst ist, sondern Bild der absoluten Wahrheit“. Das Begreifen des Menschen umfaßt also in sich Wahrheit und Bild seines

² E. Panofsky aaO.

³ *fil. dei* (h IV n. 86).

⁴ *vis.* 6, 101', 29.

Angesichts; deshalb „sehe ich in ihm das Bild, das mit der Wahrheit des Angesichts (der angesichtlichen Wahrheit, *veritas facialis*) zusammenfällt“⁵.

Der Gedanke, daß Christus im oder als Selbst jedes Einzelnen, als die „Wahrheit“ jedes Angesichts „sieht“, entspricht auch der Transformation des Satzes aus Matthäus 10,20: „Non vos estis qui loquimini . . .“ in den Satz: „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“⁶, wie sie Eriugena nach dem Vorgang des Augustinus, und diesen beiden folgend, auch Cusanus vollzogen haben. Auf Dürers Selbstbildnis hin gedacht, hieße dies: der in mir (Dürer) und aus mir Blickende ist Christus selbst. *Er sieht in mir, mein Angesicht ist im Grunde das Seine, ebensosehr aber blicke ich selbst aus dem Seinen.* Für dieses Verhältnis stünde auch der cusanische Freiheits-Grundsatz ein, den Gott dem Menschen zuspricht: „Sei Du Dein, und ich werde Dein sein“⁷. Das Sich-selbst-Finden des Menschen, sein Stehen-zu-sich-selbst oder die Realisierung seiner eigenen Identität und Individualität schließt die Aneignung seines eigenen Grundes, von dem her er allererst ist (und sieht!), notwendigerweise mit ein. Die extreme „Wahrheit“ eines Bildes, in dem ein Künstler sich selbst darstellt, *ist* also, von Cusanus her gedacht, das Angesicht Christi, *in dem oder als das das Angesicht des Menschen erscheint* – Christus *einmal* „Fleisch geworden“, aber unendliche Male, konkret unterschieden und individuell durch Künstler darstellbar, die im Bild – im gemalten Bild z. B. – die göttliche ‚*veritas facialis*‘ des eigenen Angesichts realisieren (*sui ipsius imago, in qua delicietur et quiescat ars sua [sc. pictoris]*), wie Cusanus vom sich selbst portraittierenden Künstler in Analogie zum göttlichen Creator sagt⁸). Derartige Darstellbarkeit gründet also in der „Tatsache“, daß der Eine Christus in vielen Individualitäten lebt: *Una Christi humanitas in omnibus hominibus, et unus Christi spiritus in omnibus spiritibus; ita ut quodlibet in eo sit, ut sit unus Christus ex omnibus*⁹.

⁵ vis. 15; 107^v, 20 ff.

⁶ Vgl. oben 18 f.

⁷ Vgl. oben S. 19.

⁸ vis. 25; 113^v, 21 f.

⁹ doct. ign. III 12 (h I p. 159)

Ich bin davon überzeugt, daß Cusanus' Konzeption eines absoluten Sehens, der Coincidenz des endlichen Blickes mit dem un-endlichen in diesem selbst und in dem aus dem absoluten Sehen heraus begründeten Sehen des endlichen Blicks auf diesen hin zum geistigen Umfeld gehört, in dem Dürer die Wahrheit seines eigenen Angesichts in der Wahrheit seines Grundes, im Angesichte Christi, ausdrücken konnte.

Diese Frage ist, soweit ich sehe, in der reichen Literatur zu Dürers Selbstbildnis von 1500 und auch in der Literatur zum Verhältnis ‚Dürer-Cusanus‘ noch nicht erörtert worden. Sachlich am nächsten kommt dieser Überlegung, allerdings ohne in sie einzutreten, am ehesten *G. Hempel*¹⁰, der darauf hinweist, daß wir auch bei Albrecht Dürer „sowohl im Münchener Selbstbildnis, wie im Stich des Veronika-Tuches, dessen Christusgesicht ebenfalls die Züge Dürers trägt, das Blicken in Anlehnung an den Typus der Vera Icon gesteigert“ finden. Er meint (ebd. 39), Albrecht Dürer werde „schon durch Willibald Pirckheimer von Cusanus gehört haben“. Diesen nimmt *F. Juraschek* als einen möglichen Vermittler von cusanischem Gedankengut zu Dürer hin an.¹¹ Von ihm wird nahezu eine „Identität“ zwischen dem Gedankengang von Cusanus' Vater-Unser-Predigt¹² und der im Titel genannten Holzschnitte Dürers behauptet und auch differenziert erläutert. „Der Welt des Cusanus“ habe sich „Dürer bemächtigt wie Johannes der Lebensspeise“ (96) –, ein Bezug, für den Juraschek, freilich ganz und gar hypothetisch, den Vater des Dürer-Freundes Willibald: Dr. Johannes Pirckheimer, in Erwägung zieht¹³. – Auch *F. Winzinger*¹⁴ verweist S. 61 f. auf eine mögliche Verbindung der Dürerschen Proportionenlehre, die sich auch in dem Selbstbildnis durch einen offensichtlichen Rückgriff auf Jan van Eycks Christuskopf von 1438 (Berlin) realisiert, zu Cusanus' These, daß alles Erkennen ein Messen sei. – *W. Niemeyer* hat „das Auge

¹⁰ Nikolaus von Cues in seinen Beziehungen zur bildenden Kunst, Berlin 1953, 38 f.

¹¹ Das Rätsel in Dürers Gottesschau. Die Holzschnittapokalypse und Nikolaus von Cues, Salzburg 1955, besonders 75 ff.

¹² Sermo XXIV, ed. W. Jungandreas, in: Sermones I, Haubst/Bodewig 387 ff.

¹³ Juraschek aaO 92; 132.

¹⁴ Albrecht Dürers Münchener Selbstbildnis: Zeitschrift für Kunstwissenschaft 8, 1954, 43–64.

Dürers“ in einem Aufsatz gleichen Titels¹⁵ für das Selbstbildnis von 1500, mit einem zentralen Satz aus Cusanus' *De visione Dei* in Verbindung gebracht, nicht jedoch, um den Zusammenhang von Selbst- und Christusbildnis und damit die Coincidenz des endlichen und unendlichen Blickes in Einem Blick oder Einem Bild zu verdeutlichen, sondern um auf die Spiegelung der Wirklichkeit *im* Auge, auf die „Bindung der Blickspiegel an den Blickraum“ aufmerksam zu machen. „Das Fensterkreuz“ (wohl bei dem Berliner Mädchenbild von 1507) „im Auginnern sagt Dürers Erkenntnis, daß alles Sehen auf Erden Sehen eines Mitdinges ist, daß wir sehend sind für die Raumgeschwister, die alle Gebilde des Seins uns sind . . . Der Künstler erlebte schauend den Gottesgedanken [,„Weihe des Dürerblicks . . . aus dem Dunkel des Geistes selbst“], den der Denker, den Nikolaus Cusanus in einsamer Seele empfangen hatte, die um das kommende Weltgefühl der Erdwerdung der Gottheit rang und Gott neu begriff als schöpferische Allsicht: ‚ich bin, o Herr, weil du mich anschaut; daß ich dich sehe, ist nichts anderes, als daß du siehst den Sehenden‘“ (362). Der Bezug bleibt vage, für die „Spiegelung“ des Äußeren im Auge kann man sich kaum auf diesen Cusanus-Satz berufen – abgesehen davon, daß in einer derartig tremolierenden, von deutschtümeln-der Pseudoinnerlichkeit getränkten Sprache jeder präzise Gedanke umkommen muß.

Höchst aufschlußreich für eine differenzierte Interpretation des Dürerschen Selbstbildnisses im Bezug zu seinen geistigen und geistesgeschichtlichen Voraussetzungen ist hingegen die Abhandlung von Dieter Wuttke¹⁶. Eine genaue Interpretation der Inschrift des Selbstbildnisses in der Höhe der Augen führt ihn dazu, den *Vorrang* des *Auges* und des *Sehens* für Dürer herauszuheben. „Dürer lenkt . . . den Blick des Betrachters in sein Antlitz und in seine Augen, weil er dies Organ als das für den bildenden Künstler wichtigste bezeichnen möchte. Alles, was ich bin, bin ich durch meine Augen, sagt das Bild“ (89f). Er zitiert auch eine Äußerung Wolfgang Schönes zu diesem Bild (104): „in seiner Aussage steckten Formulierungen, wie

¹⁵ in: Festschrift Wilhelm Pinder, Leipzig 1938, 348–370, 362.

¹⁶ Dürer und Celtis: Von der Bedeutung des Jahres 1500 für den deutschen Humanismus: ‚Jahrhundertfeier als symbolische Form‘, in: The Journal of Medieval and Renaissance Studies 10, 1980, 73–129.

„ich sehe *wie* Christus aus, und Christus sieht aus *wie* ich“ – Überlegungen, die durchaus einen Bezug zu dem cusanischen Konzept des Sehens ermöglichen.

Durch meinen Hinweis auf die sachliche Verbindung von Dürers Selbstbildnis zu der philosophisch-theologischen Spekulation des Cusanus über die Korrelation des absoluten und endlichen Sehens möchte ich nicht implizit auch behaupten, daß zwischen beiden eine *historisch* nachweisbare Verbindung bestünde. Einige, mehr oder weniger entschiedene und überzeugende Versuche wurden in dieser Frage bereits unternommen: außer Juraschek und Hempel [vgl. die zuvor genannten Titel] hat sich bereits J. A. Endres¹⁷ um Cusanus als unmittelbare Quelle der „Melancholie“ bemüht und dabei seine Vermutungen weithin als *Fakten* interpretiert. – Von der Überzeugungskraft sachlicher Analogien abgesehen, müssen allerdings Behauptungen, die sich auf geschichtlich nachweisbare Verbindungen zwischen Dürer und Cusanus beziehen, einstweilen noch als *hypothetische* verstanden werden, die jedoch zu weiterem Nachdenken in diesem Bereich anregen sollten.

¹⁷ Albrecht Dürer und Nikolaus von Kusa. Deutung der Dürerschen „Melancholie“, in: Die Christliche Kunst 9, 1912/13, 33–51; 78–89; 110–120.