



Heribert Wahl | München

geb. 1945, Dipl.-Psych., Dr. theol., Prof. em. für
Pastoraltheologie an der Theologischen Fakultät
Trier, verheiratet, zwei Töchter

he.wahl@posteo.net

„Sei du dein, und ich werde dein sein“

Nikolaus von Kues als Mystagoge

sis tu tuus, et ego ero tuus¹
(Nikolaus von Kues)

Im Jahr 1453 widmet der Kardinal und damalige Bischof von Brixen, Nikolaus von Kues (1401–1464), dem Abt und den Mönchen des Benediktiner-Klosters Tegernsee seine Schrift *de visione dei*, „das Schauen Gottes“. Schon im Titel tritt das für den Kusaner typische Schweben zwischen scheinbar fixen Bedeutungen zu Tage. So sehr man zunächst an die *visio beatifica*, die beseligende „Schau Gottes“ (gen. obj.) nach dem Tod denkt: Cusanus geht es ebenso sehr und zugleich um das aktive „Sehen Gottes“ (gen. subj.), um seinen lebenspendenden Blick auf uns und seine Schöpfung. So innig ist beides dialektisch verschränkt, dass die übliche Trennung in Subjekt und Objekt hinfällig wird, und so wenig wird hier lebensfern spekuliert, dass Cusanus in ein ganz und gar dialogisches Beten fällt: „Was anderes ist Dein Sehen, Herr, wenn Du auf mich mit gütigen Augen schaust, als dass Du von mir gesehen wirst? Dadurch, dass Du mich siehst, erlaubst Du, dass Du von mir gesehen wirst, Du, der Du der verborgene Gott (Jes 45,15) bist (...). Und Dich sehen ist nichts anderes, als dass Du auf den schaust, der Dich ansieht.“²

1 Nikolaus von Kues, *de visione dei*, 7; 25.

2 Zit. bei H. Martini, *Der Krebs in der Reuse. Nikolaus von Kues*. Trier 1986, 126.

Im Denk- und Lebens-Raum spekulativer Mystik³

Cusanus löst mit seiner Schrift ein Versprechen ein, die ihm verbundenen Mönche in die „Leichtigkeit der mystischen Theologie“ einzuführen. Er nimmt sie dazu auf den ihm eigenen Erfahrungsweg mit, indem er ihnen die Kopie eines der damals verbreiteten Bildnisse eines „alles Sehenden“ als Christus-Ikone (*vera icona*) mitschickt. Dessen Augen scheinen jedem Betrachter überallhin zu folgen, auch wenn er den Standort wechselt. Jeder Mönch, der das experimentell⁴ mitvollzieht, kann so unmittelbar-sinnlich erfahren, dass gerade ihm die aufmerksamste Sorge des ihn Anblickenden gilt. Cusanus fordert damit zu einer geistlichen Übung (*praxis*) auf, „bei der das Tun das Sagen erst ermöglicht (...). Das Sehen Gottes wird nicht ‚theoretisch‘ bewirkt, sondern dadurch, dass der Leser selbst den Weg geht“⁵. Wenn die Brüder diese mystagogische Praxisanleitung befolgen, werden sie erkennen: Der Portraitierte schaut alle Betrachter und jeden einzeln an, egal welchen Standpunkt er in dem Experiment einnimmt.

Die theologische Übertragung scheint nach Walter Schulz einfach: Genau so schaut Gott wohlwollend-sorgend auf alle und auf jede einzelne, noch so unbedeutende Kreatur. Der springende Punkt ist jedoch: Auch der/die Betrachter(in) des Bildes sieht ja den Abgebildeten an, und nur in seinem Sehen sieht er/sie, dass der Andere ihn/sie ansieht. Bezogen auf Gott, sagt Cusanus: Dein Sehen, Herr, ist Dein Gesehenwerden von mir! Der aktive Blickwechsel des Betrachters bzw. der Betrachterin (des Menschen) lässt ihn erst erfahren, dass der Blick des Anderen (Gottes) mit ihm wie ein Schatten mitgeht. Und wenn ich meinen Blick vom Bild abwende? Schaut mich der Abgebildete noch an? „Daß Du nicht zu mir hinsiehst, das ist eben dies, daß ich nicht zu Dir hinsehe, sondern Dich geringschätze und verachte.“⁶ Ganz harmlos war zu Zeiten des Kusaners dieser Ineinsfall, die kühne „Coincidenz“ der beiden Blick-Richtungen durchaus nicht; konnte sie doch von seinen zahlreichen Gegnern leicht auf lehramtlich bereits verurteilte Sätze, etwa eines Meister Eckhart, bezogen werden, die nichts Anderes „im Auge“ hatten. „Daz ouge, da inne ich got sihe, daz ist daz selbe ouge, da inne mich got sihet: min ouge und gotes ouge daz ist ein ouge und ein gesicht.“⁷

Ich möchte das Potential für heutige Theologie und Pastoralpsychologie nur an einer kleinen Sequenz aus diesem Gebetsdialog über das doppelte „Schauen Gottes“ deutlich machen.

3 M.-J. Soto-Bruna, „*Imago repraesentationis creata*“, *liberté et union avec l'Absolu: mystique spéculative et reflexion sur l'accès à Dieu chez Nicolas de Cues*, in: *Roczniki filozoficzne*, Tom LXIII, 2 (2015), 126. Er akzentuiert das moderne Freiheitsverständnis im mystischen Denken des Cusanus.

4 experimentaliter: *de visione dei. praef.*, 12 f.

5 I. Bocken, *Praxis der Theorie. Cusanus und die Kritik der Moderne*, in: M. Vollet (Hrsg.), *Die Modernitäten des Nikolaus von Kues*. Bielefeld 2013, 455–466, hier: 461.

6 Zit. n. W. Schulz, *Der Gott der neuzeitlichen Metaphysik*. Pfullingen 1957, 19.

7 Zit. n. W. Beierwaltes, *Visio Facialis – Sehen ins Angesicht. Zur Coinzidenz des endlichen und unendlichen Blicks bei Cusanus*. München 1988, 14, Anm. 21.

Kap. 7 handelt von der „Frucht der Antlitz-Schau und wie man sie erlangt“. Über den anschaulichen Vergleich mit dem Nussbaum, dessen Samenkraft in ihrem tiefsten Grund, der Kraft der Kräfte, absolute Kraft ist, führt Cusanus seine Leser(innen) zur Einsicht, die nur auf den ersten Blick (neu)platonisch erscheint: „So ist der Baum in Dir, mein Gott, Du selbst. In Dir ist er Wahrheit und das Urbild (exemplar) seiner selbst (...). Du, o Gott, bist die Wahrheit und das Urbild (...) die absolute Kraft.“⁸ Somit lässt Gott uns sehen, dass sein absolutes Aussehen das natürliche Aussehen jeder Natur, die absolute Seiendheit jedes Seins, die Kunst und Wissenschaft alles Wissbaren ist: „Wem es also vergönnt ist, Dein Angesicht zu schauen [nun also im gen. obj.!; HW], sieht alles offen und nichts bleibt ihm verborgen. Er weiß alles. Alles hat jener, o Herr, der Dich hat, und alles hat der, der Dich sieht. Denn niemand sieht Dich als nur derjenige, der Dich besitzt; niemand vermag sich Dir zu nahen, da Du unnahbar bist. Niemand also wird Dich erfassen, außer Du schenkst Dich ihm.“⁹

Keine Rede also von philosophischer Ideenschau! Vielmehr bange Fragen: „Wie aber habe ich dich, o Herr, der ich nicht wert bin, vor Deinem Angesicht zu erscheinen? (...) was ist sinnloser, als zu bitten, Du mögest Dich mir schenken, da Du doch alles in allem bist? Und wie wirst Du Dich mir geben, wenn Du mir nicht zugleich Himmel und Erde gibst und alles was in ihnen ist? Ja noch mehr: wie wirst Du Dich mir geben, wenn Du mich nicht mir selbst gibst?“¹⁰ Bis hierher geht es um Haben und Besitzen, um Geben und Schenken zwischen diesem alles-sehenden, unnahbaren Gott, den zu sehen alles einschließt, auf der einen Seite und dem suchenden Ich, das um das wechselseitige Schenken zwischen Gott selbst und Ich selbst gar nicht recht zu bitten weiß, auf der anderen Seite. Nun erfolgt eine Wende; denn dieser Gott antwortet: „Und wenn ich so im Schweigen der Betrachtung verstumme, antwortest Du mir, Herr, tief in meinem Herzen und sagst: Sei du dein, und ich werde dein sein [sis tu tuus et ego ero tuus].“¹¹ Jetzt geht es ums Sein – auf beiden Seiten!

Im Reich der Subjektivität und der Freiheit – Gottes wie des Menschen

Spricht hier ein „spiritueller“ Daseinsanalytiker oder Selbstpsychologe? Gewiss nicht. Eine isolierte, postmoderne Selbstverwirklichung ist nicht im Blick, solange gleichzeitig die Selbstzusage des göttlichen Ego gilt. Umgekehrt ist damit aber auch jene vormoderne „Selbstlosigkeit“ aus dem Spiel, wie sie – oft als biblisch-christlich ausgegeben – allzu lange die Spiritualität vergiftet hat.¹² Hochaktuell

8 Nikolaus von Kues, *Vom Sehen Gottes. Ein Buch mystischer Betrachtung*. Zürich – München 1987, 34.

9 Ebd., 34 f.

10 Ebd., 35.

11 Ebd.; Anm. HW.

12 Vgl. psychologisch wie theologisch überzeugend C. Bamberg OSB, „*Sei du dein, und ich werde dein sein.*“ *Zu einem Wort von Nikolaus von Kues*, in: EuA 83 (2007), 74–79.

und zeitlos modern ist die Begründung, die Cusanus für das Selbst-Sein gibt: „O Herr (...). Du hast es in meine Freiheit gelegt, daß ich mein sein kann, wenn ich es nur will. Gehöre ich darum nicht mir selbst, so gehörest auch Du nicht mir. Du machst die Freiheit notwendig, da Du nicht mein sein kannst, wenn ich nicht mein bin. Und weil Du das in meine freie Entscheidung gelegt hast, zwingst Du mich nicht, sondern erwartest, daß ich mein eigenes Sein erwähle. Es steht also bei mir und nicht bei Dir, Herr, der Du Deine übergroße Güte nicht einschränkst, sondern reichlich ausgießt in alle, die sie aufnehmen können. Du aber, o Herr, bist Deine Güte.“¹³

In Freiheit also das eigene Sein wählen und so ganz selbst werden, von niemand gezwungen, nicht einmal von der unendlichen Güte Gottes: Das ist keine quasi-natürliche Selbst-Aktualisierung (i.S. von Carl Rogers); erst recht gilt es nicht, das eigene Sein, die Existenz, in die man geworfen ist, in Sorge zu ergreifen (Heidegger) oder fatalistisch zu wählen (Sartre). Was braucht es, um sich selber zu gehören, sich zu eigen sein zu können? Scheinbar ganz traditionell verweist Nikolaus auf die nötige Belehrung durch Gott: „Wie aber soll ich mir selbst gehören, wenn nicht Du, Herr, es mich lehrst?“ Er lehrt freilich nichts Anderes, als was auch ein Sigmund Freud propagierte: Das Sinnliche (*sensus*) soll dem Verstand (*ratio*) dienen, und der soll die Oberhand behalten. Das kann er aber, anders als bei Freud, nur, wenn Gott ihn leitet: nicht voluntaristisch von außen, sondern weil er das Wort (*Logos*) und der Verstand allen Verstandes ist.¹⁴ Und der vernunftgeleitete „Hörer des Wortes“ (Karl Rahner), das in ihm spricht und in seinem Verstand aufscheint, vermag nur frei sich selbst zu gehören. So endet das Kap. 7 mit der preisenden Gewissheit, Gott werde ihm zu eigen sein und ihn sein Angesicht schauen lassen: *Sis tu tuus et ego ero tuus*.

Dieser erstaunliche „cusanische Freiheits-Grundsatz“¹⁵ lautet in den meisten Übersetzungen: „Sei du dein!“ Der Imperativ würde lateinisch freilich, streng genommen, „*esto*“ heißen. Will Cusanus mit dem Konjunktiv Präsens (*sis*) eine andere Note einbringen als den bloßen Befehl „sei“, i.S. von „du hast zu sein“? Wohl kann auch der Konjunktiv das Element des Befehlens (Jussiv) mit sich führen („du sollst sein“), ebenso aber auch den Wunsch: „mögest du sein“ (Optativ) und die Mahnung: „sei doch!“ (Hortativ). Jedenfalls klingt die lateinische Formulierung mit ihren sieben kurzen Wörtern bedeutungsöffener und spannender als ein rüder Imperativ. Vom ganzen Bedeutungshof dieser mystischen Gottesantwort her scheint mir eine Mischung aus Optativ und Hortativ eher zu passen, auch wenn sie im Deutschen schwieriger wiederzugeben ist als das konnotativ reichere „*sis*“: Dieser auf mich wartende Gott befiehlt nicht einfach, sondern lädt mich ein, in Freiheit ganz ich selbst und bei mir zu sein, auch wenn

13 Ebd.; Herv. HW.

14 Vgl. Nikolaus von Kues, *de visione dei*, 36 [s. Anm. 8].

15 W. Beierwaltes, *Visio Facialis*, 19 [s. Anm. 7].

das bedingende und mahnende Element nicht zu überhören ist: Nur wenn es dir mit meiner Hilfe gelingt, ganz bei dir zu sein, kann ich ganz der deine sein. Theologisch ausgedrückt: Die Hinwendung des im trinitarischen Geist Gottes verankerten menschlichen Geistes zu Gott zerstört in keiner Weise unser Selbst. Der „berühm-te Gottesspruch“ bezeugt im Gegenteil den „Grundakt der Selbstannahme und Selbstbejahung des Menschen (...). Auf der anderen Seite bedeutet diese freie Selbstannahme nach Cusanus keine Emanzipation von Gott. Es geht vielmehr darum, dass der Mensch sich selbst als einen von Gott Geschenkten annimmt.“¹⁶ Auch Yamaki arbeitet anhand der Struktur des cusanischen „Sehens“ heraus, dass die neu betonte, eigene Subjektivität des Menschen in *de visione dei* einen Höhepunkt erreicht, wenn auch selbstverständlich nicht im transzendentalen Sinn Kants: Göttliche und menschliche Subjektivität „koexistieren, indem die erstere als eine Grundlage die letztere unterstützt“¹⁷. Nur auf dieser tragenden Grundlage der absoluten Subjektivität Gottes, die eben nicht unmittelbar auf das menschliche Subjekt einwirkt, kann genuine Freiheit des Menschen erwachsen.¹⁸

Cusanus lässt die alles-sehende *icona dei* als Bild eines Bildes erkennen: Das sichtbare Bild (das gemalte Antlitz Christi) ist ja selber „Bild des unsichtbaren Gottes“ (Kol 1,15). Nikolaus weitet den Umgang mit diesem „Gottesbild“ aus auf die Beziehung zwischen dem endlichen menschlichen Sehen und dem unendlichen, schöpferischen Sehen Gottes: Die innere Struktur der *visio dei* – im menschlichen Bild Gott sehen und darin zugleich von Gott gesehen werden – ist nur möglich, wenn und weil diese Beziehungsgestalt, die den menschlichen Partner nicht zum Objekt verdinglicht, trinitarisch unterfangen ist: Gott ist der, der sieht, der gesehen wird und der auch das Sehen selbst ist.¹⁹ In diesem Ansatz des Kusaners leuchtet eine frappierende Analogie zur heutigen Psychoanalyse auf.

Im Beziehungsraum moderner Selbst-Psychologie

Erst in den letzten Jahrzehnten hat sich die Tiefenpsychologie, v.a. auch die Psychoanalyse, entschieden einem konsequenten Beziehungsdenken zugewandt (*relational turn*). Mit der Abkehr von einer lange dominanten Zentrierung aufs Individuum vollzieht sie anthropologisch einen Schritt, den ein Nikolaus von Kues in seiner mystischen Theologie längst getan hat. In dieser relationalen Perspektive ist es faszinierend, von den empirischen Funden des aktuellen psychoanalytischen

16 K. Reinhardt, *Das Streben des Geistes nach Selbstbestätigung, Ruhm und Ehre*, in: W. A. Euler / Y. Gustafsson / I. Wikström (eds.), *Nicholas of Cusa on the Self and Self-Consciousness*. Åbo 2010, 13–23, hier: 21.

17 K. Yamaki, *Die doppelte Struktur der Subjektivität im Denken des Nikolaus von Kues*, in: W. A. Euler / Y. Gustafsson / I. Wikström (eds.), *Nicholas of Cusa*, 135–153, hier: 136 [s. Anm. 16].

18 Vgl. ebd., 148–150.

19 Vgl. G. Torrkulla, *On Facing Otherness as the Origin of Responsible Subjectivity. Tentative remarks on a certain philosophical convergence between Cusanus and Levinas*, in: W. A. Euler / Y. Gustafsson / I. Wikström (eds.), *Nicholas of Cusa*, 279–311, hier: 289 [s. Anm. 16].

Diskurses her manche Grundzüge der (von damals bis heute!) ungewohnten theologischen Denkweise des Cusanus nachzuvollziehen und – auf analoge Weise – plausibel zu erschließen.

Die entscheidende psychologische Grundfigur kann hier nur knapp angedeutet werden.²⁰ Sie lässt sich exemplarisch an der frühen Mutter-Kind-Beziehung ablesen. Trotz all ihrer entwicklungsgemäßen Umbildungen im gesamten Lebenszyklus ist heute (auch angesichts der empirischen Babyforschung) eines anerkannt: Um ein gesundes Selbst zu entwickeln, muss das Kind vom Lebensbeginn an ein menschliches Echo, eine Resonanz hervorrufen können, in der es sich angenommen, bestätigt und verstanden fühlt. Ohne dieses psychische Nährklima, ohne eine empathische Matrix als „Mutterboden“ und Lebens-Sphäre bildet sich keine stabile Selbst-Identität aus. Das Grundmodell der Selbstpsychologie (Heinz Kohut) nimmt damit die spätmoderne Wende zur Beziehung konsequent auf; es zielt auf unterschiedene Bezogenheit, eine differenzierte Beziehung zwischen Selbst und anderem Selbst – eine Figur, der wir bereits beim Kusaner begegnet sind!

Es gibt entwicklungspsychologisch kein isoliertes Individuum. Das sich ausbildende Selbst kann mit seinen Bedürfnissen, Fähigkeiten und Grenzen als Person nur „zu sich selbst“ kommen, indem es von empathischen „lifegivers“²¹ in seinem Anderssein angenommen wird. Indem es sich mit diesen Lebensspender(inne)n identifiziert, kann es innere seelische Strukturen aufbauen und wird immer mehr beziehungsfähig. In diesem interpersonalen Prozess verändern sich freilich beide Partner: Das erstarkende Selbst kann allmählich selber lebensmehrende Funktion für Andere übernehmen; und die haltend-tragende lifegiver-Figur, die durch jeweils „passende“ Einstimmung (*tuning*) auf das Gegenüber auch sich selbst weiter entwickelt, wird allmählich als eigenständiges Wesen mit eigenen Rechten und Bedürfnissen wahrgenommen – in einer Beziehung, in der Einfühlung nun auch wechselseitig möglich wird.

Die lebensmehrende Beziehung verändert sich über den ganzen Lebenszyklus hinweg; sie hat ihre eigenen „Schicksale“. Lebenslang sind wir auf transformierte, zu uns passende lifegiver angewiesen, auf ein Selbstobjekt-Milieu in Gestalt nicht nur von Anderen und von Gruppen, sondern auch von Idealen und Werten, künstlerischen und religiösen Symbol-Zeichen. Entscheidend ist, dass sie jeweils in empathischer Resonanz auf unsere tiefsten Bedürfnisse, Sehnsüchte und Lebensfragen antworten. Diese verlässliche Erfahrung lebensmehrender Beziehung ermöglicht so auch symbolische, z.B. religiöse, künstlerische oder mystische Erfahrung.²²

20 Vgl. zur Grundlegung H. Wahl, *LebensZeichen von Gott – für uns. Analysen und Impulse für eine zeitgemäße Sakramentenpastoral*. Münster 2008.

21 Ich verwende „lifegiver“ (N. Symington) als anschauliche Umschreibung des komplexen Begriffs „Selbstobjekt“ (H. Kohut), dessen geniale Verschränkung von Selbst und Objekt im dialektischen Aufbau der Selbst-Identität hier anthropologisch nicht nachgezeichnet werden kann.

22 Vgl. H. Wahl, *Mystik und Psychologie. Die Entdeckung der Mystik in der neueren Psychoanalyse*, in: *GuL* 83 (2010), 10–26.

Nur eine solche wandlungsfähige lifegiver-Matrix ermöglicht also „Subjekt mit Subjekt“, persönliches Bezogensein auf sich selbst und auf die Anderen in ihrem Selbst – und nur die in der lebensmehrenden Beziehung anerkannte und immer wieder neu ausgehandelte Spannung und Differenz lässt ein „Zueinander-Passen“, ein existenzielles „fitting“ und eine Verbundenheit (*nexus*) zustande kommen.

Im Fluss von Leben und Glauben, Psychologie und Theologie

Soweit das Verstehensmodell. Übertragen auf die Ebene cusanischen Denkens besagt es: Auch in der mystischen Erfahrung bleibt dieser Nexus zwischen Ich und Göttlichem gewahrt; er geht nicht in einer beziehungslosen, symbiotisch-pantheistischen Unio auf. Wenn das Selbst sich frei wählt („sei du dein“) und sich über alle Grenzen des Denkens zu Gott aufschwingt, dann tritt es (mit einem treffenden Ausdruck Soto-Brunas) mit ihm in einen „Einheitsdialog“ (*dialogue unitif*); es kommt darin in jener Lebens-Fülle an, zu der der Mensch, Gottes lebendiges Bild (*viva imago*), von Anfang an berufen ist, in der es aber nicht fusionär untergeht, sondern dialogisches Gegenüber bleibt. Das Selbst nimmt gerade dadurch frei Bewegung (*auto-mouvement*) zu Gott hin auf, dass es den Blick auf den richtet, der, wenn er angeblickt wird, seine Wahrheit, seine Freiheit und seinen Selbstbesitz (*auto-possession*) schenkt: „Ich werde dein sein.“²³

Der Ausdruck „lebensmehrendes Gegenüber“ (Selbstobjekt) ist somit Chiffre für jenen Beziehungs-pol, auf den wir in unserer gesamten Selbst- und Glaubens-Entwicklung zeitlebens angewiesen sind, weil er uns in einer Weise trägt und hält, herausfordert und ermutigt, wie wir es allein aus uns selbst (autark) grundsätzlich nicht vermögen – das reicht von der leiblichen Mutter/Pflegeperson am Lebensanfang über alle menschlichen Partner, Gruppen und kulturellen Symbol-Zeichen bis zum spirituell-göttlichen „Beistand“ (Gnade); *pneuma* bezeichnet biblisch nicht ohne Grund den Lebensatem wie den „Tröster“ (Joh 14,16.26) und den „Geist, der lebendig macht“ (2 Kor 3,6).

Von dieser grundlegenden Beziehungsfigur der modernen Selbstpsychologie und ihrer behutsamen Annäherung an die theologische Sphäre her lässt sich – ich kann es nur exemplarisch zeigen – die ganze Tiefe und Modernität erahnen, mit der Cusanus die Gott-Mensch-Beziehung zu denken vermag; ich erinnere dazu nochmal an das Eingangszitat: „Denn was ist sinnloser, als zu bitten, Du mögest Dich mir schenken, da Du doch alles in allem bist? Und wie wirst Du Dich mir geben, wenn Du mir nicht zugleich Himmel und Erde gibst und alles was in ihnen ist? Ja noch mehr: wie wirst Du Dich mir geben, wenn Du mich nicht mir selbst gibst?“²⁴

²³ Vgl. M.-J. Soto-Bruna, *Imago*, 140 [s. Anm. 3].

²⁴ Nikolaus von Kues, *de visione dei*, 35 [s. Anm. 8].

Theologisch ist klar: Das vermag allein der „Lebensspender“ schlechthin, das absolute Selbstobjekt, das wir Gott nennen und nur als trinitarisches Beziehungs-geschehen auffassen können. Die abbildhafte Wirklichkeit des göttlichen Urbilds leuchtet – wenn wir die Grenzen analogen Vergleichens beachten – im Vorschein der basalen lifegiver-Beziehung zwischen Mutter und Kind auf, wie sie uns heute psychologisch zugänglich ist: Das Kind muss nicht die Mutter bitten, sein Ein und Alles zu sein, ihm ganz zu eigen zu sein. Sie wird ihm mit ihrer nahezu totalen Selbst-Hingabe (D. W. Winnicott) zugleich alles geben und genau damit das bedürftige Kind sich selbst geben und es so zu einem eigenen Selbst werden lassen. Der anthropologisch wie theologisch springende Punkt ist die unverzichtbare Vorgängigkeit und absolute Ungeschuldetheit dieser Selbstobjekt-Erfahrung, wie sie auch die Gnadenlehre aufzeigt. Bei Nikolaus zeigt sie sich so: „Gott sieht in unserem Sehen-Gottes sich selbst. Diese Emphase einer intensiven Verbundenheit [! HW] 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‘.“²⁵

Auf dieser Folie leuchtet die vollkommen relationale Sicht des Cusanus auf Anthropologie, Christologie und Trinitätslehre ein, wie er sie in *de visione dei* entwickelt. Auf allen Ebenen ist es ihm um jenen lebendigen „Einheitsdialog“ zu tun, der schon auf der psychologisch-anthropologischen Matrix des Lebens immer nach „Verbindung“ (*nexus* ist ein cusanisches Hauptwort!), wechselseitiger Abstimmung und Passung zwischen den jeweiligen Polen sucht. Weil aber die natürlichen Begrenzungen und Defizite unseres normal-sündigen Miteinander-Lebens und Füreinander-Daseins beim absoluten Pol entfallen, kann nur jene mutige Sprache der Widersprüche, der Paradoxien greifen, vor der der rationale Mystiker Nikolaus nicht zurückschreckte: Denn dieser Pol, dieses absolute lebens-mehrende Gegenüber für uns, ist paradoxerweise zugleich der absolut singuläre, meta-physische Ineinsfall von Selbst und „lifegiver“ (von Selbst und Selbstobjekt) und damit zugleich tragender Grund aller Polarität und Beziehung.

Von diesem kühnen Gedanken her kann der Mensch selber als „alter deus“ gesehen werden: „‚Visio facialis‘ ist also derjenige ‚Zustand‘ des Menschen, in dem die ihn 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 Perspekti-

25 W. Beierwaltes, *Visio facialis*, 18 [s. Anm. 7].

ve: 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.“²⁶ In seiner dialektischen Schau des wechselseitigen Gott-Schauens formuliert Cusanus daher einen weiteren Spitzensatz, der diese Annäherungen an seine „leichte“ mystische Theologie beschließen soll: „Ego sum quia tu me respicis“ (4;10). Ich bin überhaupt nur ich selbst, weil Du mich anschaust, weil Du, All-Sehender, mich im Blick hast: gerade mich wie zugleich auch alle Deine Geschöpfe – so wie die lebensfördernde „Mutter“ das bedürftige Kind so anschaut, dass es im „Glanz“ ihres Auges (*Kohut*) sich selbst spiegelt, anerkannt und geliebt erfährt.²⁷ Gottes schaffender Spiegel-Blick ist die genaue Entsprechung zum cusanischen Freiheitswort „Sis tu tuus et ego ero tuus“ – nun formuliert aus der anderen Blickrichtung eines Ich, das dankbar erkennt und anerkennt: Weil du mich anblickst und darin mich ersiehst, d.h. erschaffst, bin ich – in der Grundbeziehung allen Lebens – bei mir und Du bei mir. Und zugleich stellt diese Perspektive den Leitsatz des Descartes „cogito ergo sum“ (ich bin, sofern ich denke) geradezu auf den Kopf, denn Nikolaus weiß zutiefst: „ich bin (nur), weil du (nach dem Bild der lebensspendenden Mutter, des Schöpfer-Vaters) mich denkst und siehst und erschaffst.“

Uns bleibt die Herausforderung: Wie kann heute, im Zeitalter alles-sehender Medien und ihrer erdrückenden Omnipräsenz, die Grund-Erfahrung des Glaubens, dass jede und jeder „angesehen“ wird und damit angesehen ist, wieder neu „experimentaliter“ so ermöglicht werden, wie sie ein Cusanus den Mönchen vom Tegernsee mystagogisch zu vermitteln suchte? Denn dieses moderne, digitale Gesehenwerden hat ja den Charakter wohlwollender, responsiver „Vor-Sehung“ verloren, in der die Einzelnen zu ihrer Autonomie und Freiheit, zu sich selbst eingeladen sind (*sis tu tuus*) und darin das schlechthin lebensspendende Gegenüber, jenen absolut Anderen finden, der sich selbst ganz ihnen zu eigen gibt (*et ego ero tuus*).

²⁶ Ebd., 27 f.

²⁷ Vgl. das „spiegelnde Auge Gottes“ (*oculus specularis*) bei Cusanus: W. Beierwaltes, *Visio facialis*, 16 [s. Anm. 7]. Dort [s. Anm. 24] auch die Fülle göttlicher Tätigkeiten, die das schöpferische Sehen nur je anders akzentuieren: erschaffen – (be)wirken – bewegen – lieben – erkennen – sprechen – sich erbarmen ... Darunter auch: *vivificare!*