



Internationale Zeitschrift für Kulturkomparatistik

Band 13 (2025): Atmosphären in der europäischen Geistesgeschichte. Hrsg. v. Yuho Hisayama und Harald Schwaetzer.

Yamaki, Kazuhiko: Atmosphären und Sphären bei Johannes Kepler: Perspektiven eines neuzeitlichen Denkens für die Moderne. In: IZfK 13 (2025). 69-82.

DOI: 10.25353/ubtr-izfk-e63a-c25c

Kazuhiko Yamaki (Tokyo)

Die Übung zur *visio facialis* inmitten alltäglicher Umwelt

The visio facialis exercise in everyday surroundings

Nicholas of Cusa's treatise 'De visione Dei' aims to introduce the reader to the practice of mystical experience. The treatise is usually interpreted from the beginning of the work. The experiments with the all-seeing eicona dei form the framework. The thesis of this article is that the entire content of Cusa's treatise can only be understood if one considers the book as a whole and reflects on its composition. The main point is that the author, Cardinal and Bishop of Brixen, Cusanus, carried out this practice alone in his own room in the bishop's residence and that the content of this work was written as a record of this practice. Thus, the performativity of the atmosphere proves to be decisive for the content of the text.

Keywords: Nicholas of Cusa, surroundings, visio facialis, exercise

I. Ein alternativer Ansatz zur Lektüre der Schrift „De visione dei“

Unter den zahlreichen Werken des Nikolaus von Kues (1401-1464) ist „De visione dei“ (1453) eines derjenigen, das seit seiner Veröffentlichung äußerst hochgeschätzt wurde und bis heute gelesen wird. Dieses Werk, das ursprünglich auf Bitten des Abtes vom Tegernsee und seiner Mitbrüder verfasst und ihnen auch überreicht wurde, beginnt mit einer Einleitung, die den Lesern konkrete Beispiele für Übungen aufzeigt, wie sie zur *unio mystica* oder *visio facialis* gelangen können. Im Folgenden zitiere ich fast den gesamten ersten Abschnitt:

„Ich will euch jetzt, geliebte Brüder, meine Gedanken über einen leicht faßlichen Zugang zur mystischen Theologie darlegen, wie ich es schon früher versprochen habe. [...] Vor allem bitte ich den Allmächtigen, daß er mir sein göttliches Wort

schenke und jene Rede gebe, die allein sich selbst offenbaren kann, auf daß ich eurem Fassungsvermögen gemäß das Wunderbare darzulegen vermag, das sich uns über aller sinnlichen, verständigen und vernunfthaften Schau enthüllt. Ich werde versuchen, euch in ganz einfacher und allgemein begreiflicher Weise an der Hand zu nehmen und nach Art der Selbstbestätigung in das heilige Dunkel zu führen.“¹

Ferner schreibt der Verfasser gegen am Ende des Vorwortes wie folgt:

„Durch solche sinnliche Erscheinungen möchte ich euch, geliebte Brüder, mittels einer Art Andachtsübung zur mystischen Theologie emporführen.“²

Zum besseren Verständnis der Schrift ist es auch erforderlich, zu beachten, was der Autor im letzten Kapitel der Schrift schreibt; ich zitiere nochmals einen längeren Passus:

„Als Dein Geschenk, mein Gott, habe ich diese gesamte sichtbare Welt, die ganze Schrift und alle dienstbaren Geister zur Hilfe bekommen, um in der Erkenntnis Deiner selbst fortschreiten zu können. Alles ruft mich auf, mich Dir zuzuwenden. Alle Schriften streben nach nichts anderem, als danach, Dich zu zeigen, und alle vernünftigen Geister üben sich in keinem anderen Dienst, als Dich zu suchen und zu zeigen, was sie von Dir erfahren. Vor und über allem anderen hast Du mir Jesus, den Meister, gegeben, den Weg, die Wahrheit und das Leben, damit mir gar nichts fehlen kann.“³

Aus den Zitaten geht hervor, dass der Leser dieses Werkes auf einfachste und zugänglichste Weise durch Erfahrung in die heiligste Dunkelheit geführt wird, dass dies jedoch auch eine Art Glaubenspraxis ist und dass man durch solche Bemühungen zur mystischen Theologie erhoben wird. Diese Erfahrung und die Ausübung des Glaubens erfolgen durch die drei Elemente der gesamten sinnlichen Welt, der gesamten Bibel und der gesamten dienstbaren Geister, wobei die Existenz Jesu Christi als unverzichtbar angesehen wird, um das eigentliche Ziel zu erreichen.

Es ist bekannt, dass in der oben beschriebenen Methodik des Autors Cusanus der Hintergrund, der zur Entstehung dieses Werkes führte, nämlich die Kontroverse mit Vinzenz von Aggsbach (†1464), stark präsent ist. Der Kern dieser Kontroverse ist die Frage, ob für die Entstehung der *unio mystica* nur der *affectus* oder auch der *intellectus* notwendig ist. Während Vinzenz von Aggsbach ersteres behauptete, vertrat Cusanus letzteres.⁴ Aus diesem Grund verwendet Cusanus in der ersten Hälfte seines Werkes Bilder, die als *imago ominia videns*⁵ oder *eicona dei*⁶ bezeichnet werden, um die Wesenheit der Liebe Gottes und die des Menschen gegenüber Gott zu untersuchen, wobei er den Intellekt bis an die Grenzen des intellektuellen Denkens selbst ausübt.

¹ De visione dei (De vis.) n.1, 4f.; 7-13 [Übersetzung von Dupré].

² Ebenda n.4, 10-15 [Übersetzung von Dupré].

³ Ebenda XXV, n.118, 10- n.119, 2 [Übersetzung von Dupré].

⁴ Z. B. Schmidt (1989: 39f.).

⁵ De vis. n.2, 3f.

⁶ Ebenda 14.

Dieser Punkt wurde bereits in vielen früheren Studien zu diesem Werk untersucht.

In den folgenden Kapiteln vertieft Cusanus jedoch seine Überlegungen zum Streben nach dem *raptus* zu Gott und verwendet dazu neben der charakteristischen *eicona dei* auch die Gesamtheit der Welt als sinnliche (inklusive der natürlichen und künstlichen Dinge⁷) und gleichzeitig zwei weitere Elemente: die Heilige Schrift und die dienstbaren Geister. Der Grund dafür liegt wohl darin, dass die Überlegungen, die in der ersten Hälfte des Werkes entwickelt werden, nämlich die Überlegungen des Cusanus über die gegenseitige Liebesbeziehung zwischen Gott und Menschen unter Benutzung des Bildes der *eicona dei*, äußerst tiefsinnig und durchdacht sind und daher einen gewaltigen Eindruck hinterlassen.

Ich bin jedoch der Meinung, dass man die Absicht des Autors erst dann vollständig verstehen kann, wenn man sich mit den tiefgründigen Gedanken befasst, die der Autor in der zweiten Hälfte des Werkes vorbringt, und dabei auch die Rolle der Umwelt berücksichtigt, die neben der *eicona dei* eine wichtige Rolle spielt. Daher möchte ich diese Lücke, die in der bisherigen Forschung zu diesem Werk besteht, schließen.

II. Der Bischof meditiert in seinem eigenen Zimmer der Bischofsresidenz?

Um das Ziel meiner kleinen Studie, die oben erwähnte Lücke zu füllen, zu erreichen, möchte ich mich zunächst auf die vier Punkte konzentrieren, die Cusanus als Geschenk Gottes bezeichnet, nämlich die Gesamtheit der sinnlichen Welt, die Gesamtheit der Heiligen Schrift und den gesamten Bereich der dienenden Geister sowie und darüber hinaus die Existenz Jesu Christi, der für die Erreichung des eigentlichen Ziels als unverzichtbar angesehen wird. In dieser Untersuchung möchte ich insbesondere darauf eingehen, in welcher Form die beiden Elemente „Sinneswelt“ und „dienstbare Geister“ zur Erreichung des Ziels des Autors beitragen. Gleichzeitig stelle ich ausgehend vom Entstehungsprozess des Werkes und seinem Inhalt eine gewagte Hypothese auf. Diese Hypothese basiert auf der folgenden methodologischen Aussage des Autors Cusanus:

„Ich werde versuchen, euch in ganz einfacher und allgemein begreiflicher Weise an der Hand zu nehmen und nach Art der Selbstbestätigung in das heilige Dunkel zu führen.“⁸

Gleichzeitig stützt sie sich auf die Haltung, die der Autor in diesem Werk zum Ausdruck bringt, und auf die Zeilen, die er wohl aufgrund seiner eigenen Erfahrung mit der Übung der Frömmigkeit formuliert.⁹ In diesem Sinne versucht er

⁷ Vgl. ebenda VII, n.24, 16; XXV, n.119, 9.

⁸ Vgl. Anm. 2.

⁹ Ebenda IV, n.9, 5-8: „Weil der Blick des Bildes dich überall gleichermaßen anschaut und nicht verläßt, wohin immer du auch wandern magst, so wird in dir die Betrachtung geweckt;

zunächst, den Mönchen vor dem Bild der *eicona dei* eine Art Vorbild der Übung zu zeigen.

Diese meine Hypothese lautet folgendermaßen: Zwar werden zu Beginn des Werkes die Mönche vom Tegernsee aufgefordert, gemeinsam die an der Wand hängende *eicona dei* zu betrachten, indem sie sich vor ihr in bestimmter Weise bewegen, sie anschauen und nachdenken, aber der Hauptinhalt dieses Werkes besteht darin, dass der Autor, der Kardinal und Bischof von Brixen, Cusanus, diese Praxis allein in seinem eigenen Zimmer in der Bischofsresidenz durchgeführt hat und dass der Inhalt dieses Werkes als Aufzeichnung dieser Praxis verfasst wurde.

Der Zeitpunkt, zu dem diese Meditation über den *raptus* durchgeführt wurde, lässt sich vermutlich auf einen Tag im Spätsommer oder Frühherbst datieren, einige Monate vor dem Versand dieses Werkes zusammen mit der Abbildung an die Mönche von Tegernsee im November 1453.¹⁰ Dabei hat der Autor, wie aus dem zuvor zitierten Text hervorgeht, die Bibel und die Bücher Gottes, also die reale Welt,¹¹ nämlich „die ganze sichtbare Welt“¹² (die Gesamtheit der sinnlich wahrnehmbaren Welt), herangezogen und sich dabei auf die Kraft des von Gott geschenkten „spiritus“ gestützt, um schließlich mit Hilfe der Existenz Jesu Christi als „wahrhaftigster Widerspruch“¹³, die ebenfalls von Gott geschenkt wurde, diese Meditation durchzuführen. An den Wänden seines Zimmers hing nicht nur die bereits erwähnte *eicona dei*, sondern es gab auch einen Spiegel, eine Uhr, und darüber hinaus finden sich die Bibel und andere Bücher, ein kunstvoll gearbeiteter Schrank, Kerzen zur Beleuchtung des Raumes, wahrscheinlich Edelsteine wie etwa ein Beryll und natürlich ein Bildnis von Christus am Kreuz. Außerdem gab es Fenster, durch die man nach draußen sehen konnte, sodass man sich die Umgebung vorstellen kann, die den Autor im Zimmer umgab.

III. „*Imago ominia videns*“ als eine Sache der „ganzen sichtbaren Welt“¹⁴

Vor dem Hintergrund der oben erwähnten Auseinandersetzung mit Vinzenz war es für Cusanus bei der Ausarbeitung seiner Lehre, mit der er von den Mönchen vom Tegernsee beauftragt worden war, von größter Bedeutung, so klar und

du fühlst dich aufgerufen und wirst sprechen: Herr, ich schaue nun in Deinem Bild Deine Vorsehung in sinnlicher Erfahrung“ [Übersetzung von Dupré].

¹⁰ Vgl. ebenda VII, n.22, 8-10: „me converto ad hanc arborem nucum magnam et excelsam, cuius quaero videre principium, et video ipsam oculo sensibili magnam, extensam, coloratam, oneratam ramis, foliis et nucibus.“

¹¹ Vgl. De sap. I, n.4, 7-11.

¹² Vgl. Anm. 7.

¹³ De vis. XXI, n.91, 5f.: „de te contradictoria verissima affirmamus.“

¹⁴ Ebenda n.118, 10f.

überzeugend wie möglich darzulegen, wie sich die Liebe Gottes zu den Menschen und zur Schöpfung auswirkt und wie in dieser Liebe der *raptus* des Menschen zu Gott zustande kommt. Es ist bereits bekannt, dass der Autor als eines der Mittel, die diesem Zweck dienen, die *imago omnia videns* oder *eicona dei* verwendet. Die Augen dieses Bildes sind mit einer für die damalige Zeit hochmodernen speziellen Maltechnik dargestellt, so dass der Betrachter aus jeder Blickrichtung das Gefühl hat, von den Augen des Bildes angesehen zu werden.

Der Ausgangspunkt für die Erklärung der Liebe Gottes ist eine der traditionellen Etymologien des griechischen Wortes für „Gott“, „theos“: „Gott wird so genannt, weil er alles sieht.“¹⁵ Um die Liebe und Wirkungsweise einer absoluten Existenz wie Gott zu erklären, ist es hilfreich, den Blick als Metapher zu verwenden.¹⁶ Dabei geht der Autor von folgenden Prämissen aus:

„An erster Stelle [...] ist dies zugrunde zu legen: Am Blick der ‚Ikone Gottes‘ kann nichts erscheinen, das nicht im wahren Blick Gottes wahrer ist. Gott, der der höchste Inbegriff jeder Vollkommenheit ist und größer, als er gedacht werden kann“.¹⁷

Und Cusanus schlägt den Mönchen vor, die „Ikone Gottes“ etwa an der nördlichen Wand anzubringen, um das Gesicht und die Augen der Ikone mit genauem Licht besser zu sehen¹⁸, und lässt sie danach in gleichem Abstand darum herumstehen und sie betrachten¹⁹. Danach empfiehlt er den Mönchen, dass sie um das Bild im Halbkreis herumgehen und es anschauen sollen. Aufgrund der Erfahrungen aus dem verschiedenen Herumgehen erkennen sie, dass die Ikone zugleich und stets alle und jeden einzelnen von ihnen anblickt, und sie werden zum Erstaunen darüber geführt, wie dieses möglich sei.²⁰ Mit dem Erstaunen werden sie weiter zu der Erkenntnis geführt, dass der Blick niemals irgendjemandem fern ist und dass er immer ausschließlich jeden von ihnen anblickt.²¹

In den folgenden Zeilen der Schrift erweitert und verwendet Cusanus die Erfahrungen des Blicks auf Gottes Liebe analogisch; beispielsweise wird folgendermaßen formuliert:

¹⁵ Ebenda I, n.5, 6; ebenda VIII, n.31, 1. Vgl. De quaer. deum I, n.19, 9-11.

¹⁶ Ebenda n.2, 2f.: „similitudine quadam hoc fieri oportet“; ebenda praefatio, n.4, 10f.: „Ex hac tali sensibili apparentia“.

¹⁷ Ebenda n.5, 3-6 [Übersetzung von H. Pfeiffer].

¹⁸ Die Empfehlung zeigt, dass die Übung gegen Mittag beginnt, da angenommen wird, dass das Licht aus dem Süden kommt.

¹⁹ Ebenda n.3, 1-3.

²⁰ Vgl. ebenda n.3, 3-8; ebenda IX, n.32, 4-6.

²¹ Vgl. ebenda IV, n.9; vgl. VIII, n.27, 13f.

„Weil dort das Auge ruht, wo die Liebe weilt, erfahre ich, dass du mich liebst, weil deine Augen mit größerer Aufmerksamkeit auf mich, deinen Knecht, gerichtet sind. Herr, dein Sehen ist Lieben.“²²

So erörtert das ‚Ich‘²³ die Charakteristika sowohl des Blicks als auch des Angesichts²⁴ des Bildes, um die Charakteristika des göttlichen Blicks oder des göttlichen Angesichts auf dem Menschen zu erleuchten.

Wer Gott als das Angesicht der Angesichter enthüllt sehen will, muss über alle Angesichter hinaus in eine Art geheimes und verborgenes Schweigen eintreten, wo es kein Wissen und keinen Begriff eines Angesichts gibt. Diese Dunkelheit, dieser Nebel und diese Finsternis, d. h. die Unwissenheit, enthüllt, dass hier über aller Verhüllung das Angesicht zugegen ist²⁵.

Damit ist das ‚Ich‘, welches Gott unverhüllt schauen will, auf seiner Suche nach Gott ins Stocken gekommen. Anschließend wird es von Gott zum Bemerkenden geführt, was die eigene Seele sowohl aus eigener Erfahrung in dieser Welt kennenlernt als auch was durch die so sehr willkommenen Gleichnisse Gottes eingegeben wird (*inspirare*).²⁶ Von einem göttlichen Eingeben wendet Cusanus seinen Blick einem mächtigen und hohen Nussbaum zu, um den göttlichen Ursprung zu begreifen, aus dem alle Antlitze das sind, was sie sind, und den Ursprung, aus dem alles kommt.²⁷

Hier zeigt sich das Interesse des ‚Ich‘ für die ganze sichtbare Welt klar und deutlich. Da der Nussbaum in seiner ganzen Farbigkeit erscheint und mit Zweigen, Blättern und Nüssen versehen ist, muss die Jahreszeit der Übung Ende August oder Anfang September sein. Und die Uhrzeit der durch den Nussbaum veranlassten Übung muss gegen Nachmittag sein, weil es noch so hell sein muss, dass man die gegenwärtige Lage des Baumes deutlich sehen kann und auch, dass der Baum Blätter und Nüsse trägt. Die Überlegung des ‚Ich‘ über den

²² Ebenda IV, n.10, 1-3 [Übersetzung von Bohnenstaedt]. Das Gleiche ist beschrieben in V, n.15, 8ff: „Tu, domine, es socius peregrinationis meae, quocumque pergo, oculi tui super me sunt semper“.

²³ Genau gesagt, kann man das ‚Ich‘ nicht einfach mit dem Verfasser, Nikolaus von Kues, identifizieren. Denn in der Schrift wird das ‚Ich‘ so eingeführt: „so wird in dir die Betrachtung wachgerufen; du wirst dich aufgefordert fühlen und sprechen: Herr, nun erschau ich an diesem deinem Bilde in gewisser sinnlicher Erfahrung deine Vorsehung“ (Ebenda, n.9, 6-8, Übersetzung von Bohnenstaedt). Aber man darf annehmen, dass das ‚Ich‘ der Autor, Nikolaus von Kues, ist, obwohl der Verfasser nirgends in der Schrift schreibt, dass der Inhalt auf seinen eigenen Erfahrungen in der Übung der Frömmigkeit basiert. Die Schrift „De visione dei“ ist doch aufgrund langjähriger und intensiver Kommunikation mit den Tegernseer Mönchen verfasst.

²⁴ Vom Kapitel V an benutzt der Verfasser den Begriff „facies“ (das Gesicht) anstatt des „visus“ (des Blicks) häufig.

²⁵ De vis. VI, n.21, 2-8.

²⁶ Hier findet sich die Tätigkeit des „spiritus“.

²⁷ De vis. VII, n.22, 3-9.

göttlichen Ursprung, die durch die Elemente aus dem Nussbaum wie fortgesetzt entfalteten Samen und fortgesetzt entfalteten Bäume, die aus den sinnlichen Eindrücken vorgestellt wurden, kommt aber auch ins Stocken. Der Grund liegt darin, dass das ‚Ich‘ versucht, auf typisch verstandesmäßige Weise (*rationalis*) mit den Begriffen „Samen“ und „Baum“ über den Ursprung zu denken. Doch nach der Vertiefung seiner Überlegung kommt das ‚Ich‘ zu folgender Einsicht: „Du, mein Gott, bist die schlechthin ungebundene und unbeschränkte Kraft und daher die Natur aller Naturkräfte“²⁸.

Nach der Erkenntnis der eigenen Ohnmacht fragt das ‚Ich‘ Gott: „Wie aber habe ich dich dann zu eigen, der ich nicht würdig bin, vor deinem Angesicht zu erscheinen?“²⁹ Dem im Schweigen der Betrachtung ruhenden ‚Ich‘ antwortet Gott in der Tiefe seines Herzens: „Sei du dein, so werde ich dein sein“³⁰. Selbstverständlich ist diesem die Antwort eine solche Überraschung, dass es nicht weiß, wie es sich zur Verwirklichung von Gottes Empfehlung verhalten soll. Dann hört es Gott lehrend sprechen:

„Der Sinn soll dem Verstand gehorchen, und der Verstand soll herrschen. Wenn also die Sinnlichkeit dem Verstand dient, dann bin ich mir zu eigen. [...] Ersehe ich nun: Wenn ich Dein Wort höre, das in mir zureden nicht aufhört und immerzu in meinem Verstand leuchtet, werde ich mir zu eigen sein als ein freier Mensch und nicht Sklave der Sünde.“³¹

IV. Das ‚Ich‘ bemüht sich mit der Umwelt, Gott zu schauen

Gleich nach der Einsicht erfährt das ‚Ich‘ wie folgt:

„Ich habe das Gebet des Herrn begonnen, und du hast mir eingegeben darüber nachzudenken, wie du unser Vater bist.“³²

Es erkennt, dass die väterliche Liebe alle Kinder insgesamt und die einzelnen umfasst.³³ Hier erscheint, recht modern gesagt, eine Assoziation vom Wort „pater“, die aufgrund der intensiven Übung des ‚Ich‘ entsteht. Aber nach der Auffassung des ‚Ich‘ ist das auch eine Inspiration, wie der lateinische Text zeigt.

²⁸ Ebenda n.24, 12f. [Übersetzung von Bohnenstaedt].

²⁹ Ebenda n.25, 5f. [Übersetzung von Bohnenstaedt].

³⁰ Ebenda 13f.: „Sis tu tuus et ego ero tuus“.

³¹ Ebenda VII, n. 26, 4-6; 7-9: „Hoc autem tu me doces, ut sensus oboediat rationi et ratio dominetur. Quando igitur sensus servit rationi, sum mei ipsius. [...] nunc video, si audiero verbum tuum, quod in me loqui non cessat et continue lucet in ratione, ero mei ipsius.“ [Übersetzung von Pfeiffer].

³² Ebenda VIII, n. 27,6f.: „Incepi orare dominicam orationem, et tu *inspirasti* mihi, ut attendere, quomodo tu es pater noster“ (Hervorhebung von KY) [Übersetzung von Pfeiffer]. Das Gebet des Herrn wird wohl als *divinum officium* gesprochen.

³³ Ebenda n.27, 8f.

Vom Kapitel VII an, wo die oben genannte Lehre von Gott gezeigt ist, versucht das ‚Ich‘ zu vermeiden, mit sinnlichen Tätigkeitswörtern seine Beziehung zu seiner Umwelt auszudrücken, obwohl es bei seiner Übung zum *raptus* von den in der Umwelt gegenwärtigen verschiedenen Dingen angeregt werden soll, also etwa von einem Spiegel, einer Uhr, einem Kabinett, den Gestirnen. Der sehende Akt des ‚Ich‘ ist nicht so, dass es irgendeine Sache mit dem Auge des Geistes anschaut, nachdem er sie vorerst mit sinnlichen Augen sieht³⁴. In diesem Stadium fasst dieses ‚Ich‘ wohl so auf, dass sein Blick auf ein bestimmtes „Objekt“ gerichtet ist, weil es der Wirkung des *spiritus* folgt, und eher so, dass das „Objekt“ auf das ‚Ich‘ gewirkt hat.³⁵

Diese Lage bedeutet, dass es seine Augen nicht vor der Umwelt als Gottesbuch verschließt, obwohl es der oben erwähnten göttlichen Lehre folgt. Diese seine Haltung zeigen die anschließenden Zeilen sehr deutlich. Wie bereits gesehen, versucht das ‚Ich‘ mehrmals, die liebevolle Transzendenz Gottes, dass nämlich er in einem einzigen Hinschauen alles zusammen und jedes einzelne unterscheidet, zu erklären³⁶, indem es sie mit verschiedenen Szenen des menschlichen Handelns vergleicht. Im Kapitel VIII macht es dieses im Vergleich mit der Lektüre des Menschen wie folgt: „Wenn ich ein Buch aufschlage, um es zu lesen, sehe ich zunächst eine ganze Seite konfus [...]“.³⁷ Bei dieser Erklärung wird der Autor möglicherweise von einem in seinem Zimmer befindlichen Buch angeregt, auch wenn dieses nicht eigens gesagt wird. Anschließend wendet das ‚Ich‘ seine Gedanken der Frage zu, wie die Augen Gottes beschaffen sind, und es kommt zu dem Schluss, dass diese Augen wie Spiegel sind, die gleichzeitig das Individuum und alle Dinge in sich selbst widerspiegeln. Da dieser Spiegel alle Dinge, die sich in ihm widerspiegeln, selbst sieht, muss das Auge Gottes als Spiegel einen unendlichen Blickwinkel haben, weshalb das Auge Gottes eine unendliche Kugel ist.³⁸ Auch bei dieser Betrachtung könnte sich der Autor von einem Spiegel im Raum zu dieser bildlichen Ausdrucksweise angeregt haben lassen, aber auch hier gibt es keinen expliziten Hinweis darauf.

Im anschließenden Kapitel gerät das ‚Ich‘ in Erstaunen:

³⁴ Vgl. ebenda VII, n.22, 7-11.

³⁵ Vgl. auch meinen Aufsatz: Yamaki (2011: 158f.).

³⁶ Ebenda VIII, n. 29, 5f. Diese Auffassung hält er für so wichtig, dass sich ähnliche Auffassungen in der Schrift mehrmals finden: Praefatio, n.3; IV, n.9; VIII, n.27; IX, n.32, 4-6. Darüber hinaus erwähnt er die göttliche Transzendenz dieser Art auch in seinem Schreiben an die Mönche von Tegernsee (datiert vom 14. September 1453); vgl. Baum / Senoner (1998: 100).

³⁷ Ebenda VIII, n.29, 6f.

³⁸ Ebenda n. 30. Bemerkenswert ist, dass der Spiegel in der Bibel als Metapher für etwas verwendet wird, das nur ein verschwommenes Abbild liefert, während er in der Zeit des Cusanus dank der Weiterentwicklung der Spiegelherstellungstechniken als etwas verstanden wurde, das die Welt äußerst klar und detailliert abbildet. Die Lage zeigt sich typisch in Jan van Eycks Gemälde „Die Arnolfini-Hochzeit“, abgebildet z.B. in: Schneider et al. (2011: 399). Die Metapher des Spiegels findet sich auch in De vis. XV, n.63.

„Da Du, o Herr, zugleich alle und jeden einzelnen anblickst [...] sehe ich voll Bewunderung, wie in der Kraft Deines Sehens das Allgemeine mit dem Einzelnen zusammenfällt.“³⁹

Nach dieser Überraschung sieht sich das ‚Ich‘ mit dem Scheitern der Vernunft in der Übung zum Aufstieg zu Gott konfrontiert.

„Daraus erfahre ich, dass ich in die Dunkelheit eintreten muss; den Zusammenfall der Gegensätze über alle Fassungsvermögen des Verstandes hinaus zugestehen und die Wahrheit dort suchen muss, wo mir die Unmöglichkeit entgegentritt.“⁴⁰

Und das ‚Ich‘ findet, von Gott geführt, schließlich den Ort:

„Ich habe den Ort gefunden, an dem man Dich unverhüllt zu finden vermag. Er ist umgeben von dem Zusammenfall der Gegensätze. Dieser ist die Mauer des Paradieses, in dem Du wohnst. Sein Tor bewacht höchster Verstandesgeist. Überwindet man ihn nicht, so öffnet sich nicht der Eingang.“⁴¹

Ist diese Darstellung der Mauern des Paradieses wohl von den Mauern der Bischofsresidenz her vorgestellt, innerhalb deren das konkrete ‚Ich‘, Cusanus, der Bischof, wohnt? In dem Garten innerhalb dieser Mauern müsste ein üppig grüner Nussbaum mit zahlreichen Nüssen stehen. Diese meine Vermutung könnte leicht zu dem Missverständnis führen, dass der Bischof, der innerhalb der Mauern der Bischofsresidenz wohnt, sich selbst als Gott betrachten würde. Es ist jedoch unmöglich, dass das ‚Ich‘ sich selbst in einer solchen Illusion sieht. Da Gott existiert als Sein, das ständig in diesem ‚Ich‘ spricht, und da es verstanden wird, dass es auf diese göttlichen Worte hören muss,⁴² ist es unmöglich, sich selbst als etwas Göttliches vorzustellen. Vielmehr erkennt das ‚Ich‘ wiederholt, wie weit es von Gott entfernt ist, und beklagt dieses.⁴³

Darüber hinaus wird die Uhr, die sich im Raum dieses ‚Ich‘ befindet, verwendet, um die folgende einzigartige Idee von Cusanus in diesem Werk zu erklären, dass Gott alle Dinge umfasst und entfaltet.

„Die Ewigkeit faltet die Aufeinanderfolge also ein und aus. Denn der Begriff der Uhr, welcher die Ewigkeit ist, faltet gleichermaßen alles ein und aus.“⁴⁴

Nach der Beschreibung dieses Paragraphen ist es wohl möglich anzunehmen, dass die örtliche Uhrzeit jetzt sieben Uhr ist, entwickelt Cusanus seine Gedan-

³⁹ De vis. IX, n.32, 4-6 [Übersetzung von Dupré].

⁴⁰ Ebenda n.36, 1-4 [Übersetzung von Dupré].

⁴¹ Ebenda n.37, 7-10 [Übersetzung von Dupré]. Zum Verständnis dieser Mauer des Paradieses habe ich einmal vorgeschlagen, dass die Mauer als eine Art von Schallmauer betrachtet werden soll, die die *ratio* selbst mit der eigenen Tätigkeit vor sich selbst produziert; vgl. Yamaki (1989: 295).

⁴² Ebenda VII, n.22. Vgl. Anm. 26.

⁴³ Vgl. ebenda VII, Anm. 25. Im Gegensatz zum Blick und zur Ansprache Gottes ist sich das ‚Ich‘ der extremen Begrenztheit seines Blicks und seiner Ansprache zutiefst bewusst und bekundet dies wiederholt: ebenda X, n.38.

⁴⁴ Ebenda XI, n.43, 5-10. Das Denkschema <complicatio – explicatio> in der Schrift wird bei anderer Gelegenheit weiter ausgedeutet.

ken doch am Schlagen der Uhr zwischen der sechsten, siebten und (kommen- den) achten Stunde.⁴⁵

Dann wird es im Zimmer langsam dunkel, obwohl es draußen noch hell ist, weil die Jahreszeit wohl Ende August oder Anfang September ist, wie bereits erwähnt. Aus diesem Grund werden Kerzen im Zimmer angezündet⁴⁶, wodurch nicht nur der Blick der *eiconae dei*, sondern auch ihr Gesicht kaum noch zu erkennen ist. Aus diesem Grund wird konsequenterweise dieses Bild in den Kapiteln 16 bis 22 auch nicht mehr erwähnt. Allerdings spricht die Erwähnung des Bildes am Anfang von Kapitel 22 von „Augen des Geistes“⁴⁷; es handelt sich nicht mehr um eine Wahrnehmung mit den sinnlichen Augen.

Auf das Scheitern der Vernunft folgt das Scheitern des Intellekts, obwohl er die Übung dieses ‚Ich‘ übernommen hat. Das ‚Ich‘ erkennt deshalb, dass es unmöglich ist, Gott allein mit dem Intellekt zu begreifen, und versteht, dass man ihn nur als Unendlichkeit (*infinitas*) bezeichnen kann, und reflektiert auf die folgende Weise:

„Je besser ich also erfasse, mein Gott, daß Du unerfaßlich bist, desto besser erreiche ich Dich, weil ich dem Ziel meiner Sehnsucht näher komme. Was immer mir entgegentritt, das Dich als erfaßbar zu beweisen bemüht ist, verwerfe ich, da es mich auf Irrwege führt.“⁴⁸

Nach dieser radikalen Selbstverleugnung gesteht das ‚Ich‘ Folgendes: „Ich sehe Dich, mein Gott, in einer Art geistiger Entrückung.“⁴⁹ Was meint diese Formulierung: ‚eine Art geistige Entrückung‘? Um auf die Frage zu antworten, muss man Folgendes in Betracht ziehen: Das ‚Ich‘ entwickelt gleich nach der Erwähnung des Ausdrucks ‚eine Art geistige Entrückung‘ die weite und tiefe Überlegung über die göttliche Trinität der Liebe sowie über die Rolle von Jesus Christus, indem es sagt:

„Daß doch, o Herr, alle die Augen ihres Geistes öffneten, die sie als Dein Geschenk bekommen haben und mit mir erkannten, daß Du der eifernde Gott bist, da Du, die liebende Liebe, nichts hassen kannst.“⁵⁰

Daraus darf man vermuten, dass ‚eine Art geistige Entrückung‘ eine erhobene Etappe der Einsicht meint, welche die radikal unerkennbaren Tatsachen sowohl der göttlichen Trinität als auch der Einung von Gott und Mensch in Jesus Chris-

⁴⁵ Ebenda. 10-13.

⁴⁶ Ebenda XXII, n.100, 4-7; XXIII, n. 105, 3-5.

⁴⁷ Ebenda XXII, n.94, 3-6: „Das Auge des Geistes kann nicht satt werden, Dich, o Jesus, zu betrachten, denn Du bist die Erfüllung aller geistigen Schönheit. In diesem Bild nun stelle ich Mut-Maßungen an über Deinen wunderbaren und überwältigenden Blick, hochgepriesener Jesus“ [Übersetzung von Dupré].

⁴⁸ Ebenda XVI, n.69, 1-4 [Übersetzung von Dupré].

⁴⁹ Ebenda n.70, 1: „Video te, domine deus meus, in raptu quodam mentali.“

⁵⁰ Ebenda XVIII, n.80, 3-5 [Übersetzung von Dupré].

tus erfassen kann.⁵¹ Ich konzentriere mich in dieser kleinen Untersuchung nur auf einen Aspekt daraus, nämlich Jesus Christus als Baum des Paradieses aufzufassen.

Zunächst ist es sehr eindrucksvoll, wenn man gleich nach den längeren Beschreibungen der Beziehung zwischen dem Blick der *eicona dei* und dem ‚Ich‘ auf die folgende Szene trifft: „Nun wende ich mich dem großen und hohen Nußbaum zu.“⁵² Der Baum sei groß, weit ausgebreitet, farbenprächtig, versehen mit Zweigen, Blättern und Nüssen.⁵³ Dabei vermutet man leicht, dass der Baum im Garten des ‚Ich‘ steht, und darüber hinaus ist es nach meiner oben genannten gewagten Hypothese auch möglich, dass sich der Baum im Garten der Bischofsresidenz von Cusanus befindet.

In der weiteren Lektüre der Schrift trifft man auf die Zeilen, die den Nussbaum auf den Baum des Paradieses hin perspektivieren. Ich zitiere einen längeren Passus, um den Sinn des Seins Jesu Christi für die Entrückung als das Ziel der Schrift klarer zu machen:

„Guter Jesus, du bist der Baum des Lebens im Paradies der Wonnen. Denn niemand kann mit dem ersehnten Leben genährt werden, wenn nicht durch Frucht von Dir. [...] Also muß jeder Mensch den <alten Menschen> der Anmaßung (*praesumptio*) ausziehen und den <neuen Menschen> der Demut (*humilitas*), der nach Dir (gestaltet) ist, anziehen, wenn er innerhalb des Paradieses der Wonnen die Speise des Lebens zu verkosten hofft. Die Natur des neuen und des alten Menschen ist ein und dieselbe, doch im alten Adam ist sie sinnlich (*animalis*); in Dir, dem <neuen Adam>, ist sie geistlich (*spiritualis*) (vgl. 1 Kor 15,44f.), da sie in Dir, Jesus, mit Gott geeint ist, der Geist ist (Joh 4,24). Darum muß jeder Mensch, wie er durch die ihm und Dir gemeinsame menschliche Natur (mit Dir) verbunden ist, so auch in Deinem Geist Dir, Jesus, geeint werden, so daß er in seiner Natur, die er mit Dir, Jesus, gemeinsam hat, sich Gott, dem Vater, der im Paradies ist, nahen kann.“⁵⁴

Bedenkt man die Szene mit dem Nussbaum noch einmal, indem man die beiden Beschreibungen der Bäume in Betracht zieht, wird klar, dass der sehr eindrücklich beschriebene Nussbaum das ‚Ich‘ sich an das Sein Jesu Christi als an den Baum im Paradies erinnern lässt, genauso wie es im Falle des Bildes des Gekreuzigten erklärt ist.⁵⁵ Denn der Baum ist hier als dasjenige Mittel vorgestellt,

⁵¹ Ich muss hier die anderen Aspekte weiterer Untersuchung überlassen. Jedoch führe ich diejenige Beschreibung als Appendix an, in der sich das ‚Ich‘ wohl durch eine im Raum brennende Kerze inspirieren lässt, um die Wesenheit des Intellekts Jesu Christi sowie seinen Tod und seine Auferstehung zu beschreiben.

⁵² De vis. VII, n.22, 7f.

⁵³ Ebenda, 9f.

⁵⁴ Ebenda XXI, n.92, 1f.; 4-13 [Übersetzung von Dupré].

⁵⁵ Vgl. ebenda XXIV, n. 112, 5-7. Hier findet sich der theoretische Grund seiner kritischen Haltung zur abergläubischen Verehrung, die Cusanus typischerweise bei seiner Legationsreise überall zeigte, vgl. Meuthen: Nikolaus von Kues, 85. Diese seine Haltung gilt von dem Bild der *eicona dei* ebenfalls, worauf Alex Stock hinweist, vgl. Stock (1989: 60): „Von Bildvereh-

mit welchem es möglich ist, den Ursprung (*principium*) oder die absolute Kraft, aus der alles stammt, zu schauen.⁵⁶ Aber der Versuch scheitert, wie oben bereits gesehen, solange das ‚Ich‘ versucht, aus eigener Kraft den Ursprung zu schauen. Es ist ihm nämlich nicht erlaubt, ins Paradies einzutreten, obwohl es sich wohl danach sehnt, mit der Vorstellung des Baums dorthin geführt zu werden.

Aus dem obigen längeren Zitat ist auch ersichtlich, dass Jesus Christus, der mit jedem Menschen die menschliche Natur gemeinsam hat, als das eigentliche Ziel der Entrückung für jeden Menschen eben deshalb unentbehrlich ist.

V. Die Gestirne strahlen am Himmel – und die Entrückung komme bald

Nun ist es draußen auch so dunkel, dass am Himmel die Gestirne strahlen.⁵⁷ Und drinnen fühlt man, dass es des Kerzenscheines wegen heller sei. Und da die Kerzen flackern, glänzt ein Edelstein, möglicherweise ein Beryll⁵⁸, im Zimmer.

Aus solcher Umwelt muss die folgende, gegen Ende der Schrift vertiefte Überlegung über die Wesenheit vom Geist (*spiritus*) überhaupt entstanden sein. Ich zitiere wieder einen längeren Passus:

„[Wir] machen die Erfahrung, daß es eine bestimmte erdhafte Kraft gibt, die man als Geist im Innern der Erde bezeichnen kann. Er befindet sich in der Mächtigkeit, Stein zu werden, oder Salz oder Metall. [...] Dennoch ist ein einziger der Geist des Minerals Gold, das durch das Einwirken der Sonne oder des Himmels ständig mehr und mehr gereinigt, zuletzt zu so reinem Gold wird, daß es durch kein anderes Element zersetzt werden kann. [...] Dieselben Erfahrungen machen wir in bezug auf den belebenden und sinnlichen Geist. Denn der sinnliche Geist im Menschen paßt sich weithin der ihn bewegenden und ihn beeinflussenden Kraft des Himmels an [...] Ferner gibt es den vernunfthaften Geist (*spiritus intellectualis*), der in der Wirklichkeit seiner Vollkommenheit nicht vom Körper abhängt, sondern durch Vermittlung der sinnhaften Kraft mit diesem vereint wird. Da dieser Geist nicht vom Körper abhängt, unterliegt er nicht dem Einfluß der Himmelskör-

nung im Sinne des Kult- oder Gnadenbildes ist sie [die bildgestützte *praxis devotionis*, wie Nikolaus Cusanus sie hier entwickelt, KY] weit entfernt.“

⁵⁶ Ebenda VII, n.22, 5f. Cusanus denkt, dass alles in Jesus Christus als im Wesenssinn, Entwurf, Grund oder Urbild enthalten ist (vgl. ebenda XIX, n.84, 9-11); vgl. auch XXV, n.118, 7-9.

⁵⁷ Eine ähnliche Szene findet sich auch in: De mente XIV, n.151, 6-9: „Weil aber der Sonnenuntergang nahe und uns nicht länger hier verweilen läßt, bitte ich dich, uns zu sagen: Was meinten die Philosophen, die sagen, daß die Seelen von der Milchstraße über die Planeten in unsere Körper herabsteigen und auf dem gleichen Weg zur Milchstraße zurückkehren?“ (Übersetzung von Dupré).

⁵⁸ Gleich nach der Zusendung dieser Schrift an die Mönche vom Tegernsee ging es bei Cusanus und den Mönchen darum, wann eine Schrift „De beryllo“ von dem ersteren fertig gestellt und zu den letzteren geschickt wird. Das zeigt der Briefwechsel zwischen Nikolaus und Tegernsee; Vgl. Baum / Senoner (1998: 108. 114. 144). Aber es ist unklar, wann ihnen Nikolaus den Plan der Schrift vorstellte. Aber die Schrift wurde erst im Jahr 1458 vollendet, und sie behandelt bekanntermaßen hauptsächlich das Denken der *coincidentia oppositorum*.

per, ist auch nicht vom sinnlichen Geist abhängig, und darum auch nicht von der Bewegungskraft des Himmels⁵⁹. [...] Weil der vernunfthafte Geist nicht durch den Einfluß des Himmels genötigt wird, sondern vollständig frei ist, gelangt er nur dann zur Vollendung, wenn er sich durch den Glauben dem Einfluß des Gotteswortes unterwirft.“⁶⁰

Wie im zitierten Passus gezeigt, versucht das ‚Ich‘ hier, seine Analyse vom Geist bis zur letzten Stufe zu führen, indem die Passage auf der bereits im Kapitel XIX erörterten Fassung basiert, dass der Geist gleichsam eine Bewegung ist, die von einem Bewegenden und einem Beweglichen ausgeht.⁶¹ Und der göttliche Geist als der Geist der Geister sowie die Bewegung der Bewegungen ordnet alles, das nicht den vernunfthaften Geist hat, mit Hilfe der Vernunftnatur, die den Himmel bewegt, und durch dessen Bewegung alles, das ihm unterstellt ist.⁶²

Andererseits hat Gott sich Ordnung und Verwaltung in der vernunfthaften Natur selbst vorbehalten⁶³. Das heißt, dass dem Menschen als einem vernunfthaften Sein seine Freiheit von Gott so gebilligt ist, dass er sich durch den eigenen Glauben dem Wort Gottes nähert und sich durch die Liebe mit ihm vereint. Dabei muss die Vernunft das Wort Gottes nicht außer sich suchen, weil es in ihr selbst ist. Und das Gebet vermag sie zu erreichen, so dass sie immer näher zu ihm kommen kann.⁶⁴ Das oben angeführte Gebet⁶⁵ ist ein Teil dieses ganzen Gebets. Die das Gebet unterstützende Struktur ist folgende: Gott stärkt das ‚Ich‘ durch seinen heiligen Geist und gibt ihm durch ihn die Bereitschaft, das Leben zu wählen, und heiliges Wünschen ein. Und das ‚Ich‘ bekennt:

„Du nimmst mich gleichsam aus mir heraus, daß ich über mir selbst sei und im voraus den Ort der Herrlichkeit schaue, zu dem du mich einladest.“⁶⁶

Selbstverständlich liegt hier kein subjektiver Akt des ‚Ich‘ vor, und deshalb erscheint eine entscheidende Asymmetrie zwischen Gott und dem ‚Ich‘, die aus der göttlichen Liebe stammt. Aufgrund dieser Asymmetrie, die bereits am Anfang dieser Übung das ‚Ich‘ bekennt⁶⁷, hofft es am Schluss der Übung betend:

„Ziehe mich, Herr – da niemand zu dir gelangen kann, er werde denn von dir gezogen – damit ich, zu dir herangezogen, von dieser Welt losgelöst werde und in der Ewigkeit des Lebens der Herrlichkeit mit dir, dem ganz freien, in sich allein vollkommenen Gott, verbunden sei. Amen.“⁶⁸

⁵⁹ Hier ist die Determination der Astrologie abgeleugnet.

⁶⁰ De vis. XXIV, n.110, 1-4; 5-8; 10-14; n.111, 1-4; n.112, 7-9 [Übersetzung von Dupré].

⁶¹ Ebenda XIX, n.84, 6f.

⁶² Ebenda XXV, n.116, 2-5.

⁶³ Ebenda 5-8.

⁶⁴ Ebenda XXIV, n.113, 7-12.

⁶⁵ Vgl. Anm. 3

⁶⁶ Ebenda XXV, n.119, 5f. [Übersetzung von Bohnenstaedt].

⁶⁷ Ebenda V, n.13, 13f.: „Nec est aliud te videre, quam quod tu videas videntem te.“

⁶⁸ Ebenda XXV, n.119, 18-21. [Übersetzung von Bohnenstaedt].

Appendix

(1) „So sehe ich in Dir, mein Jesus, alle Vollkommenheit. [...] [Ich]sehe die Vernunft im Verstand gleichsam wie an ihrem Platz – so wie das im Raum-Seiende im Raum ist; wie eine Kerze in einem Zimmer das Zimmer, alle Wände und das ganze Haus erleuchtet, jedoch dem Grad der Entfernung entsprechend mehr oder weniger.“ (Ebenda XXII, n.100, 1; 3-7 [Übersetzung von Dupré])

(2) „Wenn schon dieser von Augustinus erwähnte Priester irgendwie die Fähigkeit hatte, seinem Körper die Belebung zu entziehen, und sie in seine Seele einzuziehen – so als wäre eine Kerze, welche ein Zimmer beleuchtet, lebendig und zöge ihre Strahlen, mit denen sie das Zimmer beleuchtet, zum Mittelpunkt ihres Lichtes, ohne aber selbst von dem Zimmer getrennt zu werden; – dieses Anziehziehen ist nichts anderes als ein Aufhören des Ausströmenlassens – was ist dann erstaunlich daran, daß Du, o Jesus, der Du das lebendigste und freieste Licht bist, die Mächtigkeit hattest, die belebende Seele gleichsam zu geben und zu nehmen? Als Du sie ablegen wolltest, erlittest Du den Tod, und als Du gewillt warst, sie wieder zu nehmen, erstandest Du aus eigener Kraft.“ (Ebenda XXIII, n.105, 1-9 [Übersetzung von Dupré])

Literatur

- Baum, Wilhelm / Senoner, Raimond (Hgg.): Nikolaus von Kues Briefe und Dokumente zum Brixner Streit. Wien 1998.
- Meuthen, Erich: Nikolaus von Kues. Skizze einer Biographie. Münster ⁷1992.
- Schmidt, Margot: Nikolaus von Kues im Gespräch mit den Teegernseer Mönchen über Wissen und Sinn der Mystik. In: MFCG 18 (1989), 25-49.
- Schneider, Wolfgang Christian, et al. (Hgg): „videre et videri coincidunt“. Theorien des Sehens in der ersten Hälfte des 15. Jahrhunderts. Münster 2011.
- Stock, Alex: Die Rolle der „icona Dei“ in der Spekulation „De visione Dei“. In: MFCG 18 (1989), 50-68.
- Yamaki, Kazuhiko: Der Blick vom Rande und zum Rande im Denken des Nikolaus von Kues. In: Schneider, Wolfgang et al. (Hgg): „videre et videri coincidunt“. Theorien des Sehens in der ersten Hälfte des 15. Jahrhunderts. Münster 2011, 143-162.
- Yamaki, Kazuhiko: Die „Manuductio“ von der „Ratio“ zur Intuition in „De visione dei“. In MFCG 18 (1989), 276-295.