

Mutmaßungen über das Sehen Gottes Zu Cusanus' ‚De visione Dei‘*

Von Günter WOHLFART (Bonn)

Magnae potentiae veritas est...
clamat enim in plateis...
De apice theoriae¹

Einleitung

„Deus... theos ab hoc dicitur, quia omnia intuetur.“ „Gott... wird ja deshalb so, der Theos genannt, weil er alles schaut.“² Cusanus fand, so sagt er im Vorwort,³ kein Bild, das seinem Vorhaben, die Brüder vom Tegernsee in menschlicher Weise zum Göttlichen zu führen – und ihnen somit einen leicht faßlichen Zugang zur mystischen Theologie zu verschaffen⁴ – besser entsprach als das des Alles-Sehenden, d. h. „ein solches Bild, das durch außerordentliche Kunst der Malerei so wirkt, als ob es alles ringsum überschaue“.⁵

* Die folgenden Bemerkungen wurden zuerst angeregt durch ein Cusanus-Seminar unter Leitung von K. Flasch und J. Simon. Es wird versucht, einem Gedanken nachzugehen, der im Mittelpunkt der Gespräche eines Seminars stand, das der Verfasser gemeinsam mit Th. Leinkauf im SS 1984 an der Universität Freiburg i. Br. durchgeführt hat. In den folgenden laienhaften Bemerkungen zur Theologie geht es um das Verhältnis von visio Dei und verbum Dei.

¹ Nikolaus von Kues, Philosophisch-theologische Schriften, hg. und eingeführt von Leo Gabriel, übers. von D. und W. Dupré, Studien- und Jubiläumsausgabe Lateinisch-Deutsch, Bd. II, 366 (im Folgenden abgekürzt: II, 366).

² III, 98f. Die etymologische Ableitung von θεός aus δεωγεῖν, auf die Cusanus in seinen Schriften verschiedentlich anspielt, war ihm nach Beierwaltes (vgl. ders., Visio absoluta, in: Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Jg. 1978, 1. Abhandlung [Heidelberg 1978] 6 Anm. 3) mit Sicherheit aus Eriugenas ‚De visione naturae‘ (Cod. Addit. 11035 des British Museum aus dem Besitz des Cusanus) und aus dem Kommentar des Albertus Magnus zu Ps.-Dionysius Areopagita ‚De divinis nominibus‘ (Cod. Cus. 96) bekannt. Vgl. auch den Hinweis auf Thomas, S. theol. Iq. 13 a. 8. in: Schriften des Nikolaus von Kues, im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften in deutscher Übersetzung hg. von Ernst Hoffmann, Heft 4, Von Gottes Sehen, De visione Dei von E. Bohnenstaedt, Phil. Bibl. Bd. 219 (Leipzig ²1944), 165 Anm. 1 zu Kap. 1.

³ Vgl. III, 94f.

⁴ Zum Begriff der mystischen Theologie im allgemeinen vgl. die kurzen Hinweise in: Hist. Wörterbuch der Philosophie, hg. von J. Ritter und K. Gründer, Bd. 6, Mystik, mystisch, insbes. Sp. 269f. zum Sprachgebrauch des Begriffs im Mittelalter. Zum Verhältnis der Schrift des Cusanus zur mystischen Theologie, insbes. zu dem zur Zeit der Entstehung von ‚De visione Dei‘ zwischen einzelnen Klöstern entstandenen Streitgespräch darüber, ob in mystischer Theologie der Affekt der Liebe führe oder ob Gott auch durch Erkennen, durch des Geistes Spitze berührt werden könne, vgl. die umfassende Einführung von E. Bohnenstaedt, a. a. O. insbes. 19ff. sowie 38ff. u. 41ff. die Auszüge aus den beiden Briefen des Kardinals vom 22. September 1452 und 14. September 1453.

⁵ III, 95. Cusanus gibt mehrere Beispiele für Bilder dieser Art: „z. B. das des Bogenschützen in Nürnberg, ferner ein sehr kostbares Bild im Rathaus in Brüssel, das von dem großen Maler Roger stammt; in Koblenz ist eines in meiner Veronikakapelle; ferner in der Burg von Brixen, d. h. der Engel, der das Wappen der Kirche trägt und viele andere. Damit ihr aber nun bei der tatsächlichen Betrachtung, die ein solches Bild erfordert, nicht versagt, schicke ich Euch, liebe Brüder, das Bild, das ich eben bekommen konnte. Es stellt einen Alles-Sehenden dar, und ich nenne es ein Bild Gottes (icona Dei).“

Aufgrund eines solchen Bildes des Allsehenden stellt Cusanus Mutmaßungen an über den Blick Jesu, der die Erfüllung aller geistigen Schönheit ist.

„Non potest oculus mentis satiari videndo te, Iesum, quia (tu) es complementum omnis mentalis pulchritudinis. Et in hac icona conicio mirabilem valde ac stupendum visum tuum, Iesu superbenedicte.“⁶

Die visio Dei ist visio absoluta. Der Blick des göttlichen visus absolutus ist *im Blick* des menschlichen visus contractus.⁷ Im Angesicht Gottes betrachtet der Mensch nichts Anderes als sich in Anbetracht seiner Wahrheit.⁸ Der visus contractus ist *in Wahrheit* visus absolutus.⁹ Der – sit venia verbo – ‚spekulative Satz‘:¹⁰ ‚Die visio absoluta ist visio contracta‘ – et vice versa – besagt, daß der visus absolutus in absoluter Identität (in identitate absoluta)¹¹ ist mit dem visus contractus. Der eine und der andere sind einig in der Unterschiedenheit, indem sie einander begegnen. Durch eine Reversion,¹² eine Umkehrung des Blicks, begegnet sich der Blick des Menschen im Blick Gottes – wie in einem Spiegel.¹³

Das Verhältnis von visus contractus und visus absolutus ist das der absoluten Sichselbstgleichheit (aequalitas absoluta). In seinem beschränkten Sehen findet sich der Mensch,

III, 97. E. Bohnenstaedt hat zu Recht darauf hingewiesen, daß die deutsche Malerei des 15. Jahrhunderts eine Vorliebe für Darstellungen hatte, in denen der Blick des Bildes den Betrachter anzusehen scheint: „Und gerade zwei Christusdarstellungen wurden vielfach so gegeben: Christus vor Pilatus (das ecce homo-Bild) und das Schweißstuch der Veronika... Die Münchner HS Clm 18711 (Tegernsee 711), eine Handschrift fast ausschließlich mit Cusanus-Werken, enthält nicht De visione Dei, doch mehrere Briefe des Cusanus an Abt, Prior und Brüder von Tegernsee, in denen er über mystische Theologie und den Ausgangspunkt zu De visione Dei spricht. Auf dem Vorblatt ist ein Bild vom Schweißstuch der Veronika.“ Phil. Bibl. Bd. 219, 163 f. Anm. 4. Wenn ich recht sehe, kommt diesem Bild im Hinblick auf ‚De visione Dei‘ zumindest die gleiche Bedeutung zu wie dem Selbstporträt Roger van der Weydens, von dem sich noch eine alte Gobelinkopie erhalten hat, die sich im Berner Museum befindet. Dieses Bild hat in der Sekundär-Literatur häufiger Erwähnung gefunden, nicht zuletzt wohl wegen der Auffindung dieser Kopie aufgrund der zitierten Stelle in ‚De visione Dei‘, die H. Kauffmann gelang (Repertorium der Kunstgeschichte 39 [1916] 15–30). Vgl. W. Beierwaltes, Visio absoluta, a. a. O. 7 Anm. 4 sowie E. Cassirer, Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance (Leipzig/Berlin 1927) 1. Kap., Nikolaus Cusanus, 32 Anm. 3. Hier findet sich auch eine Abbildung des Selbstporträts.

⁶ III, 194.

⁷ „Sic absoluta visio in omni visu est...“ III, 100.

⁸ Vgl. III, 112: „Omnis igitur facies, quae in tuam potest intueri faciem nihil videt aliud aut diversum a se, quia videt veritatem suam.“

⁹ „Visus autem absolutus ab omni contractione simul et semel omnes et singulos videndi modos complectitur quasi adaequatissima visuum omnium mensura et exemplar verissimum. Sine enim absoluto visu non potest esse visus contractus.“ „Das von aller Verschränkung losgelöste Sehen jedoch umfaßt zugleich und auf einmal alle und jede einzelne Weise des Sehens; gleichsam als das angemessene Maß und das Urbild alles Sehens. Denn ohne das absolute Sehen kann es kein verschränktes geben.“ III, 100f.

¹⁰ Als Beispiel für einen ‚spekulativen Satz‘ könnte der Satz in c. VIII: „Amare tuum est videre tuum“ (III, 122) resp. in c. IV: „... videre tuum est amare...“ (III, 104) betrachtet werden. Weitere Beispiele finden sich u. a. in c. V: „Nec est aliud tuum misereri quam tuum videre.“ „Videre autem tuum est movere tuum.“ „... videre tuum est operari.“ etc.

¹¹ Der Terminus findet sich in ‚De visione Dei‘ in anderem Zusammenhang in c. XX. III, 184.

¹² Vgl. III, 124f.: „Et in nobis loqueris et nos revocas, ut ad te redeamus, paratus semper respicere nos priori paterno oculo, si reversi ad te conversi fuerimus.“ „Du sprichst in uns und ruft uns zu, zu Dir zurückzukehren, immer bereit, uns wie früher mit väterlichem Blick zu betrachten, wenn wir umkehren und uns wieder Dir zuwenden.“

¹³ „Sed visus tuus, cum sit oculus seu speculum vivum, in se omnia videt.“ ‚Dein Sehen aber, das Dein Auge oder ein lebendiger Spiegel ist, sieht in sich alles.‘ III, 126f. Visio Dei ist speculatio Dei.

indem er sich möglichst uneingeschränkt von sich löst und sich – etwa in Anbetracht des Bildes Gottes – in den Blick Gottes verliert. Indem er ganz in die Bildbetrachtung verloren ist, indem er sich ganz ins Bild findet, findet er sich im Bild. Indem der Mensch angesichts Gottes verläßt, worauf er es in seiner beschränkten Sicht abgesehen hat und sich auf ihn verläßt, kommt er zu sich.¹⁴

In dem Maße, in dem sich der *visus contractus* in den Blick Gottes vertieft und in ihm aufgeht, erhebt er sich über seine Beschränkung. Will er sich eigenwillig selbst erhalten, anstatt sich willig in ihn einzulassen, so erhält er sich nicht aus ihm.

In der *visio Dei* ist *videre videri*, Sehen auf einmal Gesehen werden.¹⁵ Mein Sehen Seiner ist sein Sehen meiner. Das Erblicken Gottes ist Blicken Gottes. Sein Antlitz *blickt* uns *entgegen*.¹⁶

„Meister Eckardt, ein Dominikaner-Mönch, sagt unter anderem in einer seiner Predigten über dieß Innerste (des göttlichen Wesens, G. W.): ‚das Auge, mit dem mich Gott sieht, ist das Auge, mit dem ich ihn sehe, mein Auge und sein Auge ist eins.‘“¹⁷

Die Koinzidenz von *videre* und *videri*¹⁸ bzw. die durch den Zusammenfall von *genitivus subiectivus* und *genitivus obiectivus* im Titel zum Ausdruck kommende Koinzidenz von Subjekt und Objekt des Sehens führt ins Innere der Schrift.¹⁹

¹⁴ Wenn ich im Schweigen der Betrachtung verstumme, sagt Gott mir dann nicht auch: Sei du mein und ich werde dein sein? Und heißt dies nicht soviel wie: Sei du mein und du wirst dein sein? Vgl. III, 120 f.: „Et cum sic in silentio contemplationis quiesco tu Domine intra praecordia mea respondes dicens: sis tu tuus et ego ero tuus.“ 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.“

¹⁵ Vgl. III, 108 f.: „Quid aliud, Domine, est videre tuum, quando me pietatis oculo respicis quam (te) a me videri? Videndo me, das te a me videri, qui es Deus absconditus. Nemo te videre potest nisi in quantum tu das ut videaris. Nec est aliud te videri quam quod tu videas videntem te.“ ‚Was anderes ist Dein Sehen, Herr, wenn Du mich mit liebendem Auge betrachtest, als daß ich Dich sehe: indem Du mich ansiehst, läßt Du, der verborgene Gott, Dich von mir erblicken. Jeder vermag Dich nur soweit zu sehen, als Du es ihm gewährst. Nichts anderes ist es Dich zu sehen, als daß Du den Dich Sehenden ansiehst.“

¹⁶ Die Übersetzung: ‚Vom Sehen Gottes‘ für ‚De visione Dei‘ scheint mir insofern besser zu sein als die Übersetzung ‚Von Gottes Sehen‘ (vgl. Phil. Bibl. Bd. 219), die eine Lesart im Sinne des *genitivus subiectivus* nahelegt, als jene Übersetzung eher dem spekulativen Geist der Koinzidenz des *genitivus subiectivus* mit dem *genitivus obiectivus* gerecht wird.

¹⁷ Hegel, Sämtl. Werke (Glockner) 15, 228. Hegel bezieht sich auf die Predigt ‚Qui audit me‘. Die zitierte Stelle ist auch erwähnt bei E. Bohnenstaedt in Anm. 2 zu c. X ‚De visione Dei‘, a. a. O. 185 f. – Vgl. den Hinweis auf die Vorstellung vom alles-sehenden Blick göttlicher Vorsehung bei Boethius, *De cons. phil.* V 4, 33, in: Phil. Bibl. Bd. 219. Zur Geschichte der Metaphorik des Sehens von Cusanus bis Hegel vgl. W. Beierwaltes, *Visio absoluta*, a. a. O. 30 Anm. 105, insbes. die Hinweise auf das ‚Auge des ewigen Sehens‘ bzw. das ‚Auge der Ewigkeit‘ beim ‚philosopho teutonico‘ (Hegel, SW 19, 296 ff.) Böhme.

¹⁸ „Nam ibi es, ubi loqui videre, audire, gustare, tangere, ratiocinari, scire, et intelligere sunt idem, et ubi videre coincidit cum videri...“ ‚Denn Du bist da, wo Sprechen, Sehen, Hören, Schmecken, Berühren, Überlegen, Wissen und Verstehen das selbe sind; wo Sehen mit Gesehenwerden zusammenfällt...‘ III, 134 f.

¹⁹ „Diese Bestimmung, daß Gott Sehender und Gesehener in einem ist, ist das eigentliche Thema der Schrift.“ W. Schulz, *Der Gott der neuzeitlichen Metaphysik. Cusanus und die Geschichte der neuzeitlichen Metaphysik*, 20.

I.

Cusanus weist uns einen Weg, der sogar den gelehrten Philosophen („doctissimis philosophis“) völlig unzugänglich und unmöglich erscheint.²⁰ Am Ende von c. IX sagt er: „Et repperi locum, in quo revelate reperieris, cinctum contradictorium coincidentia. Et ista est murus paradisi, in quo habitas; cuius portam custodit spiritus altissimus rationis, qui nisi vincatur non patebit ingressus. Ultra igitur coincidentiam contradictoriorum videri poteris et nequaquam citra.“ „Ich habe den Ort gefunden, in 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. Jenseits des Zusammenfalls der Gegensätze vermag man Dich zu sehen; diesseits aber nicht.“²¹

In gewisser Abwandlung des am Ende von c. IX gegebenen Bildes könnte man sagen, daß der Zusammenfall der Gegensätze der Zusammenfall der Mauer des Paradieses ist. Indem die Mauer zusammenfällt (bzw. übersprungen wird, bzw. das Tor in ihr durchschritten wird), öffnet sich der Blick für das jenseits der Mauer Liegende.²² Das Auge blickt auf einmal ins Paradiesgärtlein, so daß das dort Erblickte mit dem Blickenden koinzidiert. *Der Blick des Auges ist die visio Dei.*

Der gesichtete ‚locus amoenus‘, das ‚Gesicht Gottes‘, ist „neque temporalis neque localis“.²³ Dieser unsichtbar-sichtbare raumfreie Ort ist unräumlich-räumlich. Wenn ich recht sehe, so könnte man mit dem Beryll des Cusanus auf spätere Theoreme blickend sagen: In diesem ‚Hier‘ ist der Raum als Ordnung des Nebeneinander aufgehoben, d. h. negiert und ‚poniert‘. Es ist so im Raum, daß der Raum in ihm ist, sich in ihm erfüllt. Es nimmt so Raum ein, daß es Raum gibt, einräumt. Es faltet das Nebeneinander ein und aus. Es ist einfaltend im Ausfalten. Das hier Gesehene hat im Aussehen Einschen.

Das ‚Gesicht Gottes‘ ist „neque temporalis“ neque localis“.²⁴ „Tu me in limine ostii constitutum illustras, quia conceptus tuus est ipsa aeternitas simplicissima.“²⁵ „Du läßt es mir, dem auf der Schwelle des Eingangs Stehenden, einleuchten, daß dein Begriff die einfachste Ewigkeit selbst ist.“ „Omne igitur, quod nobis in successione apparet nequaquam est post tuum conceptum, qui est aeternitas.“²⁶ „Alles, was uns im Nacheinander erscheint, ist keineswegs nach deinem Begriff, der die Ewigkeit ist.“ „Successio autem in aeternitate est sine successione ipsa aeternitas...“²⁷ „Das Nacheinander ist in Ewigkeit ohne Nacheinander die Ewigkeit selbst.“ „In aeternitate enim, in qua concipis, omnis successio temporalis in eodem nunc aeternitas coincidit. Nihil igitur praeteritum vel futurum, ubi futurum et praeteritum coincidit cum praesenti.“²⁸

²⁰ Vgl. III, 132.

²¹ III, 132f. Zur Tür vgl. Joh. 10, 7ff. Zum Wächter vgl. III, 134: „Unde in ostio coincidentiae oppositorum, quod angelus custodit...“ Die Bilder, die Cusanus von der Überwindung der Mauer gibt, sind unterschiedlich. Vgl. z. B. III, 142f.: „Oportet igitur me Domine murum illum invisibilis visionis transilire, ubi tu reperieris.“ „Ich muß also, o Herr, jene Mauer der unsichtbaren Schau überspringen, um dorthin zu gelangen, wo Du gefunden wirst.“ Die Sache bleibt die gleiche.

²² „Claudit enim murus potentiam omnis intellectus, licet oculus ultra in paradysum respiciat.“ „Die Mauer verschließt die Möglichkeit jeder Vernunft, wenn auch das Auge darüber hinaus in den Paradiesgarten blickt.“ III, 172f.

²³ III, 112; Hervorhebung vom Verfasser.

²⁴ III, 112; Hervorhebung vom Verfasser.

²⁵ III, 136.

²⁶ Ebd.

²⁷ Ebd.

²⁸ Ebd. Zum nunc aeternitas vgl. die Literaturhinweise von E. Bohnenstaedt, a. a. O. 186f. Anm. 5.

„In der Ewigkeit nämlich, in der du denkst, fällt alles zeitliche Nacheinander in dem einen und selben Jetzt der Ewigkeit zusammen. Wo Zukunft und Vergangenheit mit der Gegenwart zusammenfallen, gibt es nichts Vergangenes oder Zukünftiges.“²⁹ „Murus autem est coincidentia illa, ubi posterius coincidit cum priore, ubi finis coincidit cum principio, ubi alpha et omega sunt idem.“³⁰ „Die Mauer aber ist jene Koinzidenz, wo das Frühere mit dem Späteren und das Ende mit dem Anfang zusammenfällt, wo Alpha und Omega dasselbe sind.“⁵

Entsprechend heißt es am Ende von c. X: „Coincidit enim nunc et tunc in circulo muri paradisi. Tu vero Deus meus ultra nunc et tunc existis et loqueris, qui es aeternitas absoluta.“³¹ „Jetzt und Damals fallen ja im Kreis der Paradiesmauer zusammen. Du aber mein Gott bist und sprichst jenseits von Jetzt und Damals, der du die absolute Ewigkeit bist.“ Indem Vergangenes und Zukünftiges mit dem Gegenwärtigen zusammenfallen, blickt das Auge auf einmal ins Paradiesgärtlein. *Dieser Augenblick ist die visio Dei*. So wie die visio Dei scil. der visus absolutus den beschränkten Blick nicht verläßt, sondern dieser in seiner Wahrheit ist, so verläßt der göttliche Augenblick der Ewigkeit nicht die Zeit der Menschen.³²

Im Hinblick auf philosophiegeschichtlich Späteres könnte man wohl sagen: Der göttliche Augenblick ist der ‚Einschlag der Ewigkeit‘, in dem sie die Zeit berührt.³³

Der Hinweis auf Plato, Tim. 37d–38c ist m. E. – insbesondere im Hinblick auf die Bestimmung der pulchritudo absoluta in De visio Dei, c. VI, Abs. 7 – zu ergänzen durch den Hinweis auf das Symposium 210e. – Zu dem Hinweis auf Plotin, Enn. III, 7, c. 3 vgl. Plotin, Über Ewigkeit und Zeit, übers., eingeleitet und kommentiert von W. Beierwaltes (Frankfurt a. M. 1967) 39–43, Definition der Ewigkeit (Kap. 3), dazu insbes. 170ff., 3, 28 vöü. Zum Kairos des zeitlosen Nu (ἑξαιφνης) vgl. ferner 75–88, insbes. 82 u. 87. – Zu Augustinus vgl. insbes. auch Conf. XI, 13, wo Augustinus im Anschluß an 2. Petr. 3, 8 sagt: „et dies tuus non cotidie, sed hodie... hodiernus tuus aeternitas...“ „Dein Tag ist nicht Tag für Tag, sondern heute... Dein Heute ist die Ewigkeit.“ – Vgl. Proklos, Inst. theol. c 52 und Boethius, De cons. phil. V, 6. – Der Hinweis auf Eckhart, Predigt ‚In diebus suis...‘ (vgl. dort insbes. „Da hingegen ist Gottes Tag, wo die Seele in dem Tage der Ewigkeit steht in einem wesenhaften Nun, und da gebiert der Vater seinen eingeborenen Sohn in einem gegenwärtigen Nun, und wird die Seele wiedergeboren in Gott.“ Meister Eckhart, Deutsche Predigten und Traktate, hg. und übers. von J. Quint, 204) sei wenigstens ergänzt durch die Predigt ‚Impletum est tempus...‘, in der sich Eckhart auch auf Gal. 4, 4 bezieht (vgl. Quint, a. a. O. 209). – Was die Neuzeit anbetrifft, so möge hier der Hinweis auf die §§ 258 und 259 – nebst Zusätzen – der Hegelschen Enzyklopädie genügen. Vgl. SW 9, 79ff., insbes. 81 u. 86, wo die Ewigkeit als wahrhafte konkrete Gegenwart gefaßt wird, die ein Resultat der Vergangenheit und ‚trächtig von der Zukunft‘ ist. Vgl. dazu vom Verfasser, Der Augenblick (Freiburg/München 1982) 65–93, Hegel: Zeit und Aufhebung der Zeit.

²⁹ „Sed in cuius conceptu potest cadere prius et posterius, ut prius unum concipiat et postea aliud, non est omnipotens.“ (III, 136) Duprés Übersetzung ist hier sinnentstellend: „Jemand hingegen, in dessen Denken es ein Früher und Später nicht gibt...“ (III, 137). Zu deleieren wäre das ‚nicht‘ oder besser wörtlicher zu übersetzen: ‚In wessen Begreifen aber ein Vorher und Nachher fallen kann, so daß er erst eines begreift und dann anderes, ist nicht allmächtig.‘

³⁰ III, 136. Zur Kennzeichnung Christi als α und ω vgl. Jes. 41, 4; 44, 6 und Offb. 1, 8; 21, 6; 22, 13.

³¹ III, 138.

³² „Aeternitas autem quia non deserit tempus...“ III, 126.

³³ Vgl. S. Kierkegaard, Der Augenblick, GW 34. Abt., Wann ist der Augenblick?, 327, sowie den Vorspann zum 3. Kap. von ‚Der Begriff Angst‘. Vgl. dazu vom Verfasser die Bemerkungen zum Verhältnis Heideggers zu Kierkegaard in: Der Augenblick, a. a. O. Kap. IV, Heidegger: Zeitlichkeit und Sprachlichkeit, insbes. 2. Philosophiegeschichtliche Bemerkungen zum Begriff der ekstatischen Einheit der eigentlichen Zeitlichkeit, 124ff. Zum Augenblick als Paradox vgl. ferner Kierkegaard, Philosophische Brocken, GW 10. Abt., 46ff., insbes. 16: „Und nun der Augenblick. Solch ein Augenblick ist eigener Art. Er ist freilich kurz und ein zeitlich Ding wie der Augenblick es ist,

Der göttliche Augenblick, in dem sich das leere chronologische Nacheinander plötzlich erfüllt, ist der Kairos der ‚apparitio Dei‘, der ‚visio Dei‘. Dieser Augenblick ‚ewiger Glückseligkeit‘³⁴ und ‚ewigen Genusses‘³⁵ ist der *Augenblick des Erleuchtenden*,³⁶ der *Augenblick religiöser Epiphanie*. Er ist der Augenblick, in dem der Stern der Liebe aufgeht,³⁷ der in den Zeiten der Dämmerung erscheint.

*Der göttliche Augenblick ist Liebesblick.*³⁸ Die visio Dei ist amor Dei.³⁹

Dieser zeitfreie Augenblick ist unzeitlich-zeitlich. In diesem ‚Jetzt‘ ist die Zeit als Ordnung des Nacheinander aufgehoben, d. h. negiert und ‚poniert‘. Es ist so in der Zeit, daß die Zeit in ihm ist, sich in ihm erfüllt. Es ist so in der Zeit, daß es im Nu ist, in der Zeit, in der sich indessen schon auf einmal die Sinnerfüllung ereignet hat. Es faltet das Nacheinander ein und aus.⁴⁰ Im Gesicht und Augenblick Gottes ist Einsicht Aussicht, im Spiegel der Ewigkeit⁴¹ ist Vorsehung⁴² Fürsorge, Rücksicht auf den Menschen, so wie wir beim Blick in den Spiegel nach vorne blickend zurückschauen.

Cusanus gibt ein Beispiel dafür, wie im göttlichen Augenblick im Unterschied zum beschränkten menschlichen Sehen alles mit einem Blick, „simul et semel“,⁴³ zugleich und auf einmal‘ gesehen wird. „Doce me Domine quomodo unico intuitu simul et singulariter discernas. Cum aperio librum ad legendum video confuse totam chartam. Et si volo discernere singulas litteras, syllabas et dictiones, necesse est, ut me singulariter ad singula seriatim convertam et non possum nisi successive unam post aliam litteram legere et unam dictionem post aliam et passum post passum. Sed tu, Domine, simul totam chartam respicis et legis sine mora temporis.“⁴⁴ ‚Lehre mich Herr, wie Du mit einem Blick zugleich alles im

vorübergehend, wie der Augenblick es ist, vorübergegangen, wie der Augenblick es ist, im nächsten Augenblick, und dennoch ist er entscheidend, und dennoch ist er erfüllt von dem Ewigen. Solch ein Augenblick muß doch einen besonderen Namen erhalten, laß uns ihn nennen: die Fülle der Zeit.“ Vgl. schließlich ebd. 61: „Auf welche Weise wird also der Lernende Gläubiger oder Jünger? Wenn der Verstand verabschiedet ist und der Lernende die Bedingung empfängt. Wann empfängt er diese? In dem Augenblick. Diese Bedingung, was bedingt sie? Daß er das Ewige versteht.“

³⁴ Vgl. III, 94.

³⁵ Vgl. III, 192. „Et capitur incomprehensibilis fruitione aeterna, quae est felicitas gaudiosissima numquam consumptibilis.“ ‚Der Unfaßbare wird in ewigem Genuß erfaßt, der die freudigste und nie vergehende Glückseligkeit ist.‘ Der Genuß ist das letzte Wort der Hegelschen Philosophie. Vgl. § 577 der Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften von 1830. Vgl. bereits „Glauben und Wissen“, SW 1, 284: „Das vernünftige Thun und der höchste Genuß sind Eins im höchsten Daseyn... Jede Philosophie stellt nichts dar, als daß sie höchste Seligkeit als Idee konstruiert.“

³⁶ Zur ‚illustratio‘ bzw. ‚illuminatio‘ vgl. den oben zitierten Anfang des 7. Absatzes des X. Kapitels: „Tu me... illustras“, der wohl besser zu übersetzen wäre durch: ‚Du erleuchtest mich.‘ Vgl. u. a. auch III, 162, wo Gott als ‚illustrator cordium‘ bezeichnet wird, sowie den letzten Absatz des XXII Kapitels, III, 200: „Illuminat enim verbum Dei intellectum...“

³⁷ Vgl. Matth. 2, 2.

³⁸ Vgl. III, 104 „videre tuum est amare“ und ebd. „ibi oculus ubi amor“. Dieses Blicken der visio Dei könnte mit Hegel wohl auch „die freie Liebe und schrankenlose Seligkeit“ genannt werden, denn es ist ein Verhalten seiner zu dem *Unterschiedenen* nur als *zu sich selbst*, in demselben ist es zu sich selbst zurückgekehrt“. Wissenschaft der Logik, hg. von G. Lasson, 2. Teil, Phil. Bibl. Bd. 57, 242f.

³⁹ Vgl. den Versuch einer innertrinitarischen Entfaltung Gottes als der Liebe (1. Joh. 4), und zwar als ‚amor amans‘, ‚amor amabilis‘ und ‚amor amantis et amabilis nexus‘ in c. XVII.

⁴⁰ „Complicat igitur aeternitas successionem et explicat.“ III, 140.

⁴¹ Vgl. c. XV, Abs. 5, III, 160.

⁴² Vgl. III, 124 „Visio tua providentia est“. Vgl. auch III, 102.

⁴³ Vgl. III, 100, c. II, Abs. 1; III 126, c. VIII, Abs. 6, und III, 128ff., c. IX, Abs. 2 u. 5.

⁴⁴ III, 124.

Einzelnen unterscheidest. Wenn ich ein Buch öffne, um es zu lesen, sehe ich die Seite als Ganze nur verworren. Will ich die einzelnen Buchstaben, Silben und Ausdrücke unterscheiden, so ist es notwendig, daß ich mich der Reihe nach im Einzelnen jedem Einzelnen zuwende und ich kann nicht anders, als nacheinander einen Buchstaben nach dem andern zu lesen und einen Ausdruck nach dem andern und Schritt für Schritt. Aber Du, Herr, überblickst zugleich die ganze Seite und liest sie ohne jede Verzögerung.⁴⁵

Nun verläßt aber doch der *visus absolutus* den beschränkten Blick des Menschen nicht, sondern der göttliche Blick ist im menschlichen Blick und der *visus contractus* ist – auch wenn wir uns dessen nicht bewußt sind – in Wahrheit immer schon *visus absolutus*, absolut identisch mit ihm. Er fällt mit ihm zusammen. Was kann das in unserem Beispiel heißen? Heißt es nicht: Das Lesen eines Textes bzw. Satzes ist in Wahrheit nicht nur eine sukzessive Apprehension eines Nebeneinander von Schriftzeichen, sondern immer auch schon eine simultane Komprehension des Neben- bzw. Nacheinander als eines Ineinander? Daß *wir* lesen, nicht das Auge, bedeutet doch, daß wir das Aufgenommene als Vernommenes immer schon zu Sinneinheiten ineinsgebildet haben. Deshalb lesen wir gewöhnlich nicht Buchstabe für Buchstabe, sondern in Wahrheit schon gewisse ‚Sinnportionen‘, nämlich Wörter. Nun lesen wir zwar zunächst Wort für Wort, ein Wort nach dem anderen, neben ihm stehenden. Das am Ende daraus *resultierende* Erfassen des Sinnzusammenhangs aber geschieht wie im *Sprung*, in dem das Aufgefaßte schon zusammengefaßt ist. Ein Lesen, das den Sinn erfaßt, ist in Wahrheit nie nur ein sinnliches Auffassen des Sichtbaren, buchstäblich Dastehenden, sondern auch ein *intelligentes* Lesen, ein Herauslesen des unsichtbar im Raum ‚zwischen den Zeilen‘ stehenden. Ein sinnlich-unsinnliches Sehen bzw. *Lesen*, das nicht bloß den toten Buchstaben aufliest, sondern vielmehr den Geist, den Sinn erfaßt, ist in Wahrheit schon ‚*logisches*‘ Zusammenlesen, Einsehen, ‚*complicatio*‘ des Expliziten.

Diese Aufhebung des Nach- bzw. Nebeneinander wird nun beim Lesen bzw. Sinnverstehen eines Satzes gewöhnlich nicht bewußt.⁴⁵ Sie wird uns eher bewußt beim protensiv-retensiven Verstehen eines Satzes in der Musik, etwa beim Heraushören der Zusammengehörigkeit von zu Hörendem und Gehörtem, bzw. beim ‚Springen‘ des Blicks bzw. des Bildes im Augenblick des Sich-Öffnens des Sinns für den Anblick eines Bildes, etwa für ein ‚Bild Gottes‘.⁴⁶

Der Augenblick Gottes ist der Augenblick des Schönen. Das Sehen Gottes ist das Sehen des Schönen selbst. Die *visio absoluta* ist ‚*pulchritudo absoluta*‘.

„*Omnes facies pulchritudinem habent et non sunt ipsa pulchritudo. Tua autem facies Domine habet pulchritudinem et hoc habere est esse. Est igitur ipsa pulchritudo absoluta, quae est forma dans esse omni formae pulchrae.*“⁴⁷ „Alle Gesichter haben Schönheit und sind nicht die Schönheit selbst. Dein Angesicht aber, Herr, hat die Schönheit, und dieses Haben ist Sein. Es ist daher die absolute Schönheit selbst, die Form, die jeder schönen Form das Sein gibt.“⁴⁸

⁴⁵ Hegels Theorie des spekulativen Satzes kann als Versuch der philosophischen Rekonstruktion des Erfassens des Sinns eines Satzes im Gedankengang vom Subjekt zum Prädikat und zurück aufgefaßt werden. Vgl. vom Verfasser, *Der spekulative Satz* (Berlin/New York 1981).

⁴⁶ In Wahrheit ist jedes geglückte Gebilde der Kunst insofern ein Sinnbild für die ‚*visio Dei*‘, als ich in meinem Auge auf einmal das Auge habe, zu dem die Kunst ‚das Erscheinende an allen Punkten seiner Oberfläche umzuwandeln hat‘. Vgl. Hegel, SW 12, 213.

⁴⁷ III, 114.

⁴⁸ Zuerst ist wieder zu verweisen auf Plato, *Symposion*, 210e–212b. Der Augenblick, in dem plötzlich (ἐξαίφνης) das Göttlich-Schöne (το θεῖον καλόν), das Schöne selbst (αὐτο τὸ καλόν) gesehen wird, ist der Augenblick der Berührung des Wahren. – Weitere Hinweise auf Plotin, Proklus, D. Areopagita, A.

Gott ist die Wahrheit, die frei macht,⁴⁹ die Wahrheit als Freiheit.

So ist der Augenblick Gottes als Augenblick des Schönen der Augenblick der ‚Freude in der Wahrheit‘, der Lichtblick ins Freie.⁵⁰

Der Augenblick des Schönen ist der Augenblick des ‚freudigsten Glücks‘ (*felicitas gaudiosissima*).⁵¹

Ist Weisheit (*sapientia*) nicht ohne den Geschmack (*sapor*) des Schönen, so kostet der dem Schönen geneigte Weise den Vorgeschmack des Glücks.

Der Augenblick Gottes als ‚pulchritudo absoluta‘, dieser Augenblick ‚ewiger Glückseligkeit‘ ist der Augenblick des Hervorleuchtendsten,⁵² der Augenblick ästhetischer Epiphanie.

II.

Nachdem Cusanus das Antlitz Gottes als *pulchritudo absoluta* bestimmt hat, fährt er im gleichen Absatz fort:⁵³ „*O facies decora nimis, cuius pulchritudinem admirari non sufficiunt omnia, quibus datur ipsam intueri. In omnibus faciebus videtur facies facierum velate et in aenigmate. Revelate autem non videtur quamdiu super omnes facies non intratur in quoddam secretum et occultum silentium, ubi nihil est de scientia et conceptum faciei.*“ „O herrliches Antlitz, dessen Schönheit alle jene nicht genug bewundern können, denen gegeben ist, es anzuschauen. In allen Gesichtern wird das Gesicht der Gesichter gesehen, verhüllt und im Rätsel. Unverhüllt aber wird es nicht erblickt, solange wir nicht, über alle Gesichter hinaus, eintreten in ein geheimnisvolles und verborgenes Schweigen, in dem nichts mehr ist vom Wissen und Begreifen eines Gesichts.“

Wenn ich mich ‚unmerklich vom Marktplatz des Wortemachens zurückziehe‘,⁵⁴ wenn ich ‚im Schweigen der Kontemplation verstumme‘ („*in silentio contemplationis quiesco*“)⁵⁵, antwortet mir Gott ‚*intra praecordia mea*“.⁵⁶

Magnus finden sich bei E. Bohnenstaedt, a. a. O. 174f. Anm. 4. – Erinnern möchte ich noch an die Anrede Gottes als ‚*pulchritudo semper antiqua et semper nova*‘ bei Augustinus, *Conf. X*, 27.

⁴⁹ Vgl. Joh. 8, 32, u. 14, 6, und *De visione Dei* III, 120: „*Tu Deus es veritas et exemplar*“ und III, 124: „... *tu pater... qui es ipsa libertas...*“

⁵⁰ Zu Thomas' Bestimmung der Erfahrung des Schönen als ‚*gaudium in veritate*‘ im Anschluß an Augustin vgl. G. Scherer, *Identität und Sinn*, Kap. V, *Das transzendente Schöne und der Sinn*, insbes. 2. *Das Schöne als Erfüllendes*, in: *Studien zum Problem der Identität*, Forschungsprojekt im Fach Philosophie an der Universität Essen, 137ff. – Zur Lichtmetapher vgl. insbes. III, 116, den letzten Absatz von c. VI und dazu die Anm. von E. Bohnenstaedt, a. a. O. 175f. Anm. 5 u. 6.

⁵¹ Vgl. III, 192.

⁵² Zum *ἐκφανέστατον* vgl. Plato, *Phaidros* 250 a–e.

⁵³ III, 114ff., c. VI, Abs. 7.

⁵⁴ Vgl. Augustinus, *Conf. IX*, 2. Vgl. ferner 1. Kor. 4, 20. *Das Reich Gottes, das herbeikommt*, indem sich die Zeit erfüllt, dieser Augenblick der Epiphanie ‚steht nicht in Worten‘.

⁵⁵ III, 120.

⁵⁶ Ebd. Vgl. Meister Eckhart, auf den Cusanus in seinen Schriften immer wieder verweist, in seiner Predigt ‚*Dum medium silentium tenerent omnia*‘ über Sap. 18, 14: „Als alle Dinge mitten im Schweigen waren, da kam von oben hernieder, vom Königlichen Stuhle, in mich ein verborgenes Wort.“ In der Predigt ‚*Dilectus deo et hominibus etc.*‘ bezieht sich Eckhart wiederum auf Weish. 18, 14. 15 und sagt dazu: „Das heißt: In der Nacht, wenn keine Kreatur (mehr) in die Seele leuchtet noch lugt, und im Stillschweigen, wo nichts mehr in die Seele spricht, da wird das Wort (ein-)gesprochen in die Vernunft. Das Wort eignet der Vernunft und heißt *verbum*, so wie es in der Vernunft ist und steht.“ Meister Eckhart, *Deutsche Predigten und Traktate*, hg. und übers. von J. Quint, a. a. O. 312. Vgl. schließlich noch die Predigt ‚*Ubi est, qui natus est rex Iudaeorum?*‘, a. a. O. 430: „Wo dieses Wort gehört werden

Als Augenblick des Schönen ist *der Augenblick Gottes der Augenblick der Stille*. Dieser göttliche Augenblick des Glücks, in dem sich das Trübe klärt, ist der stille Blick eines auf einmal hervorleuchtenden himmlischen Lichts. Die visio Dei ereignet sich ‚in silentio contemplationis‘. In dieser Stille ist ‚nichts mehr vom Wissen und Begreifen‘. Wenn ich ‚beginne Gott unverhüllt zu betrachten und in den Garten des Entzückens einzutreten‘ („revelate te inspicere incipio et intrare hortum deliciarum“),⁵⁷ dann sehe ich, daß der Augenblick Gottes in keiner Weise etwas ist, ‚das gesagt oder begriffen werden kann‘ („quod dici aut concipi potest“).⁵⁸ Der visus absolutus ist ‚losgelöst von allem, was begriffen oder benannt werden kann‘ („absolutus ab omnibus illis, quae concipi aut nominari possunt“).⁵⁹

„Domine Deus, adiutor te quaerentium, video te in horto paradisi et nescio quid⁶⁰ video, quia nihil visibilium video. Et hoc scio solum, quia scio me nescire,⁶¹ quid video et nunquam scire posse. Et nescio te nominare, quia nescio, quid sis. Et si quis mihi dixerit, quod nomineris hoc vel illo nomine, eo ipso quod nominat scio, quod non est nomen tuum. Terminus enim omnis modi significandi nominum est murus ultra quem te video.“⁶² ‚Herr Gott, Helfer derer, die dich suchen, ich sehe dich im Paradiesgarten und ich weiß nicht, was ich sehe, weil ich nichts Sichtbares sehe. Und ich weiß nur, daß ich weiß, daß ich nicht weiß, was ich sehe und daß ich es nie wissen kann. Ich weiß nicht dich zu benennen, weil ich nicht weiß, wer du bist. Und wenn jemand mir sagte, du würdest mit diesem oder jenem Namen genannt, dann weiß ich schon dadurch, daß er einen Namen nennt, daß dies nicht dein Name ist. Die Mauer, jenseits welcher ich dich sehe, ist die Grenze jeder Weise namengebender Bezeichnung.‘

„Omnis enim conceptus terminatur in muro paradisi.“⁶³ ‚Jeder Begriff findet seine Grenze an der Mauer des Paradieses.‘

„Infinitati nullum nomen convenire potest. Omne enim nomen potest habere contrarium. Infinitati autem innominabili nihil potest esse contrarium... neque est magna infinitas,

soll, muß es in einer Stille und in einem Schweigen geschehen. Man kann diesem Worte mit nichts dienlicher sein als mit Stille und mit Schweigen: da kann man's hören und versteht man's recht: in jenem Unwissen. Wo man nichts weiß, da weist und offenbart es sich.“

⁵⁷ III, 144.

⁵⁸ Ebd.

⁵⁹ III, 130.

⁶⁰ Zum ‚nescio quid‘ vgl. Augustinus, Conf. XI, 14. Das ‚nescio quid‘ im Augenblick Gottes ist das ‚je ne sais quoi‘ angesichts der ‚pulchritudo absoluta‘.

⁶¹ Diese aus einem – sit venia verbo – ‚sapere aude: nescio‘ resultierende Unwissenheit nennt Cusanus mit einem Wort des Augustin ‚docta ignorantia‘. Vgl. III, 146, c. XIII, Absatz 4. Bei Augustin findet sich der Terminus in einem Brief an Proba, Augustini Epist. ad Probam (Migne P. L. XXXIII, Ep. 130) c. 15 § 28. Vgl. die Einleitung in die Dissertation von J. Ritter, Docta Ignorantia. Die Theorie des Nichtwissens bei Nicolaus Cusanus (Leipzig/Berlin 1927) insbes. 3f. – Cusanus spielt in ‚De visione Dei‘ mehrfach auf Augustin an, in c. XXIII nennt er ihn zweimal expressis verbis (Abs. 4 u. 6), er bezieht sich auf De civ. Dei XIV, 24.2.

⁶² III, 146. Vgl. die Hinweise von E. Bohnenstaedt, a. a. O. 190 Anm. 2, auf Dion. Areopagita Ep. I (1066) sowie auf Eckharts Predigt ‚Renovamini spiritu mentis vestrae‘. In der Übersetzung von Quint (a. a. O. 353): ‚Gebt nun acht! Gott ist namenlos, denn von ihm kann niemand etwas aussagen oder erkennen. Darum sagt ein heidnischer Meister: Was wir von der ersten Ursache erkennen oder aussagen, das sind wir mehr selber als daß es die erste Ursache wäre; denn sie ist über alles Aussagen und Verstehen erhaben.“ In der selben Predigt sagt Eckhart auf Augustinus verweisend wenig später: „Das Schönste, was der Mensch über Gott auszusagen vermag, besteht darin, daß er aus der Weisheit des inneren Reichtums schweigen könne. Schweig daher und klaffe nicht über Gott, denn damit, daß du über ihn klaffst, lügst du, tust du Sünde.“ Ebd.

⁶³ III, 146.

neque parva, neque quicquam omnium, quae sive in caelo, sive in terra nominari possunt.“⁶⁴ ‚Kein Name kann dem Unendlichen entsprechen, denn jeder Name kann sein Gegenteil haben. Für das unnennbare Unendliche aber kann es keinen Gegensatz geben... die Unendlichkeit ist weder groß noch klein, sie ist nichts von allem, was sich im Himmel oder auf der Erde benennen läßt.‘

Wollte man nun Cusanus, den Satz eines späteren spekulativen Dialektikers variierend, entgegenhalten: ‚Es gibt nichts, nichts im Himmel oder in der Natur oder im Geiste oder wo es sei, was nicht ebenso die *Unmittelbarkeit* enthält als die *Mittelbarkeit*‘,⁶⁵ so hieße dies am Ende doch nur, die offene Tür der Cusanischen coincidentia oppositorum einzurennen. Der mystische Theologe nennt nämlich das Göttliche. Er nennt es – das Namenlose. Nichts ist ohne Sprache. Seine Mitteilung, in der das Vergehen der Sprache zur Sprache kommt, kommt sozusagen aus ‚belehrter Unmittelbarkeit‘. Die via mystica des Cusanus führt zwischen der Szylla affektiv-irrationaler Unmittelbarkeit und der Charybdis rationaler Mittelbarkeit hindurch. Ihm geht es um das Wahre, das die sich immer wiederholende Bewegung des Sich-Ablösens von sich als Benanntem ist; es bewahrt sich in diesem Negieren seiner Bestimmung nach, indem das Wortlose, Stille *durch das Wort gehalten wird*. Um die *mitgeteilte Unmittelbarkeit*, die ‚vermittelte Unmittelbarkeit‘ des Aufscheinens des Lichts des Lebens⁶⁶ war es Cusanus bis zum Ende seiner schriftstellerischen Bemühungen zu tun.⁶⁷

Ist es nicht die spekulative, die ‚göttliche Natur‘ der Sprache, das gemeinte eine Unmittelbare unmittelbar zu verkehren, aber so, daß das allgemein Mitgeteilte das ineffable Eine widerspiegelt?⁶⁸

Das ‚verbum Dei‘ ist die jede Vernunft erleuchtende Wahrheit („veritas illuminans omnem intellectum“).⁶⁹ Gott ‚spricht in uns und ruft uns‘ („in nobis loqueris et nos revocas“).⁷⁰ Wenn ich ‚im Schweigen der Kontemplation verstumme‘ („in silentio contemplationis quiesco“),⁷¹ ‚antwortest du mir, Herr, in meinem Herzen‘ („tu Domine intra praecordia mea respondes“).⁷²

⁶⁴ III, 150.

⁶⁵ Vgl. Hegel, Wissenschaft der Logik, hg. von G. Lasson, I, 52, wo Hegel sagt, „daß es nichts *gibt*, nichts im Himmel oder in der Natur, oder im Geiste oder wo es sei, was nicht ebenso die Unmittelbarkeit enthält als die Vermittlung“.

⁶⁶ Vgl. ebd. II, 9ff., Der Schein.

⁶⁷ Vgl. dazu H. G. Senger, Die Sprache der Metaphysik, insbes. Kap. 4, Metaphysik und Sprache, in: Nikolaus von Kues, hg. von K. Jacobi, 85ff. Als Beispiel sei mit Senger (ebd. 97) etwa auf die Präposition bzw. das Präfix ‚in‘ verwiesen, das Cusanus in „De possess“ zum Spiegelbild der Koinzidenz von Affirmation und Negation wird. – Nicht ohne Feinsinn für den ‚spekulativen Geist der Sprache‘ – ein Feinsinn, der sich in diesem Beispiel m. E. besser zeigt als in Cusanus‘ Neologismen – mochte es dem spekulativen Denken des Cusaners „eine Freude gewähren, auf solche Wörter zu stoßen, und die Vereinigung entgegengesetzter, welches Resultat der Spekulation für den Verstand aber widersinnig ist, auf naive Weise schon lexikalisch als Ein Wort von den entgegengesetzten Bedeutungen vorzufinden“. Hegel, Wissenschaft der Logik, I, 10.

⁶⁸ „Jede ursprüngliche Mitteilung steht für Cusanus in der Teilhabe am Nichtmittelbaren. Aber eben diese Teilhabe der Sprache am Unaussprechlichen ist ermöglicht durch das selbst unendliche Wort, das ‚verbum Dei‘.“ K.-O. Apel, Die Idee der Sprache bei Nicolaus von Cues, in: Archiv für Begriffsgeschichte 1 (Bonn 1955) 217.

⁶⁹ III, 200. Das ‚verbum divinum‘ wird gleich zu Beginn von ‚De visione Dei‘ als ‚verbum supernum‘ (III, 94) und ‚verbum vitae‘ (ebd., zu Jesus als dem verbum vitae vgl. c. XXIV) zweimal genannt.

⁷⁰ III, 124.

⁷¹ III, 120.

⁷² Ebd., vgl. III, 158: „Sed respondes in me, lux infinita...“

Das verbum Dei ‚hört nicht auf in mir zu sprechen und leuchtet ständig in meinem Verstand‘ („in me loqui non cessat et continue lucet in ratione“).⁷³

„Video deinde intellectui in sua supremitate uniri divinum verbum atque intellectum ipsum locum esse, ubi verbum capitur, uti in nobis experimur intellectum locum esse, ubi verbum magistri capitur, quasi lux solis iungatur candelae praelibatae. Illuminat enim verbum Dei intellectum sicut lumen solis hunc mundum.“⁷⁴ ‚Ich sehe ferner, daß die Vernunft in ihrer letzten Vollendung mit dem göttlichen Wort vereint ist und daß die Vernunft selbst der Ort ist, wo das Wort gefaßt wird, genauso wie wir in uns erfahren, daß die Vernunft der Ort ist, wo das Wort eines Meisters gefaßt wird – wie wenn sich das Licht der Sonne mit der erwähnten Kerze verbindet. Denn das Wort Gottes erleuchtet die Vernunft so wie das Licht der Sonne diese Welt.‘

Wie verhält sich die visio Dei zum verbum Dei?

„Visus tuus loquatur.“⁷⁵ ‚Dein Blick spricht.‘ „Nam non est aliud loqui tuum quam videre tuum...“⁷⁶ ‚Dein Sprechen ist nichts anderes als dein Sehen...‘ Die visio Dei ist das verbum Dei.

Der Kairos der Epiphanie Gottes ist der Augenblick, in dem das ‚Licht des Wortes‘⁷⁷ die Welt erblickt. *Der Augenblick der Epiphanie ist der Lichtblick des Wortes.*

Der zeitlose Augenblick der Fülle der Zeit, das „nunc aeternitas“⁷⁸ ist der Augenblick des Kommens zum „verbum aeternum“.⁷⁹ Unverhüllt wird das Antlitz Gottes nur erblickt im Eintreten in die Stille,⁸⁰ im stillschweigenden Vernehmen des Sprechens des Blicks Gottes. *Der Augenblick Gottes ist Augenwink; der göttliche Augenblick ist numinoser Augenwink.* Der wortlose Augenwink des verbum Dei ist der zeitlose Augenblick der visio Dei.⁸¹

Wie verhält sich das verbum divinum zu den ‚vocalia‘⁸² humana?

Im Unterschied zu den Worten der Menschen ist das Wort Gottes prinzipiell das eine absolute Wort.⁸³

Im Wort des Gottes sind die Worte sozusagen zu einer *Silbe* der Stille *zusammengenommen*.

„Unicus enim conceptus tuus, qui est et verbum tuum, omnia et singula complicat. Verbum tuum aeternum non potest esse multiplex nec diversum nec variabile nec mutabile, quia simplex aeternitas.“⁸⁴ ‚Dein einziger Begriff, der dein Wort ist, faltet alles und jedes einzelne ein. Dein ewiges Wort kann weder vielfältig sein, noch verschieden, noch veränderlich, noch wandelbar, denn es ist die einfache Ewigkeit.‘ Die Worte der Menschen

⁷³ III, 122. Vgl. Luk. 17, 21; vgl. dazu die Augustinische Lehre vom ‚inneren Wort‘ („verbum quod intus lucet“). Apel verweist auf „de magistro“, bes. c. 14, XXXII, 1220, in: Die Idee der Sprache bei Nicolaus von Cues, a. a. O. 202. – Zu denken wäre auch an das Ende von Confessiones III, c. VI.

⁷⁴ III, 200.

⁷⁵ III, 132.

⁷⁶ Ebd.

⁷⁷ Vgl. III, 212, c. XXIV, Absatz 11.

⁷⁸ III, 136.

⁷⁹ Ebd.

⁸⁰ Vgl. III, 114.

⁸¹ Vgl. III, 138: „Nam nunc et tunc sunt post verbum tuum“ und ebd.: „Tu vero Deus meus ultra nunc et tunc existis et loqueris, qui es aeternitas absoluta.“

⁸² Vgl. III, 102, c. III.

⁸³ In c. XXIV, Abs. 1 spricht Cusanus in Anknüpfung an Joh. 6, 68 und 2. Kor. 12, 4 freilich von den ‚Worten des Lebens‘ („verba vitae“), die Jesus *hat*, bzw. den ‚Worten des Lebens‘, die Paulus in seiner Entrückung von Jesus hörte. Vgl. auch III, 190, c. XXI, Abs. 1.

⁸⁴ III, 136.

sind – wenn zumeist auch unwissentlich – Explikationen des *verbum ineffabile*, das als ‚Inbegriff aller Prädikate‘⁸⁵ diese eingefaltet in sich begreift.

Das *verbum Dei*, die universale, sozusagen in die Einheit gewendete Vielheit der Wörter, könnte als das ‚possest‘ der *vocabula humana* gefaßt werden.

Ebensowenig wie der Blick Gottes den Blick des Menschen bzw. der Augenblick der Ewigkeit die Zeit verläßt, ebensowenig verläßt das ewige göttliche Wort die Worte der Menschen.

Dadurch, daß die menschliche Vernunft hört, was Gott in ihr spricht, wird sie vollkommen. („Et audiendo quid in eo loquatur Dominus perficietur.“)⁸⁶ „Perficietur autem intellectus per verbum Dei et crescit et fit continue capacior et aptior atque verbo similior.“⁸⁷ „Die Vernunft wird durch das Wort Gottes vollendet, sie wächst und ist ständig aufnahmefähiger, fähiger und dem Wort ähnlicher.“

„Per fidem accedit intellectus ad verbum, per dilectionem unitur ei. Quantum accedit tantum in virtute augetur. Et quantum diligit, tantum figitur in luce eius. Verbum autem Dei intra ipsum est et non est opus, ut quaerat extra se, quia intus reperiet et accedere poterit per fidem. Et ut propius accedere possit, poterit precibus obtinere, nam verbum adauget fidem per communicationem luminis sui.“⁸⁸ „Durch den Glauben nähert sich die Vernunft dem Wort, durch die Liebe wird sie mit ihm vereint. Je näher sie herangeht, desto mehr wird sie in ihrer Kraft gestärkt; je mehr sie liebt, desto mehr wird sie im Lichte des Wortes gefestigt. Das Wort Gottes aber ist in ihr selbst und es ist nicht nötig, es außerhalb ihrer zu suchen, da sie es in sich finden und durch den Glauben zu ihm herangehen kann. Durch das Gebet kann sie erreichen, daß sie immer näher heranzukommen vermag, denn das Wort läßt den Glauben wachsen, indem es sein Licht mitteilt.“

Im *Durchdringen der Stille* des Wortes des Gottes in den Worten der Menschen entsprechen diese dem Anspruch der Stille im Augenblick des Gottes, werden zum ‚Gefaß Gottes‘ (*capax Dei*). Dies geschieht wissentlich im Gesang des Gedichts. Als Gespräch mit dem Gott ist es Gebet. Insofern sie Fassungen, Bestimmungen, Laute der Stille sind, spricht durch die verlaublichen Worte des Menschen das *verbum ineffabile*. Insofern die Äußerung der Worte im Munde des Menschen äußerlichkeitslos ist,⁸⁹ ist sie Erinnerung des Winks im Auge des Gottes.

Glückt der Gesang, sprechend aus lauter Stille wie das Gebet, so *geht* in den Worten des Menschen auf einmal das wortlose Wort des Gottes *auf*, das Versprechen des Glücks des Augenblicks der Liebe Gottes wird *durch* des Menschen Wort *gehalten*, die äußerste Innigkeit der Stille wird in Worten ausgehalten.

Aus gehaltener Stille des Lichtblicks der Liebe entspringen dann die Worte des Menschen.

⁸⁵ Vgl. Kant, Kritik der reinen Vernunft, Vom transzendentalen Ideal, A 572/B 600.

⁸⁶ III, 212.

⁸⁷ Ebd.

⁸⁸ Ebd.

⁸⁹ Insofern das Wort der Dichtung ‚äußerlichkeitslose Äußerung‘ ist, könnte es als Erinnerung des ‚ursprünglichen Worts‘ gefaßt werden, „das eine *Äußerung* ist, aber eine solche, die als Äußeres unmittelbar wieder verschwunden ist, indem sie ist“ (Hegel, Wissenschaft der Logik, II, 485). Die Worte der Menschen haben Teil am Wort Gottes. „*Ich*, das sich ausspricht, ist *vernommen* . . . Daß es *vernommen* wird, darin ist sein *Dasein* selbst unmittelbar *verhallt*; dies sein Anderssein ist in sich zurückgenommen; und eben dies ist sein Dasein, als selbstbewußtes *Jetzt*, wie es da ist, nicht da zu sein, und durch dies Verschwinden da zu sein.“ Hegel, Phänomenologie des Geistes, Phil. Bibl. Bd. 114, 362f., vgl. ebd. 534f.

Im Gebet wie im Gedicht *teilt sich* die Stille des Wortes des Gottes *mit* den Worten der Menschen *das Unmittelbare*.

Die visio Dei, der Augenblick der Epiphanie ist als der Liebesblick der Freude in der Wahrheit der Lichtblick des Wortes. Im stillen spricht es uns an, winkt uns, ruft uns. Es stellt den Anspruch, „den alten Menschen des Hochmuts abzulegen und den neuen Menschen der Demut anzuziehen“ („exuere veterem praesumptionis hominem et induere novum humilitatis hominem“);⁹⁰ es ruft uns zu, uns selbst *gleich* zu werden, indem wir uns lassen⁹¹ und umzukehren in die Liebesfreude in der Wahrheit, die frei macht.

Doch wo finden wir diese Wahrheit der visio Dei?

Ist der Augenblick der Epiphanie bzw. der apparitio Dei der stille Augenwink und Anspruch Gottes und ist aber auch die apparitio Dei nichts anderes als die Welt selbst,⁹² so kann die Welt selbst als die stillschweigende Sprache des Gottes betrachtet werden.⁹³

Der Weg zur Weisheit des Wissens um das Glück führt am Anfang und am Ende durch die ‚Bücher Gottes‘ oder der Natur, die überall sind.⁹⁴

Sub specie aeternitatis sind alle Dinge schön und wahr. „Veritas quanto clarior tanto facilior. Putabam ego aliquando ipsam in obscuro melius reperiri. Magnae potentiae veritas est, in qua posse ipsum valde lucet, clamitat enim in plateis...“⁹⁵ Je klarer die Wahrheit ist, desto einfacher ist sie. Ich habe einmal geglaubt, daß sie im Dunkel besser zu finden sei. Von großer Macht ist die Wahrheit, in der das Können-Selbst gewaltig leuchtet; sie ruft nämlich in den Gassen...

⁹⁰ III, 190; vgl. Eph. 4, 22ff. und Kol. 3, 9f.

⁹¹ Vgl. Matth. 16, 24: „Will mir jemand nachfolgen, der verleugne sich selbst“ und dazu Meister Eckhart, die Rede ‚Von ungelassenen Leuten, die voll Eigenwillens sind‘: „Daran ist alles gelegen. Achte auf dich selbst, und wo du *dich* findest, da laß von dir ab, das ist das Allerbeste.“ Meister Eckhart, Deutsche Predigten und Traktate, a. a. O. 56, vgl. ebd. 55: „du bist es (vielmehr) selbst in den Dingen, was dich hindert, denn du verhältst dich verkehrt zu den Dingen. Darum fang zuerst bei dir selbst an, und *laß dich!*“

⁹² Vgl. De possest, II, 354: „quid... est mundus nisi invisibilis dei apparitio“.

⁹³ Zur Welt als der sprachlosen Sprache Gottes bei Cusanus vgl. H. G. Senger, Die Sprache der Metaphysik, a. a. O. 100. – Dies ist eine der Stellen, von denen aus bei aller Verschiedenheit Verbindungen zwischen dem Sprachbegriff des Vorkritikers Cusanus und des Metakritikers Hamann sichtbar werden. Hingewiesen sei wenigstens auf eine Stelle aus Hamanns ‚Ritter von Rosenkreuz‘: „Jede Erscheinung der Natur war ein Wort, – das Zeichen, Sinnbild und Unterpfand einer neuen, geheimen, unaussprechlichen, aber desto innigeren Vereinigung, Mittheilung und Gemeinschaft göttlicher Energien und Ideen. Alles, was der Mensch am Anfange hörte, mit Augen sah, beschaute und seine Hände betasteten, war ein lebendiges Wort; denn Gott war das Wort.“ J. G. Hamann, Hist.-krit. Ausgabe von J. Nadler, III. Bd., 32. Zu Hamann vgl. Kap. 2 des Buches des Verfassers, Denken der Sprache (Freiburg/München 1984), Hamann: Sprache als ästhetisches und logisches Vermögen. – Ich möchte K.-O. Apel zustimmen, wenn er sagt: „Es ist nicht zu viel behauptet, wenn man in der ständigen Auseinandersetzung der deutschen muttersprachlichen Denker mit der Logosmystik von Eckhart über Jakob Böhme... bis zu Hamann und Herder die wesentliche Quelle für den transzendental vertieften spezifisch deutschen Begriff der schöpferischen Sprache, insbesondere der Sprache als ‚Dichtung‘ sieht.“ K.-O. Apel, Die Idee der Sprache bei Nikolaus von Cues, a. a. O. 203.

⁹⁴ Vgl. dazu J. Ritter, Docta ignorantia, Kap. I, 4, Docta ignorantia als äignigmatische Gotteserkenntnis, a. a. O. 27ff.

⁹⁵ II, 366; vgl. Die Sprüche Salomos, 1, 20.

Schluß

Gegen Ende des letzten Kapitels von ‚De visione Dei‘ sagt Cusanus: „Rapis me, ut sim supra me ipsum et praevideam locum gloriae ad quem me invitas. Multa mihi saporosissima fercula odore suo optimo me attrahentia ostendis thesaurum divitiarum vitae, gaudii et pulchritudinis videre sinis, fontem, ex quo effluit omne desiderabile, tam in natura quam arte discooperis.“⁹⁶ „Du entrückst mich, daß ich über mir selbst sei und im voraus den Ort der Herrlichkeit schaue, zu dem du mich einlädst. Viele wohlschmeckende Gerichte zeigst du mir, die mich durch ihren köstlichen Duft anziehen; du läßt mich den Schatz aller Reichtümer des Lebens, der Freude und der Schönheit sehen; du öffnest mir die Quelle, aus der alles Ersehenswerte in Natur und Kunst strömt.“⁹⁷

Im Entzücken der Entrückung wird im Augenblick des Gottes das Wahre berührt. Man würde das Glück dieser ‚Berührung‘ mißverstehen, wenn man glaubte, bei Cusanus sei es hier einzig mit ‚vielsüßer Jesusminne‘ getan. In der *Liebe*, die ihren Höhepunkt in dieser Berührung hat, ist nach Cusanus *Erkenntnis* mitumfaßt.⁹⁸ Erkenntnis ‚imprägniert‘ sozusagen das Geliebte gegen billige Gefühlsschwärmeri. Die Trunkenheit der Entrückung ist eine ‚nüchterne Trunkenheit‘.⁹⁹

Der *Sprung* über die Mauer der Koinzidenz¹⁰⁰ ist kein affektiver salto mortale, sondern *Resultat* des Tuns des Intellekts. In seinem Tun geht der Intellekt in seinen Grund und aus diesem Grund entspringt die visio Dei. Im Vergehen der Vernunft geht das Licht des Augenblicks Gottes auf.¹⁰¹

In diesem Aufgehen ist die Vernunft nicht einfach negiert, sondern zugleich bewahrt, d. h. ‚aufgehoben‘. Im Aufgehen des Lichts des *Wortes* ist zugleich die *Vernunft* gänzlich aufgegangen. Die sich in Wahrheit auf sich stellende Vernunft ist in diesem ihrem Tun auf ihrer Spitze schon über sich hinaus. Dies Spekativ-Vernünftige ist dem zyklischen Verstand, der kein Auge hat für die visio Dei, heute wohl mehr noch als zu den Tagen des Cusanus ein ‚Mysterium‘.¹⁰²

⁹⁶ III, 216f.

⁹⁷ Zum ‚raptus mentalis‘ vgl. De visione Dei III, 138: „ut... rapiar ad visionem conceptus et verbi tui“, III, 166: „Video te Domine Deus meus in raptu quodam mentali...“, III, 182 u. 202. Resp. 2. Kor. 12, 2; 4 sagt Cusanus III, 174: „... Paulus magnus apostulus tuus, qui ultra murum coincidentiae raptus est in paradysum...“ und III, 206: „Paulus a te Iesu verba vitae in raptu audivit...“ Vgl. die Literaturhinweise von E. Bohnenstaedt, a. a. O. 199 Anm. 4. – In Ergänzung dazu wäre vor dem Neuplatonismus zuerst auf den Platonischen ‚Phaidros‘ zu verweisen, der sich in der uns erhaltenen Bibliothek des Cusanus befindet. Vgl. dort insbes. 249d–250e, Platos Beschreibung des Enthusiasmus der *μανία*. Auch hier handelt es sich ganz offenbar um einen Punkt der mit dem Neuplatonismus beginnenden Konkreszenz griechischer und christlicher Spekulation.

⁹⁸ Vgl. den Brief des Cusanus vom 22. September 1452.

⁹⁹ Vgl. Augustinus, Conf. V, 13.

¹⁰⁰ Vgl. III, 142.

¹⁰¹ Vgl. K. H. Volkman-Schluck, Nicolaus Cusanus (Frankfurt a. M. 1957) 10ff.

¹⁰² Vgl. Hegels Vorlesungen über die Beweise vom Dasein Gottes, SW 16, 553, wo Hegel mit den Worten schließt, daß alles Spekulative dem Verstande ein Mysterium sei. Vgl. SW 8, 198: „Wenn heut zu Tage vom Mystischen die Rede ist, so gilt dieß in der Regel als gleichbedeutend mit dem Geheimnisvollen und Unbegreiflichen... Hierüber ist zunächst zu bemerken, daß das Mystische allerdings ein Geheimnisvolles ist, jedoch nur für den Verstand und zwar einfach um des willen, weil die abstrakte Identität das Prinzip des Verstandes, das Mystische aber (als gleichbedeutend mit dem Spekulativen) die konkrete Einheit derjenigen Bestimmungen ist, welche dem Verstand nur in ihrer Trennung und Entgegensetzung für wahr gelten... Alles Vernünftige ist somit zugleich als mystisch zu bezeichnen, womit jedoch nur so viel gesagt ist, daß dasselbe über den Verstand hinausgeht, und