

Johannes Hoff

„Amare tuum est videre tuum“

Gottesbild und Spiritualität zwischen Tradition und
Fremdheitserfahrung

„Video, ich sehe“, bemerkt der Heide zu Beginn von Nikolaus von Kues' Dialog *Über den verborgenen Gott*: „Ich sehe, wie du in Ehrfurcht niedergestreckt, aufrichtig und aus tiefstem Herzen Tränen der Liebe vergießt. Ich frage dich, wer bist du? *Christ*: Ich bin ein Christ. *H*: Wen betest du an? *C*: Gott. *H*: Wer ist der Gott, den du anbetest? *C*: Das weiß ich nicht. *H*: Wie kannst du mit solchem Ernst etwas anbeten, das du nicht kennst? *C*: Gerade weil ich ihn nicht kenne, bete ich ihn an.“¹ „Quia ignoro, adoro“: Gerade weil ich ihn nicht kenne, bete ich ihn an.

Mehr als 550 Jahre trennen uns von der Entstehung dieses in lateinischer Sprache verfassten Dialogs.² Wollte man ihn aktualisieren, den altertümlichen Heiden durch einen modernen, religiös indifferenten Agnostiker und den „niedergestreckten“ Christen durch einen pastoral engagierten Katholiken ersetzen, so könnte dieser sich kaum mehr damit begnügen, „Rechenschaft zu geben“ (1 Petr 3,15) über den verborgenen Grund, der ihn zum Beten motiviert. Das wissende Nichtwissen des cusanischen Christen mag selbst moderne Agnostiker in Erstaunen versetzen³ – die Formel „Quia ignoro, adoro“ wird uns noch beschäftigen. Neben dem Erstaunen über eine Theologie, die die Verborgenheit Gottes verkündet, hätte der moderne Christ allerdings mit einer viel banaleren und gerade deshalb umso befremdlicheren Reaktion zu rechnen: dem Verhalten des weltanschaulich neutralen Beobachters, der die merkwürdige Körperhaltung eines „ehrfurchtsvoll niedergestreckten“ Christen als „interessant“ empfindet und sie mit den kulturellen Praktiken fremder Völker oder exotischer Stammesreligionen vergleicht.

Folgt man den Soziologen Niklas Luhmann und Dirk Baecker, so hat dieses moderne Beobachterphänomen, das Auftauchen einer von allem Pathos bereinigten, nüchternen Fremdperspektive, die alles mit allem und jedem vergleicht, für die Religion „verheerende Folgen

gehabt“.⁴ Der neutrale Beobachter braucht gar nicht erst zu einer spöttischen Bemerkung voltraieschen Stils anzusetzen. Schon die bloße Feststellung ‚Wie interessant!‘ setzt den Beobachteten unter Rechtfertigungszwang. Je mehr dieser sich aber bemüht, seine spirituelle Praxis zu rechtfertigen, desto mehr wird er sie als hohl und austauschbar empfinden. Er kann die Beobachtung nicht zurückweisen, weil sie nicht als Kritik auftritt, sondern ganz im Gegenteil als ein Geschenk der Aufmerksamkeit für das, was er tut. Aber dieses Geschenk (Angelsachsen würden von einem „gift“ sprechen) gleicht einem Säurebad, das den Glauben wirkungsvoller zerfrisst, als die Angriffe der atheistischen Überzeugungstäter des 19. und 20. Jahrhunderts. Das „Gift“ des religiös indifferenten Beobachters untergräbt nicht ein religiöses Weltbild, sondern das Vertrauen in die Ernsthaftigkeit der mit dem Bekenntnis zu Gott verbundenen spirituellen Praxis. Anders als in Nikolaus von Kues' Schrift *Über den Frieden unter den Religionen*⁵ lässt dieser Beobachter uns ja nicht nur eine bestimmte kultische Form der Anbetung als endlich und zufällig erfahren: Schon die bloße Tatsache, dass man überhaupt betet, erscheint unter seinem Blick als ein zufälliges Traditionsprodukt.⁶

Wir erahnen vor diesem Hintergrund die Kluft, die uns von der cusanischen Welt trennt. Könnten wir uns doch nur mit größter Mühe einen modernen mitteleuropäischen Christen vorstellen, der – ohne einer sektiererischen Trotzreaktion zu verfallen – vor den Augen eines religiös indifferenten Agnostikers „in Ehrfurcht niedergestreckt, aufrichtig und aus tiefstem Herzen Tränen der Liebe vergießt“.

Sollte sich herausstellen, dass der verborgene Gott, den Nikolaus von Kues in seinem gleichnamigen Dialog bezeugt, von einer Praxis der Anbetung nicht isoliert werden kann, so hätte dies Konsequenzen auch für das Gottesbild. Der folgende Versuch über das Thema „Gottesbild und Spiritualität“ wird folglich drei Fragen zu beantworten haben: (1) Unter welchen Bedingungen ist es angesichts des „Bilderverbots“ überhaupt legitim, sich von Gott ein „Bild“ zu machen? (2) Inwieweit kann ein derartiges „Gottesbild“ von spiritueller Praxis isoliert werden? (3) Welche Folgen hat die spirituelle Krise der Moderne für dieses „Gottesbild“?

„Amare tuum est videre tuum“

I. Gottesbild und Spiritualität bei Nikolaus von Kues

Auf der Suche nach einem Leitbild, das diese verwickelte Problemstellung anschaulich zu entfalten erlaubt, stößt man auf eine Schrift des Cusaners, die zugleich einen historischen Bezug zum *Genius Loci* dieser Vorlesung hat. Im Sommer 1452 kam es unter den Mönchen von Aggsbach, Salzburg, Melk und Tegernsee zu einer bewegten Kontroverse um das Verständnis mystischer Theologie. Es ging um die Frage, ob der Aufstieg zur mystischen Schau Gottes durch Einsicht oder Affekt vollzogen werde: Kommt es für den mystischen Gottsucher mehr auf die Klärung des rechten Gottesbildes an oder auf eine Praxis der frommen Hingabe, die durch philosophisch-theologische Reflexionen eher behindert als befördert wird?⁷ Denken oder lieben – das ist vereinfacht gesprochen der Kern dieser Kontroverse, in die Nikolaus von Kues (mittlerweile Kardinal) 1453 mit der angekündigten Schrift eingreift.

Sie trägt den programmatischen Titel „Vom Sehen Gottes“ (*De visione Dei*) und gibt bereits durch diesen doppelsinnigen Genitiv zu verstehen, dass, wer danach verlangt, Gott zu sehen, auch damit zu rechnen hat, von Gott gesehen zu werden. Cusanus geht sogar noch einen Schritt weiter: Wo auch immer ich hinblicke und wer auch immer mich erblickt, ich werde in diesem Sehen zugleich von Gott gesehen. Denn Gott erblickt mich nicht aus irgendeiner Perspektive. Er ist das „Sehen des Sehens“⁸ – in ihm fallen alle Blicke und Perspektiven zusammen.

Wie aber steht es angesichts dieser These – aus der historischen Distanz betrachtet – mit unserem Ausgangsproblem: dem Blick des neuhidnischen Agnostikers. Können wir ihn aus unserer Selbstwahrnehmung ausblenden, ohne den „Allsehenden“ des Cusaners zur frommen Wunschprojektion einer Sekte von Eckenstehern und Winkel-existenzen zu verkleinern, die die geistige Weite des cusanischen Gottesbildes verliert?

Es wird zu klären sein, inwieweit sich an diesem Punkt ein Bedeutungswandel des Sehens bemerkbar macht, der unter den Bedingungen der Spätmoderne jeden Versuch erschwert, der Dialektik von Sehen und Gesehenwerden eine religiös-spirituelle Ausrichtung zu geben. Doch bevor wir dieser Frage im zweiten Teil dieser Vorlesung nachgehen, soll im ersten Teil, ausgehend von Nikolaus von Kues'

Johannes Hoff

Schrift über das „Sehen Gottes“, der Zusammenhang von Gottesbild und Spiritualität erörtert werden.

Der Ineinfall der Gegensätze und die Dunkelheit des göttlichen Lichts

Seit der „jüdischen Aufklärung“⁹ und der Religionskritik des griechischen Dichterphilosophen Xenophanes von Kolophon (6. Jahrhundert v. Chr.), die auf unterschiedlichen Wegen die mythologische Unschuld der Antike erschütterten, steht das Bild unter dem Verdacht, den wahren Gott durch ein endliches Trugbild zu entstellen. Während die scharfe Bildkritik Deurerojesajas (ebenfalls im 6. Jahrhundert) die Nichtigkeit selbst geschnitzter Götzenbilder von der unvergleichlichen Andersheit des Schöpfers kontrastiert (Jes 44), verhöhnt Xenophanes die Götter Homers und Hesiods¹⁰, weil er (wie Aristoteles berichtet) „als Erster das Eine annahm“¹¹.

Mit dieser philosophischen Religionskritik, die die Andersheit Gottes aus seiner über jeden Vergleich erhabenen Einheit erklärt, wurde Xenophanes zum Wegbereiter einer philosophischen Bewegung, die über seinen Schüler Parmenides, über Platon, den Neuplatonismus, Dionysius Areopagita und Meister Eckharr schließlich Nikolaus von Kues erreichte¹²: Weil wir das Wesen einer Sache nur erkennen können, indem wir sie von anderen Dingen unterscheiden, bewegt sich unser Verstand in begrifflichen Entgegensetzungen¹³ – er vergleicht die Dinge und gelangt deshalb nur zu relativen Bestimmungen. Gott aber ist keine relative oder verhältnismäßige Größe, er ist – wie Cusanus sich ausdrückt – *absolut*¹⁴; losgelöst, unvergleichlich und frei von jeder begrifflichen Entgegensetzung.

Die Pointe dieses Gottesbegriffes lässt sich an der platonisch-neuplatonischen Lichtmetaphysik verdeutlichen, die nicht nur das cusanische Denken, sondern auf einprägsame Weise auch die Kunst der gotischen Kathedralen inspirierte.¹⁵ Durch ein farbiges Strahlenmeer sollte den Menschen der Aufstieg zur Quelle des Lichts gewiesen werden – zu jenem „Leuchtendsten von allem Seienden“, das seit Platons berühmtem Sonnengleichnis als das Ziel alles irdischen Strebens erschien.¹⁶ Schon Platon verweist das endliche Auge, das durch die Helligkeit dieses Lichts geblendet wird, auf seine gebrochenen, irdischen Widerspiegelungen.¹⁷ Wie in einem gotischen Kirchenfenster faltet sich dort das eine Licht in ein vielfältiges Farbenspektrum auseinander – das Licht selbst aber bleibt unsichtbar wie der leere

„Amare tuum est videre tuum“

Raum der modernen Kosmologie, der, wenngleich von Licht erfüllt, unserem Auge als dunkel erscheint.

Dieses Paradox veranschaulicht das zentrale Problem der cusanischen Philosophie des Absoluten. Wer nach der Quelle des Lichts fragt, wird sich nicht mit seinen endlichen Widerspiegelungen zufrieden geben. Wie aber sollte man ein Licht begreifen, das von der Dunkelheit des leeren Raumes nicht unterschieden werden kann? Cusanus' Antwort auf diese Frage ist ebenso schlicht wie präzise¹⁸: Gerade weil unser Verstand mit seinen relativen Bestimmungen und Unterscheidungen an diesem Punkt versagt, können wir darauf vertrauen, in ihm die „Mauer des Paradieses“¹⁹ zu überschreiten, die uns vom Absoluten trennt. Denn im Absoluten falten sich alle entgegengesetzten Bestimmungen wie in einem unsichtbaren Punkt zusammen. Obwohl sein Licht in allem, was wir sehen und erkennen, gegenwärtig ist, erweist es sich selbst als unzugängliche Dunkelheit – als jener unbekannt Gott, von dem der Christ in *De deo abscondito* erklärt: „Gerade weil ich ihn nicht kenne, bete ich ihn an.“²⁰

Der Cusaner, der wenige Jahre zuvor eine Laienphilosophie geschrieben hatte, die die Weisheit, die auf den Gassen schreit (Spr 1,20), gegen die scholastische Gelehrsamkeit verteidigt²¹, scheut sich indessen nicht, nach anschaulichen Bildern für diesen unbekannt Gott zu suchen und die Mönche des Klosters Tegernsee, an die sich seine Schrift über das „Sehen Gottes“ richtet, gleichsam im „experimentellen Verfahren“²² zur Schau des Undarstellbaren anzuleiten. Zusammen mit seinem Buch übersendet er den Mönchen ein Tafelbild von der Art jenes Selbstporträts, das im Rathaus von Brüssel hängt

Gobelinkopie eines verlorenen Selbstporträts Rogier van der Weydens und „von dem großen Maler Rogier [van der Weyden, JoH] stammt“.²³

Das Bild stellt einen Allsehenden dar, dessen Blick dem Betrachter überallhin zu folgen scheint, und wird von Cusanus als *icona Dei*, als ein Bild Gottes bezeichnet.²⁴ Die Mönche sollen das Bild auf der nördlichen Wand befestigen und sich, den Blick auf das Bild gerichtet, vor ihm von Ost nach West oder West nach Ost bewegen. Tun sie das, so

werden sie im rätselhaften Blick des Allsehenden ein Sinnbild der erwählenden Fürsorge Gottes entdecken, der jeden auf unverwechselbare Weise anblickt und „dem geringsten Geschöpf die gleiche eifrigste Sorge widmet wie dem größten und dem gesamten Universum“²⁵. Sprechen die Mönche miteinander, so werden sie außerdem ein Zweites entdecken. Sie werden erfahren, dass der Blick des Allsehenden jedem Einzelnen auf die gleiche Weise zu folgen scheint, selbst dann, wenn sie sich in entgegengesetzte Richtung bewegen. Und bereits an diesem Punkt stößt ihr Sehen an die Grenze des Unsichtbaren: Während jeder Einzelne den Blick des Sehenden auf sich ruhen sieht, kann sich die Einsicht, dass dieser Blick auch auf anderen ruht, allein auf das Gespräch zwischen den Mönchen stützen. Was der andere sieht, kann der Einzelne aus eigener Kraft nicht sehen; darum zu wissen, setzt vielmehr den Glauben an das voraus, was ihm vom anderen in Worten „geoffenbart“ wird – wer nicht glaubt, wird das nicht begreifen.²⁶

Wir sehen an diesem Punkt, wie sich Hören und Sehen zu überlagern beginnen. Der Blick des Einzelnen wird von Cusanus in optisch-geometrischen Begriffen beschrieben, die seine Perspektivität hervorheben: Wenn wir einen Gegenstand sehen wollen, müssen wir ihm unsere Aufmerksamkeit aus einem bestimmten Blickwinkel zuwenden, „weil unser Blickvermögen nur in einem Winkel von bestimmter Größe sieht“²⁷. Der Schwinkel Gottes hingegen ist unendlich: Er erblickt, ohne seine Aufmerksamkeit auf einen bestimmten Punkt richten zu müssen, mit einem Mal alles, „sowohl im Umkreis wie aufwärts und abwärts zugleich“²⁸. Doch um dies zu begreifen, muss man zunächst den Beobachtungen der Mitbrüder vertrauen. Erst dann erkennt man, dass dieser Blick, der auf rätselhafte Weise alle Perspektiven miteinander verbindet, unser endliches Sehen und Begreifen wie ein verschwindender Fluchtpunkt übersteigt.²⁹

Das Spiel der Blicke führt uns so über den Glauben an das, was nur die anderen sehen, zum Glauben an eine Wirklichkeit, die von keinem Auge geschaut, sondern nur in einem „wissenden Nichtwissen“ erfasst werden kann. Er führt uns folglich an einen Punkt, in dem nicht nur die Gegensätze zwischen links, rechts, oben oder unten, sondern eben auch der Gegensatz von Wissen und Nichtwissen überschritten wird.³⁰ Nur an diesem Punkt kann sich die wahre Schau Gottes ereignen, die alle endlichen Bilder und Begriffe und selbst die von Cusanus be-

„Amare tuum est videre tuum“

nutzten anschaulichen Hilfsmittel hinter sich lässt. Vergessen wir aber nicht den Weg, der die Mönche vom Bild des Allsehenden zum wissenden Nichtwissen führt: Man muss den Beobachtungen der Mitbrüder vertrauen, indem man ihren Worten glaubt. Das einsame Individuum, das sich in der Position des Erwählten zu befinden scheint, bleibt nicht allein. Es ist durch das unsichtbare Band des Glaubens mit seinen sprechenden Mitbrüdern verbunden und erst dadurch wird es möglich, das Unmögliche zu denken: einen Blick, in dem alle Gegensätze – unter Einschluss der Gegensätze von Glauben und Wissen bzw. Hören und Sehen³¹ – zusammenfallen.

Jenseits von Sein und Nichts

Ich hebe diesen sozialen Aspekt hervor, weil er eine spirituelle Dimension des cusanischen „Gottesbildes“ beleuchtet, die uns 600 Jahre nach Cusanus' Geburt vor Probleme stellt, obwohl oder gerade weil sein Denken durchaus moderne Züge trägt. Betrachten wir zunächst die Kennzeichen seiner Modernität.³² Anders als die traditionsbewussten Denker des Hochmittelalters betont der Kardinal von seinen ersten bis zu seinen letzten Schriften die Neuheit seiner Gedanken.³³ Und er hat allen Grund dazu. Denn sein Denken hat teil an einer Aufbruchsbewegung, deren Tragweite sich bereits am Entstehungskontext seiner Schrift über das „Sehen Gottes“ ablesen lässt. Leon Battista Alberti hatte soeben (1452) *De re aedificatoria* publiziert; Piero della Francesca begann im gleichen Jahr die *Legende des Heiligen Kreuzes* in der Kirche San Francesco von Arezzo zu malen: „Eine neue Sehweise begründet eine neue Art zu bauen und zu gestalten.“³⁴

Aus „Die Legende des Heiligen Kreuzes“. Piero della Francesca (um 1453/65)

Was verbindet den Kardinal mit diesen im Umfeld der florentinischen Frührenaissance anzusiedelnden Malern und Architekten? Es sind vor allem zwei Schlagworte, die ihre veränderte Sehweise charakterisieren: Konstruktion und Perspektivität. Der Cusaner bevorzugt bei der Wahl der Beispiele, mit deren Hilfe er an seine philosophisch abstrakten Gedanken heranführt, die Produkte von Künstlern und Handwerkern: eine Brille (den „Beryll“), ein Kugelspiel, einen Kreisel, einen Holzlöffel, eine Uhr oder eben auch ein Gemälde.³⁵ Seine Beispiele erscheinen ebenso wie die mathematischen Exempel, die er bereits in seinem ersten Hauptwerk diskutiert, als Produkt eines Konstruktionsvorgangs. Und das hat einen Grund: Sein Verständnis von Wissenschaft orientiert sich nicht an der getreuen Abbildung der Wirklichkeit, sondern am Modell der experimentell erprobten „Konstruktion des Geistes“.³⁶

Es ist dieser „konstruktivistische“ Zug des cusanischen Denkens, der schließlich – wie seine Schrift *De visione Dei* zeigt³⁷ – auch die Perspektive ins Spiel bringt. Nicht anders als Alberti und Piero della Francesca macht er sich mathematische Konstruktionsprinzipien zu Eigen, um die Perspektivität unserer Wahrnehmung zu inszenieren.³⁸ Die cusanische Metaphysik ist „in einem wesentlichen Sinne perspektivisch“³⁹ – und das verbindet sie mit einer Kunst, die die illusionistische Wirkung der Perspektive erforscht, um Bilder zu malen, die einem Fenster gleichen, durch das der Betrachter in einen alle Bildgegenstände umfassenden Raum zu blicken scheint.

Ist Nikolaus von Kues also ein Vorbote der Neuzeit? Lassen sich die 600 Jahre überbrücken, die uns von der Geburt dieses Philosophen trennen? Ich habe die Antwort auf diese Frage bereits vorweggenommen, als ich mit Michel de Certeau die Bedeutung des Glaubens hervorhob, der wie ein unsichtbares Band in der cusanischen Inszenierung des Allsehenden die betrachtenden Mönche miteinander verbindet: Das Spiel ihrer Blicke führt sie über den Glauben an das, was nur die anderen sehen, zum Glauben an die Nähe einer Wirklichkeit, die von keinem Auge geschaut werden kann. Dem einsamen Individuum der Moderne verwandt, weiß zwar jeder Mönch, dass das, was er sieht, von niemand anderem gesehen wird; er kann aber darauf vertrauen, dass die Blicke aller auf dasselbe Zentrum gerichtet sind – die Vielheit der Perspektiven ist nichts anderes als eine Ausfaltung des einen, göttlichen Blicks.⁴⁰

„Amare tuum est videre tuum“

Cusanus variiert damit ein Thema, mit dem er sich unter anderen Vorzeichen zeitgleich in seiner Schrift über den Frieden zwischen den Religionen auseinandersetzt⁴¹: Selbst dort, wo sich die Religionen in der Variabilität ihrer Riten zu widersprechen scheinen, können sie sich darin geeint wissen, denselben Gott zu verehren. Doch genau an diesem Punkt liegt unser Problem: Der Glaube, dass wir selbst dort, wo unsere Denkweisen und Praktiken einander widersprechen, immer noch nach ein und demselben Sinngrund fragen, ist unter den Bedingungen der Moderne fraglich geworden. Was berechtigt uns zu der für Nikolaus seit seinen ersten Predigten unzweifelhaften Unterstellung, dass alle Menschen – Inder und Mohammedaner, Griechen und Tataren⁴² – auf dasselbe Zentrum blicken? Wie, wenn sich der Platz, auf den die Mönche von Tegernsee blickten, als leer und die Suche nach einem verbindenden Zentrum als sinnlos erweisen würde?

Diese Ungewissheit betrifft nicht nur die Tatsache, dass wir neben den Tataren oder Griechen auch den modernen Atheisten oder den religiös indifferenten Agnostiker berücksichtigen müssten.⁴³ Der Bruch, der uns vom Denken des Cusaners trennt, betrifft *jede* Perspektive auf das Unsichtbare – also auch die ökumenistische Perspektive derer, die auf interreligiösen Weltkongressen den Glauben an den einen Gott proklamieren.⁴⁴

Orientieren wir uns zunächst an Cusanus selbst. Inwieweit ist es überhaupt legitim, dem Ursprung der Wirklichkeit Existenz zu- oder abzusprechen? Für Cusanus läuft diese Frage auf ein Scheinproblem hinaus. Denn „das sich Widersprechende muss von ihm [scil. dem Ursprung, JoH] verneint werden, so dass er weder ist noch nicht ist, noch ist und nicht ist, noch ist oder nicht ist. Alle diese Feststellungen berühren ihn, der allem Sagbaren vorangeht, nicht.“⁴⁵

Diese Antwort überrascht. Denn sie lässt die Frage, ob Gott existiert, als unsinnig erscheinen. Wie der letzte Satz andeutet, hat Cusanus dafür aber einen präzisen Grund: Es ist der Begriff des Absoluten selbst, der zu dieser merkwürdig indifferenten Haltung führt. Wenn wir Gott als eine absolute Einheit zu denken haben, in der alle Gegensätze zusammenfallen, dann fallen in ihm nicht nur – wie beim Bild des Allsehenden – die verschiedenen Perspektiven auf das Absolute oder der Unterschied zwischen Wissen und Nichtwissen zusammen, wir müssen auch die Unterscheidung von Sein und Nichts hinter uns lassen.⁴⁶ Die cusanische Metaphysik unterläuft damit das Atheis-

musproblem. Sie kann auf die Frage, ob Gott existiert, gelassen antworten, dass keine dieser beiden Positionen der Sache, um die es geht, gerecht wird.

Ähnlich verhält es sich mit dem Projektionsvorwurf der genetischen Religionskritik bei Feuerbach, Marx und Freud, die die Herkunft von religiösen Bildern, Wünschen und Idealen soziologisch oder psychologisch zu erklären versuchen.⁴⁷ „Oh unerforschbare Güte, die sich dem, der dich liebt, darbietet, als empfindest du von ihm das Sein“⁴⁸ – formuliert Cusanus in *De visione Dei*. Gott bietet sich jedem Betrachter so dar, wie dieser ihn anblickt. Schon der erwähnte Dichterphilosoph Xenophanes hatte sich über die Borniertheit menschlicher Gottesbilder belustigt und damit die Projektionsthese der modernen Religionskritik vorweggenommen: „Die Äthiopen behaupten, ihre Götter seien stumpfnasig und schwatz, die Traker, blauäugig und rothaarig.“⁴⁹ Was die Menschen sich unter Gott vorstellen, lässt sich bei genauerer Betrachtung als ihr eigenes Spiegelbild entlarven. Anders als bei Xenophanes hat dieses Spiegelbild für Cusanus allerdings einen positiven Sinn⁵⁰: Gott selbst ist die Ursache unserer endlichen Betrachtungsweisen des Absoluten. Wir sehen Gott auf beschränkte Weise, weil Gott selbst uns so ansieht, wie wir ihn ansehen.⁵¹

Es ist folglich legitim, sich zunächst einmal ein perspektivisch beschränktes, endliches Bild von Gott zu machen; denn dies ist der erste Schritt zur Erkenntnis der Unbegreiflichkeit Gottes, die sich schließlich dort einstellt, wo ich erkenne, dass sich in ihm *alle* perspektivischen Blicke zusammenfalten.⁵² Statt den „Projektionen“, „Übertragungsbeziehungen“ und „Symptomen“ Feuerbachs und Freuds zu misstrauen, brauche ich ihnen nur zu folgen, um schließlich – wie von unsichtbarer Hand geleitet – zur *visio Dei* zu gelangen: *sis tu tuus et ego ero tuus!*⁵³, spricht der cusanische Gott im Herzen des schweigenden Betrachters (Sei du dein und ich werde dein sein). – „Liebe dein Symptom wie dich selbst!“⁵⁴, heißt ein Buchtitel des marxistischen Psychoanalytikers Slavoj Žižek, der unter veränderten Vorzeichen eine Einsicht variiert, die sich bereits in der zitierten cusanischen Formel abzeichnet: Wir dürfen unseren Symptomen, Übertragungsbeziehungen und Projektionen trauen, denn sie entsprechen der Art und Weise, wie Gott uns durch Bilder zur Erkenntnis des Undarstellbaren führt.

Wir verstehen jetzt die Bedeutung des Leitmotivs dieser Vorlesung: *Amare tuum est videre tuum*⁵⁵ – dein Lieben ist dein Sehen. Weil Gott

„Amare tuum est videre tuum“

den Menschen in Liebe anblickt und dessen perspektivisches Sehen nichts anderes als eine gebrochene Widerspiegelung des göttlichen Blicks ist, kann er seiner subjektiven Erfahrung trauen und ihr bis an den Punkt wissenden Nichtwissens folgen.⁵⁶ Er muss weder vor der Einsicht in seine Endlichkeit noch vor der Dunkelheit des Unsichtbaren die Flucht ergreifen. Denn dieses Dunkel ist nichts anderes als der Fluchtpunkt, in dem das Sehen mit dem liebenden Vertrauen in das Unsichtbare zusammenfällt.

Cusanus' Antwort auf den Streit der Mönche um die Frage, ob die Schau Gottes mehr über den Weg der Erkenntnis oder über den Weg der Liebe zu erlangen sei, setzt genau an diesem Punkt an.⁵⁷ Niemand kann lieben, was er nicht kennt; man kann Gott nur lieben, weil man ihn als gut einschätzt – keine Gottesliebe ohne Gotteserkenntnis. Doch die Liebe ist nicht auf Erkenntnis reduzierbar. Man liebt nur das, was den Begriff und die Bilder, die man sich vom Geliebten macht, übersteigt – die Liebe würde ja aufhören, wenn sie ihr Ziel erreichte. Als ein unendliches Streben, das niemals zum Stillstand kommt, kann die Liebe deshalb nur in einer unendlichen Bewegung zur Ruhe kommen. Niemals darf sie zur vollständigen Einsicht in das Geliebte gelangen, was sie erstrebt.⁵⁸

Dieser paradoxe Gedanke ist nicht leicht zu begreifen. Wie kann das unruhige Verlangen der Liebe mit einem Zustand der Ruhe zusammenfallen? Aber auch hier verfügt der Cusaner über eine anschauliche Gebrauchsanleitung. Das Paradox der Liebe spiegelt sich sinnbildlich in Cusanus' Lösung eines Rätsels wider, das ihn viele Jahre seines Lebens beschäftigte: seiner Lösung des Rätsels der Kreisquadratur. Wie konstruiert man ein flächengleiches Quadrat zu einem gegebenen Kreis? Seit der voreuklidischen Periode des 5. Jahrhunderts v. Chr. zählte dieses Problem zu den großen Rätseln der griechischen Mathematik.⁵⁹ Das philosophische Problem, das sich für Cusanus in diesem Welträtsel verbirgt, lässt sich an einem symbolischen Beispiel aus seinem ersten Hauptwerk *De docta ignorantia* verdeutlichen.⁶⁰ Cusanus vergleicht dort eine Serie von Kreisbögen mit ihrer Tangente. Die Krümmung der Kreisbögen wird umso geringer, je näher man sich dem unendlichen Kreis annähert, bis der Kreisbogen schließlich mit einer unendlichen Geraden (der Tangente) zusammenfällt.



Für den Platoniker Cusanus ist dies mehr als ein mathematisch-theologisches Gedankenspiel. In den Ideen von Kreis und Linie spiegeln sich die elementarsten Sinngestalten des Lebens wider⁶¹: die Gerade als Sinnbild einer strebenden Bewegung ohne Mitte, die niemals zu einem Abschluss findet, und der Kreis als Inbegriff einer vollkommenen, in sich ruhenden Bewegung, die ihre Mitte gefunden hat. Wenn der Mensch nach dem Sinn seines unendlichen Strebens fragt, braucht er jetzt nur auf das cusanische Rätselbild von Kreis und Linie zu blicken, und er wird begreifen, dass die Linie seines Strebens sich im Unendlichen von einer in sich ruhenden kreisförmigen Bewegung nicht unterscheidet. Das Ziel, nach dem es das seit Augustinus sprichwörtlich „unruhige Herz“⁶² verlangt, ist nicht in einer jenseitigen Hinterwelt zu suchen. Es ist auf rätselhafte Weise bereits in meinem unendlichen Streben enthalten.⁶³ *Sis tu tuus et ego ero tuus.*⁶⁴ – spricht der cusanische Gott. Du sehnst dich nach Gott: aber deine Sehnsucht ist bereits die Antwort auf das, was du suchst; du selbst bist die Lösung des Rätsels der Welt (*sei du dein, und ich werde dein sein*).

Etwas weniger spekulativ, aber dafür umso anschaulicher kehrt diese für die Renaissance des 15. Jahrhunderts charakteristische visionäre Sicht des Menschen in Leonardos berühmter, bis zum Autismus kommerziell missbrauchter Illustration der Proportionenlehre Vitruvs wieder⁶⁵: Liegt der Mensch auf dem Rücken, so berühren seine ausgestreckten Arme und Beine eine Kreislinie, deren Mittelpunkt durch seinen Nabel markiert wird; richtet er sich auf, so bilden die Linien, die die Höhe von Scheitel und Fußsohle sowie die ausgestreckten Arme begrenzen, ein Quadrat. In „rätselhaften Umrissen“ spiegelt sich bereits in der körperlichen Gestalt des Menschen die Lösung des Rätsels von Kreis und Linie wider. Der Mensch erscheint als *secundus deus*, als zweiter Gott.⁶⁶



Illustration der Proportionenlehre Vitruvs. Leonardo da Vinci

Das Auftreten dieses *secundus deus* bleibt allerdings an Voraussetzungen gebunden. Die Wahrheit des Geliebten ist dem Liebenden auf ewig verborgen, denn er weiß nur dieses: dass es liebenswert ist, nicht obwohl, sondern gerade weil seine Wahrheit selbst im Unend-

„Amare tuum est videre tuum“

lichen nicht begreifend ausgeschöpft werden kann.⁶⁷ Am Endpunkt unseres Strebens, dem Punkt der *visio Dei*, steht nichts als Dunkelheit und Nichtwissen. Ein Atheist könnte diese Dunkelheit aber auch weniger optimistisch deuten und sie als Zeichen dafür werten, dass unsere Sehnsucht nach dem Unendlichen vergeblich ist. Wäre diese Deutung der Dunkelheit des Nichtwissens der Deutung des Cusaners nicht gleichwertig?

Der Cusaner entgeht der Unentscheidbarkeit dieser Frage nur, weil er darauf vertraut, dass die Liebe zum Sichtbaren eine Vorstufe zu einer höheren Liebe darstellt, die in der Dunkelheit des Nichtwissens zur Vollendung gelangt. Ohne das Vertrauen auf diesen Weg würden wir niemals zu Schau Gottes gelangen.⁶⁸ Was aber geschieht, wenn die Bewohner einer „entzauberten“ Welt verlernen, das Sichtbare als Zeichen der unsichtbaren Liebe Gottes zu lesen? Wenn Gott uns immer so ansieht, wie wir ihn anschauen: muss sich die Liebe zum Unsichtbaren nicht in ein befremdliches „Unbehagen“⁶⁹ angesichts des „blinden Flecks“ unserer Wirklichkeit verkehren, sobald der neutrale Beobachter auftaucht, dessen Gegenwart das Vertrauen in die „Lesbarkeit der Welt“⁷⁰ untergräbt, und die Tränen der Liebe, die der cusanische Beter vor seinem unbekanntem Gott vergießt, als das zweifelhafte Strandgut einer austauschbaren Tradition erscheinen lässt? „Wie wunderbar ist dein Blick, der du Theos, Gott, bist, für alle, die ihn erforschen [...]. Wie schrecklich (quam terribilis) für alle, die dich verlassen haben.“⁷¹ – bekennt der Cusaner in *De visione Dei*. Wir beginnen zu ahnen, was uns von der cusanischen Gottesliebe trennt.

II. Der Mensch als „zweiter Gott“ und das „Ende des Menschen“

Wie der erste Teil dieser Vorlesung gezeigt hat, unterscheidet sich die Position eines Atheisten von der Position eines Christen, der sich zu einem unbekanntem Gott bekennt, nur durch ein verschwindendes Moment. Für beide liegt Gott jenseits von Erkennen und Sein; für beide erweist sich dieses Jenseits als ein Punkt uneingeschränkter Dunkelheit. Doch das Dunkel erwächst nicht für beide aus demselben Grund. Während es für den Atheisten die Überzeugung von der Nichtigkeit Gottes bestätigt, ist es für den Cusaner ein Wesensmerkmal seiner „Überherrlichkeit“⁷². Gott erscheint uns als Dunkel, weil seine Helligkeit uns blendet: er ist das Licht selbst – der unsichtbare

Johannes Hoff

Grund dessen, was wir auf Erden nur gebrochen „in rätselhafte(n) Umrisse(n)“ (1 Kor 13,12) erkennen. Ein Gottesbild, das die Größe Gottes ernst nimmt, kann deshalb nicht losgelöst von der spirituellen Praxis errört werden, die dazu anleitet, dem Dunkel des Nichtwissens in liebendem Vertrauen zu begegnen und in ihm die Antwort auf das zu erblicken, wonach der Mensch immer schon gesucht hat.

Diese Wechselbeziehung zwischen Gottesbild und Spiritualität spiegelt sich auch in der literarischen Form von Cusanus' Text über das „Sehen Gottes“ wider: Seine Betrachtungen, Gedanken und Andreden werden in der Form eines Gebets formuliert.⁷³ An diesem Punkt lag aber auch unser Ausgangsproblem: die Schwierigkeit, sich unter den Bedingungen der Moderne einen Menschen vorzustellen, der vor aller Augen „in Ehrfurcht niedergestreckt, aufrichtig und aus tiefstem Herzen Tränen der Liebe vergießt“. Was geschieht, wenn die Bewohner einer „entzauberten“ Welt verlernen, das Sichtbare als Zeichen der unsichtbaren Liebe Gottes zu lesen, das sie in eine Haltung ehrfurchtsvoll staunender Anbetung versinken lässt? Geht die Moderne nicht mit einem Bedeutungswandel des Unsichtbaren einher, der das cusanische Vertrauen in das Dunkel des Nichtwissens untergräbt? Zur Beantwortung dieser Frage sollen zunächst in groben Zügen die historischen Brüche nachgezeichnet werden, die uns von der Welt des Cusaners trennen.

Das Schicksal der cusanischen Metaphysik

Wir hatten Nikolaus von Kues als Wegbereiter der Moderne kennen gelernt und diese These an zwei Schlagworten festgemacht: Konstruktion und Perspektivität. Cusanus betont die „konstruktivistischen“ Züge des menschlichen Geistes und wertet in bis dahin beispielloser Weise die Perspektivität unserer Wahrnehmung auf. In seiner Schrift *Über die Brille* stellt er sich sogar auf die Seite des Sophisten Protagoras, dessen Satz „Der Mensch ist das Maß aller Dinge“⁷⁴ seit Platon und Aristoteles als Programm eines Relativismus kritisiert wurde. Der Satz des Protagoras besagt für diese Kritiker so viel wie: „Wenn zwei Personen denselben Gegenstand auf verschiedene Weise wahrnehmen, haben beide Recht“ – er untergräbt also die Überzeugung von der Einheit der Wahrheit. Doch für Cusanus ist die Vielfalt der Perspektiven mit der Einheit der Wahrheit nicht unverträglich – im Gegenteil: jedes perspektivische Sehen ist ein „lebendiges Bild“⁷⁵ des Sehens

„*Amare tuum est videre tuum*“

Gottes, in dem sich das, was für uns in unterschiedliche Perspektiven auseinander fällt, wie in einem Punkt zusammenfaltet. Es ist deshalb legitim, die Wahrheit auf perspektivische Weise zu betrachten – vorausgesetzt, wir wissen, dass es sich dabei nur um eine perspektivische Erkenntnis handelt.

Die Aufwertung der Perspektive ist bei Cusanus aus diesem Grund unlösbar verbunden mit dem Eingeständnis, dass unser Erkennen über endliche „Mutmaßungen“ niemals hinausgelangt.⁷⁶ Wir können uns der Wahrheit nur auf gebrochene Weise nähern. Doch für Cusanus liegt gerade darin die ausgezeichnete Stellung des Menschen, die ihn als „zweiten Gott“ erschienen lässt. Weil der Mensch das Absolute niemals begreifen kann und dies auch nicht einmal erstrebenswert wäre, gelangt er zu seinem Ziel nur, wenn er erkennt, dass sein Streben nach Wahrheit bereits selbst die Lösung des Welträtsels darstellt. Erinnern wir uns an Leonardos berühmte Illustration Vitruvs, die im Menschen die Antwort auf das Rätsel der Quadratur des Kreises entdeckt und damit einen cusanischen Gedanken ins Bild setzt: In der vollendeten Gestalt des Menschen fällt die Linie seines unendlichen Strebens mit der Kreisbewegung einer in sich ruhenden Einheit zusammen.

Das klingt modern, aber vergessen wir die Voraussetzungen nicht, unter denen der Mensch bei Cusanus ins Zentrum der Welt rückt: Es ist die Frage nach Gott und das liebende Vertrauen darauf, dass der Mensch sich im Dunkel seines Nichtwissens als ein Ebenbild Gottes erweisen wird. Dieser Glaube ist nicht zu isolieren von seinem theologischen Fundament – dem Bekenntnis zu Jesus Christus, der von Cusanus gegen Ende von *De visione Dei* als die höchstmögliche Einheit von Endlichem und Unendlichem beschrieben wird.⁷⁷ Der Mensch wird von Cusanus zwar in der Endlichkeit und Perspektivität seines Erkennens aufgewerret, doch die Vielfalt dieser endlichen Perspektiven bleibt zugleich auf die Erkenntnis Gottes hingeordnet: Der Vater im Himmel blickt jeden Menschen so an, als gelte sein Blick ihm allein, und doch wird er zugleich als der „Vater unser“⁷⁸ bekannt, der allen Menschen Ziel und Mitte ist. Trotz ihrer Verschiedenheit bleiben die Menschen in der „brüderlichen“ Einheit der „Gottessohnschaft“⁷⁹ miteinander verbunden.

Gut ein Jahrhundert nach dieser Versöhnungsvision wird die Einheit der Welt zerbrochen sein und William Shakespeare dem

Johannes Hoff

Dänenprinzen Hamlet die Worte in den Mund legen „The time is out of joint: O cursed spight, That ever I was borne to set it right.“ „Die Zeit ist aus den Fugen.“⁸⁰ Die visionäre Begeisterung für das unendliche Streben nach Gott ist dem Befremden über ein bizarres, konfessionell zerrissenes Welttheater gewichen; die unendliche Sehnsucht einer tiefen Melancholie.⁸¹ Das Vertrauen auf einen liebenden Gott scheint sich verflüchtigt zu haben – das zweifelnde Ich sieht sich dazu genötigt, an seiner Stelle die Dinge ins Lot zu bringen: „Schmach und Gram, Dass ich zur Welt, sie einzurichten kam!“

Wie Michel Foucault in seinem Buch *Wahnsinn und Gesellschaft* gezeigt hat, ist das „ich denke“ Descartes' exemplarisch für das Projekt der sich in diesen Worten anbahnenden Epoche, die verlorene Ordnung der Dinge aus eigener Macht ins Lot zu bringen⁸²: Die Vernunft erhebt sich als Richter über das in Sekten und Konfessionen zerfallende Narrenschiff der Welt.⁸³ War es bei Cusanus Gott, der die menschliche Vernunft in den Rang der Maßstäblichkeit erhob, so muss sich das Bekenntnis zu ihm nunmehr ungefragt vor dem Richterstuhl der Vernunft verantworten. Die Natur erscheint nicht länger als ein Buch, in dem man unbefangen lesen kann, um in ihm die Stimme der Liebe Gottes zu vernehmen: „Die ‚Wahrheit‘ hängt nicht mehr von der Aufmerksamkeit des Hörers ab [...] Sie ist nun das Resultat einer historischen, kritischen und ökonomischen Arbeit. Sie beruht auf einem Machen-wollen.“⁸⁴

Das denkende Ich tritt damit an die Stelle des göttlichen Autors; das Sehen wird auf einen passiven Vorgang reduziert, in dem der Mensch nichts sieht, was er nicht aus dem Licht seiner eigenen Vernunft hervorgebracht hat.⁸⁵ Und wenn die Natur nicht auf die Fragen antwortet, die die Vernunft aus eigenem Antrieb an sie heranträgt, wird sie zum Schweigen gebracht, wie die Narren, die man im 17. Jahrhundert wie Leprakranke aus dem Alltag verbannte, weil sie den Menschen nicht länger als eine Hieroglyphe erschienen, durch die Gott auf geheimnisvolle Weise den Menschen anblickt.⁸⁶ Das für die cusanische Schöpfungsphilosophie noch so grundlegende dialogische Wechselspiel von „Sehen und Gesehenwerden“ (die Dinge blicken mich so an, wie ich sie anblicke!)⁸⁷ wird einseitig zugunsten des menschlichen Sehens aufgelöst, während die Dinge von nun an als blinde Objekte oder (wie die allegorischen Deckengemälde des Barock) als trugbildhafte Gaukler-spiele erscheinen – die Natur hat zu sprechen aufgehört.⁸⁸

„Amare tuum est videre tuum“

Der zweite Bruch in der Chronologie, die uns vom cusanischen Denken trennt, wird sich um die Wende zum 19. Jahrhundert ereignen. Der Mensch entdeckt seine eigene Endlichkeit und wird selbst zum Objekt der Wissenschaften: Es beginnt das Zeitalter der Humanwissenschaften.⁸⁹ Wie Foucault gezeigt hat, wird die aufgeklärte Vernunft sich an diesem Punkt erneut zum Rätsel. Doch ihre wiederentdeckten dunklen Seiten lassen sich nur bei oberflächlicher Betrachtung mit jenem „Dunkel des Nichtwissens“ vergleichen, in dem Cusanus das göttliche Licht erblickte.⁹⁰ Denn die humanwissenschaftliche Vernunft ist mit einem Widerspruch behaftet, der das Projekt einer „Wissenschaft vom Menschen“ streng genommen zum Scheitern bringt.⁹¹

Worin liegt dieser Widerspruch? Während bei Nikolaus von Kues der konstruktivistische Zug der Wissenschaften dem schöpferischen Wirken Gottes nachgeordnet bleibt, erscheint der Mensch hier – nicht anders als im Zeitalter der Aufklärung – als uneingeschränkter Erfinder seiner selbst. Er wird nun zwar zu einem endlichen Objekt der Wissenschaften, bleibt aber auch das erfinderische Subjekt, das die Theorien dieser Wissenschaften hervorbringt. Dass er dabei als ein Rätsel erscheint, hängt mit dieser Doppelrolle zusammen. Jede Theorie über den Menschen kann selbst noch einmal zum Objekt theoretischer Beobachtung werden und erscheint dann als ein endliches Konstrukt des „Kulturwesens“⁹² Mensch. Niemals gelangt man zu einer letztgültigen Theorie; jede Theorie erscheint von vornherein als ein hypothetisches Konstrukt.

Vordergründig betrachtet erinnert auch dies an Cusanus. Jede Theorie erweist sich als Produkt einer perspektivisch beschränkten Mutmaßung. Aber anders als bei Cusanus können wir nicht länger darauf vertrauen, dass sich *hinter* diesen Mutmaßungen eine tiefere Wahrheit verbirgt. Letzteres hat einen methodologischen Grund. Die Humanwissenschaften kennen nur einen Typ des Rätsels: das Problem, das bisher noch nicht gelöst worden ist. Ist hingegen – wie im Falle der Frage nach der „Wahrheit des Menschen“ – mit einer definitiven Lösung *von vornherein* nicht zu rechnen, so erweist sich das Rätsel als Produkt einer irreführenden Fragestellung. „Man hört nur die Fragen, auf welche man im Stande ist, eine Antwort zu finden“ – formuliert bereits Friedrich Nietzsche.⁹³ Wenn eine Frage als sinnvoll gelten soll, muss sich ein Weg ausweisen lassen, sie zu beantworten. Ist

damir nicht zu rechnen, so setzt sie sich dem Verdacht aus, sinnlos zu sein – sie verliert ihre Plausibilität und gerät in Vergessenheit.

Nur eine metaphysische Instanz im Stile des cusanischen Gottes könnte den Anspruch rechtfertigen, mit der Frage nach „dem Menschen“ ein ernst zu nehmendes Problem auch dann zu erforschen, wenn „auf dieser Welt“ mir einer Antwort nicht zu rechnen ist.⁹⁴ Nikolaus von Kues konnte noch mit Aristoteles voraussetzen, dass alle Menschen „von Natur aus“⁹⁵ nach Wissen und Weisheit streben. Von dorthin war es nur ein kleiner Schritt, in der unendlichen Sehnsucht nach Wahrheit die Antwort auf das Rätsel der Welt zu entdecken. Aber genau diese Unterstellung lässt sich unter den Bedingungen humanwissenschaftlichen Denkens nicht mehr rechtfertigen.⁹⁶

Die Wissenschaften vom Menschen geraten damit in folgendes Dilemma – und das betrifft in besonderer Weise die theologischen Anthropologien des 20. Jahrhunderts, wie sie etwa im Anschluss an die „anthropologische Wende“ Karl Rahners entwickelt wurden⁹⁷: Entweder sie geben ihren Anspruch auf, den Maßstäben wissenschaftlicher Rationalität zu entsprechen, und verspielen damit ihren Status als Wissenschaft; oder sie müssen sich von dem Anspruch verabschieden, über ein medizinisches oder therapeutisches Spezialwissen hinaus zu einer Verständigung über die „Wahrheit“ des Menschen beitragen zu können.

Hierin liegt die Bedeutung von Foucaults bereits 1966 formulierter These, die Frage nach dem Menschen werde sich über kurz oder lang als antiquiert erweisen: „Der Mensch ist eine Erfindung, deren junges Datum die Archäologie unseres Denkens ganz offen zeigt. Vielleicht auch das baldige Ende. Wenn diese Dispositionen verschwänden, so [...] wie an der Grenze des achtzehnten Jahrhunderts die Grundlage des klassischen Denkens es tat, dann kann man sehr wohl wetten, dass der Mensch verschwindet wie am Meeresufer ein Gesicht im Sand.“⁹⁸

Die Inflation der Perspektiven und das unheimliche Subjekt

Foucault spricht in diesem Zitat vom Ende des Zeitalters der Humanwissenschaften. Aber seine Ausführungen treffen auch den „zweiten Gott“, der uns bei Nikolaus von Kues und Leonardo da Vinci begegnete. Ich will versuchen, dies am Beispiel der polyperspektivischen Frauenporträts⁹⁹ zu verdeutlichen, die Pablo Picasso Ende der 30er bzw. Anfang der 40er Jahre malte.¹⁰⁰

Diese Porträts fassen nicht *eine* Perspektive ins Auge; der Sehende

„Amare tuum est videre tuum“

steht zugleich vor, neben und über der gesehenen Person. Während Nikolaus von Kues die Perspektive behutsam in die Philosophie einführte, kommt es hier gleichsam zu einem inflationären Exzess der Perspektivität. Aber dieser Exzess wäre nicht mit dem cusanischen Denken zur Deckung zu bringen. Die Fähigkeit, einen Menschen zugleich aus mehreren Perspektiven zu sehen, kommt dort allein Gott zu. Der perspektivische Betrachter erscheint bei Picasso nicht als ein *zweiter* Gott: Er verdrängt Gott vom ersten Platz.

Pablo Picasso: Frauenbildnis (1946)

Zugleich fällt ein Zweites auf: Die verschiedenen Perspektiven auf den Menschen wirken eigentümlich konstruiert – sie reduzieren seine Gestalt auf eine Ansammlung von geometrischen Figuren. Auch in diesem Punkt geht das Bild über die konstruktivistischen Tendenzen des cusanischen Denkens entschieden hinaus. Während die cusanische Vernunft – trotz ihrer „konstruktivistischen“ Züge – den Spuren eines transzendenten Lichtes folgt, wird die Frau in Picassos Darstellung dem reinen Konstruktionswillen des malenden Subjekts unterstellt.¹⁰¹ Wir können in ihrem Gesicht nicht länger die Spuren eines geheimnisvollen Wesens erkennen, das – Leonardos Mona Lisa vergleichbar¹⁰² – in uns die Sehnsucht nach dem Unendlichen erwachen lässt; ihre Charakterzüge wurden neutralisiert, ihr Blick ist zu einem kristallinen Konstrukt des polyperspektivischen Betrachters geronnen. Der Mensch verwandelt sich hier in das Spiegelbild wissenschaftlicher Expertenkulturen, die sein Antlitz auf den Gesichtspunkt ihrer je eigenen, medizinischen, biologischen, ökonomischen oder soziologischen Problemstellung reduzieren und dabei alles ausblenden, was unter dem Gesichtspunkt des pragmatischen und/oder ökonomischen Verwertungsinteresses vernachlässigt werden kann.¹⁰³

Es ist dies nicht eine Kunst, die den Menschen darstellt, der noch bei Kant die Einheit von Schönem, Gutem und Wahrem garantierte – sondern den Verlust der Einheit¹⁰⁴: die Entmenschlichung des Menschen, seine Implosion in einer Kultur der Zerstreuung, die ihren einsamen Glücksrittern aus Angst, zu spät zu kommen, keine Zeit mehr gewährt, die Welt mit eigenen Augen zu sehen – weil sie der Einsam-

Johannes Hoff

keit jener vorwissenschaftlichen Perspektive misstraut, in der allein die Sehnsucht nach dem Unendlichen erwachen könnte. Das Übermaß an Perspektiven in Picassos polyperspektivischen Gemälden legt damit exemplarisch den Selbstwiderspruch der modernen „Vergöttlichung“ des Menschen frei: der Höhepunkt seiner Vergöttlichung fällt mit seiner Selbstdemontage zusammen.

Die Frage nach dem „Geheimnis des Menschen“ verliert damit ihren noch für Karl Rahner selbstverständlichen „heiligen Ernst“ und verwandelt sich in das Produkt einer zwar mitunter profitablen, in der Sache aber bedeutungslosen nachfrageorientierten Wunschprojektion.¹⁰⁵ Hierin liegt das Dilemma einer Theologie, die die „Anthropologische Wende“¹⁰⁶ verkündet, ohne zu bemerken, dass der Mensch zwischen Mühlsteinen wissenschaftlicher Spezialdisziplinen längst bis zur Unkenntlichkeit zerrieben wurde.

Picassos Gemälde führt uns unterdessen zu der eingangs skizzierten Problematik des „neutralen Beobachters“ zurück, der alles mit allem und jedem vergleicht und den inbrünstig Betenden an der Ernsthaftigkeit seines Tuns zweifeln lässt. Denn der Blick dieses von keiner Sehnsucht nach Wahrheit getrübtten Beobachters ist eine Ausgeburt der Humanwissenschaften, die nichts anderes tun, als „den Menschen“ aus allen denkmöglichen Perspektiven zu betrachten. Inwieweit der mit dem Auftauchen dieses Blicks verbundene historische Bruch auch unsere Selbstwahrnehmung berührt, soll im Folgenden an einem epochalen Beispiel aus der modernen Kinogeschichte verdeutlicht werden, an Alfred Hitchcocks Film „Psycho“.¹⁰⁷

Schon die Kulisse dieses Films spiegelt unsere Problemstellung insofern wider, als sie unvermittelt zwei Epochenbilder aufeinander treffen lässt: Seine Hauptfigur, der schizophrene Psychotiker Norman Bates (Anthony Perkins), bewegt sich unausgesetzt zwischen einem mysteriösen Haus, in dem er sich mit einer körperlosen Stimme unterhält und dessen Architektur im gotischen Stil die vertikale Linienführung betont, und einem modern-amerikanischen Motel, das sich davon durch seine horizontale Linienführung abhebt. An diesem Ort wird Hitchcocks berühmte Duschmord-Szene stattfinden: eine frenetische Sequenz von kubistisch zerstückelten Kameraeinstellungen, die uns eine dunkle erhobene Hand, den Schrei des geöffneten Mundes, die Klinge des Messers in der Nähe des Bauches und das durch den Abfluss abfließende Blut der ermordeten Marion zeigen, das schließ-

„Amare tuum est videre tuum“

lich in eine Aufnahme ihrer toten Augen überblendet wird. Wenig später beobachten wir den freundlichen Norman, wie er mit großer Sorgfalt das Bad des Motelzimmers reinigt.

Alfred Hitchcock: „Psycho“

Nun darf man bei Hitchcocks Filmen nie vergessen, welche Rolle der Beobachter spielt, der gelegentlich ganz unscheinbar durch die Filmszene

läuft¹⁰⁸: die Rolle Alfred Hitchcocks, der nicht nur die Fäden der Szene zieht, sondern auf „sadistische“¹⁰⁹ Weise auch die Affekte seiner Zuschauer kontrolliert. Konzentrieren wir uns auf diesen Punkt. Wer den Film gesehen hat, wird sich an den Augenblick erinnern, in dem Norman ungeduldig beobachtet, wie der Wagen der Ermörderin ins Moor versinkt und dieser für einen Augenblick stecken bleibt. Wir entdecken an unserer spontanen Erleichterung über das endgültige Versinken des Wagens, dass wir (die Zuschauer) uns mit Norman identifizieren – und beginnen zu ahnen, dass Hitchcock nicht eigentlich mit den Figuren des Films, sondern mit unseren Affekten spielt. Genau an diesem Punkt setzt die Schlusseinstellung an, die eine befremdliche Variante des cusanischen „Sehen-und-gesehen-Werdens“ inszeniert und in der Hitchcock die Karten seines Spiels aufdeckt.

Norman wurde mittlerweile festgenommen und ein „Psychiater“ hat uns sachlich darüber aufgeklärt, dass dieser so freundlich und zuvorkommend wirkende Mensch unter dem schizophrener Zwang seiner hysterischen Mutter, die er als Totengerippe in dem erwähnten gotischen Gebäude aufbewahrt hatte, zu seinen Mordtaten getrieben wurde. Und nun sehen wir – umkreist von einer Fliege – den in die Kamera (d. h. zu uns Zuschauern) gerichteten Blick Normans, der uns erzählt, dass seine Mutter keiner Fliege etwas zuleide tun würde. Hier haben wir ihn also, den psychotischen Mörder, der sich so unschuldig gebärdet.

Doch im letzten Augenblick entdecken wir, wie der von einem spöttisch morbiden Lächeln begleitete Blick Normans sich in den Totenschädel seiner Mutter auflöst: Wir sind es, die sich von der Stimme eines Totenschädels hypnotisieren lassen und sich mit dem Blick eines Psychotikers identifizieren – indem wir ihn anblicken,

werden wir von einem Beobachter erblickt, der uns als Komplizen dingfest macht.

Worin liegt das Unheimliche dieser Schlusssequenz? „Unheimlich ist irgendwie eine Art von heimlich“¹¹⁰, formuliert Freud in seinem berühmten Aufsatz über das Unheimliche. Wir beobachten aus der scheinbar neutralen Position des Zuschauers einen Psychotiker und entdecken plötzlich, dass dieser sich in ein Spiegelbild verwandelt, welches dem Betrachter signalisiert: Das bist du! Nichts ist uns näher als wir selbst. Doch dieser heimisch-heimliche Punkt erscheint uns als unheimlich, sobald wir in Norman unseren „Doppelgänger“¹¹¹ entdecken. Wir fühlen uns ertappt und erkennen, dass unser heimliches Innenleben alles andere als vertrauenswürdig ist.

In Andrej Tarkowskij's Science-Fiction-Film *Stalker* gibt es eine verbotene Zone, in der Menschen verschwinden und sich angeblich die tiefsten Wünsche erfüllen.¹¹² Als drei Abenteurer die Schwelle dieser Zone erreichen, beginnen sie zu zögern, denn – wie einer von ihnen richtig bemerkt: der Raum erfüllt nicht die vermeintlichen Wünsche der Menschen, sondern den tatsächlichen Wunsch, den man vielleicht gar nicht kennt. Möglicherweise hätte Nikolaus von Kues an diesem Punkt das Vertrauen in die Dunkelheit des Nichtwissens eingefordert. Dass ein Mensch nicht in seinem tiefsten Inneren von der Liebe zu Gott bewegt und von der Sehnsucht nach der Schau Gottes entbrannt sein könnte, lag außerhalb seiner Horizontes¹¹³ – allenfalls hätte er zugestanden, dass viele Menschen um diese Wahrheit nicht wissen.¹¹⁴ Aber wären wir als spätmoderne Christen, die es mit Nikolaus von Kues „zu wissen glauben“¹¹⁵, wirklich ohne zu zögern bereit, die mysteriöse Zone Tarkowskij's zu betreten?

Wir sehen an diesem Punkt präziser, was den cusanischen Gott vom neutralen Beobachter des Humanwissenschaftlers (oder auch dem Blick eines psychologisch genialen sadistischen Regisseurs) unterscheidet, der jederzeit hinter unserem Rücken auftauchen könnte, um (mit den Worten „das ist ja interessant“) das, was wir gerade tun, mit allem und jedem zu vergleichen. Während der cusanische Gott die Liebe zum Dunkel des Nichtwissens erwachen lässt und uns in unserem perspektivischen Blick den Schlüssel zur Lösung des Welträtsels entdecken lässt, unergründlich dieser „große Andere“ (Lacan)¹¹⁶ der Moderne das Vertrauen in das Dunkel unseres Nichtwissens, um die Intimität unseres heimlichen Blicks als etwas zutiefst Unheimliches erscheinen zu lassen.

„Amare tuum est videre tuum“

Der leere Platz Gottes

Wir hatten uns zu Beginn dieser Vorlesungsreihe drei Fragen gestellt, die sich nun in aller Kürze beantworten lassen. Bei der Beantwortung unserer ersten Frage nach dem Verhältnis von Gottesbild und Bilder-
verbot (1) folgten wir dem Beispiel des Nikolaus von Kues, dem im Bild des Allsehenden das Unmögliche gelang – das Undarstellbare bildhaft zu inszenieren. Im Sinne unserer zweiten Frage (2) konnte außerdem gezeigt werden, dass dieses paradoxe Gottesbild nicht von einer entsprechenden spirituellen Praxis isoliert werden kann: Es ist allein das Vertrauen in das Dunkel des Nichtwissens, das das cusanische Dunkel vom Dunkel des Atheismus unterscheidet. Die Beantwortung unserer dritten Frage (3) führte dann in ein Dilemma: Während der cusanische Mystiker vor seinem unbekanntem Gott „in Ehrfurcht niedergestreckt, aufrichtig und aus tiefstem Herzen Tränen der Liebe vergießt“, zerstört der neutrale Beobachter der Moderne, der uns auf äußerst plastische Weise in der Gestalt des psychologischen Genies Alfred Hitchcocks begegnet, das Vertrauen in die Aufrichtigkeit unseres Tuns. Die Kluft, die uns von der Welt des Cusanus trennt, gefährdet damit nicht nur die Aufrichtigkeit unserer Gebete, sondern auch die Wirklichkeit Gottes, insofern Gottesbild und Spiritualität nicht voneinander isoliert werden können.

Es bleibt zu fragen, welche Chance wir der Tradition christlicher Spiritualität angesichts dieses beunruhigenden Resultats überhaupt noch geben können. Bevor wir nach schnellen Antworten suchen, sollten wir uns allerdings noch einmal klar machen, worin der Ausweg nicht liegen kann. Er kann nicht liegen in einer Variante des unter theologischen Dogmatikern beliebten „Sprungs in den Glauben“, der uns schließlich erlaube, nach der Arbeit des Begriffs zu den Fleischtöpfen eines naiven Gottvertrauens zurückzukehren. Ein Sprung dieses Typs wäre allenfalls geeignet, unser Problem durch spekulativ überfrachtete, bedeutungsschwere Bekenntnisformeln zu überdecken und die spätmodern-schizoide Spaltung unserer Selbstwahrnehmung zu vertiefen, die Hitchcock in „Psycho“ inszenierte: auf der einen Seite die körperlosen Versöhnungsbotschaften postmoderner „New-Age-Prediger“ (Slavoj Žižek), die uns Sonntag für Sonntag das Bekenntnis zu einem „mütterlich-menschenfreundlichen Vater“ verkünden; auf der anderen Seite die kinematographisch inszenierte Dunkelheit fleischgewordener Gewaltphantasien, die – wie Slavoj Žižek gezeigt hat – als

Johannes Hoff

„eine verzweifelte Abwehrmaßnahme gegen DIESEN Vater“¹¹⁷ verstanden werden müssen.

Wenn es einen Ausweg aus dem spirituellen Dilemma der Spätmoderne geben sollte, so ist dieser unterhalb des Niveaus weltanschaulicher Bekenntnisse und vertrauensseliger Geständnisrituale zu suchen¹¹⁸: auf dem vorsprachlichen Niveau spiritueller, ästhetischer und kultischer Praktiken, die nicht vorschnell Vertrauenswürdigkeit suggerieren, indem sie die dunklen Kehrseiten des postmodernen Seelenlebens vergessen machen, sondern sich behutsam bemühen, den Abgründen einer um ihre Selbstsicherheit gebrachten tastenden Spiritualität Raum zu gewähren.¹¹⁹

Ich will abschließend versuchen, die rheologisch-spirituellen Dimensionen dieser folgenreichen Verschiebung des „Gottesbildes“ an

rot blau gelb

Barnett Newman: „Who's afraid of red, yellow and blue IV“ (2,74 x 6,02 m, 1967/70)

einem Beispiel aus der zeitgenössischen Kunst zu verdeutlichen: einem Bild von Barnett Newman, das den bezeichnenden Titel trägt: *Who's afraid of red, yellow and blue IV*.¹²⁰ Das Bild, 2,74 m hoch und 6,02 m breit, muss aus geringem Abstand betrachtet werden, denn es zielt auf ein Schockerlebnis: die Unmöglichkeit, die vertikale Anordnung der darauf abgebildeten riesigen Farbflächen zu überschauen. Die Konfrontation mit der aus dem Rahmen hervorbrechenden, aggressiv schwebenden Rotfläche, deren Intensität durch das Blau und Gelb verschärft wird, setzt den Betrachter außerstande, eine perspektivisch stabile Position gegenüber dem Gemälde einzunehmen.

Vordergründig betrachtet scheint das durch diese sublime Farbkomposition angezielte desorientierende Schockerlebnis darauf hin-

„Amare tuum est videre tuum“

auszulaufen, genau das in Frage zu stellen, was am Anfang des cusanischen Weges zur Gottschau stand: die Möglichkeit einer Perspektive. Und doch kommt dieses Gemälde dem cusanischen Denken ungewöhnlich nahe. Es folgt nicht den harmonischen Idealen einer Ästhetik des Schönen, sondern einer Ästhetik des Erhabenen, in dem das Gefühl der Lust am Schönen mit einem Gefühl der Unlust angesichts des Zusammenbruchs unserer Wahrnehmungsfähigkeit zusammenfällt – kurz: es inszeniert eine moderne Variante des cusanischen „Zusammenfalls der Gegensätze“, der ja bereits dort an die Erfahrung eines Übermaßes gebunden war.¹²¹ Und nicht anders als bei Cusanus zielt diese Erfahrung darauf, den Sehenden zu sich selbst zu bringen: Die Gewalt der Farben widerstrebt der Versuchung, „etwas in sie hineinzuinterpretieren“ und wirft den Betrachter auf sich selbst zurück – sie zwingt mich dazu, ich selbst zu sein und das Unfassbare mit eigenen Augen zu sehen.

Man mag sich an diesem Punkt an die Worte erinnern, die der cusanische Gott im Herzen des schweigenden Betrachters spricht: „Sei du dein, und ich werde dein sein.“¹²² Doch wir sollten die Parallele zwischen Mystik und Kunst nicht überziehen. Die moderne Kunst zielt nicht auf ein religiöses Grenzerlebnis – der Platz, an dem das Absolute sich offenbaren könnte, bleibt leer.¹²³ Zum Entwurf einer Synagoge, den er in den 60er Jahren vorgelegt hat, notiert Newman: „Hier in dieser Synagoge sitzt jeder Mann allein und abgesondert in den Unterständen und wartet auf seinen Einsatz, nicht um eine Bühne zu besteigen, sondern um hinaus auf das Feld zu treten, wo er, unter der Spannung dieses ‚Zim-Zum‘ [scil. eines Bruchs in der göttlichen Harmonie; JoH]¹²⁴, welches das Licht und die Welt erschuf, vor der Torah und Seinem Namen das umfassende Gefühl für seine eigene Persönlichkeit erfahren kann.“¹²⁵

Newman spricht von einem Feld, nicht von einer religiösen Bedeutung, die durch seine Kunst erschlossen wird¹²⁶ – dem Stelenfeld von Peter Eisenmans¹²⁷ Berliner Holocaustmahnmal vergleichbar entfaltet seine Kunst Räume, in denen sich das Licht des Absoluten zeigen *könnte*, ohne dieser Möglichkeit vorzugreifen. Aus eigener Kraft kann ihre Formensprache uns zwar mit dem Abgrund der eigenen Endlichkeit konfrontieren; aber ob sich dieses Dunkel als Quellpunkt eines Offenbarungsgeschehens erweisen kann, dafür kann der Künstler nicht garantieren, ja, das braucht ihn nicht einmal zu interessieren.

Die Newmansche Kunst exemplifiziert damit eine ästhetisch-spirituelle Praxis, die um ihre eigenen Grenzen weiß. Es bliebe zu fragen, ob nicht bereits Augustinus diese Grenze berührte, als er mit Nachdruck daran erinnerte, dass der Anfang des Glaubens nicht aus dem Willen des Menschen, sondern allein aus der Gnade Gottes erwachse.¹²⁸ Konnte Augustinus allerdings noch darauf vertrauen, sich im Namen des Glaubens über die philosophische Vernunft zu erheben, so erinnert uns die veränderte Situation der Spätmoderne an eine Dimension christlicher Demut, die sich bereits bei Nikolaus von Kues abzuzeichnen beginnt¹²⁹: an die Einsicht, dass der Glaube ebenso wenig aus dem Willen des Menschen erwächst, wie er unter Berufung auf die Unwiderrufflichkeit der Gnade Gottes durch theologische Theorien eingeholt werden kann.¹³⁰ Die Bedingungen der Spätmoderne führen allerdings zu einer Verschärfung der Machtlosigkeit philosophisch-theologischer Reflexion. 600 Jahre nach der Geburt des Cusaners erreicht sie am Punkt ihres „wissenden Nichtwissens“ nichts als eine ebenso abgründige wie verheißungsvolle Leerstelle.

Anmerkungen

¹ Nicolai de Cusa: *De deo abscondito*. in: Opera omnia, iussu & auctoritate Academiae Litterarum Heidelbergensis ad codicem fidem edita, Bd. IV, ed. P. Wilpert, Hamburg 1959, n. 1 p. 3 (Übers. JoH: Cusanus-Texte werden im Folgenden nach dieser Ausgabe mit der Abkürzung „h“ zitiert).

² Zu den literarischen Dimensionen des kaum zu übersetzenden lateinischen Originals: Lobsien, V. O.: Skeptische Phantasie. Eine andere Geschichte der frühneuzeitlichen Literatur, München 1999, 60–62.

³ Exemplarisch für einen agnostischen Rezeptionsversuch: Jaspers, K.: Nikolaus Cusanus, München 1964.

⁴ Baecker, D.: Gesellschaft als Kultur, in: *Lectre International* 45 (1999), 56–58, 57.

⁵ Cf. Nicolai de Cusa: *De pace fidei cum epistola ad Ioannem de Segobia*, h VII, ed. R. Klibansky, H. Bascour, 21970; zu dieser Schrift: Euler, A. W.: Cusanus' Verständnis der negativen Theologie und seine Auseinandersetzung mit nichtchristlichen Religionen in *De Pace fidei* und *Cribratio Alkorani*, in: *ThQ* 181 (2/2001), 132–142. Kritisch zu ihrer zeitgenössischen Rezeption: Flasch, K.: Nikolaus von Kues, Frankfurt/M. 1998, 330–382.

⁶ Dies erklärt bis zu einem gewissen Punkt, warum eine Theorie „zweiter Ordnung“ wie diejenige Luhmanns, die das moderne Phänomen des beobachteten Beobachters ins Zentrum ihrer Analysen stellt (cf. ders.: *Gesellschaftsstruktur und Semantik* 3, Frankfurt/M. 1989, 328–336), zwar ohne weiteres zu einer Funktionsbestimmung der Religion (cf. ders.: *Funktion der Religion*, Frankfurt/M. 1990), nicht aber zu einer entsprechenden Funktionsbestimmung religiöser Praxis gelangt.

Was Letztere betrifft, so beschränkt sich Luhmann – wie etwa der zusammen mit

„Amare tuum est videre tuum“

- Peter Fuchs verfasste Band „Reden und Schweigen“ (Frankfurt/M. 1989) dokumentiert – im Wesentlichen darauf, die religiösen Praktiken der Vergangenheit oder diejenigen des Zen-Buddhismus zu analysieren. Cf. dazu: Woiwode, M.: Heillose Religion? Eine fundamentaltheologische Untersuchung zur funktionalen Religionsrheorie Niklas Luhmanns, Tübingen 1997, 221–223.
- ⁷ Zur historistischen Rekonstruktion dieser Kontroverse: Haas, A. M.: Deum mystice videre ... in caligine coincidentie. Zum Verhältnis Nikolaus' von Kues zur Mystik. in: Vorträge der AeniasSilviusStiftung an der Universität Basel, Basel 1989; Hopkins, J.: Nicholas of Cusa's Dialectical Mysticism. Text, Translation, and Interpretative Study of De visione Dei, Minneapolis 1985, 4–31; Schmidt, M.: Nikolaus von Kues im Gespräch mit den Tegernseer Mönchen über Wesen und Sinn der Mystik. in: MFCG 18 (1989), 25ff; sowie: Vansteenbergh, E.: Autour de la doctrine ignorante. Une controverse sur la rhéologie mystique au XV siècle, Münster 1915.
- ⁸ *Directio speculantis De li non aliud*, h XIII, ed. L. Bauer, P. Wilpert, 1944, c. 23 p. 54,9: *visus, qui est visuum visus*; cf. auch: *De visione Dei*, h VI, ed. A. D. Riemann, 2000, c. 1 n. 5,6 p. 10; c. 5 n. 16,3 p. 19; c. 8 n. 31,1 p. 31; dazu: Hopkins, J.: Nicholas of Cusa's Dialectical Mysticism, 18. Zum motivgeschichtlichen Hintergrund der von Cusanus herangezogenen optischen Etymologie des Gottesbegriffs (deus-θεός – θεοσθεου): Schleusener-Eichholz, G.: Das Auge im Mittelalter, Bd. I, München 1985, 19–22.
- ⁹ Zum Begriff der „jüdischen Aufklärung“: Nordhofen, E.: Bilderverbot und jüdische Aufklärung, in: Zeitschrift für Didaktik und Philosophie 1 (1993), 44–54. Zu den biblischen Wurzeln des Bilderverbots: Dohmen, Chr.: Das Bilderverbot. Seine Entstehung und Entwicklung im Alten Testament (Bonner biblische Beiträge 62), Bonn 1985.
- ¹⁰ Cf. Xenophanes, Fr. 10–21 (Fragmente der Vorsokratiker, ed. H. Diels, W. Kranz, Bd. 1, Tübingen 1951, 131–134).
- ¹¹ Aristoteles: *Metaphysik* I 5, 986b 20.
- ¹² Zur neuplatonisch inspirierten Vorgeschichte des cusanischen Denkens mit Blick auf das Problem von Einheit und Andersheit: Beierwaltes, W.: Identitär und Differenz, Frankfurt/M. 1980.
- ¹³ Cf. *Deludo globi*, h IX, ed. I. G. Senger, 1998, II. n. 80,1f p. 97: *cognitio discretio est*. In diesem Kontext ist auch die Bestimmung des Denkens als „Messen“ anzusiedeln: cf. *De berylla*, h XI,1, ed. I. G. Senger et C. Bormann, 1972, c. 39 n. 71,17f p. 84: *Cognoscere enim mensurare est*.
- ¹⁴ *De docta ignorantia*, h I, ed. E. Hoffmann et R. Klibansky, 1932, I c. 2 p. 7,6f: *unitas ab omni respectu et contractione universaliter est absoluta*. Cf. auch: ib. c. 5.
- ¹⁵ Dazu: Duby, G.: Die Zeit der Kathedralen. Kunst und Gesellschaft 980–1420, Frankfurt/M. 1980, 176f. Zur philosophischen Rezeptionsgeschichte des Sonnenvergleichnisses: Beierwaltes, W.: Art. Licht, in: HWPh, Bd. 5, 282–286. Zum Lichtmotiv bei Cusanus auch: Boehm, G.: Studien zur Perspektivität. Philosophie und Kunst in der Frühen Neuzeit, Heidelberg 1969, 146–148.
- ¹⁶ Cf. Platon: *Politeia*, 507b–509b.
- ¹⁷ Zum Motiv der Blendung: Schleusener-Eichholz: *Das Auge im Mittelalter*, 165–167; sowie Ex 33,20, wo Jahwe auf die Bitte Mose, er möge ihm sein Angesicht zeigen, antwortet: „Du kannst mein Angesicht nicht sehen: denn kein Mensch wird mich sehen und leben.“ Cf. auch: Joh 1,18; 1 Tim 6,16.
- ¹⁸ Cf. *De visione Dei*, c. 6 n. 21,20f p. 24: *Quanto igitur scit caliginem maiorem, tanto verius attingit in caligine invisibilem lucem*.
- ¹⁹ Zur Metapher der „Mauer des Paradieses“: *De visione Dei*, c. 9 n. 37,9 p. 35; c. 42 n.

Johannes Hoff

- 42,18 p. 38; c. 12 n. 50,2 p. 43; c. 13 n. 51,12 p. 44; c. 17 n. 74,3 p. 60; c. 20 n. 89,17 p. 71; c. 23 n. 101,2fp. 79; sowie: Haubst, R.: Die erkenntnistheoretische und mystische Bedeutung der „Mauer der Koinzidenz“, in: MFCG 18 (1989), 167ff.
- ²⁸ Zur Unsichtbarkeit des Lichts und der „allerheiligsten Dunkelheit“ des Absoluten: *Directio speculantis De li non aliud*, c. 3 p. 7,1–12 et. c. 11; sowie: *De visione Dei*, c. 13; dazu: Beierwaltes, W.: *Visio facialis* – Sehen ins Angesicht. Zur Coincidenz des endlichen und unendlichen Blicks bei Cusanus. in: MFCG 18 (1989), 91ff.; Stallmach, J.: Nikolaus von Kues – „Gottinnige Gortsuche“, in: MFCG 19 (1991), 233–242, 235–238; Haas: *Deum mystice videre ... in caligine coincidentie*, 35–38; Kiening, Chr.: „Gradus visionis“. Reflexion des Sehens in der Cusanischen Philosophie, in: ib. 243–272, 255–258. Zur innerkosmischen Auseinanderfaltung von Licht und Dunkelheit im Anschluss an *De coniecturis I h III*, ed. I. Koch, C. Bormaun, I. G. Senger, 1972, c. 9 n. 41f p. 45–47; ib. 258–264.
- ²⁹ Cf. *Idiota desipientia*, h V, ed. R. Steiger, 1983, I n. 7 p. 12.
- ²² Cf. hierzu: Certeau, M. de: Nikolaus von Kues: Das Geheimnis des Blicks, in: Bohn, V. (Hg.): *Bildlichkeit. Internationale Beiträge zur Poetik*, Frankfurt/M. 1990, 325–356.
- ²³ *De visione Dei*, Präfatio n. 25 p. 5.
- ²⁴ Cf. *De visione Dei*, Präfatio. Zum kunsthistorischen und ikonographischen Kontext: Hempel, E.: Nikolaus von Cues in seinen Beziehungen zur bildenden Kunst. Berlin 1953, 4ff; Stock, A.: Die Rolle der „icona Dei“ in der Spekulation „De visione Dei“, in: MFCG 18 (1989), 50ff.
- ²⁵ *De visione Dei*, Präfatio n. 4,8–10 p. 6: *Videbit etiam, quod ita habet diligentissimam curam minima creaturae quasi maximae et totus universi*. Cf. hierzu: Beierwaltes, W.: *Identität und Differenz*, Frankfurt 1980, 164f.
- ²⁶ Cf. *De visione Dei*, Präfatio n. 3,22 p. 6: *et nisi crederet, non caperet hoc possibile. Et ita revelatione relatoris perveniet, ut sciat faciem illam omnes etiam contrariis motibus incedentes non deserere*. Zum Verhältnis von Glauben und Sehen im cusanischen Szenario: Certeau: Nikolaus von Kues, 331–337, 348–353.
- ²⁷ *De visione Dei*, c. 8 n. 30,14–16 p. 30: *Quod enim oculos noster se ad obiectum flectit, ex eo est, quia visus noster per angulum quantum videt*.
- ²⁸ *De visione Dei*, c. 8 n. 30,18–19 p. 31: *Omnia igitur in circuitu et sursum et deorsum simul videt*.
- ²⁹ In der zeitgleich entstandenen Schrift *De rheologicis complementis* (h 10 2a, ed. A. D. Rieman et C. Bormaun, 1994, c. 9,37 p. 44) beschreibt Cusanus diesen Punkt als ein *prope nihil*, in das sich das Universum einfaltet.
- ³⁰ Die Idee der Koinzidenz in Verbindung mit dem Konzept wissenden Nichtwissens beschäftigt Nikolaus von Kues bekanntlich seit dem ersten Band von *De docta ignorantia* (1440).
- ³¹ *De visione Dei*, c. 10 n. 40,1–5 p. 36: *Unde in ostio coincidentiae oppositorum [...] te, domine, videre incipio. Nam tibi es, ubi loqui, videre, audire, gustare, tangere, ratiocinari, scire et intelligere sunt idem et ubi videre coincidit cum videri et audire cum audiri [...]*.
- ³² Exemplarisch für eine Interpretationslinie, die diesen Aspekt akzentuiert: Cassirer, E.: *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance*, Darmstadt 1963, 32ff.
- ³³ Bereits in *De docta ignorantia* (h I, II c. 11 p. 99,15) schreibt Nikolaus von Kues, sein Werk enthalte Lehren, „die früher noch nie vernommen wurden“ (*prius inaudita*). Und noch in der 1464, kurz vor seinem Tod verfassten Schrift *De apice theorie* (h

„Amare tuum est videre tuum“

- XII, ed. R. Klibansky et I. G. Senger, 1982, n. 1, 5–9 p. 117) wundert sich der fiktive Gesprächspartner Peter von Erkdenz über die Freude des Kardinals, in diesen späten Lebenstagen noch etwas Neues entdeckt zu haben (*quasi magni aliquid invenires*).
- ³⁶ Certeau: Nikolaus von Kues, 326.
- ³⁵ Cf. *De beryllo* c. 2; *De ludoglobo*; *De Possess.* n. 18–24 p. 23–29; *Idiota de mente*, h V, ed. R. Steiger, 1983, c. 2.
- ³⁶ Certeau: Nikolaus von Kues, 330. Die Neuartigkeit dieses Aspekts wird insbesondere von Hans Blumenberg hervorgehoben. Cf. ders.: *Nachahmung der Natur. Zur Vorgeschichte der Idee des schöpferischen Menschen*, in: ders.: *Wirklichkeiten, in denen wir leben. Aufsätze und eine Rede*, Stuttgart 1981, 55–103. Kritisch dazu: Flasch, K.: *Ars imitatur naturam. Platonischer Naturbegriff und mittelalterliche Philosophie der Kunst*, in: *Parusia. Studien zur Philosophie Platons und zur Problemgeschichte des Platonismus* (FS J. Hirschberger), Frankfurt/M. 1965, 265–306.
- ³⁷ An diesem Punkt ist daran zu erinnern, dass die Schrift *De visione Dei* aus dem Kontext von Nikolaus von Kues' Auseinandersetzung mit dem Verhältnis von Theologie und Mathematik in *De mathematicis complementis* (cf. Nikolaus von Kues: *Die mathematischen Schriften*, hg. v. J. u. J. E. Hofmann, Hamburg 1952) und *De theologicis complementis* hervorgegangen ist. Dazu: Flasch: Nikolaus von Kues, 383–403.
- ³⁸ Cf. hierzu: Certeau: Nikolaus von Kues, 338–343. Zum geometrischen Verfahren der zentralperspektivischen Konstruktion bei Brunelleschi, Alberti, Pisanello und Piero della Francesca: Abels, J. G.: *Die perspektivische Darstellungsmethode in der Bildenden Kunst der frühen Neuzeit*, Diss. 1981, 104–118.
- ³⁹ Boehm, Gottfried: *Studien zur Perspektivität*, 153. Wie Böhm's Studie zeigt, nimmt der Cusaner nicht unmittelbar auf die ihm zeitgenössische Bewegung zur Erforschung der Perspektivische Bezug. Selbst wenn Hempels Vermutung als plausibel erscheinen sollte, dass er in Padua mit seinem Freund Paolo Toscanelli Perspektivstudien betrieben habe und als Bischof von Brixen Michael Pacher zur Ausbildung der Perspektivische angeleitet haben könnte (cf. Hempel: Nikolaus von Kues in seinen Beziehungen zur bildenden Kunst, 22), folgt Cusanus hier doch einer eigenständigen Denkbewegung: Er formuliert „in den Termini alter Spekulation, die Perspektivische abhängigkeit der mens“ (Bohm: ib. 161) – ohne auch nur den Begriff der *perspectiva* zu gebrauchen. Zur Perspektivität des cusanischen Denkens auch: Herold, N.: *Menschliche Perspektivische und Wahrheit. Zur Deutung der Subjektivität in den philosophischen Schriften des Nikolaus von Kues*, Münster 1975, 58ff, 52f, 102ff.
- ⁴⁰ Cf. Certeau: Nikolaus von Kues, 347f: „Im Rahmen der Renaissance-Ästhetik, wo sich mit der Analyse der Blickpunkte und der visuellen Beziehungen zwischen beweglichen Körpern nach und nach eine Problematik der Perspektivische [...] in den Vordergrund schiebt, bewahrt die cusanische Übung eine dem Mittelalter zugehörige Problematik des Blicks, der, universell und unwandelbar, über die Gesamtheit der Dinge und über jedes Einzelne hinausgeht.“
- ⁴¹ Cf. *De pace fidei*, h VII: cf. dazu: Anm. 5. Zum Entstehungszusammenhang der beiden Schriften: Euler, W. A.: *Die beiden Schriften De pace fidei und De visione Dei aus dem Jahre 1453*, in: *MFCG* 22 (1995), 187–293; sowie: Flasch: Nikolaus von Kues, 285–389.
- ⁴² Cf. *Sermones I* (1430–1441), h XVI, ed. R. Haubsr, M. Bodewig et al., 1991, *Sermo* 2 n. 8.4–16 p. 25f.
- ⁴³ Zur Problematik des Atheismus: Manstetten, R.: *Abgeschiedenheit. Von der negativen Theologie zur negativen Anthropologie: Nikolaus von Kues und Meister Eckhart*, in: *ThQ* 181 (2/2001), 112–131.

- ⁴⁴ Zur Aporetik des „Ökumenismus“: Derrida, J.: Foi et savoir. Les deux sources de la „religion“ aux limites de la simple raison, in: La Religion. Séminaire de Capri sous la direction de Jacques Derrida et Gianni Vattimo, Paris 1996, 9–86.
- ⁴⁵ *De principio*, h. X 2b, ed. C. Bormann et A. D. Riemann, 1988, n. 19, 14–16 p. 27: *tunc vides contradictoria negari ab ipso, ut neque sit neque non sit neque sit et non sit neque sit vel non sit; sed omnes istae locutiones ipsum non attingunt, qui omnia dicibilia antecedit*. Ähnlich: *Idiota de sapientia II*, n. 32, 14–24 p. 64; *De venatione sapientiae*, h. XII, ed. R. Klübsky et I. G. Senger, 1982, c. 13 n. 35, 5–17 p. 35f; sowie (allerdings grammatisch unklar): *De coniecturis I*, c. 5 n. 21 p. 26–28. Während diese Formulierungen auf das unsagbare „Überscin“ Gottes zielen, bleibt in der entsprechenden Passage von *De docta ignorantia I* (c. 6 p. 14, 7–12) unentschieden, welche der vier Möglichkeiten man als die angemessenere auswählen möchte.
- ⁴⁶ Cf. dazu mit Blick auf die für diese Argumentation grundlegende Logik der „Oppositio oppositorum“: Beierwaltes, W.: Deus Oppositio oppositorum, in: Salzburger Jahrbuch für Philosophie VII (1964), 175–186.
- ⁴⁷ Cf. Feuerbach, L.: Das Wesen des Christentums, in: Werke in sechs Bänden, hg. v. E. Thies, Bd. 5, Frankfurt/M. 1976; Marx, K.: Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie, in: MEW, Bd. 1, Berlin 1974; Freud, S.: Die Zukunft einer Illusion, in: Fragen der Gesellschaft. Ursprünge der Religion, Studienausgabe, hg. v. A. Mitscherlich, Bd. 9, Frankfurt/M. 1974, 135–189.
- ⁴⁸ *De visione Dei*, c. 15 n. 65, 12 p. 54: *O inexplicabilis pietas, offers te intuitu te, quasi recipias ab eo esse, et conformas te ei, ut eo plus te diligat, quo appares magis similis ei*.
- ⁴⁹ Xenophanes: Fr. 16 (Diels/Kranz, Bd. 1, 133).
- ⁵⁰ Cf. hierzu: Flasch: Nikolaus von Kues, 420f.
- ⁵¹ Dazu: Richter, J.: Docta ignorantia. Die Theologie des Nichtwissens bei Nicolaus Cusanus, Leipzig/Berlin 1927, 44: „(J)eder Blick zu Gott ist zugleich ein Blick von Gott ins Endliche. Gott durch das Endliche erkennen ist identisch mit der Erkenntnis des Endlichen durch Gott.“
- ⁵² Alois Haas vergleicht diese Aufwertung des endlichen Bildes mit Heinrich Seuses Forderung, Bilder unter Anwendung von Bildern „auszutreiben“; cf. Haas: *Deum mystice videre ... in obliqua coincidentia*, 21; zur Aufwertung des Bildes auch: Dupré, W.: Das Bild und die Wahrheit, in: MFCG 18 (1989), 125ff.
- ⁵³ *De visione Dei*, c. 7 n. 25, 13f p. 27. Dazu: Kremer, K.: Gottes Vorsehung und die menschliche Freiheit („Sis tu tuus, et Ego ero tuus“), in: MFCG 18 (1989), 227ff.
- ⁵⁴ Žižek, S.: Liebe Dein Symptom wie Dich selbst! Jacques Lacans Psychoanalyse und die Medien, Berlin 1991. Cf. dazu: Anm. 99.
- ⁵⁵ *De visione Dei*, c. 8 n. 27, 7 p. 27; cf. c. 4 n. 10, 2 p. 14.
- ⁵⁶ Zur Dialektik von visio/cognitio und dilectio: Schmidt, M.: Nikolaus von Kues im Gespräch mit den Tegernseer Mönchen, 44ff; Hoffmann, F.: Die unendliche Sehnsucht des menschlichen Geistes, in: MFCG 18 (1989), 69ff, 80–82; sowie in motivgeschichtlicher Perspektive: Schleusener-Eichholz: Das Auge im Mittelalter, 980f.
- ⁵⁷ Cf. hierzu den Brief des Cusaners vom 22. September 1452 an die Mönche von Tegernsee, in: Vansteenbergh: *Autour de la docte ignorance*, 111f: *Impossibile est enim affectum moveri nisi per dilectionem, et quicquid diligitur non potest nisi sub ratione boni diligi; nemo autem bonus nisi Deus, ut ait Veritas. Omne enim quod sub ratione boni diligitur seu eligitur, non diligitur sine omni cognitione boni, quoniam sub ratione boni diligitur. Inest igitur in omni tali dilectione qua quis vehitur in Deum, cognitio, licet quid sit id quod diligit ignoret. Est igitur coincidentia scientie et ignorantie, seu docta ignorantia. Nisi enim sciret quid bonum, non amaret bonum, et*

„Amare tuum est videre tuum“

tamen quid sit bonum ignorat qui amat: amor enim boni ostendit bonum uti est nondum apprehensum, cessaret enim motus prius qui est amor, si finem alligisset. Movetur igitur semper ut plus attingat, et quia est bonum infinitum, nunquam deficit moveri spiritus. Cf. hierzu: Haas: Deum mystice videre ... in caligine coincidentie, 17f.

- ⁵⁸ Cf. hierzu auch: *Idiota de sapientia* I, n. 18,14–16 p. 41: *Est enim sapientia cibus saporosissimus, qui satiendo desiderium sumendi non diminuit, ut in aeterna cibatione nunquam cesset delectari.* Mit dieser Konzeption der *visio Dei* folgt Cusanus der Tradition des Gregor von Nyssa. Cf. zum komplexen traditionsgeschichtlichen Hintergrund: Haas: Deum mystice videre ... in caligine coincidentie, 48–50; sowie den kritischen Diskussionsbeitrag von Beierwaltes in: Hoffmann, F.: Die unendliche Sehnsucht des menschlichen Geistes, 89 (Diskussion). Zu Gregor: Böhm, Th.: *Theoria – Unendlichkeit – Aufstieg. Philosophische Implikationen zu De Vita Moysis* von Gregor von Nyssa, Leiden 1991.
- ⁵⁹ Aristoteles hatte bereits im 4. Jahrhundert erklärt, Kreisbogen und Strecke könnten in keinem harmonischen Verhältnis zueinander stehen (Aristoteles, *Metaphysik* I 5, 986a 25) – Cusanus setzt sich mit dieser These in *De beryllo* (c. 27) kritisch auseinander. Die aristotelische Philosophie hat in seinen Augen allerdings einen gravierenden Mangel: Sie verabsolutiert das Widerspruchsprinzip und kann infolgedessen den für eine Philosophie des Unendlichen unhintergehbaren „Zusammenfall der Gegensätze“ nicht denken. Cf. hierzu in problemgeschichtlicher Perspektive: Flasch, K.: *Die Metaphysik des Einen bei Nikolaus von Kues. Problemgeschichtliche Stellung und systematische Bedeutung*, Leiden 1973, 155ff.
- ⁶⁰ Im Unterschied zu derartigen mathematico-theologischen Unendlichkeitsspekulationen sucht Cusanus in späteren Schriften das Problem der Kreisquadratur im Kontext der fachmathematischen Diskussion anzugehen, die – wie er schließlich einräumt – definitionsgemäß mit Konzidenzspekulationen unter Aufhebung des Widerspruchsprinzips unverträglich sind und deshalb auch nur annäherungsweise zu einer Lösung jenes Rätsels gelangen können. Cf. Nicolaus von Cues: *Die mathematischen Schriften*, hg. v. J. u. J. E. Hofmann, Hamburg 1952. Die Bewertung dieser Arbeiten war bereits zu Cusanus' Lebzeiten zwiespältig. Der Mathematikhistoriker Joseph Ehrenfried Hofmann sieht ihre historische Bedeutung vor allem in der allerdings erst 1457/59 zum Durchbruch kommenden funktionalen Betrachtung von Grenzübergängen: cf. ib., Einführung, XXXVff. Zur philosophischen Bewertung der mathematischen Arbeiten des Cusaners. Flasch: Nikolaus von Kues, 171–180, 392–395. Zum Problem der Kreisquadratur cf.: Art. Quadratur des Kreises, in: *Philosophie und Wissenschaftstheorie*, hg. v. J. Mittelstraß, Bd. 3, Stuttgart 1995, p. 424f.
- ⁶¹ Zur Symbolik des Kreises: Kraft, F.: Art. Kreis, Kugel, in: *HWPh.* Bd. 4, 1211–1225.
- ⁶² *Aurelius Augustinus: Confessiones* I, 1 (Bekennnisse, zweisprachige Ausgabe, hg. v. J. Bernhart, Frankfurt/M. 1987): *fecisti nos ad te et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te.* Cusanus nimmt in *De visione Dei* auf diese Passage Bezug: c. 8 n. 27,4 p. 28.
- ⁶³ Hierin liegt die Bedeutung der von Cusanus seit *De conjecturis* entfaltenen Einsicht, dass jede Frage bereits die Antwort auf das in ihr Erfragte enthält. Cf. *Idiota de sapientia* II n. 30–31 p. 61–62.
- ⁶⁴ *De visione Dei*, c. 7 n. 25,13f p. 27
- ⁶⁵ Cf. hierzu: Abels, J. G.: Die perspektivische Darstellungsmethode in der Bildenden Kunst der frühen Neuzeit, 150f. Zu Cusanus und Leonardo: Böhm: Studien zur

Johannes Hoff

- Perspektivität, 146, 159f; Cassirer: Individuum und Kosmos, 52ff; sowie: Flasch: Nicolaus Cusanus, 149–151.
- ⁶⁶ Cf. *De beryllo*, c. 6 n. 72 p. 9. In den älteren Schriften drückt Cusanus sich noch zurückhaltender aus: cf. Flasch: Nikolaus von Kues 1998, 455f.
- ⁶⁷ *De visione Dei*, c. 6 n. 21,7–8 p. 23: *Ipsa autem caligo revelat tibi esse faciem supra omnia velamenta*. Cf. hierzu: Hopkins: Nicholas of Cusa's Dialectical Mysticism, 22: „Indeed, to see the Unseeable God is, for Nicholas, one kind of seeing: vis., the seeing that God is unseeable.“
- ⁶⁸ Cf. Haas: Deum mystice videre ... in caligine coincidentie, 18: „Ohne Glaube gibt es keine *visio*.“ Der Glaube an Gott erscheint hier als eine stillschweigende Voraussetzung des cusanischen Denkens und es stellt sich die Frage, ob die Koinkidenz von Sein und Nichts im Absoluten bei Cusanus nicht bereits ein leichtes Übergewicht des Seins vor dem Nichts impliziert, wie dies Hopkins und Mojsisch nahe legen (cf. Hopkins: Nicholas of Cusa's Dialectical Mysticism, 22f; Mojsisch, B.: Nichts und Negation. Meister Eckhart und Nikolaus von Kues, in: ders., O. Pluta (Hg.): *Historia Philosophiae Medii Aevi II*, Amsterdam/Philadelphia 1991, 675–693). Flasch möchte diese Asymmetrie den Interpreten des Cusaners zur Last legen (cf. Flasch: Nikolaus von Kues, 652).
- ⁶⁹ Unter diesen Namen kehrt das „Dunkel des Nichtwissens“ in Sigmund Freuds für die Problemstellung des zweiten Teils dieser Vorlesung grundlegender Schrift „Das Unbehagen in der Kultur“ (Studienausgabe, hg. v. A. Mitscherlich, Bd. 9, Frankfurt/M. 1982) wieder. Zu den unterschweligen Verbindungslinien insbesondere zwischen der frühneuzeitlichen Mystik und der Freudschen Psychoanalyse: Cerreau, M. de: *La fable mystique. XVI^e – XVII^e siècle*, Paris 1982, 15ff; sowie: ders.: *Theoretische Fiktionen. Geschichte und Psychoanalyse*, Wien 1997, 142ff.
- ⁷⁰ Exemplarisch hierfür ist das Opusculum *De davo patris luminum* (h. IV, ed. P. Wilpert, 1959, c. 4 n. 111,31–33 p. 82): *Sed omnis creatura est ostensio patris participans ostensionem filii varie et contracte; et aliae creaturae obscurius, aliae clarius ostendunt eum secundum varietatem theophaniarum seu apparitionum dei*. Wie Werner Beierwaltes hervorhebt, folgt diese theologische Bewertung der erscheinenden Welt dem Konzept einer „symbolischen Theologie“ im Sinne von Dionysios Areopagita und Johannes Scotus Eriugena: „Sie beruht auf dem Vertrauen in die begriffs- und sachaufschließende Zeigekraft einer theophanischen Weltstruktur; sie gebraucht das sinnlich Gegebene, aber auch Begriffe und Strukturen unseres Denkens als Zeichen, Spur, Verweis, Bild, Gleichnis, Analogie und Metapher für das Verstehen des jeweiligen konstitutiven Grundes und für den Übergang aus affirmativer Annäherung in die ‚theologia negativa‘.“ Beierwaltes, W.: *Platonismus im Christentum*, Frankfurt/M. 1998, 149. Cf. auch: ders.: *Identität und Differenz*, 164f. Zu den Bedingungen der „Unlesbarkeit“ der Welt: Foucault, M.: *Die Ordnung der Dinge*, 46ff; Cerreau: *La fable mystique*; sowie – wenngleich mit anderem Akzent: Blumenberg, H.: *Die Lesbarkeit der Welt*, Frankfurt/M. 1981.
- ⁷¹ *De visione Dei*, c. 8 n. 31.1–4 p. 31: *Quam admirandus est visus tuus, qui est theos, deus, omnibus ipsum perscrutantibus. Quam pulcher et amabilis est omnibus te diligentibus. Quam terribilis est omnibus, qui derelinquerunt te, domine deus meus*. Cf. auch ib., c. 5 n. 14,10f p. 18.
- ⁷² Cf. dazu: Hopkins: Nicholas of Cusa's Dialectical Mysticism, 21f; ähnlich: Masterton: *Abgeschiedenheit*, 115–122.
- ⁷³ Alois Haas bemerkt treffend, dass der Gebetscharakter dieser Betrachtungen „von jenen geradezu mutwillig übersehen wurde, die sich nur auf das darin enthaltene philosophische Gedankengut konzentrierten und dessen Amalgamierung mit aske-

„Amare tuum est videre tuum“

tischmystischen Tendenzen so beiseite ließen.“ Haas: Deum mystice videre ... in caligine coincidentie, 33. Die Umbruchsituation, in der Cusanus *De visione Dei* schreibt, lässt sich allerdings an der rhetorischen Rahmung ablesen, die ihn selbst als Choreographen und gottgleichen Beobachter ins Spiel bringt: Das Vorwort „spielt auf zwei Registern, dem einer geistlichen Übung‘ und dem eines wissenschaftlichen Experimentes.“ Certeau: Nikolaus von Kues, 333; cf. 334f.

- ⁷⁴ Cf. *De beryllo*, n. 6 p. 8; n. 65, ff p. 75; n. 69.3–9 p. 80. Dazu: Flasch, K.: Nicolaus Cusanus, München 2001, 66f, 70 passim.
- ⁷⁵ Diese Metapher wird zusammen mit dem Begriff des „lebendigen Spiegels“ von Cusanus seit *Idiota de mente* (c. 5 n. 87 p. 131) zur Umschreibung der Gottebenbildlichkeit des Menschen gebraucht. Dazu: Bredow, G. v.: Der Geist als lebendiges Bild Gottes (Mens viva Dei imago): MFCG 13 (1978), 58ff; sowie: Herold: Menschliche Perspektive und Wahrheit, 96ff.
- ⁷⁶ Cf. dazu: *De coniecturis*, h III.
- ⁷⁷ Cf. *De visione Dei*, c. 19–25. Dazu: Hopkins: Nicholas of Cusa's Dialectical Mysticism, 24–44; Reinhardt, K.: Christus, die „absolute Mitte“ als der Mittler zur Gotteskindschaft, in: MFCG 18 (1989), 196ff.
- ⁷⁸ Cf. hierzu die spekulative Vater-unser-Erklärung in c. 8 von *De visione Dei*.
- ⁷⁹ Dazu: Hopkins: Nicholas of Cusa's Dialectical Mysticism, 93–97. Dass sich hinter der Rede von „Gottessohnschaft“ als Formel für die Einheit des „Mensche schlechts“ das moderne und in puncto „Einheit“ durchaus explosive Problem der Geschlechterdifferenz verbirgt, kann an dieser Stelle nur festgestellt werden. Cf. dazu: Derrida, J.: „En langue d'homme, la fraternité ...“, in: *Politiques de l'amitié*, Paris 1994, 253ff; sowie Anm. 99.
- ⁸⁰ Shakespeare, W.: Hamlet, ed. H. Jenkins, London 1995, 1. Akt. 5. Szene, 196f. Zum literaturgeschichtlichen Stellenwert des „Hamlet“ im Kontext des nachfolgend skizzierten Epochenbruchs: Lobsien, V. O.: Skeptische Phantasie. Eine andere Geschichte der frühneuzeitlichen Literatur, München 1999, 102–126. Zum Motiv der ‚aus den Fugen geratenen Zeit‘ und seiner Wiederkehr im Kontext des philosophischen Diskurses der Moderne: Derrida, J.: Marx' Gespenster. Der verschuldete Staat, die Trauerarbeit und die neue Internationale, übers. v. S. Lüdemann, Frankfurt/M. 1995.
- ⁸¹ Dazu: Boehm: Studien zur Perspektivität, 167f; Lobsien: Skeptische Phantasie, 127–179.
- ⁸² Foucault, M.: Wahnsinn und Gesellschaft. Eine Geschichte des Wahns im Zeitalter der Vernunft, übers. v. U. Köppen, Frankfurt/M. 1973, 68ff. Kritisch zur Descartesinterpretation Foucaults: Derrida, J.: Cogito und Geschichte des Wahnsinns, in: Die Schrift und die Differenz, Frankfurt/M. 1972, 53ff; sowie Foucaults Replik in: *Mon corps, ce papier, ce feu*. Appendix II zur Neuauflage von „Histoire de la folie à l'âge classique“, Paris 1972.
- ⁸³ Umfassend dazu: Certeau: La fable mystique. XVI^e–XVII^e siècle, Paris 1982.
- ⁸⁴ Certeau, M. de: Kunst des Handelns, übers. von R. Voullé, Berlin 1988, 249f. Cf. ib. 242ff; sowie: Foucault: Die Ordnung der Dinge, 82–113.
- ⁸⁵ Exemplarisch hierfür ist die zweite Meditation Descartes': *Suppono igitur omnia, quae video falsa esse, credo nihil unquam existisse eorum quae mendax memoria repraesentat, nullos plane habeo sensus. Meditationes de Prima Philosophia*, lat.-dt., Hamburg 1992, 42.
- ⁸⁶ Cf. Foucault: Wahnsinn und Gesellschaft, 68ff.
- ⁸⁷ Mit überzeugenden Argumenten wird diese Dialektik des Blicks im Kontext der Psychoanalyse Lacans rehabilitiert: „Auf dem Feld des Sehens gliedert sich alles

zwischen zwei Polen, die in einem antinomischen Verhältnis zueinander stehen – auf Seiten der Dinge gibt es den Blick, das heißt, die Dinge blicken mich/gehen mich an, und ich wiederum sehe sie. In diesem Sinne ist das Wort des Evangeliums aufzufassen – *Sie haben Augen und sehen nicht*. Und sehen was nicht? – eben dies: dass die Dinge sie anblicken/angehen.“ Lacan, J.: Die vier Grundbegriffe der Psychoanalyse, Olten 1978, 115f; cf. auch – noch näher an Cusanus – ib. 102: „Was Licht ist, blickt mich an.“ In kongenialer Applikation psychoanalytischer Grundintuitionen wird dieses Phänomen von Alfred Hitchcock filmisch inszeniert. Cf. dazu: Dolar, M.: Hitchcocks Objekte, in: Žižek, S. u.a. (Hg.): Ein Triumph des Blicks über das Auge Psychoanalyse bei Hitchcock, Wien 1998, 25–43; sowie: Žižek, S.: Der Hitchcocksche Schnitt: Pornographie, Nostalgie, Montage, ib. 44–68.

- ⁸⁸ Zum Wandel des Dingverständnisses im Barock cf. auch das epochale, platonisch inspirierte Frühwerk Walter Benjamins: Ursprung des deutschen Trauerspiels, in: Gesammelte Schriften I.1, hg. v. R. Tiedemann und H. Schweppenhäuser, Frankfurt/M. 1974.
- ⁸⁹ Cf. Foucault: Die Ordnung der Dinge, 367–462.
- ⁹⁰ Exemplarisch für den Versuch, die cusanische Philosophie durch die Brille einer modern-anthropologisierenden Subjektphilosophie zu lesen, ist die Cusanusinterpretation von Walter Schulz: Der Gott der neuzeitlichen Metaphysik, Pfullingen 1957, 13ff; cf. hierzu die pointierte Kritik von Werner Beierwales, in: Identität und Differenz, 174f Anm. 114; sowie: Hopkins, J.: Nicholas of Cusa's Metaphysics of Contraction, Minneapolis 1983, 30f.
- ⁹¹ Cf. dazu: Foucault: Die Ordnung der Dinge, 396–410.
- ⁹² Hierzu: Markus, G.: Antinomien der Kultur. Das Projekt der Moderne zwischen Aufklärung und Romantik, in: *Lectre International* 38 (1997), 13ff.
- ⁹³ Nietzsche, F.: Die fröhliche Wissenschaft. Werke V. 2, hg. v. G. Colli und M. Montinari, Berlin – New York 1972, Aph. 196; cf. Foucault, M.: Die Archäologie des Wissens, übers. v. U. Köppen, Frankfurt/M. 1981, 67f.
- ⁹⁴ Cf. hierzu auch in kritischer Auseinandersetzung mit der Heidegger'schen Hermeneutik: Derrida, J.: Wie nicht sprechen. Verneinungen, übers. von H. D. Gondok, Wien 1989, 94ff.
- ⁹⁵ In Aristoteles' Metaphysik werden die entscheidenden Weichen bereits durch den ersten Satz gestellt: „Alle Menschen streben von Natur aus nach Wissen.“ *Metaphysik I*, 1 980a 21. Ähnlich (wenigstens inmitten eines christologischen Kontextes): *De doctā ignorantia III*, c. 10 p. 149f: *Intellectualis natura [...] naturali motu ad veritatem movetur abstractissimam, quasi ad finem desideriorum suorum ac ad ultimum obiectum delectabilissimum*. Cf. hierzu: Hoffmann, F.: Die unendliche Sehnsucht des menschlichen Geistes, 71–77.
- ⁹⁶ Cf. hierzu auch im Anschluss an Nietzsche: Borsche, T.: Was etwas ist? Fragen nach der Wahrheit der Bedeutung bei Platon, Augustin, Nikolaus von Kues und Nietzsche, München 1992, 245–305.
- ⁹⁷ Zum Scheitern theologischer Versuche, dieser Konsequenz durch den Rückgriff auf erstphilosophische Begründungsstrategien zu entgehen, in Auseinandersetzung mit dem grundlegenden fundamentaltheologischen Entwurf Hansjürgen Verweyens: Hoff, J.: Fundamentaltheologie zwischen Dekonstruktion und erstphilosophischer Reflexion. Zur Ortsbestimmung theonomer Vernunftautonomie, in: Valentin, J., Wendel, S.: Unbedingtes Verstehen? Fundamentaltheologie zwischen Erstphilosophie und Hermeneutik (FS Hansjürgen Verweyen), Regensburg 2001 (in Vorbereitung).

„Amare tuum est videre tuum“

- ⁹⁸ Foucault: Die Ordnung der Dinge, 462.
- ⁹⁹ Der Wechsel des Geschlechts, der sich am Übergang von Leonardos Menschen/Mann zu Picassos Frauenporträts ablesen lässt, erscheint geistesgeschichtlich als folgerichtig. In der Sache nehmen Picassos Porträts damit Lacans umstrittene These vorweg, die Frau sei ein „Symptom des Mannes“. Cf. dazu und zu Lacans These von der „Inexistenz der Frau“: Žižek: Verweiden beim Negativen, 167–170, 60ff; sowie: Anm. 54, 79 u. 101.
- ¹⁰⁰ Zum Folgenden: Biemel, W.: Zu Picasso – Versuch einer Deutung der Polyperspektivität, in: Gesammelte Schriften. Bd. 2: Schriften zur Kunst. Stuttgart 1996, 29–66.
- ¹⁰¹ Das „Nachtlied“ in Nietzsches Zarathustra reflektiert auf diesen Verlust von Transzendenz, wenn es in poetischen Formulierungen das ferne Licht der Sterne hinter dem Licht verblenden lässt, welches das schöpferische Ich in sich selbst entdeckt: „Licht bin ich: ach, dass ich Nacht wäre! Aber dies ist meine Einsamkeit, dass ich von Licht umgürtet bin. Ach, dass ich dunkel wäre und nächtig! Wie wollte ich an den Brüsten des Lichts saugen! Und euch selbst wollte ich noch segnen, ihr kleinen Funkelsterne und Leuchtwürmer droben! – und selig sein ob eurer Licht Geschenke. Aber ich lebe in meinem eigenen Lichte, ich trinke die Flammen in mich zurück, die aus mir brechen.“ Nietzsche, F.: Also sprach Zarathustra. Ein Buch für alle und keinen. Werke VI,1, hg. v. G. Colli und M. Montinari, Berlin 1968, 132ff. In dieselbe Richtung weist ein Selbstkommentar Picassos: „Ich verwende in meinen Bildern alle Dinge, die ich gern habe. Wie es den Dingen dabei ergeht, ist mir einerlei – sie müssen sich eben damit abfinden.“ Picasso, P.: Wort und Bekenntnis, Zürich 1954, 35 (zit. n. Biemel: Zu Picasso, 51). Kontrastiv dazu: *De visione Dei*, c. 6 n. 20: „In allen Angesichten wird das Angesicht der Angesichte verhüllt und im ‚Räsel geschaut‘. Enthüllt aber wird es nicht geschaut, solange man nicht über alle Angesichte hinaus in eine Art geheimes und verborgenes Schweigen eintritt“. Übers. nach Pfeiffer, H.: Nikolaus von Kues. Textauswahl in deutscher Übersetzung 3: De visione Dei/Das Sehen Gottes. Trier 1985, 18.
- ¹⁰² Zur modernen Mythifizierung dieses Werks und der avantgardistischen Revolte gegen diesen Mythos: Belting, H.: Das unsichtbare Meisterwerk. Die modernen Mythen der Kunst, München 1998, 167–186, 310–332.
- ¹⁰³ Cf. dazu: Cerneau, M. de: *La faiblesse de croire*. Texte établie et présentée par L. Giard, Paris 1987, 184ff; zur „Ökonomisierung des Wissens in Antizipation der aktuellen Tendenz“ auch: Lyotard, J. F.: Das postmoderne Wissen. Ein Bericht, Wien 1986.
- ¹⁰⁴ Cf. hierzu Picasso, P.: Wort und Bekenntnis, 9 (zit. n. Biemel: Zu Picasso, 33): „Wir wissen alle, dass Kunst nicht Wahrheit ist. Kunst ist eine Lüge, die uns die Wahrheit begreifen lehrt, wenigstens die Wahrheit, die wir als Menschen begreifen können.“ Berücksichtigt man die französische Nietzscheinterpretation der vergangenen 40 Jahre, so erscheint Biemels von Heideggers Nietzscheinterpretation inspirierte Picassodeutung in diesem Punkt als präzisierungsbedürftig. Zu Nietzsche: cf. insbes. Derrida, J.: *Otobiographies. L'enseignement de Nietzsche et la politique du nom propre*. Paris 1984. Zur Negativität der modernen Kunst: Halder, A., Welsch, W.: Kunst und Religion, in: *Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft 2*, Freiburg/Basel/Wien 1981, 54–70; cf. auch: Anm. 123.
- ¹⁰⁵ Zur Dekonstruktion der Rahner'schen Anthropologie: Hoff, J.: *Spiritualität und Sprachverlust. Theologie nach Foucault und Derrida*, Paderborn u.a. 1999, 281 ff.
- ¹⁰⁶ Cf. hierzu: Hoff, J.: Erosion der Gottesrede und christlichen Spiritualität. Antworten von Michel Foucault und Michel de Certeau im Vergleich (3 Teile), in: *ORIENTIERUNG* 63 (1999), 116–119, 130–132, 135–137.

Johannes Hoff

- ¹⁰⁷ Zum Folgenden aus psychoanalytischer Sicht: Žižek, S.: Das Einzelne: Hitchcocks Universum, in: ders. u.a. (Hg.): Ein Triumph des Blicks über das Auge, 193–263.
- ¹⁰⁸ So auch in der zweiten Sequenz von Psycho: Als Marion (Janet Leigh) das Büro betritt, sehen wir ihn für einen kurzen Moment durch die Fensterscheibe am Bürgersteig stehen. Dazu: Žižek: Das Einzelne, 201: „Als einige Sekunden später der Millionär das Büro von genau der Stelle aus betritt, die Hitchcock eingenommen hat, trägt er denselben Stetson-Hut – er ist also eine Art Ersatz für Hitchcock, der von ihm in den Film geschickt wird, um Marion in Versuchung zu führen und dadurch die Geschichte in die erwünschte Richtung zu treiben.“
- ¹⁰⁹ Cf. Žižek: Das Einzelne, 299–205.
- ¹¹⁰ Freud, S.: Das Unheimliche, in: Studienausgabe, hg. v. A. Mitschlich, Bd. III, Frankfurt/M. 1975, 237.
- ¹¹¹ Zur Problematik des Doppelgängers im Anschluss an Freud: Derrida, J.: Die zweifache Séance, in: Dissemination, übers. v. H. D. Gondok, Wien 1995, 194ff.
- ¹¹² Cf. dazu: Žižek, S.: Das Picknick der Aliens. Traumatische Begegnungen mit dem unmöglich-realen Ding, in: Lettre International 43 (1998), 84–92, 89f.
- ¹¹³ Exemplarisch: *De visione Dei*, c. 15 n. 65, 14–17 p. 54: *Non enim possumus odire nos ipsos. Hinc diligimus id, quod esse nostrum participat et comitatur, et similitudinem nostram amplectimur, quia praesentatur nos in imagine, in qua nos ipsos amamus.*
- ¹¹⁴ Cf. dazu: Flasch: Nikolaus von Kues, 30f.
- ¹¹⁵ Žižek exemplifiziert die Unmöglichkeit, an das zu glauben, was man weiß, an der zweiten Mordszene von Psycho (dem eigentlichen Höhepunkt des Films), in der Norman den Detektiv Arbogast ermordet. Cf. Žižek: Der Einzelne, 212–214.
- ¹¹⁶ Zum Begriff des „großen Anderen“: Lacan, J.: Die vier Grundbegriffe der Psychoanalyse, 213–276.
- ¹¹⁷ Žižek, S.: Das fragile Absolute. Warum es sich lohnt, das christliche Erbe zu verteidigen, übers. von N. G. Schneider, Berlin 2000, 96. Zur Bedeutung der „Vaterimago“ in kritischer Auseinandersetzung mit der insbesondere in den 80er Jahren virulenten postmodernen Verabschiedung des „Vaters“: ders.: Ein Plädoyer für die Intoleranz, Wien 1998.
- ¹¹⁸ Cf. hierzu die – ungeachtet ihrer Polemik gegen das II. Vatikanische Konzil – nach wie vor richtungsweisende, religionskritische Studie des marxistischen Psychoanalytikers Alfred Lorenzer: Das Konzil der Buchhalter. Die Zerstörung der Sinnlichkeit, Frankfurt/M. 1984.
- ¹¹⁹ Zur Bedeutung spiritueller Praxis angesichts der Herausforderung des Atheismus: Manstetten: Abgeschiedenheit. Zur Aktualität des Kults angesichts der Aporie des „Beobachters“: Hoff, J.: Das Verschwinden des Körpers. Eine Kritik an der „Wut des Verstehens“ in der Liturgie, in: Herder Korrespondenz 54 (2000), 149–155.
- ¹²⁰ Zum Folgenden: Imdahl, M.: Barnett Newman. Who's afraid of red, yellow and blue III, in: Pries, Chr. (Hg.): Das Erhabene. Zwischen Grenzerfahrung und Größenwahn, Weinheim 1989, 234–252; Böhm, G.: Die Epiphanie der Leere. Barnett Newmans *Vir heroicus sublimis*, in: Nordhofen, E. (Hg.): Bildeverbot. Die Sichtbarkeit des Unsichtbaren, Paderborn u. a. 2001, 39–54; sowie: ders.: Ikono-klastik und Transzendenz. Der historische Hintergrund, in: Schmid, W. (Hg.): Gegenwart/Ewigkeit. Spuren des Transzendenten in der Kunst unserer Zeit, Berkub 1990, 27–43.
- ¹²¹ Cf. hierzu die nach wie vor grundlegende kantische Analytik des Erhabenen: Kant, I.: Kritik der Urteilskraft, Werke, hg. v. W. Weischedel, Bd. V, Darmstadt 1957, §§ 23–29. Zur dekonstruktiven Analyse der kantischen Analytik: Derrida, J.: Die Wahrheit in der Malerei, übers. v. M. Wetzel, Wien 1990, 145–176.

„Amare tuum est videre tuum“

- ¹²² *De visione Dei*, c. 7 n. 25, 13fp. 27
- ¹²³ Cf. dazu: Belting: *Das unsichtbare Meisterwerk*, 10: „In der Aura des Werks klingt ein Echo der Religion nach, deren moderne Alleinerbin die Kunst geworden war. Die Selbstoffenbarung der Kunst vollzog sich in einem Ereignis, das wir Werk nennen. Die Idee der Kunst, welche einen leer geräumten Platz Gottes einnahm, usurpierte das Medium des Werks, so wie sich Gott eines sichtbaren Mediums (der Ikone oder der Schrift der Offenbarung) bedient hatte.“ Zu den Schwierigkeiten, die das Projekt, die Religion zu beerben (wie Belting's Buch zeigt), letztlich zum Scheitern brachten und der dazu gegenläufigen spätmodernen Tekmedialisierung des Bildes: ders.: *Skizzen zur Bilderfrage und zur Bilderpolitik heute*, in: Nordhofen, E. (Hg.), *Bilderverbot: Die Sichtbarkeit des Unsichtbaren*, Paderborn u.a. 2001, 27–38.
- ¹²⁴ Der Begriff des Zim-Zum geht auf Isaak Luria und die jüdische Kabbala zurück und bezeichnet eine Störung, einen Bruch oder eine Selbstkontraktion in der göttlichen Harmonie, der der Schöpfung vorausgeht und auch als eine „Selbstverbannung Gottes“ beschrieben wird. Cf. Scholem, G.: *Zur Kabbala und ihrer Symbolik*, Zürich 1960, 148–150; sowie: ders.: *Von der mystischen Gestalt der Gottheit. Studien zu Grundbegriffen der Kabbala*, Zürich 1962, 77–82. Im Anschluss an Schellings Weltalterfragmente wurde der Gedanke einer vorontologischen Selbstkontraktion Gottes unabhängig von der Kabbala in jüngster Zeit von Slavoj Žižek unter metapsychologischen Gesichtspunkten zur Diskussion gestellt. Cf. ders.: *Der nie aufgehende Rest. Ein Versuch über Schelling und die damit zusammenhängenden Gegenstände*, Wien 1996, 17–118.
- ¹²⁵ Newman, B.: *Schriften und Interviews (1925–1970)*, übers. v. T. Schelberl, Bern/ Berlin 1997, 262 (zit. n. Böhm: *Die Epiphanie der Leere*, 96f).
- ¹²⁶ Auch in diesem Punkt berühren sich die newmansche Kunst mit der cusianischen Mystik. Wie Alex Stock unter Abgrenzung der spätmittelalterlichen Bilderverzerrung im Sinne des Kult- und Gnadenbildes vom cusianischen Gebrauch der „*icona Dei*“ in *De visione Dei* gezeigt bar, richtet „Nikolaus das Augenmerk nicht auf das Was des Dargestellten, sondern auf das Wie einer Bilderscheinung [...]“. Ein Interesse an der Auslegung des Bildsinns ist aber nicht gegeben [...]. Das im Bild ins Auge gefasste Moment des Allsehenden existiert nur immer wieder den Ausflug der Spekulation.“ Stock, A.: *Die Rolle der „icona Dei“ in der Spekulation „De visione Dei“*, 60.
- ¹²⁷ Zum philosophischen und architekturtheoretischen Hintergrund der Arbeiten Peter Eisenmans: ders.: *Aura und Exzess. Zur Überwindung der Metaphysik in der Architektur*, Wien 1995.
- ¹²⁸ Cf. *Aurelius Augustinus. De praedestinatione sanctorum*, 2,5 (Schriften gegen die Semipelagianer, lat.-dt., hg. v. A. Kunzelmann, S. Kopp et al., Bd. VII, Würzburg 1987, 240–327, 246): *Quod ergo pertinet ad religionem atque pietatem [...], si non sumus idonei cogitare aliquid quasi ex nobismetipsis, sed sufficientia nostra ex Deo est; profecto non sumus idonei credere aliquid quasi ex nobismetipsis, quod sine cogitatione non possumus. sed sufficientia nostra qua credere incipimus. ex Deo est.* Slavoj Žižek vergleicht die Unmöglichkeit, aus eigenem Willen „einen Anfang zu setzen“, mit der Unmöglichkeit, sich willentlich zu verlieben: „Radikale Freiheit und Bewusstsein sind inkompatibel, die wirklich frei begründete Entscheidung war unbewusst und muss eine solche bleiben, soll sie in Kraft bleiben. In dem Augenblick, in dem sie ins Bewusstsein erhoben wird, wird sie schon in Frage gestellt und praktisch zutückgenommen. Ihr pathetisches Beispiel ist natürlich das der Liebe: Die Entscheidung, jemanden zu lieben, ist frei (Zwangsliebe ist keine Liebe), doch diese Entscheidung kann niemals eine gegenwärtige und bewusste sein (ich kann niemals

Johannes Hoff

zu mir selbst sagen: ‚Jetzt entscheide ich mich dazu, mich in diese Person zu verlieben ...‘) – alles, was ich gegenwärtig tun kann, ist festzustellen, dass *die Entscheidung schon getroffen ist* und dass ich in dieser unerbittlichen Notwendigkeit zu lieben gefangen bin.“ Žižek: *Der nie aufgehende Rest*, 208.

¹²⁹ Zum Vergleich der Positionen von Augustinus und Nikolaus von Kues: Borsche: *Was etwas ist?* 107–244. Dass auch bei Nikolaus von Kues der Gnadengedanke nicht einfach ausgeblendet wird, zeigt Haubst, wenn er (kurz vor einem Kapitel über das „menschliche Verlangen nach Gottesschau“) einen Satz aus der *Reformatio generalis* zitiert: „Empfänglich für das ewige Leben sind die, die Christus in einem (durch die Liebe) geformten Glauben aufnehmen“ und hinzu fügt: „Die empfänglich sind, haben damit nicht schon ohne weiteres das Leben; Christus muss es ihnen mitteilen.“ Haubst, R.: *Die Christologie des Nikolaus von Kues*, Freiburg 1956, 50; Ehes, S. (Hg.): *Reformatio generalis*. Der Reformentwurf des Kardinals Nikolaus von Kues, in: *Historisches Jahrbuch der Görresgesellschaft* 31 (1911), 284. Dazu: Hoffmann: *Die unendliche Sehnsucht des menschlichen Geistes*, 85f.

¹³⁰ Cf. dazu sowie zur Bedeutung ekklesialer Autoritätsstrukturen für die Konstituierung eines „Möglichkeitsraumes“ von Offenbarung: Hoff: *Spiritualität und Sprachverlust*, 234–326.