

JOHANNES HOFF · LONDON / WIEN

DIESSEITS DES PANOPTISCHEN
«BLICKS VON NIRGENDWO»

Das «Schauen Gottes» bei Nikolaus von Kues

Im Jahre 1453 übersandte der Renaissancephilosoph Nikolaus von Kues den Benediktinermönchen des Klosters Tegernsee ein Buch «Über das Schauen Gottes» (*De visione Dei*), das als Kulminationspunkt christlicher Meditationen über die mystische Schau Gottes gelten kann.¹ Ausgehend von einer Meditation über die göttliche Vorsehung und die übernatürliche Bestimmung menschlicher Freiheit, Gott zu schauen (c. 3–16), führt diese Schrift geradewegs ins Zentrum der philosophischen Theologie des Cusaners: zu einer Betrachtung der vollkommenen Liebe des dreieinigen Gottes (c. 17–18) und der Liebe zu Jesus Christus (c. 19–25), in der sich die natürliche «Weisheitsliebe» (*philo-sophia*) des Menschen vollendet.²

Wie so oft im cusanischen Werk wird die Fragerichtung dieser Meditation durch ein kurioes Fundstück vorgezeichnet: Zusammen mit seinem Buch übersendet Cusanus den Mönchen eine Christusikone (*vera icona*) auf der eine *figura cuncta videntis* abgebildet ist, ein «Allsehender», dessen Blick dem Betrachter überallhin zu folgen scheint. Die Mönche sollen diese rätselhafte Christusikone an der nördlichen Wand befestigen und sich, den Blick auf das Antlitz Christi gerichtet, vor ihm von Ost nach West oder West nach Ost bewegen. Tun sie das, so entdecken sie in seinem allsehenden Blick ein Sinnbild der erwählenden Vorsehung Gottes, der «dem geringsten Geschöpf die gleiche eifrige Sorge widmet wie dem größten und dem gesamten Universum» (*Praefatio*, n. 4, 8–10). Sprechen die Mönche miteinander, so entdecken sie ein Zweites. Sie erfahren, dass der Blick des Allsehenden allen Mönchen auf die gleiche Weise folgt, selbst dann, wenn sie sich in *entgegengesetzte* Richtungen bewegen.

JOHANNES HOFF, geb. 1962, ist Professor für «Systematic and Philosophical Theology» am Londoner Heythrop College.

1. Die Koinzidenz von Sehen und Hören als Schlüssel zur Hermeneutik des göttlichen Blicks

Damit sind wir bereits bei einem Schlüsselbegriff cusanischen Denkens angelangt, dem Begriff des Zusammenfalls der Gegensätze (*coincidentia oppositorum*). Dass der Blick des Allsehenden mir folgt, ist merkwürdig, aber nicht unverträglich mit dem Widerspruchsprinzip. Dass er hingegen gleichzeitig verschiedenen Personen folgt, die sich in entgegengesetzte Richtungen bewegen, verletzt die Grundregeln rationalen Verstehens. Diese Grundregeln verlangen von uns, zwischen gegensätzlichen Bestimmungen zu unterscheiden – was sich nach rechts bewegt, kann sich nicht zugleich nach links bewegen, wer eine Linie zeichnet, kann nicht zugleich einen Kreis zeichnen, kurz, gegensätzliche Bestimmungen sind voneinander *abzugrenzen*. Was sich voneinander abgrenzen lässt, ist allerdings *begrenzt*, und deshalb stößt unser Alltagsverstand an Grenzen, sobald er die *Unbegrenztheit* Gottes zu denken versucht. Die Unendlichkeit Gottes ist mit *de-finitorischen* (grenzziehenden) Bestimmungen *per definitionem* unverträglich.

Hierin liegt das Paradox des «Zusammenfalls der Gegensätze» (*coincidentia oppositorum*). Wir können Gott nicht begreifen, denn begreifen heißt abgrenzend definieren; und das funktioniert nicht mehr, wenn wir auf Unbegrenztes Bezug nehmen möchten. Gleichwohl ist Gott uns nicht vollkommen unbekannt; wir wissen ja zumindest dieses: In Gott fallen alle gegensätzlichen Bestimmungen zusammen. Dass Gott unbegreiflich ist, lässt sich präzise einsehen. Unser Nichtwissen (*ignorantia*) in Bezug auf Gott ist keineswegs unwissend; es hat den Charakter einer *docta ignorantia*, eines *wissenden* Nichtwissens.

Bemerkenswert ist ein Drittes. Im cusanischen Experiment geht der entscheidende zweite Schritt (vom begrifflich-unterscheidenden Wissen zum «wissenden Nichtwissen») mit einem Wechsel des Betrachtungsmediums einher. Während jeder Einzelne den Blick des Allsehenden auf sich ruhen *sieht*, verdankt sich die paradoxe Einsicht, dass er auch auf allen anderen ruht, dem *Gehör*.

Unsere Wahrnehmung ist perspektivisch. Was der oder die andere sieht, kann ich nicht sehen; meine Sichtweise ist «subjektiv». Das erscheint uns heutzutage als Gemeinplatz. Aber woher wissen wir das? Dass ich um die subjektive Beschränktheit meines Sehens weiß, setzt voraus, dass ich gelernt habe, an das zu *glauben*, was andere mir in Worten offenbaren. Aus diesem Grund leitet Cusanus seine Mönche an, zu *hören* und zu *glauben*:

Würde er nämlich nicht glauben (*nisi crederet*), würde er nicht fassen (*non caperet*), dass dies möglich ist. So wird er durch die Offenbarung des ihm Berichtenden zu der Einsicht gelangen, dass jenes Angesicht keinen von allen verlässt, selbst wenn sie sich in entgegengesetzte Richtung bewegen. (n. 3,22–25)

Wenn ich einer anderen beim Sehen zusehe und von ihr höre, dass sie das, was ich sehe, aus einer anderen Perspektive sieht, beginne ich zu *sehen*, dass ich etwas *nicht sehe*; und damit habe ich bereits begonnen, mich mit der sichtbaren Präsenz von Unsichtbarem in meiner Welt vertraut zu machen.

Wir beginnen vor diesem Hintergrund zu verstehen, wie sich Cusanus' Meditationen über die göttliche Vorsehung mit seinen Meditationen über geschöpfliche Freiheit zusammenfügen. Freiheit und Vorsehung schließen einander nicht aus. Wir sind, kraft göttlicher Vorsehung, dazu bestimmt, unsere eigene Perspektive auf die Welt zu entwickeln; und das heißt, freiheitstheoretisch gewendet, wir sind dazu bestimmt frei zu sein. Es ist ein Geschenk göttlicher Vorsehung, dass es viele Perspektiven auf das Unbegreifliche gibt, und dass jeder Mensch in Freiheit seine individuelle Perspektive entwickeln und ausleben kann. Kann er doch nur so dazu gelangen, im Sichtbaren die Spuren eines unsichtbaren Gottes zu entdecken:

Jeder einsichtige Geist sieht ja in Dir, meinem Gott, etwas, ohne dessen Offenbarung an die anderen sie Dich, ihren Gott, nicht auf die vollkommest mögliche Weise berühren könnten. (c. 25 n. 117,5–8)

2. *Jenseits der modernen Dialektik von Subjekt und Objekt*

Perspektivität, Freiheit, Pluralität, Individualität – mit diesen Stichworten haben wir bereits die Schwelle zur Neuzeit überschritten. Auch der mathematische Stil des cusanischen Exerzitiums spricht die Sprache einer neuen Zeit. Den kunsttheoretischen Schriften seines Zeitgenossen Leon Battista Albertis (1404–1472) vergleichbar, bedient er sich der Malerei als eines rhetorischen Mediums, um seinen Adressaten die geometrischen Prinzipien perspektivischen Sehens vor Augen zu führen.³ Und wie Alberti legt er dabei größten Wert darauf, die Autonomie des Betrachters hervorzuheben. Der Blick des Allsehenden erscheint als Sinnbild menschlicher Freiheit, dazu bestimmt, individuelle Perspektiven auf Gott zu erschließen:

O unerklärliche Güte, Du bietest Dich dem an, der Dich anschaut, als empfindest Du von ihm das Sein, und Du gestaltest Dich ihm gleich, auf dass er Dich um so mehr liebe, je ähnlicher Du ihm erscheinst. (c. 15 n. 65,12–14)

Der Mensch erscheint als autonomer «zweiter Gott», der selbst darüber entscheidet, wie Gott ihn oder sie anblickt. Aber das ist nur die visuelle Seite von Cusanus' exemplarischem Exerzitium. Sobald Menschen beginnen, aufeinander zu hören, verkompliziert sich das Szenario der Blicke. Sie entdecken dann, dass ihr perspektivischer Blick beschränkt ist, und dass der

allsehende Blick Gottes *anders* ist – nicht nur anders als der perspektivische Blick seiner Geschöpfe, sondern auch anders als der für die Neuzeit charakteristische (und nur vermeintlich allsehende) objektivierende «Blick von Nirgendwo».

Letzteres ist eine Konsequenz des Koinzidenzprinzips. Das perspektivische Sehen zwingt uns, zwischen verschiedenen subjektiven Hinsichten «hin- und herzulaufen». Wer dem, was er sieht, auf den Grund gehen möchte, muss zunächst differente Perspektiven voneinander abgrenzen, um sie anschließend vergleichend aufeinander zu beziehen. Der göttliche Blick ist aber nur jenseits der «Mauer» diskursiver oder dialektischer Entgegensetzungen zu finden. Und das betrifft nicht nur den Gegensatz zwischen differenten individuellen Perspektiven, sondern auch denjenigen zwischen Individuellem und Allgemeinem bzw. partikulär-subjektiven und universalobjektivierenden Perspektiven:

Voll Bewunderung sehe ich, Herr, weil Du alle und die einzelnen anblickst [...] dass in Deiner Sehkraft das Allgemeine (*universale*) mit dem singulären (*cum singulari*) ineinsfällt. (c. 9 n. 32,4–6)⁴

Gott muss nicht hin- und herlaufen, um die Dinge richtig zu sehen; sein Sehen hat in jedem Augenblick alles im Blick. Doch sein Blick ist ebenso wenig der «panoptische» Blick eines neutralen Beobachters. Er hat vielmehr den Charakter eines liebenden Blicks, und das heißt, perspektivtheoretisch gewendet: Gottes Blick ruht auf jedem Einzelnen so, als würde er *nur* diesen anschauen. Er ist allgegenwärtig und individuell zugleich.

Aus dieser Tatsache erklärt sich, warum bei Cusanus die alles bestimmende Universalperspektive des Schöpfers (anders als in der spätmittelalterlichen Scholastik) nicht in Konkurrenz zur perspektivischen Autonomie seiner Geschöpfe gerät. Die Freiheit geschöpflicher Subjektivität steht nicht in Widerspruch zur alles bestimmenden Vorsehung göttlicher Allmacht. Geschöpfliche Freiheit ist ja nicht *etwas anderes* als die göttliche Allmacht; sie hat vielmehr auf beschränkte, wandelbare, und damit «schattenhafte» Weise an der unwandelbaren Freiheit Gottes teil:

Denn wenn ich sehe, wie bei meiner Änderung der Blick Deiner Ikone geändert scheint, und Dein Angesicht geändert scheint, weil ich mich geändert habe, dann trittst Du mir entgegen, als seist Du ein Schatten, der der Änderung eines Dahergehenden folgt. Aber da ich ein lebendiger Schatten bin und Du die Wahrheit, urteile ich auf Grund der Änderung des *Schattens*, die Wahrheit habe sich geändert. (c. 15 n. 64,2–6; *Herv. J.H.*)

3. Die Dynamik geschöpflicher Perspektivität als «lebendiger Spiegel» des Sehens Gottes

Dieses Zitat bedarf einer ausführlicheren Erörterung. Gott scheint sich zu verändern, weil das, was sich in ihm zu einem einzigen «Augenblick» zusammenfaltet (*complicatio*), uns nur im zeitlich und räumlich auseinandergefalteten Modus (*explicatio*) perspektivischer «Blicke» zugänglich ist.⁵ Nicht Gott ist wandelbar, sondern sein «lebendiger Schatten», d.h. unsere Weise, das Unwandelbare im Wandelbaren zu entdecken.

Der Eindruck perspektivischer Wandelbarkeit ist demnach eine logische Konsequenz geschöpflicher Diskursivität. *Discurrere* heißt «hin- und herlaufen». Unser Verstand ist, wie die Blicke der Mönche, darauf geeicht «schlussfolgernd hin und her zu laufen» (*rationando discurret*, c. 22 n. 99,1–2). Nur so können wir zusammenbringen, was uns als unstat und vielfältig erscheint. Aus der Perspektive des diskursiven Verstandes erscheint Gott deshalb so, als empfinde er von uns das Sein. Doch in Wahrheit sind wir die Empfangenden: «Und so schenkst Du das, was Du von dem, der Dich anschaut, zu empfangen scheinst» (c. 15 n. 63,4f).

Wie verhält sich dieses Geschenk göttlicher Vorsehung zur Freiheit des geschöpflichen Empfangenden? Um diese Frage zu beantworten, müssen wir zunächst einen Blick auf die erotischen Züge der cusanischen Mystagogie werfen. Gott offenbart sich den Menschen dadurch, dass er in ihnen das erotische Verlangen weckt, sein unsichtbares Wesen zu schauen. Und das bedeutet zunächst einmal, dass Gott unserem natürlichen Verlangen, die Rolle eines autonomen «zweiten Gottes» zu spielen, Raum gewährt – selbst wenn dieses Verlangen latent narzisstische Züge hat.

Indem Gott sich uns so gibt, wie wir uns selbst sehen möchten, erscheint er selbst dem narzisstischsten Menschen als liebenswert, «wir können uns selbst nämlich nicht hassen» (c. 15 n. 65,14). Dieser kindliche Narzissmus ist nichts Schlechtes, vorausgesetzt, wir versteifen uns nicht darauf, im Stadium kindlicher Naivität zu verharren. Denn bereits in dem Augenblick, in dem das Kind (*infans*)⁶ lernt, auf andere zu hören, überschreitet es das Stadium narzisstischer Wunschprojektionen. Es lernt, Gott als «lebendigen Spiegel» (*speculum vivum*, c. 8 n. 30,11)⁷ zu lieben, der zugleich (wie ein perspektivisch gerichteter Blick) jedem Einzelnen seine ungeteilte Aufmerksamkeit zuwendet und (wie ein neutraler, mechanischer Spiegel) alles und jedes unterschiedslos widerspiegelt.

Gott ist uns nahe, doch er ist nicht beschränkt auf das, was wir in ihm sehen. Wir verstehen vor diesem Hintergrund, warum der «Blick aus dem Bild» die Tegernseer Mönche, für die «Perspektivität» noch kein Gemeinplatz war, aus der Fassung bringen konnte. Gott sieht mehr als ich; das versteht sich von selbst. Doch sein Blick ist weder ein subjektiver «Blick von Ir-

gendwo» noch ein objektivierender «Blick von Nirgendwo». Gott ist anders als ich, doch er ist von mir auch nicht einfach verschieden. Das, was ich (z. B. im gemalten Blick des Allsehenden) sehe, ist mir nah; denn es blickt mich so an wie ich es anblicke. Doch es blickt auch andere an, und das untergräbt die Illusion, es füge sich meinem subjektiven Verstehens- und Erwartungshorizont. Gott ist mir zugleich näher und ferner als ich mir selbst. Darin liegt das Rätsel seines Blicks.

Nach Cusanus ist dies der Grund, aus dem der «Blick aus dem Bild» unsere Aufmerksamkeit auf sich zieht. Der unsichtbare Blick gleicht einem dunklen Attraktor, dessen Sogwirkung man sich nicht entziehen kann:

Du zeigst Dich, Gott, aufgrund der unendlichen Güte Deiner Demut gleichsam als unser Geschöpf, um uns so zu Dir zu ziehen (*trahas ad te*). Du ziehst (*trahis*) uns ja zu Dir auf jede mögliche Weise des Ziehens (*trahendi modo*), in der ein freies vernunftbegabtes Geschöpf gezogen werden kann (*trahi potest*). (c. 15 n. 66,1–4)

4. Die erotische Anziehungskraft des göttlichen Blicks

Das führt uns zurück zur Frage nach dem Verhältnis von Freiheit und Vorsehung. Auf den ersten Blick scheint Cusanus das Autonomiekonzept der Moderne zu bekräftigen: Jeder Mensch hat das Recht, sich wie ein zweiter Gott zu fühlen, der seinen Blick kontrollieren kann, und die Fähigkeit hat, sich seines Verstandes ohne Leitung eines anderen zu bedienen. Doch Cusanus gibt sich mit diesem naiv-kantischen Freiheitskonzept nicht zufrieden. Bei näherer Betrachtung zeigt sich vielmehr, dass sein mystagogisches Aufklärungsprogramm dem radikalen Aufklärungsprogramm Johann Georg Hamanns näher steht als demjenigen Immanuel Kants.⁸ Wer das Stadium kindlicher Naivität hinter sich gelassen hat, begreift sehr schnell, dass er sich seines Verstandes nur in beschränkter Hinsicht ohne Leitung anderer bedienen kann. Wir können zwar narzisstische Projektionen erzeugen, die uns als «autonom» erscheinen lassen, doch unser Handeln ist zugleich durch ein erotisches Verlangen gesteuert, das sich an die Spuren des Unsichtbaren im Sichtbaren heftet und die Spielregeln rational kontrollierter Beobachtung unterläuft. Genau darin liegt die Pointe des cusanischen Experiments mit den Tegernseer Mönchen: es zielt darauf, der unwiderstehlichen Sogwirkung des Unsichtbaren auf den Grund zu gehen.

Aus spätmoderner Sicht ist man versucht, dieses Experiment als eine gezielte Dekonstruktion des durch Alberti inaugurierten narzisstischen Illusionismus der Neuzeit zu interpretieren. Alberti hatte auf dem Niveau neuzeitlicher Bildrhetorik ausgearbeitet, was sich im Gefolge von Descartes, Newton und Kant zu einem philosophischen Dogma verfestigte:⁹ Die

Fiktion, die Wirklichkeit ließe sich auf das reduzieren, als was sie *uns* erscheint. Was sich uns zu erkennen gibt, ist wirklich; was sich dem entzieht, braucht uns (zumindest epistemologisch) nicht zu beunruhigen. Das war die frohe Botschaft des neuzeitlichen Triumphs epistemischer Autonomie über den Blick der Dinge. Die cusanische Strategie, das Unsichtbare im Sichtbaren sichtbar werden zu lassen, nimmt demgegenüber vorweg, was spätestens seit den Perspektiv-Studien Paul Cézannes und den daran anknüpfenden phänomenologischen Analysen von Maurice Merleau-Ponty und Jacques Lacan zum Grundbestand spätmoderner Wahrnehmungsphänomenologie gehört: Wir sind nicht die Herrn der Szene – die Szene beherrscht uns; etwas entgleitet unserem Blick, und das ist ebenso faszinierend wie beunruhigend.¹⁰ Doch Cusanus ist zugleich konservativer als Alberti und seine modernen oder post-modernen Kritiker. Steht sein «Blick aus dem Bild» doch in letzter Konsequenz der «umgekehrten Perspektive»¹¹ byzantinisch-orthodoxer Ikonen näher als der avantgardistischen Malerei des späten 19. oder 20. Jahrhunderts.

Nicht anders als Alberti bedient sich Cusanus einer ausgefeilten Bildrhetorik, die die Autonomie des Betrachters hervorhebt; und nicht anders als Cézanne, Merleau-Ponty oder Lacan untergräbt er zugleich die Fiktion subjektiver Autonomie. Jedes Ding hat das Potential (*posse*), mich in etwas «hineinzuziehen», das meiner Kontrolle entgleitet. Das gilt nicht nur für die unergründlichen Blicke anderer Menschen (das «Here's looking at you, kid» Ricks in *Casablanca*). Selbst Bäume haben «Baum-Gesichter» (*faciei arborae*).¹² Der «Blick aus dem Bild» (verstanden als *image*) in Cusanus' Tegernseer Experiment ruft demzufolge nur in Erinnerung, was jeden Gegenstand sinnlicher Wahrnehmung (und jedes *picture*) kennzeichnet: «Was wir sehen blickt uns an»¹³ – es hat die Kraft, meine Aufmerksamkeit in eine Richtung zu lenken, die meinen Erwartungshorizont aus den Fugen geraten lässt.

Doch die Dekonstruktion der illusorischen Autonomie des Betrachters konfrontiert das cusanische Subjekt nicht mit einem Bataillschen Abgrund grundlosen Begehrens, oder mit jener Sogwirkung, die bei Octavio Paz das Auge zu einem traumatischen Brunnen werden lässt («Ich bin im Auge drin, dem Brunnen, wo seit Anbeginn ein Kind hinabfällt, dem Brunnen, wo ich zähle wie lange ich brauche, fallend von Anbeginn...»)¹⁴. Indem Cusanus den «Blick aus dem Bild» in einem Szenario des Hörens verortet, das mit einem Glaubenszenario zusammenfällt (*nisi crederet, non caperet*), zielt sein mystagogisches Exerzitium vielmehr darauf, dem Betrachter einen Vorgesmack des dunklen Glanzes göttlichen Lichts zu erschließen.

Das Feuer lässt nicht nach in der Glut; es hört auch nicht auf die Liebe des Begehrens (*amor desiderii*), die auf Dich, Gott, hingeht, der Du das Urbild alles Begehrenswerten (*desiderabilis*) und die Wahrheit bist, die in allem Begehren begehrt wird (*veritas illa, quae in omni desiderio desideratur*). (c. 16 n. 67,3–5; Übers. modifiziert)

5. Die Koinzidenz von Lieben und Sehen als Anfang der Schau Gottes

Aus diesem Grund hat die dunkle *attractio* (c. 25 n. 119,19) des Blicks bei Cusanus nichts Beunruhigendes. Sie untergräbt ein bestimmtes, naiv-narzisstisches Freiheitsverständnis. Aber Cusanus ist, anderes als post-moderne Dekonstruktivistinnen, weit davon entfernt, unser natürliches Verlangen frei zu sein als eine narzisstische Illusion hinzustellen. Das Gefühl, autonom zu sein, ist vielmehr der erste Schritt hin zu einem über sich selbst aufgeklärten, ganzheitlicheren Freiheitsverständnis.

Das wird noch deutlicher, wenn man sich in Erinnerung ruft, dass die erotische Anziehungskraft des Unsichtbaren in der Tradition christlicher Platoniker den Charakter eines «Lichts» hat, das den Menschen dazu anstachelt, sich selbst zu erkennen. Jedes Ding hat einen Glanz, der uns mehr zu sehen gibt als ein neutrales Objekt; es gleicht einer «Pupille», jener dunklen Öffnung des Auges, die, indem sie mich auf verschwommene Weise reflektiert, zugleich *sichtbar* werden lässt, dass ich etwas *nicht* sehe. *Pupilla* heißt ja wörtlich «das, in dem sich das Gegenüber wie ein Püppchen widerspiegelt». Der Blick des anderen spiegelt mich wieder, er ist «reflexiv»; aber nicht im Sinne einer mechanischen (oder Kantischen) Form von Reflexivität. Der Blick des anderen ist mir ja zugleich erschlossen und entzogen: Indem er meine Sichtbarkeit andeutet, gibt er mir *im selben Augenblick* zu verstehen, dass ich nicht sehe, was der andere sieht. So lässt er nicht nur Sichtbares, sondern auch Unsichtbares sichtbar werden.

Das ist faszinierend. Die *attractio* der Dinge ist erotisch; sie lässt den Betrachter zu einem Liebhaber (*amans*) werden. Und diese erotische *attractio* hat nicht nur eine voluntative Komponente; sie ist zugleich wahrheitsrelevant. Sie ist nicht nur hingeordnet auf das Gute, sondern auch, wie es in obigem Zitat heißt, auf die «Wahrheit, die in allem Begehren begehrt wird». Das Begehren nach dem Verborgenen hat folglich den Charakter einer Erkenntnismodalität. *Amor ipse intellectus est*, lehrte bereits William von Saint Thierry im Gefolge von Augustinus und Gregor dem Großen.¹⁵ Die Liebe zum Unsichtbaren gibt uns etwas zu *verstehen*; sie gibt uns bereits *qua* Liebe etwas zu sehen.

Leicht zu begreifen ist, dass es nach Cusanus eine Koinzidenz von *Sehen* und *Lieben* gibt. Der Liebende (*amans*) liebt alles, was der Gegenstand seiner Liebe ihm *zu sehen gibt* («To see you is to love you», heißt es in einem Comedy-Film der 50er Jahre). Nach Cusanus lässt sich diese Koinzidenz aber auch umkehren, und das ist der springende Punkt: Das liebende Begehren gibt uns bereits *qua* Begehren etwas zu sehen (*amare tuum est videre tuum*, c. 8 n. 27,5).

Diese Umkehrung ist nicht ohne eine tiefergehende Einsicht nachzuvollziehen (vgl. c. 18 n. 80). Denn sie setzt voraus, dass der Betrachtende

gelernt hat, zwischen Liebe und Idolatrie zu unterscheiden. Idolatrie ist pornographisch. Sie möchte das Unsichtbare der Unsichtbarkeit entreißen, weil sie den Betrachter ausschließlich auf das fixiert, was er sieht oder zu sehen hofft. Das Unsichtbare gibt uns in diesem Fall nichts zu sehen; es markiert nur einen Mangel an Sichtbarkeit.

Ganz anders stellt sich das beim liebenden Begehren dar. Das wahrhaft liebende Begehren erfreut sich daran, das Unsichtbare im Sichtbaren *als* Unsichtbares zu bejahen. Der magische Glanz der Dinge erscheint hier als verschwindendes Moment einer symbolischen Realität, die nur auf *nicht-sehende Weise gesehen werden kann (invisibile videt)*.¹⁶ Genau das ist es, was das Begehren *zu sehen* zu seinem begehrenden *Sehen* (und liebenden Verstehen) werden lässt. Das Unsichtbare spiegelt sich im Nicht-Sehen des Liebenden (*amans*) wider, insofern es *als* Unsichtbares erkannt, bejaht und geliebt werden möchte.

Cusanus nennt dies die *amabilitas* des Unsichtbaren. *Amabilis*, das heißt nicht nur «liebenswert», sondern auch «geeignet Liebe zu wecken». Das Unsichtbare hat ein unerschöpfliches Potential (*possibilitas*), das Begehren zu sehen wachzurufen; und genau das ist es, was dem Liebenden als wahrhaft liebenswert erscheint. Das wahrhaft Liebenswerte ist nicht nur Objekt, oder rätselhafter Restbestand einer noch nicht vollständig objektivierten Realität; es ist eine *unerschöpfliche* Quelle liebenden Sehens weil es *per se* nicht objektiviert werden kann. Seine dunkle Attraktion spiegelt sich im Dunkel liebenden Begehrens wider, indem er mich unerschöpflich zu sich hinzieht (*disiderium meum, in quo tu reluces, me ad te ducit*, c. 16 n. 69,4f). Und indem es mich solcherweise zu sich hinzieht, *macht* das Liebenswerte sehend, sobald ich mich darauf einlasse, das Unsichtbare im Sichtbaren *als Unsichtbares* zu bejahen. So verwandelt sich das Begehren zu sehen für den, der glaubt und vertrauend Ja sagt zu dem was er (nicht) sieht, in einen Erkenntnismodus, ein *begehrendes Sehen (amare tuum est videre tuum)*.

Aber was hat dieses Sehen mit dem «Schauen Gottes» zu tun? In der cusanischen Hermeneutik des unsichtbaren Lichts wird dieser theologische Hintergrund seiner Phänomenologie des Sehens offenkundig, sobald man sich zweierlei klar macht: (1) dass das liebend-verstehende *Sehen (intellectus)* vom willentlich-affektiven *Begehren* zu sehen (*voluntas*) nicht verschieden ist, und (2) dass beide Aspekte der «Liebe des Begehrens» (*amor desiderii*, doppelter Genitiv) in der *amabilitas* des begehrten «Objekts» entspringen. Es ist ja das niemals vollständig objektivierbare «Objekt» liebenden Begehrens selbst, das als «Quelle des Begehrens» (*amabile*) sehend macht, indem es den Liebenden (*amans*) mit unwiderstehlich Kraft zu sich hinzieht.

Für Cusanus ist diese Beobachtung gleichbedeutend mit der Einsicht, dass die *attraktive Wirkung* des Unsichtbaren uns *qua begehrendem Sehen* an einem unsichtbaren *Blickgeschehen* teilhaben lässt. Das Begehren, das durch

die *amabilitas* des Begehrten wachgerufen wird, ist die zugleich voluntative und intellektuelle Manifestationsweise eines unsichtbaren Blicks. Und dieser Blick macht mich sehend, indem er mich anblickt. Die *attractio* des Begehrten macht mich erkennend, indem sie mich an der Liebe teilhaben lässt, *durch* die das Geliebte mich anblickt und erkennt:

Was andres, Herr, ist Dein Schauen (*videre*), wenn Du mich mit den Augen der Güte anschaut, als dass Du von mir geschaut wirst (*videri*)? [...] Dein Schauen ist Wirken (*videre tuum est operari*), folglich wirkst Du alles [...] Nichts habe ich ja, das Du nicht gibst (*nihil enim habeo, quod tu non das*). (c. 5 n. 13,10f; 16,1–4)

Unsere Gabe, im Sichtbaren Unsichtbares zu sehen, ist demnach nichts anderes als eine endliche Weise, am «lebendigen Spiegel» Gottes teilzuhaben. Das *begehrende Schauen* Gottes (Genitivus subjectivus) ist vom liebenden Schauen *Gottes* (Genitivus objectivus) nicht verschieden. Gottes Allmacht durchwirkt alles:

So wenigstens soll ich verstehen, wie sehr ich Dir anhangen soll (*debeam*), da in Dir Geliebtwerden mit Lieben ineinsfällt (*amari coincidat cum amare*). Soll ich mich nämlich in Dir, meinem Gleichbild, lieben (*diligere debeo*), so bin ich auch dazu dann aufs höchste gedrängt (*constringor*), wenn ich sehe, dass Du mich als Dein Geschöpf und Abbild liebst (c. 15, n. 66,5–9)

6. Die dreieinige Liebe Gottes als Grund geschöpflichen Sehens

Wir sind demnach gedrängt, Gott zu schauen – hierin liegt das Geheimnis der erotischen *attractio* des Unsichtbaren. Doch dieser Drang ist nicht unabweisbar. Das Schauen des Unsichtbaren ist vielmehr eine «Gabe des Vaters der Lichte». ¹⁷ Wie jede Gabe, die man von jemandem hat (*de habere*), verpflichtet diese Gabe (*debeam*) zu einer Gegengabe. Aber die Gegengabe wäre keine Gabe, würde sie aus Zwang erfolgen. Wir sind zwar nicht frei, nicht zu begehren; wer das Unsichtbare nicht liebt, wird zwanghaft oder frivol. Aber wir sind frei, die göttliche Gabe ekstatischen Begehrens als eine *übernatürliche* Gabe zu bejahen, die mehr ist als ein dunkler, latent oder offen perverser Trieb.

Das menschliche Begehren nach dem Unsichtbaren hat demnach einen einsehbaren Grund. Es hat zwar keinen *natürlichen* Grund – dafür ist es zu exzessiv. Aber es ist auch nicht widernatürlich oder pervers. Wie jedes bedingungslose Geschenk hat es vielmehr einen grundlosen Grund; es hat den paradoxen Charakter eines grundlos gewährenden, und in diesem Sinne *übernatürlichen* Gnadengeschenks.

Nichts nötigt oder konditioniert mich dazu, dieses Geschenk zu erwidern. Als ein grundloser Grund erotischen Begehrens lässt es mir Freiraum, meine eigene Antwort auf das Wirken des gebenden Grundes zu finden: «Sei Du Dein und ich werde Dein sein», spricht Gott im Herzen des kontemplativ Betrachtenden (c. 7 n. 25,13f). Aber das Geschenk göttlicher Gnade ist dennoch unwiderstehlich. Gott *ist* Liebe (1 Joh 4, 8); und seine Geschöpfe sind dazu prädestiniert, diese Liebe als das zu bejahen, was sie ist: grundlos und dazu bestimmt, das empfangende Geschöpf seinerseits zu einem grundlos wirkenden Liebenden werden zu lassen.

Wir berühren damit den Punkt, an dem Cusanus (in den Spuren des Hl. Augustinus)¹⁸ das Mysterium der Dreieinigkeit ins Spiel bringt. In Gottes Wesen fallen Lieben und Geliebt-werden in eins. Und auch in ihm ist das Band der Liebe (*nexus*) kein mechanischer Reflex. Es entspringt der *freien* Zustimmung Liebender; hat also auch hier den Charakter eines Geschenks (*donum*). Letzteres ist entscheidend, nicht nur für unser Verständnis trinitarischer Liebe, sondern auch für unser Verständnis geschöpflicher Gnade. Geschöpfliche Gnadengeschenke lassen sich mit Almosen verwechseln – als würden sie nur deshalb gegeben, weil ihre Empfänger unter einem Mangel leiden. Im Falle Gottes ist dieses Missverständnis ausgeschlossen. Die Liebe Gottes entspringt keinem Defizit. Sie ist ein Wesenszug seiner grundlos überfließenden Güte. Und dieses Überflussprinzip gilt *mutatis mutandis* auch für die geschöpflichen Manifestationsweisen göttlicher Liebe.¹⁹

Bereits in Gott selbst erscheint die Liebe als eine Gabe (*donum*) mit Eigenleben, die nicht mechanisch, sondern nur vermittelt über ein subsistierendes Drittes zu ihrem Ursprung zurückkehrt. Kehrt das Geschenk göttlicher Liebe zu ihrem Ursprung (Vater) doch erst in dem Augenblick zurück, wo die Einsicht der betrachtend-empfangenden Liebe (*verbum*, Sohn) sich zusammenfügt mit dem in Freiheit bejahten Verlangen, diese Liebe zu erwidern (*donum*, Geist). Cusanus folgt dieser augustinischen Tradition, wenn er die göttliche Liebe (*amor*) nicht als ein duales, sondern als ein dreieiniges Prinzip umschreibt, in dem sich die liebend-gebende Macht (*amans*) des Vaters mit der empfangenden Liebesquelle seines Sohnes (*amabile*), und dem aus beiden hervorgehenden empfangend-gebenden Band (*nexus*) des Heiligen Geistes zu einer dynamischen Einheit zusammenfügt:

Du, mein Gott, der Du die Liebe bist (*amor*), bist also die liebende Liebe (*amor amans*), die liebenswerte Liebe (*amor amabilis*) und das Band zwischen der liebenden und der liebenswerten Liebe (*amoris amantis et amabilis nexus*). (c. 17 n. 71,11–12)

Die vollkommene Liebe von Vater (*amans*), Sohn (*amabile*) und Geist (*nexus*) ist der ultimative Grund geschöpflicher Liebe, und aus eben diesem Grund

ist letztere dazu bestimmt, sich in der zwanglos-überfließenden Liebe zu ihrem Schöpfer zu vollenden. Ist geschöpfliche Liebe doch nichts anderes als ein lebendiger Spiegel der überfließenden Liebe, die sie hervorgebracht hat.

Als endliche Geschöpfe sind wir allerdings darauf angewiesen, die unsichtbare Quelle liebenden Begehrens im Sichtbaren zu verorten. Endliche Geschöpfe können sich nicht zu einem paradoxen, metaphysischen Prinzip verhalten, in dem alle Gegensätze zusammenfallen. Wir können den Allsehenden immer nur «aus einem umgrenzten Winkel» (*per angulum quantum*, c. 8 n. 30,15) ansehen. Folglich bedarf es der Mittlerschaft eines Blicks, der die Beschränktheit endlicher Blicke mit der Unbeschränktheit des göttlichen Blicks vereint.

7. Der liebende Blick Jesu als ultimative Manifestationsweise des göttlichen Blicks

Das führt uns zum Kulminationspunkt (*consummatio*, c. 25) des cusanischen Exerzitiums: Jesus *ist* der Allsehende. Wer ihn sieht, sieht den unsichtbaren Blick dessen, der ihn gesandt hat (Joh 12, 45; *Sermo CLIV* n. 22,30). Nicht ohne Grund fokussiert das cusanische Exerzitium auf eine Christusikone.²⁰ Angesichts der «neuen Unübersichtlichkeit» frühneuzeitlicher Freiheitsgeschichte gewährt der liebende Blick Jesu dem philosophischen Wahrheitsstreben die Chance, sich in den Lichtern der Großstadt perspektivischen Begehrens zu orientieren. Von daher die radikale Christozentrik der cusanischen Philosophie:²¹ Ohne die Mittlerschaft Jesu wäre die Wissenschaft des Nichtwissens auf Sand gebaut; keine Gotteskindschaft (*filiatio*, c. 18 n. 82), ohne die Torheit (*stultitiam*) christlicher Demut angesichts eines Gottes, der sich selbst zu einem Geschöpf erniedrigt, um ihrem suchenden Blick Halt zu gewähren.

Du [Jesus] bist ja zugleich Schöpfer und Geschöpf, ziehst an Dich heran (*atrahens*) und bist zugleich angezogen (*attractum*), bist endlich und unendlich zugleich. (c. 21 n. 91,6f)

Das cusanische Denken ruft demzufolge, an der Schwelle zur Neuzeit, noch einmal in Erinnerung, was – der Tradition christlicher Orthodoxie zufolge – die Schöpfung als solche kennzeichnet: Sie hat den Charakter eines Theophaniegeschehens, einer Selbstmanifestation Gottes, die das Unsichtbare im Sichtbaren offenbar werden lässt. Doch Cusanus fokussiert zugleich, deutlicher als Dionysius Areopagita, Scotus Eriugena oder Meister Eckhart, auf das, was man im Gefolge der spätmittelalterlichen *Devotio Moderna* als *Imitatio Christi* bezeichnen mag. Wenn man der Sichtbarkeit des Unsicht-

baren im Sichtbaren auf die Spur kommen möchte, ohne frivol zu werden, muss man seinen Blick auf Jesus Christus richten, indem man diejenigen nachahmt, die Christus nachahmten.

ANMERKUNGEN

¹ Hierzu Bernard MCGINN, *Seeing and Not Seeing. Nicholas of Cusa's De visione Dei in the History of Western Mysticism*, in: Peter J. CASARELLA (Hg.), *The Legacy of Learned Ignorance*, Washington D.C. 2006, 26–53.

² Die Werke des Cusaners werden im Folgenden, sofern nicht anders angezeigt, nach der kritischen Ausgabe (Abkürzung h) zitiert, und zwar unter Angabe des Kapitels (c.) und der jeweiligen Sektion (n.). Die Übersetzung orientiert sich, sofern nicht anders angezeigt, an der Majuskelausgabe der Heidelberger Akademie (Abkürzung H).

³ Vgl. hierzu Gerhard WOLF, *Schleier und Spiegel. Traditionen des Christusbildes und die Bildkonzepte der Renaissance*, München 2002, 201ff; ausführlich zum Folgenden: Johannes HOFF, *The Analogical Turn. Re-thinking Modernity with Nicholas of Cusa* (Series «Interventions»), Grand Rapids 2013.

⁴ Zum Begriff der Singularitas: Gerda VON BREDOW, *Im Gespräch mit Nikolaus von Kues. Gesammelte Aufsätze 1948–1993*, ed. by H. Schnarr, Münster 1995, 23–33, 217–233.

⁵ Zum Begriffspaar complicatio–explicatio vgl. Arne MORITZ, *Explizite Komplikationen. Der radikale Holismus des Nikolaus von Kues* (BCG 14), Münster 2006.

⁶ Das ist natürlich ein klassisch Augustinischer Topos. Vgl. hierzu Johannes HOFF, *Der Heilige Augustinus. Über die Erfindung des abendländischen Christentums in Afrika*, in: DIE ZEIT Nr. 53, 30–32.

⁷ Hierzu Simon STRICK, *Spiegel und Mauer. Zur Konvergenz von Sehen und Sprechen in De Visione Dei*, in: Harald SCHWAETZER (Hg.), *Nicolaus Cusanus: Perspektiven seiner Geistphilosophie*, Regensburg 2003, 213–224.

⁸ Vgl. hierzu Hamanns kritische Replik auf Kants vielzitierten, 1784 in der Berlinischen Monatschrift veröffentlichten Aufsatz «Was ist Aufklärung». Beide Texte sind abgedruckt in: Ehrhard BAHR (Hg.), *Was ist Aufklärung? Thesen und Definitionen*, Stuttgart 1974.

⁹ «Descartes und Kant [...] haben im Grunde nichts anderes gemacht als eine philosophische Begründung dessen, was in der Kunst der Renaissance vorgezeichnet wurde – der Kunst der Malerei, die Alberti als eine Art Wissenschaft neu begründen wollte.» Inigo BOCKEN, *Praxis der Theorie. Cusanus und die Kritik der Moderne*, in: Tom MÜLLER – Matthias VOLLET (Hg.), *Die Modernitäten des Nikolaus von Kues: Debatten und Rezeptionen*, Bielefeld 2013, 455–466.

¹⁰ Hierzu: Maurice MERLEAU-PONTY, *Der Zweifel Cézannes*, in: Gottfried BOEHM (Hg.), *Was ist ein Bild?*, München 1994, 39–59; Jacques LACAN, *Was ist ein Bild/Tableau?*, in: ebd., 75–89.

¹¹ Pawel FLORENSKIJ, *Die umgekehrte Perspektive*, hg. u. übers. v. O. Radetzkaja und U. Werner, Berlin 1997, 15–96.

¹² Der Ausdruck *faciei arborae* weicht vom elektronischen Text der kritischen Ausgabe ab, deckt sich aber mit Wilhelm Duprés Ausgabe des lateinischen Texts, die auf Cod. Cus. 219 basiert (vgl. Nikolaus von KUES, *Philosophisch-Theologische Schriften*, Studien und Jubiläumsausgabe Lat.-dt. I–III, hg. v. L. Gabriel, Wien 1964–1967, Vol. III, 118). Die deutsche Übersetzung von Pfeiffer übersetzt das mit «Baum-Angesicht», und unterstreicht damit den Bezug zum Kontext dieser Formulierung. Vgl. Nikolaus von KUES, *De visione Dei / Vom Sehen Gottes*, übers. von H. Pfeiffer, Textaus. in dt. Übers. 3, Trier 1985, 25

¹³ Vgl. Georges DIDI-HUBERMAN, *Was wir sehen blickt uns an. Zur Metapsychologie des Bildes*, übers. von M. Sedlaczek, München 1999.

¹⁴ Octavio PAZ, *Von der Klade zur Klarheit*, zit. nach Michel DE CERTEAU, *Das Geheimnis eines Blicks*, in: Volker BOHN (Hg.), *Bildlichkeit. Internationale Beiträge zur Poetik*, Frankfurt/M. 1990, 325–356, 325.

¹⁵ Vgl. Anne HUNT, *The Trinity. Insights from the mystics*, Collegeville 2010, p. 17f. Hierzu *De visione dei* c. 18; sowie MCGINN, *Seeing* (s. Anm. 1), 50, Anm. 102.

¹⁶ *De possess* n. 2,16. Aus demselben Grund kann das Objekt des Begehrens nur auf nicht-berührende Weise berührt werden (*attingitur inattingibile inattingibiliter*). *Idiota de Sapientia* I n. 7,13.

¹⁷ Vgl. hierzu Cusanus gleichnamigen Dialog *De dato patris luminum*.

¹⁸ Vgl. Aurelius AUGUSTINUS, *De Trinitate Libri XV*, CChr. SL L.

¹⁹ Hierzu John MILBANK, *Being Reconciled. Ontology and Pardon* (Radical orthodoxy series), London 2003.

²⁰ Hierzu Alex STOCK, *Die Rolle der «icona Dei» in der Spekulation «De visione Dei»*, in: *Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft* 18 (1989), 50ff.

²¹ Vgl. Christoph VON SCHÖNBORN: *«De docta ignorantia» als christozentrischer Entwurf*, in: Klaus JACOBI (Hg.), *Nikolaus von Kues*, Freiburg – München 1979, 138–156.