

DAS BILD UND DIE WAHRHEIT

Von Wilhelm Dupré, Nijmegen

Et si quis mihi dixerit quod nomineris hoc vel illo nomine, eo ipso quod nominat scio quod non est nomen tuum. *De visione Dei XIII*

Averte, fili, ad vivam dei intellectualem imaginem in te existentem, quae non esset viva intellectualis imago, si se non cognosceret imaginem. *Cusanus an Nikolaus Albergati*

1. Bild und Bilderfahrung als Paradigma

Folgt man dem Hinweis, den Cusanus in seiner Schrift über das Können-Ist (*De possess*) gegeben hat, dann ist *De visione Dei* als ein Versuch zu bewerten, das Eine, das auf wesenhafte Weise in allem alles und doch nichts von allem ist, in der Form des Gleichnisses zu begreifen. Cusanus ist der Meinung, daß er im Büchlein von der Ikone ein zutreffendes Änigma für dieses Problem gegeben habe. „So wie Gott, dessen Sehen Sein ist, alles und jedes einzelne zugleich sieht, ist er auch alles und jedes einzelne zugleich“¹. Da der Blick der gemalten Ikone aufgrund besonderer Kunstfertigkeit so beschaffen ist, daß er den sich bewegenden Betrachter auf seine Weise überallhin begleitet und ins Bild zieht, ist die ästhetische Erfahrung mit diesem Blick ein konkretes Beispiel für den Blick Gottes und das Verhältnis von Gott, Mensch und Schöpfung überhaupt. Was als Wahrheit gewußt und erkannt ist, wird im Bild veranschaulicht. Und umgekehrt, was sich in der Erfahrung mit dem Bild aufdrängt, dient der näheren Bestimmung der Wahrheit, die anhand des Bildes, gleichzeitig und wesentlich jedoch im Unterschied zu diesem, zu denken ist.

Daß Cusanus das Bild als Veranschaulichung bereits erkannter Wahrheit und als vorläufigen Hinweis auf die zu erkennende Wahrheit verstanden wissen möchte, ist (wie mir scheint) eine Auffassung, die auf unterschiedliche Weise in seinem Denken mitschwingt. In der Tat möchte er (wie es im VI. Kapitel von *De visione Dei* heißt) „mit geistigem und vernünftigen Auge die unsichtbare Wahrheit des göttlichen Antlitzes (*faciei tuae*) sehen, die hier im schattenhaft verschränkten Bild angezeigt wird“ (III. 112; und

¹ *De poss.* Nikolaus von Kues, Philosophisch-Theologische Schriften, Lateinisch-Deutsch. Wien (Herder) 1964–67, 3 Bde., II. 339/41 (h XI/2, N. 58, Z. 12–15). Vgl. auch *De ven. sap.* Kapitel 21, I. 100 (h XII, N. 63, Z. 23f.). Die Verweise auf die Phil. Theol. Schriften habe ich im folgenden mit Angabe von Band und Seitenzahl in den Text aufgenommen.

nochmals, 132). Doch bin ich der Meinung, daß wir mit dieser Interpretation, in der (wie N. Herold es treffend beschrieben hat) die neuzeitliche Trennung von Bild und Wahrheit zur Geltung kommt², weder die eigentliche Bedeutung erfassen, die dem Bild im Denken des Cusanus zukommt, noch die Wahrheit begreifen, die dem Bild sowohl vorausgeht als auch im Bild aufscheint und konkret wird. Statt dessen möchte ich vielmehr behaupten, daß Bild und Wahrheit aufs engste, d. h. ihrem Wesen nach, miteinander verbunden sind; und daß es nicht zuletzt die Erkenntnis dieser Verbindung war, die das Denken des NvK von Grund auf und in allen Phasen seiner Entfaltung mitbestimmte³.

² Cf. N. HEROLD, *Bild der Wahrheit – Wahrheit des Bildes: Zur Deutung des ‚Blicks aus dem Bild‘ in der Cusanischen Schrift ‚De visione Dei‘*: V. Gerhard u. N. Herold, Wahrheit und Begründung (Königshausen 1985) 71–98. Ferner: W. WELSCH, *Zwangloser Zwang von Fügung und Ordnung: Gedanken zur Biennale von Venedig*: Die Presse (Wien) 6./7. Sept. 1986.

³ Vgl. dazu R. HAUBST, *Das Bild des Einen und Dreieinen Gottes in der Welt nach Nikolaus von Kues* (Trier, Paulinus 1952) 35: „Schon in S. I dehnt er den Begriff des Bildes über alle Geschöpfe hin aus; dem Sohne als der *imago aequalitatis genita Patris* stellt er dort die *imago creata* gegenüber, wobei letztere sowohl den ‚Menschen‘ als auch die Natur um ihn umfaßt. Dementsprechend wird indes der *imago*-Begriff unterschieden: *Homo est imago imitationis creata*, *mundus imago repraesentationis*, *quia speculum Creatoris* . . . ; *mundus ad Dei similitudinem factus est*, *quia aliud exemplar quam se ipsum non habuit*“. Vgl. p. 29 und *De mente*, III, 592. In *De doc ign.* I. 11 (I. 228; h I, S. 22, Z. 17) spricht Cusanus ausdrücklich von einer *inquisitio ex imagine*: *Quando autem ex imagine inquisitio fit*, *necesse est nihil dubii apud imaginem esse*, *in cuius transsumptiva proportione incognitum investigatur*, *cum via ad incerta non nisi per praesupposita et certa esse possit*. Dieses nihil dubii wird am ehesten bei den mathematischen Gebilden erreicht. Darum die Bedeutung, die deren Analyse (im Grenzbezug) zukommt. Doch gilt dasselbe ‚Prinzip‘ auch für die übrigen Bilder – für das Bild des lebenden Menschen ebenso wie für die Konstellation der Dinge und die Figuren, die in den Taten der Menschen, den rechtlichen und politischen Gebilden und im tugendhaften Leben zum Ausdruck kommen. Wenn Cusanus so das Bild als Index der ganzen Wirklichkeit (und diese als Bild von Bildern) begreift (in dem diese sowohl grundsätzlich erschlossen ist als auch erschließbar wird, sofern der Mensch sich zu sich selbst, zu den Dingen, zu seiner Welt und zu allem, das vor ‚dem‘ Bild liegt, verhält), dann ist jedoch anzumerken, daß es hierbei primär nicht um die ästhetische Beurteilung der Bilder geht (im Sinne unseres Kunstverständnisses). Entscheidend ist vielmehr der Gedanke, daß wir, wie es in der Umgangssprache heißt, ‚im Bilde sind‘, d. h. daß wir einmal Gegenstände und Inhalte repräsentativ und als Elemente eines Zusammenhangs wahrnehmen; und zum anderen, daß wir die verschiedensten Gebilde (vom Löffel bis zum Wort, vom Haus bis zur Rechtsregel usw.) zu bilden vermögen. Das besondere Bild (im Sinne eines Gemäldes oder der Ikone) ist damit als Symbol zu begreifen, das einerseits für das Wahrnehmen in und an bzw. gemäß den Bildern steht und andererseits auf das Resultat abzielt, das im Bild und analog in allen Gebilden (ich möchte sagen als das Gesamt diaphanischer und konstitutiver Beziehungen) zustande kommt. Der Gedanke des Schönen und der ihm entsprechenden Erfahrungen fehlt zwar nicht. Er wird aber als solcher nicht in Kunstwerken exemplifiziert, sondern an den allgemeinen Bestimmungen von Sein, Denken und Verlangen, d. h. der Wahrheit, sofern diese das Prinzip ist und die Mitte, die sich in der Wirklichkeit von *ordo*, *pax*, *pulchritudo*, *concordantia*, *felicitas* usw. noch vor allen besonderen Bestimmungen (als *finis*) darstellen. Zur allgemeinen Bildproblematik, vor allem aus neuplatonischer Sicht, vgl. W. BEIERWALTES, *Denken des Einen* (Frankfurt, Klostermann 1985) insb. 73–122.

Gerade weil wir als Menschen gar nicht anders als in Bild und Gleichnis existieren, sind das Wissen um diese Befindlichkeit und das Akzeptieren ihrer Möglichkeiten nicht nur der Grund, in Wort und Zeichen, in Gedanke und Tat ein eigenes Universum von Erinnerungen, Zeichen und Bildern zu entwerfen, sondern zugleich auch Ausdruck der Figur, in der es uns gegeben ist, in Wahrheit das zu werden, was wir immer schon als die konkrete Wahrheit dieser Figur sind, und das anfänglich und zeichenhaft zu sein, was wir – in Freiheit und Gnade zugleich – jeweils werden können. Denn „der Mensch, der auch Mikrokosmos genannt wird, ist auf das Bild und Gleichnis des Gottessohnes selbst hin geschaffen“⁴.

In der Erkenntnis, daß etwas Bild ist, daß es überhaupt das Bild gibt und daß es (wenn es überhaupt ein Bild gibt, notwendigerweise) viele Bilder gibt, erweist sich das Symbol des Bildes und der Bilder als Teil und als Möglichkeit dessen, was wir immer schon sind und erfahren. Gleichzeitig besagt es aber auch, daß der, der das Bild betrachtet und es als sein Bild erfährt, Teil der Bildwirklichkeit ist, die ihrer grundsätzlichen Bedeutung nach ebenso umfassend ist wie der Sinn der Bilder und der Bildelemente (in deren Einheit und Vielfalt zugleich) unbeschränkt bleibt. Da die Wahrheit des Bildes sein Wesen und seine Wirklichkeit im Modus der Andersheit ist (das Bild ist, und ist nicht, was es darstellt und vergegenwärtigt), folgt aus der Bildhaftigkeit unseres Seins und Erkennens, daß wir, sobald wir uns unserer selbst bewußt werden, immer schon und notwendigerweise auf Wahrheit hin bezogen sind; d. h., daß die Wahrheit unseres Seins – früher, als es die Einzelwahrheiten (im Sinne des verum) sind – die Wahrheit des Bildes ist, das wir im Gesamtzusammenhang unseres Daseins – in der eigenen Existenz und als dieser Zusammenhang – sind und werden.

Die hier angesprochene Erfahrung gilt allgemein. Insbesondere bestätigt sie sich jedoch dort, wo es – wie im Fall der *icona dei* – mit Hilfe der Kunst der Perspektive gelingt, den Betrachter selbst ausdrücklich ins Bild einzu beziehen; ihm seinen Platz im Bildraum vom Bild selbst her anzuweisen. Mit Recht stellt darum N. Herold in bezug auf das Verhältnis von Bildwirklichkeit und Betrachterwirklichkeit fest⁵:

„Die ästhetische Erfahrung des Blicks aus dem Bild löst den Gegensatz: betrachtendes Subjekt <—> Bildgegenstand auf in das prozessuale Geschehen einer Bewegung des Sehens und Gesehen-werdens und läßt so die Grenzen individueller Beschränktheit fließend werden. Im *Bildphänomen* wird so der *Bildcharakter aller Erkenntnis* thematisierbar. Das Experiment mit der ‚*Icona Dei*‘ zeigt *paradigmatisch* die bildhafte Gebundenheit aller Erkenntnis, aber zugleich die Intentionalität auf eine eigentliche Wirklichkeit, ein Urbild. Weil Cusanus im Sehvorgang das Verlangen nach Wahrheit auf seine vorläufige Erfüllung erfährt, kann er aus der ästhetischen Betrachter-Bild-Konstellation seine Konzeption von Wissen und Wissen-

⁴ *Sermo CXXII* (204; s. Praefatio zu h XVI–XIX); Werke, Paris 1514, vol. II. (Excitationes) Fol. 143^v. Vgl. auch M. ALVAREZ-GÓMEZ, *Der Mensch als Schöpfer seiner Welt* und W. DUPRÉ, *Der Mensch als Mikrokosmos*: MFCG 13 (1978) 160ff. resp. 68ff.

⁵ Op. cit. 80f.

schaft entwickeln, in der Subjekt, Erkenntnisgegenstand (obiectum) und Wahrheit (Gott, das Absolute) aufs engste miteinander verwoben sind und das eine nicht ohne das andere gedacht werden kann. Wir können, wie Cusanus im Anschluß an 1 Kor 13, 12 immer wieder betont, die Wahrheit gar nicht anders als „im Spiegel und Gleichnis“ erkennen. Menschliche Wahrheit stellt sich immer als Bild-Wahrheit dar, die als solche wandelbar, weil defizient ist, als Bild aber auf eine absolute, nicht mehr veränderliche Wahrheit verweist. Dieser Verweisungs- und Prozeßcharakter menschlicher Erkenntnis gilt generell, er tritt am Bild des „cuncta videntis“ nur in besonderer Weise zutage.“

Besagt die Wahrheit des Bildes, daß wir uns im ganzen der Bildelemente und ihrer Differenzierungen (d. h. des Ähnlichkeitsganzen, das wir in Ähnlichkeit und Unähnlichkeit als Wirklichkeit erfahren und denken) selbst als Bild des unendlichen Gottes zu begreifen haben, so folgt umgekehrt, daß wir verbindlicherweise von Gott nur sprechen können, weil (und sofern) dem die Verwirklichung unseres Bildseins entspricht; d. h. wenn der Mensch in der Tat (in seinem Streben, Denken, Wollen und Tun) lebendiges Gottesbild ist und sich als solches weiß und entfaltet. Die von uns erkannte und zu erkennende Wahrheit Gottes ist demnach nicht (primär) als abstraktes Wissen zu denken, sondern als Erinnerung und Einsicht zu begreifen, die im Vollzug lebendiger (und an der Erfüllung ihres Sinnes sich ausweisender) Bildhaftigkeit das Eine (und Dreieine) Urbild nennt und anerkennt, auf das die Daseinsgestalt notwendigerweise bezogen ist und, sofern sie ihrem Sinn entspricht, sich in ständiger Verähnlichung bezieht.

Im Kontext von *De visione Dei* bezieht sich das Thema vom Bild und der Wahrheit seinem unmittelbaren Sinn nach auf die vera icona und ihr Änigma als Sinnbild des Alles-Sehenden. Da dieses Bild gleichzeitig aber auch das Antlitz Jesu vergegenwärtigt, verweist die Thematik auf den Christus des Glaubens, der als das ewige und ungeschaffene Gotteswort wesensgleiches Bild des Vaters und Urbild alles Geschaffenen ist; das einzige Bild, das dem Glauben zufolge die Wahrheit selbst ist. Sofern freilich Bild und Wahrheit in allen Momenten des Daseins wiederkehren, zielt das Thema auf eine allgemeine Interpretation dieses Daseins ab, in der das Bild (als Symbol) alle Wirklichkeit und die Wahrheit das in sich differenzierte Verhältnis beider nennt.

Bei Cusanus selbst treten uns die drei Bedeutungen vom Bild und der Wahrheit als Geflecht miteinander verschlungener Motive entgegen. Daraus ergibt sich, daß die Entfaltung des Themas sowohl auf die drei Bedeutungen im einzelnen als auch auf deren Zusammenhang Rücksicht zu nehmen hat. Da jedoch für die Thematik der ersten und zweiten Bedeutung eigene Vorträge vorgesehen sind, möchte ich mich im folgenden auf die dritte Bedeutung konzentrieren und die beiden anderen Motive nur soweit berücksichtigen, wie es vom Gesamtzusammenhang her gesehen erforderlich erscheint.

Um zu zeigen, wie die Verbundenheit vom Bild und der Wahrheit zu begreifen ist, möchte ich so vorgehen, daß ich zunächst einmal die Frage aufgreife, wieso eine Schrift wie *De visione Dei* nicht unter das biblische

Bilderverbot fällt, sondern – wie ich meine – als ein Beispiel für dessen Einhaltung zu betrachten ist. Da die Einhaltung des Bildverbots weder möglich noch sinnvoll ist, ohne daß ihr ein spezifisches Bildgebot entspreche, möchte ich in der Folge diesem Problem nachgehen, indem ich erstens den positiven Sinn des Bildgebots behandle und zweitens die Frage stelle, wieso und wie ‚Gott‘ überhaupt ins Bild kommt. Sofern all diesen Überlegungen das Verhältnis von Bild und Wahrheit bzw. das Sein des Bildes und der Wahrheit überhaupt zugrunde liegen, möchte ich schließlich versuchen, dieses Verhältnis und den es umgreifenden Sinn zumindest in Grundzügen herauszuarbeiten und als die innere Spannung zu begreifen, in der die Wirklichkeit als Ähnlichkeit erscheint und der Mensch selbst als lebendiges Gottesbild in Verähnlichung seine Wahrheit und die Wahrheit der Dinge findet.

Der Thematik des Symposions entsprechend, orientiere ich mich primär an *De visione Dei*. Da jedoch insbesondere die Frage nach dem Verhältnis von Bild und Wahrheit das ganze Werk von NvK betrifft, halte ich es für erforderlich, dem entsprechend auch vom Gesamtwerk her zu argumentieren.

2. Die Unendlichkeit Gottes und der Sinn des biblischen Bildverbots

Wenn wir uns der Schrift vom Sehen Gottes zuwenden, dann können wir zweifelsohne davon ausgehen, daß auch Cusanus das biblische Bilderverbot kannte. „Du sollst dir kein Gottesbild machen noch irgend ein Abbild von dem, was droben im Himmel oder auf der Erde unten oder im Wasser unter dem Erdboden ist. Du sollst dich vor ihnen nicht niederwerfen und sollst sie überhaupt nicht verehren.“ So in Ex 20, 4–5. Oder, um die Apostelgeschichte zu zitieren: „Sind wir aber das Geschlecht Gottes, dann dürfen wir nicht meinen, die Gottheit sei gleich dem Golde oder Silber oder Stein, einem Gebilde menschlicher Kunst und Überlegung“ (Apg 17, 29).

Zwar kann man in diesem Zusammenhang durchaus und nicht zu Unrecht darauf hinweisen, daß mit dem Glauben an Jesus Christus als wahren Gott und wahren Mensch zugleich eine Neuinterpretation des biblischen Bildverbots legitim geworden war⁷. Ich meine aber, daß das Problem tiefer liegt und wenn auch nicht ausdrücklich, so doch dem Sinn nach von Cusanus als grundsätzliche Frage begriffen und thematisiert wurde.

Im Rahmen von *De visione Dei* beziehe ich mich hierbei einmal auf die Anweisung im ersten Kapitel: „An erster Stelle, so meine ich, muß man von der Voraussetzung ausgehen, daß im Blick des Bildes Gottes nichts erschei-

⁶ Vgl. dazu das erste Motto und *Sermo* CCLVII (254); Excit. Fol. 155^r: *Revelatum est igitur quod qui colit visibilem non colit Deum*. Aber auch sein Versuch, den „Heiden“ und ihren Bildern gerecht zu werden (*Doc. ign.* I. 25; h I, S. 52f.).

⁷ Vgl. N. HEROLD, *op. cit.* 79.

nen kann, das im wahren Blick Gottes nicht wahrer wäre. Gott, die Höhe aller Vollkommenheit und größer, als er gedacht werden kann, wird ja deshalb so, d. h. der Theos, genannt, weil er alles schaut“ (III. 98). Zum anderen denke ich an die apodiktische Feststellung im 16. Kapitel: „Was immer mir entgegentritt, das Dich als erfassbar zu beweisen versucht, verwerfe ich, da es auf Irrwege führt“ (III. 166).

Nimmt man diese Stellen zusammen mit dem, was Cusanus über die Unendlichkeit zu sagen hat, dann geht man wohl kaum fehl in der Annahme, daß *De visione Dei* sich denselben Maßstäben verpflichtet weiß wie Anselms Proslogion. Hierbei steht einerseits der (auch von Cusanus immer wieder hervorgehobene) Satz zentral, daß Gott „größer ist, als er gedacht werden kann“ (wie es im 15. Kapitel des Proslogions heißt). Zum anderen geht diesem Satz jedoch das *id quo maius cogitari nequit* voraus, wie Anselm es im 2. Kapitel des Proslogions formuliert hat und Cusanus es im ersten Buch der *Docta ignorantia* im Begriff des absolut Größten und Kleinsten weitergedacht hat⁸.

Besagt das *maius quam*, daß wir von Gott sinnvollerweise nur sprechen können, wenn wir ihn (mit Anselm) als *maius omnibus* ‚denken‘ oder mit Cusanus als aktuelle Unendlichkeit ‚begreifen‘, die dergestalt alles ist, daß sie nichts von allem ist (*De visione*, III. 150), so folgt aus dem *id quo maius cogitari nequit*, daß alle unsere Gedanken und Begriffe in bezug auf dieses *id quo maius* nur dann zutreffend sind, wenn wir sie selbst noch einmal – als unsere Gedankengebilde – zurücknehmen und in diesem und keinem anderen Sinn festhalten⁹. „Kein anderer kann zu Dir herankommen“, so Cusanus im 13. Kapitel (III. 146), „als nur derjenige, dessen Vernunft in Unwissenheit ist, d. h. als nur derjenige, der weiß, daß er von Dir nichts weiß“. Gott ist und bleibt der unendlich verborgene Gott (III. 108, 142) und kann auch nur als dieser wirklich verehrt und angebetet werden. „Wer ausgeht, Dein Antlitz zu schauen, ist solange noch weit von ihm entfernt, solange er irgendeinen Begriff hat“ (III. 115). Umgekehrt ist es aber eben dieselbe Transzendenz des unendlichen Gottes, in der wir in dem (vom

⁸ Cf. *Proslogion*, S. Anselmi opera omnia (ed. F. S. Schmitt) p. 101 (II): Et quidem credimus te esse aliquid quo nihil maius cogitari possit. Und p. 112 (XV): Ergo domine, non solum es quo maius cogitari nequit, sed es quiddam maius quam cogitari possit. Quoniam namque valet cogitari esse huiusmodi: si tu non es hoc ipsum, potest cogitari aliquid maius te; quod fieri nequit. Und die Wiederholung dieser Sätze unten im Text (p. 15). Dazu ferner: ST. SCHNEIDER, *Die „kosmische“ Größe Christi als Ermöglichung seiner universalen Heilswirksamkeit* (Münster, Aschendorff 1979) 52ff.; sowie D. DUCLOW, *Anselm's Proslogion and Nicholas of Cusa's Wall of Paradise: The Downside Review* 100 (1982) 22ff.

⁹ Vgl. dazu auch *Doct. ign.* I. 26 (I. 295; h I, S. 55, Z. 20–25): „... der einfachen Betrachtung der Unendlichkeit entsprechend, ist sie weder Vater noch Sohn, noch Heiliger Geist. Wenn auch die Unendlichkeit – ebenso wie die Ewigkeit – jede der drei Personen ist, und umgekehrt, jede Person Unendlichkeit und Ewigkeit, so doch nicht entsprechend der Betrachtung, wie sie vorgebracht wird; dieser gemäß ist der Gott der Unendlichkeit weder Einer noch Mehrere“.

cogitari nequit geforderten) Umschlag zur Immanenz erkennen: „In allen Gesichtern ist das Angesicht der Angesichter verschleiert und im Rätsel sichtbar“ (III. 115).

In der Spanne möglicher Bezüge, die der Gottesgedanke im Denken NvK hervorruft, verbietet es sich von selbst, Gott mit irgendeinem Seienden, sei es von Natur gegeben oder ein Gemächte unserer Vernunft und unseres Wollens, zu identifizieren und sich davor niederzuwerfen. Wer Gott so denkt, wie es das Denken verlangt, sobald es sich auf das Seiende und die Endlichkeit einläßt, und dem nachsinnt, was es heißt, daß das Sein non-enter gedacht wird (*De mente*, III. 598) bzw. daß es die Unendlichkeit gibt (*De visione*, III. 150), für den ist es offenkundig, daß jeder Begriff zu kurz greift und daß jede Bindung an endliches Sein unangemessen ist. „Das Denken weiß, daß es dich nicht kennt, weil es weiß, daß Du nicht gewußt werden kannst, es sei denn, man wüßte das Nicht-wißbare, man sähe das Nicht-sichtbare und hätte Zugang zu dem, was nicht zugänglich ist“ (*De visione*, III. 148). Gibt jemand trotzdem vor, den Namen Gottes eindeutig zu kennen, so ist das, wie Cusanus zu Beginn des 13. Kapitels bemerkt, in sich selbst bereits ein Kriterium dafür, daß dies nicht Gottes Name ist (III. 146).

Die strikte Einhaltung des Bilderverbots, die mit dem Gedanken von Gottes Unendlichkeit gefordert ist und, d. h. sofern wir diesen Gedanken seinem Sinn nach denken, im Modus der Anerkennung eingelöst wird, ist jedoch nur eine Seite der Fragen und Antworten, die in *De visione Dei* ihren Ausdruck gefunden haben. Je nachdem ob man den meditativen Charakter oder den spekulativen Gehalt der Schrift in den Vordergrund rückt, sind es, wie mir scheint, vor allem zwei Problemkreise, die um unsere Aufmerksamkeit fragen und die ihrerseits selbst wiederum auf einen dritten Problemkreis verweisen, in dem sie begründet und vermittelt sind. Der erste betrifft den Weg des Menschen zu Gott im Umkreis und Kontext devotionaler Praxis. Den zweiten möchte ich mit der Frage andeuten: warum überhaupt Gott? Der dritte schließlich bezieht sich auf die Verbindung und das Verhältnis der beiden ersten, sofern darin der Begriff der Wahrheit und die Erfahrung des Bildes ihrer allgemeinen und konkreten Bedeutung nach zur Diskussion stehen.

3. Das Bilderverbot als Gebot des wahren Bildes

Besagt das biblische Bilderverbot, daß wir davon Abstand nehmen, vor selbstgemachten Götzen niederzufallen (Lev 26. 1), so steht dem umgekehrt die Tatsache gegenüber, daß wir als Menschen gar nicht anders als menschlich urteilen können (*De visione*, III. 114). Was wir auch suchen und anrühren, wir bedürfen der Vorstellung, oder noch elementarer, des Anrührens (*omnis enim sensus tactus quidam est*), um zu wissen, was wir tun und wem wir uns zuwenden. „Der Mensch erkennt ein Ding nur in Ähnlichkeit“ (*De visione*, III. 186). Wären wir Löwe oder Rind, wir würden uns

Gott und die Welt so vorstellen, wie es dem Löwen und Rind gemäß (oder ähnlich) wäre (*De visione*, III. 114). So können wir auch nicht übersehen, daß wir als Kinder die Dinge anders sehen und beurteilen, wie wir es als Erwachsene oder als alte Menschen tun (*De visione*, III. 114). Je nach Standpunkt und Wahrnehmungsweise ändern sich Blickwinkel und Gegenstand, und damit auch das Bild und Bildganze, das wir und in dem wir wahrnehmen und denken. Kurzum, wenn wir uns so nehmen, wie wir sind, dann können wir nicht umhin festzustellen, daß alles, was wir denken, von *uns* gedacht ist; daß wir in und mit Bildern leben und daß es ebensowenig möglich ist, uns davon zu trennen, wie es unmöglich ist, das eigene Sein zu verlassen.

Der Widerspruch, der angesichts dieser Erfahrung in bezug auf das Bilderverbot entsteht, ist jedoch kein endgültiger Widerspruch. Da wir nämlich um die Bildhaftigkeit unserer Wahrnehmungen, Vorstellungen und Gedanken wissen, oder noch präziser, da dieses Wissen zum Bild selbst gehört, kann die Bildgebundenheit unseres Daseins und Denkens niemals so definitiv sein, daß es nicht möglich wäre, die Bilder aneinander zu messen und in und an den Bildern die Wahrheit zu suchen, die allen Bildern vorausgeht und als Wahrheit in diesen (d. h. als Wahrheit des Urbildes) zur Darstellung kommt. Gerade weil das Bilderverbot gilt, ergibt sich damit das Gebot, das Wesen, das ohne Bild und Gleichnis nicht sein kann, selbst als das ‚nachgezeichnete‘ Bild und Gleichnis (Gen 1, 26) dessen zu begreifen, der vor allen und jenseits aller Bilder steht und gerade deshalb nur *in* Bildern und Gleichnissen – nicht jedoch *als* diese – gedacht und erstrebt werden kann¹⁰.

Soll das Bilderverbot gelten, dann kann das nicht heißen, Gott bild- und gleichnislos zu denken und zu verehren – das heißt, etwas zu tun, das wir doch nicht zu tun vermögen, und uns gerade darin vollends zu täuschen,

¹⁰ Zur Frage nach der Aktualität dieses Umschlages im biblischen Kontext vgl. CHR. DOHMEN, *Das Bilderverbot, seine Entstehung und seine Entwicklung im AT.* (Königstein/Bonn 1983). Angesichts der Rezeption des Ebenbildlichkeitsgedankens durch die Aufklärung (cf. W. PANNENBERG, *Anthropologie in theologischer Perspektive* [Göttingen, Vandenhoeck 1983] 40ff.) wäre wohl zu überprüfen, was hier der Einfluß von Cusanus war. Einige Anklänge (insbesondere was Herders Auffassung einer „werdenden“, sich entwickelnden Ebenbildlichkeit betrifft [47]) sind unverkennbar, ohne daß jedoch W. Pannenberg auf Cusanus Bezug nimmt. (Versteht man Gen., 1. 26 seinem kulturhistorischen Kontext entsprechend, in dem König und Pharao Gottes Bild und Gleichnis waren, dann besagt der Text, daß der Mensch (und zwar jeder Mensch), der nach und als Bild und Gleichnis geschaffen ist, aufgrund seines Ursprungs (und nicht seiner Geburt, seiner Funktionen, seiner Stellung) seinem Wesen nach Pharao und König ist. Dementsprechend gibt es auch keinen Grund (d. h., es wäre gottwidrig), sich vor König und Pharao niederzuwerfen, sie als Gott zu verehren oder (was auf dasselbe hinauskommt), Menschenblut zu vergießen (Gen 9. 6). Umgekehrt, d. h. positiv formuliert, folgt demnach aus Gen 1. 26, daß – um Gottes willen – der Mensch als König und Pharao, d. h. in und aus Freiheit und Göttlichkeit, zu begreifen ist; bzw. daß er sich als solcher begreife und verwirkliche).

daß wir das Gegenteil zu tun vorgeben –, sondern dafür zu sorgen, daß wir erstens den unendlichen Gott nicht mit unseren Bildern von Gott verwechseln; und zweitens, daß wir – im Prozeß der Verähnlichung – die Konstellation unseres Daseins und unserer Gedanken so gestalten, daß wir darin zum Göttlichen hingezogen werden, d. h. daß wir die Bilder, die wir in dieser Figur finden und entwerfen, so qualifizieren, daß sie das ursprüngliche Bildsein der Welt und des Daseins einsichtig machen und zur Darstellung bringen. Da Adam „wie einer von uns“ geworden ist – so könnte man Gen 3, 22 (und Ps 8, 6: nur wenig geringer schufest Du ihn als einen Gott) auch abwandeln –, verbietet es sich von selbst, neben dem Bild, das wir im Gesamtraum des Wirklichen und der Wirklichkeit immer schon selbst (mit diesem) sind, noch ein anderes Bild von Gott zu machen, das wir angeblich nicht sind; d. h. uns endlichen Gemächten zu unterwerfen. Gleichzeitig gebietet aber die Bildhaftigkeit unseres Wesens, daß wir uns selbst und die Wirklichkeit so darstellen und nennen, daß in dieser Darstellung und in dem, was wir auf unseren Ursprung hin als *unser* Gottesbild denken und aussprechen, der unendliche Gott (als der einzige Fluchtpunkt) wirksam und offenbar wird und das Wesen ‚Mensch‘ seine Erfüllung und Ruhe findet¹¹.

Für Cusanus, der sich mit den Adressaten von *De visione Dei*, d. h. mit den Mönchen vom Tegernsee, derselben Tradition und Bildgestalt verbunden weiß, stellt sich, der inneren Bewegung von Bilderverbot und Bildgebot entsprechend, einmal die Aufgabe, geeignete Bilder und Gleichnisse zu finden, die es uns Menschen ermöglichen, die Aufhebung der Bildlichkeit und ihrer Variabilität im endlichen Gottesbild festzuhalten¹². Zum anderen folgt daraus aber auch, daß er den Versuch unternimmt, anhand der besonderen Bilderfahrung, in der der Glaube seine Gestalt gefunden hat, jene Aspekte und Beziehungen herauszuarbeiten, die mit dem Nennen des Namens ‚Gott‘ im Rahmen der Tradition für die Glaubenspraxis und das Wesen von Mensch und Wirklichkeit überhaupt verbindlich sind. Da es kein Bild und kein (Gedanken-)Gebilde gibt, das nicht auf ein Anderes verweist, dem es entspricht und auf die eine oder andere Weise angepaßt

¹¹ Vgl. *Sermo* XLI (32); Exc. Fol. 69^v: *Humanitas autem est una per quam omnes homines sunt homines. . . . nec potest humanitas esse absque homine. Nam hoc est humanitatem esse. Homo enim est esse humanitatis. Motus igitur humanitatis meae est ut in homine meae humanitatis consequar quietem. Sed cum nihil maius aut melius dici excogitarive possit quam id quod me quietare debet – scilicet vita sine corruptione, veritas sine fallacia, bonum sine omni malo – tunc dico hoc esse Deum. Deus enim est id maximum atque optimum quo maius aut melius concipi nequit. Sed tale quies est atque terminus motus spiritus intellectualis. Hinc motus humanitatis meae est ut in homine meae humanitatis attingam Deum. Reperio igitur in me ipso hominem humanitatis meae qui ita est homo quod est et Deus. Et hic est homo in quo solum ego in mea humanitate quietem attingere valeo. Quies enim Deus est. Homo igitur ille qui est et Deus est ille ad quem omnes homines secundum naturam humanitatis moventur. Et hic est Christus Jesus benedictus.*

¹² Vgl. dazu die zweite und dritte Grundannahme von *De vis.* (III. 100ff.).

wäre, bedeutet dies, Gott als (dreieiniges) Urbild zu denken, und zwar so als Urbild zu denken, daß damit die Möglichkeit und die Wirklichkeit von Denken und Sein gleichermaßen umfaßt und auf ihren unendlichen Ursprung hin sowohl erschlossen sind (Bildsein als *contractio in absoluto*) als auch erschlossen werden (Bildwerden als Aufforderung zum Tun und Begreifen der wirklichen Wahrheit).

Wenn ich bedenke, daß jenes Angesicht die Wahrheit und das angemessenste Maß aller Angesichter ist, gerate ich in tiefes Staunen. Dieses Angesicht, das die Wahrheit aller Angesichter ist, ist nicht Quantität. Darum ist es auch nicht größer und nicht kleiner, noch ist es irgendeinem gleich, weil es eben nicht quantitativ, sondern absolut und überaus erhaben ist. Es ist also die Wahrheit, welche die von jeder Quantität losgelöste Gleichheit ist. So verstehe ich, daß Dein Antlitz, Herr, jedem formbaren Antlitz vorausgeht und das Urbild und die Wahrheit aller Angesichter ist; und daß alle Gesichter Bilder Deines unverschränkten und unpartizipierbaren Antlitzes sind. Darum sieht jedes Antlitz, das in Deines blickt, nichts sich selbst gegenüber Anderes und Verschiedenes, da es seine Wahrheit sieht. Die Wahrheit des Urbildes aber kann nicht anders oder verschieden sein. Derartiges kommt nur dem Bild zu, weil es eben nicht das Urbild selbst ist. *De visione*, Kapitel 6, III. 113.

Um Gott im Bild zu entdecken, muß die Entdeckung selbst Wesen dieses Bildes werden und (da die Möglichkeit dieser Entdeckung nur sinnvoll sein kann, wenn sie im Entdeckenden selbst grundsätzlich vorgebildet ist) unser Wesen Bild und Gleichnis des verborgenen Gottes sein. Soweit sich der Blick Gottes als Kraft und Bewegung unseres Wesens erweist und die Bilder unseres Daseins auf sich als der Quelle allen Seins und aller Wahrheit hinzieht, ist die Ähnlichkeit, die die Bilder und Elemente unseres Daseins dieser Kraft und Bewegung entsprechend miteinander verbindet, keine Figur der Wahrheit, die wir uns irgendwie vorstellen, sondern „die Wahrheit, deren Figur der Sehende selbst ist“ (*De visione*, III. 160). An uns selbst entscheidet sich demnach die Wahrheit, die Gott ist. Und umgekehrt: Da mit dem Nennen Gottes alles das verbindlich wird, was dem Maximitätsprinzip entsprechend gedacht werden muß¹³, ist das Bild, das sich in diesem Gedanken gestaltet, selbst wiederum Maß für das, was uns zu Gott führt – und zwar mit allen Folgen, die dieser Gedanke für die Lebensgestaltung im Sinne von Glauben und Einsicht mit sich bringt. „Die Wahrheit meines Gesichts ist (zwar) wandelbar, weil sie so Wahrheit ist, daß sie Bild ist. Deine Wahrheit jedoch ist unwandelbar, weil sie so Bild ist, daß sie Wahrheit ist“ (III. 162). Wer Gott sagt und weiß, was er tut, der weiß auch, daß er Gottes lebendiges Bild ist (III. 106), das in der Verwirklichung von Güte, Gerechtigkeit und Barmherzigkeit (III. 106) Wegmarken erkennt, die zu Gott führen und als Zeichen des Gottesbildes (das, als der Christus des Glaubens, wahrer Gott und Mensch zugleich ist) selbst noch einmal die Fülle des Reichtums und den Glanz der Wahrheit andeuten, die durch kein endliches Maß erschöpft und gemessen werden können.

¹³ Vgl. dazu R. HAUBST, *Die Christologie des Nikolaus von Kues* (Freiburg, Herder 1956) 150ff.

Soviel zum ersten Problemkreis, in dem die Erhellung der Glaubensgestalt und Praxis im Gottesbild und auf dessen Wahrheit hin das eigentliche Anliegen ist.

4. Der Name Gottes und die Bewegung des Bildes

Ich habe bereits gesagt, daß ich den zweiten Problemkreis mit der Frage: warum überhaupt Gott? andeuten möchte. Soweit ich sehe, hat Cusanus diese Frage so nicht gestellt. Wenn ich es dennoch tue – und zwar auf eine Weise, daß ich damit zugleich auch frage: wie kommt es, daß wir überhaupt etwas von „Gott“ wissen? –, dann tue ich es deshalb, weil sich mir die beiden Fragen beim Studium von *De visione Dei* aufgedrängt haben. Ich tue es aber auch deshalb, weil ich meine, daß sie der Thematik nach selbst Cusanus nicht fremd waren. Und schließlich tue ich es, weil mir scheint, daß auf diese Weise die Problematik von (dem) Bild und (der) Wahrheit deutlicher wird.

4.1 Warum überhaupt Gott?

Was die erste Frage betrifft, so hat sie sich mir vor allem dort aufgedrängt, wo Cusanus Gott mit dem absoluten Sein in Verbindung bringt (III. 104); wo er Gott als die Kraft der Kräfte bezeichnet, die jeder Samenkraft vorausgeht und als absolute Kraft die Natur aller Naturen ist (III. 120). Desgleichen denke ich an Ausführungen, in denen Gott als das wahrste und angemessenste Urbild aller Dinge, die gebildet werden können, gedacht wird und als die Wesenheit der Wesenheiten, die alles durchdringt, begriffen wird (III. 130). Die Gedanken selbst sind hinreichend bekannt. Auch brauche ich nicht zu betonen, daß es sich hier weitgehend um neuplatonisches Gedankengut handelt. Aber noch abgesehen davon, daß Cusanus nicht nur rezipiert, sondern auch selbst gedacht hat in dem, was er rezipierte, enthebt uns der Hinweis auf die Geschichte keineswegs der Aufgabe, das, was verbindlich ausgesprochen ist, sowohl in der Kontinuität und Diskontinuität seiner historischen Entwicklung als auch in den jeweiligen Gestalten nachzuvollziehen und (soweit es dem Begreifen zugänglich ist) anzuerkennen.

Worum es mir geht, ist dies: Gerade wenn es wahr ist, daß alle Vielheit im Einen unendlich eingefaltet ist und die Unendlichkeit in ihrer Aktualität ebenso alles wie nichts von allem ist (III. 150)¹⁴, welchen Grund sollte es dann noch geben, eigens von Gott zu sprechen? Wird hier das Denken nicht mit einem Namen belastet, auf den es um der eigenen Klarheit willen besser verzichten sollte? Oder um noch einen Schritt weiter zu gehen: Was haben wir tatsächlich gewonnen, wenn wir den Gedanken des „Alles in

¹⁴ Vgl. dazu die ausgezeichnete Arbeit von K. KREMER, *Gott – in allem alles, in nichts nicht. Bedeutung und Herkunft dieser Lehre des Nikolaus von Kues*: MFCG 17 (1986) 188–219.

allem und doch nichts von allem‘ zu denken versuchen und wissen, daß wir seinen Sinn doch nicht erschöpfen können? Wäre es nicht gescheiter, sich ganz auf die Wahrheiten zu konzentrieren, die wir tatsächlich wissen können, auch wenn dieses Wissen vorläufig und nur wahrscheinlich sein sollte? – Oder ist es vielleicht so, daß wir zwar vom Nennen Gottes her, wie ich es soeben ausgeführt habe, einen Zugang zum einen Urbild aller Dinge haben, aber nicht umgekehrt? Könnte es sein, daß allen philosophischen Begründungsversuchen zum Trotz der Name Gottes vielleicht doch früher ist als der von Denken und Sein? Und wenn dem so ist, stellt sich dann nicht unmittelbar die zweite Frage: Wie kommt es, daß wir überhaupt von Gott sprechen?

Im Kontext von *De visione Dei* sind es vor allem zwei Überlegungen, die, wie mir scheint, eine Antwort auf die hier gestellten Fragen andeuten. Die erste bezieht sich auf das Selbstsein des Menschen, wie es im 7. Kapitel verstanden wird; die zweite auf den Gedanken, daß sich „Gott gleichsam als unser Geschöpf zeigt“, wie es im 15. Kapitel heißt (III. 163).

4.2 Die Wirklichkeit Gottes und das Wesen menschlicher Freiheit

Geht man von der Erfahrung aus, daß wir Menschen das, was wir sein möchten und insbesondere was wir sein sollen, weitgehend nicht sind, dann ist nicht zu übersehen, daß das Verhältnis von Urbild und Abbild – selbst wenn es zwischen beiden keine bestimmte Proportion gibt – nicht dasselbe ist wie im Falle des Nußbaums, über den Cusanus zu Beginn des 7. Kapitels spricht. In gewissem Sinn könnte man auch sagen: Das Prinzip, das jeder Samenkraft und allen anderen Kräften das Sein gibt (III. 118) und das Seiende in seinem Werden und Vergehen bestimmt, erfüllt sich und erfüllt sich nicht, sofern wir uns selbst ins Spiel bringen.

Geht man außerdem davon aus, daß die Art und Weise, wie wir das sind, was wir werden können, kein leerer Schein ist, sondern zur Substanz unseres Wesens gehört¹⁵ – eine Annahme, die für Cusanus insofern selbstverständlich ist, als die absolute Entitas auch das Sein von Kunst und Technik und die Wissenschaft alles Wißbaren mit einschließt und einfoldet¹⁶ –, dann

¹⁵ Vgl. dazu *Sermo CCLXXXVIII* (285); Exc. Fol. 187^r: Et mundus totus non sufficit ei quia non replet desiderium intelligendi eius sicut obiectum unum sufficit sensui. Nihil igitur sufficit intellectui nisi Deus a quo habet esse et cuius est imago. Nam viva imago ita intellectiva non potest quietem nec in se nec in aliquo alio habere sed solum in exemplari ut in suiipsius principio, causa, et veritate. Si enim anima esset a generante, omnia opera eius essent naturalia et nullum morale opus posset habere scilicet iustitiam, prudentiam et huiusmodi. Sowie *Sermo CCXLVI* (243); Exc. Fol. 146^r: Sic et homo in se complicat spiritualem et corporalem naturam . . . Omnis species quae consistit in quodam indivisibili est coelum cui praesidet intelligentia sive angelus qui est quasi deus in regno suo. Omnis homo est quasi species ob sui perfectionem.

¹⁶ Vgl. dazu *Sermo CLXIII* (155); Exc. Fol. 78^r: Duplicem igitur hic potes mundum intueri. Unum in sapientia ante omne creaturarum, sicut in arte. Alium in explicatione uti in visibili

bedeutet das, daß das Urbild zwar auch weiterhin nichts von allem ist, daß man aber strikt genommen nicht sagen kann, daß es, dem Prinzip wirklicher Vollendung entsprechend, alles in allem sei. Überspitzt (und zwischen den Zeilen des Textes) formuliert hieße das: Im Selbstsein des Menschen wird die absolute Kraft daran gehindert, absolute Entitas zu sein.

So sonderbar das auch klingen mag, wenn es wahr ist, daß im menschlichen Sollen das Sein auf dem Spiel steht, dann besagt das nicht mehr und nicht weniger, als daß der Mensch immer auch und immer schon Bild werden muß, damit das Urbild auch wirklich Urbild sein kann. Da wir die Erfahrung, in der wir selbst nach einem Vorbild handeln, nicht einfachhin umdrehen und auf Gott übertragen können, ohne dabei ihren explikativen Sinn zu verlieren, hilft uns der Hinweis auf diese Erfahrung nicht weiter, sondern verschärft das Problem eher, als daß es einer Lösung zugeführt würde. Ebenso hilft uns auch der Hinweis auf Gottes Unendlichkeit nicht viel weiter, wenn damit lediglich gesagt sein sollte, daß hier das Denken einfach aufhört. Da schließlich wir selbst es sind, die von Gott sprechen, können wir uns nicht der Aufgabe entledigen, das, was wir sagen, auch zu verantworten.

Da für die hier angeschnittene Problematik des *Sis tu tuus et ego ero tuus* (III. 120) ein eigenes Referat vorgesehen ist, will ich nicht weiter auf diesen Punkt eingehen. Wohl aber möchte ich noch hinzufügen, daß Cusanus, indem er den unendlichen Gott des betenden Menschen mit der ursprünglichen Begründung und Vermittlung allen Seins verbindet, das Schweigen des transzendenten Einen in der Freiheit bricht, die Gott und uns Menschen in das Wunder unmittelbarer Gegenseitigkeit bringt¹⁷. In dieser Hinsicht mag es zwar dahingestellt bleiben, was wir uns unter dem Einbruch des Urbildes durch das Selbstsein des Menschen vorstellen müssen oder wie dieser Gedanke, wenn überhaupt, zwingend zu denken ist. Was aber nicht dahingestellt bleiben kann, ist dies: nämlich daß dort, wo wir uns in Freiheit zu uns selbst verhalten, alles davon abhängt, daß wir erstens überhaupt die äußerste Anstrengung unseres Denkens wagen und nach der unergründlichen Einheit von Sein und Denken fragen und zweitens, daß wir in dieser Frage „dem Gefährten unserer Pilgerschaft“ (III. 110) so begegnen, daß in unseren Antworten das Antlitz des unendlich freien Gottes nicht nur theoretisch – in Ost und in West, wie Cusanus es anhand der Ikone

effectu. Videtur in sapientia increata mundus ut in causa causatum. Videtur in mundo sapientia ut in causato causa.

¹⁷ Im Unterschied zur neuplatonischen Tradition könnte man auch sagen, daß es zwischen Gott und Mensch kein Mittleres gibt (cf. *Sermo* CCXVII (214); Exc. 128^f: inter esse aeternum et esse temporale nulla mora cadit. Et hoc est idem ac si diceremus inter esse Dei et esse mundi nihil mediat); bzw. sofern Jesus Christus als Mittler und Heiland gewußt ist, er dies als „Bruder und Freund“ (I. 462) ist, der zugleich ewiger Logos ist.

erläutert –, sondern vor allem auch praktisch, d. h. im Resultat einer personal geprägten Lebensform, erscheint. Denn nur wenn in unserem Tun und Werden Wahrheit auch wirklich aufscheint, ist diese unser wirkliches Sein, d. h. die Substanz unserer Freiheit¹⁸.

4.3 Konstellation der Namen und Bild des Verlangens

Sicherlich kann man in diesem Zusammenhang nochmals darauf verweisen, daß der Gottesgedanke der Pulsschlag der Tradition ist, die es im Vollzug des Glaubens zu erhellen und einzuüben gilt. Gleichzeitig erweist sich jedoch das Problem insofern als allgemeine Herausforderung, als das Selbstsein und die Freiheit eines jeden Menschen für das Sehen Gottes unverzichtbar geworden sind.

Ich habe bereits auf das 15. Kapitel hingewiesen, in dem Cusanus den Gedanken äußert, daß Gott gewissermaßen unser Geschöpf ist. Im Kontext zitiert, heißt es dort (III. 163):

O unergründliche Erhabenheit, mein Gott, der Du zugleich die Geschöpfe nicht verläßt und ihnen gleichzeitig doch nicht folgst. O unerklärliche Liebe, Du bietest Dich dem Betrachter an, als empfindest Du von ihm das Sein und gestaltest Dich ihm gleich, auf daß er Dich um so mehr liebe, je mehr Du ihm gleich erscheinst. Wir können ja uns selbst nicht hassen. Darum lieben wir das, was an unserem Sein teilhat und es begleitet. Wir umfassen voll Liebe unsere Ähnlichkeit, weil wir uns in einem Bild darstellen, in dem wir uns lieben. In der Herablassung Deiner unendlichen Güte, o Gott, zeigst Du Dich gleichsam als unser Geschöpf, um uns so an Dich zu ziehen. Auf jede mögliche Weise, in der ein freies und verständiges Geschöpf herangezogen werden kann, ziehst Du uns an Dich. In Dir, o Gott, fällt Geschaffen-werden mit Schaffen zusammen. Die Ähnlichkeit, die von mir geschaffen zu werden scheint, ist die Wahrheit, die mich schafft; so wenigstens möchte ich es fassen, wie eng ich an Dich gebunden sein soll, da in Dir Geliebt-werden mit Lieben zusammenfällt.

Was Cusanus in diesen Sätzen zur Sprache bringt, ist einerseits die Einsicht, daß wir Gott nur so fassen können, wie wir uns ihm in Notwendigkeit und Freiheit zugleich überantworten. Andererseits geht es aber auch um die Frage, inwieweit das Bild und Gebilde, das wir uns — in der Spannung von Bilderverbot und Bildgebot — von uns selbst und von Gott machen, als wirkliches Bild Gottes verbindlich ist. Wenn wir uns nämlich sagen müssen, daß (wie Cusanus es in *De genesi* prägnant formuliert hat [II. 425]) „niemand ein Bild des Sokrates erkennen kann, der anhand eines solchen Bildes den Grund seines Wissens sucht, wenn er Sokrates nicht kennt“, dann gilt dies auch für die Erkenntnis Gottes, sofern wir diese als Problem komparativen Identifizierens (hier das Bild, dort das Urbild; hier die Abbildung, dort das Abgebildete, das ich anderweitig kenne) begreifen – es sei denn, daß wir das Gottesproblem so gar nicht stellen dürfen und damit auch den Sinn des Bildes (und des Urbildes) anders zu konzipieren haben, als dies im Rahmen bildhafter Andersheit und urbildlichen Wissens der Fall ist.

¹⁸ Vgl. dazu G. v. BREDOW, *Der Geist als lebendiges Bild Gottes (mens viva dei imago)*: MFCG 13 (1978) 58ff.; *Die personale Existenz der Geistseele*: MFCG 14 (1980) 123ff. sowie die Diskussion zu *Der Geist . . .* in MFCG 14, S. 54.

Um dieses Problem und die von Cusanus vorgeschlagene Lösung in ganzer Schärfe zu fassen, möchte ich auf eine längere Passage aus dem VIII. Buch der *Excitationes* verweisen (Fol. 156^r).

Nachdem Cusanus das Prinzip der *mystica theologia* dargelegt hat, stellt er zunächst einmal fest, daß Gott, wenn er verehrt werden soll und das völlig Unbekannte nicht verehrt werden kann, sinnlicherweise, mit sichtbarer Gewißheit, durch den Glauben des Geistes gesehen werden muß, damit er auch wirklich verehrt werde. Dieser Glaube kommt in der Wirklichkeit Christi zu seiner Erfüllung. Gleichzeitig geht ihm jedoch ein Prozeß voraus, in dem die Namen geboren werden, die in der Konstellation ihres Sinnes Anweisungen für das sind, was wir Menschen Gott nennen.

Wir nennen Gott mit jenen Namen, die uns das vor Augen führen (repraesentant), wozu wir dem inneren und unsichtbaren Menschen gemäß am meisten hingezogen werden (inclinamur). Sollten die Augen aller Menschen Gott nennen, so würden sie ihn das sichtbare Licht nennen, da sie vor allem auf dieses Licht ausgerichtet sind. Vom Licht nämlich kommt es ihnen unmittelbar zu, Auge zu sein. Das Licht ernährt sie. Ohne es gibt es kein Sehen.

Und so wendet sich ein jedes Ding dem als dem Besten zu, von dem ihm sein Sein unmittelbar zukommt – (so) wie das Kind sich zur Mutter wendet, von der es ist und genährt wird. Folglich hat das Kind als Kind (keinen anderen als) nur die Mutter zum Gott (ideo non habet puer ut puer nisi matrem pro deo).

Da der innere Mensch zur Wahrheit, zur Gerechtigkeit, zur Gutheit, zum Wesenssinn, zum Leben, zur Wissenschaft und dergleichen mehr hingezogen wird und in diesen zum Einen, in dem sie dasselbe sind, verehrt er den Einen als Gott (pro Deo). Er nennt ihn mit diesen Namen, die den anzeigen (significant), von dem der innere Mensch stammt, durch den er lebt und erhalten wird.

Daraus ergibt sich, daß der innere Mensch unmittelbar von Gott geschaffen ist, zu dem er sich hingezogen fühlt und den er mit den Namen des Verlangens (desiderii) nennt, dem er von Natur zugeneigt ist. Selbst wenn daher Gott unennbar ist, so ist es doch das geistige Verlangen (intellectuale desiderium), das mit geistigen Namen ausgedrückt wird, das die Seele durch die Namen ihrer Sehnsucht zur unbeschreibbaren Quelle des Guten zieht. (Es ergeht ihr) wie dem Kind, dem der eigentliche Name der Mutter unbekannt ist (und das) dennoch durch die Appelle, die ihm von Natur bekannt sind, zu dieser hingeführt wird. Diese sind die Mütterlichkeit, die Milch, die Speise, die Nahrung und dergleichen, durch die es die Mutter kennt, auch wenn es deren eigentlichen Namen nicht kennt. Diesen würde es auch niemals wissen, wenn er ihm nicht, d. h. sobald es dazu empfänglich und fähig ist, mitgeteilt würde (revelatur).

Das Leben, zu dem der innere Mensch gar sehr hingezogen wird, ist das geistige Leben, das gerecht und gut ist. Die Wahrheit nämlich ist ewig. Ebenso die Gerechtigkeit, die Güte und so weiter. Aufgrund der natürlichen Neigung unserer Vernunft begreifen wir, daß wir jenes Leben erstreben, das seinen Ort zwischen dem hat (quae est intra illa), das ewig ist. Folglich stammen wir unserer geistigen Natur entsprechend unmittelbar vom ewigen Leben ab, das Gott ist, zu dem wir hingezogen werden.

Auch wenn Gott jenseits dessen ist, das genannt werden kann, so teilen wir ihm doch die Namen der Verlangen unseres Geistes zu.

Da wir in all unserem Verlangen dem inneren Menschen gemäß auf nichts anderes als auf Gott hingezogen werden, von dem wir sind, beabsichtigen wir in allen Namen, die wir unserer Sehnsucht geben, nichts als nur Gott zu bezeichnen. Das Verlangen wird nämlich zu nichts anderem gedrängt (fertur) als zum Besten, über den hinaus Besseres nicht gedacht werden kann. Und den nennen wir Gott, über den hinaus Besseres nicht gedacht werden kann. Daher ist er derjenige, der besser ist, als man denken kann.

Was wir nicht ersehen, von dem sagen wir, daß es Gott fremd ist (a Deo aliena). Wir sagen nämlich nicht, daß Gott schlecht sei, sondern schreiben das Böse dem Gegner Gottes, d. h. dem Teufel, zu.

Gott wird uns auf zweifache Weise offenbar. Jenseits jeden Verstandes durch Christus – im Licht des Glaubens und der Gnade; und im Licht der Natur durch die Neigung des inneren Menschen.

Auf positive Weise geschieht es im Licht der Natur – so als wäre Gott das Leben, die Güte, das Licht, der Geist, die Weisheit und dergleichen mehr. Und in dieser Offenbarung sprechen wir von Gott, verehren wir ihn und sagen wir unsere Gebete.

Doch sind die positiven Bestimmungen (affirmationes), die so von Gott entstehen, nicht eigentliche Namen Gottes, sondern Namen vom Verlangen unseres Geistes. Folglich sind sie nicht so wahr, wie es die Verneinungen sind. Denn es ist wahrer zu sagen: (1) Gott ist nicht das Leben, als zu sagen: (2) er sei das Leben. Die erste Aussage sagt nämlich, daß Gott mehr ist als Leben. Daher sagt die zweite weniger von Gott, als von ihm gesagt werden sollte. Aus diesem Grund kann es von Natur auf dem Wege der Bejahung keine vollkommene Erkenntnis geben. Doch bleibt auch, obwohl sie höher ist, die Erkenntnis, die auf dem Wege der mystischen Negation gewonnen wird, unvollkommen. Denn sie sagt eher, was Gott nicht ist, als was er ist. Sie bleibt also noch diesseits der Schau (ostensio) von Angesicht zu Angesicht.

Darum ist es notwendig, daß die Offenbarung oder Gnade zur Natur hinzukommt, damit die Schau von Angesicht zu Angesicht erreicht werde. Diese ist Erkenntnis, die glücklich macht und (alles Verlangen) stillt. Nur Christus ist dazu fähig, sie uns aus der Fülle der Gnade und des Wissens von der Erkenntnis Gottes des Vaters mitzuteilen. Im Glauben geschieht dies ängstlich. In den Regionen der Lebenden wirklich und wahrhaftig, von Angesicht zu Angesicht.

Da Frage und Antwort nicht voneinander getrennt werden können, ist es deutlich, daß auch die Frage nach Gott, zumindest dann, wenn sie als solche gestellt wird, immer schon davon abhängig ist, was wir beim Nennen des Namens ‚Gott‘ denken und erstreben, und demnach auf ein Geschehen verweist, das, auf welche Weise auch immer, in und an uns selbst zur Darstellung kommt. Als solche ist sie freilich keine Frage, die so wie alle anderen Fragen behandelt werden könnte, sondern als Ausdruck von Erfahrung zu begreifen, in denen sich alle Aspekte unseres Daseins miteinander verknüpfen und sofern sie dies tun. Erst wenn wir diese Verknüpfung meinen und denken, d. h. wenn wir nicht mehr Bilder, sondern nur noch *das* Bild in seinem ganzen und einzigen Umfang und Inhalt intendieren, erhält das Wort ‚Gott‘ seinen Klang und die Frage nach Gott ihren Sinn. Zwar kann diese Intention auf einzelne Inhalte beschränkt bleiben (wie z. B. das Licht, die Mutter, ein spezifisches Verlangen). In dieser Hinsicht wird ‚Gott‘ in der Tat vielfältig genannt und kommen Gott viele Namen zu. Aber daß es Namen Gottes sind, verdanken die einzelnen Inhalte nicht sich selbst, sondern der allumfassenden Bewegung, die in ihnen – wie vorläufig auch immer – gewußt und verwirklicht wird. Hierbei sind die einzelnen Inhalte gewiß nicht gleichgültig. Doch werden sie für die Frage nach Gott nicht deshalb signifikant, weil ihnen die eine oder andere Bedeutung zukäme, sondern weil sie in dem ihnen eigenen Sinn diese Bedeutung selbst noch einmal durchbrechen, indem und sofern sie als ordnende Strukturprinzipien des ganzen Daseins die Grenzen ziehen, in denen sich dieses in seiner Einzigartigkeit darstellt.

So wie wir leben, werden wir zugleich auch gelebt von dem, was als Drang und Verlangen in uns ist und uns in der Konfiguration seines Ausdrucks, die wir als solche sowohl von Natur finden als auch (im Sinne des Mikrokosmosgedankens) von Kultur als unser Dasein und unsere Welt gestalten, bestimmt. Fehlt diese Konfiguration, dann verliert das Leben seinen Sinn. Genauer gesagt, es wird in dem Maße absurd, als seine Konfiguration nur noch negativ erfahren wird. Dagegen weiß der, der Gott gefunden hat, daß er selbst (wie Cusanus es in seinem Brief an Nikolaus Albergati formuliert hat) ein lebendiger Hymnus, daß er ein Gefäß ist, das zum Lobe Gottes erschaffen ist¹⁹. Wollen wir wissen, wie wir Gott finden, dann heißt das, daß wir auf jene Bewegungen und Antriebe achten, die dem inneren Menschen eigen sind und sich ihrem Sinn nach auf ein gemeinsames Woraufhin verdichten, das in jedem geistigen Verlangen aufscheint, das ihm Maß und Gesicht verleiht und, da es seinem Wesen nach auf das Bessere abzielt, d. h. wesentlich asymmetrisch ist, trotzdem von keiner Erfüllung gänzlich eingelöst wird²⁰. So können wir z. B. lange darüber nachdenken, was es auf sich hat, daß wir unsterblich sein möchten, daß wir lieben und geliebt sein wollen; daß wir erkennen möchten, was überhaupt erkennbar ist; daß wir das Glück suchen und glücklich leben möchten. All das ist uns – in Identität und Differenz – gegeben. Um jedoch zu erfahren, was dies mit Gott zu tun hat, bzw. um zu wissen, daß es alles mit Gott zu tun hat, dazu ist es nötig, daß wir uns auf unser Verlangen einlassen und das tun, von dem wir in Wahrheit wollen, daß es sein soll.

Daß wir Menschen von Gott sprechen, ist, da das anfängliche Eingestimmtsein auf das Verlangen des inneren Menschen eine unumgängliche Voraussetzung einer jeden Kultur ist, einerseits so natürlich, wie es natürlich ist, daß wir als Menschen geboren sind. Andererseits setzt es aber auch voraus, daß wir das, was „Gerechtigkeit, Friede, Wahrheit und ähnliche unsterbliche Tugenden“ heißen²¹, auch vollziehen und die Unsterblichkeit, die wir ersehnen, in der Hingabe an das, was keiner Zeit angehört, Wirklichkeit werden lassen. D. h.: *Crescere in immortalitate per iustitiam*²². Was natürlich ist, erweist sich damit zugleich insofern als göttlich, als die Tat, in der wir das Sein und Streben des inneren Menschen annehmen, ebenso unser Werk ist, wie es Geschenk und Gnade Gottes ist.

¹⁹ Ed. G. v. BREDOW, *Das Vermächtnis des Nikolaus von Kues; Der Brief an Nikolaus Albergati nebst der Predigt in Montoliveto (1463)* (Heidelberg, Carl Winter 1955) 32, ° 15.

²⁰ Dazu R. HAUBST, *Christologie*, op. cit. 51ff.

²¹ *Brief an Albergati*, op. cit. 39, ° 28.

²² *Sermo CCXLVI* (243); Exc. Fol. 147^v. Vgl. auch *Sermo CLIII* (146); Fol. 83^v: *Creatura quae potest Deum deligere et colere iustitiam et veritatem et virtutes immortales potest etiam a Deo deligi immortaliter. Und Sermo CCLXVIII* (265); Fol. 167^v: *Ratio divina quae dedit animae nostrae rationali hoc desiderium ad immortalitatis comprehensionem loquendo in spiritu desiderii, inspirat quod hoc desiderium non esset datum si non posset ipsum rationalis creatura assequi. Ideo qui dedit hoc desiderium etiam potens est dare eius effectum.*

Das *pro deo habere*, der ursprüngliche Gottesglaube, verifiziert sich in dem, was er bewirkt und als Bild von und für uns²³ – zugleich in allem und über alles Begreifen hinaus – zur Geltung bringt. Umgekehrt geht er aber auch in dem Maße verloren, als wir uns dem Sinn unseres Verlangens verweigern und in der Bildlosigkeit der selbst erdachten oder, wie Cusanus sagt, der präsumptierten²⁴ Erfüllung absolut setzen.

Daraus wiederum ergibt sich, daß wir die Frage, wie es möglich ist, von Gott zu sprechen, nicht abschließend beantworten können, ohne das Moment der Annahme und Anerkennung bzw. des „Gehorsams“ noch eigens hervorzuheben. Ich denke dabei einmal an die von Cusanus immer wieder geäußerte Auffassung, daß das Verlangen nicht vergebens sei – ut desiderium frustra non sit. Oder an seine Überzeugung, daß es uns zusteht, auf das innere Wort zu hören, das „gemeinhin“ als Spruch des Gewissens verstanden wird und uns sagt, daß Gott und der Nächste zu lieben sind. „Diesen Wesensgrund der Gottesliebe offenbart das Wort oder der Logos, der im Geist des Verlangens existiert“²⁵. Ferner denke ich an die Art und Weise, wie er darauf besteht, daß dem Anspruch des „gesunden Geistes“ (z. B. zu Beginn des Compendiums) Genüge zu leisten ist. Auch gehört dazu, daß wir bereit sind, die Weisheit zu hören, wie sie „auf den Plätzen und in den Gassen ruft“ (*Idiota de sapientia*, III. 422). d. h. wie sie in den verschiedenen Momenten des alltäglichen Lebens und unterschiedlicher Traditionen Gestalt und Ausdruck gefunden hat. Vor allem aber denke ich an das, was er in dem genannten Brief an Nikolaus Albergati dazu zu sagen hat:

Der Geist aber wollte durch Wissen und Erkennen gottgleich werden. Gott hingegen bestimmte den Weg zur Herrlichkeit durch den Gehorsam, ich meine den Gehorsam, den man Unschuld nennt; im Vergleich zu ihr gibt es nichts Gott Angenehmeres und Schöneres. Denn so wie die Unschuld natürlicherweise alle anzieht, sie zu lieben und zu erhalten, und die Eltern besorgt sein läßt, daß sie sich, solange sie währt, um die Kinder kümmern – was sie sogar von Gott als Naturgabe haben –, ebenso nahm Gott den unschuldigen Menschen in seine Fürsorge, setzte ihn ins Paradies, um ihn aufwachsen zu lassen und endlich zur Schau der Herrlichkeit zu führen²⁶.

Ich bin mir bewußt, daß die hier angeschnittene Problematik weiter ausgeführt werden müßte. Da dies im vorgegebenen Rahmen jedoch nicht möglich ist, belasse ich es beim Gesagten und wende mich dem folgenden Punkt zu, um wenigstens umrißhaft anzudeuten, wie die Vermittlung der beiden Problemkreise zu denken ist und welche Bedeutung dabei Bild und Wahrheit zukommt.

²³ Vgl. G. v. BREDOW, *Der Geist* . . . op. cit. 65.

²⁴ *Brief an Albergati*, op. cit. 36, °26.

²⁵ *Sermo CCLXIX* (266); Exc. Fol. 169^r. Cusanus leitet daraus den Grundsatz ab: Sola illa lex bona quae ex caritate procedit. *Sermo CLXXXVI* (180); Fol. 110^v. Es wäre sicherlich nicht uninteressant, die weltliche und kirchliche Gesetzgebung einmal auf diesen Grundsatz hin zu betrachten.

²⁶ *Brief an Albergati*, op. cit. 37, °24.

5. Wahrheit als Leben des Geistes

Es ist bezeichnend für Cusanus, daß er keinem abstrakten Wissensideal anhängt, sondern die Möglichkeiten menschlichen Wissens selbst noch einmal als Ausdruck und Aufgabe konkret-geistigen Daseins überhaupt begreift.

Was immer unser Wissen auch sein mag, Cusanus vergißt nicht, daß es kein Wissen gibt, ohne daß es den Wissenden gäbe, der als Wissender und Nichtwissender zumal in allen Bezügen seines Daseins dabei betroffen ist. Desgleichen ist er sich bewußt, daß es keine Erkenntnis und Einsicht gibt, ohne daß diese im Gesamtkomplex des Daseins, d. h. sowohl im Erkennenden selbst als auch in der Natur, die mit und in ihm wirksam ist, vermittelt wäre. Je nachdem, in welchem Zusammenhang wir stehen und uns bewegen, je nachdem, in welches Verhältnis wir zu uns selbst treten, verändern sich die Perspektiven und Vermögen und damit auch der Sinn und die Bedeutung dessen, was wir erfassen und begreifen. Umgekehrt, darauf habe ich bereits verwiesen, wissen wir aber auch, daß dies so ist. Der Vielfalt möglicher und tatsächlicher Relationen steht damit die diesem Wissen entsprechende Einheit gegenüber, die als solche gedacht werden muß und als Grund von Wirklichkeit und Wahrheit zur Erinnerung zu bringen ist.

Zwar können wir uns in Gedanken sogar in den Standpunkt des absoluten Beobachters außerhalb der Welt versetzen. Sobald wir aber bedenken, wie wir diesen Punkt erreichen, wissen wir auch, daß wir dort strikt genommen nur noch den unsichtbaren und unteilbaren Punkt zu denken vermögen²⁷. In der Erinnerung, daß das eine nicht das andere ist und dennoch ständig als das eine im anderen wiederkehrt, erweist sich die Erfahrung, in der wir uns selbst und die Dinge vielfältig unterscheiden und miteinander verbinden als Bestätigung dafür, daß das Da und Daß (quia) der Dinge und Gedanken, obwohl unendlich entfernt von dem, was (quid) sie sind, dennoch im Leben des Geistes zueinandergebracht werden und in diesem

²⁷ Cf. *De ludo globi* III. 228. Wie Cusanus im *Complementum* bemerkt (III. 678), hat Gott neben dem Nichts den Punkt erschaffen. Als solcher ist dieser einmal als *complicatio universi* im Nichts zu verstehen. Zum andern ist er aber auch als Fluchtpunkt, als das imaginäre Zentrum, des mathematischen Bildes zu begreifen. Verbindet man beide Bedeutungen, dann wird zumindest vom Ansatz her verständlich, wieso es möglich sein kann (bzw. soweit die metaphysische Wirklichkeitsinterpretation stimmt, möglich sein muß), die Natur im Sinne der Mathematik zu interpretieren; d. h. im Bild mathematischer Gebilde das Universum aufzufangen und den Prinzipien der Mathematik entsprechend (zwar weder vollständig noch erschöpfend, aber dennoch verbindlich) darzustellen. Zur Symbolik des Punkts vgl. G. v. BREDOW, *Der Punkt als Symbol: Aufstieg von der Metaphysik zur Anschauung und Einung*: MFCG 12 (1977) 103–115. Und M. DE GANDILLAC, *Nicolas de Cues, Lettres (aux moines de Tegernsee sur la docte ignorance)/Du jeu de la boule* (Paris, O.E.I.L. 1985) 109f.

Zueinander – sei es auch in der Form der Bedingtheit – ihre einmalige und zugleich allgemeine Wahrheit preisgeben²⁸.

Versucht man, den hier angedeuteten Befund zu objektivieren, dann ist es sinnvoll, einmal die Vernunftnatur zu unterscheiden, die alles Sein und Geschehen durchwaltet und im intelligere aliquid offenkundig wird, und zum anderen davon die vernünftige Natur (als se intelligere) abzuheben, die wird, was sie ist, indem sie sich zu sich selbst und zur allgemeinen Vernunftnatur verhält. Oder in den Worten von Cusanus (*De visione Dei*, Kap. 25, III. 215):

Ich sehe, Herr, daß Dein Geist keinem Geist fehlen kann, denn er ist der Geist der Geister und die Bewegung der Bewegungen. Er erfüllt den ganzen Erdkreis. Alles, das nicht den vernunfthaften Geist hat, ordnet er mit Hilfe der Vernunftnatur, die den Himmel bewegt und durch dessen Bewegung alles, das ihm unterstellt ist. Die Ordnung und Verwaltung in der vernunfthaften Natur hat er sich jedoch selbst vorbehalten. Diese Natur hat er sich angelobt, er hat sie erwählt, um in ihr zu ruhen als in einer Stätte des Bleibens und dem Himmel der Wahrheit. Denn die Wahrheit an sich vermag nirgends sonst erfaßt zu werden als nur in der vernunfthaften Natur.

Daß Cusanus den vernünftigen Geist (*spiritus intellectualis*) als Ort der Wahrheit begreift, ist insofern verständlich, als die Bedeutung des In-der-vernünftigen-Natur-Seins (in *intellectuali natura* [esse]) seinem Prinzip nach vom Durch-die-Vernunftnatur-Sein (*per naturam intellectualem* [esse]) letztlich nicht verschieden ist, wohl aber dessen Aufgipfelung bedeutet²⁹.

Wenn Wahrheit überhaupt „Dasselbe vor allem Verschiedenen, in dem alle Verschiedenheit Identität ist“³⁰, anzielt und als das Fehlen aller Andersheit und Veränderlichkeit (*caentia alteritatis*, *Complementum* III. 652) zu begreifen ist, dann ist der vernünftige Geist nicht nur in die Wahrheit allen Seins und Werdens (im Sinne von *discretio* und *integritas*, *De mente* X, III. 564) so wie alle anderen Dinge eingebunden, sondern wiederholt in seinem Sein selbst noch einmal das Wahrsein aller Dinge, sofern er sich dem gemeinsamen Ursprung entsprechend auf diese hinbewegt und sich und seine Bewegung in dem, was er weiß, denkt und tut, zur Darstellung bringt. „Wo also der Geist sieht, dort ist, was immer er sieht, die Wahrheit seiner selbst und aller Dinge. Folglich ist die Wahrheit, in der der Geist alles erblickt, die Gestalt des Geistes. Daher ist im Geist das Licht der Wahrheit, durch das er Geist ist und in dem er sich und alles sieht“ (*Complementum*, III. 652, 654).

Im Miteinander von Sein und Werden, wie es dem geistigen Dasein vorausgeht und in diesem selbst noch einmal zur Dispensation gestellt ist, erweist

²⁸ Vgl. dazu: Et est speculatio motus mentis de quia-est versus quid-(est). Sed quoniam quid-(est) distat a quia-(est) per infinitum, hinc motus ille numquam cessabit (*Complementum*, III. 654) und (*Compendium*, III. 684): Habemus igitur visum mentalem intuentem in id quod est prius omni cognitione.

²⁹ Vgl. dazu ST. SCHNEIDER, *Personale Anthropozentrik*: MFCG 13 (1978) 375ff.

³⁰ *Sermo* CXXII (204); Exc. Fol. 143^v.

sich damit die Wahrheit einerseits als Grundfigur, die das Sein dieses Daseins selbst ausmacht, andererseits bleibt sie aber auch das unendliche Woraufhin, auf das hin sich dieses Dasein (als Freiheit) entfalten kann und, sofern es mit sich selbst in Übereinstimmung sein will, auch entfalten muß, soll es nicht an seinen eigenen Möglichkeiten und Taten zugrunde gehen. Zwar gibt es im Rahmen dieser Entfaltung auch die Wahrheiten wie die, daß ein „Stück Holz zwei Füße lang ist“ (*Complementum*, III. 658) oder daß „zweimal zwei vier sind“ (*Possest*, II. 318). Aber selbst wenn sie auf ihre Art präzise sind, so setzen sie dennoch die Wahrheit voraus, in der das geistige Dasein immer schon besteht und sich in seiner Endlichkeit (der *regula doctae ignorantiae* entsprechend) entfaltet hat und entfaltet. Entsprechend ist auch das Wissen um diese Bedingtheit kein geringeres Wissen, sondern selbst noch einmal die Voraussetzung dafür, jene Wahrheiten zu begreifen, mit deren Hilfe wir unsere Welt, in Messen und Bauen, in Denken und Sprechen usw. gestalten (II. 318)³¹.

6. Zwischen Bild und Ähnlichkeit

Um die ursprüngliche Wahrheit geistigen Daseins zu begreifen, hat Cusanus bereits in *De docta ignorantia* das Gegebensein der Dinge und Verhältnisse als das Gesamt in sich verschränkter Explikationen der alles in sich einfaltenden Einheit und den Menschen als verschränkte, sich im Gesamt ihrer Verschränkungen jedoch auch ausfaltende Einfaltung im Ganzen der Wirklichkeit überhaupt gedeutet (I. 330, 354).

Da wir nichts wissen, das nicht im Gesamtkomplex des Menschseins in Ähnlichkeit und Unähnlichkeit³² vermittelt wäre, oder wie Cusanus (in *De docta ignorantia* II. 6) sagt, da der Mensch „nichts zu begreifen vermag, das

³¹ Vgl. N. HEROLD, *Bild, Symbol und Analogie: die „Modelle“ des Nikolaus von Kues*: H. Stachowiak (Hrsg.), Pragmatik (Hamburg, Meiner 1986), Bd. 1, 299–318. „Als Kriterium der Wahrheit dient die Sinnkohärenz des Ganzen der Erkenntnisse, die in der Harmonie des Subjekts erfahrbar wird“ (317).

³² Es gehört (wie Cusanus dies am Begriff der Einzigkeit verdeutlicht) zum Wesen des Ähnlichen, daß es immer und notwendigerweise auch unähnlich ist. Cf. *Ven. sap.* 22 (insb. I. 106; h XII, N. 64–67). Daraus wiederum ergibt sich, daß das Seiende (als simile cf. *Compendium*, II. 716; h XI/3, N. 31) gewissermaßen nach allen Seiten hin offen (und geschlossen) ist und somit gerade auch als Gesamt von ‚Explikationen‘ die Möglichkeit unterschiedlicher ‚Komplikationen‘ bildet; d. h. sich sowohl bildhaft in der Verknüpfung darstellt als auch das Bild im Bild zuläßt, das dort, wo es sich zu sich selbst verhält (wie im sich selbst erkennenden Geist), zugleich alle Wirklichkeit in sich versammelt – d. h. als Mikrokosmos die Welt auf seine Weise ist, sofern ihm diese im „Spiegel der Differenz“ (W. BEIERWALTES, op. cit. 105) erschlossen und erschließbar ist. Entsprechend kann dann auch gesagt werden: Unde mens inter Deum et creaturas est se habens sicut spiritus inter corpus et animam quam mentem dicimus. *Sermo* CLXXII (165); Exc. Fol. 92^r.

nicht schon in Verschränkung in ihm er selbst wäre“ (I. 354)³³, bilden – wie dies vor allem in und seit *De coniecturis* deutlich wird – die Erfahrungen der Ähnlichkeit und deren Differenzierung in unterschiedlichen Einheiten und Zusammenhängen die Basis für unser Sein und Erkennen³⁴. „Indem (der Mensch) einsieht und begreift, entfaltet er in Ähnlichkeitszeichen und Vorstellungen eine Ähnlichkeitswelt, die in ihm selbst verschränkt ist“ (I. 354). Wie immer wir darum auch die Wirklichkeit denken, jedenfalls können wir, selbst wenn wir sie in ihrer Absolutheit zu begreifen versuchen, nicht davon absehen, daß sie durch Ähnlichkeit (und Unähnlichkeit) bestimmt ist; darum zwar überhaupt und grundsätzlich dem vergleichenden Beurteilen zugänglich ist, an sich jedoch (wie die Überschrift von *De docta ignorantia* II. 4 sagt) „nur als Ähnlichkeit des Absoluten“ begriffen werden kann. Fügt man dem hinzu, daß gerade der Umgang mit Bildern, in denen wir die Darstellung unmittelbar als Abbildung wahrnehmen, als der Ort bezeichnet werden kann, an dem uns die Erfahrung der Ähnlichkeit auf ausgezeichnete, da spontan offenkundige Weise zu Bewußtsein kommt, dann bedeutet dies, daß uns, d. h. sofern wir der *regula doctae ignorantiae* entsprechend endgültig ans Ähnliche gebunden sind, die genaue und allumfassende Wahrheit (*maxima veritas*, I. 380) allen Seins und Erkennens nur „als Wahrheit im Bilde“ (*D. ign. II. 3, I. 336*) zugänglich ist; d. h., sofern sie im gegenseitigen Verhältnis der Bilder aufleuchtet und abgebildet wird.

Die Wahrheit aber, wie sie zeitlich verschränkt ist, ist gleichsam Zeichen und Bild der überzeitlichen Wahrheit. Die zeitlich verschränkte Wahrheit des Körpers ist gleichsam der Schatten der überzeitlichen Wahrheit des Körpers, und so ist auch die verschränkte Wahrheit der Seele wie ein Schatten, der von der Zeit losgelösten Seele; während sie in der Zeit ist, in der sie ohne Vorstellungsbilder nichts begreift, erscheint sie eher als Sinnlichkeit oder als Verstand denn als Geist. Über die Zeit erhoben ist sie Geist und von dem andern frei und losgelöst. *De docta ignorantia* III, 7 (I. 471).

Sieht man einmal von der großen Kunst ab, dann gehört das Bild zum Alltäglichsten, das wir kennen. Es gibt wohl kaum eine Stube, in der man nicht irgendeiner Darstellung, sei es als Original, als Nachdruck oder als Fotografie, entgegenkäme. Täglich sehen wir uns im Spiegel. Und wenn wir uns gegenseitig anschauen, dann können wir wohl kaum daran zweifeln, daß das Gesicht oder Antlitz des Menschen in jedem das Bild eines anderen und, sofern wir uns selbst mit unserem Aussehen identifizieren (*facies est notitia*), Bild desselben als eines anderen ist: *per faciem cognoscimus homines*³⁵.

Indem wir im Bild ein Ähnliches wahrnehmen und erkennen, das woanders hingehört, ist es – als Bild – an sich selbst die Bestätigung dafür, daß es

³³ Vgl. dazu auch *Ven. sap.* 29 (I. 134; h XII, N. 86, Z. 7f.): *Nihil enim apprehendit intellectus quod in se ipso non reperit.*

³⁴ Vgl. dazu *Zur Interpretation von De coniecturis*: MFCG 8 (1970) 147–198, die Beiträge von S. OIDE, P. HIRT und R. HAUBST.

³⁵ *Sermo CCXLVI* (243); Exc. Fol. 147^r.

tatsächlich ein Verhältnis (d. h. die Identität) von Identität und Differenz gibt; daß es Wahrheit gibt und daß diese (auf elementare Weise) etwas mit Wirklichkeit überhaupt zu tun hat. Alles am Bild ist in der Tat Andersheit. Und doch ist das, was das Bild darstellt, was es im eigentlichen Sinn zum Bild macht, nicht diese Andersheit, sondern ein Früheres, das in und mit der Andersheit seinen Ausdruck findet und als dieser Ausdruck Selbständigkeit gewinnt.

Das Bild ist mit sich selbst identisch und damit als Bild wirklich, weil und sofern es das nicht ist, was es darstellt. Als solches nennt es „die ausdrückliche Ähnlichkeit der Wahrheit dessen, wessen Bild es ist“³⁶.

Indem wir das Bild erkennen, haben wir bereits erfahren, daß es Wahrheit gibt (d. h. daß es Sein als Wahrheit und Wahrheit als Sein gibt) und daß das Bild selbst „*apparitio veritatis*“ (*De apice theoriae*, II. 380) ist. Gewiß, Bilder können ähnlicher und unähnlicher sein. Sie können das, was sie darstellen, verzeichnen oder sogar bis zur Unkenntlichkeit verstellen. Dennoch kann man nicht, d. h. solange wir, wohin wir auch blicken und uns wenden, das, was wir wahrnehmen, bildhaft erfahren, davon absehen, daß der im Verstand bildlose (da unvergleichbare, jedoch allem Vergleichen zugrunde liegende) Sinn der Wahrheit, nur im Bild und über das Bild erfaßt werden kann. Als Begriff gefaßt, ist das Bild jedenfalls nicht mehr und nicht weniger als die Wahrheit des Begriffs in der Form und im Sein konkreter Andersheit. Und umgekehrt: Da uns die Wahrheit des Begriffs am Mehr und Weniger des Bildseins offenbar wird, bleibt der Begriff der Wahrheit an deren *relucencia* in den Bildern gebunden, sofern und weil die Bilder uns auf diese Weise zugänglich sind.

7. Von der Kunst zur Wirklichkeit

Die Verbindung von Ähnlichkeit, Bild und Wahrheit ist in doppelter Hinsicht relevant. Einmal schließt sie den Kreis, in dem wir selbst uns in unserem Denken und Sein aus unterschiedlichen Richtungen treffen. Indem wir nämlich Welt und Wirklichkeit bildhaft erfahren, sind das Gebilde, das wir selbst sind, und die Gestalten, in denen wir uns unserer Erfahrungen erinnern, nicht nur Entfaltung des Ähnlichen, sondern zugleich auch, und zwar in jedem Schritt ihrer Darstellung, Rückkehr in ihren ursprünglichen Zusammenhang. Zum anderen gibt sie uns den Begriff des Urbildes oder Exemplars.

Weil wir die Wahrheit vom Bild her und im Bild in größerer oder geringerer Nähe zu Vorbildern und Abbildern unterschiedlich begreifen, bietet sich

³⁶ Exc. 150^r. Dazu auch *Sermo* LXXIV (69); Exc. Fol. 77^v: Et adverte quomodo veritas imaginis est exemplar. Quanto enim verior est imago tanto verior *relucencia* exemplaris. Imago in se nihil est, sed omne id quod est in imagine est exemplar. Infinitas artis ut est infinitas non potest melius *relucere* quam in unitate multitudinis.

der Gedanke des Urbildes zunächst als Möglichkeit an, den Sinn des Bildseins in der Differenz zu bestimmen, in der es auf das Andere seiner selbst verweist und dieses als Nicht-anderes darstellt; d. h. das Bild ins (nicht-andere) Wort zu nehmen und in der Verbindung der Worte ein umfassenderes Konzept zu entfalten, in dem die besonderen Bilder selbst Elemente eines neuen Bildes werden, das als solches Nachbild und Vorbild zugleich ist³⁷.

Darüber hinaus erweist der Urbildgedanke sich jedoch in dem Sinn zugleich auch als zwingend, als die Distanz und Differenz zwischen Bild und Urbild die Achse bilden, in deren Umfeld die Präzisierung der Wahrheit zu suchen ist. Mit demselben Recht, mit dem wir alles und jedes Bild ansehen (d. h. ihm im vom Wort bestimmten Rahmen unserer Wahrnehmung seinen jeweiligen Platz zuweisen) und uns genötigt sehen, die entsprechenden Urbilder zu denken, sind wir auch berechtigt und genötigt, das Urbild aller Urbilder zu konzipieren und als Grund und Ursprung dessen, was ist, zu denken. Entsprechend heißt es denn auch bei Cusanus: „Derjenige, der jede Kreatur als Bild eines einzigen Schöpfers konzipiert, sieht in sich selbst, daß so wie das Sein des Bildes keine Vollkommenheit aus sich selbst hat, all seine Vollkommenheit von dem stammt, dessen Bild es ist. Das Urbild nämlich ist Maß und Sinn des Bildes“ (*Apologia*, I. 540, 542).

Indem wir Bild und Wahrheit in der hier angedeuteten Weise als einen Bezug denken, dessen universelle Bedeutung im konkreten Bild sowohl vorgebildet (jedes Bild verweist selbst wiederum auf andere Bilder) als auch nachgebildet ist (das Bild ist als Bild dasselbe des Anderen, das es nicht ist), sollten wir jedoch nicht vergessen, daß erstens die Berufung auf den Umgang mit konkreten Bildern (im Sinne von Darstellungen) nur einen Teil des Problems trifft und zweitens weder den Sinn der Ähnlichkeitserfahrung überhaupt noch den des Begreifens wirklich erschöpft.

In dieser Hinsicht wäre einmal darauf zu verweisen, daß die *ars imitatoria* des Bildhauers oder Malers, der sich an konkrete Vorbilder hält (und so

³⁷ Vgl. *Sermo* CCLXIII (260); Exc. Fol. 162^v: *Mirandum quomodo adeo subito anima in suo sensibili intrinseco sibi fabricat imaginem objecti. Non sufficit quod objectum suam similitudinem multiplicat usque ad organum, sed requiritur quod sensus recipiat in suo sensibili intrinseco. Et haec receptio fit cum descriptione figurali sicut cum in corpore verba alicuius quae repetere volo illa intra describo et ut intus postea lego ita profero. Spiritus intellectualis qui non advertit ad formas intentionales sive scripturas, sed ad quidditatem rerum, ille videt quomodo sensus hominis qui recipiunt extrinsecas figurarum intentiones illas uti phantasmata seu libros scriptos vel pictor praesentant intellectui ut medietatibus phantasmatis attingat essentiam et quidditatem rei de qua pascitur solum. Haec advertens haec omnia fieri ut sensibilis mundus uniatur intellectuali naturae ut per praesentiam sensibilis speculetur nobilitatem suam. Quoniam sensibilis mundus est eius imago omnium essentiam in se quasi in intelligentia plena formis reperit et se veriolem intelligibilem sicut mundum cuius ille imaginarius qui per phantasmata eam intrat imago est intellectualiter intuetur.* Vgl. dazu H. SCHNARR, *Das Wort Idee bei Nikolaus von Kues*: MFCG 13 (1978) 182ff.

dem [ab]bildhaften Wahrnehmen der Sinne am nächsten kommt), weniger vollkommen ist als z. B. die des Löffelschnitzers, der sich seine Kunst und seinen Gegenstand selbst erdenkt und nicht davon abhängig ist, die Figur der natürlichen Gegenstände nachzuahmen (*De mente*, III. 492).

Zum anderen wäre daran zu erinnern, daß der Erfahrung von Ähnlichkeit und Unähnlichkeit die der Verähnlichung entspricht und daß das Begreifen unserer selbst und der Dinge sowohl seinem Inhalt und seiner Qualität nach als auch in seiner Bewegung im Rahmen dieses Horizontes (wo die *contractio* beginnt und die *absolutio* aufhört³⁸) abgesteckt ist.

Im ersten Fall könnte man auch sagen: Wenn wir uns auf die *ars imitatoria* berufen und konstatieren müssen, daß diese nur einen Teil dessen ausmacht, was der Mensch zu tun (zu bilden, zu gestalten) vermag, dann kann der Sinn dieser Berufung nur der sein, daß wir dabei zugleich auch den Gesamtkomplex menschlicher Möglichkeiten und Vermögen, so wie sie eingelöst sind und eingelöst werden, einbeziehen. Wie Cusanus dies vor allem im *Compendium* ausgeführt hat, umfaßt ein solcher Entwurf nicht nur die Künste, mit deren Hilfe die Menschen (wie dies bereits Aristoteles sah [z. B. Pol. 1337 a1f.]) die Defekte ihrer Natur auszugleichen versuchen, sondern auch jene, in denen sie die Erfüllung ihres Daseins überhaupt finden, einschließlich und insbesondere die Kunst des Sprechens, des Denkens und der Tugend (II. 700). Da der Mensch selbst ebenso wie seine Kunst in Ähnlichkeit und Verähnlichung in die Natur eingebunden ist, ist die Kunst, die wir besitzen und entwickeln, zugleich der Schlüssel, der uns den Zugang zu den Prinzipien des Seins und Werdens eröffnet. „Da die Kunst die Natur nachahmt, gelangen wir durch das, was wir in der Kunst durch genaue Untersuchung finden, zu den Kräften der Natur“ (*De ludo globi*, III. 226)³⁹.

³⁸ *Sermo* CLXXII (165); Exc. Fol. 92^v.

³⁹ Wie G. v. BREDOW (*Der Punkt als Symbol* op. cit. 105) und K. BORMANN (*Theo v. Velthoven, Gottesschau und menschliche Kreativität*: MFCG 14 [1980] 229) zu Recht bemerken, verweist das „*Ars imitatur naturam*“ auf ein Handeln, in dem die Struktur(prinzipien) des Universums bzw. der Natur wiederkehren; d. h., es geht nicht um ein äffisches Nachahmen, sondern darum, daß die Prinzipien von Sein und Werden im Handelnden vermittelt und in analoger Weise ‚zurückgebogen‘ werden, d. h. auf ihren Ursprung hin in Bewegung kommen. Daraus wiederum ergibt sich, daß das Denken, sofern es der ‚Umschlagplatz‘ von Vermittlung und Bewegung ‚auf‘ ist, im Resultat über sich selbst nachdenken kann und das, was es im Ganzen von Sein und Werden ist, selbst noch einmal zur Darstellung zu bringen vermag. Vgl. dazu *Sermo* XXX (h XVII/1, N. 12): *Ars divina est lux infinita quae lucet in omnibus . . . sicut verbum mentis nostrae ratio est quae complicat in rationali arte omnia artificata supra tempus et divisionem. Artificata artem explicant . . . Et ascende per gradus in arte. Nam ars superior complicat inferiores et ideo nobilior est. Sic ars infinita maxima. Quomodo autem per verbum omnia creata sint et quomodo opera trinitatis sint indivisa: exemplum a nostra arte. Oder Sermo CXXIII (205); Fol. 144^v: *Ars oritur de exercitio artificis. Et est artificium in arte ut pater in filio et ars in artificio ut filius in patre. Hoc autem quod conservat operantem in opere est delectatio quae ex hoc bonum quod procedit ex exercitio et arte. Tres igitur causas ex**

Im zweiten Fall könnte man dagegen in etwa so argumentieren: Da wir in unserem Sein und Denken, in der Konfiguration von Ähnlichkeit und Unähnlichkeit uns selbst mit den Inhalten unserer Erfahrung und diese mit uns selbst verähnlichen (d. h. ähnlich *und* unähnlich werden), ist die Wahrheit, die wir im Zusammentreffen dieser doppelten Bewegung (d. h. von *informari* und *formare* [*Compendium*, II. 720] bzw. von *assimilari* und *assimilare* [*De mente*, III. 542, 572]) als „adaequatio rei et intellectus“ (*Compendium*, II. 790, *De aequalitate*, III. 400) präzisieren, ihrem Sein nach als Resultat von Assimilationsprozessen zu begreifen⁴⁰. Indem wir die Wahrheit jedoch zugleich als Zeichen wissen, in dem wir die Bewegung unseres Denkens als Bewegung auf das Sein und Eine hin festhalten, verweist ihr Sinn auf jene Zusammenhänge, die selbst noch einmal allen Ähnlichkeiten und Unähnlichkeiten zugrunde liegen und – wenn wir sie etwa als *unitas*, *aequatio*, *nexus* oder als Ordnung, Schönheit und Frieden denken – nur in der Differenz zum Ähnlichen und Unähnlichen bestimmt werden können. Versuchen wir, diesen Sinn in den Blick zu bekommen, dann heißt das, daß wir zusammen mit der vorausgesetzten Einheit von Denken und Sein notwendigerweise auch deren Voraussetzung und alles, was damit zu tun hat, mitdenken müssen⁴¹. Da der Mensch nicht nur das *magisterium fingendi* (*De ludo globi* III. 264) besitzt (das, nebenbei bemerkt, z. B. auch in ‚diesen‘ Überlegungen zum Ausdruck kommt), sondern selbst noch einmal um dessen Gegebensein und Möglichkeiten weiß, bilden die Reflexion auf dieses Wissen und die Bezugnahme auf das Magisterium selbst den Angelpunkt, um den sich Selbsterkenntnis und Wahrheitsfindung ebenso drehen, wie die Gestaltung und Ordnung der eigenen Welt davon abhängig sind.

8. Die Ursprünglichkeit der Wahrheit

Damit Cusanus sein Denken über Ähnlichkeit, Bild und Wahrheit als Möglichkeit und als Resultat ihres Zusammenhangs festhalten kann, kommt er

artificiato deprehendimus scilicet efficientem, formalem et finalem. Et una non est alia. Coincidunt tamen in unitate magistri qui est causa efficiens, formalis et finalis. Ex hoc autem quod delectatio conservat operantem in opere bene intelligitur quomodo finalis causa est in efficiente et formali et converso. Et quia ars imitatur naturam ascendamus sic ad magistrum naturae ex naturalibus dicentes naturalia nos videmus. Wie insbesondere das letzte Zitat zeigt, gestattet diese Sicht, durchaus kausal zu denken. Gleichzeitig ist jedoch zu beachten, daß dem ein Rahmen zugrunde liegt, dessen Bestimmungen im Verhältnis zur ars zu suchen sind, hier mit dem Wort *delectatio* angedeutet, und der seiner Bewegung nach am ehesten im Begriff der Bild-Kausalität zu fassen ist. Vgl. Anm. 3.

⁴⁰ Cf. *De mente*, Kap. 7 (III. 537; h V², N. 102, Z. 11–15): „Die Kraft unseres Geistes hingegen entwickelt aufgrund solcher Begriffe, die er dergestalt mittels Verähnlichung herausbringt, die menschlichen Künste und physische und logische Mutmaßungen.“ Im Rahmen gegenwärtigen Philosophierens denke ich hier vor allem an die Arbeiten von H. STACHOWIAK (z. B. *Allgemeine Modelltheorie* [Wien, New York, Springer 1973]).

⁴¹ Vgl. *Ven. sap.* 11 und die drei Ebenen, auf denen die Weisheit gefunden bzw. erfahren wird (I. 48; h XII, N. 30).

freilich nicht umhin, ein ursprüngliches Verhältnis von Wahrheit, Geist und Natur anzunehmen, in dem der sich selbst betrachtende Geist unmittelbar um das ‚Daß‘ der Wahrheit weiß, wodurch er sich und alles erblickt. Darauf wurde schon verschiedentlich Bezug genommen. Doch möchte ich es hier noch eigens hervorheben.

Da Wahrheit ebenso wie der Geist selbst nicht durch Abstraktion gewonnen werden kann, sondern notwendigerweise in dieser wie im Sprechen und Urteilen überhaupt vorausgesetzt ist, ist das ‚Daß‘ der Wahrheit der geistigen Natur ebenso wie das *iudicium*, das es uns ermöglicht, das Gute vom Bösen und die Gerechtigkeit von der Ungerechtigkeit zu unterscheiden (Cf. *Compendium*, II. 718 und oben), miterschaffen (*De mente*, III. 508, 510, 592, 604, 654).

Daß wir von Wahrheit sprechen können, ist damit in erster Instanz eine Frage der Selbsterinnerung, in der wir Wahrheit als Voraussetzung dieses Sprechens sowie der ganzen Daseinsgestalt erkennen – und in der Form von Weltentwürfen zum Ausdruck bringen können. Als solche ist und bleibt sie aber Annahme, die zwar vertieft und ausgeweitet, nicht aber aufgehoben werden kann.

Umgekehrt ist es jedoch gerade diese Annahme, die es (in zweiter Instanz) möglich macht, alle Erscheinungen der Welt und des menschlichen Daseins zu ‚durchleuchten‘ und auf ihren Sinn hin im Großen wie im Kleinen, in der Kunst der Bauern und Handwerker ebenso wie in der der Politiker, der Theologen und Philosophen zu befragen und mit der spekulativen Erörterung von Sein und Denken zu verflechten und in dieser Verflechtung zur Geltung kommen zu lassen. Da, wie Cusanus bereits in *De docta ignorantia* ausführte (und zwar fortassis altius Anaxagora, II. 5 [I. 344]), ein Jedes in Jedem ist, gibt es nichts, das nicht zu jenem Ganzen hinführen könnte, ohne das es kein Wissen geben kann, obwohl es jedem Zugriff eindeutigen Wissens grundsätzlich entflieht⁴². Auch gibt es nichts, das so unbedeutend wäre, daß es sogar in seiner Unbedeutendheit nicht noch unsere ganze Erkenntnisanstrengung herausfordern würde und selbst im Zeichen der Gottesfrage nicht noch der Mühe wert wäre, auf seine Weise begriffen zu werden⁴³.

⁴² Dazu *Sermo* CLXXIV (167); Exc. 95^f: Nunc conceptus in nobis non nisi in tempore explicatur . . . Non potest opus Dei videri nisi in coincidentia totius et partis. Nam si respicis ad partes occurrit tibi successio et quod componentia praecedant compositum. Et si respicis ad totum occurrit tibi quod totum sit prius quia pars est totius pars. Habet enim proportionem ad totum aliter non esset pars ipsius. Proportio autem partis ad totum non capitur toto non existente. Quum igitur sine proportione non possit concipi totum et pars, videtur quod proportio totius et partis sit prior et non prior. Quia proportio sine relatione quomodo esset? Et quomodo est relatio sine fundamento? Oportet igitur necessario ad coincidentiam recurrere totius et partis qui Dei opera vult intellectualiter videre.

⁴³ Ich denke hier insbesondere an das Interesse, das Cusanus für einzelwissenschaftliche Probleme hatte. Vgl. dazu *De stat. experim* sowie H. F. LINSKENS, *Nicolaas Chryppffs van Cusa als Bioloog* (Nijmegen 1986).

Die Konfiguration geistigen Daseins, die sich im Rahmen dieser Bestimmungen abzeichnet, ist die von Bewegung und Ruhe zugleich; ist Anfang und Ende von Abstand und Abständigkeit überwinden; von Selbstsein und Anderssein; von Entwerfen und Entworfen-werden; ist Erscheinen in der Zeit und dennoch Rückkehr ins Selbe und Ewige; Zusammenfall der Gegensätze als Ende des Begriffs, aber auch als Denkbild wechselnder Perspektiven und die Perspektiven selbst noch einmal in sich versammelnder Einheiten und Einheit.

Während damit die Ähnlichkeiten, die wir im Unterscheiden und Zusammenfügen des Ähnlichen (d. h. der Bildelemente im Bild und der Bilder in diesem) gewinnen, in der Figur der Verähnlichung, die wir als handelnde und begreifende Wesen selbst bilden und darstellen, ein eigenes Leben annehmen (obwohl sie an sich über diese Figur auch hinausweisen), stellt sich umgekehrt die Frage, wie wir diesen Zusammenhang als solchen denken sollen. Da das Ähnliche zugleich in uns und außer uns ist, d. h. in uns ist, sofern ihm der von uns gebildete Begriff entspricht, und außer uns, sofern wir von ihm informiert werden und seine Widerständigkeit anerkennen müssen, ist das Bild und Gebilde, das wir den Dingen in der Abgrenzung des Ähnlichen unterschiedlich zusprechen, ebenso unser eigenes, wie es das der Dinge im Gebilde eines gemeinsamen Zusammenhangs ist. Nur, wenn dem so ist, wer sind wir selbst dann im Ganzen des Seins und Werdens, in dem wir als Werdende das, was wir finden und antreffen, vielfältig in unser Gewordensein einfügen und als Elemente unserer Welt identifizieren?

9. Der Mensch als lebendiges Gottesbild

Cusanus beantwortet diese Frage, indem er einerseits an der Bildhaftigkeit aller Erfahrung festhält, sie andererseits jedoch mit dem unbegreiflichen Daß der Wahrheit als dem gemeinsamen Grund und Wesenssinn allen Seins und Werdens in Verbindung bringt. Was, so überlegt er, müßte geschehen, wenn der Künstler keine Geschichte darstellen wollte (die er seinem Vorstellungsbild entsprechend auf die Leinwand bringt – man denke etwa an die Geburt in Bethlehem), sondern die Malkunst selbst malen wollte? Er könnte sich dabei gewiß an keinen besonderen Gegenstand halten, sondern müßte, wenn dies möglich wäre, die geistige Natur selbst darstellen, „die allein der Kunst fähig ist, und ihr die Prinzipien der Malkunst eindrucken, auf daß sie so Bild der Form der Malkunst werde und die Gestalt der Gestalten alles dessen, was auf sinnenhafte Weise gemalt werden kann“⁴⁴.

⁴⁴ *Sermo CCLI* (248); Exc. Fol 150^v.

Da es uns jedoch nicht möglich ist, die Malkunst selbst darzustellen ohne sie zugleich in der Andersheit der Darstellung und des Dargestellten zu verlieren, kann der Sinn dieser Überlegung nur der sein, daß wir sie in uns selbst zurücknehmen und uns selbst als das Bild begreifen, in dem die „universale Kunst“ prinzipiell (d. h. als potentia, die sich als solche mehr und mehr entfalten kann) zur Darstellung gekommen ist.

Angesichts der tatsächlichen Praxis menschlichen Schaffens erweist sich der Gedanke der sich selbst darstellenden Kunst als das Zentrum, in dem alle Inhalte und Aspekte menschlichen Daseins vor, aber zugleich auch in diesem zusammentreffen. Was wir als wahrnehmende und handelnde Wesen sind, setzt sich fort in dem, was uns als Wirklichkeit begegnet und wie es dies tut, sofern wir in dieser Begegnung unsere eigene Welt gestalten. Umgekehrt folgt daraus aber auch, daß der schaffende Künstler (d. h. der Mensch als Prinzip des Mikrokosmos) sich selbst noch einmal als geschaffene Kunst begreift, in der er selbst und seine Welt das ‚Werk‘ dessen sind, der als das eine und (da direkt auf diese Kunst bezogen) dreieine Urbild vor aller Andersheit Ursprung und Wahrheit allen Seins ist. So kommt es, daß „wir in unserem Geist den Samen der Göttlichen Gestalt finden“; und zwar deshalb „weil wir die Fähigkeit zur Wissenschaft, zur Weisheit, zur Voraussicht, zum Regieren und zur Tugend besitzen, die im eigentlichen Sinn (summe) Gott zukommen und die keine Kreatur kennt, die des Geistes entbehrt. Wie daher Gott alles auf göttliche Weise in sich einschließt, so schließt der Geist alles auf geistige Weise ein. Folglich kann Gott auch nur im Geist wohnen, und zwar als die Wahrheit im Bild. Und je mehr der Geist in dem vollendet wird, in dem er in einem Ähnlichkeitsverhältnis zu Gott steht (wie in den genannten Fähigkeiten), desto vollendeter wird das Bild und um so stärker strahlt Gott darin wider“ (ibid.).

Demnach ist der Mensch ein Bild, das im Prozeß und im Resultat seiner Verähnlichung zwar Urbild alles dessen ist, was er – darin gewissermaßen ein zweiter Gott (cf. *De beryllo* 6, III. 8) – notionaliter anrührt, begreift und schafft, so daß sich in ihm die Wirklichkeit überhaupt ‚versammelt‘ (und als Ähnlichkeit Bild des Bildes wird), das aber sein eigenes Urbild nur in der Wahrheit hat, die in ihm aufleuchtet und in den Taten widerscheint, die mit ihrer Hilfe vollbracht werden. Gerade weil der Mensch als Urbild und Bild zugleich schafft und begreift, ist er sich bewegendes Bild⁴⁵, das, sofern es sich als dieses Bild nennt und verifiziert, und das heißt, sofern der Mensch seine Geistnatur annimmt und zusammen mit den ihm gegebenen Möglich-

⁴⁵ Z. B. als *viva statera* (*Sermo* CCXLVIII (245); Exc. Fol. 147^v). Vgl. auch N. HEROLD, *Bild, Symbol . . .* op. cit. 313 und *Bild der Wahrheit . . .* op. cit. 65.

keiten und Vermögen verwirklicht, lebendiges Bild ist⁴⁶. In dem, was ihm zukommt, was er wahrnimmt und in der Konfiguration seines Daseins schafft und entfaltet, bleibt das Sein zwar Ähnlichkeit seiner selbst und allen Werdens. Sofern der Mensch sich jedoch selbst in diese Ähnlichkeit einbildet und schaffend bzw. erkennend zu sich selbst verhält, unterscheidet er sich von dem, was nur Ähnliches ist⁴⁷. Als in sich differenziertes und differenzierendes Bild (dem das Antlitz des unendlichen Gottes eingezeichnet ist) verweist und richtet er sich vielmehr auf das, was allem Ähnlichen vorausgeht und es vor jedem Etwas und Nichts in sich einschließt. Oder in den Worten von Cusanus (*De mente*, III. 592):

Du weißt, daß unser Geist eine Kraft ist, die das Abbild der genannten göttlichen Kunst darstellt. Demzufolge ist alles, was in der absoluten Kunst in voller Wahrheit enthalten ist, in unserem Geist als im Abbild enthalten. Unser Geist ist von der Schöpferkunst so erschaffen, als hätte diese Kunst sich selbst schaffen wollen, und es wäre, weil die unendliche Kunst nicht vervielfältigt werden kann, ihr Abbild entstanden; einem Maler ähnlich, der sich selbst abbilden will. Weil dieser auch nicht vervielfältigt werden kann, entsteht, während er sich selbst malt, sein Bild. Ein Bild aber, das nicht vollkommener und dem Urbild ähnlicher sein kann, ist – wie vollkommen es auch sein mag – niemals so vollkommen wie irgendein unvollkommenes Bild, das die Fähigkeit hat, sich ohne Begrenzung immer mehr und mehr dem unerreichbaren Urbild gleichzuformen. Darin ahmt es, sowie es dies nach der Weise des Bildes vermag, die Unendlichkeit nach (in hoc enim infinitatem imaginis modo quo potest imitatur); so als würde ein Maler zwei Bilder machen: eines (die Natur, W. D.) wäre ihm in Wirklichkeit ähnlicher, wirkte aber tot; das andere (der Mensch, W. D.), weniger ähnliche, aber lebendig, und zwar dergestalt, daß es sich, durch seinen Gegenstand zur Bewegung angeregt (d. h. durch die Wahrheit als *objectum intellectus*, W. D.), diesem immer ähnlicher gestalten könnte. Niemand würde zweifeln, daß das zweite vollkommener sei, weil es die Kunst des Malers mehr nachahmt.

10. Die Vermittlung von Bild und Wahrheit

In seinem *Brief an Nikolaus Albergati* hat Cusanus die Vermittlungsproblematik von Bild und Wahrheit auf folgende Kurzformel gebracht: „Alles ist in seinem ewigen Wesenssinn (seiner *ratio aeterna*) so wahr, daß es nicht wahrer sein kann. Im Wesenssinn fragen wir nach der Wahrheit des Gefragten. So kommt es, daß die sichtbare Rose von der Vernunftnatur im selben Abstand steht wie die gemalte von der natürlichen und die geschaffene-

⁴⁶ Nach R. HAUBST (*Christologie*, op. cit. 48) und G. v. BREDOW (*Die personale Existenz . . .* op. cit. 140) spricht Cusanus erst seit 1450 (*De sap.*) vom „lebendigen Bild“. Wie mir scheint, ist dies (auch wenn er den Gedanken von Raimund Sabunde haben sollte; cf. E. COLOMER, *Das Menschenbild des Nikolaus von Kues in der Geschichte des christlichen Humanismus*: MFCG 13 [1978] 122f. und MFCG 14 [1980] 52) eine konsequente Entwicklung, die sich aus der umfassenden Bedeutung des Bildgedankens überhaupt und der disproportionalen Stellung des Menschen im Bildganzen ergibt. Da der Mensch sowohl als bildnerisches Prinzip (vgl. Anm. 32) als auch als Bildelement (jede Kreatur ist Bild des Schöpfers [vgl. Anm. 17]) zu begreifen ist, kann auch sein Bildsein nur als Beweglichkeit, d. h. in Analogie und als Fortsetzung zum Leben der Seele, gedacht werden.

⁴⁷ Vgl. R. HAUBST, *Christologie*, op. cit. 46f. und Anm. 3.

ne Vernunft vom Wort Gottes wie die Ähnlichkeit von der Wahrheit. Wie darum das Wort Gottes seinsschaffend und wesensgebend (essentiativum) ist, ist unsere Vernunft verähnlichend und Ähnlichkeiten gestaltend (assimilativus)⁴⁸.

Als Zusammenfassung der Bedingungen, die für unser Sein und Erkennen maßgebend sind, setzt diese Aussage strenggenommen die Vermittlung voraus, nach der wir fragen. Indem sie jedoch die menschliche Vernunft aus der doppelten Distanz zum eigenen Werk und zum Sinn, der ihr und allem Ähnlichen als göttlicher Ursprung vorausgeht, begreift, gibt sie zugleich den Ort an, an dem die Vermittlung stattfindet und die Bestimmungen gewonnen werden, die in den Explikationen des Menschseins offenkundig werden. Da dieser Ort dort gegeben ist, wo Ähnlichkeit, Unähnlichkeit und Verähnlichung ineinandergreifen, sind das Bild und die ihm eigene Einheit seiner Elemente kein Hindernis, das es um der Wahrheit willen zu beseitigen gilt, sondern sowohl das Mittel, um in wechselnden und einander ergänzenden Bildern der einen Wahrheit (im Sinne der absoluten Kunst) auf die Spur zu kommen, als auch das Ziel, die so erstrebte und erkannte (Ursprungs-)Wahrheit in der konkreten Gestalt, die wir als Jeder und Alle selbst sind und werden und in der wir alle Wirklichkeit auf uns hinziehen, indem wir ihr uns zuwenden, immer mehr aufleuchten zu lassen.

In der Bewegung, die uns in unserem Bildsein und Bildwerden verknüpft und als vorläufiges Urbild alles Endlichen und Ähnlichen ausweist, entspricht es dem Sinn der Wahrheit, daß dieser sich auf alle Wirklichkeit bezieht und diese damit selbst als den Horizont identifiziert, an dem menschliches Bildsein seinen Anfang und sein Ende findet. Auch ist es evident, daß a) die Aneignung der Tradition und Traditionen nicht weniger gefordert ist als die des Gedankens und seiner Geschichte und b) daß Verlangen und Werden nicht weniger zentral stehen als Erkennen und Sein. Als Momente des Wirklichen sind sie nämlich zugleich auch die Elemente, aus denen sich das Bild aufbaut und als Raum menschlichen Daseins darstellt. Auch können wir, wenn wir Gott nennen, uns nicht der Anstrengung entziehen, ihn so zu nennen, daß die Konfiguration dieses Nennens mit dem lebendigen Bild in Einklang steht, dessen Wahrheit und Urbild Er ist, sofern der Mensch das ist und wird, was er in Wahrheit sein soll; nämlich, wie es im *Compendium* (II. 700) heißt, „gerecht, aufrichtig, lobenswert, schön, erfreulich und gut“. Gerade wenn Gott größer ist als jedes Begreifen, dann gilt umgekehrt der Satz: „Soll Gott berührt werden (si Deus attingi debet), dann wird er nicht so berührt, wie er berührbar ist in sich, sondern wie er berührbar ist im Berührenden“ (*Complementum*, III. 688). Wir finden Gott nicht als einen Gegenstand unter Gegenständen. Wenn wir dennoch seinen Namen nennen, dann deshalb, weil dieser Name in uns

⁴⁸ Op. cit. 34, °22 (die Übersetzung ist hier von mir).

selbst und angesichts aller Ähnlichkeiten und Unähnlichkeiten über das Bild und Gebilde vermittelt ist, das wir im Zusammenklang der Dinge und Verhältnisse sind und werden, das wir uns in Gedanken und Tat von ihm machen, und zwar sowohl einfaltender wie ausfaltender Weise.

Begreift man die Gottesfrage, und damit komme ich auf die Problematik von Bilderverbot und Bildgebot zurück, als theoretisches Problem, dann ist es offenkundig, daß wir uns im Kreis bewegen. Es ist, wenn man so will, der Preis, den wir für unser Bildsein und seine Darstellung im Ganzen und als das Ganze der Wirklichkeit zu zahlen haben. Bedenkt man jedoch, daß es das Bild ist, in dem die Wahrheit notwendigerweise aufscheint bzw. daß es ohne die Wahrheit das Bild gar nicht erst geben würde und das Ineinander von Ähnlichkeit und Verähnlichung ungesagt bleiben müßte, dann wird deutlich, daß der Zirkel der Gottesfrage kein vitiöser Zirkel ist, sondern die Bewegung vorzeichnet, die den Menschen in seine Freiheit aufgrund von Notwendigkeit und Wahrheit entläßt. Zwar bedeutet der Wahrheitsimperativ, der das Bild notwendigerweise aufbricht, indem er es als Bild von Etwas und als Bild unter Bildern, die immer nur mehr oder weniger angemessen sind, ausweist, daß wir Gott selbst nicht mit dem Bild verwechseln, das wir als Sein Bild von Ihm machen, und so im Namen Gottes auftreten, während wir in Wirklichkeit nur den eigenen Namen verehren. Gleichzeitig besagt er aber auch, daß wir dieses Bild in all seinen Bezügen bilden, und zwar so bilden, wie es vom Leben des Geistes und der uns bekannten Welt und Geschichte verlangt wird. In der Antwort auf diesen Auftrag ist unser Dasein kein eitel Tun, sondern Ausdruck und Gegenwart der Wahrheit, d. h. anfängliche Unsterblichkeit, ohne die es weder Freiheit noch Menschlichkeit wirklich und auf Dauer geben kann.

Es ist sicherlich nicht zuletzt dieser Aspekt von Bild und Wahrheit, an den man denken sollte, wenn man den Sinn und die Notwendigkeit des Trinitätsgedankens bei Cusanus verstehen und würdigen möchte. Da das Wesen der Wahrheit die alles umfassende Ruhe und Unendlichkeit des Einen zur Voraussetzung hat, sich gleichzeitig aber auch als die innere Dynamik des schaffenden und auf Harmonie hin zielenden Menschenwesens erweist, kann der eine Gedanke nicht ohne die in sich geschlossene und doch alles umschließende (d. h. grundsätzlich auch offene) Bewegung des geistigen Lebens wirklich gedacht werden. Wie dies in philosophischer Hinsicht zu geschehen hat, darüber läßt sich streiten. Umgekehrt bedeutet jedoch das Angebot des (christlichen) Glaubens, in dem der Eine Gott christologisch und d. h. als *mysterium trinitatis*, bezeugt ist, daß es dem Philosophieren zugestanden ist, seine Konjekturen mit diesem Mysterium zu verbinden und, sofern der Begriff der Wahrheit es erlaubt, im gemeinsamen Ursprung von Bild und Ähnlichkeit zur Geltung zu bringen.

In seinem Denken, das dem Sinn und Symbolon des Einen und Dreieinen Gottes auf die Spur zu kommen versucht⁴⁹, weiß sich Cusanus dem lebendigen Bild Gottes ebenso verpflichtet wie dem Geheimnis allen Seins und Werdens. Trinitarisch zu denken, die Spuren finden und nachzeichnen, die im Rahmen des Ähnlichen zum verschränkten Urbild verlaufen und in der Konfiguration geistigen Daseins in die eine und zugleich unendlich persönliche Wahrheit zeigen, ist gewiß auch Spiel des betenden und betrachtenden Geistes. Gleichzeitig ist es aber auch, und zwar auf substantielle Weise, Tat der Einsicht und Gewißheit, daß der Gott des Glaubenden nicht weniger lebendig und persönlich sein kann, als wir Menschen es sind, sofern wir der Wahrheit zugekehrt sind und in Gott unsere „persönliche Wahrheit“⁵⁰ erhalten und bewahren. In diesem Sinn sehe ich jedenfalls keinen Widerspruch zum philosophischen Gedanken, wenn Cusanus zum Schluß kommt: „Jeder, der erkennt, wird, sofern er wirklich erkennt, dem Erkannten ähnlich. Wenn der Geist Gott kennend ist, dann wird er gottförmig (Deo conformatur). In der Erkenntnis, in der der Geist sich selbst erkennt, ist er Vergegenwärtigung der Trinität im Sinne der Analogie; d. h. sofern er sich selbst erkennend das Wort zeugt und aus beiden die Liebe hervorkommt. Deutlicher jedoch wird seine Ähnlichkeit mit der Trinität, sofern er Gott erkennt. Insbesondere aber wird dies offenbar, wenn er sich als Bild Gottes betrachtet. Dann beharrt nämlich die Betrachtung nicht mehr in sich selbst, sondern dringt zu Gott vor“⁵¹.

11. Schlußbemerkung

Es gehört zum Wesen von Bild und Wahrheit, daß die Einsicht in ihrem Zusammenhang den Sinn beider nicht nur an die Zeitlosigkeit des Ewigen und Selben, sondern auch an die wechselnden Beziehungen des Ähnlichen und die unaufhörliche Bewegung der Verähnlichung bindet⁵².

In welche Dimensionen die Besinnung auf das Bild und die Wahrheit zu führen vermag, dafür hat uns Cusanus in *De visione Dei* ein treffendes Beispiel gegeben. Als Ausdruck und Bild eines Gesprächs, das er mit der Gemeinschaft von Mönchen führt und das von dem Gedanken geprägt ist, daß „die von Liebe erfüllten Geister sich gegenseitig ihre Geheimnisse enthüllen“ (Kap. 25, III. 217), zieht die Schrift den Leser in die Welt der Überlieferung und des Glaubens. Hierbei bestätigt die Frage nach dem Bild

⁴⁹ Vgl. dazu R. HAUBST, *Das Bild des Einen* . . . op. cit. 15ff. sowie *Die „Bibliotheca trinitariorum“ und die Leitidee der „analogia Trinitatis“*: TThZ 85 (1986) 28ff.

⁵⁰ Zum Gedanken der veritas personalis vgl. *Doct. ign.* III. 12 (I. 512; h I, S. 157–163).

⁵¹ *Sermo* CLXXIV (167); Exc. Fol. 95^v.

⁵² Dazu auch *Sermo* CCLI (248); Exc. Fol. 150^r: Quare speculantes illi sunt transeuntes semper et aeternaliter a claritate in claritatem cum absoluta maximitas uti est semper incomprehensibiliter praecedat et attrahat.

und der Wahrheit ihre Bedeutung nicht nur in der explikativen Kraft, mit der sie das Bewußtsein der Glaubenden ausleuchtet, sondern auch darin, daß sie uns deutlich macht, daß die Aufgabe des Denkens aufgrund seiner Verflechtung mit Bild und Wahrheit, d. h. mit dem Bild, das der Mensch als geistiges Wesen und in der Einheit mit seiner Daseinsgestalt ist, und der Wahrheit, die allen Bildern prinzipiell vorausgeht, nicht *vor* dem Glauben oder *gegen* ihn, sondern nur *mit* ihm gegeben ist. Wohl können und müssen wir uns in der eigenen Situation fragen, inwieweit die Erfahrungen unseres Zeitalters noch mit denen der Mönchsgemeinde und ihres Gesprächspartners in Einklang zu bringen sind oder ob Cusanus selbst nicht bestimmte Erfahrungen wie die von Zeitlichkeit, Leid, Unvermögen und Entfremdung ausgeblendet hat. Auch wird diese Frage vor allem noch dadurch verschärft, daß die Botschaft anderer Religionen gehört sein will und der Name Gottes in der Konstellation einer säkularisierten Welt selbst problematisch geworden ist. Ist es überhaupt noch möglich, den Gedankengängen von Cusanus zu folgen, wenn wir wissen, daß Abertausende Kinder jeden Tag verhungern und überall Menschen in unvorstellbarem Elend ihr Leben fristen müssen? Spricht die Wirklichkeit der Geschichte mit allem Morden und geistigem Terror, der dazugehört, nicht eine ganz andere Sprache?

Die Fragen selbst sind unabweislich; und sie sind es zumal dann, wenn Gottes Gnade und Liebe keine leeren Begriffe sein sollen. Oder wenn wir bedenken, daß das eine Zeitalter nicht wäre, was es ist, ohne daß ihm andere vorausgegangen sind. Ich weiß die Antworten nicht und nehme auch nicht an, daß Cusanus sie uns unmittelbar zu geben vermag; d. h. ohne daß wir das Bild, das er mit seiner Welt und in seinem Denken darstellt, auf seine Verweisungszusammenhänge hin befragen.

Trotzdem bin ich davon überzeugt, daß es auch heute nicht sinnlos geworden ist, sich meditativ und spekulativ, im Modus des Gegenüber und der Begegnung im Selben, in eine Schrift wie *De visione Dei* zu versenken. Das Thema vom Bild und der Wahrheit ist jedenfalls weit genug und in den Dimensionen, die es eröffnet, nicht weniger aktuell, als es dies vor 500 Jahren war. Auch sehe ich nicht, wie wir von der Erfahrung des Bildes und der Wahrheit absehen können, ohne die darin aufscheinenden Wesenszüge unseres Daseins und Wirklichkeitsbewußtseins, die ebenso universell sind, wie ihre Bedeutung fundamental genannt werden muß, ungesagt zu lassen oder zu verlieren. Selbst wenn die Antworten von Cusanus nicht ohne weiteres unsere Antworten sind und sein können, so sind sie doch der Anfang eines Dialogs, der gerade deshalb, weil er in den konkreten Bezügen und Vollzügen unseres Daseins verwurzelt ist, an seiner Verbindlichkeit nichts eingebüßt hat.

DISKUSSION

(Gesprächsleitung: Professor Helmut Meinhardt)

MEINHARDT: Wir haben jetzt noch 20 Minuten zur Diskussion zur Verfügung. Darf ich um Wortmeldungen bitten.

PASSOW: Zurück zu der Frage, was nützt eigentlich die Theologie den Menschen? Fragen wir provokativ, was nützt Erziehung? Was kann der Mensch einem Kind mitgeben? Erstens, er kann es in Gottes Hand legen, nun ja, zweitens, er kann ihm eine Technik beibringen, das tun wir ja wohl, und drittens, er kann ihn lehren zu urteilen. Und dazu fehlt doch heute mittlerweile die Vernunft! Wir können doch nicht immer nur handeln und zwischen dem Handeln uns ausruhen und Feste feiern, das ist auch notwendig, aber wir müssen doch auch mal denken! Cusanus lebte schon meiner Meinung nach in einer ähnlichen Zeit wie heute. Es wurden eine Menge von Kriegen geführt, kleine Kriege, und er hat eben versucht, ein Urteilsvermögen den Menschen zu geben, mit deren Hilfe sie sich besser in dieser Welt behaupten können. Und natürlich jetzt nicht alles. Ich meine, in dem Moment, wo man in Gefahr ist, da nützt einem kein Urteilsvermögen mehr, da nützt einem nur noch Handeln. Aber wir dürfen nicht übersehen, daß wir ja eine ganze Zeit vor der Gefahr leben, d. h., daß wir uns darauf vorbereiten müssen, daß wir reagieren müssen, daß wir irgendwelche Handlungen ausführen müssen. Und so wie ich Cusanus verstanden habe, hat er während seiner Brixener Zeit bewußt versucht, zu handeln, wenn auch vergeblich oder ohne Erfolg, wie man heute sagen würde. Aber seine Intentionen sind sicher gewesen, daß er damit dem Menschen helfen will und nicht rein intellektuelle Spielereien, um Gott zu erklären.

DUPRÉ: Ja, wenn ich da ganz kurz darauf antworten darf. Die Frage, die Sie stellen, ist ungeheuer komplex, und daß es nicht einfach sein könnte oder sein dürfte mit Cusanus in der Hand die Kinder zu erziehen, das spricht von selbst. Ich stelle mir das plastisch vor. Trotzdem bin ich der Meinung, daß Sie ein Wort bereits selbst genannt haben „Radikalität“. Cusanus ist einer der ursprünglichen Denker, die uns immer wieder auf das Selbstverständliche stoßen, wovon wir glauben, daß wir es ja längst wüßten, indem wir aber im Grunde genommen nur unsere eigene Problematik verschlüsselt haben. Daß er uns auf das Selbstverständlichste hinweist und zwingt, darüber nachzudenken, ist das eine Moment. In diesem Zusammenhang glaube ich, daß gerade die Frage nach Gott keine Spielerei ist. Gewiß, für denjenigen, der nur den Wortlaut hört, kann dann dieser Eindruck entstehen. Gleichzeitig haben diese Ausführungen aber auch ihre Tiefendimensionen, haben ihre Querverbindungen und Fragen, die nach allen Richtungen weisen. Insbesondere möchte ich in diesem Zusammenhang darauf verweisen, daß für Cusanus Wahrheit keine Sache ist, die sich reduzieren läßt auf Satzwahrheit; etwa in dem Sinne, daß ein Stück Holz zwei Füße lang ist. Diese Wahrheit kennt er auch. Aber sie ist noch einmal

umgriffen von der vollen, von uns stets zu suchenden und nie ganz zu findenden, aber doch gewußten Wahrheit des Seins überhaupt. Und diese Wahrheit des Seins, diese Wahrheit des Erkennens, diese Wahrheit des Strebens ist korrelativ zu sehen; ist in Einheit zu sehen mit der Frage nach Gott und der Wahrheit Gottes. Demgegenüber ist nun auf ein zweites Moment zu verweisen. Wenn man sich fragt, was tue ich mit Cusanus, dann ist meine eigene Antwort oder Reaktion die: von Cusanus kann man lernen, das anzuerkennen, was anzuerkennen ist, und im Lichte dieser Anerkennung versuchen, ein paar Schritte weiterzugehen. Ich denke in diesem Zusammenhang an eines der schönsten Worte, die ich bei Cusanus gelesen habe, nämlich das vom Gehorsam. Wir finden es im „Brief an Albergati“, den Frau Gerda v. Bredow veröffentlicht hat¹. Wenn man dieses Wort liest, dann fragt man unwillkürlich: Wie kommt dieses Wort in die Philosophie hinein? Aber Cusanus sagt dann: Ja, ich meine den Gehorsam der Unschuld. Und unter Unschuld verstehe ich das, was wir erfahren und tuend wissen, wenn wir den unschuldigen Kindern einen Schritt in diesem Leben weiterhelfen. Hier geht es um ein Anerkennen von Erfahrungen, die fundamental sind – und als solche auch in der Philosophie zu ihrem Recht kommen sollten. Ich meine nun, daß wir gerade in dieser Hinsicht sehr viel von Cusanus lernen können; d. h., wenn wir ihn aus dieser Perspektive rezipieren. Er kann uns dann helfen, in und mit den Problemen unserer Zeit zu leben, trotz der Skepsis, die ich selbst vorgebracht habe.

HEROLD: Sie haben m. E. zu Recht betont, daß alles darauf ankommt, vom Bild her über Gott nachzudenken, und zwar so, daß das Bild als Bild durchschaut wird. Entscheidend ist, daß der Bildstatus als solcher erfaßt wird. Das ist relativ einfach, wenn das Original zum Vergleich zur Verfügung steht oder zumindest darauf verwiesen werden kann. Am Beispiel des Sokrates-Bildes haben Sie das ja erläutert. Bei der Gottesfrage stellt sich das Problem aber insofern radikaler, als ein Original nicht zur Verfügung steht, wenn es um das Ganze der Wahrheit zu tun ist. Wie kann dann die Einsicht so herbeigeführt werden, daß ein Weiterschreiten zu immer ähnlicheren Bildern möglich ist? Der entscheidende Schritt des Cusanus besteht m. E. in der Forderung, daß der Mensch Einsicht in die eigene Bildhaftigkeit gewinnen muß. Das geschieht zunächst dadurch, daß in der Betrachtung des „*cuncta videntis*“ ein ästhetisches Wechselspiel zwischen Betrachter und Bild zustande kommt. Der Betrachter darf sich dabei selbst nicht als feste Größe auffassen. In der Konstellation mit dem Bild erlebt er so etwas wie eine Mittelpunktillusion, die durch den Wechsel der Standpunkte oder durch die Kommunikation mit den anderen Mönchen aufgehoben werden kann. Die Frage ist aber hier: Wie kann die Mittelpunktillusion aufgehoben werden, wenn es sich um die metaphysische Situation des Menschen

¹ Zum folgenden s. CT IV/3 (1955); s. EBD. N. 24–26.

handelt? Das ästhetische Wechselspiel ist geeignet, die Reflexion auf die eigene bildhafte Situation herbeizuführen. Es schafft damit die Voraussetzung dafür, daß das Subjekt sich selbst nicht als festen Bezugspunkt nimmt. Die eigene Intention, den Grund von allem zu erfassen, macht es unmöglich, in sich selbst festen Boden zu finden. Insofern gehören bei Cusanus rechtes Bildverständnis, rechtes Selbstverständnis des Menschen und Gottesverständnis unbedingt zusammen. Ich glaube, daß ich darin auch weitgehend mit Ihnen übereinstimme. Mir war aber im Vortrag nicht deutlich, wie Sie den Gedankengang von dem Bild, von dem die Meditation ausgeht, über die Bildhaftigkeit des Menschen zum Gottesverständnis führen wollen. Vielleicht könnten Sie diesen zentralen und m. E. entscheidenden Punkt noch genauer erläutern.

DUPRÉ: Ich bin Ihnen sehr dankbar für diese Bemerkungen. Gerade, was Sie am Schluß über das ästhetische Wechselspiel sagten, da stimme ich voll und ganz zu. Und zwar möchte ich das im Sinne des Dialogs interpretieren, wobei die Darstellung des Dialogs selbst als ein Bildwerden zu begreifen ist. Das ästhetische Wechselspiel hat eine vielfältige Bedeutung. Es erscheint in allen möglichen Verhältnissen, nicht nur im Verhältnis zum perspektivisch gemalten Bild; da gilt es auch. Ästhetisches Wechselspiel ist in den Verhältnissen zur Arbeit; zu alledem, was uns als Menschen umringt; und insbesondere im Verhältnis zu uns selbst. In diesem Zusammenhang ist gerade der Dialog Ausdruck dafür, daß wir uns der Relationalität unseres Daseins als einer sich bewegenden, aber in der Bewegung sich zugleich auch erinnernden – einenden bewußt werden. Die Frage ist nun, inwieweit können, müssen wir hier Gott denken? Wie das Zitat oder der Vergleich mit dem Bild des Sokrates zeigt, müßte man eigentlich sagen: Was das Gottesproblem betrifft, gibt es eigentlich keine Lösung! Denn ich habe kein Original; niemand hat es je gefunden. Es gibt keine Lösung. Aber, so möchte ich zugleich hinzufügen, diese Überlegung stimmt nur dann, wenn Gott ein Seiendes unter Seienden wäre. Wer „Gott“ als Seiendes unter Seienden verkündet, dem kann man nur in der Form des Atheismus antworten. Denn diesen Gott gibt es nicht! Und selbst, wenn es ihn gäbe, dann hätten wir Menschen keine Möglichkeit, auch nur ein Wort verbindlich darüber zu sagen. Doch geht es beim Gottesproblem eben nicht um ein Original neben anderen, sondern um die Totalität unseres Daseins. Die Regel, daß derjenige, wer ein Bild des Sokrates wahrnimmt und Sokrates nicht kennt, dieses Bild niemals als das des Sokrates identifizieren kann, gilt – aber sie hat eine Ausnahme; nämlich dort, wo es um alles geht; wo – unter anderem – das Wissen dieser Regel selbst zum Inhalt und Gegenstand der Reflexion wird. Gott als Urbild erkennen, heißt darum auch, ihn in Relation nicht nur zu uns selbst, sondern zu dem was überhaupt ist, bringen und zwar notwendigerweise. In dieser Hinsicht können wir von Gott sinnvollerweise nur sprechen, wenn wir alles und nichts denken – und nach der *einen* Vermittlung fragen, die vom Wesen der Bildhaftigkeit selbst gefor-

dert wird – und soweit sie dies (als *quia*) ist. Aber wenn wir das tun, dann komme ich wieder auf den Anfang des Vortrags zurück; nämlich, wo es um die Verarbeitung der Anselmschen Prinzipien im Denken des Cusanus geht.

KREMER: Beim Verhältnis von Bild-Wahrheit (*imago-veritas* bzw. *exemplar*) wollte ich noch an zwei Grundsätze erinnern, die mir in dem Vortrag nicht deutlich genug zum Ausdruck zu kommen schienen. Cusanus lehrt einmal, daß kein Bild bzw. Abbild dem Urbild bzw. der Wahrheit so ähnlich ist, daß es nicht ins Unendliche ähnlicher werden könnte. Das Urbild ist daher, wie es in sich ist, niemals erreichbar, was vielleicht eine gewisse Frustration auslösen könnte. Cusanus steuert dem aber mit einem anderen Gedanken: In der Frage, ob die Dinge wahrer in Gott als in sich seien, unterscheidet er sich zunächst von Thomas von Aquin. Cusanus tritt eindeutig für die erste Alternative ein. Thomas differenziert: Betrachte ich die Dinge, wie sie in ihren Urbildern in Gott sind, dann sind die Dinge dort wahrer, weil ihre Urbilder schöpferische Wesenheiten sind. Betrachte ich hingegen die Dinge in sich, dann sind sie in sich gesehen wahrer. Denn zum wahren Sein des Menschen gehört z. B. der Stoff bzw. sein Leib. Cusanus wird diesem letzteren Moment gerecht – das wollte ich ergänzen – durch die wichtige Feststellung in *De visione Dei*: „Soweit etwas Bild ist, insoweit ist es wahr“ (*Quantum imago, in tantum vera*²). Rein theoretisch gesehen ist es daher einerlei, welcher Grad der Annäherung in diesem unendlichen Prozeß erreicht wird: *quantum imago, in tantum vera*. Dieser Satz des Cusanus scheint mir ganz wichtig zu sein, und er fügt sich harmonisch in seine übrige Anschauung ein, daß Gottes Blick jedem einzelnen und zugleich allen zusammen sich zuwendet. Die Wahrheit des Konkreten und Singulären zieht Gottes Blick auf sich.

DUPRÉ: Ich kann das auch nur unterstreichen und – paradox formuliert – auf das verweisen, was ich nicht gesagt habe, wohl aber mitgedacht habe. In der Tat bin ich da vollkommen einer Meinung mit Ihnen. Es geht bei Cusanus ja auch gar nicht darum, das Urbild zu erreichen, sondern sich als Bild des Urbildes zu erfahren und in dieser Erfahrung die Fülle dessen zu verwirklichen, was menschlich oder geschöpferischerweise überhaupt verwirklicht werden kann. Dieser Gedanke konfrontiert nun aber zugleich mit dem Trinitätsproblem. Die Frage ist dann nämlich die: Der Gott, der von Cusanus genannt und angebetet wird, was für ein Gott ist das? Muß ich ihn als leeres oder nicht mehr ausmalbares Prinzip allen Anfangs voraussetzen? Oder wie muß ich dieses Verhältnis sehen? Ich würde sagen, gerade weil es keine *proportio infiniti ad finitum* geben kann; weil es Gott als Seienden neben Seienden nicht gibt, ergibt sich für die *imago* die Möglichkeit – und darin besteht auch der Sinn des lebendigen Bildseins –, die eigene Welt

² *De vis.* 15, N. 64 (Pfeiffer) = N. 76,5f. (Santinello).

gottgestaltig zu schaffen; sie als Teilhabe am göttlichen, d. h. trinitarischen, Leben zu interpretieren; Gott nicht nur als notwendigen Ursprung zu denken, sondern auch als *Geist* zu begreifen, der den Erdkreis erfüllt; der Logos ist, auf den hin sich das Sprachwesen Mensch auslegen kann – auch wenn und gerade weil dieser Mensch und seine Welt in der Verwirklichung des Göttlichen nie zum Ende kommen.

F. WEBER: Mir geht es um den Bildbegriff. Zunächst einmal hat man mir gesagt, hier vorne auf dem Bild am Rednerpult sei Cusanus abgebildet. Mit unbewaffnetem Auge kann ich von meinem Sitzplatz aus noch nicht einmal ein Bild erkennen, ist es für mich also gar nicht wahrnehmbar. Sie sagten, Herr Professor, eben zum Schluß – mit einem sozialen Schlenker –, wir sollten auch an die vielen denken, die Hunger leiden, die als Kinder sterben. Mir ist dabei sofort eingefallen: Sollte man nicht auch an die denken, die blind geboren sind? Jetzt meine Frage zu dem Bildbegriff. Mir schien es im Referat, daß Sie den Bildbegriff sehr stark auf das Visuelle beziehen. Was ich aus meiner Textkenntnis antworten kann, ist: Kann man diesen Bildbegriff vielleicht erweitern, etwas dynamischer fassen (= umfassender sehen)? Dabei denke ich an die Menschen, die über Wortbilder (z. B. „Abba“) oder andere Begriffe oder über sonstige Erfahrung zu einem Urbild vorstoßen. Diese Personen müßten ja auch eine Möglichkeit haben, den Schritt nachher (?) zu tun, wenn sie sich als Ebenbild Gottes erfahren, zu Gott also vorstoßen sollen. Ganz konkret: Ist der Bildbegriff, den Sie doziert haben, vielleicht auf das Visuelle verengt? Oder ist er in dieser Schrift tatsächlich so? Oder kann man sagen, Cusanus sieht den Bildbegriff weiter?

MEINHARDT: Darf ich noch um die beiden weiteren Beiträge bitten und Sie antworten dann zusammen.

SEIDL: Den Ausführungen von Herrn Kollegen Dupré stimme ich gerne bei, daß nämlich bei Cusanus Bild, Denken und Theologie in einem besonders engen Verhältnis stehen und bei ihm Bild nicht nur als Vergleich gebraucht wird. Doch wäre wohl zu diesem Begriff des Bildhaften noch eine weitere Klärung nötig. Vielleicht müßte man unterscheiden zwischen Bild im sinnlich-sichtbaren Sinne (wie z. B. einer Ikone) auf der einen Seite, und den Symbolen, Analogien, Gleichnissen, auf der anderen, die immer irgendwie von der sinnlichen zur unsinnlichen, geistigen Erkenntnis übergehen, wenn diese auch gleichsam wieder in Bildhaftes rückübersetzt wird. Sonst würde man das geistige Erkennen an das Sinnliche koppeln, fast in einer Art Kantianismus und Empirismus, wonach unser Denken immer an sinnliche Anschauungen gebunden bliebe. Die Feststellung: „Begreifen heißt immer in Ähnlichkeiten vergleichen“, steht übrigens so wörtlich schon bei D. Hume, dem Empiristen.

Darf ich vielleicht noch einen Gedanken zum Christus-Bild, das Cusanus vor Augen hat, hinzufügen: Er will aus diesem Bild den Allessehenden herausheben. Aber an sich liegt ja bei diesem Bilde eigentlich eine Sinnes-

täuschung der Art vor, daß man aus jeder Perspektive den Blick auf sich bezogen sieht. Künstlerisch besser erschiene aber eine andere Darstellung des Themas, die das göttliche Wesen mit vielen Augen wiedergäbe, um dieses Allessehen darzustellen, ähnlich wie es z. B. indische Darstellungen von einem Buddha mit vielen Gesichtern gibt. Dann käme das Thema vielleicht besser zum Ausdruck als gleichsam mit einem künstlichen Trick, ein solches Auge zu malen, das aus allen Richtungen den Betrachter ansieht. Das „Allessehen“ ist ja nur ein Gleichnis. So könnte in jenem Christus-Bilde etwas Irreführendes liegen, wenn man bedenkt, daß Gottes „Sehen“ uns Menschen eigentlich unbegreiflich ist; denn Gott sieht, nach Thomas, alles dadurch, daß Er sich selbst sieht, d. h. sich selbst erkennt. Das ist eine andere Weise der Erkenntnis Gottes von den Dingen und Menschen, wie sie uns unvorstellbar ist. Ins Bild könnte dies nur eine Ikone Christi mit geschlossenen Augen bringen, um die Nach-innen-Gewandtheit Gottes auszudrücken, in der Er sich selbst sehend (erkennend) alles andere erkennt. Eine solche Darstellung wäre theologisch wohl aussagekräftiger. (Übrigens zeigt das Linnentuch von Turin Christus mit geschlossenen Augen.)

THON: Wenn ich Sie richtig verstanden habe, weisen Sie darauf hin, daß sich Gott gezeigt hat, aber nur bis zu einem beschränkten Maße hat er sich doch uns gezeigt vor allem in Jesus. Aber auch seinen Jüngern, durch die in weit weniger starkem Maße und schließlich in allen Menschen, die seinem Beispiel folgen. Ich erwähne hier nur einige: Mutter Teresa, Dietrich Bonhöffer und verschiedene andere, die sich wirklich ernsthaft bemüht haben, seinem Beispiel zu folgen.

DUPRÉ: Wenn ich mit der letzten Frage beginnen darf. Worum es mir ging, war nicht, ob Gott sich uns nicht zeigen will. Im Gegenteil, unsere ganze Daseinsgestalt ist ein Sich-zeigen-Gottes, soweit sie sich im Zeichen der Wahrheit darstellt. Das, worum es mir ging, war mehr, daß wir Gott nicht als einen Seienden neben anderen Seienden denken, als einen endlichen Gott, der dann von uns groß gemalt und verherrlicht wird. Darum geht es. Und Cusanus, so meine ich – das liegt im Wesen des Bilderverbots –, hat uns darauf mit aller Deutlichkeit aufmerksam gemacht, daß wir Gott eben nicht so denken, wie wir ihn uns als Menschen gerne vorstellen möchten.

Wenn ich von hier aus zur ersten Frage kommen darf: Den Hinweis auf die Kinder habe ich nicht als sozialen Schlenker verstanden; nicht, daß wir an sie denken sollten, sondern daß wir an sie denken müssen. Es ist ein Gedanke, der sich mir jedenfalls aufgedrängt hat, als ich *De visione Dei* gelesen habe; das mich in die Stille einer Klostersgemeinschaft hineingeführt hat, die den Anspruch stellt, und meiner Meinung nach zu Recht, im Zentrum der Wirklichkeit zu sein. Doch ist die Welt des Klosters nicht die ganze Welt. Wenn darum das, was von Gottes Güte und Barmherzigkeit gesagt wird, verbindlich sein soll, dann kann und darf ich nicht von den

Absurditäten absehen, die jenseits der Klostermauern da sind. Die Frage nach der Deutung des Visuellen. In der Schrift selbst glaube ich, steht das Visuelle im Vordergrund. Aber wenn ich vom Bild gesprochen habe – ich habe gleichzeitig auch das Wort „Gebilde“ gebraucht –, dann beziehe ich mich auf alle Momente von Wahrnehmung und Erfahrung. Ich habe gesagt, wichtiger noch als die ars imitatoria ist die des Löffelschnitzers, ist die des formgebenden „Bildners“. Sie haben mit Recht auf den blinden Menschen verwiesen. Dieser gehört auf doppelte Weise in den Umkreis unserer Problematik: erstens, im Sinne der Fragen, von denen ich soeben gesprochen habe. Warum muß jemand blind geboren sein – in dieser besten aller Welten? Ich meine, diese Frage ist da. Wir haben kein Recht, sie nicht zu stellen. Zweitens aber auch in dem Sinn, daß wir uns fragen: als was und wie stellt sich die Welt dar, sofern jemand nicht sieht. Ich möchte auch im Hinblick auf den Blinden – etwa einer Hellen Keller – den Gedanken des Bildes gebrauchen. Und zwar deshalb, weil es primär nicht um das visuelle Bild geht, sondern um die Erfahrungen von Ähnlichkeit, Figur, Gestalt, Darstellung, Machen, Schaffen, d. h. Bilden im umfassenden Sinn des Wortes. (Auch wenn ich die Dinge nur betasten kann, so heißt das noch nicht, daß ich mir keine Zusammenhänge bilde; daß ich den einen Gegenstand nicht mit einem anderen in Verbindung bringen könnte; daß ich mir nichts vorstellen würde – daß ich nicht in einer Welt lebe, in der ich mich orientieren muß, um zu überleben. Gewiß, ohne Sinnlichkeit gibt es kein Bild. Aber das heißt nicht, daß das Bild Sinnlichkeit wäre. Im Gegenteil, daß wir überhaupt von Bildern und Gebilden sprechen können, setzt voraus, daß es den Geist gibt, der sich am Bild ausweist, sofern er das Bild als Bild und Gebilde erkennt; es in seiner Gegenwart nachvollzieht; es assimilatив [nach]schafft. In diesem Sinn beginnt das Bild nicht erst, wenn wir Dinge sehen, sondern stellt sich ein, sobald wir – mit welchem Sinn auch immer – überhaupt etwas wahrnehmen und das eine vom anderen in Zusammenhanghörigkeit und als gegenseitige Darstellung unterscheiden.)

Was schließlich die Frage nach Bild, Vergleich, Gleichnis usw. betrifft, so möchte ich sagen, daß es mir im Vortrag – und mit Cusanus – primär nicht um die Adäquatheit von Bildern und Gleichnissen ging, sondern um die metaphysische Bedeutung der Bildhaftigkeit überhaupt. (Daß es das Bild gibt, ist in diesem Sinn die unmittelbar-vermittelte Bestätigung dafür, daß es Wahrheit gibt und daß diese ebenso wesentlich für das Bildsein ist, wie dieses notwendige Bedingung für die Erkenntnis der Wahrheit bleibt, und zwar auf allen Stufen ihrer Entwicklung. Entsprechend ist auch die Forderung von Bilderverbot und Bildgebot keine Gedankenspielerei, sondern Ausdruck unseres Verhältnisses zur Wahrheit überhaupt. Auf diesem Hintergrund kann man sich zweifelsohne darüber streiten, ob es nicht vielleicht besser wäre, statt der Ikone des Allessehenden eine mit vielen oder geschlossenen Augen zu betrachten. In der Tat „spricht“ jedes Bild auf seine Weise. Wir können darum auch diese „Aussagen“ miteinander vergleichen

und je nach Aussagegehalt und Intention beurteilen. Das ändert aber nichts an der Tatsache, daß dem – ob nun bestimmte Eindrücke durch Sinnestäuschung hervorgerufen werden oder nicht – das Bildsein selbst noch einmal zugrunde liegt, dem als solchem eine eigene, und wie ich meine, grundsätzliche und umfassende Bedeutung zukommt.) Diese Überlegungen mögen uns zwar in die Nähe der Empiristen bringen. Aber erstens müssen wir nicht ohne weiteres meinen, daß die Empiristen dumme Leute gewesen sind. Und zweitens wäre es vielleicht nicht uninteressant, darüber nachzudenken, ob es nicht vielleicht möglich wäre, die Philosophiegeschichte mit Cusanus neu aufzuschlüsseln, um den metaphysischen Gehalt, der auch im Empirismus nicht fehlt, auf diese Weise zur Geltung kommen zu lassen.