

»nach Suidas ist die *phantasia* gleichsam ein ›Zustand des Lichts‹ (φαντασία τις) nämlich der ›Zustand der ins Licht gerückten Dinge‹ (ἡ τῶν φανθέντων στάσις). [...] Platon nannte sie mitunter ›Malerei‹ (*pictura*), ich glaube deshalb, weil die Abbilder der äußeren Dinge in ihr gleichsam gemalt und ihre verschiedenen Erscheinungen geformt und nach Wunsch gestaltet werden, genau so wie auch die Maler, die verschiedenen, voneinander abweichenden Formen der Dinge abmalen.«¹

Bildräume des Geistes Nicolaus Cusanus und die Theorie mentaler Bilder in der Renaissance

Anne Eusterschulte

Imago und Imaginatio

Die Auseinandersetzung mit dem Status der Imagination/Phantasia (φαντασία) als einer Seelenfunktion, der als Vorstellungstätigkeit das Hervorbringen mentaler Bilder zugeschrieben wird, führt auf eine lange, weit verzweigte Tradition der Aneignung und Neuinterpretation antiker Lehren. Insbesondere Aristoteles' Schrift *De anima* ist hier fraglos die grundlegende Referenzquelle, aus der sich die medizinisch-hirnphysiologische Erklärung der Seelenfähigkeiten in Anschluss an Galenos ebenso speist wie die Weiterentwicklung der Lehre von den Hirnventrikeln oder -sektoren zur Kennzeichnung funktional unterscheidbarer Leistungen der Imaginationstätigkeit in der arabischen Tradition (z.B. bei Avicenna). Auch für die Bestimmung des φανταστικόν als einer Funktion der αἴσθησις im Neuplatonismus ist die Aristotelische Wahrnehmungs- und Vorstellungslehre die entscheidende Folie, um ein Seelenvermögen zu bestimmen, das zwischen den Verstandes- und Wahrnehmungstätigkeiten und damit zwischen intelligibler und sensibler Welt vermittelt. Bei aller Differenz der erkenntnispsychologischen wie metaphysischen Voraussetzungen lässt sich hier ein Basiskonzept ausweisen, das im Mittelalter, nicht zuletzt unter dem Einfluss der arabischen Rezeption und Übermittlung antiker Quellen in lateinischen Übersetzungen die Auseinandersetzungen

¹ Della Mirandola, in: Keßler (1984), 50/51. »Suidas« gilt als Verfasser der Suda, eines byzantinischen Lexikons, das auf das 10. Jh. datiert wird und eine Kompilation aus Beiträgen antiker Zeugnisse bzw. Lexika darstellt. Vgl. zum Maler in der Seele Platons *Philebos* 39a–d.

um die Seelenfunktion der *imaginatio* nährt. Die erkenntnistheoretischen, vermögenspsychologischen wie medizinischen Analysen der Leistungsfähigkeit und Reichweite der Vorstellungskraft ziehen in Hinsicht auf die Wirkmacht der von dieser hervorgerufenen inneren Bilder eine moralphilosophische Problematisierung nach sich. In dem Maße, wie der Vorstellungstätigkeit die Fähigkeit beigelegt wird, affektiv wirkungsvolle, gleichsam unkontrolliert sich über die Wirklichkeit hinwegsetzende Bildszenarien in der Seele der Rezipienten zu evozieren, verstärken sich Vorbehalte gegenüber der Irrtumsfähigkeit, dem Trügerischen wie der sinnlichen Verführungskraft des Imaginierten.

In der Auseinandersetzung des christlichen Mittelalters mit Konzepten der *Imaginatio* werden die genannten Traditionsstränge theologisch transformiert. Stellt sich hier doch die Aufgabe, Ansätze der antiken Seelenlehren mit einer theologischen Metaphysik des einen Gottes in ein Verhältnis zu setzen, d.h. in den Rahmen der Offenbarungs- und Schöpfungstheologie einzubetten, die den Menschen einerseits als *imago dei* aus seiner Gottebenbildlichkeit bestimmt, damit aber gleichzeitig die eschatologischen Bedingungen der postlapsarischen Natur des Menschen einzubegreifen hat. Dies schlägt sich insbesondere auf die Konzeption der Seele und deren bilderzeugende Fähigkeit nieder. Maßgeblich werden hierfür Seelenkonzeptionen in Rekurs auf die lateinischen und griechischen Kirchenväter, insbesondere die Rezeption der Seelentheorie Augustins sowie der Einfluss des Ps.-Dionysios Areopagita. In mittelalterlichen Aneignungsweisen, und dies setzt sich bis in frühneuzeitliche Diskussionen fort, verflochten sich allerdings die Stränge eines sogenannten Augustinischen bzw. Ps.-Dionysischen gefassten christlichen (Neu)Platonismus.² Darauf wird in Bezug auf Nikolaus von Kues zurückzukommen sein.

Entscheidend ist jedoch zunächst einmal, dass im Zuge der christlichen Appropriation von Imaginations-Theorien eine Neubewertung der bilderzeugenden Vorstellungstätigkeit sowie des Status mentaler Bilder unter den Voraussetzungen einer theologisch gefassten Seelenlehre wirksam wird. Im Folgenden sei dies an der Geistmetaphysik des Cusaners und dessen Voraussetzungen exemplarisch ausgewiesen.

Damit ist nicht zuletzt die Zielsetzung verbunden, eine in der Forschung immer wieder formulierte Auffassung einer kritischen Befragung zu unterziehen. So scheint es ein nahezu einhellig akzeptierter Befund, dass die von Aneignungsweisen der antiken Tradition durchdrungenen Auseinandersetzungen mit der *imaginatio* vom Mittelalter über die Renaissance bis in die Frühe Neuzeit, bei aller theoriespezifischen Differenzierung, durch die Grundauffassung gekennzeichnet werden können, dass mit dem Konzept der *imaginatio/phantasia* ein reproduktives Seelenvermögen gekennzeichnet wird. Reproduktiv oder in der geistigen Vergegenwärtigung *wieder* hervorbringend ist die Imagination, sofern sie für das Vermögen einer Aufnahme und Vergegenwärtigung von über die Sinneswahrnehmung vermittelten Wahrnehmungsbildern in Absenz der Wahrnehmungsgegen-

² Vgl. Koch (1956/57), 117–133.

stände steht. Neben der rezeptiven und bewahrenden Fähigkeit (dem Gedächtnis/*memoria*) wird ihr weiterhin die Fähigkeit zugeschrieben, Vorstellungen neu zusammzusetzen, d.h. kombinatorisch komplexe Vorstellungsbilder zu komponieren oder gar hybride Verbildlichungen zu fingieren (Traumbilder, Halluzinationen, Wahnvorstellungen, Chimären der künstlerischen Fiktion). Ausschlaggebend bleibt der Bezug auf konkrete Phänomene und damit die Auffassung, dass die Vorstellungskraft ohne äußere Eindrücke gar nicht tätig zu werden vermag. Sie ist abhängig von Sinneseindrücken und damit gebunden an die konkrete Dingwelt wie die körperlichen Organe. Folgt man diesem Befund, dann bewegen sich die Auseinandersetzungen um das Vermögen der Imagination in den Grenzen einer reproduktiven Vorstellungskraft und markieren in diesem Rahmen die Spielräume der poetischen Fiktion und Invention.

Eine hiervon zu unterscheidende, künstlerische Imaginations- oder Phantasietätigkeit als Vermögen freier Bilderzeugung oder der Befähigung neue Vorstellungswelten hervorzubringen und damit die Charakterisierung einer produktiven Einbildungskraft oder gar eines schöpferischen Vermögens (Genie) wird vielfach als Charakteristikum kunsttheoretischer wie ästhetischer Debatten bestimmt, die um 1800 einsetzen.³ Danach ließe sich von einer theoretischen Explikation einer produktiven Einbildungskraft erst im Kontext der idealistischen Philosophie bzw. romantischen Kunsttheorie (etwa bei Kant oder Schelling, Coleridge u.a.) sprechen.

With Kant and the German Idealists imagination becomes central to human understanding: the very possibility of knowledge depends on the synthesizing power of imagination which at some subconscious level orders and classifies our experience according to rules which exist in the mind independently of the external world. [...] Imagination is no longer simply a ›reproductive‹ faculty which forms images from pre-existing phenomena, but a productive or creative power which autonomously frames and constructs its own image of reality.⁴

Der hier exemplarisch wiedergegebenen Feststellung, dass eine produktive, kreative Kraft der Imagination, »which autonomously frames and constructs its own image of reality« erst im 18. Jh. in der ästhetischen Theorie thematisch wird, ist sicherlich insofern zuzustimmen, als die Diskussionen um Imaginations- und Vorstellungstheorien in Zeugnissen der mittelalterlichen wie frühneuzeitlichen Tradition vornehmlich in erkenntnispsychologische bzw. -theoretische Analysen eingebettet und zudem theologisch fundiert sind. Unter diesen Maßgaben, d.h. im Blick auf das Erkenntnisinteresse, das die Auseinandersetzungen leitet, sind Debatten

³ Park (1984) 16–40, hier 40 in Bezug auf Bate (1968), 158–169, zit. 160. »Vor dem 18. Jh. haben Einbildungskraft und Imagination zu keiner Zeit im Zentrum ästhetischer Diskussionen gestanden. [...] Abgesehen von wenigen Ausnahmen wie Philostratos im 3. und Ficino im 15. Jh. gilt Picos negative Einschätzung der Einbildungskraft von der Antike bis ins 18. Jh.; Coleridges entschieden positive Beurteilung ist ebenso typisch für die letzten 250 Jahre.« Schulte-Sasse (2001), 88–120, hier 89f.

⁴ Murray (1999), VIII.

um die ›künstlerische‹ Dignität (im engeren Sinne) oder um die ›ästhetische‹ Dimension der Imagination von eher nebensätzlicher Relevanz. Das aber heißt nicht, dass hier nicht wichtige Voraussetzungen für die Bestimmung einer künstlerischen Vorstellungskraft angelegt wären.⁵ So ist etwa die Auseinandersetzung mit rhetorischen Konzepten einer bilderzeugenden Kraft der Seele, ihrer inneren Malerei, Versinnbildlichung und symbolgeleiteten Erkenntnisfähigkeit sowie mit der Wirkmacht innerer Bildszenarien (im Sinne der rhetorischen *enargeia*) nicht erst in der Renaissancerezeption antiker Rhetoriklehren wirksam sondern bestimmt die frühchristliche Bibelhermeneutik ebenso wie kirchenväterliche Schriften zur Psychologie bzw. christlichen Anthropologie.⁶

Es stellt sich also die Frage, ob nicht das Konzept einer bilderzeugenden Bewusstseinstätigkeit mitsamt den Implikationen des Schöpferischen, eines nicht lediglich reproduktiven sondern produktiven Vergegenwärtigens in Form von inneren Bildern, Zeichen, Modellen, Wirklichkeitsauffassungen, die gar nicht beanspruchen, eine gegebene Welt gleichsam realitätsgetreu wiederzugeben, sondern eine eigenständige Auffassungsweise zur Darstellung bringen, weit vor dem ausgehenden 18. Jh. verhandelt wird. Dazu bedarf es allerdings einer veränderten Frageperspektive, die nicht in erster Linie auf die Verwendungsweise des Terminus *imaginatio* gerichtet sein wird sondern auf mentale Bildräume als Ausdruck geistiger Produktivität.

Es wird nun die Aufgabe sein zu zeigen, dass und wie sich, eingefügt in eine theologisch fundierte Erkenntnistheorie, Reflexionen auf das produktive bilderzeugende Potential der Seele gerade aus einer theologischen Perspektive konstatieren lassen. Dafür ist es notwendig, den Status von inneren Bildern bzw. der imaginativen Seelentätigkeit nicht allein vor dem Hintergrund der Rezeption und Transformation der antiken, sei es (neu-)platonisch, sei es aristotelisch geprägten Psychologie zu diskutieren. Entscheidender sind vielmehr die Voraussetzungen, die mit der christlichen, maßgeblich durch das trinitarische Seelenkonzept bei Augustin geprägten Psychologie wirksam werden.⁷

Erst in der Verflechtung von *imaginatio*-Theorien und *imago-dei*-Lehren – so die These, die hier exemplarisch anhand der Geistphilosophie des Nikolaus von Kues zu untermauern ist – wird eine Dynamik erkennbar, mit der das produktive, bilderzeugende Bewusstsein nobilitiert werden kann, weil sich gerade in dem unbegrenzten Potential des Geistes Bildräume entwerfen, über die sich ein theologisch gefasstes Konzept von Gottebenbildlichkeit manifestiert.

In Hinführung auf den Cusaner lassen sich zwei Voraussetzungen artikulieren: 1. Die theologische Begründung und Legitimation einer Produktivität der menschlichen Seele richtet sich wesentlich auf die Geist-Seele oder die Funktion der *Mens* – dies wird auch für andere Theorien eines Bildbewusstseins bzw. einer bilderzeugenden Bewusstseinstätigkeit der Renaissance kennzeichnend (z.B. bei

⁵ Vgl. hierzu Haug (2002), 577–600 und in anderer Akzentuierung Berlinger (1994), 13–30.

⁶ Vgl. hierzu Eusterschulte (im Erscheinen 2013).

⁷ Vgl. hierzu in systematischer Darstellung Leinkauf (2010), 98–129.

Bovillus, Ficino, Bruno, Patrizi etc.). Die *mentalen* Bilder und Bildräume, um die es hier geht, sind im wahrsten Sinne des Wortes Ausdruck der Gestaltungskraft der *mens*, die *in* der und *durch* die Phantasia wirkt.

2. Unter diesen Voraussetzungen haben wir es hier nicht mit *imaginatio*-Theorien im strengen Sinne zu tun, sondern mit einem Typus von Geistphilosophie, der in engster Verbindung zu einer christologisch interpretierten, trinitarisch gedachten Struktur reflexiver Seelentätigkeit steht. Das heißt, erst wenn man dem christlichen Gedanken der Gottebenbildlichkeit der menschlichen Seele als *imago dei* Gewicht gibt und die innerseelische Reflexivität und Produktivität auf ihre trinitarischen, neuplatonisch dynamisierten Muster hin auslegt, ist der Weg geebnet, um eine Theorie mentaler Bilderzeugung zu verfolgen, die mit den Stichworten reproduzierend bzw. rekombinierend nicht hinreichend gefasst ist.

Phantasia – ins Licht gerückte Dinge

In der vermutlich ersten, ausdrücklich der Imagination gewidmeten Schrift an der Schwelle des 16. Jhs., dem Traktat *De imaginatione* (1501) von Gianfrancesco Pico della Mirandola, wird die Aristotelische Wahrnehmungspsychologie sowohl in Hinsicht auf die Selbstmitteilung der Sinnesdinge, die erst das Wahrnehmungsvermögen aktualisieren, wie in Hinsicht auf den Intellekt als Vermögen der denkfähigen Seele, das über die Vorstellungsbilder die Wahrnehmungsgegenstände erkennt, mit der Selbstoffenbarung des Schöpfergottes an die Welt parallel geführt. Eine systematische Verknüpfung von *imago dei*-Lehre und *imaginatio*-Theorie lässt sich hier allerdings nicht konstatieren. So formuliert der Verfasser als definitionische Einführung in Rekurs auf Aristoteles:

Jene psychische Fähigkeit, die die Griechen als *phantasia* bezeichneten, nennt man – nach den Bildern (*imagines*), die aufzunehmen und zu bilden (*concipit et effingit*) ihre Funktion ist – im Lateinischen *imaginatio*. Diese nimmt – vermittelt durch die fünf äußeren Sinnesorgane: Gesicht, Gehör, Geruch, Geschmack, Tastsinn – die Ähnlichkeiten oder Abbilder äußerer Dinge (*rerum forinsecus similitudines speciesve*) und mit ihnen einen überaus reichen Ertrag an Vorstellungen in sich auf (*imaginationum seges uberrima*). Denn alles, was zum Gegenstand der Sinneswahrnehmung wird, also alles Körperliche, das wahrgenommen und von einem Sinne erfaßt werden kann, produziert, seinen Möglichkeiten entsprechend, in Nachahmung der unkörperlichen, geistigen Natur ein ihm Ähnliches und Abbild seiner selbst (*similitudinem atque imaginem sui quantum potest effundit ad imitationem incorporeae spiritalisque naturae*). Die geistige Natur wiederum teilt – in Nachahmung Gottes, der in unbegrenzter, alles erfassender Güte alles geschaffen hat und ständig erhält – ihre Kräfte der niedrigeren Welt mit.⁸

Die von den sinnlichen Dingen ausgehenden *species* sind nach der Aristotelischen

⁸ Della Mirandola, in: Keßler (1984), 50/51.

Lehre wahrnehmbare Formen, d.h. von der Materialität der Wahrnehmungsgegenstände gleichsam abgezogene (Wahrnehmungs-)Bilder. Als Vorstellungsbilder (*phantasmata*), auch unabhängig von einem konkreten Sehakt, enthalten sie sowohl die auf den singulären Wahrnehmungsgegenstand verweisenden wahrnehmbaren Formen wie die durch den Verstand abstrahierbaren allgemeinen oder intelligiblen Formen. Der Verstand ist somit darauf angewiesen, die Dinge vermittels solcher Vorstellungsbilder aufzufassen bzw. zu erkennen. Die Vorstellung (*phantasia*) ist der Transmitter, sofern sie als bilderzeugendes Vermögen (eidolopoietisch) die Gegenstände wie auf einer Zeichnung vor Augen stellt⁹ – so auch bei Gianfrancesco Pico della Mirandola.

In der Vorstellungstätigkeit wirkt der Sehakt nach, denn »bildhaft Geschautes erscheint uns auch bei geschlossenen Augen«¹⁰ – allerdings birgt die Vorstellung damit auch die Möglichkeit der Falschheit. Allein über die Vorstellungsbilder erfaßt das Denken sowohl die auf den singulären Wahrnehmungsgegenstand verweisenden wahrnehmbaren Formen wie die allgemeinen, d.h. abstrahierbaren intelligiblen Formen.¹¹ Dies ist die Voraussetzung einer wahren Erkenntnis und handlungsleitenden Beurteilung der tatsächlichen Dinge. Die »bildliche« Vorstellungstätigkeit der *Imaginatio* (*phantasia*) legt somit dem Vernunftvermögen Abbilder oder Ähnlichkeiten (*species, similitudines*) der die Sinne affizierenden körperlichen Dingen vor. »Für die denkfähige Seele sind die Vorstellungsbilder [*phantasmata*] wie Wahrnehmungsinhalte [*aisthēmata*]. Wenn sie aber etwas Gutes oder Schlechtes bejaht oder verneint, meidet sie es oder erstrebt es. Deshalb erkennt die Seele vernünftig nie ohne Vorstellungsbilder.«¹² So die berühmte Aristotelische Wendung.

Doch wenn auch die Vorstellung die Mittlerinstanz zwischen Sinneswahrnehmung und Vernunftaktivität ist bzw. letztere erst ermöglicht, ist sie gleichermaßen Quelle von Irrtümern und fordert das Vernunftvermögen der Seele heraus, sich nicht vom Anschein der Vorstellungen täuschen zu lassen.

Weil bei den Griechen – so Gianfrancesco Pico della Mirandola – der Gesichtssinn als das wichtigste Wahrnehmungsvermögen erachtet worden sei, Sehen aber Licht voraussetze, habe sich diese enge Beziehung zum Licht (φῶς) auf die griechische Bezeichnung für das von der Wahrnehmungstätigkeit bestimmte Vorstellungsvermögen (φαντασία) übertragen. Als Quellen für diese Auffassung kann er neben Aristoteles ein Zeugnis der Suda anführen, wonach das Vorstellungsver-

⁹ Vgl. Aristoteles, *De anima* III 3, 427b20ff.

¹⁰ Aristoteles, *De anima* III 3, 428a16. Die Übersetzung folgt im Weiteren der Ausgabe: Aristoteles, in: Seidl (1995).

¹¹ Aristoteles, *De anima* III 9, 432a (wie Anm. 10): »so sind in den wahrnehmbaren Formen die intelligiblen (enthalten), sowohl die sogenannten abstrakten, als auch alles, was Verhältnisse und Eigenschaften der Sinnesdinge sind. Und deshalb könnte jemand ohne Wahrnehmung nicht lernen, noch auch begreifen. Und wenn man etwas betrachtet, dann muß man es zugleich mit einem Vorstellungsbild betrachten. Die Vorstellungsbilder sind nämlich wie die Wahrnehmungsobjekte, nur ohne die Materie.«

¹² Aristoteles, *De anima* III 7, 431a14ff.

mögen auf den »Zustand der ins Licht gerückten Dinge [ἢ τῶν φανθέντων στάσις]« weise. Diesen, wenngleich etymologisch nicht gedeckten, direkten Bezug vom Licht (φῶς) auf die Benennung des Vorstellungsvermögens (φαντασία) stellt in der Tat auch Aristoteles her, wenn er die Bezeichnung *Phantasia* aufgrund der engen Beziehung zu Wahrnehmungsakten über den Lichtschein bzw. das Licht als Bedingung des Sichtbarwerdens von Dingen herleitet.¹³ Über die Vorstellung werden die Dinge auch da ins Licht gesetzt oder sichtbar, wo die Wahrnehmung nicht mehr stattfindet bzw. der Gegenstand dem Gesichtsfeld entzogen ist.

Die Gegenstände der Wahrnehmung werden in der Aktualisierung des Wahrnehmungsvermögens über Wahrnehmungsgestalten (*species*)¹⁴ als »Sichtbare« erfahrbar. Nicht nur realisiert sich das Potential, gesehen zu werden, sondern ebenso wird das Sehenkönnen als potentielles Vermögen erst durch die äußere Affektion zu einem Sehen von etwas. Aristoteles expliziert diese Reziprozität von Vermögen und Aktualisierung in *De anima* über die Verhältnisrelation von *dynamis* und *energeia*.

Wichtig ist hier zu betonen, dass die Einprägung der Wahrnehmungsgestalten, d.h. die *In-formation* als Rezeptionsvorgang, gleichwohl nicht rein passivisch zu verstehen ist, sofern die Aufnahme der abgezogenen, nicht-materiellen Sichtgestalt eine Aktivität des jeweiligen Sinnesorgans kennzeichnet, das die Wahrnehmungsgestalten in ihre Trägermaterie als Organ aufzunehmen in der Lage ist.¹⁵ Mit diesem Moment weist Aristoteles eine rein materialistische Sehtheorie zurück. Das aktuelle Sehen als Auffassung der *Species* geht über in die Vorstellungstätigkeit, die die sinnlich aufgenommenen äußeren Bilder (*species*) in vorgestellte mentale Bilder (*phantasmata*) überführt, die nun gleichsam vor dem inneren Auge sichtbar werden. Auch die *Phantasia* ist somit als eine Tätigkeit bzw. das Aktualwerden eines Vermögens zu verstehen, das eine Verwandlung des Gesehenen mit sich bringt.

Gianfrancesco Pico della Mirandola vergleicht dies mit einem Akt der Malerei¹⁶,

weil die Abbilder der äußeren Dinge (*rerum species*) in ihr gleichsam gemalt und ihre verschiedenen Erscheinungsweisen geformt und nach Wunsch gestaltet werden (*pin-*

¹³ Vgl. Aristoteles, *De anima* III 3, 429a3f.

¹⁴ Der lateinische Terminus *species* (für griech. εἶδος) steht hier für die Aufnahme der wahrnehmbaren Formen (αισθητωνειδων), die sich der Wahrnehmung (αἴσθησις), wie der Abdruck eines ehernen Siegelrings einprägen, d.h. die Abdruckgestalt ohne deren materiale Vorgegebenheit formt sich dem Wahrnehmungssinn ein. Der Sinn nimmt das eherne Zeichen auf, jedoch nicht sofern es Eisen ist. Vgl. Aristoteles, *De anima* II 12, 424a17ff.

¹⁵ Vgl. den Kommentar von Seidl zu Aristoteles, *De anima* II 12, 424a17–424b18 (wie Anm. 10), 250f.

¹⁶ Hier steht nicht nur Platons berühmte Philebos-Stelle im Hintergrund sondern auch eine in der Kirchenväterliteratur zu verfolgende Tradition, die Seele als malerisches Vermögen zu fassen. Vgl. Carruthers (1998), 116–170.

*gantur rerum species, afformenturque effigies variae proque voto fabricentur).*¹⁷

Malen, Umformen, nach Wunsch Ausgestalten, dies macht einen Aspekt deutlich, der im Weiteren von eminenter Wichtigkeit sein wird. Die Vorstellungstätigkeit formt das, was sie als Ähnlichkeitsbilder über die einzelnen Sinnesorgane aufnimmt in synästhetische innere Vorstellungen um. Sie verleiht den Ähnlichkeitsbildern der singulären Dinge der Wahrnehmung eine Vorstellungsgestalt, stellt sie in ein von der Wahrnehmung abgelöstes Licht. Hier artikuliert sich, wenngleich bei Gianfrancesco Pico, der sich eng an Aristoteles anlehnt, nicht ausgeführt, ein wichtiger Aspekt: Wenn die Vorstellung nicht rein passivisch *rezeptiv* ist, sondern je schon eine *konzeptive*, gestaltverleihende Funktion besitzt (*concipit et effingit*, s.o.), die darüber hinaus der Malerei vergleichbar kompositorische Spielräume der Ausgestaltung besitzt, dann stellt sich die Frage, welche Rolle hierbei die rationalen bzw. intellektuellen Seelenkräfte spielen bzw. wie sich diese mittels der Vorstellungstätigkeit auf die ›Auffassung‹ (*intentio*) der Dinge auswirken. Wie verhalten sich also Sinneswahrnehmung, Vorstellungstätigkeit, Denkvermögen und Intellekt zueinander?

Gianfrancesco Pico geht dieser Problematik nicht nach, die auf die innerhalb mittelalterlicher Theorien höchst brisante Intentionalitätsdebatte führt¹⁸ und die Frage aufwirft, inwiefern die Vorstellung im strengen Sinne ›Abbilder‹ schlichtweg aufnimmt oder ob es sich bei dem, was die Vorstellungskraft bereithält, nicht je schon um ›Umbildungen‹ oder translative Bildgestalten handelt. Gianfrancesco Pico sieht seine Aufgabe mit der Schrift *De imaginatione* vornehmlich darin, auf die Gefahren der Imagination hinzuweisen. Aussagekräftig ist seine Schrift dennoch, sofern sie über die Warnung vor den Irrtümern der Vorstellungstätigkeit die Zuschreibung eines spezifischen Fähigkeitsprofils artikuliert.

Aristoteles' Ausführungen in *De anima* folgend beurteilt er die »Vorstellung (*imaginatio*)« – im Unterschied zu einer Wahrnehmung konkret gegenwärtiger Objekte, die unter der Voraussetzung unbeeinträchtigter Sinnesorgane stets wahr ist – als vielfach »nichtig und unstet (*vana et oberrans*) – ein Sachverhalt, um dessentwillen wir die Untersuchung der vorliegenden Schrift unternommen haben.«¹⁹

Was die Vorstellung kennzeichnet, ist ihr Vermögen, unabhängig von der Gegebenheit der Gegenstände, nicht nur Vergangenes wieder gegenwärtig vor Augen zu rufen, sondern ebenso Zukunftserwartungen in Vorstellungen zu repräsentieren, ja sogar Dinge bzw. Sachverhalte vorstellig zu machen, die der Natur bzw. dem, was in der natürlichen Welt als existenzmöglich gedacht werden kann, geradezu zuwiderlaufen. »Vorstellen können wir uns nach Belieben Dinge, die nicht

¹⁷ Della Mirandola, in: Keßler (1984), 50/51.

¹⁸ Vgl. hierzu die Studie von Perler (2004). Auch die Kontroversen um das Verhältnis von *intellectus agens* und *intellectus possibilis*, die in Aristoteles' *De anima* in allerdings uneindeutiger Form angelegt sind, nimmt Gianfrancesco Pico nicht zum Anlass einer Positionierung.

¹⁹ Della Mirandola, in: Keßler (1984), 52/53. Die kritische Haltung wird in der Forschung nicht zuletzt auf den Einfluss Savonarolas zurückgeführt.

existieren und auch nicht existieren können.«²⁰ Mehrfach betont er diese gleichsam ungezügelter Prozesse einer bilderzeugenden Vorstellungstätigkeit, Dinge vorzustellen, die in keinem Korrespondenz- oder Abbildverhältnis zur Wirklichkeit stehen, sofern die Vorstellung auch »ohne äußeren Anstoß Bilder produziert (*nullo etiam movente, prodit imagines*)«²¹, die also nicht direkt auf einen Sinnesindruck rückführbar sind, sondern etwas vorstellen, »was von der Natur gar nicht geschaffen werden kann (*a parente natura gigni non posse*)«²² oder auf natürliche Weise nicht ans Licht käme (»*imagines [...] quae etiam promi a natura in lucem nequeunt*«)²³.

Die Vorstellung (*imaginatio*) kann als *vis animae*, wie Gianfrancesco Pico betont, nach Belieben mit den von der Sinneswahrnehmung bereitgestellten sinnlichen Sichtgestalten (*species sensibiles*) umgehen, sie in völliger Unabhängigkeit von den rezipierten Sinnesgegenständen frei verknüpfen, trennen und rekombinieren, sogar selbst Formen hervorbringen (»*formas promat ex sese*«) und ohnehin die sinnlich aufgefassten Ähnlichkeiten oder Eindrücke wahrgenommener Dinge gestalten und umwandeln (»*effingat omnes rerum similitudines impressionesque virium aliarum transmutet in alias*«), sofern sie als eine assimilative, sich alles anverwandelt Fähigkeit bestimmt ist (»*potentia assimilandi cetera ad se ipsum*«).²⁴

Hier liegt für den aristotelisch orientierten Verfasser gewissermaßen die Crux. Auf der einen Seite muss er die Bedeutung der Vorstellung als eines unerläßlichen Vermittlers zwischen Sinnlichkeit und Verstand, zwischen Wahrnehmungswelt und Erkenntnistätigkeit konzedieren. Ist doch nach Aristoteles »die rationale Seele [...] im Augenblick ihres Eintritts in den Körper wie eine leere Tafel, auf der noch nichts gemalt oder aufgezeichnet ist (*veluti nuda tabula, in qua nihil pictum, nihil delineatum est*)«²⁵

Für Gianfrancesco Pico ist dies auch durch die platonische Auffassung, wonach die Seele vor aller Erfahrung, d.h. vor der Verkörperung, über die Teilhabe an unveränderlichen Ideen Wissen besitze, nicht zu entkräften. Denn die Tatsache, dass dieses Wissen um die Ideen in Vergessenheit absinken und erst vermittelt der durch die Vorstellung gelieferten Bilder wieder in Erinnerung gerufen werden kann, weist die Vorstellungstätigkeit als notwendige Erkenntnisvoraussetzung aus. Das aber heißt auf der anderen Seite, dass alle menschlichen Handlungen, sofern

²⁰ Della Mirandola, in: Keßler (1984), 54/55.

²¹ Ebd., 56/57.

²² Ebd., 52/53, vgl. 56/57.

²³ Ebd., 56/57.

²⁴ Ebd.

²⁵ Nichts könnte zum Gegenstand einer Erkenntnis werden, wenn nicht die Vorstellung die Sichtgestalten der äußeren Wahrnehmungswelt bereitstellte, weil es geradezu die Bedingung von abstraktiver Erkenntnis ist, dass es eine »Fähigkeit der Seele gibt, die die Ähnlichkeiten der Dinge aufnimmt und gestaltet (*animae vim quae rerum similitudines et concipiat et effingat*) und sie dem diskursiven Denken und dem betrachtenden Intellekt vorlegt«. Ebd., 58/59 und 62/63. Vgl. Aristoteles, *De anima* III 5, 430a.

sie auf Erkenntnisakte zurückgehen, mittelbar von der trügerischen Vorstellung abhängig sind.

Gianfrancesco Pico della Mirandola geht es in seiner Zusammenführung von Definitionsansätzen zur Vorstellungstätigkeit der *imaginatio/phantasia* in keiner Weise darum, eine differenzierte Analyse der Interpretationsansätze zur Aristotelischen Seelenlehre vorzunehmen und etwa Kontroversen im Kontext der scholastischen Auseinandersetzung (etwa bei Albertus Magnus, Thomas von Aquin) mit Blick auf die umfassende Kommentartradition zu Aristoteles *De anima* aufzunehmen, den Diskussionen im Kontext der Rezeption arabischer Kommentatoren nachzugehen (Averroes, Avicenna) oder etwa (neu)platonische Indienstnahmen der Aristotelischen Seelenlehre zu diskutieren. Hinweise hierauf dienen allenfalls der Bekräftigung der erkenntnistheoretisch zentralen Funktion der Vorstellungstätigkeit. Entscheidend ist der auf Aristoteles gestützte Befund, daß richtige Erkenntnis die Bedingung tugendhaften Handelns ist. Wenn aber alle Erkenntnistätigkeiten auf Vorstellungen beruhen, werden diese zur Hauptquelle von philosophischen Irrlehren, Häresien wie amoralischen Haltungen und Fehlhandlungen bis hin zu einem potentiellen Verlust der menschliche Würde.²⁶

Die ebenso zentrale wie riskante Phantasie bedarf somit einer strikten Regulierung, um nicht zu krankhaften Seelenzuständen, Lastern, Indoktrinationen, häretischen Haltungen/Handlungen zu verführen, kurzum zum Nährboden von Monstren (*monstra*) zu werden.²⁷

Dies mag die Brisanz kennzeichnen, die dieses ambivalente Seelenvermögen in philosophisch-theologischen Diskussionen besitzt, zumal sich gerade in der kritisch bergwöhnten Verselbständigung imaginierter Bildszenarien, fingierter Wesen und Hybride ein Bewusstsein für die Wirkmacht eines Seelenvermögens ausspricht, mit dem auch die von den schönen Künsten, von Dichtung und Schauspiel ausgehenden Gefahren bis hin zur Idolatrie avisiert sind.

Halten wir fest: Nach der Aristotelischen Psychologie nimmt die Vorstellungstätigkeit eine unerlässliche Mittlerfunktion zwischen Sinneswahrnehmung und rationalem Erkennen ein. Die in der Vorstellung bereitgehaltenen, abgezogenen Vorstellungsbilder sind Voraussetzung für ein rationales Erfassen der wesenhaften Formen der Dinge sowie einer Abstraktion in allgemeinen Begriffen. Doch dieser abstraktionstheoretische Ansatz wurde in der Rezeption keinesfalls rein rezeptiv-passivisch interpretiert. Deutlich werden mag dies, in Hinführung auf den Cusaner, an einer Interpretation des Boethius – des maßgeblichen Autors in Hinsicht auf die lateinische Rezeption der Aristotelischen Erkenntnispsychologie²⁸ – die deutlich macht, wie sich in der Wirkungsgeschichte Aristotelische Psychologie und Platonische Ideenlehre durchaus verbinden lassen. Boethius legt dies in

²⁶ Damit knüpft er an die Dignitas-Rede seines berühmten Onkels Giovanni Pico delle Mirandola an.

²⁷ Vgl. Della Mirandola, in: Keßler (1984), 64ff.

²⁸ Für den logischen Begriff der *species* (Art, Artgestalt) ist Boethius' Übersetzung der Isagoge des Porphyrios grundlegend.

der kritischen Zurückweisung der stoischen Erkenntnislehre in *De consolatione philosophiae* konzise dar.

Ausgehend von einer Unterscheidung von Sinneserkenntnis (*sensus*), Vorstellungskraft (*imaginatio*), Vernunft (*ratio*) und höchster Einsicht (*intelligentia*) nehmen die Sinne die mit der Materie gegebenen Sichtgestalten als Ausprägung eines je singulären Wahrnehmungsgegenstandes ›beurteilend‹ auf. In Ablösung von der konkreten materiellen Gegebenheit verfährt auch die Vorstellungskraft (*imaginatio*) urteilend. Erst die Vernunft (*ratio*) aber läßt jegliche materielle Bedingtheit, d.h. Gestalthaftigkeit hinter sich und faßt die individuierte Form selbst (*species ipsa*), um die wesenseigene Form eines individuellen Gegenstandes auf einen allgemeinen Begriff zu bringen. Am höchsten steht die (göttliche) Intelligenz, die allein in der Lage ist, die einfache Form in reiner Geistesschärfe anzuschauen. Diese überbegriffliche intellektuale Anschauung, die sich im göttlichen Sehen als Akt der *Intuition* bzw. *Contuition* vollzieht, weist auf einen Sehmodus allumfassender und instantaner Präsenz, d.h. auf eine unmittelbare Anschauung: ein Sehen mit dem Auge der Intelligenz (*oculum intelligentiae*). In dieser göttlichen, intellektualen Sichtweise findet die menschliche diskursive Erkenntnisbewegung ihre höchste Instanz.

Boethius verwehrt sich in dieser Differenzierung der Erkenntnisvermögen ganz entschieden gegen eine rezeptiv-passivisch gefasste Erkenntnistheorie. Er betont die urteilende, d.h. vom Standpunkt des jeweiligen Erkenntnisvermögens erfolgende Anverwandlung eines Sinneseindrucks. Gerichtet ist dies vor allem gegen stoische Philosopheme und die Auffassung, die menschliche Erkenntnis sei einer duldsamen Prägemasse vergleichbar, so dass jede Erkenntnis von den äußeren Sinneseindrücken determiniert sei. Das bereits bei Aristoteles aufgegriffene Modell einer leeren Tafel wird hier polemisch gegen die Stoiker und deren Impressions-Verständnis gewendet, formuliert in der Auffassung, »es sei dem Geist (*mens*) / Von den Körpern von außen her / Bild und Sinne (*sensus et imagines*) so aufgeprägt (*imprimi*), / Wie der emsige Griffel oft / Auf die ebene Tafel, die / Noch von Zeichen nicht eine Spur / Auf sich trägt, seine Lettern setzt.«²⁹

Durch die Annahme eines erleidenden Beschriftetwerdens von den äußeren Eindrücken oder einer völlig unbeteiligten Abspiegelung von Bildern der Dinge wird für Boethius vollständig die konstituierende Funktion der Erkenntnisorgane verkannt. Es muss vielmehr je schon eine Urteilsfähigkeit gegeben sein, die im Akt des Sehens/Vorstellens einen Gegenstand als singulären konstituiert, die befähigt zu unterscheiden, einzuteilen und Geschiedenes zusammenzufügen etc. Dabei bestreitet Boethius, Aristoteles folgend, keineswegs die anstoßgebende, gleichsam aufweckende Relevanz der Wahrnehmungsgegenstände. Doch ist ihm, platonisch gewendet, das Erleiden von außen geradezu die Provokation der Geisttätigkeit – ein Wachrufen. Die Erregung innerer Formen wird zur Grundlage einer handelnden Geisttätigkeit und Bedingung einer Erkenntnis, die ihr höchstes Ziel und den Maßstab jedweden Vernunfturteils in der überbegrifflichen göttlichen

²⁹ Boethius (1990) lib. V, 4c., v. 3-; 254/255.

Anschauung, gleichsam vom Standpunkt des *oculus intelligentiae* findet.

Diese Akzentuierung der Eigenaktivität des menschlichen Geistes und der konstitutiven Funktion menschlicher Geisttätigkeit sowie die Ausrichtung an einem göttlichen Erkenntnisstandpunkt mag uns nun auf den Cusaner und die Grundlegung einer bilderzeugenden Bewusstseinsfähigkeit führen.³⁰

Was des Geistes Kräfte bewegt:
 Lebender Körper Empfänglichkeit;
 Wenn das Licht in die Augen fällt
 Und die Stimme im Ohre schallt.
 Dann erweckt auch des Geistes Kraft,
 Was an innerer Schau er trägt,
 Ruft zu gleicher Bewegung auf,
 Paßt es äußerem Eindruck an
 Und vermählt im Innern nun
 Der verborgenen Form das Bild.³¹

Designatio: Zeichen und Notationen

Vor dem Hintergrund der Imaginationstheorie Gianfrancesco Picos und der skizzierten systematischen Problematik einer Gewichtung des Verhältnisses der Wahrnehmungs- und Vorstellungstätigkeit (Imagination) zur Vernunfttätigkeit sei nun eine nur wenige Jahre zuvor publizierte Schrift des Cusaners in den Blick genommen. In der Spätschrift *Compendium* aus dem Jahre 1464, mit der Nikolaus von Kues einen Abriss seiner Erkenntnistheorie gibt und zugleich einen vermittelnden Weg zwischen aristotelischen und platonischen Philosophemen aus offenbarungstheologischer Perspektive einschlägt, stellt sich die Frage nach dem Status der bilderzeugenden Bewusstseinstätigkeit unter transformierten Maßgaben. Zwar strengt auch der Cusaner eine Auseinandersetzung mit den einschlägigen Theoremen der Aristotelischen Psychologie an, doch kann eine Theorie abstrakter Erkenntnis, innerhalb derer der *imaginatio* eine vermittelnde Rolle im Übergang der sensiblen Species in intelligible Species zukommen würde, gar nicht greifen, sofern Nikolaus von Kues einen Gottesbegriff zugrundelegt, der eine wesenhafte

³⁰ Nikolaus von Kues kehrt den Vergleich mit dem Siegelabdruck geradewegs um. Die Seele prägt im Vorgang des Sehens allen Gegenständen ihren Stempel auf: »Da nun in allen körperlichen Dingen die Seele als werkzeughafte Wurzel (*radix instrumentalis*) widerscheint, wird es nicht schwer für dich, sie in allen ihren sinnfälligen Zeichen aufzuspüren, da sie ja in diesen eine durch die Intelligenz eingeprägte Form ist wie der Siegelabdruck im Wachs. Alles, was man durch das Gehör wahrnimmt, trägt ihre Prägung [...]«. Nikolaus von Kues, *De coniecturis pars I*, cap. VII, in: Bormann (2002), Bd. 2, 34/35.

³¹ *Ac vires animi movens / Vivo in corpore passio, / Cum vel lux oculos ferit / Vel vox auribus instrept. / Tum mentis vigor excitus, / Quas intus species tenet, / Ad motus similes vocans / Notis applicat exteris / Introrsumque reconditis / Formis miscet imagines.* Boethius, *De consol. philos. lib. V, 4c, v. 31-40*; in: Gegenschatz/Gigon (1990), 256/257.

Erkenntnis der sinnlich erfahrbaren Dinge und somit eine abstraktive Erkenntnis der singulären wie allgemeinen Formen prinzipiell ausschließt.³² Dies ist durch den Unendlichkeitsbegriff des Cusaners bedingt, der sich in mehrfacher Hinsicht aufschließen lässt. Das unendliche, alles Seiende übersteigende göttliche Eine (*infinitas infinita*), eine Einheit, die unendliche Möglichkeit und Wirklichkeit in eins fasst, d.h. alles Seinkönnen aktual in sich zusammenfaltet (*complicatio*), ist nicht nur selbst für das menschliche Verstehen unbegreifbar. In der Entfaltung (*explicatio*) in die unendliche Allumfassendheit des Universums wie der Präsenz als absolute Unendlichkeit in jeder singulären Entität ist sie für das menschliche diskursive Verstehen niemals präzise zu erfassen. Zwischen dem Unendlichen und dem Endlichen, so betont der Cusaner es z.B. in *De docta ignorantia*, besteht keinerlei Proportionalität.³³ Eine wesenhafte Erkenntnis oder im Sinne der Aristoteliker eine abstraktive Erkenntnis der Form eines je einzelnen Wahrnehmungsgegenstandes kann daher gar nicht statthaben, weil sich in jedem singulären Seienden die ganze Unendlichkeit des göttlichen Grundes, in kontrakter, d.h. auf eine Darstellungsweise zusammengezogener Weise als Unendliches in dieser Gestalt zeigt.

Diese Selbstmitteilung des Unendlichen in der singulären, einzigartigen Gestaltwerdung der geschaffenen Dinge weist somit immer über sich hinaus, sie bringt eine Seinsweise des Unendlichen in je spezifischer Gestalt zum Vorschein. Kein Gegenstand der sinnlich-körperlichen Welt kann in seinem vorgängigen Sein erkannt werden. Wir werden immer nur mit einer Ansicht des Unendlichen in endlicher Gestalt konfrontiert. Die Dinge, die uns als Wahrnehmungsgegenstände begegnen, besitzen den Status von Zeichen, Bildern, Sichtgestalten oder Ähnlichkeiten (*signa, imagines, species, similitudines*)³⁴ des einen unendlichen Seins, das in dieser Gestalt sichtbar, fühlbar, wahrnehmbar etc. wird. »Alles vielmehr, was in irgendeiner Weise des Erkennens erfasst wird, *bezeichnet* jene vorgegebene Weise des Seins nur. Was erfasst wird, ist darum nicht das Ding selbst, sondern dessen Ähnlichkeiten, Bilder oder Zeichen (*similitudines, species aut signa*).«³⁵

Die gesamte kreatürliche Welt ist von zeichenhafter Präsenz. Ausgedrückt ist damit aber nicht etwa eine platonistisch grundierte Abwertung einer schattenhaften, abbildhaft-nichtigen Erscheinungswelt. Vielmehr operiert der Cusaner auf der einen Seite mit der Zeichentheorie Augustins, auf der anderen Seite mit einer auf Ps.-Dionysius zurückgehenden, von Johannes Scotus Eriugena systematisch ausweiteten Auffassung eines symbolischen, mittelbaren Offenbarwerdens Gottes, der sich in Zeichen mitteilt, in diesen aber als verborgener Grund zugleich entzieht. Diese paradoxe Struktur einer lichterhaften Gotterscheinung in unterschiedlichsten Ausdruckformen, Zeichen, Signalen, Ähnlichkeitsbildern, die ein selbst

³² Vgl. van Velthoven (1977), 77.

³³ Vgl. Nikolaus von Kues, *De docta ignorantia*, cap. 3, in: Bormann (2002), Bd. 1.

³⁴ Nikolaus von Kues verwendet in seinen Schriften wie Predigten diese und andere ›Bildbegriffe‹ ohne große Trennschärfe. Vgl. Reinhardt (2002), 119–141, hier 121f.

³⁵ Nikolaus von Kues, *Compendium*, cap. 1, n. 1, , in: Bormann (2002), Bd. 4, 2/3.

verborgenes unendliches Sein der Dinge ›anzeigen‹ oder ›ins Licht setzen‹, verleiht jedweden sinnlich erfahrbaren Gegenstand in seinem Zeichencharakter einen Überschuß, ein Moment, das die Erfahrung transzendiert.

Ein rational-diskursive, relationale Erkenntnisweise, wie sie nach Cusanus dem Menschen zu eigen ist, erfährt sich in ihrer Begrenztheit, denn das Unendliche, das sich im Einzelnen in einzigartiger Weise zeigt, kann begrifflich in keiner Weise eingeholt werden. Erkenntnisbemühungen bleiben damit immer konjunktural, d.h. Annäherungsweisen. Ausgehend von dieser ontologischen Differenz zwischen einer zeichenhaften Präsenz der endlichen Dinge, in denen das unendliche göttliche Vermögen in einer Mannigfaltigkeit von Gestaltwerdungen offenbar wird, und dem selbst uneinholbaren göttlichen Existenzmodus selbst, setzt der Cusaner anders an.

Konfrontiert mit den über sich hinausweisenden zeichenhaften Dingen rezipiert der menschliche Verstand (vermittelt über Sinnlichkeit und Vorstellungskraft) die sinnlichen, natürlichen Zeichen nicht als Gegenstand abstraktiver Begriffserkenntnis noch tragen sich diese in der Seele wie auf einer Schreiftafel ab oder bilden sich in der Prägemasse des menschlichen Geistes ab. Vielmehr bildet der menschliche Geist sich die Dinge an, indem er die transgressiven Zeichen der Dinge seinerseits in ein menschenförmiges Notationssystem überträgt.

Eben dies kennzeichnet die besondere, gottebenbildliche Natur der menschlichen Vernunft, dass er »durch die Kraft seiner Vernunft (*vis intellectualis*), die natürlichen Erkenntnisbilder (*species naturales*) zusammensetzen und zu trennen und aus ihnen Erkenntnisbilder und Erkenntniszeichen der Vernunft und der Kunst (*intellectuales et artificiales species et signa notionalia*) zu schaffen«³⁶ vermag.

Die Einsicht in das bloß Näherungsweise aller rationalen menschlichen Erkenntnisbestrebungen und die damit verbundene Reflexion auf die Grenzen wie die spezifische modale Beschaffenheit menschlicher Erkenntnisweisen hat zwei Konsequenzen.

Zum einen die Einschränkung jedes rational-diskursiven Erkennens auf einen Status des Vorläufigen oder Konjunkturalen. Eingedenk des Unendlichen, das sich in jedem Endlichen als unendlicher, unbegrifflicher Seinsgrund zeigt, erweisen sich menschliche Erkenntnisvollzüge als Mutmaßungen, sofern sie niemals einen gegenstandsadäquaten Begriff erlangen. Rationale Erkenntnis ist damit auf einen symbolisch verfahrenen Modus der Annäherung eingeschränkt (*symbolice investigare*).³⁷

Zum anderen liegt in dieser Einschränkung auf die symbolische Investigation³⁸ das Moment der Entgrenzung. Denn es macht die unendliche Leistungsfähig-

³⁶ Nikolaus von Kues, *Compendium*, cap. 6, n. 18, in: Ebd., 24/25.

³⁷ Vgl. Nikolaus von Kues, *De docta ignorantia*, cap. 11, in: Bormann (2002), Bd. 1.

³⁸ Der Cusaner spricht auch von einer symbolischen Jagd (*venatio symbolica*); vgl. Nikolaus von Kues, *De coniecturis pars II*, cap. X, n. 126, in: Bormann (2002), Bd. 2. Vgl. hierzu Platzer (2001) sowie Schwaetzer (2006), 83–95.

keit des menschlichen Geistes aus, Zeichen, Bilder, Symbole hervorzubringen und damit Verstehensmodelle zu entwerfen, über die er nicht nur die Welt in einer dem menschlichen Erkenntnisvermögen entsprechenden Weise fasst, sondern gleichermaßen seines eigenen Potentials ansichtig wird.

Mittels dieser Kunst der Verstehens- und Verständigungszeichen konstituiert die rationale Seele in produktiver Weise Weltsichten, Zeichen- und Begriffssysteme, Versprachlichungs- und Verschriftlichungsmodi, d.h. perspektivische, vom Standpunkt menschlicher Rationalität entworfene Zugriffe auf die Wahrnehmungs- und Erfahrungswelt. Was heißt das nun in Bezug auf den Zeichencharakter der seienden, kreatürlichen Dinge und die Frage der konkreten Gegenstandswahrnehmung kraft der menschlichen Geistseele?

Symbolische Investigation

Unter den von Nikolaus von Kues formulierten metaphysischen Voraussetzungen bildet der menschliche Geist die wahrnehmbaren Dinge in den Sinnen wie der Vorstellungskraft weder ab noch ein, sondern es ist der bildproduzierende Geist des Menschen, der in seinem zeichensetzenden Vermögen (*designatio*) die Gegenstandswahrnehmung wie -vorstellung erst konstituiert. Das, was als göttliches Sichtzeichen in der geschaffenen Welt erfahrbar wird, wird in menschliche Erkenntniszeichen gefasst, d.h. in Bildern, Gestaltformen, Versichtbarungen oder begrifflichen Verähnlichungen/Zahlen verzeichnet, die sich nicht abbildlich zu den Dingen verhalten sondern von der Sicht- und Bezeichnungsweise des menschlichen Geistes zeugen.³⁹

Der Cusaner transformiert die Aristotelische Psychologie, deren Vermögensanalyse und Terminologie er im *Compendium* aufgreift, zeichentheoretisch. Einerseits greift er dabei ausdrücklich auf die Augustinische Zeichentheorie und die Unterscheidung von natürlichen und durch menschliche Setzung bestimmten Zeichen zurück. Andererseits verstärkt er den Zeichencharakter der gegebenen Dinge in Akzentuierung einer über sich hinausweisende Dimension der zeichenhaften Dinge, die den verborgenen Schöpfer durchscheinen lassen, geradezu im Licht des Unendlichen erglänzen und damit im Sichtbaren das Unsichtbare sehen lassen.⁴⁰

³⁹ Vgl. Nikolaus von Kues, *Idiota de mente*, cap. III, n. 72, cap. V, n. 85, cap. VII, n. 99, in: Bormann von Kues (2002), Bd. 2; vgl. Nikolaus von Kues, *De coniecturis pars I*, cap. 1, n. 5, in: Bormann (2002), Bd. 2; vgl. Nikolaus von Kues, *De beryllo*, cap. VI, in: Bormann (2002), Bd. 3.

⁴⁰ »Das Licht zeigt sich in den sichtbaren Dingen nicht, um sich selbst sichtbar zu machen, sondern vielmehr, um sich unsichtbar darzustellen, weil ja in den sichtbaren Dingen seine Klarheit nicht erfassbar ist.« Nikolaus von Kues, *De apice theoriae*, cap. 8, in: Bormann (2002), Bd. 4, 14/15. Vgl. Nikolaus von Kues, *De beryllo*, cap. XXXVI, in: Bormann (2002), Bd. 3 in Bezug auf Paulus: Röm. 1, 19f.; vgl. Nikolaus von Kues, *De visione dei*, cap. VI, in: Gabriel (1989), Bd. 3.

»Und mit größter Aufmerksamkeit nimmt er wahr, dass in jenen Zeichen das ewige Licht aufleuchtet (*splendet lux aeterna et inaccessibilis*), das allem Scharfsinn geistiger Schau unzugänglich ist.«⁴¹ Es ist der unfassbare Gott, der sich jedem Begreifen entzieht, aber zugleich in allem als Form des Seins aufscheint. Dieses göttliche Licht leuchtet auch in den geistigen Zeichen des menschlichen Vernunftvollzugs (*in intellectuabilibus signis*) auf, d.h. in den vernunftförmigen Aneignungsweisen der sichtbaren Zeichen oder Bilder. D.h. auch in der Transformation der sichtbaren in intellektuale Zeichen ›zeigt‹ sich das unbegreifliche Göttliche, ohne fassbar zu werden. Entsprechendes gilt von der menschlichen Vernunftfähigkeit selbst, die vom göttlichen Geist durchwirkt sich selbst unsichtbar bleibt und ihrer selbst allein über Spiegelungen, d.h. über ihre Hervorbringungen in Künsten, Techniken, Sprache und Schrift mittelbar ansichtig werden kann. Was sich zunächst ganz im Tenor von *De anima* II lesen lässt, wonach das Licht die Bedingung eines Sichtbarwerdens wie Ansichtigwerdens der Dinge ist, birgt hier lichtmetaphysische Konnotationen, die den Theophaniebegriff der Ps.-Dionysius-Tradition aufrufen und damit den Offenbarungscharakter der sinnlich-kreatürlichen Welt.

Alle sinnfälligen Dinge sind (als Offenbarungsweisen Gottes) auf ein Erkenntwerden durch den Menschen angelegt, der seinerseits als vollkommenstes Sinnes- und Vernunftwesen eine Ausstrahlung des göttlichen Geistes ist. Sofern die kreatürlichen Dinge sich aber andererseits niemals so darbieten, wie sie in sich selbst sind sondern immer nur aspektiv, »müssen die Dinge, die durch sich selbst nicht in die Erkenntnis eines anderen eingehen können, in diese durch ihre Bezeichnungen (*designationes*) eingehen.«⁴² Über eine solche Designation, eine planvolle Übertragung in Zeichen nach Maßgabe des menschlichen Verstehens, werden die Dinge zu Gegenständen des menschlichen Geistes: Die sinnlichen Gegenstände stellen sich im Medium des Lichtes der Sinneswahrnehmung in einer Multiplizität von Bildern (*species*) oder Zeichen (*signa*) dar. Diese flüchtigen, an die Gegebenheit des Gegenstandes in der Wahrnehmung gebundenen Sichtgestalten müssen ›annotiert‹ (*annotari*) werden, d.h. ihrerseits in Zeichen vermerkt werden, um durch eine solche Zurkenntnisnahme (*notitia*) bewahrt zu werden. Hier nun wird die Vorstellungskraft (*virtus interior phantastica*) wirksam: »In diesen Bezeichnungen der Zeichen (*in signorum designationibus*) bleiben also die Dinge in der inneren Vorstellungskraft bezeichnet, ähnlich wie die Wörter auf dem Papier geschrieben zurückbleiben, wenn sie nicht mehr ausgesprochen werden. Dieses Zurückbleiben kann man Gedächtnis nennen. Also sind die Zeichen der Dinge (*signa rerum*) in der Vorstellungskraft Zeichen der Zeichen in den Sinnen (*signa signorum in sensibus*).«⁴³ Der Terminus Vorstellungskraft (*virtus phantastica interior*) wird hier gleichbedeutend mit dem der Imagination (*imaginatio*) verwandt.

⁴¹ Nikolaus von Kues, *Compendium*, cap. VIII 24, in: Bormann (2002), Bd. 4, 34/35.

⁴² Nikolaus von Kues, *Compendium*, cap. IV, n. 8, Ebd., 12/13.

⁴³ Nikolaus von Kues, *Compendium*, cap. IV n. 9, Ebd., 12/13. Hier liegt die Durchdringung von Kunst und Natur.

Wiederum Aristoteles folgend gilt auch für den Cusaner, dass sich nichts in der Vorstellungskraft befindet, was nicht zuvor in den Sinnen war. Entsprechend vollzieht sich die Erkenntnis als ein mehrstufiger Prozess der Translation von Zeichen: Ausgehend von den materiellen Dingen (*materialia sensibilia*) gehen in die Wahrnehmung sinnfällige Zeichen ein (*signa sensibilia*), die vermöge der Imagination als Vorstellungszeichen (*signa phantastica*) gefasst werden, um schließlich als Erkenntniszeichen (*signa intellectualia*) von der Vernunft verzeichnet zu werden. Ausdrücklich spricht auch der Cusaner davon, dass sich hier eine Übersetzung von Zeichen in Zeichen jeweils höherer Stufe vollzieht, so dass die Zeichen in jeweils abstrakterer Weise (*abstractiora*), d.h. von den materialen Gegebenheiten immer weiter abbezogener, formhafter (*formalia*) Weise präsent werden. Es ist die menschliche Vernunftauffassung, die ein ganz von allen materiellen Konnotationen gelöstes, rein formales Zeichen sucht, ein *signum formale*, das »die einfache Form eines Dinges (*simplicem formam rei*), die das Sein verleiht« repräsentiert.⁴⁴ Doch wenngleich auf terminologischer wie prozeduraler Ebene an die Aristotelische Erkenntnistheorie angelehnt, handelt es sich hier nicht um eine Abstraktionstheorie.

Dies ist einerseits aus den oben bereits genannten Gründen ausgeschlossen: Die Gesamtheit der kreatürlichen Dinge ist ein vielgestaltiges Offenbarwerden des selbst unbegreiflichen Schöpfers, der sich ganz in jedem Einzelnen zeigt, gleichsam eine prismatische Brechung eines unbegreiflichen Lichtes in mannigfaltigsten Erscheinungsmodi. So materieforn und formhaft die Vergegenwärtigung in der menschlichen Erkenntnis auch sein mag, sie vermag die alles Sein begründende Form selbst stets nur annäherungsweise zu repräsentieren. Zum anderen wird hier aber noch ein weiterer Aspekt wichtig, der erklären mag, inwiefern die Imagination zwar einen zwischen sinnlichen und intellektualen Zeichen vermittelnden Status erhält, es aber gleichwohl die menschliche Vernunftfähigkeit ist, die eine zeichenhafte Repräsentation, Unterscheidung, Komposition und Rekombination der aufgefassten natürlichen Zeichen leistet. Die *vis intellectualis* ist die Instanz, die auf der Basis der Vorstellungszeichen selbst Bezeichnungs- oder Notationssysteme entwirft, innerhalb derer die zeichenhaft repräsentierten Dinge in einen Verweisungszusammenhang gestellt werden. Dies sind die mentalen Bildräume, um die es hier geht.

Der Cusaner depotenziert damit nicht die Imagination als Schnittstelle zwischen sichtbarer Welt und mentaler Repräsentation. Vielmehr macht er deutlich, dass in allen Akten der inneren Vergegenwärtigung bereits die Vernunft als synthetisierende Kraft wirksam wird. Betonung findet damit die aktive, gegenstandskonstituierende Funktion der Vernunft. Denn bereits in der Sinneseindrücke oder –data synthetisierenden Auffassung (*attentio*), dem Gewahrwerden eines Gegenstandes wirken in-formierende Sinnesdata und formierende Vernunftkraft ineinander.

Das Sehen kommt durch eine gegenläufige und zugleich simultan zu verste-

⁴⁴ Vgl. Nikolaus von Kues: *Compendium*, cap. IV n. 9-10, Ebd., 12/13–14/15.

hende Vernunftbewegung zustande. »Die eine ist einformend (*informans*), und ist eine Ähnlichkeit des Gegenstandes; die andere ist formend (*formans*) und ist eine Ähnlichkeit der Vernunftkraft. Formen und Einformen (*formare et informare*) ist ein gewisses Wirken. [...] Wenn daher der Gegenstand durch seine Ähnlichkeit einformt, geschieht dies auf natürliche Weise, nämlich durch die Vernunftkraft vermittels der Natur. Wenn aber die Vernunftkraft formt, macht sie dies durch ihre eigene Ähnlichkeit.«⁴⁵

Sinnliche Rezeptivität und geistige Spontaneität sind gar nicht zu trennen, wenn es darum geht zu begründen, wie aus sinnlichen Eindrücken mentale Bilder geformt werden. Pointiert ausgedrückt: Nichts könnte vorgestellt werden, als mentales Bild vergegenwärtigt werden, wenn nicht je schon eine Aufmerksamkeit oder Gerichtetheit der Vernunft gegeben wäre. Die Seele »erkennt nur, wenn sie aufmerkt (*attendat*)«, d.h. der Ausstrahlung der sich mitteilenden Dinge muss eine Seelenaktivität korrespondieren, damit ein Sichtbarwerden von etwas als Bestimmtes, als Gegenstand überhaupt zustande kommt. »Da also das Sehen nur zustande kommt, wenn der Sehende seine Aufmerksamkeit (*attentio*) dem Glanz oder dem Hingewendetsein (*intentio*) zuwendet – die Vorübergehenden nämlich sehen wir nicht, wenn wir nicht aufmerksam sind – so kommt das Sehen offenbar durch das Hingewendetsein der Farbe (*ex intentione coloris*) und durch die zugewendete Aufmerksamkeit des Sehenden (*ex attentione videntis*) zustande.«⁴⁶ Der sich veräußerlichenden Mitteilung der göttlichen Vernunft in den Naturdingen kommt die menschliche Vernunftbewegung, die gleichermaßen eine Ausdrucksform des göttlichen Wirkens ist, entgegen. Denn wenn die göttliche Vernunft in den sinnfälligen Dingen wie in lesbaren Schriftzeichen eine Mitteilungsentention signalisiert, so bedarf es eines Interpreten, der die Zeichen als Bedeutungsträger qualifiziert bzw. in einem Bedeutungssystem verortet.⁴⁷

Die oben bereits angedeutete Problematik der Intentionalität und damit die Frage nach den Voraussetzungen dafür, etwas bewusst als einen Gegenstand wahrzunehmen, aus dem Strom der Sinnesreize als distinkten Gegenstand der Wahrnehmung überhaupt aufzufassen, zu unterscheiden, zu bezeichnen etc., erfordert eine aktive Vernunftleistung.⁴⁸ Und dies gilt gleichermaßen für den Vor-

⁴⁵ Nikolaus von Kues: *Compendium*, cap. XI, n. 35, Ebd. 46/47.

⁴⁶ Nikolaus von Kues: *Compendium*, cap. XIII, n. 40, Ebd. 51/52 und n. 41, 52/53. Das Beispiel der nicht bewusst wahrgenommenen Passanten greift der Cusaner wiederholt auf.

⁴⁷ »Die sinnfälligen Dinge sind nämlich die Bücher der Sinne, in denen die Absicht der göttlichen Vernunft (*intentio divini intellectus*) in sinnfälligen Gestalten beschrieben ist (*in sensibilibus figuris descripta est*), und die Absicht ist die Selbstoffenbarung des Schöpfergottes.« Nikolaus von Kues, *De Beryllo*, Cap. XXXVII, n. 66, in: Bormann (2002), Bd. 3, 82/83; vgl. zur *intentio conditoris* auch cap. XXXIII, n. 55, in: Bormann (2002), Bd. 3, 66ff.

⁴⁸ »Der Abstieg des Verstandes zum Sinnending ist dasselbe wie der Aufstieg des Sinnendinges zum Verstand; denn etwas Sichtbares wird durch den Gesichtssinn nicht erreicht, wenn die Hinwendung des Verstandes (*intensio intellectualis*) fehlt. Das erfahren wir z.B., wenn wir einen Vorübergehenden nicht erkennen, weil wir uns etwas anderem zugewandt haben.« Nikolaus von Kues, *De coniecturis pars II*, cap. XVI, n. 157, in: Bormann (2002), Bd. 2, 184/185.

stellungsakt wie das begriffliche Erfassen von etwas. Der Cusaner führt damit auf eine vor aller konkreten Sinneserfahrung gegebene Fähigkeit, eine Kraft der Seele, die in allen Auffassungsakten wirksam wird bzw. erst durch diese in Wirkung übergeht, aktual wird. Vorausgesetzt sind damit nicht platonische Ideen, die – denken wir nochmals an Gianfrancesco Picos Ansatz – unter dem Eindruck von Sinnereizen gleichsam wiederaufgeweckt würden. Vielmehr handelt es sich hier um eine Bedingung möglicher Erfahrung, eine Erkenntnispotentialität der Seele, die als lebendige Kraft wirksam wird, wenn die intellektuale Erkenntnisfähigkeit sich auf die Sinne erstreckt.⁴⁹ Der Cusaner charakterisiert diese Kraft auch als eine Urteilsfähigkeit. Dass sich aber in der menschlichen Vernunft ein solches distinguierendes, unterscheidendes, in Relation setzendes Vermögen zeigt, ist nicht nur Bedingung der bilderzeugenden, zeichengebenden mentalen Operationen des menschlichen Geistes sondern gleichermaßen Ausdruck einer Teilhabe am göttlichen Geist. Gottebenbildlichkeit zeigt sich in eben diesem Vermögen. »Daher wissen wir mit höchster Gewissheit (*certissime scimus*), daß wir alle Unterscheidungskraft, Erleuchtung und Vollendung (*omnem discretionem et illuminationem atque perfectionem animalitatis nostrae*) unserer Sinnenwesenhaftigkeit von jenem nicht sinnfälligen Licht haben.«⁵⁰ Imaginative Erkenntnis im Sinne einer Konstitution mentaler Bilder, Zeichen (*species, signa*) und deren strukturelle Organisation ist gebunden an eine Illumination, d.h. eine göttliche, erkenntniser-möglichende Kraft, die in den geistigen Operationen der Designation wirkt.

Die Transformation der Aristotelischen Psychologie, die sich hier beobachten lässt, wird nicht zuletzt daran offenkundig, dass der Cusaner mit dem Begriff der *species*⁵¹ einen Terminus aufgreift, der in der lateinischen Aristotelesrezeption, sei es als wahrnehmbares *eidōs* oder als hieraus zu abstrahierender Artbegriff für die substanzielle Form eines Dings steht. Neben dieser logischen, dingontologischen Bedeutung hat der *species*-Begriff aber in den Schriften der Kirchenväter eine theologisch-ästhetische Konnotation und weist auf die Ausstrahlung und Licht-herrlichkeit Gottes, die sich in Anblick und Gestalt bzw. Schönheit (*speciositas*) als harmonische Formeinheit zeigt und darin auf die höchste Form weist – so etwa bei Augustinus. »Das veränderliche Sichtbare ist aber nicht einfach etwas minderes, sondern bezeugt in der Schönheit des Anblicks (*species*) seiner überaus geordneten Beweglichkeit stillschweigend seinen Ursprung vom unaussprechlichen und unsichtbar schönen Gott.«⁵² Dieser *species*-Begriff eines Sichtbarwerdens des unsichtbaren Gottes, der sein erstes Offenbarwerden in Christus als *species, forma* oder *imago* Gottes findet, prägt sich in Verbindung Augustinischer

⁴⁹ In *De coniecturis* bezeichnet der Cusaner dies als Übergang von schlafender Möglichkeit (*potentia dormitans*) zu wacher Erkenntnis. Vgl. Nikolaus de Kues, *De coniecturis pars II*, cap. XVI, n. 159, in: Ebd., 186/187. Der Übergang von der Potentialität zur Aktualität der Intellekt-tätigkeit verläuft über Sinneswahrnehmung, Vorstellung, rationale Erkenntnis.

⁵⁰ Nikolaus von Kues, *Compendium*, cap. XIII, n. 43, in: Bormann (2002), Bd. 4, 54/55.

⁵¹ Im Sinne von Bild, Sichtgestalt (*species sensibilis*) oder Erkenntnisbild (*species intelligi-bilis*).

⁵² Lutz-Bachmann (1995), Sp. 1318 in Bezug auf Augustinus, *De civitate dei* XI 4.

und Ps.-Dionysischer Elemente insbesondere in Eriugenas Theophanie-Verständnis aus.

Nimmt man dies zusammen, deutet sich in der zeichen- bzw. bildtheoretischen Bestimmung von mentalen Akten eine christologische Implikation an. Um dies genauer darzulegen und zu klären, welche Konsequenzen dies für den Status innerer, mentaler Bilder hat und wie sich gerade über diesen Bildbegriff die Gottebenbildlichkeit des Menschen als *imago dei* ausweist, wenden wir uns nun einem berühmten Beispiel aus dem *Compendium* zu, das bildhaft in Szene setzt, inwiefern der menschliche Geist – die Aristotelische Wendung aufnehmend – in Bildern denkt.

Mentale Kosmographie

Stellen wir uns also, der Anleitung des Cusanus folgend, die Seele eines perfekten Lebewesens (*animal perfectum*), das Sinne und Vernunft (*sensus et intellectus*) besitzt, wie einen Kosmographen (*cosmographus*) vor, der es unternimmt, die gesamte Welt in eine Zeichnung, eine mentale Kartographie zu übertragen. Voraussetzung hierfür ist zunächst die Aufnahme der sinnlichen Daten, d.h. der *species sensibiles* vermittelt der aktivierten Sinneswahrnehmung. Denn der Kosmograph oder Verzeichner dessen, was ihm vermöge der Sinneswahrnehmung zugetragen wird, besitzt gleichsam »eine Stadt mit fünf Toren, nämlich den fünf Sinnen [...] durch welche Boten (*nuntii*) aus der ganzen Welt eintreten und vom gesamten Aufbau der Welt berichten (*ex toto mundo denuntiantes*).«⁵³

Der Vergleich der Geist-Seele mit einer umgrenzten Stadt (*civitas*), deren Stadttore wie die Sinnesorgane extramentale, sinnliche Eindrücke als Botschaften aus der ›Außenwelt‹ einlassen, so dass die Sinnesorgane die Sinneswahrnehmung kanalisieren und unterschiedliche, als Boten fungierende Sinneseindrücke an das denkende Vermögen der Seele übermitteln, weist auf einen Transferprozess: Von den sensiblen, materialen Dingen abgelöste Sichtgestalten (*species sensibiles*) finden vermittelt der Wahrnehmung in die Seele Eingang, um dort als Vorstellungsbilder verzeichnet zu werden.

»Der Kosmograph sitzt da und zeichnet alle Berichte auf (*cuncta relata notet*), damit er die Beschreibung (*descriptio*) der gesamten sinnfälligen Welt in seiner Stadt aufgezeichnet besitze (*ut totius sensibilis mundi descriptionem in sua civitate habeat designatam*).« Voraussetzung der möglichst vollständigen Vergegenwärtigung der extramentalen, sinnfälligen Welt ist ein Höchstmaß an Empfänglichkeit der Sinnesorgane für die an die Tore der Stadt dringenden Sinneswahrnehmungen. Nichts ist im Verstand, was nicht durch die Sinne vermittelt würde. Dieser Aristotelische Ansatz wird auch hier wirksam.

»Daher bemüht sich der Kosmograph mit allem Eifer, alle Tore offenzuhalten

⁵³ Nikolaus von Kues, *Compendium*, cap. VIII, n. 22, in: Bormann (2002), Bd. 4.

und ständig die Berichte von immer neuen Boten zu vernehmen und seine Beschreibung immer wahrer zu gestalten.«⁵⁴ Die in-formative Mitteilungsbewegung ausgehend von den Phänomenen (die ja ihrerseits Offenbarungen der göttlichen Selbstmitteilung in der kreatürlichen Welt sind), die sich über die Sinne als Nachrichten vermitteln, ist die *eine* entscheidende Grundlage umfassender Erkenntnis. Dass es sich hier aber, wie oben bereits betont, in keiner Weise um eine Abstraktionstheorie handelt, wird an dieser Stelle schon allein daran deutlich, dass sich der Cusaner mit dem Vergleich der Seele mit einer Stadt in eine vor allem auf Augustins Seelenlehre zurückweisende Tradition stellt. Sie führt auf die Theorie des inneren Menschen (*homo interior*).

Boten der Sinnenwelt: *mittere nuntios radios oculorum*

Rufen wir uns Augustins Problematisierung der Bedingung menschlicher Selbsterkenntnis in den *Confessiones* in Erinnerung, eine Selbstbefragung der Seele. Die menschliche Seele, die um das Wissen des Grundes ihrer selbst ringt, kann dieses Wissens nur unter der Bedingung einer Teilhabe an der göttlichen Erleuchtung innewerden. Diese Gottesgewissheit und –liebe aber ist ihr zugleich ein tiefes Rätsel. Was ist es, das im inneren Menschen in einer mentalen Synästhetik von Erfahrungsmodi erstrahlt, erklingt, immerdar duftet, schmeckt, die Seele umarmt, in zeitloser Gegenwart immerdar gefällt? Augustinus entfaltet an dieser Stelle die Unterscheidung von äußerem und innerem Menschen. Auf der fragenden Suche nach dem göttlichen Grund des Selbst wendet sich der Suchende der sinnlichen Erfahrungswelt wie der eigenen Innenwelt zu, und hier kommen die Sinne als Boten (*nuntii*) ins Spiel.

Was von beiden ist's, wo ich meinen Gott erfragen soll, nach dem ich auf Leibes Weise schon auf der Suche war von der Erde bis zum Himmel, soweit ich nur als Boten die Blicke meiner Augen schicken konnte (*quousque potui mittere nuntios radios oculorum meorum*)? Aber besser ist, was innen ist. Denn alle Boten meines Leibes brachten Meldung (*renuntiabant omnes nuntii corporales*) bis dorthin in das Ich, das waltet und urteilt über die Antworten (*praesidenti et iudicanti de responsionibus*) des Himmels und der Erde und aller Dinge in ihnen, als sie sagten: nicht wir sind Gott und ›Er ist's der uns erschaffen hat‹. Der innere Mensch (*homo interior*) ward es inne durch den Dienst des äußern; ich, der Innenmensch, ward es inne, ich, das Seele-Ich, durch das Sinnenwesen meines Leibes. Ich fragte die Weltenmasse nach meinem Gott, und sie gab mir zur Antwort: ich bin es nicht, doch geschaffen hat mich Er.⁵⁵

Die sinnlichen Botschaften, mit denen sich die geschaffene Welt mitteilt bzw. vermittelt derer sich die Herrlichkeit des Schöpfers offenbart, sprechen die Seele gleichsam an, sie sind Botschaften einer Verkündigung Gottes. Die entscheidende Instanz aber, diese Übermittlungen aufzunehmen und zu beurteilen, ist der Ver-

⁵⁴ Nikolaus von Kues, *Compendium*, cap. VIII, n. 22, in: Ebd., 32/33.

⁵⁵ Aurelius Augustinus, *Confessiones*, in: Bernhart (1987), X 6, 9, 500/501.

stand, der hier wie ein Richter über die Sinnesinformationen wacht. Wenngleich die Dinge allen in gleichem Aussehen (*species*) erscheinen: »Rede stehen diese Dinge nur dem Frager, der auch Urteil hat [...] die allein verstehen es, die das Vernommene von draußen drinnen (*foris intus*) mit der Wahrheit, die dort ist, zusammenbringen.«⁵⁶ Beredt werden die über Botenfunktionen der sinnlichen Wahrnehmung vermittelten, erscheinenden *Species* erst durch den Zugriff der Urteilskraft, die ihrerseits auf eine tiefere Wahrheit verwiesen ist. Hiermit kommt die christologische Fundierung, die göttliche Weisheit (*divina sapientia, logos, verbum dei* = Christus) als selbst uneinholbarer Erkenntnisgrund des inneren Menschen und damit die Gottebenbildlichkeit zur Sprache.

Der Cusaner schreibt sich in diese augustinische Seelenlehre ein. Es geht hier um eine innere Aufstiegsbewegung zu Gott. Bedingung von Selbsterkenntnis ist die urteilende Erkenntnis der Sinneswahrnehmungen, die ihrerseits Mitteilungsformen, Offenbarwerden des Schöpfergottes in der kreatürlichen Welt sind. Aber im Vollzug dieser Selbst- und Welterkenntnis wird der Erkennende zugleich der göttlichen Kraft der Seele inne. Im X. Buch der *Confessiones* steht diese Selbstüberschreitung der Seele auf ihren inneren Erkenntnisgrund in unmittelbarem Zusammenhang mit den im Folgenden durchschrittenen weiten Gefilden und Hallen des Gedächtnisses, dem Thesaurus unzähliger, von den Sinnen zugetragener Bilder. In diesem mentalen Innenraum der Memoria liegen alle Bilder der Dinge für den Geist bereit. Wie aber, so Augustins Frage, sind die äußeren Erscheinungsweisen der Dinge zu inneren Bildern geworden und was ermöglicht es, sie herbeizurufen und vor dem inneren Auge in mentaler Sinnlichkeit lebendig werden zu lassen, zu rekombinieren, neue Bilder oder auch Zukunftsvisionen hervorzubringen und dies mit wundersamer Schnelligkeit?⁵⁷

Was ermöglicht es weiterhin, erlernte Sachverhalte, begriffliche Wissensgegenstände, die nicht bildlich vermittelt sind, innerlich zu vergegenwärtigen? So wundersam und unerklärlich all diese Vorgänge in den ungeheuren Räumen des Gedächtnisses (*in aula ingenti memoriae*)⁵⁸ für die sich selbst befragende Seele sind, sie weisen auf die urteilenden, einteilenden, zusammenfügenden und besondern Akte des Denkens. Cogito, »das heißt aus der Zerstreung sammeln, was ja unter Denken eigentlich zu verstehen ist (*ex quadam dispersione colligenda, unde dictum est cogitare*).« Denkoperationen, ein inneres Schauen dessen, was ungeordnet im Gedächtnis gesammelt ist, konstituieren überhaupt erst die Gegenstände, indem wir »nun denkend gleichsam zusammenlesen und mit hingespantem Geiste (*animadvertendo*) uns bemühen, daß es im nämlichen Gedächtnis, wo es vordem verstreut und unbeachtet abseits lag, nun gleichsam zur Hand liege und

⁵⁶ Ebd., X 6, 10, 500/501.

⁵⁷ »Denn diese Dinge gelangen ja nicht selbst ins Gedächtnis, nur ihre Bilder (*imagines*) werden mit wunderbarer Schnelligkeit erfaßt, wie in wunderbaren Kammern aufgehoben und beim Erinnern wunderbar hervorgeholt.« Ebd., X 9, 16, 510/511.

⁵⁸ Ebd., X 8, 14, 506/507.

einem allbereits gewöhnten Blick des Geistes (*intentio*) leicht sich erbiere.«⁵⁹

Worauf es hier ankommt ist, dass das Denken als ein aktives Konstituieren von Erkenntnisgegenständen gefasst wird, sei es der ›Bilder‹ von sinnlichen Wahrnehmungsgegenständen, sei es der in sprachlicher Form bedeuteten, erlernten Wissensgegenstände. Denken ist als eine Form des Gewahrseins oder der gerichteten Aufmerksamkeit (*animadvertio, attentio, intentio*) bewusste Vergegenwärtigung eines Gegenstandes und damit intentional. Dass aber das Denken aus dem zerstreut gegebenen Vorrat von mentalen Gehalten etwas als ein Bestimmtes zu vergegenwärtigen vermag, weist auf die Einwohnung der göttlichen Weisheit in der Seele. Dieser Hintergrund ist für das Verständnis der Kosmographen-Vorstellung des Cusaners basal.

In Rekurs auf die Boten-Metapher lässt sich weiterhin auf den von Augustinus beeinflussten, am karolingischen Hof wirkenden Gelehrten Alkuin (9. Jh.) verweisen. In *De animae ratione* betont er, wie Augustin in den *Confessiones*, die staunenswerte Geschwindigkeit der Geistseele, die über die von den Boten (*per quosdam nuntios*) der Sinneswahrnehmung vermittelten Eindrücke instantan mentale Bilder zu figurieren (*figuram formare*) fähig ist, um diese im Schatzhaus der Memoria zu bewahren.⁶⁰ Die Übertragung der Sinneseindrücke in Bilder und die freie Rekombination zu kompositen, komplexen mentalen Bildern wird auch hier zu einem Indikator der Geisttätigkeit des Menschen. An einer Stelle seiner Schrift verdeutlicht Alkuin dieses Verfahren mit der inneren Vergegenwärtigung einer Stadt. So ist die menschliche Geistseele nicht nur in der Lage, eine wahrgenommene Stadt in einem mentalen Bild zu vergegenwärtigen, sondern auch eine unbekannte, niemals sinnfällig gewordene Stadt (z.B. Jerusalem) innerlich vor Augen zu stellen: »*ex notis enim speciebus fingit ignota*«. Diese Verfahrensweise des Geistes, alles in innere Bilder zu übersetzen, gleichsam in Denkfiktionen, ist für Alkuin ein Zeugnis eines göttlichen Vermögens bzw. einer Wirkkraft der menschlichen Natur (»*Dei potentia et naturae efficacia*«), unter unterschiedlichsten Voraussetzungen Gegenstände im Denken über Bilder zu vergegenwärtigen und zu erkennen.⁶¹ Diese mentalen Bilder und Bildarchitekturen übertragen nicht nur sinnliche Daten in mentale Figurationen sondern sind zudem ein Mittel der bildlichen Vergegenwärtigung des Unbegrifflichen, Unbekannten.⁶² Sie weisen glei-

⁵⁹ Ebd., X 11, 18, 512/513–514/151.

⁶⁰ Alcuin, *Liber de animae ratione* 7, 624A. Vgl. hierzu ausführlich Carruthers (1998). Nicht die Vorstellungskraft oder die Memoria ist im strengen Sinne die bildproduzierende Instanz sondern die Vernunfttätigkeit, die durch diese Seelenvermögen wirkt. Nicht zuletzt der Hinweis auf die Schnelligkeit, bei Augustin wie Alkuin, deutet darauf hin, daß die einzelnen Translationsbewegungen lediglich in heuristischer Distinktion beschreibbar sind.

⁶¹ Alcuin, *Liber de animae ratione* 7, 624A–C.

⁶² »The products of fantasy and memory are the matrix and materials of all human thought. That is what Alcuin says here, following his master [Augustinus, A.E.] And these thought-devices, these fictions by which we can grasp God (or any concept) in our mind, are constructions that someone can hear, smell, taste, touch, and above all *see* mentally.« Carruthers (1998), 120.

chermaßen auf einen Erkenntnisbilder evozierenden Denkvollzug wie auf eine Erkenntnismethode.

Dass dies in besonderem Sinne auch auf das Cusanische Bild der Stadt zutrifft, wird jetzt zu zeigen sein. Es ist die sich selbst begrifflich uneinholbare, unsichtbare Geist-Seele, die sich im Prozess einer Erkenntnis als produktiv bilderzeugende Potentialität selbst gegenwärtig wird. Verbunden ist dies zugleich mit einer Aufforderung an den Leser, dieses Vor-Augen-Entstehen der Stadtanlage performativ mitzuvollziehen. Hier liegt ein rhetorisch-mnemotechnischer Zug im Sinne der *Enargeia*: Das Stadtmodell führt in bildhafter Veranschaulichung eine Anleitung vor Augen, die Geisttätigkeit in Analogie zur göttlichen Schöpferfähigkeit zu fassen.

Doch verwiesen sei zuvor noch auf eine dritte, wichtige Referenzquelle für das Kosmographen-Modell des Cusaners. Johannes Scotus Eriugena nimmt in seiner Schrift *Periphyseon/De divisione naturae*, mit der Nikolaus von Kues vertraut war, den Vergleich der Seelentätigkeit mit einer Stadt auf. Es geht an dieser Stelle darum, die biblisch bezeugte Gottebenbildlichkeit der menschlichen Natur über die trinitarische Struktur der Seelentätigkeit auszuweisen. So gibt es für Eriugena keine Natur, »deren Bestand nicht unter die drei Bestimmungen fiele, welche wir als Wesenheit, Kraft und Wirksamkeit (*essentia, virtus, operatio*) bezeichneten.«⁶³

Wie aber drückt sich die Tripersonalität von Vater, Sohn und Geist in ihrer substanzialen Ungeschiedenheit in der menschlichen, nach dem Bildnis und Gleichnis der Schöpfers beschaffenen Seele aus?⁶⁴ Hier wird schon deutlich, dass die Entsprechung auf eine »Ebenbildlichkeit« der Seele in Bezug auf drei Momente einer selbstreflexiven Bewegung zielt⁶⁵, aus der ein Hervorbringungsgeschehen erklärbar wird.⁶⁶ Entsprechend der göttlichen koessentialen Trias von Wesenheit (Vater/*essentia*), Kraft (Sohn/*virtus*) und Wirksamkeit (Geist/*operatio*) sieht Eriugena diese Dreiheit in der menschlichen Seele in der Relation von Intellekt, Ratio

⁶³ *Num nobis uisum est nullam naturam esse quae non in his tribus terminis intelligatur subsistere qui a Graecis ut saepe diximus ΟΥΣΙΑ ΔΥΝΑΜΙΣ ΕΝΕΡΓΕΙΑ [οὐσία, δύναμις, ἐνέργεια] appellantur, [hoc est] essentia virtus operatio.* Iohannis Scotti Eriugena, *Periphyseon (De Diuisione Naturae)*, lib. II, in: Sheldon-Williams (1972), 92; Übersetzung in: Noack (1994), lib. II, cap. 23, 173, Vgl. auch Iohannis Scotti Eriugena, *Periphyseon (De Diuisione Naturae)*, lib. II 23, in: Sheldon-Williams (1972), 94. Vgl. Nikolaus von Kues, *De venatione sapientiae*, cap. XXXI, n. 93, in: Bormann (2002), Bd. 4.

⁶⁴ *Non aliorum nisi ut quaeramus pro uiribus quomodo trinitas nostrae naturae trinitatis creatricis imaginem et similitudinem [in se ipsa] exprimat, hoc est quid [in ea] conuenientius patri et quid filio quid sancto spiritui adiungendum [conuenientius dico quamuis enim conuenienter nostra naturae trinitas tota totius diuinae trinitatis imago est.* Iohannis Scotti Eriugena, *Periphyseon (De Diuisione Naturae)*, lib. II 23, in: Sheldon-Williams (1972), 94f.

⁶⁵ *Nihil mihi probabilius occurrit quam ut patris imaginem essentia, filii uirtus, spiritus sancti operatio nostrae naturae accomodet.* Iohannis Scotti Eriugena, *Periphyseon (De Diuisione Naturae)*, lib. II 23, in: Sheldon-Williams (1972), 96.

⁶⁶ Ebd.

und Sensus gegeben⁶⁷, wobei mit letzterem nicht ein äußeres Sinnesvermögen sondern ein innerer Sinn, die *Dianoia*, kennzeichnet ist.⁶⁸ Allein dieser innere Sinn ist konstitutiv ist für das operative Vermögen der Seele (*operatio*), denn im Unterschied zum äußeren, körpergebundenen und damit vergänglichen Sinn ist der innere ein Wesensmoment der tätigen Geistseele. Um diese Differenz zu verdeutlichen, beruft sich Eriugena u.a. auf die Auffassung Augustinus, wonach der äußere Sinn so etwas wie ein Unterhändler oder Vermittler dessen sei, was die Sinneswerkzeuge aufnehmen. Hier kehrt der Vergleich mit einem Boten wieder.⁶⁹

Mit dieser Unterscheidung zwischen innerem und äußerem Sinn distinguert Eriugena die konstitutiven, koessentiellen Momente der Seele – Denken (*nous/intellectus*), Vernunft (*logos/ratio*), innerer Sinn (*dianoia/sensus interior*) – von der äußeren leibgebundenen Sinneswahrnehmung. »In diesen dreien aber besteht die Wesendreiheit der nach dem Bilde Gottes geschaffenen Seele; denn sie besitzt Denken, Vernunft und innern oder wesenhaften Sinn, während der äussere Sinn, den wir das Band des Körpers und der Seele genannt haben, als Grundlage die ihm eigenthümlichen Werkzeuge gewissermassen als Wächter des Sinnes besitzt, sofern in den sogenannten fünf Sinnen, dem Sehen, Hören, Riechen, Schmecken und Fühlen, der Sinn gehütet und wirksam ist.«⁷⁰ Hier nun wird der Vergleich der trinitarischen Seele mit einer Stadt aufgerufen, die mit der äußeren Wahrnehmungswelt über die Botendienste der Sinne und den hierüber wachenden äußeren Sinn verbunden ist.

Der äußere Sinn wird aber nach Eriugena nicht deshalb ein fünffacher genannt, weil er fünffach geteilt wäre. Vielmehr handelt es sich hier um einen einfachen, eingestaltigen Sinn, der im Herzen seinen Sitz hat. »Fünffach heisst er aber deshalb, weil er durch ein fünffaches Werkzeug des Körpers, gleichwie durch fünf Thore einer Stadt, die aus den Eigenschaften und Grössenbestimmungen der äusseren Welt stammenden Bilder der sinnlichen Dinge auf äusserer Sinnesgrund-

⁶⁷ *famosissima nostrae naturae trinitate quae in intellectu et ratione et sensu intelligitur.* Ebd., 98.

⁶⁸ *Sensum autem dico non exteriorem sed interiorem. Nam interior coessentialis est rationi atque intellectui.* Ebd., 98.

⁶⁹ »*Sensus est sensibilibus rerum ὡς ΦΑΝΤΑΣΙΑ per instrumenta corporis assumpta*«, *similiter naturae animae non videtur eum coniungere sed uelut internuntium corporis et animae constituere.* Ebd., 98. Der kritische Apparat von Sheldon-Williams weist die Rekurse auf Aurelius Augustinus, *De genesi ad litteram*, III 5, 7. PL XXXIV 282; Aurelius Augustinus, *De musica*, VI 10, PL XXXII 1169. Vgl. auch Aurelius Augustinus, *De quantitate animae*, XXIII 41; PL XXXII 1058; cf. Aurelius Augustinus, *De musica*, VI 5 aus.

⁷⁰ *In his tribus essentialis trinitas animae ad imaginem dei constitutae subsistit. Est enim intellectus et ratio et sensus qui dicitur interior et essentialis, exterior uero quem corporis et animae copulam diximus ΑΙΣΘΗΣΙΣ [vocatur], instrumenta autem in quibus possidet ΑΙΣΘΗΤΗΡΙΑ quasi ΑΙΣΘΗΣΕΩΣ ΤΗΡΙΑ hoc est sensus custodiae, in eis enim sensus custoditur et operatur.* Iohannis Scotti Eriugena, *Periphyseon (De Diuisione Naturae)*, in: Sheldon-Williams (1972), II 23, 98; vgl. ebd. I 54, 162. Die gegebene dt. Übersetzung von Noack (1994), lib. II, cap. 23, 176 läßt die Hinführung von griech. *aisthesis* (sinnl. Wahrnehmung) über die *aistheteria* (Sinnesorgane) zu *aistheseos teria* (Wächter der Sinneswahrnehmung), d.h. die Akzentuierung einer *teresis* (Bewachung) kaum noch erkennen.

lage innerlich aufnimmt und wie ein Thürhüter und Zwischenträger das von außenher Zugeführte dem vorsitzenden inneren Sinn gleichsam anmeldet.«⁷¹ Der äußere Sinn ist Wächter über die Sinneswerkzeuge (Stadtttore) und Zwischenhändler. Er nimmt die Ähnlichkeiten dessen, was äußerlich mit dem Körper aufgenommen wurde (Größen, Eigenschaften), als Bilder auf und legt sie dem inneren Sinn vor.

Das Wesen der Seele, die sich trinitarisch aufschließen lässt, ist gefasst als Bewegung, die sich in drei Modi der Hinrichtung auf Gott fassen lässt: »non aliud est nostrae naturae esse et aliud moueri.«⁷² Das Denken *Nous/intellectus* ist als Wesenheit *Ousia/Essentia* die vorzüglichste stabile Bewegung, ein Kreisen um Gott, der alles übersteigt: Es ist dies die höchste Form der Selbstbewegung der Seele. Die Denkbewegung der Vernunft *Logos/ratio* entsprechend der *Virtus/Dynamis* ist Hinordnung auf die uranfänglichen Ursachen, die im schöpferischen Logos beschlossen liegen. Die Bewegung der *Dianoia/des sensus interior* bzw. der *Operatio/Energeia* aber ist ein Durchschauen der sichtbaren wie unsichtbaren Wirkungen dieser ersten, uranfänglichen Ursachen.⁷³

Die dritte Bewegung (die des inneren Sinnes) ist für Eriugena⁷⁴ eine kompositte Bewegung, sofern sie sich einerseits den durch den externen Sinn vorgelegten sinnlichen Zeichen zuwendet, diese aber im Gegenzug re-formiert und als Wirkungen auf rationale Gründe zurückführt. »Tertius motus est ›compositus, per quem quae extra sunt‹ anima ›tangens ueluti ex quibusdam signis apud se ipsam uisibilium rationes reformat‹.« Diese dianoetische, operative Aneignung der von außen vermittelten Vorstellungsbilder (*phantasias*) birgt eine doppelte Struktur. Einerseits ist es ein Prozess der Auffassung der Vorstellungsbilder oder Zeichen in der Weise eines Sammelns, Unterscheidens, Ordnen; andererseits und im gleichen Zuge ein Prozess, die rationalen Gründe derjenigen Dinge, die in den Vorstellungsbildern vermittelt gegenwärtig sind, sich selbst anzuverwandeln und als rationale Gründe zu vergegenwärtigen.⁷⁵

Diese dritte Bewegung – den platonischen Terminus der *Dianoia* aufnehmend⁷⁶ – ist in Bezug auf den Cusaner entscheidend, denn hier deutet sich nicht

⁷¹ *per quinquepartitum corporis instrumentum ueluti per quasdam cuiusdam civitatis portas sensibilibus rerum similitudines ex qualitibus et quantitibus exterioris mundi uenientes [caeterisque quibus sensus exterior formatur] interius recipiat et ueluti ostiarius quidam internuntiusque ea quae extrinsecus introducit praesidenti interiori sensui annuntiet.* Iohannis Scotti Erivgenae, *Periphyseon (De Diuisione Naturae)*, in: Sheldon-Williams (1972), II 23, 99; vgl. ebd. I 54, 162. Übersetzung in: Noack (1994), lib. II, cap. 23, 176f.

⁷² Iohannis Scotti Erivgenae, in: Sheldon-Williams (1972), II 23, 100.

⁷³ Vgl. ebd.

⁷⁴ In der Unterscheidung der drei Seelenbewegungen nimmt Eriugena Ansätze von Maximus Confessor auf. Vgl. Maximi Confessoris *Ambiguorum Liber sive des variis difficilibus locis SS. Dionysii Areopagitae et Gregorii Theologi*, PG 91 (1865), 1112D ff.

⁷⁵ Vgl. Iohannis Scotti Erivgenae, in: Sheldon Williams (1972), 106ff.

⁷⁶ *Dianoia* kennzeichnet im Liniengleichnis (Platon, *Resp.* VI 510b–e u. 511d–e) ein Denken oder eine Erkenntnisform, die zwischen dem Meinen (*doxa*) und dem Wissen (*episteme*) situiert ist. Beispielfähig hierfür ist das Verfahren der Mathematiker, die sich auf Hypothesen stützen und

nur der Status einer spezifischen geistigen Vorstellungstätigkeit/Phantasia an, sondern insbesondere die Bedeutung mathematischer Modelle und Versichtbarungen/Symbolisierungen als Denkform. Der Neuplatoniker Proklos, dem der Ansatz Eriugenas vermittelt über Ps.-Dionysius verpflichtet ist, versteht in seinem Euklid-Kommentar die Mathematik als eine propädeutische, dianoetische Denkweise, sofern sie das Auge ganz von den sinnlichen, körpergebundenen Eindrücken abführt und mittels ihrer Versichtbarungsmodelle zur Schau des Einen überführt.⁷⁷ Phantasia und Dianoia stehen hierbei in einem Bedingungsverhältnis. Die Phantasia ist vermittelndes Seelenvermögen, sofern sich in ihr die mathematischen, geometrischen Operationen der Dianoia verräumlichen. Die ausdehnungslosen mathematischen Figuren, die dem Denken (*Dianoia*) als Ideen innewohnen, werden mittels der Phantasia in eine Verräumlichung überführt. »Das Heraussetzende oder Hervorbringende [...] ist die dianoetische Denkkraft, der aufnehmende Ort dieser Entfaltung aber die phantasia [...]; nur in ihr und mit ihr zusammen kann sie sich vollziehen.[...] Sie ›entwirft‹ oder ›projiziert‹ *ihrerseits* die in sie hervorgegangenen Ideen oder seienden Begriff in die Seinsweise der Teilung oder des Raumes und der Gestalthaftigkeit.«⁷⁸ Dieses Vermögen einer extensionalen Ausbildung mathematischer Figuren kennzeichnet ein aktiv versinnlichendes, in anschauliche Gestalt versetzendes Vermögen der Phantasia, ihre kreative, räumlich-bildgebende Funktion, die dem Denken in der figurativen Ausfaltung symbolisch vor Augen führt, was es in sich unanschaulich birgt. Allerdings mit dem Ziel, das Denken wie in einer spiegelbildlichen Selbstansicht auf sich zurückzuwerfen. Dieses Verständnis der Phantasia/Imaginatio als Ort einer mentalen, räumlichen Projektion innergeistiger Formen in mathematischen Figuren ist auch für die symbolische Mathematik des Cusaners entscheidend. Die Entfaltung in konjekturale Verräumlichungsformen sind Bedingung einer Selbstvergegenwärtigung des Geistes und weisen über die mentale Veräußerung den Weg einer Überschreitung hin auf die gestaltlosen, ausdehnungslosen innergeistigen Formen. Sie fungieren als mentale Versichtbarung des Unsichtbaren im Geist selbst.

Dass der Erkenntnisvollzug der Geist-Seele (*intellectus, animus* bzw. *mens*)⁷⁹ ständige Bewegung um den ineffablen Gott ist und zugleich ein innerseelischer Aufstieg führt uns nun zurück zum Kosmographen-Modell des Cusaners.

Im Innern der Stadt

sich praktischer Veranschaulichungen (z.B. geometrischer Modelle) bedienen, um über die bildlichen Schemata auf die Ideen selbst zu führen.

⁷⁷ Vgl. Proklos: In Eucl. 20, 15–26; hierzu Beierwaltes (1985), 268.

⁷⁸ Ebd., 259.

⁷⁹ Ebd., 110.

Denn der Cusanische Kosmograph, der Verzeichner alles dessen, was über Sinne und Vorstellungstätigkeit Eingang in die Geistseele gefunden hat, trägt, nachdem er »eine Gesamtaufnahme (*designatio*) der sinnfälligen Welt fertiggestellt hat«, alles »in rechter Ordnung und in den entsprechenden Größenverhältnissen auf eine Karte (*mappa*) ein.«⁸⁰ Mit dem Vergleich mit einer Welt-Karte oder einer kartographischen Aufzeichnung⁸¹ der über die Sinneswahrnehmung gewonnene Daten wird der Transformationsprozess, der sich im Erkennen vollzieht, abermals deutlich. »Erkennen nämlich ist Messen (*Cognoscere enim est mensurare*).«⁸² Eine solche Karte der gesamten sinnlichen Welt folgt keinem Abbildungsanspruch im Sinne einer Abspiegelung oder realitätsgetreuen Wiedergabe. Die notwendige Disporportionalität des endlichen, mathematisch vermessenden Denkens zur Unendlichkeit macht aber den spezifischen Charakter der Gesamtkarte umso deutlicher. Die Kartierung weist auf eine Übertragungsleistung, mit der raum-zeitlich erfahrene Wahrnehmungsdaten in eine zweidimensionale, plane Darstellungsform überführt werden und zugleich in einer Maßstäblichkeit verzeichnet werden, die dem Anspruch einer Repräsentation von Größenverhältnissen, Relationen bzw. Ordnungsstrukturen folgen. Im verkleinerten, komprimierten Maßstab und von einem spezifischen Betrachterstandpunkt entworfen bietet sie einen Aufriss im Kleinen. Die formalisierte Codierung verzeichneter Bezugspunkte und die relationale Strukturierung, gleichsam das mathematische Raster, mit dem die Karte die ›Welt‹ in ein Zeichen- und Orientierungssystem überführt, zeugen von einem abstraktiven Verfahren. Die Maßhaltigkeit und Maßstäblichkeit der Karte wirft die Frage nach dem Maß auf, das den Ordnungsstrukturen der sichtbaren Welt und deren Übertragungsweise in einer relationale Zeichenstruktur nach Art einer Karte zugrundeliegt. Eben dieses vorgängige Maß ist der menschliche Geist (*mens*) – ein Terminus, der sich nach Nikolaus Kues vom Messen (*mensurare*) herleitet. Nun geht es hier, und das ist für den Bildbegriff entscheidend, nicht um konkrete kartographische Darstellungsmethoden – diese sind hier lediglich der explikative Vergleichshorizont der Analogie –, sondern um eine mentale Kosmo- und Kartographie.

Der Blick des Cusanischen Kosmographen wendet sich von Erfassung der informierenden Dingwelt auf sich selbst, richtet sich in innergeistiger Meditation auf die Vernunftfähigkeit. Was wird an der Fähigkeit der mathematischen Designation, wie sie der menschliche Geist zu leisten vermag, deutlich? Wenn der Kartograph, so der Cusaner, seinen inneren Blick (*intuitus internus*) dem Schöpfer der Welt (*conditor mundi*), Weltbaumeister (*artifex*) und Grund (*causa*) von allem zuwendet, wird er gewahr, dass dieser nichts von dem ist, was, durch die Sin-

⁸⁰ Nikolaus von Kues, *Compendium*, cap. VIII, n. 23, in: Bormann (2002), Bd. 4, 32/33.

⁸¹ Die Entwicklung der zeitgenössischen Kartographie sowie Cusanus' Auseinandersetzung mit kartographischen Methoden – etwa über seine Freundschaft zu Paolo dal Pozzo Toscanelli – ließen sich dazu als Hintergrund in Erinnerung rufen. Hier geht es mir aber um die zeichentheoretischen, geistphilosophischen Implikationen des Weltkarten-Vergleichs.

⁸² Nikolaus von Kues, *De beryllo*, cap. XXXIX, n. 71, in: Bormann (2002), Bd. 3, 90/91.

ne ihm zugetragen wird, sondern vielmehr dasjenige, was der sinnfälligen Welt begründend vorausgeht. Denn nach »der Auffassung des Kosmographen verhält er sich in vorgängiger Weise so zur ganzen Welt, wie er selbst als Kosmograph zur Karte, und entsprechend dem Verhältnis der Karte zur wahren Welt betrachtet er (*mente contemplando*) in sich selbst als dem Kosmographen den Schöpfer der Welt und schaut so mit seinem Geistes die Wahrheit im Bild (*in imagine veritatem*) und im Zeichen den Bezeichneten (*in signo signatum*).«⁸³

Hiermit wird eine Verschränkung von strukturellen Analogien präsentiert, die auf den menschlichen Geist als *imago dei* zuläuft und zugleich die designative, eine Zeichenwelt hervorbringende Potentialität des menschlichen Geistes begründet. So wie der unerfassbare, absolut transzendente Gott sich in der kreatürlichen Welt produktiv in Zeichen seiner Schöpferkraft mitteilt, so ist auch der menschliche Geist als vorgängige Ursache einer zeichensetzenden Selbstveräußerung produktiv und in dieser schöpferischen Selbstmitteilung in Zeichen manifestiert sich die Gottebenbildlichkeit. Die unendliche Potentialität des vorgängigen göttlichen Grundes »zeigt« sich in der Welt und bleibt doch in der Zeichenhaftigkeit des Kreatürlichen selbst unsichtbar, ein Erscheinen des Nicht-Erscheinenden. Entsprechendes gilt von der menschlichen Geisttätigkeit, die sich in der zeichensetzenden, mentalen Produktivität entfaltet und sich damit in ihrer Potentialität gegenwärtig wird, ohne dass der Geist sich selbst zu umfassen, erfassen vermöchte. »So bleibt auch die Vernunft des Menschen (*hominis intellectus*) in sich eins und unsichtbar (*invisibilis*), stellt sich aber in ihren verschiedenen Künsten und durch ihre verschiedenen Kunsterzeugnisse auf verschiedene Weise sichtbar dar, wenn sie auch bei allem diesen für jeden Sinn gänzlich unerkannt bleibt (*omni sensui penitus incognitus*).«⁸⁴

Gleichwohl führt die Selbstvergegenwärtigung des menschlichen Geistes über Versichtbarungs- oder Veräußerungsformen zu einer Selbsterkenntnis. Denn die Kartierungen, d.h. die Notations- oder Verzeichnungssysteme, die der messende Geist nach seiner Maßgabe entwirft, lassen ihn sich selbst als Zeichen der göttlichen Schöpferkraft gewahr werden. Eben dies macht das Verhältnis der Karte zur Welt deutlich. Haben wir doch gesehen, daß hier ein Transfer von materialen Dingen (Zeichen der göttlichen Schöpferkraft, die über ihre Strahlkraft, ihren Sprachcharakter von dem über sie hinausweisenden Grund zeugen) über sinnliche Zeichen, Vorstellungszeichen zu intellektualen Zeichen stattfindet, so dass die Karte eine spezifisch menschliche Auffassungsweise darstellt und damit weniger Zeugnis von der Beschaffenheit der Welt als vielmehr von einer nach Maßgabe des menschlichen Geistes konstituierten Weltsicht geben. »Und daher entdeckt er in sich selbst das erste und nächste Zeichen des Schöpfers, in dem die schöpferische Kraft mehr als in irgendeinem andern bekannten Sinnenwesen aufleuchtet. Das geistige Zeichen ist das erste und vollkommenste Zeichen des Schöpfers von al-

⁸³ Nikolaus von Kues, *Compendium*, cap. VIII, n. 23, in: Bormann (2002), Bd. 4, 32/33.

⁸⁴ Nikolaus von Kues, *Compendium*, cap. VIII, n. 24, in: Ebd., 34/35.

lem.«⁸⁵ So ist die Karte einerseits Ausdruck des je nur mutmaßlichen, symbolischen Charakters menschlicher Welterfassungsformate, die sich dem unendlichen Gott immer nur in Entwürfen annähern, (sei es in mathematischen Aufmaßen, in der Grammatik von Sprach- und Schriftzeichen, der Strukturierung wissenschaftliche Modelle, Symbolisierungsformen etc.). Andererseits aber zeugen gerade diese designativen, konjekturalen Weltansichten von einem spezifischen schöpferähnlichen Vernunftpotential, das in seiner Entwurfsfähigkeit gleichermaßen unausschöpflich ist, sich immer weiter annähern kann und sich in eben dieser Bewegung in seinem Vermögen zeigt.

So wie in allen kreatürlichen, sinnfälligen Dingen Gottes unermessliches Seinkönnen in Aktualisierungsmodi aufscheint, die Dinge also sinnliche Zeichen des Schöpfers sind, so zeigt sich über die Hervorbringungen der menschlichen Vernunft, die ihrerseits eine Ausstrahlung der göttlichen Vernunft ist, der Zeichenstatus des menschlichen Geistes, dessen Vermögen, die *vis creativa*, sich entwürfsweise dem Einen anzunähern, eine immerwährende Bewegung darstellt.

Der menschliche Geist ist eine *viva imago*⁸⁶ des Schöpfergeistes oder ein lebendiger Spiegel (*speculum vivum*)⁸⁷. Er nimmt nicht schlichtweg die Sichtzeichen der kreatürlichen Welt auf, sondern transliteriert diese in Zeichensetzungen des menschlichen Geistes. Wie sich der göttliche Geist in der geschöpflichen Welt offenbart und in seiner unendlichen Potentialität sichtbar wird, ebenso manifestiert sich in den Zeichen- und Symbolsystemen die Produktivität des menschlichen Geistes in einer unabschließbaren Vervollkommnungsbewegung. »Und es fallen Meister und Meisterschaft zusammen im Wesen als dem lebendigen Bild der unendlichen Kunst (*ut in imagine viva artis infinitae*), das sich, wenn es ange-regt ist, der göttlichen Wirklichkeit immer ohne Ende gleichgestaltiger machen kann, wiewohl die genaue Übereinstimmung mit der unendlichen Kunst stets un-erreichbar bleibt.«⁸⁸ Er wird in seinen bildlichen, zeichensetzenden Verfahren seiner selbst ansichtig, d.h. erfährt sich selbst in seiner göttähnlichen Potentialität. Man könnte auch sagen, die kraft der göttlichen Schöpfung in die Sichtbarkeit getretenen Zeichen werden rückübersetzt in formale, geistige Zeichen und damit in der menschlichen Reflexion rückgeführt auf ihren divinen Grund. Der Cusaner spricht in Hinsicht auf dieses assimilative Begriffsbildungsvermögen auch von einer *viva flexibilitas*, der geistigen Kraft einer Bildsamkeit, die sich, völlig abgelöst von den sichtbaren Dingen, den geistigen Formen selbst, die er in sich kraft der Teilhabe an der göttlichen Weisheit (*Sapientia dei*, Christus als innerer Logos)

⁸⁵ Ebd., 32/33.

⁸⁶ Vgl. Nikolaus von Kues, *De visione dei*, cap. IV, in: Gabriel (1989), Bd. 3.

⁸⁷ Vgl. Nikolaus von Kues, *Idiota de mente*, cap. V, n. 87, in: Bormann (2002), Bd. 2, 42/43. Die absolute göttliche Schöpferkunst (*ars divina, ars infinita, ars creatrix*), veräußert sich im Bild ihrer selbst, d.h. im Bild (*imago*) des menschlichen Geistes. Vgl. ebd. XIII, n. 148, 112/123.

⁸⁸ Nikolaus von Kues, *Idiota de mente*, cap. XIII, n. 149, in: Bormann (2002), Bd. 2, 114/115.

vorfndet, angleichen kann, indem er mathematische Begriffe ausbildet.⁸⁹ Der göttliche Geist offenbart sich so in einer angeborenen Urteilsfähigkeit des menschlichen Geist, der, durch die äußeren Sinnesdinge aufgeweckt, angeregt und in Staunen versetzt, in Bewegung kommt und in sich selbst dieses eingeschriebene Gesetz (die *sapientia divina*) liest, auslegt, als lebendige Urteilsfähigkeit (*lex scripta viva* bzw. die *viva descriptio aeternae et infinitae sapientiae*) auf alles außerhalb seiner Befindliche anwendet.⁹⁰

Eben dies ist ein produktiver und nicht reproduktiver Vorgang. Die beurteilende Auffassung des Sichtbaren ist zugleich eine Gestaltgebung, ein operativer Vorgang, mit dem der Geist sich die Dinge anbildet indem er sich in ihnen abbildet. Sie erhalten geistförmige Gestalt. In diesem Sinne besitzt der Geist eine *virtus fingendi*. Denn wie sich der göttliche Geist in den Dingen mitteilt, sich in den geschöpflichen Zeichen multiplikativ ausstrahlt, um vermittels der menschlichen Geisttätigkeit auf sich rückgewandt zu werden, so wird der menschliche Geist seiner gottebenbildlichen Kraft erst über die lebendige Bewegung einer Selbstveräußerung, d.h. über das Hervorbringen in Ausformungen seiner Kraft ansichtig. »In sich selbst nämlich findet der Geist, der die freie Fähigkeit zum Entwerfen hat (*concupiendi liberam facultatem*), die Kunst, den Entwurf auszuführen. Sie soll jetzt »Meisterschaft des Gestaltens« (*fingendi magisterium*) genannt werden.« Denn wie ein Töpfer, Drechsler oder ähnlicher Handwerker verleiht er einer Materie die geistig entworfene Form, die in allen Konkretisierungen, in allen begrifflichen Fassungen aber nur aspektiv bzw. konjunktural in Erscheinung treten kann. »Daher kann die immaterielle und geistige Form in keiner Materie wahrhaftig, so wie sie ist, gestaltet werden. Aber alle sichtbare Form wird ein Gleichnis und Bild der wahren und unsichtbaren Form bleiben, die im Geist als der Geist selbst existiert.«⁹¹

Hier haben wir es nicht mit Imaginationen oder Vorstellungsbildern im engeren Sinne zu tun, sondern mit mentalen Versichtbarungen der Geisttätigkeit, der Selbstentfaltung der *vis notionalis*⁹² in einen geistigen Raum von Begriffsbildungen. Die Manifestation in begrifflichen Zeichen lässt sich gerade am Beispiel der Karte, vergleichbar der göttlichen Schöpfertätigkeit, als Entwerfen einer geistigen Architektur (Stadt) begreifen, die sich von intellektuellem Entwurf in sinnliche Zeichen bzw. materiale Zeichnungen überträgt – gleichsam bis zur Genese einer konkreten Kartenzeichnung, mittels derer das Eine sich in seinen Versichtbarungen als produktive Ursache erst auf sich selbst beziehen kann.⁹³

Indem der Cusaner wie bei der Weltkartenanalogie die zeichnerische, maleri-

⁸⁹ Vgl. Nikolaus von Kues, *Idiota de mente*, cap. VII, n. 104, in: Ebd.

⁹⁰ Vgl. Nikolaus von Kues, *Idiota de mente*, cap. V, n. 85, in: Ebd.

⁹¹ Nikolaus von Kues, *De ludo globi I*, n. 44, in: Bormann (2002), Bd. 3, 46/47–47/49.

⁹² Nikolaus von Kues, *De ludo globi II*, n. 80, in: Ebd.

⁹³ In Entsprechung zur Unsichtbarkeit des Schöpfergottes können wir »die wunderbaren Werke der Vernunft an Städtebauten, Schiffen, Kunstwerken, Büchern, Gemälden und dergleichen mehr sehen, und die Vernunft dennoch nicht mit unserem Gesichtssinn erreichen«. Nikolaus von Kues, *De non-aliud*, cap. XXIII, in: Gabriel (1989), Bd. 2, 546/547.

sche Entfaltung der menschlichen Vernunft veranschaulicht, wird zugleich der Aspekt der Prozessualen wie des Sich-Entwerfens unterstrichen. Dieses Geistkonzept einer gottebenbildlichen Produktivität, die sich in der Veräußerung als Grund und Maß des Hervorgebrachten erst erfährt und sich damit zugleich als erstes Zeichen des Schöpfers begreift, verdeutlicht der Cusaner auch in anderen Schriften immer wieder. Vorzugsweise sind es mathematische Konzeptualisierungen, an denen dieses Verhältnis von göttlichem und menschlichem Geist demonstriert wird.⁹⁴ An der mathematischen Entfaltung aus einem Punkt wird die metaphysische Begründung aus einer transzendenten, geistigen, nicht körperlichen Einheit, die komplikativ das Hervortreten in eine räumliche Dimensionalität erst begründet, nach- und mitvollziehbar und analog als eine mentale Extension in mathematischen Zeichen beschreibbar.⁹⁵ Hier kommt die *Dianoia*, das operative Denken des Einen über mathematische Symbole im Verständnis des Proklos, zum Tragen.

Trinitarische Seelenbewegung

In der trinitarischen Seelenstruktur, die der Cusaner in Rekurs auf Augustin, Ps.-Dionysius und vermittelt über Eriugena zugrundelegt, wird die Gottebenbildlichkeit als geistige Prozessform in ihren Momenten beschreibbar. Vielfach greift der Cusaner auf die Struktur von *essentia – virtus – operatio*⁹⁶, auf das Verhältnis von *essentia – sapientia – voluntas*⁹⁷ oder *unitas – aequalitas – connexio*⁹⁸ zurück, um anhand der innergöttlichen, tripersonalen Wesensstruktur die erzeugende Bewegung des menschlichen Geistes in ihren Momenten auszuweisen.

In *De Non-aliud* wird die Wirkkraft des Hl. Geistes (*spiritus*) zur Bedingung der Erkenntnisfähigkeit des menschlichen Geistes (*mens*), d.h. hieraus erst begründet sich die Schöpferkraft im Bereich der begrifflichen Zeichen, denn »der vernünftige Geist (*mens*)« ist »Abbild jenes Geistes (*imago spiritus*) [...] Und je-

⁹⁴ Gott wird Geist (*spiritus*) genannt, so der Cusaner in *De non-aliud*, »weil er, da er unkörperlich ist, nicht wie ein Körper von Raum eingeschlossen ist. Das Unkörperliche steht nämlich vor dem Körperlichen, das Unräumliche vor dem Räumlichen, das Unzusammengesetzte vor dem Zusammengesetzten. [...] So betrachtet der [menschliche, A.E.] Geist (*mens*) vor der zusammengesetzten Linie den unzusammengesetzten Punkt. Der Punkt ist ein Zeichen, die Linie hingegen ein Bezeichnetes.« Nikolaus von Kues, *De non-aliud*, cap. XXIV, in: Gabriel (1989), Bd. 2, 550/551f.

⁹⁵ Vgl. Nikolaus von Kues, *De docta ignorantia I*, cap. XI, n. 32: »Da uns zu den göttlichen Dingen nur der Zugang durch Symbole als Weg offensteht, so ist es recht passend, wenn wir uns wegen ihrer unverrückbaren Sicherheit mathematischer Symbole bedienen.« In: Bormann (2002), Bd. 1, 44/45.

⁹⁶ Vgl. Nikolaus von Kues, *De venatione sapientiae*, cap. XXXI, n. 93, in: Bormann (2002), Bd. 4.

⁹⁷ Vgl. etwa Nikolaus von Kues, *Idiota de mente*, cap. XIII, n. 149, in: Bormann (2002), Bd. 3.

⁹⁸ Vgl. Nikolaus von Kues, *Idiota de mente*, cap. VI, n. 95, in: Ebd.; Nikolaus von Kues, *De docta ignorantia I*, cap. X, n. 27, in: Bormann (2002), Bd. 1.

ner Geist, der aus seiner eigenen Kraft zu allem vordringt, durchforscht alles und bildet sich Begriffe und Ähnlichkeitsbilder (*notiones atque similitudines*) von allem. Ich sage, er schafft (*creat*), da er die begrifflichen Ähnlichkeiten der Dinge nicht aus irgendeinem Anderen macht, sondern – so wie der Geist, der Gott ist, die Washeiten der Dinge auch nicht aus Anderem macht – aus sich oder dem Nicht-Anderen.«⁹⁹

Dabei handelt es sich, auch dies sei nochmals betont, weder um rein metaphorische oder illustrative Analogsetzungen produktiver Prozesse (Schöpfung : geistige Produktivität des Menschen), sondern um Versuche, einer metaphysisch begründeten Beziehung kraft der Gottebenbildlichkeit des Menschen Ausdruck zu geben. In den menschlichen Versichtbarungssystemen geistiger Produktivität setzt sich der göttliche Schöpfungsakt gleichsam in der Geistförmigkeit des menschlichen Schaffens fort. Neben der Mathematik bzw. arithmetischen wie geometrischen Modellen, die diese Entfaltung aus einer selbst überbegrifflichen, koinzidental Einheit in eine intelligible und in letzter Hinsicht räumlich versichtbarte Vielheit vorführen und als Vollzugsform geradezu den Mitvollzug der Rezipienten zu provozieren, greift der Cusaner vielfach den Vergleich mit Sprachstrukturen, d.h. einer kraft menschlicher Vernunft entworfenen sprachlichen Diskursierung der Welt auf.

Weiterhin sind es immer wieder Rätselbilder, komplexe Metaphoriken und Symbole, bis hin zu konkreten Bildern oder Naturphänomenen (Magnet, Karfunkel, Spiegel, Diamant u.v.m.), anhand derer der Cusaner die Produktivität des menschlichen Geistes sowohl ›zeigt‹ wie herausfordert.¹⁰⁰ Denn nicht nur geht es darum, den menschlichen Geist bzw. dessen Selbstentfaltung in mentalen Bild- oder Zeichenräumen als gottähnliche Vollzugsform auszuweisen sondern gleichermaßen, den Mitvollzug der Rezipienten provozieren.¹⁰¹ Wiederholt wird der Leser/in in den Texten des Cusaners aufgefordert, sich etwas vorzustellen, in der Betrachtung geistig zu verfolgen, selbst Entwurfsleistungen zu vollziehen.

Die Unterschiedlichkeit der dabei gewählten methodischen Zugänge und Konzeptualisierungen der Geisttätigkeit mag überdies den konjekturalen Charakter aller Vergegenwärtigungsformen oder Designationsmodi unterstreichen, die jeweils aspektiv die Produktivität des lebendigen Geistes als *imago dei* ins Licht setzen.

Konzeptualisierungen des Geistes

⁹⁹ Nikolaus von Kues, *De non-aliud*, cap. XXIV, in: Gabriel (1989), Bd. 2, 554/555.

¹⁰⁰ »Wir tun also nichts, was unserem Vorhaben fremd wäre, wenn wir mit Hilfe dürftiger Bilder aufsteigen.« Nikolaus von Kues, *De beryllo*, cap. X, 11, in: Bormann (2002), Bd. 3, 14/15.

¹⁰¹ Vgl. Nikolaus von Kues, *De beryllo I*, in: Nikolaus von Kues (2002), Bd. 3, 2/3: Der Weg zur *visio intellectualis*: »Damit ich dem Leser möglichst klar einen Begriff (*conceptum*) hiervon vermittele, will ich daher einen Spiegel und ein Rätselbild an die Hand geben [...] Es wird auch in der Macht eines jeden liegen, die zugrunde gelegte Verfahrensweise auf jeden Forschungsbereich anzuwenden und auszudehnen.«

Ein Hintergrund, vor dem der Cusaner in seinen Schriften Gesprächspartner, Adressaten, Leser/innen aufruft, sich über ein dargelegtes Beispiel des göttlichen Grundes, der in der menschlichen produktiven Geisttätigkeit wirksam wird, innewerden, ist die symbolische Theologie des Ps.-Dionysius:

»Dionysius, ein Großer unter den Theologen, setzt voraus, dass es dem Menschen unmöglich ist, außer durch die Führung sinnlicher Gestalten (*sensibilium formarum ductu*), zur Vernunft-Einsicht des Geistigen (*ad spiritualium intelligentiam*) aufzusteigen«. ¹⁰² Gott (*theos*), der sich begrifflich nicht fassen lässt (*excellit omnem conceptum*), unaussprechlich (*ineffabile*) bleibt, hat aber gleichsam selbst einen symbolischen Weg der Erkenntnis vorgegeben, in der Weise wie er sich selbst zeigt, ausspricht, mitteilt.

Aussprechen bedeutet ja, einen inneren Begriff (*conceptum intrinsecum*) durch lautliche oder andere figürliche Zeichen (*vocalibus aut aliis figuralibus signis*) nach außen hin auszusagen. Wenn man von einem Ding kein Bild begreift (*cuius igitur similitudo non concipitur*), dann bleibt sein Name unbekannt. [...] Der Gott Suchende möge daher aufmerksam bedenken, daß in diesem Namen *theos* gleichsam ein Weg eingefaltet ist, auf dem Gott gefunden wird, damit man ihn erreichen kann. *Theos* kommt von *theoro*, das heißt ›ich sehe‹ und ›ich laufe‹. Laufen muß der Suchende mittels des Sehens, um zu dem alles sehenden Gott vordringen zu können. Die Schau trägt ein Bild des Weges in sich, auf dem der Suchende voranschreiten soll. Wir müssen also die Natur der sinnlichen Schau vor dem Auge der vernunfthaften Schau ausbreiten und uns daraus eine Leiter für den Aufstieg bilden (*Opportet igitur, ut naturam sensibilis visionis ante oculum visionis intellectualis dilatemus et scalam ascensus ex ea fabricemus*). ¹⁰³

So setzt auch das *Compendium* mit der Anleitung dazu an, eine Auffassung (*conceptum*) von Gott, dem Former aller Dinge (*formator omnium*) zu bilden und zwar in Entsprechung zu dem des Geistes (*mens*). ¹⁰⁴ Der Terminus *conceptum* weist hier auf eine begriffliche Erfassungsweise, ein stets konjekturales Konzept, sofern die Gegenstände, auf die sich die von Cusanus formulierte Aufforderung bezieht, selbst fernab einer exakten begrifflich-diskursiven Aussagebarkeit stehen. Wir haben es hier mit Anleitungen zu einer Auffassungsweise zu tun, um zu einem *Conceptum* des Geistes und hierüber von Gott zu gelangen, der selbst und unmittelbar nicht begriffen werden kann, sondern, wie es an anderen Stellen von Nikolaus betont wird, nur in nichtergreifender Weise (*incomprehensibiliter comprehendere*) ¹⁰⁵ erfasst werden kann bzw. nur berührend (*atingere*) auf dem Wege einer symbolischen Investigation.

Der Geistbegriff (die *mens*) birgt, wie gezeigt, christologische bzw. logos-

¹⁰² Nikolaus von Kues, *De non-aliud*, cap. XIV, in: Gabriel (1989), Bd. 3, 498/499.

¹⁰³ Nikolaus von Kues, *De quaerendo deum*, cap. I, in: Gabriel (1989), Bd. 2, 570/571.

¹⁰⁴ Nikolaus von Kues, *Compendium*, cap. 7, 21, in: Bormann (2002), Bd. 4, 30/31. »So bilde dir einen Begriff (*conceptum*) vom Former aller Dinge, entsprechend dem, wie du ihn vom Geist bildest«

¹⁰⁵ Vgl. Nikolaus von Kues, *De docta ignorantia*, III c. 12, in: Bormann (2002), Bd. 1.

theologische Implikationen. Hier liegt die Verbundstelle, um das Verhältnis von göttlicher und menschlicher Geisttätigkeit zu begründen. Die Aufforderung und Anleitung, Gottes gestaltgebende Schöpfungstätigkeit in Entsprechung zur menschlichen Geisttätigkeit zu konzipieren, führt auf die bilderzeugende Fähigkeit, Tätigkeit und Funktion der Seele. Doch erst die vom Geist durchwirkte, operativ geformte *imaginatio* eröffnet diesen Weg. Das imaginativ vergegenwärtigende Vermögen ist sowohl Voraussetzung der informierenden Hinrichtung der Welt auf den menschlichen Geist (*intentio dei*) wie der formierenden Hinwendung eben dieses Geistes (*intentio mentis*) auf die ihm zeichenhaft begegnende Welt. In der Verschränkung erst¹⁰⁶ realisieren sich die Seelenvermögen. Die Imagination, in der die Geisttätigkeit des sich mitteilenden, informierenden Gottes wie des formierenden, konzipierenden menschlichen Geistes ineinandergreifen, lässt sich somit aus zwei Richtungen als Schnittstelle zwischen Versichtbarung und Vergeistigung verstehen. Sie vermittelt über die Wahrnehmung die Zeichen der sichtbaren Welt an den menschlichen Geist. Dies ist, wie wir gesehen haben, keine Impressions- sondern eher eine Provokationstheorie. Konfrontiert mit den Vorstellungsbildern der Dinge, dem sinnlich vermittelten Offenbarwerden der göttlichen Schöpferkraft in der Natur wird die schlummernde Vernunftfähigkeit der menschlichen Seele aktiviert, sich die Dinge nach Maßgabe der ihr apriorisch gegebenen Erkenntniskraft anzueignen, sie sich in intelligiblen Species anzuförmern. Die Unterscheidung, Trennung und Kombination bzw. Komposition von natürlichen Erkenntnisbildern (*species*) ist ausdrücklich nicht Tätigkeit einer Funktion der Imagination, sondern fällt in den Bereich intellektueller Akte (*vis intellectualis*).

Die Anformung der Natur in der menschlichen Kunst ist aber zugleich eine Ausformung in mentalen Konzeptualisierungsformen, in Verbildlichungen und Versinnlichungen bis hin zur materialen Versichtbarung. Man mag hier nochmals an Eriugenas Versuch denken, den *sensus interior/phantasia* im Sinne der operativen Funktion der *Dianoia* zu bestimmen, eines inneren Sinnes, der zwar bis in den äußeren Sinn hineinwirkt, aber »körperunabhängig« als Vermögen der trinitarischen Seele gedacht werden muss und insbesondere mathematischen Operationen zugrundeliegt.

Die *Imaginatio* als Vorstellungskraft (*virtus imaginativa*), welche die von der Materie bzw. den sinnlichen Sichtgestalten abgelösten Bilder als Phantasmata aufnimmt und memorativ bereithält, kann für den Cusaner nicht das Vermögen produktiver Bilderzeugung und damit einer prozessualen Verähnlichung mit dem göttlichen Geist sein. Das ist schon deshalb unvorstellbar (*inimaginabile*), weil die Vorstellungskraft stets an das Sinnliche gebunden bleibt, »weil die Vorstellungskraft ihre Grenze im Quantum hat (*in quanto terminatur*)«¹⁰⁷, d.h. zwar immaterielle Bilder repräsentiert, diese jedoch extensional begrenzt fasst, als Gestalten terminiert vergegenwärtigt. Dies aber steht in keiner Entsprechung zu ihrem

¹⁰⁶ Dargestellt an der »Figura P« in Nikolaus von Kues, *De coniecturis*, in: Bormann (2002), Bd. 2.

¹⁰⁷ Nikolaus von Kues, *De ludo globi*, II n. 67, in: Bormann (2002), Bd. 3, 74/75.

unbegrenzten, überbegrifflichem Gegenstand. »Non enim imaginatio attingit non-corporeum.«¹⁰⁸

Das Wesenhafte Gottes, das in den Dingen aufleuchtet und im menschlichen Geist lebendig wirksam wird, kann in der Vorstellung nicht ohne eine quantifizierende Gestaltgebung vergegenwärtigt werden. Damit erfüllt die Vorstellung aber zugleich die Aufgabe, in umgrenzten Bildern, Zeichen, Symbolen einen Weg zu einer unumgrenzten Schau dessen zu bahnen, was keinerlei Quantität, keine Grenze, keine definite Gestalt oder Größe besitzt. Die Vorstellungskraft zeigt in Bildern, was jenseits der Bildhaftigkeit liegt. Sie fungiert als ein Medium der Symbolisierung, mittels dessen der Geist sich ausformt, um sich auf sich selbst zurückzuwenden und damit letztendlich auf den göttlichen Grund, dessen Bild er ist. So schwierig es auch ist, diese imaginative Dimension der Geistseele genau zu fassen, entscheidend wird doch der Versuch, in der Geisttätigkeit ein operatives Wirkprinzip zu denken.

»Die Vorstellung hilft also dem ihr verbundenen Geist (*Imaginatio igitur adiuvat mentem sibi coniunctam*). [...] Es ist ganz sicher, daß ein Einsichtiger aus den Phantasiebildern (*ex phantasmatis*) der unvergänglichen Dinge Anschauung schöpft. Es sind aber Phantasiebilder (*phantasma*), welche die Einbildungskraft (*imaginatio*) bietet. Von daher unterstützen die feinfühligsten Vorstellungen schneller den, der überlegt (*ratiocinanti*) und die Wahrheit sucht. Wenn unser Geist nämlich nicht die Vorstellung brauchte, um zur Wahrheit, die die Vorstellung übersteigt, die er (doch) allein sucht, zu gelangen – gleich wie ein Springer über den Graben den Stock –, wäre er in uns nicht mit der Vorstellung verbunden.«¹⁰⁹

Die Vorstellung ist aber nicht bloß eine »Krücke« sondern vielmehr ein Medium, das zum Übersprung verhilft, d.h. zu einem Überschreiten des Sichtbaren über das Versichtbare.

Resumée

Für den Cusaner liegen im menschlichen Geist (*mens*) selbst die erkenntniskonstituierenden Bedingung einer bildhaften, symbolischen, in zeichenhaften Verähnlichungen sich offenbarenden Erkenntnis, die als Weg einer symbolischen Investigation den Überstieg in eine intuitive (oder *contuitive*)¹¹⁰ Selbst- und Gotteserkenntnis bahnt. Sie löst sich von den sinnlichen, hinführenden Bildern, um »mit geschlossenen sinnlichen Augen besser sehen«¹¹¹ zu können. Jede Vergegenwärtigung in konjekturalen Bildern, Zeichen, Notationen beruht auf einer Leistung, die sinnliche Rezeptivität und geistige Spontaneität voraussetzt, wobei die Geisttätigkeit konstitutiv für jedwede Wahrnehmung, Vorstellung, rationale Erkenntnis ist.

¹⁰⁸ Nikolaus von Kues, *De quaerendo deum*, cap. V, in: Gabriel (1989), Bd. 2, 604/605.

¹⁰⁹ Nikolaus von Kues, *De ludo globi*, II, n. 88, in: Bormann (2002), Bd. 3, 100/101.

¹¹⁰ Contuitio im Sinne einer Gesamtschau, eines Alles-in-Eins-Sehens.

¹¹¹ Nikolaus von Kues, *De ludo globi*, II, n. 101, in: Bormann (2002), Bd. 3, 116/117.

In diesem Sinne lässt sich hier sehr wohl von einer produktiven bilderzeugenden Tätigkeit des Geistes (*mens*) »according to rules which exist in the mind independently of the external world«¹¹² bzw. von mentalen Bildern sprechen.

Allerdings kann dieser Ansatz nicht unabhängig von der theologischen, trinitären Seelenstruktur gelesen werden. Die erkenntnistheoretische Bedingung geistiger Entwurfsfähigkeit und Produktivität ist die *imago-dei*-Lehre. Beim Cusaner sind es vor allem Ansätze eines christlich interpretierten Neuplatonismus (so etwa Proklos' Parmenides- und Euklidkommentar) bzw. paganer Weisheitslehren (so etwa Rekurs auf den ›hermetischen‹ *Asclepius* und die Vorstellung des Menschen als *deus secundus*¹¹³) sowie neuplatonisch interpretierte theologische Lehren (Augustin, Ps.-Dionysius Areopagita, Eriugena), über die sich Momente des Gottesbegriffs auf den Begriff des menschlichen Geistes übertragen. Auf der Basis der Gottebenbildlichkeit lässt sich so gleichsam eine negative Theologie und Theophanie des menschlichen Geistes formulieren sowie eine Theorie einer schöpferähnlichen Entfaltung von mentalen Notationssystemen.

Während sich dieser geistphilosophische Ansatz von einer im weitesten Sinne aristotelisch gefassten Imaginationstheorie weitgehend ablöst, lässt sich doch gerade an der theologisch-philosophischen Reflexion auf die bilderzeugende Tätigkeit der Seele, wie sie Nikolaus von Kues auslotet, eine Nobilitierung des imaginativ-produktiven Geistes konturieren, die im Renaissanceplatonismus (so explizit bei Ficino, Bruno) nachhaltig wirkt. Die Phantasie wird zum innerseelischen Reflexionsmedium im Sinne einer erkenntnisnotwendigen Brechung des Geistes in der Multiplizität von mentalen Bildern oder Darstellungsformen wie zum Modus einer Entfaltung des Unsichtbaren im Sichtbaren. Damit erhalten die solchermaßen geistigen Imaginationen oder Symbolisierungsmodi einen transzendierenden Charakter. In den Vorstellungen liegt die Möglichkeit einer Überschreitung des Vorstellbaren.

¹¹² Vgl. Murray (1991), VIIf.

¹¹³ Vgl. Nikolaus von Kues, *De beryllo*, cap. 6, n. 7, in: Nikolaus von Kues (2002), Bd. 3; Nikolaus von Kues, *De doctra ignorantia*, cap. 2, n. 2, in: Nikolaus von Kues (2002), Bd. 1.

Literaturverzeichnis

- Alcuin: *Liber de animae ratione*, in: Migne PL 101, 639–647.
- Aristoteles: *De anima/Über die Seele*, Griechisch–Deutsch, mit einer Einleitung, Übersetzung (nach W. Theiler) und Kommentar hg. v. H. Seidl, griechischer Text in der Edition v. W. Biehl u. O. Apelt, Hamburg 1995.
- Aurelius Augustinus: *De genesi ad litteram*, S. Aurelii Augustini Opera Omnia, Migne PL 34.
- Aurelius Augustinus: *De musica*, S. Aurelii Augustini Opera Omnia, Migne PL 32.
- Aurelius Augustinus: *De quantitate animae*, S. Aurelii Augustini Opera Omnia, Migne PL 32.
- Aurelius Augustinus: *Bekenntnisse/Confessiones*, Lateinisch–Deutsch, Übersetzt v. J. Bernhart, mit einem Vorw. v. E. L. Grasmück, Frankf. a. M. 1987.
- Bate, Walter Jackson: *Coleridge*, New York 1968, Reprint Cambridge Mass. 1987.
- Beierwaltes, Werner: *Denken des Einen. Studien zur neuplatonischen Philosophie und ihrer Wirkungsgeschichte*, Frankfurt a. M. 1985.
- Berlinger, Rudolph: »Philosophie der Kunst. Zum Homo-Creator-Motiv des Nikolaus von Kues«, in: *Perspektiven der Philosophie. Neues Jahrbuch* 20 (1994), 13–30.
- Boethius, Anicius Manlius Severinus: *Trost der Philosophie/De consolatione philosophiae*, Lateinisch–Deutsch, hg. v. E. Gegenschatz u. O. Gigon, mit einer Einführung v. O. Gigon (= Sammlung Tusculum), München/Zürich 1990.
- Carruthers, Mary: *The Craft of Thought. Meditation, Rhetoric, and the Making of Images, 400–1200*, Cambridge University Press 1998 (Cambridge Studies in Medieval Literature 34).
- Cocking, John M.: *Imagination. A study in the history of ideas*, edited with an introduction by Penelope Murray, London/New York 1991.
- Della Mirandola, Gianfrancesco Pico: *Über die Vorstellung/De imaginatione*, Lateinisch–Deutsch, mit einer Einleitung v. Charles B. Schmitt u. Katharine Park, hg. v. Eckhard Keßler, München 1984 (= Humanistische Bibliothek. Texte und Abhandlungen, hg. v. E. Grassi, E. Keßler, Redaktion H.-B. Gerl, Reihe II Texte, Bd. 13).
- Eusterschulte, Anne: *Mimesis oder »ästhetische Wahrheit«. Philosophisch-theologische Grundlagen und geistesgeschichtlicher Kontext der Genese eines ästhetischen Wahrheitsbegriffs*, Berlin (im Erscheinen) 2013.
- Haug, Walter: »Nicolaus Cusanus zwischen Meister Eckhart und Christoforo Landino: Der Mensch als Schöpfer und der Weg zu Gott«, in: Thurner, Martin (Hg.): *Nicolaus Cusanus zwischen Deutschland und Italien*. Beiträge eines deutsch–italienischen Symposiums in der Villa Vigoni, Berlin 2002, 577–600.
- Iohannis Scotti Eriugena: *Periphyseon (De Diuisione Naturae)*, ed. I. P. Sheldon-Williams with the collaboration of L. Bieler, Dublin: Institute for Advanced Studies 1972 (= Scriptores Latini Hiberniae, Vol IX).
- Johannes Scotus Eriugena: *Über die Einteilung der Natur*, übers. von L. Noack, Hamburg³ 1994.
- Koch, Josef: »Augustinischer und dionysischer Neuplatonismus und das Mittelalter«, in: *Kant-Studien* 48 (1956/57), 117–133.
- Kreuzer, Johann: »Bewusstsein des Bildes. Zur Aktualität mittelalterlichen Denkens«, in: Blasche, Siegfried, Gutmann, Mathias, Weingarten, Michael (Hgg.): *Repraesentatio*

- mundi. Bilder als Ausdruck und Aufschluss menschlicher Weltverhältnisse*, Bielefeld 2004, 15–42.
- Leinkauf, Thomas: »Der Bild-Begriff bei Cusanus«, in: Garve, Johannes, Arno, Schubach (Hgg.): *Denken mit dem Bild. Philosophische Einsätze des Bildbegriffs von Platon bis Hegel*, München 2010, 98–129.
- Lutz-Bachmann, Matthias: »Species«, in: *HWP* 9 (1995), Sp. 1315–1345.
- Maximus Confessor: *Ambiguorum liber sive de variis difficilibus locis SS. Dionysii Areopagitae et Gregorii Theologi*, in: *S. P. N. Maximi Confessoris Opera Omnia*, Migne PG 91, Turnhout 1865.
- Murray, Penelope: »Introduction«, in: John M. Cocking: *Imagination. A study in the history of ideas*, edited with an introduction by Penelope Murray, London/New York 1991.
- Nikolaus von Kues: *Philosophisch-Theologische Werke*, mit einer Einleitung hg. v. K. Bormann,
 Bd. 1: *De docta ignorantia/Die belehrte Unwissenheit*;
 Bd. 2: *De coniecturis/Mutmaßungen, Idiota de sapientia/Der Laie über die Weisheit, Idiota de mente/Der Laie über den Geist*;
 Bd. 3: *Dialogus de possest/Dreiergespräch über das Können-Ist, De beryllo/Über den Beryll, Tu quis es/Über den Ursprung, De ludo globi/Gespräch über das Globusspiel*;
 Bd. 4: *De venatione sapientiae/Die Jagd nach der Weisheit, Compendium/Kompendium, De apice theoriae/Die höchste Stufe der Betrachtung*, Hamburg 2002.
- Nikolaus von Kues: *De non-aliud*, in: Nikolaus von Kues: *Philosophisch-Theologische Schriften*, hg. v. L. Gabriel, übersetzt u. kommentiert v. D. und W. Dupré, Bd. II, Wien 1989.
- Nikolaus von Kues: *De quaerendo deum*, in: Nikolaus von Kues: *Philosophisch-Theologische Schriften*, hg. v. L. Gabriel, übersetzt u. kommentiert v. D. und W. Dupré, Bd. II, Wien 1989.
- Nikolaus von Kues: *De visione dei*, in: Nikolaus von Kues: *Philosophisch-Theologische Schriften*, hg. v. L. Gabriel, übersetzt u. kommentiert v. D. und W. Dupré, Bd. III, Wien 1989.
- Otto, Stephan: *Die Funktion des Bildbegriffs in der Theologie des 12. Jahrhunderts*. (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, 40.1), Münster 1963.
- Park, Katherine: »Picos *De imaginatione* in der Geschichte der Philosophie«, in: Della Miranda, Gianfrancesco Pico: *Über die Vorstellung/De imaginatione*, Lateinisch-Deutsch, mit einer Einleitung v. Charles B. Schmitt u. Katharine Park, hg. v. Eckhard Keßler, München 1984 (= Humanistische Bibliothek. Texte und Abhandlungen, hg. v. E. Grassi, E. Keßler, Redaktion H.-B. Gerl, Reihe II Texte, Bd. 13).
- Perler, Dominik: *Theorien der Intentionalität im Mittelalter*, Frankfurt a. M.² 2004.
- Platon: *Philebos*, in: Ders.: *Werke in acht Bänden*, hg. v. G. Eigler, Bd. 7: *Timaios, Kritias, Philebos*, bearbeitet von K. Widdra, griechischer Text v. A. Rivaud und A. Diès, deutsche Übersetzung v. H. Müller und Fr. Schleiermacher, Darmstadt² 1990.
- Platzer, Katrin: »*Symbolica venatio* und »*scientia aenigmatica*«. *Eine Strukturanalyse der Symbolsprache bei Nikolaus von Kues*, (= Darmstädter Theologische Beiträge 6), Frankfurt a. M./Berlin/Bern u.a. 2001.

- Reinhardt, Klaus: »Im Anfang war der Magnetismus«. Ein Beispiel für Imagination im *Sermo CCXII* des Nikolaus von Kues«, in: André, João Maria, Krieger, Gerhard, Schwaetzer, Harald (Hgg.): *Intellectus und Imaginatio. Aspekte geistiger und sinnlicher Erkenntnis bei Nicolaus von Cues*, (Bochumer Studien zur Philosophie 44), Amsterdam/Philadelphia 2006, 119–141.
- Schmitt, Arbogast; Uhlmann, Gyburg (Hg.): *Anschaulichkeit in Kunst und Literatur. Wege bildlicher Visualisierung in der europäischen Geschichte* (Colloquia Raurica), Berlin 2011.
- Schulte-Sasse, Jochen: »Einbildungskraft/Imagination« [Artikel], in: *Ästhetische Grundbegriffe. Historisches Wörterbuch in sieben Bänden*, hg. v. Karheinz Barck u.a., Bd. 2, Stuttgart/Weimar 2001, 88–120.
- Schwaetzer, Harald: »Die methodische Begründung der Cusanischen Symbolphilosophie«, in: André, João Maria, Krieger, Gerhard, Schwaetzer, Harald (Hgg.): *Intellectus und Imaginatio. Aspekte geistiger und sinnlicher Erkenntnis bei Nicolaus von Cues*, (Bochumer Studien zur Philosophie 44), Amsterdam/Philadelphia 2006, 83–95.
- Van Velthoven, Theo: *Gottesschau und menschliche Kreativität. Studien zur Erkenntnislehre des Nikolaus von Kues*, Leiden 1977.
- Von Bredow, Gerda: »Der Geist als lebendiges Bild Gottes (mens viva imago Dei)«, in: *Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft* 13 (1978), 58–67.