Zeitschrift: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg

Band: 66 (2019)

Heft: 2

Artikel: Die "viva imago Dei" der cusanischen Idiota-Dialoge und die Idee einer "tranzendentalen Transzendenz" Heinrich Barths

Autor: Hueck, Johanna

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-869337

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 03.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

JOHANNA HUECK

Die „viva imago Dei" der cusanischen Idiota-Dialoge und die Idee einer „transzendentalen Transzendenz" Heinrich Barths

EINLEITUNG

Wird ein Denker aus dem 20. Jahrhundert und noch dazu ein Existenzphilosoph wie Heinrich Barth mit Nikolaus von Kues in Verbindung gebracht, so ist zunächst eine Begründung dieses Vorhabens zu erwarten.[1] Diese Begründung kann auf unterschiedliche Art und Weise geschehen, wie Beiträge von Harald Schwaetzer und Christiane Bacher unter Beweis stellen, die zu beiden Philosophen gearbeitet haben. Hier sei die Begründung – zunächst systematisch und dann historisch – von Heinrich Barth her durchgeführt:

Der Schweizer Denker – philosophisch im Marburger Neukantianismus aufgewachsen – entwickelte im Laufe seines Lebens eine eigenständige transzendental begründete Existenzphilosophie, deren explizites Anliegen es war, „dem Wagnis des Einheitsdenkens nicht aus dem Wege"[2] zu gehen. Gerade das Aufgeben eines Einheitsanspruches in der Philosophie seit Mitte des 19. Jahrhunderts sieht Barth als „unerhörten Abbruch der philosophischen Tradition"[3]. Seinerseits sieht er sich dahingegen verpflichtet und berechtigt, sich mit seiner auf Einheit ausgerichteten Existenzphilosophie „auf eine fraglose Voraussetzung des Denkens von Jahrtausenden zurückbeziehen" zu dürfen.[4] So komme „eine sinnvoll aufgebaute Existenzphilo-

[1] Die Fruchtbarkeit einer Auseinandersetzung mit Cusanus und der Existenzphilosophie, namentlich der transzendental begründeten Existenzphilosophie Heinrich Barths, wurde bereits mehrfach unter Beweis gestellt. Vgl. SCHWAETZER, Harald: *Non aliud quam docta ignorantia. Wegmarken einer Transzendentalphilosophie des Transzendenten bei Nikolaus von Kues,* in: MANDRELLA, Isabelle (Hg.): *Das Mittelalter. Perspektiven mediävistischer Forschung*, in: Zeitschrift des Mediävistenverbandes 19 (2014) 1, 34–60. Sowie DERS.: *Cusanus als Existenzphilosoph?* in: Bulletin der Heinrich Barth-Gesellschaft 20 (2016), 5–19. Darüber hinaus BACHER, Christiane: *Philosophische Waagschalen. Experimentelle Mystik bei Nikolaus von Kues mit Blick auf die Moderne.* Münster: Aschendorff Verlag 2015 sowie die Untersuchung von Inigo Bocken über die jaspersche Interpretation des cusanischen Denkens BOCKEN, Inigo: *Der Kampf um Kommunikation. Karl Jaspers' existenzielle Cusanus-Lektüre*, in: SCHWAETZER, Harald/REINHARD, Klaus (Hgg.): *Cusanus-Rezeption in der Philosophie des 20. Jahrhunderts* (= Philosophie interdisziplinär). Regensburg: S. Roderer-Verlag 2005, 51–66.

[2] BARTH, Heinrich: *Erkenntnis der Existenz. Grundlinien einer philosophischen Systematik*. Basel: Schwabe 1965, 25.

[3] Ebd., 25.

[4] Ebd., 25.

sophie [...] nicht umhin, der uralten Frage nach einer unanfechtbaren Bedeutung der ‚Transzendenz' in vorbehaltloser Aufgeschlossenheit zu begegnen."[5]

Das bewusste Anknüpfen an die Geistesgeschichte versteht der Basler Philosoph als ein aktives Gespräch, als produktive Reflexion, in deren Zuge die großen Fragen der Menschheit – wie beispielsweise diejenige nach der Bedeutung der Transzendenz – nicht leichthin und mit dem Argument, sie seien nicht mehr zeitgemäß, unter den Tisch gekehrt, sondern ernstgenommen und in redlicher Verbindlichkeit (neu) gedacht werden. Mit dem Anspruch einer über bloßes Bücherwissen hinaus gehenden Rezeption der Geistesgeschichte zielt Barth auf einen denkerischen Nachvollzug des Überlieferten, der dem Grundsatz folgt: „Arbeiten auf dem Felde der Geschichte philosophischer Geistesentfaltung heißt soviel wie Erkennen von geistigen Beziehungen."[6]

Es liegt also, laut Barth, der geschichtlichen Interpretation immer auch eine sie transzendierende systematische geistige Beziehung zugrunde, die als transzendentale Voraussetzung die Interpretation erst begründet. Oder, in den Worten Heinrich Barths:

> „Wenn der Gegenstand des Verstehens in Wahrheit menschlich-existenzielle Relevanz besitzen soll, dann sieht sich der Verstehende in der Berührung mit ihm in einen Horizont der Erkenntnis versetzt, [...] in der sich der (im weitesten Sinne verstandene) Horizont der ‚Geschichte' erschließt. Solche Erkenntnis beruht aber auf transzendentaler Voraussetzung. Alle Interpretation berührt also mit dem Probleme der Erkenntnis von vornherein auch dasjenige der transzendentalen Begründung."[7]

Mit diesen beiden Aspekten, demjenigen einer vorbehaltlosen und fragenden Aufgeschlossenheit gegenüber der alten Frage nach der Bedeutung der Transzendenz, der auch Cusanus all sein Denken widmete[8], und dem Blick auf die transzendentale Voraussetzung des interpretierenden Denkens bzw. des Denkens überhaupt, wird im Folgenden der Bogen zwischen Cusanus und Heinrich Barth geschlagen. Dabei wird der von Barth entwickelte Begriff der transzendentalen Transzendenz mit dem Gedanken der Cusani-

5 BARTH, Heinrich: *Erkenntnis der Existenz. Grundlinien einer philosophischen Systematik*. Basel: Schwabe 1965, 26.

6 BARTH, Heinrich: *Die Seele in der Philosophie Platons*. Neu herausgegeben von Harald Schwaetzer und Kirsten Zeyer. Regensburg: S. Roderer-Verlag 2017, 1.

7 BARTH, Heinrich: *Existenzphilosophie Die Seele in der Philosophie Platons*. Tübingen: Verlag von J.C.B. Mohr 1921, 1. *und neutestamentliche Hermeneutik. Abhandlungen*. Basel: Schwabe 1967, 285.

8 Vgl. CUSANUS, Nicolaus: *De visione Dei*, c. 25 n. 113: „Omnia me excitant, ut ad te convertar. Non aliud scripturae omnes facere nituntur nisi te ostendere, neque omnes intellectuales spiritus aliud habent exercitii, nisi ut te quaerant et, quantum de te reppererint, revelent."

schen *viva imago Dei*, wie sie in den Idiota-Dialogen dargelegt wird, in ein Gespräch gebracht.

Dieser soeben skizzierten systematischen Begründung seien darüber hinaus einige Bemerkungen zum historischen Rezeptionszusammenhang hinzugefügt:

Wie bereits bemerkt, erfuhr Heinrich Barth frühe Anregungen im Marburger Neukantianismus.[9] Bekanntlich war es der Neukantianismus, der die Renaissance des Cusanischen Denkens im 19. und 20. Jahrhundert maßgeblich gefördert hat. Nikolaus war in Marburg ein präsenter und vielbehandelter Denker.[10] Als bekanntestes Marburger Werk in diesem Kontext darf wohl dasjenige Cassirers gelten, worin Letzerer sich als ein maßgeblicher Verfechter der Modernität des Cusaners darstellt. Cassirer bemerkt:

> „[...] schon in den ersten Sätzen der Schrift ‚De docta ignorantia' [dringt, JH] ein Gedanke durch, der auf eine völlig neue geistige Gesamtorientierung hinweist. Vom Gegensatz zwischen dem Sein des Absoluten und des Empirisch-Bedingten, des Unendlichen und des Endlichen wird auch hier ausgegangen. Aber dieser Gegensatz wird nun nicht mehr schlechthin dogmatisch gesetzt, sondern er soll in seiner letzten Tiefe erfaßt, er soll aus den Bedingungen der menschlichen Erkenntnis begriffen werden. Diese Stellung zum Erkenntnisproblem charakterisiert Cusanus als den ersten modernen Denker. Sein erster Schritt besteht darin, dass er nicht sowohl nach Gott, als nach der Möglichkeit des Wissens von Gott fragt."[11]

Es ist also nicht nur die Frage nach dem Verhältnis von Transzendenz und Immanenz, sondern diejenige nach der transzendentalen Begründung des Fragens nach Transzendenz, mit der Cassirer Nikolaus von Kues in nachkantianischer Manier[12] als für die Moderne bedeutsamen Denker kennzeichnet.

9 Vgl. ZEYER, Kirstin: *Bitte recht höflich? Von den Gründen für Heinrich Barths Mitteilung der Etikette, ihn als einen „verspäteten Nachzügler der Marburger Schule" anzusehen*, in: GRAF, Christian/SCHWAETZER, Harald (Hgg.): *Existenz. Facetten, Genese, Umfeld eines zentralen Begriffs bei Heinrich Barth* (= Philosophie interdisziplinär). Regensburg: S. Roderer-Verlag 2007, 89–104.

10 Die Marburger Rezeption des Cusaners wurde unlängst in der Monographie „Cusanus in Marburg" von Kirstin Zeyer ausführlich dargelegt. Vgl. ZEYER, Kirstin: *Cusanus in Marburg. Hermann Cohens und Ernst Cassirers produktive Form der Philosophiegeschichtsaneignung*. Münster: Aschendorff Verlag 2015.

11 CASSIRER, Ernst: *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance*. 5. Auflage Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1963, 10.

12 Vgl. zu diesem Unterschied: „Dass dieser [echte transzendentalphilosophische, JH] Ansatz [von Nikolaus, JH] auf Aristoteles gründet, also das Streben der Erkenntnis nicht vergebens ist, aber nicht, anachronistisch gesprochen, auf Kant, der sich einer Deutung ausgesetzt hat, dass dem erkennenden Subjekt das Ding an sich unerkennbar bleibt, und der in der Vorrede zur Kritik der reinen Vernunft in der zweiten Auflage notierte: ‚Ich mußte also das Wissen aufheben, um zum Glauben Platz zu bekommen' (KrV, B XXX), darf freilich nicht verschwiegen werden. Insofern handelt es sich, darin ist Cassirer zuzustimmen, um

Heinrich Barth, der die wichtigsten Schriften von Cusanus nachweislich kannte[13] und ihn in seinen Hauptwerken immer wieder erwähnte[14], knüpft mit seinen Einschätzungen des Cusanischen Denkens an derselben Stelle an und findet in der Sicht auf den Menschen als Ebenbild Gottes[15] ein Relationsgefüge von Transzendenz und Immanenz vor, das ihn in Hinblick auf seinen Begriff der transzendentalen Transzendenz zu interessieren scheint.[16]

Damit befinden wir uns bereits mitten im Thema. Und so seien im Folgenden 1) der Gedanke der *viva imago* der Cusanischen Idiota-Dialoge mit Blick auf seine Gesprächsfähigkeit mit dem Barthschen Begriff der Transzendentalen Transzendenz betrachtet, 2) eben dieser in Anknüpfung an Cusanus entwickelt und 3) ein kurzes Fazit dieses Vergleiches gezogen.

Der Gedanke der *Viva imago* als Grundzug einer Anthropologie der Neuzeit

Ist auch die Disziplin der „Philosophischen Anthropologie" ein junges Geschöpf, so lässt sich zugleich nicht leugnen, dass die Frage „Was ist der Mensch?" so alt ist, wie die Philosophie selbst.[17] Dem im biblischen Schöpfungsbericht angelegten Verständnis des Menschen als Ebenbild Gottes, das das lateinische Mittelalter prägte[18], fügt Nikolaus von Kues den entscheidenden Aspekt der Lebendigkeit hinzu und kommt so zu dem Terminus der *viva imago*, der als Grundbegriff der Cusanischen Anthropologie gelten kann.[19]

eine ‚echte' Transzendentalphilosophie, ihr Bezug zur Transzendenz jedoch ist ein anderer, als es derjenige des Kantianismus ist." SCHWAETZER: *Non aliud quam docta ignorantia*, 38f.

13 Heinrich Barth erwähnt Cusanus erstmals ausführlich in seiner Schrift *Philosophie der Erscheinung*, deren erster Band zum Altertum und Mittelalter 1947, also vor der Jasperschen Monographie zu Nikolaus von Kues, erschien.

14 Vgl. die ausführlicheren Nennungen im Kapitel „Das magische Weltbewußtsein der Renaissance" in der *Philosophie der Erscheinung* (BARTH, Heinrich: *Philosophie der Erscheinung. Eine Problemgeschichte. 2. Teil: Neuzeit.* Basel: Schwabe 1947, 13–96) sowie in der *Erkenntnis der Existenz* (BARTH: *Erkenntnis der Existenz*, 31f.)

15 „Das Jenseits der göttlichen Transzendenz wäre in seiner eminenten Bedeutung nicht völlig einleuchtend, wenn sich das Licht dieser Transzendenz nicht im Diesseits wiederspiegeln würde. [...] Und so vollzieht denn die mystische Erkenntnis des Mittelalters jene bedeutsame Rückwendung zum Diesseits, die ihm in gewissem Sinne an der Transzendenz Gottes Anteil verleiht. Der Mystiker nimmt einerseits in der Welt, andererseits im Menschen so etwas wie ein Analogon zum vollkommenen Sein Gottes wahr." BARTH: *Erkenntnis der Existenz*, 31.

16 Ob Barth dabei den entscheidenden Moment der Lebendigkeit des Abbildes in seiner ganzen Tiefe erfasst hat, kann freilich befragt werden.

17 Vgl. MANDRELLA, Isabelle: *Der Mensch bei Nicolaus Cusanus*, in: Das Mittelalter. Perspektiven mediävistischer Forschung, Zeitschrift des Mediävistenverbandes 19 (2014) 1, 167f.

18 Vgl. ebd., 170.

19 Vgl. hierzu SCHWAETZER, Harald: *„Viva imago Dei" – Überlegungen zum Ursprung eines anthropologischen Grundprinzips bei Nicolaus Cusanus*, in: BOCKEN, Inigo/SCHWAETZER, Ha-

Obwohl es unterschiedliche Ansichten über die Herkunft dieses Begriffes bei Cusanus gibt,[20] wird hier der von Harald Schwaetzer aufgezeigte Zusammenhang der *viva imago* mit dem Denken Meister Eckharts als überzeugend gewertet.[21] Harald Schwaetzer weist darauf hin, dass das im Kontext der Auseinandersetzung mit Meister Eckhart und dessen Verurteilung entstandene Spiegelgleichnis aus *De filiatione Dei* sowie das Verständnis des Menschen als eines lebendigen Spiegels als werkgenetischer Vorläufer bzw. Ausgangspunkt des *viva imago*-Gedankens verstanden werden kann.

Im weiteren Werkverlauf findet der Begriff in den Idiota-Dialogen, namentlich in *Idiota de sapientia* und dann vor allem in *Idiota de mente* das Herzstück seiner Nennungen im Cusanischen Werk.[22]

Um den spezifischen Charakter der *viva imago* als Schlüsselbegriff für die Cusanische Anthropologie genauer herauszuarbeiten sei nun auf folgende Aspekte eingegangen: 1) die Bildhaftigkeit des menschlichen Geistes, 2) das *iudicium concreatum*, 3) die Lebendigkeit, 4) die Fähigkeit zur Selbsterkenntnis und 5) die daraus resultierende Fähigkeit zur Selbstbildung.

rald (Hgg.): *Spiegel und Portrait. Zur Bedeutung zweier zentraler Bilder im Denken des Nicolaus Cusanus*. Maastricht: Uitgeverij Shaker 2005, 113–132 sowie REINHARD, Klaus: *Anthropologie im Umbruch vom Mittelalter zur Neuzeit. Der Mensch als Schöpfer und Geschöpf bei Nikolaus von Kues*, in: SCHWAETZER, Harald/STAHL-SCHWAETZER, Henrieke: *L'homme machine? Anthropologie im Umbruch. Ein interdisziplinäres Symposion*. Hildesheim: Olms 1998, 219–227; und BREDOW, Gerda von: *Der Geist als lebendiges Bild Gottes (Mens viva dei imago)*, in: MFCG 13 (1978), 58–67.

[20] Gerda von Bredow gibt als Quelle Gregor von Nyssa an, Renate Steiger nennt in der kritischen Edition von *De mente Raimundus Sabundus* – ein Zusammenhang, den auch Isabelle Mandrella nicht ausschließt. Harald Schwaetzer dahingegen nimmt an, dass Meister Eckhart im Hintergrund Pate für diesen Ausdruck stand. Vgl. MANDRELLA, Isabelle: *Viva imago. Die praktische Philosophie des Nicolaus Cusanus* (= Buchreihe der Cusanus-Gesellschaft Band XIX). Münster: Aschendorff Verlag 2011, 36f.

[21] Der Mensch als lebendiger Spiegel ist Abbild des perfekten Mittelspiegels im Spiegelgleichnis und durch seine Lebendigkeit (im Gegensatz zu den unlebendigen Spiegeln, die den Rest der Schöpfung darstellen) dazu in der Lage, sich selbst zu reinigen und sich dadurch dem vollkommenen Mittelspiegel bis zur Ähnlichkeit – nicht bis zur Identität – angleichen. Harald Schwaetzer hat seine These darüber hinaus mit der Tatsache begründet, dass der in *De filiatione Dei* häufig auftretende Begriff der *viva similitudo* werkgenetisch von demjenigen der *viva imago* abgelöst wird. Vgl. SCHWAETZER, Harald: *„Viva similitudo". Zur Genese der cusanischen Anthropologie in den Schriften Responsio de intellectu evangelii Iohannis, De filiatione Dei, und De Genesi*, in: SCHWAETZER, Harald (Hg.): Nicolaus Cusanus. Perspektiven seiner Geistphilosophie (= Philosophie interdisziplinär). Regensburg: S. Roderer-Verlag 2003, 79–94.

[22] Des Weiteren dürfen der sog. Albergati-Brief und – wie Marc-Aeilco Aris herausgearbeitet hat – auch die späten Predigten als wichtige Werkstellen für diesen Begriff angesehen werden. Vgl.: ARIS, Marc-Aeilko: *„Praegnans affirmatio". Gotteserkenntnis als Ästhetik des Nichtsichtbaren bei Nikolaus von Kues*, in: Theologische Quartalsschrift 181 (2001), 97–111.

1) Die Bildhaftigkeit des menschlichen Geistes

Im Charakter der Abbildhaftigkeit des menschlichen Geistes wird die konstitutive Bedeutung des Transzendenzbezuges deutlich. Naturaliter wohnt dem Geist die Abbildhaftigkeit inne.[23] Während der unendliche göttliche Geist in Einfachheit alle Dinge einfaltet, ist der menschliche Geist nicht Ausfaltung – wie die anderen Geschöpfe – sondern vielmehr Bild der göttlichen Einfaltung.[24]

Dass der menschliche Geist nicht Ausfaltung, sondern Bild der göttlichen *complicationis complicationum* ist, führt dazu, dass er in Analogie zur göttlichen *vis formativa* eine *vis assimilativa* oder *conformativa* besitzt, vermöge derer ihm die Möglichkeit des verähnlichenden Begreifens innewohnt.[25]

2) Iudicium concreatum

In diesem Zusammenhang kommt es in *De mente* zu jener berühmten Ausführung über die platonisch-aristotelische Streitfrage nach der Anerschaffenheit der Begriffe, für die Cusanus eine elegante und eigenständige Mittellösung findet. Weil diese für unsere weiteren Überlegungen hilfreich sein wird, sei sie an dieser Stelle ins Gedächtnis gerufen.

Zunächst einmal pflichtet Cusanus der aristotelischen Auffassung bei, zufolge derer die Seele nicht über eine anerschaffene Begriffskenntnis verfügt. Daraufhin setzt er jedoch hinzu:

> „Weil unser Geist indessen nicht vorankommen kann, wenn ihm jedes Urteil fehlt – so wie ein Tauber niemals Fortschritte machen würde, ein Zitherspieler zu werden, weil er bei sich kein Urteil über den Zusammenklang hätte, durch das er urteilen könnte, ob er Fortschritte macht –, deshalb hat unser Geist eine ihm anerschaffene Urteilsfähigkeit, ohne die er keine Fortschritte machen könnte. Diese Urteilskraft ist dem Geist von Natur aus anerschaffen; mit ihm urteilt er aus sich selbst über Verstandesgründe, ob sie schwach, stark oder schlüssig sind."[26]

[23] Vgl. CUSANUS, Nicolaus: *Idiota de sapientia*, I, n. 18.

[24] CUSANUS, Nicolaus: *Idiota de mente*, c. IIV n. 72. Vgl. zum Begriffspaar complicatio–explicatio HAUBST, Rudolf: *Streifzüge in die cusanische Theologie*, in: Buchreihe der Cusanus-Gesellschaft. Münster: Aschendorff Verlag 1991 sowie VOLKMANN-SCHLUCK, Karl-Heinz: *Nicolaus Cusanus. Die Philosophie im Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit.* Frankfurt: Klostermann 1957, und SCHWAETZER, Harald/STAHL-SCHWAETZER, Henrieke: *Explicatio mundi. Aspekte theologischer Hermeneutik. Aspekte theologischer Hermeneutik*. Regensburg: S. Roderer-Verlag 2000.

[25] Vgl. CUSANUS: *Idiota de mente*, c. IV n. 75 und c. VII n. 99.

[26] Ebd. c. IV n. 77: „Verum quoniam non potest proficere, si omni caret iudicio, sicut surdus numquam proficeret, ut fieret citharoedus, postquam nullum de harmonia apud se iudicium haberet, per quod iudicare posset an profecerit, quare mens nostra habet sibi concreatum iudicium, sine quo proficere nequiret. Haec vis iudiciaria est menti naturaliter con-

Das gottgegebene Urteilsvermögen, das dem menschlichen Geist innewohnt, ist die Bedingung der Möglichkeit von Erkenntnis überhaupt. Damit dieses jedoch als gegebene Möglichkeit aktiviert und damit zur Wirklichkeit werden kann, muss es eigenständig in Tätigkeit versetzt werden und aus sich selbst urteilen.[27] Dabei besitzen diese selbsterzeugten Urteile, trotz der Angleichungsfähigkeit des Geistes an sein Urbild, immer nur konjekturalen Charakter. Die Einsicht in die Konjekturalität der Urteile treibt den menschlichen Geist dazu, das einmal getroffene Urteil zu übersteigen und immer aufs Neue, immer besser urteilen zu wollen. Insofern sind die Konjekturalität der menschlichen Urteilsfähigkeit und die lebendige Bewegung des menschlichen Geistes systematisch miteinander verknüpft.

3) Lebendigkeit

Die Lebendigkeit des Abbildes (i.e. des menschlichen Geistes) besteht zunächst darin, dass es durch sie die Möglichkeit zur Eigenbewegung und somit zur Eigenständigkeit gegenüber dem Urbild besitzt.

So heißt es in *Idiota de sapientia*:

> „Ein lebendes Abbild aber wird eben durch das Leben aus sich selbst heraus bewegt und erhebt sich zum Urbild, in dem allein es Ruhe findet. Das Leben des Abbildes kann in sich nicht ruhen, da es das Leben der Wahrheit des Lebens ist und nicht sein eigenes. Darum wird es zum Urbild als zur Wahrheit seines Seins hingetrieben."[28]

Das Abbild hat also auf der einen Seite durch die ihm eigene Lebendigkeit die Fähigkeit, sich aus sich selbst heraus zu bewegen, auf der anderen Seite verdankt es diese Lebendigkeit aber dem ihm transzendenten Urbild. Durch diese Doppelbezüglichkeit wird das Abbild dazu getrieben, sich selbst auf sein Urbild hin zu übersteigen.

4) Selbsterkenntnis

Ein weiteres und entscheidendes Merkmal der Lebendigkeit liegt darin, dass sie die Möglichkeit zur Selbstbezüglichkeit miteinschließt. Ein lebendiger Spiegel zeichnet sich durch die Fähigkeit aus, sich selbst zu sehen,

creata, per quam iudicat per se de rationibus, an sint debiles, fortes aut concludentes." Hier in der Übersetzung von Dupré.

[27] Vgl. ebd. c. IV n. 78.

[28] CUSANUS: *Idiota de sapienta* I, n. 17: „Viva autem imago per vitam ex se motum exserit ad exemplar, in quo solum quiescit. Vita enim imaginis non potest in se quiescere, cum sit vita vitae veritatis et non sua. Hinc movetur ad exemplar ut ad veritatem sui esse". Hier in der Übersetzung von Dupré.

eine lebendige Harfe, sich selbst zu spielen, ein lebendiges Maß, sich selbst zu messen, etc.[29]

Indem die Erkenntnisfähigkeit des menschlichen Geistes im Erkennen auf sich selbst bezogen ist, erfährt sie sich in Ansehung der sie begründenden Transzendenz, i.e. ihres göttlichen Urbildes, als unfähig zur umfassenden Erkenntnis derselben.[30] Im Spiegel der Erkenntnis der eigenen Unfähigkeit wird jedoch das gemeinhin unbeobachtete Moment eines jeden Erkenntnisaktes sichtbar: Der Erkenntnisvollzug selbst, der sich wiederum als von seinem Urbild verdankt erkennt[31], denn: Jede Frage über Gott setzt das Gefragte voraus.[32] In jeder Frage nach Gott wird das Unberührbare auf unberührbare Weise berührt.

Insofern wird die Selbsterkenntnis in der produktiven Reflexion auf das Erkennen selbst zur Erkenntnis der Begründetheit durch die Transzendenz und zugleich zur Erkenntnis der eigenen Selbstständigkeit. In diesem Vollzug der das Sinnliche übersteigenden und das Verstandesmäßige auf seine Voraussetzungen hin erfassenden Ausübung des Intellektes offenbart sich der wahre, absolute Grund, der zwar seinerseits jenseits des Intellektes in der Transzendenz zu verorten ist, der sich jedoch in der bildbaren Fähigkeit des Transzendierens des Intellektes ausspricht und in die Erscheinung tritt.

5) Selbstbildung

Nun ist es gerade die erkannte Diskrepanz zwischen der menschlichen Erkenntnisfähigkeit und dem sie begründenden Urbild, die Raum für Kreativität eröffnet.[33] Mit der Bewusstwerdung seiner selbst als begrenztes, aber gerade dadurch zur Selbstgestaltung fähiges lebendiges Abbild Gottes, wird sein Potenzial geweckt, „insofern sich der Mensch in dieser Bewusstwer-

[29] Vgl. MANDRELLA: *Der Mensch bei Nicolaus Cusanus*, 180.

[30] Vgl. beispielsweise CUSANUS: *Idiota de sapientia* I, n. 8: Nam omnium principium est, per quod, in quo et ex quo omne principiabile principiatur, et tamen per nullum principiatum attingibile. Ipsum est, per quod, in quo et ex quo omne intelligibile intelligitur, et tamen intellectu inattingibile." (Übersetzung Dupré: „Denn der Ursprung aller Dinge ist das, wodurch, woraus und worin alles aus einem Ursprung Entspringbare entspringt. Dennoch ist er durch kein Entsprungenes erreichbar. Er ist es, durch den, in dem und aus dem alles Vernünftig-Erkennbare erkannt wird und der trotzdem für die Vernunft unerreichbar bleibt.")

[31] Vgl. hierzu auch SCHWAETZER: *Non aliud quam docta ignorantia*, 37 und BOCKEN, Inigo: *Die Kunst des Sammelns, Philosophie der konjekturalen Interaktion nach Nicolaus Cusanus*. Münster: Aschendorff Verlag 2013, 104.

[32] CUSANUS: *Idiota de sapientia* II, n. 29: „Omnis quaestio de deo praesupponit quaesitum, et id est respondendum, quod in omni quaestione de deo quaesitio praesupponit, nam deus in omni terminorum significatione significatur, licet sit insignificabilis." (Übersetzung von Dupré: „Jede Frage über Gott setzt das Gefragte voraus, und es ist das zu antworten, was in jeder Frage über Gott die Frage voraussetzt. Denn Gott wird in jeder Bezeichnung von Ausdrücken zeichenhaft dargestellt, wenn er auch nicht bezeichnet werden kann.").

[33] Vgl. hierzu auch BOCKEN: *Die Kunst des Sammelns*, 104.

dung in einen Prozess der unaufhörlichen Angleichung an das göttliche Urbild begibt."[34] Weil das Ziel der Angleichung nicht das göttliche Bild als Bild, sondern vielmehr die göttliche Schöpferkraft ist, liegt die Angleichung gerade in der Ausbildung der menschlichen Kreativität, denn auch wenn ein totes Bild mehr äußere Übereinstimmung mit dem Urbild aufweist, ist das lebendige Bild durch seine Lebendigkeit dem lebendigen Urbild ähnlicher.[35]

Hier bewegen wir uns jedoch nicht mehr im Bereich der bloß (theoretischen) geltungsbezogenen Erkenntnis, sondern befinden uns zugleich im Raume eines die Genese der Erkenntnis fokussierenden Bildungsvollzugs. Im Bild des Schatzes, der im Acker gefunden wird, heißt es deshalb folgerichtig:

> „Für jemanden, der die ewige Weisheit sucht, genügt es darum nicht, zu wissen, was man über sie lesen kann; es ist vielmehr notwendig, daß er, nachdem er mit Hilfe der Vernunft erfahren hat, wo sie ist, sie zu der seinen macht. So vermag jemand, der einen Acker findet, in dem ein Schatz ist, sich über den Schatz, der sich in einem fremden und nicht in seinem eigenen Acker befindet, nicht zu freuen; er verkauft darum alles, und kauft jenen Acker, um den Schatz in seinem eigenen Feld zu haben."[36]

Erst nachdem eine Erkenntnis angeeignet, also in einem Bildungsvollzug als „existenzielle Erkenntnis" erfahren und verinnerlicht wurde, wird sie ihren Niederschlag in der Persönlichkeitsentwicklung und den daraus resultierenden Handlungen des sich Bildenden finden. Diese Wechselwirkung zwischen dem Erkennen der eigenen Begründetheit durch eine den Menschen übersteigende Transzendenz und dem sich an das Urbild annähernden Bildungsweg, der in ethisches aber je und je konjektural zu verstehendes Handeln mündet[37], bietet einen gedanklichen Zusammenhang, der den Bogenschlag zu Heinrich Barth nahelegt. Dieser sei im Weiteren beschrieben.

34 Ebd.

35 Vgl. CUSANUS: *Idiota de mente* c. XIII n. 149. Auch das Schnitzen des Löffels ist Cusanus zufolge demnach eine größere Kunst, als das Abbilden einer bereits in der Natur gegebenen Ausfaltung der göttlichen Schöpferkraft.

36 CUSANUS: *Idiota de sapientia* I, n. 19: „Quapropter ad quaerentem aeternam sapientiam non sufficit scire ea, quae de ipsa leguntur sed necesse est, quod postquam intellectu repperit ubi est, quod eam suam faciat. Quasi qui invenit agrum, in quo est thesaurus, non potest gaudere de thesauro in alieno agro non suo exsistente; quare vendit omnia et emit agrum illum, ut in suo agro habeat thesaurum." Hier in der Übersetzung von Dupré.

37 Dies lässt sich auch folgendermaßen formulieren: „Ethik ist Ausbildung des Transzendenzbezuges im steten Gewahrwerden desselben." SCHWAETZER, Harald: *Aequalitas. Erkenntnistheoretische und soziale Implikationen eines christologischen Begriffes bei Nikolaus von Kues*. Hildesheim: Olms Verlag 2004, 176f.

Transzendentale Transzendenz

Die im dem soeben vollzogenen Gedankengang hervorgehobenen fünf Merkmale der *viva imago* (die Bildhaftigkeit des menschlichen Geistes, das *iudicium concreatum*, die Lebendigkeit, die Fähigkeit zur Selbsterkenntnis und die Fähigkeit zur Selbstbildung) seien im Folgenden aus der Sicht Heinrich Barths und unter folgenden Stichworten erneut in den Blick genommen: 1) Existenz, 2) Existenz ist Erkenntnis, 3) die transzendentale Ausrichtung der Existenz, 4) transzendentale Transzendenz, 5) Entscheidung und existenzielle Erkenntnis.

1) Existenz

So wie dem Menschen von Cusanus eine ontologischen Differenz zur Welt zugestanden wird – er ist *imago* und nicht *explicatio* –, so kommt der (menschlichen) Existenz bei Heinrich Barth ebenfalls eine ausgezeichnete Bestimmung zu – wobei diese hier nicht ontologisch gegeben, sondern existenziell je und je neu zu aktualisieren ist und in diesem Vollzug als *existere* erst in die Erscheinung tritt: Der Mensch existiert im Gegensatz zu den Phänomenen der Natur für Barth in der Bewegtheit des In-die-Erscheinung-Tretens, die sich von der Bewegung reinen Naturgeschehens durch ihr Ausgerichtsein auf ein *telos* unterscheidet. Existenzielle Bedeutung erhält ein Akt durch die entworfene Vorwegnahme von Nicht-Seiendem, das als Sein-Sollendes antizipiert wird.[38] „Das Sein-Sollen des entworfenen Seienden unterscheidet die Bewegung der Existenz von derjenigen eines bloßen [natürlichen, JH] Verlaufes."[39] *Existere* bedeutet ein entworfenes Heraustreten in den Horizont offener Möglichkeiten des Menschseins.

2) Existenz ist Erkenntnis

Alle Existenz existiert also für Barth in der Frage nach dem, was sein soll, i.e. was im existenziellen Entwurf in den Horizont offener Möglichkeiten treten soll. In dem Erwägen dessen, was als das Vorzügliche erkannt und entworfen wird, steht der Mensch unablässig in der Existenzfrage und somit in einem Erkenntnisprozess. Dieser ausschlaggebende Punkt im Existenzverständnis des Schweizers macht deutlich, wie radikal von Erkennt-

38 Vgl. BARTH: *Erkenntnis der Existenz*, 118f.; DERS.: *Grundriß einer Philosophie der Existenz*. Regensburg: S. Roderer-Verlag 2007, 25.

39 BARTH: *Erkenntnis der Existenz*, 119. An diesem Punkt distanziert sich Barth explizit von seinem Kollegen Karl Jaspers, der die Bedeutung der Existenz in ihrem Transzendieren in die Ordnung des Unbedingten, Absoluten sieht. Barth dagegen versteht unter dem Existenzakt grundsätzlich einen konkreten Akt, der sich im Hier und Jetzt vollzieht und keinen Schritt über die Welt hinaus tut, sondern die Welt in der Konkretion der Existenz vielmehr in einer vertieften Fülle erfährt. Vgl. ebd.

nis durchsetzt – und nicht nur theoretisch bestimmt – er die menschliche Existenz begreift.

So wie Cusanus die Bildhaftigkeit des Menschen von seiner Fähigkeit des Zählens, Messens und Wiegens[40], die er in Folge der ihm zukommenden *mens* und der dieser eingeborenen Urteilsfähigkeit bestimmt, versteht Heinrich Barth – jedoch wiederum nicht als ontologische Bestimmung – unter dem In-die-Erscheinung-Treten der Existenz einen Akt der Erkenntnis, oder kürzer und schärfer: Existenz ist Erkenntnis. Sie ist nicht nur Sache der Erkenntnis; Erkenntnis ist nicht nur eine mögliche Form des Existierens unter anderen, sondern es geht Heinrich Barth darum, Existenz als Erkenntnis zu begreifen.

3) transzendentale Ausrichtung der Existenz

Die in der Existenzfrage sich aussprechende Erkenntnis, in die sich der Mensch immer schon gestellt sieht, lässt sich nun jedoch für Barth aus der Immanenz (also aus biologischen, psychologischen oder anthropologischen Bestimmungen heraus) weder begründen noch mit Sinn füllen.[41]

In der Frage richtet sich die Existenz vielmehr aus auf einen Sinnhorizont, der sie übersteigt und von dem die Erwägung der vorzüglichen Möglichkeit ihres In-die-Erscheinung-Tretens erst ihre Begründung erfährt. Damit sind wir bei einem Existenzverständnis angekommen, bei dem Transzendenz und Existenz nicht im Widerspruch stehen. Ohne den begründenden Sinnhorizont der Transzendenz lässt sich die menschliche Existenz nicht sinnvoll fassen. Der einzelne Existenzakt verlöre sich in unzusammenhängender Sinnlosigkeit, wäre er nicht bezogen auf seine transzendentale Begründung. So heißt es bei Heinrich Barth:

> „Wir verstehen unter ‚Transzendenz' jenes ‚Hinübersteigen', das in der ‚transzendentalen' Begründung der Erkenntnis, wie sie Kant vollzogen hat, sichtbar wird. ‚Transzendentale' Bedeutung hat das ‚Prinzip' der Erkenntnis, in deren Einheit alle ihre Formen und Möglichkeiten ihre Voraussetzung haben, wie denn auch alle Aktualisierung der Erkenntnis den Logos als solchen in einem transzendentalen Sinne voraussetzt. In diesem prius der transzendentalen Voraussetzung aller möglichen und wirklichen Erkenntnis meinen wir die reine, kritisch einwandfreie und zugleich wahrhaft bedeutungsvolle ‚Transzendenz' zu erkennen."[42]

Wenn sich bei Cusanus die *viva imago* in ihrer Lebendigkeit auf der einen Seite als selbstständig gegenüber dem Urbild, auf der anderen Seite als von ihm verdankt erkennt und aus dieser Doppelbezüglichkeit dazu getrieben wird, sich selbst zu übersteigen, dann findet sich bei Barth die Existenz im

[40] CUSANUS: *Idiota de sapientia* I, n. 5.
[41] Vgl. BARTH: *Grundriß*, 42.
[42] BARTH: *Abhandlungen*, 116.

Erkennen begründet durch den *prius* transzendentaler Voraussetzung, der allem vorausgeht und deshalb – gleichsam vom Existenzvollzug her geblickt – als die reine, wahrhaft bedeutungsvolle Transzendenz erkannt werden kann.

4) Transzendentale Transzendenz

Auf der einen Seite darf die Existenz, auf die sich die transzendentale Transzendenz bezieht, im Barthscher Diktion nicht als ontologisch je schon Vorfindliches verstanden werden, denn sie existiert ausschließlich in ihrem In-die-Erscheinung-Treten. Das Beziehungsverhältnis zwischen Existenz und ihrer transzendentalen Voraussetzung ist keines, das zwischen zwei schon gegebenen Beziehungsgliedern besteht. „Die ‚Beziehung' besteht eben darin, daß, unter der ‚Voraussetzung' des prius, das posterius in die Existenz tritt. Nicht nur eine Bestimmtheit der Existenz, sondern die Existenz als solche ist durch das transzendentale prius bestimmt."[43]

Auf der anderen Seite will Heinrich Barth als Existenzphilosoph die Transzendenz weder als metaphysische Seinsgröße, noch als bloß formal verstandene transzendentale Bedingung der Möglichkeit von Erkenntnis verstanden wissen.

Es geht ihm mit seinem Begriff der transzendentalen Transzendenz nicht darum, einen metaphysischen Gottesbegriff in die Transzendentalität der Vernunft zu ziehen; er möchte vielmehr zeigen, dass bereits im Bereich des Transzendentalen durch die Erkenntnis der unverfügbaren Vorgängigkeit des Logos Transzendentes zu finden ist.[44] Heinrich Barth ist sich dabei bewusst, dass er mit einem nicht bloß formal verstandenen Begriff transzendentaler Transzendenz an ein jahrhundertealtes vorkritisches Fragen nach dem Transzendenten anknüpfen kann, ohne dabei hinter Kant zurück zu fallen.[45]

Diese Figur einer in der selbstreflexiven Erkenntnis sichtbarwerdenden Transzendenz liegt auch dem Cusanischen Gedanken des Begreifens des Unbegreiflichen auf unbegreifliche Weise zugrunde. Die Einsicht in die

43 BARTH, Heinrich: *Die Freiheit der Entscheidung im Denken Augustins*. Neu herausgegeben von Johanna Hueck. Regensburg: S. Roderer-Verlag 2019, 180.

44 Vgl. hierzu: SCHWAETZER, Harald: *Transzendentale Transzendenz. Eine Annäherung via Kultur und Religion*, in: GRAF, Christian/SCHWAETZER, Harald/SIEMENS, Andreas (Hgg.): *Existentielle Wahrheit. Heinrich Barths Philosophie im Spannungsfeld zwischen Wissenschaft, Kunst und christlichem Glauben* (= Philosophie interdisziplinar 29). Regensburg: S. Roderer-Verlag 2010, 117.

45 „Allein es ist eine erfreuliche Erkenntnis, die uns in den Vordergrund treten muß: daß das Werk der Kritik auch im Hinblick auf den Gottesbegriff letzten Endes eine erhebliche Verfeinerung und Vertiefung der Problemlage bewirkt, eine Erweiterung des philosophischen Horizontes, in der es sich durch überlegenen positiven Erkenntnisgehalt von der kritisierten metaphysisch-ontologischen Lehre abhebt. [...] Diese Vertiefung zur Ursprungsbedeutung der Idee bewirkt auch die Vertiefung des Gottesbegriffes." BARTH, Heinrich: *Philosophie der Praktischen Vernunft*. Tübingen: Verlag von J.C.B. Mohr 1927, 84.

Tatsache, dass jede Frage nach Gott das Gefragte immer schon voraussetzt, kann im Vollzug dieses Gedankens erfahren werden – wie es der Ausspruch des Orators am Ende des Dialoges in *Idiota de mente* aus Cusanischer Sicht bezeugt: Aufgrund der Teilnahme am Gespräch und dem Vollzug des Gedankens, wisse er nun aus unzweifelhafter Erfahrung, was der Geist sei.[46] Ebenso lässt sich für Heinrich Barth im Vollzug des Erkennens (i.e. im Existenzvollzug) die transzendentale Transzendenz als existenzielle Begründung und zugleich Richtpunkt jeglicher Entscheidung erfahren.

5) Entscheidung und existenzielle Erkenntnis

Die im Transzendentalen mögliche Einsicht in die Transzendenz begründet die Offenheit der Existenzfrage. Die Figur einer Transzendenz, die in ihrer Vorgängigkeit und Unverfügbarkeit zur „Krisis" der Erkenntnis und zur Freiheits- bzw. Kreativitätsbegründung der praktischen Bewegtheit der Existenz wird, begründet die Unbedingtheit verantworteter Entscheidung. Sie ruft die Existenz auf zur Beantwortung der Existenzfragen, i.e. zu einer je und je neu zu vollziehenden Entscheidung, die sich vor der sie begründenden Transzendenz zu verantworten hat. Wie bei Cusanus finden wir auch bei Barth das zunächst scheinbar widersprüchliche Paradox einer *via negativa*, die sich in der Reflexion auf die eigenen Voraussetzungen und den eigenen Vollzug in eine *via eminentiae* wandelt.[47]

Gerade aufgrund der „Erkenntnisferne" und absoluten Vorgängigkeit der Transzendenz, die in der Erkenntnis erfahren werden kann, wird die Existenz zum Existenzvollzug aufgerufen:

> „Kraft der Krisis, die der ursprüngliche Imperativ [der transzendentalen Transzendenz, JH] bewirkt, wird die Gegebenheit praktischer Wirklichkeiten von ihrer Erstarrung befreit; sie wird der Bewegtheit ethischer Verwirklichung anheimgegeben."[48]

Hier wird deutlich, warum Barth immer wieder betont, dass die Lebensfrage theoretisch, i.e. indem behauptet wird, dass Dieses oder Jenes geschehen soll, nicht beantwortet werden kann. In der praktischen Wirklichkeit, die die absolute Idealität der vorgängigen Transzendenz systematisch nicht erreichen kann, ist es demnach müßig, nach der „Richtigkeit" einer Entscheidung zu fragen. Barth bemerkt rigoros, niemand habe je das „Richtige" getan.[49] Es gehe vielmehr darum, die konjekturale Relativität

46 Vgl. SCHWAETZER: *Cusanus als Existenzphilosoph?*, 12.
47 Vgl. SCHWAETZER: *Non aliud quam docta ignorantia*, 36.
48 BARTH: *Philosophie der Praktischen Vernunft*, 182.
49 Vgl. ebd., 232.

der Tat in ihrer größeren oder geringeren Sinnerfüllung, in ihrem Mehr oder Weniger an sittlicher Güte zu betrachten.[50]

Fazit

Zwei Denker unterschiedlichster Epochen und Hintergründe wurden hier in ein Gespräch gebracht. Auch wenn weder behauptet werden soll, Cusanus sei Existenzphilosoph noch Barth sei ein „verspäteter Nachzügler" spätmittelalterlicher Denktraditionen, so ist es doch erstaunlich, wie nahe sich beide Philosophen in einer entscheidenden Figur ihres Denken kommen: Der im Denkvollzug das Verstandesmäßige auf seine Voraussetzungen hin erfassenden Ausübung des Intellektes, in welchem sich der wahre, absolute Grund offenbart, der zwar seinerseits jenseits des Intellektes in der Transzendenz zu verorten ist, der sich jedoch in der bildbaren Fähigkeit des Transzendierens des Intellektes ausspricht und in die Erscheinung tritt.

Während sich der Mensch als *viva imago Dei* im cusanischen Denken noch ungefragt und selbstverständlich in die göttlich-kosmische Ordnung eingebettet weiß und durch das ihm zukommende *desiderium naturale* über einen Vorgeschmack der Weisheit verfügt[51] und gleichsam naturgesetzlich – nämlich wie das Eisen vom Magneten[52] – von seinem Urbild angezogen wird, finden wir die Existenz bei Barth in einer anderen Ausgangslage. Auch wenn sie nicht in auswegloser Geworfenheit einem existenzialistischen Nihilismus verfallen ist, sondern in vorbehaltloser Aufgeschlossenheit der Frage nach der Transzendenz begegnet und sie in der Reflexion auf ihre transzendentale Voraussetzung in ihrer absoluten Vorgängigkeit erfährt, so kann dies für Barth immer nur Aufruf zu einer Entscheidung bedeuten, die ihrerseits nur und ausschließlich von der einzelnen Existenz gefällt werden kann.

Man könnte zu dem Schluss kommen, Nikolaus von Kues und Heinrich Barth seien Denker zweier Seiten ein und derselben Medaille: Cusanus an der Schwelle zur Neuzeit stehend und dem Menschen aus dem Raum transzendentaler Transzendenz heraus seine Eigenständigkeit und Kreativität aufweisend; Barth in einer Zeit, in der die Technisierung und Ökonomisierung der Lebenswelten in massivem Maße zwischen und nach zwei Weltkriegen die kulturelle Oberhand gewonnen hat, aus der Eigenständigkeit des Menschen einen selbstverantworteten, selbstgewählten und nachvollziehbaren Weg zur Erkenntnis eines erfüllten Begriffes von Transzendenz bedeutend.

[50] Vgl. ebd., 231.
[51] Vgl. CUSANUS: *Idiota de sapientia* I, n. 15 und 16.
[52] Vgl. Ebd., I, n. 16.

Zusammenfassung
Sowohl der Begriff der "viva imago Dei", der vornehmlich in den Idiota-Dialogen des Nikolaus von Kues diskutiert wird, als auch der Begriff der „transzendentalen Transzendenz" – Schlüsselfigur der Existenzphilosophie von Heinrich Barth – beziehen sich auf das Verhältnis von Transzendenz und Immanenz und bieten einige entscheidende Aspekte, mithilfe derer beide Figuren in einen Dialog gebracht werden können.

Der Aufsatz untersucht das Potenzial dieses Dialoges, indem er fünf Teilaspekte beider Begriffe vergleicht: Auf der einen Seite den Bild-Charakter des menschlichen Geistes, das sog. iudicium concreatum, *die Lebendigkeit des Geistes sowie die Fähigkeit der Selbsterkenntnis und Selbstbildung des Menschen. Auf der anderen Seite das Verständnis von Existenz, den existenziellen Charakter der Erkenntnis, die transzendentale Ausrichtung der Existenz, die transzendentale Transzendenz und den systematischen Status der Entscheidung.*

Es wird gezeigt, wie nah sich die Auffassungen des Intellektes und seines transzendentalen Grundes beider Denker kommen – trotz der unterschiedlichen Voraussetzungen der Epochen, in denen sie gewirkt haben.

Abstract
The concept of "viva imago Dei", discussed mainly in the idiota-dialogues of Nicolas of Cusa, and the concept of "transcendental transcendence"—a key element of the existential philosophy of Heinrich Barth—both deal with the relation between transcendence and immanence and offer some crucial aspects to bring them into dialogue.

The article explores the possibility of this dialogue by means of five aspects in each case: on the one hand the imago-character of the human mind, the iudicium concreatum, *the imago's liveliness, and the ability of self-knowledge and of self-education of the human being. On the other hand, the concept of existence, the existential character of cognition, the transcendental directionality of existence, transcendental transcendence and the systematic status of decision.*

The article shows how close the concepts of intellect and its transcendental ground, are for both thinkers, despite the different preconditions of their times.