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: 47 (2000)

Heft: 3

Artikel: Der Mensch als zweiter Gott? : Anmerkungen zur imago Dei-Lehre des Nikolaus von Kues

Autor: Irlenborn, Bernd

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-761086

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: 05.07.2025

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

BERND IRLENBORN

Der Mensch als zweiter Gott?

Anmerkungen zur *imago Dei*-Lehre des Nikolaus von Kues *

Die grundsätzliche Provokation, die in der Aussage der Gottebenbildlichkeit des Menschen liegt, wurde gerade im letzten Jahrhundert deutlich, in dem der Mensch in bisher ungekannter Weise das, was Gott ihm «zu Füßen legte» (Ps 8,7), auch mit Füßen getreten und damit ein unsägliches Unheil an seinem Mitmenschen und an der Schöpfung ausgeübt hat. Wenn Gott den Menschen als sein Bild geschaffen hat, fällt dann nicht – so die Kritik am biblischen Menschenbild – dessen Versagen auf Gott selbst zurück? Insofern wird das Christentum heutzutage mit Vorwürfen konfrontiert, die darauf hinauslaufen, daß bereits die These der Abbildlichkeit die Anlage zur Selbstüberhebung des Menschen enthalten soll.[1]

Diese Kritik geht noch über bisherige Bedenken hinaus, die an der ökologischen Verwüstung einen Mißbrauch ablesen wollten, zu dem der biblische Gott den Menschen ermächtigt habe. Denn nun ist das Thema nicht mehr die Ausbeutung der Natur, sondern, weit tiefer, ein in der jüdisch-christlichen Anthropologie selbst liegendes Motiv zur menschli-

* Zitiert wird (in der Klammer durch den Verweis h mit Band-, Seiten- und Zeilenangabe) nach der Ausgabe der Heidelberger Akademie der Wissenschaften: *Opera omnia*, Leipzig; Hamburg 1932ff. Die Werke *De aequalitate* und *De visione Dei* werden (mit Band- und Seitenangabe) nach folgender Ausgabe zitiert: Nikolaus von Kues. Philosophisch-Theologische Schriften. Lateinisch-deutsch. Drei Bände, hrsg. von Leo GABRIEL, übers. von Dietlind und Wilhelm DUPRÉ, Wien 1967.

[1] Vgl. Hans BLUMENBERG, Matthäuspassion, Frankfurt/M. ⁴1993, 15. – Harmlos wirken demgegenüber die Äußerungen des Zweiten Vatikanums zu diesem Thema in *Gaudium et Spes* n. 34: «Den Christen liegt es deshalb fern, zu glauben, daß die von des Menschen Geist und Kraft geschaffenen Werke einen Gegensatz zu Gottes Macht bilden oder daß das mit Vernunft begabte Geschöpf sozusagen als Rivale dem Schöpfer gegenübertrete. Im Gegenteil, sie sind überzeugt, daß die Siege der Menschheit ein Zeichen der Größe Gottes und die Frucht seines unergründlichen Ratschlusses sind.»

chen Hybris: «Der Mensch wird nicht aufgeben, was in ihn gelegt ist: Sein zu wollen wie Gott.»[2]

Im folgenden geht es nur indirekt um das Problem, ob die geschilderte Kritik nach heutigem Standard aus einem exegetischen oder dogmatischen Mißverständnis der biblischen *imago Dei*-Lehre erwachse. In erster Linie soll untersucht werden, ob es in der christlichen Tradition in der Folge dieser Lehre eine Tendenz gab, der kritischen Position – wenn auch unbewußt – entgegenzuarbeiten.

Die Tendenz einer inneren Auflösung des Bildgedankens zeigt meines Erachtens die Anthropologie von Nikolaus von Kues.[3] Er wahrt zwar vordergründig die Distanz zwischen Schöpfer und Geschöpf, verwischt diese Linie aber ungewollt wieder durch die fehlende Trennschärfe seiner neuplatonisch inspirierten *mens*-Philosophie. Dadurch vollzieht Cusanus innerhalb der traditionellen Reflexion der *imago Dei*-Lehre eine entscheidende Wende: Er bekundet in der christlichen Tradition ein Selbstverständnis des Menschen, das zum erstenmal nicht mehr ausschließlich vom Modell einer vertikalen Unterschiedenheit zwischen Urbild und Abbild, sondern auch von dem einer horizontalen Bezogenheit zwischen beiden Polen, d. h. von einer inneren Verwandtschaft und Proportionalität von göttlicher und menschlicher Macht, bestimmt ist. Da der *mens humana* in eminenter Weise ein schöpferisches Potential zugesprochen wird, vollzieht sich im Cusanischen Denken gegenüber dem Konzept der Tradition ein deutlicher Wandel, durch den der Mensch im Hinblick auf den *imago Dei*-Gedanken einen ersten Schritt von der Seite des Geschaffenen zu der des selbst Schaffenden, der wiederum Geschaffenes gegenübersteht, gerückt wird.

Diese erweiterte Schöpfungstheologie bedingt es immer wieder, daß Cusanus den Menschen in seiner Geistausrichtung einen «zweiten Gott» oder einen «menschlichen Gott» nennen kann. Bekanntlich ist er Cusanus zufolge ein Mikrokosmos, dem in seiner *verkleinerten* Welt dieselben Prädikate zuwachsen, wie sie Gott selbst in seiner *großen* Welt besitzt. Da diese «große» Welt Gottes aber im Zusammenhang von Cusanus' neu-

[2] BLUMENBERG, Matthäuspassion (s. Anm. 1), 16.

[3] Im übrigen ist auch Blumenbergs oben vorgestellte Kritik bekanntlich nicht nur durch Ockham, Luther und Giordano Bruno, sondern ebenso durch die Cusanische Lehre vom Menschen motiviert. Vgl. dazu den Abschnitt «Der Cusaner: Die Welt als Selbstbeschränkung Gottes» in: Hans BLUMENBERG, Die Legitimität der Neuzeit. Erneuerte Ausgabe, Frankfurt/M. 1996, 558–638. Im Gegensatz zu Blumenberg bin ich allerdings nicht der Meinung, daß eine Rezeption solcher Interpretationen der *imago Dei*-Lehre seine in der *Matthäuspassion* geäußerte These rechtfertigt, im Gedanken dieser Lehre sei die Anlage zur menschlichen Hybris grundsätzlich schon impliziert.

platonischer Einheitsspekulation letztlich unbegreifbar, nur in Spuren und Konjekturen faßbar ist und dies allein das ist, was der Mensch von seinem Urbild wissen kann[4], wird dieses in dem Maße transzendent, als die Göttlichkeit des Menschen in dem Bereich des ihm Faßbaren wächst. Indirekt wird dadurch das Geschöpf in seiner «Konjektural-Welt» zum Schöpfer autorisiert, zum Maß aller Dinge, zur *ratio mensurans* alles Geschaffenen.[5]

Daß mit dieser Konzeption einer inneren Verwandtschaft zwischen göttlichem und menschlichem Geist eine bleibende Verschiedenheit zwischen beiden Bereichen im Cusanischen Denken nicht geleugnet ist, dürfte offenkundig sein und müßte nicht eigens betont werden.[6] Hervorzuheben ist also, daß es in diesem Aufsatz nicht etwa um die (abwegige) Behauptung geht, der Mensch sei im Denken des Cusaners als identisch verstanden mit Gott; es soll allein die *Tendenz* der impliziten Auflösung deutlicher Zäsuren zwischen Gott und Mensch innerhalb des *imago Dei*-Gedankens in dessen Werk herausgearbeitet werden. Wie zu zeigen sein wird, kann gerade Cusanus' spannungsvolles Verhältnis zur Tradition die behauptete Auflösungs-Tendenz belegen; sie gänzlich zu verkennen und

[4] Kurt FLASCH, Nikolaus von Kues. Geschichte einer Entwicklung, Frankfurt/M. 1998, will durch eine «genetische Analyse» der Cusanischen Texte gezeigt haben, daß der Verborgenheitscharakter des Cusanischen Gottes und die konjekturale Beschränktheit des Menschen im Laufe der Textgeschichte immer weiter nachgelassen habe, so daß die Wahrheit für Cusanus schließlich auf den Straßen schreie (ebd. 36ff.). So beispielsweise Flaschs Interpretation des (von Cusanus kurz vor seinem Tode geschriebenen) *Compendium*: Der *visus mentalis* soll laut Flasch das gerade geschilderte Grundproblem der Beschränktheit der menschlichen Erkenntnisfähigkeit lösen und den Unterschied zwischen Zeichen und Sache «ersehen» (ebd. 628). Genau das ist aber gar nicht der Fall, wie Cusanus selbst in *Compendium* c. 8 n. 24 (h XI/3, 19,1–2) sagt: Das in den Zeichen aufleuchtende Eine sei dem Scharfsinn des *visus mentalis* unzugänglich. Diesen deutlichen Hinweis verschweigt Flasch, denn er paßt nicht zu seiner Auslegungstendenz. Das heißt: Nicht der Unterschied zwischen Zeichen und Sache kann vom Menschen begriffen werden, sondern, wie es seit *De docta ignorantia* und so auch in *Compendium* c. 8 (an der zitierten Stelle) heißt, daß das Unfaßbare *als Unfaßbares* und – darin liegt die Pointe – eben nicht als Faßbares in Zeichen sichtbar wird. Vgl. dazu auch Werner BEIERWALTES, Visio facialis. Sehen ins Angesicht, München 1988, 24ff.; DERS., Identität und Differenz, Frankfurt/M. 1980, 112.

[5] «Unde in se homo reperit quasi in ratione mensurante omnia creata», *De beryllo* c. 5, n. 6 (h XI/1, 8,7–8). Ähnlich auch *De aequalitate* (D III, 308).

[6] Vgl. dazu die ausführliche Arbeit von Hubert BENZ, Individualität und Subjektivität. Interpretationstendenzen in der Cusanus-Forschung und das Selbstverständnis des Nikolaus von Kues, Münster 1999. Benz möchte – hermeneutisch nicht ganz unbedenklich – Interpretationsansätze, die die Differenz zwischen endlichem und unendlichem Sein im Denken des Cusaners nicht deutlich genug betonen, von dessen «Selbstverständnis» unterscheiden. Vgl. dazu ebd. 1ff., 323ff., 374ff., 411–414.

allein die Abkünftigkeit des endlichen Seins bei Cusanus zu betonen, würde die geistesgeschichtliche Brisanz dieses Denkers in entscheidender Weise verharmlosen.

Bei der Untersuchung des angesprochenen Themas kann es aus Platzgründen nicht darum gehen, die in der bisherigen Cusanus-Interpretation strittige Frage eines vermeintlichen Subjektivitätsdenkens als Folie der Aufwertung des Menschen in der Cusanischen Philosophie zu erörtern.[7] Untersucht werden soll einzig Cusanus' Konzept des Menschen als Bild Gottes im Zusammenhang der traditionellen *imago Dei*-Lehre. In einem ersten Abschnitt möchte ich kurz die biblischen Grundlagen dieses Gedankens skizzieren, um auf eine Zweideutigkeit in Cusanus' Rezeption derselben aufmerksam zu machen; im zweiten Abschnitt steht das Verhältnis zwischen Urbild und Abbild im Mittelpunkt: hier wird anhand des Cusanischen Verständnisses der *aequalitas* seine Absetzbewegung von der Tradition nachgezeichnet. Im dritten Abschnitt werden die Konsequenzen dieser Überlegungen für die *mens*-Philosophie des Cusaners angedeutet. Im vierten Abschnitt wird gezeigt, inwiefern das Konzept der *docta ignorantia* nicht etwa restriktiv auf die Bedeutung des Menschen im Denken des Cusaners einwirkt, indem es vermeintlich dessen Endlichkeit hervorhebt und dessen Göttlichkeit wieder zurücknimmt, sondern inwiefern es sich positiv auf die Einschätzung und Selbstsituierung der schöpferischen *mens humana* auswirkt. Zum Schluß, im fünften Abschnitt, soll ein kurzes Fazit aus den Überlegungen gezogen werden.

I.

Daß Gott den Menschen als sein Ebenbild geschaffen habe, ist der unumstößliche Ausgangspunkt jeder christlichen Anthropologie. Nach dem priesterschriftlichen Schöpfungsbericht ist der Mensch Gottes Statthalter auf Erden, indem er die Macht und Autorität – das sogenannte *dominium terrae* – besitzt, über das von Gott Geschaffene zu herrschen.[8] Diese Si-

[7] Vgl. dazu Norbert HEROLD, «Subjektivität» als Problem der Cusanus-Interpretation, in: Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft [MFCG] 14 (1980) 146–166.

[8] Vgl. generell zur Härte der biblischen Termini in bezug auf das Herrschaftsverhältnis: Hans Walter WOLFF, Anthropologie des Alten Testaments, München ⁶1994, 238f.; Claus WESTERMANN, Genesis I/1 (1–11). Bibl. Kommentar, hrsg. von Siegfried HERRMANN und Hans Walter WOLFF, Neukirchen-Vluyn ²1976, 219. Allerdings ist nach heutigem Verständnis ebenso klar, daß man die biblische Anthropologie nicht allein von dieser Stelle ausgehend bestimmen kann. Zur exegetischen Diskussion um die Bedeutung von Gen 1,26 vgl.: Ingolf U. DALFERTH/Eberhard JÜNGEL, Person und

tuierbarkeit des Menschen als Stellvertreter Gottes auf Erden beinhaltet aber nicht nur eine *Nähe* zwischen Schöpfer und Geschöpf, sondern in eins auch eine unaufhebbare *Distanz* zwischen beiden, die schon durch den unumkehrbaren Schöpfungsakt markiert wird. Im Bildgedanken kommen demzufolge zwei Momente zum Ausdruck: Ähnlichkeit und Unähnlichkeit. Das Bild ist als Abbild ein Verweis auf das Urbild und als solches diesem ähnlich.[9] Weil es aber als Abbild vom Urbild abstammt und dieses Verhältnis gerade nicht umkehrbar ist, kann es nur dann Bild sein, wenn es etwas anderes ist als das Urbild: dessen Aufscheinen in der Andersheit.[10]

Um die Tendenz einer inneren Auflösung dieses Moments der Verwiesenheit bei Cusanus und damit den Wandel der *imago Dei*-Lehre verständlich zu machen, möchte ich kurz auf einige Hintergründe dieser Auffassung eingehen. Zum einen kommt durch die Aussagen des Neuen Testaments ein völlig neues Moment in die Abbild-Lehre des Menschen hinein: eine *Dynamik* der Verähnlichung des Menschen mit dem wahren Bild Gottes, Jesus Christus.[11] Nach 2 Kor 4,4, Hebr 1,3 und Kol 1,15 ist Jesus Christus im eigentlichen Sinne εἰκῶν τοῦ Θεοῦ, woraus folgt, daß der Mensch nur ein Bild dieses Bildes sein kann. Zum anderen wird dem Menschen das unmittelbare Bildsein, wie Jak 3,9 und 1 Kor 11,7 belegen, nicht etwa abgesprochen. – Ohne hierauf jetzt im einzelnen einzugehen, kann man theologisch festhalten: Jesus Christus ist in eigentlicher Weise Bild Gottes, nach dem der Mensch, wie vor allem Eph 4,17ff. und Kol 3,10 zeigen, erneuert werden muß.[12] Die *imitatio Christi* ist nach Röm

Gottebenbildlichkeit, in: *CCG* 24 (1981) 57–99, v.a. 73ff.; Hans-Peter MATHYS (Hg.), Ebenbildlichkeit Gottes – Herrscher über die Welt. Studien zu Würde und Auftrag des Menschen, Neukirchen-Vluyn 1998.

[9] Vgl. Werner BEIERWALTES, Denken des Einen. Studien zur neuplatonischen Philosophie und ihrer Wirkungsgeschichte, Frankfurt/M. 1985, 76: «Bild ist immer Bild von Etwas: Abbild des Vor- oder Ur-Bildes. Insofern ist es diesem ähnlich und unähnlich zugleich. Es steht als es selbst gerade *für* etwas anderes, als es selbst ist; es verweist auf seine Herkunft, ahmt seinen Ursprung nach, zeigt dessen Spur als mögliches Medium der Erkenntnis seines eigenen Seins.»

[10] Vgl. dazu Werner BEIERWALTES, Proklos. Grundzüge seiner Metaphysik, Frankfurt/M. ²1979, 170ff.; DERS., Platonismus im Christentum, Frankfurt/M. 1998, 146f.; Gottfried BOEHM, Studien zur Perspektivität, Heidelberg 1969, 24ff.

[11] Vgl. dazu Leo SCHEFFCZYK, Die Frage nach der Gottebenbildlichkeit in der modernen Theologie, in: DERS. (Hg.), Der Mensch als Bild Gottes, Darmstadt 1969, IX–LIV, hier XXXII.

[12] Vgl. dazu die übersichtliche Darstellung in Georg LANGEMEYER, Theologische Anthropologie, in: Glaubenszugänge. Lehrbuch der Katholischen Dogmatik, Bd. 1, hrsg. von Wolfgang BEINERT, Paderborn 1995, 515ff. Siehe auch Jost ECKERT, «Christus als ‹Bild Gottes› und die Gottesebenbildlichkeit des Menschen in der paulinischen

8,29 der Maßstab für ein immer wieder zu erneuerndes Bildwerden des Menschen, denn allein dadurch zeigt sich letzterer im christlichen Glauben als angemessenes Bild Gottes.[13] Insofern wird im Neuen Testament die schöpfungsmäßige Gottebenbildlichkeit aufgenommen in die Dynamik der Christusebenbildlichkeit des neuen und erlösten Menschen.

Ein wichtiger Punkt für das hier zur Untersuchung stehende Thema liegt nun darin, daß aus der vordergründigen Zweideutigkeit der angegebenen Bibelstellen (der Mensch als Bild Gottes *und* als Bild Christi) bei Cusanus eine Zweideutigkeit im Hinblick auf die Dynamik innerhalb der Abbildbeziehung entsteht: Cusanus' – vor allem durch platonisch-neuplatonisches Gedankengut inspirierte[14] – Leitidee des Menschen, *Deo similior* bzw. *deiformior* zu werden[15], löst sich von dem ursprünglichen Aufruf, *Christo similior* bzw. *christiformis* zu werden[16], und gewinnt dadurch eine Eigenständigkeit, die sich gerade nicht mehr auf die Kreuzesnachfolge richtet, sondern auf die Aktualisierung der dem Menschen am allmächtigen Urbild anteiligen schöpferischen Geistesprädikate.[17]

So heißt es beispielsweise in *De dato patris luminum*: «Intellectualia autem sunt, per quae inferiora fluunt a Deo et refluunt ad ipsum.»[18] Diese Bewegung hängt in direkter Weise mit der Ebenbildlichkeit des Men-

Theologie», in: Vom Urchristentum zu Jesus, hrsg. von Hubert FRANKEMÖLLE/Karl KERTELGE, Freiburg 1989, 337–357.

[13] Vgl. dazu Josef KÜRZINGER, Συμμόρφους τῆς εἰκόνος τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ (Röm 8,29), in: SCHEFFCZYK (Hg.), Der Mensch als Bild Gottes (s. Anm. 11), 69–76.

[14] Cusanus begründet die Aufforderung, Gott ähnlich zu werden, von Platon her; vgl. *De venatione sapientiae* c. 20 n. 58 (h XII, 55,10 – 56,11).

[15] Vgl. u. a.: *De docta ignorantia* II c. 2 n. 104 (h I, 68, 24–30); *De coniecturis* II c. 14 n. 145 (h III, 146,19–21), c. 17 n. 174 (h III, 176,20); *De filiatione Dei* c. 1 n. 52 (h IV, 39,1–2), c. 6 n. 86 (h IV, 61,3 – 62,6); *De dato patris luminum* c. 5 n. 113 (h IV, 83,3–6); *De mente* c. 2 n. 62 (h V, 96,13–14), c. 7 n. 106 (h V, 159,9–10), c. 13 n. 149 (h V, 203,1–5); *De venatione sapientiae* c. 20 n. 58 (h XII, 55,10 – 56,13).

[16] *De docta ignorantia* III c. 6 n. 220 (h I, 138,28 – 139,1) und c. 11 n. 252 (h I, 156,4–9). – Diese Ablösung geschieht vor allem in den philosophischen Schriften des Cusaners. In seinen Predigten (vgl. v.a. *Sermones* CCLXXII und CCLXXIII) tritt die Christusbezogenheit stärker hervor. Vgl. dazu Albert DAHM, Christus – «Tugend der Tugenden», in: MFCG 26 (2000) 187–202, v.a. 195ff.

[17] Vgl. *De mente* c. 2 n. 62 (h V, 96,8–14); in *De visione Dei* c. 4 (D III, 106) heißt es, der menschliche Geist sei ein lebendiges Bild der göttlichen Allmacht, «virtutis omnipotentiae ... viva imago». edoch gibt es bei Cusanus noch einen anderen Weg, *Deo similior* zu werden, die *notitia Dei et verbi*, wie in *De filiatione Dei* c. 1 n. 52 (h IV, 39,1 – 40,5) beschrieben. Allerdings – dies wäre im einzelnen zu zeigen – bleibt dieser Weg im Vergleich zu dem der Aktualisierung der dem Menschen anteiligen geistigen Fähigkeit die Ausnahme.

[18] *De dato patris luminum* c. 5 n. 114 (h IV, 83,1–2).

schen zusammen, denn durch die Gabe des Geistes senkt sich das Unendliche, wie Cusanus in dieser Schrift sagt, zu seinem Ebenbild herab (ad ... imaginem vergit), wodurch sich dessen Ähnlichkeit (similitudo) mit der Wahrheit des Gebers konstituiere.[19] In *De coniecturis* spricht Cusanus von der *virtus humanitatis* und ihrem Vermögen, das Seiende aus sich heraus zu explizieren (ex se explicare entia).[20] Aufgrund dieser Fähigkeit ist es für Cusanus möglich, die trinitarischen Bestimmungen *unitas* (Ursprung der Schöpfung), *aequalitas* (Leitung der Schöpfung) und *conexio* (Verknüpfung beider) in eingeschränktem Maße (contracte) auch für die menschliche Natur anzusetzen. In der Entfaltung dieser Schöpfungs-, Erhaltungs- und Verbindungskraft sieht Cusanus die entscheidende Weise, wie der Mensch sich der Gottförmigkeit annähert (ad deiformitatem appropinquet).[21]

Auffällig ist, daß damit die Dynamik, die in dem Aufruf zur Christusebenbildlichkeit des Menschen liegt, in die Wesensaussage der Gottebenbildlichkeit übertragen wird, in die sie biblisch überhaupt nicht hineingehört. Aus dem Rückblick auf die Geschichte der philosophischen Selbstverständigung des Menschen ist es meines Erachtens nicht falsch, in der mit der *imitatio Christi* nicht mehr notwendig verbundenen Auffassung, gottähnlich zu werden, ein Konzept der *imago Dei* zu erkennen, das zumindest ein Indiz für eine menschliche Selbstsituierung enthält, die unfreiwillig das christlich gebotene Maß zwischen Schöpfer und Geschöpf von innen her auszuhöhlen droht. Im Cusanischen Denken verstärkt sich diese schon in der Tradition zu findende Tendenz: Zwar wird der Unterschied zwischen dem göttlichen und dem menschlichen Geist keinesfalls verwischt – der Status des Endlichen ist für Cusanus ein Abhängig-Sein vom Absoluten[22] –, aber trotzdem rückt das Geschöpf in bezug auf sein Selbstverständnis näher zum Schöpfer.

Und zwar aus folgendem Grund: Wie oben schon angedeutet, impliziert die *imago Dei*-Lehre nicht allein eine Nähe zwischen Geschöpf und Schöpfer, sondern auch eine Distanz gerade in bezug auf die Schöpfungsfähigkeit. Diese Distanz ist sozusagen als eine Barriere zu verstehen, die der Deutung einer allzu engen Verwandtschaft zwischen den Relata Gott und Mensch im Wege steht. Wird nun dem Geschöpf selbst

[19] Ebd. c. 2 n. 99 (h IV, 74,7–8).

[20] *De coniecturis* II c. 14 n. 144 (h III, 144,5).

[21] Ebd. c. 14 n. 145 (h III, 146,20). Zur Herkunft der trinitätstheologischen Bestimmungen *unitas*, *aequalitas*, *concordia* bzw. *conexio* vgl. AUGUSTINUS, De doctrina christiana I 5 (Corpus Christianorum. Series Latina [CCSL], Bd. XXXII, 9).

[22] Vgl. dazu Hubert BENZ, Ziel des sittlichen Handelns und einer philosophisch-theologischen Ethik bei Nikolaus von Kues, in: MFCG 26 (2000) 209–252, v.a. 229f.

im Schatten Gottes schöpferische Potenz zugeschrieben, droht diese Unterschiedenheit in sich selbst unscharf zu werden. Um den damit eintretenden Wandel im Hinblick auf das traditionelle *imago Dei*-Konzept besser zu verstehen, muß man beispielsweise daran erinnern, daß noch für Thomas von Aquin das Schaffen als eine einzig Gott zukommende Handlung aufgefaßt wird: «Nulla igitur substantia praeter Deum potest aliquid creare.»[23] Weiterhin heißt es: «Impossibile est ergo quod aliqua creatura creet, neque sicut principale agens neque instrumentaliter.»[24]

II.

Diese Überlegung soll noch an einem zweiten Aspekt des Cusanischen Denkens aufgezeigt werden. Bekanntlich hat die Septuaginta-Übersetzung zwischen das hebräische *b^e^salmenu kidmut^e^nu* von Gen 1,26 ein «und» gesetzt[25], so daß die Tradition zwischen εἰκῶν bzw. *imago* auf der einen und ὁμοίωσις bzw. *similitudo* auf der anderen Seite unterschied und damit zwei zusammenhängende, aber gleichwohl doch differenzierbare Aspekte dieser metaphysischen Gott-Mensch-Beziehung besaß.[26] Die Tatsache, daß die Tradition im Anschluß an Irenäus von Lyon *imago* als natürliche und *similitudo* als übernatürliche Gottebenbildlichkeit auffaßte, die dem Menschen durch den Sündenfall verloren gegangen sein soll[27], muß in ihren Folgen für das Cusanische Denken hier nicht eigens thematisiert werden.

Wichtig für die Analyse seines Konzeptes ist die subtile Klarstellung dieser Differenzierung, die Augustinus im Zusammenhang der Frage nach der Ebenbildlichkeit des Menschen in *De diversis quaestionibus octoginta tribus* vornimmt.[28] In der 74. Frage unterscheidet Augustinus zwischen *imago*, *similitudo* und *aequalitas* in folgender Weise: Wo Bildlichkeit sei, sei

[23] *Summa contra gentiles* II 21 c. 5 (Opera omnia, Bd. 2, hrsg. von Roberto BUSA, Stuttgart/Bad Cannstatt 1980, 29).

[24] Ebd. c. 7 (Opera omnia, Bd. 2 [s. Anm. 23], 29). Vgl. zu diesem Aspekt Theodor van VELTHOVEN, Gottesschau und menschliche Kreativität. Studien zur Erkenntnislehre des Nikolaus von Kues, Leiden 1977, 74ff., 96ff.

[25] Die Einheitsübersetzung schreibt: «als unser Abbild, uns ähnlich»; Martin Buber übersetzt: «in unserem Bild nach unserem Gleichnis». Vgl. dazu den Artikel «Bild Gottes» in: TRE VI (1980) 491–515, v.a. 491ff.

[26] Vgl. dazu Hubert MERKI, ΟΜΟΙΩΣΙΣ ΘΕΩΙ. Von der Platonischen Angleichung an Gott zur Gottähnlichkeit bei Gregor von Nyssa, Freiburg/Schweiz 1952, 44ff.

[27] Vgl. zu Irenäus: Arnold STRUKER, Die Gottesebenbildlichkeit des Menschen in der christlichen Literatur der ersten zwei Jahrhunderte, Münster 1913, 76–128; Stephan OTTO, Gottes Ebenbild in Geschichtlichkeit, Paderborn 1964, 59f., 82ff.

[28] *De diversis quaestionibus octoginta tribus*, q. LXXIV (CCSL, Bd. XLIV A, 213–214).

zwar unmittelbar Ähnlichkeit (similitudo) vorhanden, nicht aber Gleichheit (aequalitas). Das Bildsein gehe auf Ähnlichkeit zurück, nicht aber auf Gleichheit. Als Beispiel erwähnt Augustinus bezeichnenderweise das Abbild im Spiegel, das mit dem Urbild zwar Ähnlichkeit habe, nicht aber Gleichheit. Und zwar deshalb, weil dem Bild (imago) zu viel vom Urbild fehle («est etiam necessario similitudo, non tamen aequalitas, quia multa desunt imagini»). Umgekehrt sei, so betont Augustinus weiter, wo sich Gleichheit finde, zwar Ähnlichkeit vorhanden, nicht aber schon ein Bildsein: zwischen zwei gleichen Eiern bestehe zwar auch Ähnlichkeit, nicht aber sei deswegen schon ein Ei Bild des anderen («uelut in duobus ouis paribus, quia inest aequalitas, inest et similitudo ...; imago tamen non est, quia neutrum de altero expressum est»).

Thomas von Aquin übernimmt dieses Beispiel in seiner *Summa theologiae* und betont im Anschluß an Augustinus, daß sich im Abbildverhältnis zwischen Gott und Mensch zwar eine gewisse Ähnlichkeit beider finde, nicht jedoch eine Gleichheit.[29] Thomas ist selbst bei dem Gebrauch von *similitudo* äußerst vorsichtig, insofern er hervorhebt, daß Gott den Menschen unendlich überrage.[30] Deutlich betont er, daß Gleichheit, *aequalitas*, überhaupt nicht zum Bildbegriff gehöre.[31]

Diese strikte Trennung findet sich nicht mehr bei Nikolaus von Kues.[32] Grundsätzlich ist dies wohl auf den neuplatonischen Charakter seines Denkens[33] und die Verknüpfung von trinitätstheologischen und schöpfungstheologischen Aussagen zurückzuführen: Gleichheit wird für ihn, wie insbesondere sein Werk *De aequalitate* zeigt, eine «universale Ver-

[29] *Summa theologica* I q. 93 a. 1 (Opera omnia, Bd. 2 [s. Anm. 23], 321). – Vgl. zum Begriff der *imago Dei* bei Thomas: Chang-Suk SHIN, *Imago Dei* und *Natura Hominis*. Der Doppelansatz der thomistischen Handlungslehre, Würzburg 1993, 49–115.

[30] Ebd. q. 93 a. 1: «manifestum est autem quod in homine invenitur aliqua dei similitudo, quae deducitur a deo sicut ab exemplari, non tamen est similitudo secundum aequalitatem, quia in infinitum excedit exemplar hoc tale exemplatum.»

[31] Ebd. q. 93 a. 1: «aequalitas autem non est de ratione imaginis».

[32] Insofern kann ich der Aussage von Klaus KLIPPERT, Die natürliche Gottebenbildlichkeit des Menschen in der Philosophie des Nikolaus von Cues, Offenbach 1952, 17, nicht zustimmen, Cusanus bringe «Thomas gegenüber nichts absolut Neues».

[33] In aller gebotenen Kürze kann man das Wesentliche am Neuplatonismus in bezug auf den Bildbegriff so beschreiben: «Der Mensch ist im neuplatonischen Denken nicht ‹Stellvertreter› des Urbildes, sondern Teil des Urbildes selbst; und seine Erlösung ist nicht vom Urbild her ermöglichte Hinwendung des Abbildes auf das Urbild hin, sondern Aufhebung des Abbildes ins Urbild» (Karl-Heinz MENKE, Stellvertretung. Schlüsselbegriff christlichen Lebens und theologische Grundkategorie, Freiburg 1991, 53).

stehenskategorie der Wirklichkeit»[34]. Vereinfacht ausgedrückt: Das Eine kann nicht gänzlich Verschiedenes, aber auch nicht nur Ähnliches zeugen, wenn es nicht ein Anderes, Niedrigeres als es selbst hervorbringen will.[35] Insofern *muß* es Gleiches zeugen: «Quidquid igitur facit, per aequalitatem facit, et si creat, per ipsam creat, et si ostendit, per ipsam se ostendit.»[36] Daß Cusanus hier die traditionelle trinitätstheologische Implikation des *aequalitas*-Gedankens[37] schöpfungstheologisch erweitert, zeigt den fundamentalen Unterschied zu Augustinus und Thomas.

Genauer bedeutet das: Das Eine muß Gleiches zeugen, das aber in der Einheit des Ganzen als Einzelnes auch im Verhältnis der Andersheit zum Einen steht.[38] Cusanus will dieses Paradox durch eine *gestufte* Auffassung von Gleichheit vermitteln[39], die allerdings vor dem Problem steht, daß Gleichheit als solche – wie Cusanus selbst einräumen muß – «non recipit magis et minus.»[40] Wie schon seine Trinitätslehre zeigt, kann es nur *eine* Gleichheit geben.[41] Um die Grenzen zwischen Unendlichem und Endlichem nicht zu verwischen, spricht Cusanus unter anderem davon, daß das Endliche auf unterschiedliche Weise teilhabe an der Gleichheit:[42] Es gebe keine zwei Dinge, die so sehr gleich seien, daß sich ihre Gleichheit nicht noch unendlich steigern ließe.[43]

Mit dieser Bestimmung bekommt der Gedanke der Unendlichkeit als Raum unendlicher Annäherbarkeit nicht nur zwischen zwei endlichen

[34] Eine Formulierung von BEIERWALTES, Denken des Einen (s. Anm. 9), 374. Dort auch eine Interpretation von Cusanus' *De aequalitate* vor dem Hintergrund neuplatonischer Motive der Schule von Chartres (ebd. 371ff.).

[35] «In omnibus enim, quae sunt, in quantum sunt, relucet aequalitatis ratio», *De aequalitate* (D III, 400).

[36] *Compendium* c. 10 n. 31 (h XI/3, 25,1–2). – Vgl. auch *De aequalitate* (D III, 398): «Nihil est expers aequalitatis»; und *De dato patris luminum* c. 2 n. 97 (h IV, 72,14–15), wo es vom Einen heißt: «Communicat igitur se indiminute».

[37] Vgl. z.B. BOETHIUS, De trinitate VI (in: Die theologischen Traktate, hrsg. von Michael ELSÄSSER, Hamburg 1988, 27); AUGUSTINUS, De doctrina christiana I 5, 5 (s. Anm. 21).

[38] Vgl. dazu die grundlegenden Überlegungen von BEIERWALTES, Identität und Differenz (s. Anm. 4), 105ff.

[39] Vgl. z. B. *De docta ignorantia* I c. 3 n. 9 (h I, 9,3–9), c. 17 n. 49 (h I, 34,3–7); *De aequalitate* (D III, 396ff.); *Compendium* c. 10 n. 33 (h XI/3, 26,2–3).

[40] *Compendium* c. 10 n. 31 (h XI/3, 25,7). Vgl. auch *De aequalitate* (D III, 398).

[41] Vgl. *De aequalitate* (D III, 396).

[42] «Et quodlibet est modus quidam participationis aequalitatis», *De aequalitate* (D III, 402). In diesem Sinne behauptet Cusanus in *De principio* n. 36 (h X/2b, 51,11–17), an der Gleichheit könne nur durch Ähnlichkeit, *similitudo*, partizipiert werden.

[43] So schon in *De docta ignorantia* I c. 3 n. 9 (h I, 9,6–9); ebenso in *De aequalitate* (D III, 398).

Dingen, sondern auch zwischen Geschöpf und Schöpfer eine Bedeutung, die er in der aristotelisch geprägten Scholastik nicht gehabt hatte. Damit fällt zwar – verkürzt gesagt – die Grenzlinie zwischen Urbild und Abbild, wie sie im *imago Dei*-Gedanken ausgedrückt wird, nicht fort; sie wird aber durchlässiger und damit, zumindest im Ansatz, problematisch, da das Moment der Unterschiedenheit durch die Möglichkeit einer asymptotischen Annäherung des Endlichen an das Unendliche an Bedeutung verliert. Das wird beispielsweise deutlich in *De mente*, wo Cusanus vom menschlichen Geist als *imago Dei* sagt: «potentia habet se semper plus et plus sine limitatione inaccessibili exemplari conformandi.»[44] Genau dieses «sine limitatione» ist bezeichnend für die Aufforderung, *Deo similior* zu werden. Denn auch wenn von Cusanus im Anschluß die Unerreichbarkeit dieses Ziels eingeräumt wird, muß man sich doch im klaren darüber sein, daß jeder Gewinn an Nähe ein Verlust an Ferne im Verhältnis zwischen Schöpfer und Geschöpf darstellt.

Schon Cusanus' schärfster Kritiker, Johannes Wenck von Herrenberg, hatte in seiner Kampfschrift *De ignota litteratura* auf diesen Punkt den Finger gelegt und die fehlende Unterscheidbarkeit nicht nur zwischen zwei endlichen Dingen, sondern auch zwischen Endlichem und Unendlichem moniert:[45] Wenn durch die Partizipations-Metaphysik die kategorialen Unterschiede verwischt würden, so sei es nicht mehr möglich, zwischen Bild und Abbild zu unterscheiden, so daß in *De docta ignorantia* alle Dinge wesensmäßig vergöttlicht würden.[46] Auch wenn diese Kritik überzogen ist – denn natürlich bleibt auch innerhalb des Cusanischen Denkens weiterhin die Möglichkeit, zwischen beiden Bereichen zu unterscheiden –, so liegt ihr doch zumindest eine richtige Beobachtung zugrunde, wie sich im folgenden, wo ich die geschilderten Voraussetzungen der *imago Dei*-Lehre in Verbindung mit der *mens*-Philosophie des Cusanus bringen möchte, zeigen wird.

[44] *De mente* c. 13 n. 149 (h V, 203,3–4). Direkt im Anschluß heißt es bezeichnenderweise: «in hoc enim infinitatem imaginis modo quo potest imitatur».

[45] Vgl. Edmond VANSTEENBERGHE (Hg.), Le *De ignota litteratura* de Jean Wenck de Herrenberg contre Nicolas de Cuse, in: Baeumkers Beiträge, Bd. VIII, Heft 6, Münster 1910, 27ff. Zur Debatte vgl. die Zusammenfassung von Kurt FLASCH, Einführung in die Philosophie des Mittelalters, Darmstadt 1987, 181–195; DERS., Nikolaus von Kues (s. Anm. 4), 181–194. Ausführlicher: Klaus Dieter KUHNEKATH, Die Philosophie des Johannes Wenck von Herrenberg im Vergleich zu den Lehren des Nikolaus von Kues, Köln 1975, 183ff., 197ff.

[46] «O quanta infirmitas intellectus, omnia asserere unum esse, et omnia essentialiter deificari, nec ymaginem posse distinguere a suo exemplari!» (VANSTEENBERGHE [Hg.], Le *De ignota litteratura* [s. Anm. 45], 30; vgl. auch ebd. 35).

III.

Wie Cusanus in *De mente* betont, ist die *aequalitas* Bild der göttlichen Einheit, *unitatis imago*.[47] Damit wird genauer als in *De aequalitate* ein Unterschied innerhalb des geschöpflichen Seienden gezogen, denn die Gleichheit sei nicht eine *explicatio* der Einheit, sondern Bild der göttlichen *complicatio*. Das Viele ist für Cusanus eine Ausfaltung der Einheit; es ist die Auseinanderfaltung des Einen in das Nicht-Eine. Allein der menschliche Geist ist keine *explicatio* des Einen, sondern er ist als Gleichheit das Bild der göttlichen Zusammenfaltung.[48] Die *mens humana* ist damit selbst, wie Gott, ein Urbild, und zwar aller Dinge, die nach ihr kommen:[49] *imago* und *explicatio* sind zu trennen. In diesem auf den ersten Blick unscheinbaren Detail liegt eine wesentliche Neuerung der *imago Dei*-Lehre des Cusanus.

Warum das so ist, kann man sich verkürzt so klar machen: Schon bei Thomas war die These der Ebenbildlichkeit des Menschen an dessen Geistnatur geknüpft.[50] Allerdings hatte er – wie oben gezeigt – mit Augustinus' «Eier»-Gleichnis betont, daß die Bestimmung der *aequalitas* als solche überhaupt nicht zum Bildbegriff gehöre und selbst die der *similitudo* mit Vorsicht zu gebrauchen sei, da das Bild nicht an das Urbild heranreiche. Damit zieht Thomas eine deutliche und unüberschreitbare Grenze zwischen Schöpfer und Geschöpf innerhalb des *imago Dei*-Begriffs. Diese Zäsur ist auch bei Augustinus offenkundig: Wie oben gezeigt, hatte er darauf hingewiesen, daß das Bild (imago) im Spiegel nicht an das Urbild heranreiche und mit diesem zwar im Verhältnis der Ähnlichkeit (similitudo), keinesfalls aber in dem der Gleichheit (aequalitas) stehe, weil ihm zu viel vom Urbild fehle. Wenn Cusanus dagegen betont, daß die *aequalitas* «unitatis imago» sei und die *mens humana* als erstes Bild (imago prima) des göttlichen Geistes einen lebendigen Spiegel (vivum speculum) desselben darstelle[51], dann wird der Wandel im Verständnis der Ebenbildlichkeit von den traditionellen Entwürfen zu Cusanus un-

[47] *De mente* c. 4 n. 74 (h V, 113,12–13).

[48] «Sicut enim deus est complicationum complicatio, sic mens, quae est dei imago, est imago complicationis complicationum»; *De mente* c. 4 n. 74 (h V, 114,19–21). Vgl. dazu Michael THOMAS, Der Teilhabegedanke in den Schriften und Predigten des Nikolaus von Kues (1430–1450), Münster 1996, 101f.; Fritz NAGEL, Nicolaus Cusanus und die Entstehung der exakten Wissenschaften, Münster 1984, 18f.

[49] *De mente* c. 3 n. 73 (h V, 112,8–9) heißt es, die *mens* sei «imago dei et omnium dei imaginum post ipsum exemplar.»

[50] *Summa theologica* I q. 93 a. 6 (Opera omnia, Bd. 2 [s. Anm. 23], 321). Zur Herkunft dieser Bestimmung im Hinblick auf die christlichen Väter vgl. MERKI, ΟΜΟΙΩΣΙΣ ΘΕΩΙ (s. Anm. 26), 83ff.

[51] *De mente* c. 5 n. 87 (h V, 131,7).

verkennbar. Der Rückbezug des Bildes zum Urbild beschränkt sich also nicht auf bloße Ähnlichkeit, sondern schließt die Gleichheit mit ein. Kann man daraus den Schluß ziehen, daß die – oben zitierte – Begründung, die Augustinus für die fehlende Gleichheit des Spiegelbildes anführte, nicht mehr für Cusanus gilt: «non tamen aequalitas, quia multa desunt imagini»?

Aber nicht nur gegenüber Augustinus und der aristotelisch geprägten Scholastik, auch innerhalb des neuplatonisch inspirierten Denkens des Mittelalters stellt Cusanus' Verständnis dieser Lehre eine Neuerung dar. Denn für Thierry von Chartres war die *explicatio* die gemeinsame Bestimmung allen geschöpflichen Seins, also auch des menschlichen Geistes;[52] das Verständnis der *imago* bezieht sich also hier noch auf die «conplicationis explicatio».

Insofern ist festzuhalten, daß Cusanus die Abbildlichkeit des Menschen nicht mehr in der Weise aus dem göttlichen Urbild herleitet, wie dies noch in der Tradition geschah. Der menschliche Geist steht als *imago Dei* in der beschriebenen Hinsicht deutlich näher zur *mens divina*; und zwar deshalb, weil die grundsätzliche Distanz zwischen Schöpfer und Schöpfung nun nicht mehr die zwischen Gott und dem Geschaffenen ist – wozu auch der Mensch zählen würde –, sondern die zwischen *mens divina* und *mens humana* auf der einen und dem geschöpflich Seienden auf der anderen Seite. Anders ausgedrückt: Nicht mehr die Zäsur zwischen dem Schöpfer einerseits und der Schöpfung mit dem Menschen an der Spitze andererseits ist bei Cusanus die bestimmende Überlegung seiner *mens*-Philosophie, sondern die Zäsur, die zwischen der Seite des Schaffenden, wozu auch der menschliche Geist gehört, und der des Geschaffenen besteht. Daß dabei wiederum eine interne Differenzierung auf der ersten Seite besteht – die formale Verwiesenheit des Abbildes auf das Urbild –, ermöglicht es Cusanus, in Kontinuität mit der traditionellen Auffassung den göttlichen und menschlichen Geist zu unterscheiden und den *imago Dei*-Gedanken konzeptionell beizubehalten.

Diese Grenzverschiebung – die die Zäsur zwischen menschlichem und göttlichem Geist also nicht aufhebt – kann man nicht hoch genug bewerten, denn sie hat verschiedene gewichtige Folgen. Wenn der menschliche Geist bei Cusanus nicht mehr durch die geschilderten Beschränkungen gekennzeichnet ist, wenn er sogar im Verhältnis der *ae-*

[52] *Lectiones in Boethii librum de Trinitate* II 4–5 (in: Commentaries on Boethius, hrsg. von Nikolaus M. HÄRING, Toronto 1971, 155): «Ab unitate descendit omnis alteritas – sic deus est unitas conplicans in se rerum uniuersitatem in simplicitate quadam. Cuius conplicationis explicatio est omnia que fuerunt que erunt et que sunt.»

qualitas zu seinem Urbild steht, dann drohen der Bildgedanke und das darin liegende Verweisungsmoment unscharf zu werden. Das Bild tritt – formal gesprochen – nicht mehr für das Urbild ein; es weist nicht mehr auf ein anderes, das es vertritt, sondern nur auf sich selbst. Insofern besteht die Gefahr, daß der im Bildbegriff liegende grundsätzliche Unähnlichkeits-Charakter verlorengeht, denn in dem beschriebenen Zusammenhang erhält nun das imperative Einssein des Bildes mit dem Urbild eine Tragweite, die es in der christlichen Tradition bis dahin noch nicht haben konnte.

Zudem wird auch die Bestimmung der Geschöpflichkeit und der Endlichkeit des Menschen in seiner Geistausrichtung zweifelhaft: Kann Cusanus unter der Voraussetzung des direkten Bezugs zwischen dem göttlichen und menschlichen Geist tatsächlich noch davon sprechen, daß die *mens humana* vom göttlichen Geist «geschaffen» sei?[53] Die Stufenmetaphysik hilft dabei nur bedingt weiter, wie schon am Problem der *aequalitas* deutlich wurde. Sie kann – formal gesprochen – immer nur den Aspekt der Gradation als Unterscheidungsmerkmal verschiedener Seinsstufen und den Aspekt der asymptotischen Annäherung an das Unendliche als Möglichkeit des menschlichen Seins herausstellen, um einerseits Disjunktionen zwischen dem Einen und dem Nicht-Einen zu vermeiden und um andererseits das Abhängigkeitsverhältnis des endlichen Seins vom unendlichen zu betonen. Dadurch geht konzeptionell aber die Möglichkeit verloren, scharfe Trennlinien zwischen beiden Bereichen anzusetzen, so daß, trotz aller Betonung der Stufung und der Inkommensurabilität, eine grundsätzliche *aequalitas* zwischen Unendlichem und Endlichem unvermeidbar ist. Genau darin liegt wohl der Hintergrund für den Wandel in der *imago Dei*-Lehre des Cusaners.

Des weiteren erwachsen wichtige Konsequenzen aus der – oben zitierten – Aussage, daß der an das Urbild herangerückte menschliche Geist wie Gott selbst Urbild sei aller Dinge, die nach ihm kommen. Denn dadurch kommt der *mens humana* nicht nur, wie es bei Cusanus heißt, eine *vis assimilativa* zu, sondern im Grunde auch die nur der *mens divina* zugestandene *vis entificativa*.[54] Das *notiones fabricare* des menschli-

[53] Cusanus spricht zwar einmal, in *De mente* c. 5 n. 81 (h V, 123,8), recht vage davon, daß der menschliche Geist das Sein erhalten hat, «quod esse recepit». Aber wie verhält sich das zu den Thesen, er sei frei von Veränderlichkeit (ebd. c. 15 n. 156; h V, 212,14–15), unsterblich (c. 15 n. 159; h V, 217,8–10), Abbild des Unendlichen (c. 1 n. 57; h V, 91,10)?

[54] Vgl. *De mente* c. 7 n. 99 (h V, 150,7). Insofern betont Cusanus die Lebendigkeit der *mens humana* und nennt sie in *De sapientia* und in *De mente* (auch in seinem kurz vor dem Tode geschriebenen Brief an Nikolaus Albergati) eine «viva imago»; vgl. dazu im

chen Geistes ist nicht nur erkenntnistheoretisch, sondern auch ontologisch zu verstehen.[55] In *De beryllo* heißt es bezeichnenderweise: «cognitio dat esse cognitis».[56]

Die schöpferische Kraft des Bildes, der *imago Dei*, kann und muß hier nicht im einzelnen beschrieben werden; dazu ist in der Cusanus-Forschung schon das meiste gesagt worden.[57] Festzuhalten ist im Hinblick auf die hier relevante Fragestellung, daß der Geist (als Bild der Einheit) in sich die Urbilder der Naturdinge auf eingefaltete Weise vorfindet, in deren Licht er (nun selbst als Urbild) die Natur, d. h. alle explizierte Vielheit, die nach ihm kommt, mißt, «mensuriert». Er begreift, daß die Welt nach den in ihm eingefalteten Urbildern aufgebaut ist und sich an seiner eigenen Verstehbarkeit ausrichtet.[58] In dieser Formierung auf den menschlichen Geist kommt den extramentalen Dingen zwar nicht an sich durch die Erkenntnis Sein zu; da aber die *mens humana* nur das als seiend erfaßt, was sie erkennen kann, sind die Dinge in der mikrokosmischen Welt des Menschen nur dann vorhanden, wenn sie erkannt werden. Wie zitiert: «cognitio dat esse cognitis», die Erkenntnis erst gibt als Maß dem Erkannten das Sein, und zwar in der gleichen Weise, wie das Urbild aller Formen Exemplar ist.[59] Insofern ist die *vis assimilativa* im Grunde auch eine *vis entificativa*, was bei Cusanus – möglicherweise auf-

einzelnen Norbert HEROLD, Menschliche Perspektive und Wahrheit. Zur Deutung der Subjektivität in den philosophischen Schriften des Nikolaus von Kues, Münster 1975, 96ff.; Josef STALLMACH, Ineinsfall der Gegensätze und Weisheit des Nichtwissens. Grundzüge der Philosophie des Nikolaus von Kues, Münster 1989, 37ff.; Gerda von BREDOW, Der Geist als lebendiges Bild Gottes (*mens viva Dei imago*), in: MFCG 13 (1978) 58–67; Renate STEIGER, Die Lebendigkeit des erkennenden Geistes bei Nikolaus von Kues, in: MFCG 13 (1978) 167–181; Klaus KREMER, Weisheit als Voraussetzung und Erfüllung der Sehnsucht des menschlichen Geistes, in: MFCG 20 (1990) 105–140, hier 134ff.

[55] Zum *notiones fabricare* vgl. *De mente* c. 7 n. 97 (h V, 146,11).

[56] *De beryllo* c. 39 n. 71 (h XI/1, 83,14).

[57] Vgl. beispielsweise Klaus KREMER, Erkennen bei Nikolaus von Kues. Apriorismus – Assimilation – Abstraktion, in: MFCG 13 (1978) 23–57, v.a. 32ff.; Mariano ALVAREZ-GOMEZ, Der Mensch als Schöpfer seiner Welt, in: MFCG 13 (1978) 160–166; Hans-Ulrich BAUMGARTEN, Nikolaus von Kues' Theorie der Wahrnehmung, in: *PhJb* 106/II (1999) 299–311, v.a. 306ff.; Karl BORMANN, Die Koordinierung der Erkenntnisstufen (*descensus* und *ascensus*) bei Nikolaus von Kues, in: MFCG 11 (1975) 62–79, v.a. 63–70.

[58] Dieser Gedanke wird von Cusanus außer in *De mente* besonders in *De beryllo* c. 18 n. 24 (h XI/1, 27,1), c. 38 n. 69 (h XI/1, 80,3–7) und in *De theologicis complementis* c. 2 (h X/2a, 8,37 – 10,57) entfaltet.

[59] Vgl. *De beryllo* c. 39 (h XI/1, 83,13 – 84,17).

grund des schon bei Wenck formulierten Vorwurfs des *omnia deificare* – jedoch nicht direkt deutlich wird.

Offenkundig wird diese Schöpferkraft bei den künstlichen Dingen, deren Ideen der menschliche Geist, wie Cusanus betont, nicht einmal in sich vorfindet, sondern selbst schafft. Die menschliche *ars* imitiert hier nicht mehr etwas von Gott Vorgegebenes – wie etwa bei Platon der Tischler nur den ideenhaften Tisch, der von Gott stammt, nachahmt[60] –, sondern sie bringt die Idee des Tisches selbst hervor und zeigt gerade dadurch ihr Göttlichkeit. In diesem Sinne müßte man das bekannte Gleichnis des löffelschnitzenden *idiota* in *De mente* ausführlicher interpretieren, als es bisher in der Literatur geschah.[61]

Vor dem geschilderten Hintergrund der *imago Dei*-Lehre und ihrer Voraussetzungen können erst die zahlreichen Stellen untersucht werden[62], an denen Cusanus den Menschen das «Maß aller Dinge», einen «zweiten Gott» oder einen «menschlichen Gott» nennt.[63] Dies hier im einzelnen vorzustellen, würde den gesetzten Rahmen sprengen; eine genaue Untersuchung der verschiedenen Stellen ist auch nicht erforderlich, weil sie die grundsätzlichen Bemerkungen zur *imago Dei*-Lehre des Cusanus zwar präzisieren, nicht aber erweitern würde.

[60] *Politeia* X, 597b. Vgl. zum Satz «ars imitatur naturam»: HANS BLUMENBERG, Nachahmung der Natur. Zur Vorgeschichte der Idee des schöpferischen Menschens, in: DERS., Wirklichkeiten, in denen wir leben, Stuttgart 1981, 55–103; Kurt FLASCH, *Ars imitatur naturam.* Platonischer Naturbegriff und mittelalterliche Philosophie der Kunst, in: Parusia. Studien zur Philosophie Platons und zur Problemgeschichte des Platonismus, hrsg. von Kurt FLASCH, Frankfurt/M. 1965, 265–306; Vinzenz RÜFENER, *Homo secundus Deus.* Eine geistesgeschichtliche Studie zum menschlichen Schöpfertum, in: *PhJb* 63 (1955) 248–291.

[61] Vgl. *De mente* c. 2 n. 62 (h V, 96,8–14), c. 5 n. 86 (h V, 130,12–17), c. 10 n. 127 (h V, 179,4 – 180,10). Vgl. auch das Beispiel des Glasbläsers in *De ludo globi* n. 44–45 (h IX, 49,3 – 52,20).

[62] Hier seien nur die wichtigsten angegeben: *De docta ignorantia* II c. 2 n. 104 (h I, 68,18–19); *De coniecturis* II c. 14 n. 143 (h III, 143,7–12); *De filiatione Dei* c. 1 n. 53 (h IV, 40,1–4), c. 2 n. 58 (h IV, 44,12); *De dato patris luminum* c. 2 n. 97 (h IV, 72,8); *De mente* c. 5 n. 81 (h V, 123,6); *De visione Dei* c. 6 (D III, 112); *De beryllo* c. 6 n. 7 (h XI/1, 9,1–6); *De venatione sapientiae* c. 27 n. 82 (h XII, 79,13); indirekt auch die Stelle zum Kosmographen in *Compendium* c. 8 n. 22 (h XI/3, 18,1 –19,14).

[63] Inwiefern dabei – wie oben schon angedeutet – auch Bestimmungen der Trinitätslehre des Cusaners auf die *mens humana* übertragen werden, wäre im einzelnen zu untersuchen.

IV.

Ich möchte zum Schluß noch einen Aspekt hervorheben, der für die Cusanische Auslegung des Menschen als *imago Dei* äußerst wichtig ist und der in der bisherigen Forschung meines Erachtens etwas zu kurz gekommen ist: den der *docta ignorantia*. Dies mag auf den ersten Blick erstaunen, denn zu diesem Thema gibt es unbestreitbar zahllose Untersuchungen. Worum geht es?

Zunächst muß man sich folgendes vergegenwärtigen: Cusanus begründet die Stellung des Menschen formal ähnlich wie der priesterschriftliche Schöpfungsbericht, der von der Vorstellung eines orientalischen Herrschers ausgeht, der zur Bekundung seiner Herrschaft ein Standbild seiner selbst da aufstellt, wo er nicht ist:[64] Für Cusanus ist der menschliche Geist – wie es in *De mente* heißt – wie das erste Bild eines unbekannten Königs das Urbild für die anderen Bilder, die nach ihm gemalt werden.[65] Dieser Vergleich ist aufschlußreich: Die *mens humana* ist demgemäß Stellvertreter Gottes auf Erden. Nach ihrem Bild erst können alle Dinge gemalt werden, und nur über diese Vermittlung haben sie Anteil am höchsten Geist. Aber das wäre noch ungenau, denn der wahre Herrscher ist laut Cusanus *unbekannt*, *ignotus*, d. h. nicht nur zeitweilig abwesend, sondern nur in der Vermittlung über den menschlichen Geist präsent.

Dadurch wird deutlich, daß dem menschlichen Geist bei Cusanus eine Tragweite zukommt, die noch über den Bildgedanken hinausweist. Denn wenn Gott unbekannt ist, dann ist die *mens humana* nicht nur Bedingung der Möglichkeit für die begriffliche und damit – wie oben andeutungsweise gezeigt – ontologische Konstitution der Gegenstände, sondern an ihr allein kann mutmaßungsfrei abgelesen werden, wie sich der abwesende Gott zu seiner Schöpfung verhält. Denn, so betont Cusanus an der angesprochenen Stelle, das Angesicht Gottes könne allein im Bild des menschlichen Geistes erkannt werden, in den es hinabsteige. – Was bedeutet das für die Erkenntnis Gottes im Denken des Cusaners?

Soweit ich sehe, hat man die Cusanische *docta ignorantia* in ihrer Doppelgesichtigkeit zu wörtlich verstanden. Zwar wurden die Gefahren gesehen, die in dieser Auffassung liegen[66], jedoch blieben dabei die impliziten

[64] Vgl. WOLFF, Anthropologie des Alten Testaments (s. Anm. 8), 235; Gerhard VON RAD, Theologie des Alten Testaments I, München 1957, 150.

[65] *De mente* c. 3 n. 73 (h V, 111,5–6).

[66] Vgl. Josef STALLMACH, Der Mensch zwischen Wissen und Nichtwissen. Beitrag zum Motiv der *docta ignorantia* im Denken des Nikolaus von Kues, in: MFCG 13 (1978) 147–159, v.a. 148ff.

Folgen unberücksichtigt, die für die Anthropologie des Cusaners und damit für seine *imago Dei*-Lehre entstehen. Verkürzt gesagt, hat man die *docta ignorantia* im Sinne Cusanus' so interpretiert: Erkenntnis komme stets durch Vergleichen zustande. Jede Untersuchung eines unbekannten Gegenstandes greife auf schon Bekanntes zurück und vergleiche jenen mit diesem, um zu einem Urteil zu kommen. Diese *inquisitio comparativa* scheitere aber dann, wenn das Unendliche erforscht werden soll, denn dieses könne nicht in ein Verhältnis mit einem schon Bekannten gebracht werden. Zwischen dem Unendlichen und dem Endlichen – so Cusanus' bekannte Feststellung[67] – bestehe keinerlei Verhältnis, *nulla proportio*. Dies bedeute in bezug auf unser Wissen vom Unendlichen: Im Hinblick auf das erfragte Korrelat des Wissens, das Unendliche, sei unser Wissen Nicht-Wissen. Da diese Beschränkung, die Tatsache der Unvergleichbarkeit des Unendlichen, aber ebenfalls gewußt werden *könne*, da das Nicht-Wissen also im Hinblick auf seinen eigenen Status belehrt sei, sei es immer auch ein Wissen: «Kurz: Wissen dringt in seinem Nicht-Wissen ständig vor bis zu seiner Grenze, dem Nicht-Wißbaren, wobei es sogar das Nichtwißbare weiß, aber nur auf nicht-wissende Weise.»[68]

Genau dies ist aber meines Erachtens gar nicht der Fall, weil in diesem Konzept des *wissenden Nicht-Wissens* zwei völlig verschiedene epistemische Modi so zusammengebracht werden, als hielten sich Wissen und Nicht-Wissen irgendwie die Waage. Dagegen scheint mir offenkundig, daß das Wissen gerade nicht, wie es in dem Zitat suggeriert wird, «das Nichtwißbare weiß»; es weiß nur, daß es das Nicht-Wißbare eben nicht wissen kann. Im einen Fall ist der Gegenstandsbezug des Wissensverhältnisses das Unbekannte selbst, das zu Wissende. Im anderen Fall ist das Wissensverhältnis selbst der Gegenstand, die Art, wie das zu Wissende gewußt werden kann. Die beiden epistemischen Akte geschehen aber auf völlig unterschiedlichen Ebenen, so daß die Zusammenstellung «Wissen des Nicht-Wissens»[69] eine falsche Bezüglichkeit weckt.

[67] Vgl. z.B. *De docta ignorantia* I c. 3 n. 9 (h I, 8,20–21); *De coniecturis* I prol. n. 2 (h III, 4,7).

[68] Burkhard MOJSISCH, Nikolaus von Kues: *De coniecturis*, in: Interpretationen. Hauptwerke der Philosophie – Mittelalter, hrsg. von Kurt FLASCH, Stuttgart 1998, 471.

[69] Vgl. FLASCH, Nikolaus von Kues (s. Anm. 4), 97. Generell geht es Flasch darum, die Betonung des Wissensmomentes in diesem Verhältnis herauszuarbeiten und zu zeigen, daß es in der «Genese» von Cusanus' Werken zunehme. Diese These übersieht aber das oben vorgestellte Problem der Formel «Wissen des Nicht-Wissens». Abgesehen davon entspricht sie m.E. auch nicht den Cusanischen Texten und ihrer «Genese»: Das erkenntnistheoretische *nulla proportio* bleibt eine Grundvoraussetzung des Cusanischen Denkens bis zum Schluß.

Die Folge aus dieser Sachlage ist: Mit dieser Interpretation des *wissenden* Nichtwissens, die sicherlich der Intention des Cusaners entspricht, scheint vordergründig etwas von der Erkenntnis des Unendlichen gerettet zu sein. Nicht-Wissen des Unendlichen soll also nicht ohne ein Wissen des Unendlichen möglich sein. Mir scheint, daß genau das Gegenteil der Fall ist. Der blinde Fleck des Cusanischen Denkens liegt darin, daß wir, wenn wir das Unbegreifliche nur auf unbegreifliche Weise wissen, eben nichts von dem Unbegreiflichen selbst wissen. Es bleibt im Grunde wie Kants *Ding an sich* ein bloßer Grenzbegriff. *Daß* wir dies wiederum wissen, ändert nichts an dem Sachverhalt: Das Unendliche entzieht sich in dem Maße, in dem das Endliche, der menschliche Geist, in dem es – wie oben gezeigt – seine irdische Repräsentanz findet, an Bedeutung gewinnt. In dem von Cusanus geschilderten Gleichnis könnte man sagen: Der König ist abwesend, es bleibt nur sein Stand- bzw. Ebenbild.[70]

Dieser skizzierte Hintergrund ist wichtig, um einerseits genauer zu verstehen, welche Bedeutung der *mens humana* bei Cusanus zukommt, und um andererseits die implizite Gefahr ermessen zu können, die darin liegt, daß der Status der Bildlichkeit sich von innen her aufzulösen droht. Denn wenn der menschliche Geist sich zwar als Abbild versteht und er darin auch schon als Urbild autorisiert ist, woher weiß er dann – in Cusanus' Gleichnis gesprochen –, daß der König nicht bloß abwesend, sondern gar nicht mehr da ist?[71] Wie kann er wissen, daß er, vermeinend, die Gedanken des Schöpfers aus sich selbst herauszulesen, nicht bloß seine eigenen Gedanken auf jenen projiziert?[72]

In diesem Kontext kann man abschließend auf ein Motiv verweisen, das im Hinblick auf die Wirkungsgeschichte über Cusanus hinaus auf Descartes verweist: In *De mente* vergleicht Cusanus den Geist mit einem gesunden Sehvermögen in der Dunkelheit («similis quodammodo sano visui in tenebris»), das nie im Licht war und dem insofern jedes wirkliche

[70] Die Bezeichnung «ignotus rex», die Cusanus im Sinne von «ignotus deus» verwendet, kann man auf die bekannte Vulgata-Stelle in Apg 17,23 – Paulus' Areopag-Rede von dem griechischen Altar mit der Widmung: «Ignoto Deo» – beziehen. Bezeichnend ist in unserem Zusammenhang, daß Paulus die Unbekanntheit des von den Griechen verehrten Gottes sozusagen in Bekanntheit überführen will: «Quod ergo ignorantes colitis, hoc ego annuncio vobis.» Diese von ihm vorgefundene Art von negativer Theologie unterschreitet also die Schwelle des christlich von Gott Wißbaren.

[71] Den äußersten Abstand zu dem von Cusanus mit «coniectura» Gemeinten kann man an Nietzsches Satz ablesen, der formal Gleiches zu sagen scheint: «Gott ist eine Muthmaassung» (Friedrich NIETZSCHE, Also sprach Zarathustra, in: KSA 4, Berlin - New York 1988, 109).

[72] *De mente* c. 4 n. 78 (h V, 119,9 – 120,12).

Wissen vom Sichtbaren fehlt. Kommt es jedoch ans Licht, so gleicht es sich diesem an und bildet seine Begriffe. Dieser Ausgang aus der Höhle menschlicher Befangenheit kostet Descartes weitaus mehr Mühe, wenn er sich im radikalen Wissenszweifel am Ende der ersten seiner *Meditationes* gleichfalls in eine undurchdringliche Finsternis verbannt sieht («non in aliqua luce, sed inter inextricabiles ... tenebras, in posterum sit degenda»).[73] Das heißt: Das Gemeinsame der Aussagen von Cusanus und Descartes liegt in ihrem Ausgangspunkt, der Finsternis um den menschlichen Geist, seiner Unsicherheit in bezug auf sein Wissenkönnen und der Notwendigkeit, sich selbst zu verorten; die Unterschiede liegen (unter anderem) im Bewußtsein der Präsenz dieses Lichtes und, damit verbunden, in der Anstrengung, die Finsternis zu überwinden und zum Licht zu gelangen. In dem Maße, in dem das Unendliche fragwürdig, d. h. unbekannt (ignotus) ist oder, wie bei Descartes, sogar boshaft (malignus) sein könnte, wird der menschliche Geist, als irdischer Statthalter eines unbekannten Königs, auf sich selbst zurückgeworfen. – Diese Orientierung auf ein *fundamentum inconcussum* ist keimhaft schon in der Lehre von der *docta ignorantia* zu erkennen.

Sicherlich sind diese Überlegungen nicht nur von den Schriften Cusanus', sondern auch aus dem Rückblick auf die neuzeitliche Geistesgeschichte motiviert, die man nicht überspringen kann, wenn man jene Texte heutzutage untersucht. Diese Geschichte hat – thesenartig formuliert – in wesentlichen Teilen gezeigt, wie sich das bei Cusanus noch zusammenhaltende Urbild-Abbildverhältnis zwischen Gott und Mensch immer weiter aufgelöst hat, wobei das Abbild immer mehr vom Urbild absorbierte, bis das Verhältnis selbst zweifelhaft wurde.

V.

Was ist daraus zu lernen? Die christliche Lehre vom Menschen muß daran festhalten, daß der Mensch nicht an sich, völlig losgelöst betrachtet, ihr Gegenstand sein kann, sondern immer nur der Mensch, der vor Gott steht.[74] Der Mensch ist kein Mikrokosmos, dessen Grenzen soweit wie seine Konjekturen reichen, er ist kein Gott im Minimalformat, der genau das in depotenzierter Weise besitzt, was Gott selbst zukommt. Dies ist mit der Aussage der Ebenbildlichkeit gerade nicht gemeint. Plakativ formuliert: In christlicher Hinsicht disqualifiziert sich die *imago Dei-*

[73] *Meditationes* I 12 (Oeuvres de Descartes, Bd. 7, hrsg. von Charles ADAM/Paul TANNERY, Paris 1897–1913, 23).

[74] Das betont OTTO, Gottes Ebenbild in Geschichtlichkeit (s. Anm. 27), 9ff.

Lehre dann, wenn die Dynamik in der Lehre von der Christusebenbildlichkeit auf die Statik der Aussage der Gottebenbildlichkeit übertragen wird, denn diese ist im christlichen Glauben nur *durch* jene zu verstehen.[75] Ebenbildlichkeit heißt offenkundig nicht, so groß und allmächtig wie Gott sein zu wollen; es heißt nicht, als Standbild des abwesenden Königs königlich herrschen zu können, sondern genau umgekehrt, Diener des anderen zu sein in der Nachfolge Jesu Christi (Mk 10,43). Christlich gedacht, kommt die Gottebenbildlichkeit dem Menschen nur dann zu, wenn er den Status seiner Bildlichkeit wahrt, wenn er sein Urbild *vertreten*, aber nicht ersetzen will, d. h. wenn er die Aufforderung der Christusförmigkeit nicht gleichsetzt mit der, wie ein allmächtiger Gott sein zu wollen.[76]

Diesbezüglich ist es ein tiefgreifendes Mißverständnis, vor dem Hintergrund von menschlichem Größenwahn im letzten Jahrhundert dem Christentum zu unterstellen, in der Auffassung des Menschen als *imago Dei* sei die Anlage zur Selbstüberhebung an sich schon enthalten. Man kann sogar im Gegenteil behaupten: ein richtiges Verständnis dieser Lehre hätte vor jenen Selbstüberschätzungen bewahrt.

[75] Vgl. zur «christusmäßigen Gottbezogenheit» in der katholischen und protestantischen Theologie: Georg KRAUS, Gotteserkenntnis ohne Offenbarung und Glaube? Natürliche Theologie als ökumenisches Problem, Paderborn 1987, 424ff.

[76] Insofern heißt es zu Recht bei MENKE, Stellvertretung (s. Anm. 33), 52: «Das Abbild ‹Mensch› zerstört sich selbst, wenn es sein Urbild *ersetzen* will; aber es ist um so mehr es selbst, als es das Urbild *vertritt*.»