

ANTHROPOLOGISCHE ANSÄTZE DES CUSANUS ALS BEITRAG ZUR GEGENWARTSDISKUSSION UM DEN MENSCHEN

Von Reinhold Weier, Trier

Cusanische Anthropologie steht in einer Reihe ihrer Ansätze in einem ausgesprochenen Gegensatz zu starken Tendenzen moderner Anthropologie. Im folgenden sollen einige dieser Antithesen herausgestellt werden. Die Absicht ist nicht, den ganzen Raum cusanischer Anthropologie abzuschreiten, selbstverständlich auch nicht, moderne Anthropologie in der Vielfalt ihrer Probleme über einen Leisten zu schlagen. Es soll nur ein kurzes Gespräch zwischen Vergangenheit und Gegenwart stattfinden.

I

Ein Grundanliegen cusanischer Anthropologie ist die Darlegung der Würde des Menschen. Cusanus ist nicht müde geworden, diese Würde zu betonen. Er hat sie unter den verschiedensten Gesichtspunkten und mit großer Differenziertheit beschrieben.

Die moderne Mentalität hat für dieses Anliegen weithin wenig Verständnis. Etwa in der modernen Literatur findet man seltener den Versuch, die Würde des Menschen herauszustellen, als vielmehr idealisierende Menschenbilder zu zerschlagen. Seit Gottfried Benn im Jahre 1912 das Wort geschrieben hat: »Die Krone der Schöpfung, das Schwein, der Mensch«¹, werden immer wieder die Nachtseiten des Lebens hervorgehoben, zeigt man den Menschen in seiner Niedrigkeit und Gemeinheit.

In besonderer Weise trifft die moderne Allergie gegen jegliche Idealisierung des Menschen auch alle theologische Bemühung, den Menschen als Bild Gottes zu deuten. Gerade hier liegt aber ein Zentralpunkt der Anthropologie des Cusanus. Hierüber zunächst ausführlicher.

Die tiefste Begründung der Würde des Menschen liegt nach Cusanus darin, daß der Mensch Bild Gottes ist. Peter Takashi Sakamoto, der in einer Dissertation dargelegt hat, wie der Kardinal von der Würde des Menschen denkt, legt die verschiedenen Gesichtspunkte dar, unter denen Cusanus den Men-

¹ G. BENN, *Gedichte*, Ges. Werke Bd. 3, Wiesbaden 1960, S. 12.

schen als Bild Gottes deutet. Schon ihre Aufzählung zeigt die Intensität, mit der Cusanus gerade diesen Gesichtspunkt erwogen hat: Der ganze Mensch ist ein Ebenbild Gottes². Genauer gesprochen ist er sogar Ebenbild Gottes des dreifaltigen³. Im Menschen ist das Geistige das Ebenbild Gottes⁴. Die Seele⁵, der menschliche Geist (*spiritus*)⁶, *mens*⁷, *intellectus*⁸, *ratio*⁹, die menschliche Natur¹⁰ sind Bild Gottes. Der Mensch trägt in sich einen göttlichen Samen¹¹.

Besonders deutlich spricht sich die Gottebenbildlichkeit des Menschen in seiner schöpferischen Kraft aus¹². Der Mensch ist »*homo creativus*«¹³. Das Schöpferische tritt mit großer Dichte in der Kunst zutage¹⁴. Ferner ist auf die Erkenntnisstruktur des Menschen hinzuweisen. Da der Geist erkennt, bildet er in sich »Ähnlichbilder« der Dinge. Das Verhältnis dieser »Ähnlichbilder« zu unserem Geist ist ein Gleichnis für das Verhältnis der geschaffenen Dinge zu Gott¹⁵.

In seinen späteren Jahren hebt Nikolaus von Kues immer wieder die Lebendigkeit des Bildes Gottes in uns hervor. Es ist eine *viva imago*. Unsere geistige Natur erkennt sich selbst als lebendiges Bild Gottes und dadurch erwacht in ihr das Verlangen, über sich selbst hinauszuwachsen und Gott gleichförmiger zu werden. Dieses Verlangen ist so wesentlich mit der Natur des Menschen verbunden, daß es Ausdruck eines menschlichen Lebensgesetzes ist. Je mehr der Mensch, der ein lebendiges Bild Gottes ist, sich dem göttlichen Leben nähert, umso mehr nähert er sich seinem Eigentlichen, denn umso mehr ist er ja dann lebendiges Bild. Je mehr er sich aber seinem Eigentlichen nähert, umso mehr lebt er und ist glücklich. So ist also wahres Leben göttliches Leben. Je mehr sich umgekehrt der Mensch dem Tierischen gemein macht, umso

² P. TAKASHI SAKAMOTO, S. J., *Die Würde des Menschen bei Nikolaus von Kues*, Diss. Köln 1967, S. 205.

³ Ebd.

⁴ A. a. O., S. 210.

⁵ Ebd.

⁶ A. a. O., S. 211.

⁷ A. a. O., S. 212.

⁸ A. a. O., S. 216.

⁹ A. a. O., S. 218.

¹⁰ A. a. O., S. 219.

¹¹ A. a. O., S. 239.

¹² A. a. O., S. 221.

¹³ A. a. O., S. 223.

¹⁴ A. a. O., S. 229.

¹⁵ R. HAUBST, *Die Christologie des Nikolaus von Kues*, Freiburg 1956, S. 46.

mehr trübt sich seine Bildhaftigkeit, desto mehr entfernt er sich also von seinem Eigentlichen, desto mehr nähert er sich seinem Verfall und dem Tode¹⁶. »Je mehr (das lebendige Bild Gottes im Menschen) sich vom göttlichen Leben entfernt und ins Tierleben mischt«, schreibt Cusanus, »umso mehr wird es dem Tode und dem Verderben ähnlich«¹⁷.

Es ist klar, daß hier eine scharfe Antithese zwischen modernem Denken vom Menschen und der cusanischen Anthropologie vorliegt. Als Einführung in eine moderne theologische Untersuchung über die Gottebenbildlichkeit des Menschen kann man lesen: »Charles Darwin hat durch seine Forschungen über die Entwicklung der Lebewesen die bis dahin gültige Anschauung über die ›Gottebenbildlichkeit‹ des Menschen erschüttert. Auf die kosmische Entthronung des Menschen durch Galileo Galilei folgte seine biologische durch Darwin. Die patristisch-mittelalterlichen Auslegungen, die in der Theologie weithin vertreten wurden, sind zumeist von der spiritualistischen Grundhaltung geprägt, die der naturwissenschaftlichen Weltsicht fremd ist«¹⁸. Man könnte noch hinzufügen, daß die Psychoanalyse im Gefolge von Sigmund Freud diese Entthronung des Menschen weitergeführt hat. Freud hat das expressis verbis erklärt¹⁹. Man sieht, wie es da geradezu als Errungenschaft moderner Forschung erscheint, den Menschen von unten her zu deuten: sei es von seinen unteren Seelenschichten, sei es von seinen primitiven Anfängen her, die auf den Zusammenhang des Menschengeschlechtes mit dem Tierreich zurückverweisen. Welch ein Gegensatz zur cusanischen Deutung des Menschen als lebendiges Bild Gottes!

Hinzukommt eine zweite Antithese. Modernes Denken hebt zwar immer wieder die Niedrigkeit des Menschen hervor, ja moderne Literaten wühlen sich förmlich – nicht selten mit förmlicher Wollust – in diese Gemeinheit des Menschen hinein. Man scheint geradezu Wert darauf zu legen, den Menschen als Schwein deklarieren zu können. Die ernstesten Anliegen dieser Tendenzen sollen nicht übersehen werden. Man ringt um Redlichkeit, und man glaubt, in aller Niedrigkeit des Menschen den Zugang zu seinem wahren Leben entdecken zu können. Jedoch muß man auch folgendes sehen: Man ist nicht mehr bereit, die Gemeinheit des Menschen als Sünde, genauer als Sünde gegen Gott zu verstehen. Nietzsches Wort von der dionysischen Unschuld des Menschen¹⁹

¹⁶ A. a. O., S. 47.

¹⁷ Ebd.

¹⁸ O. LORETZ, *Die Gottebenbildlichkeit des Menschen*, Schriften des deutschen Instituts f. wissenschaftliche Pädagogik, München 1967 (Vermerk auf dem Klappdeckel).

¹⁹ S. FREUD, *Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse*, Ges. Werke Bd. 2, London 1940, S. 294 f.

ist der süß lockende Hintergrund vieler Aussagen über die (sündenlose!) Niedrigkeit des Menschen.

Für die cusanische Anthropologie und für alle christliche Anthropologie ist demgegenüber die Beschreibung der Sündenverfallenheit des Menschen selbstverständlich. Die Lehre von der Sündenverfallenheit des Menschen und die Lehre von seiner Gottebenbildlichkeit ergänzen einander. Erst beide Lehren zusammen zeigen, wie der Christ den Menschen sieht. Ihre Verbindung beweist, daß das Sprechen von Gottebenbildlichkeit nicht als Idealisierung des Menschen gemeint ist, sondern die Spannung aufdeckt, in der der Mensch lebt: die Spannung zwischen Gott und dem Teufel.

II

Wir fragen nun, ob zwischen den genannten modernen Tendenzen und dem cusanischen Menschenverständnis nur Antithesen festzustellen sind oder ob zwischen beiden ein Dialog möglich ist.

Die verschiedenen Deutungsversuche des Menschen, die auf der biologischen Evolutionstheorie basieren, sind grundsätzlich Deutungen des Menschen von seinen primitiven Anfängen her. Diese Art des Einstieges in die Anthropologie hat etwas Bestechendes. Denn Erkenntnis aus den biologischen Anfängen ist doch Erkenntnis aus der Wurzel. Und daß Erkenntnis aus den Gründen, also aus der Wurzel, wissenschaftliche Erkenntnis ist, darüber ist man sich doch seit Aristoteles im klaren. Zudem kann man dann noch die Wissenschaftlichkeit der Evolutionstheorie selbst zugunsten des eigenen Unternehmens buchen. In Wahrheit ist aber Anthropologie, die von den biologischen Anfängen der Menschheit ausgeht, einseitig. Das wird im Vergleich mit der cusanischen Anthropologie sichtbar. Es zeigt sich da nämlich, daß die Anthropologie »von unten« – nämlich von den biologischen Anfängen, oder auch von den unteren Seelenschichten her – ergänzt werden muß durch eine Anthropologie »von oben«. Für Cusanus ist der Ausgangspunkt für die Deutung des Menschen nicht der primitive Anfang des Menschen, sondern der höchste Punkt seiner Wirklichkeit. Das muß man unbedingt im Auge behalten, denn von hier aus erklärt sich alles andere.

»Gott schuf den Menschen als vollkommenen«, erklärt er²⁰. Er will damit sagen, daß die Schöpfungsabsicht Gottes von vornherein auf den Menschen

²⁰ S 206, 1 (V₂ 120^{rb}, 39; *Excit.* (ed. Paris 1514, t. II) 121^r, 44) : *Ipsum (hominem) perfectum creavit.*

in der vollen Aktuierung seines Menschseins zielte. Einer Deutung des Menschen von unten her tritt also eine Deutung des Menschen von oben her (nämlich von der Vollverwirklichung des Menschseins her) gegenüber.

In dieser Sicht erscheint alles andere als Vorstufe zu dem höchsten Punkt der Wirklichkeit, Bedingung der Möglichkeit, Voraussetzung²¹. Zu den Bedingungen der Möglichkeit gehört der ganze Bereich der Natur, gehört auch die Evolution selbst. Cusanus denkt von der Vollverwirklichung, vom Akte her²². Dieser cusanischen Perspektive liegt eine prinzipielle Einsicht zugrunde: Wenn man verstehen will, was die Natur des Menschen ist, so darf man nicht nur von der Erfahrung, also auch nicht nur von den Ergebnissen der Einzelwissenschaften ausgehen. Auf keinen Fall darf man davon absehen, was der Mensch nach Gottes Willen in Wahrheit ist, worum willen er geschaffen ist. Anders ausgedrückt: Man darf nicht nur nach der biologischen Wurzel des Menschengeschlechtes, sondern man muß auch nach dem Ziel des Menschen fragen. Wenn man nicht beachtet, was der Mensch in seiner »vollen« Wirklichkeit ist, nämlich in der Wirklichkeit von Gott her und auf Gott hin, wenn man ihn nur rein innerweltlich sieht, dann erscheint der Mensch verkürzt.

Cusanus stellt das mit Nachdruck fest. Beachtung verdient die Intention seiner Feststellung. Es geht ihm nicht primär um ein spekulatives, rein theoretisches Urteil, sondern um das existentielle Selbstverständnis des Menschen. Verständnis des Menschen rein im Rahmen der irdischen Welt: eben das ist das Existenzverständnis des *homo huius mundi*, des Weltmenschen. In diesem Zusammenhang beschwört Cusanus die Gestalt jenes ersten Adam, der nicht mehr auf Gott hören wollte und sich ganz dieser irdischen Welt verkauft hat. Der »Mensch dieser Welt«, der Weltmensch, tritt gleichsam ein in die existentielle Haltung und Situation dieses ersten Adam. Er ist *homo secundum Adam*. Er weiß nicht mehr, was die Eigentlichkeit des Menschen vor Gott ist, er kennt nicht mehr das Worumwillen seines Geschaffenseins. Er weiß nicht, daß er blind ist²³.

Dem Existenzverständnis des *homo secundum Adam* steht das Existenzverständnis des Menschen gegenüber, der Gottes Schöpfungsabsicht verwirk-

²¹ Zur Denkweise vgl. H. URS VON BALTHASAR, *Karl Barth. Darstellung und Deutung seiner Theologie*, Köln 1951, S. 129 ff.

²² So auch Karl Barth. – Vgl. H. URS VON BALTHASAR, a. a. O., S. 203.

²³ S 102 (V₂ 19^{rb}, 8–16; *Exciit.* 73^v, 32–35): Non est natura languida secundum seipsam, quia non sentit se languidam. Non est infirmus, qui non sentit se infirmum secundum suum iudicium. Sicut natus paralyticus aut caecus non habet scientiam infirmitatis. Nemo potest scire quid caecitas, nisi sciat quid videre. Unde secundum Adam natura est caecitas in qua nascimur.

licht. Es ist das Selbstverständnis dessen, der sein Menschsein in Wahrheit lebt.

Fast in dem Sinne, in dem die Existenzphilosophie zwischen existentieller Echtheit und Unechtheit unterscheidet, beschreibt Cusanus den Menschen in diametral unterschiedener Daseinsverwirklichung. Im Sinne des Cusanus gibt es zwei Existenzweisen des Menschen, die sich wie Scheinleben und wirkliches Leben, wie uneigentlich und eigentlich unterscheiden²⁴. Auf der einen Seite steht der Mensch dieser Welt, oder – wie Cusanus im Anschluß an das 15. Kapitel des ersten Korintherbriefes sagt²⁵ – der *homo animalis*²⁶. Der Mensch dieser Welt vollzieht die existentielle Fehlhaltung Adams nach, er tritt in sie ein, er ist *homo secundum Adam*²⁷. Auf der anderen Seite steht der Mensch, der die rechte Verwirklichung seines Menschseins findet. Cusanus nennt ihn – ebenfalls im Anschluß an 1 Kor 15 – den *homo spiritalis*, den geistigen Menschen. Er ist *homo secundum Christum*²⁸. Er tritt also in die Haltung Christi ein, er ist christusförmig.

Cusanus bemüht sich um eingehende Beschreibung des Verhältnisses von *homo animalis* und *homo spiritalis*. Er hat dies in einer recht großen Anzahl seiner Predigten getan. Verweilen wir etwas dabei.

Zwei Momente sind für die Unterscheidung der beiden Grundmöglichkeiten des Menschseins wesentlich: Erstens. Der *homo animalis* bleibt mit all seinem Wünschen und Sehnen im Horizont dieser Welt eingefangen²⁹. Der *homo spiritalis* dagegen erkennt, daß er in dieser irdischen Welt nicht seine wahre »Ruhe«, sein wahres Ziel erreichen kann³⁰. Die *vita huius mundi* vermag nicht die Fülle, auf die hin der Mensch angelegt ist, zu verwirklichen. Wahrer und voller Lebensvollzug ist erst in der Verbindung mit der Wahrheit selbst möglich, die Gott ist. Zweitens. Der *homo animalis* findet zwar in dieser Welt nicht

²⁴ S 56 (V₁ 107^{ra}, 14 f.; *Excit.* 58^v, 12 f.): Vita igitur istius mundi non est vita sed imago et umbra vitae verae.

²⁵ 1 Kor 15, 44b–46: Seminatur corpus animale, surget corpus spiritale etc. – 1 Kor 15, 47–49: Primus homo de terra, terrenus, secundus homo de caelo, caelestis etc.

²⁶ S 257 (V₂ 204^{va}, 29 f.; *Excit.* 159^v, 6 f.): Paulus vocat hominem ex Adam animale.

²⁷ Z. B. S 102 (V₂ 19^{rb}, 6; *Excit.* 73^v, 30).

²⁸ S 172 (V₂ 79^{va}, 5–11; *Excit.* 98^v, 35–38): Paulus dicit alium esse exteriorem hominem et alium interiorem; alium veterem, alium novum. Est autem exterior homo visibilis, interior invisibilis. Interior duplex. Antiquus secundum animam, novus secundum spiritum; antiquus secundum veterem Adam, novus secundum novum Adam, scilicet Christum.

²⁹ S 26 (C 111^r, 33; V₁ 74^{rb}, 11 f.; *Excit.* 44^v, 35 f.): Nescit enim appetere homo huius mundi id quod est contra hunc mundum

³⁰ S 26 (C 111^r, 34 f.; V₁ 74^{rb}, 14 f.; *Excit.* 44^v, 37 f.): Desiderium autem huius mundi trahit hominem, ut hic quietem quaerat.

wirklich die Ruhe des erreichten Zieles. Aber er empfindet keineswegs seine Blindheit gegenüber dem Ewigen als Mangel. »Der Mensch aus Adam«, schreibt Cusanus, »lenkt seinem natürlichen Ursprung gemäß all sein Verlangen auf dieses Leben in dieser Welt. Denn der Mensch dieser Welt weiß nicht, wie er gegen diese Welt etwas anstreben könnte. So wie das Auge nicht verlangen kann zu hören, sondern nur die Vollendung seines Aktes anstrebt, nämlich gut zu sehen. Das Verlangen nach dieser Welt zieht den Menschen, hier seine Ruhe zu suchen«³¹.

Betrachtet man die Natur des Adamsmenschen immanent – also etwa wie es dem naturwissenschaftlichen Denken entspricht –, bleibt man also im Rahmen eines empirischen Immanentismus, so erscheint die Natur dieses *homo secundum Adam* keineswegs als schwach oder krank oder eines ewigen Lebens bedürftig, denn sie fühlt sich nicht schwach oder krank. Aber in Wahrheit ergeht es diesem Menschen wie einem Blindgeborenen. Er weiß nicht um seine Schwäche und Blindheit, bis man ihn darüber belehrt, was Sehen ist. Der Mensch aus Adam gleicht einem solchen Blindgeborenen³².

III

Vergegenwärtigen wir uns die Sinnspitze der bisherigen Darlegungen: Im Gegensatz zu einer Deutung des Menschen »von unten«, nämlich von seinen primitiven Anfängen her, versucht Cusanus den Menschen von seinem »Worumwillen« her, von seiner Voll-Aktuierung her, wie sie der Schöpfungsabsicht Gottes entspricht, zu verstehen. Von diesem Ansatz aus kommt er zu einer Grundunterscheidung menschlicher Daseinsverwirklichung: einer rein immanent irdischen und einer, die auf Gott hin geöffnet ist.

Welche Argumente hat nun Cusanus für seine Auffassung vorzubringen, daß die Wahrheit des Menschseins sich erst auf Gott hin verwirklicht? Es seien drei besonders hervorgehoben.

Erstens. Gott hat den Menschen geschaffen, um seine Weisheit »zeigen« zu

³¹ S 26 (C 111r, 32; V₁ 74 rb, 9–15; *Excit.* 44v, 34–38): Homo ex Adam secundum naturalem originem ad hanc vitam huius mundi omne desiderium suum dirigit. Nescit enim appetere homo huius mundi id quod est contra hunc mundum. Sicut oculus nescit appetere auditum, sed appetit tantum perfectionem actus, ut videat bene. Desiderium autem huius mundi trahit hominem, ut hic quietem quaerat.

³² S 102 (V₂ 19va, 16–18; *Excit.* 74r, 13 f.): . . . quare humana natura de se est ut oculus, quae secundum Adam est ut oculus talpac. – Vgl. S 102 (V₂ 19rb, 16–19; *Excit.* 73v, 35 f.).

können³³. Die göttliche Weisheit, die Gott selbst ist, hat in der Welt alles so angeordnet, daß sie in allen Dingen widerleuchtet³⁴. Darin liegt schon so etwas wie »Erzeugung der Weisheit«, *ostensio sapientiae*. Aber im strikten und eigentlichen Sinne ist es dann doch wieder nicht Erzeugung der Weisheit. Im eigentlichen Sinne ist Erzeugung der Weisheit überhaupt erst in einer geistigen Natur möglich³⁵. Jenes mystische Bibelwort aufgreifend, in dem es heißt, daß die Weisheit in der heiligen Stadt Jerusalem einen Ruheort fand³⁶, erklärt Cusanus: In der Geistseele des Menschen ruht die Weisheit gleichsam als an dem Ort, der ihr gemäß ist. Dieses mystische »Ruhens« bedeutet nicht Stillstand, sondern Erreichung des Zieles und Erfüllung.

Sodann gibt Cusanus seinem Gedanken eine heilsgeschichtliche, und schließlich eine christologische Wende: Gott wußte, daß der Mensch, nämlich Adam, der Weisheit, die in ihm wohnen wollte, nicht treu bleiben, sondern durch die Sünde von ihr abfallen werde³⁷. Deshalb plante er die Schöpfung von Anfang an auf jenen Menschen hin, der für die Aufnahme der Weisheit auf das allerhöchste geeignet sein werde. Die Weisheit liebte diesen Menschen als ihr allervollkommenstes Werk, und sie zog seine Natur zur Vereinigung mit sich. In ihm wollte sie sich zeigen und ihre Reichtümer offenbar machen³⁸.

Gott will also in der Erschaffung des Menschen seine Weisheit erzeigen. Und indem er den Menschen erschafft, beginnt er bereits, die Offenbarung der Weisheit in dem einen über alles geliebten Menschen, nämlich in Christus, vorzubereiten³⁹. Und indem die göttliche Weisheit sich in Christus zeigt, er-

³³ S 206, 1 (V₂ 120^{va}, 48–120^{rb}, 1; *Excit.* 121^v, 27 f.): (Deus) intellectualem naturam propter seipsum creat, ut possit ostendere sapientiam suam.

³⁴ S 116 (V₂ 33^{ra}, 8 f.; *Excit.* 78^v, 17 f.): Sapientia . . . omnia ordinavit ad se, ut in omnibus reluceat.

³⁵ S 206, 1 (V₂ 120^{vb}, 1 f.; *Excit.* 121^v, 27 f.): . . . ut possit ostendere sapientiam suam, cum alteri naturae quam intellectuali non sit ostensibilis.

³⁶ *Eccli.* 24, 15.

³⁷ S 206, 1 (V₂ 120^{vb}, 20 f.; *Excit.* 121^v, 37 f.): . . . quia providit eum (Adam) sapientiam derelicturum.

³⁸ S 206, 1 (V₂ 120^{vb}, 4–10; *Excit.* 121^v, 29–32): Sapientia igitur . . . unum intellectum humanum sibi creavit aptissimum, quem uti opus suum perfectissimum supreme dilexit et in suam unionem attraxit, ut medio eius posset se ostendere et divitias suas notas facere.

³⁹ S 206, 1 (V₂ 120^{vb}, 4–26; *Excit.* 121^v, 29–41): Sapientia igitur . . . unum intellectum humanum sibi creavit aptissimum, quem uti opus suum perfectissimum supreme dilexit et in suam unionem attraxit, ut medio eius posset se ostendere . . . Hoc solum refert, quod sapientia creatrix intellectus Adae, ut melius ostenderet divitias gloriae suae, non recepit in unionem sui intellectum Adae . . . In Christo autem recepit in unionem intellectum humanum et per consequens naturam humanam.

öffnet sie auch den übrigen Menschen den Zugang zu sich, indem sie nämlich an der Weisheit Christi teilhaben⁴⁰.

Diese Teilnahme an der Weisheit Christi hebt den Menschen über ein rein irdisches Denken und Wünschen hinaus. Sie läßt ihn auf das Wort Gottes hören und nach dem ewigen Leben verlangen. So wird aus dem Menschen dieser Welt der *homo secundum Christum*, der *homo animalis* wird zum *homo spiritalis*⁴¹.

Von einem zweiten Ansatz aus, der die Unterscheidung zwischen *homo animalis* und *spiritalis* sicherstellen soll, vergleicht Cusanus wahres Leben mit Scheinleben. Wahres Leben, so erklärt er, findet man überhaupt nur dort, wo Gott gegenwärtig ist. Entweder ist Gott gegenwärtig, oder der Mensch ist nichts. Wo Gott abwesend ist, kann nichts Gutes anwesend sein, denn niemand ist gut als Gott allein⁴². Der Ausgangspunkt für die Bestimmung dessen, was wahres menschliches Leben sei, ist das Gegenwärtigsein Gottes, nicht etwa das, was man im Sinne Nietzsches oder der ganzen modernen Lebensphilosophie als Vitalität bezeichnet. Cusanus deutet menschliches Leben nicht vom Biologisch-Vitalen her, sondern von der höchsten Fülle alles Lebens überhaupt. Das Leben in seiner höchsten Fülle ist Gott selbst. Leben ist deshalb wahres Leben durch Gegenwärtigsein Gottes, oder es ist Scheinleben. Leben ist Teilhabe am wahren Leben, dem göttlichen Leben, wenigstens ist es Voraussetzung für dieses wahre Leben, oder es ist eitler Schein. Ein Leben, das nicht in diesem Sinne wahres Leben oder Teilhabe am wahren Leben ist, ist das Gegenteil von Leben.

Ein starker Eigenwille könnte – etwa wegen seiner Nähe zum vitalen Bereich – dem Menschen als Ausdruck reichen Lebens erscheinen. Und in der Gegenwart wird das auch ohne die notwendigen Differenzierungen vorge tragen. Man denke nur an Nietzsches Lehre vom Übermenschen oder an Sartres Betonung subjektiver Entscheidungsmächtigkeit. Von Cusanus her wird klar, wie scharf man in Wirklichkeit zwischen Vitalität und Eigenwille unterscheiden muß. Er betont, daß Eigenwille sich einer oberflächlichen Betrachtung als Reichtum und Fülle darstellt (nämlich als vitaler Lebenswille). Wer aber tiefer blickt, erkennt im Eigenwillen die Ichverkrümmtheit des

⁴⁰ S 206, 1 (V₂ 120^{vb}, 8–10; *Excit.* 121^v, 31 f.): . . . ut medio eius (intellectus Christi) posset se ostendere et divitias suas notas facere. – S 26 (C 111^r, 37; V₁ 74^{rb}, 19 f.; *Excit.* 44^v, 41 f.): Factus est Christus dei sapientia deus et homo nostra sapientia.

⁴¹ S 26 (C 111^r, 37 f.; V₁ 74^{rb}, 19–21; *Excit.* 44^v, 41 f.): . . . nostra sapientia, ut alterius mundi desideria in ipso experiremur.

⁴² S 208 (V₂ 127^{rb}, 48–127^{va}, 1; *Excit.* 123^r, 32 f.): Ubi deus abest, nihil boni adesse potest, cum nemo bonus nisi deus.

Menschen. In diesem Sinne erklärt Nikolaus: Die Fülle, die sogenannten »Reichtümer« starken Eigenwillens sind im höchsten Maße Mangelerscheinungen, *defectus*. Wo das »Eigene« herrscht, da ist ja Gottes Wille abwesend. Und nur Gottes Wille ist Reichtum⁴³.

Im Grund ist also der Eigenwille Verkrümmtheit in sich selbst, Ichverkrümmtheit, *curvitas in se*. Und diese *curvitas in se* ist das Characteristicum des erbsündlichen Zustandes, das Characteristicum des Menschen dieser Welt, des *homo secundum Adam*⁴⁴.

Christus hat in sich den menschlichen Eigenwillen durch seinen Gehorsam überwunden. Er ist gehorsam geworden bis zum Tode. Er hilft nun den Menschen, ihren Eigenwillen zu überwinden. Er entkleidet den Geist von seinem Eigenwillen und bekleidet ihn mit dem Willen Gottes⁴⁵.

Wir wenden uns nun einem dritten Ansatz zu, von dem aus Cusanus die Berechtigung der Unterscheidung zwischen *homo animalis* und *spiritalis* erhärtet. Hier wird sich nun zeigen, wie affin das Denken des Kardinals im Grunde dem Evolutionsdenken ist. In diesem Zusammenhang verbindet sich die Antithese zwischen Evolutionstheorie und cusanischer Anthropologie weitgehend zur Synthese.

Cusanus zeigt, wie Gott im Menschen seine Weisheit erzeugen will, und wie die göttliche Weisheit in Jesus Christus gleichsam den Ort ihrer Ruhe gefunden hat. Das wurde bereits ausführlicher dargelegt. Cusanus führt nun diese Gedanken mit Hilfe dessen weiter, was R. Haubst als das Maximitätsprinzip beschrieben hat⁴⁶.

⁴³ S 208 (V₂ 127^{rb}, 35–127^{va}, 1; *Excit.* 123^r, 26–33): Recte considerat rationalis spiritus se mortuum potius quam vivum, quia in omnibus viribus suis non reperit vitalem motum sed potius a vita elongatum, acediosum et somnolentum in aeternis et perpetuis, et velocem in corruptibilibus atque ultimo se non reperit liberum et pauperem in qua paupertate spiritus complicantur omnes divitiae, sed reperit in se vigere propriam voluntatem, quae ipsum totaliter occupat; et putat se divitem quando illam habet. Et tamen in illis divitiis est summus defectus, quia dei voluntas quae deus est, ibi deest, ubi propria regnat. Ubi deus abest, nihil boni adesse potest, cum nemo bonus nisi deus.

⁴⁴ S 23 (C 129^r, 21–24; V₁ 84^{ra}, 30–37; *Excit.* 50^v, 13–22): Deus creavit hominem rectum. Et quoniam in primis parentibus nostris natura ipsa aversa est a rectitudine et conversa est deorsum, ac quoniam ipsa curvitas ita contracta in aversione a iustitia rectitudinis seipsam in rectitudinem reducere non valuit, non enim potest curvum nisi per potentiam altioiorem reduci in rectum.

⁴⁵ S 179 (V₂ 87^{vb}, 30–42; *Excit.* 103^r, 28–35): Anima religiosa, quae mortificata est, militat in obedientia praelati qui sibi a Christo praeponitur . . . Quando igitur non reperitur in homine propria libertas, sed verbum dei imperans cui obeditur.

⁴⁶ R. HAUBST, *Die Christologie* S. 150–152.

Hier ist nun weiter auszuholen. Plato und Aristoteles haben die Bedeutung des *universale*, des Allgemeinen, für die menschliche Erkenntnis herausgestellt. Die mit ihren Systemen verbundene Erkenntniseinstellung tendiert dementsprechend darauf hin, die Arten und Gattungen als etwas Konstantes zu erfassen. Das gilt besonders auch für den Bereich der Biologie. Erst die moderne Evolutionstheorie hat die Lehre von der Konstanz der Arten erschüttert.

Nicht zuletzt unter dem Einfluß des Neuplatonismus geht die Erkenntnisintention des Cusanus weithin auf die Erfassung des Allgemeinen, auf die Erfassung von Arten und Gattungen. Aber Cusanus ist zugleich dynamischer Denker. Er fragt bereits nachdrücklich nach dem Übergang von einer Art in die nächst höhere. Dabei interessiert ihn vor allem – und das entspricht ganz ausgezeichnet neuzeitlichem Denken – jener Punkt, an dem die eine Art ihren höchsten Punkt erreicht. Dieser Punkt, der *terminus speciei*, an dem die eine Art ihren höchsten Verwirklichungsgrad erreicht und dann in die neue Art übergeht, ist auch für die Evolutionstheorie entscheidend.

Die Beschreibung jenes höchsten Grenzpunktes der einen Art, der sie von der nächsthöheren trennt, ist eben das, was Haubst als Maximitätsprinzip bezeichnet. Es läßt sich folgendermaßen thesenhaft formulieren: »Kein Individuum irgendeiner Art ist bis zur Möglichkeitsgrenze der Art aktuierbar, wenn es nicht mehr ist als nur Individuum seiner Art«⁴⁷. Jedes Individuum verwirklicht sich im Rahmen seiner Art. Die höchste Grenze der Möglichkeiten, die eben diese Art bietet, kann aber nur erreicht werden, wenn das Individuum bereits ein Prinzip der nächsthöheren Art in sich schließt. Das gilt zum Beispiel für den Aufstieg vom Tierhaften zum Menschlichen. Das Tierhaft-Animalische erreicht die höchste Grenze seiner Verwirklichungsmöglichkeiten erst dort, wo es zur »Vermischung« mit der geistigen Natur des Menschen emporgerissen« wird⁴⁸.

Wie nun erreicht der Mensch selbst seine höchste Möglichkeitsgrenze? Das kann nur geschehen, indem er zur Teilnahme an einem höheren Leben emporgerissen wird. Und das ist ein für allemal in Christus geschehen, in dem sich Göttliches mit Menschlichem vereinigt hat. Er ist daher die Vollendung der menschlichen Natur⁴⁹. Er ist die vollkommenste Grenze der menschlichen Art⁵⁰: die volle Aktuierung menschlicher Möglichkeiten.

⁴⁷ A. a. Ö., S. 150.

⁴⁸ *De doct. ign.* III, 1 (h I 121, 14–16). – Übers. zit. n. HAUBST a.a. Ö., S. 151.

⁴⁹ S 264 (V₂ 219^{va}, 41–219^{vb}, 6; *Excit.* 166^r, 22–25): In natura humana in Christo deventum est ad primum purum et perfectum – non solum quo purior et perfectior homo numquam

Was menschliche Natur ist, das zeugt sich im Laufe der menschlichen Geschichte in den einzelnen menschlichen Individuen aus. Da Christus aber die Vollverwirklichung des Menschen ist, so ist in ihm gleichsam jede einzelne Eigenart menschlichen Lebens einbegriffen. So kommt Cusanus zu der für uns einigermaßen schockierenden Feststellung: »Du siehst daher klar, wie deine konkrete Menschennatur in ihm (Christus) viel kernhafter verwirklicht ist als in (deinem) Bruder, Sohn oder Vater«⁵¹. In Christus erreicht deine Eigenart ihre mögliche Fülle. Das ist der Grund dafür, warum wir zu unserem menschlich Eigentlichen nur in der Nachfolge Christi gelangen können.

Es ist klar, daß hier der Rahmen einer bloßen Schöpfungstheologie überschritten ist, und wir bereits mitten in der Gnadenlehre stehen.

Wie die Menschheit insgesamt ihre höchste Möglichkeitsgrenze nur im Gottmenschen Jesus Christus erreicht, so gelangen wir selbst zur höchsten Entfaltung unseres eigentlich Menschlichen nur im Bereich des Göttlichen, im Bereich der Gnade, die uns mit Christus verbindet⁵².

Cusanus verdeutlicht seine Aussage, daß die gnadenwirkende Gegenwart Gottes das wahre Leben des Menschen ist, mit Hilfe verschiedener Bilder. Wir wollen wenigstens eines von ihnen skizzieren: das Bild von Same und Licht.

Der Same kann nicht von sich aus wachsen, »in Akt übergehen«, er bedarf der Anregung durch die Sonne. Erst dann kann der Lebensvollzug, der *motus vitalis*, einsetzen. Das Bild des Samens, der unter den erwärmenden Strahlen der Sonne zu wachsen anfängt, verdeutlicht, wie Gottes gnadenwirkende Gegenwart das Leben des Menschen wahrhaft zur Entfaltung bringt⁵³.

Gewiß sind wir als Bild Gottes geschaffen. Gewiß besitzen wir eine Geist-

luit aut erit, sed quo etiam perfectio dari nequit. In quo puritas et perfectio omnium dabilium complicatur, ut ipse sit solus altissimus et in regno seu coelo humanitatis sol seu rex unicus.
⁵⁰ S 26 (C 111^r, 42 f.; V₁ 74^{rb}, 29–32; *Excit.* 45^r, 1–3): Si concipis Christum omnium hominum humanitatem habere et ipsum esse hominem non in latitudine speciei humanae neque extra sed ut terminum speciei perfectissimum.

⁵¹ S 26 (C 111^r, 43 f.; V₁ 74^{rb}, 32–35; *Excit.* 45^r, 3 f.): Vides plane quomodo tua humanitatis natura in ipso (Christo) multo intimius (est) quam in fratre, filio aut patre.

⁵² S 172 (V₂ 79^{va}, 19–28; *Excit.* 98^v, 42–99^r, 1): Omnis motus vitalis in anima rationali non potest esse nisi ex verbo dei . . . per proprium verbum loquitur deus, ut est verbum incarnatum.

⁵³ S 56 (V₁ 106^{va}, 33–106^{vb}, 3; *Excit.* 58^r, 22–29): Sicut in grano tritici est thesaurus quidam vegetabilis vitae in fictili vase puta elementato illo composito plurimum ex terra. Sed non potest hic thesaurus prodire in actum, ut actu sit vita vegetabilis, nisi ex sublimiore virtute, solis scilicet . . . ita quidem in nobis opus est, si semen vitae spiritus in actum per sublimitatem virtutis dei prodire debeat.

Natur, aber dieser geschaffene Bestand unserer Natur ist wie der Same. Zum wahren Vollzug seines Lebens, zu seinem Eigentlichsten, nämlich lebendiges Bild Gottes zu sein, kommt der Mensch erst, wenn lebenspendender Geist in die Natur einströmt⁵⁴. Erst wenn die Natur vom Strome göttlichen Geistes trinkt, erwacht in ihr Leben, das wahrhaft Leben ist, nämlich göttliches Leben⁵⁵.

In diesem Zusammenhange kommt Cusanus naturgemäß auch auf die Erbsünde und ihre Folgen zu sprechen. Durch die Sünde Adams versiegte das Einströmen göttlichen Geistes. Das bedeutet für den Menschen, daß er die Nahrung seines geistigen Lebens entbehren mußte.

Cusanus bezeichnet den höchsten und zugleich kernhaften Teil des menschlichen Geistes als *intellectus*, Einsichtskraft. Vom *intellectus* nun sagt er aus, daß er von Natur aus für das Einströmen göttlichen Geistes offen sei⁵⁶. Durch die Erbsünde verschloß sich der Mensch, der göttliche Geist konnte nicht mehr in den *intellectus* einströmen⁵⁷. Wie die Lebensbewegung des Samens, sein *motus vitalis*, vom wärmenden Sonnenlichte abhängig ist, so ist die Lebensbewegung unseres Geistes vom Einströmen göttlichen Geistes abhängig. Durch die Erbsünde verlor der *intellectus* seine Lebensbewegung. Nun hat aber diese Lebensbewegung des *intellectus* im Gesamthaushalt des menschlichen Geistes eine wichtige Funktion. Sie strömt in die niederen geistigen Vermögen ein, ordnet und eint sie. Die Erbsünde stört diese einende und ordnende Lebensbewegung des *intellectus*. Die Kraft des höheren geistigen Vermögens ist durch die Erbsünde gebrochen. Das niedere Vermögen macht sich selbständig. Es entsteht Streit zwischen den inneren Kräften des Menschen. Das niedere Begehren gewinnt im Eigenwillen die Herrschaft⁵⁸.

⁵⁴ S 56 (V₁ 106^{va}, 28–33; *Excit.* 58^r, 20–22): Genus enim dei sumus (*Act XVII*^o), puta spiritum habentes ad dei imaginem formatum quasi semen vitae quod fructificare potest vitam non secundum carnem sed secundum eum, scilicet deum, cuius est imago. Sed non potest in actum (prodire) hoc semen ex seipso, sed ex sublimitate virtutis dei. – Vgl. *Act* 17, 28.

⁵⁵ S 56 (V₁ 106^{vb}, 6–9; *Excit.* 58^r, 31 f.): Deus dabit gratiam praevenientem, scilicet imbrem humectantem terram sensibilitatis nostrae . . . Deinde dat gratiam gratum facientem.

⁵⁶ S 161 (V₂ 60^{va}, 34–39; *Excit.* 89^r, 15–17): Inspiravit deus hoc spiraculum in creaturam . . . , ut sic fieret creatura capax huius spiraculi.

⁵⁷ S 161 (V₂ 60^{va}, 40–60^{vb}, 1; *Excit.* 89^r, 22–26): Hic spiritus intellectualis in Adam iunctus sensualitati non conservavit imperium nobilitatis suae . . . et cessavit influxus . . . divini spiritus in humanum.

⁵⁸ S 161 (V₂ 60^{va}, 43–60^{vb}, 1; *Excit.* 89^r, 19–22): (Adam) licentiavit sensualitatem seu animalitatem quam sub imperio habuit tempore innocentiae. Et dissolutus est ordo et rupta est pax et orta est repugnantia. Et cessavit influxus rationalis spiritus ut rationalis in animalem et divini spiritus in humanum.

Wenn jedoch der Mensch in der Nachfolge Christi im gläubigen Hören auf das Wort Gottes seinen Eigenwillen aufgibt, dann kehrt Freude und Friede bei ihm ein. Jetzt findet er zu seinem Eigentlichen⁵⁹.

Zusammenfassend ergibt sich zum Schlusse: Die einleitend aufgewiesenen Antithesen zwischen anthropologischen Aussagen der Gegenwart und der cusanischen Anthropologie verweisen auf eine zweifache Möglichkeit, eine Lehre vom Menschen zu entwerfen: Man kann »von unten« ausgehen: von den unteren Seelenschichten des Menschen und von seiner biologischen Wurzel. Man kann aber auch »von oben« ausgehen. Das tut Cusanus.

Er schildert den Menschen, der voll die Schöpfungsabsicht Gottes verwirklicht, in dem die göttliche Weisheit einen Ruheort hat, der wahres Leben in der Teilnahme an göttlichem Leben hat. Er schildert den *homo perfectus*. Seine Intention ist dabei jedoch nicht eine Idealisierung des Menschen, denn es geht ihm gerade darum, die Differenz zwischen Voll-Aktuierung des Menschlichen und seiner welthaften Wirklichkeit aufzuzeigen. In diesem Sinne unterscheidet er zwischen zwei Grundmöglichkeiten menschlicher Daseinsverwirklichung. Neben dem *homo spiritalis*, der auf Gott hin geöffnet ist, steht der *homo animalis*, dessen Leben und Denken ganz im Horizont der irdischen Welt eingefangen bleibt. Dieser *homo animalis* ist nicht etwa im mitmenschlichen Sinne ein »böser« Mensch, sondern einfach ein Weltkind. Cusanus sucht zu zeigen, daß dieses Weltkind armseliger ist, als es selbst meint. Es empfindet seine Einstellung keineswegs als mangelhaft und sein Leben keineswegs als arm. Aber es ist blind für das geistig-göttliche Leben. Was es als seinen Reichtum empfindet (die Kraft seines ichbezogenen Willens), ist seine Armut. Cusanus entlarvt also das Elend einer verschlossenen Welthaftigkeit: einer Welthaftigkeit, die sich nicht dem Göttlichen öffnet.

Gegenüber modernen Bestrebungen, die Realität des Menschen einseitig von seiner Niedrigkeit her zu beschreiben, stellt cusanische Anthropologie eine Mahnung dar, die Spannung des Menschen *zwischen* Würde und Elend zu beachten. Es wird deutlich, daß erst das Zusammen einer Anthropologie »von unten« und einer Anthropologie »von oben« dem Menschen gerecht wird.

⁵⁹ S 179 (V₂ 87^{vb}, 41–88^{ra}, 11; *Excit.* 103^r, 34–46): Quando igitur non reperitur in homine propria libertas sed verbum dei imperans cui obeditur . . . Si igitur in nobis habuerimus spiritum Christi . . . (Bonus spiritus) est qui ducit animam ad terram rectam quae est paradisi deliciarum animae. – S 161 (V₂ 60^{vb}, 11–15; *Excit.* 89^r, 27–29): Venit igitur Ihesus, hoc est verbum illud quod dixit: »Fiat lux« . . . iunxit se intellectuali humanali naturae et facta est pax.