

DER GEIST ALS LEBENDIGES BILD GOTTES (MENS VIVA DEI IMAGO)

Von Gerda von Bredow, Münster

Eine solche These weckt sogleich zwei Hauptfragen:

1. Inwiefern ist der *Geist* Bild Gottes?
2. Wieso heißt es *lebendiges* Bild?

Zu 1. Nikolaus steht in der *Tradition*, die mit Augustinus und vielen andern das Bild Gottes in dem „Höchsten und Besten“ des Menschen sieht und also in seinem Geiste. Der Mensch ist „nach dem Bilde Gottes“ (*ad imaginem*) geschaffen; das eigentliche Bild Gottes ist aber in seinem Geiste. Häufig wird bei der Auslegung von Gen 1, 26 gesagt, daß Christus, der Sohn Gottes, das *wahre* Ebenbild des Vaters ist und daß der Mensch nach diesem Bilde geschaffen sei. Doch wir werden diesen theologischen Aspekt beiseitelassen. Für die Philosophie ist die Unterscheidung wichtiger, die den Menschen als solchen betrifft: Der Mensch ist *ad imaginem* geschaffen, aber der Geist des Menschen ist *imago dei*.

Zu 2. Nikolaus betont mit großem Nachdruck, daß dieses Bild lebendig ist. In der lateinischen theologischen Tradition scheint aber der Terminus *imago viva* keine Rolle zu spielen, obwohl die Hauptaussagen über den Geist dem Sinn nach ihm sehr nahe stehen und ihn also hätten evozieren können. Es muß einen Grund haben, daß dies kaum der Fall ist, wir können ihm hier nicht nachforschen. – Der Aspekt, den Nikolaus hervorkehrt, ist mit dem Wort *imago viva* klar bezeichnet; wir werden das im einzelnen zu zeigen haben. Bei vielen andern bildhaften Vergleichen, die den Geist betreffen, wird die Lebendigkeit eigens betont; Nikolaus spricht vom lebendigen Spiegel, lebendigen Wachs, lebendigen Gulden usw. Der „lebendige Spiegel“ wird uns später noch beschäftigen. – Mag es selbstverständlich sein, daß der Geist lebendig ist, daß ein *Bild* lebendig sei, ist etwas Ungewöhnliches! Doch Nikolaus hat sicher bei Gregor von Nyssa¹ gelesen, daß der Mensch lebendiges Bild Gottes sei; die Aussagen von Gregor zu Gen 1, 26 haben ihn befruchtet. Warum aber heißt es „lebendiges Bild“? Der Mensch ist als lebendiges Wesen geschaffen, er soll in seinem Leben die Ähnlichkeit mit Gott verwirklichen und vertiefen, besonders in seiner königlichen Freiheit, durch die er zur Herrschaft auf der Erde berufen ist. Es könnte hier einen tieferen Zusammenhang zwischen den Gedanken von

¹ GREGOR VON NYSSA, *De hominis opificio* 4 (PG 44, 136C).

Gregor und älterer hellenistischer Tradition geben²; für die Interpretation des von Nikolaus entfalteten Begriffes der *mens* ergibt das aber kaum eine Hilfe. Noch eher bietet sich eine Anknüpfung an antike Rhethorik an: *Imago viva* als lebendiges *Vorbild*; darauf werden wir zurückkommen.

Nach dieser kurzen Erläuterung wollen wir uns der inhaltlichen Untersuchung zuwenden. Um zu verstehen, was eigentlich gemeint ist mit der Aussage *mens viva dei imago*, können wir anknüpfen an das vielzitierte Augustinus-Wort³, das Nikolaus kennt und ausdrücklich⁴ anführt, nämlich daß das Bild-Gottes-Sein darin besteht, *capax dei* zu sein, fähig an Gott teilzuhaben. Solche Fähigkeit setzt Leben voraus; sie kann verwirklicht werden, aber das Erreichen ihres Sinnes ist nicht gesichert. Dennoch ist mit dieser Fähigkeit, die nur durch ihr Ziel definiert werden kann, das *Wesen* des Geistes beschrieben: die Möglichkeit der Teilhabe an Gott, Ihn zu erkennen und zu lieben. Genau dies ist auch für Nikolaus entscheidend; er bestimmt die *mens* in ihrem *Wesen* durch ihr Ziel⁵. In *De mente* Kap. 5 hebt er die Ähnlichkeit der *mens* zur unendlichen Substanz und absoluten Form hervor; dieser Wesensaussage fügt er dann hinzu, daß die *mens* ein *officium*, eine Aufgabe hat, nämlich den Leib als Seele zu beleben und zu regieren⁶. Wir werden später sehen, daß dieses *officium* dem *Wesen* der *mens* innerlich entspricht. –

Zunächst ist festzuhalten, daß das *Wesen* der *mens* sowohl im Erkennen wie im Lieben besteht. Theoretische und emotionale Geistigkeit machen die *mens* so zum personalen Zentrum (Nikolaus spricht dieses für ihn Selbstverständliche nicht eigens aus). Wir müssen auch davon Kenntnis nehmen, daß diese *mens* an vielen Stellen, besonders in späteren Schriften und Predigten, *intellectualis natura* genannt wird. Der Sprachgebrauch ist synonym; eigentlich hat der Begriff *intellectualis natura* einen weiteren Umfang als *mens*. Dies ist Nikolaus durchaus bewußt, die Existenz von Vernunftwesen höheren Ranges als das *animal rationale* steht für ihn fest. Aber die Redeweise ist eindeutig, wenn es um den Menschen geht, dann meinen *mens* und *intellectualis natura* dasselbe.

² Vgl. dazu H. MERKI, *Homoiosis Theo. Von der platonischen Angleichung an Gott zur Gottähnlichkeit bei Gregor von Nyssa*: Paradosis 7, Freiburg in der Schweiz 1952, S. 71, den Hinweis auf den Ptolemäertitel: εἰκὼν ζωσα τοῦ Διὸς und dazu S. 68 auf den Sextus-Spruch 190: σέβου σοφὸν ἄνδρα ὡς εἰκόνα θεοῦ ζῶσαν.

Gregor gibt jedem Menschen aufgrund von Gen. 1, 16 den Ehrennamen der Könige, den bereits Sextus dem Weisen zuspricht. Aber davon ist in der lat. Übersetzung der Sextus-Sammlung durch Rufinus nichts geblieben; denn da heißt es: *sicut imaginem dei viventis*; vgl. H. CHADWICK, *The Sentences of Sextus*, Cambridge 1959.

³ AUGUSTINUS *De Trin.* XIV, 8 (CCSL 50A, 436).

⁴ *Sermo* 248 (vom 1. 11. 1459) (Cod. Vat. lat. 1245 [im folgenden: Cod. V₂] fol. 189^{ra}). – Hier und im folgenden werden die Cusanus-Predigten in *arabischen* Zahlen nach dem Predigtverzeichnis von J. KOCH: CT I 7, die in *römischen* Zahlen nach der Heidelberger Ausgabe XVI–XIX gezählt.

⁵ *Sermo* 285 (vom 8. 9. 1458) (Cod. V₂, fol. 279^{ra}).

⁶ *De mente* 5 (h V, S. 64–65).

Als lebendiges Bild Gottes ist der Geist wesentlich frei⁷. Er kann aus sich Bewegung hervorgehen lassen⁸. Seine Erkenntnis ist autonom in seinem eigenen Bereich, er bringt die Mathematik hervor und erreicht hier Präzision, weil er nicht in Andersheit hinüberzugreifen braucht. Da er das Bild des Welterschöpfers ist, stimmen die Prinzipien seiner Vernunft zu denen der Welt. Aber Nikolaus behauptet nicht, daß sie mit ihnen identisch seien.

Als Bild des Schöpfers der Welt besitzt der Geist selbst auch das Bild der absoluten Schöpfungskunst, er kann *Neues* hervorbringen. Dies wird von Nikolaus akzentuiert, er erläutert es mit Beispielen, etwa der Löffelschnitzkunst⁹. Das Urbild ist nur im menschlichen Geiste, es ist keine Nachahmung eines in der Natur entstandenen Dinges. Entsprechend äußert sich der Stolz des Erfinders des *Globusspieles*; er hat etwas Neues erfunden, das vielen Spaß macht und darüberhinaus einen tiefen spekulativen Gehalt hat¹⁰.

Man hat die Autonomie und Spontaneität des Geistes bei Nikolaus gern hervorgehoben; sie ist ein wesentliches Charakteristikum des lebendigen Gottesbildes. Aber die mit dieser Spontaneität, Autonomie und Schöpferkraft gekoppelte *praktische Freiheit*, selbstverantwortlich zu handeln, hat größeres existentielles Gewicht. Entscheidend ist dabei die Fähigkeit, sich selbst besser zu machen: Das lebendige Bild ist ein solches, das sich seinem Urbilde ähnlicher machen kann. Was sonst nur der Maler vermag, steht in der Macht des lebendigen Bildes¹¹! Sofern es diese Macht besitzt, ist das Bild selber für seine Bildqualität verantwortlich. Seine Freiheit ist zwar für das positive Ziel, die Verähnlichung mit Gott, bestimmt, jedoch nicht darauf festgelegt. So heißt es in *De visione dei* Kap. 4:

„Diese Kraft, die ich von dir habe, in der ich das lebendige Bild deiner Allmacht besitze, ist der freie Wille, durch welchen ich entweder den Umfang deiner Gnade erweitern oder einschränken kann“¹².

Wo geschöpfliche Freiheit ist, da ist notwendig auch Gefahr: Das lebendige Bild Gottes kann verkommen. Es droht dem Geiste Gefahr durch Hochmut, der sich gegen Gott wendet, sein Gebot mißachtet, alles sich selber verdanken will¹³. Es droht Gefahr auch von den leiblichen Begierden; aber nicht diese sind es, die über den Menschen verfügen. Der Geist wird schuldig, wenn er sich der Bestialität dienstbar macht¹⁴.

Die Freiheit und Unabhängigkeit des Geistes ist keineswegs Unberührbarkeit. Die Verbindung des Geistes mit dem Leibe, die das Sein des Menschen

⁷ *De ludo* II (p I, fol. 164^v, N. 92): *De vis.* 4 (p I, fol. 100^r); *Sermones* 161 (Cod. V₂, fol. 60^{va}), 248 (Cod. V₂, fol. 189^{va}).

⁸ *De ludo* II (p I, fol. 165^v, N. 98).

⁹ *De mente* 2 (h V, S. 51, Z. 18 ff.).

¹⁰ *De ludo* I (p I, fol. 152^v, N. 1–2).

¹¹ Brief an Nikolaus Albergati: CT IV 3, S. 28, N. 8.

¹² *De vis.* 4 (p I, fol. 100^r).

¹³ Brief an Nik. Albergati: CT IV 3, S. 36, N. 24.

¹⁴ *Sermo* 177 (Cod. V₂, fol. 84^{rb}–84^{va}).

ausmacht, bedeutet einerseits die große Chance, den Menschen emporzuheben, andererseits zugleich das Risiko des Verderbens durch ein Sich-einlassen ins tierische Leben¹⁵. Aber die Realität der Leibverbundenheit der *mens* zeigt sich auch in der *Entwicklung* geistiger Fähigkeiten, die ja zuerst die leibliche Entwicklung voraussetzt. Der „göttliche Same“ des Geistes entwickelt sich auf der Grundlage der leiblichen Entwicklung¹⁶. Er bedarf auch zu seiner Anregung der sinnlichen Wahrnehmung¹⁷.

Der Geist ist in seiner Erkenntnis auch auf die inhaltliche Mannigfaltigkeit des Universums ausgerichtet, als *imago Dei* auf die ganze Schöpfung. Der Zuwachs an Erkenntnis macht zu immer weiterem Erkennen fähig. Je mehr man erkannt hat, umso mehr wird man erkennen können. Die Beschaffenheit des Leibes, insbesondere einzelner Sinnesorgane, kann die konkrete Ausübung geistiger Tätigkeiten hindern¹⁸, aber das Wesen der geistigen Kraft wird davon nicht betroffen. Sie hat unbegrenzt die Möglichkeit durch Erkennen zu wachsen und immer reicher zu werden. Auch darin zeigt sich, daß der Geist Bild des unendlichen Gottes ist, seines Urbildes und Zieles¹⁹. Die prinzipiell unbegrenzte Erkenntniskraft des Geistes ist nach Nikolaus²⁰ auch darin erfahrbar, daß das Vermögen des Einsehens gerade im Alter, wenn die einzelnen Organe nachlassen, bestehen bleibe und weiter zunehme. Hier muß man genau darauf achten, was gemeint ist. Es geht um die Bereiche der höheren Vernunft-einsicht, in denen ein essentieller Zusammenhang zwischen geistigem Gehalt und geistigem Akt besteht: Je mehr einer schaut, umso mehr wächst seine Kraft des Schauens. Hier steht Nikolaus in der Tradition geistiger Erfahrung, die besonders den Platonikern im weiten Sinne zugehört.

Wir müssen uns nun aber auch der *ontologischen Frage* stellen: Was ist die *mens* eigentlich in sich selbst? Das Bildsein scheint ihre Wesensqualität auszumachen; ihre Existenzweise, ihr fundamentales Sein, ist damit nicht begreiflich gemacht. Was sagt Nikolaus selbst von ihr? Sie ist *viva substantia, forma substantialis sive vis*²¹. Als solche kann sie als Seele auch den Leib beleben und bestimmen, doch ihre Substantialität ist nicht auf den Leib bezogen. Sie hat zwar ihr *officium* im Leibe, bedarf seiner aber nicht zu ihrer Existenz. An vielen Stellen betont Nikolaus, daß die *mens* nicht vergänglich, also „unsterblich“ ist. Daß ihre Existenz vom Leibe unabhängig ist, ergibt sich einfach aus ihrem Wesen; sie ist unkörperlich und unsichtbar. (Wir haben hier dieselbe Argumentation wie in Platons *Phaidon*.) Die *mens* ist das „unsichtbare Bild des unsichtbaren Gottes“²². Unsre vom Materiellen beeinflusste Substanzvor-

¹⁵ Brief an Nik. Albergati: CT IV 3, S. 30, N. 9.

¹⁶ *De aequal.* (p II, fol. 16^v, Z. 3 von unten).

¹⁷ *De mente* 4 (h V, S. 60, Z. 18 – S. 61, Z. 12).

¹⁸ *De ludo* II (p I, fol. 165^{r-v}, N. 96 ff).

¹⁹ Brief an Nik. Albergati: CT IV 3, S. 30, N. 14.

²⁰ *Sermo* 285 (Cod. V₂, fol. 279^{ra}).

²¹ *De mente* 5 (h V, S. 62, Z. 15 – S. 63, Z. 3).

²² Brief an Nik. Albergati: CT IV 3, S. 32, N. 18.

stellung ist dabei völlig irreführend, die *natura intellectualis* als solche bedarf keines Substrates. Aber mit welchem Begriff läßt sich überhaupt ihr Sein charakterisieren?

Die *Gleichnisse*, die Nikolaus zur Erläuterung bringt: Strahl der Sonne²³, leuchtende Spitze am fein geschliffenen Diamanten²⁴, Spiegelkraft, die in geistigem Leben lebendig ist²⁵, lebendiger Spiegel²⁶, bezeichnen einen *Selbststand als freie Kraft ohne Substrat, lebend aus der Beziehung zum Ursprung*. Dies ist am Bilde des Sonnenstrahls besonders einleuchtend.

Wenn man für das begriffliche Erfassen des Selbstandes dieser lebendigen Substanz nur aristotelische Kategorien zur Verfügung hat, muß man in Schwierigkeiten kommen. Einerseits hat das Sein der *mens* als immaterielles einen höheren Rang, andererseits ist es aber nicht so in sich stehend dinghaft wie es, dem Anschein nach, ein Stein ist. Dieser ist vom Schöpfer gemacht, verursacht; aber er hat nicht einen inneren Bezug zu Gott als Fundament seines Bestandes, darum ist er geringer. Nikolaus hat keinen systematischen Versuch zur begrifflichen Formulierung einer Ontologie des Geistes gemacht; der schwierigen Problematik war er sich durchaus bewußt.

R. Haubst machte mich freundlicherweise in einer eingehenden Mitteilung auf die Augustinus-Texte im Codex Cusanus 220²⁷ aufmerksam. Es handelt sich da um *De immortalitate animae* und um den Anfang von *De natura et origine animae*. Für unsere Problematik ist von besonderem Interesse der Text der letzteren Schrift und zwar Kap. 4 des I. Buches. Die Abschrift bricht innerhalb dieses Paragraphen ab, doch das Wichtigste ist da bereits gesagt. Augustinus referiert hier die Meinung des Vincentius Victor über die Erschaffung der Seele und legt seine Gegenargumente dazu dar.

Für Nikolaus war vermutlich gerade der Versuch des Vincentius Victor, die besondere Seinsweise der Seele als von den übrigen Geschöpfen unterschiedene zu bestimmen, interessant. Vincentius sagt nämlich, daß die Seele von Gott gemacht, also nicht ein Teil Gottes sei und auch nicht die Wesenheit Gottes habe. Aber sie ist von Gott aus sich selbst gemacht (*de se ipso eam fecisse*)²⁸. Daran nimmt Augustinus Anstoß. Für ihn gibt es keine mögliche Zwischenstellung zwischen einem Geschaffensein aus nichts (*de nihilo*), bzw. aus etwas, das seinerseits aus nichts erschaffen wurde, und einem Sein aus Gott selbst, das mit Notwendigkeit die Wesenheit Gottes selbst besitzt. Vincentius will aber sagen, daß das, was Gott „aus sich selbst“ macht, nicht Gottes Wesenheit

²³ *Sermones* 161. 214. 285 (Cod. V₂, fol. 60^{va}; 137^{vb}; 279^{rb}).

²⁴ *De mente* 5 (h V, S. 65, Z. 23 – S. 66, Z. 2).

²⁵ EBD. (S. 66, Z. 6–7): *vis specularis viva vita intellectuali*.

²⁶ EBD. (S. 67, Z. 3).

²⁷ Die Texte stehen im Cod. Cus. 220, fol. 61^r–66^r; sie sind nach Auskunft von R. Haubst von derselben Hand geschrieben wie fol. 149^r–150^r im Cod. Cus. 40 und stammen aus dem Jahr 1461/1462. Ich selbst konnte mich nur kurz mit den Texten befassen, sie zeigen keine sichtbaren Spuren von der Hand des NvK; aber daß sie existieren, zeugt von seinem Interesse für ihren Inhalt.

²⁸ AUGUSTINUS, *De natura et origine animae* I, 4 (CSEL 60, 305–306).

habe, also von Gott unterschieden sei. Der gebräuchliche Begriffsapparat erlaubt eine solche Bestimmung jedoch nicht.

Dieselbe Schwierigkeit ergibt sich nun, *wenn* wir die bildhaften Andeutungen von Nikolaus (lebendiges Bild, lebendiger Spiegel, Strahl der Sonne) ontologisch interpretieren wollen! Was die Bilder meinen, ist immateriell, nicht einmal Formung eines materiellen oder der körperlichen Materie analogen Substrates. Das Bild des Sonnenstrahls macht dies besonders deutlich: Er ist von der Sonne her, also nicht von demselben Wesen wie die Sonne, und doch ihr so ähnlich, daß er Bild der Sonne sein kann. Allerdings hat dieses Bild vom Sonnenstrahl auch seine innere Grenze; es läßt nichts von der personalen Qualität der *mens*, nichts von ihrer Freiheit Gott gegenüber, sehen. Die andern Bilder sind darin besser, nicht zuletzt, weil sie schon mit einer gewissen Gewaltsamkeit geformt wurden. – Die verschiedenen Bilder vom Geiste können nicht miteinander kombiniert werden; sie zeigen verschiedene Aspekte von etwas, das nicht voll begriffen, aber doch für die innere Anschauung faßbar ist.

Nikolaus hat seine Lehre von der *docta ignorantia* verstanden als eine metaphysisch und theologisch notwendige Überwindung der schulmäßigen, von Aristoteles herkommenden Begriffe, jedoch nicht als ein besseres System, das exaktere Aussagen ermöglicht, sondern als eine neue *Denkweise*, die der Immanenz des Absoluten im Endlichen und seiner gleichwohl vom Endlichen unüberbrückbaren Verschiedenheit angemessener ist. Diese Denkerfahrungen gelten entsprechend auch für das Begreifen dessen, was der Geist ist: zwar nicht selbst unendlich, aber fähig zu transzendieren und immer mehr teilzuhaben an dem, dessen Bild er ist, *capax dei*!

Alle Bilder vom Geiste bedürfen einer spezifischen Steigerung, die vom unmittelbar Anschaulichen wieder wegführt. In der Natur kommt ein „lebendiger Spiegel“, der als lebendiger Zentrum seiner Akte ist, nicht vor. Trotzdem ist das Bild hilfreich. Es kommt nicht an auf das Material, sondern auf das Lichtsammeln und Widerstrahlen. *Lebendiger Spiegel* sagt zunächst, daß seine Energie sich dadurch vermehrt, daß er sich genauer, feiner auf den Ursprung des Lichtes einstellt. Um das Bild voll auszuschöpfen, darf man nicht an einen Spiegel denken, „hinter“ dem das virtuelle Spiegelbild erscheint, sondern an einen Hohlspiegel, bei dem die Energie des *reellen Bildes* erfahrbar ist wie im Brennspiegel, der ja bereits der Antike bekannt war. Diese Vorstellung führt auch insofern weiter, als sie der einigenden Kraft entspricht, welche die *imago dei viva* von ihrem Urbild, der absoluten Einheit her hat²⁹. Nikolaus selbst hat hier zwar nicht ausdrücklich von einem Hohlspiegel gesprochen, er erwartet aber, daß der Leser die angedeuteten Bilder und Symbole selbständig durchführt.

Als Bild der absoluten Einheit hat der Geist die Kraft zu einen, in sich selbst zu sammeln, was er ausstrahlt und auszustrahlen, was er in sich sammelt. Eben-

²⁹ Vgl. *De mente* 7 u. 9 (h V, S. 73 ff. u. 85 ff.).

dies ist die ontologische Qualität der *reditio completa*, der Rückwendung auf sich selbst, von der der *Liber de causis* spricht und die in der *Elementatio theologica* des Proklos beschrieben ist. Diese Rückwendung auf sich selbst ist Charakteristikum höheren Seins: Sie intensiviert die ausstrahlende Wirkung und konzentriert ihre Kraft zurück nach innen, so daß sie nicht zerstrahlen kann, also unzerstörbar ist. – Wir sind heute eher geneigt, die Bedeutung der *reditio completa* vor allem erkenntnistheoretisch zu sehen. Das ist ein wichtiger Aspekt, aber die metaphysische Relevanz liegt in der Selbstkonstitution geistigen Seins. An vielen Stellen bei M. Eckhart wird dies deutlich. Dasselbe meint auch Nikolaus³⁰. Wir können die Sache vielleicht auch so beschreiben: Die *mens* hat personalen Charakter, ist Ursprung und Ort ihrer Akte, also sowohl „vor“ ihren Akten, wie zugleich „durch“ ihre Akte qualifiziert; sie ist ein lebendiges Bild, das sich selber besser machen kann.

Wenn wir aber so den Geist, die *natura intellectualis*, in so großer Souveränität und Selbständigkeit sehen, bedrängt uns doch die Frage: Hat Nikolaus hier nicht die Gewichte einseitig verschoben? Muß man nicht die Konsequenz ziehen und sagen, daß es ihm im Grunde *nur* um die *mens* geht, die Bild Gottes ist, und nicht um den wirklichen Menschen? Gelegentlich kann der Eindruck entstehen, als sei Nikolaus nicht am konkreten Menschen mit seiner Leiblichkeit interessiert. Doch eine solche Nichtachtung des Leibes wäre nicht christlich; es ist höchst unwahrscheinlich, daß Nikolaus, in dessen Denken die Christologie eine entscheidende Rolle spielt, ernstlich den Wert und die Würde des Menschen als leibseelisches Wesen außer acht gelassen hätte. Die Bezeichnungen, die das Körperliche abwerten, stehen in unmittelbarem Zusammenhang mit der aus der Erbsünde herrührenden Begierlichkeit und ihren verherrenden Folgen. Askese soll die königliche Freiheit des Geistes bewahren helfen; sie ist also nicht Feindschaft gegen den Leib, sondern seine Beherrschung!

Die folgenden Überlegungen folgen dem Aspekt, der sich aus unserm Thema ergibt. Er läßt sich vielleicht nicht ohne weiteres mit allem, was Nikolaus geschrieben hat, zur Deckung bringen. Möglicherweise hat er manchmal stärker einer weltflüchtigen Sehnsucht nach purer Geistigkeit zugeneigt. Aber dergleichen hat kein Fundament im Ansatz *mens viva dei imago*. Um das zu zeigen, müssen wir die Frage stellen, die für die Anthropologie zentral ist: Was bedeutet es für den Menschen, daß er in seinem Geiste (seiner Vernunft und geistigen Emotionalität, Liebeskraft) Bild Gottes ist?

Für den Versuch einer Antwort brauchen wir zunächst eine kurze Besinnung auf das, was zum Wesen eines Bildes gehört, keine umfassende Analyse, aber ein Bewußtmachen des Fundamentalen. Ein Bild ist eine spezifische Form von sinnlich Wahrnehmbarem, es wird gesehen. Aber *im* Bilde wird *mehr* gesehen als eine besondere Kombination von Formen und Farben auf einer Fläche; denn

³⁰ *Sermo* 248 (Cod. V₂, fol. 189^{ra}) u. *De aequal.* (p II, fol. 16^v, Z. 5 f.).

man sieht im Bilde den abgebildeten Gegenstand. In der sinnlich wahrnehmbaren Darstellung kommt konkret etwas zur Erscheinung; für den menschlichen Betrachter ist es nicht bloß Abbildung eines andern wahrnehmbaren Gegenstandes, sondern zugleich Erscheinung von etwas, dessen Grund jenseits des Wahrnehmbaren, Körperlichen liegt: ein Charakter, eine geistige Beziehung...

Daß die *mens* selbst als *imago dei* nicht in dem geschilderten Sinne Bild sein kann, ist klar! Das Bild Gottes erscheint im Geiste, aber damit wird es nicht zu etwas sinnlich Wahrnehmbarem, denn es ist ja unsichtbar!

Andererseits ist jedes Bild als solches nicht bloß Bild von etwas oder jemand, sondern auch *Bild für jemand*. Dies muß auch für die *imago dei* gelten. In der spezifischen Selbsterkenntnis, wie Nikolaus sie an vielen Stellen beschreibt³¹, erkennt die *mens* sich selbst als Bild Gottes. Das Bild Gottes, das der Geist ist, ist also Bild für den Geist, der es erkennen kann. Dem Anschein nach handelt es sich hier um ein Bild, das keine konkrete Erscheinung ist; denn individuelle Züge der geistigen Person haben darin keine Relevanz.

Etwas sehr Wesentliches ist aber bisher noch unberücksichtigt geblieben. Wenn es überhaupt eine Relevanz des Gottesbildes im Geiste für den ganzen Menschen gibt, dann muß es auch eine leibhaft-sinnliche Vermittlung dieses geistigen Bildes geben. Denn die Verbindung der *mens* mit ihrem Leibe ist eben nicht bloß eine Pflicht der Regierung und Sorge für etwas, das im Grunde eine ungeliebte Belastung bedeutet, sie hat positiven Wert: „Zweifelloos ist unser Geist zu seinem Nutzen in diesen Leib gesetzt worden“³². Dies erweist sich an der erkenntnistheoretischen Bedeutung der Wahrnehmung; die dynamische Verbundenheit des Niederen mit dem Höheren hebt das Niedere zu diesem hinauf. Die bloße Wahrnehmung erfaßt nicht das Wesen des Wahrgenommenen, sie kommt in der geistigen Erkenntnis eigentlich zu ihrem Sinn und Ziel, wenn die geistige Erkenntnis das Wahrgenommene – das ihr dafür zuerst *gegeben* sein muß – nun ohne Ablenkung durch zufällige Augenblicksnuancen in seinem Wesen erfaßt.

Der Wert und die Würde des menschlichen Leibes ist durch die positive Verbindung mit dem Geiste bedingt. In *De docta ignorantia* III Kap. 1 hat Nikolaus dies ausdrücklich begründet. Weil es ihm dort nur auf das Fundament für die universale Bedeutung Christi ankommt, hat er es nicht im einzelnen ausgeführt. Nikolaus erläutert das Verhältnis der Gattungen und Arten untereinander; sie stehen in einem hierarchischen Zusammenhang, der kontinuierlich über die Unterschiede hinweggreift, ohne sie zu verwischen. Das *Maximitätsprinzip* (Haubst) besagt, daß die niedere Species erst von der höheren her zu ihrer eigenen Vollkommenheit kommen kann; erst im über-

³¹ Vgl. die knappe Zusammenfassung *Ven. sap.* 17 (p I, 207^v) N. 50; außerdem *De mente* 5 (h V, S. 66, Z. 6–8); 7 (S. 79, Z. 1–3); *Sermo* 162 (Cod. V₂, fol. 63^{rb}); *Brief an Nik. Albergati*: CT IV 3, S. 28, N. 5.

³² *De mente* 4 (h V, S. 60, Z. 18–19): Indubie mens nostra in hoc corpus a Deo posita est ad sui profectum.

sich-Hinaus kann sie ihr Wesen vollenden. Dies gilt insbesondere für den Menschen, das *animal rationale*. So wird

„innerhalb der Gattung des sinnbegabten Lebewesens (*animalitatis*) die Species Mensch, in dem sie einen höheren Grad unter den Sinnenwesen zu erreichen sucht, zur Vermischung (*ad commixtionem*) mit der geistigen Natur emporgerissen (*rapitur*)“³³.

Die Leiblichkeit wird dabei nicht in Geistigkeit umgewandelt; sie „siegt“ (der Mensch verbleibt in der Gattung der Sinnenwesen), aber dieser Sieg ist zugleich ihre höhere Qualifikation durch den Geist³⁴.

Man muß diese Erhöhung der Leiblichkeit durch den Geist sehr ernst nehmen. Sie hat auch ihre Konsequenzen in bezug auf das Bild Gottes: Die *mens* ist als Bild Gottes selbst auch *exemplar* Urbild, Vorbild vor allem übrigen³⁵. Wenn nun die *mens* Urbild ist, dann gehört es zu ihrem Wesen, daß sie widerscheint an dem, was sie geprägt hat, so wie die Löffelheit an allen konkreten geschnittenen Löffeln widerscheint; das Urbild scheint wider an den Abbildern.

Ganz besonders gilt dies von der Schönheit, dem *splendor formae*, der eigentlich vom Geiste bestimmt ist und daher auch Schönheit für die geistige Erkenntnis ist³⁶; aber sie ist *relucetia*: Widerschein, der wahrnehmbar ist. Die schöne Erscheinung ist Teilhabe am geistigen Urbilde. Santinello³⁷ spricht de facto aus, daß die metaphysische Ästhetik eine genaue Entsprechung zum ontologischen Maximitätsprinzip bildet: „Diese schönheitstrahlende Form des Cusanus ist nicht bloß die Form der Dinge, sondern sie ist auch Anzeichen für die Gegenwart einer transzendenten Form in ihr“³⁸. So ist auch die leibliche Erscheinung von geistiger Schönheit eine vermittelte Teilhabe an der Schönheit Gottes, dessen Bild die *mens* ist.

Wir alle kennen jenes mittelbare Aufleuchten von Geistigem am Leiblichen, das Durchstrahlen der geistigen Geformtheit eines Menschen in seine Haltung und Gebärden, ja bis in jene Bereiche der leiblichen Gestalt hinein, die ohne bewußt geprägt zu werden doch an der Wirkung des formenden Prinzips teilhaben. Gewiß muß man hier unterscheiden zwischen dem *Bild* Gottes, das der Geist ist, und der wahrnehmbaren *Wirkung* dieses Bildes in der leiblichen Erscheinung des Menschen. Diese Wirkung ist auch dann wahrnehmbar, wenn nicht erkannt wird, daß sie die vermittelte Erscheinung des Bildes Gottes ist. Doch wir können die Wahrnehmung in die geistige Erkenntnis hinaufheben und dann auch in der Würde und Schönheit eines Menschen das Durch-Strahlen des Bildes Gottes erkennen und damit das unsichtbare Bild, den Geist, in andern Menschen als Bild Gottes erkennen. Nikolaus hat das nicht direkt

³³ Zitat nach der Übersetzung von R. HAUBST, *Die Christologie des Nikolaus von Kues*, Freiburg 1956, S. 151.

³⁴ *Doct. ign.* III, 1 (h I, S. 121, Z. 15–16) N. 187: . . . vincit tamen pars inferior secundum quam animal dicitur.

³⁵ *De mente* 3 (h V, S. 58, Z. 5–6).

³⁶ *Sermo* 167 (Cod. V₂, fol. 71^{vb}–72^{ra}).

³⁷ G. SANTINELLO, *Il pensiero di Nicolò Cusano nella sua prospettiva estetica*, Padova 1958, S. 37.

³⁸ EBD.: non è soltanto la forma delle cose, ma significa anche la presenza in essa di una forma trascendente.

ausgesprochen, aber doch wohl mitgedacht, als er sagte: „Wir sollen das Bild Gottes im Menschen ehren“³⁹.

Sicher ist, daß der Sinn der menschlichen Konstitution aus Leib und Seele darin besteht, die Leiblichkeit durch den Geist emporzuheben. In diesem Zusammenhang ist die *imago viva*, da der Geist ja ausdrücklich auch als *exemplar* bezeichnet wird, auch im Sinne der lateinischen Rhetorik als lebendiges Vorbild, Leitfigur, *Orientierungsbild für den Menschen* aufzufassen, wie es entsprechend die berühmte Formulierung von Seneca⁴⁰ sagt: *Cato ille virtutum viva imago*. Ist Nikolaus vielleicht mittelbar durch Platoniker des 12. Jahrhunderts⁴¹ von dieser rhetorischen Tradition berührt worden? Jedenfalls kann man der *mens* als *viva dei imago* auch diese Bedeutung zusprechen.

Auch von diesem Aspekt her wird klar, daß der Leib des Menschen ursprünglich auf seinen Geist hingeordnet ist, und daß er also keineswegs ein niederziehendes Gewicht ist, das man am besten schnell loswerden müßte. Es liegt an der *mens*, welche die freie Entscheidung hat, ob sie den ganzen Menschen emporhebt, oder ob sie sich von den Begierden hinabziehen läßt. Die dem Menschen drohende Gefahr kommt von der durch den Sündenfall gewachsenen Kraft der Begierde. Nikolaus ist davon überzeugt, daß im Anschluß an Christus die natürliche Herrschaft des Geistes zurückgewonnen und bewahrt werden kann. Daß er gelegentlich mit übergroßer Strenge asketische Forderungen stellte, die er aber auch selber in seiner Lebensführung zu erfüllen trachtete, ändert nichts an der prinzipiell positiven Bewertung der Leiblichkeit im Gesamtzusammenhang. Und der Grundton seiner Lehre von der Freiheit des Geistes ist nicht pessimistisch, sondern voll Hoffnung auf Christus, der von der Sünde und dem aus ihr folgenden Verderben befreit.

Rein philosophisch gesehen, vom Ansatz *mens viva dei imago* her, ist die Freiheit der *mens* und also des Menschen unverlierbar. Ihr Gebrauch mag durch leibliche Schwächen eingeschränkt sein, sie ist dadurch nicht wesentlich betroffen. Leibliche Bedrängnisse können zwar zu moralischem Versagen führen, aber Verantwortung und Schuld liegen beim Geiste, der seine königliche Führungsaufgabe vernachlässigt hat. Der Geist hat hier nicht nur eine Aufgabe, eine „Pflicht“; die Verbindung mit dem Leibe ist ihm für seine eigene Entfaltung notwendig, für das Wachsen seiner Erkenntnis, die Ausübung seiner Kunst und Erfindung und das praktische Gestalten der Welt. Die Würde des Menschen, als leibseelische Einheit, ist universal im Maximitätsprinzip begründet; diese leibseelische Einheit ist schön als Widerschein der absoluten Schönheit Gottes.

³⁹ *Sermo XVIII* (h XVI, N. 7, Z. 16–17).

⁴⁰ *De tranquillitate animi* 116.

⁴¹ Vgl. E. R. CURTIUS, *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter*, Bern-München ⁸1973, S. 69.