

Kleine Schriften der Cusanus-Gesellschaft

Herausgegeben im Institut für Cusanus-Forschung zu Trier

Heft 15

Imago foedata – Imago purgata

Die Erlösung durch Jesus Christus
als Wiederherstellung des Bildes Gottes im Menschen
in der Sicht des Nikolaus von Kues

Von Albert Dahm



Jm 3, 15

Paulinus

Dahm, Albert:

Imago foedata – imago purgata : die Erlösung durch Jesus Christus als Wiederherstellung des Bildes Gottes im Menschen in der Sicht des Nikolaus von Kues / Albert Dahm. – Trier: Paulinus-Verl., 2002

(Kleine Schriften der Cusanus-Gesellschaft ; H. 15)

ISBN 3-7902-1067-6

(c) 2002 Cusanus-Institut Trier

Satz: Cusanus-Institut Trier, Dr. Alfred Kaiser
Satzsystem: TUSTEP, entwickelt und programmiert am Zentrum für Datenverarbeitung, Abteilung Literarische und Dokumentarische Datenverarbeitung, der Universität Tübingen
Druck: repa druck gmbH, Saarbrücken

Imago foedata – Imago purgata

Die Erlösung durch Jesus Christus

als Wiederherstellung des Bildes Gottes im Menschen

in der Sicht des Nikolaus von Kues

Cusanus hat im Blick auf den Menschen von der *viva imago Dei* gesprochen.¹ Schon diese Formulierung deutet auf ein Anliegen hin, sie läßt ein besonderes Interesse erkennen. Cusanus setzt ganz bewußt und mit Bedacht einen eigenen Akzent. Er will betonen: Wir Menschen sind nicht bloß Bild, wir sind *lebendiges* Abbild unseres Schöpfers.

Der prononcierte Sprachgebrauch weist uns geradewegs ins Zentrum der cusanischen Philosophie und Theologie. Der *imago* – Gedanke in der bewußten Zuspitzung ist nicht nur kennzeichnend für die philosophische Anthropologie, von ihm her fällt auch Licht auf die Soteriologie des Cusanus. Mit dem Begriff der *viva imago* führt uns Nikolaus auf eine Reflexionsebene, die ihm die Möglichkeit (und den Anreiz) bietet, auf eine ganz neue, eben auf seine Weise, durchaus überzeugend und theologisch tiefgründig, das Heilsdrama aufzurollen, dabei vor allem den heilsgeschichtlichen Stand des Menschen, sein Sündersein auf der einen sowie sein Leben in und mit Christus, sein Erlöstsein also, auf der anderen Seite zu beschreiben. Das soll im folgenden dargelegt werden.

Dazu bemühen wir uns zunächst um eine begriffliche Klärung: Was heißt näherhin *viva imago* (I.)? Es wird sich zeigen, wie schon diese erste Annäherung uns sogleich mit der soteriologischen Problematik konfrontiert. In einem zweiten und dritten Schritt geht es dann darum herauszustellen, wie sich unter der besonderen Perspektive, für die unser Begriff steht, des Menschen Fall (II.) und seine Aufrichtung durch Christus im Werk der Erlösung (III.) darstellen. Abschließend betrachten wir, wie sich das Geschenk der Erlösung im Leben des Christen auswirkt (IV.).

¹ In der Cusanus-Forschung ist das Thema verschiedentlich behandelt worden. Hier sei besonders genannt R. HAUBST, *Die Christologie des Nikolaus von Kues*, Freiburg 1956, 45–48; G. VON BREDOW, *Der Geist als lebendiges Bild Gottes (Mens viva dei imago)*, in: MFCG 13 (1978) 58–67; J. STALLMACH, *Ineinsfall der Gegensätze und Weisheit des Nichtwissens. Grundzüge der Philosophie des Nikolaus von Kues*, BCG, Sonderbeitrag zur Philosophie des Cusanus, Münster 1989, 37–58.

I. Der Begriff der *viva imago*

Der Gedanke, daß der Mensch Abbild seines Schöpfers ist, war Cusanus aus der Hl. Schrift und – in seiner theologisch reflektierten Gestalt – von der Tradition² her vertraut. Die Art und Weise jedoch, wie Nikolaus diese Vorstellung aufnimmt, auswertet, für seine eigene Konzeption fruchtbar macht, gibt seiner Soteriologie (und seiner Anthropologie) ein besonderes Profil.

In *De mente* entwickelt der Kardinal folgenden Gedankengang:³ Der den Menschen erschaffende Gott ist einem Maler vergleichbar, der sich selbst porträtiert, und zwar in der Absicht, eine höchstmögliche Ähnlichkeit zu erreichen. Dabei ist vorausgesetzt, dass sich vollkommene Gleichheit zwischen Urbild und Abbild, zwischen Maler und Porträt, nicht herstellen lässt; – das würde ja bedeuten, der Maler müßte sich selbst vervielfältigen, was a priori ausgeschlossen ist (übrigens ein im Zeitalter der Gentechnik höchst brisanter Gedanke). Und nun sagt Cusanus: Der Maler mag sich anstrengen wie er will, er mag es in seiner Porträtierungskunst zu höchster Meisterschaft bringen, das vollkommenste Bild, das er zuwege bringen kann, wird »niemals so vollkommen (sein) wie irgendein unvollkommenes Bild, das die Fähigkeit hat, sich ohne Begrenzung immer mehr und mehr dem unerreichbaren Urbild gleichzuformen«⁴. Eine geradezu phantastisch anmutende Vorstellung, jedenfalls solange wir uns im Bereich der von Cusanus gewählten Metaphorik bewegen! Cusanus hat hier die traditionelle *imago* – Lehre um eine nicht unbedeutende Nuance erweitert. Der Mensch – das ist ja der Grundgehalt des hier entwickelten Gedankens – ist nicht nur Bild, er ist *viva imago*, lebendiges Bild Gottes. Die Lebendigkeit des Bildes steht hier für die dem Menschen anerschaffene Fähigkeit (*potentia*), sich unbegrenzt dem Urbild angleichen zu können. Nun besagt aber Potenz, Fähigkeit, noch nicht Wirklichkeit. Was folgt daraus? Auch

darauf gibt unser Text aus *De mente* Antwort: Die Fähigkeit der Angleichung, so sagt Nikolaus, kommt erst zu ihrer Aktuierung, d. h. dem Menschen gelingt solche Angleichung (das *conformare*) erst, wenn er dazu angeregt wird. Es bedarf der *excitatio*, der Anregung. Erst die *mens excitata* (der durch Anregung gleichsam aufgeweckte Geist) kann die ihr anerschaffene Potenz tatsächlich realisieren, d. h. zum Akt führen.⁵

Daraus ergibt sich sogleich die weitere Frage: Wie kommt es zu dieser *excitatio*, wann und wie, unter welchen Bedingungen kommt die *mens* zur Aktuierung ihrer anerschaffenen Potenz? Wie wird solche Angleichung an das göttliche Urbild aktuell vollziehbar? Cusanus hat darauf in *De sapientia*, aber auch in vielen seiner Predigten geantwortet. In *De sapientia* heißt es: »Hinc irradiatio seu immissio in sanctam animam est motus desideriosus in excitatione« – »Daher ist das Ausstrahlen oder Einwirken in eine heiligmäßige Seele eine sehnuchtsvoll erregende Bewegung.«⁶ An anderer Stelle, in *Sermo LXI*, gebraucht Nikolaus das Bild vom Samenkorn, das der Sonne bedarf, um heranzureifen.⁷ »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 bringt.«⁸ Übertragen wir das Bild auf das Streben des Menschen nach *conformitas* (Gleichförmigkeit) mit seinem Urbild, so müssen wir sagen: »Gewiß sind wir als Bild Gottes geschaffen. Gewiß besitzen wir eine Geist-Natur, aber dieser geschaffene Bestand unserer Natur ist wie der Same. Zum wahren Vollzug seines Lebens, zu seinem Eigentlichen, nämlich lebendiges Bild Gottes zu sein, kommt der Mensch erst, wenn lebenspendender Geist in die Natur einströmt. Erst wenn die Natur vom Strome göttlichen Geistes trinkt, erwacht in ihr Leben, das wahrhaft Leben ist, nämlich göttliches Leben.«⁹ »Sed non potest in actum hoc semen ex seipso prodire, sed ex sublimitate virtutis Dei (Dieser Same kann nicht aus sich selbst zur vollen Wirklichkeit gelangen, sondern nur durch die erhabene Kraft Gottes)«.¹⁰

⁵ *De mente* 13: h ²V, N. 149, Z. 13.17.

⁶ *De sap.* I: h ²V, N. 17, Z. 3–4 (Übers. nach Dupré III, 439).

⁷ *Sermo LXI*: h XVII/4, N. 3, Z. 4 – N. 4, Z. 14.

⁸ R. WEIER, *Anthropologische Ansätze des Cusanus als Beitrag zur Gegenwartsdiskussion um den Menschen*, in: MFCG 7 (1969) 100.

⁹ A.a.O., 100f.

¹⁰ *Sermo LXI*: h XVII/4, N. 3, Z. 11–12.

² R. HAUBST, *Die Christologie*, 45; s. auch M. HAUKE, *Heilsverlust in Adam. Stationen griechischer Erbsündenlehre: Irenäus – Origenes – Kappadozier*: Konfessionskundliche und kontrovertheologische Studien, Bd. 38, Paderborn 1993, passim.

³ S. zum folgenden *De mente* 13: h ²V, N. 148–149; vgl. a.a.O., N. 106, Z. 8–10.

⁴ A.a.O., N. 149, Z. 1–4. Übers. nach: *Nikolaus von Kues, Philosophisch – theologische Schriften*, hrsg. u. eingef. von L. Gabriel. Übersetzt und kommentiert von D. und W. Dupré, Bd. 3, Wien 1967 (= Dupré III), 593.

Die Wendung *non ex se ipso, sed ex sublimitate virtutis Dei*, markiert einen entscheidenden Punkt. Es geht, wie R. Weier gesagt hat, um die gnadenwirkende Gegenwart Gottes, d. h. um die Gnade, unter deren Wirken allein der Mensch seine Vollendung erreichen kann. Dies feststellen heißt zugleich sehen: Der Mensch steht am Scheideweg. Die Potentialität seiner Existenz, die eben nur unter dem Einfluß des göttlich – gnadenhaften Wirkens vollendbar ist, wird für den Menschen zur Schicksalsfrage. Denn genau an dieser Stelle, man kann auch sagen, in und mit dieser in der Potentialität auf die Vollendung durch Gott geschaffenen Natur ist der Mensch vor die Frage gestellt: Wird er dieser seiner von Gott ihm gegebenen Daseinsstruktur gerecht werden, ihr entsprechen, wird er sich – im Gehorsam – dieses *ex sublimitate virtutis Dei* gefallen lassen – oder wird er auf eigenen Wegen, d. h. eigenmächtig, sein Heil (sein Menschsein) zu verwirklichen suchen?

Cusanus ist dieser Frage besonders in seinem Predigtwerk nachgegangen. Er hat das soteriologische Problem in seinen vielen Facetten engagiert, leidenschaftlich und geistreich, in Auseinandersetzung mit der Tradition und zugleich in der Eigenständigkeit, die sein Denken auszeichnet, durchgearbeitet und diskutiert. Der immer wieder vorgebrachte,¹¹ auch jüngst noch wiederholte¹² Vorwurf, Cusanus habe den Ernst der Sünde mißachtet, die Sündenproblematik verharmlost und sei infolgedessen auch nicht in der Lage gewesen, eine wirkliche Soteriologie zu entwickeln, prallt an der Vielfalt seiner zu einem großen Teil schon von R. Haubst¹³ dokumentierten und belegten Beiträge insbesondere aus seinem Predigtwerk ab. Er ist daher ungerecht und läßt sich auf dem Hintergrund ernsthaften Quellenstudiums und der Bereitschaft, das hier Gesagte auch zur Kenntnis zu nehmen, nicht aufrecht erhalten.

¹¹ S. den Forschungsbericht bei A. DAHM, *Die Soteriologie des Nikolaus von Kues. Ihre Entwicklung von seinen frühen Predigten bis zum Jahr 1445*: BGPhThMA NF., Bd. 48, Münster 1997, 2–7.

¹² K. H. KANDLER, *Rezension* zu A. DAHM, *Die Soteriologie*, in: ThLZ 124 (1999) 409f; vgl. DERS., *Nikolaus von Kues, Denker zwischen Mittelalter und Neuzeit*, Göttingen 1995, 25.

¹³ R. HAUBST, *Die Christologie*, 63–73; vgl. auch DERS., *Die geistliche Geburt des Sohnes Gottes in den Herzen und das erlösende Todesleiden Jesu*, in: DERS., *Streifzüge in die cusanische Theologie*: BCG, Sonderbeitrag zur Theologie des Cusanus, Münster 1991, 405.

Im folgenden werden wir zu zeigen versuchen, wie durch Vermittlung des *imago* – Gedankens sowohl Sündersein wie auch Erlöstsein des Menschen in den Blick kommen, ja in einem besonderen Licht erscheinen.

II. Der Mensch als Sünder

Wenn Cusanus vom Menschen sagt, Gott habe »ihn nach oben hin geschaffen (sursum creavit)«,¹⁴ deutet er damit zugleich Würde und Gefährdung des Menschen an. Der Mensch, so wie er geschaffen ist, ist noch nicht an seinem Ziel angekommen. Er kann und soll es mit Gottes Hilfe erreichen. Das ist seine Berufung. Er kann aber scheitern, sein Ziel verfehlen, wenn er das Angebot seines Schöpfers ausschlägt. Mit dieser Alternative ist auch für Cusanus der Rahmen gespannt, innerhalb dessen seine Soteriologie, das Thema von Sünde und Heil sich entfaltet.

Wir können hier nicht die sehr differenzierten, im Zug der geistigen Entwicklung auch zunehmend von seinen philosophischen Grundlagen her durchreflektierten Lösungen des Cusanus im Reichtum ihrer Aspekte ausarbeiten. Daher sei exemplarisch anhand einiger Predigten gezeigt, wie Cusanus in eigenständiger Bearbeitung des aus der Tradition überkommenen Materials das Thema durchführt, dabei der Darstellung des Problems seine eigene Note gibt.

Im Einklang mit der Tradition behandelt Nikolaus das Problem der Sünde des Menschen mit Blick auf die Stammeltern. Die Weichen sind gestellt durch das Verhalten Adams angesichts der Alternative, der er als erster Mensch gegenübersteht. Wie die Alternative lautet, haben wir (mit dem Hinweis auf Sermo LXI) bereits herausgestellt: Leben aus der Gnade Gottes oder aus eigener Kraft, aus Eigenmächtigkeit?

In Sermo XVII formuliert Nikolaus, zunächst noch ganz auf den biblischen Text konzentriert, seine Antwort: »Dem Menschen wurde das Gebot gegeben, nicht vom Baum des Wissens zu essen, sonst werde er sterben. Der Mensch sündigte.«¹⁵ Diese an der Darstellung der Genesis orientierte Antwort erfährt im Zusammenhang fortschreitender philosophischer Studien

¹⁴ *Sermo XXX*: h XVII/1, N. 8, Z. 14.

¹⁵ *Sermo XVII* (6,2): h XVI, N. 2, Z. 5–7.

mit prinzipieller Ausrichtung an der platonisch- neuplatonischen Tradition eine zunehmende spekulative Vertiefung, die wir hier in ihren einzelnen Entwicklungsstadien leider nicht verfolgen können.

Die Richtung, in die Cusanus weiterdenkt, wenn er sich – den biblischen Text philosophisch durchdringend – klarzumachen sucht, was es um den Ernst der Sünde sei – diese Richtung wird zumindest andeutungsweise im zitierten Sermo XVII schon sichtbar. Cusanus fügt nämlich interpretierend hinzu: Adam »wollte nicht durch Glauben, sondern durch Wissen dem Höchsten gleich werden«.¹⁶ Das ist eine höchst aufschlußreiche Interpretation. Der Gegensatz »nicht durch Glauben, sondern durch Wissen« führt expressis verbis auf die Alternative zurück, auf die wir schon gestoßen sind: Hier schimmert durch: Des Menschen Heil liegt in der Angleichung an Gott. Diese ist aber Gnadengeschenk, dem der Mensch, will er dessen teilhaftig werden, sich öffnen muß. Statt das Geschenk dankbar entgegenzunehmen, versucht der Mensch an sich zu reißen, was ihm nur durch Gnade zukommen kann. Eben das ist sein Fall.

In Sermo XXX hat Nikolaus diesen Gedanken weiterentwickelt. Hier beleuchtet er die Sonderstellung, die dem Menschen im Kosmos zukommt, und die ihn vor allen übrigen Kreaturen auszeichnet: »Omnia enim animalia et omnia creata in homine quasi in fine quiescunt. Homo autem non nisi in die septimo seu sabbato quiescit (Alle Lebewesen und alles Geschaffene ruht im Menschen als in seinem Ziel. Der Mensch aber findet seine Ruhe nur im siebten Tag oder im Sabbat)«.¹⁷

Während alle anderen Geschöpfe gleichsam auf den Menschen hin finalisiert sind, findet der Mensch allein in Gott seine Ruhe, d. h. sein Genügen, seine Erfüllung, seine Vollendung. Nikolaus unterstreicht noch einmal: »Nur in jenem ungeschaffenen Licht, das auch Sabbat heißt, liegt die Ruhe des Menschen«.¹⁸

¹⁶ A.a.O., N. 3, Z. 13–14.

¹⁷ Sermo XXX: h XVII/1, N. 8, Z. 14–17. Zu der hier zum Ausdruck gebrachten Stellung des Menschen als *media natura* s. E. HOFFMANN, *Das Universum des Nikolaus von Kues*. CSt I, Heidelberg 1930, 24f. Die zu Gott hin vermittelnde Stellung, die der Mensch gegenüber der Schöpfung einzunehmen berufen ist, behandelt neuerdings sehr schön M. KUNZLER, *Amen, wir glauben. Eine Laiendogmatik nach dem Leitfaden des Apostolischen Glaubensbekenntnisses*, Paderborn 1998, 83.86.240–244.250.277.336.

¹⁸ Sermo XXX: h XVII/1, N. 8, Z. 20–21.

Schon hier in diesen wenigen Worten ist festzustellen – und es ist faszinierend, das zu beobachten –, wie Cusanus eine Bibelauslegung auf hohem spekulativem Niveau betreibt. Cusanus greift einzelne biblische Begriffe auf wie *finis*, *quies*, *lux* (Ziel, Ruhe, Licht), die – unbeschadet ihrer biblischen Herkunft und Bedeutung – allesamt zugleich einen philosophischen Hintergrund haben, speziell in der neuplatonischen Philosophie, um die Nikolaus als exzellenter Kenner selbstverständlich weiß. Schon in seiner Focussierung auf diese Begriffe bemüht sich unser Prediger um eine Vermittlung von biblischem und philosophischem Denkansatz. Eben das ist spekulative, d. h. von spekulativem Interesse geleitete und gleichzeitig schriftnahe, schrifttreue und schriftkundige Exegese. Verfolgen wir den Text weiter. Nikolaus kommt zur Frage: »Was ist der Grund für des Menschen Fall in die Verkrümmtheit«?¹⁹ In der Responsio wird noch einmal die Mikrokosmos-Struktur des Menschen herangezogen, diesmal, um deren gefährdenden Aspekt²⁰ herauszuarbeiten. Der Mensch, der die gesamte übrige Schöpfung einfaltet,²¹ steht in der Gefahr, sich – in Verkennung, im Widerspruch zu seiner schöpfungsmäßigen Berufung – einseitig und ausschließlich dem Geschaffenen zuzuwenden. Tut er das, bleibt dies nicht ohne Konsequenzen. Der Mensch, der seine göttliche Berufung preisgibt und sich statt dessen nach unten, dem Geschaffenen zuwendet, tritt damit gleichsam zurück auf eine Stufe unterhalb seines Menschseins, auf die Stufe der *bruta*, der puren *animalitas* (des tierhaften Seins). So kann der Mensch, der auf Gott hin geschaffen ist, »indem er sich nach unten hin wendet (deorsum convertendo), zum menschlichen Tier (*humanalis bestia*) werden«.²² Die ontologische Möglichkeit dazu ist dadurch gegeben, daß der Mensch, wie aufgezeigt, alle geschöpflichen, somit auch die unteren Seinstufen einfaltet, in sich trägt. Die Selbstbeschränkung auf eine solche Möglichkeit unterhalb seines eigenen Wesens ist daher a priori nicht ausgeschlossen.

Hier ist kurz in Erinnerung zu rufen, was bei Cusanus zum *philosophischen* Gerüst seiner Anthropologie gehört und von ihm an vielen Stellen näher beschrieben wird.²³ Der Mensch verfügt, was seine mentalen Anlagen

¹⁹ A.a.O., N. 9, Z. 1–2.

²⁰ G. VON BREDOW, *Der Geist*, 60f.

²¹ Sermo XXX: h XVII/1, N. 9, Z. 4–5

²² A.a.O., Z. 7–8; vgl. hierzu *De coni.* II,14: h III, N. 143, Z. 7–15.

²³ Vgl. zum folgenden J. KOCH, *Die Ars coniecturalis des Nikolaus von Kues*. Arbeitsgemein-

angeht, über eine innerlich gestufte Geistigkeit, die eine gewisse hierarchische Struktur seiner Seelenkräfte erkennen lässt. Die höchste geistige Kraft ist demnach der *intellectus* (die Vernunft), die unterste der *sensus* (die sinnenhafte Wahrnehmung). Zwischen diesen beiden nimmt die *ratio* (der Verstand) eine mittlere Stellung ein. Das Organ, das der göttlichen *simplicitas* (Einfachheit)²⁴ am nächsten kommt, infolgedessen auch unter Voraussetzung göttlich gnadenhafter Zuwendung zur Schau Gottes fähig ist, ist der *intellectus*. Mit Hilfe seines Intellekts kann der Mensch die *lux increata* (das ungeschaffene Licht), den Sabbat (beides sind Umschreibungen für Gott)²⁵ erreichen (eben in der *visio intellectualis* – der vernunfthaften Schau).²⁶ Dieses Licht findet er nicht wie alle übrigen natürlichen Lichter in der ihn umgebenden und dann – eingefaltet – in seiner eigenen Natur vor. Im Sündenfall ist nun das geschehen, daß der Mensch sich von Gott abgewendet und seine ganze Aufmerksamkeit auf den Kosmos des Geschaffenen gerichtet hat – in dem Wahn, hier, im Geschaffenen, Gott, seine Ruhe, zu finden. Er wendet sich nicht mit Hilfe seines *intellectus* dem Licht der Gnade zu, sondern reduziert sich selbst auf *ratio* und *sensus*, mit deren Hilfe er *per definitionem* nur das Irdische erreicht, über den Horizont des Geschaffenen nicht hinauskommt. Damit gerät er zugleich in ein Dilemma: Der Mensch, der sein geistiges Leben auf *ratio* und *sensus* einschränkt, büßt damit zugleich seine *simplicitas intellectualis* (vernunfthafte Einfachheit)²⁷ ein, ist somit nur noch auf das Geschaffene fixiert, gar nicht mehr, – weil blind geworden für das ungeschaffene Licht – in der Lage, sich zu Gott zu erheben. Er sucht nun – in aussichtsloser Jagd – im Umkreis des Geschaffenen, über das er auf Grund seiner geistigen Schädigung nicht mehr hinauskommt, nach seiner Ruhe. Er sucht in der Geschöpfwelt mit Hilfe seiner *ratio* Gott. In diesem Streben ist er von vorn-

schaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen. Geisteswissenschaften, Heft 16, Köln/Opladen 1956, 39; K. BORMANN, *Die Koordinierung der Erkenntnisstufen (descensus und ascensus) bei Nikolaus von Kues*, in: MFCG 11 (1975) 71ff.; K. FLASCH, *Nikolaus von Kues. Geschichte einer Entwicklung*, Frankfurt 1998, 155ff.

²⁴ Zum Begriff der *simplicitas* s. A. DAHM, *Die Soteriologie*, 160–163.

²⁵ S. Anm. 18.

²⁶ Zum Begriff der *visio intellectualis* s. B. HELANDER, *Die visio intellectualis als Erkenntnisweg und -ziel des Nicolaus Cusanus*. Acta Universitatis Upsaliensis. Studia Doctrinae Christianae Upsaliensis, Bd. 29, Uppsala 1988.

²⁷ A. DAHM, *Die Soteriologie*, 167–177.

herein zum Scheitern verurteilt, und zwar deshalb, weil Gott nicht Teil oder Gegenstand der (vom Menschen als Mikrokosmos eingefalteten) Welt ist, sondern diese »um ein Unendliches« übertagt.²⁸ »Der Mensch kann also in sich nicht erreichen (d. h. in der von ihm eingefalteten Welt des Geschaffenen, d. Verf.), was er intellektuell schaut, um es zu erstreben.«²⁹ Genau darin besteht das unentrinnbare Dilemma, in das die Sünde den Menschen gestürzt hat.

Cusanus hat diese Beschreibung der erbsündlichen Situation vor allem in seinem Predigtwerk weiter ausdifferenziert. Wir können das nicht weiter verfolgen. Nur soviel sei noch gesagt: Was in Adam verspielt ist, das ist für das ganze Menschengeschlecht verloren. Der *homo ex Adam* steht im Schatten des Stammvaters. Nikolaus hat dafür in Sermo XXXV die Formel gefunden: »Der aus Adam stammende Mensch leitet gemäß seinem natürlichen Ursprung sein ganzes Begehren auf das Leben in dieser Welt.«³⁰ Das Fatale daran ist: Der Mensch ist in einer gleichsam doppelten Blindheit gefangen: Einerseits ist sein intellektuelles Sehvermögen so geschwächt, daß er seinen Gegenstand, die transzendente Wirklichkeit Gottes, nicht mehr erreicht, andererseits weiß der Mensch nicht einmal um seine Schwäche. »Der Mensch dieser Welt weiß nämlich das nicht anzustreben, was gegen diese Welt steht, wie das Auge nicht das Gehör anzustreben weiß, sondern nur nach der Vollkommenheit seiner eigenen Wirklichkeit trachtet, danach nämlich, daß es gut sieht.«³¹

²⁸ Sermo XXX: h. XVII/1, N. 9, Z. 12–15: »Illam autem non complicat intra se neque ipsam ambit, quoniam sexta dies septimae per infinitum inferior est. Non igitur ipsam sua ratione attingit«.

²⁹ A.a.O., Z. 31–32

³⁰ A.a.O.: h. XVII/1, N. 4, Z. 1–3. Es klingt geradezu wie ein Kommentar zu dieser Stelle, wenn R. GUARDINI, *Die letzten Dinge. Die christliche Lehre vom Tode, der Läuterung nach dem Tode, Auferstehung, Gericht und Ewigkeit* (Topos Taschenbuch Nr. 192), Mainz 1989, 36f., sagt: Der neuzeitliche Mensch »hat sich gewöhnt, die Welt sehr ernst zu nehmen und für die Ordnung der irdischen Dinge die strengsten Maßstäbe aufzustellen, dafür sind ihm Ewigkeit und ewiges Schicksal unwichtig geworden. Sie sind in ein Halbdunkel zurückgewichen, das er selbst gern als Ehrfurcht bezeichnet; richtiger würde er es Gleichgültigkeit und Feigheit nennen. Es macht ganz ratlos, wenn man bei irgendeiner Gelegenheit plötzlich sieht, was der neuzeitliche Mensch ernst und was er lässig nimmt«.

³¹ Sermo XXXV: h. XVII/1, N. 4, Z. 3–7.

Fragen wir nach den Konsequenzen der aus der Erbsünde resultierenden Schädigung der Menschennatur für deren *imago*-Charakter, so erhalten wir auch darauf eine unmißverständliche Antwort: Das Bild Gottes im Menschen ist zwar nicht total zerstört, aber es ist entstellt. Schon in Sermo VII spricht Nikolaus von einer »deformatio imaginis (Entstellung des Bildes)«. ³² Dennoch ist der Schaden nicht herunterzuspielen. Die Verunstaltung reicht so weit, daß sich eine gewisse Ähnlichkeit mit dem Teufel einstellt. Cusanus spricht von der »imago diabolica (dem Abbild des Teufels)« ³³ oder auch von dem häßlich gewordenen Bild, der »imago foedata«. ³⁴

III. Die Erlösung in Christus als Wiederherstellung der *imago Dei*. Das Geschenk der *christiformitas*

Es ist hier nicht möglich, auch nur die wichtigsten, schon gar nicht, alle wesentlichen Facetten der cusanischen Erlösungslehre zu besprechen. Wir beschränken uns auf den Aspekt der Wiederherstellung des Bildes Gottes durch Christus. Dazu müssen wir uns noch einmal kurz in Erinnerung rufen, was der eigentliche, der tiefere Schaden ist, der durch den Fall Adams in der Perspektive des Cusanus eingetreten ist. Darauf hatten wir die Antwort gefunden: Der Mensch ist dadurch entscheidend geschwächt, ja in seinem Wesen in Frage gestellt, daß seine intellektuale Kraft versagt. Cusanus nennt das Verlust der *simplicitas intellectualis* (der vernunfthaften Einfachheit). Dadurch, daß der Mensch sich dem Einströmen der Gnade widersetzt hat, gelangt sein *intellectus* nicht mehr zur *visio*. An die Stelle der *visio intellectualis* (der vernunfthaften Schau), deren Gegenstand die Wirklichkeit Gottes ist, treten *caecitas* und *ignorantia* (Blindheit und Unwissenheit). Nun hat Cusanus in immer neuen Anläufen, man kann sagen, in ungezählten Versuchen, dargelegt, daß in Christus die göttliche Weisheit, die Wahrheit, die *Ratio divina* (Gott als der geistige Urgrund des Seins) auf den Plan getreten ist, um gerade diesen Mißstand zu beheben. ³⁵ Christus ist

der göttliche Lehrer, der *Magister*, der in die Welt kommt, einen menschlichen Leib »anzieht« (»induit«), ³⁶ um vom Menschen wahrgenommen, erfaßt, gehört und verstanden zu werden, damit er den Menschen wieder die göttliche Weisheit und Wahrheit zugänglich mache, ³⁷ seiner *intellectualitas* (Vernunftsbestimmtheit) gleichsam ihren Gegenstand zurückgebe. Dieser weisheits- und offenbarungstheologische Ansatz ist für Nikolaus im Lauf seiner Entwicklung so dominant geworden, daß er schließlich auch seine Kreuzestheologie durchformt. ³⁸

Wir beschränken uns hier darauf, nur einige Stellen wiederzugeben, an denen Nikolaus darlegt, daß mit dem Erscheinen der göttlichen Wahrheit in Christus die Not des Menschen im Ansatz, d. h. grundsätzlich, soweit es an Gott liegt, behoben ist, und zwar dadurch, daß der Mensch aus seiner Unwissenheit befreit und zur Schau (*zur visio intellectualis*) befähigt wird.

In Sermo LXII hören wir: »Christus zeigte (ostendit) die Wahrheit, indem er sie durch seinen Tod bestätigte (per mortem suam ipsam confirmando)«. ³⁹ In Christus »hat das Licht die Finsternis besiegt«. ⁴⁰ »Christus ist gekommen, um die Unwissenheit zu vertreiben«. ⁴¹ In Sermo CXXXI heißt es: »Unsere Einsicht (intellectus) steht in der Möglichkeit des Erkennens. Durch das Licht des Wortes wird sie in die Wirklichkeit gesetzt«. ⁴² Dem entspricht, daß »sie in Finsternis verharret, wenn sie nicht das Licht des Glaubens hat«. ⁴³ »So ist das Wort Fleisch geworden, damit wir zu ihm kommen und es hören können, und damit die Menschen von der Finsternis der Unwissenheit zum Glauben geführt werden können«. ⁴⁴ Gott »sandte seinen Sohn, damit die Unwissenheit hinweggenommen werde«. ⁴⁵ Gerade so, indem Christus wie ein Lehrer durch sein Wort den

³⁶ Sermo XXII: h XVI, N. 39, Z. 7.

³⁷ A.a.O., Z. 13–17: »Aufgabe des Lehrers ist es, mit Hilfe seiner Stimme zu erleuchten. Und so teilt er dem Schüler das Licht mit ohne Verminderung seines eigenen Lichts. So hat Christus uns erleuchtet, um uns Anteil zu geben an seiner Weisheit«.

³⁸ Vgl. K. REINHARDT, *Christus*, 92–94; W. A. EULER, *Does Cusanus have a Theology of the Cross?*, in: JR 80 (2000) 405–420.

³⁹ Sermo LXII (57): V₁, fol. 110^{vb}.

⁴⁰ Sermo CX (104): V₂, fol. 29^{ra}.

⁴¹ Sermo CXII (106): V₁, fol. 62^{va}.

⁴² Sermo CXXXI: h XVIII/1, N. 7, Z. 11–13.

⁴³ Sermo CXXXIII: h XVIII/1, N. 7, Z. 8–9.

⁴⁴ Sermo CXXXV: h XVIII/1, N. 7, Z. 8–10.

⁴⁵ Sermo CLIV (147): V₂, fol. 50^{va}.

³² Sermo VII: h XVI, N. 19., Z. 16.

³³ Sermo CXIX (113): V₂, fol. 27^{va}.

³⁴ Sermo CCXLIX (246): V₃, fol. 186^{vb}.

³⁵ S. hierzu vor allem K. REINHARDT, *Christus – »Wort und Weisheit« Gottes*, in: MFCG 20 (1992) 68–96, bes. 92–94.

Menschen in der Unwissenheit die Wahrheit bezeugt und sie damit fähig macht, in der Wahrheitsschau, der *visio intellectualis*, ihre Vollendung zu erreichen, zu ihrem Eigentlichen zu gelangen, – gerade so wird er zum »reparator imaginis offuscatae«. ⁴⁶ Gerade so stellt er den Menschen als das *lebendige Bild Gottes* wieder her. Durch die Taufe, welche die Besiegelung des Glaubens darstellt, wird die »imago diabolica«, das Bild des Teufels im Menschen, »abgewaschen«. ⁴⁷

In Sermo CCXLIX hat Cusanus diesen Gedanken der Wiederherstellung unserer Gottebenbildlichkeit durch die erlösende Tat in Christus sehr schön zum Ausdruck gebracht. Dort heißt es: »Weil wir durch die Sünde Knechte des Fürsten dieser Welt geworden waren, ist dieses unser besudeltes und durch den zugezogenen Rost unkenntlich gewordene Bild durch das wahre Bild Gottes (per veram imaginem Dei), durch den Sohn Gottes nämlich, gereinigt und wiederhergestellt worden. Er hat uns erlöst und aus dem Reich der Sündenknechtschaft in sein Reich versetzt«. ⁴⁸

Wie wir diese *reparatio imaginis*, die uns in Christus geschenkt ist, näherhin zu verstehen haben, erläutert Nikolaus in Sermo CCLI. Hier kommt er noch einmal auf das Wesen des *intellectus* zu sprechen, der sich in der Schau vollendet. Der Intellekt erreicht sein Ziel im *intelligere* (Verstehen) oder, was das gleiche ist, in der *visio* (der Schau). Das ist zugleich Inbegriff der höchsten dem Menschen von Gott her zugedachten Seligkeit. Denn: »Visio est actus perfectissimus felicitans naturam supremam nostram, scilicet intellectualem«. ⁴⁹ Diese Seligkeit, das vollkommene Glück, das der Mensch als *natura intellectualis* in der Schau erreicht, ist gleichbedeutend mit seiner (endgültigen) Verwandlung in die *imago Dei*, das Bild Gottes. Die Schau selbst bewirkt die Verwandlung. Cusanus sagt: »Haec visio est semper transformans in eandem imaginem«. ⁵⁰ »Denn die Schauenden werden

stetig in das Bild des Gegenstandes (der Schau) verwandelt, und zwar werden sie gleichsam vom Geist des Herrn verwandelt«. ⁵¹

Cusanus unterstreicht an dieser Stelle sehr deutlich die Mittlerfunktion des göttlichen Meisters, des Wortes. ⁵² Dazu bietet er noch einmal seine *imago* – Theologie in Kurzform: »Als der menschliche Geist (mens) aus dem Nichts herausgerufen wurde zum Abbild des Schöpfers, als er aus dem Nichts zu seinem Bild hinzutrat, da gelangte er zur Möglichkeit, daß er Bild sein könne. Er sollte gleichsam ein Samenkorn sein, in dem das Bild der Möglichkeit nach ist, noch nicht in Wirklichkeit. So verhält es sich ja auch mit der Männlichkeit, die in der Möglichkeit des Knabenalters steckt. Und wenn das Samenkorn von der Möglichkeit zur Wirklichkeit gelangt, dann wird es verwandelt, so wie die Kindheit beständig verwandelt wird, wenn sie sich zur Männlichkeit hinbewegt, und wie die Möglichkeit des Wissens im Schüler beständig von Klarheit zu Klarheit verwandelt wird, so daß er schließlich Meister wird. Aber diese Verwandlung geschieht durch den Geist des Lehrers, der wirklich (actu) gelehrt ist, und den Geist des Schülers von der Möglichkeit zur Wirklichkeit führt. So wird durch die Lehre des Wortes Gottes das Bild von der Möglichkeit zur Vollkommenheit geführt (ita magisterio Verbi Dei ducitur imago de potentia usque quod fiat perfecta)«. ⁵³

Wir sehen hier, wie im Predigtwerk die cusanische Abbild-Theologie eine christologische Vertiefung erfährt, die ihr im Zusammenhang von De mente und De sapientia fehlt. Christus erscheint nunmehr als die »imago vera (das wahre Bild)«. ⁵⁴ Dadurch klärt sich zugleich die neue Existenzweise des erlösten Menschen, dessen verlorene Gottebenbildlichkeit in Christus wiederhergestellt ist. Läßt sich der Sünder als der *homo secundum*

⁴⁶ Sermo CLXXXIII (177): V₂, fol. 84^{va}: »Christus igitur reparator est imaginis offuscatae, qui docet nos, quo modo imago possit de offuscatione denuo renasci«.

⁴⁷ Sermo CXIX (113): V₂, fol. 27^{va}.

⁴⁸ Sermo CCXLIX (246): V₂, fol. 186^{vb}.

⁴⁹ Sermo CCLI (248): V₂, fol. 188^{rb}: »Die Schau ist die vollkommene Verwirklichung unseres Seins, die unser Höchstes, die vernunftthafte Natur, glücklich macht«. Vgl. *De sap.* I: h²V, N. 13, Z. 1–4: »Omnis enim intellectus appetit esse. Suum esse est vivere, suum vivere est intelligere, suum intelligere est pasci sapientia et veritate. Unde intellectus, qui non est degustans claram sapientiam, hic est ut oculus in tenebris«. Vgl. dazu K. FLASCH, a.a.O., 255.262.342.

⁵⁰ Sermo CCLI (248): V₂, fol. 188^{rb}: »Diese Schau formt uns hinüber in die volle Wirklichkeit des Bildes«.

⁵¹ Ebd.

⁵² A.a.O.: V₂, fol. 188^{vb}: »Ita magisterio Verbi Dei ducitur imago de potentia usque quod fiat perfecta«. Vgl. W. A. EULER, *Die Christusverkündigung in den Brixener Predigten des Nikolaus von Kues*, in: MFCG 27 (2001) 72f.: »Der inkarnierte Sohn Gottes ist, da vollkommenes, reines Bild (imago) des Vaters, der Mittler zur Gotteskindschaft des – nach dem Bericht der Genesis (1,26f.) – auf das Bild und Gleichnis Gottes hin erschaffenen Menschen, d. h. der Mensch ist auf das Bild des Sohnes hin geschaffen und findet seine »Vollendung«, die »Glückseligkeit« in der Verähnlichung mit ihm«. DERS., *Die beiden Schriften De pace fidei und De visione Dei aus dem Jahre 1453*, in: MFCG 22 (1995) 202.

⁵³ Sermo CCLI (248): V₂, fol. 188^{vb}.

⁵⁴ A.a.O.: V₂, fol. 188^{va}.

Adam (der Mensch in der Gefolgschaft Adams) beschreiben, so zeichnet sich der erlöste Mensch aus durch seine *christiformitas* (Christusförmigkeit). In der Teilhabe an der Wahrheit Christi wandelt sich der Sünder, der *homo secundum Adam* zum christusförmigen Menschen. »So wird aus dem Menschen dieser Welt der *homo secundum Christum*, der *homo animalis* wird zum *homo spiritalis* (der von seinen Begierden geleitete wird zum geisterfüllten Menschen)«. ⁵⁵

Wir haben gesehen: Von Gott her ist das Entscheidende und Notwendige geschehen, daß die *imago foedata*, das beschmutzte und zur Unkenntlichkeit entstellte Bild Gottes in uns gereinigt und wiederhergestellt worden ist. Das geschah dadurch, daß in Christus die göttliche Weisheit, der sich Adam verschlossen hatte durch sein eigenmächtiges Streben nach Gottgleichheit, wieder für uns hörbar, vernehmbar geworden ist. ⁵⁶ Durch Christus kommt es zur *irradiatio* und *immissio* (Einstrahlung) von Gottes Gnadenwort, welches den menschlichen *intellectus* zur Wirklichkeit und Vollendung führt. ⁵⁷ So erst kommt auch das Bild Gottes, das in uns angelegt ist, zu seiner eigentlichen Wirklichkeit. R. Weier sagt: »Wie die Lebensbewegung des Samens, sein *motus vitalis*, vom wärmenden Sonnenlicht abhängig ist, so ist die Lebensbewegung unseres Geistes vom Einströmen göttlichen Geistes abhängig«. ⁵⁸ Damit es aber tatsächlich zu solcher *irradiatio* komme, ist von seiten des Menschen Bereitschaft und Offenheit gefordert. Das Angebot der Gnade, das in Christus auf den Sünder trifft, muß vom Menschen auch tatsächlich aufgenommen werden. Eben dies geschieht im Glauben. Als

Glaubender macht er von sich aus den Schritt vom *homo animalis* zum *homo secundum Christum*, entspricht er dem, was er von Christus her sein darf. Darüber wollen wir nun noch ein wenig näher nachdenken. ⁵⁹

IV. Die Realisierung der Gottebenbildlichkeit im Glauben und in der gelebten Christusförmigkeit

W. Lentzen-Deis hat im Blick auf die cusanische Theologie den Glauben als die »Gegenfigur zum Sündenfall des Menschen« bezeichnet. ⁶⁰ Handelt es sich in der Sünde um die hochmütige Selbstverschließung gegenüber Gott, so vollzieht sich im Glauben die Umkehr. Der Mensch kehrt sich, geweckt durch das ihn in Christus erreichende Wort der Gnade, Gott wieder zu. Er öffnet sich. Er nimmt an, was er hochmütig abgewiesen hatte. Cusanus sagt: »Der Glaube ist die geoffenbarte Wahrheit, die in demütiger Erfassung aufgenommen wird«. ⁶¹ Wir können den Glauben definieren als »reine und demütige Empfangsbereitschaft, die zur selbstherrlich-überheblichen Haltung des Vertrauens auf die eigenen Kräfte in stärkstem Kontrast steht«. ⁶² Nikolaus sagt es so: »Die Erkenntnis des Wahren ist die Schau oder die Ruhe der Einsicht (*visio seu quies intellectus*), und sie ist die Annahme der Gotteskindschaft, weil Gott die Wahrheit ist. Daher gehört zur Gotteskindschaft zuerst die *Annahme, die im Glauben geschieht*«. ⁶³

An anderer Stelle erläutert Nikolaus den gleichen Sachverhalt mit Hilfe des Lichtgleichnisses: »Wie das Licht dem Auge die Farben offenbart und den Gesichtssinn, der in der Möglichkeit verharrete, zur Wirklichkeit erhebt, so offenbart das Offenbarungs- und Gnadenlicht unsrer Vernunft das Einsichtige«. ⁶⁴ Daraus folgt: »Wir sollen erkennen, daß wir aus unserer

⁵⁵ R. WEIER, *Anthropologische Ansätze*, 97; vgl. *De vis.* 21: h VI, N. 92, Z. 7–12: »Una est natura novi et veteris hominis, sed est in veteri Adam animalis, in te novo Adam spiritalis, quia in te, Ihesu, est unita deo, qui spiritus est. Oportet igitur omnem hominem sicut per communem naturam humanam ipsius et tui et in uno spiritu tibi, Ihesu, uniri. . .«.

⁵⁶ *Sermo XXII*: h XVI, N. 39, Z. 2–23.

⁵⁷ In *Sermo CCXI*: h XIX/1, N. 17, Z. 1–9, spricht Cusanus von den »Krankheiten des Geistes, die nur durch Christus geheilt werden können«. Dann fährt er fort: »Jener nämlich, der die Blindheit der Unwissenheit vom verständigen Geist (*a spiritu rationali*) hinwegnehmen kann, ist der Spender des Lebens. Denn die Unwissenheit ist der Tod der Einsicht. Ihre Erquickung ist das Einsehen. Der Mensch, in dessen Geist es zu solcher Erquickung kommt, lebt mit Freude. Es ist daher Sache der Weisheit bzw. des Wortes oder der unendlichen Ratio, dem Auge das Sehen bzw. dem Geist die Einsicht zu verleihen«.

⁵⁸ R. WEIER, *Anthropologische Ansätze*, 101.

⁵⁹ Vgl. zum folgenden A. DAHM, *Christus – »Tugend der Tugenden«*, in: MFCG 26 (2000) 187–202.

⁶⁰ W. LENTZEN-DEIS, *Den Glauben Christi teilen. Theologie und Verkündigung bei Nikolaus von Kues*: Praktische Theologie heute, Bd. 2, Stuttgart/Berlin/Köln 1991, 79.

⁶¹ *Sermo XXXI* (24,1): h XVII/1, N. 1, Z. 16–17.

⁶² A. DAHM, *Die Soteriologie*, 182.

⁶³ *Sermo XXXII* (24,2): h XVII/1, N. 4, Z. 1–4. (Hervorhebung v. Verf.).

⁶⁴ *Sermo XLVIII*: h XVII/2, N. 7, Z. 10–13.

eigenmächtigen Selbstüberhebung (ex nostra praesumptione) nicht zum geistigen Leben gelangen können, wie der Fall Luzifers, des Engels, und Adams, des Menschen, uns beispielhaft lehren. Sie wähten nämlich in prahlerischem Hochmut, dieses Licht nicht aus der Gnade, sondern in anmaßendem Selbstbesitz zu haben. Dadurch wollten sie dem Allerhöchsten ähnlich sein, der allein keines anderen bedarf.⁶⁵

Indem der Glaube durch seine Demuthaltung (dem Gegenentwurf zum Hochmut, zum Stolz Adams) die Voraussetzung (auf Seiten des Menschen) dafür schafft, daß das Gnaden- und Offenbarungslicht in den *intellectus* wieder einströmen kann (die *irradiatio* bzw. *immissio* kommt im gläubigen Menschen an ihr Ziel, wird nicht mehr unterbrochen oder gehindert durch den Widerstand der Sünde), führt er sozusagen den Menschen aus der Blindheit (*caecitas*) und Unwissenheit (*ignorantia*) heraus und (positiv) zum Sehen, zur *visio*, welche sich auf den Gegenstand richtet, auf den unsere Vernunft, unser intellektuales Streben, immer schon hingeeordnet ist, nach dem wir uns immer schon sehnen, auf die Wahrheit nämlich, die identisch ist mit Gott selbst.⁶⁶

Hier könnte der Eindruck entstehen, Cusanus huldige einseitig einem Intellektualismus,⁶⁷ hier werde der Reichtum des Glaubenslebens intellektualistisch verbogen. Dem ist aber nicht so. Cusanus weiß durchaus, daß Glaube mehr ist als rein passiver Empfang des Offenbarungslichtes, er weiß und betont es mit Nachdruck, daß der Glaube verändernd, neu schaffend, schöpferisch – in das Leben des Christen eingreift. »Cusanus lehrt, daß wir im Glauben zur *christiformitas* geführt, zur Gleichgestaltetheit mit Christus 'hinübergeformt' werden.«⁶⁸ »In christiformitatem transformemur.«⁶⁹

Cusanus hat diesen Gedanken in zahlreichen Predigten, man kann sagen, verstreut über sein ganzes Predigtwerk, immer neu entfaltet, ihn sozusagen zum Glänzen gebracht, er hat ihm Glanz verliehen. Exemplarisch für viele andere Stellen sei hier auf Sermo CCLXXII verwiesen. Hier zeigt sich, wie der Glaube gleichsam als zweischneidiges Schwert (Hebr 4,12) den *homo secundum Adam* vom *homo secundum Christum* scheidet. Cusanus spricht hier wirklich von einer Scheidung, die im und durch den Glauben statthat. »Merke dir«, sagt er: »Das Wort Gottes hat in sich jenen Geist, die Quelle des Lebens nämlich und trennt (separat) unseren vernunfthaften und verständigen Geist, in dem der Glaube erfaßt wird, und der sein Abbild ist, von den fleischlichen Begierden dieses Todesleibes und zieht ihn (attrahit) in sein Licht. Das geschieht mit dem Ziel, daß unser Geist befreit werde von jener Knechtschaft, wo er dem Tod diene, den vergänglichen Begierden nämlich, und daß er lebendig werde, erfüllt mit göttlichem Leben. Wie nämlich der Leib belebt wird durch das Leben der Seele, so wird die Seele, wenn sie dem Geist Christi anhängt, – wenn sie den Geist des Wortes Gottes in sich aufnimmt – , christusförmig; sie geht nämlich über in eine Einheit mit der Tugend, der sie anhängt. Denn so wird sie eins mit der Gerechtigkeit, wenn sie der Gerechtigkeit anhängt, in gleicher Weise mit der Frömmigkeit, ebenso wird sie eins mit der Güte, wenn sie dem Guten anhängt, und so verhält es sich mit allen Tugenden.«⁷⁰

2, Münster 1967, 128.

⁶⁵ Sermo LXII (57): V₁, fol. 110^{ra}.

⁷⁰ Sermo CCLXXII (269): V₂, fol. 230^{vb}: »Nota igitur quod verbum Dei in se habet spiritum illum, scilicet fontem vitae, et nostrum spiritum intellectualem seu rationalem, in quo fides capitur, qui est sua imago, separat a carnalibus desideriis corporis mortis huius et attrahit in suam lucem, ut liberetur a servitute illa, ubi morti serviebat, scilicet corruptibilibus desideriis, et fiat vivus vita divina. Sicut enim corpus vivificatur vita animae, quando in se recipit spiritum verbi Dei, unde anima per adhaesionem ad spiritum Christi fit christiformis, transit enim in unionem cum virtute cui adhaeret, fit enim unum cum iustitia adhaerendo iustitiae, sic cum pietate, sic cum bono fit unum adhaerens bono, et ita de omnibus virtutibus«. Der lateinische Text von V₂ ist an der von uns (durch Unterstreichung) markierten Stelle sperrig. Unsere Übersetzung versucht, den von Cusanus ganz offenkundig intendierten Sinn herauszuarbeiten. Dazu haben wir den Nebensatz »quando in se recipit spiritum verbi Dei«, wie es vom Kontext geboten und verlangt ist, auf »anima« bezogen und dem nachfolgenden Hauptsatz (»unde anima per adhaesionem ad spiritum Christi fit christiformis«) als inhaltlichen Parallelismus zu »per adhaesionem. . .« zugeordnet.

⁶⁵ A.a.O., N. 9, Z. 8–14.

⁶⁶ Vgl. Sermo CCXII: h XIX/1, N. 13, Z. 14–16: »Deus est enim locus quietis. Unde anima iuncta verbo vitae suae, scilicet sapientiae aeternae, non desiderat aliud«. A.a.O., N. 16, Z. 9–11: »Intellectualis enim natura movetur delectabiliter ad infinitam sapientiam, quam solum desiderat«.

⁶⁷ S. hierzu die Klarstellung von K. KREMER, *Weisheit als Voraussetzung und Erfüllung der Sehnsucht des menschlichen Geistes*, in: MFCG 20 (1992) 128: »Es ist jeweils der ganze Mensch, der vom Sog der anziehenden ewigen Weisheit erfaßt wird, wenn dieses Anziehen sich auch sozusagen über die Leitstelle des Intellekts vollzieht. . . Der Geist ist daher Grund (principium) des Erkennens und des Affektes. Der Geist ist die einfache, edelste Kraft, in welcher Erkennen und Lieben in eins fallen«.

⁶⁸ R. WEIER, *Das Thema vom verborgenen Gott von Nikolaus von Kues zu Martin Luther*. BCG, Bd.

Was vom Glauben ausgesagt wurde, gilt von allen Tugenden: Sie machen uns christusförmig. Die Linien laufen auf eine koinzidentale Einheit zu. Letztlich treffen sie sich – christozentrisch – in Christus selbst. Wie der Glaube, so kommt uns jegliche Tugend zu aus der Teilhabe an Christus, der in seiner komplikativen Fülle Inbegriff des Glaubens (*fides maxima*)⁷¹ und Einfaltung aller Tugenden (*complicatio virtutum*)⁷² ist.

Die Tugend Christi schlechthin aber, so sagt Cusanus, ist der demütige Gehorsam der letztlich zur Unterwerfung unter den Willen des Vaters und zur Annahme des Kreuzes führt.⁷³ Nachfolge Christi, Christusförmigkeit, meint so, letztlich den Eintritt in die von Christus exemplarisch repräsentierte Demutsgestalt des Gehorsams. Ein Theologe unserer Tage hat das so ausgedrückt: »Glauben bedeutet .. letztlich nichts anderes als Eingelassenwerden in Jesu innerste Haltung.«⁷⁴ Mit dieser Definition dürfte sehr präzise der Sinn der cusanischen *christiformitas* getroffen sein. Eben so, in dieser Einswerdung mit Christus, ist aller Hochmut der Sünde abgelegt und überwunden. Eins geworden mit Christus, der *vera imago Dei* (dem wahren Bild Gottes), realisiert der Mensch, was er von seiner Berufung her sein darf; so wird und ist er lebendiges Bild Gottes.

Schluß

Halten wir hier inne und schauen zurück! Cusanus hat aus der Tradition den wichtigen Begriff der *imago Dei* aufgegriffen und ihn zum Gegenstand einer ganz eigenen Reflexion gemacht. Darin gewinnt der Gedanke eine solche Dichte, daß sich in ihm die Linien der cusanischen Anthropologie und Soteriologie bündeln. Zugespitzt könnte man sagen: Das Konzept der *viva imago* trägt Soteriologie und Anthropologie des Cusanus komplikativ in sich. Gerade in solch weitgespannter, das in der Tradition Vorgegebene in die eigene Konzeption einschmelzender Begriffs – Bildung zeigt sich einmal mehr die Meisterschaft des großen Theologen.

⁷¹ *De docta ign.* III,11: h I, S. 154, Z. 17–28 (N. 248–249); *Sermo CXX* (114): V₂, fol. 28^{ra}; vgl. auch R. HAUBST, *Die Christologie*, 274f.

⁷² A. DAHM, *Christus – »Tugend der Tugenden«*, 192f. (Dort Stellenangaben!).

⁷³ *Sermo CCI* (197): V₂, fol. 115^{rb}.

⁷⁴ W. KASPER, *Einführung in den Glauben*, Mainz ²1972, 55; vgl. a.a.O., 78.