

Trierer Cusanus Lecture

Heft 16

Herausgegeben vom Institut für Cusanus-Forschung  
in Verbindung mit der Universität Trier

Bernard McGinn

Würde und Gottebenbildlichkeit des Menschen  
bei Nikolaus von Kues, Marsilio Ficino und  
Giovanni Pico della Mirandola



*In 5-16: or*

2010

Paulinus-Verlag Trier

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet unter <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

© 2010 Cusanus-Institut Trier

Alle Rechte vorbehalten

ISBN 978-3-7902-1484-0

E-Mail: [media@paulinus.de](mailto:media@paulinus.de)

[www.paulinus.de](http://www.paulinus.de)

Satz Niels Bohnert  
Satzsystem TUSTEP, entwickelt und programmiert am Zentrum für Datenverarbeitung, Abteilung Literarische und Dokumentarische Datenverarbeitung, der Universität Tübingen  
Druck Druck- und Medienservice Franz-Josef Weyand, Newel-Butzweiler

Bernard McGinn

## Würde und Gottebenbildlichkeit des Menschen bei Nikolaus von Kues, Marsilio Ficino und Giovanni Pico della Mirandola\*

### I

Beschwörungen der Menschenwürde waren im letzten Jahrhundert so weit verbreitet, dass man leicht vergisst, dass solche Aufrufe kein modernes Phänomen sind. Was in der Moderne neu ist, ist die direkte Verknüpfung von menschlicher Würde und fundamentalen Menschenrechten. Im römischen Katholizismus wurde die Rede von der menschlichen Würde von Papst Leo XIII. eingeführt, entwickelte sich stufenweise und erreichte einen Höhepunkt in den Dokumenten des Zweiten Vatikanischen Konzils (1962–1965).<sup>1</sup> Im säkularen Bereich ließen die Vereinten Nationen mit der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte von 1948 verlauten: »Alle Menschen sind frei und gleich an Würde und Rechten geboren. Sie sind mit Vernunft und Gewissen begabt und sollen einander im Geiste der Brüderlichkeit begegnen.«<sup>2</sup> Dies kann als die »Magna Charta« für die Art angesehen werden, wie spätere UN-Dokumente über die

\* In diesem Aufsatz wird Material aus dem dreiteiligen Artikel von BERNARD MCGINN, *Human Dignity in the Image of God*, in: *Fu-Jen International Religious Studies* 3/1 (Sommer 2009) 1–59, verwendet. – Am Institut für Cusanus-Forschung aus dem Englischen übersetzte und vom Verfasser autorisierte Fassung seines am 1. Februar 2010 an der Universität Trier gehaltenen Vortrages.

1 Vgl. LEO XIII., Enzyklika »*Rerum novarum*«, 15. Mai 1891, *Acta Apostolicae Sedis* 23 (1890/91) 643–652; Zweites Vatikanisches Konzil, Deklaration »*Dignitatis humanae personae*«, 7. Dez. 1965, *Acta Apostolicae Sedis* 58 (1966) 929–946, besonders Prolog und Sektion I 2.

2 Die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte kann auf <http://un.org/Overview/rights.html> nachgelesen werden.

Menschenwürde sprechen und wie in den daran sich anschließenden nationalen und internationalen Verlautbarungen Menschenwürde und Menschenrechte miteinander verknüpft werden. In den letzten Jahren gab es beträchtliche Diskussionen über die theoretische Grundlage der Würde des Menschen und die Rechte, die sie umfasst, vor allem aber über die Möglichkeit einer philosophischen Rechtfertigung universeller Menschenwürde.<sup>3</sup> Eine Überlieferung, der in diesem Rahmen Gehör geschenkt werden sollte, mag sie auch als eher theologisch denn als philosophisch angesehen werden, sind die christlichen Gedanken zur Menschenwürde. Sie sind verwurzelt in der biblischen Lehre des Buches Genesis (1,26f.), wo Gottes Stimme, rätselhaft im Plural sprechend, sagt:

»Lasset uns Menschen machen, ein Bild, das uns gleich sei [*ad imaginem et similitudinem nostram*], die da herrschen über die Fische im Meer und über die Vögel unter dem Himmel und über das Vieh und über alle Tiere des Feldes und über alles Gewürm, das auf Erden kriecht.«<sup>4</sup>

Der Erzähler fährt fort: »Und Gott schuf den Menschen zu seinem Bilde, zum Bilde Gottes schuf er ihn; und schuf sie als Mann und Frau.«

Dass der Mensch nach Gottes Abbild und Ähnlichkeit geschaffen ist, bildet den Kern der christlichen Anthropologie, zumindest bis zu den Anfängen der Aufklärung. Dieses theologische Fundament wurde natürlich über die Jahrhunderte in verschiedener Weise ausgelegt. Während sich sowohl Christen als auch Juden auf den Text der Genesis und die anderen relativ kurzen Stellen beziehen, an denen die hebräische Bibel vom Menschen als dem Abbild Gottes spricht, ist das christliche Verständnis des Abbildes entscheidend geprägt von jenen Texten des Neuen Testamentes – vor allem den

3 Zu diesen Fragen und Unstimmigkeiten vgl. die Beiträge in: *Human Dignity and Justice*, The Hedgehog Review 9/3 (Herbst 2007).

4 [Anm. der Übersetzer: Bibelzitate folgen der revidierten Lutherübersetzung (Stuttgart 1984); die Wendung der Vulgata *ad imaginem et similitudinem nostram*, »zu unserem Bild und Gleichnis« hat dort keine wörtliche Entsprechung.]

paulinischen Briefen –, welche lehren, dass Christus das einzige vollkommene Abbild des verborgenen Vaters ist. Für Paulus ist Jesus »das Ebenbild des unsichtbaren Gottes, der Erstgeborene vor aller Schöpfung. Denn in ihm ist alles geschaffen, was im Himmel und auf Erden ist« (Kol 1,15f.; vgl. 2 Kor 4,4; Phil 2,6; Hebr 1,3). Wenn das in Jesus fleischgewordene Wort als der Urheber der ersten Schöpfung angesehen wird, dann stellt die von Jesus bewirkte Erlösung eine neue Schöpfung dar (z. B. 2 Kor 5,17f.; Gal 6,15). Demzufolge ist der Mensch in zweierlei Hinsicht gemäß Christus, der Gottes vollkommenes Ebenbild ist, geformt: mit Blick auf die Schöpfung und die Neuschöpfung, wie uns in Röm 8,29 gesagt wird: »Denn die er ausersehen hat, die hat er auch vorherbestimmt, daß sie gleich sein sollten dem Bild seines Sohnes, damit dieser der Erstgeborene sei unter vielen Brüdern.« (vgl. 1 Kor 15,49; 2 Kor 3,18; Phil 3,21).

Diese Texte des Alten und Neuen Testaments geben einen dynamischen, vorausschauenden Charakter der *imago Dei*-Anthropologie zu erkennen – das menschliche Schicksal beruht auf einer schrittweisen Angleichung an das in der Schöpfung gegebene christliche Abbild, zunächst zerstört durch den Fall Adams und Evas und wiederhergestellt durch das Erlösungswerk Christi. Daraus folgt, dass die christliche Sicht des Menschen als Abbildes und Ähnlichkeit Gottes ein zweifaches Konzept von Würde zu erkennen gibt, auch wenn die Unterscheidung oft mehr implizit als explizit ist. Die christliche Anthropologie geht davon aus, dass alle Menschen eine Grundwürde besitzen (im Folgenden: Würde I), sofern sie als Abbild und Ähnlichkeit Gottes erschaffen sind. Obwohl diese Würde niemals vergeht, da sie das Wesen des Menschseins ausmacht, wurde sie doch durch Adams Sünde verstümmelt und sich selbst entfremdet, so dass der Mensch sein Leben in der Welt als durch seinen Fall bedingt und daher als Elend erfährt.<sup>5</sup> Das Verständnis der mensch-

5 Es hat viele verschiedene Ansätze gegeben, diesen infralapsarischen Charakter menschlicher Existenz zu deuten. Aufgrund der Tatsache, dass die Genesis (1,26)

lichen Existenz als eines komplizierten Wechselspiels von Elend und Erhabenheit – für viele moderne Menschen ein Paradox – wurzelt in dieser biblischen Sicht der Heilsgeschichte.<sup>6</sup> Die zweite Art von Würde (Würde II), die uns durch die Erlösung zurückgebracht wurde, ist nicht so sehr etwas Gegebenes als vielmehr eine Aufgabe oder besser eine Berufung. Es ist diejenige Würde, die wir allmählich erlangen können, indem wir uns Gott wieder zuwenden, in unserem Leben die Sünden überwinden und uns durch geeignetes Handeln und Betrachten an Christus angleichen: ein Prozess der Vergöttlichung, der so weit führen kann, dass die Einheit mit Gott in diesem Leben erreicht wird, d. h. der Vorgeschmack der erst im Himmel endgültig verwirklichten Menschenwürde.

Es hat viele verschiedene Ansätze gegeben, die Natur des Menschen als Abbildes und Ähnlichkeit sowie die zweifache Würde der konkreten geschichtlichen Situation des Menschen zu verstehen. Es mag hilfreich sein, auf drei weit verbreitete Traditionen der *imago Dei*-Anthropologie aufmerksam zu machen, welche sich in der christlichen Theologie gegenseitig beeinflussten: Die intellektuelle, die willensmäßige und die interpersonale Tradition.<sup>7</sup> Diese drei Strän-

---

von *imago et similitudo*, »Abbild und Ähnlichkeit« spricht, erklären viele christliche Denker, dass der Mensch immer seine Natur als Abbild Gottes behält, seine Ähnlichkeit zu Gott jedoch durch die Sünde verliert. Diese Erklärung wurde allerdings keineswegs von allen geteilt.

6 Papst INNOZENZ III. z. B. verfasste eine vielgelesene Abhandlung *De contemptu mundi, seu de miseria humanae conditionis* (PL 217, 701–746), starb jedoch, bevor er den versprochenen Leitfaden dazu, *De dignitate humanae naturae*, vollendet hatte. Es gab allerdings eine Anzahl mittelalterlicher Schriften, die dieses Thema explizit behandelten und unter den Namen berühmter Autoritäten kursierten, z. B. PSEUDO-AMBROSIUS (ALQUIN), *De dignitate conditionis humanae* (PL 17, 1105–1108) und PSEUDO-AUGUSTINUS, *De spiritu et anima*, Kap. 35 (PL 40, 805–806). Zur Bedeutung der Würde bei den Kirchenvätern vgl. EUGENIO GARIN, *La Dignitas Hominis e la letteratura patristica*, in: *Rinascimento I* (1938) 102–146.

7 Zu diesen drei Traditionen vgl. BERNARD MCGINN, *Der Mensch als Abbild Gottes. II. Die westliche Christenheit*, in: *Geschichte der christlichen Spiritualität*, hg. von B. McGinn, J. Meyendorff, J. Leclercq, Bd. 1. Von den Anfängen bis zum 12. Jahrhundert, Würzburg 1993, 317–334.

ge dürfen nicht als voneinander getrennt oder einander ausschließend gedacht werden. Die meisten Schriften der patristischen, der mittelalterlichen und der Renaissanceautoren über die Natur und die Würde des Menschen enthalten Elemente aller drei Traditionen, wenn sie auch dazu neigen, die eine oder die andere mehr zu betonen.

Die intellektuelle Tradition verortet die wesentliche Natur des Abbildes Gottes in der Verstandesseite des Menschen. Sie betrachtet ihn als ein durch Teilhabe am transzendent-göttlichen Intellekt mit Verstand und Einsicht ausgestattetes Subjekt. Da es Geist und Verstand sind, die den Menschen vom Tier abheben, kann hier vor allem das Abbild gefunden werden. Folglich besteht die Würde des Menschen im Sinne von Würde II darin, dass der Intellekt durch das Licht Christi erleuchtet wird, so dass er damit beginnen kann, nicht nur die Dinge dieser Welt zu erkennen und zum Gegenstand seiner Tätigkeit zu machen – etwas, das sogar der gefallene Mensch wenigstens teilweise erreichen kann –, sondern auch die Wahrheiten über die göttliche Natur, wie sie die Bibel offenbart. Viele patristische und mittelalterliche Autoren konzentrieren sich auf diesen Aspekt des Menschen als *imago Dei*; der einflussreichste unter ihnen war vielleicht Augustinus von Hippo.

Die den Willen betonende Tradition vertritt ebenfalls die Ansicht, dass das Abbild im Geiste gefunden wird, neigt aber eher dazu, die menschliche Fähigkeit, frei zu handeln, hervorzuheben und als den Kern der *imago Dei* anzusehen. Gott allein ist absolut frei. In welchem Ausmaß Gott die Menschen dazu erwählt hat, sein Abbild zu tragen, wird daran kenntlich, dass er ihnen Anteil an dieser Freiheit gibt, und zwar so weitgehend, dass er ihnen erlaubt, sich wie Adam in Sünde von ihm abzuwenden. Die streng eingeschränkte Freiheit, welche dem Menschen nach dem Sündenfall bleibt, wird im östlichen und westlichen Christentum auf je unterschiedliche Weise aufgefasst. Alle sind sich jedoch darüber einig, dass die Freiheit, das Gute zu wählen, nur durch den Tod Christi und seine Auferstehung wiederhergestellt ist. Diese Freiheit wird im Himmel zu ihrer wahr-

ren Vollendung kommen. In seiner Abhandlung *De gratia et de libero arbitrio* fasst Bernhard von Clairvaux diese Theologie der Freiheit und der Wiederherstellung der vollkommenen Würde des Abbildes treffend wie folgt zusammen:

»Inzwischen müssen wir hier von der Freiheit der Überlegung [d. h. unserer Wahl des Guten] lernen, die Freiheit des Willens [d. h. die uns wesentlich anerschaffene Freiheit] nicht mehr zu mißbrauchen, damit wir einmal vollkommen die Freiheit des Wohlgefallens [d. h. der himmlischen Freude] genießen können. So erneuern wir das Bild Gottes wirklich in uns, so werden wir durch die Gnade bereit, jene alte Ehre wiederzuerlangen, die wir durch die Sünde verloren haben.«<sup>8</sup>

Die dritte Tradition verortet die *imago Dei* nach dem Vorbild der drei Personen der Trinität in der interpersonalen Relationalität. Dieses Modell, das viele christliche Denker ihren Darlegungen unausgesprochen zugrundegelegt hatten, tritt bei Theologen des 12. Jahrhunderts wie Wilhelm von Saint-Thierry und vor allem Richard von St. Viktor klar zutage. Dieser Ansicht zufolge ist die menschliche Person eine Selbstidentität, die in einem Akt liebender Selbsttranszendenz dazu fähig ist, Anteil zu nehmen und zu geben – und genau das heißt, vollendet Mensch zu sein und an Gottes Abbild teilzuhaben. Das Vorbild dafür ist die wechselseitige liebende Durchdringung oder *circumincessio* der drei Personen Gottes. Dadurch, dass die Menschheit zum Abbild Gottes geschaffen ist und, erlöst durch das fleischgewordene Wort, gestärkt durch das innere Wirken des Heiligen Geistes, immer mehr zur Ähnlichkeit mit der Trinität zurückgeführt wird, ist sie fähig, am Leben der Dreifaltigkeit teilzuhaben, und, wie die Personen der Dreifaltigkeit, diese innergöttliche Liebe anderen mitzuteilen.

Zum Abbild und zur Ähnlichkeit Gottes geschaffen zu sein, bedeutet auch, in Beziehung zum geschaffenen Universum zu stehen, wie es

<sup>8</sup> BERNHARDUS CLARAEVALLENSIS, *De gratia et libero arbitrio* VIII 27, in: *Tractatus et opuscula*, rec. J. Leclercq et H. M. Rochais, Rom 1963 (Sancti Bernardi Opera 3), 185; deutsche Übersetzung: BERNHARD VON CLAIRVAUX, *Sämtliche Werke lateinisch/deutsch*, hg. von Gerhard B. Winkler, Bd. I, Innsbruck 1990, 213.

die biblische Anordnung sagt (Gen 1,26): »Lasset [die Menschen] herrschen über die Fische im Meer und über die Vögel unter dem Himmel und über das Vieh und über alle Tiere des Feldes und über alles Gewürm, das auf Erden kriecht.« Die Herrschaft der Menschen als Gottes vernünftiger Gesandten über die Welt und ihre Kreaturen wurde traditionell als eine geistliche Aufgabe angesehen und nicht als einen Vorwand dafür, die Erde zu plündern und zu schänden. Durch die Sünde wurde aber auch die Beziehung des Menschen zur übrigen Schöpfung verdorben und war daher auf die heilende Wirkung der erlösenden Gnade angewiesen, durch die ihre wahre Harmonie mit dem Universum wieder hergestellt werden konnte. Als christliche Denker versuchten, das Wesen dieser Harmonie, die den Menschen mit allen Dingen verbindet, zu erklären, griffen sie oft auf einen Gedanken zurück, der zuerst von griechischen Philosophen entwickelt worden war: den Begriff des Mikrokosmos. Der Mensch kann als einzige Kreatur den materiellen und den geistigen Bereich verbinden und ist somit nicht nur das Paradigma des gesamten Universums, sondern auch der Vermittler aller Seinsebenen.<sup>9</sup> Diese mikrokosmische Funktion kann auf verschiedene Weisen verstanden werden: Sie bezeichnet die Menschheit, die die mittlere Position zwischen zwei verschiedenen Welten innehat; die Menschheit, die in sich Elemente aus allen Ebenen des Seins verbindet; ja sogar die Menschheit, die kraft ihrer Geistestätigkeit das intelligible Gesamt konstituiert. Solche mikrokosmische Überlegungen trugen wesentlich zur Ausbildung der *imago Dei*-Anthropologie bei.

Diese vielfältigen und komplexen Ansichten von Menschenwürde bilden den Hintergrund für die Überlegungen, welche die Denker des 15. Jahrhunderts, Nicolaus Cusanus, Marsilio Ficino und Giovanni Pico della Mirandola, über die Natur des Menschen und die Würde des Menschen angestellt haben. Während die *imago Dei*-Anthropologie im Text der Genesis und in der paulinischen Lehre von Christus

<sup>9</sup> Zur Geschichte des Begriffs »Mikrokosmos« siehe RUDOLPH ALLERS, *Microcosmos from Anaximandros to Paracelsus*, in: *Traditio* 2 (1944) 319–409.

als dem vollkommenen Abbild Gottes verwurzelt ist, glaubten diese Denker mit ihrer optimistischen Auffassung von der Einheit aller Religionen (die später *prisca theologia* genannt werden sollte), dass die Annahme, der Mensch sei zu Gottes Abbild erschaffen, auch von anderen religiösen Traditionen des Altertums geteilt wurde. Was ich in diesem Zusammenhang erörtern möchte, ist, wie dieses anthropologische Erbe vermittelt wurde und in welchem Ausmaß man annehmen kann, dass die genannten Denker eine neue Stufe der Reflexion über die *dignitas hominis* repräsentieren.<sup>10</sup>

Die Debatte über die »Neuheit« der Renaissance, deren Wurzeln bis auf die Reaktion der frühen Humanisten gegen die mittelalterliche Scholastik zurückreichen, hat sich seit Jacob Burckharts Zeit weiter fortgesetzt. Ich möchte die Leser dieses Beitrags nicht mit noch einer weiteren Untersuchung dieser Frage langweilen. In ähnlicher Weise scheinen die Diskussionen nicht abzuebben, ob man in Cusanus einen Vorboten der Moderne oder einen tief in der Tradition des patristischen und mittelalterlichen Denkens verwurzelten Denker sehen soll. Das 15. Jahrhundert war eine Art Zwischenstadium, eine Epoche des Übergangs, die einerseits auf das Erbe von vierzehn Jahrhunderten christlicher Spekulation zurückblickte, andererseits vorausschaute auf die bedeutenden kulturellen, intellektuellen und religiösen Veränderungen des 16. und 17. Jahrhunderts. Und trotzdem verdient es das 15. Jahrhundert, als eigenständige und kreative Epoche angesehen zu werden, in der begabte Denker

10 Marsilio Ficino und Pico della Mirandola blieben trotz einiger Unterschiede ihrer Anschauungen gute Freunde. Beide Denker wussten auch von Nikolaus von Kues und kannten dessen Schriften. Trotz diesen Verbindungen gibt es nur wenige vergleichende Untersuchungen, darunter die anthropologische Analyse von EUSEBIO COLOMER: *Das Menschenbild des Nikolaus von Kues in der Geschichte des christlichen Humanismus*, in: *Das Menschenbild des Nikolaus von Kues und der christliche Humanismus*. Festgabe für Rudolf Haubst (MFCG 13), hg. von M. Bodewig, J. Schmitz, R. Weier, Mainz 1978, 117–143. Für einen Vergleich zwischen Ficino und Pico, der auch ihre Anthropologie behandelt, vgl. WALTER ANDREAS EULER, »*Pia philosophia*« et »*docta religio*«. *Theologie und Religion bei Marsilio Ficino und Giovanni Pico della Mirandola*, München 1998.

die großen Fragen wieder aufnahmen, welche christliche Theologen schon lange fasziniert hatten, nicht zuletzt die nach der Bedeutung der Menschenwürde. Wenn man diesen Aspekt des 15. Jahrhunderts in den Blick rückt, beendet man nicht die Debatten über die historische Position des Nikolaus von Kues oder die Stellung der Renaissance, aber dieser Ansatz vermag zumindest Aufschlüsse über den Beitrag dieser Epoche zu einem immer wiederkehrenden Thema des westlichen Denkens zu bringen.

## II

Nicolaus Cusanus widmete der Anthropologie zwar niemals eine eigene Abhandlung, aber seine Werke durchzieht die Auffassung, dass die Menschheit zu Gottes Abbild und Ähnlichkeit geschaffen und zu vergöttlichender Einung bestimmt ist.<sup>11</sup> Um einen Eindruck davon zu vermitteln, welche Anschauungen vom Wesen des Menschen er entwickelte und im Laufe der Zeit immer weiterentwickelte, werde ich drei seiner Werke betrachten: *De coniecturis*, geschrieben um 1442, nicht lange nach seinem frühen Meisterwerk *De docta ignorantia*; *Idiota de sapientia et de mente* von 1450 und *De visione Dei*, sein mystisches Hauptwerk, geschrieben 1453 für eine bayerische Mönchsgemeinschaft. Selbstverständlich würde eine Be-

11 Es gibt eine beachtliche Literatur zur Anthropologie des Kardinals. Als besonders hilfreiche Arbeiten zu diesem Thema betrachte ich die Aufsätze in: *Das Menschenbild des Nikolaus von Kues und der christliche Humanismus* (wie Anm. 10) sowie PAULINE MOFFITT WATTS, *Nicolaus Cusanus. A Fifteenth-Century Vision of Man*, Leiden 1982; RUDOLF HAUBST, *Das Menschenbild des Nikolaus von Kues und der christliche Humanismus*, in: *Concordia discors. Studi su Niccolò Cusano e l'umanesimo europeo offerti a Giovanni Santinello*, Padua 1993, 55–75; WILHELM DUPRÉ, *The Image of God. Some Remarks on the Meaning of Perfection and World Formation*, in: *Cusanus. The Legacy of Learned Ignorance*, hg. von P. J. Casarella, Washington 2006, 89–104; NANCY J. HUDSON, *Becoming God. The Doctrine of Theosis in Nicholas of Cusa*, Washington 2007.

schäftigung mit Cusanus' Anthropologie unter Berücksichtigung aller seiner Werke diesem Überblick weitere Facetten hinzufügen; ich hoffe jedoch, dass sie ihn nicht wesentlich verändern würde.

In der Schrift *De docta ignorantia* konzentriert sich Cusanus auf Gott als *maximum absolutum*, das Universum als *maximum contractum* und Christus als *maximum contractum et absolutum*; die Natur des Menschen wird hier nicht ausdrücklich behandelt. Aber der Gedanke, dass die Menschheit die »mittlere Natur« ist, »die das Medium für die Verbindung der unteren mit der höheren Natur ist« und die daher »allein diejenige [ist], die sich in angemessener Weise zum Höchsten erheben lässt durch die Kraft des größten unendlichen Gottes«,<sup>12</sup> spielt eine wichtige Rolle in dem Gedankengang, der in *De docta ignorantia* III 1–3 die Identifizierung des *maximum contractum et absolutum* mit dem in Jesus Christus menschengewordenen Gott vorbereitet.<sup>13</sup> Cusanus scheint sich seiner mangelnden Aufmerksamkeit für die Anthropologie bewusst gewesen zu sein und scheint versucht zu haben, diesen Mangel mit einer detaillierteren Abhandlung über die Bedeutung menschlicher Existenz in *De coniecturis* zu beheben.

Die disjunktive Denkweise von *De docta ignorantia* hatte entschieden betont, dass es zwischen dem, was der Mensch wissen kann, und dem wahren Wesen Gottes und der Wirklichkeit keine Verhältnisbeziehung geben kann. Diese Kluft betrachtet Cusanus in *De coniecturis* von der anderen Seite her, indem er darauf besteht, dass genau dieser auf Mutmaßungen beruhende, wir könnten sagen konstruktive Charakter menschlichen Wissens es uns ermöglicht, zu verstehen, wie Menschen zum Abbild und zur Ähnlichkeit Got-

12 *De docta ign.* III 3: h I, p. 126 [n. 197] (h = NICOLAI DE CUSA *Opera omnia*, iussu et auctoritate Academiae litterarum Heidelbergensis ad codicum fidem edita, Hamburg [h I: Leipzig] 1932ff.); deutsche Übersetzung: NIKOLAUS VON KUES, *Die belehrte Unwissenheit. Buch III*, übers. und [...] hg. von Hans Gerhard Senger (Schriften des NvK in dt. Übers. 15c), Hamburg 1999, 21.

13 Zur Rolle der Humanität bei der Auferbauung des Leibes Christi vgl. *De docta ign.* III 12: h I, p. 157–163 [n. 254–262].

tes geschaffen sind. Am Anfang von Buch I formuliert er diese Ansicht folgendermaßen:

»Wie die reale Welt aus der unendlichen göttlichen Vernunft, so gehen entsprechend die Mutmaßungen aus unserem Geist hervor. Indem nämlich der menschliche Geist, das hohe Abbild Gottes, an der Fruchtbarkeit der Schöpferin Natur, soweit er vermag, teilhat, faltet er aus sich, als dem Gleichnis der allmächtigen Form, als Abbild der realen Dinge die rationalen aus. Der menschliche Geist ist daher die Form der mutmaßlichen Welt, wie der göttliche die Form der realen.«<sup>14</sup>

Hier wird die erste Hauptthematik der cusanischen Anthropologie kenntlich: In der kreativen Tätigkeit seines Geistes ist der Mensch Gottes Abbild und nicht schon allein darin, dass er Verstand hat. Es gibt folglich eine Verhältnismäßigkeit (kein Verhältnis) zwischen Gottes schöpferischem Wissen und unserem mutmaßlichen Wissen:<sup>15</sup> Genau wie die göttliche Einheit alle Dinge in sich selbst »einfaltet« (*complicat*) und sie dann in der Schöpfung »ausfaltet« (*explicat*), faltet der menschliche Geist »rationale Dinge« ein und entfaltet sie im Prozess der Mutmaßung.

Menschliches mutmaßliches Wissen darf nicht als rein abstrakter Vorgang verstanden werden. Wie andere Denker der Renaissance unterstreicht auch Cusanus die Rolle der praktischen Vernunft, d. h. die Art und Weise, in der alle Formen menschlicher Aktivität das zusammengezogene und individualisierte Wesen des Menschen als *imago Dei* im dialektischen Wechselspiel von *complicatio*–*explicatio* des Geistes offenbaren. Das Wunder sinnlicher, rationaler und intellek-

14 *De coni.* I 1: h III, n. 5,1–8; deutsche Übersetzung: NIKOLAUS VON KUES, *Mutmaßungen*, übers. und hg. von Josef Koch (†) und Winfried Happ (Schriften des NvK in dt. Übers. 17), Hamburg 1971, 7. – *Fecunditatem creatricis naturae ... participat* wird alternativ mit »an der Fruchtbarkeit der schöpferischen Natur ... teilhat« übersetzt: NIKOLAUS VON KUES, *Philosophisch-theologische Schriften*, hg. von Leo Gabriel, übers. und kommentiert von Dietlind und Wilhelm Dupré, 3 Bde. Wien 1989 (1964), III 7. Vgl. THEO VAN VELTHOVEN, *Gottesschau und menschliche Kreativität*, Leiden 1977, 97. Vgl. auch *De vis.* 20: h VI, n. 89,20: [Jesus ist] *copulatio divinae creatricis naturae et humanae creatae naturae*.

15 Vgl. HUDSON, *Becoming God* (wie Anm. 11), 57, Anm. 23. Für eine Studie zu *De coniecturis* siehe WATTS, *Nicolaus Cusanus* (wie Anm. 11), Kap. III.

tueller Abläufe, wie sie bei jedem Menschen zu finden sind, lässt ihn ausrufen: »Wunderbar ist dieses Werk Gottes« (*Mirabile est hoc Dei opificium*).<sup>16</sup> Er geht sogar noch einen Schritt weiter, indem er den Menschen zu einem *humanus Deus*, einem menschlichen Gott ausruft:

»Der Mensch ist nämlich Gott, allerdings nicht schlechthin, da er ja Mensch ist; er ist also ein menschlicher Gott. Der Mensch ist auch die Welt, allerdings nicht auf eingeschränkte Weise alles, da er eben Mensch ist; der Mensch ist also Mikrokosmos oder eine menschliche Welt [...]. Innerhalb der Möglichkeit der menschlichen Natur existiert alles auf seine Weise.«<sup>17</sup>

Demzufolge ist die Vergöttlichung als das Ziel des Prozesses der Selbstverwirklichung durch Wissen und Handeln grundlegend für Cusanus' Auffassung von Menschenwürde.

Die Darstellung der Anthropologie, wie man sie in *De coniecturis* findet, wurde in den 1450er Jahren in der Doppelabhandlung *Idiota de sapientia et de mente* und in *De visione Dei* weiterentwickelt. Ich werde sie in umgekehrter chronologischer Reihenfolge behandeln. In *De visione Dei* betont Cusanus, dass das wahre Sehen Gottes sowohl die letzte Bestimmung als auch die Würde der menschlichen Natur, die zu Gottes Abbild und Ähnlichkeit erschaffen ist, in sich einschließt.<sup>18</sup> Obwohl die vollkommene Schau eine eschatologische Realität ist, also zum ewigen Leben gehört, kann eine solche Schau schon in diesem Leben beginnen, durch die Einsicht nämlich, dass unser Sehen Gottes eigentlich identisch ist mit unserem Gesehen-

werden durch Gott – wechselseitige Schau bringt uns auf den Weg zur Vergöttlichung als einer Form von Identität mit Gott. Dies geschieht durch die Tätigkeit des freien Willens, indem wir unsere Aufmerksamkeit Gott zuwenden. In Kapitel 4 von *De visione Dei* sagt Cusanus:

»Du hast mir das Sein gegeben, Herr, und dieses als ein solches, das sich immerzu aufnahmefähiger machen kann für Deine Gnade und Güte. Diese Kraft, die ich von Dir habe, und in der ich ein »lebendiges Bild« (*vivam imaginem*) der Kraft Deiner Allmacht besitze, ist der freie Wille.«<sup>19</sup>

Daher kann er die Meinung vertreten, dass wir unsere Übereinstimmung oder Ähnlichkeit mit Gott steigern können,

»[...] wenn ich nur auf Dich aufmerksam schaue und niemals die Augen des Geistes ablenke, weil Du mich in beständigem Sehen umfängst; wenn ich meine Liebe allein Dir zuwende, weil Du, der Du die Liebe bist, allein mir zugewandt bist.«<sup>20</sup>

Cusanus betont die Identität des Schauens:

»Was anderes, Herr, ist Dein Sehen, wenn Du mich mit den Augen der Güte (*pietas*) anschaut, als daß Du von mir gesehen wirst? Dadurch, daß Du mich siehst, gewährt Du, daß Du von mir gesehen wirst, der Du »der verborgene Gott« (Jes 45,15) bist [...]. Und Dich sehen ist nichts anderes, als daß Du den siehst, der Dich sieht.«<sup>21</sup>

Cusanus steht hier Meister Eckhart nahe, der in ähnlicher Weise eine Identität der Augen predigte, als er sagte: »Das Auge, in dem ich Gott sehe, das ist dasselbe Auge, darin mich Gott sieht [...]«<sup>22</sup>

16 *De coni.* II: h III, n. 142,1; Übers. (wie Anm. 14), 169.

17 *De coni.* II: h III, n. 143,7–15; Übers. (wie Anm. 14), 171. Zum Thema des *humanus Deus* in diesem wie auch in anderen Texten vgl. BERND IRLÉNBOHN, *Der Mensch als zweiter Gott? Anmerkungen zur imago Dei-Lehre des Nikolaus von Kues*, Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie 47 (2000) 381–401.

18 HUDSON, *Becoming God* (wie Anm. 11), 53, drückt dies folgendermaßen aus: »Nicholas's theological anthropology is largely shaped by the presence of God represented by the metaphor of the divine gaze.« Für eine vollständige Darstellung des Sehens Gottes, wie es in diesem Text behandelt wird, vgl. BERNARD MCGINN, *Seeing and Not-Seeing. Nicholas of Cusa's De visione dei in the History of Western Mysticism*, in: Cusanus. The Legacy of Learned Ignorance (wie Anm. 11), 26–53.

19 *De vis. Dei* 4: h VI, n. 11,1–4; deutsche Übersetzung von Helmut Pfeiffer: *De visione Dei. Das Sehen Gottes* (Nikolaus von Kues. Textauswahl in dt. Übers. 3), Trier 2007, 15f.

20 *De vis. Dei* 4: h VI, n. 11,9–12; deutsche Übersetzung (wie Anm. 19), 16.

21 *De vis. Dei* 5: h VI, n. 13,10–14; Übers. (wie Anm. 19), 17f. In Kapitel 6 (h VI, n. 18) sagt Cusanus, dass diese Art des Schauens uns unsere individuelle Wahrheit offenbart: »So sieht jedes Angesicht, das in Dein Angesicht schauen kann, nichts anderes oder von sich Verschiedenes, weil es seine eigene Wahrheit sieht« (Übers. [wie Anm. 19], 21). Zum Schauen bei Cusanus siehe MICHEL DE CERTEAU, *The Gaze of Nicholas of Cusa*, in: *Diacritics* 17 (1987) 2–38.

22 *Predigt* 12: MEISTER ECKHART, *Die deutschen [DW] und lateinischen [LW] Werke*, Stuttgart/Berlin 1936ff., DW I, p. 201,5–8; neuhochdeutsche Überset-

Die Folge eines solchen identischen Blickes ist für die Art und Weise, wie wir die Natur des Menschen verstehen, überraschend, aber völlig logisch. Indem wir erkennen, welche Möglichkeiten für uns darin liegen, dass wir dazu verpflichtet sind, Gott und unseren Nächsten zu lieben, erkennen wir auch, dass wir in solchem Lieben eins mit Gott sind. In Kapitel 7 fragt der Betrachtende Gott:

»Und wie wirst Du Dich mir zu eigen geben, wenn Du mir nicht gleichfalls »Himmel und Erde und alles, was in ihnen ist« (Apg 14,16) gibst? Ja: Wie wirst Du Dich mir zu eigen geben, wenn Du nicht auch mich selbst mir gibst?«

Dann, in der Stille der Betrachtung, antwortet ihm in seinem Herzen der Herr: »Sei du dein, und Ich werde dein sein« (*Sis tu tuus et ego ero tuus*).<sup>23</sup> Dieses Versprechen bedeutet, dass wir, solange wir nicht durch die Ausübung unserer Freiheit und Verantwortung »uns selbst zu eigen« werden, niemals wirklich zu Gott gehören können. Menschliche Würde beruht auf unserer Freiheit, das zu werden, wozu wir bestimmt sind. Der Betrachtende antwortet: »Und weil du dies in meine Freiheit gelegt hast, zwingst Du mich nicht, sondern erwartest, daß ich wähle, mir selbst zu eigen zu sein. Es hängt also an mir, nicht an Dir, Herr [...]«. <sup>24</sup> Anders ausgedrückt, ist der Mensch also nicht nur Mensch als das Abbild Gottes, als der Mikrokosmos, als der Mutmaßende, als der Macher und Schöpfer, sondern auch, und sogar auf noch kühnere Weise, als Selbstverwirklicher. Gott realisiert »Göttlichkeit« auf kontrahierte Weise dadurch, dass er jedem Menschen gewährt, seine eigene Individualität zu verwirklichen.

zung von Josef Quint in: MEISTER ECKHART, *Werke I* (Bibliothek des Mittelalters 20), hg. von Niklaus Largier, Frankfurt a. M. 1993, 149,34–36. – Ähnlich *Predigt 69*: DW III, p. 175; siehe auch *In Ioh.* n. 506–509: LW III, p. 437–441.

23 *De vis. Dei* 7: h VI, n. 25,9–12 und 13f.; Übers. (wie Anm. 19), 27. Zu *Sis tu tuus et ego ero tuus* vgl. KLAUS KREMER, *Gottes Vorsehung und die menschliche Freiheit* (»*Sis tu tuus et ego ero tuus*«), in: *Das Sehen Gottes nach Nikolaus von Kues* (MFCG 18), hg. von R. Haubst, Trier 1989, 227–263.

24 *De vis. Dei* 7: h VI, n. 25,18–26,1; Übers. (wie Anm. 19), 27.

Nach einer ausführlichen Untersuchung der Natur des gegenseitigen Anblicks in den ersten sechzehn Kapiteln von *De visione Dei* geht Cusanus in den beiden letzten kürzeren Teilen der Abhandlung (Kapitel 17–18 und 19–25) auf die trinitarischen und christologischen Aspekte des Lebens im Angesicht Gottes ein. Hier zeigt er, wie die Präsenz der drei trinitarischen Personen die Liebe zu der wesentlichen Tätigkeit macht, durch die wir Anteil an der Kinderschaft (*filiatio*) erlangen können, das heißt an der Vergöttlichung, die uns durch das fleischgewordene Wort ermöglicht wird. 1445 hatte Nikolaus schon einmal dem Thema der Vergöttlichung, verstanden als Sohnschaft, eine Abhandlung gewidmet. In dieser fasst er zusammen, was Vergöttlichung in seiner Sichtweise ist, nämlich ein sowohl individueller als auch gemeinschaftlicher Vorgang, insofern als alle Vergöttlichung in und durch Christus geschieht.<sup>25</sup> Cusanus sagt, Gott sei wie ein Maler, der alles in seiner Schöpfung malt, so dass er sich erfreuen und Ruhe in seiner Kunst finden kann. Dies trifft vor allem auf vernunftthafte Geister zu, welche alle »in Dir, meinem Gott, etwas [sehen], ohne dessen Enthüllung an die anderen sie Dich, ihren Gott, nicht auf die möglichst vollkommene Weise erreichten.« Christus ist »das äußerste und vollkommenste Ähnlich-Bild (*similitudo*) des nicht multiplizierbaren Gottes.« Die Ähnlich-Bilder in allen anderen vernunftthafte Geistern »finden ihre Erfüllung (*quiescunt*) in diesem Geist als in der höchsten Vollendung des Bildes Gottes. Mit diesem Bild haben sie Ähnlichkeit und so einen gewissen Grad der Vollkommenheit erlangt.«<sup>26</sup>

Legte man *De visione Dei* allein zugrunde, so könnte es scheinen, dass nach Cusanus die Würde der menschlichen Natur idealerweise unter den Bedingungen eines kontemplativen Lebens in Zurückge-

25 Zur Beziehung zwischen dem Menschen als Abbild und der Vergöttlichung vgl. *De fil. Dei* 1: h IV, n. 53,1–13 und 2: h IV, n. 58,6–13. Zum christologischen Kern von Cusanus' Auffassung von Vergöttlichung siehe HUDSON, *Becoming God* (wie Anm. 11), Kap. 4.

26 *De vis. Dei* 25: h VI, n. 117,5–7 und 118,7–9; Übers. (wie Anm. 19), 97f.

zogenheit von der Welt verwirklicht werden könne – eines Lebens, wie es die Mönche vom Tegernsee führen, an welche *De visione Dei* gerichtet ist. Der Dialog *Idiota de sapientia et de mente* jedoch zeigt, dass dies nicht der Fall ist. Hier betont Cusanus, dass das praktische Wissen der Welt jenseits des klerikalen und klösterlichen Bereichs einen wichtigen Beitrag zu der Einsicht liefern kann, wie menschliches Leben in seiner Fülle gelebt werden soll. In drei kurzen Büchern präsentiert er die Figuren eines Laien (*idiotus*), der ein ungebildeter Löffelschnitzer ist, eines Redners und eines gelehrten Philosophen, die im Gespräch die Natur der göttlichen Weisheit erkunden, »die auf den Straßen ruft«. <sup>27</sup> Der Laie verachtet die Weisheit, die man in Büchern findet, nicht; aber er betont, dass auch jene Weisheit ihren Wert hat, die sich im alltäglichen Leben bewährt und die es ihm ermöglicht, zu sagen, was er denkt, vor allem über das Wesen des Geistes. Hier werden zwei wichtige Aspekte kenntlich, die es uns erlauben, das, was wir bereits von Cusanus' Ansichten über Natur und Würde des Menschen kennengelernt haben, um weitere Züge zu ergänzen. Ziemlich zu Beginn der Diskussion über die göttliche Weisheit in Buch I hebt der Laie hervor, dass die Bewegung des Abbildes zurück zu seinem ewigen Urbild in der Weisheit ein ewiges Fortschreiten in die göttliche Unendlichkeit hinein sein muss, anders ausgedrückt, ein unaufhörlicher Selbstverwirklichungsprozess, angetrieben durch das Verlangen nach dem Geliebten. Niemals, sagt der Laie, »kann diese dem Geist zugehörige Bewegung aufhören, welche das unendliche Leben niemals unendlich berührt. Immer nämlich bewegt sie sich in freudigster Sehnsucht«. <sup>28</sup>

27 *Idiota de sap.* I: h<sup>2</sup>V, n. 3,11. Zur Bedeutung des *Idiota* als Repräsentanten der aufkommenden Laienkultur siehe INIGO BOCKEN, *The Language of the Layman – the Meaning of the Imitatio Christi for a Theory of Spirituality*, in: *Studies in Spirituality* 15 (2005) 239–245.

28 *Idiota de sap.* I: h<sup>2</sup>V, n. 18,8–14; deutsche Übersetzung: NIKOLAUS VON KUES, *Der Laie über die Weisheit*, neu übers. und hg. von Renate Steiger (Schriften des NvK in dt. Übers. 1), Hamburg 1988, 31. – Dies ist natürlich das antike mythische Thema der *Epektasis*, das erste Mal explizit entwickelt von Gregor von Nyssa, aber von vielen späteren Mystikern benutzt.

Im dritten Buch (*De mente*) wendet sich der Laie der Frage nach dem praktischen Wissen zu. »Alle menschlichen Künste sind gewisse Abbilder der unendlichen und göttlichen Kunst«, und deswegen kann uns die Betrachtung jedes endlichen menschlichen Herstellungsvorgangs, sogar der Kunst des Löffelmachens, offenbaren, in welcher Beziehung die menschliche Kreativität zu den göttlichen Urbildern und Formen steht. <sup>29</sup> Während der konkreten Tätigkeit des Löffelmachens erkennt der Löffelschnitzer sowohl, dass das, was er tut und hervorbringt, in Beziehung zu der »Idee des Löffels« steht, als auch, dass jeder tatsächliche Löffel kein vollkommener Löffel sein kann. Diese Reflexion wiederum lässt ihn verstehen, wie sich unser Geist als Abbild zum göttlichen Geist als seiner Quelle verhält. Genauso, wie der göttliche Geist alle Urbilder in einer einzigen Wirklichkeit enthält oder einfaltet, offenbart sich auch der schöpferische Geist des Menschen mit seiner Fähigkeit, Dinge zu kennen und tätig herzustellen, als Gottes wahres Abbild. »Das Begreifen des göttlichen Geistes ist Hervorbringen der Dinge; das Begreifen unseres Geistes ist die begriffliche Kenntnis der Dinge«, sagt der Laie, <sup>30</sup>

»[...] alles ist in Gott, aber dort als Urbilder der Dinge; alles ist in unserem Geist, aber dort als Ähnlichkeiten der Dinge. Wie Gott die absolute Seinsheit ist, die aller Seienden Einfaltung ist, so ist unser Geist jener unendlichen Seinsheit Bild, das aller Abbilder Einfaltung ist [...].« <sup>31</sup>

Weil es diese Verhältnisbeziehung zwischen Gott und seinem Werk auf der einen und unserem Geist und dessen Werk auf der anderen Seite gibt, wird der Geist als »lebendiges Maß« beschrieben, »das, indem es anderes mißt, sein eigenes Fassungsvermögen erreicht. Denn alles tut er, um sich zu erkennen.« <sup>32</sup> Für Nicolaus Cusanus

29 *Idiota de mente* 2: h<sup>2</sup>V, n. 59; deutsche Übersetzung: NIKOLAUS VON KUES, *Der Laie über den Geist*, übers. und hg. von Renate Steiger (Schriften des NvK in dt. Übers. 21), Hamburg 1995, 13.

30 *Idiota de mente* 3: h<sup>2</sup>V, n. 72,6f.; Übersetzung (wie Anm. 29), 25.

31 *Idiota de mente* 3: h<sup>2</sup>V, n. 73,1–4; Übersetzung (wie Anm. 29), 27.

32 *Idiota de mente* 9: h<sup>2</sup>V, n. 123,5–7; Übersetzung (wie Anm. 29), 83.

besteht menschliche Würde darin, dass wir in all unserem Wissen und Handeln ein lebendiges Abbild Gottes werden.<sup>33</sup> Indem der Mensch seine Natur als ein »lebendiges Abbild« oder als »lebendige Ähnlichkeit« Gottes verwirklicht, erreicht er Vergöttlichung, wie Cusanus in einer wichtigen Passage von *De filiatione Dei* erklärt:

»Da der Intellekt ein intellektuales, lebendiges, Gott ähnliches Bild ist, erkennt er alles in sich als dem einen, sobald er sich erkennt. Sich selbst aber erkennt er dann, wenn er sich in Gott so, wie er ist, schaut. Das aber findet dann statt, wenn Gott in ihm er selbst ist. Nichts anderes folglich ist es, alles zu erkennen, als sich als Gott ähnliches Bild zu sehen, was die Kindschaft ist.«<sup>34</sup>

### III

Auch südlich der Alpen, unter den italienischen Humanisten, wurde die Würde des Menschen vielfach betont. Wie uns die Renaissanceforscher, etwa Eugenio Garin, Paul Oskar Kristeller und Charles Trinkaus, zeigen, tauchte das Thema der Menschenwürde, nachdem es im 13. und 14. Jahrhundert ein wenig in Vergessenheit

geraten war, im 15. Jahrhundert wieder auf, um Gegenstand vieler Abhandlungen zu werden.<sup>35</sup> Viele dieser Untersuchungen waren eher rhetorisch als philosophisch oder theologisch, aber dies trifft nicht auf die Schriften der zwei führenden Platoniker der italienischen Renaissance zu, Marsilio Ficino und Giovanni Pico della Mirandola.

Ficino wurde 1433 geboren und war demnach eine Generation jünger als Cusanus.<sup>36</sup> Als Mittelpunkt des Freundes- und Gelehrtenkreises, der als die Platonische Akademie bekannt ist, hatte er für mehr als ein Jahrhundert beträchtlichen Einfluss auf die europäische intellektuelle Kultur, nicht nur durch seine Übersetzung des ganzen Platon und Plotin und anderer antiker Quellen, sondern auch wegen seiner zahlreichen Platonkommentare sowie seiner gewaltigen *Theologia Platonica*, verfasst zwischen 1469 und 1474 und veröffentlicht 1482.<sup>37</sup> Dieses Werk kommt von allen Schriften des Renaissanceplatonismus einer *Summa* am nächsten – freilich handelte es sich um eine besondere Art von *Summa*, eine, die es sich zur Aufgabe macht, zu zeigen, wie die platonische Tradition der Philoso-

33 W. DUPRÉ, *The Image of the Living God* (wie Anm. 11), 98, fasst die Bedeutung des »lebendigen Abbildes« (*vivens imago*) wie folgt zusammen: »Human beings are an image of God because and to the extent that they keep the living image in themselves as the principle of their humanity [...]. We find it and become one with its meaning as we relate to ourselves in the originality of our origin and follow the hints of increasing deformity.« Für andere Untersuchungen zur *vivens imago* vgl. GERDA VON BREDOW, *Der Geist als lebendiges Bild Gottes (Mens viva dei imago)*, in: *Das Menschenbild des Nikolaus von Kues* (wie Anm. 10), 58–87; und HAUBST, *Das Menschenbild des Nikolaus von Kues und der christliche Humanismus* (wie Anm. 11), 70–72.

34 *De fil. Dei* 6: h IV, n. 86,5–9; deutsche Übersetzung von Harald Schwaetzer: *Über Gotteskindschaft* (Nikolaus von Kues. Textauswahl in dt. Übers. 5), Trier 2001, 30. – Andere wichtige Texte zum Intellekt als *vivens imago/similitudo* sind *Idiota de sap.* I: h 2V, n. 18 und *Epistula ad Nicolaum Bononiensem [Albergati]*, n. 5–6 und 18, in: *Cusanus-Texte IV. Briefwechsel des Nikolaus von Kues. Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften*, Jg. 53, Heidelberg 1955, 26 und 32.

35 Zur Anthropologie des italienischen Renaissance-Humanismus siehe CHARLES TRINKAUS, *In Our Image and Likeness. Humanity and Divinity in Italian Humanist Thought*, 2 Bde., Chicago 1970; PAUL OSKAR KRISTELLER, *Renaissance Concepts of Man*, New York 1971, vor allem Teil I (deutsch in: *Studien zur Geschichte der Rhetorik und zum Begriff des Menschen in der Renaissance* [GRATIA 9], Göttingen 1981); DERS., *The Philosophy of Man in the Italian Renaissance*, in: DERS., *Renaissance Thought. The Classic, Scholastic, and Humanist Strains*, New York 1961, 120–139 (deutsch in: *Humanismus und Renaissance I* [Humanistische Bibliothek 1,21], München 1974).

36 Als kurze Einführung zu Ficino siehe PAUL OSKAR KRISTELLER, *Eight Philosophers of the Italian Renaissance*, Stanford 1964, 37–53 (deutsche Ausgabe Weinheim 1986).

37 Erfreulicherweise gibt es eine neue Edition, englische Übersetzung und Studie zu diesem Werk: MARSILIO FICINO, *Platonic Theology*, hg. und übersetzt von Michael J. B. Allen und James Hankins, 6 Bde. (The I Tatti Renaissance Library 2; 4; 7; 13; 17; 23), Cambridge, MA / London 2001–2006. Zur Rolle der Religion und Theologie in der *Theologia Platonica* vgl. EULER, »*Pia philosophia*« et »*docta religio*« (wie Anm. 10), 39–61.

phie in Übereinstimmung sowohl mit der christlichen Lehre als auch mit den Zeugnissen aller antiken Weisen steht, indem sie die Unsterblichkeit der Seele beweist.<sup>38</sup> Im Zuge seiner Argumentation gegen die Gegner der Unsterblichkeit, die sich sowohl unter den Skeptikern als auch den Epikureern, aber auch unter den radikalen Averroisten seiner Zeit fanden, entwickelt Ficino eine Theorie der menschlichen Natur und Würde, wie er sie durch seine harmonisierende Sicht der Einheit aller antiken Theologen gefunden hatte.<sup>39</sup>

An der *Theologia Platonica* fällt zunächst auf, wie wenig sie sich an das biblische Verständnis des zu Gottes Abbild und Ähnlichkeit geschaffenen Menschen anlehnt. Dennoch verdeutlicht die Lorenzo de' Medici gewidmete Einleitung, dass das ganze Werk vom Menschen als Abbild Gottes handelt, eine Vorstellung, die, wie Ficino sagt, Platon gut bekannt war:

»Da er [Platon] meint, dass die Seele gleichsam ein Spiegel sei, in dem das Abbild des göttlichen Antlitzes ohne weiteres widerleuchte, wendet er sich, während er sorgfältig eine um die andere Spur auf der Suche nach Gott selbst verfolgt, überall zur Gestalt der Seele [*in animi speciem ubique divertit*].«<sup>40</sup>

38 Die ersten Bücher (I–IV) der *Theologia Platonica* stellen die grundlegende Struktur der Realität vor allem in Abhängigkeit von Platon und Plotin dar. Aber auch Thomas von Aquins *Summa contra gentiles* wird wesentlich miteinbezogen (Ficino lobt Thomas: »Thomas Aquinas [...] Christianae splendor theologiae«, *Theologia Platonica* XVIII 8 [Allen/Hankins VI 138]). Der Rest des Werkes handelt in zwei Teilen von der Seele: Bücher V–XIV beinhalten drei Arten von Beweisen der Unsterblichkeit der Seele, während in den Büchern XV–XVIII fünf Fragen, die die Unsterblichkeit der Seele betreffen, diskutiert werden. Ficino bezieht seine Beweisgründe nur selten aus jenen antiken Texten – etwa den Orphischen Hymnen und den hermetischen Schriften –, die die *prisca theologia* ausmachen; aber er neigt dazu, sie heranzuziehen, um Beweise, die er mit platonischer oder thomistischer Begründung geführt hat, zu erhärten.

39 Zu Ficinos Anthropologie siehe besonders TRINKAUS, *In Our Image and Likeness* (wie Anm. 35), Kap. IX, sowie seinen Aufsatz: *Marsilio Ficino and the Ideal of Human Autonomy*, in: CHARLES TRINKAUS, *Renaissance Transformations of Late Medieval Thought*, Aldershot 1999, Study XI.

40 *Theologia Platonica*, Prohemium (Allen/Hankins I 8–9). Für andere explizite Verwendungen von *imago et similitudo* siehe z. B. V 13 (II 88), XII 4 (IV 46–49) und XIV 2 (IV 236).

Ficinos Sicht der Realität unterscheidet fünf Ebenen des Seins (*Theologia Platonica* I 1–6) – Gott, Engel, Seele, Qualität und Körper – eine Hierarchie, in der die Seele die Mittelposition einnimmt als der Mikrokosmos, der das Ganze vereint. Die Seele ist der wichtigste Ort, an dem das platonische Gesetz der Vermittlung wirkt, nach dem es zu allen Gegensätzen eine vermittelnde Realität gibt, die sie vereint.<sup>41</sup> In der *Theologia Platonica* V 15 sagt Ficino,

»dass das dritte Wesen, das der Sitz der vernünftigen Seelen ist, drei Vermögen hat, weil es die Mitte von allem innehat: die erste, dass in ihm die wahren Abbilder der göttlichen Dinge widerstrahlen; die zweite, dass es das ganze Gerüst des Leibes [*machinam corporalem*] formt und zusammenhält; die dritte, dass es alle Dinge, göttliche und leibliche, miteinander verbindet.«<sup>42</sup>

Diese Mittlerfunktion verleiht der Seele ihre erstaunlichen Eigenschaften: nicht nur Unsterblichkeit, sondern auch Unbegrenztheit ihrer Möglichkeiten, Unendlichkeit, Allgegenwart und eine gleichsam göttliche Stellung. Wir können hier zwar nicht das ganze enorme Corpus der *Theologia Platonica* auf diese Charakteristika hin untersuchen, aber die meisten von ihnen werden in der Abhandlung über die menschliche Würde, im zweiten bis vierten Kapitel von Buch XIII analysiert. Diese Kapitel beweisen die Unsterblichkeit der Seele auf der Grundlage dessen, was Menschen durch rationale Tätigkeit erreicht haben (Kapitel 2), was sie in den Künsten und im Regieren vollbracht haben (Kapitel 3), und aufgrund der Wunder, die jene Menschen wirken, die eins mit Gott geworden sind und infolgedessen auf eine gottähnliche Weise handeln können (Kapitel 4).<sup>43</sup> Im zweiten Kapitel schwärmt der Florentiner Platoniker

41 Platons Gesetz der Vermittlung (z. B. *Timaios* 31c–32a), eine Grundlage der ganzen platonischen Tradition, taucht oft in der *Theologia Platonica* auf, z. B. I 4, I 5, I 6, III 1, III 2, IV 1, IX 5, X 2, XIII 4, XIV 8, XVI 1, XVIII 2, XVIII 4 und XVIII 11.

42 Vgl. *Theologia Platonica* V 15,2 (Allen/Hankins II 102f.). Siehe auch III 2,2 (I 236f.).

43 *Theologia Platonica* XIII 2–4 (Allen/Hankins IV 26–61). In seinen Kommentaren zu den Texten dieses Abschnittes stellt TRINKAUS fest (*In Our Image and*

eloquent von den Leistungen der Philosophen, Poeten, Priester und Propheten:

»Groß ist gewiß das Reich des Geistes, der sich mit eigener Kraft von den Fesseln des Körpers befreit. Gewaltig ist der Reichtum des Geistes, der, wann immer es ihn nach den wertvollen Schätzen Gottes und der Natur verlangt, diese nicht aus den Eingeweiden der Erde, sondern aus seiner eigenen Brust hervorholt.«<sup>44</sup>

Im dritten Kapitel überblickt Ficino die kreative Tätigkeit des Menschen in der Kunst, in mechanischer Fertigkeit sowie in der Art des Regierens und kommt zu dem Schluss, dass der Mensch »die Stelle Gottes vertritt« (*vicem gerit Dei*), indem er »alle Elemente bewohnt und kultiviert und, auf Erden anwesend, vom Himmel nicht abwesend ist. [...] Der Mensch also«, schließt er, »der allgemein für alle, Lebendige und Nichtlebendige, sorgt, ist gewissermaßen Gott.«<sup>45</sup> In späteren Kapiteln scheut sich Ficino wie Cusanus nicht, davon zu sprechen, dass der Mensch durch Vergöttlichung Gott werde.<sup>46</sup>

Im vierten Kapitel schließlich wird gesagt, dass die (gemäß Joh 1,13) aus Gott wiedergeborene Seele ein Werkzeug zu werden vermag, das Wunder wirken kann. Nicht durch den Geist wurde sie eins mit Gott, sondern durch das, was Ficino in Anlehnung an

---

*Likeness* [wie Anm. 35], II 476): »Ficino's exposition of the dignity and excellence of man is genuinely the culmination of previous humanists' efforts not only in the sense that many of the arguments are recapitulated but also because it goes beyond them in the depth, extent and completeness of its vision of man.«

44 *Theologia Platonica* XIII 2 (Allen/Hankins IV 124f.). Als Beispiel einer anderen Schrift, in der »der philosophische Scharfsinn [*ingenium philosophicum*] die verborgenen Werke des allmächtigen Gottes, die (ihm) durch Denken, Worte und Schriften bekannt sind, mittels verschiedener Werkzeuge und Werkstoffe genau nachbildet und ausdrückt«, siehe Brief I 24: *Laus Philosophiae oratoria, moralis, dialectica, theologica*, in: Marsilio Ficino. Opera omnia, 2 Bde., Basel 1561; Turin 1959 (Monumenta politica et philosophica rariora 1,7–10), I/2, p. 668–670.

45 *Theologia Platonica* XIII 3 (Allen/Hankins IV 172–175).

46 Unter den vielen späteren Passagen zur Vergöttlichung siehe XIII 5 (Allen/Hankins IV 208–211), XIV 1 (IV 218–227), XIV 8 (IV 278–291) und XVIII 8 (VI 132–135).

Proklos die *unitas animae* nennt, »die das Haupt des Geistes und der Mittelpunkt der ganzen Seele ist« und die, wie Ficino bekräftigend hinzufügt, »Gott einstmals der Seele eingepägt hat wie einen Stempel der göttlichen Einheit [*tamquam unitatis divinae characterem*], von der alle anderen Seelenkräfte abhängen und zu der sie zurückkehren.«<sup>47</sup>

#### IV

Giovanni Pico della Mirandola (1463–1494), ein Freund Ficinos, hat mit seinen kühnen Behauptungen wie auch durch seinen frühen Tod, der so viele seiner Vorhaben unvollendet bleiben ließ, immer schon die Aufmerksamkeit auf sich gezogen.<sup>48</sup> Sowohl seine berühmte *Oratio* (später *Rede über die Würde des Menschen* genannt) als auch sein Kommentar zum Schöpfungsbericht der Genesis, *Hep-taplus*, werden zu Recht als klassische Bekundungen des Renaissancehumanismus angesehen. Obwohl die *Oratio* in erster Linie einen für die Renaissance charakteristischen Sinn für das bekundet, was der Mensch erreichen kann, ist dieser vergleichsweise kurze Text auch in der christlichen *imago Dei*-Anthropologie verwur-

---

47 *Theologia Platonica* XIII 4 (Allen/Hankins IV 206f.). Wenn sich Ficino in der *Theologia Platonica* ziemlich häufig auf die *unitas animae* beruft (z. B. in XII 2, XIII 4, XIII 5, XIV 1, XIV 2 wird Proklos namentlich erwähnt, ebenso XVIII 8), so bringt ihn das in interessante Nähe zu Meister Eckhart. Zur proklischen Sicht des *unum animae* vgl. WERNER BEIERWALTES, *Der Begriff des »Unum in Nobis« bei Proklos*, in: Die Metaphysik im Mittelalter: Ihr Ursprung und ihre Bedeutung, hg. von P. Wilpert und W. P. Eckert (Miscellanea Mediaevalia 2), Berlin 1963, 255–266. Meister Eckhart bezieht sich auf das *unum animae* z. B. in *Sermo XXXVI*, n. 364: LW IV, p. 313,9f. Zur Verbindung zwischen Eckhart und Proklos vgl. ALAIN DE LIBERA, *La mystique rhénane d'Albert le Grand à Maître Eckhart*, Paris 1994, 278–284 (deutsch Frankfurt a. M. 1989).

48 Als kleine Einführung zu Pico siehe KRISTELLER, *Eight Philosophers* (wie Anm. 36), 54–71. Zu Picos Auffassung von Theologie und Religion vgl. EULER, »*Pia philosophia*« et »*docta religio*« (wie Anm. 10) Teil III.

zelt.<sup>49</sup> Der historische Kontext hilft, das Werk zu verstehen. Im Alter von 24 Jahren ging Pico nach Rom, um 900 Thesen zu diskutieren, die er gegen jeden, der sich ihm stellen würde, verteidigen wollte. Das selbstbewusste Wunderkind hatte schon kanonisches Recht studiert und einen Großteil der Grundlagentexte mittelalterlicher Philosophie und Theologie sowie die neuen Übersetzungen Ficinos der platonischen und neuplatonischen Texte gelesen. Außerdem war er der erste Christ, der wirkliche Kenntnisse der Kabbala besaß, der geheimen mystisch-magischen Lehre des Judentums, die viele Denker der Renaissance faszinierte.<sup>50</sup> Picos *Oratio* stellte eine Einführung zu seinen Thesen und eine Einladung für seine erhofften Opponenten dar – die jedoch ausblieben. In teils anmaßender Weise behauptet er, die Weisheit der Seher aller Traditionen zu verteidigen, und verweist zur Begründung auf die Würde des Menschen, der, zu Gottes Abbild geschaffen, sowohl die Freiheit als auch die Verpflichtung habe, seinen Verstand zu üben, um zur Einheit mit dem Göttlichen aufzusteigen.

49 Für eine Ausgabe von Picos *Oratio* und *Heptaplus* siehe G. PICO DELLA MIRANDOLA, *De Hominis Dignitate. Heptaplus. De Ente et Uno*, hg. von Eugenio Garin (Edizione nazionale dei classici del pensiero Italiano 1), Florenz 1942. Zu Picos Anthropologie siehe TRINKAUS, *In Our Image and Likeness* (wie Anm. 35), Kap. X. Die Forschungsliteratur zu Picos *Oratio* ist umfangreich. Zu den meines Erachtens nützlichsten Untersuchungen gehören: OLIVIER BOULNOIS, *Humanisme et dignité de l'homme selon Pic de la Mirandole*, in: Jean Pic de la Mirandole. Œuvres philosophiques, Paris 1993, 294–340; MICHAEL J. B. ALLEN, *Cultura Hominis: Giovanni Pico, Marsilio Ficino and the Idea of Man*, in: Giovanni Pico della Mirandola: convegno internazionale di studi nel cinquecentesimo anniversario della morte (1494–1994), 2 Bde., Florenz 1997, I 173–196; BRIAN P. COPENHAVER, *Magic and the Dignity of Man: De-Kanting Pico's Oratio*, in: *The Italian Renaissance in the Twentieth Century*, Florenz 2002, 295–320; und M. V. DOUGHERTY, *Three Precursors to Pico della Mirandola's Roman Disputation and the Question of Human Nature in the Oratio*, in: *Pico della Mirandola. New Essays*, Cambridge 2008, 114–151.

50 Siehe CHAIM WIRSZUBSKI, *Pico della Mirandola's Encounter with Jewish Mysticism*, Cambridge, MA 1989. Vgl. auch die Edition, Übersetzung und Untersuchung der 900 Thesen von STEPHEN ALAN FARMER, *Syncretism in the West: Pico's 900 Theses (1486). The Evolution of Traditional Religious and Philosophical Systems*, Tempe, AR 1998.

Seine *Oratio* beginnt Pico mit einer Frage, die oft in der Abbildtheologie auftaucht: Was ist der Grund für die Überlegenheit der menschlichen Natur? Er gibt einen Überblick über verschiedene Teilantworten, aber die am ehesten befriedigende Antwort, so sagt er, liege in der Tatsache, dass der »göttliche Erfinder« das Menschengeschlecht nicht nach einem besonderen Archetypen geschaffen habe, so dass die Menschheit eine einzige gleichbleibende Natur hätte. Vielmehr »beschloß der höchste Künstler, daß der, dem er nichts Eigenes geben konnte, Anteil habe an allem, was die Einzelnen jeweils für sich gehabt hatten.«<sup>51</sup>

Dieses »Geschöpf von ununterschiedener Gestalt« (*indiscretæ opus imaginis*)<sup>52</sup> wird dann von Gott angesprochen:

»Wir haben dir keinen festen Wohnsitz gegeben, Adam, kein eigenes Aussehen noch irgendeine besondere Gabe, damit du den Wohnsitz, das Aussehen und die Gaben, die du selbst dir ausersiehst, entsprechend deinem Wunsch und Entschluß habest und besitzest.«<sup>53</sup>

Die Freiheit des Menschen, sich selbst zu schaffen, stellt aber keine Autonomie reinen Selbstausdruckes oder reiner Selbstsucht dar. Gott fährt fort:

»[Wir haben dich] geschaffen, damit du wie Dein eigener, in Ehre frei entscheidender Bildhauer dich selbst zu der Gestalt ausformst, die du bevorzugst. Du kannst zum Niedrigeren, zum Tierischen entarten; du kannst aber auch zum Höheren, zum Göttlichen wiedergeboren werden, wenn Deine Seele es beschließt.«<sup>54</sup>

51 *Oratio*, ed. Garin (wie Anm. 49), 104; deutsche Übersetzung: GIOVANNI PICO DELLA MIRANDOLA, *Über die Würde des Menschen*, übers. von Norbert Baumgarten, hg. u. eingeleitet von August Buck (Philosophische Bibliothek 427), Hamburg 1990, 5.

52 *Oratio*, ed. Garin (wie Anm. 49), 104; Baumgarten (wie Anm. 51), 5. – Die Wendung *indiscretæ opus imaginis* wird von vielen mit »ein Geschöpf von unbestimmter Gestalt« (so Baumgarten) oder »a creature of indeterminate origin« übersetzt. In philosophischem Zusammenhang wird *indiscretus* jedoch besser mit »ohne Unterscheidung«, weniger gut mit »unbestimmt« wiedergegeben; es kann sogar »unteilbar« und »nicht wahrnehmbar« bedeuten. Vgl. hierzu BOULNOIS, *Humanisme et dignité de l'homme* (wie Anm. 49), 308–309; und DOUGHERTY, *Three Precursors to Pico della Mirandola's Roman Disputation* (wie Anm. 49), 134.

53 *Oratio*, ed. Garin (wie Anm. 49), 104–106; Baumgarten (wie Anm. 51), 5–7.

54 *Oratio*, ed. Garin (wie Anm. 49), 106; Baumgarten (wie Anm. 51), 7.

Der in der *Oratio* dargestellte Aufstieg ist eine Renaissancevariante des gewöhnlichen christlichen Aufstiegs zum Himmel durch die Grade der höchsten Hierarchie der Engel (Throne, Cherubim, Seraphim) und dann weiter bis hin zur Einheit mit Gott, die gekennzeichnet ist durch vollkommenen Frieden, Anschauung göttlicher Dinge, Freundschaft mit Gott und liebevolle Einung. »Der Gottheit voll« sagt er, werden wir »nicht mehr wir selbst, sondern der sein, der uns geschaffen hat.«<sup>55</sup> Pico betont, wie wichtig es sei, dass wir während unseres Aufstiegs den Cherubim ähnlich werden, d. h. alle Arten des Wissens, die die verschiedenen Zweige der Philosophie vermitteln, ausschöpfen, beginnend bei Moralphilosophie über Dialektik und Naturphilosophie bis hin zur »Erhabenheit der Theologie«, dem Tor, durch das wir »ins Innerste des Tempels aufgenommen« werden, wo wir den »Glanz der Gottheit ohne Verschleierung durch ein Bild ganz [...] genießen.«<sup>56</sup>

Dies ist der spekulativ-mystische Weg, auf den er sich begab, als er nach Rom aufbrach, um die 900 Thesen zu verteidigen. Picos Füllhorn voller Thesen und Meinungen bezeugt mit seinem Eklektizismus die für die Renaissance typische Auffassung, dass die *prisca theologia* alle Religionen und philosophischen Traditionen vereint. Aber die Beweggründe, die zur Betonung von Freiheit und Verantwortung des Menschen als Abbildes Gottes führten, waren schon älter als ein Jahrtausend, als Pico sie aufgriff. Fast zur gleichen Zeit beschäftigte sich Pico in seinem *Heptaplus* (1487–1488) erneut mit der Frage nach der Natur des Menschen als *imago Dei*, wobei er diesmal direkt von einer Untersuchung des Schöpfungsberichtes der Genesis ausging.<sup>57</sup> Diese systematische Interpretation der Genesis

55 *Oratio*, ed. Garin (wie Anm. 49), 124; Baumgarten (wie Anm. 51), 25.

56 *Oratio*, ed. Garin (wie Anm. 49), 120; Baumgarten (wie Anm. 51), 23.

57 Die oben (Anm. 49) erwähnte Ausgabe von Garin (*De hominis dignitate, Heptaplus, De ente et uno*, 168–383) wurde übersetzt von Douglas Carmichael in: PICO DELLA MIRANDOLA, *On the Dignity of Man, On Being and the One, Heptaplus*, Indianapolis 1965, 67–174. Für eine neuere Studie siehe CROFTON BLACK, *Pico's Heptaplus and Biblical Hermeneutics*, Leiden 2006. Einen Überblick bietet EULER, »*Pia philosophia*« et »*docta religio*« (wie Anm. 10), 156–184.

untersucht den Schöpfungsvorgang, die Struktur des Kosmos, den Ort, den die Menschheit als Bild Gottes und Mikrokosmos einnimmt, sowie die Rolle Christi in der Geschichte der Schöpfung und Erlösung. Obwohl die Hauptanliegen des *Heptaplus* kosmologischer, soteriologischer und eschatologischer Natur sind, kommt der Anthropologie in diesem Buch eine Schlüsselrolle zu. Dies rührt daher, dass Pico behauptet, die sieben Tage des Schöpfungsberichtes müssten auf sieben verschiedene Arten interpretiert werden. Die ersten drei davon enthüllen den Aufbau der drei ineinandergreifenden Welten der Alten – der überweltlichen, himmlischen und irdischen (sublunaren). Weil der Mensch Mikrokosmos oder die vierte Welt ist, welche die anderen drei in sich enthält, wollte Moses in seiner Darstellung auch die Wahrheit über die Schöpfung und die Bestimmung der Menschheit offenlegen.<sup>58</sup> Die fünfte Bedeutung zeigt die sukzessive Einheit der vier Welten, während die sechste ihre wechselseitige Übereinstimmung und die siebte die universale Wiederkehr der Welten zeigt, d. h. den Verlauf der Heilsgeschichte.

Das dritte Buch des *Heptaplus* handelt von der überweltlichen Welt, d. h. der Dreifaltigkeit und den neun Engelschören. Auch der Mensch gehört zu dieser Darstellung – »nicht, weil der Mensch ein Engel ist, sondern weil er Ziel und Ende der engelhaften Welt ist; wie er [d. h. Moses] auch, als er von der verweslichen Natur handelte, den Menschen nicht als Teil, sondern als Prinzip und Haupt dieser Natur behandelte.« Obwohl der Mensch natürlich niedriger steht als die Engel, ist die menschliche Natur durch die Fleischwerdung so weit emporgehoben, dass »wir alle, denen Macht gegeben wurde, Kinder Gottes zu werden [Joh 1,12] durch die Gnade, deren Geber Christus ist, über die engelhafte Würde hinaus erhoben werden können.«<sup>59</sup> Die vierte Auslegung – der Mensch als vierte Welt – behandelt die Doppelnatur von Leib und Seele sowie deren Kräfte auf der Grundlage einer allegorischen Lesart des ersten Kapitels der Genesis.<sup>60</sup>

58 *Heptaplus*, proem. 2, ed. Garin (wie Anm. 49), 194.

59 *Heptaplus*, expositio 3, cap. 7, ed. Garin (wie Anm. 49), 264–266.

60 *Heptaplus*, expositio 4, ed. Garin (wie Anm. 49), 266–286.

Das fünfte Buch handelt von der Einheit der Welten; das sechste Kapitel erläutert die Erschaffung des Menschen zu Gottes Abbild und nimmt dabei viele Themen auf, die auch in der *Oratio* angesprochen werden. Vor allem geht es um die einzigartige Würde, die dem Menschen verliehen wurde als Abbild der Trinität und als der einen geschaffenen Substanz, die durch ihre bloße Natur und nicht lediglich durch intellektuelle Erkenntnis alle anderen Naturen im Universum umfasst und die drei Welten zur Einheit bringt (*trium* [sc. *mundorum*] *complexus et colligatio*).<sup>61</sup> Diese Gabe ist allein den Menschen gegeben und bringt die Menschheit Gott so nahe, wie es eine bloße Kreatur nur sein kann. Pico merkt an, dass »zwischen Gott und Mensch der Unterschied besteht, dass Gott alles in sich enthält als das Prinzip von allem, der Mensch aber alles in sich enthält als die Mitte von allem.«<sup>62</sup> Genau wie das Universum erschaffen ist, um dem Menschen zu dienen und seine Einheit in ihm als dem Abbild Gottes findet, so verliert auch das Universum, wenn der Mensch durch Sünde das Abbild beschädigt, seine Harmonie und wendet sich gegen ihn. Um diese Beschädigung der Menschheit wieder rückgängig zu machen, war es angemessen, dass »derjenige [d. h. Christus], der »das Ebenbild des unsichtbaren Gottes [ist], der Erstgeborene vor aller Schöpfung«, durch den alles geschaffen ist [Kol 1,15 f.], mit jenem in unaussprechlicher Einheit verbunden würde, der nach dem Abbild Gottes gemacht ist, der das Band aller Kreaturen ist, durch den alles zusammengefasst ist.«<sup>63</sup> Anthropologie und Christologie fügen sich in Picos Denken – ebenso wie bei Cusanus und Ficino auf deren je eigene Weise – zu nahtloser Harmonie.<sup>64</sup> Dieselbe Botschaft findet sich auch in der sechsten und siebten Auslegung des *Heptaplus*.<sup>65</sup>

61 *Heptaplus*, expositio 5, cap. 6, ed. Garin (wie Anm. 49), 300.

62 *Heptaplus*, expositio 5, cap. 6, ed. Garin (wie Anm. 49), 302.

63 *Heptaplus*, expositio 5, cap. 7, ed. Garin (wie Anm. 49), 308.

64 Zur Harmonie zwischen Anthropologie und Christologie bei Pico vgl. EULER, »*Pia philosophia*« et »*religio docta*« (wie Anm. 10), 167–176; zum Vergleich zwischen Ficino und Pico ebd. 185–206.

65 In den beiden letzten *expositiones* findet sich Anthropologisches besonders in

In seinem Aufsatz über die Würde des Menschen in der Renaissance schreibt Paul Oskar Kristeller, dass

»wir uns des Eindrucks nicht erwehren [können], daß mit dem Beginn des Renaissance-Humanismus die Betonung des Menschen und seiner Würde anhaltender, ausschließlicher und letzten Endes systematischer wurde, als das in den vorangegangenen Jahrhunderten und sogar in der klassischen Antike der Fall gewesen war.«<sup>66</sup>

Vielleicht. Mit Sicherheit gab es viele Schriften zu diesem Thema, und der Würdetopos fand, verglichen mit früheren Epochen, unübertroffenen Anklang. Doch hat sich der Inhalt dessen, was *dignitas hominis* ausmachte, geändert? Renaissanceforscher haben bemerkt, wie die Denker des 15. Jahrhunderts neue Töne anschlugen, indem sie hervorhoben, dass die menschliche Natur als *imago Dei* im Wesentlichen im Bereich der menschlichen Kreativität verwirklicht werden kann, und indem sie alle Formen von Kreativität – sogar das alltägliche Löffelschnitzen des *idiota* bei Nicolaus Cusanus – in den Umkreis, innerhalb dessen die dem Menschen innewohnende Würde verwirklicht werden kann, einbezogen. Ihre ausdrückliche Beachtung und Wertschätzung der »mechanischen Künste« war zwar nicht völlig neuartig;<sup>67</sup> aber der Nachdruck, mit dem sie sie nun zu einem Teil der besonderen Ansprüche an Menschenwürde machten, war sehr wohl ein neuer Klang. Weniger sicher bin ich mir, inwieweit die besondere Beachtung, die sie

den Bemerkungen zur Vergöttlichung in *Heptaplus*, expositio 6, Kap. 7, ed. Garin (wie Anm. 49), 322–324, und in der Lehre über die Beziehung von menschlicher Würde zu den zwei Arten der *felicitas* in expositio 7, proem. und Kap. 7, ed. Garin (wie Anm. 49), 324–338, 372.

66 KRISTELLER, *Renaissance Concepts of Man* (wie Anm. 35), 6; dt. Übers., 67. Das gleiche Argument wird von TRINKAUS angeführt: *In Our Image and Likeness* (wie Anm. 35), z. B. I xxi, 282–283, II 767–768.

67 Vgl. HUGO VON ST. VIKTOR, *Didascalicon*, Buch 1, Kap. 5 (Ausgaben: ed. Charles Henry Buttmer [Studies in Medieval and Renaissance Latin 10], Washington 1939; PL 176, 739–838).

menschlicher Selbstverwirklichung schenkten, tatsächlich neu war, oder ob sie damit nur auf eine andere Art der Meinung Ausdruck verliehen, dass die menschliche Würde in der Kreativität des Geistes wurzelt, einer Meinung, die sich bei Denkern wie Johannes Scottus Eriugena findet – und natürlich bei Cusanus.<sup>68</sup>

Es scheint abschließend wichtig, die Ähnlichkeiten und Unterschiede zu betrachten, die unsere drei Denker des 15. Jahrhunderts im Bezug auf das Wesen der menschlichen Würde vereinen und unterscheiden. Ich hoffe, es ist deutlich geworden, dass Cusanus, Ficino und Pico bei all ihrer Originalität grundsätzlich auf einer Linie mit der christlich-theologischen Anthropologie stehen, die unter Würde I die Stellung des Menschen als Gottes Abbildes versteht und unter Würde II die Berufung des Menschen, sowohl durch Handlung als auch durch Kontemplation Gottes Willen zu erfüllen und letztendlich die Einheit mit Gott zu erlangen.<sup>69</sup> Die zweifellos bedeutende Leistung, die Ficino in der *Theologia Platonica* vollbracht hat, kann nicht die Tatsache verschleiern, dass seine Darstellung dieser Verhältnisse mehr zurück als nach vorn blickt – sie ist eher die Zusammenfassung einer Tradition als ein Aufbruch zu Neuem. Picos Versuche, die Natur und die Würde des Menschen neu in den Blick zu nehmen, waren nicht weniger gelehrt als Ficinios – seine Eingliederung der Kabbala in die *prisca theologia* war bahnbrechend. Aber Pico vollzog einen Bruch mit der Vergangenheit, indem er die Ansicht vertrat, die Aufgabe des Menschen als kreativer *imago Dei* liege außerhalb aller traditionellen Seinshierar-

68 Die folgende Zusammenfassung von Walter Andreas Euler zum dynamischen Charakter der Anthropologie von Ficino und Pico trifft auch auf Cusanus zu: »Die Natur des Menschen ist demgemäß nicht festgelegt, sondern durch ihre Geistigkeit, Subjekthaftigkeit und Freiheit offen für eine dynamische Entfaltung oder auch Verfehlung ihrer bis ins Unendliche, Göttliche ausgreifenden Anlagen.« EULER, »*Pia philosophia*« et »*docta religio*« (wie Anm. 10), 190.

69 TRINKAUS erfasst dies gut in *In Our Image and Likeness* (wie Anm. 35), II 770: »Man's triumph was to act as though he were truly made in the image and likeness of God, but not to act as though he were God and to lose his dignity.«

chien, sie beruhe vielmehr auf der Ausübung freien Willens in direkter Beziehung zu transzendenter Freiheit. Nichtsdestoweniger ist seine beredete *Oratio* eine programmatische Äußerung, und sogar sein glänzender *Heptaplus* lädt vielfach ein zu fragen, welche Richtung seine Gedanken noch genommen hätten, wenn er länger gelebt hätte.

Es bleibt Nicolaus Cusanus. Ich möchte nicht den Eindruck erwecken, der Kardinal habe so etwas wie einen »Wettbewerb« des 15. Jahrhunderts »gewonnen«, in dem es darum ging, wer am besten versteht, wie die Menschen zu Gottes Abbild und Ähnlichkeit gemacht sind und dass ihre Würde mit der Verwirklichung dieser ihrer Stellung einhergeht. Cusanus' Denken ist wie das des Augustinus gekennzeichnet durch veränderliche Standpunkte und dadurch, dass sich darbietende Möglichkeiten nicht immer verwirklicht werden. Wie Pico befreite Cusanus die menschliche Natur von einem eindeutig bestimmten Ort in einem hierarchisch geordneten Universum. Noch bemerkenswerter an der Art, wie er sich dem Mysterium des zu Gottes Abbild und Ähnlichkeit erschaffenen Menschen nähert, ist vielleicht sein Bemühen, Altes und Neues miteinander in Einklang zu bringen – auf der einen Seite die Tradition der *imago Dei*-Spekulation, auf der anderen die neuen Fragen des 15. Jahrhunderts, vor allem die zunehmende Beachtung des konkreten menschlichen Handelns auf allen Ebenen der Gesellschaft. Es ist durchaus möglich, dass sich die meisten Aspekte von Cusanus' Verständnis der *imago Dei*-Anthropologie schon bei früheren Denkern finden, wenn auch nicht immer in entwickelter Form. Was ihm eine besondere Stellung in der Abbildanthropologie verschafft, ist sein Versuch, diese unterschiedlichen Aspekte zu klären und anzureichern und sie in eine Reihe von Schriften »einzufalten«, welche er nie zu einem abgeschlossenen System fügte, sondern in denen er eine Vielzahl beweglicher Standpunkte einnahm, gerichtet auf ein unendlich schwer zu fassendes Ziel.