

Trierer Cusanus Lecture

Heft 5

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



Karl Bormann

Nikolaus von Kues:
»Der Mensch als zweiter Gott«



Paulinus

Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme

Bormann, Karl:

Nikolaus von Kues: „Der Mensch als zweiter Gott“ / Karl Bormann. –

Trier : Paulinus-Verl., 1999

(Trierer Cusanus Lecture ; H. 5)

ISBN 3-7902-1474-4



(c) 1999 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: Paulinus-Druckerei GmbH, Trier

Karl Bormann

Nikolaus von Kues:
»Der Mensch als zweiter Gott«*

»Beachte, daß Hermes Trismegistus sagte, der Mensch sei ein zweiter Gott«. Mit diesem Dictum nimmt Cusanus einen sehr alten Topos auf. Wie er ihn versteht, werde ich erläutern, nachdem ich etwas über die Geschichte dieses Satzes gesagt habe.

I.

Signifikant für den Hellenismus ist unter anderem der aufkommende Herrscherkult, der den Herrscher den Göttern gleich oder ähnlich setzte. Im griechischen Bereich entwickelte er sich aus der Verehrung der Heroen, die als Zwischenwesen zwischen Göttern und Menschen galten und nach dem Tod göttliche Ehren erlangten, zu denen aber nicht gebetet wurde. Die einzige Ausnahme ist der an Demetrios Poliorketes gerichtete athenische Hymnus von 290, in welchem Demetrios der »einzig leibhaftige Gott« genannt wird. Der spartanische Staatsmann Lysander, der 405 die letzte Flotte Athens vernichtete und sich an den Kapitulationsverhandlungen Athens beteiligte, erhielt zu Lebzeiten auf Samos göttliche Ehren zuerkannt. Alexander der Große wurde vom Ammonspriester als »Kind des Zeus« angeredet und verlangte göttliche Ehren für sich; in der Folgezeit wurde der Herrscherkult für alle Untertanen verbindlich. Wenn wir uns jetzt in kurzer Form den Philosophen zuwenden, ist die Verbindung dadurch ermöglicht, daß der Vorsokratiker Empedokles sich als unsterblichen Gott bezeichnete,¹ was aber wohl nicht heißt, daß er sich selbst für einen Gott hielt, sondern daß er von seinen Zeitgenossen dafür gehalten wurde oder gehalten werden wollte.

II.

Platons Formulierung von der Angleichung an Gott, soweit es möglich ist,² wurde in der Folgezeit oft verwendet, um den Rang des Menschen in der Welt zu charakterisieren. »Gott« bedeutet bei Platon oft, so auch hier, den Ideenkosmos. Die Angleichung nennt Platon Flucht aus dieser Welt, sie besteht darin, »einsichtig, gerecht und gottesfürchtig zu werden«, womit die angebliche Weltflucht eindeutig charakterisiert ist. Angleichung an Gott ist nur möglich, wenn im Menschen etwas ist, das Gott verwandt ist und deshalb die Angleichung vollziehen kann. Dieses ist der Geist, νοῦς, lateinisch mens oder animus, der von Aristoteles ausdrücklich als »das Göttliche in uns« bezeichnet wird. Cicero³ referiert diesen Gedankenbereich: *deum te igitur scito esse, siquidem deus est qui viget qui sentit qui meminit qui providet, qui tam regit et moderatur et movet id corpus cui propositus est, quam hunc mundum ille princeps deus, et ut mundum ex quadam parte mortalem ipse deus aeternus, sic fragile corpus animus sempiternus movet.* (Wisse also, daß du Gott bist, sofern Gott ist, was lebt, was empfindet, was sich erinnert, was vorausschaut, was den Körper so lenkt, leitet und bewegt, an dessen Spitze es gesetzt ist, wie jener fürstliche Gott das All hier; und wie das All, das zu einem gewissen Teil sterblich ist, der ewige Gott selbst bewegt, so bewegt diesen gebrechlichen Körper der ewige Geist). In den Tusculanen,⁴ wo Cicero den gleichen Gedanken erörtert, nennt er Euripides,⁵ der den Geist als »Gott« benannte: »Unser Geist ist in einem jeden Gott«. Aristoteles⁶ steht auch diesbezüglich in der Nachfolge Platons: Der Mensch ist zum Denken und Handeln geboren, gleichsam ein sterblicher Gott; der göttliche Bestandteil im Menschen ist der νοῦς. Philon von Alexandria⁷ zitiert die Platonstelle; der Gottbegeisterte, der Gott als den Seienden⁸ verehrt, kann vom jüdischen Gesetzgeber »Gott« genannt werden,⁹ »als Gott für die Menschen, nicht für die Teile der Natur«. ¹⁰ Wie Philon das versteht, erklärt er exakt:¹¹ Der Weise ist ein Gott für den Toren, in Wahrheit aber ist er nicht Gott, »sondern im Vergleich zu Dem, Der Ist, ist er Mensch

Gottes, im Vergleich zum Toren stellt man ihn sich vor als einen Gott«. Platons Dictum von der Angleichung an Gott begegnet in verschiedenartiger Akzentuierung immer wieder in der antiken und mittelalterlichen Literatur, vgl. z. B. Ps.-Dionys:¹² Heilige Menschen, welche Gott in höchstem Maße lieben, werden Götter genannt. Für das lateinische Mittelalter erweisen sich zwei Textstellen aus dem hermetischen Traktat ›Asclepius‹¹³ als besonders einflußreich: *Magnum miraculum est homo, animal adorandum atque honorandum. Hoc enim in naturam dei transit, quasi ipse sit deus* (Ein großes Wunderwerk ist der Mensch, ein anbetungs- und verehrungswürdiges Sinnenwesen. Dieses geht nämlich in die Natur Gottes über, als sei es selbst Gott). Laktanz¹⁴ zitiert einen Text aus ›Asclepius‹,¹⁵ demgemäß die Welt der zweite Gott ist:¹⁶ Die Welt ist als Manifestation des Ideenkosmos der sinnlich wahrnehmbare Gott. Laktanz deutet den Text auf die zweite innertrinitarische Person.¹⁷ Gemäß Thierry von Chartres¹⁸ wird der menschliche Geist, der sich zur Gotteserkenntnis erhebt, »iuxta Mercurium deus«. Vom »deus humanatus« ist auch bei Ps.-Beda¹⁹ und bei Heimericus de Campo²⁰ die Rede, Heimericus versteht unter dem »deus humanatus« Christus. Wir wenden uns Nicolaus Cusanus zu.

III.

Ausgangspunkt der Erörterung sind die Ergebnisse des ersten Buches der ›Docta ignorantia‹, auf die ich hier nur soweit eingehen, wie es für das Thema erforderlich ist. Gott ist das einfachhin Größte; das einfachhin Größte ist alles das, was sein kann und was es sein kann. Als aktual Unendliches ist das einfachhin Größte aktual unendliche Einheit. Hiermit ist der Gedanke zu verbinden, daß das einfachhin Größte das Sein der Seienden ist,²¹ und zwar in der Weise, daß Gott als aktual unendliche Einheit alles ist. Mit Pantheismus hat das nichts zu tun. Die Antwort auf die Frage, in welcher Weise die unitas absoluta alles ist, ergibt sich aus folgender Überlegung: Wenn das absolut Größte

das ist, was nicht größer und auch nicht kleiner sein kann, so daß es, weil es das einfachhin Größte ist, auch das einfachhin Kleinste ist, dann ist es das, was alles in sich selbst zur Einheit zusammenschließt. Dieses »zur Einheit zusammenschließen« nennt Cusanus *complicare* und *complicatio*, einfalten und Einfaltung. Die Ausfaltung, *explicatio*, der absoluten Einheit ist alles, was war, ist und was sein wird. Nebenbei sei vermerkt, daß Cusanus sich diesbezüglich an die Schule von Chartres anschließt.²² Einfaltung und Ausfaltung verdeutlicht Cusanus bekanntlich oft, aber nicht ausschließlich, am Beispiel der natürlichen Zahlen und der geometrischen Figuren, was indessen nicht bedeutet, daß die Weise der Einfaltung und Ausfaltung von einem menschlichen Geist begriffen werden könnte. Jedenfalls kann in der Weise des nicht begreifenden Erkennens festgehalten werden, daß die Gesamtheit der Geschöpfe Ausfaltung Gottes ist; das gilt für die Welt in ihrer Gesamtheit und für jedes einzelne Seiende. Ausfaltung bedeutet Einschränkung, *contractio*; das besagt, daß die absolute Einheit als Wesenheit aller Seienden von jedem Seienden in kontrahierter Weise aufgenommen ist, so daß jedes Geschöpf »gleichsam ein nicht vollendeter Gott ist«; »es ist gleichsam endliche Unendlichkeit oder erschaffener Gott«.²³ Welche Konsequenz sich aus dieser Lehre des Cusanus für das Verhalten der Menschen zueinander und zu den Naturdingen ergibt, braucht nicht eigens gesagt zu werden. Nochmals sei aber darauf hingewiesen, daß hiermit keinem irgendwie gearteten Pantheismus das Wort geredet wird; Gott ist zwar die Wesenheit von allem, aber er vermischt sich nicht mit der Schöpfung.²⁴ »Gott ist alles in allem,²⁵ aber die Menschhaftigkeit ist nicht Gott«, wenngleich das Wort des Hermes Trismegistus akzeptiert werden kann, »daß Gott mit den Namen aller Seienden und alle Seienden mit dem Namen Gottes benannt werden können, so daß der Mensch als menschengewordener Gott und diese Welt als sinnlich wahrnehmbarer Gott bezeichnet werden kann«.²⁶ Im zweiten Buch der ›*Docta ignorantia*‹²⁷ legt Cusanus dar, daß das Universum das eingeschränkt Größte und als dieses die erste Kontraktion Gottes als der absoluten Wesenheit ist.

»Gott also, der Einer ist, ist in dem einen Universum. Das Universum jedoch ist in allen Dingen in eingeschränkter Weise«.²⁸ Da Gott so in allem ist, daß alles in ihm ist, und Gott gleichsam durch Vermittlung des Universums in allem ist, ergibt sich, daß alles in allem und jedes in jedem ist.²⁹ In jedem Geschöpf ist das Universum eben dieses Geschöpf, und jedes nimmt alles in der Weise auf, daß alles in jedem Geschöpf in kontrahierter Weise eben dieses Geschöpf ist.³⁰ So ist also jedes Geschöpf als Manifestation Gottes ein unvollendeter Gott; in eminenter Weise gilt dies vom Menschen, weil er nach dem Bild Gottes erschaffen ist.³¹ Als Bild Gottes »faltet er in der Ähnlichkeit der realen Dinge die rationalen Dinge aus«; er ist Schöpfer und Wesensform der konjekturalen Welt, während der göttliche Geist Schöpfer und Wesensform der realen Welt ist. Am schöpferischen Denken des göttlichen Geistes hat der menschliche Geist in Andersheit teil; in Andersheit deshalb, weil der menschliche Geist endlich und begrenzt ist und bekanntermaßen Endliches in keinem Verhältnis zu Unendlichem steht. Verbunden hiermit ist die Auffassung, daß in der Möglichkeit der menschlichen Natur alles auf menschliche Weise enthalten ist wie im Universum in der Weise des Universums, womit die alte und verbreitete Analogie »Makrokosmos – Mikrokosmos«³² von Cusanus aufgenommen und interpretiert ist. »Der Mensch kann also ein menschlicher Gott sein, ein menschlicher Engel, ein menschliches Tier« usw.,³³ wofür keine Beispiele vorgelegt zu werden brauchen. Die *imago dei*-Lehre ist mit dem Gesagten in ihrer Bedeutung für Cusanus keineswegs erschöpft; der menschliche Geist ist »lebendiges Bild Gottes«.³⁴ Auf eine historische Herleitung der Lehre von der *imago dei viva*, die aus dem Platonismus stammt, kann verzichtet werden; Cusanus legt seine Auffassung von der *mens* vornehmlich in ›*De sapientia*‹ und ›*De mente*‹ vor. Alle erschaffenen Seienden können als *imagines dei* gelten; weil aber die *mens* alle Seienden in der Weise der Abbildung einfaltet, ist sie »Bild Gottes und Urbild (*exemplar*) aller Abbilder Gottes«.³⁵ Hieraus folgt: Soviel, wie alle Dinge an der *mens* partizipieren, partizipieren sie am Bild Gottes; die *mens* ist unmittelbar Bild

Gottes, alle der mens ontologisch nachgeordneten Dinge sind vermittelt der mens Bilder Gottes. Diese Aussage ist zu erläutern.³⁶ Zu unterscheiden sind die mens infinita und die mens finita. Die mens infinita, der göttliche Geist, faltet alle Dinge als ihr Seinsgrund in sich ein; die mens finita ist »mitformende oder mitgestaltende Kraft«. Das bedeutet, daß alles, was ontologisch der mens nachgeordnet ist, nur insofern Bild Gottes ist, als in ihm die mens widerleuchtet. So manifestiert sich die mens mehr in den höheren Sinnenwesen als in den niederen und mehr in den Pflanzen als im Anorganischen. Noch etwas ist hierzu zu sagen: Die mens divina als zweite innertrinitarische Person ist Bild der absoluten Einheit in Gleichheit; die erschaffene mens ist Bild der absoluten Einheit in Andersheit. Wenn also der Mensch aufgrund seiner mens Bild Gottes und zweiter oder menschlicher Gott ist, ist er das in Andersheit, was besagt, daß er im Bereich des Geschaffenen zwar einen hohen Rang hat, aber endlich und in seinen Möglichkeiten sehr begrenzt ist. »Bedenke, daß du ein Mensch bist«, hieß es diesbezüglich in der Antike, und dieser Imperativ wurde als Warnung vor Größenwahn ausgesprochen.

Die Aussage des »Hermes Trismegistus«, der Mensch sei ein zweiter Gott, wird im ›Beryll‹³⁷ zitiert und erläutert: »Denn wie Gott Schöpfer der realen Seienden und der natürlichen Formen ist, so ist der Mensch Schöpfer der Verstandesseienden (entia rationalia) und der künstlichen Formen, die lediglich Ähnlichkeiten seiner Vernunft sind, so wie die Geschöpfe Ähnlichkeiten der göttlichen Vernunft sind«. Hiermit ist folgendes gesagt: Wie die reale Welt aus der göttlichen Vernunft hervorgeht, so gehen die entia rationalia, im Anschluß an ›De coniecturis‹ können wir sagen, die coniecturae, aus der menschlichen mens hervor. Wie der göttliche Geist die realen Seienden aus sich ausfaltet, so entfaltet der menschliche Geist aus sich die intentionalen Seienden. Im ›Compendium‹³⁸ verwendet Cusanus zur Verdeutlichung das Bild vom Kartographen, »der eine Stadt mit fünf Toren, nämlich den fünf Sinnen, besitzt«. Durch diese Tore treten die Boten, d. h. die Sinnesdaten, ein und geben Kunde von der Außenwelt. An-

hand dieser Daten verfertigt der Kartograph, der menschliche Geist, die Landkarte seiner Erkenntnisse und wendet alsdann seinen Blick zum Schöpfer der Welt, der sich zur gesamten Welt so verhält wie der Kartograph zu seiner Karte. »So schaut er die Wahrheit im Bild und im Zeichen den Bezeichneten«. Der menschliche Geist, in eminenter Weise Bild der göttlichen Vernunft, ist im Ausfalten seiner Konjekturen schöpferisch tätig; »er erschafft Ähnlichkeiten von Ähnlichkeiten der göttlichen Vernunft«. Ähnlichkeit (similitudo) ist nicht Gleichheit (aequalitas), sondern immer durchsetzt mit Verschiedenheit oder Andersheit (alteritas). Daß eine Ähnlichkeit zwischen dem ordo realis und dem ordo intentionalis besteht, ist dadurch gewährleistet, daß der menschliche Geist imago viva des göttlichen Geistes ist; die Naturdinge sind abgestufte imagines niederen Grades. Wenn wir fragen, was sich hieraus für die Wahrheitserkenntnis³⁹ ergibt, dann ist zu beachten, daß die Vernunftnatur in jedem Menschen in der Weise der Kontraktion verschiedenartig verwirklicht ist. Kontraktion ist Begrenzung; also ist die mit der Vernunftnatur gegebene Erkenntnisbefähigung, die creata intellegentia, jeweils verschiedenartig »in einem auf diese, im andern auf jene Weise«⁴⁰ begrenzt, und die Gesamtheit der begrifflichen Einsichten, die vom menschlichen Geist hervorgebrachte konjekturale Welt, ist bei jedem Menschen anders. Was sich hieraus für die Frage nach der Wahrheitserkenntnis ergibt, ist offensichtlich: 1) Die je verschiedenen Konjekturen der einzelnen Menschen haben immer in Andersheit teil an der Wahrheit, wie sie an sich ist, und sind gleichsam Schritte in Richtung auf ein Unerkanntes, das nie vollständig erkennbar wird. 2) Es bestehen Unterschiede der Approximation an die Wahrheit. 3) Eine uneingeschränkt genaue Kommunikation ist unmöglich. »Niemand kann das, was ein anderer meint, jemals fehlerlos begreifen«,⁴¹ wenngleich es auch hier ein Mehr und Weniger der Annäherung, d. h. des Verständnisses, gibt. Das soll nicht besagen, daß eine Kommunikation ganz unmöglich ist; unmöglich ist indessen, alle Gedanken zu erfassen, die jemand mit einer Aussage verbindet. Das bedeutet, daß eine absolut genaue Verständigung zwischen den

Menschen gleicher oder verschiedener Sprache unmöglich ist, ebenso wie eine exakte Verständigung zwischen verschiedenen Kulturkreisen nie stattfinden kann; weiterhin ist unmöglich, einen Text adäquat der Intention des Autors entsprechend zu interpretieren, wobei wiederum darauf hinzuweisen ist, daß es Grade der Annäherung gibt. Zu erklären ist die cusanische Auffassung dadurch, daß der Begriff Zeichen des Sachverhalts ist, das gesprochene Wort Zeichen des Begriffs und das geschriebene Wort Zeichen des gesprochenen Wortes ist. Was die schriftliche Fixierung von Gedanken anlangt, so sagt hierüber Platon⁴² das Erforderliche: »Wenn jemand glaubt, er könne in Schriftzeichen eine Kunst hinterlassen, oder er könne aus Schriftzeichen etwas völlig Sicheres entnehmen, dann ist er höchst einfältig«. Wenn wir uns das alles vergegenwärtigen, dann ist dem Menschen mit der Aussage, er sei ein zweiter Gott, zwar ein sehr hoher Rang im geschöpflichen Bereich zugewiesen, aber es besteht eine unüberbrückbare Kluft zwischen Gott und dem Menschen, was schon in archaischer Zeit sehr klar zum Ausdruck gebracht wurde. Apollon, der Gott des Maßes, sagt zu Diomedes:⁴³ »Mäßige dich, erhebe dich in deinem Denken nicht zu den Göttern, denn die unsterblichen Götter und die auf der Erde gehenden Menschen sind nicht wesensgleich«. Hieran ändert sich nichts, auch wenn in Andersheit und Verschiedenheit alles, was für die mens divina und die entia realia gilt, auf die mens humana und die von ihr geschaffenen entia rationalia übertragen werden kann: Wie der göttliche Geist die Seinsform (forma essendi) der realen Welt ist, so ist der menschliche Geist die Seinsform der konjekturalen Welt. Gott wirkt alles um seiner selbst willen,⁴⁴ er ist Ursprung und Ziel von allem. Ähnliches gilt vom menschlichen Geist: Er faltet die in ihm enthaltene konjekturale Welt um seiner selbst willen aus; er ist ihr Ursprung und Ziel, Ziel insofern, als die mens humana sich in der von ihr ausgefalteten Welt in der Weise der Ausfaltung betrachtet und dadurch Aufschluß über sich selbst erlangt; sie begreift sich als Bild oder Ähnlichkeit Gottes, das die Schöpfertätigkeit Gottes nachahmt, aber in seinen Möglichkeiten begrenzt ist und folglich Bild Gottes in Verschiedenheit ist.

Im Zusammenhang mit dem Thema »Der Mensch als zweiter Gott« ist, so absonderlich das auf den ersten Blick erscheinen mag, der Satz des Protagoras zu berücksichtigen: »Der Mensch ist das Maß aller Dinge«. Cusanus kannte diesen Satz aus der aristotelischen »Metaphysik«,⁴⁵ Platons »Theaitetos« war ihm unbekannt. Im »Beryll« heißt es:⁴⁶ »Du wirst dir den Satz des Protagoras merken, daß der Mensch das Maß der Dinge ist«. Angesichts der scharfen Kritik, mit der Aristoteles im Anschluß an Platon das Dictum Protagorae zurückweist, mag man sich zunächst wundern, daß Cusanus hierzu bemerkt:⁴⁷ »Aristoteles sagt, Protagoras habe hierin nichts Tiefes gesagt, mir jedoch scheint er sehr Bedeutendes gesagt zu haben«. Wie das zu verstehen ist, ergibt sich aus dem Text:⁴⁸ »Der Mensch mißt mit dem Sinn das Sinnenfällige, mit der Vernunft das Intelligible, und was das Intelligible transzendiert, berührt er im Überschreiten«. Die mit Erkenntniskraft begabte Seele ist Ziel des Erkennbaren; das gilt sowohl für die Sinneswahrnehmung als auch für Verstandes- und Vernunftkenntnis. Hieraus ergibt sich für Cusanus die Folgerung, daß das Erkennbare so sein muß, wie es erkannt werden kann. »Daher findet der Mensch in sich gleichwie in einem messenden Wesensgrund alles Erschaffene«. Das eigentliche Ziel geistigen Bemühens ist für Cusanus bekanntlich die Annäherung an den unerkennbaren Gott. Erkennen ist Messen (cognoscere enim mensurare est); Messen und Erkennen⁴⁹ treffen alsbald auf ihre Grenze, wenn es um den Aufstieg zum Unerkennbaren geht. Gott kann nur in mystischer Weise geschaut werden »im Dunkel der Koinzidenz«,⁵⁰ aber darüber kann hier nicht gehandelt werden. Aus dem Gesagten ergibt sich: Die Anerkennung des Satzes des Protagoras ist untrennbar verbunden mit der Lehre von der alles messenden mens. Das Wort »mens« leitet Cusanus von mensurare ab⁵¹ und betrachtet diese »Etymologie« als sein geistiges Eigentum, was indessen nicht besagt, daß sie nicht in der Literatur vor Cusanus zu finden ist;⁵² aber das braucht uns hier nicht zu interessieren. Wichtig in unserem Kontext ist, daß die Aussage von der alles messenden mens auch auf den göttlichen Geist zutrifft. »Gott ist das Maß

von allem« notierte Cusanus mehrmals in seinem Handexemplar des Parmenideskommentars des Proklos; Platon schrieb in den »Gesetzen«: »Gott ist das Maß aller Dinge, und nicht irgendein Mensch, wie man heutzutage sagt«. ⁵³ Beide Aussagen sind korrekt und widersprechen einander nicht. Gott ist das absolute Maß aller Dinge; der Mensch ist in sehr eingeschränkter Weise das Maß der Dinge. In welcher Weise er es ist, wurde geklärt; Cusanus ist weit davon entfernt, irgendeinen Wahrheitssubjektivismus oder Wahrheitsrelativismus zu akzeptieren.

IV.

Die Frage, die wir abschließend zu beantworten haben, heißt: Ist mit den Aussagen des Cusanus über den Menschen als zweiten Gott die Meinung verbunden, der Mensch dürfe alles tun, wozu er fähig ist, und er sei gleichsam ein »Macher«, der keine Regeln und Grenzen für die Anwendung seiner Entdeckungen zu akzeptieren braucht, sondern in schrankenloser Willkür agieren kann? Daß die Antwort auf diese Frage negativ ist, wurde im Vorhergehenden gelegentlich angedeutet; einiges sei diesbezüglich hervorgehoben. Menschlicher Erfindungsgabe steht Cusanus durchaus positiv gegenüber, er nennt ⁵⁴ einiges, um die Leistungsfähigkeit der menschlichen Vernunft im Vergleich zu den Tieren zu würdigen, deren Sinne vielfach weitaus schärfer als die der Menschen sind: Nur der Mensch hat entdeckt, wie man die Dunkelheit durch Licht erhellen kann, wie dem schwach werdenden Gesichtssinn mit Brillen zu helfen ist, wie der Kälte durch Kleidung, Wohnung, Heizung abzuhelfen ist, durch Wagen und Schiffe die Fortbewegung erleichtert und schneller gestaltet werden kann usw. Mit Hilfe seiner Verstandeskraft wird der Mensch fähig, den schädlichen körperlichen Einwirkungen Widerstand zu leisten, die Trägheit des Geistes zu beseitigen und ihn zu fördern, damit er Fortschritte macht und der Mensch ein Betrachter des Göttlichen wird. Überdies besitzt der Mensch die seiner Natur verwandten Erkenntnisbilder der Tugenden, »damit

er erkennt, was gerecht, richtig, lobenswert, schön, erfreulich, gut und das Gegenteil ist, damit er das Gute wählt und selbst gut wird«. Wenn wir ferner bedenken, daß die gesamte Welt eine Manifestation Gottes und der menschliche Geist »lebendiges Bild Gottes« ist, ergibt sich als Konsequenz das, was Platon ⁵⁵ unter der »Angleichung an Gott, soweit es möglich ist« versteht, nämlich einsichtig, gerecht und gottesfürchtig werden, oder was die Stoiker in ihren Telosformeln zum Ausdruck brachten: *Secundum naturam vivere* (gemäß der Natur leben); *natura* ist der Logos, der die Welt als ganze und alles in ihr gestaltet, erhält und durchdringt; er ist es, »in dem wir leben, uns bewegen und sind«. ⁵⁶ »Ihr werdet sein wie Gott« sagte die Schlange im Paradies; ⁵⁷ »credidisti mendacio, Adam« (du hast einer Lüge Glauben geschenkt, Adam) ist die Antwort des Cusanus. ⁵⁸ Der Mensch ist zwar in metaphorischer Ausdrucksweise ein zweiter Gott, aber er bleibt als Mensch ein schwaches Geschöpf; und diese Tatsache sollte einen jeden vor der Hybris bewahren, wie es Apollon dem Diomedes sehr deutlich zu verstehen gab.

Anmerkungen

* Vgl. De beryllo nr. 7.

¹ 31B112,4.

² Theait. 176b1ff.

³ rep. 6,26.

⁴ 1,65.

⁵ Fragm. 1007 ²Nauck.

⁶ Fragm. 802 Gigon = Cicero, fin. 2,40.

⁷ fuga 63.

⁸ Vgl. Ex. 3,14.

⁹ Vgl. Ex. 7,1: »Ich habe dich als Gott für Pharao bestellt«.

¹⁰ prob. 43.

¹¹ det. 162.

¹² cael hier. 12,3.

¹³ 6 und 8.

¹⁴ Inst. div. 4,6.

¹⁵ 8.

¹⁶ Vgl. Platon, Tim. 92c7.



- ¹⁷ Vgl. auch Nicolaus Cusanus, Sermo I nr. 11,7.
¹⁸ Glossa super librum Boethii de trinitate 2,10.
¹⁹ Comm. In Boethii de trin., PL 95, 408 D.
²⁰ Disp. De pot. Eccl., cod. Cus. 106, fol. 106^r.
²¹ Über das Sein der Seienden handelt erstmals Porphyrios im Turiner Parmenideskommentar, ihm folgt Ps.-Dionys.
²² Thierry von Chartres, Lectiones in librum Boethii de trinitate 2,4–5.
²³ De docta ign. II nr. 104.
²⁴ a. a. O. nr. 102.
²⁵ 1 Cor.15,28.
²⁶ De dato patris luminum 2 nr. 102. Die Welt als sinnlich wahrnehmbarer Gott: Platon, Tim. 92c7.
²⁷ nr. 112 ff.
²⁸ a. a. O. nr. 116.
²⁹ a. a. O. nr. 117.
³⁰ Vgl. Proklos, El. theol. 103.
³¹ Genesis 1,26; De coni. I nr. 5.
³² Vgl. Demokrit, 68B34.
³³ De coni. II nr. 143f.
³⁴ De sap. nr. 18.
³⁵ De mente nr. 73.
³⁶ Vgl. De mente nr. 74–75.
³⁷ nr. 7.
³⁸ nr. 22–24.
³⁹ Auf die Erkenntnisstufen und die graduelle Annäherung an die Wahrheit kann hier nicht eingegangen werden.
⁴⁰ De coni. I nr. 3.
⁴¹ a.a.O.
⁴² Phaidros 275c5ff.
⁴³ Ilias 5, 440ff.
⁴⁴ Proverbia 16,4; De coni. I nr. 5.
⁴⁵ 1053a35; 1062b13; vgl. auch 1007b20–25.
⁴⁶ nr. 6.
⁴⁷ De beryllo nr. 65.
⁴⁸ a. a. O. nr. 6 und 69.
⁴⁹ a. a. O. nr. 71.
⁵⁰ Brief des Cusanus an den Abt und die Mönche vom Tegernsee, 14. Sept. 1453.
⁵¹ De mente nr. 57f.
⁵² Vgl. z. B. Thomas von Aquin, De veritate q. 10 a.1.
⁵³ Vgl. Cusanus-Texte III 2.2, Marginalien 513–515; Platon, Leges 716c4.
⁵⁴ Compendium nr. 17f.
⁵⁵ Theait. 176b.
⁵⁶ Act. 17, 28.
⁵⁷ Genesis 3, 5.
⁵⁸ Sermo I nr. 20,10.