Isabelle Mandrella

»Amor liber est«.
Liebe und Freiheit bei Nicolaus Cusanus

Trierer Cusanus Lecture

Isabelle Mandrella
»Amor liber est«.
Liebe und Freiheit bei Nicolaus Cusanus

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.

© 2016 Cusanus-Institut Trier
Alle Rechte vorbehalten
ISBN 978-3-7902-1488-8

E-Mail: buchversand@paulinus-verlag.de
www.paulinus-verlag.de

Satz	Alexandra Geissler M. A.
Satzsystem	TUSTEP, entwickelt und programmiert am Zentrum für Datenverarbeitung, Abteilung Literarische und Dokumentarische Datenverarbeitung, der Universität Tübingen
Druck	Repa-Druck, Saarbrücken-Ensheim

Isabelle Mandrella

»Amor liber est«.

Liebe und Freiheit bei Nicolaus Cusanus*

Einleitung

Die Philosophie tut sich nicht leicht damit, von der Liebe zu sprechen. Denn in der Philosophie geht es um Rationalität und Rationalisierung, um Begründung, Argumentation, Objektivierung und Universalisierung. Die Liebe hingegen ist nichts von alledem, ja als ein affektives Phänomen steht sie diesen Bestimmungen sogar diametral gegenüber: Sie lässt sich nicht rationalisieren, sondern entzieht sich geradezu jeder Begründung. Dementsprechend ist sie weder objektivierbar noch verallgemeinerbar; sie lässt sich nicht aus zwingenden Gründen einfordern, sondern verweigert sich vielmehr jeder Kontrolle. Genau darin liegt auf der einen Seite ihre Kraft und Faszination,

* Dies ist die schriftliche Fassung der von der Autorin am 9. Februar 2015 an der Universität Trier gehaltenen Cusanus-Lecture. Das Zitat im Titel stammt aus Sermo CLXXII: h XVIII, n. 2, lin. 11.
Die Werke des Cusanus werden nach der *Editio Heidelbergensis* (h) zitiert: Nicolai de Cusa *Opera omnia, iussu et auctoritate Academiae Litterarum Heidelbergensis ad codicum fidem edita*, Hamburg 1932ff. Die Übersetzungen der Hauptwerke stammen aus folgender Ausgabe: Nikolaus von Kues, Schriften des Nikolaus von Kues in deutscher Übersetzung. Im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften hrsg. von Ernst Hoffmann u.a. (Philosophische Bibliothek), Hamburg 1967ff. Die Übersetzungen der Predigten XXVII bis CCIII entstammen der Ausgabe: Nikolaus von Kues, Predigten in deutscher Übersetzung, hrsg. von Walter Andreas Euler u.a., Band 2 und 3, Münster 2007ff. Die Übersetzungen aller weiteren Predigten stammmen von der Verfasserin.

auf der anderen Seite hingegen ihr Gefahrenpotential. Denn die Liebe ist zwar stärker als der Tod, wie es im *Hohenlied* 8,6 heißt, d. h. sie setzt übermenschliche Kräfte frei, doch sie macht auch blind und steht damit vor der Gefahr, schlimmstenfalls außer Kontrolle zu geraten.

Und doch hat die Philosophie immer wieder von der Liebe gesprochen und sie keineswegs aus dem philosophischen Diskurs ausgeschlossen – freilich weniger in Gestalt einer romantisierten persönlichen Liebesbeziehung als vielmehr im Sinne eines wirkmächtigen affektiven Prinzips. Dieser Befund gilt auch für die Philosophie des Nicolaus Cusanus, der sich selbst kritisch bewusst ist, dass das Thema der Liebe für die Philosophie keineswegs selbstverständlich ist. Wenn er in *De venatione sapientiae* am Ende seiner Ausführungen über die Liebe als *nexus* zwischen Gott und Mensch abschließend bemerkt, viele Philosophen hätten diese Zusammenhänge nicht erkannt und insofern die wahre Weisheit nie erreicht, stehen ihm zweifellos die Vertreter eines rein rational-logischen Denkens vor Augen, die sich, offensichtlich die Liebe als vernachlässigenswertes Thema aus ihrer Philosophie ausschließend, der intellektuell-weisheitlichen Perspektive verschließen.[1] Was also hat Cusanus dazu bewogen, die Liebe in die philosophische Analyse mit einzubeziehen? Eine erste Antwort könnte lauten: Als gläubiger Christ hatte Cusanus eine besondere Auffassung von der Liebe, die zum einen in Gestalt des doppelten Liebesgebotes – »Du sollst den Herrn, deinen Gott, lieben mit ganzem Herzen« und »Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst« (*Mt* 22,34–40) – und zum anderen in der

1 In dem sich anfügenden Hinweis, er selbst habe sich dem Thema an anderer Stelle, »auch in verschiedenen Predigten« (*in variis etiam sermonibus*), ausführlicher gewidmet, kommt übrigens auf schöne Weise die philosophische Wertschätzung des Cusanus für seine Predigten zum Ausdruck. Vgl. *De ven. sap.* 25: h XII, n. 73, lin. 24–28. Zur Unterscheidung einer rational-logischen und intellektuell-weisheitlichen Perspektive vgl. Isabelle Mandrella, *Viva imago*. Die praktische Philosophie des Nicolaus Cusanus (Buchreihe der Cusanus-Gesellschaft 19), Münster 2012, 43–57.

Vorstellung eines seine Kreatur liebenden Gottes zu den christlichen Grundideen zählt und deshalb (neben Glaube und Hoffnung; 1 *Kor* 13,13) die Gestalt einer eingegossenen theologischen Tugend angenommen hat. Dass ein solches genuin theologisches Motiv bei den cusanischen Überlegungen im Hintergrund gestanden haben mag, sei an dieser Stelle nicht bestritten. Doch wissen wir genug vom cusanischen Denken, um sagen zu können, dass dies in Cusanus' Augen den Rekurs auf eine philosophische, vom Glauben unabhängige Begründung nicht überflüssig macht.

Eine andere Antwort ließe sich im latent dualistischen Menschenbild des neuplatonischen cusanischen Denkens finden. Um die geforderte Intellektualisierung des Menschen erfolgreich bewirken zu können, bedarf es der kritischen Auseinandersetzung mit den Störfaktoren dieses Prozesses, d. h. mit Emotionen und Affekten oder kurzum: mit der Liebe. In der Tat gibt es zahlreiche Stellen, an denen Cusanus unmissverständlich auf die Gefahren aufmerksam macht, die von einer zu starken Betonung des Affektiven auszugehen drohen.[2] Gerade mit Blick auf die Liebe ist das offenkundig: Ausgehend von der in 1 *Petr* 4,8 getroffenen Feststellung, dass die Stärke der Liebe darin besteht, viele Sünden zuzudecken (was Cusanus zu dem Vergleich bewegt, die Liebe sei wie ein auf zauberhafte Weise unsichtbar machender Stein!), lässt Cusanus es sich nicht nehmen, auf die Parallelen in Bezug auf die ›weltliche Liebe‹ (*amor huius mundi*) hinzuweisen. Denn auch in diesem Fall kommt der Liebe eine verdeckende Funktion zu, insofern sie alle Makel des geliebten Objektes verdeckt; allerdings verstellt sie damit den wahren Blick und blendet den Liebenden, der sich allein dem Affekt hingibt und dabei seines Intellekturteils verlustig geht. Das von Cusanus zur Illustration gewählte lateinische Sprichwort »Si quis amat ranam, ranam putat esse Dianam« macht diese Zusammenhänge in

2 Vgl. hierzu Isabelle Mandrella, *Gaudium intellectuale*: Die intellektuelle Freude bei Nicolaus Cusanus, in: The Pleasures of Knowledge (Quaestio. Yearbook of the History of Metaphysics 15), Turnhout 2015, 773–782.

aller wünschenswerten Klarheit deutlich: Wenn jemand einen Frosch liebt, ist er davon überzeugt, dass es sich dabei um Diana handelt![3]

Doch trotz dieser affektkritischen Äußerungen hält Cusanus, wie im Folgenden zu zeigen sein wird, an einer fundamental positiven Auffassung der Liebe fest. Dazu mag auch beigetragen haben, dass ihm in seinen bevorzugt neuplatonischen Quellen genug Anhaltspunkte zur Auseinandersetzung mit der Liebe vorlagen, denn philosophisch betrachtet ist die Behandlung des Phänomens der Liebe keineswegs das Privileg christlicher Denker, sondern stellt bereits in der Antike ein wichtiges philosophisches Thema dar.[4] Dies hat damit zu tun, dass die Liebe denjenigen affektiven Bereich abdeckt, der neben dem rationalen konstitutiv zum Menschsein gehört, sofern der Mensch eben nicht nur reines Vernunftwesen ist; hier kommt vielmehr etwas zum Ausdruck, das über die klassische anthropologische Bedingung der Vernunftbegabtheit des Menschen hinausführt. Das der Vernunft komplementäre menschliche Vermögen, das der Liebe bzw. dem Affektiven entspricht, hat die Philosophie als das Streben oder das Wollen beschrieben. Bei diesen Beschreibungen geht es nicht nur darum, dass der Mensch von Natur aus zu unterschiedlichen kognitiven und affektiven Akten wie Erkennen und Lieben befähigt ist. Das philosophische Interesse an der Liebe begründet sich eher damit, dass die Liebe eine Lücke füllt, die aus einem bloß rationalen Blickwinkel heraus offen bleibt, bzw. Antworten auf Fragen gibt, die mit Verweis auf die bloße Vernunft nicht befriedigend beantwortet werden können. Diese betreffen vor allem die Motivations- und Antriebsstruktur des Menschen, die sowohl seinem moralischen Handeln als auch seinem geistigen Erkennen zugrunde liegt, d. h. die im Hinblick auf sein Leben als ganzes fundamental ist. Ist es allein Sache der Vernunft, welches Leben ein

3 *Sermo* CCXLI: h XIX, n. 12, lin. 10–21.

4 Zu nennen wäre etwa die platonische Eros-Lehre des *Symposion* oder die aristotelische Vorstellung Gottes als einer teleologischen Letztursache, die »wie ein Geliebtes« bewegt, in *Metaphysik* XII.

Mensch führt? Ist der Verweis auf seine Rationalität ausreichend, um die Bedeutung des für ihn Guten und die damit verbundene Verpflichtung zu begründen? Oder bedarf es dazu nicht – in Gestalt eines affektiv Bindenden – mehr, etwa eines hinzutretenden, die rationale Begründung gewissermaßen übersteigenden Momentes, das als gut Erkannte auch zu wollen und zu realisieren? Entscheidend ist also, in welchem Verhältnis Vernunft und Liebe, Intellekt und Wille einander zugeordnet werden müssen. Offensichtlich kommt der Liebe eine Funktion zu, die sie für die Vernunft unverzichtbar und unersetzbar macht, so dass sie philosophisch ernstgenommen zu werden verdient.

Was Cusanus insbesondere an der Liebe fasziniert, ist die Freiheit, die in ihr zum Ausdruck kommt. In einem ersten Abschnitt möchte ich deshalb zunächst den Zusammenhang von Liebe und Freiheit im Denken des Cusanus nachzeichnen. Zweitens wird zu beleuchten sein, wie Cusanus – vermittelt über diese Zusammenhänge – seine zentrale Metapher des Menschen als eines lebendigen Bildes Gottes (*viva imago*) einführt. Auf der Suche nach der näheren Bestimmung der Lebendigkeit werde ich drittens zu zeigen versuchen, dass die scheinbar nur oder zumindest vor allem im Streben nach Weisheit gewonnene Lebendigkeit durch die belebende Funktion der Liebe ergänzt werden muss.

Ich beginne mit einer kurzen begrifflichen Präzisierung.[5] Der Begriff der Liebe umfasst verschiedene Facetten, die im Griechischen wie im Lateinischen bekanntlich zu terminologischen Differenzierungen führen: *amor* (griech. *eros*), *caritas* bzw. *dilectio* (griech. *agape*), *amicitia* (griech. *philia*) betreffen unterschiedliche Momente der Liebe: Die sinnlich-erotische Anziehungskraft bzw. das sexuelle

5 Mit Blick auf die für die Quellen des cusanischen Denkens nicht unerhebliche Mönchstheologie und Mystik des frühen Mittelalters vgl. den begriffsgeschichtlichen Überblick zu *amor* und *caritas* bei Bardo Weiss, Die deutschen Mystikerinnen und ihr Gottesbild. Das Gottesbild der deutschen Mystikerinnen auf dem Hintergrund der Mönchstheologie, Teil 3, Paderborn u. a. 2004, 1803–1812.

Begehren (*amor*); die die Beziehung zu Gott bzw. zum Nächsten betreffende fürsorgliche oder geistige Liebe (*caritas/dilectio*); die auf gegenseitiger Anerkennung basierende besondere Form der Freundesliebe (*amicitia*). Cusanus kennt diese Unterschiede sehr wohl, doch es ist schwierig, eine klare begriffliche Trennung bei ihm auszumachen; insbesondere *amor* und *caritas* gebraucht er sehr oft synonym.[6] Dies spiegelt einerseits eine Eigenart des cusanischen Denkens wider, die wir auch aus anderen Zusammenhängen kennen, etwa in Bezug auf die Begriffe *ratio*, *intellectus* und *mens*; Cusanus ist an einer trennscharfen Definition von Begriffen nicht vornehmlich interessiert. Andererseits besteht die darüber hinausweisende interessante Frage darin, ob diese Unschärfe in Bezug auf den Begriff der Liebe nicht beabsichtigt ist. Gerade wenn vom Göttlichen, d. h. von Gott selbst oder vom Heiligen Geist, die Rede ist, fällt auf, dass Cusanus sehr häufig von »caritas seu amor« spricht.[7] Ganz offensichtlich versucht er zu vermeiden, Gott ausschließlich die spezifisch theologische Funktion der *caritas* zuzuschreiben. Anders gewendet: *eros* und *agape*, *amor* und *caritas* lassen sich im cusanischen Verständnis nicht einfach trennen oder gar gegeneinander ausspielen.

Wo Cusanus der klassischen Differenzierung von *amor* und *caritas* folgt, wird deutlich, dass *amor* der allgemeinere, unspezifischere Begriff von beiden ist, eine Liebe, die sich im Sinne eines unqualifizierten Strebens auf alles zu richten vermag;[8] *caritas* hingegen ist die immer schon qualitativ höherwertig bestimmte Liebe, zu der nur Vernunftwesen in der Lage sind, nämlich jener *rationalis amor*, der – im Unterschied zur tierischen Liebe (*amor brutalis*) – auf

6 Vgl. z. B. *Sermo* XLI: h XVII, n. 23–24; *Sermo* CLXXIV: h XVIII, n. 6; *Sermo* CCXL: h XIX, n. 2; *Sermo* CCLXXXIII: h XIX, n. 11.

7 Vgl. *Cribr. Alk.* II, 7: h VIII, n. 103; *Sermo* LXIX: h XVII, n. 19; *Sermo* CCXXXIX: h XIX, n. 19; *Sermo* CCLXVIII: h XIX, n. 15; *Sermo* CCLXXX: h XIX, n. 58; *Sermo* CCLXXXII: h XIX, n. 5.

8 Vgl. auch Wilhelm Dupré, Liebe als Grundbestandteil allen Seins und »Form oder Leben aller Tugenden«, in: MFCG 26 (2000), 65–99, hier: 92, der *amor* als den umfassenderen Begriff deutet.

intellektuelle Weise lebt.[9] Dies hat zur Konsequenz, dass *amor* eines qualifizierenden Adjektivs bedarf, auf das *caritas* verzichten kann. Es kann demnach einen *amor* zum Schlechten geben, den Cusanus auch als solchen benennt, wenn er im Menschen eine doppelte Liebe konstatiert: einen *amor sensibilium/visibilium/temporalium = vitiosus* einerseits und einen *amor invisibilium/aeternorum = virtuosus* andererseits.[10] In diesem Sinne kann Cusanus auch vom *amor caritatis* sprechen oder davon, dass die *caritas* durch den *amor* liebt oder das Feuer ihres *amor* entzündet.[11]

Die in *Sermo* CCLXVI vorgenommene Klassifizierung der *caritas* in die vier Ausformulierungen *naturaliter*, *rationabiliter*, *intellectualiter* und *divine/inseparabiliter/aeternaliter*, derzufolge die *caritas naturalis* die *dilectio* repräsentiert, die *caritas rationalis* den *amor*, die *caritas intellectualis* die *conexio* und die *caritas divina* die *unio* dient sicherlich nicht einer genauen begrifflichen Differenzierung. Vielmehr dürfte hier das klassisch neuplatonische Aufstiegsszenario vom natürlichen zum göttlich-ewigen Bereich Pate gestanden haben.

Zusammenfassend lässt sich also konstatieren, dass Cusanus durch die – wie bewusst, sei offen gelassen! – gewählte Entscheidung, *amor* und *caritas* begrifflich nicht streng voneinander zu trennen, eben jene dialektische Verknüpfung der philosophischen und theologischen Perspektive demonstriert, die seinen Denkstil allgemein charakterisiert.[12]

---

9 *Sermo* CCLXXX: h XIX, n. 59, lin: 8–10: »[spiritus rationalis], qui quidem rationalis amor est intellectualiter vivens et ad differentiam amoris brutalis caritas appellatur.« Vgl. auch *Sermo* CLVIII: h XVIII, n. 10, lin. 3–4: »amor sapientiae, quae dici potest caritas«.

10 Vgl. *Sermo* CCXLV: h XIX, n. 4–5.

11 Vgl. *Sermo* CLVIII: h XVIII, n. 3, lin. 17; *Sermo* CCLXXXII: h XIX, n. 5, lin. 13–14; *Sermo* CCLXXXV: h XIX, n. 24, lin. 1–4.

12 Vgl. Werner Beierwaltes, Das Verhältnis von Philosophie und Theologie bei Nicolaus Cusanus, in: MFCG 28 (2003), 65–102.

Liebe und Freiheit

Der Zusammenhang von Liebe und Freiheit lässt sich mit *Sermo* XLI auf einen einfachen Punkt bringen:

> »Das Wesen der Liebe (*natura amoris*) ist frei, denn aufgrund ihrer Würde (*nobilitas*) wird die Liebe frei bewegt und kann nicht erzwungen werden. Und wenn sie einem Zwang unterliegt, so kann sie keine wahre (*verus*) Liebe sein, sondern simulierte (*simulatus*). Das Wesen der reinen Liebe also ist frei.«[13]

Damit wird ein Wesenszug der Liebe beschrieben, der uns vielleicht trivial erscheint: Wahre Liebe kann zu nichts gezwungen werden – andernfalls wäre sie simuliert. Und doch ist damit ein wichtiger Punkt benannt. Zum einen betrifft er die göttliche Liebe: Zu den fundamentalen Einsichten des Cusanus zählt die christliche Vorstellung, dass Gott die Welt in einem freien Akt der Liebe als diejenige geschaffen hat, die sie ist. Das größte Hindernis, das Cusanus von der philosophischen Gotteslehre der antiken Welt, insbesondere derjenigen des Platon und des Aristoteles, trennt und das er als solches immer wieder benennt, ist das Versäumnis eben jener Autoren, unsere Welt als das Produkt eines personalen, nicht nur vernunftbegabten, sondern vor allem freien Gottes zu denken. Stattdessen, so Cusanus, begingen diese Autoren den Fehler, Gott als der ersten vernünftigen Ursache Notwendigkeit beizulegen; die Einsicht, dass jedes Geschöpf die Absicht (*intentio*) des aus freiem Willen heraus tätigen, in Liebe seiner Schöpfung zugewandten Schöpfers sei, blieb ihnen deshalb verwehrt.[14]

---

13 »Est etiam amoris natura libera, nam libere movetur amor ob nobilitatem suam nec potest cogi. Et si subest coactioni, non potest esse verus amor, sed simulatus [...]. [...] Natura igitur amoris puri est libera.« *Sermo* XLI: h XVII, n. 25, lin. 9–12, 19.

14 Vgl. *De beryl.*: h ²XI/1, n. 37f. n. 67f.; *De ven. sap.* 21: h XII, n. 63. *De beryl.*: h ²XI/1, n. 54, lin. 2–3: »creatura est intentio conditoris, et consideremus intentionem esse verissimam quiditatem eius«; vgl. auch *De ludo* II: h IX, n. 98; *De docta ign.* II, 4: h I, p. 75, lin. 5–6 (n. 116): »ex intentione dei omnia in esse prodierunt«.

An dieser Stelle gilt es eine wichtige Präzisierung vorzunehmen. Die Betonung, dass Gott die Welt in Liebe oder aus freiem Willen erschaffen hat, impliziert nämlich keineswegs, dass seine Vernunft bei diesem Prozess unberücksichtigt blieb. Eben diese Vernunftgebundenheit war es zwar einerseits, die das Gottesbild der antiken Autoren beherrschte, als sie – so der Vorwurf, den Cusanus mit vielen Denkern des Spätmittelalters teilt – Gott Notwendigkeit zuschrieben und seine Freiheit erheblich einschränkten, insofern sie nämlich aus der Vorstellung eines höchst vernünftigen Schöpfers nur die beste aller möglichen Welten hervorgehen lassen konnten, so dass Gott die Erschaffung einer anderen Welt quasi verwehrt blieb. Andererseits aber waren sich die Vertreter dieser Kritik selbstverständlich darin einig, dass der Rekurs auf die absolute Freiheit stets die Gefahr in sich barg, Gottes Handeln als rein willkürlich zu betrachten, und dass es folglich galt, eine solche Konsequenz zu verhindern. Wie sichert Cusanus also die Rationalität göttlichen Schöpferhandelns, ohne die Idee aufgeben zu müssen, dass Gott aus Liebe frei wirkte?

Zunächst betont er unmissverständlich einen gewissen Primat der Liebe bzw. des Willens, wenn es heißt, Gott habe die Welt so, wie er wollte, geschaffen; »darum ist sie sehr vollkommen, weil sie nach des höchsten Gottes freiestem Willen (*secundum dei optimi liberrimam voluntatem*) gemacht ist«. Dies impliziert selbstverständlich, dass Gott eine andere Welt hätte schaffen können, die freilich ebenfalls so vollkommen wäre, wie sie sein kann, da das der Schöpfung voraufgehende Werdenkönnen selbst bereits in der Verfügung des göttlichen Willens liegt.[15] Der Gedanke der göttlichen Freiheit ist

15 »Quare perfectiorem et rotundiorem mundum atque etiam imperfectiorem et minus rotundum potuit facere deus, licet factus sit ita perfectus, sicut esse potuit; hoc enim est factus, quod fieri potuit, et fieri posse ipsius factum est. [...] Ex hoc videtur deum mundum ut voluit creasse; quare perfectus valde, quia secundum dei optimi liberrimam factus est voluntatem.« *De ludo* I: h IX, n. 19, lin. 4–13. Vgl. auch *De vis.* 19: h VI, n. 83; *De beryl.*: h ²XI/1, n. 37f.; *Sermo* CCXLVII: h

Cusanus außerordentlich wichtig und wird – vor allem in Anlehnung an *Psalm* 113,11 und 134,6 (*omnia quae voluit fecit*) – an zahlreichen Stellen angeführt. Das Gottesbild des Cusanus erhält dadurch wichtige voluntative Züge, die die Vorstellung Gottes als der absoluten Seiendheit oder der höchsten Gutheit ergänzen und den Stellenwert der Liebe und Freiheit im cusanischen Denken deutlich hervortreten lassen. So heißt es in *De beryllo*: »Für alle Werke Gottes gibt es keinen Grund; das heißt, warum der Himmel Himmel und die Erde Erde und der Mensch Mensch ist, dafür gibt es keinen Grund als den, dass der, der sie schuf, es so wollte.«[16]

Als letzter Seinsgrund (*ultima essendi ratio*) des Schöpfers, der seinerseits einfache Vernunft ist (*simplex intellectus*), kann der göttliche Wille dabei jedoch nicht im Gegensatz zur Vernunft stehen, sondern ist vielmehr mit ihr identisch. So wie der Wille die ›Quelle der Wesensgründe‹ (*fons rationum*) ist, so geht alles Geschaffene aus der ›Quelle der Vernunft‹ (*ex fonte rationis*) hervor. Cusanus vergleicht diese Nichtunterschiedenheit von Wille und Vernunft mit einem Herrschergesetz, das »nichts anderes als die Vernunft des Herrschers ist, die uns als Wille erscheint«.[17] Die kontrovers diskutierte Frage, ob Gott die Schöpfung ins Leben gerufen hat, weil er gut bzw. sich selbst verströmendes Gutes (*bonum diffusivum sui*) ist (*quia bonum*), oder weil er es wollte (*quia voluit*),[18] wird von

---

XIX, n. 15, lin. 5–7: »Cum Deus sit omnipotens creator et rex, quomodo ›aliquis suae potest resistere voluntati‹ [*Röm* 9,19], qui est id quod est per suam voluntatem?«

16 »Et ita dico cum sapiente quod omnium operum dei nulla est ratio, scilicet cur caelum caelum et terra terra et homo homo, nulla est ratio nisi quia sic voluit qui fecit.« *De beryl.*: h ²XI/1, n. 51, lin. 8–10. Zur Kritik an der antiken Gottesauffassung vgl. ebd. n. 37f. Zur schöpferischen Freiheit Gottes vgl. auch *Sermo* XXIV: h XVI, n. 19; *Sermo* CCXVI: h XIX, n. 25.

17 »[...] voluntas non sit nisi intellectus seu ratio [...] sicut lex imperialis non est nisi ratio imperantis, quae nobis voluntas apparet.« *De beryl.*: h ²XI/1, n. 51, lin. 16–19.

18 Zu den historischen Hintergründen vgl. Klaus Kremer, *Bonum est diffusivum sui*. Ein Beitrag zum Verhältnis von Neuplatonismus und Christentum, in: Auf-

Cusanus zwar zugunsten der zweiten Möglichkeit entschieden, jedoch ohne dass sich dadurch die überströmende Gutheit und damit verbundene Liebe Gottes in Frage gestellt sähe. Die Einheit von Wille und vernunfthafter Gutheit Gottes, d. h. von Liebe und Vernunft, hat Cusanus nicht zuletzt in dem Gedanken entfaltet, dass Gott die Welt auf gerechteste Weise geschaffen, d. h. jeder Natur das zugeteilt hat, was ihr zusteht.[19]

Wie lassen sich diese Zusammenhänge auf den Menschen übertragen? Selbstverständlich ist im Bereich des Kreatürlichen die für Gott geltende wesensmäßige Einheit von Liebe und Vernunft nicht gegeben; vielmehr muss die Stabilität der Beziehung dieser beiden Größen zueinander immer wieder hergestellt und gesichert werden. Für Cusanus steht dabei fest: Die Erkenntnis- und Liebesfähigkeit kommen dem Menschen aufgrund seiner Gottähnlichkeit zu. Insofern ist auch der menschliche Geist prinzipiell, d. h. in seiner Einfachheit betrachtet, so strukturiert, dass beide Vermögen eine harmonische komplementäre Einheit bilden:

> »Der Geist erkennt nicht ohne Verlangen, und ohne Erkenntnis verlangt er nicht. Der Geist ist also das Prinzip von Intellekt und Affekt. Der Geist ist eine einfache, überaus edle Kraft, in der Erkennen und Lieben in eins fallen.«[20]

In seinen philosophischen Hauptwerken ist es vor allem ersteres, das Cusanus immer wieder betont: Die Bestimmung des Menschen als eines »zweiten Gottes« läuft vor allem über seine kreative Intellektualität, mittels derer er Neues erfindet, Mathematik betreibt,

---

stieg und Niedergang der römischen Welt. Geschichte und Kultur Roms im Spiegel der neueren Forschung. Teil II: Principiat. Bd. 36, 2. Teilbd., hg. von Wolfgang Haase, Berlin/New York 1987, 994–1032.

19 Vgl. *De ven. sap.* 20: h XII, n. 57; *Sermo* CCXLVIII: h XIX, n. 6f.

20 »Nam mens sine desiderio non intelligit et sine intellectu non desiderat. Mens igitur est principium intellectus et affectus. Mens est vis simplex nobilissima, in qua coincidunt intelligere et diligere.« *Sermo* CLXXII: h XVIII, n. 3, lin. 21–25. Vgl. hierzu auch Klaus Kremer, Das kognitive und affektive Apriori bei der Erfassung des Sittlichen, in: MFCG 26 (2000), 101–144; wieder abgedruckt in: Ders., Praegustatio naturalis sapientiae. Gott suchen mit Nikolaus von Kues, Münster 2004, 103–146.

sich Begriffe schafft und Werte setzt. Doch ist dies nur die eine Seite der Gottebenbildlichkeit des Menschen. Hinzu tritt, vor allem in den Predigten greifbar, die Bestimmung des Menschen als einer freien Macht (*libera potentia*), deren Gottähnlichkeit darin besteht, dass sie freien Willen und folglich in sich die Möglichkeit besitzt, sich stetig zu verbessern, d. h. Gott ähnlicher und gottfähiger zu werden.[21] Unterzieht man die cusanischen Äußerungen zur intellektuell verorteten Gottähnlichkeit einer genauen Analyse, wird deutlich, dass der Freiheitsgedanke auch hier nicht wegzudenken ist, ja, dass ihm sogar eine Priorität zukommt, die berechtigter Weise die Frage aufwirft, inwiefern die Freiheit hier nicht der Intellektualität übergeordnet wird.[22]

Deutlich wird jedenfalls: Im eigentlichen Sinne ist nur die Liebe genuin frei; und erst durch ihre enge Verbindung zum Intellekt muss auch dieser als frei gedacht werden. Diese enge Verbindung ergibt sich zum einen daraus, dass etwas nur geliebt bzw. erstrebt werden kann, insofern es zuerst erkannt worden ist (*nihil volitum nisi praecognitum*), denn man kann nicht etwas gänzlich Unbekanntes lieben wollen (*nihil incognitum diligi possit*). Die Liebe ist deshalb immer fundamental auf den Intellekt angewiesen. (Zum anderen aber ist der Intellekt von der Liebe abhängig, um überhaupt tätig werden zu können – doch davon an späterer Stelle mehr.)

Insbesondere im Kontext der Frage nach der rechten Gotteserkenntnis spielen diese Zusammenhänge eine wichtige Rolle. Bekanntlich hat sich Cusanus mit einem eigenen Beitrag in die viel debattierte Kontroverse, ob der Zugang zu Gott affektiv, d. h. über die Liebe, oder kognitiv, d. h. über die Vernunft zu erfolgen habe, eingemischt.[23] Auch in diesem konkreten Kontext gesteht er zwar

---

21 *Sermo* CLXVIII: h XVIII, n. 8.

22 Vgl. hierzu Mandrella, *Viva imago* (wie Anm. 1) 244–252.

23 Vgl. hierzu Hans Gerhard Senger, Mystik als Theorie bei Nikolaus von Kues, in: Gnosis und Mystik in der Geschichte der Philosophie, hg. von Peter Koslowski, Zürich/München 1988, 111–134; Alois Maria Haas, Deum mistice vide-

zu, dass dem Gläubigen in der Heiligen Schrift aufgetragen wird, Gott zu lieben, hält aber unmissverständlich daran fest, dass dies die Vernunft keineswegs entbehrlich macht, insofern Gott eben nur dann geliebt zu werden vermag, wenn er zuvor erkannt worden ist.[24]

Die Angewiesenheit des Willens auf den Intellekt, um überhaupt etwas wollen zu können, spielt für Cusanus eine unverzichtbare Rolle, die ihn dennoch nicht davon abhält, die Begründung für die Freiheit in der Liebe zu verorten. So lesen wir in *Sermo* CLXXII:

> »Gott schuf also eine gewisse Natur, die liebesfähiger (*diligibilis*) ist als die anderen, weil sie ihm ähnlicher ist. [...] Und es ist jene Natur, die so geschaffen ist, dass sie Gott lieben kann. Die Liebe aber ist nicht ohne Erkenntnis. Daher muss jene Natur gottfähig (*capax Dei*) sein mittels der Erkenntnis, damit sie die Süße des Herrn verkosten kann, den sie lieben soll, da nichts Unbekanntes geliebt werden kann. Deshalb muss sie eine intellektuelle Natur sein. [...] Die Liebe ist edel und frei. Also muss die intellektuelle Natur edel und frei sein, damit sie ihren Gott wahrhaft und auf edle Weise lieben kann.«[25]

In dieser Zuschreibung zeigt sich deutlich, dass Liebe nach cusanischem Verständnis sehr viel mehr ist als ein bloßes unreflektiertes,

---

re ... in caligine coincidencie. Zum Verhältnis Nikolaus' von Kues zur Mystik (Vorträge der Aeneas-Silvius-Stiftung an der Universität Basel 24), Basel/Frankfurt am Main 1989.

24 Vgl. *Ep. De verbo mysticae theologiae* (Brief Nr. 5), in: Edmond Vansteenberghe, Autour de la docte ignorance. Une controverse sur la théologie mystique au XV^e siècle (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters 14), Münster 1915, 113–117.

25 »Creavit igitur Deus quandam naturam plus aliis diligibilem, quia magis similis est ei. [...] Et est natura illa, quae sic creata est quod potest Deum diligere. Dilectio autem sine cognitione non est. Quare oportet naturam illam esse capacem Dei via cognitionis, ut possit degustare suavitatem domini, quem diligere debet, cum nihil incognitum diligi possit. Unde oportet quod sit intellectualis natura. [...] Amor nobilis et liber est. Oportet igitur naturam intellectualem nobilem et liberam esse, ut possit veraciter et nobiliter amare Deum suum.« *Sermo* CLXXII: h XVIII, n. 1, lin. 46-n. 2, lin. 13. Für den Intellekt vgl. etwa *Sermo* CLXIX: h XVIII, n. 2, lin. 10–19: »Et ideo operando secundum intellectum est esse in libertate. Non potest quis se dicere ut servum servire, qui facit ea, quae intellectus in eo loquitur esse agenda. Sed qui metu poenae cogitur servare legem, quam non intelligit, [...] talis serviliter via timoris et coactae oboedientiae legem adimplet.«

rein emotionales Streben. Für Cusanus geht es nämlich nur um die Liebe, die sich ihrer Zielrichtung bewusst geworden ist und sich in Gestalt des Willens aus freien Stücken, ohne gezwungen werden zu können, auf ihr Ziel richtet; anders gewendet: die sich um des Ziels willen dafür entscheidet. Andernfalls nämlich wäre sie keine wahre, sondern simulierte Liebe; bzw. der Mensch wäre nicht willensfrei, sondern stände unter dem Diktat seines primären instinkt- bzw. lustgesteuerten Wollens. Gott hat den Menschen deshalb als freies und intellektuelles Wesen erschaffen, damit er sich in Freiheit, d. h. in freier Entscheidung selbst entfalte. Dies impliziert selbstverständlich immer auch die Möglichkeit, sich der göttlichen Liebe ganz zu verweigern.[26]

Die Metapher der Lebendigkeit

Um den Menschen als erkenntnis- und liebesfähige oder anders gewendet: als intellektuelle und freie Natur zu begreifen, hat Cusanus sich immer wieder einer Metapher bedient, die spätestens seit Mitte der 40er Jahre seines Jahrhunderts sein ganzes Werk durchzieht: Die Metapher des Menschen als eines lebendigen Abbildes Gottes (*viva imago Dei*). Cusanus variiert sie in vielfacher Weise: Der Mensch ist ein lebendiger Spiegel, lebendige Zahl, lebendiges Maß, lebendige Harfe, lebendiges Gesetz usw.[27] Die Metapher der Lebendigkeit im-

26 Vgl. hierzu *Sermo* CLXXXVII: h XVIII, n. 10, insbes. lin. 12–17: »Noluit habere servitores ignobiles, qui more iumentorum coacti sub iugo necessitatis onera ferrent, sed liberos et nobiles, qui ex electione libera voluntarie et ex amorosa affectione se ad impletionem mandatorum suorum offerrent.«

27 Zur Spiegelmetapher vgl. Isabelle Mandrella, Das Spiegelmotiv in der Philosophie des Nicolaus Cusanus, in: Spiegel der Seele. Reflexionen in Mystik und Malerei (Texte und Studien zur europäischen Geistesgeschichte B 3), hg. von Elena Filippi u. Harald Schwaetzer, Münster 2012, 139–150; zur Zahl vgl. Anke Eisenkopf, Zahl und Erkenntnis bei Nikolaus von Kues (Philosophie interdisziplinär 24), Regensburg 2007; zum Gesetz vgl. Isabelle Mandrella, Die Konzep-

pliziert nach Cusanus zweierlei. Erstens meint Lebendigkeit Selbstbezüglichkeit, d. h. die Fähigkeit, sich aktiv auf sich selbst beziehen zu können. Ein lebendiger Spiegel sieht sich selbst, eine lebendige Harfe spielt sich selbst, ein lebendiges Maß misst sich selbst, ein lebendiges Gesetz legt sich selbst aus, usw. Zweitens ist die dynamische und steigerbare Fähigkeit des Menschen gemeint, sich selbst zu verändern bzw. zu verbessern. Ein lebendiger Spiegel ist in der Lage, sich selbst zu glätten bzw. zu polieren, eine lebendige Harfe ist in der Lage, ihr Spiel zu perfektionieren, ein lebendiges Maß ist in der Lage, das Maß seiner selbst zu erreichen. Gemeinsam ist beiden Momenten, dass Lebendigkeit für Cusanus immer das Gegenteil alles Statischen und Verharrenden meint; Lebendigkeit impliziert stets Dynamik und Kreativität. Damit verdeutlicht die Metapher in treffender Weise die Beschreibung des Menschen als eines intellektuellen und freien, d. h. der Selbsterkenntnis und der Selbstgestaltung fähigen Wesens.

In der Cusanusforschung ist viel darüber spekuliert worden, woher die Metapher der Lebendigkeit stammt bzw. welcher Quellen Cusanus sich dabei bedient.[28] Generell gesehen, d. h. als Inbegriff des Dynamisch-Prozessualen, erschließt sie sich gewissermaßen von

---

tion des lebendigen Gesetzes (*lex viva*) bei Nicolaus Cusanus, in: Das Gesetz – The Law – La Loi (Miscellanea Mediaevalia 38), hg. von Andreas Speer u. Guy Guldentops, Berlin/Boston 2014, 650–660.

28 Vgl. Isabelle Mandrella, Viva imago. Der Einfluss des Raimundus Sabundus auf die cusanische Metapher der *viva imago*, in: Manuductiones. Festschrift zu Ehren von Jorge M. Machetta und Claudia D'Amico (Texte und Studien zur europäischen Geistesgeschichte B 8), hg. von Cecilia Rusconi, Münster 2014, 223–241; Harald Schwaetzer, *Viva imago Dei*. Überlegungen zum Ursprung eines anthropologischen Grundprinzips bei Nicolaus Cusanus, in: Spiegel und Porträt. Zur Bedeutung zweier zentraler Bilder im Denken des Nicolaus Cusanus, hg. von Inigo Bocken u. Harald Schwaetzer, Maastricht 2005, 113–132; Gerda von Bredow, Der Geist als lebendiges Bild Gottes (Mens viva dei imago), in: MFCG 13 (1978), 58–67; wieder abgedruckt in: Gerda von Bredow, Im Gespräch mit Nikolaus von Kues. Gesammelte Aufsätze 1948–1993, hg. von Hermann Schnarr, Münster 1995, 99–109; Renate Steiger, Die Lebendigkeit des erkennenden Geistes bei Nikolaus von Kues, in: MFCG 13 (1978), 167–181.

selbst. Doch lohnt es durchaus, sich auf die Spurensuche nach tieferen Bedeutungsebenen der Metapher zu begeben, da es bei einem Denker wie Cusanus naheliegt, im Hintergrund mehr zu vermuten als nur die Einführung eines selbsterklärenden alltäglichen Begriffs. Im Folgenden werde ich zu zeigen versuchen, dass und wie ein Blick auf die Funktion, die Cusanus der Liebe zuschreibt, den in der Forschung bereits vorgeschlagenen Bedeutungsebenen eine wichtige weitere Facette hinzufügt.

Relativ unumstritten scheint zu sein, dass Cusanus sich insbesondere in Bezug auf die sich der Intellektualität verdankende Selbsterkenntnis der antiken Position des *intelligere intellectus est eius vivere* anschließt. Gemeint ist die Vorstellung, dass das Verstehen des Intellektes dessen Leben ist, oder, anders gewendet, dass der Intellekt lebt, indem er seine Tätigkeit, das *intelligere*, vollzieht. Aristoteles schrieb in seiner *Metaphysik* ein solches Leben Gott zu, dem unbewegten Beweger, der reine Wirklichkeit ist, insofern er sich unablässig der höchsten Tätigkeit zuwendet, nämlich dem Denken seiner selbst.[29] Für Cusanus hat – seinem neuplatonisch inspirierten Urbild-Abbild-Schema zu Folge – diese Konzeption des göttlichen Intellektes oder Geistes auch Konsequenzen für den menschlichen Geist. Dessen *vita intellectualis* besteht in der Erkenntnis seiner selbst, die wiederum insofern mit der Erkenntnis Gottes verknüpft ist, als Selbsterkenntnis nichts anderes meint, als sich als Abbild des einen, absoluten Urbildes zu erkennen. Selbst- und Gotteserkenntnis sind hier also untrennbar miteinander verknüpft.[30] Wenn also, um die oben genannten Beispiele noch einmal aufzugreifen, eine lebendige Harfe sich selbst spielt oder ein lebendiges Maß sich selbst misst, dann heißt das, dass sie sich als Abbild einer absoluten Harfe oder eines absoluten Maßes verstehen, und zwar dergestalt, dass sie aus der Erfahrung der Steigerbarkeit ihrer

29 Aristoteles, *Metaphysik* XII 7 (1072 b26–30).
30 Vgl. näher Mandrella, *Viva imago* (wie Anm. 1) 211–217.

Fähigkeiten, die zu jeweils noch größerer Vollkommenheit führen können, erkennen, dass eben diese Fähigkeiten des Harfespielens oder des Messens einen vollkommenen und absoluten Endpunkt, eben ein Urbild, voraussetzen, von dem her sie ihre Fähigkeiten beziehen. Eben so ist der Geist lebendig, weil er in der Lage ist, sich selbst und darin sein Urbild, den göttlichen Geist, zu erkennen; und indem er dieses gottähnliche Potential realisiert, lebt er.

Mit den Stichworten »Fähigkeit« und »Potential« ist sogleich die zweite Bedeutung mitbezeichnet, in der Cusanus die Metapher der Lebendigkeit benutzt. Aus der mit der Selbsterkenntnis zusammenfallenden Erkenntnis der verursachenden Abhängigkeit von einem absoluten Urbild resultieren die Bemühung und der Ansporn, sich seinem Urbild immer mehr anzugleichen, um ihm immer ähnlicher zu werden. In stetiger Verbesserung der Fähigkeiten, die dem Abbild vom Urbild her zukommen, nähert sich das Abbild dem Urbild immer näher an (wobei es freilich immer Abbild bleibt) und zeichnet sich gerade dadurch als lebendig aus.[31]

In *Sermo* CLXIX von 1454 bringt Cusanus diese beiden Einsichten der Selbstbezüglichkeit und der Veränderbarkeit zusammenfassend und treffend auf den Punkt:

> »Richten wir also unsere Aufmerksamkeit darauf, wie die intellektuelle Natur allein jene ist, die zum wahren Leben fähig ist; denn nichts kann erkennen, dass es lebt, nur der Intellekt, der allein das hat, was gleichsam ein Schauen ist, nicht wie ein sinnliches, welches anderes sieht und nicht sich, sondern wie ein lebendiges Schauen, welches sich selbst und in sich selbst alles sieht. Folglich ist der Intellekt allein wie ein lebendiges Bild Gottes aufnahmefähig für den Geschmack des Lebens in sich, nämlich des wahren Lebens, dessen Bild er selbst ist. Das lebendige Bild erkennt im geistigen Leben darin, dass es sich als Bild erkennt, in sich die Wahrheit und das Urbild und die Form, die ihm das Sein gibt, so dass es Bild ist. Und dies ist das wahre Leben des Bildes, das in ihm ist wie die Wahrheit im Bild. Dann hat der Intellekt, der sich als lebendiges Bild erkennt, von Gott die Fähigkeit, sich selbst seinem Urbild immer mehr anzugleichen und so beständig sich einer größeren Einung mit seinem Gegenstande, der Wahrheit, anzunähern, damit er süße Ruhe finde. Denn das Bild, das sich selbst als Bild erkennt, kann keine

31 Vgl. näher ebd., 217–223.

Ruhe haben außerhalb der Wahrheit, dessen Bild es ist; sondern es ist in Irrtum, Verwirrung und Tod, wenn es von jenem Einfluss abgetrennt ist, der ihm das intellektuelle, zum Leben gehörige Sein gibt. Es bleibt dennoch ein gleichsam totes Bild in Bezug auf die Süße seines Lebens wie ein wahres Auge im Finstern.«[32]

An dieser Stelle wird deutlich, warum die Freiheit zur Intellektualität hinzutreten muss, denn die im ersten Schritt beschriebene Selbsterkenntnis ist keineswegs ein rein theoretischer Vorgang ohne praktische Konsequenzen, sondern setzt eine Bewegung frei, die ihrerseits nicht in vorgefertigten notwendigen Bahnen verläuft, sondern die sich der Mensch in seinem Leben zu eigen machen muss. Die mittels der Metapher der Lebendigkeit beschriebene Selbsttransformation ist ein Prozess, der nicht nur das ganze Leben durchzieht, sondern den der Mensch immer wieder annehmen und gestalten muss. Das setzt jedoch die Freiheit voraus, die ihrerseits zu den gottähnlichen Potentialen des Menschen zählt.

32 »[Quando] igitur ad hoc advertimus, quo modo natura intellectualis est sola illa, quae capax est verae vitae; nam nihil intelligere potest se vivere nisi intellectus, qui hoc solum habet, quod est quasi visus: non ut sensibilis, qui videt alia et non se, sed ut vivus visus se ipsum et in se ipso omnia videns. Igitur solus intellectus quasi viva imago est capax gustus vitae in se, scilicet vitae verae, cuius ipse est imago. Imago enim viva vita intellectuali in eo quod cognoscit se imaginem, cognoscit in se veritatem et exemplar atque formam, quae sibi dat esse, ut sit imago. Et haec est vita imaginis vera, quae est in ipsa ut veritas in imagine. Deinde intellectus intelligens se vivam imaginem habet a Deo potentiam se ipsum magis assimilandi exemplari suo et sic continue plus accedendi ad maiorem unionem cum obiecto suo, scilicet cum veritate, ut dulcius quiescat. Nam imago, quae se cognoscit imaginem, non potest habere quietem extra veritatem, cuius est imago, sed est in errore et confusione ac morte, cum sit separata ab influentia illa, quae dat sibi esse vitale intellectuale. Manet tamen quasi imago mortua quoad dulcedinem vitae suae sicut oculus verus in tenebris.« *Sermo* CLXIX: h XVIII, n. 4, lin. 1–26.

Lebendigkeit (I): Das Streben nach Weisheit

Allerdings bleibt in diesem Modell, das Cusanus mittels der Metapher vom lebendigen Abbild zu illustrieren versucht, eine Frage unbeantwortet, die nicht unerheblich ist: Auf welche Weise erfährt der Mensch denn überhaupt von der Präsenz des Urbildes? Und warum soll er nach Intellektualität und Freiheit, d. h. nach Selbsterkenntnis und Selbsttransformation streben? Wie erklärt sich die Motivation, die eigene Lebendigkeit auch realisieren zu wollen?

Insbesondere der Dialog *Idiota de sapientia* bemüht sich, eine Antwort auf diese Frage zu finden. Ausgangspunkt ist dort die ungeschaffene Weisheit als jenes Absolute, dessen Abbild der Mensch als geistig begabtes Wesen ist. Ausgehend von der Etymologie des Begriffs *sapientia* als *sapida scientia*, d. h. als eines köstlichen Wissens, entwirft Cusanus dort die Vorstellung eines natürlichen Vorgeschmacks (*praegustatio naturalis*) nach Weisheit, mit dem jeder Mensch ausgestattet ist[33] – ganz in Übereinstimmung mit dem aristotelischen Diktum, dass alle Menschen nach Wissen streben.[34] Dieser Vorgeschmack äußert sich in Gestalt eines natürlichen Verlangens (*desiderium naturale*). Es ist das Streben nach unsterblicher Weisheit, die allein in der Lage ist, die Bedürfnisse des Intellektes zu stillen und ihn zur Ruhe kommen zu lassen. Es ist gleichzeitig das Streben des in steter Unruhe befindlichen Abbildes, das erst dann zur Ruhe zu kommen vermag, wenn es sein Urbild und damit sich selbst erkannt hat. Cusanus illustriert das natürlich-intellektuelle Streben danach, in der absoluten Weisheit Ruhe zu finden, sofern sie den Ursprung allen Seins darstellt, mit dem Beispiel der Anziehungskraft, die ein Magnet auf Eisen ausübt.[35]

---

33 Vgl. *De sap.* I: h ²V, n. 10–15.
34 Vgl. Aristoteles, *Metaphysik* I 1 (980 a21).
35 Vgl. *De sap.* I: h ²V, n. 16; *Sermo* CLVIII: h XVIII, n. 7–14.

Bereits für den Neuplatonismus gilt die Vorstellung, dass der Mensch immer auch ein inneres Streben nach der Einswerdung mit dem göttlichen Einen verspürt, das ihm überhaupt erst die Erkenntnis des Absoluten ermöglicht.[36] Freilich wird dieses Streben nicht ausschließlich teleologisch im Sinne eines *desiderium naturale* ausbuchstabiert, sondern geht stets einher mit dem Versuch, die Ausrichtung auf das Absolute bewusstseinstheoretisch im Sinne einer inneren Erkenntniserfahrung zu begründen. Gemeint ist: In jeder Erfahrung des Denkens und Erkennens rückt die absolute Weisheit ins Bewusstsein.[37] Die cusanische Konzeption der *docta ignorantia* greift dies in aller Deutlichkeit auf: In jedem Erkenntnisakt wird der Mensch auf Grenzen gestoßen, die er nicht zu übersteigen vermag, insofern sie seine Erkenntnis überhaupt erst bedingen. In der Bewusstwerdung des eigenen Nichtwissens ereignet sich dann die Bewusstwerdung der abbildhaft bedingten Abhängigkeit vom ewigen Ursprung, in der sich der Mensch der Bedingungen seines eigenen Wissens bewusst wird. Diese Reflexion auf die eigene Erkenntnisaktivität, die von der Forschung zu Recht als transzendental gedeutet worden ist, führt zur Einsicht in das ewige Absolute, das zwar als solches niemals erfasst zu werden vermag, jedoch eine unendliche Annäherung erlaubt.

Doch ist damit noch nicht die ganze Antwort des Cusanus ausgeschöpft. Mir scheint vielmehr, dass sein Rekurs auf die Liebe an dieser Stelle eine Neuakzentuierung bewirkt. Welchen Umständen sie geschuldet ist, lässt sich nicht eindeutig klären – sieht man einmal vom Motiv einer Rezeption der platonischen Eros-Lehre ab.

---

36 Vgl. Werner Beierwaltes, Der Begriff des ›unum in nobis‹ bei Proklos, in: Die Metaphysik im Mittelalter. Ihr Ursprung und ihre Bedeutung (Miscellanea Mediaevalia 2), hg. von Paul Wilpert, Berlin 1963, 255–266. Vgl. auch Hans Gerhard Senger, Griechisches und biblisch-patristisches Erbe im Cusanischen Weisheitsbegriff [1992], in: Ders., *Ludus sapientiae*. Studien zum Werk und zur Wirkungsgeschichte des Nikolaus von Kues (Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters 78), Leiden/Boston/Köln 2002, 197–227.

37 Vgl. *De sap.* I: h ²V, n. 8 f.

Meine Vermutung, die ich im Folgenden zu erhärten versuchen werde, ist, dass dies mit dem cusanischen Freiheitsverständnis zu tun hat, das einerseits mit seiner spezifisch christlichen Vorstellung eines personal gedachten, freien, liebenden und gnädigen Gottes, und andererseits mit seiner Konzeption des Menschen zu tun hat, der darin, dass ihm Freiheit zukommt, ein »anderer Gott« genannt werden kann.[38] Denn offensichtlich reicht Cusanus die bis jetzt präsentierte Antwort auf die Frage, warum und wie der Mensch als lebendiges Abbild Gottes auf sein Urbild hin ausgerichtet ist, nicht aus.

Denn es hatte sich gezeigt: Der einfache Hinweis auf eine teleologische Verfasstheit des Menschen in Gestalt eines natürlichen Strebens, das Gott seiner Kreatur eingepflanzt hat, befriedigt Cusanus nicht; vielmehr versucht er diese Zusammenhänge in der Ähnlichkeit zwischen der urbildhaften Weisheit und ihrem weisheitsfähigen Abbild, dem menschlichen Intellekt, zu begründen.[39] Damit schließt er sich einerseits dem antiken Verständnis des gnoseologischen Vorrangs der Weisheit an, die als Prinzip und Möglichkeitsbedingung jeglicher Erkenntnis überhaupt fungiert: In jedem Erkenntnisakt wird die unendliche Weisheit erstrebt.[40] Andererseits betont er erneut die damit keineswegs überflüssig gewordene Lebendigkeit des Geistes, die in diesem Kontext mit eben jener ›Unruhe‹ zum Ausdruck gebracht wird, durch die der unermüdlich nach Angleichung an die ewige Weisheit strebende menschliche Geist gekennzeichnet ist. Auffällig ist, dass Cusanus hier mit den Begriffen von ›Natur‹ und ›Leben‹ operiert. So heißt es in *De sapientia*:

38 »Creavit autem Deus naturam magis suae bonitatis participem, scilicet intellectualem, quae in hoc, quod habet liberum arbitrium, est creatori similior et est quasi alius deus.« *Sermo* CLXVIII: h XVIII, n. 8, lin. 1–4.

39 »Denn woraus wir sind, davon ernähren wir uns.« *De sap.* I: h ²V, n. 16, lin. 1; vgl. auch *De ven. sap.* 1: h XII, n. 2; vgl. insgesamt ausführlicher Klaus Kremer, Weisheit als Voraussetzung und Erfüllung der Sehnsucht des menschlichen Geistes, in: MFCG 20 (1992), 105–146; wieder abgedruckt in: Ders., Praegustatio naturalis sapientiae. Gott suchen mit Nikolaus von Kues, Münster 2004, 51–91.

40 Sie ist gleichzeitig »Erfüllung, Ursprung, Mitte und Ziel« des *desiderium naturale*; vgl. *De sap.* I: h ²V, n. 15.

»Diese Angleichung nämlich an sie [sc. die Weisheit], die unserem Geist von Natur aus innewohnt, durch die er nicht zur Ruhe kommt, es sei denn in der Weisheit selbst, ist gewissermaßen deren lebendiges Bild. Ein Bild nämlich kommt nicht zur Ruhe, es sei denn in dem, dessen Bild es ist, von dem es Ursprung, Mitte und Ziel hat. Ein lebendiges Bild aber bringt durch das Leben aus sich eine Bewegung hervor zum Urbild hin, in dem allein es zur Ruhe kommt. Das Leben des Bildes nämlich kann nicht in sich zur Ruhe kommen, da es das Leben des Lebens der Wahrheit ist und nicht sein eigenes. Daher bewegt es sich zum Urbild als der Wahrheit seines Seins hin. Wenn also das Urbild ewig ist und das Abbild Leben hat, in dem es sein Urbild im voraus schmeckt und so voller Sehnsucht sich zu ihm hinbewegt, und weil diese dem Leben zugehörige Bewegung nicht zur Ruhe kommen kann, außer im unendlichen Leben, welches die ewige Weisheit ist, deshalb kann diese dem Geist zugehörige Bewegung nicht aufhören, welche das unendliche Leben niemals unendlich berührt. Immer nämlich bewegt sie sich in freudigster Sehnsucht, um das zu berühren, dessen sie niemals überdrüssig wird, wenn sie von der Ergötzlichkeit berührt worden ist. Die Weisheit nämlich ist die schmackhafteste Speise, die im Sättigen den Wunsch, mehr zu nehmen, nicht mindert, so dass sie (die Bewegung) in der ewigen Speisung niemals aufhört, sich zu ergötzen.«[41]

Die Frage, die sich im Anschluss an die Lektüre einer solchen Textpassage kritisch stellen lässt, lautet: Ist der hier vorgenommene Rekurs auf Natur und Leben nicht zu teleologisch-nezessitierend, also Notwendigkeit unterstellend, weil er den Menschen auf ein natürlich vorgegebenes Ziel ausgerichtet sein lässt; oder anders gesagt: Wie kompatibel ist dieser Rekurs mit der Vorstellung einer frei gewollten Selbstgestaltung?

41 »Haec enim eius assimilatio, quae spiritui nostro naturaliter inest, per quam non quietatur nisi in ipsa sapientia, est quasi viva imago eius. Non enim quietatur imago nisi in eo, cuius est imago, a quo habet principium, medium et finem. Viva autem imago per vitam ex se motum exserit ad exemplar, in quo solum quiescit. Vita enim imaginis non potest in se quiescere, cum sit vita vitae veritatis et non sua. Hinc movetur ad exemplar ut ad veritatem sui esse. Si igitur exemplar est aeternum et imago habet vitam, in qua praegustat suum exemplar et sic desideriose ad ipsum movetur, et cum motus ille vitalis non possit quiescere nisi in infinita vita, quae est aeterna sapientia, hinc non potest cessare spiritualis ille motus, qui numquam infinitam vitam infinite attingit. Semper enim gaudiosissimo desiderio movetur, ut attingat quod numquam de delectabilitate attactus fastiditur. Est enim sapientia cibus saporosissimus, qui satiando desiderium sumendi non diminuit, ut in aeterna cibatione numquam cesset delectari.« *De sap.* I: h ²V, n. 18.

Ein zweites, erneut mit dem Gottesverständnis zusammenhängendes Problem tritt hinzu. Welches Interesse sollte in einem solchen Modell die absolute Weisheit daran haben, dass ihr lebendiges Abbild sich auf sie hinbewegt und sich ihr angleicht? Lässt sich die Vorstellung eines liebenden und gnädigen Schöpfergottes hier überhaupt noch integrieren?

Zur ersten Frage: Blickt man auf den Begriff der Natur, lässt sich zeigen, dass Cusanus zwar davon überzeugt ist, dass sich die natürliche Grundausstattung des Menschen der Erschaffung durch den göttlichen Schöpfer verdankt, der alles sinnvoll vollendet hat, so dass jede Kreatur Gott durch ihr Dasein lobt.[42] Doch dies allein genügt nicht; für die Preiswürdigkeit des Menschen ist entscheidend, dass er sich aus freiem Willen auf das von Natur aus als preiswürdig Erkannte richtet, »auf dass er wie von Natur so auch durch seine freie Wahl selbst preiswürdig sei« (*ut sit ex electione sicut a natura laudabilis*).[43] Im Gedanken der Freiheit wird somit greifbar, dass und wie der keinerlei Nezessitierung, auch keiner teleologischen Ausgerichtetheit unterstellte Mensch sich zu seiner Natur verhalten kann und soll, um seiner Würde als gottähnliches Geschöpf gerecht zu werden.

Ähnliches gilt auch für die im zweiten Problem betroffene Perspektive Gottes. Die rein gnoseologisch gewonnene Vorstellung der Bewusstwerdung der absoluten Weisheit steht in der Gefahr, einen personalen Gott überflüssig zu machen. Diesem Einwand gebietet Cusanus dadurch Einhalt, dass er auf dem Gedanken insistiert, dass Gott sich seiner Schöpfung in Liebe und gnädig, d. h. frei zuwendet.

Beide Male also schließt die Liebe eine Erklärungslücke: Das Verhältnis von Gott und Mensch basiert auf freier, liebender Anerkenntnis. Von seiten des Menschen gilt: Ein einfaches Streben nach Gott, wenn es auch vorhanden sein mag, reicht nicht aus; ebensowenig

---

42 Vgl. *De ven. sap.* 19: h XII, n. 54; ebd. 20, n. 57.

43 *De ven. sap.* 20: h XII, n. 58, lin. 1–2. Vgl. hierzu MANDRELLA, *Viva imago* (wie Anm. 1) 187–193.

ist die erkenntnistheoretisch-transzendentalphilosophisch gewonnene Einsicht in das Absolute eine hinreichende Beschreibung. Dem entspricht auf Seiten Gottes die Zurückweisung solcher Ansätze, die das Wesen Gottes als höchste Vernunft oder vollkommenstes Gutes so sehr in den Vordergrund stellen, dass die Schöpfung sich mit Notwendigkeit so einstellen musste, wie sie ist. Beide Male geht es Cusanus darum, die Freiheit zu betonen, die nicht anders als in der Liebe greifbar werden kann.

Lebendigkeit (II): Die belebende Funktion der Liebe

Doch mit Blick auf den Menschen entsteht eine neue Schwierigkeit (die in Bezug auf Gott durch den Verweis auf seine Wesenseinheit von Intellekt und Wille bereits geklärt werden konnte): Wenn die Ausgerichtetheit des lebendigen Abbildes auf sein Urbild nicht auf natürliche Weise zu deuten ist und sich auch nicht zwingend aus einer gnoseologischen Priorität heraus interpretieren lässt, sondern der willentlichen Selbstgestaltung untersteht, die nur darin bestehen kann, sich in Freiheit als *viva imago* entfalten zu wollen – steht dieser Prozess dann nicht unter den Vorzeichen völliger Beliebigkeit?

Cusanus ist sich dieser Gefahr durchaus bewusst – nicht ohne Grund hat er sich ausführlich mit dem Problem des Gehorsams auseinandergesetzt.[44] Doch hält er daran fest, dass die geforderte Ausrichtung des Menschen und seine daraus resultierende Existenz als *viva imago* nur als eine frei gewollte Anerkenntnis gedacht werden können, die weder durch eine natürlich-teleologische Verfasstheit, noch durch eine bewusstseinstheoretische Analyse des in der

44 Vgl. hierzu MANDRELLA, *Viva imago* (wie Anm. 1) 263–269, sowie NORBERT HEROLD, »...als ob im Gehorsam die Freiheit zugrunde ginge ...«. Die »Doctrina oboedientiae« in den Predigten des Nikolaus von Kues, in: MFCG 31 (2006), 167–209.

docta ignorantia mündenden Denkaktes erklärt zu werden vermag. An dieser Stelle setzt das ein, was Cusanus die belebende Funktion der Liebe nennt.

Immer wieder bringt Cusanus die Liebe mit Leben und Lebendigkeit zusammen, wenn er ihr eine belebende und stimulierende Wirkung zuschreibt. In *Sermo* CC heißt es in einem zwar spezifisch tugendethischen, aber durchaus auch generalisierbaren Kontext:

> »Sieh also, wie die Liebe die Form der Tugenden ist. So wie nämlich die Gerechtigkeit tot ist, wenn sie nicht geliebt wird, so jede Tugend. Die Liebe formt nämlich die Tugend der Seele, weil sie die Seele durch ein tugendhaftes Leben lebendig macht. Solange also die Liebe der Tugend nicht so sehr überfließt, dass tugendhafte Werke mit Liebe und großem Verlangen ausgeübt werden, ist noch kein Tugendhabitus hervorgebracht und hat die Seele noch keine Tugend oder zieht sie an, weil die Tugend sie [unter diesen Umständen] nicht umgibt. Wenn die Seele den Geist der Liebe empfangen hat, der ein lebendiger Geist ist, dann ›fließen aus ihrem Inneren Ströme des Lebens‹ [*Joh* 7, 38], welche lebendige Werke sind.«[45]

Die für das Verständnis der Tugend zentrale Lebendigkeit steht auch in *Sermo* CCXX im Vordergrund, wo die *caritas* als die Form beschrieben wird, die jeden tugendhaften Akt belebt, und ohne die es keine lebendige Tugend gibt.[46] Denn so tugendhaft es von außen auch erscheinen mag: Ohne Liebe ist jedes Werk tot und hat keinerlei Leben.[47]

---

45 »Ita vide, quomodo caritas est forma virtutum. Sicut enim iustitia est mortua, si non diligitur, ita omnis virtus. Format enim caritas virtutem animae, quia facit animam vivam vita virtuosa. Quamdiu igitur non abundat dilectio virtutis intantum quod opera virtuosa cum dilectione et magno desiderio exercentur, nondum habitus est generatus virtutis, nondum anima habet virtutem seu induit ipsam, quia virtus non circumdedit eam. Quando anima recepit spiritum caritatis, qui est vivus spiritus, tunc ›effluunt de ventre eius flumina vitae‹, quae sunt viva opera.« *Sermo* CC: h XVIII, n. 3.

46 »Caritas est forma vivificans omnem actum virtuosum, sine qua non est virtus viva.« *Sermo* CCXX: h XIX, n. 4, lin. 22–24.

47 »[...] sine caritate est opus mortuum non habens aliquid vitae.« *Sermo* CCXX: h XIX, n. 4, lin. 30f. Vgl. auch die »differentia inter vivum christianum habentem spiritum caritatis et mortuum spiritu carentem« in *Sermo* CCLXXXIX: h XIX, n. 8, lin. 3–11.

Diese Ausführungen sind sicherlich einerseits im landläufigen Sinne zu verstehen, in dem es heißt, dass nur die Werke wahrhaft tugendhaft zu nennen sind, die aus der inneren Gesinnung heraus vollbracht werden, und nicht aufgrund ihres äußeren Charakters. Andererseits aber spielt die spezifische Bedeutung eine Rolle, die mit dem Begriff der Lebendigkeit verknüpft ist. Denn auch hier betrifft die Lebendigkeit den dynamischen Prozess der Angleichung an die absolute Tugend, der immer weiter steigerbar ist. Diese Lebendigkeit, die wahre Tugend auszeichnet, kann jedoch nur bei einer Tugend gewährleistet sein, die durch die Liebe geformt ist (*formata caritate*): »Deshalb ist jene Gerechtigkeit, die nicht durch die Liebe geformt ist, keine wahre und lebendige Gerechtigkeit, sondern eher deren defizientes Abbild (*imago deficiens*).«[48]

Die Rede von der *imago deficiens* als Gegensatz zur *viva imago* (hier am Beispiel der *iustitia*) ist hier nicht zufällig gewählt, sondern gehört zu den wichtigsten Metaphern cusanischen Denkens. In *De mente* (und an zahlreichen anderen Stellen) hat Cusanus den Unterschied zwischen dem toten und dem lebendigen Bild ausdrücklich beschrieben. Er gesteht dabei zu, dass ein totes Bild, das das Urbild fast identisch abbildet, aufgrund dieser Ähnlichkeit für vollkommener gehalten werden könnte als ein lebendiges Bild, das augenscheinlich weniger Ähnlichkeit zum Urbild aufweist. Doch dieses Verständnis ist falsch, denn während das tote Bild trotz seiner großen Ähnlichkeit statisch in seinem Zustand verharrt und verharren muss, hat das lebendige Bild die dynamische Fähigkeit, sich dem Urbild ohne Begrenzung immer näher anzugleichen. In dieser dynamischen Lebendigkeit sind seine Vorrangstellung und Vollkommenheit begründet.[49] Welche Rolle aber spielt dabei die Liebe?

48 »Unde iustitia quae non est formata caritate, illa non est vera et viva iustitia, sed potius eius imago deficiens.« *Sermo* CCXLVIII: h XIX, n. 20, lin. 6–8.

49 Vgl. *De mente* 13: h ²V, n. 149. Vgl. hierzu Anke Eisenkopf, Das Bild des Bildes. Zum Begriff des toten und lebendigen Bildes in *Idiota de mente*, in: Spiegel und Porträt. Zur Bedeutung zweier zentraler Bilder im Denken des Nicolaus Cusanus, hg. von Inigo Bocken u. Harald Schwaetzer, Maastricht 2005, 49–74.

Sie hat diejenige belebende Funktion, die den Menschen zur geforderten Lebendigkeit stimuliert. Cusanus benutzt in diesem Zusammenhang auffallend oft die Metapher von der ›Wärme der Liebe‹ (*calor caritatis*), die auch in anderen natürlichen Seelenprozessen eine Rolle spielt. Sie repräsentiert das Antriebspotential alles Lebens: »Die Liebe ist es nämlich, ohne die der Geist nicht lebt oder Lebensbewegung bzw. Lebenstätigkeiten hat – so wie die sinnenhafte Seele ohne Wärme keine Lebenstätigkeit ausüben kann.«[50]

Dass der Liebe diese belebende Wirkung zukommt, liegt daran, dass sie die Verknüpfung (*nexus*) zwischen Gott und Mensch ist; sie verbindet den Menschen mit Gott und richtet ihn auf Gott hin aus.

> »Aber was ist jene Liebe? Ich sage: Die Zusammenfassung oder Verknüpfung (*nexus*), durch die der Christ mit der göttlichen Unsterblichkeit verbunden wird, in der die letzte Glückseligkeit besteht«, heißt es in *Sermo* CCLXXXIX.[51]

Im Anschluss an diese Definition lässt Cusanus einen imaginativen Gesprächspartner kritisch nachhaken, und zwar aus der Sicht des Intellektes: Wenn das Höchste im Menschen doch sein freier Intellekt sei, wie gelange denn dann der menschliche Geist zu dieser Liebe, die seinen Intellekt lenkt? Bzw.: Mit welchem Recht stellt sich diese durch die Liebe bedingte Ausrichtung scheinbar über den freien Intellekt? An dieser Stelle entwirft Cusanus die eschatologische Vision, dass und wie die letzte Glückseligkeit für die intellektuelle Natur nur durch die göttliche Liebe hergestellt werden kann, nämlich als eben jener absolute Ruhepunkt, in dem das Mehr und Weniger des Erkennens endgültig aufgehoben und der Intellekt seine Vervollkommnung erlangt.[52] Mag dies auch genuin christlich

50 »Caritas est enim, sine qua spiritus non vivit seu motum vitae sive opera vitae habet. Sicut anima sensibilis sine calore non potest operationem vitae exercere.« *Sermo* CCXX: h XIX, n. 7, lin. 12–15. Vgl. auch *Sermo* XLI: h XVII, n. 23 f.; *Sermo* CXLVIII: h XVIII, n. 3, lin. 21–22: »Amor enim est, sine quo anima vivere nequit, sicut sine calore corpus.«

51 »Sed quid est illa caritas? Dico: comprehensio seu nexus, quo christianus nectitur divinae immortalitati, in quo consistit ultima felicitas.« *Sermo* CCLXXXIX: h XIX, n. 6, lin. 1–3.

52 *Sermo* CCLXXXIX: h XIX, n. 6, lin. 3–26.

klingen, insofern dieser als *visio intellectus conditoris* bezeichnete Zustand offensichtlich Assoziationen mit der Schau Gottes von Angesicht zu Angesicht hervorzurufen beabsichtigt – es ist zunächst rein denkerisch die Vollendung des Gedankengangs, der uns schon im Kontext des Strebens nach Weisheit begegnet war: Die Lebendigkeit des Abbildes ist ja keine ins Leere laufende Unruhe, sondern sie läuft auf einen Zielpunkt hin, nämlich das absolute Urbild, in dem allein die ersehnte Ruhe gefunden zu werden vermag. So ist auch die Liebe nicht nur ein ständiges Sehnen, sondern im Moment der Erfüllung, d. h. der Präsenz des Geliebten bzw. der Erwiderung der Liebe durch das Geliebte, stellt sich Befriedigung ein. Eine höchste und dauerhafte Befriedigung vermag freilich nur der absolute Ruhepunkt zu gewährleisten, d. h. die Liebe Gottes – im Sinne des Genitivus subiectivus und obiectivus der göttlichen Liebe und der Liebe zu Gott. Dort erst koinzidieren Sehnen und Erfüllung bzw. Bewegung und Ruhe, so wie ein Kreisel umso unbewegter wirkt, je schneller er sich bewegt. In eben diesem Sinn ist die Liebe die Bewegung und Ruhe des Lebens zugleich.[53]

Eine kleine Einschränkung gilt es zu beachten: Der Mensch ist nicht in der Lage, diesen Ruhepunkt des Intellektes und der Liebe aus eigenem Vermögen zu erreichen, sondern immer nur aufgrund eines göttlichen Liebesaktes (theologisch: der Gnade). Dieser Punkt wird von Cusanus nicht übermäßig strapaziert. Er hängt zum einen

53 Vgl. *Sermo* CCLXXXV: h XIX, n. 23 f. An anderer Stelle überträgt Cusanus diese Koinzidenz auf den Zusammenfall von *intelligere* und *amare* im Absoluten, zu dem der Mensch strebt und in dem er sein höchstes Glück findet, und das den Menschen glücklich macht, indem es sich ihm sowohl durch Erkennen als auch durch Liebe mitteilt: »Sed dum te elevas ad illa simplicitatem, ubi idem est intelligere et amare, concipis has potentias animae nostrae, scilicet intelligere et amare, in felicitate ultima coincidere. Ideo in quantum beata anima amat, tantum intelligit, et e converso quantum intelligit, tantum amat, cum felicitas illa sibi adveniat ab eo, ubi idem est intelligere et amare et qui felicitando animam non se plus communicat intelligendo quam amando.« *Sermo* CCLXXXIII: h XIX, n. 11, lin. 8–17.

mit der Priorität des Urbildes vor dem Abbild zusammen, aber vor allem damit, dass auch die göttliche Liebe nicht anders als frei gedacht werden kann, wenn sie nicht simuliert genannt werden soll. Die Freiheit wird in diesen Zusammenhängen also keineswegs ausgeschaltet, sondern erfährt hier, in der Demonstration gegenseitiger, durch keine äußeren Faktoren erzeugter Liebe von Gott und Mensch, ihre eigentliche Vollendung. So wird die Liebe ihrerseits zum Ausweis der Tatsache, dass der Mensch seine Existenz und sein Leben nicht sich selbst, sondern einem ersten Ursprung allen Seins verdankt. Insofern bindet sie den Intellekt an die Erkenntnis, von einem absoluten Anderen abhängig zu sein, sich diesem Anderen jedoch genau aus diesem Grund in besonderer Weise verbunden zu wissen.[54]

Schluss

Unbestreitbar kommt hier die Initiative Gottes zum Ausdruck: Gott schuf den Menschen als freies und intellektuelles Wesen, damit dieser in der Lage sei, sich in frei liebender und erkennender Weise seinem Ursprung zuzuwenden und dessen Herrlichkeit zu erkennen. Aber was bedeutet das konkret für den Menschen? Wenn es heißt, dass die Liebe als *nexus* zwischen Gott und Mensch die besondere Absicht und Zuwendung manifestiert, die der erste Ursprung dem Menschen als lebendiges Abbild zukommen lässt,[55] so

54 Vgl. *Sermo* XLI: h XVII, n. 24, lin. 12–29: »Prior igitur dilexit nos Deus, qui nihil odire potest omnium, quae creavit. [...] Sed dedit etiam nobis vitam talem intellectualem, per quam spiritus noster se potest ex data vita intellectuali sursum elevare et se fonti vitae suae vinculare [...]. [...] Amor igitur ita vinculat spiritum intellectualem nostrum ad fontem vitae, ut sit sibi intime constrictus [...].« *Sermo* CCXLI: h XIX, n. 7, lin. 21–23: »[...] sic caritas se diffundit per intellectuales naturas et eas ad se convertit, ut sint suam naturam participantes.« Ebd., n. 14, lin. 11–13: »Sumus igitur filii adoptionis per caritatem, quia ipse Deus prius dilexit nos quam nos ipsum. Elegit igitur nos. Haec electio caritas est.«

55 Vgl. *Sermo* CCXX: h XIX, n. 10, lin. 24–34; *Sermo* CCLXXXIX: h XIX, n. 6; *De ven. sap.* 25: h XII, n. 73.

repräsentiert das keine Einbahnstraße. Welche Konsequenzen diese Verhältnisse für den Menschen als *viva imago* haben, ist oben bereits angedacht worden: Aus dem belebenden Antriebspotential der Liebe folgen keine vorgegebenen Handlungsmuster oder instinktiv vermittelte Verhaltensregeln, wie dies für die nicht-intellektuellen Kreaturen gilt; gefordert ist die Verwirklichung der Freiheit, die allein durch die Liebe gewährleistet werden kann, weil sie allein niemals erzwungen zu werden vermag.

Dass dies nicht unter Verzicht des Intellektes geschieht, war bereits gesagt worden. Ein weiteres wichtiges Missverständnis gilt es auszuschließen: Die belebende Funktion der Liebe ist nicht so gemeint, als ob der Mensch in der Liebe Kenntnis von bestimmten inhaltlichen Objekten erlangen würde, zu denen er in Liebe entflammt wird. Dies würde nämlich wieder genau die Nezessitierungen hervorrufen, die Cusanus zu vermeiden versucht. Das meint selbstverständlich keineswegs, dass der Mensch alles Beliebige auf gleiche Weise lieben solle. Im Gegenteil: Cusanus ist der festen Meinung, dass die Liebe zu Gott die höchste Verwirklichung der Freiheit darstellt. Entscheidend ist, dass er die Begründung für diese Meinung allein der Struktur der Freiheit selbst entnimmt, d. h. ohne Rückgriff auf extern hinzutretende Umstände. An dieser Stelle folgt er der mystischen Tradition – Meister Eckhart, Marguerite Porete –, für die die höchste Verwirklichung von Freiheit darin besteht, nichts zu wollen, d. h. jedem vermittelnden Liebesobjekt zu entsagen.[56] Denn die wahre Freiheit kommt dann zum Vorschein, wenn etwas unvermittelt und allein um seiner selbst willen geliebt wird;

56 Vgl. zu Eckhart und Cusanus Isabelle Mandrella, La liberté de la volonté d'après Eckhart et Nicolas de Cues, in: La naissance de Dieu dans l'âme chez Eckhart et Nicolas de Cues, hg. von Marie-Anne Vannier, Paris 2006, 121–136. Zu Marguerite Porete vgl. Olivier Boulnois, Qu'est-ce que la liberté de l'esprit? La parole de Marguerite et la raison du théologien, in: Marguerite Porete et le *Miroir des simples âmes*. Perspectives historiques, philosophiques et littéraires (Etudes de philosophie médiévale 102), hg. von Sean L. Field, Robert E. Lerner u. Sylvain Piron, Paris 2013, 127–154.

ein solcher Gegenstand kann jedoch nur Gott sein, insofern er die Liebe selbst ist:

»Der rationale Geist ist frei; seine Freiheit wird ›Wille‹ genannt. Wenn also der Wille in Liebe mit etwas verbunden wird, ist der Geist durch die Verknüpfung der Liebe mit dem Gewollten oder Geliebten vereinigt. Falls der Geist also nicht an dies oder jenes Zeitliche oder Endliche angebunden ist, sondern von jeder einschränkenden Verknüpfung frei bleibt und sich allein der Liebe zuwendet, die die Form aller geliebten Formen und Gott ist, so geht dieser Geist in die Vereinigung mit der unvergänglichen Freude über, die freudevolles, unsterbliches Leben ist. Deshalb bleibt der in der Liebe verwurzelte Geist frei und losgelöst von aller Einschränkung in seinem wahren und ewigen Gott, der die Liebe selbst ist, vereint. Er ist nicht gebunden an etwas von der Liebe oder an ein Geschöpf, dem es aus sich nicht zukommt, etwas zu geben, weil es nichts besitzt, was es nicht erhielte, sondern [er ist gebunden] an die Liebe selbst, von der alles Ersehnenswerte stammt, und unser intellektuelles Leben selbst, das unser Geist so sehr ersehnt: das ewige Sein. Die Liebe also ist die Verknüpfung unseres freien Geistes zum belebenden Leben.«[57]

Für die Metapher des Menschen als einer *viva imago Dei* heißt das: Sie bezieht ihre Lebendigkeit nicht nur dadurch, sich auf sich selbst beziehen zu können und der kontinuierlichen Verbesserung fähig zu sein, sondern allererst dadurch, durch die Liebe belebt zu sein, d. h. lieben zu können und geliebt zu werden. Deutlicher als in der Liebe aber lässt sich die Struktur der Freiheit nicht zum Ausdruck bringen.

---

57 »Spiritus autem rationalis est liber, cuius libertas dicitur voluntas. Quando igitur voluntas conglutinatur amore ad aliquid, est spiritus unitus amoris nexu ad volitum sive amatum. Si igitur spiritus non est alligatus ad hoc vel illud amabile temporale vel finitum, sed liber manens ab omni nexu contracto, solum se convertens ad caritatem, quae est forma omnium formarum amabilium et est Deus, ille spiritus transit in unionem cum incorruptibili laetitia, quae est vita gaudiosa immortalis. Quare spiritus radicatus in caritate manet liber et absolutus ab omni contractione in vero et aeterno Deo suo, qui est caritas ipsa, unitus. Non est constrictus in aliquo caritatis seu creatura, quae ex se non habet dare quicquam, cum nihil habeat, quod non receperit, sed in ipsa caritate, a qua est omne desiderabile, [e]t a quo est ipsum vivere intellectuale, quod tantopere spiritus noster desiderat: esse aeternum. Caritas igitur est nexus spiritus nostri liberi ad vitam vivificantem.« *Sermo* CCXX: h XIX, n. 10, lin. 13–34.

ISBN 978-3-7902-1488-8