

Homo secundus Deus

Eine geistesgeschichtliche Studie zum menschlichen Schöpfertum

Von VINZENZ RÜFNER

Das kühne Wort vom zweiten Gott durchzieht das abendländische Denken von der Antike bis zum 19. Jahrhundert. Es hat einen großen Einfluß auf die Idee des menschlichen Schöpfertums ausgeübt und hat die Wissenschaftslehre, die Geschichtsphilosophie, vor allem aber die Theorie der Literatur und Kunst formen helfen. Es verstummt erst, als der Abstand des endlichen Menschen gegenüber dem unendlichen Gott aufgehoben wird und der Mensch sich selber an die Stelle Gottes setzt. Daher ist die geistesgeschichtliche Entwicklung dieses Begriffs nicht zuletzt geeignet, auf die zentrale metaphysische Frage der endlichen Person des Menschen und der unendlichen Person Gottes einiges Licht zu werfen.

1. *Die Ursprünge in der Antike.* Der Weltenbildner oder Demiurg in Platos *Timaeus* ist kein Schöpfer im christlichen Sinn. Er muß nach den ewigen Ideen blicken und den bereits vorhandenen Stoff nach diesen Urbildern formen. Er ist ein ins Übermenschliche gesteigerter handwerklicher Künstler. Plato ist in der Kennzeichnung des Demiurgen dem Begriff des Schöpfers in etwa nahe gekommen, wenn er ihn als ein Wesen neidloser Güte beschreibt, dessen Wille es war, die Welt dem in jeder Beziehung Schönsten und Vollkommensten so ähnlich wie möglich zu machen. Die vom Demiurgen geformte Welt ist ferner ein einheitliches Ganzes lebendiger Natur. Daher hat der Weltenbaumeister weder zwei noch unzählbar viele Welten geschaffen. Es gibt nur diese eine Welt als eine gewordene und ewig weiter bestehende: ἀγαθὸς ἦν πάντα ὅτι μάλιστα γενέσθαι ἐβουλήθη παραπλήσια ἑαυτῷ οὗτε δύο οὐτ' ἀπείρους ἐποίησε ὁ ποιῶν κόσμους, ἀλλ' εἰς ὅδε μονογενῆς οὐρανὸς γεγωνὸς ἔστι τε καὶ ἔτ' ἔσται (*Tim.* 29e—31b). Als nun der schaffende Vater (ὁ ποιήσας πατήρ) dieses Abbild der ewigen Götter von Bewegung und Leben erfüllt sah, freute er sich, und diese Freude wurde ihm zum Antrieb, es dem Urbild (den Ideen) noch ähnlicher zu machen (*Tim.* 37c). Diese Stelle erinnerte später die Christen an den Schöpfungsbericht des Alten Testaments (1 Mos. 31) und wurde bereitwillig aufgenommen. Der *Timaeus* schließt mit dem Gedanken, daß der Kosmos ausgestattet ist mit sterblichen und unsterblichen Wesen und davon vollständig erfüllt ist. Er ist ein sichtbares lebendiges Wesen, ein Bild dessen, der es gemacht hat, ein sinnlich wahrnehmbarer Gott, der am mächtigsten und schönsten ist, einziger und alleiniger Abkömmling Gottes (θνητὰ γὰρ καὶ ἀθάνατα ζῶα λαβῶν καὶ ἑμπληρωθεὶς ὅδε ὁ κόσμος οὕτω, ζῶον ὁρατὸν τὰ ὁρατὰ περιέχον, εἰκὼν τοῦ ποιητοῦ [*al.* τοῦ νοητοῦ], θεοῦ αἰσθητός, μέγιστος καὶ ἄριστος κάλλιστός τε καὶ τελειώτατος γέγονεν εἰς οὐρανὸς ὅδε, μονογενῆς ὢν. *Tim.* 92c)

Von diesen bildlichen Andeutungen bei Plato stammt das Wort vom zweiten Gott. Dies ist der Kosmos, das vom Demiurgen geschaffene Abbild der göttlichen Ideen. Diese platonische Konzeption war in der Antike allgemein bekannt. Die Stoiker wandeln sie ihrem Pantheismus gemäß ab: Der Kosmos selber wird ihnen zum ersten Gott. Plinius d. J. prägt den für das Mittelalter (Schule von Chartres) und die neuzeitliche Barockdichtung wichtigen Topos von der Natur als „divina rerum artifex“ (Naturalis historia XXII, 56). Philo der Jude, der die Synthese alttestamentlicher und griechischer Lehren zu formen versuchte, entwickelt den Gedanken im Sinne der Schöpfung weiter. Gott (d. h. der Gott des Alten Testaments) bringt den Kosmos wie der Vater seine Söhne hervor. Der wahrnehmbare Kosmos (κόσμος αἰσθητός) ist der jüngere Sohn Gottes, der geistige Kosmos (κόσμος νοητός) ist der ältere Gottessohn.

Im Gegensatz zum Gesamtkosmos ist der Mensch nach der alten griechischen Auffassung nicht von vornherein das göttlich-erhabene Wesen. Er muß sich seine Gottähnlichkeit erst verdienen. Die ὁμοίωσις wird erreicht durch die Flucht vor dem Irdischen, durch die Befreiung vom Bösen und durch ein in diesem Sinne einsichtvolles Leben, wie es Plato zum Beispiel im Theaetet (176b) fordert. Um zu den Freunden der Götter gezählt zu werden, muß der Wille zur Tugend und Gerechtigkeit wirksam werden. Daß der Mensch sich bemühen muß, ein Liebling der Götter zu werden, daß die Götter ihm zu Freunden werden müssen, ist ein altes Motiv, das bis in die Tage des Sokrates zurückreicht. Nach Platos Lehre am Ende seines Lebens ist Gott und nicht der Mensch das Maß aller Dinge. Alles kommt darauf an, daß die Götter dem Menschen freundlich sind. Der Mensch muß sich bemühen, die rechte Einsicht in diese Urmaße zu erlangen. Diese Einsicht wird vielfach als etwas Göttliches, ja sogar als das Göttliche in uns in der Antike bezeichnet. Dadurch kann es den Anschein gewinnen, der Mensch sei ein Gott, wie Aristoteles in seiner Ermunterungsschrift zur Philosophie (Fr. 31, Rose) geschrieben hat: ὥστε δοκεῖν πρὸς τὰ ἄλλα θεὸν εἶναι τὸν ἄνθρωπον. Der Mensch wird für den Intellektualismus der Antike geradezu zum Gott in uns. Durch seine Geisteskraft wird der Mensch, wie es Cicero (de fin. 2, 13, 40) im Anschluß an Aristoteles später umschreibt, gleichsam ein sterblicher Gott (hominem ad duas res, ut ait Aristoteles, ad intelligendum et ad agendum esse natum quasi mortalem deum). Daß Einsicht und rechtes Leben dem Menschen die Freundschaft Gottes sichern, daß aber nicht umgekehrt der Mensch sich zum Freunde Gottes machen kann, ist ein Gedanke, der in die christlichen Anschauungen übergehen konnte. Er verträgt sich mit der Gnadenlehre des Christentums und wird in der Idee der Nachfolge Christi fruchtbar. Der Unterschied, der den sterblichen Menschen in seiner Endlichkeit von Gott trennt, bleibt erhalten, soweit das Motiv der Verähnlichung mit Gott wirksam wird, mag auch der Weg dahin in der Antike je nach der Weltanschauung im Stoizismus, Epikureismus und Neuplatonismus recht verschieden aussehen. Am meisten ist bei Epikur jenes Ethos wirksam, das den Menschen verselbständigt und ihn von den Mühen eines metaphysischen Hochzieles frei machen

will. Epikur lehrt nämlich ein sittliches Leben ohne Anstrengung. Nüchtern soll sich der Mensch von den gewöhnlichen Meinungen frei machen. Eine berechnende Rationalität beherrscht den Schluß des Menoikeusbriefes. Diese Form des „Deus mortalis“ ist anders als die aristotelische, die in der reinen Schau, in der Betätigung des Nus die höchste Verähnlichung des Menschen mit Gott erblickt. Ganz im Sinn des Aristoteles steht bei Alexander von Aphrodisias im Prooemium zum Kommentar der *Analytica priora* (ed. Wallies, 1883, p. 6), daß die Verähnlichung mit Gott durch Schau und Erkenntnis der Wahrheit zu erreichen ist. Weil aber die Wahrheit durch den Beweis erlangt wird, ist auch die Syllogistik der höchsten Schätzung wert.

Nirgends aber wird in der Antike der Mensch auf Grund seiner Ausstattung neben die Götter gestellt. Das $\delta\mu\omicron\iota\omega\theta\eta\gamma\alpha\iota\ \theta\epsilon\omega$ ist Ziel, Aufgabe, nicht Wirklichkeit, erreichbar nur in der Flucht vor dem Endlichen, wie es in Platos *Theaetet* (176), im *Staat* (613 a) und den *Nomoi* (716) gezeichnet ist und immer wieder in der Antike wiederholt wurde. Im *Timaeus* (90a) wird die Brücke vom Menschen zum All in der Form gefunden, daß der Mensch das Göttliche, das er in sich trägt, den damit verwandten Bewegungen des Kosmos angleicht: zeigen doch die Denktätigkeiten in uns Bewegungen, die den Umläufen des Alls verwandt sind: $\tau\omega\ \delta\acute{\epsilon}\nu\ \eta\mu\acute{\iota}\nu\ \theta\epsilon\acute{\iota}\omega\ \sigma\upsilon\gamma\gamma\epsilon\nu\acute{\epsilon}\iota\varsigma\ \epsilon\iota\sigma\iota\nu\ \kappa\omega\eta\sigma\epsilon\iota\varsigma\ \alpha\acute{\iota}\ \tau\omicron\upsilon\ \pi\alpha\nu\tau\omicron\varsigma\ \delta\iota\alpha\nu\omicron\eta\sigma\epsilon\iota\varsigma\ \kappa\alpha\iota\ \pi\epsilon\rho\iota\varphi\omicron\rho\alpha\acute{\iota}$ (Tim. 90 c/d). So ist der Mensch zwar gottverwandt, aber nicht selber göttlich. Dies sind nur der Kosmos und dessen Bildner, der Demiurg.

Die Römer übernehmen die griechische Vorstellung von dem ins Übermenschliche gesteigerten handwerklichen Künstler (Kunst und Handwerk sind in der Antike nicht getrennt). Sie übersetzen das Wort „Demiurg“ mit „opifex“. So gebrauchen es Cicero (*de nat. deor.* 8, 18), Ovid (1 *Metam.* 79) und Plinius, der in seiner *Naturgeschichte* unter dem Einfluß der Stoa die Natur „opifex“ nennt (*hist. nat.* 1, 1). Der Demiurg wird auch als „artifex“ bezeichnet. So nennen ihn Cicero, Seneca, Apuleius, Lactanz und Augustin. Im Wort von der „ars aeterna“ des Schöpfers wird dieser Begriff im Mittelalter weitergedacht.

2. *Der „zweite Gott“ in den hermetischen Schriften.* a) Das Wort vom „zweiten Gott“ wäre niemals zu einer solchen Wirksamkeit gekommen, wenn es nicht in einem Schriftenkomplex aufgetaucht wäre, der schon in der Spätantike, dann steigend im späten Mittelalter und vor allem in der Renaissance zu einer großen Autorität bis ins 18. Jahrhundert hinein geworden ist: Das sind die sogenannten Offenbarungen des Hermes Trismegistos, kurz auch die „hermetischen Schriften“ oder das „Corpus Hermeticum“ genannt. Die heute unter diesem Namen zusammengefaßten Lehrstücke sind vielfach unzusammenhängende, teilweise religiös-mystische Gedankengänge aus der Zeit der Römerherrschaft über Ägypten. Diese Schriftstücke waren für einen Kreis von Menschen geschrieben, die einen Einblick in die großen Weltanschauungs- und Lebenszusammenhänge im damaligen Ägypten zu gewinnen suchten. Die einzelnen Teile stammen aus recht verschiedenen Zeiten.

Dies ergibt sich aus der Stellungnahme gegenüber dem Christentum. Walter Scott, der Herausgeber des Corpus Hermeticum („Hermetica“, 4 Bde., 1924 bis 1936) nimmt als äußerste Grenzen die Zeit zwischen 50 v. Chr. und 270 n. Chr. an. Der in den Dialogen auftretende Lehrer heißt Hermes. Dies ist die griechische Bezeichnung für den ägyptischen Gott „Thoth“. Im Unterschied zum Hermes der Griechen wurde ihm der Beiname „Trismegistos“, das heißt der dreimal größte, der sehr große Hermes gegeben. Der Schüler heißt zumeist Asclepius oder Ammon. Was nun dem Hermes Trimegistos eine so große Autorität von vorneherein verschaffte, waren einerseits die angeblich göttlichen Offenbarungen, andererseits das vermeintlich hohe Alter dieser „Weisheit“ Ägyptens. Schon Pythagoras sollte aus diesen heiligen Büchern geschöpft haben. Dieser aber galt als der Vater der gesamten griechischen Philosophie. Der Schleier eines religiösen Geheimnisses stand demnach am Anfang des griechischen Denkens. Ein wichtiger Teil der hermetischen Schriften ist uns nur in lateinischer Sprache erhalten. Dies ist ein Dialog mit dem Titel „Asclepius“. Er wurde später dem Apuleius (2. Jahrhundert n. Chr.) zugeschrieben.

b) Der zweite Gott in den hermetischen Schriften ist nun, wie bei Plato, der Kosmos. Er ist ein unsterbliches Wesen. Kein Teil davon stirbt im eigentlichen Sinn. Die Menschen sind im Irrtum, wenn sie die Veränderungen als Vernichtung und Tod bezeichnen (Scott, Bd. I, 174). Der Kosmos gilt auch als der materielle Gott (*ὁ ὑλικὸς θεός*), der nicht den gleichen Grad des Gutseins aufweist, vielmehr der Veränderung (den *πάθη*) unterworfen ist. Der Kosmos ist ferner das erste unter allen Lebewesen. Der Mensch als Lebewesen hat seine Stelle erst nach dem Kosmos. Er ist sterblich und deshalb auch nicht so gut wie dieser (I, 194). Gott wird auch als der Vater und das Gute bezeichnet. Er hat (umfaßt) den Kosmos, dieser aber den Menschen. Der Kosmos gilt als Sohn Gottes, der Mensch aber als Sohn des Kosmos (I, 194). Der Kosmos ist ein Ganzes, das Abbild des noch größeren Gottes und mit ihm zur Einheit verbunden. Daher wahrt der Kosmos die Ordnung nach dem Willen des Vaters. Er ist die Fülle (*πλήρωμα*) des Lebens. Nie hat es in ihm etwas Totes bei allen Verwandlungen gegeben (I, 232). Somit ergibt sich folgende Rangordnung: An erster Stelle steht Gott, an zweiter der Kosmos, an dritter der Mensch, wie dies Stobaeus festgehalten hat (I, 426). Das All besteht aus Seele und körperlicher Substanz. Die Natur bringt beides zueinander. So entstehen die vielfältigen Formen der Einzeldinge. Und doch durchzieht alles eine Einheit: „mundus unus, anima una, et deus unus“ (I, 290). Der Himmel gilt als „sensibilis deus“ und „administrator omnium corporum“. Gott wirkt durch die Natur. Er ist der „effector“ (*ποιητὴς δημιουργός*) aller Gattungen und Arten. Die materielle Welt ist das Aufnahmegefäß dafür. Aus dem obersten Gott entstehen niedere Götter und Dämonen. Die Götter sind unsterblich, die anderen Wesen sind individuell sterblich, der Art nach aber unsterblich. Auch die Menschen kommen von oben. Durch den Geist ist der Mensch mit den Göttern verbunden, wenn er sich mit ihnen religiös vereinigt. Er kann sich aber auch mit den Dämonen verbinden. Der

Mensch ist daher ein allumfassendes, wunderbares Wesen, das weit besser ausgestattet ist als das őrbrige Sein: „Propter haec, o Asclepi, magnum miraculum est homo, animal adorandum atque honorandum. Hoc enim in naturam dei transit, quasi ipse sit deus: hoc daemonum genus novit, utpote qui cum isdem se ortum esse cognoscat: hoc mundanae naturae partem in se ipse despicit, alterius partis divinitate confisus. O hominum quanto est natura temperata felicius!“ (I, 294). Vom Kosmos, dem zweiten Gott, nimmt also der Mensch die Attribute eines Gottes an, gleich als wäre er selber ein Gott. Er ist verwandt mit den Dämonen und weiß, daß er mit ihnen gleicher Herkunft ist. Er verachtet den Teil in seiner Natur, der bloß menschlich ist im Vertrauen auf die Göttheit seines höheren Teils. So ist der Mensch eine viel glücklichere Mischung seiner Eigenschaften, als dies bei anderen Wesen der Fall ist.

Warum wurde nun der Mensch in diese materielle Welt hineingestellt? Die Antwort auf diese Frage hat uns Lactanz († um 330) aus den hermetischen Schriften auch im griechischen Original erhalten. Gott hat eben einen zweiten, sichtbaren und erfahrbaren Gott geschaffen, nämlich den Kosmos, der mit dem Schicksal nach der stoischen Lehre identisch ist. Daher heißt es über die εἰσαρµόνη: „Haec itaque est aut effectrix rerum aut deus summus, aut ab ipso deo qui secundus effectus est deus“ (I, 362). Nachdem der Demiurg den zweiten Gott (den Kosmos) geschaffen hatte, sah er, wie schön und voll von allem Guten er war. Daher liebte er ihn als einen Sproß seiner Göttheit. Er hat danach auch den Menschen erschaffen, damit dieser sein Bild (d. h. den Kosmos) schauen und zugleich seiner Vernunft und seiner Tätigkeit nachahmen könne („et rationis [suae] imitatorem et diligentiae fecit hominem“ I, 300). Der Mensch erhielt eine körperliche Behausung, um sich allen Dingen widmen zu können. Er kann das Himmlische verehren und sich dem Irdischen widmen. Er ist teils ein unsterbliches, teils ein sterbliches Wesen. Daher wird auch die Welt als zweiter und der Mensch als dritter Gott bezeichnet: „Aeternitatis dominus deus primus est, secundus est mundus, homo est tertius“ (I, 304). Der Mensch wurde zuerst als unkörperliches, reines Seinswesen geschaffen. Gott, der Gestalter der Welt und aller Dinge in ihr, hat den Menschen auch deshalb zu einem zusammengesetzten Wesen gemacht, auf daß er mit ihm die Welt regiere. Nimmt der Mensch diese Aufgabe auf sich, so wird er zum Mittel der rechten Ordnung für die Welt, und die Welt wird dies für ihn. Der Mensch erkennt sich, kennt die Welt und weiß, welche Rolle ihm darin zufällt. Er erfaßt, welche Dinge er für seine Zwecke zu gebrauchen hat und wem er zu dienen hat. Er hat in vollem Maße Gott zu preisen und zu loben, indem er Gottes Bild (den Kosmos) verehrt in dem Bewußtsein, daß auch er ein zweites Bild Gottes ist. Von Gott gibt es nämlich zwei Bilder, die Welt und den Menschen: „Is (= homo) novit se, novit et mundum, scilicet ut meminerit, quid partibus conveniat suis, quae sibi utenda, quibus sibi inserviendum sit recognoscat, laudes gratesque maximas agens deo, eius imaginem venerans, non ignarus se etiam secundam esse imaginem dei: cuius sunt imagines duae mundus et homo“ (I, 304). Der sterbliche Teil

des Menschen ist aus den vier Elementen zusammengefügt. Diese bleiben nach dem Tod auf der Erde. Nach seinem höheren Teil ist der Mensch geistig und göttlich und kann zum Himmel aufsteigen. Daher ist das Irdische mit seinen Begierden zu verachten. Zu dieser Sphäre gehört auch der Leib. Er ist der gottverwandten Natur des Menschen fremd. Wir müssen besonders das verabscheuen, was zur Quelle des Lasters in uns wird. Warum aber ist dann der Mensch überhaupt ein materielles Wesen? Auf diese Schwierigkeit eines weltverachtenden Platonismus gibt der Asclepius eine Antwort, die wiederum auf die hohe Stellung des Menschen hinweist: Der Mensch hat die niedere Welt in Ordnung zu halten. Daher ist auch ein wohlgeordnetes Leben der Arbeit seine irdische Aufgabe. Er hat Gott zu verehren und Gottes Willen zu erfüllen, ja er verbindet dadurch seine Mühe mit dem Willen Gottes (*operam suam cum dei voluntate coniungit*). Nach der Zeit unseres Dienstes auf Erden werden wir von allem befreit, was in uns sterblich ist. Gott versetzt uns zurück in einen reinen und heiligen Zustand, eben in den Stand unseres höheren Teils. Dem Gottlosen droht die Einkörperung in ein niederes Lebewesen, eine „*foeda migratio*“. Der Fromme dagegen lebt das Leben eines Gottes, ja er wird sogar über die (niederen) Götter erhoben: *per voluntatem dei hominem constitutum est esse meliorem et diis* (I, 336). Der höhere Mensch ist also göttlicher Natur. Nicht mit anderen Lebewesen auf der Erde ist er zu vergleichen, sondern mit den Göttern im Himmel, ja wenn wir die Wahrheit sprechen wollen, so steht derjenige, der wahrhaft ein Mensch ist, noch über den Göttern des Himmels oder ist doch ihnen gleich an Macht. Die Götter verlassen den Himmel nicht. Sie sind dort gleichsam festgebant. Der Mensch aber steigt sogar zum Himmel empor und mißt ihn, ja er tut dies, ohne die Erde aufgeben zu müssen. So weit kann er seine Macht ausdehnen. Daher darf man es wagen zu sagen, daß der Mensch auf Erden ein sterblicher Gott ist und daß Gott im Himmel nichts anderes als ein unsterblicher Mensch ist: *διὸ τοιμητέον εἰπεῖν τὸν μὲν ἐπίγειον ἄνθρωπον εἶναι θνητὸν θεόν, τὸν δὲ οὐράνιον θεὸν ἀθάνατον ἄνθρωπον* (I. 204).

So werden alle Dinge durch diese beiden (göttlichen) Wesen verwaltet: durch den Kosmos und den Menschen, von dem einen Gott aber das All.

c) Mit Leichtigkeit konnten diese Bilder als Vorahnungen, ja als eine gewisse Vorausnahme der christlichen Geheimnisse angesehen werden. Daher haben sie das Interesse vieler Kirchenväter erweckt. Bereits Tertullian (gest. ca. 240) hat im „*Mercurius Trismegistos*“ geradezu den „*magister omnium physicorum*“, das heißt den Lehrer derer gesehen, die etwas über die gesamte Physis (Natur) auszusagen wissen. Und diese Physis umfaßte nach griechischer Anschauung auch die Überwelt des Transzendenten und Göttlichen. Cyprian, Arnobius, Ephrem der Syrer, Cyrill von Alexandrien und vor allem Lactantius waren mit der hermetischen Literatur vertraut (vgl. die „*Testimonia*“ in Band IV bei Scott). Stobaeus hat sich große Auszüge aus den hermetischen Schriften gemacht. Lactanz hat im *Hermes Trismegistos* willkommenen Zeugnisse für die Erschaffung der Welt durch Gott gesehen, ohne sich über die Unterschiede zwischen dem griechischen Demiurgen und dem

christlichen Schöpfer im klaren zu sein (Inst. I, 8, 48). Er zitiert im genauen Wortlaut die Stelle, an der vom Kosmos als dem zweiten Gott die Rede ist (Inst. IV, 6, 4). Ja, er überträgt sogar die Lehre vom „*secundus Deus*“ direkt auf Christus. Dies ist ihm der einzigartige Fall, wo es möglich ist, den Namen Gottes auszusprechen: „*Hermes ait non posse nomen eius (d. i. Gottes) mortali ore proferri. Ab hominibus tamen duobis vocabulis nuncupatur, Jesus, quod est salvator, et Christus, quod est rex*“, wie er in der Epitome seiner „*Institutiones divinae*“ sagt (Epit. 37, 9). Wir verstehen, daß unter dem Einfluß dieser irrigen Anschauungen Plato zum großen Scher wird: „... Plato de primo ac secundo deo non plane ut philosophus, sed ut vates locutus est, fortasse in hoc Trismegistum secutus“ (Epit. 37, 3). Auch Lactanz hat die hermetischen Schriften als Quelle der griechischen Philosophie angesehen.

Ebenso unterliegt Augustinus (354—430) dem Irrtum von dem hohen Alter der hermetischen Schriften. Im Gottesstaat (8, 22—27 und 18, 39) hat er sich mit diesen Schriften beschäftigt. Er wendet sich darin vor allem gegen die Vergöttlichung angeblich wundertätiger Götterstatuen, die für manche Kultvereinigungen der Spätantike als helfende Dämonen galten. Dies veranlaßt ihn, diese „Weisheit“ Ägyptens der *Civitas Diaboli* zuzurechnen.

Von Augustinus bis zum 12. Jahrhundert haben wir keine Zeugnisse (außer im Orient) für das Bekanntsein der hermetischen Schriften. Die Scholastiker kannten zunächst nur Bruchstücke und meinten einen ägyptischen Philosophen „Hermes“ oder „Trismegistos“ vor sich zu haben. Die Schule von Chartres kennt diese Lehren zum Teil. Thierry von Chartres († 1150) und sein Zeitgenosse Bernhardus Silvestris, Johannes von Salisbury († 1180) und Alanus ab Insulis († um 1203) wissen davon. Ausführlicher werden die hermetischen Schriften im 13. Jahrhundert bekannt. Wilhelm von Auvergne († 1249), Vinzenz von Beauvais († um 1264) und Albertus Magnus († 1280) zitieren bereits Abschnitte daraus. In der Spätscholastik werden schließlich die einzelnen Teile zu einem Gesamtwerk vereinigt. Das erhöhte Interesse für die hermetischen Geheimoffenbarungen fällt mit dem Erstarken des neuplatonischen Geistes und der Mystik zusammen. Im 14. Jahrhundert ist eine Sammlung von 17 Teilstücken nachweisbar. Thomas Bradwardinus († 1349), ein bedeutender Gelehrter, hat in seinem theologischen Hauptwerk von 1344 „*De causa Dei adversus Pelagium*“ zahlreiche Stellen aus dem Asclepius unter dem Titel „*Hermetis de verbo aeterno*“ ausgezogen (vgl. Scott, Bd. IV, S. XLVIII). Im Jahre 1471 hat dann Marsilius Ficinus die Teile I—XIV des heutigen „*Corpus Hermeticum*“ ins Lateinische übersetzt mit dem bezeichnenden Titel „*Mercurii Trismegisti Liber de Potestate et Sapientia Dei*“. Auch Ficinus ist noch der Meinung, Plato habe auf dem Weg über Pythagoras aus dem Trismegistos geschöpft. Das weitverbreitete Interesse bezeugen auch die 22 Ausgaben der Übersetzung des Ficinus von 1471 bis 1641. Im Jahre 1488 wurde auf dem Fußboden der Kathedrale von Siena ein Bild des lehrenden Trismegistos angefertigt mit der Inschrift: „*Deus omnium creator secundum (statt „secundum“) deum fecit visibilem et hunc fecit primum et solum quo oblectatus est et valde amavit proprium filium qui appellatur sanctum*

verbum“ (vgl. Scott, Bd. I, S. 299 A.). Bezeichnend ist hier die Korrektur des Textes, ferner die Deutung des zweiten Gottes: Er wird zum göttlichen Logos, das heißt zu Christus wie schon bei Lactanz. Kritisch ist zuerst Casaubonus im Jahre 1614 den hermetischen Schriften gegenübergetreten. Ihr Einfluß auf den neuzeitlichen Neuplatonismus bedürfte einer eingehenden Untersuchung.

3. *Der christliche Gott, der Demiurg und seine Untergötter.* a) Die heidnische Antike ist über den Demiurgen, der auf eine vorgegebene Materie angewiesen ist, nicht hinausgekommen. Auch in der Sicht der Stoiker stammt der passive Urstoff nicht von Gott. Unter Zeus, dem künstlerisch gestaltenden ewigen Gott, stehen für Chrysipp die Sonderursachen, die die vergängliche Welt zusammensetzen. Er nennt sie die vergänglichen Götter. Seneca, der der Natur die erste und dem Menschen die zweite Stelle im Kosmos zuteilt (de benef. II, 29, 3 ff.) hat einmal den Gedanken der Erschaffung der Materie durch Gott in Erwägung gezogen (quaest. nat. lib. sept., Prol. 16), aber die Tragweite dieser Idee nicht erfaßt. An anderer Stelle (Dial. 1, 5, 5) betont er, daß der Artifex Deus die Materie nicht verändern kann. Auch die Einführung der Exemplarkausalität durch Seneca (ad Lucilium, Epist. mor. I, VII, ep. 3) hat, so bedeutsam an sich der Gedanke ist, nichts an der Tatsache geändert, daß der Demiurg kein Schöpfer ist. Er trägt lediglich die Ideen in sich und braucht nicht mehr auf sie hinzublicken wie bei Plato.

Je mehr sich nun die Transzendenz Gottes in der weiteren Entwicklung der Metaphysik durchsetzte, um so mehr sanken der Demiurg und die Götter des heidnischen Volksglaubens zu Untergottheiten und Dämonen herab, die die Stoiker mit den Sinnprinzipien des Kosmos in Verbindung brachten. Auch bei Philo macht sich diese Tendenz, wenn auch in anderer Wendung, geltend. In die sichtbare Welt, das wunderbar schöne Abbild des gottähnlichen κόσμος νοητός, strahlen göttliche Kräfte ein, die nach der Art der Stoiker aufgefaßt werden. An deren Stelle versetzt Philo die Engel des Alten Testaments, jeder Logos selber wird ihm zu einer Art von Untergottheit zwischen Gott und Welt. Philo glaubte durch diese Mittelwesen die Reinheit des über alle Materie hinausgehobenen Gottes wahren zu können. Phantastischer werden diese Untergottheiten bei den heidnischen Denkern aufgefaßt. Der Platoniker Albinos hat im 2. Jahrhundert n. Chr. unterhalb der ersten Gottheit Sterngötter und weitere „erzeugte“ Gottheiten gelehrt. Bei Plutarch spielen die Dämonen des Volksglaubens diese Rolle. Der Neupythagoreer Numenios unterschied einen obersten Gott, den er im Sinn des Aristoteles als reines Denken auffaßte, von dem zweiten Gott (= Demiurg), der auf die Urbilder hinschaut und danach die Materie bearbeitet. Die Welt aber wird zum dritten Gott. Die drei Götter werden als πατήρ, ποιησις und ποιήμα unterschieden. Im Neuplatonismus wird dann eine strenge Trennung des Ureinen von den niederen Stufen vollzogen. In dem Weltprozeß Plotins ist aber kein schöpferischer und kein persönlicher Wille wirksam. Der Weltprozeß entspringt vielmehr aus dem Ureinen wie das Licht aus der Sonne und der Baum aus der

Wurzel. Nur insofern hat sich eine Annäherung an den geistigen Schöpfergott vollzogen, als alle Schönheit auf eine innere Form zurückgeführt wird, die der Künstler in seinem Geiste tragen muß, bevor er zur Ausführung schreitet. Die Kunst ist daher Darstellung innerer Form- und Proportionsverhältnisse. Sie ist keine Nachahmung der Natur wie bei Aristoteles.

b) Der Zusammenstoß mit der Lehre der Griechen hat Philo veranlaßt, schließlich die Schöpfung aus dem Nichts fallen zu lassen und auch eine ewige präexistente Materie im Sinne Platons anzunehmen. Auch Justin der Märtyrer konnte sich noch nicht zu einem klaren Standpunkt durchringen. Dann aber setzt die Polemik gegen den auf eine ewige Materie angewiesenen Demiurgen ein. Beginnend vom Ende des 2. nachchristlichen Jahrhunderts treten die Kirchenväter energisch für die Schöpfung aus dem Nichts ein. Die einschlägigen Texte findet man leicht bei M. J. Rouët de Journal, *Enchiridion Patristicum* (14. Aufl. von 1937). Man vergleiche die Nachweise im „Index theologicus“ unter dem Stichwort „Creatio ex nihilo“.

Mag daher das Wort vom „Artifex Deus“ auch weiterhin ein beliebter Ausdruck zur Verdeutlichung der Schöpfung, insbesondere ihrer auf Maß und Proportion, auf Ordnung und Harmonie beruhenden Schönheit sein, so mußten die Kirchenväter doch auf den Unterschied gegenüber dem griechischen Demiurgen alles Gewicht legen und alle Untergötter der Stoiker, der Neuplatoniker und des gnostischen Dämonenglaubens ablehnen. Die Kirchenväter wenden sich daher ausdrücklich dagegen, daß auch andere Wesen außer Gott wirkliche Schöpfer sein könnten. Nur Gott kann Schöpfer genannt werden. So schreibt Athanasius († 373) in seiner Schrift gegen die Arianer: Auch die Engel werden nicht als Schöpfer gelten können, weil sie selber Geschöpfe sind, mögen auch Valentinus, Marcion und Basilides derartige denken (*οὐδὲ γὰρ ἄγγελοι δημιουργεῖν δυνήσονται, κτίσματα ὄντες καὶ αὐτοί, καὶν Οὐαλεντινὸς καὶ Μαρκίων καὶ Βασιλείδης τοιαῦτα φρονῶσι* *Advers. Arianos IV*, Migne PG 25, 192). Cyrill von Alexandrien († 414) findet in seiner Schrift „*Contra Julianum*“ die Lehre, auch andere Wesen könnten sich schöpferisch betätigen und das Nichtseiende ins Dasein rufen, als einen Verstoß gegenüber Gott. Schaffen gehört ihm nur zu Gott und zu seinem Ruhm: *Μάλιστα καὶ αὐτῆς τῆς θείας καταστρατεύσεται δόξης τὸ καὶ ἑτέρους οἶεσθαι δημιουργεῖν δύνασθαι, καὶ καλεῖν εἰς ὑπαρξεντὰ οὐκ ὄντα ποτέ*. Migne PG 76, 595). Ebenso hat Augustinus gegen den Manichäer Felix die Allmacht Gottes betont, der aus sich den Sohn erzeugt und aus nichts die Welt erschaffen hat. Aus Erde aber formte Gott den Menschen. Durch diese dreifache Potenz hat er seine Wirkkraft, die sich auf alles erstreckt, gezeigt (Migne PL 42, 546f.). An anderer Stelle heißt es eindeutig: „*Deus vero solus unus creator est, qui causas ipsas et rationes seminarias rebus insevit*“ (Quaest. in Heptateuch. L. 2, q. 21 [PL 34, 603]). Mag daher Augustinus den Begriff des Künstlers zur Verdeutlichung verwenden, so ist doch „*facere*“, „*condere*“, „*ordinare*“ und „*creare*“ in dem Sinne einer Seinsverleihung nur Gott eigen. Jegliches Gut, so groß, so klein es auch sein mag, kann nur aus Gott stammen (De lib. arb. II, 17, 46). Auch die Engel können nicht als Schöpfer tätig sein (De civ. Dei 12, 26). In seiner ersten Schrift

über die Genesis (de gen. c. Manich. I, 6, 10) sagt er ausdrücklich, daß Gott bei der Schöpfung keine Hilfe nötig hatte. Wenn er darum an manchen Stellen (z. B. de gen. ad lit. lib. imp. 3, 10; Tract. in Joh. I, 17) das Bild vom „Artifex Deus“ gebraucht, so ist er doch deutlich darauf bedacht, den Unterschied zum griechischen Demiurgen festzuhalten. Er spricht lieber vom „Conditor Deus“ (de civ. Dei 12, 14) und verwendet den aus dem Griechentum stammenden Begriff nur dort, wo er die griechische Lehre darlegt.

Diese Anschauungen verhindern die intensive Diskussion der menschlichen Schöpfertätigkeit in der Scholastik.

4. *Artifex Deus.* — *Artifex homo.* a) Im Gegensatz zu dem auf eine ewige Materie angewiesenen Demiurgen konnten die Prinzipien der Harmonie, Ordnung und Schönheit, nach denen der griechische Weltenbildner tätig ist, ins christliche Denken übernommen werden. Das strenge Denken in Proportionen und ewigen Urmaßen im Sinne von Platos Timaeus und die Welt als Kunstwerk Gottes nach Plotin waren kein Widerspruch zum christlichen Schöpfungsbegriff. Die Maßverhältnisse der Sprache, der Kunst und der Musik wurden schon in Augustins Jugendschrift „De musica“ formal zusammengekommen und als Abbild ewiger Urmaßstäbe betrachtet.

Auf Grund der Ganzheitsschau wird die Schöpfung für Augustinus und die vielen ihm darin folgenden mittelalterlichen Denker ein harmonisches Lied mit wohlgeordneten Rhythmen. Er prägt dafür das Wort von dem „pulcherrimum carmen“ (Lied, nicht Gedicht!) des Universums. Die Schönheit des Weltlaufs (saeculum) gestaltet sich durch Gottes Weltregierung „velut magnum carmen cuiusdam ineffabilis modulatoris“. Im Gottesstaat (XI, 18) schildert er, wie diese Schönheit nach Gottes Anordnung durch die Gegenüberstellung der Gegensätze nur um so leuchtender hervortritt. Trotz all dem Bösen, das Gott voraussieht, weiß er sich doch der Bösen zum Nutzen der Guten zu bedienen. Er konnte so den Lauf der Geschichte (ordinem saeculorum) aus gewissen Gegensätzen wie ein „pulcherrimum carmen“ schön ausgestalten (honestare). In der Epistel 166 stellt er (unter Nr. 13) die Frage, warum Gott lebendige Seelen schaffe, obgleich er doch zuvor wisse, daß die betreffenden Menschen (Lebewesen) wiederum sterben müssen. Auch da weist Augustinus auf die Harmonie trotz Geburt und Tod hin. Es handelt sich trotz der Vergänglichkeit der Zeit um einen „cursus ornatissimus atque ordinatissimus“. Und darin sind auch Geburt und Tod einbegriffen. Könnten wir in diese Wunder eindringen, so würden wir bei solcher Kenntnis mit unaussprechlicher Freude erfüllt. Gott bringt einen in genauen Zahlverhältnissen geordneten Weltlauf hervor („profert numerose saeculum“). Aus diesem Grunde hat er in seiner Freigebigkeit den Sterblichen, die eine vernünftige Seele haben, die Musik, das heißt das Wissen oder den Sinn für gute Abstimmung der Töne gewährt. Der Komponist („homo faciendi carminis artifex“) weiß, welches Zeitmaß er den einzelnen Singstimmen zuerteilen muß, so daß das Lied in der Folge der Töne aufs schönste erklingt. Gottes Weisheit aber ist allen Künsten weit überlegen. Die Maße dieser von Gott fest-

gesetzten Weltzeit (*saeculum*) vergleicht Augustinus mit Silben und Worten in diesem Lied der vergänglichem Dinge. Gott hat ihnen mehr oder weniger an Dauer zugeteilt, je nach der Modulation, die er von Ewigkeit her kennt. Auch die Blätter der Bäume und die Zahl unserer Haare stimmen ja mit der Ordnung des Ganzen zusammen (Epist. 166 aus dem Jahre 414). Auch der Mensch ist ein Künstler, der ein solches Lied schaffen kann. Aber er ist kein selbständiger Schöpfer im modernen Sinn; denn er ist und bleibt an die ewigen Urmaße gebunden. Sein Schöpferertum ist nur eine Spiegelung dieser Urproportionen auf der ihm zukommenden Seinsstufe.

Auf Grund der neuplatonischen Emanationslehre ist ohne weiteres verständlich, daß jede Seinsstufe sowohl seinsempfangend als auch seinverleihend ist. Wie das Eidos nach Plotin (Enn. V, 8,2) übergeht in das Kunstwerk, so geht das Sein von dem Ureinen aus und teilt sich den einzelnen Stufen mit. Die Parallele von menschlichem und göttlichem Schöpferertum ist für die neuplatonische Denkweise naheliegend. Der Neuplatoniker Macrobius, ein Zeitgenosse Augustins und der Kommentator des *Somnium Scipionis* des Cicero, hat sie klar durchgeführt. Das oberste Prinzip, die Gottheit, erzeugt beständig „*superabundanti majestatis faecunditate*“ ein zweites Prinzip, die mens. Daraus geht dann ganz wie bei den Neuplatonikern die Weltseele hervor. Diese hat die Aufgabe, alles in einer universellen Sympathie zusammenzuhalten. Der Dichter vollzieht nun nach der Meinung des Macrobius auch nichts anderes als der Nus (*mens*), aus dem die Weltseele hervorgeht und ein vielfältiges Leben aller Dinge bewirkt. Der Dichter braucht daher nur der Natur zu folgen: „*Quippe, si mundum ipsum diligentem inspicis, magnam similitudinem divini illius et huius poetici operis invenies.*“ Gleich der Natur versteht die Eloquenz des Maro (= Vergils) in vortrefflicher Weise die Welt aufzubauen. Daß aber diese Übertragung der schöpferischen Macht der Natur auf den Dichter etwas Ungewöhnliches war, kommt in dem Wort zum Ausdruck: „*Ignoscite nec nimium me vocetis, qui naturae rerum Vergilium comparavi.*“ Der Mitunterredner Euangelus lobt es aber dann nochmals ausdrücklich, daß der mantuanische Dichter mit dem Schöpfer (*opifex*) verglichen werde (Macrobius, Sat. V, 1,18). Der Dichter hat jedoch keine Ausnahmestellung im modernen Sinne. Wie der Blitz in der Nacht unendlich viele Formen enthüllt, so reflektieren die Dinge der Welt insgesamt gleich Spiegeln das Angesicht der einzigen und immer gleichen Schönheit Gottes (In *somn. Scip.* I, 14). Dies tut auch der Mensch als „*brevis mundus*“, wie andererseits die Welt der „*magnus homo*“ ist. Die Welt ist schön, weil sie eben Bild der Schönheit Gottes ist. Der für das Mittelalter so wichtige Chalcidius, der im 4. Jahrhundert den Timaeus kommentierte, sagt: „*Mundus speciosissimus est generatorum . . . Dei decorum simulacrum est . . . Si mundus incomparabili pulchritudine est, ut quidem est, opifex et fabricator optimus*“ (vgl. Joh. Wrobel, *Plat. Tim. interprete Chalcidio*, Leipzig 1876, 153f.).

Im Bereich des Guten führt dies nach neuplatonischer Anschauung zur Aufforderung, das Gute zu vollziehen. Es wird direkt die Aufgabe jeder Seinsstufe, das von oben empfangene Gute weiterzugeben. So sagt Proklus in sei-

ner *Institutio theologica* (c. 122), es sei ein Zeichen des Gutseins, das Gute an alle weiterzugeben, die daran teilhaben können. Das Höchste sei nicht die Ähnlichkeit mit dem Guten, sondern der Vollzug des Guten: ἀγαθοῦ γὰρ ἡ μετάδοσις εἰς πᾶν τὸ μετέχειν δυνάμενον, καὶ τὸ μέγιστόν ἐστιν οὐ τὸ ἀγαθοειδές, ἀλλὰ τὸ ἀγαθοουργόν.

Besonders deutlich wird diese Aktivität des Geschöpfes beim Pseudo-Dionys, der ja von Proklus abhängig ist. Zur passiven Reinigung und Erleuchtung, die die Glieder der himmlischen Hierarchie von jeder Vermischung mit fremdartigen Elementen befreit, tritt die Aktivität. Die höheren Stufen teilen von der Überfülle der eigenen Reinheit den minder vollkommenen mit und gießen den im eigenen Geist überströmenden Lichtglanz auf die dafür empfänglichen Geister der niederen Ordnung aus. So wird jede Stufe ihrem Rang gemäß zur Mitwirksamkeit mit Gott erhoben. Sie ahmt nicht bloß in ihrem Sein, sondern auch in ihrem Tun Gott nach: „Für jedes Mitglied der Hierarchie besteht die Vollendung darin, daß es seinem zuständigen Grade entsprechend zum Nachbild Gottes erhoben werde, ja daß es wahrhaftig, was noch göttlicher als alles andere ist, wie die Schrift sagt, zu einem Mitwirkenden mit Gott werde und in sich selbst die göttliche Wirksamkeit nach Möglichkeit zeige und hervortreten lasse. Durch die Stufenordnung der Hierarchie ist es bedingt, daß die einen gereinigt werden, die andern reinigen, daß die einen erleuchtet werden, die andern erleuchten, daß die einen vollendet werden, die andern vollenden. Und wie nach diesem Gesetze einem jeden das Nachbild Gottes angemessen sein wird, so wird er zur Teilnahme an Gottes Wirken erhoben werden“ (*De caelest. hierarchia*, Migne PG 3, cap. 3, c. 160. Übers. nach Stiglmayr, *Bibl. d. K.*).

b) Die Transparenz der göttlichen Schönheit in den endlichen Dingen, dieses neuplatonische Thema aus Plotin, wird insbesondere durch Johannes Scotus Eriugena, den ersten der vielen mittelalterlichen Kommentatoren des Pseudo-Dionys, an die spätere Zeit weitergegeben. Die Parallelisierung von Mensch und Gott im Hinblick auf die schöpferische Betätigung lag auch von Augustins psychologischer Trinitätslehre nahe. Wir finden dies bei Eriugena deutlich ausgesprochen: Gemäß der Ähnlichkeit mit den drei göttlichen Personen schafft unser Intellekt alles, was er über Gott und die Ursachen der Dinge erkennen kann, in der Vernunft durch die Erkenntnis: „... Ad similitudinem trium divinitatis personarum cognosce intellectum nostrum omnia, quaecumque de Deo causisque rerum potest intelligere, universaliter in ratione per cognitionem actu creare, hoc est formare“ (*De div. nat.* II, cap. 24, PL 122, c. 579 f.). Wir fassen daher nicht mit Unrecht den Sohn (die zweite Person der Trinität) als Kunstwerk eines allmächtigen Künstlers auf. In ihm hat der allmächtige Vater und Künstler in seiner Weisheit alles geschaffen. Gerade so faßt auch der menschliche Gedanke alles Göttliche und die Urgründe der Dinge ohne Schwanken und aufs reinste auf, bildet es im Verstand in einer wunderbaren Tätigkeit des Wissens durch die geistige Erfassung aus und birgt es in den verborgenen Tiefen des Seelengrundes (*memoria*): „Quemadmodum Filium artem omnipotentis artificis vocitamus, nec

immerito, quoniam in ipso, sua quippe sapientia, artifex omnipotens Pater ipse omnia, quaecunque voluit, fecit, aeternaliterque et incommutabiliter custodit: ita etiam humanus intellectus, quodcumque de Deo, deque omnium rerum principiis purissime incunctanterque percipit, veluti in quadam arte sua, in ratione dico, mirabili quadam operatione scientiae creat per cognitionem, inque secretissimis sinibus ipsius recondit per memoriam“ (De div. nat. II, cap. 24, PL 122, 579). Daher sagt Eriugena auch: „Nichts ist mir wahrscheinlicher als daß dem Bilde des Vaters die Wesenheit, dem des Sohnes die Kraft, dem des Heiligen Geistes die Wirksamkeit unserer Natur entspricht: „Nil mihi probabilius occurrit quam ut Patris imaginem essentia, Filii virtus, Spiritus sancti operatio nostrae naturae accommodet“ (l. c. cap. 23, PL 122, 568). Alle schaubaren Formen werden so zu Bildern der unsichtbaren Schönheit Gottes, durch die Gott erkannt wird, wie er in seinem Kommentar zur Hierarchia caelestis des Pseudo-Dionys sagt (PL 122, 138; vgl. De div. nat. V, 26, PL 122, c. 919: „Theophanias autem dico visibilium et invisibilium species, quarum ordine et pulchritudine cognoscitur Deus esse, et invenitur non quid est, sed quia solummodo est, quoniam ipsa Dei natura nec dicitur nec intelligitur“).

Daraus ergibt sich, daß der Mensch mit Gottes Ordnung allenfalls mitarbeiten und sie entdecken, niemals aber sie von sich aus schaffen kann. Scotus Eriugena stellt dies ausdrücklich fest: „Intelligitur quod ars illa quae dividit genera in species et species in genera resolvit, quae *διαλεκτική* dicitur, non ab humanis machinationibus sit facta, sed in natura rerum ab auctore omnium artium, quae vere artes sunt, condita, et a sapientibus inventa“ (PL 122, 748f.). Ja, die artes sind als Idealgelbilde im Verbum Dei der Trinität. Sie sind auf Erden nichts anderes als konkrete Manifestationen der unendlichen Weisheit Gottes: „naturales et liberales disciplinae in una eademque internae contemplationis significatione adunantur, quam summus fons totius sapientiae, qui est Christus, insinuat“ (PL 122, c. 139f.. Super hierarchiam caelest.). Dazu kommt bei Eriugena, daß er einen idealen Menschen im platonischen Sinn annimmt, dem die artes aeternae als „naturales virtutes actionesque“ beigegeben sind (adhaerere) (PL 122, c. 486; De div. nat.). So wird er nicht müde, die musikalische, das heißt harmonische Schönheit des Universums mit seinen Proportionen zu preisen. Nicht die Töne als solche bringen die Lieblichkeit der Musik, sondern die Proportionen (De div. nat. PL 122, 965).

Ähnliche Gedanken hat E. De Bruyne in seinen Etudes d'Esthétique Médiévale (1946) bei sehr vielen mittelalterlichen Denkern nachgewiesen. So hat Rhabanus Maurus in seiner „Institutio Clericorum“ (PL 107, c. 393) über die artes liberales geschrieben: „Sive . . . in seipsis considerentur, sive ad figurarum aut ad sonorum aliorum vel motionum leges numeri adhibeantur, incommutabiles regulas habent, neque ullo modo ab hominibus institutas, sed ingeniosorum sagacitate compertas.“ Diese Harmonien werden als eine Art von göttlicher Offenbarung betrachtet. Reginon von Prüm sagt dazu: „Sciendum vero quod, dictae consonantiae nequaquam sunt humano ingenio inventae, sed divino quodam nutu Pythagorae sunt ostensae“ (De harmonica

institutione. PL 132, c. 394). Die Welt ist, wie Hugo von St. Viktor sagt, ad manifestandum Dei sapientiam (Didasc. VII c. 184) eingerichtet.

Zwei Folgerungen wurden aus dieser Vorgegebenheit der Regeln für das künstlerische Schaffen gezogen, wie E. De Bruyne (Bd. II, 413 ff., 419) nachweist. Die eine ist, daß der Künstler in erster Linie zu lernen und zu arbeiten hat. „Wer es erworben, der möge sich nimmer rühmen, als hätte er es aus sich und nicht wo anders her es empfangen“, sagt der das Lernen so sehr preisende Theophil im 11./12. Jahrhundert in seiner Vorrede zu seiner *Schedula artium* (ed. Albert Ilg, 1874). Die andere Folgerung berührt sich damit: Zu jeder Kunst gehört auch das theoretische Verständnis. Nur wer das theoretische Wissen hat, ist vollendeter „musicus“. Daraus ergibt sich die Notwendigkeit des Spruchbandes, der Umschrift, um dieses Verständnis zu vermitteln.

c) Einen neuen Auftrieb erhielt die künstlerische Ausdeutung der Schöpfung durch die Verbindung von griechischer Proportionslehre, alttestamentlich-christlichem Schöpfungsbericht und antiker Mythologie in der Schule von Chartres im 12. Jahrhundert. Längst schon war (durch Fulgentius im 6. Jahrhundert) durch die Allegorisierung der heidnischen Götterwelt der Wahrheitsgehalt dieser „Fabeln“ aus der Antike auch für das christliche Mittelalter tragbar geworden. Dazu kam das eifrige Studium des platonischen Timaeus in der Schule von Chartres. Daher haben die mittelalterlichen Denker im Anschluß an Boethius allüberall Musik, das heißt harmonische Ordnung gesucht: in der Proportion des Menschen, in der Harmonie der Natur, in allem, was die Kunst hervorbringt. Wilhelm von Conches hat in seinen Glossen zum Timaeus drei Arten der Schöpfung unterschieden: 1. das opus Creatoris. Dieser schafft aus dem Nichts; 2. das opus naturae. Sie läßt aus eigenen Kräften unter dem Einfluß Gottes Wesen ähnlichen Typs entstehen; 3. das Werk des menschlichen Künstlers, der aus seiner Bedürftigkeit heraus die Materie umformt. Gott und die Natur dagegen schaffen aus innerem Überfluß. Dem entspricht eine dreifache Dauer: Gottes Werk währt immer, das der Natur hat Dauer in den Arten. Das Werk des Menschen aber vergeht: „nec in se remanet nec aliquid ex se gignit“ (vgl. den Text in J. M. Parent, *La doctrine de la création dans l'école de Chartres*, 1938, 147f.). Dieser melancholische Gedanke war in der romanischen Epoche weit verbreitet und dies trotz der Betonung der Ähnlichkeit (*similitudo*) der Natur mit dem göttlichen Ideal. Es nimmt daher nicht wunder, wenn Denker wie Bernhard von Clairvaux und die Viktoriner den Rat geben, sich nicht an die vergängliche Schönheit zu hängen.

Auch das Werden dieser Schönheit suchen die Denker und Dichter der Schule von Chartres sich näher klar zu machen. Das Weltganze ist ihnen ein erhabenes Kunstwerk, dessen Schönheit die Werke menschlicher Kunst ebenso übertrifft, wie die göttliche Weisheit die menschliche Begabung überragt. Man sucht zur Urmaterie selber vorzudringen, die als der Raum des platonischen Timaeus aufgefaßt wird. Dieser ist mit den Elementen zwar erfüllt, aber in noch ungeordneter Weise. Die Materie aber hat die Sehnsucht nach

der Form in sich. Die ganze Proportionslehre, wie sie dem Mittelalter von Macrobius und Boethius őrberliefert war, findet in der Schule von Chartres ihre Ausdeutung. Nach inneren Maűverh鋓ltnissen hat nach Alanus ab Insulis („Anticlaudianus“ 515a) die „Deitas“ den Dingen ihre Formen aufgepr鋓gt. So ist es wiederum die Musik in dem von Augustinus und Boethius her bekannten Sinn, die Himmel und Erde, Leib und Seele miteinander verbindet; denn jede Form ist letzten Endes eine Nachahmung von Gottes ewiger Gleichheit und Unver鋓nderlichkeit. Erst die vielf鋓ltige Auspr鋓gung der Form bringt die Ungleichheit mit sich.

Dem Makrokosmos entspricht der Mensch als Mikrokosmos. Chalcidius und Macrobius hatten diesen Gedanken, der sich bis auf Demokrit zurůckverfolgen l鋓sst, dem Mittelalter őrbermittelt: „Physici mundum magnum hominem et hominem brevem mundum esse dixerunt“, hatte Macrobius in seinem Kommentar zum Somnium Scipionis (II, 12) formuliert. Gregor der Groűe fand deshalb: „Omnis autem creaturae aliquid habet homo.“ Daher wird das Evangelium jeder Kreatur gepredigt, wenn es dem Menschen verkűndet wird (Hom. 29 PL 76, 1214). Und Scotus Eriugena schrieb: „Introducitur homo velut omnium conclusio, ut intelligeretur, quod omnia, quae ante ipsum condita narrantur, in ipso universaliter comprehenduntur“ (PL 122, 782). Die Schule von Chartres greift dies auf: „Unde est quod homo in divina pagina vocatur omnis creatura, quia videlicet res omnis vel est homo vel propter hominem creata . . . Idcirco cum omnis creatura propter hominem esset facta, quasi aequaliter medius id est communis medium locum, id est terram quae in medio est, occupavit“, sagt Wilhelm von Conches (ed. Parent, 1938, p. 128). Die Natur, die von Jean de Meung sp鋓ter besungen wird, ist das Werk des Artifex Deus, in sich unverg鋓nglich und allen menschlichen Kunstwerken weit őrberlegen. Sie sucht dem ewigen Ideal gleich zu werden. Sie ist ausgestattet mit ewigen Urmaűen und Urproportionen. Die Wissenschaft betrachtet diese inneren Maűe, w鋒rend im kűnstlerischen Genuű nur der Rhythmus der sinnlichen Formen beachtet wird. Fůr die Augen der Wissenschaft ist die Welt das Werk eines rechnenden, proportionierenden Artifex. Sie folgt der Ordnung der geistigen Urgrűnde.

Aus den Anschauungen der Dichter und der Philosophen von Chartres spricht die pythagoreisch-platonische, die stoische, die neuplatonische und die hermetische őrberlieferung. In dem allegorisch-mythischen Werk des Bernhardus Silvestris „De mundi universitate“ verschwendet die Natur an den Menschen all ihre Schůnheit. Honorius von Autun, die Viktoriner, St. Bernhard und alle Mystiker des 12. Jahrhunderts gehen in der allegorischen őrsthetik noch weiter: Die Natur ist in ihren Proportionen das Werk des Artifex divinus.

Gleichwohl wird der Unterschied zwischen der urschůpferischen T鋓tigkeit Gottes und der nur die Schůpfung fortsetzenden T鋓tigkeit der Natur genau festgehalten. Bereits Chalcidius, der Kommentator des platonischen Timaeus (Mitte des 4. Jahrhunderts), hat fůr die schůpferische T鋓tigkeit der Natur das Wort „procreare“ (nicht creare!). Die Schule von Chartres ist dieser Un-

terscheidung gefolgt. Wir finden dies im Anticlaudianus des Alanus ab Insulis (II, 1) wieder, wo es heißt: „Divinum creat ex nihilo, natura caducum procreat ex aliquo; Deus imperat, illa ministrat. Hic regit, illa facit, hic instruit illa docetur.“ Alanus hat auch die „informatio materiae“ durch Gott mit der Tätigkeit eines Malers verglichen. *Pictura* und *poesis* in ihrem Zusammenhang zu sehen, war dem Mittelalter durch die Poetik des Horaz vertraut. Der Vergleich mit der Schöpfung lag also außerordentlich nahe. So sagt Alanus im Anticlaudianus: „*Poesis mentali intellectui materialis vocis mihi depinxit imaginem et quasi archetypa verba idealiter praeconcepta vocaliter produxit in actum.*“ Die Dichtung wird hier deutlich in Parallele zur Schöpfung gesetzt. Die archetypischen Worte weisen dabei auf Plotin zurück. Die Poesie erhält die Kraft, diese Urworte, die idealiter *praeconcepta*, das heißt in der Idee vorausgedacht werden, auch *vocaliter*, das heißt in der materiellen Wirklichkeit zur Darstellung zu bringen. Im Anticlaudianus (491) heißt es dann von der Malerei: „*O nova picturae miracula! transit ad esse quod nihil esse potest! Picturaque simia veri / arte nova ludens, in res umbracula rerum / vertit, et in verum mendacia singula mutat*“ (vgl. De Bruyne II, 296 ff.).

d) Zu der neuplatonischen Parallelisierung von göttlichem und endlichem Schöpfertum tritt der biblische Gedanke, daß der Mensch nach dem Bild und Gleichnis Gottes geschaffen ist und deshalb Herrscher über die Erde sein soll. Daß alle Menschen Bilder Gottes sind, hat Gregor von Nyssa († ca. 394) in seiner Anthropologie (*De hominis opificio* PG 44, c. 185) betont. Die Gottähnlichkeit wird (ähnlich wie in der Antike) im Bereich des geistigen Erkennens in erster Linie gesucht. Erst durch Augustinus kommt das voluntaristische Element stärker zum Durchbruch. Die göttliche Erleuchtung setzt die willentliche Bereitschaft des Subjekts voraus. Die mittelalterlichen Anhänger Augustins sind immer wieder auf die trinitarische Struktur der Menschenseele, auf ihre Unbegreiflichkeit (wie Gott selber!) und auf die geistige Höhe ihrer Gotteshingabe zu sprechen gekommen. Freilich der Mensch muß sich darum bemühen, Gott ähnlich zu werden. Er muß die „*regio dissimilitudinis*“ fliehen, von der sündigen *deformitas* zur *deiformitas* gelangen durch ein Leben der asketischen Reinigung. Eine solche Seele gleicht sich Gott an. Sie erinnert sich ohne Vergessen. Sie weiß ohne Irrtum und liebt Gott ohne satt und stumpf zu werden. In der Mystik Bernhards von Clairvaux († 1153) kommt die Lehre von der mystischen Angleichung der Seele an Gott überaus fein zum Ausdruck und wirkt von hier aus in die spätmittelalterliche Mystik (Meister Eckehart, die Nachfolge Christi und die Windsheimer Brüder vom gemeinsamen Leben) weiter. Daß die Seele sich aktiv um den Aufschwung zu Gott bemühen müsse, wird gemeinsame Überzeugung der Hochscholastik. Duns Scotus hat das Bild Gottes in der Menschenseele so lange als unvollkommen erachtet, als der Geist sich nicht ausdrücklich zu seinem Urbild in Beziehung setzt (vgl. Gilson, *Geist der mittelalterlichen Philosophie*, 1950, S. 241). Die Gottähnlichkeit des Menschen ist kein unverlierbarer Besitz. Der Mensch muß durch sittlich-religiöses Streben sich dieses Ziel erringen und bewahren.

e) Im Bereich der äußeren Weltgestaltung ist dagegen die Ähnlichkeit von Schöpfer und Geschöpf äußerst gering. Dies drückt Thomas von Aquin deutlich aus. Die höchste Spitze im Menschen ist die mens, das heißt die Eingangspforte der göttlichen Ideen. Aufgabe der höchsten Geistigkeit in uns ist das „mensurare“: „nomen mentis a mensurando est sumptum“ heißt es in de Veritate X, 1 (vgl. in Sent. I, 35, 1). In der gleichen Schrift (I, 2) wird die wichtige Unterscheidung gebracht zwischen dem göttlichen, dem natürlichen und dem menschlichen Schöpfertum: „Patet quod res naturales, ex quibus intellectus noster scientiam accipit, mensurant intellectum nostrum, ut dicitur X Metaph.: sed sunt mensurate ab intellectu divino, in quo sunt omnia creata, sicut omnia artificata in intellectu artificis. Sic ergo intellectus divinus est mensurans non mensuratus; res autem naturalis, mensurans et mensurata; sed intellectus noster est mensuratus, non mensurans quidem res naturales, sed artificales tantum.“ So schmal der Ausschnitt der menschlichen Schöpfer-tätigkeit, die den Dingen ihr Maß, das heißt Form, Ordnung und innere Wahrheit verleiht, auch ist, das innere Aufeinanderabgestimmtsein ist da, mag menschliche „maß“-gebende Tätigkeit auch eingeschränkt sein auf die res artificiales. Wir wissen, wie sehr die pythagoreisch-platonische Proportionslehre den Rahmen der menschlichen Betätigung geradezu vorgeschrieben hat. Auf den Menschen kommt es letzten Endes nicht an, wenn die in Struktur und Form sich offenbarende Wahrheit der natürlichen Dinge in Frage gestellt wird. Die Dinge wären auch dann in sich wahr, wenn es gar keinen menschlichen Intellekt gäbe: „etiamsi intellectus humanus non esset, adhuc res dicerentur verae in ordine ad intellectum divinum“, wie es an der bekannten Stelle in De Veritate (I, 2c) weiter heißt. Und noch Dante (De Monarchia I, c. 3) zählt zu den Gebieten, die unserer Macht nicht im geringsten unterliegen (minime subiacent), die wir nur in der Spekulation betrachten, aber nicht konstruktiv schaffen können (speculari tantummodo possumus, operari autem non), die „mathematica, physica et divina“, das heißt die Mathematik in ihren Proportionen, das Sein in seinem Aufbau (physica) und die Bereiche der Metaphysik.

5. *Der göttliche Enthusiasmus.* Das mittelalterliche Denken hat endliches und unendliches Schöpfertum sehr klar geschieden. Diese Unterscheidung verwischt sich in der Frührenaissance, wo die antike Auffassung des Dichters und Künstlers als eines von den Göttern her enthusiastisch begeisterten Wesens wieder lebendig wird.

a) Diese Auffassung des Dichters hat eine lange Vorgeschichte. In aller Kürze wollen wir auf die wichtigsten Punkte hinweisen. Dichtung, religiöse Verzückung, Prophezie, Erfülltsein von einer höheren, übermenschlichen Welt sind ursprünglich beisammen gewesen. Aus dem dichterischen Enthusiasmus sprach göttlicher Wahnsinn. Die Dichter wahrsagten, wußten aber selber nicht genau um den Inhalt und die Bedeutung ihrer Worte. So hat sich schon in der Antike das Wort vom „furor poeticus“, von der Besessenheit der Dichter, aber auch von ihren „Lügen“ herausgebildet, sobald sie von ihrem

eigenen Gebiete sich in fremde Sphären einzumischen suchten. Man kann die Lehren über die göttliche Begeisterung des Dichters durch Platons Dialoge hindurchverfolgen (Ion, Menon, Phaidros, Symposion) und den zum ingenium gehörenden afflatus divinus bei Cicero beschrieben finden (de nat. deor., pro Archia). Daß trotzdem die Dichter und Künstler nicht zu den höchstgeschätzten Persönlichkeiten gehören, hat seine Gründe schon in der frühen griechischen Antike, als die Dichter die alte religiöse Überlieferung umgestalteten und den Göttern allerlei menschliche Untaten zuschrieben. Der Gesetzgeber Solon hat daher das Wort geprägt: „Die Sänger (Dichter) lügen viel“, das heißt sie können keinen Anspruch auf Wahrheit erheben. Platon hat wegen der dichterischen Freiheiten einer konservativen Religiosität gegenüber die Dichter aus dem Idealstaat verbannt. Die Lehre vom göttlichen Enthusiasmus aber wurde weitergetragen. Der (unbekannte) Rhetor Longinus hat im 1. nachchristlichen Jahrhundert die μεγάλη φύσις der Künstlerpersönlichkeit, der Dichter, Redner und Philosophen gepriesen. Eine wichtige Etappe in der Herausbildung der Lehre vom dichterischen Genius, der von göttlichem Wahnsinn erfüllt ist, bildet die himmlische Berühmtheitsversammlung in Ciceros „Somnium Scipionis“, die der Neuplatoniker Macrobius zu Anfang des 5. Jahrhunderts kommentierte. Die dichterischen Freiheiten gegenüber der sittlichen und religiösen Sphäre aber wurden ebenso von den ernsteren Römern getadelt, wie uns Augustinus (Civ. Dei II, 14) bestätigt. Er übernimmt auch das Wort von den „mendacia“ der Dichter (De ordine II, 14, 40). Aus dieser antiken Tradition erklärt es sich, daß auch das Mittelalter diese Bewertung der Dichtung übernimmt. Der Dichter gilt als „factor“. Wie der Dichter, so täuscht auch der Maler nach Isidors Etymologien (19, 16) etwas vor, was in Wirklichkeit nicht da ist. Er sagt nichts Reales wie der Geschichtsschreiber. Allerdings sind auch Stimmen zu verzeichnen, die sich gegen eine plumpe Auffassung der dichterischen Fiktion wenden. Schon Lactanz lehnte es ab, den Dichter mit dem Lügner gleichzusetzen. Johannes von Salisbury stellt in seinem Policraticus (ed. Webb I, 186) ausdrücklich fest, daß die „mendacia poetarum inserviunt veritati“. Unter mannigfachen Kämpfen wurde anerkannt, daß auch in der Dichtung ein Wahrheitsgehalt steckt. Es ist selbstverständlich, daß der Dichter für das Mittelalter kein gotterfüllter Seher sein konnte. Weil bei ihm aber die Wahrheit in Bildern und Gleichnissen verborgen ist, rechnet Thomas von Aquin die Dichtung zur „infima scientia“; denn sie entbehrt der begrifflichen Schärfe.

Die Gleichnisse der Heiligen Schrift haben zur Anerkennung der Dichtung wesentlich beigetragen. Den Dichtern gelang es daher vor den anderen Künstlern, sich eine höhere, den Gelehrten gleichgeachtete Stellung zu erobern. Die „eloquentia“ hat hier mitgeholfen, wie De Bruyne nachweist.

Dazu stößt in Italien die Wiederaufnahme der Lehre vom Genius, der in der Antike zunächst der natürliche Gott (deus naturalis = Schutzgeist) eines Ortes, einer Sache oder auch eines Menschen gewesen war. Apuleius hatte daraus (De deo Socratis XV) einen mit dem Menschen geborenen Schutzgeist gemacht. Varro sah darin (apud Augustinum, De civ. Dei VII, 13) einen Gott

für alle zu erzeugenden Dinge. So wird der Genius zum schöpferischen Geist, zu einem Jupiter. Isidor von Sevilla kannte diese Lehre, und Martianus Capella übermittelt den Genius an das Mittelalter als einen Schutzengel, der allen Unternehmungen vorsteht (ed. Dick II, p. 65). In der Schule von Chartres wurde der Genius als die zwischen den himmlischen und irdischen Formen vermittelnde Kraft heimisch (vgl. Bernhardus Silvestris, *De mundi universitate*, ed. Barach et Wrobel, S. 38). Bei Alanus ab Insulis spiegelt sich die schöpferische Natur in erhabener Weise im Genius wider (vgl. G. Raynaud de Lage, Alain de Lille, 1951, S. 91).

b) Die Literaten der Frührenaissance haben nicht bloß die antike Vorstellung von der Erfüllung des Dichters durch eine höhere und göttliche Welt wiederum aufgegriffen, sie haben auch den antiken Ruhmesgedanken wieder lebendig gemacht. Die berühmten Männer werden durch Petrarca (1304—1374) wiederum zum Gegenstand eines besonderen Buches. Das Bewußtsein, über Ruhm und Nachleben ihrer Mitmenschen zu verfügen, hat den Dichtern eine weit höhere Stellung als in der vorausgehenden Zeit gegeben. Poesie und Theologie waren schon im Mittelalter miteinander verbunden. Die Wertung aber wird anders. Boccaccio (1313—1375) sieht in Theologie und Poesie fast dasselbe, wenn der behandelte Gegenstand der gleiche ist: „Dico che la teologia e la poesia quasi una cosa si possono dire, dove uno medesimo sia il soggetto; anzi dico più, che la teologia niun'altra cosa è che una poesia di Dio“ (Comento alla Divina Comedia e gli altri scritti intorno a Dante ed. Domenico Guerri, 1918, p. 42). Boccaccio beruft sich dabei auf Aristoteles, der behauptete, die ersten Dichter seien die ersten Theologen gewesen (gemeint ist die bekannte Stelle *Met.* 983b 30). Wie sehr die berühmten Männer nunmehr neben, ja über die Heiligen des Mittelalters gestellt werden, sehen wir an Boccaccios „Vita di Dante“, wo die Menge seiner Gegner aufgezählt und die Frage aufgeworfen wird, was aus Dante geworden wäre, wenn er ebenso viele Helfer gehabt hätte. Boccaccio gibt darauf die bezeichnende Antwort: „Certo io non so; ma se licito fosse a dire, io direi ch'egli fosse in terra divenuto uno Iddio“ (ebenda S. 24). Albertino Mussato († 1329) hat in einem ähnlichen Sinn den „vates“ als das „vas Dei“ erklärt (E. R. Curtius, *Europ. Lit. u. lat. Mittelalter*, 1948, S. 220ff.). Leonardo Bruni Aretino (1369—1444), der Schüler des berühmten Coluccio Salutati († 1406), hat seine Gedanken über den dichterischen Enthusiasmus direkt aus dem platonischen Phaedrus wieder entnommen. Der Dichter ist „facitore“ (= Schöpfer), wenn er aus dem „furore di mente“ (= Enthusiasmus) heraus schreibt. Bei Franz von Assisi findet Bruni die höchste und die vollkommenste Zierde der Dichtkunst („la somma e la più perfetta spezie di poesia“). Wegen dieses „furore“ heiße man die Dichter „göttlich“, „heilig“. Man nenne sie Seher („vati“). Am höchsten steht ihm der zugleich gelehrte Dichter wie Dante, der seine Verse auch wissenschaftlich ausgeschmückt hat (vgl. Leonardo Bruni Aretino, *Humanistisch-philosophische Schriften*, ed. Hans Baron, Berlin 1931, S. 59f.). Leon Battista Alberti hat in seinen „Drei Büchern über die Malerei“ von 1435 den hervorragenden Maler gepriesen, der seine Werke verehrt und sich

gleich einem zweiten Gott geschätzt sieht (*sentirà se quasi giudicato un altro Iddio*) (Kleinere kunsttheoret. Schriften, hrsg. mit Übers. von Hubert Janitschek, Wien 1877, S. 91). Giannozzo Manetti (1396—1459) preist die Werke des Menschen. Er hat in seinem Traktat „*De dignitate et excellentia hominis*“ (1452) die Natur als das Reich des Gewordenen gezeichnet und diesem das Reich des Werdens, das heißt der geistigen Welt und der Kultur gegenübergestellt. Im Reich der Kultur und des Geistes ist der Menschegeist heimisch: „*Nostra namque, hoc est humana, sunt, quoniam ab hominibus effecta, quae cernuntur: omnes domus, omnia oppida, omnes urbes, omnia denique orbis terrarum aedificia. Nostrae sunt picturae, nostrae sculpturae, nostrae sunt artes, nostrae scientiae, nostrae ... sapientiae*“ (zit. nach Cassirer, *Individuum und Kosmos*, 1927, S. 88).

Der Begriff „zweiter Gott“ in der Anwendung auf den Menschen taucht also schon im 14. Jahrhundert in Italien auf. In der ersten Hälfte des 15. Jahrhunderts ist er bereits geläufig. Ob und wie weit hier bis jetzt unbekannte Beziehungen zur Schule von Chartres (neben Einflüssen aus der Antike) vorliegen, müßte eine Spezialuntersuchung ergeben.

6. *Der Mensch als zweiter Gott und Schöpfer.* a) Von der Dichtung und den hermetischen Schriften her ist offenbar der Topos vom Menschen als einem zweiten Gott auch in die Philosophie eingedrungen. Dies spielt bei Nikolaus Cusanus (1401—1464) eine wichtige Rolle. Er nimmt es auf und gibt ihm einen tieferen Sinn, indem er über den platonischen Teilhabebegriff hinaus zum inneren Vollzug der Wahrheit vordringt. Erst die Teilnahme an Gottes Schöpfertätigkeit macht die eigentliche Größe des Menschen nach dem Cusaner aus. Lactanz, der Kenner der hermetischen Schriften, wird in diesem Zusammenhang bereits in der Predigt 19, einer Weihnachtspredigt aus der Zeit bald nach 1430, mit Berufung auf die Platoniker und den Trismegistos zitiert: „Der Herr und Schöpfer von allem, den wir Gott zu nennen belieben, hat einen zweiten Gott geschaffen, einen sichtbaren und wahrnehmbaren.“ Die Deutung ist genau so wie bei Laktanz: der zweite Gott ist Christus, der göttliche Logos. Daher kann der Cusaner dazu bemerken, die Platoniker hätten von sich aus den Anfang des Johannesevangeliums gefunden. Er übernimmt dies aus Augustinus (*Conf. VII, 9*), wo das gleiche Thema ausgeführt ist, und fügt noch eine neuplatonische Begründung hinzu: Aus der Form Gottes fließt jede Form, aus Gottes Sein alles Sein, aus seiner Güte und Wahrheit alle Güte und alle Wahrheit (vgl. die Übersetzung der Predigten des Cusaners von Sikora und Bohnenstädt, 1952, S. 451 ff.). In der „*Docta ignorantia*“ (II, 2) wird die Art, wie die Geschöpfe Gottes Unendlichkeit in ihrer (begrenzten) Weise aufnehmen, als eine begrenzte Unendlichkeit oder als ein geschaffener Gott („*infinitas finita aut Deus creatus*“) bezeichnet. Freilich, die geschöpfliche Welt ist keine notwendige Welt. Daher wird sie auch „*Deus occasionatus*“, das heißt eine kontingente Göttlichkeit genannt. Das ganze dritte Buch der „*Docta ignorantia*“ ist dem Problem der Vereinigung des unendlichen Gottes mit der Endlichkeit

des Menschen, wie sie durch die Menschwerdung Christi vollbracht wurde, gewidmet. Dieses Motiv war schon bei Lactanz im Anschluß an den Trismegistos aufgetaucht. Es wird vom Cusaner nun genau durchkonstruiert. In der nach der „Docta ignorantia“ bald folgenden Schrift „De coniecturis“ wird das Verhältnis von Gott und Mensch vom kosmischen Bereich auf das menschliche Sein übertragen. Der Mensch als Mikrokosmos wird — im Gegensatz zu der platonischen und hermetischen Auffassung — zum zweiten Gott, zum Gott auf Erden. Der Mensch als Mikrokosmos war dem ganzen Mittelalter vertraut. Dieser Gedanke war daher damals nicht fremd. So kann Cusanus im II. Buch (Kap. 14) von „De coniecturis“ schreiben: „Der Mensch ist nämlich Gott, aber nicht in absoluter Weise, weil er ja nur ein Mensch ist . . . Der Mensch ist ein Mikrokosmos oder ein allerdings menschliches Weltall“ („Homo enim deus est: sed non absolute, quoniam homo. Humanus igitur deus . . . Est igitur homo microcosmos aut humanus quidem mundus“). Die Region der *humanitas* umfaßt das gesamte Universum: „Regio igitur ipsa humanitatis: deum atque universum mundum humanali sua potentia ambit.“ Nichts im Kosmos ist darum dem Menschen fremd: „Potest igitur homo esse humanus deus atque deus humaniter potest esse humanus angelus, humana bestia, humanus leo aut ursus aut aliud quodcumque. Intra enim humanitatis potentiam omnia suo existunt modo.“ In der *humanitas* ist alles „expliziert“ und „kompliziert“, freilich nicht so wie in Gott, sondern eben auf menschlich endliche Weise: „In humanitate igitur omnia humaniter uti in ipso universo universaliter explicata sunt: quoniam humanus existit mundus. Omnia denique in ipsa complicata sunt humaniter: quoniam humanus est deus.“ Die Menschheit ist das, was Gott ist, aber auf endliche Weise. Sie ist Einheit, in der sich alles zusammenfindet und aus der alles hervorgeht. Was sie darum schöpferisch gestaltet, ist nur Entfaltung ihrer eigenen Befähigung: „Non enim pergit extra se dum creat, sed dum eius explicat virtutem, ad se ipsam pertingit neque quicquam novi efficit, sed cuncta quae explicando creat, in ipsa fuisse comperit. Universa enim in ipsa humaniter existere diximus.“ Mag es auch dem Sein nach keine Entsprechung (*proportio*) von Endlichem und Unendlichem geben, so ist doch die Annäherung möglich. Sie besteht im innerlichen, im geistigen Vollzug, wenn eben der Mensch sich schöpferisch betätigt. Der Mensch schafft Ähnlichkeiten der sinnlichen Dinge. Er baut die begriffliche Welt auf. Nicht in der Wendung nach außen, sondern in der Reflexion nach innen kommt der Mensch dem göttlichen Tun näher. Die Menschheit hat alle Merkmale des echten Schöpfertums, wie es Nikolaus mit den Augen des Neuplatonismus sieht: Aus der Menschheit als der Einheit geht alles durch Entfaltung (*explicando*) hervor. Die Menschheit hat Macht in menschlicher Weise. Sie handelt im Bereich des Intellektuellen „*intellectualiter*“, indem sie schafft, ordnet und erhält. Dies alles aber biegt sie auf sich selber zurück. So nähert sich in diesem innerlichen Prozeß der Mensch der „*deiformitas*“ (*De coniecturis* II, 14). In der fünf Jahre später (1445) verfaßten Schrift „*De dato patris luminum*“ wird (in c. II) der Unterschied zwischen Schöpfer und Geschöpf zum Problem. Gott geht nicht in der Welt

unter, vielmehr erfolgt die Aufnahme des Unendlichen im Geschöpf auf endliche Weise, die des Universalen erfolgt partikulär und die des Absoluten in Kontraktion. So ist Gott zwar alles in allem, aber gleichwohl ist die Menschheit nicht Gott. Daher kann der Cusaner auch mit einem „sanus intellectus“ das Wort des „Trismegistos“ zugeben, daß Gott mit dem Namen aller Dinge benannt und alle Dinge mit dem Namen Gottes bezeichnet werden könnten. Unter solchen Vorsichtsmaßnahmen könnte der Mensch ein „Deus humanatus“ und die Welt ein „Deus sensibilis“ genannt werden (vgl. dazu den Terminus *αἰσθητὸς θεός* aus Platos *Timaeus* 28b).

Mit der scholastischen Tradition ist der Cusaner überzeugt, daß die höchste Befähigung in der menschlichen Seele, nämlich die *mens*, sich von der Tätigkeit des *mensurare*, das heißt des Maßgebens, des Formverleihens ableitet. Aus der *mens* kommt „*omnium rerum terminus et mensura*“. „*Mentem quidem a mensurando dici conicio*“, heißt es in *de mente* I (von 1450). Die Frage jedoch, wie weit die Wirkkraft des *mensurierenden* Menschengeistes reicht, wird vom Cusaner anders beantwortet als von Thomas von Aquin: Beim Cusaner wendet sich der Geist seiner inneren Schaffenskraft zu und sucht von hier aus ein Maß für den göttlichen Intellekt. In „*De beryllo*“ (1458) heißt es: „*Unde mensurat homo suum intellectum per potentiam operum suorum et ex hoc mensurat divinum intellectum, sicut veritas mensuratur per imaginem.*“ Freilich dieses Begreifen des absoluten Maßes, das Gott ist, vollzieht sich in einem Wissen, das voller Rätsel ist. Mit dieser „*aenigmatica scientia*“ ist nicht eine Anteilnahme an der Ideenwelt (als einem vorgegebenen Gebilde) gemeint, sondern der innere Vollzug der schöpferischen Wissensgestaltung, wie ihn die Scholastik in dem vom Punkt über die Linie, die Fläche und den Körper sich vollziehenden Aufbau der Geometrie und in der damit identischen Indivisibilenordnung kannte.¹ Von hier aus verstehen wir die Lehre des Cusaners, daß der Menscheng Geist die „*entia rationis*“ im Messen hervorbringt. Ausdrücklich heißt es in der „*Docta ignorantia*“ (I, 5, 4), daß die (ideale) Zahl erst durch unsere vergleichende Unterscheidung entsteht. Die Mathematik gewährt uns darum die erste Sicherheit und wird so zur Propädeutik der theologischen Erkenntnis (vgl. *De beryllo* c. 32: „*... bene potuisset dixisse Plato, quod, sicut formae artis humanae sunt veriores in suo principio, scilicet in mente humana quam sint in materia, sic formae principii naturae, quae sunt naturales, sunt veriores in suo principio quam extra. Et si sic considerassent Pythagorici et quicumque alii, clare vidissent mathematicalia et numeros, qui ex nostra mente procedunt et sunt modo, quo nos percipimus, non esse substantias aut principia rerum sensibilium, sed tantum entium rationis, quarum nos sumus conditores*“). Die Mathematik offenbart jedoch auch für den Cusaner die Grenze des menschlichen Schöpfertums. Gerade in der Schrift „*De beryllo*“ hat er öfters (cap. 3; 5; 36) auf den schöpfe-

¹ Der Punkt ist das Indivisible der Linie, die Linie dasjenige der Fläche, die Fläche dasjenige des Körpers. Dies war dem Mittelalter aus Euklid bekannt. Daß aus der ideellen Einheit des Punktes die ganze Geometrie hervorgeht, ist die Lehre des Neuplatonikers Proclus. Vgl. Max Steck, Proclus Diadochus (410—485 Euklid-Kommentar, Halle 1945, S. 64 ff. S. 92.

rischen Charakter des menschlichen Geistes hingewiesen. Er kann auch dem Protagoras recht geben, der den Menschen zum Maß der (menschlichen) Dinge gemacht hatte. In dieser Auslegung sagt der Cusaner im Kapitel 36 von „De beryllo“, Protagoras habe etwas sehr Großes ausgesprochen. Er widerspricht darin dem Aristoteles: „Aristoteles dicit Protagoram in hoc nihil profundi dixisse (Met. 1053b); mihi tamen magna valde dixisse videtur.“ Und er vergleicht schließlich im Kapitel 37 die Kunst des Geometers mit der urschöpferischen ars Gottes: Wenn wir die Kunst eines Euklid mit einem Schläge überschauen könnten, so hätten wir eine Ahnung vom göttlichen Intellekt. Das unstillbare Verlangen des Menschen nach Wissen ist also nichts anderes als die Art, wie die Seele sich ohne Ende ihrem Schöpfer angleicht. Die Angleichung an die ars creativa, die communicatio und participatio an Gottes Schöpferkraft ist das Höchste, was die Seele zu erreichen vermag. Dies vollzieht sich im Akt der Erzeugung der begrifflichen Welt: „Mens est quoddam divinum semen sua vi complicans omnium rerum exemplaria notionaliter“ (De mente V). An den mathematischen Figuren läßt sich die Schöpferkraft des endlichen Menschen am besten aufweisen. Diese bewegt sich im Begrifflichen. Gott dagegen schafft Wirklichkeiten. Die menschliche Schöpferfähigkeit kann daher auch als eine Angleichung (assimilatio) bezeichnet werden.

Im Lichte dieser Unterscheidungen verliert das Wort vom Menschen als einem zweiten Gott viel von seiner Kühnheit. In „De beryllo“ (VI) zitiert er es unter ausdrücklicher Berufung auf den Hermes Trismegistos und unter der stillschweigenden Voraussetzung, daß der Mensch ein Mikrokosmos ist. Er gibt jedoch sogleich die nötige Erklärung dazu: „Nam sicut Deus est creator entium realium et naturalium formarum, ita homo rationalium entium et formarum artificialium.“ Daß der Mensch formgebend (mensurierend) für die res artificiales sei, hatte schon Thomas in „De Veritate“ (I) gesagt. Der Akzent ist aber nun verschoben: Das menschliche Erkennen ist in seiner aktiven, schöpferischen Kraft gesehen. Der Menscheng Geist ist jene Stelle, wo sich die Angleichung an das Schöpferium Gottes vollzieht: „Sicut conditor intellectus et forma formarum sive species specierum, . . . sic intellectus noster figura figurarum sive assimilatio assimilabilium seu locus figurabilium specierum seu assimilationum“ (De principio 21). In diesem Sinne und zugleich unter dieser Einschränkung ist der Geist des Menschen dem göttlichen Geist am nächsten. Aber man muß, wie der Laie in „De mente“ (VII) dazu sagt, den Unterschied zwischen den beiden beachten. Dies ist der Unterschied des Schaffens (facere) und des schauenden Erkennens (videre): „Divina mens concipiendo creat, nostra concipiendo assimilatur notionibus seu intellectuales faciendos visiones; divina mens est vis entificativa, nostra mens est vis assimilativa.“ Im Bereich der mathematischen Erkenntnis kann der menschliche Geist mit aller Macht seinem Urbild sich angleichen und ihm sich zuwenden, während im Bereich der äußeren Gegenstände nur eine äußerliche und oberflächliche Angleichung zu erreichen ist. Der wahre schöpferische Prozeß, die wahre Angleichung an Gott ist also eine innerliche. Sie ist keine äußerliche Werkgestaltung. Sie ist auch kein Hinblicken auf eine fertige Ideen- oder Formenwelt,

sondern die dem Urbilde (exemplar) sich angleichende schöpferisch-gestaltende Tätigkeit. So schaut er auf die innere Kraft, die die Ähnlichkeit (assimilatio) mit Gott bewirkt. Diese Kraft stammt von Gott. Sie ist, wie es in der neuplatonischen Sprache des Cusaners heißt, eine „similitudo effluxa“. Im schöpferischen Vollzug sieht der Cusaner die Angleichung an Gottes Tun und Wirken. Der Unterschied gegenüber der griechischen Lehre von dem idealen, vorgegebenen Kosmos ist klar: Der Cusaner macht Ernst mit dem Schöpfungsgedanken und sieht im Nachvollzug der Schöpfungsideen die hervorsteckende Rolle des Menschen.

b) Verfolgt man den Gedanken vom „zweiten Gott“ durch die italienische Renaissance weiter, so sieht man, wie allgemein er in der Zeit nach Nikolaus Cusanus verbreitet ist. Kein zweiter Denker aber kann sich in der Tiefe der philosophischen Durchdringung mit dem Cusaner messen. Durch das Wiederaufleben der antiken Mythologie und die Bekanntschaft mit dem Platonismus verschmilzt nunmehr das Ingenium des Dichters mit dem gottbegnadeten Sehertum, das sich selber als zweiten Schöpfer begreift. Der Unterschied zwischen dem göttlichen und dem menschlichen Schaffen wird daher zum Problem, das in mannigfachen Variationen behandelt wird.

Marsilius Ficinus (1433—1499), der Übersetzer Platos, Plotins und des Hermes Trismegistos, vergleicht in seiner „Theologia Platonica“ die drei schöpferischen Mächte: Gott, die Natur und den Menschen. Gott schafft die Dinge, indem er sich selber erkennt (cognoscendo seipsum). Die Natur schafft von innen heraus „per rationes essentialia et perpetua“ (IV, 1). Die menschliche Kunst dagegen gleicht einem Mathematiker (Geometer), der mühsam seine Figuren in den Staub zeichnet, an der Außenseite hängen bleibt und daher nur kontingente, keine ewigen Formen schafft. Die Formen der Natur sind tief innerlich. Der Mensch aber kann nur äußerlich umformen. Er begreift die Dinge nur in einer gewissen Angemessenheit („proportione quadam“). Er hat für das Irdische zu sorgen. In dieser Hinsicht ist er „quidam deus“ und vertritt die Stelle des unsterblichen Gottes („immortalis Dei gerit vicem“). Ja, er könnte in gewisser Weise den Himmel schaffen, wenn er die Instrumente und die himmlische Materie zur Verfügung hätte, die nach mittelalterlicher (auch von Ficinus noch geteilter) Anschauung von der irdischen und vergänglichen Materie grundverschieden ist (Theol. Plat. XIII, c. 3). In der Widmung, die Ficinus seiner Übersetzung des Hermes Trismegistos (beendet 1463, gedruckt 1471) vorausschickt, ist die These von einer ewigen Offenbarung des Logos wiederum aufgegriffen, die schon zur Zeit der Kirchenväter dazu diente, heidnisches und christliches Denken miteinander zu versöhnen. Die „pia philosophia“ hebt bei den Persern an, nimmt dann ihren Weg über die Weisheit Ägyptens (den Hermes Trismegistos!), gelangt zu Orpheus, Pythagoras und Platon, wird von Plotin weitergeführt und vom Pseudo-Dionys vertieft. Die Religion und die Philosophie vereinigen sich auf diese Weise. Die Welt wird zum erhabenen Lied Gottes, freilich ist ihr Wahrheitskern verhüllt und muß erst entschleiert werden. Die göttliche Wahrheit muß gelesen und gedeutet werden. Dies wird zur Aufgabe des Menschen, den

Ficinus in seinem Kommentar zu den hermetischen Schriften nicht in die Natur Gottes, aber doch in die der Engel ¼bergehen lässt (Opera, 1641, Bd. II, 813 a).

Nach Pico della Mirandola (1463—1494) ist der Mensch ein ganz umfassendes Wesen, das alles in sich enthält. Wie Gott alle Vollkommenheit in sich begreift, so vereinigt auch der Mensch alle Wesenheiten (naturae) der Welt in sich. Freilich ist das alles in Gott als in seinem principium, also auf vollkommene Weise. Im Menschen aber ist die niedere Welt auf vornehmere Weise. Die höhere Welt aber ist in ihm, freilich nicht rein: Sie degeneriert gleichsam in ihm. Und doch ist dieser Zusammenfluß aller Wesenheiten in einen Punkt etwas Göttliches zu nennen, beneidenswert sogar f¼r die ¼berweltlichen Intelligenzen, so daß Mirandola den Ausspruch des Hermes Trismegistos wiederholt: „Magnum miraculum est homo“ (Heptaplus, ed. Garin, S. 302, 304). Gott hat eben deshalb auch den Menschen weder zu einem rein himmlischen noch auch bloß irdischen Wesen gemacht, damit er sein eigener freier Bildner, gleichsam der Schöpfer seiner selbst werde („sui ipsius quasi . . . plastes et factor“). Weil der Mensch eben alles in sich enthält, kann er zum Tier herabsinken, aber auch zum Göttlichen emporsteigen (vgl. die „Oratio de hominis dignitate“, ed. Garin 1942, 106). Unzufrieden mit den bisherigen Lehren ¼ber den Menschen hat der Autor vieles aus der „ehrw¼rdigen Theologie des Mercurius Trismegistos“, aus den Wissenschaften der Chaldäer und des Pythagoras und den geheimen Mysterien der Hebräer hinzugef¼gt. Der Mensch wurde demnach zuletzt vom Artifex Deus geschaffen. Er soll jeden beliebigen Wohnsitz, jedes beliebige Gesetz und alle Gaben, die er sich w¼nscht, nach seinem Willen haben. Er ist (im Gegensatz zum Tier) durch keine Schranken gebunden. Als sein eigener Bildhauer und Dichter soll er sich selbst die Form bestimmen, in der er zu leben w¼nscht. Alle Samenkraften sind dem Menschen zu seiner Wahl mitgegeben. Er kann nur die sinnlichen pflegen und gleich dem Tiere stumpf werden, er kann aber auch die intellektuellen pflegen und zu einem Geist mit Gott gebildet werden. Es ist im Grunde nur eine Abwandlung dieses Themas, wenn Leonardo da Vinci (1452—1519) die Wissenschaft als eine zweite Schöpfung ansieht, die mit dem Verstande, die Malerei als eine zweite Schöpfung, die mit der Phantasie gemacht ist (Ernst Cassirer, Individuum und Kosmos, 1927, S. 170). Edgar Zilsel hat in seinem Buch „Die Entstehung des Geniebegriffs, 1926 (S. 276 ff.) eine Menge solcher Vergleiche verzeichnet, die das menschliche und das göttliche Schöpfertum in Parallele setzen.

c) Dies f¼hrt schlielich schon in der Renaissancephilosophie zu einer Umwandlung des ontologischen Wahrheitsbegriffs. Die Wahrheit wird nicht mehr in dem von Gott geschaffenen und uns nicht im Innersten erfßbaren Sein, sondern in dem gesucht, was der Mensch geschaffen hat. Daß im schöpferischen Vollzug die Analogie des endlichen Menschen zu Gott eine innigere ist, war schon eines der Grundmotive des Denkens bei Nikolaus Cusanus gewesen. Immer mehr wird nunmehr hervorgehoben, daß wahr ist, was der Mensch schaffen und jederzeit auch wieder aufzubauen vermag. So sagt

Hieronymus Cardanus (1501—1576) in seinem Buch „De arcanis aeternitatis“ (in Opera Tom. X, Lugd. 1663), es sei jene Hypothese zu verabscheuen, die unsere Erkenntnis mit der der höheren Wesen gleichstellt. Die menschliche Seele, die in den Körper hineingestellt sei, könne die Substanzen der Dinge nicht erreichen, sondern schweife nur auf deren Oberfläche mit Hilfe der Sinne umher. Cardanus nimmt jedoch die „scientia mentis, quae res facit“, von dieser Beschränkung aus. Diese sei „quasi ipsa res“. Eine solche Wissenschaft ist ihm die Geometrie. Daher ist die Naturwissenschaft einer anderen Gattung angehörig als die Wissenschaft, die in uns ist. Was darum der Mensch aufbauen kann, das kann er auch wirklich wissen. Könnte unser Wissen von dem Ureinen zum Vielen weiterschreiten, so würde alle Verwirrung vermieden (S. 4b, 5a). Wüßte man um diese innere Verknüpfung, so würde gelten: „Si scirem Deus essem“; denn alles, was in einer bestimmten Ordnung entfaltet ist, führt zur ewigen, reinen und unveränderlichen Einheit zurück, die Gottes Vorsehung genannt wird (ebenda S. 43a). Deutlich erkennt man hier das neuplatonische Argument, das den Menschen die inneren Formen schaffen läßt, dem menschlichen Schöpferum aber in Bezug auf die äußere Welt, was das innere Wesen der Dinge betrifft, eine Grenze setzt. Wir werden später sehen, wie diese Grenze überschritten wird.

d) Nachdem im Jahre 1498 die aristotelische Poetik zum ersten Mal aus dem Griechischen übersetzt und seit 1548 durch das Werk von Robortelli in weitere Kreise gedrungen war, hat die Lehre von der Nachahmung der Natur zum Widerstreit mit der neuplatonisch beeinflussten Schöpfertheorie geführt. Der bloß nachahmende Künstler wird, zumal in der Dichtkunst, wo schon im Mittelalter die „inventio“ so hoch bewertet wurde, nicht mehr als echter, das heißt schöpferischer Künstler anerkannt. Julius Caesar Scaliger (1483—1558) hat diesen neuen Gesichtspunkt zur aristotelischen Poetik hinzugenommen. Gott und der Dichter sind beide Poeten, das heißt Schöpfer. Die Dichtung steht im Range über den anderen Künsten; denn sie hebt die Dinge empor und stellt sie nicht dar, wie sie (in ihrer Unvollkommenheit) sind. So schafft der Dichter eine zweite Natur, er erzeugt verschiedene Lebensschicksale und macht sich durch dieses sein Schöpferum zu einem zweiten Gott: „poeta et naturam alteram et fortunas plures etiam ac demum sese isthoc modo ipso perinde ac Deum alterum efficit“ (Poetices libri septem, 1561, I, 2, p. 5). Der Dichter bringt die Formen „speciosius“, das heißt reichhaltiger und schöner hervor, als sie in sich selber sind. Er erzählt nicht wie der Schauspieler etwas Fremdes, sondern schafft Neues als ein zweiter Gott: „Videtur sane res ipsas, non ut alias, quasi histrio narrare, sed velut alter deus condere“ (Lib. I, 1). Nun kehrt sich die mittelalterliche Wertung geradezu um. Die übrigen Wissenschaften (außerhalb der Poetik) haben es nur mit der Darstellung zu tun. Sie sind nur „tanquam actores“, nur Darsteller. Wie sehr aber selbst noch um die Mitte des 16. Jahrhunderts die Stellung der Poetik umstritten war, kann man aus der Einteilung der Ratio in Robortellis Kommentar zur aristotelischen Poetik sehen (geschrieben 1548). Die demonstrative Vernunft hat es demnach mit der Wahrheit zu tun, die dialekt-

tische mit der Wahrscheinlichkeit, die rhetorische mit der Überredung, die Poetik dagegen mit dem Falschen oder Fabulösen.

Scaligers Gedanken wurden schon bald nach England getragen und von Sir Philip Sidney (1554—1586) in seiner „Apology for Poetry“ (ca. 1581) aufgegriffen. Der Dichter läßt nach Sidney eine zweite Natur entstehen, indem er die Dinge besser erfaßt, als sie in der realen Natur sind. Dazu kommt, daß er auch ganz neue Gebilde formt, die in der Natur überhaupt noch nie dagewesen sind (Cyklopen, Chimären, Furien, Halbgötter). Der Dichter steht also als Schöpfer (maker) über der Natur. In der Bezeichnung des Dichters als Schöpfer (maker) kommen Engländer und Griechen überein. In der Tat ist das Wort „maker“ schon seit 1387 in diesem Sinn nachweisbar (Usk, Testament of Love). Er macht auch Schreckliches „delightful“. Er bringt mit einem göttlichen Hauch („with a divine breath“) Dinge hervor, die die Natur weit übertreffen (vgl. die Ausgabe in den English Reprints von 1868, p. 25). In Deutschland treffen wir diese Gedanken erst im 18. Jahrhundert an.

In Italien wird das Wort vom Dichter als Schöpfer im 16. Jahrhundert eine Selbstverständlichkeit. Bald nach Scaligers großer Poetik schreibt der Dichter Torquato Tasso (1544—1595) seine „Discorsi del poema eroico“ (1570). Tasso läßt den Dichter den Beinamen „divino“ deshalb tragen, weil er sich dem höchsten Künstler (Gott) angleicht und eben dadurch an der Göttlichkeit teilhat. Das sind, was die Grundlagen betrifft, Formulierungen des Cusanus. Gott ist Schöpfer der Natur. Der Dichter aber stellt den gesamten Weltenablauf dar. Beide verdienen den Namen des Schöpfers. Zum Dichter gehört auch die Geschichte als eigentümliche Sphäre. Das ist eine Neuerung, die erst bei Vico voll ausgewertet wird. Freilich, der Dichter vollzieht bloß nach. Er schildert Schlachten, Turniere, kühne Taten, Grausamkeiten, glückliche und unglückliche Liebe. So verdient auch der Dichter neben Gott den Namen des Schöpfers. Die Harmonie der Dichtung und die des gesamten Universums haben daher etwas Gemeinsames, wie Plotin nach Tassos Anschauung gezeigt hat (vgl. die „Discorsi“ in: Prose. A cura di Fr. Flora 1935, p. 412). Der Geist Gottes (mente divina) und die menschliche Vernunft (intelletto humano) werden dabei in Parallele gesetzt (ebenda S. 321). Tasso betont auch ausdrücklich, daß der Dichter kein Sophist (Lügner!) ist. Er wird vielmehr neben den Dialektiker (Philosophen) und den Theologen gestellt. Tasso nennt als Beispiele dieselben Namen, die schon bei Thomas von Aquin (im Metaphysikkommentar) auftreten: Linus, Orpheus usw.). Auch der Dichter hat es mit der Wahrheit zu tun. Diese aber ist, wie es (S. 345 f.) wiederum unter Berufung auf Thomas heißt, mit dem Guten konvertierbar. Der Dichter ist damit vollberechtigt neben den Theologen und den Philosophen getreten. Im Bereich der Dichtung gibt es nach der damals allgemein gewordenen Auffassung keine Lüge.

Im Gegensatz zu den genannten Denkern hat Giordano Bruno († 1600) die Lehre vom Kosmos als dem zweiten Gott, als dem Wesen, das göttliche Qualitäten in sich birgt, in seinem Werk „Della causa, del principio ed uno“ in Anlehnung an die Schönheitslehre Plotins wiederum erneuert. Besonders klar

kommt dies im 2. Dialog dieses Werkes zum Ausdruck. Bruno preist die göttliche Erhabenheit und Herrlichkeit des lebendigen, vergöttlichten Weltorgasmus. Er tadelt diejenigen, die das nicht einsehen wollen, „als ob Gott sein Abbild beneidete, der Baumeister sein herrliches Werk nicht liebte, welcher nach Platos Ausdruck an seinem Werk Wohlgefallen hatte wegen der Ähnlichkeit mit sich, die er in ihm erblickte“ (zit. nach der Übersetzung von Lasson, 1889, S. 56). Daher kann für Bruno die Betrachtung des Schönen zur Vorstufe der Anschauung Gottes werden. Der Zusammenstoß zwischen der Lehre von der schöpferischen Kraft und der aristotelischen Nachahmungstheorie wirkte lange fort. Gerade das Genie ist dadurch ausgezeichnet, daß es wirklich schöpferisch ist und nicht bloß nachahmt, daß es selber Regeln gibt, die überhaupt noch nicht bestanden haben.

7. *Der Mensch als Schöpfer der Geschichte bei Vico.* Das Schöpfertum des Menschen hat bis zum 18. Jahrhundert in die Mathematik und in die Kunst hinübergreifen und diese Gebiete als vom Menschengeist geschaffen erweisen wollen. Mit G. B. Vico (1668—1744) wird auch die Geschichte als Schöpfung des Menschen begriffen. Bevor Vico zu seiner umwälzenden Auffassung kam, die die Geschichte schon fast gänzlich aus dem Bereiche des religiösen Heils herausbrach, hat er die Frage nach dem menschlichen Schöpfertum in Parallele zur Trinität aufgegriffen. Dies ist, wie wir wissen, ein altes Thema, das in seinen Wurzeln bis auf den Pseudo-Dionys zurückreicht. Vico nimmt nun diese Parallelisierung wiederum auf. Posse, nosse, velle sind in Gott unendlich, im Menschen endlich. Gott ist *primus factor*, zugleich aber auch das *verum increatum*, das mit dem *genitum* (*non factum*) des göttlichen Logos identisch ist. Analog fällt nun die menschliche Wahrheit mit dem *factum*, das heißt dem vom Menschen Geschaffenen zusammen. Daher sind jene Wissenschaften am gewisesten, die in ihrem Vorgehen (*operatio*) dem göttlichen Schaffensprozeß am ähnlichsten sind. Das trifft für die Mathematik und, wie Vico später erarbeitet, auch für die Geschichte zu. So verwandelt Vico den scholastischen Grundsatz „*Ens et verum convertuntur*“ in den neuen Satz „*Factum et verum convertuntur*“, das heißt das Wahre ist das vom Menschen Geschaffene und jederzeit auch wieder Schaffbare und damit Beweisbare. Das *Verum divinum* ist also ein Bild der Dinge, das Bestand hat (*imago solida*). Vico nennt es in Anlehnung an die ältere Terminologie auch „*plasma*“. Wir würden es Urbild nennen. Der Mensch hat davon nur ein Abbild, eine „*imago plana*“; denn er erfaßt nur die Außenseite (*extima*). Der Mensch kann also über die Dinge nachdenken (*cogitare*), aber er kann sie nicht schaffen. Vico orientiert sich dabei nicht bloß an den *opera Dei ad extra*, sondern auch an dem innergöttlichen Schaffensprozeß und sucht im Vollzug der Wissensgehalte den Punkt, der Mensch und Gott verbindet: Gott ist *Primus Factor*, weil er Schöpfer des Alls (*omnium Factor*) ist. Er ist die Einheit der Wahrheit, weil er alles Geschaffene in sich enthält. Der Mensch kann dies nur durch die Wendung nach innen erreichen und sich durch Abstraktion Punkt und Einheit bilden und dann von hier aus das ganze Reich der Mathematik auf-

bauen. Beides aber ist nur ein „fictum“; denn der gezeichnete Punkt ist kein idealer Punkt mehr, und die vervielfältigte Einheit ist kein „unum“ mehr. So schafft sich der Mensch eine gewisse Welt der Gestalten und der Zahlen. Er schafft „infinita opera“ und erkennt in sich „infinita vera“ (De antiquissima Ital. sap. I, cap. II). Gott schafft jedem Ding seine Natur. Das kann der Mensch nicht. Und doch schafft auch er wie Gott (ad Dei instar) gleichsam aus dem Nichts (ex nulla re substrata tamquam ex nihilo) die Namen durch Definition, er schafft die Geometrie aus Punkt, Linie, Oberfläche. Daher ist die Mathematik die sicherste Wissenschaft, weniger sicher ist die Mechanik, noch weniger sicher ist die Physik. Der Grad der Sicherheit nimmt um so mehr ab, je weniger die Gegenstände der Wissenschaft vom Menschen her konstruierbar sind und je mehr sie in die Materie hineingetaucht sind. Das Kriterium der Wahrheit ist also die Möglichkeit des Schaffens: Mathematica demonstramus, quia verum facimus“. Die Bedingung dafür, daß wir ein Ding erkennen, ist eben, daß wir es schaffen. So kann Vico ganz kurz auch sagen: „Verum est ipsum factum.“ Die Natur bringt das Natürliche hervor, menschliches Ingenium das Mechanische. Gott ist der Artifex naturae. Und von da ergibt sich „homo artificiorum Deus“ (De antiquissima Ital. sap. Lib. I, cap. VII, 4). Gott hat darum die wirkliche „scientia“, der Mensch aber nur eine „conscientia“, das heißt ein Mitwissen, eine Teilhabe am göttlichen Wissen. So gilt der Satz: „Geometrica demonstramus quia facimus; si physica demonstrare possemus, faceremus“, wie es in der Rede von 1708 „De nostri temporis studiorum ratione“ heißt.

Die Anwendung dieser Gedanken führte Vico dazu, eine ideale und ewige Geschichte zu konstruieren; denn es ist der Mensch, der die Geschichte schafft, und es ist der Mensch, der sie auch (konstruktiv aufbauend) wieder erzählt. Wie Vico in Buch I, Sektion IV der „Neuen Wissenschaft“ (das heißt der Geschichte) sagt, kann es nirgends eine größere Gewißheit geben als da, wo der, welcher die Dinge schafft, sie auch selber erzählt. „So verfährt diese Wissenschaft genau so wie die Geometrie, die die Welt der Größen, während sie sie ihren Grundsätzen entsprechend aufbaut und betrachtet, selber schafft.“ Die Geschichte aber hat einen höheren Realitätsgrad (Wirklichkeitsgehalt) als Punkte, Linien, Flächen und Figuren. Solche Beweise, die auf dem Grundprinzip des Wahren als dem Geschaffenen beruhen, müssen, so ist Vico überzeugt, ein göttliches Vergnügen bereiten; denn in Gott sind Erkennen und Tun ein und dasselbe. Der Mensch vollzieht also hier ein schöpferisches Tun. Damit wird die Geschichte aus dem Bereich der „res divinae“, wozu sie Varro und die römischen Juristen gerechnet hatten, herausgenommen und den „res humanae“ zugezählt. Sie wird aus der Heilsgeschichte des Mittelalters zur Profangeschichte. Der Mensch hat ein weiteres Gebiet des Seins als seine Schöpfung für sich in Anspruch genommen^{1a}.

8. *Die Spiegelung Gottes in den Monaden.* Auch die Monadologie von Leibniz (1646—1716) gehört in unsere Problementwicklung. Alle Monaden

^{1a} Vgl. meine deutsche Ausgabe von Vicos Autobiographie. Zürich 1948.

sind auf ihrer Seinsstufe vollkommen und damit mehr oder minder getreue Spiegelungen des Schöpfers. Auch der Mensch ist, wie es im „Discours de métaphysique“ von 1686 zum Ausdruck kommt, in diese Ordnung eingefügt, die auf Grund der göttlichen Weisheit eine vollkommene Harmonie darstellt. Was nur immer einer Substanz zustößt, ist die Folge ihrer Idee. In ihrer Einheit spiegelt sich das gesamte Universum. Nicht bloß der Gesamtkosmos oder der Mensch, sondern eigentlich jede Monade im Universum wird damit zum Abbild Gottes, zu einem „Deus creatus“, der nur an sich selber seine Schranke findet. Das Wesen der Monaden besteht in der Vorstellungskraft. Diese wird zur schöpferischen Kraft innerhalb ihrer kleinen Welt. Die Menschenseele ist durch ihre Stellung mehr als eine gewöhnliche Monade. Demütig und frei zugleich ist sie nach Leibniz in das All eingefügt. Sie ist von Gott in dieser Selbstbestimmung und Selbstherrlichkeit gewollt und ist ein besonders hervorragendes Bild der Göttlichkeit, ist doch der Mensch der Schöpfer der formal-mathematischen Möglichkeiten, der klaren Welt des Geistes; denn die menschliche Seele hat nicht bloß verworrene Perzeptionen, sondern auch adaequate Erkenntnisse, die sich in der Klarheit der mathematischen Welt, dem seit langem bewunderten Schöpfungsbereich des Menschengeistes, offenbaren. Als Geistseele ist sie auch nach Leibniz in hervorragender Weise schöpferisch tätig und wird als „architectonique“ gekennzeichnet. Dies manifestiert sich in jeder willentlichen Handlung, vor allem aber in der Entdeckung der Wissenschaften und der wunderbaren Ordnung, die Gott nach Maß, Zahl und Gewicht in das Universum hineingelegt hat. Die Geistseele ahmt in ihrem Bereich nach, was Gott in der großen Welt vollbringt. In der Beherrschung der materiellen Welt liegt ihre Gottähnlichkeit beschlossen. „Elle (l'âme) imite dans son département et dans son petit monde où il lui est permis d'exercer ce que Dieu fait dans le grand“ (Principes §14). Leibniz sieht dies vor allem in jenen Veränderungen, die der Mensch im Antlitz der Erde vollzogen hat. Die Menschen haben die Erdoberfläche in einer Weise verschönert, die bewundernswert ist. Die Menschen sind, wie es in den „Nouveaux Essais“ heißt, „comme de petits dieux qui imitent le grand architecte de l'univers“.

Das ist der alte Topos vom artifex Deus und vom artifex homo, der hier wiederum auftaucht. Er war zu Leibnizens Zeit offenbar sehr geläufig: In dem berühmten Werk Charrons († 1603) „De la sagesse“ (I, Kap. 9) konnte man damals (Pariser Ausg. 1672, I, p. 82) lesen, daß der Geist das Bild der Gottheit und die Seele anscheinend ein kleiner Gott sei. Leibniz vertieft diesen Gedanken. In der Theodizee von 1710 sagt er in § 147: Gott hat dem Menschen das Bild der Göttlichkeit geschenkt. Er läßt ihn in seinem Bereich schalten, auf daß er die Sparte, die ihm zukommt, ordne. Gott selber tritt in diesen Bereich nur auf verborgene Weise ein. Er schenkt die Kraft, das Leben und die Vernunft. Er wird aber nicht sichtbar. Er hat dem Menschen die Freiheit des Willens gegeben. Er läßt diese kleinen Götter gewissermaßen spielend gewähren, die er nach seinem Willen hervorgebracht hat, so wie wir die Kinder gewähren lassen oder auch sie unter der Hand behindern, je nachdem wie es uns gefällt. Dann aber sagt Leibniz: „L'homme y est donc comme un

petit dieu dans son propre monde, ou microcosme, qu'il gouverne à sa mode; il y fait des merveilles quelque fois, et son art imite souvent la nature.“ Dieser kleine Gott wird das Urbild des großen Geistes, an dem sich seit Gottsched die Literaten berauschen. Die Vorstellungskraft wird zur zentralen Fähigkeit der schöpferisch tätigen Menschenseele, vor allem des schöpferischen Geistes oder des Genies.

Der Mensch als Mikrokosmos ist Schöpfer seiner kleinen Welt. Es wird die Aufgabe Kants, diese Welt näher zu bestimmen. Wir werden sehen, wie Kant das Problem philosophisch ganz gewaltig weitertreibt. Da aber jede Philosophie als Figur auf einem Hintergrund sich abhebt, so müssen wir diesen Hintergrund zunächst betrachten. Dieser ist die Welt der deutschen Dichtung, die zugleich seit dem Sturm und Drang zu jenem Impuls beisteuert, der noch über Kant hinaus in den deutschen Idealismus vorstößt.

9. *Der schöpferische Genius.* a) Genie (Genius) ist seit der Renaissance ein Mensch mit höherer Begabung, ein schöpferischer und erfinderischer Kopf. In diesem Sinn wird das Wort „Genius“ zum Schlagwort der Barockzeit. So hat es Gracian (1642) bereits in Spanien verwendet. Der literarische Kult des Genies aber hat sich von Italien her zunächst in England ausgebreitet. Der Anstoß ging hier von den Platonikern von Cambridge aus. Sie lehrten mit den Denkern der italienischen Renaissance, daß das Universum von einer Seele durchwaltet sei, die sie mit plastischer Formkraft ausgestattet dachten. In diesem Sinn bekannten sie sich zum Geist als dem Sohn Gottes und dem alles durchdringenden Führungsprinzip der Welt. Sie leiten damit eine geistige Periode ein, die in der Einbildungskraft das bevorzugte geistige Vermögen schlechthin sieht. Dies kommt dann in England in mannigfachen Variationen zum Ausdruck (Addison 1711, Young 1759). Shaftesbury (1671—1713) wurde tief von diesen Männern beeinflusst. Er hat den Geist des italienischen Neuplatonismus erneuert. In dem Brief über den Enthusiasmus (1708) und vor allem in den „Characteristics“ (1711) hat er das Bild vom Dichter als dem gottbegnadeten Genius, der das Weltgesetz lebendig in sich fühlt und auf keine Nachahmung der Natur im Sinne der aristotelischen Poetik angewiesen ist, in einer zündenden Sprache gezeichnet. Die dichterische Inspiration ist ein „göttlicher Enthusiasmus“. Die Vorstellung einer göttlichen Gegenwart erhebt den Dichter zu einer höheren Glut der Leidenschaft, wie es in dem Brief über den Enthusiasmus heißt (Abschn. 6 u. 7). Der Dichter, der wirklich Neues schafft und nicht bloß ein Versefmacher ist, ist ein wahrer Künstler oder Baumeister in seinem Bereich; denn er kann Menschen und Sitten schildern, kann eine Handlung formen und die dazu gehörigen Umstände erzeugen. Er ist darum ein ganz anderes Geschöpf (wie die gewöhnlichen Menschen). Er ist in der Tat ein zweiter Schöpfer (maker), ein richtiger Prometheus unter Jupiter, der nach der antiken Sage in dessen Auftrag die ersten Menschen formte. Wie jener allerhöchste Künstler („sovereign Artist“) oder die allgemeine (allüberall tätige), innerlich formende Natur („plastick nature“) formt der Dichter ein Ganzes, das innerlich zusammenhängt und gut

aufeinander abgestimmt ist. Er ist daher ein Schöpfer in der geistigen Welt („moral artist“). Er kann den Schöpfer nachahmen. Er hat Kenntnis von der inneren Form und der Struktur seiner Mitmenschen (das heißt er weiß, wie sie innerlich aufgebaut sind, wie der Architekt nach Plotin den Plan zuerst in seinem Innern haben muß). Dieser Künstler hat auch die gehörige Selbsterkenntnis und kann nicht in Unwissenheit sein über jene Verhältnisse, die die Harmonie der Geistseele ausmachen. Eine niederträchtige Sinnesart ist Disharmonie und fehlende Proportion (Characteristics I, Ausg. von 1723, S. 207). Bedeutsam ist, daß der Dichter von innen heraus schafft, daß er also nicht bloß die Oberfläche berührt, wie die Renaissancegedenker immer vom Menschen behauptet hatten. Der Dichter beherrscht die interior numbers, das heißt die inneren Aufbauprinzipien, wie dies auch bei der gestaltbildenden Natur der Fall ist. Auch diese schafft nicht bloß die Oberfläche, wie wir bei Vico gesehen haben. Zugleich sieht Shaftesbury im göttlichen Künstler den guten, geistig fruchtbaren Genius, der den ganzen Kosmos durchlebt. Ja, der Genius wird geradezu als ein göttliches Prinzip verehrt. Er ist die alles belebende und begeisternde Kraft, der Urheber hoher Gedanken „die geheime Triebkraft alles Tuns. In der Schilderung des Genius in den „Moralists“ ist die platonische Weltseele mit dem Heiligen Geist des Christentums verschmolzen: „So sind wir uns in gewisser Weise jener ursprünglichen und von Ewigkeit her denkenden Kraft bewußt, aus der wir unsere eigene ableiten. Und so kommt die Gewißheit vom Dasein der Wesen jenseits unserer Sinne und von Dir, großes Urbild Deiner Werke, durch Dich, den Allwahren und Allvollkommenen, der Du Dich selbst so unmittelbar mitgeteilt hast, daß Du gewissermaßen in unserer Seele wohnst, Du, der Du die ursprüngliche, alles durchdringende, alles belebende Seele des Ganzen bist“ (Moralists III, 1).

So hat Shaftesbury die schöpferisch-erfinderische Kraft des Genius im lebendigen Dialog in seinen „Moralists“ in göttliche Höhen emporgehoben. Er hat mit diesen Lehren gar sehr auf die deutsche Literatur eingewirkt. In Deutschland war im Gegensatz zu den anderen Ländern das Wort „Schöpfer“ in Anwendung auf den Menschen bis dahin ungewohnt. England hatte schon seit der Zeit Chaucers dafür das Wort „maker“ und in Italien und Frankreich war „facitore“ bzw. „facteur“ längst vertraut. Dazu stößt aber nun das im Sinne der Aufklärung gedeutete Prometheusmotiv. Prometheus wird der Ausdruck des titanischen Trotzes, wie in der antiken Sage. Oskar Walzel ist der Weiterwirkung dieses Symbols in seinem Buche „Das Prometheusymbol von Shaftesbury bis Goethe“ (2. Aufl. 1932) nachgegangen. Durch den Preis der Schönheit und des Genius, der autonom, aus seinen ihm selber mitgegebenen Regeln und nicht nach äußerlich erlernbaren Maßen schafft (wie die Franzosen dies wollten), durch diese Konzeption des göttlich inspirierten Genius, ist Shaftesbury zum mächtigen Anreger der Genieliteratur der Sturm- und Drangzeit geworden. Sein von neuplatonischen Gedanken durchzogener Pantheismus ließ sich leicht mit dem dichterischen Kult einer schönheitstrunkenen Welt vereinigen. Auch für den jungen Goethe leitet der Genius die Seligkeit der Götter auf die Erde.

b) Dazu kommt, daß die Einwirkung Shaftesburys zeitlich zusammentraf mit dem Aufgreifen der Leibnizschen Gedanken durch die Schweizer Bodmer und Breitinger. Sie haben Poesie und Malerei (wie es eine alte bis auf Horaz zurückzufolgende Theorie lehrt) als verwandte Gebiete angesehen, ja beides geradezu identifiziert und das Recht der über das Alltägliche hinausgehenden Bilder in der Dichtung verteidigt. Wie in der „Critischen Dichtkunst“ Bodmers von 1740 ausgeführt wird, ist der Dichter ein weiser Schöpfer einer neuen „idealischen“ Welt oder eines neuen Zusammenhangs der Dinge. So vermag auch der Mensch durch seine Wundertaten das Irdische zu verklären und gleicht darin den Wundern Gottes, die in der Barockzeit eine so große Rolle spielten. Wenn zum Beispiel Milton Engel als Menschen einführt, so ist dies nach Bodmers „Critischen Briefen“ von 1746 eine Art von Schöpfung, ein Überführen einer Möglichkeit in die Wirklichkeit, ja eine derartige Schöpfung ist die Hauptaufgabe der Poesie, die sich eben dadurch von der Sachlichkeit der Naturkundigen und der Geschichtsschreiber unterscheidet. Ohne weiteres erkennen wir darin nur die Um- und Neuformung längst vertrauter Gedanken. Wenn ferner der Dichter aus den möglichen Welten die ihm passende außerordentliche auswählt, so ist hier ein echt Leibnizsches Motiv wirksam. Der Dichter tut in seinem Bereich, was Gott bei der Schaffung der Welt getan hat. Ja, der Dichter vermag sich sogar in den Zustand der Dinge vor der Schöpfung hineinzusetzen, das Nichts zu denken und die Natur nicht bloß im Wirklichen, sondern auch im Möglichen nachzubilden. So ist dem Dichter ein höherer Grad des Menschentums eigen; denn er kann (wie Milton zum Beispiel bei den Engeln) unsichtbare Geister in sinnlicher Gestalt einführen (Walzel, S. 37ff.).

c) Der Dichter als Schöpfer war um die Mitte des 18. Jahrhunderts im deutschen Sprachgebrauch noch so unerhört neu, daß der Freiherr von Schönaich in einer eigenen Schrift „Die ganze Ästhetik in einer Nuß oder Neologisches Wörterbuch (1754) sich gegen diese (und auch andere, nicht zu unserem Thema gehörigen) Neuerungen richtete². Er sieht im „Schöpfer“ ein Lieblingswort der Herren Maler (das heißt der Schweizer Bodmer und Breitinger, deren Zeitschrift „Discourse der Mahlern“ hieß). Er tadelt den Ausdruck „Geistschöpfer“ bei Klopstock und sieht eine „fromme Verwegenheit“ darin, die Dichtkunst für Gottes Nachahmerin auszugeben. Kritisch stellt er die Frage (S. 151): „Das Schaffen Gottes und der Dichtkunst Schaffen ist wohl einerley?“ Daniel Wilhelm Triller hat nach Lessings Zeugnis aus dem Jahr 1751 in dem „schöpferisch Schreiben“ und „schöpferisch Dichten“ „strafbare und unchristliche Ausdrücke“ gesehen. Schrift, Vernunft und Natur sagen uns, daß es nur einen einzigen Schöpfer, nämlich Gott, gibt. Er tadelt es, die Schöpferwürde einem ohnmächtigen Geschöpf zuzuerkennen (vgl. Walzel, 1932, 34). Das alte Argument aus der Zeit der Kirchenväter klingt hier wieder an. Allen Widerständen zum Trotz ist aber der Begriff der Schöpfung in

² Neu herausgegeben von Albert Köster, Berlin 1900.

der Anwendung auf die Dichtung auch im deutschen Sprachgebiet immer mehr zur Verbreitung gelangt und durch Milton, Klopstock, Bodmer und den jungen Wieland zur gangbaren Münze geprägt worden.

d) Auch die Philosophie des 18. Jahrhunderts übernimmt den Gedanken vom Menschen als einem Schöpfer. Alexander Baumgarten schreibt in seinen „*Meditationes philosophiae de nonnullis ad poema pertinentibus*“ von 1735: „*Dudum observatum poetam quasi factorem sive creatorem esse, hinc poema esse debet quasi mundus*“ (§ 68). Baumgartens Schüler Meier bekämpfte energisch das aristotelische Prinzip der Nachahmung der Natur und forderte in seinen „*Anfangsgründen aller schönen Wissenschaften*“ von 1748/50, daß ein schöner Geist ein schöpferisches Vermögen besitzen müsse (§ 218). Lessing, dessen Gedanken zum Teil wenigstens der Philosophie, wenn auch nicht der Schulphilosophie, angehören, hat gleich Shaftesbury das Genie als eine zweite Gottheit betrachtet und Gott als einen großen Künstler bezeichnet. Im 34. Stück seiner Hamburgischen Dramaturgie hat er den Künstler mehr einen Umgestalter als einen Schöpfer genannt, aber das Ganze, das der Dichter als sterblicher Schöpfer gestaltet, „sollte ein Schattenriß von dem Ganzen des ewigen Schöpfers sein, sollte uns an den Gedanken gewöhnen, wie sich in ihm alles zum Besten auflöst, werde es auch in jenem geschehen“ (79. Stück). Und wenn wir den Blick auf Johann Georg Hamann (1730—1788) richten, so sehen wir ganz ähnlich wie bei Shaftesbury, ja noch in größerer Nähe zum Religiösen einerseits die Säkularisierung göttlicher Erleuchtung und Inspiration, andererseits den Vergleich von dichterischem und göttlichem Schöpfer-tum. Gott ist ihm der „*Poet am Anfang der Tage*“ und aller Enthusiasmus ist bewirkt vom Heiligen Geist. Dem in der Schrift sich offenbarenden Geist Gottes entspricht die gottgewirkte Genialität des von dieser göttlichen Kraft ergriffenen höheren Menschen (vgl. Rud. Unger, Hamann und die Aufklärung, 1911, 285).

e) An zahlreichen Stellen und in vielfältigen Variationen hat Johann Gottfried Herder (1744—1803) dem Gedanken Raum gegeben, daß der Mensch ein zweiter Schöpfer und ein Gott auf Erden sei. Jede Dichtung fordert „*Schöpfungsgeist im Ganzen*“ (Werke, Suphan, I, 472). Die Schöpfung selber ist ein großes Gemälde „*sanftesten und unermeßlichen Inhalts*“, „*das sich zuletzt in der herrlichsten Bildnerkunst voll Kraft, Bewegung, Ratschluß, Bedeutung und Schönheit im Gottesgebilde, dem Menschen endet*“ (VI, 321). Das tiefste Wesen des schöpferischen Menschen verschmilzt geradezu mit Gott. „*Ich wie ein Gott!*“ ruft er aus (XXIX, 443). Das Genie hat einen „*Funken von Göttlichkeit*“ (V, 606). Es hat produktives Vermögen, der gewöhnliche Mensch allenfalls beurteilenden Geschmack. Der schöpferische Mensch wird zum „*erdeingehüllten Gott*“ (VI, 253). Gott spiegelt sich in dem Urbild (= Abbild) seiner selbst ab (VI, 310). Alle Erfindung wird zum „*Abdruck der Schöpfungskraft des Allerhöchsten*“ (VII, 148). Zur Erschaffung des Menschen sagt Herder (VI, 248): „*Ists möglich, ein solches Geschöpf, die Krone, die höchste sinnliche Einheit alles Sichtbaren! Wärs: so gleichsam ein Nachbild, ein Repräsentant der Gottheit in sichtbarer Gestalt. Wie wir uns*

den göttlichen Blick erwägend, herrschend, gleichsam mit jedem Gedanken nochmals schaffend denken: so dieser Untergott ein Statthalter, ein Herrscher, — die Gottheit in seinem Bilde — Welch ein Geschöpf!“ So wird der Mensch auf gewisse Weise sein eigener Gott auf der Erde. Er ist „das Bild der Gottheit“ (VI, 64). Ohne das Nachahmen der Gottheit im Menschen, das Herder in der Kunst findet, wäre der Mensch ein unbestimmtes Nichts (VI, 152). Daher wird Shakespeare ein Vertrauter der Gottheit, ja ein „dramatischer Gott“. Der Dichter kennt im Gegensatz zum Maler keine Grenzen „als die ihm der Flug seiner Phantasie und die Schöpfermacht, die in ihm wohnt, zeichnen“ (VIII, 77). So wird es zur Natur und Bestimmung des Menschen, „daß er ein waltender Gott sei in seinem Reiche . . . An Wirksamkeit, an Wissenschaft, an Kunst und Erfindung wird er ein nachahmender Gott seyn, ein zweiter Schöpfer“ (VI, 28). In der zweiten Fassung seiner Abhandlung „Vom Erkennen und Empfinden der menschlichen Seele“ wird die Forderung erhoben, der Mensch solle der „humanisierte Gott der Erde“ werden (VIII, 295). Diese Forderung ist identisch mit der Vergeistigung des Menschen. Zu diesem Zweck hat Gott (nach den „Ideen zur Geschichte der Menschheit“) dem Menschen sein eigenes Geschick in die Hände gelegt. Auch wenn wir uns Götter oder Engel denken, so sind sie doch nichts anderes als „idealische, höhere Menschen“ (XIV, 208). Aus dieser Freiheit und Offenheit für alles Sein ergibt sich der Kulturauftrag des Menschen: „Alle tote Materie, alle Geschlechter der Lebendigen, die der Instinkt führet, sind seit der Schöpfung geliebt, was sie waren; den Menschen machte Gott zu einem Gott auf Erden, er legte das Prinzipium eigener Wirksamkeit in ihn und setzte solches durch innere und äußere Bedürfnisse seiner Natur von Anfang an in Bewegung“ (XIV, 210). „Allenthalben ist die Menschheit das, was sie aus sich selbst machen konnte“ (XIV, 212). So ist die ganze Menschheitsgeschichte nichts anderes als eine Schule des Wettlaufs zur Erreichung der Humanität und Menschenwürde. Die Gottheit hilft uns dazu durch unseren Fleiß, durch unseren Verstand und durch unsere Kräfte. „Als sie die Erde und alle vernunftlosen Geschöpfe derselben geschaffen hatte, formte sie den Menschen und sprach zu ihm: ‚Sei mein Bild, ein Gott auf Erden! herrsche und walte. Was du aus deiner Natur Edles und Vortreffliches zu schaffen vermagst, bringe hervor; ich darf dir nicht durch Wunder beistehen, da ich dein menschliches Schicksal in deine menschliche Hand legte; aber alle meine heiligen, ewigen Gesetze der Natur werden dir helfen‘“ (XIV, 213). Auch das Reich Gottes ist nichts anderes als das Reich der Humanität, die Jesus im Leben bewies und durch seinen Tod bekräftigte. Wofern uns das Licht Gottes nur leuchtet, die Flamme des Schöpfers waltet, werden wir aus Sklaven zu Königen. „Wir stehen auf höherem Grunde und . . . wandeln im großen Sensorium der Schöpfung Gottes, der Flamme alles Denkens und Empfindens, der Liebe“ (VIII, 202).

Gedankengänge dieser Art liegen um 1770 geradezu in der Luft. Der junge Goethe huldigt ihnen in einer geradezu extremen Weise in seinem Prometheusfragment, worauf wir noch zu sprechen kommen. Denis Diderot (1713—1784)

hat in seiner Schrift „De la poésie dramatique“ (Ausg. der Oeuvres, Paris 1875, Bd. 7, S. 327f.) drei Ordnungen unterschieden: 1) die Geschichte. Hier ist die Tatsache gegeben. 2) die Tragödie; hier erfindet der Dichter dazu, um das Interesse zu steigern. 3) die Komödie, in der der Dichter alles erfindet. Er schließt daraus, daß der komische Dichter der Dichter schlechthin ist. Er ist es, der schafft. Er ist in seinem Bereich, was das allmächtige Wesen (Gottes) in der Natur ist. Er ist es, der schöpferisch tätig ist und aus dem Nichts ins Dasein ruft (D'où l'on peut conclure que le poète comique est le poète par excellence. C'est lui qui fait. Il est, dans sa sphère ce que l'Être tout-puissant est dans la nature. C'est lui qui crée, qui tire du néant). Darum sind nicht Malerei und Poesie, sondern Geschichte und Poesie miteinander zu vergleichen. Der unglückliche Jugendgenosse Goethes Jakob Michael R. Lenz appellierte damals — längst vor dem Auftreten Fichtes — an die menschliche Kraft zu handeln. Diese ist ihm die Seele der Welt, nicht aber „empfindeln, nicht spitzfindeln“. Er beschreibt Sinn und Aufgabe des Menschen mit den folgenden überschwenglichen Worten: „immer weggeschäftigt, tätig, wärmend und wohlthuend wie die Sonne, aber auch ebenso verzehrendes Feuer, wenn man ihm zu nahe kommt — und am Ende seines Lebens geht er unter wie die Sonne, vergnügt bessere Gegenden zu schauen, wo mehr Freiheit ist, als er sich hier und den Seinigen verschaffen konnte, und läßt noch Licht und Glanz hinter sich. Wer so gelebt hat, wahrlich, der hat seine Bestimmung erfüllt“ (vgl. Erich Schmidt, *Lenziana*, S.Ber. d. pr. Akad. d. Wiss. Bln. 34, 1901, S. 994ff.).

Diese Übersteigerung des Menschen bildet den Hintergrund, von dem erst der deutsche Idealismus voll verständlich wird. Hier sinkt schließlich der Unterschied des göttlichen und des menschlichen Schöpfers in nichts zusammen.

10. *Der Mensch als Schöpfer der Natur in ihren Erscheinungen.* Von unserem Problem her gesehen ist Kant nicht ein absoluter Neuerer, sondern der Denker, der die große geistige Bewegung fortsetzt, welche das Sein vom Menschen her aufzubauen sucht. Die Renaissancedenker, die die Erzeugung des mathematischen Seins durch den Menschen lehrten, die Vertreter der Dichtung und der Künste: sie alle waren sich darin einig, daß es eine unüberwindliche Schranke für das Schöpfungstum des Menschen gebe. Noch John Locke sagt dazu in seinem Essay (II, 2, 2), der Mensch vermöge nur die ihm zur Verfügung stehenden Materialien zusammensetzen und zu zerlegen; er sei aber außerstande, auch nur das geringste Teilchen neuer Materie zu schaffen oder ein Atom von der schon existierenden zu vernichten.

Kant aber hat diese bisher als unüberwindlich geltende Schranke überschritten. Dieses große Wagnis wird uns aber nur verständlich, wenn wir den Kult des schöpferischen Genies und die gewaltigen Fortschritte der Naturwissenschaften beachten. Dadurch ergab sich das Problem: Wie kann der Mensch wissenschaftlich auch die Natur aufbauen? Wie weit reicht hier seine schöpferische Erkenntnis? Kant löst dieses Problem, aber er überschreitet die dem endlichen Menschen gesetzte Grenze nicht völlig. Soweit es sich um das

innerste Wesen der Dinge handelt, ist der Mensch kein Schöpfer. Das metaphysisch Innere der Dinge ist und bleibt dem schöpferischen Aufbau durch den Menschen nach wie vor entzogen. Wir können nur die Außenseite der Natur aufbauen und können die Allseitigkeit der inneren Seinsbeziehungen nicht durchschauen, wie das dem Schöpfer selber möglich ist, der die Dinge an sich erschaffen und uns eine diesen Erscheinungen korrespondierende Sinnlichkeit angeordnet hat. So wird das Phänomen von einem Ding zum Produkt unserer Sinnlichkeit. Gott aber ist der Urheber der Dinge an sich. Werden aber die Dinge erst von der menschlichen Erkenntnis her aufgebaut, so tritt die Lehre vom Aufbau der Gegenstände durch den erkennenden Akt an die Stelle der einstigen Seinslehre: Die Ontologie weicht der Erkenntnistheorie.

So wird der Mensch zum Schöpfer der Natur, aber nur der Außenseite der Natur oder jener äußerlichen Hülle, mit der es die Naturwissenschaften der damaligen Zeit zu tun hatten. Die innerste monadologische Struktur bleibt dem Menschen verschlossen. Er hebt sich als endlicher Mensch deutlich ab vom allschöpferischen Wesen Gottes, dessen Denken alles durchdringend die Dinge der intelligiblen Ordnung aufbaut und schafft. Die Schöpfung im eigentlichen Sinn betrifft nur die intelligible Existenz. Der endliche Mensch hat Formen in sich, die es überhaupt erst ermöglichen, die Erscheinungswelt zu ordnen und dadurch eine Wissenschaft von der Natur aufzubauen. Hätte der Mensch diese Formen nicht in sich, so wäre ihm der Zugang zur Wahrheit verschlossen. Die Transzendentalien ruhen daher nach Kant bloß im höheren Menschen, im Bewußtsein überhaupt, in der transzendentalen Apperzeption. Sie ruhen nicht mehr in den Dingen und mensurieren nicht mehr von da aus unseren Verstand. Die Metaphysik mit ihren Gegenständen wie Gott, Seele, Freiheit und Unsterblichkeit bleibt völlig dem Streit der Meinungen entzogen. Der endliche Mensch kann diese „Objekte“ nicht aufbauend konstruieren. Alle Beweise dafür und dagegen sucht Kant als nichtig und ungültig darzutun. Gleichwohl reicht der Mensch im tiefsten Kern seiner Person im Bereich der sittlichen Freiheit an diese Sphäre heran. Hier wird er zum Schöpfer einer neuen Kausalreihe. Freilich muß er dabei auf alle endliche Erfüllung verzichten; denn diese würde ihn sofort der Endlichkeit anheimfallen lassen und die Reinheit des sittlichen Strebens in Frage stellen.

So wird es zum Problem Kants, den endlichen Menschen mit seinem beschränkten Schöpfertum abzugrenzen gegenüber dem unendlichen Gott. Dieses Problem durchzieht Kants Denken. Die Fragen der Metaphysik, der Moral und der Religion könnte man, wie es in Kants Vorlesung über die Logik heißt, insgesamt zur Anthropologie rechnen. Die Transzendentalien erhalten daher ihre Stelle im Menschen, der schöpferisch die Wahrheit gestaltet, Einheit schafft und das Gute in Reinheit (und ebendeshalb frei von aller Hineigung zum Endlichen) vollzieht. Für Kant ist der Bezug des Transzendentalen zum innersten Wesen der Person damit zum echten Problem geworden. Nur hat er — und dies mit Recht — der endlichen Person des Menschen

keine reine Geistigkeit und kein alles durchdringendes Schöpfertum zuerkannt. Der Mensch der endlichen Welt hat keine reine Vernunft, sondern nur den verknüpfenden Verstand. Daß im Bereich der urpersönlichen Akte dem Menschen nur die Ausrichtung auf die absolute Reinheit des Geistigen, aber nicht der absolut schöpferische Vollzug möglich ist, ist der positive Sinn von Kants vielfach getadelter Formalisierung des Sittlichen und Ästhetischen. Alle Einheit wird damit zur Einigung durch das schöpferisch sich betätigende Subjekt. Aller Glanz der Wahrheit, alle Wärme der Güte und alle Ordnung der Schönheit fallen dem endlichen Menschen formal zu. Wir sind, wie es in der Reflexion 929 heißt, „zum Teil Schöpfer“. Zwei schöpferische Mächte stehen sich damit gegenüber: Gott ist der Urheber der Dinge an sich. Der Mensch aber ist das principium originarium der Erscheinungen. Die Parallele des endlichen und des unendlichen Schöpfers ist in der Reflexion 1133 ganz klar ausgesprochen: So wie das Noumenon in uns, das heißt unsere Seele sich zu den Erscheinungen verhält, so die oberste Intelligenz Gottes in Ansehung des mundus intelligibilis.

Im Opus postumum werden daher Gott und Welt als die beiden unendlichen Maxima, als Urbild und Abbild einander gegenübergestellt. Zwischen beiden steht der Mensch als „Kosmotheoros“. Das denkende Subjekt schafft sich eine Welt als Gegenstand möglicher Erfahrung. Wer die Welt erkennen will, muß sie zuvor zimmern, und zwar in sich selber. Das Denken muß sich in diesem Sinne sein Objekt schaffen: Der Mensch als „Kosmotheoros“ schafft die Elemente der Welterkenntnis a priori selbst. In der Kritik der Urteilskraft hat Kant dem menschlichen, der Bilder bedürftigen Verstand (intellectus ectypus) einen aller Zufälligkeit enthobenen intellectus archetypus gegenübergestellt, auf dessen Idee wir geführt werden. Der archetypische Intellekt durchschaut die Zusammenstimmung und Einheit der Natur in ihrem sinnvollen Zusammenhang, während wir mit unserem endlichen Verstand auf die mechanische Verknüpfung angewiesen sein sollen. Daher kann keine menschliche Vernunft in ihrer Endlichkeit, auch wenn sie die unsrige dem Grade nach noch so sehr überstiege, die Erzeugung auch nur eines Gräschens aus bloß mechanischen Ursachen zu verstehen hoffen. Nach der Beschaffenheit des menschlichen Erkenntnisvermögens ist es notwendig, den obersten Grund für die sinnvolle Ordnung und Zweckmäßigkeit in einem ursprünglichen Verstande als Weltursache zu suchen, mag uns auch nach Kant der Zugang dazu von der Natur aus versagt sein (Kr. d. Urteilskraft § 77).

Die Frage aber ist: Ordnet der Mensch nur die Erscheinungswelt zu sinnvollen Gegenständen? Ist er nur auf mechanische Verknüpfung angewiesen? Oder ist durch die innere Freiheit des Schöpfertums, die sich im Kern der Persönlichkeit beim sittlichen Handeln offenbart, auch die Möglichkeit gegeben, ins Innerste, in den schöpferischen Vorgang, der in der absoluten Persönlichkeit Gottes sich vollzieht, selber einzudringen und die Gedanken Gottes zu denken, wie sie vor der Schöpfung waren?

Diese Frage ist es, die der deutsche Idealismus zu lösen sucht.

11. *Der Mensch als originärer Schöpfer und der werdende Gott.* a) Treffend hat Friedrich H. Jacobi in seiner Schrift von 1811 „Von den göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung“ (Werke III, 1816, 351 ff.) den Kern der Kantischen Philosophie gekennzeichnet: Wir begreifen nach Kant einen Gegenstand nur insoweit, als wir ihn in Gedanken vor uns werden zu lassen, ihn im Verstande zu erschaffen vermögen. Es scheiden daher die Substanzen außer uns von vornherein aus. Wir vermögen nach Jacobi nur Bewegungen und durch Zusammensetzung von Bewegungen Gestalten zu erschaffen. In uns aber erschaffen wir nur die Begriffe, die sich auf Wahrnehmung beziehen und kombiniert werden können. Daraus folgt, daß es nur zwei Wissenschaften im eigentlichen und strengen Sinne gibt: nämlich Mathematik und allgemeine Logik. Alle anderen Wissenschaften erwerben wissenschaftliche Qualitäten nur in dem Maße, wie sie sich in Mathematik und Logik verwandeln lassen. Dabei hat Jacobi als selbstverständliche Voraussetzung hingenommen, daß Mathematik und Logik Schöpfungen des Menschen und seiner Vernunft sind.

b) Fichte, Schelling und Hegel sind über die Position Kants noch hinausgegangen und haben das gesamte Sein (in jeweils verschiedener Abwandlung des Themas) als eine Schöpfung des Menschen begreifen wollen. Der Mensch wird nun nicht bloß zu einem zweiten Schöpfer, sondern setzt sich hinein in das Denken des Urschöpfers selber. Das Schöpfertum des endlichen Menschen wird auf alle Gebiete und Seinssphären ausgedehnt. Aus der im Menschen (angeblich) waltenden absoluten Vernunft wird die Welt erzeugt. Der Mensch geht damit geradezu in die Natur Gottes über. In ihm, in seinem Bewußtsein kommt Gott zu sich selber. Damit verliert die alte Lehre von der *similitudo Dei* ihre Kraft. Menschliche und göttliche Gedanken verschmelzen. Die Philosophie wird zur säkularisierten trinitarischen Schöpfungslehre. Dies bezeugt uns Fichte, der vom Begriff des Ich das Nichtich (= die endliche Welt) erst setzt und Gott mit der moralischen Ordnung identifiziert. Das Ich erhebt den Anspruch, alle Wissenschaften aus sich heraus zu erzeugen. Es umfaßt das „Eins und Alles“ in sich. Keine Gegebenheit kann bestehen bleiben. Daher wird die Natur „annihiliert“, wie Jacobi (Werke III, 44) in der Auseinandersetzung mit Fichte formulierte (von hier leitet sich der Begriff „Nihilismus“ her). Die vom Ich gesetzten endlichen Tatsachen sind nur dazu da, wiederum überwunden zu werden. Selbst die Geschichte kann nunmehr klar konstruiert werden. In den „Grundzügen des gegenwärtigen Zeitalters“ von 1804/05 will Fichte „das Allgemeine, Absolute und ewig Sichgleichbleibende in der göttlichen Führung des Menschengeschlechts in klaren Begriffen auffassen“. Die eigene Zeit wird ihm zur vollendeten Sündhaftigkeit. Die Freiheit wird in dieser Entfremdung mißverstanden. Erst der kommende Zustand bringt die Änderung, indem das Individuum sein Leben an den „Zweck der Gattung“ setzt.

Schelling hat dann in seiner Identitätslehre jeden Zwiespalt, der noch an die Endlichkeit des menschlichen Schöpfertums erinnerte, beseitigt. Er erhebt sich zur Höhe des (göttlichen) Denkens, in welchem es keine Gegensätze und nichts Gegenständliches als etwas Fremdes und Gegenüberstehendes mehr

gibt. Schelling fordert die Handlung, durch die das Absolute realisiert wird. Über die Natur philosophieren wird daher gleich dem Schaffen der Natur. In seiner Spätphilosophie hat Schelling den Versuch gemacht, in die metaphysischen Urgründe der Geschichte selber einzudringen. Gott soll erst Person werden und alles Getrennte in sich selber zur geistigen Einheit bringen. Gott soll in der philosophischen Religion einer reinen Geistkirche zu sich kommen. Gott ist ihm nicht bloß Ende und Resultat wie bei Hegel, sondern existierender Gott, „der etwas anfangen kann“ (Phil. d. Offenb., Einl.).

Am konsequentesten meinte sich Hegel in die Urgedanken des Schöpfers hineinversetzen zu können. Er glaubte die Wahrheit ohne Hülle, wie sie an und für sich ist, fassen und die Gedanken Gottes, wie sie vor der Schöpfung waren, denken zu können. Inhalt des Reichs der Wahrheit, so heißt es in der Einleitung zu seiner Logik, ist „die Darstellung Gottes, wie er in seinem ewigen Wesen vor der Erschaffung der Natur und eines endlichen Geistes ist“. Gott ist nicht der über den Wassern schwebende Geist, sondern der nur erst an sich seiende Geist, der sich zum Bewußtsein und Selbstbewußtsein und damit zur Offenbarung und Wirklichkeit seines an und für sich seienden Wesens bringt und damit zum Weltgeist wird (Enzyklopädie § 549). Dieser Geist muß durch den gesamten Weltprozeß hindurch. Nur im Durchschreiten der schmerzvollen Endlichkeit, in der Überwindung der Selbstentfremdung des Geistes wird die reine Geistigkeit offenbar, die, geläutert im Durchschreiten der Endlichkeit, zu sich selber kommt.

c) Damit aber sind wir an einem entscheidenden Wendepunkt unseres Problems angekommen. Der Mensch hört auf, zu Gott emporzublicken und nach der Verähnlichung mit Gott zu streben. Die *regio dissimilitudinis* ist nun in die Hand des Menschen gegeben. Die Überwindung des Endlichen vollzieht sich im endlichen Geschichtsprozeß. Das religiöse Heilsverlangen wird überflüssig. Es gibt nur noch die Entfremdung gegenüber der Umwelt und dem eigenen Selbst. Der Mensch bedarf der religiösen Hilfe nicht mehr. Der Glaube an den Menschen tritt an die Stelle des Glaubens an Gott. Alle Hoffnung wird eigentlich überflüssig, steht doch der Mensch vermeintlich auf Grund seines Fortschritts und seiner Tat unmittelbar vor dem Umschlag in den Zustand der Vollkommenheit und die Geschichte vor ihrem Abschluß. Damit soll der Mensch über alle Endlichkeit hinwegkommen.

Die Folgerungen, die sich aus dem Verlust des Abstandes des endlichen Schöpfertums gegenüber dem göttlichen Schöpfer ergeben, sind verhängnisvoll. Sie betreffen vor allem die Deutung der Geschichte und des öffentlichen Lebens. Die Spannung zwischen endlicher Weltgeschichte und übernatürlicher Heilssicherung entfällt. Das Reich Gottes verliert seinen Charakter als Fernziel. Unmittelbar soll das Reich der reinen Liebe kommen. Feuerbach glaubte, der Mensch werde dem Mitmenschen ein Gott, und der junge Marx prägte das Wort vom „deifizierten Menschen“. So wird der Mensch bereit, jederzeit alles Gegebene preiszugeben, ja als das Vergangene auszulöschen. Nur die subjektive Bedeutsamkeit, nur der Vollzug als solcher bleibt übrig. Der Mensch gewinnt im Entwurf seiner eigenen Tat, seiner Fragen an die Welt

seine ureigensten Műglichkeiten und tritt an die Stelle Gottes. Die Aufgabe der Versittlichung seines endlichen Lebens hűrt auf. Bezeichnend dafűr ist das Fehlen der echt ethischen Probleme bei Hegel und bei Karl Marx. Schließlich erfolgt der Umsturz aller Werte im Irrationalismus.

Es lag gewiűf nicht in der Absicht der Epochen des Sturms und Drangs und des deutschen Idealismus, diese radikalen Folgerungen heraufzufűhren. Wir sehen dies auch an der reservierten Haltung, mit der zunűchst der Begriff „Schűpfer“ in der Anwendung auf den Menschen aufgenommen wurde. Anfangs galt es als ein trotziges, kűhnes, aber auch verheiűungsvolles Unternehmen, den Menschen als Schűpfer zu bezeichnen. Nach einer anfűnglichen Zuneigung haben sich gerade die edleren Geister wieder davon abgewandt. Wir sehen dies zunűchst an Herder. Er distanzierte sich schon 1778 von jenen Genies, die den Himmel bestűrmen und eine neue Religion stiften wollten. Sie sind ihm feindselige Wesen, wűhrend das wahre Genie sich durch Bescheidenheit auszeichnet (Bd. VIII, 225). Anfangs hatte auch der junge Goethe in seinem Prometheusfragment diesem revolutionűren Sichgleichstellen mit Gott gehuldigt, seinen Prometheus auf die Gottgleichheit pochen lassen und Gebet und Gottesverehrung trotzig abgewiesen (vgl. Walzel, Prometheusymbol 104f.). Aber schon im Urfaust hat Goethe diese Einstellung revidiert. Mephisto ist es, der dem Schűler das Wort űbergibt: „Eritis sicut Deus, scientes bonum et malum.“ Er ruft dem Schűler spűttisch nach, ihm werde bei seiner Gottűhnlichkeit einmal bange werden. Auch in der endgűltigen Fassung der Fausttragodie lieűf Goethe diese Szene stehen, war es doch geradezu das Thema seines groűen Menschheitsdramas, daűf der Mensch sich eben nicht mit Gott messen kann und sich nicht damit messen soll. Und so hat Goethe im zweiten Teil seines Faust seinen Helden mit allen Merkmalen existenzieller Endlichkeit (Mangel, Schuld, Sorge, Not) bekannt gemacht, ja ihn unter dem Hauch der Sorge erblinden lassen.

d) Erst als der Idealismus zusammengebrochen war, kam es zur radikalen Wiederaufnahme des Prometheusymbols in revolutionűrem Sinn. In diesem Sinn hat der Englűnder P. B. Shelley († 1821) in seinem lyrischen Drama „Prometheus Unbound“ den durch Herakles seiner Fesseln entledigten Prometheus gezeichnet, der sich gegen die Tyrannei des Zeus űber das Menschengeschlecht zur Wehr setzt. Prometheus wird dann in den revolutionűren Wirren der 40er Jahre zum Freiheitssymbol (vgl. das symbolische Bild auf das Verbot der Rheinischen Zeitung 1844, heute als Titelbild in Bd. I, 1 der Marx-Engels-Gesamtausgabe).

e) In Nietzsches Philosophie kommt schlieűlich die űberbetonung des menschlichen Schűpfertums auf den Hűhepunkt. Nun fűhlt der Mensch sich nicht bloűf als eine Gott ebenbűrtige Kraft wie in der frűheren Prometheuskonzeption, sondern er will an die Stelle des (vermeintlich) toten Gottes treten. Nur der Schaffende weiűf, was gut und bűse ist. Dieser ist es, der der Erde ihren Sinn und ihre Zukunft gibt (Kleinoktavausg. 6, 288). Dem Schaffenden teilt Nietzsche die gűttlichen Tugenden des Glaubens und der Liebe

schlechthin zu: „alle große Liebe ... will das Geliebte noch — schaffen!“ (6, 130; 6, 176). Mit dem Schaffen wird das eigentliche Sein erreicht. Hier herrscht Freiheit, das einzige Glück (12, 361). Schaffen ist aber auch zugleich Vernichten: „Mich selber bringe ich meiner Liebe dar, und meine Nächsten gleich mir, — so geht die Rede allen Schaffenden“ (6, 130). Alle Momente des Schaffens verbinden sich zur Stiftung einer letzten Einheit: „Der Erkennende, der Schaffende, der Liebende sind eins“ (12, 250). Nietzsche sucht dadurch die christliche Schöpfungs-idee zu eliminieren: Der Mensch wird zum einzigen Schöpfer nach dem „Tode“ Gottes. Im Schaffen wird die Freiheit (12, 251) und das einzige große Glück (12, 361) erreicht. „Nicht im Erkennen, im Schaffen liegt unser Heil“ (10, 146), ja „man sollte sogar nicht mehr von einer Sache wissen, als man auch schaffen könnte. Überdies ist es selbst das einzige Mittel, etwas wahrhaft zu erkennen, wenn man versucht, es zu machen“³. Dem Schaffen gegenüber versinkt auch der Wert der Geschichte: „Als Schaffender lebst du über dich hinweg — du hörst auf, dein Zeitgenosse zu sein“ (12, 252). „Auch das geringste Schaffen steht höher als das Reden über Geschaffenes“ (10, 370). Das Schaffen bringt dem Menschen die Erlösung, und dazu gehört die höchste Güte ebenso wie das höchste Böse (6, 169). „Und wer ein Schöpfer sein muß im Guten und Bösen: wahrlich der muß ein Vernichter sein und Werte zerbrechen“, heißt es im Zarathustra (VI, 169). Fragen wir aber, was als Ziel dieses Schaffens dasteht, so ist es das Schaffen um des Schaffens willen, der Wille zur Macht und zuletzt das Nichts. Kein Gott, auch nicht ein griechisch-heidnisch gefaßter Gott steht mehr über dem Menschen. Der Mensch selber ist es, der im Schaffen fortwährend über sich hinaustreibt. Dies ist zugleich der Mensch, der frei sein will von den Forderungen der Moral, der jenseits von Gut und Böse stehen will und sich letzten Endes selber vergotten möchte. Indem aber der Mensch alle Endlichkeit von sich wirft, strebt er notwendig der Vernichtung zu. Die Folge aus dem „Tod Gottes“ ist für Nietzsche, daß der Mensch keine Schranken mehr hat in seinem Planen und Schaffen. „In der Tat, wir Philosophen und freien Geister fühlen uns bei der Nachricht, daß der ‚alte Gott tot‘ ist, wie von einer neuen Morgenröte angestrahlt; unser Herz strömt dabei über von Dankbarkeit, Erstaunen, Ahnung, Erwartung, — endlich erscheint uns der Horizont wieder frei, gesetzt selbst, daß er nicht hell ist, ... jedes Wagnis des Erkennenden ist wieder erlaubt, das Meer, unser Meer liegt wieder offen da, vielleicht gab es noch niemals ein so ‚offenes Meer‘“, heißt es in der Fröhlichen Wissenschaft (Aph. 343). Der Wille zum Vernichten ist nach dem Tod Gottes genau so unentbehrlich wie der Wille zum Schaffen: „Wer ein Schöpfer sein will im Guten und Bösen, der muß ein Vernichter erst sein und Werte zerbrechen“, heißt es im Ecce homo (Warum ich ein Schicksal bin) (Aph. 2). Der ganze Trotz des Prometheus, der sich aufbäumt gegen die göttliche Welt, wird an vielen Stellen aus Nietzsches Werken bis hin zur Verkündung des Glaubens „an nichts mehr“ und zur Verkündung des Nihilismus offenbar. Sie alle an-

³ Vgl. das oben erwähnte Prinzip Vicos „Factum et verum convertuntur“.

zufűhren, wűrde mehr als eine besondere Schrift erfordern⁴. Vieles davon hat in Verbindung mit dem sich verabsolutierenden endlichen Schöpfertum in der existenzialistischen Philosophie seine Auswirkung gefunden.

12. *Grenze und Wűrde des menschlichen Schöpfertums.* Trotz allem, was gegen die Übersteigerung des menschlichen Schöpfertums einzuwenden ist, wűre es tůrlich, diesen tiefen Zug des Menschseins zu mißachten oder gar zu leugnen. Er stammt, wie wir gesehen haben, aus christlichem und neuplatonischem Geiste und stellt ein fortwűhrendes Ringen um die Tragweite der menschlichen schöpferischen Befűhigung dar. Kants Philosophie hat darin ihren positiven Sinn. Wie wir heute im Lichte der Endlichkeit des Menschseins wiederum sehen, ist das Schöpfertum des Menschen sehr eingeschrűnkt. Die mittelalterlichen Denker haben mit Recht darauf verwiesen, daű der Mensch nur bei den „res artificiales“ das Maű gibt. Die Denker der Renaissance betonten, daű die Erschaffung von Substanz und Materie dem Menschen vollstűndig entzogen bleibt. Der Cusaner hat tiefer als die Philosophen des Mittelalters erkannt, daű im Vollzug der Wahrheit die innigere 脕hnlichkeit mit Gott vorliegt und er hat darum das Wort vom „secundus Deus“ aufgegriffen und auf den Menschen bezogen. Die Neuzeit ist, wie wir gesehen haben, tief davon geprűgt worden. Sie hat schlieűlich in der von Kant ausgehenden Bewegung die Transzendentalien nur noch im Wesen der Person verankern wollen. So ist sie, wenn auch noch nicht sofort sichtbar, von der christlichen Parallele des endlichen und des gůttlichen Schöpfers bis in die sűkularisierte Trinit脕tslehre des deutschen Idealismus hinein, ja sogar noch darűber hinaus, in ihrem geistigen Leben mitbestimmt worden. Wir denken heute kaum mehr daran, daű das Wort „Schöpfer“ ursprűnglich nur den gůttlichen Schöpfer meinte, wenn wir vom schöpferischen Dichter, Kűnstler oder Philosophen reden. Allzu sehr ist auch in der Nachwirkung des Irrationalismus der bloűe Drang der Betűtigung an die Stelle des einstigen Sichangleichens an die Urmaűe, an die Feinheit der Proportionen und Formen getreten. Der menschliche Schöpfer soll wie Gott an keine vorgegebenen Maűe mehr gebunden sein. Erst nachtrűglich will sie der Mensch in seinen eigenen Schöpfungen finden. Raymond Polin hat in seinem Buch „La crűation des valeurs“ (2. Aufl. 1952, S. 298) vom Menschen geschrieben: „Il est, par rapport 脕 la certitude qu'il acquiert et 脕 l'oeuvre qu'il crűe, un dieu responsable et suffisant.“ Aber gerade der Drang des Menschen zu immer neuen Werken, der sich am Widerstand der Endlichkeit und an der Unvollkommenheit der Welt entzűndet, zeigt, daű der Mensch auch als Schöpfer immer endlich bleibt und kein Genűgen findet. Daher kann der Mensch auch nicht auf die sinnvolle Ausprűgung der Form verzichten und die Formen miűachten. Die Kunst der Gegenwart hat diesen Gesichtspunkt fast vůllig aus dem Auge verloren.

⁴ F.-J. v. Rintelen ist in seinem Buch „D脕monie des Willens“, 1947, diesem Problem nachgegangen. Vgl. auch seine „Philosophie der Endlichkeit als Spiegel der Gegenwart“, 1951.

Hand in Hand mit dem Schöpfertum des Menschen muß sein Personsein gesehen werden. Es ist in minderem Grade verwirklicht, solange der Mensch bloß hinnimmt. Es wächst in seiner Strukturierung und in seinem Gehalt, wenn er, die Wahrheit zugleich vollziehend und nicht bloß vernehmend, sich betätigt. Diese geistige Tätigkeit, die wir damit im Auge haben, greift über die naturwissenschaftliche Berechnung der Kräfte, und die kategoriale Gliederung der äußeren Welt weit hinaus. Sie wendet sich aktiv und innerlich dem Transzendentalen, das heißt dem nicht mehr abgrenzbaren metaphysischen Kern der Wahrheit, dem Kern des Guten, des Schönen, des Heiligen zu. In diesem Vollzug bleibt der Mensch angewiesen auf eine zweifache Vorgegebenheit. Das eine sind die ihm begegnenden kategorialen Sinnformen. Er greift im Gliedern, Ordnen, Verstehen und Berechnen die endlichen Sinnformen auf und hebt sie in die reinere Geistigkeit des Personseins empor, wie schon Thomas von Aquin gelehrt hat. Diese Geistigkeit, die sich im kategorial Abgrenzbaren zeigt, ist jedoch die niedere. Weit höher steht das persönlich und ganz individuell vollzogene Transzendente (des unum, verum, bonum usw.). Den Ort dafür haben wir nur im eigentlich personalen Bereich, in der Begegnung von Person zu Person zu suchen. In dieser Verbundenheit von Person zu Person hat alle Eingliederung des Menschen für rationale Zwecke ein Ende. Hier handelt es sich nicht mehr um das Beurteilen, Verwerten, Ausnutzen des Mitmenschen, sondern um die Liebe, die nicht auf das Endliche, das Unvollkommene und Vergängliche blickt. Sie ist ausgerichtet auf die Reinheit des über alles Seiende hinausragenden Göttlichen und empfängt von dort her ihre Maßstäbe. Diese höhere Stufe des Schöpfertums des Menschen wird in den religiösen und sittlichen Akten faßbar. Die dichterische Begeisterung ist eine Vorstufe dazu. Dieses dem Göttlichen geöffnete Schöpfertum gestaltet die Welt nicht äußerlich um, sondern lebt in der immer wieder sich bemühen Angleichung an die Fülle der rein geistigen Person Gottes. Darum geht die stärkere Umgestaltung der Erde nicht von den durch menschliche Tätigkeit bewirkten äußerlichen Veränderungen aus, sondern von der innerlichen und ganz persönlichen Verwandlung des Menschen, wie es die Geschichte aller Religionen beweist. Damit sehen wir auch den tiefen Sinn jenes Seitenproblems, das uns wiederholt begegnet ist und in dem antiken *ὁμοιόσθαι θεῶν* und der christlichen *similitudo Dei* seinen Ausdruck gefunden hat. In solcher Weiterführung der Schöpfung besteht darum die hohe Würde des Menschen, sein erhabener Charakter als „*secundus Deus*“, aber auch zugleich seine Aufgabe als einer unvollendeten, erst im schöpferischen Vollzug sich vervollkommnenden Person. Bedeutsamer als die Analogie zwischen dem Kosmos und seinem Ursprung, wie dies in Platons Lehre vom Kosmos als einem zweiten Gott anklingt und in der mittelalterlichen Metaphysik ausgestaltet wird, ist die Analogie zwischen dem endlich-schöpferischen Person- und Geistsein des Menschen einerseits und der unendlichen und allschöpferischen Geistigkeit andererseits, deren wir im innerlichen Vollzug der Wahrheit und der mit ihr zur transzendentalen Einheit verbundenen Werte innezuwerden vermögen.