N12<508734830 021

UB Tübingen

DAS MENSCHENBILD DES NIKOLAUS VON KUES UND DER CHRISTLICHE HUMANISMUS

MITTEILUNGEN
UND FORSCHUNGSBEITRÄGE
DER CUSANUS-GESELLSCHAFT
13

MATTHIAS-GRÜNEWALD-VERLAG · MAINZ

1 nn
70 -

CUSANUS-GESELLSCHAFT
VEREINIGUNG ZUR FÖRDERUNG DER CUSANUS-FORSCHUNG
E. V.
BERNKASTEL-KUES

Mitteilungen und Forschungsbeiträge

In Verbindung mit dem Vorstand der Cusanus-Gesellschaft

herausgegeben von RUDOLF HAUBST

unter Mitwirkung von: MARTIN BODEWIG, Mainz – WALTER BEIERWALTES, Freiburg/Br. – KARL BORMANN, Köln – GERDA FREIIN VON BREDOW, Münster/Westf. – EUSEBIO COLOMER, Barcelona – WILHELM DUPRÉ, Nijmegen – KURT FLASCH, Bochum – HANS-GEORG GADAMER, Heidelberg – MAURICE DE GANDILLAC, Paris – HERMANN HALLAUER, Bonn-Bad Godesberg – GERD HEINZ-MOHR, Rhaunen – JOHANNES HIRSCHBERGER, Frankfurt/M. – FRITZ HOFFMANN, Erfurt – RAYMOND KLIBANSKY, Montreal/Kanada – KLAUS KREMER, Trier – ERICH MEUTHEN, Köln – SATOSHI OIDE, Saporo/Japan – ERHARD W. PLATZECK, Mönchengladbach – GIOVANNI SANTINELLO, Padua – PAUL E. SIGMUND, Princeton/USA – JOSEF STALLMACH, Mainz – NIKOLAUS STULOFF, Mainz – MORIMICHI WATANABE, New York – REINHOLD WEIER, Trier

Redigiert im Cusanus-Institut an der Johannes Gutenberg-Universität in Mainz von P. Dr. Martin Bodewig unter Mitarbeit von Dr. Hermann Schnarr, Dr. Ludwig Hagemann und P. Reinhard Vitt



MITTEILUNGEN
UND FORSCHUNGSBEITRÄGE
DER CUSANUS-GESELLSCHAFT
13

DAS MENSCHENBILD DES NIKOLAUS VON KUES UND DER CHRISTLICHE HUMANISMUS

Die Referate des Symposions
in Trier vom 6.–8. Oktober 1977
und weitere Beiträge

FESTGABE
für Rudolf Haubst
zum 65. Geburtstag
dargebracht
von Freunden, Mitarbeitern und Schülern

Herausgegeben von Martin Bodewig. Josef Schmitz. Reinhold Weier

1978
MATTHIAS-GRÜNEWALD-VERLAG. MAINZ

UNIV. BIBL. TÜBINGEN

ISSN 0590-451X
Umschlagbild: Handzeichnung von Klaus Kordel, Trier, Domänenstr. 62
Gesamtherstellung: Georg Wagner, Nördlingen

51
ZA 711

INHALT

Zum Geleit IX
Grußwort der Cusanus-Gesellschaft XI
Doktoranden und Habilitanden XIII
Bibliographie von Prof. Dr. Haubst XIV

DIE REFERATE DES SYMPOSIONS „DAS MENSCHENBILD DES NIKOLAUS VON KUES" IN TRIER VOM 6. BIS 8. OKTOBER 1977

GIOVANNI SANTINELLO
Das Leib-Seele-Verhältnis nach Nikolaus von Kues. Zwischen Platon und Pomponazzi . . . 3

KLAUS KREMER
Erkennen bei Nikolaus von Kues. Apriorismus – Assimilation – Abstraktion . . . 23

GERDA VON BREDOW
Der Geist als lebendiges Bild Gottes (Mens viva dei imago) 58

WILHELM DUPRÉ
Der Mensch als Mikrokosmos im Denken des Nikolaus von Kues 68

KARL BORMANN
„Übereinstimmung und Verschiedenheit der Menschen" (De coni. II, 15) 88

HELMUT MEINHARDT
Der christliche Impuls im Menschenbild des Nikolaus von Kues. Erwägungen eines Philosophen über den christlichen Humanismus im dritten Buch von De docta ignorantia 105

EUSEBIO COLOMER
Das Menschenbild des Nikolaus von Kues in der Geschichte des christlichen Humanismus . 117

WEITERE BEITRÄGE ZUM CUSANISCHEN MENSCHENBILD

JOSEF STALLMACH
Der Mensch zwischen Wissen und Nichtwissen. Beiträge zum Motiv der docta ignorantia im Denken des Nikolaus von Kues 147

Mariano Alvarez-Gomez
Der Mensch als Schöpfer seiner Welt. Überlegungen zu De coniecturis 160
Renate Steiger
Die Lebendigkeit des erkennenden Geistes bei Nikolaus von Kues 167
Hermann Schnarr
Das Wort Idea bei Nikolaus von Kues 182
Satoshi Oide
Der Einfluß der galenischen Pneumatheorie auf die cusanische Spiritustheorie. Eine Anmerkung zu De quaerendo deum 198
Heinz-Jürgen Vogels
Christus und die Toten vor dem absoluten Tod. Die „visio mortis" nach Nikolaus von Kues . . 208
Martin Bodewig
Die Tugendlehre des jungen Cusanus 214
Werner Krämer
Das Menschenbild im politischen Denken des Nikolaus von Kues 225
Erich Meuthen
Nikolaus von Kues und die Geschichte 234
Hermann Hallauer
Zur Mainzer Provinzialsynode von 1451 253
Reinhold Weier
Christliche Existenz und Kirchlichkeit als Kernproblem in den Briefen des Cusanus an die Hussiten 264

VOM NEUEN TESTAMENT BIS ZUR HEUTIGEN THEMATISIERUNG DES CHRISTLICHEN HUMANISMUS

Ferdinand Hahn
Das Bekenntnis zu dem einen Gott im Neuen Testament 281
Bardo Weiss
Die „anima naturaliter christiana" im Verständnis Tertullians 292
Alois Grillmeier
Die christologische Entdeckung des Humanum 305
Kari Elisabeth Børresen
Christ notre mère, la théologie de Julienne de Norwich 320

Heribert Rossmann
Der Tegernseer Benediktiner Johannes Keck über die mystische Theologie 330
Anton Bodem
Zum Menschenbild von Kardinal Cajetan unter besonderer Berücksichtigung der Anschauung des Kardinals Nikolaus von Kues 353
Winfried Weier
Max Schelers These von der Ohnmacht des Geistes 364
Stefan Schneider
Personale Anthropozentrik. Die Personologie im kosmogenetischen Entwurf Teilhard de Chardins und der Personalismus bei Cusanus . 375
Ludwig Hagemann
Die Sehnsucht des Menschen – Heil und Heilswege nach Nikolaus von Kues. Die cusanische Heilsbegründung im Licht der Aussagen des II. Vatikanums 395
Peter Takashi Sakamoto
Der christliche Humanismus bei Nikolaus von Kues in der Sicht des Japaners 411
Egil A. Wyller
Henologie als philosophische Disziplin heute . 422
Fritz Hoffmann
Krise des Humanum – Überwindung und Scheitern. Eine Gegenüberstellung des Sinndenkens bei Nikolaus von Kues mit dem neuzeitlichen Nihilismus 433
Josef Schmitz
Leszek Kolakowski's Plädoyer für einen christlichen Humanismus 447

Abkürzungen 465

Register 469
Personenverzeichnis 469
Handschriftenverzeichnis 478

ZUM GELEIT

Die hier vorliegende Veröffentlichung ist Herrn Prof. Dr. Dr. h. c. Rudolf Haubst anläßlich seines 65. Geburtstages als Festschrift gewidmet. Seine Schüler und Freunde möchten dadurch ihre enge Verbundenheit und Dankbarkeit ihm gegenüber in besonderer Weise zum Ausdruck bringen. Sie alle wissen um seine starke wissenschaftliche Arbeitskraft und um die Lauterkeit seines Wahrheitssuchens. Darüber hinaus haben sie auch die große Ausstrahlungskraft seiner Persönlichkeit und seine selbstverständliche Treue erfahren, mit der er sich immer wieder für seine Schüler und für die Cusanus-Forschung eingesetzt hat.

Das im Titel unserer Festschrift angegebene Rahmenthema soll in besonderer Weise das persönliche geistige Streben von Prof. Haubst deutlich werden lassen. Der Jubilar ist für seine Schüler und Freunde ein besonderer Vertreter der Anliegen des Cusanus, in dessen Werk der Mensch in seinen religiösen, kirchlichen und politischen Beziehungen eine nicht übersehbare Bedeutung einnimmt. So glaubten die Herausgeber, den geistigen Interessen von Prof. Haubst insofern entgegenzukommen, als hier in den vorliegenden Beiträgen der Versuch unternommen wird, das Menschenbild des NvK in seinen weitausgreifenden und vielgestaltigen Problemstellungen aufzuhellen, die lebendige Auseinandersetzung mit den Strömungen der damaligen Zeit herauszuarbeiten und die Bedeutung des NvK auch für die heutige Zeit sprechen zu lassen. Denn treffend sagt hierzu H. Meyer im 4. Band seiner Geschichte der abendländischen Weltanschauung: „Einer Türangel gleich greift er weit zurück und weist mächtig voraus, ja noch über uns hinaus". Cusanus ist darin ja universal, daß er es verstanden hat, Gelehrsamkeit und Frömmigkeit mit weittragendem politischen und seelsorglichen Wirken zu verbinden. Das Grundsätzliche und das je gegenwärtig Bedeutsame, das Allgemeine und das Individuelle sind für ihn ganz selbstverständlich eine Einheit.

Prof. Haubst hat die Größe des NvK durch seine wissenschaftliche Arbeit der heutigen Zeit wieder neu vorgestellt. Einen Großteil seiner geistigen Kraft, gepaart mit nüchterner Leidenschaft eines Forschers, setzte er für die Erforschung des geistigen Erbes seines Landsmanns ein. Dabei war er stets bestrebt, die geistigen Probleme der Gegenwart, sei es auf theologischem oder philosophischem Gebiete, an den Vorstellungen des NvK wertend teilnehmen zu lassen, in der stillen Erwartung, die Gedanken des Kardinals dem unruhigen gegenwärtigen Suchen nach Neuorientierungen dienstbar zu machen und neue Impulse anzubieten.

Es kam ihm dabei nicht darauf an, durch „Aktualitätsbezug" seine wissenschaftlichen Publikationen zu empfehlen, vor allem nicht durch eine sogenannte Aktualität, die sich als Deckmantel für oberflächliches Arbeiten und falsches Buhlen mit irgendwelchen modischen Zeitströmungen ausweist. Demgegenüber gehört Prof. Haubst zu jenen, die unter Aufbietung aller geistigen Energie

sich gegen eine Verwässerung und Verfälschung des Cusanus gewehrt haben. Selbst auf Veranstaltungen, die für ein breiteres Publikum bestimmt waren, hat er nie, soweit es an ihm lag, auf den Geist sauberer Wahrheitssuche verzichtet. Schon seine Erstlingsarbeiten über die Trinitätslehre und Christologie, die das Merkmal mühevoller und geduldiger Einzelforschung tragen, geben zu erkennen, daß es ihm um rasche Augenblickserfolge nicht ging.

Erst recht hat darüber hinaus sein wissenschaftlich qualifiziertes Interesse an der textkritischen Edition des umfangreichen Predigtwerkes des NvK, die der Aufgabenbereich des von ihm seit fast 20 Jahren geleiteten Cusanus-Instituts an der Universität Mainz darstellt, deutlich gemacht, daß NvK nicht nur ein hervorragender Philosoph, sondern auch ein großer Theologe ist. In ehrlicher Anerkennung solcher Bemühungen konnte J. Koch sagen: „Haubst ist bekanntlich der konsequente theologische Interpret des Cusanus" (vgl. MFCG 3 [1963] 240). In gebührender Weise wurde dies auch von der theologischen Fakultät Trier durch Verleihung der Ehrendoktorwürde im Jahre 1973 anerkannt.

Bis zu einem gewissen Grade darf man sagen, daß die Predigtedition für ihn zum (segensreichen) Schicksal geworden ist. Davon zeugen auch die vielen vorbereitenden und begleitenden Beiträge, die uns vor allem in der von ihm herausgegebenen Reihe der „Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft" vorliegen und weit über die Grenzen unseres Landes große Beachtung gefunden haben. Immer wieder wird da klar, daß Prof. Haubst in keiner Weise NvK als Philosoph gering geachtet hat. Mit unbefangener Freude hat er auch versucht, Cusanus in dessen vielfachem Bemühen um Förderung weltlichen Wissens zu würdigen. Auch dies möchte die vorliegende Festschrift zum Ausdruck bringen.

Wenn die Festgabe in der Vielfalt ihrer Themen ein Dank wie ein Spiegelbild des reichen Schaffens von Prof. Haubst sein will, dann soll auch hier nicht unerwähnt bleiben, was er als akademischer Lehrer für seine Schüler und die angehenden Seelsorger gewesen ist, dessen von der Kraft des Zeugnisses getragenen Vorlesungen den Hörern unvergeßlich bleiben werden.

An dieser Stelle möchten die Herausgeber in besonderer Weise danken Ihren Eminenzen Josef Kardinal Höffner, Erzbischof von Köln, Hermann Kardinal Volk, Bischof von Mainz, Ihren Excellenzen Wilhelm Kempf, Bischof von Limburg, Friedrich Wetter, Bischof von Speyer, Bernhard Stein, Bischof von Trier, die durch beträchtliche Spenden die Drucklegung dieses Werkes gefördert haben.

Es ist der Wunsch aller, Gott möge dem Jubilar, den er bis heute mit einem reichen Maß an Schaffenskraft bedacht hat, auch noch weitere Jahre gesegneten Forschens schenken.

Die Herausgeber

GRUSSWORT DER CUSANUS-GESELLSCHAFT

Die vorliegende Festschrift gibt dem derzeitigen Vorsitzenden der Cusanus-Gesellschaft die Gelegenheit, in deren Namen Freude und herzliche Teilnahme an der Prof. Haubst hier dargebrachten Ehrung auszusprechen. Denn sie ist sich bewußt all seiner vielen Verdienste, die er sich als ihr erster Vorsitzender um ihre Organisation und um ihre ständig wachsende Bedeutung erworben hat und die hier nicht verschwiegen werden sollen.

In Verbindung mit dem damaligen Kultusminister von Rheinland-Pfalz, Dr. E. Orth, und dem seinerzeitigen Landrat von Bernkastel, Dr. Hermann Krämer, wurden die Ziele der am 26. August 1960 gegründeten Cusanus-Gesellschaft entwickelt. Das Programm für die Cusanus-Forschung ist von seinen Vorstellungen her wesentlich geprägt. Durch dieses wurden die Interessen an einer wissenschaftlichen Erforschung der geistigen Hinterlassenschaft des Cusanus belebt und gefördert. Kirchliche, staatliche und private Institutionen konnten dafür gewonnen werden. Durch deren wohlwollende finanzielle Unterstützung hat die Verwirklichung der Zielvorstellungen der Cusanus-Gesellschaft kraftvoll begonnen.

So war es zunächst einmal möglich, den reichhaltigen und wertvollen Handschriftenbestand der ehrwürdigen Bibliothek des Kardinals auf Filme aufzunehmen. Jedem Wissenschaftler sind diese dadurch nun leicht zugänglich geworden. Die Suche nach verlorengegangenen Handschriften der Cusanus-Bibliothek wurde intensiviert. Die fotografischen Reproduktionen der z. T. in den Handschriftenbeständen von London und Brüssel wiedergefundenen Manuskripte stellen eine wertvolle Bereicherung der Hospitalsbibliothek dar.

Gleich zu Anfang der Gründung der Cusanus-Gesellschaft begann Prof. Haubst die Herausgabe der „Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft", die durch ihn, unterstützt durch den wissenschaftlichen Beirat, ihre eigene wissenschaftliche Prägung erhielten. Die bisher erschienenen 12 Bände, die mit vielen wissenschaftlich wertvollen Beiträgen ständig über den Stand der Cusanus-Forschung informieren, sind zu einem unentbehrlichen Organ für jeden Cusanus-Forscher geworden. Seine Bemühungen darum konnten nicht deutlicher gemacht werden als durch die Tatsache, daß der Wissenschaftliche Beirat ihn auf dem Symposion in Trier vergangenen Jahres einstimmig zu ihrem Vorsitzenden wählte.

Daneben betreut Prof. Haubst in Verbindung mit den Professoren E. Meuthen und Jos. Stallmach die von Jos. Koch mitbegründete „Buchreihe der Cusanus-Gesellschaft". Darin sollen Wissenschaftler mit umfangreicheren Beiträgen aus den verschiedensten Bereichen der Cusanus-Forschung zu Wort kommen. Auch hier liegen bereits sieben Bände vor.

Neben all dieser Tätigkeit konnte die Cusanus-Gesellschaft ihr größtes Vorhaben, das ehrgeizige Projekt einer ersten text-kritischen Ausgabe des umfangreichen Predigtwerkes des Nikolaus von Kues im Rahmen der von der

Heidelberger Akademie herausgegebenen Nicolai de Cusa Opera omnia in die Hände ihres ersten Vorsitzenden legen, der für diese Aufgabe geradezu prädestiniert war. Vor allem dafür wurde das Cusanus-Institut an der Universität Mainz gegründet, dessen Leitung Prof. Haubst übernahm. Die Veröffentlichung der ersten 21 Sermones und der dabei geleistete Beitrag zur Cusanus-Forschung haben unsere Kenntnis über den jungen Cusanus schon über alles Erwarten hinaus bereichert.

Neben dieser mehr internen und stillen Forschungsarbeit führte Prof. Haubst die Cusanus-Gesellschaft auch in eine breitere Öffentlichkeit. Die Jubiläumsfeier zum 500. Todesjahr des NvK, an der Wissenschaftler aus aller Welt und hohe Würdenträger des kirchlichen und politischen Lebens teilnahmen, wurde unter seiner Initiative und Leitung für die Cusanus-Gesellschaft zu einem Höhepunkt. Ähnliches gilt auch für die seitdem von der Cusanus-Gesellschaft veranstalteten Symposien, die das Bild des NvK unter verschiedensten Gesichtspunkten integrierten, so das Symposion in Bernkastel-Kues vom 22.–24. September 1970 unter dem Motto: „Nikolaus von Kues als Promotor der Ökumene", das Symposium in Trier vom 18.–20. Oktober 1973 über „Nikolaus von Kues in der Geschichte des Erkenntnisproblems", und das letzte in Trier vom 6.–8. Oktober 1977 über „Das Menschenbild des Nikolaus von Kues". So kann sich die Cusanus-Gesellschaft der stets wachsenden Aufmerksamkeit in der wissenschaftlichen Welt erfreuen.

Dieser gelang es auch, weitere Volksschichten im Trierer Bistum für NvK zu interessieren, und zwar vor allem durch die Herausgabe der „Kleinen Schriften der Cusanus-Gesellschaft", die zumeist in Verbindung mit der Katholischen Akademiearbeit des Bistums Trier herausgegeben werden und z. T. auch in den jährlichen Cusanus-Festakademien zu Kues ihren Ursprung haben. Die Vorträge von Prof. Haubst bei solchen Akademien sowie seine Predigten bei den vorangehenden Gottesdiensten waren eine Bereicherung für die Zuhörer. Zur Anerkennung seiner Bemühungen und wissenschaftlichen Leistungen wurde ihm bei Gelegenheit der XIII. Cusanus-Festakademie 1975 das Bundesverdienstkreuz erster Klasse verliehen.

All das hier Angesprochene möge deutlich machen, wie sehr die Geschichte und Bedeutung der Cusanus-Gesellschaft mit der Persönlichkeit von Prof. Haubst verbunden ist. Ihm weiß sie sich zu Dank verpflichtet, und sie ist stolz darauf, dies hier sagen zu können. Von Herzen wünscht sie, daß diese enge und vertraute Verbundenheit mit Prof. Haubst ihr noch lange erhalten bleibt.

Dr. Helmut Gestrich
Vorsitzender der Cusanus-Gesellschaft

DIE VON RUDOLF HAUBST BETREUTEN DISSERTATIONEN UND HABILITATIONSSCHRIFTEN

Dissertationen

Josef Schmitz, Finalanalyse und teleologisches Denken 1958

Hans Joachim Türk, Der Mensch vor dem Mysterium. Zur theologischen Erkenntnislehre J. H. Newmans 1961

Bardo Weiss, Die Heilsgeschichte bei Meister Eckhart 1963

Reinhold Weier, Dr. phil., Das Thema vom verborgenen Gott von Nikolaus von Kues bis Martin Luther 1964

Lothar Ullrich, Fragen der Schöpfungslehre nach Jakob von Metz OP. Eine vergleichende Untersuchung zu Sentenzenkommentaren aus der Dominikanerschule um 1300 1965

Anton Bodem SDB., Das Wesen der Kirche nach Kardinal Kajetan 1969

Werner Krämer, Begriff und Strukturen der Kirche nach den Basler Konziliaristen 1974

Heinz-Jürgen Vogels, Christi Abstieg ins Totenreich und das Läuterungsgericht an den Toten. Eine bibeltheologisch-dogmatische Untersuchung zum Glaubensartikel „descendit ad inferos" 1974

Martin Bodewig OFM., Mitarbeit an der Edition von Nicolai de Cusa Sermones und den Opera omnia des Johannes Duns Scotus 1976

Stefan Schneider, Die „kosmische Größe" Christi als Ermöglichung seiner universalen Heilswirksamkeit anhand des kosmogenetischen Entwurfs Teilhard de Chardins und der Christologie des Nikolaus von Kues 1976

Habilitationsschriften

Reinhold Weier, Das Theologieverständnis Martin Luthers 1967

Fritz Hoffmann, Die theologische Methode des Oxforder Dominikanerlehrers Robert Holkot 1968

Bardo Weiss, Die Auferstehung der Toten als Vollendung der Erlösung bei den Vätern bis Augustin 1969

Vaclav Wolf, Die Unsterblichkeit der Seele in der aktuellen theologisch-philosophischen Diskussion 1969

VERZEICHNIS
der von Rudolf Haubst verfaßten, herausgegebenen und besprochenen
LITERATUR
zusammengestellt von Eva-Maria Horváth

Sigla

BGPHTHMA	Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters
KSCG	Kleine Schriften der Cusanus-Gesellschaft
MFCG	Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft
MThZ	Münchener Theologische Zeitschrift
RQ	Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und für Kirchengeschichte
Schol	Scholastik
ThRv	Theologische Revue
TThQ	Tübinger Théologische Quartalschrift
TThZ	Trierer Theologische Zeitschrift
WW	Wissenschaft und Weisheit
ZKG	Zeitschrift für Kirchengeschichte

I

Bücher, Broschüren, (grössere) Beiträge in Sammelwerken und Zeitschriften sowie Lexika-Artikel

Schöpfer und Schöpfung. Zur spekulativ-mystischen Gotteserkenntnis des Nikolaus von Kues: WW 13 (1950) 167–172.

Johannes von Segovia im Gespräch mit Nikolaus von Kues und Jean Germain über die göttliche Dreieinigkeit und ihre Verkündigung vor den Mohammedanern: MThZ 2 (1951) 115–129.

Johannes Wenck aus Herrenberg als Albertist: Recherches de Théologie ancienne et médiévale 18 (1951) 303–323.

Das Bild des Einen und Dreieinen Gottes in der Welt nach Nikolaus von Kues: Trierer Theologische Studien, Bd. 4, Trier 1952, XXII u. 346 S. u. 2 Tafeln.

Die Bedeutung des Trinitätsgedankens bei Nikolaus von Kues: TThZ 61 (1952) 21–29.

Zum Fortleben Alberts des Großen bei Heymerich von Kamp und Nikolaus von Kues: Studia Albertina. Festschrift für B. Geyer zum 70. Geburtstag, hg. von H. Ostlender: BGPhThMA Suppl. – Bd. IV, Münster 1952, S. 420–447.

Gedächtnis des Todesleidens Christi. Karfreitagspredigt des Nikolaus von Kues, gehalten im Jahre 1457 in seiner Bischofsstadt Brixen: Geist und Leben 26 (1953) 1–7.

Nikolaus von Kues, Wegweiser zur Einheit: WW 17 (1954) 1–12.

Wenck Johannes: Enciclopedia Catholica 12 (1954) 1668.

Studien zu Nikolaus von Kues und Johannes Wenck. Aus Handschriften der Vatikanischen Bibliothek: BGPhThMA Bd. XXXVIII, H. 1, Münster 1955, 143 S.

Das hoch- und spätmittelalterliche „Cur Deus homo?": MThZ 6 (1955) 302–313.

Die Christologie des Nikolaus von Kues, Freiburg 1956, 336 S.

Probleme der jüngeren Christologie: ThRv 52 (1956) 145–162.

Die Gottesanschauung und das natürliche Erkenntniswachstum Christi: TThQ 137 (1957) 385–412.

Welches Ich spricht in Christus?: TThZ (1957) 1–20. Auszug: Katholischer Digest (jetzt: Theol. der Gegenwart) 1 (1958) 3–7.

Das christologische Schrifttum des Johannes Wenck in Codex Mainz 372 und die von ihm benutzte ps.-albertinische „Litania de sanctis": RQ 52 (1957) 211–228.

Albertismus: LThK² I (1957) Sp. 284.

Anakephalaiosis: LThK² I (1957) Sp. 466 f.

Johannes von Frankfurt als der mutmaßliche Verfasser von „Eyn deutsch Theologia": Schol 33 (1958) 375–398.

Nikolaus von Kues und Johannes Wenck. Neue Erörterungen und Nachträge: RQ 53 (1958) 81–88; Fortsetzung: RQ 56 (1961) 75–77.

„Unitas christiana" als Leitidee der cusanischen Ekklesiologie und Staatslehre: TThZ 67 (1958) 368–372.

Bartholomäus der Karthäuser: LThK² II (1958) Sp. 12.

Blut Christi: LThK² II (1958) Sp. 544–545.

Über die letzten Jahre des Nikolaus von Kues: TThZ 68 (1959) 245–248.

Nikolaus von Kues als theologischer Denker: TThZ 68 (1959) 129–145.

Nikolaus von Kues und der Laie: Festakademie der kath. Erwachsenenbildung im Bistum Trier, Trier 1959, 24 S.

Docta ignorantia: LThK² III (1959) Sp. 435.

Engel: LThK² III (1959) Sp. 867–872.

Über die jüngsten Fortschritte der Cusanus-Edition: ThRv 56 (1960) 97–102.

Nikolaus von Kues und die heutige Christologie: Universitas. Festschrift für Bischof Dr. A. Stohr, Mainz 1960, Bd. I, S. 165–175.

Nikolaus von Kues vor dem verborgenen Gott: WW 23 (1960) 174–186.

Über das Seelenleben des Kindes Jesu: Geist und Leben 33 (1960) 405–415.

Wort Gottes und Theologie: Mainzer Universitätsgespräche SS 1960: TThZ 69 (1960) 57–74.

Heiliger Geist: LThK² V (1960) Sp. 108–113.

Heymericus de Campo: LThK² V (1960) Sp. 320.

Jakob (Petri) v. Brescia: LThK² V (1960) Sp. 837.

Johannes von Gelnhausen: LThK² V (1960) Sp. 1035–1036.

Johannes Wenck: LThK² V (1960) Sp. 1096.

Die Thomas- und Proklos-Exzerpte des „Nicolaus Treverensis" in Codicillus Straßburg 84: MFCG 1 (1961) 17–51.

Bruno Decker zum Gedächtnis. Wissenschaftliche Würdigung des Gelehrten und seines Lebenswerkes: Archiv für mittelrheinische Kirchengeschichte 14 (1962) 541–548.

Das Christusverständnis der heutigen katholischen Theologie: Der Große Herder, Bd. XII, Erg. Bd. II (1962) Sp. 1091–1093.

Mitarbeit an G. Mantese: *Ein notarielles Inventar von Büchern und Wertgegenständen aus dem Nachlaß des Nikolaus von Kues:* MFCG 2 (1962) 85–110.

Nikolaus von Kues über die Gotteskindschaft: Nicolò da Cusa. Relazioni tenute al Convegno interuniversitario di Bressanone, Padova 1962, S. 29–46.

Die Trierer Bischofsfestschrift „Ekklesia": TThZ 71 (1962) 379–384.

Nikolaus von Kues (1. Leben und öffentliches Wirken, 2. Schrifttum, 3. Grundzüge des philosophischen-theologischen Denkens): LThK² VII (1962) Sp. 988–991.

Nikolaus von Kues und die analogia entis: Miscellanea Mediaevalia, Bd. 2: Die Metaphysik im Mittelalter (Vorträge des II. Internationalen Kongresses für mittelalterliche Philosophie, Köln 31. 8.–6. 9. 1961), Berlin 1963, S. 686–695.

Nikolaus Cusanus som modern människa: Credo 44 (1963) 222–225.

Nikolaus von Kues und die moderne Wissenschaft: KSCG 4 (1963) 16 S. Auszug in: Der Rotarier 8 (1964) 583–587.

Kritisches Verzeichnis der Londoner Handschriften aus dem Besitz des Nikolaus von Kues, unter Mitarbeit v. R. Danzer, Al. Krchňák und J. Koch: MFCG 3 (1963) 16–100; 16–24: Vorwort; 25–32: zu Cod. Harl. 1347; 69–74: zu Cod. Harl. 3063.

Petrus Numagen: LThK² VIII (1963) Sp. 373.

Anmerkungen zum astronomischen Weltbild des Nikolaus von Kues: MFCG 4 (1964) 418–419.

Begrüßung und Einführung (zur Eröffnung des Cusanus-Jubiläums 1964): MFCG 4 (1964) 27–34; KSCG 7 (1964) 21–26.

Die leitenden Gedanken und Motive der cusanischen Theologie: MFCG 4 (1964) 257–277.

Nikolaus von Kues und der Evolutionsgedanke: Schol 39 (1964) 481–494.

Nikolaus von Kues und die Theologie: TThZ 73 (1964) 193–210; Schweizer Rundschau 63 (1964) 370–376.

Pensamientos, reflexiones y motivationes directrices de la teologia cusanica: Folia Humanistica. Ciencias artes letras 2 (1964) 901–918.

Nikolaus von Kues auf den Spuren des Thomas von Aquin: MFCG 5 (1965) 15–62.

Aus der Raimund Lull-Forschung: ThRv 61 (1965) 217–224.

Thomas von Aquin in der Sicht des Nikolaus von Kues: TThZ 74 (1965) 193–212.

Theologia deutsch: LThK² X (1965) Sp. 61 f.

Heilvolles Leiden und Sterben: Lebendiges Zeugnis 1966, H. 1, S. 3–27.

Die besonderen Editionsprobleme bei den zwei ersten Cusanus-Predigten: MFCG 6 (1967) 65–75; Diskussionsbeiträge zum Symposion vom 1. 4. 1966: EBD. S. 27–29. 32 f. 46–48. 63.

Eschatologie. „Der Wetterwinkel" – „Theologie der Hoffnung": TThZ 77 (1968) 35–65.

Selbstdarstellung und Erneuerung der Kirche: TThZ 77 (1968) 120–129.

Das Wort als Brot: Martyria-Leiturgia-Diakonia. Festschrift für Bischof Hermann Volk. Mainz 1968, S. 21–39.

Theologische Würdigung des Gelehrten August Reatz und seines Lebenswerkes: Archiv für mittelrheinische Kirchengeschichte 20 (1968) 353–360; Nachdruck in einem Nachruf der Johannes Gutenberg-Universität Mainz am Rhein, Speyer 1968, S. 7–14.

Vom Sinn der Menschwerdung. Cur Deus homo, München 1969, 216 S.

Katholischer Ökumenismus – ökumenische Kirche: TThZ 78 (1969) 129–149.

Ein Predigtzyklus des jungen Cusanus über tätiges und beschauliches Leben: MFCG 7 (1969) 15–46.

Über Wahrheit und Verkündigung: ThRv 65 (1969) 354–358.

Der Erlöser wird auch der Richter sein: Lebendiges Zeugnis 1970, H. 2, S. 28–40.

Zusammenfassende theologische Erwägungen (zu De coniecturis): MFCG 8 (1970) 192–198.

Anselms Satisfaktionslehre einst und heute: TThZ 80 (1971) 88–109; und in: Die Wirkungsgeschichte Anselms von Canterbury (Akten der I. Internationalen Anselm-Tagung, Bad Wimpfen 1970), 1975, S. 141–157.

Der Evolutionsgedanke in der cusanischen Theologie: Nicolò Cusano agli inizi del mondo moderno (Atti del Congresso internazionale in occasione del V Centenario della morte di Nicolò Cusano), Firenze 1970, S. 295–307.

Der Leitgedanke der repraesentatio in der cusanischen Ekklesiologie: MFCG 9 (1971) 140–165; Diskussionsbeiträge zum Symposion v. 22.–24. 9. 1971: EBD. S. 85–91 und 105–111.

Die „Sendung" und das „Kommen" des Geistes: Lebendiges Zeugnis (1971) H. 2, 57–78.

Wort und Leitidee der „Repraesentatio" bei Nikolaus von Kues: Miscellanea Mediaevalia 8 (1971) 139–162.

Welcher „Frankfurter" schrieb die „Theologia deutsch"?: Theologie und Philosophie 48 (1973) 218–239.

Mitarbeit an: J. E. HOFMANN, *Über eine bisher unbekannte Vorform der Schrift ‚De mathematica perfectione' des Nikolaus von Kues:* MFCG 10 (1973) 13–54.

Was bleibt von der „Erbsünde"? – Zur aktuellen Diskussion um „Ursünde" und „allgemeine Sündigkeit" bzw. „Mitsündigkeit": TThZ 83 (1974) 214–231.

Die Rezeption und Wirkungsgeschichte des Thomas von Aquin im 15. Jahrhundert, besonders im Umkreis des Nikolaus von Kues († 1464): Theologie und Philosophie 49 (1974) 252–273.

Johann von Frankfurt: Neue Deutsche Bibliographie 10 (1974) 549–551.

Theologie in der Philosophie – Philosophie in der Theologie des Nikolaus von Kues: MFCG 11 (1975) 233–273; Diskussionsbeiträge zum Sympsion v. 18.–20. 10. 1973: EBD. 56 f. 81–84. 161 f. 199 f. 224 f. 228 f.

Vorwort zu: HAGEMANN, L., *Der Kur'ān in Verständnis und Kritik bei*

Nikolaus von Kues, Frankfurter Theologische Studien 21 (Frankfurt 1976) S. VII–VIII.

„Ein sichtbares Haupt der Kirche". Gedanken zum Papsttum in unserer Zeit: Allgemeine Zeitung. Mainzer Anzeiger, 127. Jg., Nr. 222 vom 24./25. 09. 1977, S. 25.

„Am Nichtteilnehmbaren teilhaben": Alte Fragen und neue Wege des Denkens. Festschrift für Josef Stallmach, Bonn 1977, S. 12–22.

Über Nikolaus von Kues als Seelsorger. Drei Predigten vor Cusanus-Festakademien: KSCG 11 (1977) 16 S.

Vorbemerkungen und Zwischenbilanz zu: *Kritisches Verzeichnis der Londoner Handschriften aus dem Besitz des Nikolaus von Kues:* MFCG 12 (1977) 15–16; EBD. 21–36: zu Cod. Harl. 3487; 36–43: zu Cod. Harl. 4241 (mit der Metaphysik-Übersetzung Bessarions).

Pro memoria

Josef Koch: MFCG 6 (1967) 11–15.
Paul Wilpert: EBD. S. 15–17.
Gerhard Kallen: MFCG 10 (1973) 11.
Josef Ehrenfried Hofmann: EBD. S. 11–12.
Josef Lenz: MFCG 12 (1977) 10.

II

EDITIONEN

a) in: NICOLAI DE CUSA *Opera omnia* iussu et auctoritate Academiae Litterarum Heidelbergensis et ad codicum fidem edita, tom. XVI: *Sermones* I (1430–1441). Fasciculus 1, p. 1–72: *Sermones* I–IV, ed. R. HAUBST, M. BODEWIG et W. KRÄMER comitibus. Hamburgi (Meiner) 1970.
tom. XVI: *Sermones* I (1430–1441). Fasciculus 2, p. 73–220: *Sermones* V–X, ed. R. HAUBST, M. BODEWIG et W. KRÄMER comitibus. Hamburgi (Meiner) 1973.
tom. XVI: *Sermones* I (1430–1441). Fasciculus 3, p. 221–331: *Sermones* XI–XXI, a R. HAUBST et M. BODEWIG editi. Hamburgi (Meiner) 1977.

b) *Der Reformentwurf Pius des Zweiten* (Erstedition): RQ 49 (1954) 188–242.

c) Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft, hrsg. v. R.

HAUBST unter Mitwirkung des Wissenschaftlichen Beirates der Cusanus-Gesellschaft (die Namen, der derzeitigen Mitwirkenden stehen in der Titelei dieses Bandes) Bd. 1, Mainz (Matthias-Grünewald) 1961, [2]1968, 126 S. u. 6 Bildtafeln.
Bd. 2, Mainz 1962, 138 S. u. 4 Bildtafeln, mit einem Bericht aus dem Institut für Cusanus-Forschung, S. 12–14.
Bd. 3, Mainz 1963, 270 S. u. 8 Bildtafeln, mit einem Bericht aus dem Institut für Cusanus-Forschung, S. 11–15.
Bd. 4: *Das Cusanus-Jubiläum in Bernkastel-Kues vom 8. bis 12. August 1964. Die wissenschaftlichen Referate,* Mainz 1964, 450 S. u. 14 Bildtafeln.
Bd. 5, Mainz 1965, 180 S. u. 2 Bildtafeln, mit einem Bericht aus dem Institut für Cusanus-Forschung, S. 10–14.
Bd. 6, Mainz 1967, 210 S. u. 4 Bildtafeln, mit einem Bericht aus dem Wissenschaftlichen Beirat und dem Institut für Cusanus-Forschung, S. 11–20.
Bd. 7, Mainz 1969, 192 S. u. 4 Bildtafeln, mit einem Bericht aus dem Institut für Cusanus-Forschung, S. 12–14.
Bd. 8, Mainz 1970, 279 S. u. 2 Bildtafeln, mit einem Bericht aus dem Institut für Cusanus-Forschung und dem Wissenschaftlichen Beirat, S. 7–10.
Bd. 9: *Nikolaus von Kues als Promotor der Ökumene. Akten des Symposions in Bernkastel-Kues vom 22. bis 24. September 1970,* Mainz 1971, 224 S.
Bd. 10, Mainz 1973, 264 S., mit einem Bericht aus dem Wissenschaftlichen Beirat und dem Institut für Cusanus-Forschung, S. 11–12.
Bd. 11: *Nikolaus von Kues in der Geschichte des Erkenntnisproblems. Akten des Symposions in Trier vom 18. bis 20. Oktober 1973,* Mainz 1975, 287 S., mit Vorwort, S. 7–8.
Bd. 12, Mainz 1977, 184 S. u. 4 Bildtafeln, mit einem Bericht aus dem Wissenschaftlichen Beirat und dem Institut für Cusanus-Forschung, S. 10–14.

d) *Die Gotteslehre des Jakob von Metz. Untersuchungen zur Dominikanertheologie zu Beginn des 14. Jahrhunderts,* von B. DECKER, hrsg. von R. HAUBST: BGPhThMA Bd. XLII, H. 1, Münster (Aschendorff) 1967, XXVII u. 611 S., mit einem Vorwort des Herausgebers, S. V–XV.

e) Buchreihe der Cusanus-Gesellschaft, Bd. 1 u. 2 hrsg. von J. KOCH und R. HAUBST; Bd. 3–7 hrsg. von R. HAUBST, E. MEUTHEN und J. STALLMACH.
Bd. 1: ERICH MEUTHEN, *Das Trierer Schisma von 1430 auf dem Baseler Konzil. Zur Lebensgeschichte des Nikolaus von Kues,* Münster 1964, 294 S.

Sonderbeitrag zum Cusanus-Jubiläum: ERICH MEUTHEN, *Nikolaus von Kues 1401 bis 1464. Skizze einer Biographie,* Münster 1964, 136 S., [3]1976, 138 S.

Bd. 2: REINHOLD WEIER, *Das Thema vom verborgenen Gott von Nikolaus von Kues zu Martin Luther,* Münster 1967, 237 S.
Bd. 3: NORBERT HENKE, *Der Abbildbegriff in der Erkenntnislehre des Nikolaus von Kues,* Münster 1969, 132 S.
Bd. 4: GERHARD SCHNEIDER, *Gott – das Nichtandere,* Münster 1970, 181 S.

Bd. 5: HERMANN SCHNARR, *Modi essendi*, Münster 1973, 172 S.
Bd. 6: NORBERT HEROLD, *Menschliche Perspektive und Wahrheit*, Münster 1975, 118 S.
Bd. 7: WERNER SCHULZE, *Zahl – Proportion – Analogie*, Münster 1978.

f) Von R. Haubst redigiert: Kleine Schriften der Cusanus Gesellschaft, H. 1, 3–6, 8 sowie 10 und 11, hrsg. in Verbindung mit der Akademiearbeit des Bistums Trier, Trier (Paulinus) 1963 ff.
H. 7: *Das Cusanus-Jubiläum in Bernkastel-Kues vom 8. bis 12. August 1964. Festansprachen* mit Begleittext von Ruth Baron, hrsg. von H. KRÄMER und R. HAUBST, Trier 1964, 84 S. u. 20 Bildtafeln.

III

REZENSIONEN

Vom Globusspiel. De ludo globi, übersetzt und mit Einführung und Anmerkungen versehen von G. VON BREDOW, Hamburg 1952: TThZ 62 (1953) 127.

Nikolaus von Kues, Die mathematischen Schriften, übersetzt von JOSEPHA HOFMANN, mit Einführung und Anmerkungen von J. E. HOFMANN Leipzig 1951: TThZ 62 (1953) 127.

Studia Albertina. Bernhard Geyer zum 70. Geburtstag, Münster 1952: TThZ 62 (1953) 126 f.

ZIMMERMANN, J., *Trinität, Schöpfung, Übernatur.* Theologische Studie, Regensburg 1949: TThZ 66 (1953) 125.

HAUSMANN, F. (Hrsg.): *Das Brixner Briefbuch des Kardinals Nikolaus von Kues:* CT IV, Der Briefwechsel des Nikolaus von Kues. Zweite Sammlung, Heidelberg 1952: Archiv für mittelrheinische Kirchengeschichte 6 (1954) 369–370.

NIKOLAUS VON KUES, *Der verborgene Gott. Ein Gespräch zwischen einem Heiden und einem Christen*, Lateinisch und deutsch, Übertragung und Nachwort von F. STIPPEL, Freiburg 1952: TThZ 63 (1954) 59.

MASCHKE, E. (Hrsg.): *Nikolaus von Kues und der Deutsche Orden. Der Briefwechsel des Kardinals Nikolaus von Kues mit dem Hochmeister des Deutschen Ordens:* CT IV, Der Briefwechsel des Nikolaus von Kues. Vierte Sammlung, Heidelberg 1956: TThZ 66 (1957) 125.

FRICKEL, M., *Deus totus ubique simul*, Freiburg 1956: TThZ 66 (1957) 60.

SCHMIDT, M., *Gottheit und Trinität nach dem Kommentar des Gilbert Porreta zu Boethius, De Trinitate,* Basel 1956: ZKG 68 (1957) 186 f.

SANTINELLO, G., *Il pensiero di Nicolò Cusano nella sua prospettiva estetica,* Padova 1958: TThZ 69 (1960) 189.

ZELLINGER, E., *Cusanus-Konkordanz,* München 1960: TThZ 69 (1960) 189–191.

COLOMER, E., *Nikolaus von Kues und Raimund Lull. Aus Handschriften der Cusanus-Bibliothek,* Berlin 1961: TThZ 71 (1962) 258 f.; MFCG 3 (1963) 241–243.

HOLZAMER, K., *Philosophische Einführung in die Welt des Denkens,* Gütersloh 1961: TThZ 71 (1962) 384.

KRCHŇÁK, A., *De vita et operibus Joannis de Ragusa,* Rom 1960: TThZ 71 (1962) 259 f.

LORSCHEID, B., *Das Leibphänomen. Eine sythematische Darbietung der schelerschen Wesensschau des Leiblichen,* Bonn 1962: TThZ 71 (1962) 385 f.

BEER, M., *Dionysius des Kartäusers Lehre vom desiderium naturale des Menschen nach der Gottesschau:* Münchener Theologische Studien II, Bd. 28, München 1963: ZKG 74 (1963) 387–389.

KALLEN, G., *Die handschriftliche Überlieferung der Concordantia catholica des Nikolaus von Kues,* Heidelberg 1963: TThZ 73 (1964) 116.

BEA, A., *Einheit in der Freiheit. Betrachtungen über die menschliche Familie,* Mainz 1965: TThZ 75 (1966) 305–306.

SAGI-BUNIC, T., *„Duo perfecta" et „duae naturae" in Definitione dogmatica Chalcedonensi,* Rom 1964: MThZ 17 (1966) 145–146.

DANGELMAYR, S., *Gotteserkenntnis und Gottesbegriff in den philosophischen Schriften des Nikolaus von Kues,* Meisenheim 1969: Erasmus 21 (1969) 711–715.

HEINZMANN, R., *Die „Institutiones in sacram paginam" des Simon von Tournai,* Paderborn 1967: ThRv 66 (1970) 309–310.

JAVELET, R., *Image et ressemblance au douzième siêcle de S. Anselme à Alain de Lille,* Paris 1967, Tome I–II: ThRv 66 (1970) 310–311.

LEUBA, J. L. – STIRNIMANN, H., *Freiheit in der Begegnung,* Frankfurt 1969: TThZ 79 (1970) 380–382.

SCHOONENBERG, P. (Hrsg), *Interpretation des Dogmas,* aus dem Niederländischen übertragen von H. A. Mertens, Düsseldorf 1969: TThZ 79 (1970) 62–64.

GALOT, J., *La Conscience de Jésus,* Gembloux 1971: ThRv 67 (1971) 548–549.

GRASS, N., *Cusanus Gedächtnisschrift,* Innnsbruck – München 1970: ThRv 67 (1971) 541–542.

Nicolò Cusano agli inizi del mondo moderno. Atti del Congresso internazionale in occasione del V centenario della morte di Nicolò Cusano; Bressanone 6.–10. settembre 1964. Firenze 1970: ThRv 67 (1971) 539–541. MFCG 10 (1973) 241–244.

GROCHOLL, W., *Der Mensch in seinem ursprünglichen Sein nach der Lehre Landulfs von Neapel:* Veröffentlichung des Grabmann-Instituts NF Bd. 9, München 1969: TThZ 81 (1972) 126–127.

SCHMITZ-VALCKENBERG, G., *Grundlehren katharischer Sekten des 13. Jahrhunderts. Eine theologische Untersuchung mit besonderer Berücksichtigung von „Adversus Catharos et Valdenses" des Moneta von Cremona:* Veröffentlichung des Grabmann-Instituts NF Bd. 11 München-Paderborn-Wien 1971: MThZ 23 (1972) 391–393.

GUILLET, J., *Jésus devant sa vie et sa mort,* Paris 1971: ThRv 69 (1973) 461 f.

NICOLAI DE CUSA Opera omnia iussu et auctoritate Academiae Litterarum Heidelbergensis ad codicum fidem edita, tom. III: *De coniecturis,* ed. J. KOCH, cuius post mortem curavit C. BORMANN, J. G. SENGER comite. Hamburgi 1972: MFCG 10 (1973) 235–237.

OTT, L., *Die Lehre des Durandus de S. Porciano vom Weihesakrament:* Veröffentlichung des Grabmann-Instituts NF Bd. 17 München–Paderborn–Wien 1972: MThZ 24 (1973) 184 f.

SIMONIS, W., *Trinität und Vernunft. Untersuchungen zur Möglichkeit einer rationalen Trinitätslehre bei Anselm, Abaelard, den Viktorinern, A. Günther und J. Frohschammer:* Frankfurter Theologische Studien Bd. 12, Frankfurt 1972: TThZ 82 (1973) 316 f.

ERNST, J. Th., *Die Lehre der hochmittelalterlichen Theologen von der vollkommenen Erkenntnis Christi. Ein Versuch zur Auslegung der klassischen Dreiteilung: visio beata, scientia infusa und scientia acquisita,* Freiburg 1971: ThRv 70 (1974) 120 f.

BREDOW, G. VON, *Platonismus im Mittelalter,* Freiburg 1972: ThRv 71 (1975) 37 f.

HAMM, B., *Promissio, Pactum, Ordinatio. Freiheit und Selbstbindung Gottes in der scholastischen Gnadenlehre.* (Diss. theol.) Tübingen 1974: Beiträge zur historischen Theologie, Bd. 54, Tübingen 1977: Erasmus 29 (1977) 705–708.

KOCH, J., *Kleine Schriften,* Bd. I u. II: Storia e Letteratura 127 und 128, Rom 1973: MFCG 12 (1977) 161–162.

NICOLAI DE CUSA *Opera omnia,* Bd. XI, 2: *Trialogus de possest,* ed. R. STEIGER, Hamburg 1973. NICOLAI DE CUSA *Trialogus de possest. Dreiergespräch über das Können-Ist* mit einer Einführung von L. und R. STEIGER: Schriften des

Nikolaus von Kues in deutscher Übersetzung, H. 9, Hamburg 1973: MFCG 12 (1977) 158–161.

Pál Sándor, *Nikolaus Cusanus.* Übersetzt von J. Raab, deutsche Bearbeitung von G. Bartsch, Budapest–Berlin 1971: MFCG 12 (1977) 177–178.

Raimundi Lulli *Opera Latina,* tom. VII (*CCContMed* 32): ThRv 73 (1977), 291–293.

DIE REFERATE DES SYMPOSIONS „DAS MENSCHENBILD DES NIKOLAUS VON KUES“ IN TRIER VOM 6. BIS 8. OKTOBER 1977

Vorbemerkung

Das Symposion „Das Menschenbild des Nikolaus von Kues" wurde am 6. Oktober 1977 in der Promotionsaula der Kath. Theol. Fakultät Trier eröffnet. Prof. Dr. E. Haag, Rektor der Kath. Theol. Fakultät Trier, Prof. Dr. A. Morkel, Präsident der Universität Trier, Herr A. Martin, Landtagspräsident von Rheinland-Pfalz, sowie der 1. Vorsitzende der Cusanus-Gesellschaft, Landrat Dr. H. Gestrich, richteten an die zahlreichen Teilnehmer ihre Grußworte und wünschten der Tagung volle Erfolge. Anschließend gab Prof. Dr. R. Haubst eine Einführung in die Thematik des Symposions. Mit dem ersten Referat „Das Leib-Seele-Verhältnis in der Sicht des Nikolaus von Kues" von Prof. Dr. Giovanni Santinello aus Padua schloß die Eröffnungsfeier.

Die folgenden Vorträge mit anschließenden Diskussionen fanden in der neuen Universität Trier-Tarforst statt. Die starke Beteiligung an den Diskussionen aus dem Teilnehmerkreis unterstrich immer wieder die Bedeutung der anstehenden Fragen nach dem Menschenbild des Nikolaus von Kues sowie deren Aktualität.

Um den Rahmen der vorliegenden Festschrift nicht zu überspannen, konnten die Grußworte, die Einführung sowie die wertvollen Diskussionsbeiträge hier nicht mitveröffentlicht werden. Um den lebendigen Eindruck des Symposions aber nicht zu verlieren, sollen diese im nächsten Band der „Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft" eingebracht werden. Wir bitten den Leser um sein Verständnis.

Die Herausgeber

DAS LEIB-SEELE VERHÄLTNIS NACH NIKOLAUS VON KUES

Zwischen Platon und Pomponazzi

Von Giovanni Santinello, Padua*

I

Was ist der Mensch? Die Antwort auf diese Frage überließ Kant der Anthropologie; aber er meinte, daß darin auch die anderen drei vorhergehenden Fragen enthalten seien: 1. Was kann ich wissen? – und darauf antwortet die Metaphysik, und zwar die Metaphysik der Erkenntnis oder die Kritik der reinen Vernunft; 2. Was soll ich tun? – worauf die Ethik antwortet; 3. Was darf ich erhoffen? – worauf die Religion antwortet. Man könnte die ganze Philosophie als Anthropologie bezeichnen[1]. Mit Kant und mit der Aufklärung beginnt, was wir heute als Anthropologie der Kultur bezeichnen und die Neukantianer bis zum *Versuch über den Menschen* von E. Cassirer weitergepflegt haben[2]. Auch Nikolaus Cusanus kannte gewissermaßen eine Art Anthropologie der Kultur. Dies geht z. B. aus dem 15. Kapitel des zweiten Teiles von *De coniecturis* hervor, wo er *de hominum concordantia et differentia* spricht, oder aus gewissen Kapiteln des *Compendium,* wo er über die freien und mechanischen Künste und über die von Menschen ersonnenen moralischen Wissenschaften schreibt[3]. Der junge Cusanus zeigt anthropologisches Interesse auch im physiognomischen Sinne, wie seine Zeichnungen von menschlichen Antlitzen und Händen beweisen, die er mit großem künstlerischen Geschick und realistischer Beobachtung in den *Hss.* 212 und 220 seiner Bibliothek in Kues entworfen hat[4]. Die anthropologische Frage des Cusanus

---

* Deutsche Übersetzung aus dem Italienischen von Prof. Dr. Josef Strobl, Brixen.

[1] I. Kant, *Vorlesungen über die Metaphysik,* hrsg. von Pölitz (Erfurt 1891) (Nachdruck Darmstadt 1964), S. 5–6; in der *Kritik der reinen Vernunft* (A 805) sind nur die ersten drei Fragen enthalten; die letzte, die anthropologische fehlt.

[2] Großer Cusanusforscher. Cassirer erwähnt aber NvK in seinem *Essay on the Man* (1944) nicht. Er beruft sich jedoch bei der Behandlung der Geschichte der Selbsterkenntnis des Menschen auf sein Werk *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance,* Leipzig 1927, wo dem anthropologischen Denken des Cusanus ein großer Teil gewidmet ist.

[3] *De coni.* II, 15 (h III, N. 146–154); *Comp.* 6 (h XI/3, N. 17–18). R. Weier, *Anthropologische Ansätze des Cusanus als Beitrag zur Gegenwartdiskussion um den Menschen:* MFCG, 7 (1969) 89–102 behandelt die Anthropologie des Cusanus in einer Auseinandersetzung mit der zeitgenössischen Anthropologie.

[4] Cod. Cus. 212, fol.281^{r}; Cod. Cus. 220, fol.140^{r}, 152^{r}, 157^{r}, 159^{r}, 161^{v}, 184^{r}, 185^{r}, 188^{r}, 192^{r}, 194^{r}, 208^{r}, 213^{r}, 214^{r}, 219^{v}, 221^{r}, 224^{r}, 233^{v}, 247^{r}. Der erste der beiden Codices ist ein Sammelband astronomischer Werke, der u. a. Notizen von der Hand des Kardinals über die Jahre 1424 und

geht jedoch weit über die Analyse der Kultur hinaus; sie ist vor allem eine metaphysische Frage über die Natur des Menschen, wobei dieses Problem aus der Sicht des antiken und mittelalterlichen Denkens gesehen wird.
Platon hat über den Menschen in vorwiegend theologischen Begriffen gesprochen: Ursprung und Endziel der Seele; denn die Wirklichkeit des Menschen ist für ihn ganz in der Seele beschlossen[5]. Für Aristoteles hingegen gehört das Thema *De anima* in den Bereich der Physik. Die menschliche Seele gehört – abgesehen von der geheimnisvollen Natur des Intellekts, der von außen kommt – als Sonderfall zur allgemeineren Gegebenheit des in der Natur vorhandenen Lebens.
Aber dem aristotelischen Naturalismus von *De anima* steht die ganze oder fast ganze christliche Tradition des Altertums, des Mittelalters und der Renaissance entgegen. Der Mensch wird im Lichte der Schöpfung Gottes gesehen, der ihn als sein Ebenbild geschaffen hat. Und von *De opificio hominis* des Gregor von Nyssa oder von περὶ φύσεως ἀνθρώπου des Nemesius von Emesa kommen wir zu *De homine* des heiligen Thomas (Gesamttitel seiner Quaestio 75 der *Summa theologiae*). Als Theologe befaßt sich Thomas, dem Leitfaden der Schöpfung folgend, mit der Erschaffung des Menschen, des ganzen Menschen und nicht nur der Seele, nach der Erschaffung der Engel und der Welt. Und auch das 14. Kap. des zweiten Teiles von *De coniecturis* des Cusanus trägt die Aufschrift *De homine*.

Zwischen Platon und Pomponazzi: dies sind für einen Vergleich mit Cusanus zwei ideale Beziehungspunkte. Für Platon identifiziert sich der Mensch mit der Seele, und Proklos weist diesem himmlischen Menschen, indem er den platonischen *Alkibiades* deutet, auch einen himmlischen und nicht verwesbaren Körper zu, um ihn von dem Menschen der irdischen Erscheinungswelt völlig zu unterscheiden[6]. Für Pomponazzi hingegen ist der Mensch nur Natur; seine Seele ist nur *in confinio immaterialium*[7], zwischen der des Tieres, die nur einfache Form des Körpers ist, und den himmlischen Intelligenzen, die nichts anderes als Motoren ihrer unverwesbaren Körper sind.
Aber Platon und Pomponazzi können für Cusanus auch historische Ver-

---

1418 (astronomische und geschichtliche Angaben) enthält, während der sehr bekannte Cod. Cus. 220, fast ganz von der Hand des Cusanus, ein Sammelband von Schriften des Cusanus selbst ist. Er enthält u. a. auch viele Zeichnungen, fast alle am linken Rande, in seiner Nachschrift der *Lectura* zu Teilen des II. Buches der Dekretalen Gregors IX (vgl. A Krchňák: MFCG 2 [1962] 77–83) des Kanonisten Prosdocimus de Comitibus, die eine eigenhändige Notiz des NvK auf das Jahr 1423 datiert. Vgl. J. Marx, *Verzeichnis der Handschriften-Sammlung des Hospitals zu Cues*, Trier 1905 (Nachdruck Frankfurt/Main 1966) S. 203–208; 217–218.

[5] Platon, *Alc.* I, 130 c.

[6] Proklos, *In Alc.* (ed. Westerinck, Amsterdam 1954) 25, 3–5; 108, 17–20.

[7] P. Pomponazzi, *De immortalitate animae*, ed. G. Morra, Bologna 1954, IX, S. 110: Et sic medio modo humanus intellectus inter materialia et immaterialia est actus corporis organici; ebd. S. 120: Verum cum ipsa [anima humana] sit materialium [formarum] nobilissima in confinioque immaterialium, aliquid immortalitatis odorat, sed non simpliciter.

gleichstermini sein. Er kennt Platon und vor allem Proklos[8]. Selbstverständlich kann er nicht Pomponazzi kennen; aber er wurde in Padua ausgebildet und hat sicher die Atmosphäre der ersten medizinisch-philosophischen Erörterungen über die Natur des Menschen zusammen mit seinem Freund Paolo del Pozzo Toscanelli erlebt oder die Vorlesungen des Paduaner Philosophen-Astronomen Prosdocimo de Beldomandi gehört. Zu Anfang des 14. Jahrhunderts nahmen mit Pietro d'Abano und mit Paolo Veneto, der in Padua einige Jahre, ehe Cusanus dorthin kam, lehrte, die traditionellen Diskussionen *De anima* bei den aristotelisch gesinnten Philosophen der Universität Padua, von denen viele zuerst der averroistischen, später der alexandrinischen Richtung angehört hatten, ihren Anfang. Cusanus war demnach Zeuge der Anfänge jener Bewegung, aus der auch der Alexandrist Pietro Pomponazzi hervorgehen sollte[9]. Das entscheidende Problem war bei den Jahrhunderte währenden Streitgesprächen in Padua das des Intellekts: ob er wirklich der menschlichen Seele zugehöre oder eine getrennte himmlische Intelligenz sei, die sich nur gelegentlich durch die *Cogitative* mit der Seele verbinde, und daher der Mensch nur ein natürliches sterbliches Wesen sei. Auch für Cusanus ist das Verhältnis des Intellekts zur Seele, der Abstieg des Intellekts in die Seele, ein Problem.

Nun aber zu Nikolaus von Kues. Wir wollen vor allem eine Voraussetzung festlegen, die wir in der ganzen Abhandlung vor Augen haben müssen. Indem Cusanus einige Definitionen des Geistes (in *De mente*), wie sie von Platonikern und Peripatetikern gegeben werden, erwähnt, äußert er sich folgendermaßen:

Talibus dicendi modis Platonici et Peripatetici utuntur . . . Credo talia vel alia dixisse potuisse[10].

Und darüber befragt, wie Gott den Geist im Körper erschaffe, sagt Cusanus:

Divini modi sunt praecisione inattingibiles; coniecturas tamen de ipsis facimus, alius obscuriores alius clariores[11].

Redeweisen, Deutungsweisen, Mutmaßungen: wir müssen uns also immer gegenwärtig halten, daß die ganze anthropologische Lehre über das Seele-Kör-

---

[8] Vgl. u. a. R. Klibansky, *Ein Proklos-Fund und seine Bedeutung*, Heidelberg 1929; R. Haubst, *Die Thomas- und Proklos-Excerpte des Nicolaus Treverensis in Codicillus Strassburg 84:* MFCG, 1 (1961) 17–51; G. Santinello, *Saggi sull' „umanesimo" di Proclo*, Bologna 1966, S. 15–21.

[9] R. Haubst, *Nikolaus von Kues auf Spuren des Thomas von Aquin:* MFCG, 5 (1965) 19: „In den folgenden sechs Studienjahren zu Padua hat er sich . . . vor allem für naturwissenschaftliche Fragen interessiert, vielleicht auch den dortigen Averroismus kennengelernt". Über mögliche Beeinflussung durch Pietro d'Abano, den Cusanus in der *Reparatio calendarii* zweimal zitiert (p II, fol.23^{r}, Z. 14 und 43), und über Prosdocimo de Beldomandi, der in Padua im Jahre 1422 unterrichtete, vgl. H. G. Senger, *Die Philosophie des Nikolaus von Kues vor dem Jahre 1440:* BGPhThMA NF. Bd. 5, Münster 1971, S. 137–138, 150–153. Beldomandi zitiert öfters seinen Paduaner-Vorgänger „Petrus Aponensis"; vgl. *Commentum Sphaerae in Ioannis de Sacrobusto Sphaerae tractatus*, Venetiis 1531, fol.7^{v}. 13^{v}.

[10] *De mente* 7 (h V, S. 73, Z. 6–7; 8–9).

[11] *De mente* 5 (h V, S. 63–64, Z. 16–1).

per-Verhältnis – gleichgültig, ob Cusanus die Lehre anderer oder die eigene darlegt – auf mutmaßlichem Wissen beruht. Es handelt sich um bejahende Feststellungen. Und so stellt er u. a. fest: *Omnem humanam veri positivam assertionem esse coniecturam*[12].

Es ist hier nicht der Ort, über die allgemeine epistemologische Bedeutung dieser Anschauung des NvK zu sprechen. Es könnte reizvoll sein, sie mit gewissen von der zeitgenössischen Epistemologie angenommenen Meinungen zu vergleichen; in welchem Sinne z. B. auch für Popper jede Theorie Mutmaßung ist[13]. Es ist sicher, daß alles, was uns Cusanus über den Menschen, über das Seele-Körper-Verhältnis sagen wird, im Zeichen der Mutmaßung betrachtet sein will: d. h. ein nicht absolut Wahres, sondern nur wahrscheinliches Wissen, Wahrheit in der Andersheit. Demnach sind viele Mutmaßungen gleichzeitig möglich. Cusanus kann mit Aristoteles sagen, die Seele sei die Form des Körpers; aber er kann auch mit den Platonikern sagen, die Seele sei der Motor des Körpers, oder besser *motus seipsum movens*[14].

Es wird daher sehr schwierig sein, die anthropologische Lehre des NvK auf einen gemeinsamen Nenner zu reduzieren. Wir werden uns bemühen müssen, bis zu einem gewissen Punkt es zu versuchen. Aber es soll uns auch nicht allzusehr stören, wenn ab und zu vielerlei Mutmaßungen bleiben, und vor allem dürfen wir nie seine Lehre in eine vorgefaßte einheitliche Kohärenz einzwängen bzw. eine Übereinstimmung mit der Lehre des hl. Thomas erzwingen, so daß die Unterschiede und die Vielfalt der Gesichtspunkte eingeengt werden. Kurz, wir dürfen nicht vergessen, daß jede dargelegte Theorie Mutmaßung ist.

Eine weitere Voraussetzung: Wir werden über das Seele-Körper-Verhältnis des Menschen sprechen, d. h. wir werden uns nur auf diesen Aspekt des Problems der Seele und des Körpers im allgemeinen als allgemeines Thema der

---

[12] *De coni.* I, Prologus (h III, N. 2, Z. 4–5).

[13] K. Popper, *Objective Knowledge. An Evolutionary Approach*, Oxford 1972, S. 81: „A bold conjecture is a theory with a great content – greater at any rate than the theory which, we are hoping, will be superseded by it"; demnach hofft man, „that the new theory is a better approximation to truth than the old theory". Es gibt also für Popper in seiner Logik der Forschung einen fortlaufenden Fortschritt durch Mutmaßungen und Widerlegungen: die nachfolgenden Mutmaßungen schließen die vorhergehenden wiederlegten in sich, insofern sie umfassender sind. In diesem Sinn sind nicht mehrere Mutmaßungen zugleich möglich, sondern es gibt sozusagen jeweils nur eine Mutmaßung, eine nach der anderen. Für Cusanus hingegen, der, um die Worte Poppers zu gebrauchen, vielleicht mehr „Instrumentalist" als „Essentialist" war, sind mehrere Mutmaßungen nebeneinander möglich, auch wenn die eine dunkler und andere klarer sind (je nach dem Gesichtspunkt, den man einnimmt). Popper zitiert Cusanus sehr selten; einmal in *Conjectures and Refutations. The Growth of Scientific Knowledge*, London ^{2}1965, S. 16: „Yet for the Socrates of the Apology, wisdom consisted in the awareness of our limitations; in knowing how little we know, every one of us. It was this doctrine of an essential human fallibility which Nicolas of Cusa and Erasmus of Rotterdam (who refers to Socrates) revived".

[14] *De ludo* I (p I, fol.154^{v}, Z. 34). Aber für den hl. Thomas z. B. sind die Verbindung der Seele als Form (Aristoteles) mit dem Körper und ihre Verbindung als Motor (Platon) mit dem Körper sich widersprechende und völlig unvereinbare Theorien; vgl. *S. theol.* I, q. 76, a. 1.

Metaphysik und der Physik beschränken. Ebenso werden wir uns auf diese Seite der Anthropologie des Cusanus beschränken, die viel umfassender ist, wie die Themen der anderen Vorträge dieses Symposiums zeigen. Schließlich betonen wir, daß es nicht unsere Absicht ist, auf alle Stellen im Werk des Cusanus, in denen er kurz oder ausführlich das Körper-Seele-Verhältnis im Menschen behandelt, einzugehen, sondern uns vor allem auf drei Stellen zu konzentrieren: die Schlußkapitel des II. Teiles von *De coniecturis*, das Buch *De mente* und einige Seiten des I. Teiles von *De ludo globi*.

NvK übernimmt von der antiken, platonisch-aristotelischen Tradition und von der mittelalterlichen zwei miteinander zusammenhängende Grundprobleme. Das erste betrifft das Verhältnis des Intellekts zur Seele; das zweite das Verhältnis dieser Seele (ist sie wirklich mit Intellekt ausgestattet oder nur daran teilhaftig?) zum menschlichen Körper. Wir werden diese miteinander eng zusammenhängenden Probleme zusammen behandeln. Das anthropologische Denken des Cusanus bewegt sich zum großen Teil in ihrem Bereich.
Das Werk *De mente* beginnt mit der Frage des Verhältnisses zwischen Geist und Seele:

Ph. Putasne aliud mentem, aliud animam? I. Puto certe. Nam alia est mens in se subsistens, alia in corpore. Mens in se subsistens aut infinita est aut infiniti imago. Harum autem, quae sunt infiniti imago, cum non sint maximae et absolutae seu infinitae in se subsistentes, posse aliquas animare humanum corpus admitto, atque tunc ex officio easdem animas esse concedo[15].

D. h. also, daß der eigentliche Geist für sich selbst, die eigentliche Seele hingegen nur im Körper besteht (und diese ist die Seele der Pflanzen und der Tiere). Von den für sich selbst bestehenden Geistern ist einer unendlich, und dieser ist Gott; alle anderen sind Abbilder des Unendlichen, nämlich engelhafte Geister und jene, die menschliche Geister werden. Aber die Geister dieser zweiten Art (engelhafte und menschliche) gehören alle zur selben Gattung: sie sind endlich, weil sie nur Abbilder des Unendlichen, freilich für sich selbst bestehende sind. Jene, die den menschlichen Körper beseelen können, nennen wir Seelen. Aber der Unterschied zwischen diesen und den engelhaften Geistern liegt nur im Namen und leitet sich von der Verrichtung ab, die sie zu erfüllen haben[16].
Werden also auf diese Weise das Wesen des Geistes, dem nicht die Aufgabe zufällt einen Körper zu beseelen, und seine bloße Aufgabe ihn zu beseelen einander gegenübergestellt? Das wäre eine Auffassung wie die des Avicenna, für den die Bezeichnung „Seele" nicht *ex substantia sua* gegeben wird, sondern nur *ex hoc quod regit corpora*. Demnach müßte man neben einen *Tractatus de*

[15] *De mente* 1 (h V, S. 48–49, Z. 21–2). Dieser Text ist sehr wichtig; denn Cusanus bekräftigt darin die Begriffe, indem er weiter unten fast dieselben Worte wiederholt.
[16] Vgl. EBD. (S. 49, Z. 4): Anima ex officio. Im kritischen Apparat zitiert L. BAUR: AVICENNA, *De anima*, I, 1; ECKARDUS, *In Io.* (Lat. Werke III, ed. JOS. KOCH, N. 528).

anima, der zur Naturwissenschaft gehört, eine andere davon verschiedene Abhandlung stellen, um die Seele in ihrem Wesen zu erkennen[17].
Die oben zitierte und viele andere Stellen des Cusanus legen eine Auffassung wie die des Avicenna nahe. Cusanus hat nämlich die menschliche Seele von der tierischen unterscheiden wollen und sie zu einem engelhaften Geist gemacht.
Der Geist entspricht dem Intellekt aristotelischer Tradition. Aber bedeutet er wirklich dasselbe wie die intellektive Seele der Peripatetiker? Dies scheint in einem wichtigen Punkt nicht zuzutreffen. Sie, die Peripatetiker, behaupten, nach einer Stelle in *De mente*, daß der Intellekt *potentia quaedam animae* ist und *intelligere accidens*, während für den cusanischen Laien der Geist *viva substantia* ist[18]. Demnach ist für Cusanus die eigentliche Substanz der menschlichen Seele der Intellekt oder Geist, und der Akt des Erkennens (und dies ist ihr Leben) ist nicht zufällig – d. h. so, daß er zutreffen oder auch nicht zutreffen kann –, sondern für die Seele wesentlich oder substantiell. M. a. W.: Der Seele-Intellekt des Menschen denkt immer; er ist Denken *in actu*. Wie man sieht, wird auch in dieser Hinsicht die spezifische Identität des menschlichen Intellekts und der engelhaften Geister bestätigt.
Ist eine so beschaffene Geist-Seele Substanz oder Form? In der erwähnten Stelle, die wir im folgenden ausführlich zitieren, sagt Cusanus das eine und das andere, so, als ob sie sich nicht gegenseitig ausschlössen:

Mens est viva substantia, quam in nobis interne loqui et iudicare experimur, et quae omni vi alia, ex omnibus viribus spiritualibus, quas in nobis experimur, infinitae substantiae et absolutae formae plus assimilatur. Cuius officium in hoc corpore est corpus vivificare; et ex hoc anima dicitur. Unde mens est forma substantialis sive vis in se omnia suo modo complicans, et vim animativam, per quam corpus animat vivificando vita vegetativa et sensitiva, et vim ratiocinativam et intellectualem et intellectibilem complicans[19].

NvK behauptet also, der Geist sei Substanz; er wiederholt, daß er im Körper die Aufgabe der Seele verrichtet und daher substantiale Form ist. Wenn aber der Geist schon an und für sich Substanz ist, wie kann man ihn auch als substantiale Form bezeichnen? Vielleicht kommt für Cusanus die Aufgabe, den Körper zu beseelen einem In-Formen gleich, nämlich die Funktion der Form im aristotelisch-thomistischen Sinne zu erfüllen. Die Unsicherheit und Zweideutigkeit werden von der Tatsache unterstrichen, daß Cusanus hier auch sagt, der Geist gleiche sich der unendlichen Substanz und der absoluten Form an. Gott wird von Cusanus gleichermaßen Substanz und Form genannt. Wir wissen auch wohl, daß er oft Gott als *forma essendi* bezeichnet[20]. Aber in diesen Fällen ist die Bedeutung des auf Gott angewandten Begriffes „Form" nicht mehr aristotelisch, sondern platonisch, wie bei den Platonikern von

[17] Avicenna, *De anima* I, 1 (Venetiis 1508, fol.1vb).
[18] *De mente* 5 (h V, S. 62, Z. 12–17): Ph.: Omnes paene Peripatetici aiunt intellectum, quem tu mentem dicere videris, fore potentiam quandam animae et intelligere accidens. Tu vero aliter. I.: Mens est viva substantia, quam in nobis interne loqui et iudicare experimur.
[19] *De mente* 5 (h V, S. 62–63, Z. 15–5).
[20] *Doct. ign.* II, 2 (h I, S. 67, Z. 7); *De dato* 2 (h IV, N. 98, Z. 7–10).

Chartres oder bei Eckhart. Demnach kann man also wohl von Gott sagen, er sei Substanz und Form. Den einen oder anderen Ausdruck zu verwenden, ist völlig gleichgültig, wenn wir dem Begriff „Form" einen platonischen Sinn geben. Hat nun NvK die Seele eben in diesem platonischen und nicht aristotelisch-thomistischen Sinne als substantile Form bezeichnet? Es fällt schwer, dies anzunehmen.

Cusanus hat also die Substantialität und das In-sich-Sein der menschlichen Geist-Seele betont, und diese ist ihrem Wesen nach Intellekt, der nicht per Akzidens erkennt, so als ob der Intellekt eine einfache Fähigkeit wäre, sondern ihrem Wesen nach; und wir nennen sie „Seele" nur wegen der Aufgabe, die sie erfüllen kann, wenn sie den menschlichen Körper beseelt. Wie wird sie dieser Aufgabe gerecht? NvK antwortet: als substantiale Form, und er gebraucht dabei einen Begriff, der nicht mehr mit seinem Begriff der Intellekt-Seele übereinstimmt. Wenn sie nämlich ihre Aufgabe als substantiale Form erfüllte, müßte man sagen, der Geist sei seinem Wesen nach Seele, und nicht nur, weil er auch die Aufgabe des Beseelens erfüllen kann.

Wie verbindet sich also dieser Geist-Intellekt, der *ex officio* Seele ist, mit jenem Körper, den er zu beseelen vermag?

Das Problem wird vom Cusanus nicht von einem statisch-strukturellen, sondern dynamisch-genetischen Gesichtspunkt angegangen: es ist die Erschaffung des Geistes im Körper[21]. Der Begriff von *mens in se subsistens* bzw. *mens substantia viva* konnte die platonisch-pythagorische Vorstellung der Präexistenz der Seele gegenüber dem Körper und ihrer späteren Inkorporation nahelegen[22]. Aber Cusanus schließt eine zeitliche Präexistenz aus. Nur der Natur nach, nicht zeitlich existiert die Seele vor dem Körper. Es ist aber bezeichnend, daß er die Verbindung mit dem Körper als Inkorporation auffaßt; und dieser Gedanke setzt sich dann in dem Vergleich der Seele mit einem auf den entsprechenden Boden gepflanzten göttlichen Samen fort. Die in den Körper versetzte Seele ist wie ein in die Erde eingesenkter Samen, d. h. etwas, das bereits alles in sich hat und nur in die Lage versetzt wird, seine Entwicklung zu ermöglichen. Der Same gibt dem Boden, in den er gelegt wird, nichts ab; aber wenn die Seele wirklich substantiale Form des Körpers wäre, hätte sie zum Körper eine ganz andere Beziehung, als die des Samens zum Boden; denn sie wäre der Akt des potentiellen Lebens des organischen Körpers. Aber das Bild des Samens im Boden ist weit davon entfernt, irgend ein Verhältnis der Seele zum Körper als substantiale Form desselben zu verdeutlichen.

Cusanus führt auch andere Gleichnisse an, um die Verbindung des Geistes mit dem Körper anschaulich zu machen. Einige von diesen weisen auf eine Art

---

[21] *De mente* 5 (h V, S. 62 ff.); vgl. auch *De poss.* (h XI/2, N. 23, Z. 12 ff.), *De ludo* I (p I, fol. 154^{v}, Z. 34).

[22] *De mente* 5 (h V, S. 63, Z. 6–8): mentem . . . animam intellectivam ante corpus fuisse . . . et postea incorporatam.

vermittelter Verbindung hin: der Geist ist die Form des tierischen Unterscheidungsvermögen, d. h. er ist die Form einer Form[23]. In diesen Fällen nimmt Cusanus die Theorie eines Augustinus und eines Bonaventura über die Vielfalt der Formen wieder auf.
Diese Theorie wird ausdrücklich in der Verwendung des Gleichnisses vom Spiegellöffel bekräftigt. Der Laie als Handwerker will einen Spiegellöffel herstellen, d. h. einen Löffel, dessen Oberfläche wie ein Spiegel reflektiert. Zunächst gibt er dem Stoff Holz mit den Werkzeugen des Tischlers die Form des Löffels; dann reinigt und glättet er die Oberflächen (des Stiels und des gewölbten Teiles), indem er sie reflektierend macht, d. h. ihnen die Form des Spiegels einprägt.

Ita quidem Deus per motum caeli de apta materia proportionem eduxit, in qua resplenderet animalitas perfectiori modo. Cui deinde addidit mentem quasi vivum speculum modo quo dixi[24].

Der Form des Löffels wird also eine andere Form beigefügt. Und wenn man den Löffel zerbräche, so würde die Form „Spiegel", d. h. das Reflexionsvermögen, in den Teilen erhalten bleiben; es gehört nämlich nicht zum Wesen des Spiegels, daß er ein Löffel sei[25]. Im übertragenen Sinne gehört es nicht zum Wesen des Geistes oder des Intellekts, Seele zu sein. Wie wir von Anfang an gesagt haben, existiert der Geist in sich, er ist Substanz an und für sich, und kann nur *ex officio* Seele werden.
Diese Unabhängigkeit und dieses In-sich-Sein des Geistes gegenüber dem Körper wird bei Cusanus auch dadurch bekräftigt, daß der Körper im Bereich der Natur ein eigenes Leben zu haben scheint. Der Geist wird von Gott unmittelbar erschaffen; daher ist er Abbild und nicht Entfaltung, wie NvK sagt[26], während die Körper mit ihrem vegetativ-sensitiven Leben den Gesetzen der Natur folgen. Gott wirkt in ihnen nicht unmittelbar, sondern mittelbar durch die Natur, d. h., wie Cusanus gesagt hat, durch die Bewegung der Himmel[27]. Auf Grund der mittelalterlichen Kommentare zu Chalcidius und Macrobius geht auch Cusanus, wie viele mittelalterliche Denker, auf den *Timäus* von Platon zurück: Der Demiurg erzeugt unmittelbar, mit seinen Händen, nur die rationale Seele des Menschen aus der Weltseele, während er

[23] Ebd. (S. 64, Z. 9–14): Et sicut haec discretio visiva in brutis perfectis animalibus ut canibus suum dominum visu discernentibus reperitur et a Deo data est visui tamquam perfectio et forma visus, sic naturae humanae ultra discretionem illam, quae in brutis reperitur, data est altior vis se habens ad discretionem animalem sicut illa ad vim sensibilem, ut mens sit forma discretionis animalis et eius perfectio.
[24] Ebd. (S. 67, Z. 1–3).
[25] Ebd. (S. 66, Z. 26–27).
[26] Ebd. 4 (S. 59, Z. 1): Attende aliam esse imaginem, aliam explicationem.
[27] Vgl. auch *De beryl.* 36 (h XI/1, S. 50, Z. 11–12): conditor . . . motu caeli et instrumento naturae educit sensibilem rosam; *De poss.* (h XI/2, N. 23, Z. 17): wie das Kind den Kreisel in Bewegung setzt, so flößt der Schöpfer den Lebensgeist durch die Bewegung der Himmel ein, und der *spiritus vitae* kommt *ex zodiaco; Comp.* 13 (h XI/3, N. 43, Z. 6): der Himmel schließt ein *zodiacum seu circulum vitae.*

den unteren Göttern (astrale Götter) die Aufgabe überträgt, die Körper und ihre reizbaren und begehrenden Seelen zu erzeugen[28]. Hierher kommt auch die Bedeutung der Astrologie[29].

NvK glaubt nicht an die prognostische Sterndeutung[30]. Trotzdem nimmt er mit sovielen mittelalterlichen Denkern, wie Thomas von Aquin und Dante, den Einfluß der Gestirne nach Naturgesetzen auf die Erde und im besonderen auf die Generationsprozesse an[31]. Im menschlichen Embryo entwickelt sich zuerst das vegetativ-sensitive Leben: dies geschieht *per motum caeli* oder, wie er in *De ludo globi* sagt, unter der Einwirkung der Natur oder der Weltseele. In dieser Phase ist der menschliche Embryo der einzigen Weltseele unterworfen und hat kein eigenes „Reich"; es ist, als ob er ein der fernen und unpersönlichen Autorität des Römischen Imperiums unterworfenes Individuum wäre. Sobald aber der Embryo eine gewisse Entwicklungsstufe erreicht hat, und die von Gott erschaffene rationale Seele aufnimmt, hat der Mensch ein eigenes Reich, so, als ob es das Böhmische Reich im Bereich des Imperiums wäre. Unmittelbar ist der Mensch dem eigenen König, der rationalen Seele, unterworfen, mittelbar der Weltseele. Beim Tode aber, wenn sich die rationale Seele zurückzieht, gerät er wieder unter die Herrschaft der Weltseele, die in ihm eine Zeit lang noch das vegetative Leben fortführt, wie man bei gewissen Leichen sieht, denen die Haare und die Nägel weiterwachsen[32].

Aus diesen Stellen aus *De ludo globi* scheint also hervorzugehen, daß der einzelne Mensch eine eigene vegetative und sensitive Seele gewissermaßen nicht besitzt, sondern daß er in bezug auf diese Aspekte des Lebens der einen Weltseele unterworfen ist, die in ihm unmittelbar zu wirken aufhört, sobald die rationale Seele da ist, aber ihre Herrschaft wieder aufnimmt, wenn diese sich zurückzieht. Damit würde die Dualität der Seele, oder besser der Lebensformen im Menschen, nämlich einerseits der vegetativ-sensitiven, anderseits der intellektiven bestätigt[33].

---

[28] PLATON, *Timaios*, 41e–42e.

[29] Unter der neuesten Veröffentlichungen: E. GARIN, *Lo zodiaco della vita. La polemica sull'astrologia dal Trecento al Cinquecento*, Bari 1976; über Giovanni Pico della Mirandola und Cusanus S. 105 und 145–146 Anm. 7.

[30] *De stat. exper.* (h V, S. 136–137).

[31] *Doct. ign.* II, 12 (h I, S. 108, Z. 29 ff.).

[32] *De ludo* I (p I, fol. 157^r, Z. 38–43): Homo igitur immediate suo proprio regi, qui in ipso regnat, subest; sed mediate subest tunc regno mundi. Quando autem nondum habet regem aut esse desiit, immediate subest regno mundi. Quare vegetativam virtutem in embrione natura, seu mundi anima, exercet, sicut in aliis vegetativam vitam habentibus. Et etiam continuat hoc exercitium in nonnullis mortuis, quibus capilli et ungues crescunt.

[33] Während für Cusanus die rationale Seele hier die vegetativ-sensitive nicht absorbiert, sondern nur den Einfluß der Weltseele aufhebt, indem er sie indirekt wirken läßt, verursacht für andere hingegen der spätere Eingang der rationalen Seele in dem in Bezug auf das vegetativ-sensitive Leben bereits teilweise entwickelten Embryo einen richtigen Verfall der niedrigeren Formen, die in die höhere absorbiert werden. Vgl. THOMAS, *S. theol.* I q. 118 a.2 ad 2^m: Et ideo dicendum est, quod cum generatio unius sit corruptio alterius, necesse est dicere, quod tam in homine quam in animalibus aliis, quando perfectior forma advenit, fit corruptio prioris: ita tamen, quod sequens

In *De ludo globi* taucht aber öfters auch die entgegengesetzte Behauptung auf, die vielen scholastischen Verfechtern der Einheit der Form im Zusammengesetzten gemeinsam ist: daß nämlich das vegetativ-sensitive Leben im Menschen von dem der Tiere verschieden ist, weil es vom Dasein der intellektiven Seele absorbiert wird. Die vegetativ-sensitiven Fähigkeiten im Menschen sind menschlich, nicht tierisch, wie das Dreieck, das im Quadrat enthalten ist (weil ein Vieleck mit mehr Seiten Vielecke mit weniger Seiten in sich schließt), seine eigene Natur aufgibt und die des Quadrats annimmt[34]. Auf diese Weise lehrt Cusanus die Einheit der menschlichen Seele: nicht mehr intellektive Seele als Form, die die tierische Seele überlagert, sondern die eine Seele, *substantia incorporea et virtus diversarum virtutum*[35].

Indem Cusanus die Einheit der Seele so als Einheit des Lebens, das sich im Körper entfaltet, auffaßt, scheint er sich in *De ludo globi* mehr der aristotelisch-thomistischen Lehre des Menschen als seelisch-körperlicher Einheit zu nähern. Nach Aristoteles ist die Seele Leben des Körpers. Dieses Leben wird aber noch einmal platonisch durch den Begriff der sich selbst bewegenden Bewegung dargestellt.

Creatus est in te motus seipsum movens, secundum Platonicos, qui est anima rationalis movens se et cuncta tua[36].

Um diese Begriffe auszudrücken, verwendet Cusanus weitgehend Beispiele aus dem Ballspiel und aus den Merkmalen des Balles als Kugel: Die Seele wird im Körper geschaffen, so wie der Ball durch das Werfen in Bewegung gebracht wird. Cusanus scheidet mit großer Sorgfalt alles aus, was durch die physische Tatsache der auf das Bewegliche übertragenen Bewegung an Unangemessenem oder Irrtümlichem liegen kann[37]; so sagt er z. B.: Die Seele wird nicht auf den

---

forma habet quidquid habebat prima, et adhuc amplius. Zu dieser gleichen Auffassung kommt Cusanus an anderen Stellen.

[34] *De ludo* I (p I, fol. 156^{v}, Z. 24–27): Et primum advertendum puto, quod virtutes illae scilicet vegetativa, sensitiva et imaginativa sunt in virtute intellectiva hominis sicut trigonus in tetragono, ut bene dicebat Aristoteles. Sed trigonus in tetragono non habet suam trigoni formam; vgl. auch *De ludo* II (p I, fol. 165^{r}, Z. 30–31). Aristoteles verwandte jedoch das Beispiel des Dreiecks und des Vierecks in Bezug auf das Verhältnis zwischen vegetativer und sensitiver Seele (*De anima* II, 413 b 25–27), während er bewußt den Intellekt ausschloß. Dies hatte St. Thomas, *De unitate intellectus*, 48–49 wohl gemerkt, während anderen Scholastikern wie hier dem Cusanus die Ausdehnung des aristotelischen Beispiels auch auf die intellektive Seele gemeinsam ist.

[35] *De ludo* I (p I, fol. 155^{r}, Z. 34–35).

[36] Ebd. (fol. 154^{v}, Z. 34).

[37] P. Duhem, *Etudes sur Léonard de Vinci*, Paris 1919, S. 211, 222–224 unterstreicht das Bild von der dem Kreisel erteilten Bewegung (*De poss.*: h XI/2, N. 23, Z. 2 ff.) oder der Kugelbewegung (*De ludo* I: p I, fol. 155^{r}, Z. 25–27), die die Seele im Körper darstellt, indem er sagt, es stamme von der Theorie des *impetus* der Anhänger Ockhams, vor allem Alberts von Sachsen. Man könnte noch folgende Stelle aus *De coni.* II, 16 (h III, N. 158, Z. 8–11) hinzufügen: Sicut virtus lapidem sursus proicientis lapidem gravem elevat, ita ut ea cessante deorsum festinet, ita animae virtus corpus movet, et non est aliud mori quam virtutem vivificantem deficere. Das Beispiel vom Steinwurf ist den Anhängern Ockhams in der Lehre des *impetus* gemeinsam; vgl. Buridanus, *Subtilissimae quaestiones super octo physicorum libros*, VIII q. 12 (Parisiis 1509; Nachdruck Frankfurt a. M. 1964, fol. 120va).

Körper übertragen, sondern im Körper erschaffen, usw. Es gelingt ihm aber nicht die Vorstellung auszuschalten, die mit dem alten platonischen Beispiel des Steuermanns und des Schiffes zusammenhängt: Die Seele ist mit dem Körper so verbunden, wie der Motor mit dem Bewegten, wie etwa die aristotelisch-arabische Physik des Himmels die Verbindung der bewegenden Intelligenzen mit ihren Himmelskörpern auffaßt. Und, wie wir wissen, setzt sich das Verhältnis des Motors zum Beweglichen in der aristotelischen Lehre dem zwischen Form und Materie entgegen. Da und dort stoßen wir in *De ludo globi* auf so scharfe dualistische Akzente, daß sie eine Seite des Cartesius vorwegzunehmen scheinen:

Vivificatio vero est motus vitae qui accidit corpori, quod de sua natura non est vivum. Sine vita enim corpus verum corpus est[38].

Nur von einem cartesianischen Körper kann man in dieser Weise sprechen, er sei auch ohne Leben wirklicher Körper (nämlich bloße Ausdehnung, die auch ohne Seele in ihrer Wirklichkeit vollkommen faßbar ist); aber das kann man nicht von einem Körper sagen, der im Sinne des Aristoteles als organischer Körper mit Leben in Potenz aufgefaßt wird.

Motus igitur, qui anima dicitur, est concreatus corpori et non impressus ei ut in globo, sed per se motus corpori adiunctus et taliter quod separabilis ab ipso, ideo substantia[39].

Die Seele ist also mit dem Körper zusammen erschaffen; es sind zwei zusammen erschaffene und dann verbundene Dinge, so daß das erste zu einem späteren Zeitpunkt getrennt werden kann. Kann man nun sagen, dies sei die Verbindung der Form mit der Materie, auch wenn es sich um eine substantiale und getrennte Form handelt, wie es die Seele ist? Ich glaube, nein. Wir haben es hingegen mit den beiden unabhängigen cartesianischen Substanzen zu tun, von denen jede zunächst für sich erschaffen und dann erst miteinander zufällig verbunden worden ist.

Zusammenfassend können wir sagen: Auch in *De ludo globi,* in welchem Cusanus die menschliche Seele als Einheit auffaßt und ihre Verbindung mit dem Körper unmittelbar erfolgt, bleibt der platonische Dualismus bestehen; er zeigt sich vor allem in der Verbindung, die als Verbindung zwischen Motor und Beweglichem aufgefaßt wird.

Einen ähnlichen Widerspruch zwischen dem Streben nach einer einheitlichen Auffassung des Menschen und einer dualistischen Formulierung würden wir finden, wenn wir die Erkenntnistheorie analysierten. Wir begnügen uns mit einem Hinweis auf das Werk *De mente.* Der Geist ist in den Körper *ad sui profectum* gelegt worden. In der Tat *opus habet corpore, ut vis concreata ad actum pergat.* D. h.: Der Intellekt bezieht seine Erkenntnisse aus den Sinnen, er braucht die Sinne und den Körper um *in actu* zu erkennen, auch wenn Cusanus (ähnlich wie Leibniz) anerkennt, daß der Geist eine anerschaffene

[38] *De ludo* I (p I, fol. 155^{r}, Z. 4–5).
[39] Ebd. (Z. 25–27).

Urteilskraft besitzt[40]. Bis hierher herrscht Einheit zwischen Sinn und Intellekt, zwischen intellektiver Seele und Körper.
Wenn Cusanus aber weiter unten, im 7. Kap. von *De mente* die verschiedenen Stufen der Erkenntnis *via assimilationis* analysiert, beschreibt er zwei scharf getrennte Stufen: einerseits die Erkenntnis durch Sinne, Vorstellung, Verstand, und andererseits die Erkenntnis des Intellekts, die aus den Formen an sich und aus der Anschauung der Wahrheit schöpft. Auf der ersten Stufe handelt der Geist *medio corporalium spirituum . . . ut anima animans corpus.* Aber auf der zweiten Stufe, bei der höheren Erkenntnis der Formen *ut sunt in se et per se* und schließlich bei der *intuitio veritatis absolutae,* gebraucht der Geist nur sich selbst in seiner eigenen Einfachheit; er bedient sich dieser Einfachheit als Werkzeug, wie er nicht bloß von der Materie losgelöst ist, sondern wie er der Materie nicht mitgeteilt und wie er nicht nach Art der Form mit ihr vereinigt werden kann[41].
Auf dieser zweiten Stufe also braucht der Geist den Körper nicht mehr, auch nicht, wenn diese zweite Stufe ohne die erste nicht bestehen kann.
Einen ähnlichen Widerspruch weist Cusanus auf in der Darstellung der Lage, in der sich die Seele im Körper befindet. Befindet sie sich in ihrem natürlichen Wohnsitz, oder ist sie dort wie der platonische Gefangene in seinem Kerker? Unzweifelhaft ist unser Geist von Gott in diesen Körper hineingesetzt worden, damit er Vorteil davon habe *(ad sui profectum).* Tatsächlich kann die Seele durch die sinnliche Erfahrung die ihr eigene schöpferische Virtualität entfalten. Ferner ist die Seele *vis inventiva artium et scientiarum novarum*[42]. Und gerade von den sinnlichen Wahrnehmungen her nimmt der Mensch – wie Cusanus im *Compendium* sagt – die verschiedenen Künste und Arten von Fähigkeiten, auch wenn sie nicht sinnlich sind. Aus der Erfahrung stammen also alle seine Entdeckungen der mechanischen und liberalen Künste, sowie der moralischen Wissenschaften[43]. Solche Töne sind beim Cusanus häufig zu hören; sie verherrlichen das Leben des Menschen in der Welt, den Einsatz der Erfahrung, den Aufbau der Kultur.
Aber es können auch platonische Töne einer asketischen Mystik nicht überhört werden, wie in der *Martinspredigt,* wo Cusanus von dem *in carne corporea incarceratus spiritus* spricht, der sich *via paupertatis et modicitatis* vervollkommnet, der einen solchen Grad von Tugend erreicht, daß er für die Verlockungen der Welt *per abstinentiam omnium penitus insensibilis* wird, der

[40] *De mente* 4 (h V, S. 60, Z. 18. 21–22).
[41] Ebd. 7 (S. 75–79).
[42] *De ludo* I (p I, fol. 155^{v}, Z. 14–15).
[43] *Comp.* 6 und 7 (h XI/3, N. 17, 18 und 19). Zu dieser Stelle N. 17, Z. 10 des *Compendium* weist K. Bormann in einer langen Anmerkung (*Compendium;* NvKdÜ H. 16 (1970) S. 68–69, Anm. 9) nach, daß beim Cusanus trotz des gegenseitigen Anscheins die Lehre der aristotelisch-thomistischen Abstraktion nicht zu finden ist. Das stimmt; es schließt jedoch nicht aus, daß die aktive *vis* der Seele nicht an einer Verarbeitung der Ergebnisse der Erfahrung beteiligt sei, sofern man Erfahrung in einem sehr weiten und intensiven Sinne versteht.

im Kampf gegen den Leib und die Welt siegreich ist; für ihn ist Sterben Gewinn, *ut e carcere exutus spiritus ad libertatem caelestem, unde est, atque ad patriam propriam se convertat*[44].

Ich bin überzeugt, daß Cusanus zu einer einheitlichen Konzeption des Menschen zu gelangen strebt. Nichts ist in ihm stärker als das Streben nach Einheit auf allen Gebieten des Wissens und des Seins. Und doch entflieht ihm diese Einheit immer wieder, so lange er im Bereich der Schulprobleme und bei der Verwendung der scholastischen Begriffe und Denkweisen bleibt. So ist für ihn der Gegensatz zwischen einer platonischen dualistischen Stellung und der einheitlichen Vision des aristotelischen Thomismus unausweichlich, solange er analytisch vorgeht, indem er die Fähigkeiten der Seele eine nach der anderen, ihre Beziehungen zum Körper überprüft und am Ende, fast als deren Summe, die synthetische Einheit des Menschen zu erreichen hofft. Der Widerspruch, in dem sich Cusanus windet, lag übrigens gerade in den Lösungen, die ihm die Schule anbot. Er bedient sich aristotelischer und platonischer Mutmaßungen, aber keine von ihnen kann ihn und uns befriedigen.
Daraus ergeben sich verschiedene Menschenbilder, von denen jede aus den verwendeten Mumaßungen zu erklären ist. In *De ludo globi* überwiegt ein dichotomisches Menschenbild: Seele-Körper wie Bewegung-Ball. Aber auch ein aus der heiligen Schrift, vom hl. Paulus und von den Kirchenvätern stammendes dreifaches Schema taucht nicht selten auf: Geist-Seele-Körper[45]. Cusanus verwendet es in *De concordantia catholica*, indem er sich dessen so wie eines Abbildes der göttlichen Dreifaltigkeit im Menschen und da und dort zur Herstellung einer Parallele zwischen den Teilen des Menschen und denen der Kirche: *sacramentum, sacerdotium, populus* bedient[46]. Wichtig ist die der Seele zugewiesene, vermittelnde Funktion zwischen dem Geist oder Intellekt und dem Körper: *anima partim adhaeret corpori et partim spiritui et est medium, per quod spiritus influit in corpus.* Hier lehnt sich Cusanus an die Lehre der Kirchenväter und des hl. Paulus an, für die der *spiritus* das göttliche und übernatürliche Element darstellt, das in den Menschen durch die Seele einfließt[47]. Später aber, in *De coniecturis*, wird die vermittelnde Funktion der

[44] *Sermo* XL, N. 16 und 18. Vgl. auch *Excitationes* IV (p II, fol. 58^{v}, Z. 12–13): Vita igitur istius mundi non est vita, sed imago et umbra verae vitae.

[45] *I Thess* 5, 23: ut integer spiritus vester, et anima et corpus . . . servetur; vgl. auch Origenes, *Comm. in Rom.:* PG 14, 856 A. Die trichotomische Auffassung des Menschen wiederholt sich bei den Humanisten, die sich im besonderen auf die Kirchenväter berufen, z. B. Erasmus, *Enchiridion militis christiani:* Ausgewählte Schriften III, hrsg. W. Welzig, Darmstadt 1968, S. 108 ff.

[46] *Conc. cath.* I, 4 und 6 (h XIV, N. 23 und 34); in der ersten Stelle erwähnt Cusanus den hl. Augustinus, *De fide et symbolo* 10, 23 (PL 40, 193) wegen des Eindruckes der göttlichen Dreifaltigkeit auf die Dreifachheit des Menschen, Geist, Seele und Körper; in der zweiten Stelle zitiert er Gregor von Nazianz, *Oratio II apologetica* 3 (PG 35, 410), wo dieser von Hirten und Lehrern in der Kirche spricht, die höher als das Volk dieselbe Wirkung ausüben wie die Seele dem Körper oder der Geist der Seele gegenüber. Über diese Trichotomie in *De conc. cath.* vgl. H. G. Senger, *Die Philosophie des Nikolaus von Kues vor dem Jahre 1440*, S. 28–31.

[47] In einigen Predigten nimmt Cusanus auch das paulinische Thema des äußeren und inneren

Seele von Cusanus wieder aufgenommen, so oft sich die neuplatonische Forderung nach einem reinen und getrennten, aber doch so beschaffenen Intellekt, daß er sich mit dem Körper verbinden muß, aufdrängt[48]. Auf diese Weise erweist sich die religiöse in der heiligen Schrift begründete Trichotomie als ein philosophisches Problem, das in den Begriffen des aristotelisch-platonischen Denkens seinen Ausdruck findet.
In *De beryllo* finden wir sogar das Bild eines viergeteilten Menschen:

In homine est intellectus supremitas rationis, cuius esse est a corpore separatum et per se verum, deinde est anima, deinde natura ac ultimo corpus[49].

Hier ist also die Analyse durch zerlegendes Verfahren bis zu einer sehr detaillierten Aufteilung gekommen, über die hinaus es schwer fällt, die Einheit des Menschen noch zu sehen. Und doch ist jedes dieser Modelle, das dichotomische, das trichotomische, das quadrichotomische eine Mutmaßung und hat seine Motivierung im Bereich des Probleme, mit denen Cusanus sich zum betreffenden Zeitpunkt gerade beschäftigt.

II

Ist nun eine wahrere Mutmaßung *(verior coniectura)* möglich, wenn die Einheit des Menschen von einer synthetischen Intuition und nicht von der Zergliederung seiner Teile ausgeht? Ich glaube, Cusanus gelangt zu dieser Auffassung in den den Menschen und die menschliche Seele behandelnden Kapiteln des II. Teiles von *De coniecturis*. Darin nimmt er eine intellektuelle Anschauung der synthetischen Einheit des Menschen an. Und gerade von dieser Synthese aus bildet sich später die Analyse ihre Mutmaßungen aus.
Der Mensch wird *communi via* verstanden – sagt Cusanus am Anfang des Kapitels *De homine* in *De coniecturis* – als zusammengesetzt aus der Einheit des Lichtes der menschlichen Natur und der Andersheit der körperlichen Finsternis[50]. Also der übliche Weg: d. h. der Mensch ist aus Seele und Körper zusammengesetzt. Kommt aber Seele der menschlichen Natur gleich? Und muß der Körper Finsternis sein? In diesem üblichen Wege, der der aristotelische zu sein scheint, finden sich alle Schatten einer platonischen Auffassung.
Jedenfalls, so glaube ich, kommt es nicht auf diese üblichen Begriffe an, sondern auf die Dialektik von Einheit und Andersheit, die hier die Zusammen-

---

Menschen, animalis und spiritalis (*I Cor* 15, 43–46) wieder auf, indem er in der Seele die Natürlichkeit des alten Menschen und im Geist den erlösten Menschen sieht: vgl. *Excitationes* IV (p II, fol. 58^{v}, Z. 12–13); EBD. VI (fol. 98^{v}, Z. 35–38); siehe hierzu R. WEIER, *Anthropologische Ansätze des Cusanus*, S. 93–95.

[48] *De coni.* II, 16 (h III, N. 155, Z. 8–10): Animae enim medium tenent, ut sit descensus intelligentiae in inferiora per ipsas inferiorumque in superiora refluxus.

[49] *De beryl.* 18 (h XI/1, S. 20, Z. 7–9).

[50] *De coni.* II, 14 (h III, N. 140, Z. 1–2).

setzung des Menschen erklärt. Um diese Dialektik zu begreifen, berufen wir uns auf eine frühere Stelle im I. Teil von *De coniecturis,* wo Cusanus das Gleichnis der zwei Pyramiden, des Lichtes und der Finsternis, erläutert, welche die Dialektik Einheit-Andersheit als einheitliche Bewegung darstellen: jede Stufe des Abstieges des Lichtes in die Finsternis ist eine Stufe des Aufstieges der Finsternis in das Licht. Lesen wir aufmerksam *(haec attentissime notato!)* die Nummer 53 des 10. Kapitels im I. Teil von *De coniecturis:*

Unitatem autem in alteritatem progredi est simul alteritatem regredi in unitatem, et hoc diligentissime adverte, si intellectualiter unitatem in alteritate intueri volueris.

Abstieg und Aufstieg sind also *simul,* und nur der Intellekt vermag solche gleichzeitige Einheit zu erfassen; es sind nicht zwei Bewegungen, sondern eine einzige Bewegung, bei der jede Stufe Abstieg der Einheit und Aufstieg der Andersheit, ein sich gegenseitiges Durchdringen ist. Es folgt ein Beispiel und, siehe da, eben das Beispiel der Einheit von Seele und Körper:

Nam animam esse in corpore est ita ipsam in corpus progredi, quod corporalis unitas ingreditur in ipsam.

Aber welches kann die Bedingung sein, um die Einheit von Seele und Körper verstehen zu können, die nicht eine spätere Verbindung der einen und des anderen, sondern ursprüngliche, einheitliche Präsenz beider ist? Der Abstieg der Seele in den Körper ist Aufstieg des Körpers in die Seele; sie gehen nicht der Bewegung voraus, sondern sie bestehen in ihrem Wesen von Seele und Körper durch die Bewegung selbst. Die Bedingung zum Verständnis dieser Behauptung ist die intellektuale Intuition, welche die Gegensätze verbindet. Man vergleiche dazu den Schluß der zitierten Stelle:

Simplici enim intellectu progressionem cum regressione copulatam concipito, si ad arcana illa curas pervenire, quae supra rationem, disiungentem progressionem a regressione, solo intellectu in unum opposita complicante verius attinguntur. Ad quae philosophantes atque theologi ratiocinantes hactenus sibi sua positione principii primi ingrediendi viam praecluserunt[51].

Was ist also der Mensch? Er ist *arcanum illud,* die Einheit der Seele in der Andersheit des Körpers, aber so, daß die Abstiegsphase der Seele gleichzeitig Aufstiegsphase des Körpers ist; d. h.: Was wir Seele nennen, können wir Körper nennen, und was wir als Körper bezeichnen, können wir als Seele bezeichnen; oder auch weder Seele noch Körper, sondern das vom Intellekt in der Einheit (Seele-Körper) geschaute Geheimnis.
Können wir nun, ausgehend von dieser unsagbaren, intellektualen Intuition der Wirklichkeit des Menschen, durch erläuternde Analyse der Vernunft wahrere Mutmaßungen aussprechen? Genau dies tut Cusanus in den Schlußkapiteln von *De coniecturis,* wenn er die Intuition der synthetischen Einheit des Menschen voraussetzt. Hier gebraucht er nicht mehr die Begriffe der

[51] Ebd. I, 10 (h III, N. 53). Über die Dialektik Einheit-Andersheit vgl. K. Bormann, *Zur Lehre des Nikolaus von Kues von der „Andersheit" und deren Quellen:* MFCG 10 (1973) 130–137. im besonderen S. 132–134 über eben diesen Passus aus *De coniecturis* und dessen Quellen in Platons *Sophistes* und *Timaios.*

aristotelisch-scholastischen Tradition: Materie-Form, substantiale Form, Substanz usw. Er bedient sich nur der Dialektik „Einheit-Andersheit" und der absteigenden und aufsteigenden Bewegung. Er hat gewissermaßen drei Prinzipien, um diese menschliche Einheit auszudrücken: das Prinzip des Zusammenfalls von Abstieg und Aufstieg, wonach die Bewegung der in den Körper absteigenden Seele und die des in die Seele aufsteigenden Körpers eine und dieselbe Bewegung ist[52]; das Prinzip der Kontinuität der Stufen, wonach die unterste Stufe der höheren Region mit der obersten Stufe der niedrigeren Region zusammenfällt (demnach fällt im Menschen der Intellekt mit der Seele zusammen)[53]; das Prinzip des *quodlibet in quolibet*, wonach der Mensch als Mikrokosmos aufgefaßt wird. All diese drei Prinzipien sprechen die Sprache der synthetischen Einheit[54].

So versteht man die Analysen, die Cusanus an der Wirklichkeit des Menschen vollzieht. Er beginnt damit, daß er den Menschen in drei Regionen einteilt, und er spricht davon als *partes corporales* (Körperteile), während es sich in Wirklichkeit um die vegetative, sensitive und rationale Seele handelt. Er spricht davon als von Körperteilen, weil wir es mit in den Körper abgestiegener Seele und mit in die Seele aufgestiegenem Körper zu tun haben, so daß es gleichgültig ist, ob wir von Körperteilen oder von Seelenteilen sprechen[55]. Von hier aus stammt auch das wunderbare Bild, welches das *mirabile Dei opificium* beschreibt: das Sich-Ausweiten des Lebens wie von einem Mittelpunkt, von den Sinnen, als ob es etwas Flüssiges wäre, das sich über ein Netz von organischen Adern bis zur Vernunft verbreitet und in das *mare interminum* des Intellekts mündet[56].

Und schließlich noch das Bild der kleinen Welt, des menschlichen Mikrokosmos, das Cusanus in der antik-mittelalterlichen Tradition vorfand, das aber für ihn auch eine Erinnerung an Padua sein konnte, wenn er es aus den Vorlesungen des Prosdocimo de Beldomandi erfahren hat, der in seinem Kommentar zur *Sphaera* des Sacrobosco vom Mikrokosmos spricht[57]. Bei Cusanus dient

---

[52] *De coni.* II, 14 (h III, N. 140, Z. 9–10): pari ascensu . . . corporis concipito naturas . . . etc.; II, 15 (N. 155, Z. 9–10): sit descensus intelligentiae in inferiora . . . in superiora refluxus; II, 15 (N. 161, Z. 8–9): intellectum in species sensibiles descendere est ascendere eas . . . Dieses Zusammenfallen von Aufstieg und Abstieg ist im Sinne der „coincidentia oppositorum" eines eigentlichen In-Eins-Falls zu verstehen, nicht in dem der einfachen Verbindung oder Berührung. Über diese zweifache Bedeutung von coincidere beim Cusanus vergleiche man eine scharfsinnige Überlegung von R. Haubst in der *Diskussion* über K. Bormann, *Die Koordinierung der Erkenntnisstufen (descensus und ascensus) bei Nikolaus von Kues:* MFCG 11 (1975) 81–82.

[53] *De coni.* II, 16 (h III, N. 156, Z. 13–14): supremum inferioris in coincidentiam pergit cum ipso superioris infimo; hier hingegen ist coincidentia im Sinne einer einfachen Berührung oder Verbindung zu verstehen.

[54] Ebd. II, 14 (N. 143, Z. 1–2): Humanitatis . . . unitas . . . omnia . . . complicare videtur; ebd. (Z. 14–15): intra . . . humanitatis potentiam omnia suo existunt modo. Dies ist eine Anwendung des Grundsatzes *quodlibet in quolibet*, vgl. *Doct. ign.* II, 5 (h I, S. 76, Z. 3 ff.).

[55] *De coni.* II, 14 (h III, N. 140, Z. 7 ff.).

[56] Ebd. (N. 142, Z. 1 ff.).

[57] Ebd. (N. 143, Z. 9–10); aber auch *Doct. ign.* III, 3 (h I, S. 127, Z. 2–3). Prosdocimus de

hier das Bild, um in der Einheit der menschlichen Natur die menschlich eingeschränkte Präsenz jedes Momentes des Seins zu verdeutlichen. Die Teilhabe des Menschen einerseits an der intelligiblen göttlichen und engelhaften Welt, anderseits an der organischen und anorganischen Welt des sensiblen Universums bringt keine Gefahr des Dualismus mehr mit sich. Wie die Leibnizsche Monade ist der Mensch nicht eine Summe von Teilen, sondern ein Ganzes im Ganzen. Er ist Zentrum und Kreis[58]; und aus dem eigenen Zentrum breitet sich das eigene Sein im Kreis aus, im Kreis der Menschheit, der alles menschlich einfaltet.

Noch einmal – wie so viele andere Male – spricht NvK wieder von dem Bild der göttlichen Dreifaltigkeit im Menschen. Diesmal verwendet er aber nicht die ontologischen Begriffe Geist-Seele-Körper, die an eine trichotomische Zusammensetzung denken lassen. Hier spricht er hingegen von den Funktionen des Erschaffens, Beherrschens, Bewahrens; und von Dreifachheit ist hier nicht die Rede, als ob es sich um getrennte Fähigkeiten handelte, sondern von dreifaltigem Wesen in jeder von ihnen (eben weil alles in allem ist), Dreifaltigkeit in dem Vorstellungsvermögen, wie in der Vernunft und im Intellekt[59].

Von diesem Gesichtspunkt aus, von der dialektischen Einheit zwischen Einheit und Andersheit, oder vom Zusammenfall von Abstieg und Aufstieg werden hier auch die Probleme der aristotelischen Tradition wieder aufgenommen: Verbindung der Seele mit dem Körper, Verbindung des Intellekts mit der Seele, Verhältnis zwischen Intellekt und Sinnen in der Erkenntnis. Die Seelen befinden sich im Mittelfeld der in die Körper sich hinabsenkenden Intelligenz und des Aufstiegs dieser in die Intelligenz. Die drei Regionen, d. h. die der Intelligenzen, der Seelen, der Körper, werden noch unterschieden; aber die Unterscheidung vollzieht sich im Inneren der einheitlichen Bewegung von Abstieg und Aufstieg. Die Kontinuität der Regionen ist soweit gesichert, daß die Extreme jeder Region zusammenfallen. So fällt für den Menschen die Intelligenz mit der Seele zusammen: die höchste Seele fällt mit der niedrigsten Intelligenz zusammen[60]. Der Mensch ist nicht mehr ein engelhafter Geist, der, wie in *De mente* gesagt wurde, *ex officio* Seele wird, sondern er ist ein im Kreis in der Menschheit eingeschränkter Engel, so wie er in die Menschheit eingefaltete Natur ist.

Beldomando, *Commentum sphaerae*, fol. 21^{r}: Notandum, quod pro tanto homo appellatur microcosmus, sive minor mundus, quoniam cum omnibus rebus mundi plus aliis communicationem habet; unde, si bene consideramus, nullum est ens in mundo, quod ita (ex ista) cum omni re mundi communicet sicut homo.

[58] *De coni.* II 14 (h III, N. 144, Z. 5–8): Quoniam autem unitatis condicio est ex se explicare entia, cum sit entitas sua simplicitate entia complicans, hinc humanitatis extat virtus omnia ex se explicare intra regionis suae circulum, omnia de potentia centri exserere.

[59] Ebd. (N. 145, Z. 1 ff.).

[60] Ebd. II, 16 (N. 155, Z. 8–13): Animae enim medium tenent, ut sit descensus intelligentiae in inferiora per ipsas inferiorumque in superiora refluxus. Ostendit tibi autem prior paradigmatica figura extrema uniri, supremam animae scilicet naturam cum infima intellectualis atque eius infimam cum suprema corporalis coincidere.

Im besonderen besteht Cusanus in diesem 16. Kapitel von *De coniecturis* auf der Einheit von Intellekt und Sinnen. Während die engelhaften Intellekte wie lodernde Feuer sind, die *in actu* brennen, ohne des Brennstoffs der Sinne zu bedürfen, besteht der menschliche Intellekt nur in Potenz, der die Sinne braucht, um sich zu verwirklichen. Auch hier haben wir einen *descensus* und einen *ascensus*. Der Intellekt senkt sich in den Sinn und dieser erhebt sich in den Intellekt, oder vielmehr – da es sich um eine einzige Bewegung handelt – der Intellekt entfernt sich von sich selbst und kehrt *reditione completa* zu sich selbst zurück[61]. So wiederholt Cusanus auf seine Weise die triadische Dialektik des Proklos und des *Liber de causis*.

Ein derartiger Intellekt, der zu seiner Verwirklichung der Sinne bedarf, wird auch von NvK als Intellekt in Potenz bezeichnet[62]. Es ist der mögliche Intellekt *(intellectus possibilis)* der Aristoteliker. Jedoch verwendet Cusanus zu seiner Bezeichnung immer Bilder, die den aktiven Charakter dieser Potenz hervorheben. Der Intellekt ist *scintillaris ignis inter viridia ligna absconsus; semen ignis intellectualis*. Oder, wie Cusanus in einer eigenhändigen Randbemerkung zu diesen Stellen im Cod. Cus. 218 schreibt:

Ex hoc vides non esse intellectum agentem necessarium, ut dicunt philosophi, sed sufficit intellectui lumen rationis, sicut oculo lumen solis aut ignis[63].

So hat Cusanus den letzten Dualismus ausgeschaltet, der die Einheit des Menschen in Frage stellen konnte, nämlich der zwischen dem wirkenden und dem möglichen Intellekt. Eben dieser mögliche, individuelle Intellekt des Menschen ist es, der als Same und als Funke in sich selbst, ohne Mithilfe eines äußeren Agens die Fähigkeit besitzt, sich über die Sinne *in actu* zu entfalten. So ergibt sich das Paradoxe: Cusanus erreicht ausgerechnet in dem Werk *De coniecturis*, das am stärksten vom Aristotelismus abweicht, eine Auffassung, die der des Thomas von Aquin am nächsten kommt[64].

Welches ist nun die endgültige Bedeutung der Anthropologie des Cusanus und des Problems der Beziehungen zwischen Seele und Körper? Er unterstreicht das geheimnisvolle Wesen der Einheit der menschlichen Natur *(arcanum illud)*, jener dynamischen Einheit, die sich im Absteigen der Seele in den

[61] Ebd. (N. 161, Z. 1–5): Adverte etiam, ut intellectum ob suam perfectionem descendere et ‚reditione completa' ad se reverti audisti, ita de sensu concipe. Nam ob perfectionem vitae sensitivae sensus intellectum pergit. Conectuntur igitur duo appetitus, naturalis et accidentalis, qui mutua circulatione adimplentur.

[62] Ebd. (N. 157, Z. 1–2): Ipsa autem humana anima cum sit infima intellectualis natura, intellectualiter in potentia est.

[63] Ebd. (N. 161, Z. 27).

[64] Die Geschichte der Beziehungen des Cusanus zur Gedankenwelt des hl. Thomas ist von R. Haubst, *Nikolaus von Kues auf Spuren des Thomas von Aquin*, MFCG 5 (1965), S. 15–62 gezeichnet worden. Die Begegnung kann bereits in jungen Jahren erfolgt sein; dies bezeugen Zitate in den *Predigten* der Jahre 1432–1438, das *Excerptum* aus dem Codicillus Strassburg 84, das auf das Jahr 1428 zurückgeht und der Besitz der *Summa theologica*, pars I (Cod. Cus. 73), die von ihm vielleicht während seiner Kölner Universitätsjahre vom April 1425 an mit Anmerkungen versehen wurde.

Körper und im Aufsteigen des Körpers in die Seele verwirklicht. Das Geheimnis wird noch gesteigert durch die Schwierigkeit und durch die Unsicherheiten bei der traditionellen philosophischen Anthropologie. NvK lehnt sich bald an Platon, bald an Aristoteles an; manchmal verflicht er beide miteinander, und schließlich lehnt er beide ab. *Philosophantes atque theologi ratiocinantes hactenus sibi . . . ingrediendi viam praecluserunt.* Sie versperrten sich den Weg, weil sie sich anmaßten, ihn mit Hilfe der Vernunft zu durchlaufen. Die von den Platonikern und Aristotelikern vorgeschlagenen Lösungen beruhen auf der Vernunft. Und dieser wird die tiefe und geheimnisvolle Einheit zwischen der Seele und dem Körper, die Einheit des Menschen, immer entgehen. Diese – freilich auf unsagbare Weise – zu erfassen, anzuschauen, vermag nur der Intellekt, der entgegengesetzte Dinge, die Einheit und die Andersheit, das Fortschreiten und das Rückschreiten verbindet.

Was bedeutet nun diese Ablehnung der normalen Sprache und diese Flucht in das Schweigen der intellektualen Intuition. Ich meine, weder Irrationalismus noch Skeptik. Gegen die rationalistischen Anmaßungen von Philosophen und Theologen, den Menschen analytisch zu erklären, betont NvK dessen ursprüngliche und geheimnisvolle Einheit. Sie schaut der Intellekt an, indem er auf unsagbare Weise entgegengesetzte Dinge miteinander verbindet; d. h.: Wir wissen, daß wir nicht wissen, was der Mensch im absoluten und präzisen Sinne ist. Es ist ein Geständnis „belehrter Unwissenheit". Dies wird vielleicht gegen die psychologischen Auseinandersetzungen *de anima* von Anhängern des Averroës, des Thomas, des Duns Scotus und des Ockham gesagt. Darüber hat der junge Cusanus vielleicht in Heidelberg, sicher in Padua und später in Köln seine Erfahrungen gemacht. Dies bezeugt vor allem das Werk *De mente* mit seiner Polemik gegen die Peripatetiker im allgemeinen und gegen die Anhänger des Averroës im besonderen.

Aber die von der intellektualen Intuition genährte „belehrte Unwissenheit" hebt die Wissenschaft der Vernunft nicht auf, sondern regt sie sogar an und befruchtet sie. *Et quanto in hac ignorantia profundius docti fuerimus, tanto magis ipsam accedimus veritatem*[65]. Von der Intuition des Intellekts ausgehend werden demnach die Mutmaßungen der wissenschaftlichen Vernunft ermöglicht. In diesem Bereich arbeiten die Philosophie und die übrigen Wissenschaften, indem sie zu einer philosophischen und kulturellen Anthropologie und heute zur Psychologie, zur Soziologie, zur Vielfalt der sogenannten Wissenschaften vom Menschen *(Sciences humaines)* führen. Ihr als Voraussetzung betontes mutmaßliches Gepräge vertieft besondere Aspekte der menschlichen Wirklichkeit, die in ihrer Gesamtheit und in ihrer letzten Tiefe geheimnisvoll und unergründlich bleibt. Das mutmaßliche Gepräge der Wissenschaften – eine Grundhaltung unseres heutigen wissenschaftlichen Bewußtseins, wie es im Laufe der neueren Zeit auf so vielen anderen Wegen und nicht nur dank der weittragenden Überlegungen des Cusanus herangereift ist – müßte uns vor

[65] *Doct. ign.* I, 3 (h I, S. 9, Z. 26–28).

jener Auflösung oder vor „dem Tode des Menschen" bewahren, wovon gewisse Richtungen der Wissenschaften vom Menschen reden[66].
Und was bedeutet schließlich für Cusanus die vom Intellekt angeschaute Einheit des Menschen, die den dualistischen Gegensatz Seele-Körper auflöst, indem sie die beiden Termini zu einer tieferen Synthese verbindet? Vielleicht einen Naturalismus, wie es der des Pomponazzi sein wird? Oder, im Gegenteil noch eine platonische Auflösung der körperlichen Natur, die sich in der rein geistigen Helle eines Menschenengels zur Seele und zum Intellekt emporhebt? Weder das eine noch das andere, sondern zwischen Platon und Pomponazzi, wie es im Titel meines Vortrags heißt. Für Cusanus ist der Mensch mit Tieren und Pflanzen, wie mit den Sternen des Himmels und mit der Bewegung der Planeten verbundene Natur. Aber in seiner Natur erstrahlt etwas, was nicht Natur ist. Das ist der *spiritus* der christlichen Überlieferung, die *mens*, die nicht (wie die einfache Natur) *explicatio*, sondern *imago Dei* ist[67]. Der Mensch wiederholt in seiner geheimnisvollen Einheit und im Bereich der Menschheit das Geheimnis Gottes, der sich durch den Menschen selbst im höchsten und absoluten Sinn mit dem Universum verbindet.

[66] R. Weier, *Anthropologische Ansätze des Cusanus*, S. 89 setzt der Würde des Menschen, einem „Grundanliegen cusanischer Anthropologie", die von den modernen Anthropologen vollzogene Erniedrigung des Menschen entgegen.

[67] P. Takashi Sakamoto, *Die Würde des Menschen bei Nikolaus von Kues* (Diss.), Köln 1967, leitet alle Aspekte der Würde des Menschen davon ab, daß er ein Ebenbild Gottes ist; über diesen Gedanken außerdem vgl. P. Takashi Sakamoto, *Die theologische und anthropologische Fundierung der Ethik bei Nikolaus von Kues:* MFCG 10 (1973) 139–140; vgl. auch R. Weier, *Anthropologische Ansätze des Cusanus*, S. 89–90.

ERKENNEN BEI NIKOLAUS VON KUES
APRIORISMUS – ASSIMILATION – ABSTRAKTION

Von Klaus Kremer, Trier

Ausgangspunkt

Als Ausgangspunkt wähle ich das Kapitel 4 aus der Schrift *De mente*. In diesem Kapitel legt der eine Dialogpartner, nämlich der Philosoph, dem anderen Dialogpartner, dem Laien, die Frage vor, was er für wahr erachte: die Ansicht des Aristoteles, wonach unserem Geist bzw. unserer Seele kein Begriff anerschaffen sei, unsere Seele daher einer tabula rasa gleiche, oder die Ansicht des Platon, wonach es in unserer Seele anerschaffene Begriffe *(notiones concreatae)* gebe, welche die Seele aber wegen der Belastung durch den Körper vergessen habe[1].

Die Antwort des Laien, die hier exakt die Position des Cusanus widerspiegelt, scheint in die Richtung der aristotelischen Meinung zu gehen[2]: Unser Geist ist von Gott in diesen Körper hineinversetzt worden um seines Fortschrittes willen *(ad sui profectum)*; man darf daher nicht glauben, unserer Seele seien Begriffe anerschaffen worden, die sie bei der Einkörperung verloren habe; die Seele bedarf vielmehr des Körpers, damit die anerschaffene Kraft *(vis concreata)* zu ihrer Verwirklichung gelange. Auch die Sehkraft der Seele könne ohne Anregung von seiten des Gegenstandes nicht zum aktuellen Sehen gelangen; diese Anregung *(excitari)* könne nur geschehen vermittelst des Gegenübertretens von Erkenntnisbildern *(species)*, die mit Hilfe des Sinnesorgans vervielfacht sind, weshalb das Sehvermögen des Auges bedürfe. Genauso kann auch die Kraft des Geistes *(vis mentis)*, die in einer die Dinge erfassenden und begrifflich arbeitenden Kraft besteht, nicht zu ihren Tätigkeiten kommen ohne Anregung von seiten der Sinnesdinge, welche Anregung aber nur vermittelst der sinnlichen Vorstellungsbilder erfolgen kann *(phantasmata sensibilia)*. Der Geist bedarf daher des organischen Körpers, ohne welchen die Anregung *(excitatio)* gar nicht geschehen könnte. Aristoteles scheint deshalb darin die richtige Meinung zu haben, daß unserer Seele nicht von Anfang an Begriffe anerschaffen worden seien, die sie bei der Einkörperung verloren habe. Andererseits kann die Seele aber keinen Fortschritt machen, wenn sie jedes Urteils entbehrt. Genauso wie ein Tauber, der Zitherspieler werden möchte, keinen Fortschritt machen könnte, wenn er kein Urteil über die Harmonie in sich hätte, kraft welchen Urteils er beurteilen kann, ob er Fortschritte erzielt

[1] *De mente* 4 (h V, S. 60, Z. 14–17).
[2] Ebd. (S. 60, Z. 18 – S. 61, Z. 12).

hat. Aus diesem Grund hat auch unser Geist ein ihm anerschaffenes Urteil bzw. eine ihm anerschaffene Urteilskraft, ohne die er keinen Fortschritt erzielen kann. Nochmals wird betont, daß diese Urteilskraft, die *vis iudiciaria*, dem Geist von Natur aus anerschaffen sei *(menti naturaliter concreata)*, durch die er von sich aus *(per se)* Gedankengänge als unsicher, gewiß oder schlüssig beurteile[3]. Wenn Platon diese Urteilskraft des Geistes anerschaffenen Begriff genannt hat, dann hat er nicht gänzlich geirrt.
Wie der letzte Satz erkennen läßt, ist die Abwendung von Platon keine vollständige. Wie ferner eine genauere Textanalyse und eine weitere Untersuchung des cusanischen Erkenntnisbegriffes ergeben werden, bleibt die in den Worten zum Ausdruck kommende stärkere Hinwendung des Cusanus zu Aristoteles in Wahrheit in den Worten stecken. In der Sache siedelt er sich in der Nähe des platonischen Erkenntnisbegriffes an, den er allerdings nicht in Identität übernimmt, sondern auf seine eigene Weise entwickelt, was sowohl die Gemeinsamkeit wie Unterschiedlichkeit zu Platon deutlich macht. Das wird im folgenden zu zeigen sein.

Näherhin gesehen scheinen es mir fünf Themenkreise zu sein, die wir in unsere Untersuchung mit einbeziehen müssen:

I. Im Zusammenhang mit der Ablehnung der *notiones concreatae* begegnen bei *Cusanus* zwei Mißverständnisse.
II. Die Rolle der Sinneswahrnehmung und dementsprechend der Phantasmata beim Zustandekommen des Erkenntnisprozesses.
III. Die mens humana als Kraft *(vis-virtus)* und Vermögen *(potentia)*, daher mit den Implikaten von Apriorismus, Spontaneität und Kreativität.
IV. Die mens humana als complicatio notionalis aller Dinge. Zwei Fragen ergeben sich daraus: 1. Erfaßt der menschliche Geist auch die extramentale Welt? 2. Wie verträgt sich seine Kreativität mit dem Angleichungscharakter seiner Erkenntnisse?
V. In welchem Maße kann bei Cusanus von Abstraktion gesprochen werden?

Diese fünf Themenkreise möchte ich nacheinander behandeln, wobei die beiden ersten kurz gefaßt werden können.

I

Im Zusammenhang mit der Ablehnung der *notiones concreatae* begegnen bei Cusanus zwei Mißverständnisse.

1. Bei der Ablehnung der *notiones concreatae* im platonischen Sinn spielt offensichtlich das Problem eine Rolle, wie die Funktion des Körpers bzw. der

[3] Das iudicium mentis sibi concreatum im selben Kontext auch *De mente* 15 (h V, S. 114, Z. 2–3) u. 5 (S. 65, Z. 8–9). Identisch sind: vis concreata (60, 22), iudicium (61, 6), concreatum iudicium (61, 8 f), vis iudiciaria (61, 9).

körperlichen Konstitution für das Zustandekommen des Erkennens zu bewerten ist: eher hinderlich, weil die Seele *ob corporis molem* die anerschaffenen Begriffe vergessen habe, oder eher förderlich, weil die *mens* bzw. *anima* des Körpers bedarf, um im Erkennen überhaupt Fortschritte erzielen zu können[4]. Cusanus neigt hier insofern Aristoteles zu, als er in ihm den Philosophen erblickt, der im Unterschied zu Platon das Körperliche und dementsprechend auch die Sinneswahrnehmung nicht abwertend und negativ, sondern positiv beurteilt. Ob nun diese positivere Einstellung zum Körperlichen bei Aristoteles, der Cusanus folgt, auch eine Erhöhung des Anteils der Sinneserkenntnis beim menschlichen Erkenntnisakt gegenüber Platon nach sich zieht, ist damit keineswegs entschieden. Im Gegenteil, im Vorgriff auf den gleich zu behandelnden zweiten Themenkreis kann schon an dieser Stelle gesagt werden, daß nach der cusanischen Auffassung die Sinneswahrnehmung innerhalb der menschlichen Erkenntnis den Stellenwert der Anregung nicht überschreitet. In diesem Punkt ist Cusanus reiner Platoniker. Der negative Akzent aber, den das Körperlich-Leibliche innerhalb der platonischen Erkenntnisauffassung erhält – wegen der Einkörperung hat die Seele die anerschaffenen Begriffe vergessen bzw. verloren –, stellt für Cusanus einen beachtenswerten Grund dar, weshalb er eine gewisse Distanzierung von Platon vornimmt[5]. Hier kommt dem christlichen Denker Cusanus, der aus der Bibel um Wert und Güte alles Geschaffenen einschließlich des Körperlichen weiß, der die Realität und Güte des Sinnlichen stärker betonende Aristoteles entgegen.

Hierin erblicke ich nun ein erstes Mißverständnis des Cusanus: Eine Erkenntnisauffassung wird wegen der darin implizierten negativeren Beurteilung des Körperlich-Leiblichen abgelehnt, obwohl die dann entwickelte eigene Erkenntnislehre der abgelehnten zutiefst verwandt ist und das Körperlich-Leibliche um kein Jota mehr in den Erkenntnisakt einbezieht. Ja, im vorletzten Kapitel von *De mente*, wo die himmlischen Geister in ihrer intellektuellen Gradverschiedenheit charakterisiert und unserem Geist gegenübergestellt werden, muß Cusanus gestehen:

„Wenn auch unsere Geister (*nostrae . . . mentes*) zum Fortschritt in der Vernunft nicht ohne den Körper angeregt werden, so verlieren sie aber wegen Unachtsamkeit, Abschweifung vom Gegenstand, Beschäftigung mit mannigfaltigen andersgearteten Dingen *und wegen körperlicher Beschwerden (ob corporeas molestias)* ihre Begriffe“[6].

Die Identität sogar im Ausdruck – dort: *ob corporis molem*[7], hier: *ob . . . corporeas molestias* – verdeutlicht noch einmal die hier aufgezeigte Spannung und wohl Mißverständlichkeit.

---

[4] *De mente* 4 (h V, S. 60, Z. 16–20).

[5] Auch bei Th. v. Aquin spielt dieser Grund immer wieder in der Ablehnung der ideae innatae eine Rolle: Vgl. *De anima* q. 15 in corp.; *De verit.* q. 10 a. 6 in corp., B. 1; *S. th.* I q. 84 a. 3 in corp.; EBD. a. 4 in corp.

[6] *De mente* 14 (h V, S. 111, Z. 6–9): Nam etsi sine corpore excitari ad progressum intellectualem non possint, tamen ob incuriam, aversiones ab objecto, setractiones ad varia et diversa et corporeas molestias notiones perdunt.

[7] EBD. 4 (S. 60, Z. 16).

2. Das zweite Mißverständnis, das mir bei Cusanus in *De mente* vorzuliegen scheint. Nachdem der Philosoph die anfangs[8] inhaltlich wiedergegebene Darlegung des Laien gelobt hat, erklärt dieser: Mag der Geist auch jeder begrifflichen Form *(notionali forma)* entbehren, so stellt er dennoch jene Kraft dar, die, einmal angeregt *(excitato)*, sich jeder Form angleichen und von allen Dingen Begriffe bilden kann[9]. „In gewisser Weise gleich einem gesunden Sehvermögen, das im Dunkel ist und niemals im Hellen war. Dieses Sehvermögen entbehrt jedes *aktuellen* Begriffes der sichtbaren Dinge *(caret omni notione actuali visibilium)*. Doch, wenn es ans Licht kommt und angeregt wird, gleicht es sich dem Sichtbaren an, um einen Begriff zu bilden *(ut notionem faciat)*"[10]. Überraschend ist nicht die Parallele zwischen dem jeder begrifflichen Form entbehrenden Geist und dem jedes aktuellen Begriffes entbehrenden Sehvermögen sowie deren jeweilige Assimilationsfähigkeit, sondern die Bemerkung des Cusanus beim Vergleich mit dem Sehvermögen, es entbehre *omni notione actuali visibilium*. Auf das *actuali* kommt es mir an. Denn dahinter verbirgt sich die Vorstellung, als handle es sich bei den *notiones concreatae* im platonischen Verständnis um *aktuelle* Begriffe und *aktuelles* Wissen. Platon hat diese mögliche Version seiner Ideenlehre im Phaidon eigens angesprochen, diskutiert und dann – abgelehnt[11]. Apriorische Ideen im Geiste haben heißt mitnichten über aktuelles Wissen von den Dingen verfügen. Das *actuale* deutet jedenfalls darauf hin, daß Cusanus die platonischen apriorischen Ideen im Sinne *aktueller* Begriffe verstanden und die so verstandenen *notiones concreatae* dann natürlich – mit Recht und nicht anders als Platon – verworfen hat[12]. Eben darin liegt ein weiterer Grund für die Distanzierung, die Cusanus gegenüber Platon vornimmt. Das gleiche Mißverständnis spielt übrigens in die Stellungnahme des Aquinaten gegenüber den *ideae innatae* hinein[13].

[8] Siehe oben S. 23–24.

[9] *De mente* 4 (h V, S. 61, Z. 19–21).

[10] Ebd. (Z. 21–24) (Hervorhebung von mir).

[11] *Phaidon* 76 a3–d4.

[12] In *De ludo* II (p I, fol. 166^r, Z. 29–30) schreibt *Cusanus* deshalb: Nos in anima nostra rationem et scientiam scibilium *virtualiter* possidemus. Non tamen *actu* sentimus huius veritatem, nisi attente ad hoc videndum conversi fuerimus (Hervorhebung von mir). Vgl. auch *De fil.* 6 (h IV, N. 85, Z. 6–13).

[13] *S. th.* I q. 84 a. 3 in corp.; *De verit.* q. 10 a. 6 in corp., B. 1: Non pateremur omnimodam ignorantiam eorum, quorum sensum non habemus. B. 2: Oportet quod ipsa in se *actu* habeat illas similitudines rerum; et sic redibit in praedictam opinionem qua ponit omnium rerum scientiam animae naturaliter insitam esse (Hervorhebung von mir).

II

Die Rolle der Sinneswahrnehmung und dementsprechend der Phantasmata beim Zustandekommen des Erkenntnisprozesses

Im Vorgriff auf diesen Punkt wurde oben[14] schon gesagt, daß innerhalb des menschlichen Erkenntnisvollzugs Sinneswahrnehmung und Vorstellung bzw. die von der Vorstellung hervorgebrachten Phantasmata den Status einer bloßen Anregung nicht übersteigen. Diese Anregung von seiten der Sinnlichkeit ist zwar nach Cusanus unerläßlich, *conditio sine qua non* für menschliches Erkennen. Auf eine solche Anregung aus der Sinnenwelt nicht angewiesen zu sein unterscheidet gerade das Erkennen der reinen Intelligenzen von unserem menschlichen Erkennen, und zwar auch noch auf der Stufe der Vernunft, wie er in *De coniecturis*[15] schreibt. Aber daß Cusanus die Sinneserkenntnis für wichtiger erachte als Platon, ihr einen größeren oder höheren Anteil beim Zustandekommen des menschlichen Erkennens einräume, davon kann keine Rede sein. Fast im selben Atemzug, in dem Platon die notwendige Annahme apriorischer, zu aller Erfahrung vorgängiger Ideen begründet, erklärt er[16]:

„Aber auch das geben wir doch zu, daß wir eben dieses (an sich Gleiche) nirgend anders her bemerkt haben *noch es möglich ist, es zu bemerken* als bei dem Sehen oder Berühren oder irgendeiner anderen Sinneswahrnehmung."

Die im Mittelalter öfters anzutreffende Behauptung[17], Platon und die Platonici erklärten das Zustandekommen unserer Erkenntnis allein aufgrund der Partizipation unseres Geistes an den Ideen, unter Verzicht auf die Sinneswahrnehmung, erweist sich angesichts des vorgelegten Platonzitates sowie vieler vorhandener Parallelaussagen[18] als ein historischer Irrtum.

Für Cusanus ist kurz zu zeigen, wie unerläßlich er zwar die Sinneswahrnehmung für das Zustandekommen menschlicher Erkenntnis erachtet, ihr aber keine höhere Funktion als die der Anregung zugesteht. Schon im Ansatz menschlicher Erkenntnis im Bereich der Sinneswahrnehmung unterscheidet er sich daher von Kant, als dessen Antizipator man ihn öfters gern gesehen hat[19]. Die beiden Ausdrücke, mit denen in *De mente* der Aufgabenbereich der

[14] S. 25.

[15] II, 16 (h III, N. 160, Z. 1–6): Non indigent divites ipsae nobiliores intelligentiae sensibus, cum sint ut ardentes, inconsumptibiles et semper crescentes ignes, quae extrinseco excitativo vento per sensibile flabellum insufflando non egent, ut ardeant. In actu enim, quamvis differenter, exsistunt. Sed cum nostra intellectualis portio sit quasi scintillaris ignis inter viridia ligna absconsus, his indiget.

[16] *Phaidon* 75 a5–7.

[17] Vgl. z. B. Thomas von Aquin: *S. th.* I q. 84 a. 5 in corp.; a. 6 in corp.; a. 4 in corp.

[18] Vgl. *Phaidon* 74 b4–9; 74 c4–10; 75 e2–6; 76 a1–4; 76 d7–e2.

[19] Vgl. die Zusammenstellung dieser Auffassungen jetzt bei Theo van Velthoven, *Gottesschau und menschliche Kreativität. Studien zur Erkenntnislehre des Nikolaus von Kues*, Leiden 1977, S. 109 ff.

Sinneswahrnehmung umschrieben wird, lauten: *incitare* und *excitare*. Am laufenden Band sozusagen kehren sie wieder[20], und auch dem *Phantasma* wird hier keine andere Bedeutung als die der Anregung zugeschrieben[21]. Denn die Anregung der Vernunft zum Erkennen erfolgt nicht unmittelbar von und durch die Sinnesgegebenheiten, sondern durch die doppelte Vermittlung von *species* in den Sinnesorganen und *phantasmata* in der Vorstellungskraft (*imaginatio* bzw. *vis phantastica*). Von insgesamt 12 Stellen, auf die ich in den verschiedensten Schriften des frühen bis zum späten Cusanus gestoßen bin, betonen 10 lediglich die Notwendigkeit des Phantasmas für den Erkenntnisprozeß[22], während die beiden Stellen in *De mente* das Wie dieser Notwendigkeit näher andeuten: nämlich im Sinn einer Anregung[23].
In der Schrift *De beryllo* von 1456 heißt es: *incipit cognitio a sensibus*[24], in der Schrift *De non aliud* von 1461/62: *in nobis obiectum potentiam movet*[25], in der Schrift *De ludo globi* von 1462/63: „Im Mittelpunkt der Verstandesseele ist alles eingefaltet in einem zusammengefaßten Wesensgrund, aber es wird nicht wahrgenommen, es sei denn, daß durch aufmerksames Denken jene Kraft angetrieben *(concitetur)* und entfaltet wird"[26]. Nicht anders sieht es beim

---

[20] Vgl. *De mente* 4 (h V, S. 60, Z. 23–24; S. 61, Z. 3.20.23); 5 (S. 65, Z. 20); 7 (S. 77, Z. 20.22; S. 83, Z. 6.7.10.12); 13 (S. 107, Z. 9.13.16); 14 (S. 111, Z. 6–7). Dasselbe excitare bzw. incitare auch für die Anregung der Sinne durch die sensibilia: Ebd. 4 (S. 60, Z. 23–24; S. 61, Z. 24); *De coni.* II, 14 (h III, N. 141, Z. 1–8).

[21] *De mente* 4 (h V, S. 61, Z. 1–2); 7 (S. 77, Z. 21). Dementsprechend werden in *De coni.* II, 15 (h III, N. 145, Z. 13–14) die phantasmata als similitudines aut imagines sensibilium bezeichnet. Vgl. auch *De mente* 7 (S. 77, Z. 21) und *Comp.* 6 (h XI/3, N. 16, Z. 10–12).

[22] *Doct. ign.* III, 7 (h I, S. 141, Z. 28–30); *De coni.* II, 16 (h III, N. 159); *De fil.* 1 (h IV, N. 54, Z. 10–11); *De beryl.* 30 (h XI/1, S. 38, Z. 23–S. 39, Z. 2); 31 (h XI/1, S. 40, Z. 12–14); *De poss.* (h XI/2, N. 43, Z. 29); Ebd. N. 74, Z. 10–12; *De vis.* 24 (p I, fol. 113^{r}, Z. 7–12); *De ludo* II (p I, fol. 164^{r}, Z. 25–30); *De ludo* II N. 88; Marg. 17: Intellectus secundum condicionem huius vitae sine phantasia non intelligit (Zit. bei Bormann, S. 124, lat.-dtsch. Ausg. des Beryll). – Außerdem fällt auf, daß es die ratio ist, auf die das Phantasma bezogen wird, bzw. das Phantasma auf die ratio: schon *Doct. ign.* III, 7 (h I, S. 141, Z. 28–30); *De beryl.* 31 (h XI/1, S. 40, Z. 13–14); *De mente* 5 (h V, S. 65, Z. 10); *De coni.* II, 16 (h III, N. 159, Z. 6–7; N. 161, Z. 23–27. 36–39; N. 163, Z. 7–10; N. 165, Z. 5–6; N. 166, Z. 9–15; N. 167, Z. 4–7; N. 170, Z. 8–9): Ita intellectus phantasmata pura non attingit, nisi pura et libera fuerit ratio, cum ratio unitas sit alteritatis phantasmatum. Ebd. (N. 159, Z. 1–4) heißt es, daß die ratio dormitans durch die Verwunderung aufgeweckt (excitatur) wird und zum Wahrscheinlichen hinlaufe; darauf wird die Vernunft angestoßen (pulsatur), daß sie freier (absolutius) gegenüber der dormitans ratio zur Erkenntnis des Wahren wachend sich erhebe. Ferner *De ludo* II (p I, fol. 164^{r}, Z. 27–30; fol. 166^{r}, Z. 45). – Cusanus nimmt auch eine Form der Gotteserkenntnis an, die nicht mehr mit Phantasmata arbeitet. Sie überschreite jede intelligentia et disciplina, die Seele suche jetzt die göttliche Form durch sich selbst, durch ihre eigene höchste Schärfe und Einfachheit. Diese Betrachtung nennen einige intellectualitas: *De poss.* (h XI/2, N. 63, Z. 1–6); vgl. auch N. 67, Z. 11–12 u. N. 74, Z. 13–16; ferner wohl *De mente* 7 (h V, S. 78, Z. 3–S. 79, Z. 5).

[23] *De mente* 4 (h V, S. 61, Z. 1–2); 7 (S. 77, Z. 20–23).

[24] *De beryl.* 20 (h XI/1, S. 24, Z. 24–25).

[25] *De non aliud* 23 (h XIII, S. 54, Z. 28).

[26] *De ludo* II (p I, fol. 166^{r}, Z. 33–35): Sic in centro animae rationalis complicantur omnia in ratione comprehensa, sed non sentiuntur, nisi attenta cogitatione vis illa concitetur et explicetur.

frühen Cusanus aus. Die Schrift *De filiatione Dei* von 1444/45 spricht von den *sensibilia incitamenta*[27], ebenso der *Sermo* 162[28], und die *Predigt* „Sein Name ist Jesus", gehalten zu Koblenz 1439 oder 1440, erklärt ganz konform zu den bisherigen Texten: *Nihil intelligimus, nisi a sensibilibus ortum capiat*[29]. In diesem Sinne ist auch das Wort aus *De visione Dei* von 1453 zu verstehen: „Ohne Sinne gelangt die Vernunft nicht zur Vollendung. Alles nämlich, was von der sinnlichen Welt zu ihr gelangt, gelangt mittels der Sinne zu ihr"[30]. Unmittelbar danach folgt zweimal das *excitare*, das *influere* von seiten der Sinneswahrnehmung wird abgelehnt. Mehr als verwunderlich ist es daher, wenn Johannes Wenck in seiner Schrift *De ignota litteratura* gegen Cusanus polemisiert, er verstoße gegen das Prinzip, daß wir ohne Phantasmata nicht erkennen könnten[31]. Die Schrift *De coniecturis* wurde schon berührt. Auch hier übernimmt die Sinneswahrnehmung bloß die Funktion der Anregung, von Cusanus zweimal mit *excitare* wiedergegeben, ferner mit *pulsare* und *a sensibilibus ortum capere*[32]. Auf *De docta ignorantia* brauche ich an dieser

---

[27] *De fil.* 6 (h IV, N. 85, Z. 4–10): Nam nullo tunc ratiocinativo discursu ex sensibiliter receptis mens ipsa ad apprehensionem movetur, sed cum mens ipsa virtutem absolutam intellectualiter participet, ita quidem ut secundum naturae suae exuberantem virtutem notio quaedam sit omnium intelligibilium, quam quidem virtutis potentiam in actum per sensibilia incitamenta in hoc mundo studuit elevare.

[28] *Sermo* 162 (Vat. lat. 1245, fol. 63va; p II, fol. 89^{v}–90^{r}, Z. 1): Sunt autem intellectuali naturae multa incitamenta data, ut semen illud excitetur. – Hier und im folgenden werden die *Sermones* des NvK in *arab.* Ziffern nach dem Predigtverzeichnis von J. Koch: CT I 7, in *röm.* Ziffern nach der Heidelberger Akademie Ausgabe Bd. XVI gezählt.

[29] *Sermo* XX (h XVI, N. 5, Z. 3–4). Nicht mehr auch *Sermo* 62 (Vat. lat. 1244, fol. 127rb; p. II, fol. 66^{r}, Z. 20–39).

[30] *De vis.* 24 (p I, fol. 113^{r}, Z. 8–17): Tunc sine sensibus non perficitur (scl. intellectus). Omne enim quod ad eum pervenit de mundo sensibili, per medium sensuum ad ipsum pergit. Unde nihil tale potest esse in intellectu, quod prius non fuerit in sensu . . . pascitur autem intellectus per verbum vitae, sub cuius influentia constituitur, sicut motores orbium, differenter tamen . . . et non perficitur nisi per accidens a sensibili spiritu; sicut imago non perficit, licet excitet ad inquirendam veritatem exemplaris, velut imago crucifixi: non influit devotionem, sed excitat memoriam ut influatur devotio.

[31] Vgl. hierzu R. Haubst, *Studien zu Nikolaus von Kues und Johannes Wenck:* BGPhThMA 38/1, Münster 1955, S. 86–88 u. 105–108. – *Doct. ign.* III, 7 (h I, S. 141, Z. 28–30) wird ausdrücklich festgestellt, daß unsere Seele, solange sie zeithaft ist, ohne Phantasmata nichts erfaßt.

[32] *De coni.* II, 16 (h III, N. 159, Z. 1–4): Per hoc igitur quod intellectus in sensu in actu est, excitatur admiratione dormitans ratio, ut ad verisimile discurrat. Deinde intelligentia pulsatur, ut absolutius a dormitante potentia in cognitionem veri vigilantius erigatur. (Zu der dormitans ratio, die hier durch die Verwunderung aufgeweckt wird, vgl. *De mente* 5 [h V, S. 65, Z. 18–20], wo unser geistiges Leben einem Schlafenden verglichen wird, bis es durch die admiratio, die von den Sinnendingen ausgelöst wird, angeregt wird.) – *De coni.* II, 16 (N. 160, Z. 1–8): vgl. Text in Anm. 15. Ebd. (N. 167, Z. 1–2): Quare, cum sic a sensibilibus ortum capiat, absolute verus esse nequit, sed secundum quid. Ferner *De quaer.* 3 (h IV, N. 43, Z. 8–13): Nam noster spiritus intellectualis virtutem ignis in se habet. Missus est a deo in terram non ad aliud, nisi ut ardeat et crescat in flammam. Tunc crescit, quando excitatur admiratione, quasi uti ventus insufflans in igne excitat potentiam ad actum, ut quidem apprehensione operum dei admiramur de aeterna sapientia incitamurque vento extrinseco . . .

Stelle noch nicht einzugehen, weil ich das im letzten Abschnitt im Zusammenhang mit der Abstraktion tun werde.

In die von Cusanus vertretene Konzeption von der zwar unabdingbaren, aber bloß anregenden Funktion der Sinneswahrnehmung paßt nun genauso wie bei Platon seine Auffassung, daß, wenn ein Sinn ausfällt, auch die an diesen Sinn gebundenen geistigen Inhalte ausfallen. Nicht nur hat ein Blinder kein *Vorstellungsbild* von Farbe und kann sich daher die Farbe überhaupt nicht *vorstellen*[33], sondern er hat auch keinen *Begriff* von Farbe, wie es das Gleichnis vom Kosmographen zeigt[34]. Die in diesem Gleichnis ausdrücklich vorgenommene Darstellung der Sinnestätigkeit übersteigt die Stufe der Anregung nicht. Denn daß die entsprechenden geistigen Inhalte ausfallen, wenn ein Sinnestor für immer geschlossen blieb, beweist zwar, wie gesagt, die Unabdingbarkeit der Sinneswahrnehmung, nicht aber eine die Funktion der Anregung übersteigende Wirksamkeit.

Für das Gleichnis sind fernerhin folgende Aussagen konstitutiv: Wird auch die Herstellung der Karte *(mappa)* offenkundig von der unmittelbar vorangegangenen Aufzeichnung der sinnenfälligen Welt gemäß den Berichten der Sinnesboten unterschieden, so erfolgt die eigentliche Zäsur in dem Augenblick, da der Kosmograph die Boten entläßt, die Sinnestore schließt und *seinen inneren Blick zum Schöpfer der Welt lenkt,* der nichts von all dem ist, was die Boten berichteten und der Kosmograph aufzeichnet. Wie er als Kosmograph zur Karte sich verhält, so sieht er auch den Schöpfer vorgängig zur ganzen Welt. Die Zäsur, die den zunächst nach Empirismus aussehenden Ansatz stoppte, wird eine endgültige: Denn aus dem Verhältnis seiner Karte zur wirklichen Welt betrachtet er in sich als dem Kosmographen den Schöpfer der Welt, nämlich in sich als dem Abbild die Wahrheit, in sich als dem Zeichen den Bezeichneten. Dabei bemerkt er, daß kein Tier eine solche Karte anfertigen konnte, mag es auch eine ähnliche Stadt, Tore und Boten besitzen. In sich entdeckt er daher das erste und nächste Zeichen des Schöpfers, in welchem Zeichen die schöpferische Kraft *(vis creativa)* mehr als in irgendeinem anderen bekannten Sinnenwesen aufleuchtet. „Das Vernunfthafte *(intellectuale)* ist nämlich das erste und vollkommenste Zeichen des Schöpfers von allem, das Sinnenfällige dagegen das letzte“[35]. Soweit wie möglich zieht er sich daher von

[33] *Comp.* 4 (h XI/3, N. 9, Z. 6–7).

[34] Ebd. (N. 22, Z. 12–20); vgl. auch *De coni.* II, 6 (h III, N. 100, Z. 6–8); II, 16 (N. 157, Z. 22–23).

[35] *Comp.* 8 (h XI/3, N. 23, Z. 15–16): Intellectuale enim signum primum et perfectissimum est omnium conditoris, sensibile vero ultimum. – Ich übersetze diesen Text anders als K. Bormann in der lateinisch-deutschen Ausgabe des Kompendiums; NvKdÜ Heft 16, Hamburg 1970, S. 33: „Das geistige Zeichen nämlich ist das erste und vollkommenste Zeichen des Schöpfers von allem, das sinnenfällige aber das letzte“. Abgesehen davon, daß die grammatikalische Struktur des Satzes mir seine Übersetzung nicht zu rechtfertigen scheint, ist doch offenbar die Vernunft (intellectuale hier genannt) gemeint, in welcher die Wahrheit wie im Abbild und der Bezeichnete wie im Zeichen gesehen wird und die als erstes und nächstes Zeichen des Schöpfers jene vorzügliche vis creativa darstellt.
Bormann selbst verweist in der diesbezüglichen Anmerkung 6 auf N. 33 des Kompendiums, wo

allen sinnenfälligen Zeichen zurück, um sich den geistigen, einfachen und formhaften Zeichen zuzuwenden[36].

Die Überlegung vom Ausfall der auf den jeweiligen Sinn bezogenen geistigen Inhalte beim völligen Versagen des jeweiligen Sinnes geht bekanntlich auf Aristoteles zurück[37], der damit ein in seinen Augen besonders griffiges Argument gegen die platonischen apriorischen Ideen ins Spiel gebracht zu haben glaubte. Tatsächlich beweist diese Überlegung des Aristoteles aber nur die unabdingbare Abhängigkeit unserer geistigen Erkenntnis von der Sinneswahrnehmung, hebt jedoch weder den Apriorismus in platonischer Form noch in cusanischer Form, wo die *mens* als *complicatio omnium* verstanden ist und deshalb alles aus sich heraus entwickeln kann und wird, aus den Angeln. Die jüngste Untersuchung, die zum Thema Erkennen bei Cusanus vorliegt, kommt ganz unabhängig von mir ebenfalls zu dem Ergebnis, daß die Sinneserkenntnis eine zwar unerläßliche, aber bloß anregende Funktion im Ganzen des menschlichen Erkenntnisprozesses ausübe[38]. Der tiefere Grund für diese zwar unabweisbare, aber immerhin doch sehr begrenzte Funktion der Sinneswahrnehmung ist denn auch darin zu erblicken, wie wir gleich sehen werden, daß der menschliche Geist als *imago* der göttlichen Einfaltung[39] von Anfang an alles Seiende bereits in sich enthält, es daher gar nicht mehr nötig hat, seine Kenntnisse über das Seiende aus der empirischen Welt zu schöpfen. Darum kann Cusanus gegen Ende des *Compendium* schreiben[40]: Ist es die Eigentümlichkeit der sinnlichen Wahrnehmung *(sentire)*, ein Erkenntnisbild *(species)* des Gegenstandes erforderlich zu machen, das Ähnlichkeit des Gegenstandes ist, so daß die sinnliche Wahrnehmung ohne diese anwesende Ähnlichkeit des Gegenstandes nicht vollzogen werden kann, so ist es gerade das *Proprium* der Vernunft, daß sie von nichts abhängt, um die *Intelligibilia* zu erkennen, und daß sie kein anderes von ihr unterschiedenes Instrument in ihrem Erkenntnisvorgang braucht, da sie Ursprung ihrer Tätigkeiten ist.

---

die humana mens als signum coaequalitatis bezeichnet wird, und auf die vielen Parallelstellen, wo die mens humana als Bild des göttlichen Geistes bezeichnet wird. Für das intellectuale in der Bedeutung des Vernunfthaften bzw. der Vernunft vgl. *De sap.* I (h V, S. 16, Z. 8–10): Habet igitur spiritus noster intellectualis ab aeterna sapientia principium sic intellectualiter essendi, quod esse est conformius sapientiae quam aliud non intellectuale.

[36] *Comp.* 8 (h XI/3, N. 23, Z. 1–18). Auch BORMANN weist in Anm. 9 zu Kap. 6, S. 68 der zweisprachigen Ausgabe des Kompendiums, darauf hin, daß der Mensch die Landkarte seiner Erkenntnisse schafft, wie Gott die Welt schafft.

[37] *Anal. post.* A 18; 81a37–b9. THOMAS wiederholt diese Argumentation des Aristoteles: *S. th.* I q. 84, a.3 in corp.; *De verit.* q. 10 a. 6 in corp. A. 2; q. 19 a. 1 in corp., D. et passim.

[38] TH. VAN VELTHOVEN, *Gottesschau*, S. 62, 109, 120 f., 149, 232. Vgl. auch K. BORMANN, *Nikolaus von Kues, Kompendium*, lat.-dtsch., Hamburg 1970, Anm. 9, S. 68 f.

[39] *De mente* 5 (h V, S. 63, Z. 11–15): Der Geist faltet in seiner Kraft die Urbilder aller Dinge begrifflich ein, . . . welche Kraft er von Gott hat, eben dadurch, daß er das Sein erhielt (a Deo, a quo hanc vim habet, eo ipso, quod esse recepit). EBD. 4 (S. 61, Z. 4): notiones ab initio concreatae werden abgelehnt, aber nicht das iudicium concreatum bzw. die vis iudiciaria concreata, ab initio selbstverständlich (Z. 8–10).

[40] *Comp.* 11 (h XI/3, N. 36, Z. 1–6).

III

Die *mens humana* als Kraft *(vis-virtus)* und Vermögen *(potentia)*, daher mit den Implikaten von Apriorismus, Spontaneität und Kreativität

Die Gründe für eine gewisse Distanzierung von Platons Ideenapriorismus, welche *Cusanus* in *De mente* vornimmt, können nicht nur und auch nicht primär in den beiden vorstehend behandelten Mißverständnissen des Cusanus um die platonische Erkenntnisauffassung gesucht werden. Es gibt für Cusanus einen *Hauptgrund*, weshalb er mit dem platonischen Ideenapriorismus nicht ganz konform geht. Er liegt in seiner Auffassung vom menschlichen Geist als Kraft *(vis)* bzw. Vermögen *(potentia)*. In dem anfangs[41] wiedergegebenen Inhalt der kurzen Textpassage aus Kap. 4 von *De mente* erscheint die Bezeichnung des Geistes als Kraft *(vis)* sechsmal[42], und der Laie beschließt seine Beurteilung der aristotelischen und platonischen Erkenntnisauffassung mit dem lapidaren Satz: „Wenn Platon diese *Kraft* anerschaffenen Begriff genannt hat, hat er nicht gänzlich geirrt"[43].
Untersucht man die Schrift *De mente* eingehender, dann stößt man sozusagen auf Schritt und Tritt auf diese Bezeichnung des Geistes als *vis* bzw. *potentia*[44], oder auch als *virtus*[45]. Dabei fällt auf, daß Cusanus die *mens humana* selbst, nicht nur deren Potenzen, vorzugsweise als eine Kraft bzw. als ein Vermögen bezeichnet. Auch in fast allen anderen Schriften ist diese Auffassung des menschlichen Geistes als einer Kraft zu belegen[46], wobei zu beachten ist, daß in diesem Zusammenhang Gott selbst mit diesen Bezeichnungen versehen wird[47]. Näherhin wird die *mens* dann als eine *vis conformativa* bzw. *configurativa*[48] oder auch *assimilativa*[49] bezeichnet, worauf ich im nächsten Punkt eingehen werde, sodann aber auch als eine *vis creativa*[50].
Der Geist als Kraft und Vermögen verstanden, das deutet natürlich auf

---

[41] Siehe oben S. 23–24.
[42] *De mente* 4 (h V, S. 60, Z. 22. 25. 26; S. 61, Z. 9. 11. 19).
[43] Ebd. (S. 61, Z. 11–12): Quam vim si Plato notionem nominavit concreatam, non penitus erravit.
[44] Außer den genannten Stellen vgl. z. B. *De mente* 2 (S. 49, Z. 14–16); 4 (S. 58, Z. 15–16; S. 60, Z. 2); 5 (S. 62, Z. 16; S. 63, Z. 2–5. 11. 13. 15); 7 (S. 73, Z. 9); 11 (S. 96, Z. 8); 13 (S. 106, Z. 11; S. 107, Z. 8. 14; S. 108, Z. 6); 14 (S. 109, Z. 3); 15 (S. 114, Z. 29).
[45] Ebd. 4 (S. 59, Z. 15).
[46] *De coni.* II, 14 (h III, N. 144, Z. 6–8); I, 10 (N. 52, Z. 1); *De ludo* I (p I, fol. 155^{v}, Z. 14. 20); II (p I, fol. 163^{r}, Z. 22. 25; fol. 164^{v}, Z. 3. 6. 25); *Comp.* 8 (h XI/3, N. 23, Z. 14–18); *De non aliud* 24 (h XIII, S. 57, Z. 25–29); *De fil.* (h IV, N. 53, Z. 13; N. 54, Z. 2); 6 (h IV, N. 85, Z. 8; N. 87, Z. 5–6); *Ven. sap.* 29 (p I, fol. 213^{r}, Z. 31. 35. 39).
[47] *Ven. sap.* 29 (p I, fol. 213^{r}, Z. 31. 40–41. 39). Von der mens nostra wird festgestellt: In sua virtute cuncta notionaliter complicantur. Dagegen: Deus vero solus in sua virtute et potentia causali continet omnium rerum essentias et essentiales formas. Wieder von uns: et intellectus in sua virtute et potentia non habet nisi intelligibiles formas seu species.
[48] *De mente* 4 (h V, S. 58, Z. 15–16); *De ludo* I (p I, fol. 155^{v}, Z. 20–21).
[49] *De mente* 4 (h V, S. 59, Z. 16. 18. 19); 7 (S. 75, Z. 4); *Ven. sap.* 29 (p I, fol. 213^{r}, Z. 35–36).
[50] *Comp. 8* (h XI/3, N. 23, Z. 14); *De non aliud* 24 (h XIII, S. 57, Z. 25–29).

Spontaneität, Produktivität und Kreativität hin. Jedoch, was ist das für eine Produktivität? Darauf kommt alles an! Eine solche, die sich an einem vom Geist selbst unterschiedenen „Material" zu entfalten sucht, selbst daher *materialiter* als leer zu bezeichnen wäre?

Von der *vis iudiciaria* in *De mente* Kap. 4, die dem Geist als von Natur aus anerschaffen bezeichnet wird, identisch mit dem *concreatum iudicium*[51], werden folgende Aussagen gemacht:

1. Von sich aus *(per se)* beurteilt sie die Gedankengänge *(rationes)*, ob sie unsicher, gewiß oder schlüssig sind[52]; in *De coniecturis*[53] wird von der *intelligentia*, die ja dort nicht nur die reine *intelligentia*, sondern auch den über der *ratio* stehenden *intellectus* bezeichnet, gesagt: „Richterin ist nämlich die *intelligentia* über die *rationes*. Und ‚sie bewegt sich' heißt: Sie wählt die eine *ratio* aus, weil sie wahrer ist, und verwirft die andere, und sie erleuchtet und leitet diejenigen, die Schlußfolgerungen ziehen" *(ratiocinantes illuminat)*. Dieselbe Tätigkeit der Beurteilung der *rationes* ausdrücklich vom *intellectus* in *De quaerendo Deum*[54]. In *De venatione sapientiae* wird von der Vernunft festgestellt, daß sie „in sich dank der göttlichen Vorsehung alles ihr notwendige Wissen um die Prinzipien habe, und dieses Urteil ist untrüglich"[55]. Velthoven hat in seiner Studie über den cusanischen Erkenntnisbegriff völlig richtig gesehen, daß die Urteilskraft notwendigerweise eine Instanz ist, welche über dasjenige, worüber sie urteilt, erhaben ist[56].

2. Zu den *rationes*, die die *vis iudiciaria* beurteilt, gehören auch die ethischen Gründe. Ausdrücklich bemerkt der Philosoph zur Verdeutlichung des vom Laien Dargelegten:

„Deutlich erfahren wir in unserem Geist einen *spiritus*, der spricht und urteilt, dieses sei gut, dieses gerecht . . . und der uns tadelt, wenn wir von dem Gerechten abweichen. Diese Rede und dieses Urteil hat unser Geist niemals gelernt, sondern sie sind ihm angeboren"[57].

---

[51] *De mente* 4 (h V, S. 61, Z. 8–10); 15 (S. 114, Z. 2–3); vgl. auch oben Anm. 3.

[52] Ebd. 4 (S. 61, Z. 9–11): Haec vis iudiciaria est menti naturaliter concreata, per quam iudicat per se de rationibus, an sint debiles, fortes aut concludentes. Wiederholt in 15 (S. 114, Z. 2–3); ferner 5 (S. 65, Z. 6–10).

[53] *De coni.* II, 13 (h III, N. 135, Z. 9–11); vgl. auch N. 136, Z. 3–6.

[54] *De quaer.* 1 (h IV, N. 25, Z. 4–10): Et si vis, extende te in tua consideratione, ut bene apprehendas quomodo intellectus est ut visus liber, scilicet iudex verus et simplex omnium rationum, in quo non est permixtio specierum rationum, ut sit clarum iudicium intuitivum rationum in varietate regionis rationum. Iudicat enim intellectus hanc rationem necessariam, hanc possibilem, hanc contingentem, hanc impossibilem, hanc demonstrativam, hanc sophisticam et apparentem.

[55] *Ven. sap.* 20 (p I, fol. 208^{v}, Z. 31–32): Habet igitur intellectus in se dono divinae providentiae omnem sibi necessariam scientiam principiorum, per quae venatur suae naturae conforme, et infallibile est hoc iudicium.

[56] Velthoven, *Gottesschau*, S. 105.

[57] *De mente* 4 (h V, S. 61, Z. 14–18). Aus Raum sparenden Gründen wurden die leicht zugänglichen lat. Texte des NvK hier u. in den Anm. 63, 78, 91–93, 159, 160, 163, 195, 205 u. 231 bei der Drucklegung im Einverständnis des Autors aus s. Manuskript herausgenommen *(Die Redaktion)*.

Der Gedanke, daß wir nicht erst aus der Erfahrung unser Wissen um das sittlich Gute und Böse erwerben, sondern dieses Urteil kraft unserer Geistnatur vorgängig zu aller Erfahrung in uns haben, kehrt sowohl in *De venatione sapientiae*[58] wie im *Compendium*[59] wieder, wobei die beiden Stellen im *Compendium* das *bonum* und *iustum* aus *De mente* ebenfalls nennen. An der zweiten Stelle im *Compendium* wird der ethische Apriorismus mit dem Psalmwort *lumen vultus Dei super nos signatum*[60] umschrieben, welches Psalmwort Cusanus auch in *De venatione sapientiae* zur Veranschaulichung des apriorischen Charakters unseres gesamten Erkennens benutzt[61]. Daß Thomas von Aquin zur Beantwortung der Frage, wer uns denn sage, was sittlich gut und böse sei, ebenfalls dieses Psalmwort zur Verdeutlichung seines sittlichen Apriorismus heranzieht, sei nur nebenbei vermerkt[62].

3. Wie sehr die *vis iudiciaria* oder auch einfach der Geist, als *vis* verstanden, als inhaltliche Fülle zu verstehen sei, die die ganze begriffliche Welt *aus sich* hervorbringt, schöpferisch hervorbringt, und das Hervorgebrachte gleichzeitig zu beurteilen imstande ist, ergibt sich aus dem Samengleichnis. Kap. 5 von *De mente:*

„Weil unser Geist ein gewisser göttlicher Samen ist, der in seiner Kraft die Urbilder alles Seienden *begrifflich einfaltet*, deshalb ist er von Gott, von dem er diese Kraft hat, eben dadurch, daß er das Sein erhielt, zugleich auch in den passenden Boden gepflanzt worden, wo er Frucht tragen und *aus sich die Gesamtheit der Dinge begrifflich entfalten* kann“[63].

---

[58] *Ven. sap.* 19 (p I, fol. 208^{r}, Z. 32–35); 20 (fol. 209^{r}, Z. 4–8): Recte sapiens Socrates comperit nihil nos certius scire quam ea quae laudabilia sunt, et monuit ad illa ceteris dimissis tamquam superfluis et incertis solum nostrum studium converti. Laudabilibus enim moribus suasit insudandum, quorum ex nobis scientiam haurire possumus et ex consuetudine perficientem habitum acquirere et ita continue fieri meliores. Als Beispiele der laudabilia, deren Wissen wir *aus uns selbst* schöpfen können, werden wenige Zeilen vorher genannt: bonitas, virtus, veritas, honestas, aequitas.

[59] *Comp.* 6 (h XI/3, N. 17, Z. 14–18): Habetque cognatas species insensibilis virtutis, iusti et aequi, ut noscat, quid iustum, quid rectum, quid laudabile, quid pulchrum, quid delectabile et bonum et illorum contraria, et eligat bona et fiat bonus, virtuosus, prudens, castus, fortis et iustus. Müßte man nicht richtiger connatas species (so auch Velthoven, *Gottesschau*, S. 105, Anm. 196) statt cognatas lesen? – Ebd. 10 (N. 33, Z. 10 – N. 34, Z. 3): Non est enim humana mens nisi signum coaequalitatis illius quasi prima apparitio cognitionis, quam propheta ‚lumen vultus‘ dei ‚super nos signatum‘ appellat. Hinc homo naturaliter bonum, aequum, iustum et rectum, quia splendores aequalitatis, cognoscit; legem illam ‚quod tibi vis fieri, alteri fac‘, laudat, quia est splendor aequalitatis. Vorausgeht: Im Glanz der aequalitas erkennt unser Geist die Einzelerscheinung der aequalitas, d. h. das Einzelding, von Natur aus in sich selbst als ihre lebendige und erkennende Erscheinung.

[60] Ps. 4, 7: Signatum est super nos lumen vultus tui, Domine.

[61] Vgl. *Comp.* 10 (h XI/3, N. 33, Z. 12); *Ven. sap.* 15 (p I, fol. 206^{v}, Z. 12–14); ähnlich *De coni.* I, 8 (h III, N. 35, Z. 6–12). Unter Anspielung auf das platonische Sonnengleichnis wird der apriorische Charakter unseres Erkennens in *De coni.* II, 13 (N. 136, Z. 3–8) folgendermaßen verdeutlicht: wie in unserer *Sinnenwelt* kraft der *sichtbaren Sonne die Augen zum Urteil* über schön und häßlich gelangen, so gibt in unserem *mundus rationalis* die *intelligentia* die Kraft, das *Wahre* zu erkennen. *Gott* ist die *unendliche Sonne* der Intelligenzen, *die Intelligenzen* sind die mannigfaltig eingeschränkteren Lichter (lumina) der Verstandeswesen.

[62] *S. th.* I/II q.91, a.3 in corp.; I q.84, a.5 in corp.

[63] *De mente* 5 (h V, S. 63, Z. 11–15) (Siehe redaktionellen Hinweis in Anm. 57).

Auf das Samengleichnis zur Veranschaulichung der Natur des Geistes stoßen wir noch in *De filiatione Dei*[64], im *Sermo* 162[65] und in *De venatione sapientiae*[66].

Spätestens beim Vergleich der *mens humana* mit einem gewissen göttlichen Samen wird deutlich, warum Cusanus sich in gewisser Weise von Platon abgrenzt. Wie der Same das in ihm Enthaltene erst aus sich entwickeln muß, was Kraft und Produktivität erfordert, so muß auch der menschliche Geist das in ihm *begrifflich Eingefaltete* erst *begrifflich entfalten*, was ebenso Kraft und Schöpfertum beinhaltet. Und wie die Entfaltung des im menschlichen Geist Eingefalteten nach Cusanus Erkennen bedeutet[67], so bedeutet sie nach Cusanus auch die Kreativität der *mens humana*[68]. Dieses Schöpferische der *mens humana*, an dem Cusanus so unendlich viel gelegen ist, scheint er an der platonischen Version apriorischen Erkennens zu vermissen. Die Ideen von allen Dingen im voraus zu allen Erfahrungen nach Platon zu besitzen, faßt Cusanus wohl so auf, daß hier bereits Vorhandenes nach Berührung mit der Sinneswahrnehmung bloß noch bewußt gemacht werden müßte, während nach ihm das Proprium der *mens humana* gerade darin besteht, daß sie sich ihre ganze *begriffliche Welt* erst *schaffen* muß, welcher Schöpfungsvorgang wiederholt in Parallele gesetzt wird zum *Erschaffen* der *realen Welt* durch *Gott*. Ein Zitat sei wenigstens ausdrücklich gebracht:

„So wie Gott die Urbilder von allem in sich hat, damit er alles bilden *(formare)* kann, so hat der Geist die Urbilder von allem in sich, damit er alles erkennen kann. Gott ist eine schöpferische Kraft, mit welcher Kraft er alle Dinge wahrhaft zu dem im Sein macht, was sie sind, weil er die Seinsheit der seienden Dinge ist. Unser Geist ist begriffliche Kraft, mit welcher Kraft er bewirkt, daß alle Dinge begrifflich seien"[69].

---

[64] *De fil.* (h IV, N. 53, Z. 2–3): „quasi semen divinum sit intellectus ipse".

[65] *Sermo* 162 (nach Koch) (Vat. lat. 1245, fol. 63rb; p II, fol. 89^{v}, Z. 34–35): Et ideo quasi quoddam semen divinum seminavit ultimo post omnem creaturam, scilicet intellectualem naturam. Ebd. (Z. 41; fol. 90^{r}, Z. 1).

[66] *Ven. sap.* 1 (p I, fol. 201^{r}, Z. 24–27).

[67] *Sermo* 162 (Vat. lat. 1245, fol. 63va; p II, fol. 89^{v}, Z. 45–46): Intellectus omnes omnium rerum similitudines complicat in virtute et explicat assimilando, et hoc est intelligere. *De fil.* 6 (h IV, N. 87, Z. 5–7): Tunc enim de virtute sua, qua rerum universitatem intellectualiter in potentia gerit, exserit huius et huius rei intellectum, quando se actu rei intellectae assimilat. *De coni.* I, 1 (h III, N. 5, Z. 10–13): Deus autem omnia propter se ipsum operatur, ut intellectuale sit principium pariter et finis omnium; ita quidem rationalis mundi explicatio, a nostra complicante mente progrediens, propter ipsam est fabricatricem. Vgl. auch Velthoven, *Gottesschau*, S. 90–95, 104 f.

[68] *De non aliud* 24 (h XIII, S. 57, Z. 25–29): Etenim spiritus ille, qui de sua virtute ad omnia pergit, omnia scrutatur et creat omnium notiones atque similitudines; creat, inquam, quoniam rerum similitudines notionales ex alio aliquo non facit, sicut nec spiritus, qui Deus, rerum quidditates facit ex alio, sed ex se aut ‚non alio'. *De coni.* II, 14 (h III, N. 144, Z. 10–13): Non enim pergit extra se, dum creat, sed dum eius explicat virtutem, ad se ipsam pertingit. Neque quidqam novi efficit, sed cuncta, quae explicando creat, in ipsa fuisse comperit. *Ven. sap.* 29 (p I, fol. 213^{v}, Z. 15–18): Et adverte, quomodo dixi supra (fol. 213^{r}, Z. 46–213^{v}, Z. 2) notiones rerum sequi res. Virtus igitur intellectiva ad rerum notiones se extendit et ideo sequitur rerum essentias.

[69] *De ludo* II (p I, fol. 163^{r}, Z. 22–26): Sicut Deus omnium exemplaria in se habet, ut omnia formare possit, ita mens omnium exemplaria in se habet, ut omnia cognoscere possit. Deus vis est

Mag auch diese Kreativität der *mens humana* eine begrenzte sein, weil sie sich nicht auf den *mundus realis*, sondern *mundus rationalis* bzw. *coniecturalis* bezieht und weil die *mens humana* auch noch in dieser Tätigkeit als Abbild und Ähnlichkeit Gottes verstanden ist[70], so ist dennoch der Wortgebrauch des Cusanus auffallend, weil in der mittelalterlichen Theologie das Schaffen als eine ausschließlich göttliche Handlung aufgefaßt wird. Velthoven hat in seiner Arbeit darauf hingewiesen[71].

Dennoch bleibt Cusanus Platon darin verbunden, daß das, was die *mens humana* schafft, sie *aus sich selbst hervorbringt*, also ein schon immer vorhandener Fundus des Geistes bloß zur Entfaltung gebracht wird. Am schärfsten ist es wohl in *De non aliud* ausgesprochen:

---

creativa, secundum quam virtutem facit omnia veraciter esse id quod sunt, quoniam ipse est entitas entium. Mens nostra vis est notionalis, secundum quam virtutem facit omnia notionaliter esse. Vgl. ferner *De coni.* I, 1 (h III, N. 5, Z. 3–10): Coniecturas a mente nostra, uti realis mundus a divina infinita ratione, prodire oportet. Dum enim humana mens, alta dei similitudo, fecunditatem creatricis naturae, ut potest, participat, ex se ipsa, ut imagine omnipotentis formae, in realium entium similitudine rationalia exserit. Coniecturalis itaque mundi humana mens forma exstitit uti realis divina. Quapropter ut absoluta illa divina entitas est omne id quod est in quolibet quod est, ita et mentis humanae unitas est coniecturarum suarum entitas; auch I, 1 (h III, N. 6, Z. 1–12); ferner *De mente* 3 (h V, S. 57, Z. 11 – S. 58, Z. 3); *De beryl.* 6 (h XI/1, S. 7, Z. 8–14); in *De beryl.* 6 (XI/1, S. 7, Z. 6–9) nennt *Cusanus* den Menschen deshalb mit Hermes Trismegistus einen *zweiten Gott:* Nam sicut Deus est creator entium realium et naturalium formarum, ita homo rationalium entium et formarum artificialium; ferner *De princ.* (p II, fol. 8^{v}, Z. 44–9^{r}, Z. 5): Conditor est essentians, assimilator intelligens. Conditor in se omnia videt, hoc est se omnium videt conditivum sive formativum exemplar. Unde eius intelligere est creare. Assimilator intellectus, qui est conditoris similitudo, in se omnia videt: hoc est omnium videt notionale sive figurativum exemplar et eius intelligere est assimilare. Unde sicut conditor intellectus est forma formarum sive species specierum sive locus formabilium specierum, sic intellectus noster figura figurarum sive assimilatio assimilabilium seu locus figurabilium specierum seu assimilationum. *De poss.* (h XI/2, N. 43, Z. 7–19): eine besonders schöne Stelle; *De ludo* II (p I, fol. 165^{r}, Z. 6–7): Unsere Seele ist notionalium creatrix; *Comp.* 8 (h XI/3, N. 23, Z. 13–14): Et hinc in se reperit primum et propinquius signum conditoris, in quo vis creativa plus quam in aliquo alio noto animali relucet; *De beryl.* 32 (h XI/1, S. 42, Z. 6–10): Et si sic considerassent pythagorici et quicumque alii, clare vidissent mathematicalia et numeros, qui ex nostra mente procedunt et sunt modo, quo nos concipimus, non esse substantias aut principia rerum sensibilium, sed tantum entium rationis, quarum nos sumus conditores. *Sermo* 162 (Vat. lat. 1245, fol. 63rb; p II, fol. 89^{v}, Z. 40–44). Dazu auch Velthoven, *Gottesschau*, S. 88 ff., bes. S. 97 Anm. 174, wo er den Unterschied von göttlicher und menschlicher Kreativität in folgenden Gegensatzpaaren zusammenfaßt: creator artium – creator naturae; creatrix notionalium – creator essentialium; creator assimilativus – creator essentians.

[70] *De mente* 3 (h V, S. 57, Z. 14–18): Si mens divina est absoluta entitas, tunc eius conceptio est entium creatio; et nostrae mentis conceptio est entium assimilatio. Quae enim divinae menti ut infinitae conveniunt veritati, nostrae conveniunt menti ut propinquae eius imagini. *De ludo* II (p I, fol. 166^{r}, Z. 19–20): Ars creativa, quam felix anima assequetur, non est ars illa per essentiam, quae deus est, sed illius artis communicatio et participatio; *De beryl.* 6 (h XI/1, S. 7, Z. 11–12): Ideo homo habet intellectum, qui est similitudo divini intellectus in creando; *De coni.* I, 1 (h III, N. 5, Z. 4–7): vgl. Text in Anm. 69; *Ven. sap.* 29 (p I, fol. 213^{v}, Z. 15–16): vgl. Text in Anm. 68.

[71] Velthoven, *Gottesschau*, S. 97 f.

„Jener Geist ist es, der *aus seiner Kraft* zu allem aufbricht, alles erforscht und aller Dinge Begriffe und Ähnlichkeiten schafft; ‚schafft' sage ich, da er die begrifflichen Ähnlichkeiten der Dinge nicht aus irgendeinem anderen macht, wie auch nicht der Geist, der Gott ist, die Wesenheiten der Dinge aus einem anderen macht, sondern aus sich oder dem Nicht-anderen"[72].

Die aus dem Samen hervorgegangene Pflanze ist zwar hinsichtlich ihrer entwickelten Gestalt gegenüber dem Samen etwas Neues, sie enthält aber nichts, was im Samen nicht schon keimhaft angelegt war. Die geistige Erkenntnis kommt deshalb nach Cusanus nicht durch Abstraktion zustande, nicht dadurch, daß der Geist seine *scientia ex sensibilibus* schöpft, wie es oft bei Thomas von Aquin heißt[73], sondern der Geist schöpft das Wissen um die Dinge *aus sich selbst*[74]. Vom Verstand *(ratio)* sagt Cusanus zwar in Kapitel 2 *De mente: Nihil sit in ratione, quod prius non fuit in sensu*[75] – das gleiche gilt übrigens auch von der *imaginatio* bzw. *vis phantastica*[76] –, aber das ist nicht die Vorwegnahme des empiristischen Basissatzes von J. Locke, wonach keine Spur von Vorstellungen in unserem Verstand ist, die nicht entweder durch die äußere oder innere Sinneswahrnehmung in uns gelangt wäre[77]. Denn wenige Zeilen später schreibt Cusanus: „Wer auch immer der Meinung ist, daß nichts in die Vernunft *(intellectum)* fallen könne, was nicht auch in den Verstand *(ratio)* fällt, der ist auch der Ansicht, daß nichts in der Vernunft sein könne, was nicht zuerst im Sinn war"[78]. Das aber lehnt er entschieden ab[79]. Darum kann Cusanus in *De venatione sapientiae* schreiben: „Nichts erfaßt die Ver-

---

[72] *De non aliud* 24 (h XIII, S. 57, Z. 25–29); vgl. Text oben in Anm. 68. Auch VELTHOVEN, *Gottesschau*, S. 151 f., kommt zu diesem Ergebnis: „Daß Cusanus viel radikaler als Aristoteles den Ursprung der Mathematik in den menschlichen Verstand legt, geht letzten Endes auf eine von der aristotelischen wesentlich abweichende Auffassung des Geistes zurück, die sich enger der platonischen anschließt, insofern Platon dasjenige, was der Mensch im Laufe seines Lebens kennenlernt, schon als im Geiste anwesend betrachtete, während Aristoteles meinte, daß der Geist vor dem Erkennen nichts sei von dem, was er erkennt."

[73] Vgl. die Sammlung der Stellen in meinem Aufsatz: *Der Apriorismus in der Erkenntnismetaphysik des Thomas von Aquin:* TThZ 75/2 (1963) 105–116, Anm. 23, S. 110.

[74] *De mente* 5 (h V, S. 63, Z. 14–15); *De coni.* I, 1 (h III, N. 5, Z. 6); II, 14 (N. 144, Z. 12–13); *Ven. sap.* 17 (p I, fol. 207^{v}, Z. 9–11): Unde, cum cognitio sit assimilatio, reperit omnia in se ipso ut in speculo vivo vita intellectuali, qui in se ipsum respiciens cuncta in se ipso assimilata videt; *De beryl.* 5 (h XI/1, S. 7, Z. 4): Unde in se homo reperit quasi in ratione mensurante omnia creata; *Sermo* 162 (Vat. lat. 1245, fol. 63rb; p II, fol. 89^{v}, Z. 20): Sed ut vivus visus seipsum et in se ipso omnia videns (scl. intellectus).

[75] *De mente* 2 (h V, S. 52, Z. 20).

[76] Nihil enim est in phantastica (vi), quod prius non fuit in sensu: *Comp.* 4 (h XI/3, N. 9, Z. 5); 6 (N. 16, Z. 11–14).

[77] J. LOCKE, *Versuch über den menschlichen Verstand* II, 1 §§ 1–5. Übers. u. erl. v. J. H. KIRCHMANN, Philos. Bibliothek 75 (Leipzig ^{2}1894) S. 103–106.

[78] *De mente* 2 (h V, S. 53, Z. 5–7) (Siehe redaktionellen Hinweis in Anm. 57); *De vis.* 24 (p I, fol. 113^{r}, Z. 9–10): Unde nihil tale potest esse in intellectu, quod prius non fuerit in sensu: wird sofort dadurch entschärft, daß die Vernunft nur per accidens von den Sinnen vollendet wird und der Sinneswahrnehmung nur die Bedeutung des excitare zukommt, *nicht* des influere (vgl. den ganzen Text oben in Anm. 30); ferner *De ludo* II (p I, fol. 165^{v}, Z. 42 – 166^{r}, Z. 4).

[79] *De mente* 2 (h V, S. 53, Z. 8 – S. 54, Z. 10).

nunft, was sie nicht in sich selbst vorfindet"[80]. Auch terminologisch ist an dieser Stelle der Zusammenhang mit *De mente* hergestellt:

„Ist unser Geist auch nicht das Prinzip der Dinge und bestimmt auch nicht deren Wesenheiten – das ist allein die Prärogative der *mens divina* –, so ist er doch das Prinzip seiner Handlungen, die er bestimmt, und in seiner Kraft ist alles begrifflich eingefaltet"[81].

Das macht die Nähe zu Platon und die Entfernung von Aristoteles deutlich. Cusanus hat denn auch schon in *De docta ignorantia* bei einer längeren Diskussion über die von den Platonikern angenommene Weltseele[82] deutlich gemacht, daß diese Weltseele, wenn man sie annimmt – er selbst lehnt sie ab[83] –, im Sinne des der Natur nach Früheren *(natura prius)* die *rationes* aller Dinge enthalten müsse, gemäß welchen das zeitliche Sein hervorgehe und sich bewege. Seine Kritik gilt den *Peripatetici,* die das Werk der Natur als ein Werk der Intelligenz ansehen, aber keine Urbilder *(exemplaria)* zulassen. Das sei sicherlich irrig, es sei denn, sie verstehen unter dieser Vernunft Gott[84], womit wir wieder die Urbilder im Geiste hätten. Wörtlich schreibt er dann:

„Recht scharfsinnig und logisch sind diese Äußerungen der Platoniker, während die Kritik des Aristoteles es wohl an logischer Folgerichtigkeit fehlen läßt *(forte irrationaliter per Aristotelem reprehensi)*. Seine Widerlegungsversuche galten mehr dem äußeren Wortlaut als dem tieferen Sinngehalt"[85].

In diesem Kontext darf darauf hingewiesen werden, daß knapp 250 Jahre später Leibniz in seiner „Metaphysischen Abhandlung", ebenfalls vor die Frage gestellt, ob unsere Seele nach Aristoteles mit einer *tabula rasa* oder eher mit einem mit allen Formen der Dinge bereits erfüllten Geist zu vergleichen sei, sich ausdrücklich der platonischen Ansicht anschließt und ganz im Sinne der eben zitierten Kritik des Cusanus an Aristoteles bemerkt: „Dies stimmt mehr überein mit den populären Begriffen, wie das ja die Art des Aristoteles ist, während Plato mehr in die Tiefe geht"[86]. Der Ausdruck übrigens, mit dem Leibniz den Modus der Anwesenheit all dieser Formen und Ideen in unserem Geist bezeichnet, lautet: virtuell[87], also das cusanische *virtualiter* bzw. *in virtute*[88].

---

[80] *Ven. sap.* 29 (p I, fol. 213^r, Z. 32–33): Nihil enim apprehendit intellectus, quod in se ipso non reperit. Ebenfalls *De coni.* I, 4 (h III, N. 12, Z. 3–6).

[81] *Ven sap.* 29 (p I, fol. 213^r, Z. 29–31): Quoniam mens nostra non est principium rerum, nec essentias earum determinat – hoc enim divinae mentis – est principium suarum operationum, quas determinat, et in sua virtute cuncta notionaliter complicantur; *De beryl.* 5 (h XI/1, S. 7, Z. 4): Unde in se homo reperit quasi in ratione mensurante omnia creata.

[82] *Doct. ign.* II, 9 (h I, S. 89, Z. 28 – S. 96, Z. 11).

[83] Ebd. (S. 94, Z. 9–32).

[84] Ebd. (S. 93, 7. 19–22).

[85] Ebd. (S. 94, Z. 9–11).

[86] Leibniz, *Metaphysische Abhandlung* N. 26 f., übers. u. hrsg. v. H. Herring: Philos. Bibliothek 260 (Hamburg 1958), S. 67.

[87] Ebd. S. 67.

[88] z. B. *De ludo* II (p I, fol. 166^r, Z. 29–30): Nos in anima nostra rationem et scientiam *scibilium virtualiter* possidemus; *Ven sap.* 29 (p I, fol. 213^r, Z. 31): Et in sua virtute *cuncta* notionaliter complicantur.

IV

Die *mens humana* als *complicatio notionalis* aller Dinge.
Zwei Fragen ergeben sich daraus: a) Erfaßt der menschliche Geist auch die extramentale Welt? b) Wie verträgt sich seine Kreativität mit dem Angleichungscharakter seiner Erkenntnisse?

1. Die *vis iudiciaria* bzw. die *mens humana* als *vis* verstanden[89] hat sich uns als eine inhaltlich erfüllte Kraft gezeigt, die die Schlußfolgerungen, die sittlichen Sachverhalte, ja alle Dinge[90] zu beurteilen vermag, wobei sie dieses Urteil nicht aus der Erfahrung gewonnen hat, sondern es ihr angeboren ist. Noch deutlicher ist diese inhaltliche Fülle der *vis iudiciaria* und der *mens* durch das Samengleichnis geworden, zugleich damit die Art ihrer Spontaneität bzw. Kreativität. Beide Sachverhalte werden vollends erhellt durch die von Cusanus so oft gemachten Äußerungen von der *mens humana* als *complicatio* im Sinne eines Abbildes der göttlichen *complicatio* oder auch einfach von der *mens humana* als *imago, similitudo, signum* und *participatio* des göttlichen Geistes. Cusanus selbst stellt den unmittelbaren Konnex zwischen dem *iudicium concreatum* und dem *imago*-Charakter des Geistes her.

Der Philosoph fragt: „Woher hat der Geist jenes Urteil, da er über alles zu urteilen scheint? Der Laie: Er hat es als ein Abbild des Urbildes von allem. Gott ist nämlich das Urbild von allem. Da nun das Urbild aller Dinge im Geist wie die Wahrheit im Abbild widerstrahlt, deshalb hat unser Geist *in sich*, auf was er schaut, und gemäß dem er ein Urteil über die Außendinge fällt"[91].

Und jetzt macht Cusanus an einem wunderschönen Vergleich deutlich, wie weit er von der *tabula rasa*- und Abstraktionstheorie des Aristoteles entfernt ist.

„Ebenso würde, wenn ein geschriebenes Gesetz lebendig wäre, jenes Gesetz, weil es lebendig ist, die zu fällenden Urteile in sich lesen. So ist der Geist die lebendige Beschreibung der ewigen und unendlichen Weisheit. Aber in unseren Geistern ist jenes Leben von Anbeginn an einem Schlafenden ähnlich, bis es durch das Staunen, das von den Sinnesdingen hervorgerufen wird, zur Bewegung angeregt wird; dann findet der Geist durch eine Bewegung seines *Vernunftlebens das in sich niedergeschrieben, was er sucht.* Du mußt aber verstehen, daß diese Beschreibung eine Widerstrahlung des Urbildes von allem ist, und zwar auf die Weise, wie die Wahrheit in ihrem Abbild widerstrahlt. Würde die einfachste und unteilbare Spitze eines Winkels an einem fein geschliffenen Diamanten, in der die Formen aller Dinge widerstrahlten, lebendig, dann würde sie sich anschauend die Ähnlichkeiten aller Dinge finden, durch die sie sich von allem Begriffe machen könnte"[92].

Der Philosoph verdeutlicht, wie ihm das Bild von der Spitze des Diamanten besonders gefalle.

---

[89] Für die Promiskuität des Wortgebrauchs sei z. B. verwiesen auf *De mente* 4 (h V, S. 61, Z. 9 f.): hier wird die vis iudiciaria als menti naturaliter concreata bezeichnet. Ebd. 13 (S. 106, Z. 11): hier ist die mens einfachhin die vis.

[90] *De mente* 5 (h V, S. 65, Z. 11–12. 15–16; S. 66, Z. 1–2).

[91] Ebd. (S. 65, Z. 13–16) (Für hier und die beiden folgenden Anm. siehe Hinweis in Anm. 57).

[92] Ebd. (S. 65, Z. 16 – S. 66, Z. 2).

„Denn je spitzer und einfacher jener Winkel ist, um so klarer strahlt in ihm alles wider“[93].

Der Laie:

„Betrachtet man die Spiegelkraft in sich, wie sie vor aller Quantität ist, und faßt man sie als von einem Vernunftleben beseelt auf, in welchem das Urbild aller Dinge widerstrahlt, dann macht man sich eine zulässige Mutmaßung vom Geist“[94].

Insgesamt scheinen es mir neben der *vis iudiciaria* und der *vis seminalis* noch folgende Motive bei Cusanus zu sein, die den Charakter der *mens humana* als inhaltlicher Fülle belegen, deren Erkennen also dadurch zustande kommt, daß sie das implizit in ihr Enthaltene expliziert:

a) Das Verhältnis unseres Geistes zu Gott wie das eines Abbildes zum Urbild bzw. zur Wahrheit aller Dinge. Alles, was daher dem Urbild in Wahrheit *(verissime)* innewohnt, wohnt unserem Geist wahrhaft *(vere)* als Abbild des Urbildes inne[95].

b) Die Darstellung unseres Geistes als einer *complicatio notionalis* aller Dinge, meistens im Zusammenhang mit dem Urbild-Abbild-Verhältnis geboten[96]. Für Cusanus fällt diese *complicatio notionalis* sachlich mit der *vis iudiciaria* zusammen, er unterscheidet beide aber von der aus ihr hervortretenden Vielheit, d. h. von der *explicatio notionum*[97].

c) Das Motiv, wonach die *mens* bzw. die Vernunft *(intellectus)* an der mit Gott identischen unendlichen Wahrheit partizipiert[98]. Urbild-Abbild-Relation, Par-

---

[93] Ebd. (S. 66, Z. 4–5).

[94] Ebd. (S. 66, Z. 6–9). – Es ist aufschlußreich, sich die Nuancen anzusehen, die bei der cusanischen Darstellung des apriorischen Charakters unserer Erkenntnis zutage treten. In *De mente* sind es folgende: bald ist es die vis iudiciaria, per quam unser Geist über die Dinge urteilt: 4 (S. 61, Z. 9–10), bald ist es das iudicium, das unser Geist über alles hat: 5 (S. 65, Z. 11–12), bald findet er in sich das, was er sucht und gemäß dem er ein Urteil über die äußeren Dinge fällt: (S. 65, Z. 15–16. 20–21), bald strahlen die Formen aller Dinge in ihm wider (S. 65, Z. 24 – S. 66, Z. 1; S. 66, Z. 5), welche die „Ähnlichkeiten aller Dinge sind, durch welche Ähnlichkeiten er Begriffe über alles bilden kann“. Trotz aller Nuancen ist die sachliche Identität unverkennbar: Vorgängig zu aller Erfahrung besitzt unser Geist bereits alle geistigen Inhalte, um gemäß diesen die Erfahrung beurteilen zu können. Darin liegt die Autonomie des Geistes gegenüber aller Erfahrung.

[95] *De mente* 3 (h V, S. 57, Z. 8–12. 16 – S. 58, Z. 8); 4 (S. 59, Z. 8–10); 5 (S. 65, Z. 13 – S. 66, Z. 2); 6 (S. 67, Z. 17 – S. 68, Z. 2; S. 71, Z. 13–16. 16–24); 11 (S. 95, Z. 20 – S. 96, Z. 12); 13 (S. 106, Z. 10–21); 15 (S. 114, Z. 4–14); 7 (S. 79, Z. 1–5) in Verb. mit 14 (S. 109, Z. 11–17); *De coni.* I, 1 (h III, N. 5, Z. 1–11); *De fil.* 1 (h IV, N. 52, Z. 7–8); *Ven. sap.* 17 (p I, fol. 207^{v}, Z. 9–12); 27 (fol. 212^{v}, Z. 35–37); 38 (fol. 217^{r}, Z. 19–23); *De ap. theor.* (p I, fol. 221^{r}, Z. 46–221^{v}, Z. 3); *Comp.* 8 (h XI/3, N. 23, Z. 7–18); 10 (N. 33, Z. 7–14); *Sermo* 162 (Vat. lat. 1245, fol. 63rb; p II, fol. 89^{v}, Z. 20–24).

[96] *De mente* 2 (h V, S. 49, Z. 13–16) in Verb. mit 3 (S. 57, Z. 8–9. 22 – S. 58, Z. 1); *De ludo* II (p I, fol. 164^{v}, Z. 16–33); *De coni.* I, 1 (h III, N. 5, Z. 3–20); *Ven. sap.* 19 (p I, fol. 213^{r}, Z. 29–41); *De mente* 6 (S. 71, Z. 16 – S. 72, Z. 1); *De ludo* II (p I, fol. 166^{r}, Z. 31–35).

[97] z. B. *De coni.* I, 1 (h III, N. 5, Z. 3–8); *De mente* 3 (h V, S. 57, Z. 14); 5 (S. 63, Z. 11–15); *De theol. compl.* 2 (p II/2, fol. 92^{v}, Z. 39–41): Habet (mens) se ad figuras mathematicas quasi forma. Si enim dixeris figuras illas formas esse, erit mens forma formarum. *De ludo* II (p I, fol. 166^{v}, Z. 33–35); siehe oben Anm. 26; vgl. auch Velthoven, *Gottesschau*, S. 102 f.

[98] *De coni.* I, 11 (h III, N. 55; N. 56); II, 6 (N. 104, Z. 7–8): In alteritate igitur intellectuali ipsam (scl. veritatem superineffabilem) participamus super omnem rationem. II, 17 (N. 180, Z. 3–5); *Ven. sap.* 36 (p I, fol. 216^{r}, Z. 29–36); *De mente* 5 (h V, S. 65, Z. 17–18. 21–22): Unsere mens als

tizipation und *complicatio* gehören innerlich zusammen und bilden im Grunde verschiedene Aspekte derselben Sache.

d) Das in *De venatione sapientiae*[99] von Proklos übernommene Prinzip: Alles ist in allem, aber auf jeweils eigene Weise. Die proklische Formulierung: πάντα ἐν πᾶσιν, οἰκείως δὲ ἐν ἑκάστῳ[100] wird nahezu wörtlich von Cusanus gebracht: *omnia in omnibus, scilicet suo . . . modo*[101]. Für die Vernunft ergibt sich daraus nach Cusanus:

„In unserer Vernunft ist daher alles gemäß der Seinsweise der Vernunft . . . Vernunfthaft ist daher alles dort oder in begrifflicher oder in erkenntnismäßiger Weise"[102].

„Da das Erkennen ein Angleichen ist, findet sie alles in sich als in einem von geistigem Leben erfüllten, lebendigen Spiegel; sie blickt auf sich selbst zurück und sieht in sich selbst alles als angeglichen"[103].

e) Schließlich das Bild von der Selbstbefruchtung der Vernunft in *De coniecturis*[104]:

„Da es aber die Vollendung der Vernunft ist, wirklich zu erkennen – das Erkennen-Können wird nämlich vollendet, wenn es zum Akt übergeht –, so ist die Vernunft, die aus sich heraus das geistig Erkennbare schafft, welches dann in die Vernunft fortschreitet, die Fruchtbarkeit ihrer selbst."

Diese fundamentale These des Cusanus von dem im voraus zu aller Erfahrung alles besitzenden menschlichen Geist wird so oft von Cusanus vorgetragen, daß sie nicht länger behandelt zu werden braucht.

2. Zwei Fragen stellen sich jedoch noch in diesem Kapitel:

a) Wenn Erkennen Entfaltung der im menschlichen Geist angelegten impliziten Fülle zu ausdrücklichen *notiones* ist, erkennt dann die *mens humana* nicht

---

lebendige Beschreibung der ewigen und unendlichen Weisheit; 3 (S. 57, Z. 16–18); *De theol. compl.* 2 (p II/2, fol. 93^{r}, Z. 11–13): Veritas igitur, in qua mens omnia intuetur, est forma mentis. Unde in mente est lumen veritatis, per quod mens est et in quo intuetur se et omnia. *De fil.* 6 (h IV, N. 85, Z. 6–8).

[99] *Ven. sap.* 17 (p I, fol. 207^{r}, Z. 40 – fol. 207^{v}, Z. 24).

[100] Proklos, *The elements of Theology. A revised text with translation, introduction and commentary* by E. R. Dodds, Oxford ^{2}1963, proposition 103, S. 92, Z. 13.

[101] *Ven. sap.* 17 (p I, fol. 207^{r}, Z. 44–45).

[102] Ebd. (fol. 207^{r}, Z. 45–207^{v}, Z. 3): In intellectu igitur nostro secundum ipsius essendi modum sunt omnia. Nam bonitas, magnitudo, veritas et omnia illa decem in omnibus sunt omnia; in deo deus, in intellectu intellectus, in sensu sensus. Si igitur, quae in deo deus, in intellectu intellectus et in omnibus omnia, utique omnia in intellectu intellectus sunt. Intellectualiter igitur sunt ibi omnia seu notionaliter sive cognoscibiliter.

[103] Ebd. (fol. 207^{v}, Z. 9–11): Unde, cum cognitio sit assimilatio, reperit omnia in se ipso ut in speculo vivo vita intellectuali, qui in se ipsum respiciens cuncta in se ipso assimilata videt.

[104] *De coni.* II, 16 (h III, N. 161, Z. 5–8): Quoniam autem perfectio intellectus est actu intelligere, posse enim intelligere dum ad actum pergit, perficitur, hinc intellectus, ex se intelligibile faciens quod in intellectum progreditur, est sui ipsius fecunditas. Das ex se intelligibile faciens ist natürlich so zu verstehen, daß die Vernunft aus sich etwas herausholt, was sie schon implizit oder virtuell enthält. Der Ausdruck ist in Parallele etwa zu einer Stelle in *De mente* zu verstehen, wo der menschliche Geist aus sich (ex se) die Gesamtheit der Dinge begrifflich expliziert, weil er diese Gesamtheit bereits in seiner Kraft begrifflich „kompliziert": 5 (h V, S. 63, Z. 11–15).

bloß diese *notiones*, d. h. ihre ihr immanenten Produkte, aber nicht die extramentale Welt?
b) Wie verträgt sich die bereits erörterte Kreativität der *mens humana* mit dem von Cusanus ebenfalls urgierten Assimilationscharakter der menschlichen Erkenntnis? Denn das sind Kernsätze seiner Erkenntnismetaphysik: Menschliches Erkennen geschieht durch Angleichung *(cognitio fit per assimilationem)*[105], und: Der fundamentale Unterschied zwischen *mens divina* und *mens humana* ist der von *creare* und *assimilare* bzw. *facere* und *videre*[106]. Letzteres macht den doppelten Sinngehalt des *creare* bei Cusanus in seiner Anwendung auf Gott und den Menschen deutlich, zugleich damit, daß das *creare* der *mens humana* im Erkenntnisprozeß nicht die extramentale Wirklichkeit betrifft.

a) Zur ersten Frage: Sie scheint mir kein spezifisch cusanisches, sondern ein aller mit einem inhaltlichen Apriorismus arbeitenden Erkenntnismetaphysik zugehöriges Problem zu sein. N. Hartmann hat das in einem nach wie vor lesenswerten Aufsatz aus dem Jahre 1935 mit dem Titel: *„Das Problem des Apriorismus in der Platonischen Philosophie"*[107] ganz hervorragend herausgearbeitet:

„Wie kann das, was die Seele in ihrer eigenen Tiefe vorfindet und von dort heraufholt, sie über das Sein der Dinge belehren? Was sie bei ihrer Einkehr in sich selbst vorfindet, ist ja das Ihrige, ist also

---

[105] *De coni.* II, 14 (h III, N. 145, Z. 13–14); *De fil.* 6 (h IV, N. 86, Z. 4–5): Cognitio autem per similitudinem est; *De mente* 3 (h V, S. 57, Z. 20–21): Similitudine enim fit cognitio; *Sermo* 162 (Val. lat. 1245, fol. 63va; p II, fol. 89^{v}, Z. 46); *De poss.* (h XI/2, N. 17, Z. 9–11); *Ven. sap.* 17 (p I, fol. 207^{v}, Z. 9–11); 29 (fol. 213^{r}, Z. 33–36; fol. 213^{v}, Z. 6–8); *Cribr. Alch.* II, 3 (p I, fol. 134^{v}, Z. 22): Intelligere est assimilare; *Comp.* 10 (h XI/3, N. 32, Z. 5–6); 11 (N. 35, Z. 9–14).
[106] *De mente* 3 (h V, S. 57, Z. 8 – S. 58, Z. 8); 4 (S. 58, Z. 15–16): Mentem infinitam esse vim formativam absolutam, sic mentem finitam vim conformativam seu configurativam; 7 (S. 75, Z. 1–4): Inter enim divinam mentem et nostram interest, quod inter facere et videre. Divina mens concipiendo creat, nostra concipiendo assimilat notiones seu intellectuales faciendo visiones; divina mens est vis entificativa, nostra mens est vis assimilativa; vgl. auch 6 (S. 70, Z. 4–8); 9 (S. 86, Z. 7–10); *Ven. sap.* 27 (p I,fol. 212^{v}, Z. 31–41): Das Proprium der mens divina ist das creare, das der mens humana mensurare notionaliter cuncta; Ebd. 29 (fol. 213^{r}, Z. 29–36): Die mens divina ist principium rerum et essentias earum determinat; dagegen: Est enim virtus intellectus posse se omnibus rebus intelligibilibus assimilare. Oft wird dieser Unterschied auch durch essentiare und assimilare zum Ausdruck gebracht: vgl. die Zusammenstellung einer Reihe von Texten bei Velthoven, *Gottesschau*, S. 63, Anm. 48.
[107] N. Hartmann, *Das Problem des Apriorismus in der Platonischen Philosophie:* Kleinere Schriften II. Abhandlungen zur Philosophiegeschichte, Berlin 1957, S. 48–85; S. 61; vgl. S. 62 f: „Es schien mir nun erforderlich, mich in die λόγοι hinabzuflüchten und in ihnen die Unverborgenheit der Dinge zu betrachten (*Phaidon* 99E). Die λόγοι sind diejenigen, unter denen der ‚stärkste' gewählt und zugrunde gelegt werden soll. Es sind also dieselben, die in der Tiefe der Seele verborgen liegen. Wie aber ist es möglich, daß gerade in ihnen die ‚Unverborgenheit der Dinge' erfaßt wird? Die Dinge sind durch das Sinneszeugnis gegeben, vom Sinneszeugnis aber soll hier Abstand genommen werden; das besagt das ‚Hinabflüchten'. Sieht man also vom sinnlich Gegebenen ab, so sieht man auch von den Dingen ab. Was hier als ‚erforderlich' hingestellt ist, besteht also gerade darin, daß im Absehen von den Dingen nichtsdestoweniger das Wesen der Dinge in seiner ursprünglichen Grundgestalt erfaßt werden soll."

nicht etwas an den Dingen Erschautes; dennoch aber soll es als Maßstab dessen gelten, was ihnen in Wahrheit zukommt und was nicht."

Zur Beantwortung dieser Frage ist darauf zu verweisen, daß Cusanus bei Herausarbeitung der der *mens humana* wesentlichen und eigentümlichen Kreativität geradezu selbstverständlich davon spricht, daß diese *aus dem Geist* und *von dem Geist* geschaffenen Begriffe „die Begriffe und Ähnlichkeiten aller Dinge seien" *(omnium notiones et similitudines)*, bzw. „die begrifflichen Ähnlichkeiten der Dinge" *(rerum similitudines notionales)*[108]. In sehr vielen Schriften stößt man auf diese bzw. sachlich ihnen gleichartige Formulierungen: in *De coniecturis*[109], in *De mente*[110], hier besonders häufig, in *De beryllo*[111], im *Sermo* 162[112], in *De filiatione Dei*[113], in *De ludo globi*[114], in *De venatione sapientiae*[115].

Legt man die für Cusanus so zentrale Einsicht zugrunde, daß der menschliche Geist Abbild Gottes ist und daher abbildhaft alles enthält, was Gott urbildhaft enthält, daß auf der anderen Seite alles von Gott Geschaffene ebenfalls Abbild oder richtiger *explicatio* Gottes ist, in welche *explicatio* die Ähnlichkeit mit Gott konstitutiv hineingehört[116], dann ist in Gott als dem Ursprung beider, des menschlichen Geistes wie alles Geschaffenen, die Möglichkeit begründet, daß der menschliche Geist einerseits zwar nur seine eigenen Produkte erkennt, wie es scheint, in Wahrheit aber darin zugleich die extramentale Welt erfaßt. Anders formuliert: Schon vor aller Begegnung des menschlichen Geistes mit der extramentalen Wirklichkeit durch die Erfahrung gibt es aufgrund der Herkunft sowohl des menschlichen Geistes wie aller Dinge aus Gott eine ursprüngliche Seinsverwandtschaft zwischen unserem Geist und den Dingen dieser Welt, präziser: zwischen der in unserem Geist angelegten begrifflichen Einfaltung aller Dinge und den Dingen dieser Welt[117]. Diese ursprüngliche Seinsverwandtschaft, die es überflüssig macht, daß der Geist im Erkenntnis-

---

[108] *De non aliud* 24 (h XIII, S. 57, Z. 25–29): Vgl. Text oben in Anm. 68.

[109] *De coni.* I, 1 (h III, N. 5, Z. 4–7).

[110] *De mente* 2 (h V, S. 49, Z. 14–16): Arbitror vim illam, quae in nobis est, omnium rerum exemplaria notionaliter complicantem, quam mentem appello, nequaquam proprie nominari; 3 (S. 57, Z. 18–22); 5 (S. 63, Z. 11–12; S. 65, Z. 15–16. 23 – S. 66, Z. 2); 7 (S. 77, Z. 13–16).

[111] *De beryl.* 6 (h XI/1, S. 7, Z. 12–13).

[112] *Sermo* 162 (Vat. lat. 1245, fol. 63rb; p II, fol. 89^{r}, Z. 43. 45): ita nos ex intellectu nostro producimus rerum similitudines . . . ita intellectus omnes omnium rerum similitudines complicat in virtute.

[113] *De fil.* 6 (h IV, N. 86, Z. 1–4).

[114] *De ludo* II (p I, fol. 163^{r}, Z. 20–26).

[115] *Ven. sap.* 29 (p I, fol. 213^{r}, Z. 34–36).

[116] Alles Geschaffene ist Gott ähnlich, ein für Cusanus grundlegender Gedanke: *Doct. ign.* II, 4 (h I, S. 73, Z. 2–4); *De dato* 2 (h IV, N. 99, Z. 6–9); *De Gen.* 1 (h IV, N. 149, Z. 7–19); *De beryl.* 6 (h XI/1, S. 7, Z. 8–11); 13 (S. 13, Z. 9–10); 18 (S. 21, Z. 15–16); *Comp.* 10 (h XI/3, N. 31, Z. 5–7): Id igitur, quod facit, simile est. Quidquid igitur est et non est ipsum principium, necesse est quod sit ipsius similitudo.

[117] Auch VELTHOVEN, *Gottesschau*, S. 79 f, 118–120, sieht es so.

prozeß aus sich heraustrete[118] – ganz abgesehen davon, daß der Geist nur das erkennen kann, was er schon in sich vorfindet[119] –, ist zugleich der Grund dafür, daß Erkennen nicht nur ein Monolog des Geistes mit sich selbst, sondern gerade ein Dialog des Geistes mit der ihm gegenüberstehenden Wirklichkeit ist. Besonders instruktiv hierfür ist eine Stelle in der Schrift *De beryllo*[120]:

„Hermes Trismegistus lehrt, der Mensch sei ein zweiter Gott *(secundus Deus)*. Denn wie Gott Schöpfer des real Seienden und der natürlichen Formen ist, so ist der Mensch Schöpfer der begrifflichen Wesen und künstlichen Formen. Diese sind nichts anderes als Ähnlichkeiten seiner Vernunft, wie die Geschöpfe Gottes Ähnlichkeiten des göttlichen Intellektes sind. Der Mensch hat daher eine Vernunft, die eine Ähnlichkeit des göttlichen Intellektes hinsichtlich des Schaffens ist. Daher schafft seine Vernunft Ähnlichkeiten der Ähnlichkeiten des göttlichen Intellektes, so wie die äußeren künstlichen Gestalten Ähnlichkeiten der inneren natürlichen Form sind."

D. h.: Ist die menschliche Vernunft aufgrund der aufgezeigten Parallelität im Schaffen der göttlichen Vernunft ähnlich, so sind auch die vom Menschen geschaffenen begrifflichen Wesen und künstlichen Formen den von Gott geschaffenen realen Seienden und natürlichen Formen ähnlich. Also sind erstere Ähnlichkeiten der Ähnlichkeiten des göttlichen Intellektes. Die abbildhaften Formen in unserem Geist sind immer schon Ähnlichkeiten der Dinge[121], und als solche ermöglichen sie die Erkenntnis der Dinge selbst.

„Die Begriffe, deren wir uns bedienen, um von der sinnlich wahrgenommenen Umwelt eine Karte zu zeichnen, sind nicht eine Kopie einer an sich bestehenden Wirklichkeit, welche der Verstand in sich empfangen würde, sondern sie sind die Zugänge, die der Verstand selbst schafft mit dem Ziel, dadurch einige Sicht auf die Welt zu bekommen"[122].

b) Zur zweiten Frage: Wie verträgt sich die Kreativität der *mens humana* mit dem nicht minder von Cusanus urgierten Assimilationscharakter unseres Erkennens?

---

[118] In *De beryl.* 5 (h XI/1, S. 7, Z. 4) wird daher in Anlehnung und zugleich neuer Sinngebung des protagoreischen *homo-mensura*-Satzes erklärt: Unde in se homo reperit quasi in ratione mensurante omnia creata. *Sermo* 162 (Vat. lat. 1245, fol. 63vb; p II, fol. 89^{v}, Z. 18–20): Nam nihil intelligere se potest . . . nisi intellectus . . . ut vivus visus, seipsum et in se ipso omnia videns.

[119] *Ven. sap.* 29 (p I, fol. 213^{r}, Z. 32–33) das schon mehrmals zitierte Wort: Nihil enim apprehendit intellectus, quod in se ipso non reperit; *De theol. compl.* 2 (p II/2, fol. 92^{v}, Z. 43–45; 93^{r}, Z. 4–6): Quaequmque igitur mens intuetur, in se intuetur. Non sunt igitur illa, quae mens intuetur, in alteritate sensibili, sed in se. . . . Mentaliter enim intueri non est extra mentem, sicut sensus sensibiliter attingendo non extra sensum, sed in sensu attingit.

[120] *De beryl.* 6 (h XI/1, S. 7, Z. 6–14) (Siehe oben den Hinweis in Anm. 57). Derselbe Gedanke kommt, wenn auch kürzer, an folgenden Stellen zum Ausdruck: *De fil.* 6 (h IV, N. 86, Z. 1–4): Sicut enim deus ipse est actualis rerum omnium essentia, ita et intellectus separatus et in se vivaciter et conversive unitus viva est dei similitudo. Unde, uti deus est ipsa rerum omnium essentia, ita et intellectus, dei similitudo, rerum omnium similitudo; *De mente* 5 (h V, S. 65, Z. 21 – S. 66, Z. 2); Ebd. 7 (S. 74, Z. 13–23); *Sermo* 162 (Vat. lat. 1245, fol. 63va; p II, fol. 89^{v}, Z. 40–44).

[121] *De mente* 5 (h V, S. 66, Z. 1–2).

[122] Velthoven, *Gottesschau*, S. 77.

Am aufschlußreichsten ist wohl wieder *De mente*, Kap. 7, wo unser Problem präzise formuliert wird[123]: „Wie bringt der Geist aus sich heraus die Formen der Dinge auf dem Wege der Angleichung hervor *(quomodo mens ex se exserit rerum formas via assimilationis)*?" *Exserere* ist übrigens neben *producere, trahere* und *elicere* das Wort, das Cusanus häufig zur Bezeichnung des Schöpferischen unseres Geistes gebraucht[124].
Die drei ersten Stadien assimilativer Erkenntnis können wir hier übergehen. Sie beziehen sich auf die Sinne, die Vorstellungskraft und den Verstand. Alle drei bedürfen eines Arteriengeistes[125], ihre Angleichung ist Angleichung an die Sinnendinge[126] und vor allem: für die dann einsetzenden Tätigkeiten von *intellectus* und *intellectibilitas* haben sie nur die Funktion der Anregung[127]. Nach diesem Angleichungsprozeß in den drei niederen Regionen von Sinn, Vorstellung und Verstand findet nun noch ein zweifacher, in sich gesteigerter Assimilationsprozeß statt.

Beim *ersten* dieser zwei Assimilationsprozesse ist der Geist tätig als Geist an sich, nicht mehr als eingetaucht in den Körper wie bei Sinn, Vorstellung und Verstand[128]. Dabei schaut er auf seine Unveränderlichkeit[129], benutzt nicht mehr einen organischen Lebensgeist, sondern sich selbst als Instrument[130]. Die Begriffe, die er jetzt bildet, sind nicht mehr Angleichungen an die Sinnendinge *(assimilationes sensibilium)*[131], sondern Angleichungen an die Formen *(assimilationes formarum)*[132], welche Formen dann näher charakterisiert werden als die unveränderlichen Wesenheiten der Dinge[133] – als Beispiel wird der Kreis gebracht[134]; diese Formen meinen die Wahrheit der Dinge[135], die von jeder Materie freien Formen *(formae abstractae)*[136], die Figuren, wie sie an sich und nicht in der Materie subsistieren[137].
Wie nachdrücklich Cusanus auf dem Assimilationscharakter auch der Ver-

[123] *De mente* 7 (h V, S. 75, Z. 7).
[124] Vgl. Velthoven, *Gottesschau*, S. 79.
[125] *De mente* 7 (h V, S. 75, Z. 15–18; S. 76, Z. 3–14); 8 (S. 82, Z. 15 – S. 84, Z. 22); vom Verstand auch in: *De coni.* II, 16 (h III, N. 166, Z. 6–11).
[126] *De mente* 7 (h V, S. 76, Z. 12–14); 8 (S. 82, Z. 15 – S. 84, Z. 22).
[127] Ebd. 7 (S. 77, Z. 20–23); vgl. auch *De vis.* 24 (p I, fol. 113^r, Z. 10–12): quanto autem sensus fuerit purior et perfectior, et imaginatio clarior, et discursus melior, tanto intellectus in suis intellectualibus operationibus minus impeditus perspicacior existit. *De fil.* 6 (h IV, N. 86, Z. 10–11).
[128] *De mente* 7 (h V, S. 77, Z. 4–5).
[129] Ebd. (S. 77, Z. 5–6); vgl. 8 (S. 82, Z. 1–5).
[130] Ebd. 7 (S. 77, Z. 8–9).
[131] Ebd. (S. 76, Z. 13).
[132] Ebd. (S. 77, Z. 6); vgl. 4 (S. 61, Z. 20–21).
[133] Ebd. 7 (S. 77, Z. 7–8).
[134] Ebd. (Z. 9–14).
[135] Ebd. (Z. 14–15).
[136] Ebd. (Z. 6–7. 17).
[137] Ebd. (Z. 26).

nunfterkenntnis insistiert, macht das Bild vom gestaltbaren Wachs deutlich. Denn dieses Bild wird nicht nur zur Veranschaulichung des assimilativen Charakters von Sinneswahrnehmung, Vorstellungs- und Verstandesdenken benutzt, sondern auch der Vernunfterkenntnis, allerdings mit dem bemerkenswerten Unterschied:

„In dieser Angleichung verhält sich der Geist so, wie wenn die Geschmeidigkeit selbst *(flexibilitas)*, losgelöst vom Wachs, von der Tonerde, vom Metall und allen biegsamen Stoffen, lebendig würde in Form eines geistigen Lebens, so daß der Geist *durch sich selbst* sich allen Figuren, wie sie an sich und nicht in der Materie subsistieren, angleichen kann"[138].

Die früher dargestellte Kreativität der *mens humana* ist damit nicht wieder rückgängig gemacht, sondern lediglich mit einem bedeutsamen Proprium versehen worden: Das, was der Geist aus seiner Kraft bzw. *complicatio notionalis* oder auch *vis iudiciaria* schöpferisch herausholt und entfaltet, ist *als schöpferisch Hervorgeholtes und Entfaltetes* zugleich ein an die reinen Formen oder Wesenheiten der Dinge Angeglichenes. Schöpferische und angleichende Tätigkeit des menschlichen Geistes schließen sich daher bei Cusanus nicht aus, sondern sind komplementäre Aspekte der für Cusanus so grundlegenden Einsicht von der strukturellen Abbildlichkeit der *mens humana* gegenüber der *mens divina*. „Angleichende Schöpfer sind wir" *(sumus creatores assimilativi)*, heißt es in einer seiner *Predigten*[139]. Denn das im Geist bereits begrifflich Eingefaltete ist aufgrund seiner Herkunft aus dem göttlichen Geist ein den reinen Formen gegenüber bloß Ähnliches, daher Angeglichenes. Dieselbe Auffassung ergibt sich aus *De venatione sapientiae* und dem *Compendium*.

„Die Wesenheiten und Washeiten der Dinge sind nicht in der Vernunft als sie selbst, sondern nur als die Begriffe der Dinge, die Angleichungen und Ähnlichkeiten der Dinge sind. Die Kraft der Vernunft besteht nämlich darin, sich allen intelligiblen Sachverhalten angleichen zu können. Daher sind in der Vernunft die Bilder oder Angleichungen an die Dinge. Deshalb nennt man sie den Ort der Bilder *(species)*. Aber keineswegs ist sie die Wesenheit der Wesenheiten. Es ist also völlig unsinnig, wenn sie in ihrem Erkennen die Wesenheiten der Dinge sucht, die dort nicht sind"[140].

---

[138] Ebd. (Z. 24–27): Et in hac assimilatione se habet mens, ac si flexibilitas absoluta a cera, luto, metallo et omnibus flexibilibus foret viva vita mentali, ut ipsa per seipsam se omnibus figuris, ut in se et non in materia subsistunt, assimilare possit. – Menzel–Rogner in der Übersetzung von *„Der Laie. Über den Geist"*, Schriften des Nikolaus von Cues, Hamburg 1949, S. 44 übersetzt den Satz: ac si flexibilitas absoluta a cera, . . . mentali, folgendermaßen: „als wäre die Geschmeidigkeit vom Wachs, von der Tonerde, vom Metall und allen biegsamen Stoffen hergenommen und im Geistesleben lebendig geworden". *Cusanus* will aber offenbar das Gegenteil davon sagen, was auch durch das Wörtchen absoluta gestützt wird. Es soll nicht die Geschmeidigkeit von allen biegsamen Stoffen zusammengetan werden, sondern es soll die Geschmeidigkeit, losgelöst von jedem Stoff, nur in sich genommen und betrachtet werden. Parallel etwa dazu, wie er auch die Spiegelkraft (vis specularis), wie sie jeder Quantität vorausliegt, in sich zu betrachten auffordert: *De mente* 5 (h V, S. 66, Z. 6–7).

[139] *Sermo* 162 (Vat. lat. 1245, fol. 63va; p II, fol. 89^{v}, Z. 40–41): „Experimur autem in nobis hanc vivam admirabilem virtutem semen divinum esse uti vivam imaginem, quia sumus creatores assimilativi."

[140] *Ven. sap.* 29 (p I, fol. 213^{r}, Z. 33–38): Essentiae autem et quiditates rerum non sunt in ipso ipsae, sed tantum notiones rerum, quae sunt rerum assimilationes et similitudines. Est enim virtus intellectus posse se omnibus rebus intelligibilibus assimilare. Sic sunt in ipso species seu assimila-

Was daher erkannt wird, sind immer *nur Angleichungen (assimilationes, similitudines)* an die reinen Formen oder Wesenheiten der Dinge, niemals die Wesenheiten der Dinge selbst, worin zugleich deren *veritas* und *praecisio* gesehen wird. Und wie die Angleichungen im metaphysischen Bereich ins Unendliche wachsen können, ohne die reine Form bzw. das Urbild jemals zu erreichen[141], so erreichen auch im gnoseologischen Bereich die Angleichungen niemals die Formen, wie sie an sich sind. Der Erkenntnisprozeß ist daher in Wahrheit ein unendlicher. Deshalb gilt der Satz aus *De docta ignorantia:* „Der Geist also, der nicht die Wahrheit ist, erfaßt die Wahrheit niemals so genau, daß sie nicht ins Unendliche genauer erfaßt werden könnte"[142]. Es gilt ebenso der Satz aus *De coniecturis:* „Die Mutmaßung ist eine bejahende Feststellung, die die Wahrheit, wie sie ist, in Andersheit partizipiert"[143]. Die Andersheit: das ist die Angleichung.

Cusanus zieht daraus in *De possest*[144], in *De venatione sapientiae*[145] und im *Compendium*[146] eine kühne Konsequenz. Er dehnt den Grundsatz der negativen Theologie, wonach wir von Gott nicht sagen können, was er ist, sondern bloß, was er nicht ist, auf alles Seiende aus: Wir wissen sicher, daß es ist, aber nicht, was es ist. „Gott allein, der Schöpfer und Geber jener Wesensformen erschaut sie in sich selbst. Denn Gott erkennt nicht eigentlich, sondern er west"[147]. Andererseits bedeutet dieses Nichtwissen des Wesens Gottes und

---

tiones rerum. Ob hoc dicitur locus specierum. Sed nequaquam est essentia essentiarum. Supervacue igitur in intelligi suo quaerit rerum essentias, quae ibi non sunt. Vgl. auch *De princ.* (p II, fol. 8^{v}, Z. 44 – 9^{r}, Z. 5): vgl. Text oben in Anm. 69; *De poss.* (h XI/2, N. 43, Z. 15–19): Sed opera divina, quae ex divino intellectu procedunt, manent nobis uti sunt praecise incognita, et si quid cognoscimus de illis, per assimilationem figurae ad formam coniecturamur. Unde omnium operum dei nulla est praecisa cognitio nisi apud eum qui ipsa operatur; *Comp.* 4 (h XI/3, N. 10, Z. 10–12): Solus vero homo signum quaerit ab omni materiali connotatione absolutum penitusque formale, simplicem formam rei, quae dat esse, repraesentans.

[141] *De mente* 13 (h V, S. 106, Z. 10 – S. 107, Z. 18); *Doct. ign.* I, 11 (h I, S. 22, Z. 11–16); *De coni.* I, 11 (h III, N. 54, Z. 18–20); Ebd. (N. 56, Z. 17–22); *Ven. sap.* 5 (p I, fol. 202^{v}, Z. 11–14); 6 (fol. 202^{v}, Z. 43–45); 19 (fol. 208^{r}, Z. 37–43); 37 (fol. 216^{v}, Z. 35–40; 217^{r}, Z. 3–8. 20–28).

[142] *Doct. ign.* I, 3 (h I, S. 9, Z. 14–16); *Ven. sap.* 12 (p I, fol. 205^{r}, Z. 11–17).

[143] *De coni.* I, 11 (h III, N. 57, Z. 10–11): Coniectura igitur est positiva assertio, in alteritate veritatem, uti est, participans.

[144] *De poss.* (h XI/2, N. 43, Z. 31–32).

[145] *Ven. sap.* 12 (p I, fol. 205^{r}, Z. 11–17; fol. 205^{v}, Z. 5–9); 20 (fol. 208^{v}, Z. 33–40); 29 (fol. 213^{v}, Z. 11–15); 38 (fol. 215^{r}, Z. 7–11). Im Grunde genommen ist das schon, wenn auch ohne ausdrückliche Parallele mit Gott, ausgesprochen in *Doct. ign.* I, 3 (h I, S. 9, Z. 24–28): Quiditas ergo rerum, quae est entium veritas, in sua puritate inattingibilis est et per omnes philosophos investigata, sed per neminem, uti est, reperta; et quanto in hac ignorantia profundius docti fuerimus, tanto magis ipsam accedimus veritatem; *De coni.* II, Prol. (h III, N. 70, Z. 12–13); II, 16 (N. 167, Z. 12–19); *De mente:* Was zunächst von der ratio ausgesagt wird, daß sie die quidditas der Werke Gottes nicht erreiche: 2 (h V, S. 49, Z. 17–18); 7 (S. 76, Z. 22 – S. 77, Z. 3); 8 (S. 84, Z. 12–19), gilt dann für alle Erkenntnisweisen der mens humana: 6 (S. 69, Z. 9–11): Neque ad quidditatem eius aliter ac propius accedere possumus, cum praecisio quidditatis cuiuscumque rei sit per nos inattingibilis aliter quam in aenigmate vel figura.

[146] *Comp.* 1 (h XI/3, N. 1, Z. 10–14; N. 2, Z. 1–13).

[147] *Ven. sap.* 29 (p I, fol. 213^{v}, Z. 2–4); vgl. auch *De coni.* I, 11 (h III, N. 55, Z. 6–10).

aller Dinge kein völliges Nichtwissen[148]. Denn wie im Abbild das Urbild aufleuchtet, so auch in der Angleichung an die reinen Formen diese Formen selbst.

„Kann auch unsere Vernunft in keiner Weise die Wesensformen der Dinge und ihre Washeiten erreichen, um zu ihrer Erkenntnis zu gelangen, da sie ihrer begrifflichen Kraft vorausliegen und sie übersteigen, so kann sie doch Mutmaßungen über sie bilden durch das, was sie erkennt"[149].

Die Ausführungen von Bormann[150] und Velthoven[151] zum Thema Angleichung entbehren einer gewissen Ambivalenz nicht, weil hier entweder ohne weitere Präzisierung von Angleichung an die „Wirklichkeit" gesprochen wird oder bald promiscue sowohl von Angleichung „an die Dinge" bzw. „an die Wirklichkeit" als auch „an den im Geist eingefalteten *ordo rerum*".

Der *zweite* Assimilationsvorgang vollzieht sich in der der Vernunft noch übergeordneten Erkenntniskraft, nämlich der *intellectibilitas*[152]. Konstitutiv dafür sind: Auf der Stufe der Vernunft erkennt der menschliche Geist noch nicht „die genaue Wahrheit aller Dinge"[153]; er sieht noch, wie eine Wahrheit diese, eine andere jene ist[154] , die einzelnen Wahrheiten daher noch voneinander unterschieden sind; er erkennt, daß dieser Seinsmodus noch nicht die Wahrheit selbst, sondern erst deren Partizipation ist[155]. Auf der höchsten Stufe dagegen blickt der Geist auf seine Einfachheit[156]; d. h. er blickt jetzt als ein solcher, der nicht nur nicht in den Körper eingetaucht ist wie auf der Stufe des Verstandes, der auch nicht nur Geist an sich, obzwar mit dem Körper verbindungsfähig, ist wie auf der Stufe der Vernunft, sondern wie er der Materie nicht mitgeteilt und wie er nicht nach Art der Form mit ihr vereinigt werden kann[157]. Jetzt bedient er sich seiner Einfachheit als Instrument[158].

---

[148] *Ven. sap.* 20 (p I, fol. 208^{v}, Z. 33–40).

[149] *Ven. sap.* 29 (p I, fol. 213^{r}, Z. 46–213^{v}, Z. 2): Sic intellectus essentiales rerum formas et quidditates, cum sint ante notionalem suam virtutem et ipsam excedant, nequaquam attingere potest, ut intelligat, licet coniecturas de ipsis per ea quae intelligit facere possit. Vgl. auch *De beryl.* 6 (h XI/1, S. 7, Z. 15–20).

[150] K. Bormann, *Die Koordinierung der Erkenntnisstufen (Descensus und Ascensus) bei Nikolaus von Kues:* MFCG 11 (1975) 62–79, S. 66.

[151] Velthoven, *Gottesschau,* S. 119, 120, 152. S. 152 wiederum wird die Angleichung an die materielle Wirklichkeit außerhalb des Geistes abgelehnt.

[152] In der Schrift *De mente* erscheint die intellectibilitas erstmals Kap. 5 (h V, S. 63, Z. 5), wo die mens humana als vis complicativa von vis animativa, vis ratiocinativa, vis intellectualis und vis intellectibilis dargestellt wird. Menzel–Rogner in der deutschen Übersetzung von *De mente* (NvKdÜ Heft 10, Hamburg 1949) übersetzt bald „einsichtiges Geistigsein" (81, 82, 85), bald „reine Geistigkeit" (81) oder „ganz geistige Einsicht" (82 f.) oder auch „durchgeistigte Einsicht" (85).

[153] *De mente* 7 (h V, S. 78, Z. 3–4): praecisam omnium veritatem.

[154] Ebd. (S. 78, Z. 4–5).

[155] Ebd. (S. 78, Z. 5–6).

[156] Ebd. (S. 78, Z. 9–10): Unde mens respiciendo ad suam simplicitatem; vgl. auch 8 (S. 82, Z. 5–6): Sed vis illa, qua mens intuendo ad suam simplicitatem omnia absque compositione in simplicitate intuetur, intelligentia dici potest.

[157] Ebd. 7 (S. 78, Z. 10–12).

[158] Ebd. (S. 78, Z. 12; S. 79, Z. 1).

„In dieser seiner Einfachheit sieht er alles, wie wenn er im Punkt jede Größe und im Mittelpunkt den Kreis und dort alles sähe ohne jede Zusammensetzung von Teilen; auch nicht wie das eine dieses und das andere jenes ist, sondern wie alles eines und eines alles ist"[159].

„Das ist jetzt die Schau der absoluten Wahrheit; ähnlich wie jemand bei dem kurz zuvor genannten Modus (der Vernunft) sähe, wie die Seinsheit in allem Seienden verschieden partizipiert wird und dann bei der jetzt behandelten Weise über alle Partizipation und Verschiedenheit hinaus die absolute Seinsheit selbst in einfacher Weise schaute. Ein solcher sähe dann über alle bestimmte Notwendigkeit des Zusammenhangs hinaus alles, was er sonst in Mannigfaltigkeit sieht, ohne diese, in der absoluten Notwendigkeit auf einfachste Weise, ohne Zahl und Größe und ohne jede Andersheit"[160].

Bedeutet das nun, daß auf dieser höchsten Stufe menschlicher geistiger Tätigkeit der Geist Gott unmittelbar sieht? Denn es war vom Schauen der präzisen bzw. absoluten Wahrheit aller Dinge die Rede[161]. Angleichung bedeutete dann lediglich, sich beim Erkennen von dieser absoluten Wahrheit als einer objektiven Realität bestimmen zu lassen. Im Sinne der üblichen, auch Cusanus bekannten Wahrheitsdefinition von der *adaequatio rei ad intellectum*[162]. Eine solche unmittelbare Gotteserkenntnis intendiert Cusanus jedoch gar nicht.

„Denn bei dieser allerhöchsten Weise (seiner Tätigkeit) bedient sich der Geist seiner selbst, wie er selbst ein Abbild Gottes ist. Und Gott, der alles ist, strahlt in ihm wider, wenn der Geist nämlich als lebendiges Abbild Gottes sich zu seinem Urbild hinwendet und mit aller Kraft sich ihm anzugleichen strebt. Auf diese Weise erschaut er alles als eines und sich als Angleichung an jenes Eine. Aufgrund dieser Angleichung bildet er Begriffe über das Eine, das alles ist. Daher bringt er theologische Spekulationen zuwege"[163].

Was der Geist in dieser höchsten Erkenntnisweise sieht, ist nicht unmittelbar Gott selbst, Gott in seinem Ansich bzw. wie er in sich ist, *uti est*, um mit Cusanus zu sprechen. Denn er bildet ja noch Begriffe über das Eine, das alles ist[164]. Vielmehr befähigt ihn diese höchste Erkenntniskraft, sich derart als lebendiges Abbild Gottes zu erblicken, daß er in sich als Abbild Gottes alles wie eines und eines wie alles sieht. So, wie in Gott selbst alles eines und eines alles ist[165]. Am Beispiel der Spitze eines fein geschliffenen Diamanten hat Cusanus in *De mente* Kap. 5 schon deutlich gemacht, daß in seinen Augen etwas um so mehr alles in sich enthalten kann, je einfacher es ist[166]. Auf seine

---

[159] Ebd. (S. 78, Z. 14–17) (Siehe Hinweis in Anm. 57; gilt auch für Anm. 160 u. 163). Vgl. auch S. 79, Z. 3–4 und 8 (S. 82, Z. 5–6).

[160] Ebd. 7 (S. 78, Z. 17–24). Vgl. auch *De coni.* II, 16 (h III, N. 167, Z. 4–20).

[161] *De mente* 7 (h V, S. 78, Z. 3–4. 17–18).

[162] *Comp.* 10 (h XI/3, N. 34, Z. 14–18); *Ven. sap.* 36 (p I, fol. 216^{r}, Z. 38–39). Vgl. dazu Velthoven, *Gottesschau*, S. 61 Anm. 41.

[163] *De mente* 7 (h V, S. 78, Z. 24 – S. 79, Z. 5). Diese über der Vernunft noch gelegene intellectibilitas behandelt Cusanus in *De mente* an folgenden Stellen: 8 (S. 82, Z. 5–7); 14 (S. 109, Z. 5–7. 11–17; S. 109, Z. 20 – S. 110, Z. 3; S. 110, Z. 19–25). Vgl. *De ludo* II (p I, fol. 166^{r}, Z. 2.46; 166^{v}, Z. 7).

[164] *De mente* 7 (h V, S. 79, Z. 4–5).

[165] Ein sich durchhaltender Gedanke bei Cusanus, z. B.: *De mente* 6 (h V, S. 71, Z. 17); 7 (S. 79, Z. 1–2.5); 11 (S. 94, Z. 4); 14 (S. 109, Z. 15–16); *Doct. ign.* I, 10 (h I, S. 20, Z. 8); I, 11 (S. 22, Z. 11); II, 9 (S. 91, Z. 5).

[166] *De mente* 5 (h V, S. 66, Z. 5); vgl. auch *De ludo* II (p I, fol. 164^{r}, Z. 5–8; fol. 166^{r}, Z. 33–35).

Einfachheit blickend soll der Geist ja alles sehen[167]. In Kap. 14 schreibt er, daß unser Geist in der *intellectibilitas* am meisten Abbild Gottes ist[168]. Die *intellectibilitas* ist also jene Kraft unseres Geistes, durch welche ihm seine letzte Einfachheit sichtbar wird[169]. Diese Einfachheit ist allerdings nicht Leere, nicht Entblößung von aller Wirklichkeit, sondern Quell aller Wirklichkeit. In ihr erblickt der Geist daher zwar alles, aber alles wie eines und eines wie alles[170]. In dieser Einfachheit und ihrer Erkenntnis hat unser Geist die größte Nähe zu Gott, die höchste Aufgipfelung seiner Abbildlichkeit erreicht. Darum kann Cusanus sich bald so ausdrücken, daß bei dieser Erkenntnis der Geist sich allem angleicht *(se omnibus assimilet*[171]), bald daß er sich dabei Gott, seinem Urbild, angleicht[172], und zwar *omni conatu*[173].

Was erkannt wird auf der Stufe der *intellectibilitas* ist daher nichts anderes als der menschliche Geist, jedoch in seiner radikalsten Einfachheit, in der zugleich alles wie eines und eines wie alles gesehen wird. Auch die höchste Erkenntnisform des menschlichen Geistes kommt daher nicht über die Erkenntnis einer Angleichung *(assimilatio)* hinaus. Diese Angleichung ist die *mens humana* in ihrer höchsten Einfachheit und Abbildlichkeit.

Sind es daher auf der Stufe des *intellectus* die *Angleichungen* an die vielen reinen Formen, die erkannt werden und durch die wir schon irgendwie, *coniecturaliter,* die reinen Formen erkennen können, so ist es auf der Stufe der *intellectibilitas* die *eine Angleichung* (der *mens humana*) an das göttliche Urbild, die erkannt wird, und durch welche wir schon, irgendwie, auch das göttliche Urbild erkennen können; Begriffe darüber bilden können, wie es in unserem Text heißt[174]. Die Angleichung selber aber wird nicht erst durch uns geschaffen, sondern ist grundgelegt in der durch den Ursprung der *mens humana* aus der *mens divina* mitgegebenen Abbildlichkeit.

---

[167] *De mente* 7 (S. 78, Z. 9–10); 8 (S. 82, Z. 5–6).

[168] Ebd. (S. 109, Z. 11–12): Nam Plato ad creatoris imaginem respiciens, quae maxime est in intellectibilitate, ubi se mens simplicitati divinae conformat.

[169] Vgl. Anm. 167.

[170] *De mente* 7 (S. 78, Z. 14–17 u. S. 79, Z. 3–4).

[171] Ebd. (S. 78, Z. 14).

[172] Ebd. (S. 79, Z. 2–3.4); 14 (S. 109, Z. 12).

[173] Ebd. 7 (S. 79, Z. 3).

[174] Ebd. (S. 79, Z. 3–5): Et hoc modo intuetur omnia unum et se illius unius assimilationem, per quam notiones facit de uno, quod omnia; vgl. auch *Comp.* 8 (h XI/3, N. 23, Z. 9–16): Atque ex habitudine mappae ad verum mundum speculatur in se ipso ut cosmographo mundi creatorem, in imagine veritatem, in signo signatum mente contemplando. In qua speculatione advertit nullum brutum animal, licet similem videatur habere civitatem, portas et nuntios, mappam talem facere potuisse. Et hinc in se reperit primum et propinquius signum conditoris, in quo vis creativa plus quam in aliquo alio noto animali relucet. Intellectuale enim signum primum et perfectissimum est omnium conditoris; *Sermo* 162 (Vat. lat. 1245 fol. 63rb; (p II, fol. 89^{v}, Z. 20–24).

V

In welchem Maße kann bei Cusanus von Abstraktion gesprochen werden?

In einer derart pointiert apriorischen Erkenntnisauffassung, wie Cusanus sie vertritt, hat die Lehre von der Abstraktion der Formen aus den Sinnendingen keinen Platz. Um so überraschender ist es, daß Cusanus dennoch von Abstraktion spricht, und zwar nicht nur in *De docta ignorantia*, seinem ersten großen Werk. In dieser Schrift wird mehrmals von der Abstraktion des Allgemeinen durch den Intellekt gesprochen[175], ja sogar davon, daß die *species* aufgrund eines Vergleiches von ähnlichen Dingen *(ex comparatione similitudinum)*[176] gewonnen werden, was nicht mehr aristotelische, sondern schon Antizipation der Locke'schen Abstraktionstheorie ist. Denn die aristotelische Abstraktion kommt infolge einer Durchleuchtung des Phantasmas zustande[177], so daß im Grunde ein einziges Phantasma genügt, wogegen die Locke'sche Abstraktion den Vergleich mehrerer ähnlicher Dinge vonnöten hat[178]. *De docta ignorantia* bildet zweifellos die Basis für alle jene Interpreten, die bei Cusanus von einer Abstraktionstheorie sprechen[179]. In der Abstraktionstheorie kommt natürlich dem Phantasma eine größere Bedeutung zu als in dem Apriorismus platonischen Ursprungs. Dort stellt es das Material dar, aus dem der *intellectus agens* die Wesenheit abstrahiert, hier dagegen hat es lediglich anregende Funktion für die schöpferische Tätigkeit der Vernunft.
Nun hat bereits J. Koch festgestellt[180], daß die von Cusanus in *De docta ignorantia* angekündigte ausführlichere Darstellung der Abstraktionslehre im Werk *De coniecturis* sich in diesem Werk nicht belegen läßt. Koch ist zu dem Ergebnis gekommen, daß die in *De docta ignorantia* vertretene Abstraktionslehre in *De coniecturis* stillschweigend aufgegeben ist[181]. Er spricht konsequen-

---

[175] *Doct. ign.* I, 11 (h I, S. 22, Z. 20 – S. 23, Z. 1); II, 6 (S. 80, Z. 21–23): Intellectus tamen facit ea extra res per abstractionem esse. Quae quidem abstractio est ens rationis, quoniam absolutum esse eis convenire non potest; II, 6 (S. 81, Z. 2–10); II, 2 (S. 68, Z. 2–5); II, 9 (S. 96, Z. 8–10).

[176] Ebd. II, 6 (h I, S. 81, Z. 1–3. 7–8): Quae etiam in ipsis contracta esset, si Platonis intellectus species ex comparatione similitudinum sibi non fabricaret. . . . Quare universalia, quae ex comparatione facit, sunt similitudo universalium contractorum in rebus.

[177] *De anima* III 5; 430a 15–18. Vgl. dazu: J. Hirschberger, *Geschichte der Philosophie I*, Freib. i. Br. ^{9}1974, S. 181; I. Düring, *Aristoteles. Darstellung und Interpretation seines Denkens*, Heidelberg 1966, S. 578–583.

[178] J. Locke, a.a.O. II 11,9: „Wenn die Seele somit heute dieselbe Farbe im Kalk oder Schnee antrifft, die sie gestern von der Milch gehabt hat, so faßt sie diese Erscheinung allein auf und macht sie zu einem Vertreter für alle gleicher Art; und wenn sie ihr den Namen Weiß gegeben hat, so bezeichnet dieser Laut dieselbe Eigenschaft, wo sie auch vorgestellt oder angetroffen werden mag. Auf diese Weise werden die allgemeinen Vorstellungen und Worte gebildet"; vgl. auch III 3,6–9.

[179] z. B. P. Wilpert, in: *Nikolaus von Kues, Vom Nichtanderen.* Übers. u. mit Einf. u. Anm. hrsg. v. P. Wilpert: NvKdÜ Heft 12, Hamburg ^{2}1976, S. 161; K. Bormann, *Koordinierung der Erkenntnisstufen*, S. 64–70.

[180] J. Koch, *Die ars coniecturalis des Nikolaus von Kues:* Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen. Geisteswissenschaften H. 16, Köln–Opladen 1956, S. 31 ff.

[181] Ebd.

terweise von der zwischen *De docta ignorantia* und *De coniecturis* erfolgten „Wendung von Aristoteles zu Platon" bei Cusanus.
K. Bormann hat sich diesem Ergebnis angeschlossen, zunächst in einem Aufsatz über die Seinserkenntnis im *Compendium*[182], dann in einer längeren Anmerkung in dem von ihm herausgegebenen zweisprachigen *Compendium* innerhalb der deutschen Ausgabe des Cusanus[183]. In beiden Texten hat Bormann nachgewiesen, daß gerade auch im *Compendium* „keine Abstraktionslehre geboten" werde[184]. Auf dem internationalen Cusanus-Symposion 1973 in Trier, jetzt im Band 11 der „Mitteilungen und Forschungsberichte der Cusanus-Gesellschaft" nachzulesen[185], hat Bormann dagegen diese seine frühere Ansicht als „falsch" bezeichnet:

„Man darf nicht annehmen, Nikolaus habe in den Schriften nach *De docta ignorantia* die Abstraktionslehre aufgegeben, und wenn ich früher für das *Compendium* das Gegenteil angenommen habe, so scheint mir das jetzt falsch zu sein"[186].

Bormann entdeckt plötzlich die Abstraktionstheorie in sehr vielen nach *De docta ignorantia* verfaßten Schriften des Cusanus[187].

Wenn ich recht sehe, ist hier auf zwei, bereits gestreifte Philosopheme hinzuweisen: nämlich auf die prinzipielle Unterscheidung des Verstandes *(ratio)* von der Vernunft *(intellectus)* und auf die Unabdingbarkeit der Sinneswahrnehmung und dementsprechend der Phantasmata für den intellektuellen Erkenntnisvollzug platonischer Prägung.

1. Was für den Verstand gilt, gilt nicht *eo ipso* für die Vernunft. Schöpft der Verstand seine Erkenntnisinhalte aus der Sinnenwelt, so gilt umgekehrt für die Vernunft, daß sie ihre Erkenntnisinhalte schon immer in sich trägt[188]. In den Kontext einer so verstandenen Verstandestätigkeit, deren Gegenstandsbereich die *res sensibiles* sind, wie uns immer wieder versichert wird[189], paßt daher eine Abstraktion durch den *Verstand.* Sie wird ziemlich unverhohlen in Kap. 2 von *De mente* angesprochen, wenn auch der Ausdruck *abstrahere* nicht fällt. Denn

[182] K. Bormann, *Zur Frage nach der Seinserkenntnis in dem wahrscheinlich letzten philosophisch-theologischen Werk des Nikolaus von Kues, dem ‚Compendium':* Archiv für Geschichte der Philosophie 50 (1968) 181–188.
[183] Anm. 9, S. 68 f. zu Kap. 6.
[184] Ebd.
[185] MFCG 11 (1975) 64–70.
[186] Ebd. S. 67.
[187] Er nennt: *De coni.* II, 2 (h III, N. 86, Z. 9–10); II, 15 (N. 150, Z. 14); II, 16 (N. 167, Z. 4); *De fil.* 1 (h IV, N. 54, Z. 10–11); *De mente* 4 (h V, S. 61, Z. 1–2); 7 (S. 77, Z. 20–22); *De poss.* (h XI/2, N. 43, Z. 29); *Comp.* 6 (h XI/3, N. 18, Z. 14–16) und bemerkt: „andere Stellen seien übergangen" (Ebd. S. 68).
[188] *De mente* 2 (h V, S. 52, Z. 20 u. S. 53, Z. 5–16); ferner *De vis.* 24 (p I, fol. 113^{r}, Z. 8–17): s. oben Anm. 30 Text.
[189] *De mente* 2 (h V, S. 52, Z. 18–20. 22 – S. 53, Z. 1; S. 53, Z. 21; S. 54, Z. 6); 7 (S. 75, Z. 11. 14–15; S. 76, Z. 11 – S. 77, Z. 3); 8 (S. 84, Z. 16–19); 14 (S. 109, Z. 17–20); *De coni.* I, 10 (h III, N. 52, Z. 8–11); II, 15 (N. 146, Z. 12–13); II, 16 (N. 166, Z. 12–15); *De fil.* 6 (h IV, N. 85, Z. 4–5).

die *humanitas*, als Artbegriff *(species)* verstanden, wie sie unter die Bezeichnung fällt und ein *ens rationis* ist, welches der Verstand aus der Ähnlichkeit der Menschen herausgearbeitet hat *(quod ratio venata est ex similitudine hominum)*, „kann nicht bestehen; denn sie hängt von den einzelnen Menschen ab, die jetzt nicht mehr sind"[190]. Mag nun auch das *Compendium* den Unterschied zwischen *ratio* und *intellectus* nicht mehr so scharf betonen wie andere Schriften, aufgegeben scheint mir dieser Unterschied dort nicht, im Gegensatz zu Bormann[191]. Das ist bedeutsam für die Frage des Abstraktionsbegriffes im *Compendium*. Denn wenn dort in 6 N. 16 davon die Rede ist, daß der Mensch aus den sinnenfälligen Zeichen seiner Natur entsprechende Erkenntnisbilder schöpft, so bezieht sich das auf ihn als Verstandeswesen, was durch das unmittelbar folgende *ratiocinari* verdeutlicht wird[192]. Dementsprechend ist es in N. 17 die *vis ratiocinativa*, wie ausdrücklich gesagt wird, welche aus allen diesen sinnenfälligen Erkenntnisbildern die Erkenntnisbilder der verschiedenen Künste hervorzieht[193]. Dagegen wird von der Vernunft (*intellectuale* bzw. *intellectus*) im Kosmographengleichnis in 8 N. 23 deren primäre Zeichenhaftigkeit gegenüber dem Schöpfer und deren *vis creativa* gegenüber jedem anderen bekannten Sinneswesen herausgestellt[194], in 11 N. 36 erklärt: „Denn die Vernunft hängt von nichts ab, damit sie die *intelligibilia* erkenne, und bedarf keines von ihr Verschiedenen als Werkzeug, da sie das Prinzip ihrer Tätigkeiten ist"[195]. Gerade diese Stelle und noch eine andere in 7 N. 20[196] hat Bormann einst zur Stützung seiner Theorie von dem Fehlen des Abstraktionsbegriffes im *Compendium* ins Feld geführt.

Entgegen Wilpert[197] und Bormann[198] nimmt Velthoven in der Schrift *De beryllo* keine Abstraktionslehre an, weil das zweimal dort fallende *abstrahun-*

---

[190] *De mente* 2 (h V, S. 53, Z. 19–22): Unde destructis omnibus hominibus humanitas, ut est species, quae sub vocabulo cadit, et est ens rationis, quod ratio venata est ex similitudine hominum, subsistere nequit; nam ab hominibus dependebat, qui non sunt.

[191] In der lateinisch-deutschen Ausgabe des Compendiums, Anm. 5, S. 61.

[192] *Comp.* 6 (h XI/3, N. 16, Z. 14–16): Hinc homo haurit ex sensibilibus signis species suae naturae convenientes, qui cum sit rationalis naturae, species illi suae naturae convenientes haurit, ut per illas bene possit ratiocinari.

[193] Ebd. (N. 17, Z. 9–11): Trahitque ultra ex omnibus istis sensibilibus speciebus vis ratiocinativa species variarum artium. Ferner *De ludo* II (p I, fol. 164^{r}, Z. 27–30): Certissimum est intelligentem ex phantasmatibus incorruptibilium haurire speculationem. Sunt autem phantasmata quae offert imaginatio. Hinc subtiles imaginationes citius succurrunt ratiocinanti et veritatem quaerenti. Mit der Abstraktion durch den Verstand paßt zusammen: 1. Das phantasma wird der ratio, nicht dem intellectus zugewiesen (vgl. oben Anm. 22 u. unten Anm. 215); 2. Der Grundsatz aus *De mente*, nichts ist im Verstand, was nicht vorher im Sinn war (h V, S. 52, Z. 20); 3. Die betonte These, Gegenstandsbereich des Verstandes seien die res sensibiles (s. oben Anm. 189).

[194] *Comp.* 8 (h XI/3, N. 23, Z. 13–16).

[195] Ebd. 11 (N. 36, Z. 4–6) (Siehe Hinweis in Anm. 57).

[196] Ebd. 7 (N. 20, Z. 11–13): Conceptio autem, qua mens se ipsam concipit, est verbum a mente genitum, scilicet sui ipsius cognitio.

[197] Siehe oben Anm. 179.

[198] N. v. Kues, *Über den Beryll* Neu übers., eingel. und mit Anm. hrsg. v. K. Bormann: NvKdÜ Heft 2, Hamburg ^{2}1977, S. 125, Anm. zu 54,7.

tur auch den Sinn „frei von" dem Sinnlichen haben kann[199]. Man kann diese Interpretation noch dadurch stützen, daß an der einen Stelle wenige Zeilen vorher die mathematischen Sachverhalte als von unserem Geiste hergestellt *(fabricat)* bezeichnet werden[200], ein Ausdruck, den Cusanus öfters für den Hervorgang der *entia rationalia* aus unserem Geist benutzt[201]. Nur wenige Zeilen später wird ausdrücklich festgestellt, daß die *mathematicalia* und *numeri* aus unserm Geist hervorgehen *(ex nostra mente procedunt)*[202], eine Lehre also wiederholt, die sich durch alle Ausführungen über das Mathematische in der Schrift *De mente* hindurchzieht. Das gleiche Ergebnis gewinnt Velthoven aus *De possest*, wo Cusanus sich stärker als in *De beryllo* vom aristotelischen Denken über die Mathematik führen läßt[203]. Dasselbe gilt für das 2. Kapitel des *Complementum theologicum*, wo das Verhältnis des Geistes zu den mathematischen Sachverhalten als ein schauendes vorgestellt wird[204]. Die Auffassung des Cusanus über das Mathematische läßt sich in dem einen Satz aus *De possest* zusammenfassen:

„ Und jene mathematischen Sachverhalte sind weder ein Etwas noch etwas So-Beschaffenes, sondern sie sind Begriffliches, das von unserem Verstand hervorgebracht ist, ohne das er nicht an seine Arbeit – Bauen, Messen und so weiter – gehen könnte"[205].

[199] *Gottesschau*, S. 144.

[200] *De beryl.* 32 (h XI/1, S. 41, Z. 9–11): Nam si considerasset hoc, repperisset utique mentem nostram, quae mathematicalia fabricat, ea, quae sui sunt officii, verius apud se habere quam sint extra ipsam.

[201] *De coni.* I, 1 (h III, N. 5, Z. 13); Ebd. (N. 6, Z. 7–8). In *De beryl.* 32 (h XI/1, S. 41, Z. 24) wird das Mathematische ausdrücklich als nostrae rationis entia bezeichnet.

[202] *De beryl.* 32 (h XI/1, S. 42, Z. 7–10): Clare vidissent mathematicalia et numeros, qui ex nostra mente procedunt et sunt modo, quo nos concipimus, non esse substantias aut principia rerum sensibilium, sed tantum entium rationis, quarum nos sumus conditores.

[203] Velthoven, *Gottesschau*, S. 144–150, bes. S. 148: „Sein (Cusanus) entscheidender Schritt besteht darin, daß nach ihm der menschliche Geist in seiner mathematischen Erkenntnis nicht abstrahierend, sondern schaffend vorgeht. Die mathematischen Seienden werden nicht losgelöst ausgeschieden von einer nicht-mathematischen Realität, um sie an sich denken zu können, sondern werden vom Geist geformt, ohne daß die stofflichen Dinge zum Ausgangspunkt genommen werden. Der Mathematiker entwirft eine eigene Welt, welche nicht potentiell und verhüllt im Stofflichen als ein nicht-abgetrennter Aspekt des Stofflichen schon vorhanden war, sondern aus der Fülle des Geistes her und durch eine schöpferische geistige Aktivität zum Bestehen kommt. ... Eine Interpretation, die versucht, durch die verschiedenen Texte hindurch dem eigenen Denken des Cusanus auf die Spur zu kommen, muß berücksichtigen, daß hinsichtlich des aristotelischen Denkens eine Verschiebung des Ausgangspunktes auftritt. Dieser Ausgangspunkt liegt nicht in der sinnlich wahrnehmbaren Wirklichkeit, welche durch einen Abstraktionsprozeß zur Rationalität mathematischer Art erhoben wird, sondern in der Produktivität des Geistes, der sich in selbst entworfenen Erkenntnismitteln ausdrückt, die, wie etwa die Zahl, als Modelle, in die die wahrnehmbaren Seienden gefaßt werden, angewandt werden können. Der Verstand läßt sich bei dieser Tätigkeit von der eigenen Kraft, die ihm innewohnt, führen."

[204] Ebd. S. 150–153.

[205] *De poss.* (h XI/2, N. 43, Z. 12–15) (Siehe Hinweis in Anm. 57). *De theol. compl.* 2 (p II/2, fol. 92^{r}, Z. 39–41): vgl. Text in Anm. 97. Vgl. auch N. Stuloff, *Die Herkunft der Elemente der Mathematik bei Nikolaus von Kues im Lichte der neuzeitlichen Wissenschaft:* MFCG 6 (1967) 55–62.

2. Das berühmte Kapitel 16 in *De coniecturis* II schließlich enthält keine Abstraktionstheorie. J. Koch hat schon richtig gesehen, daß eine einschneidende Zäsur zwischen *De docta ignorantia* und *De coniecturis* erfolgt ist. Der Gesamtrahmen von II, 16 ist gegeben durch das aus dem Neuplatonismus übernommene Abstiegs-Aufstiegsschema, *descensus-ascensus,* angewandt auf die Vernunft *(intellectus),* die zum Sinn hinabsteigt, damit das Sinnenfällige zu ihr aufsteigen kann[206]. Was aber bedeutet das? Cusanus führt im einzelnen sehr schön aus: Der Aufstieg fällt sachlich mit dem Abstieg von der Vernunft aus gesehen zusammen[207]. Die Vernunft steigt ferner nicht *als solche* in den Sinn hinab, sondern ihr Hinabsteigen geschieht in den und durch die Andersheiten von Verstand *(ratio),* Vorstellungskraft *(imaginatio)* und Sinn *(sensus)*[208]. Wie nämlich der Verstand die Vernunft ist, aber auf der Stufe des Verstandes, so ist die Vorstellungskraft die Vernunft, aber auf der Stufe der Vorstellungskraft, so ist der Sinn die Vernunft, aber auf der Stufe des Sinnes[209]. Die Vernunft erweist sich als die Einheit *(unitas),* von der her Verstand, Vorstellungskraft und Sinn sich ableiten und verstehen[210], während sie selbst von der göttlichen Einheit stammt, daher deren Andersheit ist[211].

Daß die Abstraktion in diesen Ausführungen überhaupt keinen Platz hat, ergibt sich dann aus folgenden Präzisierungen des Cusanus: Unsere Vernunft ist im Unterschied zur göttlichen Vernunft *in potentia*[212] – sie ist ja die unterste der vernunfthaften Naturen[213]. Deshalb bedarf sie der Sinneswahrnehmungen und der Phantasmata, wobei aber ausdrücklich festgestellt wird, daß die Sinneswahrnehmung bloß anregenden Chrakter hat[214] und die Phantasmata ausschließlich dem Bereich des Verstandes zugewiesen werden[215], der noch an einen Arteriengeist gebunden ist[216]. Die Vernunft dagegen, so wird zweimal versichert, ist von jedem Organ frei und vermag die Dinge losgelöst und

---

[206] *De coni.* II, 16 (h III, N. 155, Z. 8–10; N. 157, Z. 10–19; N. 159, Z. 8–10; N. 166, Z. 6–8).

[207] Ebd. (N. 159, Z. 10–11; N. 157, Z. 10–16).

[208] Ebd. (N. 159, Z. 11–14; N. 163, Z. 1–2; N. 165, Z. 1–9; N. 157, Z. 4–12).

[209] Ebd. (N. 167, Z. 2–4; N. 157, Z. 23–24; N. 159, Z. 1).

[210] Ebd. (N. 157, Z. 2–3; N. 163, Z. 1–2; N. 165, Z. 1–10; N. 166, Z. 1–8).

[211] Ebd. (N. 167, Z. 6–9).

[212] Ebd. (N. 157, Z. 1–2. 20–22; N. 159, Z. 11–18; N. 161, Z. 13–18).

[213] Ebd. (N. 157, Z. 1–2).

[214] Ebd. (N. 159, Z. 1–4. 11–18); (N. 160, Z. 1–7): Die reinen Intelligenzen bedürfen im Unterschied zu uns nicht des extrinsecus excitativus ventus per sensibile; (N. 167, Z. 1–2): Quare, cum (scl. intellectus) sic a sensibilibus ortum capiat, absolute verus esse nequit, sed secundum quid.

[215] Ebd. (N. 159, Z. 7–8; N. 161, Z. 18–23. 31–33; N. 165, Z. 4–6; N. 166, Z. 10–13; N. 170, Z. 8–9).

[216] Ebd. (N. 166, Z. 6–8): Ascendit autem sensibile per organa corporalia usque ad ipsam rationem, quae tenuissimo atque spiritualissimo spiritui cerebri adhaeret. Der Ausdruck tenuissimus atque spiritualissimus spiritus entspricht *De mente* 7 (h V, S. 75, Z. 18–19): spiritus ille subtilis arteriarum; (S. 76, Z. 13–14); 8 (S. 84, Z. 12–16): Est vero in media parte capitis, in illa scilicet cellula, quae rationalis dicitur, spiritus tenuissimus magisque tenuis quam in phantastica, et cum anima illo spiritu pro instrumento utitur, adhuc fit subtilior, ut etiam statum a statu discernat, vel statum vel formatum; vgl. auch *De coni.* II, 16 (h III, N. 170, Z. 1–3).

außerhalb jeder Andersheit des Verstandes in ihrer einfachen vernunfthaften Natur zu betrachten, d. h., so erklärt Cusanus weiter, sie umfaßt sie *außerhalb* der Phantasmata in der Helligkeit der Wahrheit[217]. Deshalb schöpft die Vernunft ihre Kenntnis nicht aus dem Verstand, nicht aus der Vorstellungskraft, nicht aus dem Sinn und der Sinnenwelt, sondern, wie es in dem gleichen Kapitel II, 16 heißt, lediglich angestoßen *(pulsatur)* durch den Verstand[218] befruchtet sie sich selbst, indem sie das geistig Erkennbare aus sich heraus schafft, das dann in die Vernunft fortschreitet[219], damit Erkennen zustande kommen kann.
Mehrere Stellen, die für die Abstraktionstheorie reklamiert werden, z. T. auch von Bormann, beweisen nicht mehr und nicht weniger als die von uns zu Anfang bereits dargelegte Notwendigkeit von der Unabdingbarkeit der Sinneswahrnehmung und demgemäß der Phantasmata. Dazu zählen: *De mente* Kap. 4[220] und 7[221], geradezu Paradestellen für die bloß anregende Funktion auch der Phantasmata[222], *De filiatione Dei*[223], *De beryllo*, Kap. 31, Nr. 52[224], *De possest*[225] in drei Textpassagen und *De ludo globi*[226].

Dennoch bleiben ein paar Stellen, nach *De docta ignorantia,* in denen von Abstraktion aus den Sinnendingen bei unserem Erkennen die Rede ist. Auf

---

[217] *De coni.* II, 16 (h III, N. 167, Z. 4–6): Dum autem res abstractius extra omnem rationis alteritatem in sua simplici intellectuali natura intuetur, eas extra ipsa phantasmata in claritate veritatis amplectitur; (N. 166, Z. 8–13).
[218] Ebd. (N. 159, Z. 3).
[219] Ebd. (N. 161, Z. 7–8). – Bormann führt noch folgende Stellen aus *De coni.* für die Abstraktionslehre an: II, 2 (N. 86, Z. 4. 10); II, 15 (N. 150, Z. 14). Die dort fallenden Wörter „abstractus"meinen aber nicht den Abstraktionsvorgang, sondern haben den Sinn von „frei von Einschränkung", oder auch wie wenn wir sagen, die mathematischen Wissenschaften seien abstrakt bzw. abstrakter als andere.
[220] (h V, S. 61, Z. 1–2).
[221] (h V, S. 77, Z. 20–23); vgl. wegen wichtiger Parallelen: *De vis.* 24 (p I, fol. 113^{r}, Z. 8–17): Text oben in Anm. 30.
[222] Siehe oben Anm. 22 u. 23.
[223] 1 (h IV, N. 54, Z. 10.11).
[224] 30 (h XI/1, S. 38, Z. 23 – S. 39, Z. 4): Hier wird lediglich gesagt: die Vernunft vermag ihren Begriff von der Einbildungskraft (imaginatio), mit der sie zusammenhängt, nicht zu lösen. Deshalb läßt sie ihre Vernunftbegriffe, die mathematischer Natur sind, Grundlage sein für Figuren, die sie sich vorstellt (quas imaginatur). Von Abstraktion ist hier keine Rede. Vgl. aber folgende Anm.
[225] *De poss.* (h XI/2, N. 43, Z. 30–31): Auch keine Rede von Abstraktion. Im Gegenteil: Das Mathematische wohnt in uns als seinem Ursprung und geht deshalb so aus unserem Verstand hervor, wie das real Seiende aus der göttlichen Genauigkeit. Die Entstehung des Mathematischen geht nach Cusanus auf eine dem Abstraktionsprozeß genau entgegengesetzte Bewegung zurück, nämlich auf einen Schöpfungsprozeß des Geistes aus sich selbst. In *De poss.* N. 63 benutzt Cusanus den platonischen Gedanken (*Politeia* 510 b3–6), daß der Geometer nur mit Hilfe von sinnenfälligen Konstruktionen voranschreiten kann: vgl. dazu vor allem: W. Ross, *Plato's theory of ideas,* Oxford ^{3}1963, S. 65; *De poss.* N. 74, Z. 10 besagt auch nur die Abhängigkeit unserer Vernunfterkenntnis von den Phantasmata.
[226] *De ludo* II, N. 88; Marg. 17: Intellectus secundum condicionem huius vitae sine phantasia non intelligit (Zit. bei Bormann in der lateinisch-deutschen Ausgabe *De beryl.*, S. 124 oben).

folgende Stellen bin ich gestoßen: *De mente*, Kap. 15[227], die einzige Stelle übrigens in dieser Schrift und interessanterweise von Bormann gerade nicht herangezogene; *De venatione sapientiae*, Kap. 6, Nr. 15[228] und Kap. 36, Nr. 107[229], und vielleicht auch noch *Compendium*, Kap. 6, Nr. 18[230].
Die Abstraktion wird an diesen Stellen nicht dem Verstand *(ratio)*, sondern der Vernunft *(intellectus)* zugewiesen. Bedenkt man jedoch, daß besonders *De mente* und *De venatione sapientiae* und auch das *Compendium* Schriften sind, die den Grundsatz zu erhellen versuchen, daß die menschliche Vernunft nur das zu erkennen vermag, was in ihr ist, *De venatione sapientiae*, Kap. 29, Nr. 86 *expressis verbis* formuliert, dann wird man diesen wenigen Stellen keine besondere Bedeutung zumessen wollen. Ich neige dazu, darin bloße Relikte der einstmals vertretenen Abstraktionstheorie zu erblicken. Diese Abstraktionstheorie ist nach *De docta ignorantia* durch den hier dargestellten platonischen Apriorismus in der Cusanus eigentümlichen Ausprägung prinzipiell überwunden und *ad acta* gelegt worden. W. Happ hat in der lateinisch-deutschen Ausgabe von *De coniecturis* in seinem knappen Kommentar zu II, 16 die in der Handschrift C dieses Werkes sich findende eigenhändige Randbemerkung des Nikolaus gebracht: „Man sieht also, daß nicht, wie die Philosophen sagen, der intellectus agens notwendig ist, sondern daß für den Intellekt das Licht des Verstandes genügt, wie für das Auge das Licht der Sonne oder des Feuers“[231]. Weder von einer Synthesis noch von einem Versuch zu einer Synthesis aristotelisch-abstrahierenden und platonisch-apriorischen Erkennens kann daher bei Cusanus gesprochen werden.

---

[227] (h V, S. 112, Z. 7–16): Sic qui attendit intuitionem mentis attingere invariabile et per mentem formas a variabilitate abstrahi et in invariabilem regionem necessitatis complexionis reponi, ille non potest haesitare mentis naturam ab omni variabilitate absolutam esse. Ad se enim attrahit quod a variabilitate abstrahit. Nam veritas invariabilis figurarum geometricarum non in pavimentis, sed mente reperitur. Et dum anima per organa inquirit, id quod invenit variabile est; dum per se inquirit, id quod invenit stabile, clarum, limpidum et fixum existit. Non igitur est de natura variabilium, quae sensu attingit, sed invariabilium, quae in se invenit. – Nicht nur die ganze Schrift, sondern gerade auch der letzte Satz ist mit Abstraktion unverträglich.

[228] (p I, fol. 203^{r}, Z. 5–6): Discernit enim (intellectus) subtilissime quae invisibilia sunt, puta intelligibilia a visibilibus abstracta.

[229] (p I, fol. 216^{r}, Z. 42–43 u. 216^{v}, Z. 2–5): Corruptibile non intelligitur nisi per incorruptibilem eius speciem. Abstrahit enim intellectus de sensibili intelligibilem speciem. . . . Quod et clarissime percipis, quando vides, quod depurata ab omni corruptibili materia, quae non indigent abstractione, citius intelliguntur: sicut secundum Proclum est li unum absolutum per se intelligibile et intellectui conforme. *Ven. sap.* 26 (p I, fol. 212^{r}, Z. 45): Hier fällt lediglich der Name des intellectus agens, ohne jede weitere Erläuterung.

[230] (h XI/3, N. 18, Z. 14–17): Componere igitur et dividere species naturales et ex illis facere intellectuales et artificiales species et signa notionalia homo ex vi intellectuali habet, qua bruta excellit et doctus homo indoctum, quia habet exercitatum et reformatum intellectum. – Ich bin mir in der Interpretation dieser Stelle im Sinne von Abstraktion nicht sicher.

[231] Nicolai de Cusa, *De coniecturis. Mutmaßungen*, übers. und mit Einführung und Anmerk. hrsg. von W. Happ: NvKdÜ, Heft 17, Hamburg 1971, Anm. zu N. 161, 2, S. 227.

DER GEIST ALS LEBENDIGES BILD GOTTES (MENS VIVA DEI IMAGO)

Von Gerda von Bredow, Münster

Eine solche These weckt sogleich zwei Hauptfragen:
1. Inwiefern ist der *Geist* Bild Gottes?
2. Wieso heißt es *lebendiges* Bild?

Zu 1. Nikolaus steht in der *Tradition*, die mit Augustinus und vielen andern das Bild Gottes in dem „Höchsten und Besten" des Menschen sieht und also in seinem Geiste. Der Mensch ist „nach dem Bilde Gottes" *(ad imaginem)* geschaffen; das eigentliche Bild Gottes ist aber in seinem Geiste. Häufig wird bei der Auslegung von Gen 1, 26 gesagt, daß Christus, der Sohn Gottes, das *wahre* Ebenbild des Vaters ist und daß der Mensch nach diesem Bilde geschaffen sei. Doch wir werden diesen theologischen Aspekt beiseitelassen. Für die Philosophie ist die Unterscheidung wichtiger, die den Menschen als solchen betrifft: Der Mensch ist *ad* imaginem geschaffen, aber der Geist des Menschen ist *imago dei.*

Zu 2. Nikolaus betont mit großem Nachdruck, daß dieses Bild lebendig ist. In der lateinischen theologischen Tradition scheint aber der Terminus *imago viva* keine Rolle zu spielen, obwohl die Hauptaussagen über den Geist dem Sinn nach ihm sehr nahe stehen und ihn also hätten evozieren können. Es muß einen Grund haben, daß dies kaum der Fall ist, wir können ihm hier nicht nachforschen. – Der Aspekt, den Nikolaus hervorkehrt, ist mit dem Wort *imago viva* klar bezeichnet; wir werden das im einzelnen zu zeigen haben. Bei vielen andern bildhaften Vergleichen, die den Geist betreffen, wird die Lebendigkeit eigens betont; Nikolaus spricht vom lebendigen Spiegel, lebendigen Wachs, lebendigen Gulden usw. Der „lebendige Spiegel" wird uns später noch beschäftigen. – Mag es selbstverständlich sein, daß der Geist lebendig ist, daß ein *Bild* lebendig sei, ist etwas Ungewöhnliches! Doch Nikolaus hat sicher bei Gregor von Nyssa[1] gelesen, daß der Mensch lebendiges Bild Gottes sei; die Aussagen von Gregor zu Gen 1, 26 haben ihn befruchtet. Warum aber heißt es „lebendiges Bild"? Der Mensch ist als lebendiges Wesen geschaffen, er soll in seinem Leben die Ähnlichkeit mit Gott verwirklichen und vertiefen, besonders in seiner königlichen Freiheit, durch die er zur Herrschaft auf der Erde berufen ist. Es könnte hier einen tieferen Zusammenhang zwischen den Gedanken von

[1] Gregor von Nyssa, *De hominis opificio* 4 (PG 44, 136C).

Gregor und älterer hellenistischer Tradition geben[2]; für die Interpretation des von Nikolaus entfalteten Begriffes der *mens* ergibt das aber kaum eine Hilfe. Noch eher bietet sich eine Anknüpfung an antike Rhethorik an: *Imago viva* als lebendiges *Vorbild*; darauf werden wir zurückkommen.

Nach dieser kurzen Erläuterung wollen wir uns der inhaltlichen Untersuchung zuwenden. Um zu verstehen, was eigentlich gemeint ist mit der Aussage *mens viva dei imago*, können wir anknüpfen an das vielzitierte Augustinus-Wort[3], das Nikolaus kennt und ausdrücklich[4] anführt, nämlich daß das Bild-Gottes-Sein darin besteht, *capax dei* zu sein, fähig an Gott teilzuhaben. Solche Fähigkeit setzt Leben voraus; sie kann verwirklicht werden, aber das Erreichen ihres Sinnes ist nicht gesichert. Dennoch ist mit dieser Fähigkeit, die nur durch ihr Ziel definiert werden kann, das *Wesen* des Geistes beschrieben: die Möglichkeit der Teilhabe an Gott, Ihn zu erkennen und zu lieben. Genau dies ist auch für Nikolaus entscheidend; er bestimmt die *mens* in ihrem Wesen durch ihr Ziel[5]. In *De mente* Kap. 5 hebt er die Ähnlichkeit der *mens* zur unendlichen Substanz und absoluten Form hervor; dieser Wesensaussage fügt er dann hinzu, daß die *mens* ein *officium*, eine Aufgabe hat, nämlich den Leib als Seele zu beleben und zu regieren[6]. Wir werden später sehen, daß dieses *officium* dem Wesen der *mens* innerlich entspricht. –
Zunächst ist festzuhalten, daß das Wesen der *mens* sowohl im Erkennen wie im Lieben besteht. Theoretische und emotionale Geistigkeit machen die *mens* so zum personalen Zentrum (Nikolaus spricht dieses für ihn Selbstverständliche nicht eigens aus). Wir müssen auch davon Kenntnis nehmen, daß diese *mens* an vielen Stellen, besonders in späteren Schriften und Predigten, *intellectualis natura* genannt wird. Der Sprachgebrauch ist synonym; eigentlich hat der Begriff *intellectualis natura* einen weiteren Umfang als *mens*. Dies ist Nikolaus durchaus bewußt, die Existenz von Vernunftwesen höheren Ranges als das *animal rationale* steht für ihn fest. Aber die Redeweise ist eindeutig, wenn es um den Menschen geht, dann meinen *mens* und *intellectualis natura* dasselbe.

---

[2] Vgl. dazu H. Merki, *Homoiosis Theo. Von der platonischen Angleichung an Gott zur Gottähnlichkeit bei Gregor von Nyssa:* Paradosis 7, Freiburg in der Schweiz 1952, S. 71, den Hinweis auf den Ptolemäertitel: εἰκὼν ζῶσα τοῦ Διός und dazu S. 68 auf den Sextus-Spruch 190: σέβου σοφὸν ἄνδρα ὡς εἰκόνα θεοῦ ζῶσαν.
Gregor gibt jedem Menschen aufgrund von Gen. 1, 16 den Ehrennamen der Könige, den bereits Sextus dem Weisen zuspricht. Aber davon ist in der lat. Übersetzung der Sextus-Sammlung durch Rufinus nichts geblieben; denn da heißt es: sicut imaginem *dei viventis*; vgl. H. Chadwick, *The Sentences of Sextus*, Cambridge 1959.

[3] Augustinus *De Trin.* XIV, 8 (CCSL 50A, 436).

[4] *Sermo* 248 (vom 1. 11. 1459) (Cod. Vat. lat. 1245 [im folgenden: Cod. V_2] fol. 189ra). – Hier und im folgenden werden die Cusanus-Predigten in *arabischen* Zahlen nach dem Predigtverzeichnis von J. Koch: CT I 7, die in *römischen* Zahlen nach der Heidelberger Ausgabe XVI–XIX gezählt.

[5] *Sermo* 285 (vom 8. 9. 1458) (Cod. V_2, fol. 279ra).

[6] *De mente* 5 (h V, S. 64–65).

Als lebendiges Bild Gottes ist der Geist wesentlich frei[7]. Er kann aus sich Bewegung hervorgehen lassen[8]. Seine Erkenntnis ist autonom in seinem eigenen Bereich, er bringt die Mathematik hervor und erreicht hier Präzision, weil er nicht in Andersheit hinüberzugreifen braucht. Da er das Bild des Weltschöpfers ist, stimmen die Prinzipien seiner Vernunft zu denen der Welt. Aber Nikolaus behauptet nicht, daß sie mit ihnen identisch seien.

Als Bild des Schöpfers der Welt besitzt der Geist selbst auch das Bild der absoluten Schöpfungskunst, er kann *Neues* hervorbringen. Dies wird von Nikolaus akzentuiert, er erläutert es mit Beispielen, etwa der Löffelschnitzkunst[9]. Das Urbild ist nur im menschlichen Geiste, es ist keine Nachahmung eines in der Natur entstandenen Dinges. Entsprechend äußert sich der Stolz des Erfinders des *Globusspieles*; er hat etwas Neues erfunden, das vielen Spaß macht und darüberhinaus einen tiefen spekulativen Gehalt hat[10].

Man hat die Autonomie und Spontaneität des Geistes bei Nikolaus gern hervorgehoben; sie ist ein wesentliches Charakteristikum des lebendigen Gottesbildes. Aber die mit dieser Spontaneität, Autonomie und Schöpferkraft gekoppelte *praktische Freiheit*, selbstverantwortlich zu handeln, hat größeres existentielles Gewicht. Entscheidend ist dabei die Fähigkeit, sich selbst besser zu machen: Das lebendige Bild ist ein solches, das sich seinem Urbilde ähnlicher machen kann. Was sonst nur der Maler vermag, steht in der Macht des lebendigen Bildes[11]! Sofern es diese Macht besitzt, ist das Bild selber für seine Bildqualität verantwortlich. Seine Freiheit ist zwar für das positive Ziel, die Verähnlichung mit Gott, bestimmt, jedoch nicht darauf festgelegt. So heißt es in *De visione dei* Kap. 4:

„Diese Kraft, die ich von dir habe, in der ich das lebendige Bild deiner Allmacht besitze, ist der freie Wille, durch welchen ich entweder den Umfang deiner Gnade erweitern oder einschränken kann"[12].

Wo geschöpfliche Freiheit ist, da ist notwendig auch Gefahr: Das lebendige Bild Gottes kann verkommen. Es droht dem Geiste Gefahr durch Hochmut, der sich gegen Gott wendet, sein Gebot mißachtet, alles sich selber verdanken will[13]. Es droht Gefahr auch von den leiblichen Begierden; aber nicht diese sind es, die über den Menschen verfügen. Der Geist wird schuldig, wenn er sich der Bestialität dienstbar macht[14].

Die Freiheit und Unabhängigkeit des Geistes ist keineswegs Unberührbarkeit. Die Verbindung des Geistes mit dem Leibe, die das Sein des Menschen

---

[7] *De ludo* II (p I, fol. 164^{v}, N. 92): *De vis.* 4 (p I, fol. 100^{r}); *Sermones* 161 (Cod. V_2, fol. 60va), 248 (Cod. V_2, fol. 189ra).

[8] *De ludo* II (p I, fol. 165^{v}, N. 98).

[9] *De mente* 2 (h V, S. 51, Z. 18 ff.).

[10] *De ludo* I (p I, fol. 152^{v}, N. 1–2).

[11] *Brief* an Nikolaus Albergati: CT IV 3, S. 28, N. 8.

[12] *De vis.* 4 (p I, fol. 100^{r}).

[13] *Brief* an Nik. Albergati: CT IV 3, S. 36, N. 24.

[14] *Sermo* 177 (Cod. V_2, fol. 84rb–84va).

ausmacht, bedeutet einerseits die große Chance, den Menschen emporzuheben, anderseits zugleich das Risiko des Verderbens durch ein Sich-einlassen ins tierische Leben[15]. Aber die Realität der Leibverbundenheit der *mens* zeigt sich auch in der *Entwicklung* geistiger Fähigkeiten, die ja zuerst die leibliche Entwicklung voraussetzt. Der „göttliche Same" des Geistes entwickelt sich auf der Grundlage der leiblichen Entwicklung[16]. Er bedarf auch zu seiner Anregung der sinnlichen Wahrnehmung[17].

Der Geist ist in seiner Erkenntnis auch auf die inhaltliche Mannigfaltigkeit des Universums ausgerichtet, als *imago Dei* auf die ganze Schöpfung. Der Zuwachs an Erkenntnis macht zu immer weiterem Erkennen fähig. Je mehr man erkannt hat, umso mehr wird man erkennen können. Die Beschaffenheit des Leibes, insbesondere einzelner Sinnesorgane, kann die konkrete Ausübung geistiger Tätigkeiten hindern[18], aber das Wesen der geistigen Kraft wird davon nicht betroffen. Sie hat unbegrenzt die Möglichkeit durch Erkennen zu wachsen und immer reicher zu werden. Auch darin zeigt sich, daß der Geist Bild des unendlichen Gottes ist, seines Urbildes und Zieles[19]. Die prinzipiell unbegrenzte Erkenntniskraft des Geistes ist nach Nikolaus[20] auch darin erfahrbar, daß das Vermögen des Einsehens gerade im Alter, wenn die einzelnen Organe nachlassen, bestehen bleibe und weiter zunehme. Hier muß man genau darauf achten, was gemeint ist. Es geht um die Bereiche der höheren Vernunfteinsicht, in denen ein essentieller Zusammenhang zwischen geistigem Gehalt und geistigem Akt besteht: Je mehr einer schaut, umso mehr wächst seine Kraft des Schauens. Hier steht Nikolaus in der Tradition geistiger Erfahrung, die besonders den Platonikern im weiten Sinne zugehört.

Wir müssen uns nun aber auch der *ontologischen Frage* stellen: Was ist die *mens* eigentlich in sich selbst? Das Bildsein scheint ihre Wesensqualität auszumachen; ihre Existenzweise, ihr fundamentales Sein, ist damit nicht begreiflich gemacht. Was sagt Nikolaus selbst von ihr? Sie ist *viva substantia, forma substantialis sive vis*[21]. Als solche kann sie als Seele auch den Leib beleben und bestimmen, doch ihre Substantialität ist nicht auf den Leib bezogen. Sie hat zwar ihr *officium* im Leibe, bedarf seiner aber nicht zu ihrer Existenz. An vielen Stellen betont Nikolaus, daß die *mens* nicht vergänglich, also „unsterblich" ist. Daß ihre Existenz vom Leibe unabhängig ist, ergibt sich einfach aus ihrem Wesen; sie ist unkörperlich und unsichtbar. (Wir haben hier dieselbe Argumentation wie in Platons *Phaidon*.) Die *mens* ist das „unsichtbare Bild des unsichtbaren Gottes"[22]. Unsre vom Materiellen beeinflußte Substanzvor-

[15] *Brief* an Nik. Albergati: CT IV 3, S. 30, N. 9.
[16] *De aequal.* (p II, fol. 16^{v}, Z. 3 von unten).
[17] *De mente* 4 (h V, S. 60, Z. 18 – S. 61, Z. 12).
[18] *De ludo* II (p I, fol. 165^{r-v}, N. 96 ff).
[19] *Brief* an Nik. Albergati: CT IV 3, S. 30, N. 14.
[20] *Sermo* 285 (Cod. V_2, fol. 279ra).
[21] *De mente* 5 (h V, S. 62, Z. 15 – S. 63, Z. 3).
[22] *Brief* an Nik. Albergati: CT IV 3, S. 32, N. 18.

stellung ist dabei völlig irreführend, die *natura intellectualis* als solche bedarf keines Substrates. Aber mit welchem Begriff läßt sich überhaupt ihr Sein charakterisieren?

Die *Gleichnisse*, die Nikolaus zur Erläuterung bringt: Strahl der Sonne[23], leuchtende Spitze am fein geschliffenen Diamanten[24], Spiegelkraft, die in geistigem Leben lebendig ist[25], lebendiger Spiegel[26], bezeichnen einen *Selbstand als freie Kraft ohne Substrat, lebend aus der Beziehung zum Ursprung.* Dies ist am Bilde des Sonnenstrahls besonders einleuchtend.

Wenn man für das begriffliche Erfassen des Selbstandes dieser lebendigen Substanz nur aristotelische Kategorien zur Verfügung hat, muß man in Schwierigkeiten kommen. Einerseits hat das Sein der *mens* als immaterielles einen höheren Rang, anderseits ist es aber nicht so in sich stehend dinghaft wie es, dem Anschein nach, ein Stein ist. Dieser ist vom Schöpfer gemacht, verursacht; aber er hat nicht einen inneren Bezug zu Gott als Fundament seines Bestandes, darum ist er geringer. Nikolaus hat keinen systematischen Versuch zur begrifflichen Formulierung einer Ontologie des Geistes gemacht; der schwierigen Problematik war er sich durchaus bewußt.

R. Haubst machte mich freundlicherweise in einer eingehenden Mitteilung auf die Augustinus-Texte im Codex Cusanus 220[27] aufmerksam. Es handelt sich da um *De immortalitate animae* und um den Anfang von *De natura et origine animae*. Für unsere Problematik ist von besonderem Interesse der Text der letzteren Schrift und zwar Kap. 4 des I. Buches. Die Abschrift bricht innerhalb dieses Paragraphen ab, doch das Wichtigste ist da bereits gesagt. Augustinus referiert hier die Meinung des Vincentius Victor über die Erschaffung der Seele und legt seine Gegenargumente dazu dar.

Für Nikolaus war vermutlich gerade der Versuch des Vincentius Victor, die besondre Seinsweise der Seele als von den übrigen Geschöpfen unterschiedene zu bestimmen, interessant. Vincentius sagt nämlich, daß die Seele von Gott gemacht, also nicht ein Teil Gottes sei und auch nicht die Wesenheit Gottes habe. Aber sie ist von Gott aus sich selbst gemacht *(de se ipso eam fecisse)*[28]. Daran nimmt Augustinus Anstoß. Für ihn gibt es keine mögliche Zwischenstellung zwischen einem Geschaffensein aus nichts *(de nihilo)*, bzw. aus etwas, das seinerseits aus nichts erschaffen wurde, und einem Sein aus Gott selbst, das mit Notwendigkeit die Wesenheit Gottes selbst besitzt. Vincentius will aber sagen, daß das, was Gott „aus sich selbst" macht, nicht Gottes Wesenheit

---

[23] *Sermones* 161. 214. 285 (Cod. V_2, fol. 60va; 137vb; 279rb).

[24] *De mente* 5 (h V, S. 65, Z. 23 – S. 66, Z. 2).

[25] Ebd. (S. 66, Z. 6–7): vis specularis viva vita intellectuali.

[26] Ebd. (S. 67, Z. 3).

[27] Die Texte stehen im Cod. Cus. 220, fol. 61^{r}–66^{r}; sie sind nach Auskunft von R. Haubst von derselben Hand geschrieben wie fol. 149^{r}–150^{r} im Cod. Cus. 40 und stammen aus dem Jahr 1461/1462. Ich selbst konnte mich nur kurz mit den Texten befassen, sie zeigen keine sichtbaren Spuren von der Hand des NvK; aber daß sie existieren, zeugt von seinem Interesse für ihren Inhalt.

[28] Augustinus, *De natura et origine animae* I, 4 (CSEL 60, 305–306).

habe, also von Gott unterschieden sei. Der gebräuchliche Begriffsapparat erlaubt eine solche Bestimmung jedoch nicht.
Dieselbe Schwierigkeit ergibt sich nun, *wenn* wir die bildhaften Andeutungen von Nikolaus (lebendiges Bild, lebendiger Spiegel, Strahl der Sonne) ontologisch interpretieren wollen! Was die Bilder meinen, ist immateriell, nicht einmal Formung eines materiellen oder der körperlichen Materie analogen Substrates. Das Bild des Sonnenstrahls macht dies besonders deutlich: Er ist von der Sonne her, also nicht von demselben Wesen wie die Sonne, und doch ihr so ähnlich, daß er Bild der Sonne sein kann. Allerdings hat dieses Bild vom Sonnenstrahl auch seine innere Grenze; es läßt nichts von der personalen Qualität der *mens*, nichts von ihrer Freiheit Gott gegenüber, sehen. Die andern Bilder sind darin besser, nicht zuletzt, weil sie schon mit einer gewissen Gewaltsamkeit geformt wurden. – Die verschiedenen Bilder vom Geiste können nicht miteinander kombiniert werden; sie zeigen verschiedene Aspekte von etwas, das nicht voll begriffen, aber doch für die innere Anschauung faßbar ist.
Nikolaus hat seine Lehre von der *docta ignorantia* verstanden als eine metaphysisch und theologisch notwendige Überwindung der schulmäßigen, von Aristoteles herkommenden Begriffe, jedoch nicht als ein besseres System, das exaktere Aussagen ermöglicht, sondern als eine neue *Denkweise*, die der Immanenz des Absoluten im Endlichen und seiner gleichwohl vom Endlichen unüberbrückbaren Verschiedenheit angemessener ist. Diese Denkerfahrungen gelten entsprechend auch für das Begreifen dessen, was der Geist ist: zwar nicht selbst unendlich, aber fähig zu transzendieren und immer mehr teilzuhaben an dem, dessen Bild er ist, *capax dei*!
Alle Bilder vom Geiste bedürfen einer spezifischen Steigerung, die vom unmittelbar Anschaulichen wieder wegführt. In der Natur kommt ein „lebendiger Spiegel", der als lebendiger Zentrum seiner Akte ist, nicht vor. Trotzdem ist das Bild hilfreich. Es kommt nicht an auf das Material, sondern auf das Lichtsammeln und Widerstrahlen. *Lebendiger Spiegel* sagt zunächst, daß seine Energie sich dadurch vermehrt, daß er sich genauer, feiner auf den Ursprung des Lichtes einstellt. Um das Bild voll auszuschöpfen, darf man nicht an einen Spiegel denken, „hinter" dem das virtuelle Spiegelbild erscheint, sondern an einen Hohlspiegel, bei dem die Energie des *reellen Bildes* erfahrbar ist wie im Brennspiegel, der ja bereits der Antike bekannt war. Diese Vorstellung führt auch insofern weiter, als sie der einigenden Kraft entspricht, welche die *imago dei viva* von ihrem Urbild, der absoluten Einheit her hat[29]. Nikolaus selbst hat hier zwar nicht ausdrücklich von einem Hohlspiegel gesprochen, er erwartet aber, daß der Leser die angedeuteten Bilder und Symbole selbständig durchführt.
Als Bild der absoluten Einheit hat der Geist die Kraft zu einen, in sich selbst zu sammeln, was er ausstrahlt und auszustrahlen, was er in sich sammelt. Eben-

[29] Vgl. *De mente* 7 u. 9 (h V, S. 73 ff. u. 85 ff.).

dies ist die ontologische Qualität der *reditio completa*, der Rückwendung auf sich selbst, von der der *Liber de causis* spricht und die in der *Elementatio theologica* des Proklos beschrieben ist. Diese Rückwendung auf sich selbst ist Charakteristikum höheren Seins: Sie intensiviert die ausstrahlende Wirkung und konzentriert ihre Kraft zurück nach innen, so daß sie nicht zerstrahlen kann, also unzerstörbar ist. – Wir sind heute eher geneigt, die Bedeutung der *reditio completa* vor allem erkenntnistheoretisch zu sehen. Das ist ein wichtiger Aspekt, aber die metaphysische Relevanz liegt in der Selbstkonstitution geistigen Seins. An vielen Stellen bei M. Eckhart wird dies deutlich. Dasselbe meint auch Nikolaus[30]. Wir können die Sache vielleicht auch so beschreiben: Die *mens* hat personalen Charakter, ist Ursprung und Ort ihrer Akte, also sowohl „vor" ihren Akten, wie zugleich „durch" ihre Akte qualifiziert; sie ist ein lebendiges Bild, das sich selber besser machen kann.

Wenn wir aber so den Geist, die *natura intellectualis*, in so großer Souveränität und Selbständigkeit sehen, bedrängt uns doch die Frage: Hat Nikolaus hier nicht die Gewichte einseitig verschoben? Muß man nicht die Konsequenz ziehen und sagen, daß es ihm im Grunde *nur* um die *mens* geht, die Bild Gottes ist, und nicht um den wirklichen Menschen? Gelegentlich kann der Eindruck entstehen, als sei Nikolaus nicht am konkreten Menschen mit seiner Leiblichkeit interessiert. Doch eine solche Nichtachtung des Leibes wäre nicht christlich; es ist höchst unwahrscheinlich, daß Nikolaus, in dessen Denken die Christologie eine entscheidende Rolle spielt, ernstlich den Wert und die Würde des Menschen als leibseelisches Wesen außer acht gelassen hätte. Die Bezeichnungen, die das Körperliche abwerten, stehen in unmittelbarem Zusammenhang mit der aus der Erbsünde herrührenden Begierlichkeit und ihren verherrenden Folgen. Askese soll die königliche Freiheit des Geistes bewahren helfen; sie ist also nicht Feindschaft gegen den Leib, sondern seine Beherrschung!

Die folgenden Überlegungen folgen dem Aspekt, der sich aus unserm Thema ergibt. Er läßt sich vielleicht nicht ohne weiteres mit allem, was Nikolaus geschrieben hat, zur Deckung bringen. Möglicherweise hat er manchmal stärker einer weltflüchtigen Sehnsucht nach purer Geistigkeit zugeneigt. Aber dergleichen hat kein Fundament im Ansatz *mens viva dei imago*. Um das zu zeigen, müssen wir die Frage stellen, die für die Anthropologie zentral ist: Was bedeutet es für den Menschen, daß er in seinem Geiste (seiner Vernunft und geistigen Emotionalität, Liebeskraft) Bild Gottes ist?

Für den Versuch einer Antwort brauchen wir zunächst eine kurze Besinnung auf das, was zum Wesen eines Bildes gehört, keine umfassende Analyse, aber ein Bewußtmachen des Fundamentalen. Ein Bild ist eine spezifische Form von sinnlich Wahrnehmbarem, es wird gesehen. Aber *im* Bilde wird *mehr* gesehen als eine besondre Kombination von Formen und Farben auf einer Fläche; denn

---

[30] *Sermo* 248 (Cod. V_2, fol. 189ra) u. *De aequal.* (p II, fol. 16^{v}, Z. 5 f.).

man sieht im Bilde den abgebildeten Gegenstand. In der sinnlich wahrnehmbaren Darstellung kommt konkret etwas zur Erscheinung; für den menschlichen Betrachter ist es nicht bloß Abbildung eines andern wahrnehmbaren Gegenstandes, sondern zugleich Erscheinung von etwas, dessen Grund jenseits des Wahrnehmbaren, Körperlichen liegt: ein Charakter, eine geistige Beziehung . . .

Daß die *mens* selbst als *imago dei* nicht in dem geschilderten Sinne Bild sein kann, ist klar! Das Bild Gottes erscheint im Geiste, aber damit wird es nicht zu etwas sinnlich Wahrnehmbarem, denn es ist ja unsichtbar!

Anderseits ist jedes Bild als solches nicht bloß Bild von etwas oder jemand, sondern auch *Bild für jemand.* Dies muß auch für die *imago dei* gelten. In der spezifischen Selbsterkenntnis, wie Nikolaus sie an vielen Stellen beschreibt[31], erkennt die *mens* sich selbst als Bild Gottes. Das Bild Gottes, das der Geist ist, ist also Bild für den Geist, der es erkennen kann. Dem Anschein nach handelt es sich hier um ein Bild, das keine konkrete Erscheinung ist; denn individuelle Züge der geistigen Person haben darin keine Relevanz.

Etwas sehr Wesentliches ist aber bisher noch unberücksichtigt geblieben. Wenn es überhaupt eine Relevanz des Gottesbildes im Geiste für den ganzen Menschen gibt, dann muß es auch eine leibhaft-sinnliche Vermittlung dieses geistigen Bildes geben. Denn die Verbindung der *mens* mit ihrem Leibe ist eben nicht bloß eine Pflicht der Regierung und Sorge für etwas, das im Grunde eine ungeliebte Belastung bedeutet, sie hat positiven Wert: „Zweifellos ist unser Geist zu seinem Nutzen in diesen Leib gesetzt worden"[32]. Dies erweist sich an der erkenntnistheoretischen Bedeutung der Wahrnehmung; die dynamische Verbundenheit des Niederen mit dem Höheren hebt das Niedere zu diesem hinauf. Die bloße Wahrnehmung erfaßt nicht das Wesen des Wahrgenommenen, sie kommt in der geistigen Erkenntnis eigentlich zu ihrem Sinn und Ziel, wenn die geistige Erkenntnis das Wahrgenommene – das ihr dafür zuerst *gegeben* sein muß – nun ohne Ablenkung durch zufällige Augenblicksnuancen in seinem Wesen erfaßt.

Der Wert und die Würde des menschlichen Leibes ist durch die positive Verbindung mit dem Geiste bedingt. In *De docta ignorantia* III Kap. 1 hat Nikolaus dies ausdrücklich begründet. Weil es ihm dort nur auf das Fundament für die universale Bedeutung Christi ankommt, hat er es nicht im einzelnen ausgeführt. Nikolaus erläutert das Verhältnis der Gattungen und Arten untereinander; sie stehen in einem hierarchischen Zusammenhang, der kontinuierlich über die Unterschiede hinweggreift, ohne sie zu verwischen. Das *Maximitätsprinzip* (Haubst) besagt, daß die niedere Species erst von der höheren her zu ihrer eigenen Vollkommenheit kommen kann; erst im über-

[31] Vgl. die knappe Zusammenfassung *Ven. sap.* 17 (p I, 207^{v}) N. 50; außerdem *De mente* 5 (h V, S. 66, Z. 6–8); 7 (S. 79, Z. 1–3); *Sermo* 162 (Cod. V_2, fol. 63rb); *Brief* an Nik. Albergati: CT IV 3, S. 28, N. 5.

[32] *De mente* 4 (h V, S. 60, Z. 18–19): Indubie mens nostra in hoc corpus a Deo posita est ad sui profectum.

sich-Hinaus kann sie ihr Wesen vollenden. Dies gilt insbesondre für den Menschen, das *animal rationale*. So wird

„innerhalb der Gattung des sinnbegabten Lebewesens *(animalitatis)* die Species Mensch, in dem sie einen höheren Grad unter den Sinnenwesen zu erreichen sucht, zur Vermischung *(ad commixtionem)* mit der geistigen Natur emporgerissen *(rapitur)*"[33].

Die Leiblichkeit wird dabei nicht in Geistigkeit umgewandelt; sie „siegt" (der Mensch verbleibt in der Gattung der Sinnenwesen), aber dieser Sieg ist zugleich ihre höhere Qualifikation durch den Geist[34].

Man muß diese Erhöhung der Leiblichkeit durch den Geist sehr ernst nehmen. Sie hat auch ihre Konsequenzen inbezug auf das Bild Gottes: Die *mens* ist als Bild Gottes selbst auch *exemplar* Urbild, Vorbild vor allem übrigen[35]. Wenn nun die *mens* Urbild ist, dann gehört es zu ihrem Wesen, daß sie widerscheint an dem, was sie geprägt hat, so wie die Löffelheit an allen konkreten geschnitzten Löffeln widerscheint; das Urbild scheint wider an den Abbildern.

Ganz besonders gilt dies von der Schönheit, dem *splendor formae*, der eigentlich vom Geiste bestimmt ist und daher auch Schönheit *für* die geistige Erkenntnis ist[36]; aber sie ist *relucentia*: Widerschein, der wahrnehmbar ist. Die schöne Erscheinung ist Teilhabe am geistigen Urbilde. Santinello[37] spricht de facto aus, daß die metaphysische Ästhetik eine genaue Entsprechung zum ontologischen Maximitätsprinzip bildet: „Diese schönheitstrahlende Form des Cusanus ist nicht bloß die Form der Dinge, sondern sie ist auch Anzeichen für die Gegenwart einer transzendenten Form in ihr"[38]. So ist auch die leibliche Erscheinung von geistiger Schönheit eine vermittelte Teilhabe an der Schönheit Gottes, dessen Bild die *mens* ist.

Wir alle kennen jenes mittelbare Aufleuchten von Geistigem am Leiblichen, das Durchstrahlen der geistigen Geformtheit eines Menschen in seine Haltung und Gebärden, ja bis in jene Bereiche der leiblichen Gestalt hinein, die ohne bewußt geprägt zu werden doch an der Wirkung des formenden Prinzips teilhaben. Gewiß muß man hier unterscheiden zwischen dem *Bild* Gottes, das der Geist ist, und der wahrnehmbaren *Wirkung* dieses Bildes in der leiblichen Erscheinung des Menschen. Diese Wirkung ist auch dann wahrnehmbar, wenn nicht erkannt wird, daß sie die vermittelte Erscheinung des Bildes Gottes ist. Doch wir können die Wahrnehmung in die geistige Erkenntnis hinaufheben und dann auch in der Würde und Schönheit eines Menschen das Durch-Strahlen des Bildes Gottes erkennen und damit das unsichtbare Bild, den Geist, im andern Menschen als Bild Gottes erkennen. Nikolaus hat das nicht direkt

[33] Zitat nach der Übersetzung von R. Haubst, *Die Christologie des Nikolaus von Kues*, Freiburg 1956, S. 151.

[34] *Doct. ign.* III, 1 (h I, S. 121, Z. 15–16) N. 187: . . . vincit tamen pars inferior secundum quam animal dicitur.

[35] *De mente* 3 (h V, S. 58, Z. 5–6).

[36] *Sermo* 167 (Cod. V_2, fol. 71vb–72ra).

[37] G. Santinello, *Il pensiero di Nicolò Cusano nella sua prospettiva estetica*, Padova 1958, S. 37.

[38] Ebd.: non è soltanto la forma delle cose, ma significa anche la presenza in essa di una forma trascendente.

ausgesprochen, aber doch wohl mitgedacht, als er sagte: „Wir sollen das Bild Gottes im Menschen ehren“[39].

Sicher ist, daß der Sinn der menschlichen Konstitution aus Leib und Seele darin besteht, die Leiblichkeit durch den Geist emporzuheben. In diesem Zusammenhang ist die *imago viva*, da der Geist ja ausdrücklich auch als *exemplar* bezeichnet wird, *auch* im Sinne der lateinischen Rhethorik als lebendiges Vorbild, Leitfigur, *Orientierungsbild für den Menschen* aufzufassen, wie es entsprechend die berühmte Formulierung von Seneca[40] sagt: *Cato ille virtutum viva imago.* Ist Nikolaus vielleicht mittelbar durch Platoniker des 12. Jahrhunderts[41] von dieser rhethorischen Tradition berührt worden? Jedenfalls *kann* man der *mens* als *viva dei imago* auch diese Bedeutung zusprechen.

Auch von diesem Aspekt her wird klar, daß der Leib des Menschen ursprünglich auf seinen Geist hingeordnet ist, und daß er also keineswegs ein niederziehendes Gewicht ist, das man am besten schnell loswerden müßte. Es liegt an der *mens*, welche die freie Entscheidung hat, ob sie den ganzen Menschen emporhebt, oder ob sie sich von den Begierden hinabziehen läßt. Die dem Menschen drohende Gefahr kommt von der durch den Sündenfall gewachsenen Kraft der Begierde. Nikolaus ist davon überzeugt, daß im Anschluß an Christus die natürliche Herrschaft des Geistes zurückgewonnen und bewahrt werden kann. Daß er gelegentlich mit übergroßer Strenge asketische Forderungen stellte, die er aber auch selber in seiner Lebensführung zu erfüllen trachtete, ändert nichts an der prinzipiell positiven Bewertung der Leiblichkeit im Gesamtzusammenhang. Und der Grundton seiner Lehre von der Freiheit des Geistes ist nicht pessimistisch, sondern voll Hoffnung auf Christus, der von der Sünde und dem aus ihr folgenden Verderben befreit.

Rein philosophisch gesehen, vom Ansatz *mens viva dei imago* her, ist die Freiheit der *mens* und also des Menschen unverlierbar. Ihr Gebrauch mag durch leibliche Schwächen eingeschränkt sein, sie ist dadurch nicht wesentlich betroffen. Leibliche Bedrängnisse können zwar zu moralischem Versagen führen, aber Verantwortung und Schuld liegen beim Geiste, der seine königliche Führungsaufgabe vernachlässigt hat. Der Geist hat hier nicht nur eine Aufgabe, eine „Pflicht“; die Verbindung mit dem Leibe ist ihm für seine eigene Entfaltung notwendig, für das Wachsen seiner Erkenntnis, die Ausübung seiner Kunst und Erfindung und das praktische Gestalten der Welt. Die Würde des Menschen, als leibseelische Einheit, ist universal im Maximitätsprinzip begründet; diese leibseelische Einheit ist schön als Widerschein der absoluten Schönheit Gottes.

---

[39] *Sermo* XVIII (h XVI, N. 7, Z. 16–17).

[40] *De tranquillitate animi* 116.

[41] Vgl. E. R. Curtius, *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter*, Bern-München ^{8}1973, S. 69.

DER MENSCH ALS MIKROKOSMOS

im

Denken des Nikolaus von Kues

Von Wilhelm Dupré, Nijmegen

I

Wenn Cusanus im dritten Buch der *Docta Ignorantia* feststellt, daß die Natur des Menschen die Natur des Sinnlichen und des Geistigen in sich einschließe und das Gesamt der Welt in ihren Grenzen zusammenzöge, so fügt er dem hinzu, daß diese Natur „von den Alten treffend als Mikrokosmos oder als kleine Welt bezeichnet wurde"[1].

Fragt man sich, was hier mit der traditionellen Vorstellung vom Mikrokosmos gemeint sei und in welchem Sinn sie die Aussage des Cusanus präzisiere, so ist die Antwort alles andere als eindeutig. Wie so oft schließt sich Cusanus zwar einer traditionellen Vorstellung an. Aber da er diese in ihrer historischen Bedeutung unbestimmt läßt, dient sie ihm nicht so sehr dafür, seine eigenen Gedankengänge zu präzisieren, sondern eher umgekehrt, sie erweist sich als eine Gelegenheit, die Tradition im Lichte der eigenen Gedanken zu begreifen. Tatsächlich vollzieht sich damit eine Aneignung gegebener Vorstellungen und Auffassungen, die ebensosehr Integration wie Transformation derselben sein kann. Die Gehalte der Tradition werden zum Medium bzw. zum Symbol, in dem sich die Intention des eigenen Denkens vergegenwärtigt, an dem sich dieses Denken mißt, indem es Wirklichkeit erschließt. Anders ausgedrückt, es bleibt dem Denken des Cusanus selbst vorbehalten das auszusprechen, was sich im Symbolon philosophischer, theologischer und kultureller Tradition als Wirklichkeitserfahrung überhaupt darstellt.

Diesen Überlegungen entsprechend möchte ich es im folgenden dahingestellt sein lassen, welche Vorstellungen des Mikrokosmosgedankens Cusanus vor Augen standen, als er sich auf die Alten berief. Ob man nämlich an Anaximines denkt, der meinte, daß das Weltall ebenso wie der Leib, der durch die Luft der Seele zusammengehalten werde, durch Luft und Atem erhalten werde[2], oder ob man sich auf Philo beruft, der den Menschen als einen verkürzten Kosmos

---

[1] *Nikolaus von Kues. Philosophisch-Theologische Schriften* (Abk.: Schr.), Band I (Wien 1964), S. 439.

[2] G. P. Conger, *Theories of Macrocosms and Microcosms in the History of Philosophy*, New York (Columbia University Press) 1922, S. 2.

und diesen als einen großen Menschen betrachtete[3], oder ob man bei jüdischen, arabischen und auch christlichen Überlegungen anknüpft, in denen etwa wie bei Moses Maimonides detaillierte physische und psychische Parallelen zwischen Mensch und Kosmos konstatiert werden[4], oder ob man auf neoplatonische Vorstellungen zurückgreift, in denen das Universum als lebendiger Leib erscheint, der in jedem seiner Teile auf andere Weise lebendig ist[5], der Zusammenhang mit der Philosophie des Cusanus geht nirgends ganz auf. Was ins Gewicht fällt, ist die Tatsache, daß – um mit E. Cassirer zu sprechen – Cusanus „das kosmologische System des Aristoteles und der Scholastik seiner Wahrheit entledigte", indem er die „Prinzipien einer neuen Kosmologie" formulierte[6]. Griff Cusanus dennoch in einem allgemeinen und weiten Sinn auf die mikrokosmische Tradition zurück, so mußte er dies auf einer Ebene tun, die der Theoriebildung vorausgeht, d. h. auf der Ebene des Symbolischen. Damit aber ergab sich geradezu zwangsläufig, daß die traditionellen Vorstellungen selbst um so mehr an Bestimmtheit verlieren mußten, je stärker sie von der umfassenden Bestimmung cusanischen Denkens erfaßt wurden[7].

Daß diese Auffassung nicht aus der Luft gegriffen ist, zeigt sich übrigens recht schön in der Art und Weise, wie NvK den Mikrokosmosgedanken in *Predigt* XXX (23 nach Koch) einführt. Auf die Frage, was ist der Mensch? gibt er nämlich die Antwort: „Er ist der ‚sechste Tag' oder der Mikrokosmos". So wenig man hier daran zweifeln kann, daß das Bild vom ‚sechsten Tag' dem Bereich des Mythologischen entnommen ist, so wenig kann man sich der Einsicht verschließen, daß mit der Gegenüberstellung von *sexta dies* und *microcosmos* der theoretische Gehalt des letzteren – soll er nicht wie etwa bei Heinrich von Langenstein[8] in rationaler Fixierung des Mythologischen überhaupt verlorengehen – nicht im Sinne eines Prädikats verstanden werden darf, sondern als Symbol zu begreifen ist, in dem mehr vergegenständlicht ist als gewußt wird, das auf seine Weise zu denken gibt (P. Ricoeur) und als solches die Anstrengung des Begriffs herausfordert.

Soviel zur Einleitung. Um den Sinn des Mikrokosmosgedankens bei Cusanus zu erschließen, möchte ich zunächst die wichtigsten Stellen darstellen und

[3] Ebd. S. 16 f.
[4] Ebd. S. 43 ff.
[5] Ebd. S. 21.
[6] E. Cassirer, *The Individual and the Cosmos in Renaissance Philosophy*, New York (Harper Torchbooks) 1964, S. 26 f.
[7] Vgl. dazu R. Allers, *„Microcosmus from Anaximandros to Paracelsus"*: Traditio II (1944), S. 319–407; D. F. Duclow, *The Learned Ignorance*: Its Symbolism, Logic and Foundations in Dionysius the Areopagite, John Scotus Eriugena and Nicholas of Cusa, Bryn Mawr College (Diss.) 1974, S. 201 ff.
[8] Vgl. dazu N. H. Steneck, *Science and Creation in the Middle Ages:* Henry of Langenstein (d. 1397) on Genesis, Notre Dame/London 1976, S. 137 ff. Nach R. Haubst (*Christologie* S. 17) hat Cusanus Heinrich von Langenstein gekannt. „Er zitiert gelegentlich dessen Genesis-Kommentar".

interpretieren, an denen der Mensch als Mikrokosmos bezeichnet wird. Sodann möchte ich versuchen, das Wesentliche dieses Gedankens zu erfassen, bzw. eine Antwort auf die Frage geben, wie wir das Wort vom Mikrokosmos im Gesamtwerk des Cusanus zu bewerten haben. Einige Bemerkungen über die historische Bedeutung dieses Gedankens für das Selbstverständnis des Menschen sollen das Thema zum vorläufigen Abschluß bringen.

II

Die Vorstellung vom Menschen als Mikrokosmos, oder besser, die Identifikation des Menschen im Symbol des Mikrokosmos, findet sich sowohl in den frühen als auch in den späten Werken des Kardinals. Nebst einer prinzipiellen Behandlung dieses Problems in *De coniecturis,* in der die entsprechenden Überlegungen aus *De docta ignorantia* vertieft und weitergeführt werden, kommt Cusanus auch noch in *De ludo globi* und in *De venatione sapientiae* auf den Mikrokosmosgedanken zu sprechen. Darüber hinaus begegnet uns der Mikrokosmosgedanke immer wieder im Predigtwerk[9].
Die zentrale Stellung dieses Gedankens in den genannten Schriften legt es nahe, daß wir es hier mit einem jener Probleme zu tun haben, von denen Cusanus in *De mente* sagt, daß sie uns Zugang zu allem geben[10]. Zwar ist es auffallend, daß in den mittleren Schriften nirgends vom Mikrokosmos die Rede ist. Sofern es sich jedoch in der Aussage, daß der Mensch Mikrokosmos sei, wie hier vorgestellt wird, um ein Symbol handelt, das Denken und Auslegen in sich versammelt, und nicht um einen Begriff, der einen Sachverhalt spezifiziert, verschwinden die Schwierigkeiten, die man mit dem Fehlen dieser Aussage eventuell konstatieren könnte, im selben Augenblick, in dem man entdeckt, daß die Auslegung des Symbols durchaus in Kraft bleibt. Die Entwicklung des Begriffs, der dem Symbol entspricht, geht jedenfalls weiter. In dieser Hinsicht sprechen die *Idiota*-Bücher eine deutliche Sprache.
Es fällt auf, daß Cusanus in *De docta ignorantia* nicht schon zu Beginn des Werkes vom Menschen als Mikrokosmos spricht. Er tut es erst, nachdem er zuvor seinen Begriff vom Universum als Verschränkung des absoluten Maximum, des absolut Größten, entwickelt hat. Damit steht die Charakterisierung des Menschen als Mikrokosmos in direktem Zusammenhang mit jener Frage, die, dem Aufbau des Universums entsprechend, nach der Instanz im Universum sucht, die dessen Grenze gewissermaßen von innen her erreicht. Diese Instanz meint Cusanus in der alles verbindenden Natur des Menschen entdeckt zu haben. Zwar muß diese Entdeckung, dem Prinzip der *docta ignorantia* entsprechend, hypothetisch bleiben. Aber das bedeutet noch nicht, daß sie nicht im Grundansatz verbindlich wäre. ‚Der Mensch ist Mikrokosmos' besagt

[9] Vgl. dazu Pariser Ausgabe II, fol. 50^{v}. 57^{r}. 93^{r}. 143^{v}. etc.
[10] Schr. II, S. 463.

demnach, daß er jene Natur ist, in der sich die Vollendung des Universums auf Grund der darin stattfindenden Vermittlung von Sinnlichkeit und Geistigkeit, von Ende und Anfang, von Teil und Ganzem, konkret abzeichnet; eine Natur, „die, wenn sie zur Einheit mit der Maximität erhöht sein würde, die Fülle aller Vollkommenheiten des Gesamt und des Einzelnen darstellte, und zwar so, daß in der Menschheit alles die höchste Stufe erreichte"[11].
Obwohl Cusanus an dieser Stelle den Mikrokosmosgedanken nach verschiedenen Richtungen hin hätte entwickeln und auslegen können, de facto beschränkt er sich darauf, den wohl überraschendsten Aspekt dieses Gedankens in den Vordergrund zu rücken, nämlich den, daß es mit seiner Hilfe plötzlich möglich wurde, den Anspruch von der kosmischen Vermittlung Christi zu denken. Darauf werde ich noch zurückkommen. Nur soviel möchte ich hier hinzufügen, daß mit dieser Wende der Interpretation die Rede vom Menschen als Mikrokosmos vor allem das eine hervorheben soll, nämlich daß in der menschlichen Natur die Voraussetzungen für die in der Zeit sich ereignende Rückkehr des Universums zu seinem zeitlosen Ursprung gegeben sind und offenkundig werden. Daß der Mensch Mikrokosmos ist, bedeutet im Rahmen des III. Buches der *Docta Ignorantia* vor allem, daß er ein christologisches Symbol ist, in dem die Fundierung des Christusglaubens aus der Sicht des Begreifens von Gott, Welt und Mensch geleistet wird.

Es lag für Cusanus nahe, den Gedanken vom Mikrokosmos, den er gewissermaßen als Abkürzung für die vermittelnde Stellung des Menschen im Kosmos in *De docta ignorantia* eingeführt hatte, in *De coniecturis* wieder aufzugreifen und in seiner mehr allgemeinen Bedeutung zu entwickeln. Zwar läßt er uns auch hier bis zum 14. Kap. des II. Buches warten, bevor er den Ausdruck gebraucht, tatsächlich aber rollt er das Problem bereits in den ersten Kapiteln auf, wie die Feststellungen, daß der Geist alles in sich umfassen, erforschen und begreifen könne, bzw. daß der menschliche Geist das Sein seiner eigenen Mutmaßungen sei, beweisen.
Worauf es Cusanus an der genannten Stelle ankommt, ist die Erfahrung zusammenzufassen, die sich aus dem Unterschied und der Einheit von menschlichem Tun und Erkennen, von Einbildung, Verstand und Vernunft, ergibt. Da die Einheit der Menschheit bzw. des Menschseins in menschlicher Verschränkung besteht, schließt sie alles der Natur dieser Verschränkung entsprechend in sich ein. Das Eigentümliche dieser Einheit – und hier greift Cusanus auf die Einleitung von *De coniecturis* zurück – besteht nun darin, daß sie alles, den ganzen Kosmos, so in ihren Grenzen zusammenschließt, daß sich nichts ihrer Macht und Möglichkeit entzieht, daß sie vielmehr mutmaßt, alles, sei es nun mit den Sinnen, sei es mit Verstand oder Vernunft, erreichen zu können. Indem die Kraft menschlicher Einheit sieht, daß sie zu allem auf menschliche Weise vordringen kann, setzt sie voraus, daß sie auch das Wesen

[11] Schr. I, S. 439.

von Einbildung, Verstand und Vernunft in sich zusammenschließe, d. h. als *forma corporis* zugleich auch *forma formarum* sei.

Greifen wir auf das in *De docta ignorantia* über das Universum Gesagte zurück, so ist festzuhalten, daß Gott mittels des Universums gewissermaßen in allem ist[12], so daß „Gott ohne Unterschied in allem ist, weil ein Jedes in Jedem ist, und daß alles in Gott ist, weil alles in allem ist"[13]. In diesem Sinn ist der Mensch *deus humanatus* (bzw. ebenso wie die Welt überhaupt), *infinitas finita, deus creatus,* bzw. *deus sensibilis,* wie es in *De dato patris luminum* heißt[14]. Darüber hinaus ist der Mensch aber auch – und hier kommen wir wieder auf *De coniecturis* zurück – menschlicher Gott *(humanus est igitur Deus).* Er ist ein Wesen, das auf Gott und die Welt ausgreift und darum am eigenen Sein das wiederholt, was am Anfang allen Seins (und nicht nur im Resultat des Seienden) aufscheint. Zwar ist der Mensch nicht alles in seiner Verschränkung, so wie es wirklich ist, sondern so wie er es in seinen Mutmaßungen, d. h. in seiner Beziehung zu den Dingen, ist. In der Vermittlung von Universum und Menschheit ist er also „ein Mikrokosmos oder eine menschliche Welt". Oder anders ausgedrückt: In dem, was wir sind, vollzieht sich nicht nur die natürliche Vermittlung des *quodlibet in quolibet,* sondern darüber hinaus findet auch eine Entzweiung statt, die allerdings im möglichen Ausgriff auf die Welt, d. h. in der schöpferischen Kraft des Menschen, in der Substanz dieser Möglichkeit, zugleich auch wieder aufgehoben wird. „Demnach umgreift der Bereich der Menschheit Gott und das Weltgesamt in seiner menschlichen Mächtigkeit. Der Mensch kann menschlicher Gott sein und Gott auf menschliche Weise. Er kann ein menschlicher Engel, ein menschliches Tier, ein menschlicher Löwe oder Bär oder sonst irgend etwas sein. In der Macht und der Möglichkeit der Menschheit besteht alles nach der Weise des Menschen"[15].

Bezeichnet Cusanus den Menschen als Mikrokosmos, so meint er damit nicht nur, daß sich in seinem Wesen irgendwie das Universum von seinem Ursprung her wiederholt. Dies festzuhalten ist zwar wichtig, gilt aber auch für die andern Wesen der Schöpfung[16]. Worum es ihm aber letzten Endes geht, ist das Bewußtsein, daß der Mensch in der Vermittlung der Menschheit die Gestalt einer konjekturalen Welt ist, daß er der Schöpfer seiner eigenen Welt ist.

„Die Menschheit ist nämlich Einheit, welche auch menschlich verschränkte Unendlichkeit ist. Weil es aber in der Beschaffenheit der Einheit liegt – da ihre Seinsheit in ihrer Einfachheit alles Seiende umschließt, – alles Seiende aus sich zu entfalten, besteht die Kraft der Menschheit darin, alles im Umkreis ihres Bereiches aus sich zu entfalten, alles aus der Mächtigkeit des Zentrums ausgehen zu lassen ... sich zum Endziel der Ausfaltungen zu machen, da sie Unendlichkeit ist"[17].

---

[12] Schr. I, S. 344.
[13] Schr. I, S. 347.
[14] Vgl. Schr. I, S. 328; II, S. 660.
[15] Schr. II, S. 159.
[16] Schr. II, S. 141.
[17] Schr. II, S. 161.

Betrachten wir das, was die Menschen zu ihrer Ernährung, Erhaltung, Vervollkommenung und in Bezug auf das Schöne vollbracht haben und vollbringen[18], so ist dieses Tun zunächst in den Umkreis der Menschheit überhaupt aufgenommen. In diesem Sinn gibt es für das schöpferische Tun des Menschen kein anderes Ziel als das der Menschheit[19]. Da er sein Sein dem Ursprung aus dem Gesamt verdankt, wird er von diesem in der Gestalt der Menschheit begrenzt. An ihrem eigenen Tun erfährt die Menschheit, daß das, was sie explizierend schafft, zuvor bereits in ihr gewesen ist[20]. Indem sie jedoch in ihrer auf das Gesamt ausgreifenden Mächtigkeit im Menschen zu sich selbst findet, gibt sie diesem die Möglichkeit, oder besser, zeigt sich in diesem die Möglichkeit, in dem, was er ist und tut, in ihren Ursprung vorzudringen, und, wie es in *Predigt* XXX heißt, an jener Sabbatruhe teilzunehmen, die als ungeschaffenes Licht über die Schöpfung ausgegossen ist. Das eigene Tun wird zur Erfahrung, in der sich der Ursprung der Wirklichkeit überhaupt in Einheit mit dem Wesen des Menschen andeutet und über die natürliche Gegenwart in den Dingen hinaus aufs neue vergegenwärtigt[21].

Indem der Mensch sich als Mikrokosmos sieht, begreift er, daß er, wie es im Kapitel über die Selbsterkenntnis heißt, in sich selbst zum Begriff und zur Erkenntnis aller Dinge vordringen kann[22]. Gleichzeitig entdeckt er aber auch in seinem eigenen Wesen auf Grund seiner selbst[23] den Weg, auf dem sich der Sinn der Welt vollendet. Während damit die Einheit und die Ordnung des Gesamt das Maß für unser Verhältnis zu den Dingen liefert, verweist uns die Grundbewegung unserer eigenen Welt auf die Möglichkeit, diese zu vollenden und uns der „Verähnlichung mit der göttlichen, unendlichen Einheit, die das unendliche Leben, die Wahrheit und die Ruhe des Vernunft-Denkens ist" zu nähern[24]. Diese Einsicht, die sich uns im Symbol des Mikrokosmos auftut, weist uns zwar unsern bestimmten Platz im Ganzen der Welt und des Kosmos an, gleichzeitig sagt sie uns aber auch, daß die Grenzen, in die wir so verwiesen werden, nicht in der Begrenzung durch die Dinge aufgehen, sondern in den Ursprung der Wirklichkeit selbst fallen und so in dem, was sie darstellen, selbst Kosmos sind. Mit andern Worten, indem sich der Mensch als Mikrokosmos erfaßt, begreift er, daß seine eigene Freiheit, die zusammen mit den Dingen gegeben ist, in einer Weise, die nicht die der Dinge ist, substantiell ist. In diesem Sinn sind Gerechtigkeit und Liebe keine Regeln, die das Wohlverhalten der Menschen beschreiben, sondern Prinzipien, aus denen heraus sich menschliche Welt allererst konstituiert und in denen sie wesentlich wird.

---

[18] Schr. II, S. 203.
[19] Schr. II, S. 161.
[20] Vgl. dazu Paris II, fol.74^{r}.
[21] Dazu Paris II, fol.13^{v}. 17^{r}. 89^{v}.
[22] Schr. II, S. 205.
[23] Ebd. S. 207.
[24] Ebd. S. 191.

In den beiden Büchern von *De ludo globi* bezieht sich Cusanus jeweils einmal auf die Vorstellung vom Menschen als Mikrokosmos. Im I. Buch geschieht dies dort, wo das Verhältnis von Substanz und Seele sowie deren Differenzierung und Veränderung im Allgemeinen zur Sprache kommen. Der Hintergrund ist also durchaus mit dem, was in *De docta ignorantia* über das *quodlibet in quolibet* und die Weltseele, bzw. was in *De coniecturis* über die „Unterschiede der aus Leib und Seele zusammengesetzten Dinge"[25] gesagt wurde, zu vergleichen. Da der Kardinal die Vermutung äußert, daß die sensitive und vegetative Substanz eventuell nicht zugrunde geht, wenn ihre Tätigkeit aufhört, erhebt sich natürlich die Frage, wie dies zu denken sei. Cusanus antwortet folgendermaßen:

„Wir können nicht davon absehen, den Menschen als Mikrokosmos zu bezeichnen, d. h. als eine kleine Welt, die eine Seele hat. So sagt man auch, daß die große Welt eine Seele habe. Diese nennen einige Natur, andere Gesamtgeist. Von innen heraus nährt, eint, verknüpft, wärmt und bewegt sie alles . . . Zu ihr verhält sich die ganze körperliche Welt wie der Menschenkörper zur Seele. Sie ist sinnliche Seele im Sinnlichen, belebende Seele im Belebten und elementare Seele in den Elementen. Wenn sie aufhört, den Baum zu beleben oder dem Tier das Leben zu geben, dann hört sie dennoch nicht auf, zu sein, so wie es von der Seele des Menschen gesagt worden ist"[26].

Wie man sieht, wird hier die Auffassung vom Menschen als Mikrokosmos zunächst im Sinne eines Arguments für die aus der Einheit des Universums zu begreifende Substanz des Lebendigen gebraucht. Johannes, mit dem sich Cusanus an dieser Stelle unterhält, stimmt dem zu, meint aber, daß man damit von einer kleinen Welt, die der Mensch ist, von einer größten, die Gott ist, und von einer großen, die das Gesamt ist, sprechen könne. Es ist dies eine Thematik, die bereits in *De docta ignorantia* und *De coniecturis* zur Sprache kam. Die kleine Welt wäre dann ein Gleichnis der großen und die große ein Gleichnis der größten Welt. Könnte man dann aber noch sagen, daß die kleine Welt ein Teil der großen wäre?

Die Antwort des Cusanus ist eindeutig: „Der Mensch ist durchaus so die kleine Welt, daß er auch Teil der großen ist"[27].

Das Wichtige an dieser Stelle scheint mir nun darin zu bestehen, daß wir in der Vorstellung des Menschen als Mikrokosmos nicht nur mit dem Verhältnis des Ganzen zu seinen Teilen und deren Einheit konfrontiert werden, sondern daß wir hier einem Teil begegnen, der selbst ein Ganzes ist und der als solches dem Ganzen gegenüber, von dem er Teil ist, ein Verhältnis einnimmt, das nicht mehr in den Konstitutionsprinzipien des Teilseins, bzw. der Einheit dieses Teilseins aufgeht. Mit dem Leib-Seele Problem als Hintergrund wird demnach in abstrakter Formulierung das Problem wiederholt, dem wir in mehr konkreter Darstellung in *De coniecturis* entgegen gekommen sind. „Weil also die Vollendung der Ganzheit des Universums im Menschen stärker (als anderswo) widerstrahlt, ist auch der Mensch eine vollkommene, abgeschlossene Welt,

[25] Schr. II, S. 135 ff.
[26] Schr. III, S. 259. 261.
[27] Ebd. S. 261.

wenn auch eine kleine und Teil der großen"[28]. Wie es scheint, bildet der Maximitätsgedanke den Begriff, durch den dieses Verhältnis denkbar und notwendig wird.

Die zweite Stelle, an der in *De ludo globi* vom Menschen als Mikrokosmos gesprochen wird, befindet sich gegen Ende des II. Buches. Auch hier handelt es sich wieder um das Problem des Differenzierens, d. h. um den Übergang und Fortschritt von der körperlichen zur geistigen Natur. Albert, der Gesprächspartner dieses Teils, bemerkt dazu, daß der Mensch diesen Aufstieg in sich selbst erfahre und daß er darum Mikrokosmos genannt werde[29]. Daran anschließend fragt er den Kardinal, den Sinn dieses Fortschreitens näher auszulegen. Cusanus antwortet mit einem Hinweis auf den Ordnungsgedanken. Als geschaffene Ordnung kennt diese eine Mitte, die einerseits zusammengesetzt ist, andererseits aber auch Mitte des gesamten Fortschreitens ist[30]. Er schließt diese Gedankengänge ab mit einigen Überlegungen über den Wert. Während er dabei einerseits von der Identität von Sein und Wert ausgeht *(quomodo valor rerum omnium non est nisi esse ipsum omnium*[31]*)*, kommt er andererseits zu dem Schluß, daß diese Identität ohne die Natur des Geistes nichtig würde. „Darin kommt die Kostbarkeit des Geistes zum Vorschein, da ohne ihn alles Geschaffene des Wertes entbehren würde"[32]. Erneut werden wir damit auf die vermittelnde Bedeutung der geistigen Natur, so wie wir diese im Bild vom Mikrokosmos kennen lernten, verwiesen. Es ist bezeichnend, daß NvK seine Überlegungen mit einem Beispiel aus der menschlichen Kunst, nämlich mit dem Prägen von Münzen, abschließt. Dieses Gleichnis bietet sich ihm an, um das Problem von Vielheit und Einheit nochmals zu entfalten. Es erweist sich aber auch geeignet, um die Stellung des Menschen als Münzbeamten im Unterschied zu Gott als Münzherrn zu begreifen. Wiewohl der Unterschied zwischen beiden nicht zu übersehen ist, gibt das gemeinsame Verhältnis zur Münze dem Münzbeamten eine Stellung, die ihn eher in die Nähe zum Münzherrn als zu den Münzen rückt. In diesem Sinne schließt dieses Beispiel durchaus bei dem an, was zuvor über den Teil, der dem Ganzen gegenüber auf seine Art ein selbständiges Ganzes ist, gesagt wurde. Daß dies im Medium eines kulturellen Symbols geschieht, fällt zwangsläufig auf den Charakter dieses Symbols selbst zurück.

Auch in *De venatione sapientiae*, die wohl zwischen der Abfassungszeit des I. und II. Buches von *De ludo globi* anzusetzen ist, kommt Cusanus an zwei Stellen auf den Menschen als Mikrokosmos zu sprechen. Das erste Mal geschieht dies im Felde des Lobes (Kap. 20), das zweite Mal in dem der Ordnung (Kap. 32).

---

[28] Ebd. S. 261. 263.
[29] Ebd. S. 337.
[30] Ebd. S. 341.
[31] Ebd. S. 344.
[32] Ebd. S. 347.

Als Schöpfung lobt die Welt Gott durch ihr Sein. Damit jedoch auch der Mensch in dieses Lob einstimmt, ist es notwendig, daß er in der Freiheit seines Willens auf das Wort Gottes hört, das in ihm selbst und seinem Gewissen spricht (Kap. 19). Indem er dies tut, wird ihm das Psalterium mit seinen Saiten und Klängen zum Symbol für die Wirklichkeit und sein Verhältnis zu ihr. Er erkennt in dieser das Zusammenwirken von Geist, Natur und Stoff. Mehr noch, er erfährt darin, daß sich dies auch im Mikrokosmos, den der Mensch selbst bildet, nicht anders verhält.

„In ihm ist vernünftiges Denken, menschliche Natur und der diese unterstützende Körper. So ist der Mensch ein lebendiges Psalterium, das in sich alles vereinigt, um die in sich selbst erkannten Lobpreisungen Gottes zu singen. In Psalterspiel und Harfenton, im Wohlklang der jauchzenden Zymbeln lobt jeder Geist den Herrn"[33].

Dieses Bild ist durchaus wörtlich zu nehmen. Das Überraschende an uns Menschen ist es, daß unser denkender Geist all diese Instrumente in sich selbst hat, bzw. daß wir das, was sich uns in unserem Umgang mit Instrumenten und Musik zeigt, in unserem natürlichen Wesen bereits sind. So erkennen wir uns und die Dinge in Übereinstimmung mit unserem eigenen Ursprung und begreifen wir, daß der ganze Mensch sowohl von Natur her als auch aus Freiheit lobenswert ist und Gott auf vollkommene Weise, d. h. in der Einheit von Natur und Freiheit, lobt[34]. Umgekehrt, entscheiden wir uns für das, was diesem Lob nicht entspricht, so stehen wir nicht nur zu Gott im Widerspruch, sondern auch zu uns selbst. Der Mikrokosmos, der wir selbst sind, verfällt der Zerstörung und der Sünde. Er erweist sich – in der Sprache der *Predigten* – als Vertreibung und Vertriebensein aus dem Paradies.

Mit andern Worten, als Mikrokosmos sind wir nicht nur Teil der Welt, der so wie alles die Aufbauprinzipien derselben in sich trägt und zum Ausdruck bringt, sondern wir stehen dieser Welt zugleich auch als eigene Welt gegenüber. In der Einheit von Natur und Freiheit, die wir in dieser Beziehung als unser Wesen erfahren, ergibt sich für uns sowohl die Möglichkeit als auch die Aufgabe, diese Welt zu vervollkommnen, in Vollkommenheit zu wachsen, Gott (der weder die Welt ist, noch nicht ist) ähnlich zu werden, oder, wie es in *De beryllo* heißt, als zweiter Gott selbst Schöpfer zu sein[35]. Darüber hinaus erfahren wir die sündige Nichtigkeit dieser Welt, in der das Böse zwar mächtig und zerstörerisch, zugleich aber auch substanzlos ist, da es weder im Sein der großen Welt, noch in dem der kleinen Welt verwurzelt ist, sondern als unvermitteltes Nebeneinander beider Welten aufscheint.

Im Feld der Ordnung, mit dem Cusanus die Beschreibung seiner „Jagdzüge" in *De venatione sapientiae* abschließt, erscheint der Mensch als jenes Wesen, das vom Prinzip der Assimilation bestimmt, von Gott seinen Platz im Horizont von Zeit und Dauer erhalten hat, so wie es die Ordnung der Vollkom-

[33] Schr. I, S. 89.
[34] Ebd. S. 93.
[35] Schr. III, S. 9.

menheit verlangte[36]. Diese Ordnung, in deren Sinn sich uns der Begriff des Universums erschließt, erscheint in drei Gestalten. In ihrer ersten Gestalt ist sie der Anfang ohne Anfang, der als Anfang aus dem Anfang und als Anfang des Anfangs allem zu Grunde liegt, aber durch nichts identifiziert oder erschöpft würde. Wir erkennen die Gegenwart dieser Gestalt der Ordnung, sofern wir das Universum in der ihm eigenen Einheit und Vielheit begreifen. Als solches ist dies die zweite Gestalt der Ordnung, „das erste und genaueste Bild der ewigen und unzerstörbaren Weisheit, durch die das ganze Gefüge der Welt auf herrliche friedliche Weise besteht"[37]. Daß wir die Ordnung des Universums begreifen, setzt voraus, daß wir uns selbst und unser Denken einholen. Indem wir dies tun, d. h. indem wir unser Wesen an unserem eigenen Tun vindizieren, finden wir durch die Vermittlung des von der ersten Gestalt der Ordnung her begriffenen Universums zu uns selbst als der dritten Gestalt der Ordnung. Wir können dann mit Cusanus sagen:

„Wie herrlich richtete es die göttliche Weisheit ein, daß sie den Menschen als Verbindung des Universums und als Mikrokosmos im Höchsten der sinnlichen und im Untersten der geistigen Natur seinen Platz gab, indem sie in ihm als in der Mitte, das niedere Zeitliche und höhere Immerwährende verband"[38].

Der Zusammenhang des hier Gesagten mit den früheren Ausführungen ist offenkundig und braucht nicht eigens herausgearbeitet zu werden. Der Mensch ist Mikrokosmos zu nennen, weil er in seinem Wesen und Werk jenes Prinzip der Ordnung zum Ausdruck bringt und in Freiheit wiederholt, durch das der große Kosmos sich als ein Ganzes konstituiert und seine Substanz findet. Daß dieses Prinzip sein Wesen ausmacht, daß er offen ist für die ordnende und unsterbliche Weisheit, d. h. für die Verbindung mit Gott, bestätigt sich ihm in der Erfahrung, daß er zugleich Leib und Geist ist und um die Ordnung des Gesamt in Denken und Tun weiß. „So wie wir in jenem Teil, in dem wir den andern Lebewesen verbunden sind, deren Natur erlangt haben, so haben wir in jenem Teil, durch den wir der geistigen Natur verbunden sind, an dieser Anteil"[39].

Die Erfahrungen, die sich in diesem Zusammenhang auftun, veranlassen Cusanus, den Menschen nicht nur von der Konstitution des Kosmos her zu deuten, sondern einen Schritt weiterzugehen und auch noch das Unsterblichkeitsproblem in das Bild vom Mikrokosmos aufzunehmen. Sofern nämlich die Welt des Menschen ihre eigene Ordnung gegenüber der des Gesamt darstellt, ist es nicht damit getan, deren Werden und Vergehen auf dieselbe Weise zu begreifen, wie wir Werden und Vergehen der Dinge und des Lebendigen begreifen. Wir müssen vielmehr davon ausgehen, daß die menschliche Welt die Prinzipien des Geistigen und Sinnlichen selbständig und nicht nur so, wie dies

[36] Schr. I, S. 149.
[37] Ebd. S. 149.
[38] Ebd. S. 149.
[39] Ebd. S. 149.

für das Universum überhaupt gilt, in sich aufgenommen hat. Für Cusanus stellt sich an dieser Stelle die Verbindung zu seinem eigenen christlichen Glauben her, bzw, zu dem, was er im III. Buch der *Docta Ignorantia* über das *Maximum contractum pariter et absolutum* gesagt hat.

„Ja, wir wissen sogar, daß die sterbliche Natur, von der Verbindung mit dem Sterblichen und damit von der Möglichkeit des Sterbens gelöst, zum Leben des unsterblichen Geistes auferstehen kann in der Kraft des Gotteswortes, durch das alles geschaffen ist und das in dem Menschen Jesus Christus Fleisch geworden ist. In ihm ist die Menschheit nicht nur Mitte der Verbindung der höheren und niederen Natur, der zeitlichen und der immerwährenden, sondern auch des Schöpfergottes und der ewigen Unsterblichkeit, wenn wir selbst unserem Mittler gleich geworden sein werden; dies geschieht durch Glaube und Liebe"[40].

Zwar haben wir, um diese Gedanken von den *Predigten* her zu ergänzen, in uns die Tendenz, den göttlichen Sabbat auf komplikative Weise in unsere Welt hineinzunehmen und so zu tun, als ob diese Welt und wir ihre eigene Ruhe wären, d. h. zu vergessen, daß wir sterblich sind, so als ob wir uns in sinnlicher Unmittelbarkeit vom Tod des Lebewesens befreien könnten[41]. Würden wir Unsterblichkeit so begreifen wollen, dann hieße das, die Animalität selbst zum höchsten Wert erheben – ein Versuch, der bekanntlich damit endet, daß die Dauer des Steines zur höchsten Form des Lebens und der Ewigkeit erhoben wird. Begreifen wir dagegen, daß es nicht die Notwendigkeit des Sterbens ist, die den Sinn der menschlichen Welt erschöpft, sondern daß diese ihren letzten Sinn in der Verwirklichung von Glaube und Liebe, von Liebe und Gerechtigkeit, findet, dann wird Menschsein selbst zu einem Wachsen in der Unsterblichkeit. Oder anders ausgedrückt: stellen wir die Frage nach der Unsterblichkeit, so dürfen wir die Antwort darauf nicht von der großen Welt, vom Kosmos erwarten. Ohne unsere Gegenwart bleibt dieser stumm und still. Wir müssen uns darum vielmehr auf uns selbst besinnen, auf das, was wir zwar mit dem Kosmos, zugleich aber auch gegen ihn in unserem Tun und Erkennen kraft göttlicher Gnade sind, d. h. auf die Art und Weise, wie unsere Wirklichkeit in den Ursprung allen Seins aufgenommen ist[42].

„Denn wir Menschen nehmen an dieser Bewegung des Ganzen (universitatis) nicht nur so teil, daß wir sind oder leben, sondern daß wir sind, leben und auf geistige Weise das Sein der Allmacht, das Leben der ewigen Weisheit und die Güte im Ursprung verkosten"[43].

Mit diesen Bemerkungen möchte ich die Behandlung der Passagen, in denen das Wort vom Mikrokosmos vorkommt, abschließen und mich der Frage zuwenden, wie wir dieses Wort im Gesamtwerk des Nikolaus von Kues, und das heißt, in Hinblick auf den Begriff, der damit zu verbinden ist, zu bewerten haben.

---

[40] Ebd. S. 149. 151.

[41] Vgl. *Sermo* XXX(23 nach Koch) N. 8.

[42] Vgl. dazu Paris II, fol.45^{r}: dupliciter Deus est in creatura, aut per essentiam, praesentiam et potentiam, et sic ubique, aut gratuite et spiritualiter dando dona gratiae, und 156^{r}: Deus revelatur nobis dupliciter.

[43] *Sermo* XXXVII(28 nach Koch) N. 6.

III

Sowohl von den Texten her als auch im Sinne des einleitend Gesagten möchte ich meinen, daß wir im Mikrokosmosgedanken zunächst ein Bild sehen sollten, in dem Mensch und Welt derartig miteinander verbunden werden, daß die daraus entstehende Synthese ein Symbol für das wird, was der Mensch im Werden der Welt als Mensch ist und sein kann. In dieser Hinsicht ist die Aussage, daß der Mensch die Welt im Kleinen sei, vorerst nicht als prädikative Bestimmung zu verstehen, sondern als Aufforderung und Ausdruck des Bewußtseins, den Menschen vom Ganzen der Schöpfung und von sich selbst her zu denken und zu begreifen. Mir scheint, daß es vor allem dies war, was Cusanus meinte, wenn er sich auf „die Alten" berief. In dieser Aufforderung, in diesem Bewußtsein, erwies sich die Rede vom Mikrokosmos als ein Symbol, in dem sich Denken und Tat in ihrer konkreten Vollendung zu antizipieren vermochten und von dem sie darum auch als von der größeren Einheit von Gedanke, Intention und Wirklichkeit ausgehen konnten. Erst wenn dieser Versuch in das Bild vom Mikrokosmos eingegangen ist, ist es angebracht, darin eine Aussage zu erblicken, die das Eigentümliche cusanischer Anthropologie zum Vorschein bringt.

Versuchen wir gegen diesen Hintergrund den Begriff vom Menschen als Mikrokosmos zu fassen, d. h., versuchen wir die Einheit dessen zu denken, was im Umkreis des Mikrokosmosgedankens zur Sprache gekommen ist, dann ist der dialektische Grundcharakter dieses Begriffs nicht zu verkennen. Daß der Mensch Mikrokosmos sei, erweist sich unter den Bedingungen der Einheit als eine Wesensaussage, in der dieses Wesen selbst zum Inhalt eines Begriffs wird, der sich an dem auslegt, was der Mensch, auch wenn er nicht ohne dieses Gegenüber sein und gedacht werden kann, gerade nicht ist, d. h. großer Kosmos. Dies zeigt sich einerseits in der besonderen Relation von Teil und Ganzem, sofern darin unser Wesen beschrieben wird, andererseits aber auch in der Einheit von Notwendigkeit und Freiheit, sofern diese sich im Tun und Erkennen des Menschen darstellt.

Der Mensch ist Mikrokosmos, weil er, obwohl Teil des Universums, dennoch nicht in diesem Teilsein und der ihm eigenen Einheit aufgeht, sondern eine eigene Welt darstellt, die der großen Welt als Ganzheit gegenübertritt, die ein selbständiges Bild der großen Welt ist. Das heißt, daß der Mensch und die menschliche Welt zwar aus demselben Material wie die große Welt bestehen. Aber die Prinzipien, aus denen sich seine Welt aufbaut, sind andere. Dementsprechend ist auch das Resultat ein anderes, verwandelt sich der Sinn der Substantialität. Der Mensch ist Mikrokosmos, weil die Grenzen, in die er durch den notwendigen Aufbau des Weltganzen verwiesen ist, ihm einen solchen Platz zuweisen, daß es seiner Freiheit anheimgestellt bleibt, auf das Universum als Ganzes auszugreifen und die Prinzipien der Wirklichkeit und des Werdens in die Gestalt seines eigenen Tuns aufzunehmen und damit dieses Tun als natürliches Geschehen in der Welt in die Substanz seiner Freiheit zu

verwandeln. Als Mikrokosmos bestimmt, ist der Mensch menschlicher Gott, in dessen Wesen sich göttliche Gnade und kosmische Notwendigkeit dergestalt begegnen, daß diese Begegnung selbst sich als der Ursprung erweist, aus dem die menschliche Welt – in Freiheit – ihren Anfang nimmt.

Da dieser Anfang, vom Ganzen der Welt her gedacht, ein angefangener Anfang ist, bedeutet die Dialektik des Mikrokosmos und seines Begriffs darüber hinaus, daß sich in diesem Anfang das Ende des Universums andeutet, daß die mittlere und vermittelnde Natur des Menschen jene *complicatio* der Schöpfung darstellt, in der die Vollendung des Universums anfänglich greifbar wird. Oder anders formuliert: das Universum ist nur bedingt ein Ganzes. Es enthält seine Endlichkeit im Menschen, sofern dieser sein eigentliches Ziel nur außerhalb der Welt zu finden weiß. Wie armselig der Mensch auch sein mag, das Universum zerbricht sozusagen im Menschen. Da dieses Zerbrechen jedoch nur in Hinblick auf den Ursprung des Universums selbst sinnvoll sein kann, erweist sich diese Erfahrung des Menschen als ein Ereignis, in dem dasselbe Universum, das den Menschen als Natur hervorgebracht hat, zugleich mit diesem (d. h. als verwandelte Natur) in die Bewegung zum Ursprung hin aufgenommen und vermittelt wird. Cusanus spricht dann auch vom Menschen als dem Ziel der Schöpfung. Wie R. Haubst bemerkt, erhebt dies den Menschen nicht nur über das Tier, sondern „es konstituiert auch sein Wesen und seinen Lebensvollzug zu einem einzigartigen realen Inbegriff und Bild, zu einer *complicatio* und *repraesentatio* der gesamten Welt“[44].

Sofern das Bild vom Mikrokosmos beim Gedanken der Ordnung (*mundus qui cosmos propter pulchritudinem quae ex ordine est dicitur*[45]) anschließt, können wir die Dialektik, diesen Begriff des Menschen als Mikrokosmos kennzeichnet, auch so ausdrücken: Damit etwas subsistiert, bedarf es der Ordnung, in der es subsistiert. Nur so nämlich ist es denkbar, daß überhaupt etwas ist. Das Einzelne ist demnach durch das Ganze bestimmt. Mit Cusanus können wir deshalb auch sagen:

Nihil est subsistens in hoc mundo in quo non resplendeat regnum caelorum, cum omne subsistens in amore, concordia seu pace subsistat. Et in tantum subsistit in quantum ibi regnat concordia[46].

Man kann – wie es hier gerade getan wurde – diese Aussage vom Reich Gottes als religiöse Übersetzung einer metaphysischen Einsicht deuten. Dem steht jedoch gegenüber, daß Begriffe wie Reich, Ordnung, Eintracht, Friede, usw. auf Erfahrungen zurückgehen, die in der Welt der Menschen verwurzelt sind, in der das Fehlen dieser Begriffe zugleich auch Unfriede, Zerfall, Chaos, bedeuten. Gehen wir von diesen Erfahrungen aus, dann kommen wir zwar wieder auf den metaphysischen Sinn der Ordnung zurück. Aber diese hat nun nicht mehr bloß allgemeine Geltung, weil dies vom Denken her gefordert

[44] R. Haubst, *Vom Sinn der Menschwerdung*, München 1969, S. 23. Vgl. hierzu ders., *Die Christologie des Nikolaus von Kues*, Freiburg 1956, S. 160 ff.

[45] Paris II, fol.56^{r}.

[46] Ebd. fol.63^{v}.

wäre, sondern diese Geltung ist in der Wirklichkeit und der Tat der Menschen vermittelt. Mit andern Worten, es ist das Prinzip menschlicher Freiheit, in dem sich die universale Geltung dessen, was ist, konkret erschließt. Zwar gilt auch hier noch der Satz, daß das Reich Gottes in allem, das subsistiert, widerstrahlt. Aber um genau zu sein, müssen wir hinzufügen, daß dies deshalb so ist, weil dieser Widerschein im konkreten Frieden, den wir gefunden oder verfehlt haben, den wir vergessen oder suchen, dessen wir uns in der Erfüllung erfreuen und im Mangel schmerzhaft oder auch hoffnungsvoll bewußt sind, angefangen hat. Es ist ein Gelten, in dem der Begriff ohne die Tat nicht gedacht werden kann. Das aber bedeutet, daß sich im Menschen das Universum „auf den Kopf stellt", um in seinem Sinn, d. h. in dem, was als Ziel erreicht worden ist und erreicht werden kann, offenkundig zu werden. Als Begriff gefaßt besagt darum das Bild vom Mikrokosmos, daß hier ein Ziel erreicht ist, das gerade darin, daß es sich als eigener Anfang darstellt und entfaltet, nicht nur den Sinn dieses Zieles noch einmal bestätigt, sondern dieses Ziel zugleich auch auf seinen Ursprung hin zu vermitteln vermag. Mit dem Auge auf Christus als die im Glauben vorweggenommene Vollendung des Menschen kann darum Cusanus auch sagen:

Volens itaque Deus in homine quasi in natura in qua mundus est ut microcosmos dicatur unire, finire et perficere virtutem creatricem et ostendere potentiam suam a saeculis absconditam et infirmitatem hominum eripere de potestate principum tenebrarum et ad summitatem vehere[47].

Auf die Sprache Hegels anspielend können wir diese Überlegungen dahingehend zusammenfassen, daß sich im Bild vom Mikrokosmos „daseiender Begriff" und „existierender Begriff" dergestalt begegnen, daß diese Begegnung und ihre Auslegung zugleich auch die inhaltliche Dynamik des Begriffs vom Mikrokosmos Mensch ausmachen.

Damit ist die formale Struktur des Begriffs vom Menschen als Mikrokosmos sowohl aus der Perspektive von Sein und Denken als auch aus der von Denken und Werden bestimmt. Konzentrieren wir uns dagegen auf den Sinn des Mikrokosmosgedankens in diesem Begriff, so folgt aus diesen Überlegungen, daß die Bedeutung dessen, was mit Mikrokosmos gemeint ist, nicht auf einen bestimmten Sachverhalt reduziert werden kann. Vielmehr geht dem, was als Resultat im Begriff vom Menschen als Mikrokosmos erscheint, ein Prozeß voraus, den wir als Prozeß der Anthropogenese überhaupt zu bezeichnen haben. Den Gestalten dieses Prozesses entsprechend wandelt sich demnach auch die Bedeutung von Mikrokosmos. Diese Gestalten stehen nicht im Gegensatz zu dem, was über den dialektischen Charakter des Begriffs vom Menschen als Mikrokosmos gesagt wurde, sondern ergänzen diesen insofern, als damit die Phasen wiedergegeben werden, in denen sich die Dialektik dieses Begriffs entfaltet.
Zunächst ist jedoch der Sinn des Mikrokosmosgedankens in seiner allgemeinen

[47] Ebd. fol.57r.

Bedeutung festzuhalten. Danach wiederholt sich im Menschen das Ganze von Sein und Wirklichkeit. Man kann diese Wiederholung gewissermaßen als Parallelismus von Makro- und Mikrokosmos interpretieren. Cusanus bleibt dabei jedoch nicht stehen, sondern nimmt die wie auch immer aufscheinenden Parallelen ins Prinzip zurück. Indem er dies tut, begreift er, wie wir bereits gesehen haben, daß das Ganze in allen Teilen aufleuchtet. Gleichzeitig entdeckt er damit aber auch, daß der Mensch selbst ein Ganzes ist. Im Menschen wiederholt sich nicht nur das Universum so, wie es sich in einem jeden auf dessen Weise wiederholt, sondern dieser wiederholt in dem, was er ist und tut, das Universum auf Grund seines im Geiste begründeten freien Willens. Damit verschwindet zwar nicht das Teilsein des menschlichen Wesens, wohl aber wird dieses Teilsein durch das Wesen des Menschen selbst relativiert und transformiert. Der Mensch ist nicht nur *explicatio*, sondern auch *complicatio universi*. Er ist nicht nur Resultat des Naturprozesses, sondern als Resultat zugleich auch Anfang eines eigenen Prozesses. Im Gegensatz zu dem, was dem Menschen in der Welt begegnet, ist dieser keine abgeschlossene Einheit, deren Sein durch den Konstitutionsprozeß dieser Einheit grundsätzlich erfüllt ist, sondern Ganzheit, die sich erst erfüllen muß. Er ist nicht nur mittelbar, sondern – als *homo interior* – auch unmittelbar erschaffen[48]. Er ist Mikrokosmos, weil er, obwohl Teil des Universums, selbst ein Universum ist und aufbaut.

Sofern wir nun im Sein und Werden dieses Universums verschiedene Entwicklungsphasen oder Dimensionen unterscheiden können, verändert sich auch die Bedeutung des mit dem Wort Mikrokosmos Gemeinten.
An erster Stelle ist hier auf das Leib-Seele Verhältnis zu verweisen. Der Mensch wird Mikrokosmos genannt, weil er sich als ein Ineinandergreifen und Ineinanderwirken von Leib und Seele erfährt, bzw. weil „die Aufgabe unseres Geistes in unserer kleinen Welt oder im Mikrokosmos der Aufgabe des göttlichen Geistes in der großen Welt oder im Megakosmos gleicht"[49].
An zweiter Stelle bedeutet Mikrokosmos, daß der Mensch ein moralisches Wesen ist. Indem er das *opus morale* tut, verleiht er seiner Freiheit Inhalt und Gestalt, stellt er der großen Tat die kleine Tat der Tugend gegenüber und ergänzt er jene durch diese.
An dritter Stelle wird durch das Wort vom Mikrokosmos all das in Betracht genommen, was uns als menschliches Erkennen bzw. als schöpferisches Tun des Menschen in der Form der Künste, der Institutionen, sowie des Symbolischen überhaupt entgegentritt.
An vierter Stelle schließlich verweist das Wort vom Mikrokosmos auf die Gestalt Christi, sofern der Mensch hier in der Vollendung seiner Wahrheit gedacht und angezielt wird. Im Gegenzug zum Menschen, der von dieser Erde

[48] Ebd. fol.156[r].
[49] Ebd. fol.93[r].

stammt (Adam), erscheint hier der Mensch, der von Gott stammt, bzw., der im undenkbaren Raum der Ewigkeit vor aller Zeit bei Gott war. Danach „ist der Mensch, der auch Mikrokosmos genannt wird, nach dem Bilde und der Ähnlichkeit des Sohnes Gottes selbst geschaffen“[50].
Wir können demnach von einer vierfachen Bedeutung des Mikrokosmosgedankens sprechen. Dieser knüpft erstens beim Menschen als leiblichem Geist an, zweitens beim Menschen als moralischem Wesen, drittens beim Menschen als symbolschaffendem (kulturellem) Wesen und viertens beim Menschen als Heilswesen, bzw. verweist auf diese Phasen menschlichen Seins und menschlicher Wirklichkeit. Da es sich in allen vier Bezügen darum handelt, das eine Wesen des Menschen zur Darstellung zu bringen, ist es gerechtfertigt, auch von Dimensionen zu sprechen, in denen sich der Begriff des Menschen als Mikrokosmos in relativer Selbständigkeit entfaltet. Betrachten wir darüber hinaus die Vermittlung dieser Dimensionen in der Gegenüberstellung von Person und Kultur überhaupt, so erweist sich die Auslegung des Mikrokosmosgedankens im Lichte dieser Bestimmungen vor allem als ein Weg, den Menschen sowohl als Person, die in ihren Relationen ihre Identität findet, als auch als kulturelle Realität, in der natürliches Ende und menschlicher Anfang im Wesen von Artikulation und Kommunikation zur Synthese gebracht werden, zu begreifen.

Beurteilen wir die Art und Weise, in der Cusanus das Thema vom Mikrokosmos behandelt, aus seiner Perspektive des Gottesproblems, so kann kaum ein Zweifel daran bestehen, daß der Begriff vom Menschen als Mikrokosmos im Wesen des Menschen als lebendigem und selbständigem Bild Gottes begründet ist. Umgekehrt gibt die so fundierte Idee der *humanitas* dem Makrokosmos, wie Cassirer es ausdrückt, einen neuen Inhalt und eine neue Bedeutung[51]. Cusanus selbst bringt dies zum Ausdruck, wenn er im 3. Kap. von *De mente* sagt:

„Die Kenntnis oder das Antlitz Gottes steigt nur in die geistige Natur herab, deren Gegenüber die Wahrheit ist. Sie steigt nicht weiter herab, es sei denn durch den Geist, so daß der Geist das Bild Gottes ist und das Urbild für alle Abbilder Gottes, die nach ihm kommen. Soweit alle Dinge, die nach dem einfachen Geist kommen, am Geist teilhaben, soweit haben sie auch am Bild Gottes teil, so daß der Geist durch sich selbst ein Bild Gottes ist, und alles, das dem Geist folgt, dies nur durch den Geist ist“[52].

Als Geist ist der Mensch nicht nur Entfaltung Gottes, sondern auch Bild Gottes, Bild der *complicatio aeterna*. Damit wird der Widerspruch zwischen Teil und Ganzen, zwischen Notwendigkeit und Freiheit sowohl gesetzt als auch aufgehoben – und zwar aus der Allgegenwart Gottes in der Welt, sofern diese in der Selbstgegenwart des Geistes in ihrer absoluten Transzendenz erkannt und als Substanz der eigenen Gegenwart anerkannt wird. In diesem

[50] Ebd. fol.143^{v}.
[51] E. Cassirer, op. cit. S. 66.
[52] Schr. III, S. 505.

Sinn können wir die *Bücher vom Laien* und *De visione Dei* als Versuche betrachten, einerseits den Widerspruch im Mikrokosmos inhaltlich von Gott her zu entwickeln, ihn andererseits aber auch vom Begriff her auf Gott hin wieder aufzuheben.

Betrachten wir dagegen dieses Problem vom Ansatz her, d. h. wie wir zu seiner Formulierung und Lösung kommen können, so ist es wesentlich schwieriger, darauf eine Antwort zu finden. Zweifelsohne werden wir auch an dieser Stelle in einem fundamentalen Sinn mit dem Gottesproblem konfrontiert. Ist die Frage nach Gott grundsätzlich im Sinne des Cusanus beantwortet, so bietet sich der *imago*-Gedanke als Bestätigung und Auflösung der dialektischen Wirklichkeitsstruktur geradezu von selbst an. Damit ist aber noch keineswegs gesagt, daß diese Frage auch so beantwortet werden muß, wie Cusanus dies getan hat. Mit andern Worten, womit wir in diesem Zusammenhang konfrontiert werden, ist die Grundlegung cusanischer Philosophie überhaupt.
Es würde zuweit führen, diese Frage an dieser Stelle auch nur einigermaßen adäquat behandeln zu wollen. Nur soviel möchte ich dazu bemerken, daß mir in dieser Hinsicht zwei Momente besonders relevant zu sein scheinen. Das erste betrifft die Feststellung des Cusanus im 6. Kap. des II. Buches der *Docta ignorantia*, wo er darauf verweist, daß das Denken nichts denken kann, das nicht bereits in ihm auf verschränkte Weise es selbst wäre[53]. Das zweite bezieht sich auf die Konzeption der *docta ignorantia*. Indem das Denken sich selbst verwirklicht, entdeckt es einerseits die Verhältnislosigkeit von Endlichem und Unendlichem, andererseits kann es aber nicht davon absehen, daß hier eine Relation von grundsätzlicher Bedeutung gegeben ist[54]. Es ist in Hinblick auf diese Erfahrung, daß Cusanus den Grundsatz vom *incomprehensibiliter comprehendere* der *docta ignorantia* formuliert hat und als die eigentliche Entdekkung seines Lebens betrachten konnte.
Da die beiden genannten Momente zueinander offen sind, ist es möglich, sowohl sinnliche Erfahrung und abstraktes Denken als auch das Bewußtsein des Menschen so wie es in Kultur und Geschichte, in philosophischer und religiöser Tradition, Ausdruck gefunden hat, in die Bewegung des Denkens aufzunehmen und in einem gemeinsamen Entwurf von Gedanke und Wirklichkeit zur Synthese zu bringen. Wenn dabei Cusanus die Differenz zum schlechthin Größten, in deren Sein die Grenzen des Kosmos entgrenzt[55] und die Substanz der Dinge in Bewegung gebracht wurde[56], als schöpferische Differenz interpretierte[57], so war es nur konsequent, wenn er auch das Wesen dessen, der den Mittelpunkt der Welt im jeweils eigenen Standpunkt erblick-

[53] Schr. I, S. 354.
[54] Vgl. dazu D. Duclow, op. cit. S. 203 ff.
[55] Schr. I, S. 382.
[56] Ebd. S. 370 ff.
[57] Ebd. S. 322.

te[58], als Prinzip einer eigenen Welt ansah. In einer Welt jedenfalls, die wie „ein Rad im Rade und eine Kugel in einer Kugel"[59] zu denken war, war der Raum offen, um ein Wesen anzusiedeln, das in seiner Erkenntnistat und Freiheit grundsätzlich im Stande war, mit den Mitteln der Welt, die es zwar hervorgebracht hat, die es aber selbst nicht ist, eine eigene Welt aufzubauen und zu entfalten.

Es bedarf keiner besonderen Phantasie, um zu sehen, daß dieses Resultat Cusanus besonders willkommen sein mußte, gestattete es ihm doch, von hier aus zu einer universellen Grundlegung der Christologie zu kommen, bzw. die Vollendung des Kosmos in der vermittelnden Natur von Mensch und Gottmensch denken zu können. Dabei ist es durchaus möglich, daß es gerade dieses Problem war, das letzten Endes durchschlaggebend war für seine Interpretation des Menschen als Mikrokosmos. Persönlich meine ich, daß das Umgekehrte der Fall war, d. h., daß sich ihm der Zusammenhang vom systematischen Ansatz her herausstellte. Für Cusanus selbst erübrigte es sich freilich, diese Frage noch eigens zu stellen, nachdem ihm der Zusammenhang offenkundig geworden war. Es ist eine Frage, die wir an uns selbst zu richten verpflichtet sind.

Nicht zuletzt in Hinblick auf das Verständnis des Menschen als Mikrokosmos hat B. Groethuysen behauptet, der Mensch habe „bei Cusanus im Endlichen seine Welt, die Welt des Menschen gefunden"[60]. An dieser Charakterisierung, die in ihrem einseitigen Gehalt indirekt bereits von E. Cassirer und von M. de Gandillac ausdrücklich zurückgewiesen wurde[61], ist das eine richtig, daß der Mensch seine Welt gefunden hat. Dabei wurde jedoch das Wichtigste übersehen, nämlich, daß er diese Welt gefunden hat, weil er zugleich die Ewigkeit als ihren Anfang und ihr Ende entdeckte. Das eine läßt sich hier vom andern nicht trennen. Dazwischen aber liegt, wie uns vor allem auch durch die Arbeiten von R. Haubst deutlich geworden ist, die philosophische Auseinandersetzung mit den Gehalten der religiösen Tradition.

IV

Versucht man die Bedeutung des Mikrokosmosgedankens bei Cusanus in historischer Hinsicht zu beurteilen, so ist sicherlich nicht zu übersehen, daß er diesen Gedanken auf das Niveau des Begriffs brachte und, soweit dies nicht

[58] Ebd. S. 394. 396.

[59] Ebd. S. 397.

[60] B. Groethuysen, *Philosophische Anthropologie*, Handbuch der Philosophie, München/Berlin 1928, S. 155.

[61] Vgl. E. Cassirer, op. cit. S. 39 ff.; M. de Gandillac, *Nikolaus von Cues*, Düsseldorf 1953, S. 169; Th. van Velthoven, *Gottesschau und menschliche Kreativität. Studien zur Erkenntnislehre des Nikolaus von Kues*, Leiden 1977, S. 15. Dazu vor allem auch das über die Sprache als Kulturgut Gesagte, S. 206 ff.

bereits vor ihm geschehen war, von seinen animistischen Einkleidungen und kabbalistisch-astrologischen Verflechtungen befreite. Wichtiger scheint mir jedoch zu sein, auf die kulturelle Problematik zu achten, die sich im *homo microcosmos* Motiv bei Cusanus findet. Um diese in ihrer vollen Tragweite zu erfassen, ist es allerdings notwendig, in jene ersten nachchristlichen Jahrhunderte zurückzugehen, in denen es darum ging, das Christentum, bzw. ein an Person und persönlicher Einsicht orientiertes religiöses Bewußtsein, in seiner weltlichen Bedeutung zur Darstellung zu bringen[62]. Mit der Konstantinischen Wende und mit Augustinus' *De civitate Dei* wurde zwar die politische Seite dieses Problems gelöst, nicht aber die geistige. Diese blieb trotz der großartigen Versuche eines Gregor von Nyssa, Scotus Eriugena und Thomas von Aquin wie überhaupt der patristischen und mittelalterlichen Philosophie offen und, wie die Behandlung der Toleranzfrage zum Beispiel zeigt, weitgehend ungelöst. Hier scheint mir, ist der eigentliche Durchbruch erst dem Denken des Cusanus geglückt. Jedenfalls zeigt sich gerade in der Art und Weise, in der cusanische Anthropologie im Begriff vom Menschen als Mikrokosmos zum Vorschein kommt, daß Gottesglaube und Würde des Menschen durchaus mit der Weltlichkeit des Menschen zu vereinen sind – ja, sich sogar gegenseitig fordern.

Allerdings legt sich bei diesem Vergleich die Vermutung nahe, daß ebenso wie die politische Entwicklung des Christentums nach Konstantin wesentlich zu wünschen übrig läßt, auch die Rezeption des cusanischen Begriffs vom Menschen als Mikrokosmos nicht so geglückt ist, wie es dessen Anspruch entsprach. Zum Teil sind die Ursachen dafür bereits bei Cusanus selbst zu suchen. Ob dies nun die Macht der Zeit war oder persönliches Unvermögen, eine gewisse Tendenz zur Obstruktion der eigenen Einsichten ist schwerlich zu übersehen. So verstellt sich z. B. Cusanus selbst den Zugang zur Erforschung der Eigengesetzlichkeit und dynamischen Entfaltung des symbolischen Universums, indem er sich durch eine negative Tugendlehre, die unvermittelt den systematischen Zusammenhang des vom übrigen Werk her gegebenen positiven Tugendverständnisses durchbricht, immer wieder davon ablenken läßt. Dennoch ist nicht zu leugnen, daß es gerade der cusanische Gedanke vom Mikrokosmos war, der vor allem durch das Werk von Männern wie Marsilio Ficino, Pico della Mirandola, Carolus Bovillus, Giordano Bruno, kurzum durch die Philosophie der Renaissance, unser Bewußtsein und kulturelles Selbstverständnis bis heute weitgehend bestimmt. In der geistigen Auseinandersetzung unseres eigenen Jahrhunderts können wir darum auch nicht mehr von dem absehen, was Cusanus im Zeichen der *docta ignorantia* konzipierte. Sofern wir uns heute als kulturelle Wesen begreifen, zehrt unser Bewußtsein noch immer von diesen Gedanken.

Stellen wir uns auf den Standpunkt der Neuzeit, dann werden wir auf das verwiesen, was Cusanus über Mensch und Wirklichkeit gedacht hat und im

[62] Dazu J. B. Morrall, *The Medieval Imprint*, Penguin Books 1967, vor allem S. 57 ff.

Begriff vom Menschen als Mikrokosmos zum Ausdruck gebracht hat. Das Bewußtsein der Neuzeit ist demnach religiös fundiert. Gleichzeitig ist aber auch festzuhalten, daß sich dieselbe Neuzeit im Gegensatz zu dieser Fundierung entwickelte. Die Dissonanz, die hier auftritt, gibt zu denken. Einerseits ist nicht ohne weiteres auszuschließen, daß der Mißklang in der Rezeption des Mikrokosmosgedankens, wie er in den Krisen unseres Jahrhunderts unüberhörbar geworden ist, gerade in noch ungeklärten Beziehungen zu seiner religiösen Fundierung zu suchen ist. Andererseits muß man sich aber auch fragen, ob wir nicht, soweit wir unser neuzeitliches Wirklichkeitsbewußtsein noch als sinnvoll erfahren, von einer Substanz leben, die sich langsam aber sicher verbrauchen wird, wenn wir die religiöse Dimension unserer Welt weiterhin unterdrücken und so tun, als ob menschliche Kultur ihr eigener Sabbat wäre. Obwohl philosophischer Natur, sind derartige Fragen von emminent praktischer Bedeutung. Stärker denn zuvor scheint mir das, was von Cusanus her zur Thematik vom Mikrokosmos zu sagen ist, eine Herausforderung zu sein, der wir uns nicht entziehen dürfen.

„ÜBEREINSTIMMUNG UND VERSCHIEDENHEIT DER MENSCHEN" (DE CONI. II, 15)

Von Karl Bormann, Köln

Gegenstand der folgenden Ausführungen ist das 15. Kapitel des zweiten Buches von *De coniecturis*, das über *hominum concordantias et differentias*[1] handelt. Bevor wir uns diesem Kapitel zuwenden, ist einiges über *De coni.* II c. 14, N. 140–145 zu sagen, und zwar deshalb, weil beide Kapitel inhaltlich eng verbunden sind: Bevor Cusanus sich über die akzidentelle Übereinstimmung und Verschiedenheit der Menschen ausläßt, spricht er über die Wesenseigentümlichkeiten der Menschen, ohne akzidentelle Verschiedenheiten und Übereinstimmungen zu berücksichtigen.

„Auf dem üblichen Wege begreife den Menschen als zusammengesetzt aus der Einheit des Lichtes der menschlichen Natur und der Andersheit der körperlichen Finsternis; um sie genauer auszufalten, gehe auf die erste Figur zurück"[2].

Die hier erwähnte „erste Figur" ist nicht die wohlbekannte *figura paradigmatica*, sondern der in I c. 13 entwickelte *circulus universorum*. Über diesen *circulus universorum* braucht hier nicht ausführlich gesprochen zu werden[3]. Abgesehen davon, daß in dem *circulus universorum* der gesamte von Cusanus vorher entwickelte Symbolismus enthalten ist[4], sind hauptsächlich zwei Gedanken für die Ausgestaltung des *circulus universorum* wichtig[5]: 1) Die Unterscheidung der Regionen, welche in Anlehnung an Ps.-Dionys in drei Ordnungen und neun Chöre unterteilt sind; 2) die Weise, in der die symbolischen Zahlenreihen angebracht werden. Wichtig ist des weiteren zu beachten, worauf J. Koch[6] hinweist, „daß Cusanus seine Symbole nicht streng durchführt" und daß man bei der Einzelinterpretation immer damit rechnen muß, „daß irgend etwas nicht stimmt". Es kommt auch vor, daß auf Einteilungen entsprechend dem *circulus universorum* verwiesen wird, die im einzelnen nirgendwo exakt vorgelegt werden. Ein Beispiel hierfür werden wir alsbald kennen lernen.

---

[1] *De coni.* II, 15 (h III, N. 146, Z. 3).
[2] Ebd. II, 14 (h III, N. 140, Z. 3–5).
[3] Vgl. W. Happ, *Zahlenspekulation und Theorie der Mußmaßung bei Nikolaus von Cues*, Diss., Köln 1951, S. 82 f.; J. Koch, *Die Ars coniecturalis des Nikolaus von Kues*, Köln-Opladen 1956, S. 29–30, und auf h III Anm. 22, S. 204–205, wo weitere Literatur genannt ist.
[4] Die Zahlenreihen, die Unterscheidung der drei Welten, die Kolorierung von strahlender Helle zu tiefstem Dunkel, vgl. J. Koch, *Die Ars coniecturalis*, S. 29–30.
[5] Ebd.
[6] Ebd. S. 30, Anm. 53.

Entsprechend dem *circulus universorum* werden in jedem Menschen drei Regionen unterschieden[7]: eine untere, eine mittlere und eine obere, die jeweils „dreimal dreifach" unterschieden sind[8], so daß sich in jeder Region drei „Ordnungen" und neun „Chöre" ergeben. Die Lehre von den drei Regionen innerhalb des Menschen, wie sie in *De coni.* II, N. 140 vorgelegt wird, ist bei Cusanus in *De coni.* keineswegs neu[9]. In *De conc. cath.* I, 2 unterscheidet Cusanus drei Regionen der geschaffenen Dinge: *spiritualia, corporalia, mixta;* die *mixta natura* (gemeint ist der Mensch) ist wie die Region der *spiritualia* in drei *ordines* unterteilt, jeder *ordo* ist gegliedert in drei *chori,* so daß sich dieselbe Einteilung wie im *circulus universorum* von *De coniecturis* ergibt.
Wenn wir nun fragen, was im einzelnen unter den in *De coni.* II, N. 140 genannten dreimal dreifach unterteilten drei Regionen innerhalb des Menschen zu verstehen ist, so gibt Cusanus folgende Antwort: Die drei Regionen sind die *corporales partes*[10], die *anima nobilis*[11] und als Mittleres zwischen beiden Regionen die *spiritualiores corporis naturae*[12], *quibus sensitiva virtus immixta est*[13]. Diese Regionen sind in *De coni.* II, N. 140, 5–12 in folgender Weise charakterisiert: Die Region der *ignobiliores corporales partes*[14] ist unterteilt in die *partes continue fluxibiles,* in die *stabiliores et formaliores* und in die *nobilissimae*[15]. Die von Windfried Happ gebotene Übersetzung[16]: „ Du erkennst mutmaßend stufenweise die unedleren, dann die stetig veränderlichen, doch schon festeren und geformteren, schließlich die ganz edlen Körperteile" ist falsch und wird dem Gedankengang des Cusanus nicht gerecht. Zu übersetzen ist etwa in folgender Weise: „Du wirst in der Weise der Konjektur" – Konjektur ist bekanntlich *positiva assertio, in alteritate veritatem, uti est, participans*[17] – „stufenweise die recht unedlen körperlichen Bestandteile erkennen" (recht unedel, *ignobiliores,* sind sie im Vergleich zu den höheren Regionen), „von denen die einen stets in Veränderung begriffen sind, die anderen" (in Gedanken ist *alias* zu ergänzen) „sind beständiger und mehr formhaft"

---

[7] *De coni.* II, 14 (h III, N. 140, Z. 5–6).
[8] Ebd. (N. 140, Z. 6–7).
[9] Vgl. z. B. *De conc. cath.* I, 6 (h ²XIV, N. 34, Z. 7): „homo constituitur ex spiritu, anima et corpore"; die Seele nimmt zwischen Geist und Körper eine mittlere Position ein, und durch die Seele wirkt der Geist auf den Körper ein. Vgl. ebd. (N. 37, Z. 9–11): „. . . anima partim adhaeret corpori et partim spiritui et est medium per quod spiritus influit in corpus." Diese Aussagen werden a.a.O. in Analogie zur Gliederung der Kirche gesetzt.
[10] *De coni.* II, 14 (h III, N. 140, Z. 7).
[11] Ebd. (N. 140, Z. 12); unter *anima nobilis* ist hier nicht, wie im *Liber de causis,* aus dem der Ausdruck *anima nobilis* entlehnt ist, die Weltseele zu verstehen, sondern die menschliche Seele.
[12] Ebd. (N. 140, Z. 9–10).
[13] Ebd. (Z. 10).
[14] Ebd. (Z. 7).
[15] Ebd. (Z. 7–9).
[16] Nikolaus von Kues, *Mutmaßungen,* übersetzt und mit Einführung und Anm. hrsg. von W. Happ: NvKdÜ H. 17, Hamburg 1971, S. 167.
[17] *De coni.* I, 11 (h III, N. 57, Z. 10–11).

(d. h. sie gehören in höherem Maße als die *partes fluxibiles* zur *forma corporis*), „wieder andere sind sehr vortrefflich".
Hiermit ist die Region des Körperlichen im Menschen in drei „Ordnungen" unterteilt. Die Unterteilung der *ordines* in *chori* wird nicht vorgenommen; und bezüglich der *spiritualiores naturae, quibus sensitiva virtus immixta est*[18], wird der Addressat aufgefordert, sie „in gleichem Aufstieg"[19] zu begreifen (*pari ascensu . . . concipito*), damit er von den „stumpferen zu den schärferen"[20] gelangen kann. Diese ungenaue Auskunft wird, was die *nobilis anima* angeht[21], noch ungenauer: „Füge auch neun Unterscheidungen der edlen Seele selbst hinzu"[22]. Auch im folgenden[23] bleibt es bei der ungenauen Charakterisierung: Die neun Unterteilungen des rein Körperlichen sind der Bereich des Vegetativen; die *mixtae naturae* bilden die Region der Wahrnehmungsvermögen; *mixtae* heißen sie, weil die *virtus sensitiva* dem „Sinnlichen und Körperlichen beigemischt" ist[24]. Bezüglich der neun *differentiae* der Seele[25] äußert sich Cusanus nicht genau. Er unterscheidet lediglich[26] zwischen *imaginatio, ratio* und *intellectus*. Die *imaginatio* ist[27] die *inferior rationis portio:*

„Zwischen Intellekt und Sinnen gibt es zwei Vermögen, die ich mit dem Namen ‚Verstand' bezeichne. Der obere Teil dieses Verstandes, der offenbar der Vernunft näher steht, mag die erfassende, der untere Teil mag die vorstellende oder einbildende (Kraft) heißen"[28].

Auf *ratio superior* und *ratio inferior* gehe ich hier nicht ein; verwiesen sei auf h III, Anm. 40, S. 219–220. Mit *imaginatio, ratio, intellectus* sind zweifellos die *ordines* der Region der *anima nobilis* gemeint; die Unterteilung dieser *ordines* in neun *chori* oder *differentiae*[29] könnte sich – so ließe sich vermuten – ergeben aus der Anwendung der Lehre von den Seinsweisen auf die drei *ordines*. Aber diese Vermutung ist abzulehnen; die vier Seinsweisen[30] ergeben jedoch in der Anwendung auf Intellekt, *ratio* und *imaginatio* nicht neun, sondern zehn

[18] EBD. II, 14 (N. 140, Z. 10).
[19] EBD. (Z. 9).
[20] EBD. (Z. 11): „. . . ab obtusioribus ad subtiliores".
[21] Vgl. EBD. (Z. 12).
[22] EBD. (Z. 11–12).
[23] EBD. (N. 140, Z. 12–20).
[24] EBD. (Z. 15). Die Aufteilung in drei Ordnungen und neun Chöre bereitet beträchtliche Schwierigkeiten; denn die fünf äußeren und die vier inneren Sinne lassen sich nicht ohne weiteres in dreimal drei unterteilen.
[25] EBD. (Z. 16–17).
[26] EBD. (N. 141, Z. 7–17).
[27] EBD. II, 16 (N. 157, Z. 4–10).
[28] Ähnlich JOH. GERSON, *Notulae super Dionysium* (Oeuvres complètes hrsg. GLORIEUX, III, Paris-Tournai-Rome-New York 1962, S. 210, Z. 5); vgl. *De coni.* II, 11 (h III, N. 130, Z. 13–15).
[29] *De coni.* II, 14 (h III, N. 140, Z. 13).
[30] EBD. II, 9 (N. 117–119); absoluta unitas seu necessitas = die konkrete Wesenheit von etwas; necessitas consequentiae = alles das, ohne welches ein Seiendes nicht sein kann; gemeint sind die aus der Wesenheit folgenden Proprietäten; actualis essendi modus = die Wirklichkeit der geschaffenen Dinge, die mehr Möglichkeit als Wirklichkeit hat; die possibilitas = Seinsmöglichkeit. Über die vier Seinsweisen vgl. H. SCHNARR, *Modi essendi:* BCG 5 (1973) S. 40–67.

unterschiedliche Bereiche; vgl. die folgende Gliederung (letzte und höchste Seinsweise koinzidieren zweimal):

	necessitas absoluta
intellectus	*necessitas consequentiae*
	actualis essendi modus
	possibilitas essendi = necessitas absoluta
	necessitas consequentiae
ratio	*actualis essendi modus*
	possibilitas essendi = necessitas absoluta
	necessitas consequentiae
imaginatio	*actualis essendi modus*
	possibilitas essendi.

Es ist also so, wie J. Koch sagte: „Bei der Einzelinterpretation muß man immer wieder darauf gefaßt sein, daß irgend etwas nicht stimmt"[31]. Lediglich in dem höchsten *ordo*, der Vernunftkraft, werden die drei *chori* unterschieden: *Disciplina, intelligentia* und *intellectualitas simplicissima*[32]. Zur Terminologie ist zu vergleichen Boethius, *De Trinitate* 2, 16–18: „. . . in naturalibus igitur rationabiliter, in mathematicis disciplinabiliter, in divinis intellectualiter versari oportebit . . ."[33] In der Schule von Chartres wird das von Boethius Angedeutete weiter ausgestaltet; vgl. z. B. *Lectiones* II, 30:

„. . . in theologia utendum est intellectibilitate sive intelligentia, in mathematica vero intellectu qui est disciplina, in physica ratione, sensu et imaginatione . . ."[34]

Es handelt sich also um die Erkenntnisweisen der *philosophia speculativa*, deren Einteilung in Mathematik, Physik und „erste" Philosophie bekanntlich von Aristoteles[35] stammt und die in der Spätantike und im Mittelalter in die Reihenfolge Physik, Mathematik und *prima philosophia sive theologia* verändert wurde. Einheitlich ist, was *disciplina, intelligentia* oder *intellectus* betrifft, die Terminologie auch in der Schule von Chartres nicht; vgl. *Glossa* II, 4–9[36]: *Sensus, imaginatio, ratio* sind in der Physik zu betätigen, in der Mathematik die *intelligentia, quam proprie disciplinam nuncupamus*, in der Theologie die *intelligibilitas*. Es erstaunt demzufolge nicht, wenn Cusanus in *De mente* c. 8[37] eine andere Terminologie als in *De coni.* II, N. 142 verwendet und von der *disciplina* sagt, sie sei die Erkenntnisweise, „qua mens ad suam immutabilitatem respiciendo rerum formas extra materiam considerat" *(in necessitate complexionis)*, während das höchste Vermögen des Intellekts *De mente* N. 111 *intelligentia* heißt. Auf exakte Terminologie kommt es dem Cusanus nicht an;

---

[31] *Die Ars coniecturalis* S. 30 Anm. 53.
[32] *De coni.* II, 14 (h III, N. 142, Z. 8–9).
[33] Zit. nach der Edition von H. F. Stewart-E. K. Rand, London 1918–1926.
[34] Theodoricus Carnotensis, *Lectiones in Boethii De S. Trinitate* II, N. 30, hrsg. N. M. Haring: Arch. d'Hist. doctr. et litt. du MA 35 (1959) S. 156.
[35] Aristoteles, *Met.* VI (E 1, 1026a 6–19).
[36] Theodoricus Carnot., *Glossa super librum Boethii De S. Trin.* II, N. 4–9 (Anonymus Berolinensis), hrsg. N. M. Haring: Arch. d'Hist. doctr. et litt. du MA 31 (1956) S. 279–280.
[37] *De mente* 8 (h V, N. 111, S. 82, Z. 2–7).

dementsprechend läßt er a.a.O. den Laien sagen: „Ego qui sum idiota non multum ad verba attendo“[38]. Was *De coni.* II, N. 140 angeht, so können wir nicht sagen, was im einzelnen mit den insgesamt *siebenundzwanzig* Teilen der drei Regionen gemeint ist. Das ist für Cusanus anscheinend auch nicht wichtig. Wichtig jedoch ist ihm, daß das Niedere jeweils im Höheren aufgehoben ist[39]; vgl. N. 140, 17–20:

„Die körperliche Natur aber steigt stufenweise aufwärts zum Wahrnehmungsvermögen und zwar so, daß ihre oberste Ordnung ihm nahe ist und mit dem Wahrnehmungsvermögen koinzidiert“ *(propinque . . . coincidat).* „Entsprechend wird das Wahrnehmungsvermögen bei der Annäherung an die Unterscheidungskraft immer vornehmer“.

Was in diesem Satz auffällt, sind die Worte *propinque . . . coincidat,* die zu Mißverständnissen Anlaß geben können und von W. Happ auch falsch übersetzt werden: „. . . *beinahe* mit ihm zusammenfällt“[40]. Es geht hier aber nicht um das „beinahe koinzidieren“, sondern um die tatsächliche Koinzidenz. *Propinque* heißt weder „beinahe“ noch „fast“; *propinque adesse* bedeutet „in der Nähe sein“; daß es um die tatsächliche Koinzidenz geht und nicht um ein „beinahe koinzidieren“, ergibt sich aus *De coni.* I, N. 67, 15:

„Nam infimum superioris cum supremo inferioris in omnibus coincidere conspicis“, Du siehst nämlich, daß das Unterste der höheren Region mit dem Obersten der niederen Region bei allem koinzidiert.

Einige Hinweise auf die Unterteilung der Regionen in *ordines* und *chori* werden in *De conc. cath.* I, 2, N. 11 geboten[41], ohne daß die Einteilung im einzelnen vollständig durchgeführt ist: Alles Geschaffene ist trinitarisch gegliedert (dieser Gedanke begegnet bekanntlich oft in den cusanischen Schriften); alles Geschaffene ist zu unterteilen in die Regionen der *spiritualia, corporalia, mixta.* Jede dieser Regionen ist in drei *ordines* und jeder *ordo* ist in drei *chori* zu unterteilen (entsprechend der hierarchischen Einteilung der Engel bei Ps.-Dionys). Lediglich über die *mixta natura* äußert sich Cusanus (a.a.O.) etwas genauer, führt aber auch hier die Einteilung nicht ganz durch: „. . . tertia mixta natura habet se ad instar aliarum, quonium *aut ex rationabili aut sensitivo aut vegetativo,* et in ea ordines et chori ut in angelica“. Schwierigkeiten bereitet offensichtlich immer die Einteilung der *ordines* in *chori;* das gilt auch für *De ludo globi* II; dort erfolgt die Aufteilung nicht entsprechend der *figura universi,* sondern entsprechend den zehn Kreisen des Globus-Spiels:

„Der umgebende und äußere Kreis stellt das verworrene Chaos dar, der zweite die Elementenkraft, die dem Chaos am nächsten ist, der dritte die Gesteinskraft. Und diese drei Kreise sind eingegrenzt *(terminantur)* im vierten, welcher der Kreis ist, der die Wachstumskraft darstellt. Nach ihm kommt der fünfte Kreis, der die Wahrnehmungskraft darstellt; dann der sechste, der die Einbildungskraft oder Phantasie darstellt. Und diese drei Kreise, nämlich der vierte, fünfte und sechste, sind eingegrenzt im folgenden vierten, der die logische oder rationale Kraft darstellt und

[38] Ebd. (Z. 1).
[39] *De coni.* II, 14 (h III, N. 140, Z. 17): absorbetur.
[40] *NvKdÜ* H. 17, S. 167.
[41] Vgl. oben Anm. 9.

der der siebte ist. Dann kommt der achte, der die Einsichtskraft *(intelligentialem)* darstellt, und der neunte, der die geistig schauende Kraft *(intellectibilem)* darstellt. Und diese drei, nämlich der siebte, achte und neunte, sind eingegrenzt im folgenden vierten, welcher der zehnte ist"[42].

Diesen zehnten Kreis nennt Cusanus die *virtus virtutum*[43]. Wie in *De coniecturis* gilt auch im *Globus-Spiel*, daß das Oberste der niederen Region das Niederste der höheren Region ist[44].

Weiter brauchen wir die Ausführungen von *De coni.* II c. 14 nicht zu verfolgen; wir können uns jetzt unserem eigentlichen Thema zuwenden, dem Kapitel 15 des zweiten Buches von *De coniecturis* (N. 146–154). Ziel unserer Erörterungen ist eine quellenkritische Analyse der cusanischen Lehre von den akzidentellen Übereinstimmungen und Verschiedenheiten der Menschen[45]. Die quellenkritische Analyse wird uns sehr bald aus dem Mittelalter in die Antike führen. Zuvor aber sei der Inhalt von *De coni.* II, 15 zusammenfassend wiedergegeben.

In *De coni.* II, 15 N. 146–154 erörtert Cusanus die verschiedenen seelischen und körperlichen Unterschiede der Menschen unter dem Aspekt der Zusammengehörigkeit und Verschiedenheit entsprechend körperlichen und seelischen Merkmalen und fragt nach ihren Gründen. Die Symbole, die Cusanus hierbei verwendet, sind die *figura universi* und die *figura paradigmatica.* Alle Menschen partizipieren an der Artnatur „Mensch"; sie sind durch vielerlei seelische und körperliche Eigenschaften voneinander verschieden. Es handelt sich bei den in *De coni.* II, 15 untersuchten Gemeinsamkeiten und Unterschieden keineswegs um Wesensmerkmale, sondern um *akzidentelle* Bestimmtheiten, zu denen auch die Proprietäten gehören; vgl. auch II, N. 148, Z. 4: *„partes, quae a specie trahuntur"*. Diese Worte bedeuten *nicht,* wie Happ übersetzt, „Teile, sofern sie von der Art abgezogen werden", sondern „Teile, die sich im Gefolge der Art befinden", d. h. die auf Art folgen; gemeint sind also die Proprietäten als akzidentelle Bestimmtheiten. Innerhalb der Verschiedenheiten sind jeweils drei große Gruppen erkennbar entsprechend den drei Regionen oder den *tres caeli* des Erschaffenen, die in den Figuren *U* und *P* symbolisiert sind. In II, N. 146–149 werden die Einteilungen vorgenommen; in II, N. 150–154 werden die Einteilungen begründet.

Unterschieden werden (entsprechend den Figuren *U* und *P*[46]) Menschengruppen, in denen entweder die Vernunft oder der Verstand oder die Sinnlichkeit

---

[42] *De ludo* II (p I, fol. 166^{v}, Z. 1–8, N. 104).

[43] Ebd. (fol. 166^{r}, Z. 46).

[44] Ebd. (fol. 166^{v}, Z. 19–20, N. 106).

[45] Vgl. *De coni.* II, 15 (h III, N. 146, Z. 3–4): „Quando autem universorum hominum concordantias et differentias coniecturis tuis aggredi proponis . . ."; dementsprechend wird in der Edition der Titel des 15. Kapitels angegeben: „De hominum concordantia et differentia"; in einigen Handschriften – sofern die Hss. überhaupt eine Kapitelüberschrift zu II, 15 bieten – lautet die Überschrift von II, 15: „De eodem", nämlich de homine, wie II, 14 betitelt ist.

[46] Ebd. (N. 146).

dominiert; daß die drei Gruppen entsprechend der *figura universi* weiter zu unterteilen sind, wird gesagt, aber nur andeutungsweise für die *pars religionis aut contemplationis*[47], die mit der Intellektregion identisch ist, durchgeführt:

„Eine bestimmte Menge der Menschen hat an der Religion oder Kontemplation in erhabener und vornehmer Weise teil oberhalb jeden Verstandes und jeden Sinnes, eine andere schränkt sie in eine gewisse Rationalität, eine dritte gleichsam in Sinnlichkeit ein"[48].

Dementsprechend wird der *finis immortalis*[49], die *felicitas*[50] *sempiterna*, erwartet entweder als „ein Leben, das in seiner Erhabenheit alle Aufnahmefähigkeit des Verstandes und der Sinne übersteigt" oder als *rerum cognitio et fruitio*, Erkenntnis und Genuß der Dinge, oder schließlich wird es gesehen, „völlig absurd, in den sinnlichen Freuden"[51].
Die drei Regionen oder *caeli* der Lebensführung entsprechend dem Intellekt, der *ratio*, dem *sensus* lassen eine lockere Anlehnung an die drei Lebensweisen bíos philósophos, bíos politikós und bíos apolaustikós erkennen[52]. Entsprechend der Regel der unerreichbaren Genauigkeit[53] gibt es permanente Veränderungen der *religio*, des *regimen*[54] und dementsprechend auch der *subiectio*, wenngleich die drei *regiones* oder *partes*[55] „ in ihrer Allgemeinheit überall unaufhörlich dauern"[56], was durch das Beispiel des Rheines[57] illuminiert wird: „So schwankt auch die Religion unbeständig zwischen Geistigkeit und Zeitlichkeit. Dasselbe gilt von der Herrschaft: zwischen größerem und geringerem Gehorsam pendelt sie fortwährend"[58].

Die Einteilung der seelischen Eigenschaften der Menschen ist hiermit abgeschlossen; im folgenden Teil von II c. 15 wird eine Völkerpsychologie nach geographischen Gegebenheiten vorgelegt[59]; sie wird im weiteren Verlauf unserer Untersuchungen geographische Völkerkunde oder geographische Ethnolo-

---

[47] Ebd. (N. 147, Z. 1 u. Z. 13–14).
[48] Ebd. (Z. 2–5).
[49] Ebd. (Z. 7).
[50] Ebd. (Z. 11).
[51] Ebd. (Z. 8–13); gemeint sind mit den letzten die Sarazenen. Vgl. *Doct. ign.* III, 8 (h I, N. 229, S. 144, Z. 10–12).
[52] Vgl. hierzu Aristoteles, *Eth. Nic.* I (A 3, 1095b 14–1096a 10); Nic. Cus., *De coni.* II, 15 (h III, N. 147, Z. 1): religio aut contemplatio; ebd. (N. 148, Z. 2): religio; die rationale Lebensführung wird (ebd. Z. 3) als praeessentia, Herrschaft, die dritte (ebd.) als subiectio, Unterwerfung, bestimmt; aber das braucht uns hier nicht zu interessieren, da Cusanus auf etwas ganz anderes hinaus will.
[53] Über die Regeln vgl. h III Anm. 19, S. 201–202; über die regula inattingibilis praecisionis vgl. a.a.O. unter 3; auf die Regel wird im II. Buch (N. 148, Z. 6) hingewiesen.
[54] Ebd. II, 15 (N. 149, Z. 1).
[55] Ebd. (N. 148, Z. 4).
[56] Ebd. (Z. 4–5).
[57] Ebd. (N. 149, Z. 3–8).
[58] Ebd. (Z. 8–10); hier kommen Gedanken des Otto von Freising zur Geltung; vgl. hierüber h III Anm. 45, S. 223.
[59] *De coni.* II, 15 (h III, N. 150–154).

gie genannt. Hierbei werden von Cusanus außer dem bisher Erörterten auch körperliche Verfassung der Menschen, die Ausgestaltung sowohl der *artes liberales* als auch der *artes mechanicae*[60], weiterhin das moralische Verhalten[61] berücksichtigt. Die Symbole, die zur Anwendung kommen, sind wiederum die Figuren *U* und *P*[62].

„Bestimme den Kreis des Alls" (gemeint ist der äußere Kreis der *figura universi*) „als Grenzlinie der Bewohner, die Norden, Süden, Osten und Westen umfaßt. In ihm" (im *circulus universorum*) „sei der Süden das Obere, der Norden das Untere, in der Mitte sei die Mitte der Welt. Es gibt also vom Norden zum Süden einen Aufstieg der menschlichen Art und vom Süden zum Norden einen Abstieg"[63].

Entsprechend dem zuvor über Intellekt, *ratio* und Sinnlichkeit Gesagten ergibt sich hieraus, daß im Süden der Intellekt mehr ausgeprägt ist als in den beiden anderen Regionen; im *medium mundi*[64] dominiert der Verstand, während die Sinnlichkeit im Norden überwiegt[65].

„Demzufolge herrschten in den Gebieten Indiens und Ägyptens Vernunftreligion und abstrakte mathematische Künste vor, in Griechenland, bei den Norafrikanern und Römern blühten Dialektik, Rhetorik und Jurisprudenz, in den anderen, mehr nördlichen Gegenden die sinnlichen, mechanischen Künste"[66].

Hier ist auf zweierlei hinzuweisen:
1) Cusanus verwendet Perfektformen: *Praevaluere* und *viguerunt*[67], die nicht, wie in Happs Übersetzung, durch das Präsens wiedergegeben werden dürfen. Wenngleich das über die Regionen Gesagte *im allgemeinen* immer gültig ist, gibt es *im einzelnen* beträchtliche Schwankungen[68], so daß, was für die Vergangenheit über Vernunftreligion, Wissenschaften und handwerkliche Künste gesagt wird, nicht mit Notwendigkeit auf die Gegenwart zutrifft.
2) Cusanus ist *keineswegs* der Überzeugung, daß Intellekt, *ratio* und Sinnlichkeit und die ihnen entsprechenden Wissenschaften und Fertigkeiten in den genannten Erdzonen jeweils *ausschließlich* angetroffen werden: „Alle Gegenden aber müssen Menschen haben, die in all diesem auf ihre Weise kundig sind; denn es ist ja doch ein und dieselbe Artnatur, an der alle Menschen in verschiedener Weise partizipieren"[69].
Kurz tangiert werden die Hautfarben[70]; hier kommt die Figur *P* zur Anwendung: Der Norden ist zu verstehen als die „Einheit des Lichts", der Süden als die „Andersheit der Finsternis", die mittlere Region der Figur *P* symbolisiert

[60] Ebd. (N. 150 und 153).
[61] Ebd. (N. 154).
[62] Ebd. (N. 150–151).
[63] Ebd. (N. 150, Z. 3–8).
[64] Ebd. (Z. 6).
[65] Ebd. (Z. 8–10).
[66] Ebd. (Z. 13–16).
[67] Ebd. (Z. 14 u. 15).
[68] Vgl. ebd. (N. 148, Z. 4–5 und N. 149, Z. 8–10).
[69] Ebd. (N. 150, Z. 16–19).
[70] Ebd. (N. 151).

dementsprechend die bräunliche Tönung der Haut in der mittleren Erdregion. Bezüglich der körperlichen Konstitution[71] zeigt sich, daß sie in der mittleren Region die beste ist, weil hier die Gegensätze Feucht-Kalt und Trocken-Heiß „recht harmonisch und einträchtig zu einer Verbindung in der Einheit gebracht sind"[72]. Über Nahrung, Kleidung, Wohnung, Körperkräfte, Krankheiten, Verschiedenartigkeiten der äußeren Gestalt usw. sagt Cusanus nur: „Sie leiten sich aus den Unterschieden der Örtlichkeiten her, und du kannst sie aufgrund des Gesagten in der Weise der Konjektur erschließen"[73]. – Wiederum ist eine Bemerkung zu Happs Übersetzung zu machen: *Operimenta*[74] sind nicht „Werkzeuge", wie Happ übersetzt, sondern „Mittel zum Bedecken", also „Kleidung". –
Abschließend[75] spricht Cusanus über Tugenden und Laster der Völker, wobei er außer dem bisher verwendeten Gedanken des Aufstiegs vom Norden zum Süden hin noch die Vorstellung von Kindheit, Erwachsenen- und Greisenalter der Menschheit mit ins Spiel bringt[76]: „Die menschliche Natur gelangt wie der (einzelne) Mensch zunächst in das Alter des Wachsens, dann in das des Stillstandes, schließlich in das des Abnehmens"[77]. Dementsprechend bestimmt sich das moralische Verhalten[78]: Tugend und Laster sind in den Erdzonen entsprechend dem Überwiegen von Sinnlichkeit, Verstand und Vernunft in der Kindheit, dem Erwachsenen- und Greisenalter verteilt; der höchstmögliche Grad des moralischen Aufstiegs, der in diesem Leben erreichbar ist, wird in der *senectus* und bei den Südvölkern erlangt.

Bevor wir einiges über die Herkunft der geographischen Ethnologie sagen, sei noch hingewiesen auf *De coniecturis* II, 8 *„De individuorum differentia"*. Was Cusanus in II, 15 über die Völker sagt, wird (II, 8) in partieller Vorwegnahme auf die Individuen angewendet. Nahrung und Örtlichkeit bedingen die Verschiedenheit der Individuen[79]. Das wird[80] von den Pflanzen gesagt, gilt in leicht übertragener Weise aber auch für die einzelnen Menschen. Cusanus ist *nicht* der grob simplifizierenden Meinung, daß der Mensch das *ist*, was er *ißt (quod edit)*, in übertragener Weise aber ist das Dictum *homo est quod ēst* richtig. Von dem Einfluß der Örtlichkeit[81] gilt z. B.: „Ein Deutscher, der nach Italien kommt, wird im ersten Jahr einen stärkeren deutschen Akzent haben als im

[71] Ebd. (N. 152).
[72] Ebd. Z. 2–3).
[73] Ebd. (N. 153, Z. 3).
[74] Ebd. (Z. 1).
[75] Ebd. (N. 154).
[76] Zu den diesbezüglichen Quellen ist h III, Anm. zu N. 154, Z. 5 zu vergleichen.
[77] Ebd. (N. 154, Z. 5–6).
[78] Habitudo: W. Happ übersetzt N. 154, Z. 6 und 8 (NvKdÜ H. 17, S. 181) habitudo mit „Aussehen", was im Kontext ganz falsch ist.
[79] *De coni.* II, 8 (h III, N. 115, Z. 8–9).
[80] A.a.O.
[81] Gemeint ist mit *locus* (N. 116, Z. 9) primär die Umgebung.

zweiten; denn die Umgebung prägt allmählich das in diese Umgebung Versetzte entsprechend der Naturkraft der Umgebung"[82]. Das wird im unmittelbar folgenden[83] auf die Regionen des Verstandes und der Vernunft übertragen:

„Wie wir das in der Sinnenwelt sinnenfällig erfahren, so auch im Bereich des Verstandes verstandesgemäß, z. B. bei den Sitten, Gebräuchen oder bei den Lehrsätzen des Verstandes, die hier gleichsam die *Nahrungsstoffe* sind. Auch im Bereich der Vernunft mußt du das in vernunftgemäßer Weise beachten"[84].

Nun ist über die Herkunft der geographisch-ethnologischen Ausführungen des Cusanus zu reden. Ich werde nicht alle Autoren berücksichtigen, bei denen vor Cusanus derartige Überlegungen zu finden sind, weil dazu die Zeit bei weitem nicht ausreicht, sondern einige, wie ich hoffe aufschlußreiche, Paradeigmata bieten. Von den mittelalterlichen Autoren werde ich berücksichtigen: Albertus Magnus, Avicenna und Johannes Scottus oder Eriugena.

Albertus Magnus, *De natura locorum;* in Betracht kommen für unsere Untersuchung tr. 2, c. 3 und 4.

Die Natur der Gegenden resultiert aus der Relation der Gegend zum Klima[85]. Die Gegend (oder die Örtlichkeit, *locus*) ist aktives Erzeugungsprinzip[86], was Albert in der *Physik*[87] dargelegt hat und wofür er in *De natura locorum*[88] folgende Begründung bietet:

„Der Grund hierfür ist, daß jedes an einem Ort Befindliche sich zum Ort verhält wie die Materie zur Form und daß jedes Höhere sich zum Niederen verhält wie die Form zur Materie . . . Deshalb ist mit Notwendigkeit das Höhere immer der Ort des Niederen, und deshalb wird das Formprinzip des Niederen vom Höheren als dem aktiven Prinzip beeinflußt"[89].

Wird zugestanden, daß der *locus* aktives Erzeugungsprinzip ist, dann ist einsichtig, daß die Elementarkörper Feuer, Luft, Wasser, Erde aufgrund der Gegend Qualitätsveränderungen durchmachen und dementsprechend Ursache dafür sind, daß Erzeugung und Natur der Dinge in verschiedenen Gegenden jeweils verschieden sind[90], was Albert im einzelnen[91] ausführt und durch

[82] Ebd. (N. 116, Z. 10–12).

[83] Ebd. (Z. 12–15).

[84] Außer den in h III zu N. 115 und 116 genannten Quellen ist zu vermerken, daß es letztlich ein platonischer Gedanke ist, der sich hier präsentiert; vgl. *Politeia* 491d: „Wir wissen, daß jeder Same oder Keim, sei er pflanzlicher oder tierischer Art, der nicht an Nahrung, Witterung und Boden erhält, was ihm zukommt, um so mehr hinter seiner eigentlichen Bestimmung zurückbleibt, je kräftiger er ist . . ."; ebd. 492a: „Wird die philosophische Natur in einem ihr unzuträglichen Boden" – gemeint ist die Umgebung – „gesät, gepflanzt und aufgezogen, so schlägt alles notwendig zum Gegenteil aus, es müßte denn ein Gott ihr zu Hilfe kommen". Wichtig ist in diesem Zusammenhang *Timaios* 24c über das Klima Athens, aber über diese Stelle sei später gehandelt.

[85] Albertus M., *De natura locorum* tr. 1 c.1 (ed. Borgnet IX, Parisiis 1890, S. 527a–b).

[86] Ebd. (S. 527b): locus est generationis principium activum.

[87] Ders. *Liber physicorum* IV tr. 1 c.1 (ed. Borgnet III, Parisiis 1890, S. 239a–241a).

[88] Ders. *De natura locorum* tr. 1 c.1 (ed. Borgnet IX, S. 527b).

[89] Es schließen sich fünf zusätzliche Begründungen an, die hier übergangen werden können. Vgl. ebd. (S. 527b–528b).

[90] Ebd. tr. 2 c.1 (S. 558a–b).

[91] Ebd.

Beispiele belegt. „Kein Punkt der Erde ... hat dieselben Kräfte wie ein anderer, und überhaupt hat nichts dieselben Kräfte wie ein anderes“[92]. In tr. 2, c.2 unterscheidet Albert zwölf Weisen der Elementenmischung in den bewohnbaren Gegenden; Grund für die verschiedenartige Mischung sind nicht die Elementarkörper selbst, sondern die Gegenden[93]. Hiermit ist der Grund gelegt für geographisch-ethnologische Überlegungen in tr. 2, c.3 und 4, die viel mehr Einzelheiten berücksichtigen als die entsprechenden Partien bei Cusanus, mit der Erklärung der Hautfarbe und Zahnfarbe beginnen und bei den seelischen Beschaffenheiten enden. So werden z. B. die Blüte der Philosophie und Mathematik in Indien (was ein bekannter Topos ist) und die entsprechende Begabung der Inder darauf zurückgeführt, daß am Äquator die Planetenstrahlung senkrecht einfällt[94]. Es geht also keineswegs nur um die Strahlung der Sonne; über den Einfluß der Gestirne auf die Beschaffenheit der Gegenden handelt Albert *De natura locorum* tr. 1 c.11[95]; dort spricht er nicht über den Einfluß der *natura loci* auf die *seelischen* Eigenschaften, sondern führt nur die körperliche Gestalt und Konstitution auf den Einfluß der Gegenden zurück. Nach Albert vollzieht sich keineswegs, wie wir es von Cusanus kennen, ein allmählicher, kontinuierlicher Abstieg der intellektuellen Begabung vom Süden zum Norden hin; in der dem Äquator benachbarten Zone unter dem Wendekreis des Krebses sind die Menschen „einfältig wegen der Verminderung und der (durch die große Hitze bedingten) Ausdünstung des Lebensgeistes“[96]; und was die Nordvölker betrifft, über deren körperliche und seelische Beschaffenheit Albert sich ebenso ausführlich ausläßt wie über die der Südvölker, so sind sie zwar entsprechend ihrer durch die Gegend bedingten körperlichen und seelischen Konstitution unregsam und auch geistig träge, ermüden aber nicht schnell,

„sondern wenn man sie zur Betätigung anregt, zeigen sie lange Ausdauer und werden, wenn sie sich eifrig mit etwas beschäftigt haben, viel besser. Ein Zeichen hierfür ist, daß die Gemeinschaft des Volkes von Mailand sich immer um Gesetze, freie Studien und Künste bemüht, um die sich das Volk der Daker und Slaven nicht viel kümmert“[97].

Hinsichtlich der charakterlichen Eigenschaften werden die zwischen Süden und Norden in der Mitte liegenden Völker am höchsten bewertet[98], weil in ihnen die Extreme harmonisch vereinigt sind: Die Nordvölker haben die Sitten von Wölfen, ihr hervorstechendstes Merkmal ist die Tollkühnheit; die Südvölker sind überaus leichtfertig, während „die zwischen beiden in der Mitte Befindlichen ohne Mühe die Gerechtigkeit praktizieren, Treue bewahren, den Frieden und die Gemeinschaft mit anderen Menschen lieben“[99]. Unmittelbar

[92] EBD. (S. 560a).
[93] Vgl. EBD. tr. 2 c.1 S. 559a): „... ex locis causantur“.
[94] EBD. tr. 2 c.3 (S. 563a).
[95] EBD. tr. 1 c.11 (S. 552a).
[96] Als Beispiel werden die Äthiopier genannt; vgl. EBD. tr. 2 c.3 (S. 563a).
[97] EBD. tr. 2 c.3 (S. 564a); die Mailänder sind Gothen, also Nordvölker.
[98] EBD.
[99] EBD.

anschließend nennt Albert beiläufig seine Quelle: *Vitruvius architectus,* über den später etwas zu sagen ist.

Wenn wir einen Vergleich zwischen Albert und Cusanus anstellen, dann zeigt sich, daß Albert den Erfahrungsdaten viel mehr Rechnung trägt als Cusanus, sie aber gleichwohl in ein naturphilosophisches System einordnet. Was bei Albert gar nicht tangiert wird, ist die Unterteilung der Regionen in *ordines et chori* im Anschluß an Ps.-Dionys, wie auch die Einheits- und Andersheits-Spekulation von Albert nicht in die geographische Ethnologie hineingetragen wird.

Daß Albert die geographische Ethnologie nicht erfunden hat, ist schon aus seinem Hinweis auf Vitruv ersichtlich; bevor wir uns aber der Antike zuwenden, ist noch über zwei mittelalterliche Autoren zu handeln.

Avicenna führt im *1. Canon*[100] die körperlichen und seelischen Beschaffenheiten auf den Einfluß der bewohnten Gegenden zurück: Die Beschaffenheiten der bewohnbaren Gegenden werden in den Leibern verschiedenartig abgewandelt aufgrund von Erhebungen und Niederungen in diesen Gegenden, aufgrund der unmittelbar benachbarten Gegenden, der Erdbeschaffenheit, wobei selbstverständlich Kälte und Hitze, Luft und Wasser beträchtliche Einflüsse ausüben. Auf Einzelheiten brauchen wir nicht hinzuweisen, weil das zu Wiederholungen führen würde, womit ich nicht behaupten will, daß Albert dem Avicenna unkritisch folgt[101].

Johannes Scottus oder Eriugena[102] beantwortet die Frage nach dem Grund der Verschiedenheit der Individuen innerhalb einer Art in folgender Weise: Die Ungleichheit der Menschen im Aussehen, in Größe und Beschaffenheit der Leiber, der Sitten, die Unterschiedlichkeit im Umgang mit anderen stammen *nicht* aus der menschlichen Natur; denn diese ist ein und dieselbe in allen und variiert nicht; sondern sie stammen aus dem akzidentellen Bereich,

„aus Ort und Zeit, aus der Erzeugung, aus Beschaffenheit und Menge der Nahrung, aus Qualität und Quantität der Gegenden, der Luft . . . und, damit ich es allgemein sage, aus allem, das im Umkreis der Substanz erkannt wird, aber nicht mit der Substanz identisch ist".

Fragen wir nach der Herkunft der mittelalterlichen geographischen Ethnologie, so weist uns Alberts Nennung des Vitruv auf den richtigen Weg. Daß wir über die antiken geographisch-ethnologischen Studien recht gut informiert sind, verdanken wir dem Bedürfnis des Vitruv nach einer großartigen Einleitung seiner Ausführungen über den Bau privater Wohnhäuser[103]. Ein Haus

[100] Vgl. Vinzenz von Beauvais, *Speculum naturale* VI c.18 (Duaci 1624, Nachdruck Graz 1964, 380–381).

[101] Vgl. Albertus M., *De natura locorum* tr. 1 c.11 (ed. Borgnet IX, S. 550b): Avicenna und einige andere sind der Auffassung, „daß keine Gegend in der Welt ein so gutes Mischungsverhältnis hat wie die Gegend am Äquator. Damit stimme ich nicht überein; denn es handelt sich hierbei nicht um eine Mischung zwischen konträr Entgegengesetztem, sondern zwischen zweierlei Übermaß derselben Qualität", nämlich der Hitze am südlichen und der Hitze am nördlichen Wendekreis.

[102] Johannes Scottus, *De div. nat.* III c.27 (PL 122, 703BC).

[103] Vitruvius, *De architectura* VI,1 (ed. F. Krohn, Leipzig 1912).

muß in Ägypten anders gebaut sein als in Spanien, anders am Pontus als in Rom; Plan und Lage haben sich zu richten nach der Neigung eines jeden Teiles der Erdoberfläche zum Tierkreis und zur Sonnenbahn. Wie Karl Reinhardt formuliert, „hat es die erworbene Bildung dem Architekten so angetan, daß er vor seine Praxis eine Theorie spannt, die mit jener eins der seltsamsten Gefährte macht"[104]. Die Bewohner der äußersten Erdregionen, Südländer und Nordländer, zeigen einander entgegengesetzte Minima oder Maxima rassebildender Eigenschaften, die auf der regional verschiedenen, durch die Gestirneinwirkung bedingten Mischung der Elemente beruhen; nach der Mitte zu gleichen sich die Gegensätze proportional aus. Sehr klar tritt bei Vitruv die Rückführung der seelischen Eigenschaften auf die Elemente hervor. Im einzelnen redet Vitruv über Körpergröße, Hautfarbe, Haar- und Augenfarbe[105], Stimme[106], geistige Beweglichkeit und Tapferkeit[107]. Der bekannte Topos von der größeren geistigen Beweglichkeit der Südvölker, denen aber die Tapferkeit fehlt, während die Nordvölker zwar tapfer seien, aber *stupentes habent mentes*[108], findet sich bei Vitruv; beim römischen Volk sind die Gegensätze harmonisch ausgeglichen, was entsprechend dem gesamten Exkurs auf die regionalen, durch Konstellation bedingten Gegebenheiten zurückgeführt wird: Wie der Planet Juppiter die Mitte hält zwischen dem heißen Mars und dem kalten Saturn, so nimmt Rom die Mitte ein zwischen denselben Extremen, die in den Völkern wirksam sind. Es besteht also ein Zusammenhang zwischen der himmlischen krâsis der Elementarkräfte und ihrer irdischen krâsis. Hier präsentiert sich keineswegs eine beliebig veränderbare *laus populi Romani*, sondern die Nutzanwendung der zuvor entwickelten Rassenlehre[109]. Wichtig ist bei Vitruv überdies die Stelle VI 1, 11:

„. . . divina mens civitatem populi Romani egregia temperataque regione conlocavit, uti orbis terrarum imperio potiretur", der göttliche Geist errichtete den Staat des römischen Volkes in einer vorzüglichen und durch die richtige Mischung ausgezeichneten Region, damit er den Erdkreis regiere.

Der göttliche Geist ist die *providentia*, Vorsehung; Vorsehung und *fatum* sind – nach bekannter stoischer Lehre – identisch. Der Exkurs weist also auf eine stoisch beeinflußte Quelle hin. Bevor wir nach dieser Quelle fragen, sind noch einige andere Autoren zu berücksichtigen.

Die Lehre vom alles regierenden Schicksal, das als Vorsehung waltet, [110] steht bei Manilius in engstem Zusammenhang mit einer Rassenlehre, die von Manilius im Gegensatz zu Vitruv weniger auf den Einfluß der Sonne als vielmehr auf den Einfluß des *signifer orbis*, des Tierkreises, zurückgeführt

[104] *Poseidonios*, München 1921, S. 79.
[105] Vitruvius, *De arch.* VI, 1, 3–4.
[106] Ebd. (Z. 5–8).
[107] Ebd. (Z. 9–11).
[108] Ebd. (Z. 9).
[109] Vgl. K. Reinhardt: Pauly-Wissowa, *Realencyclopädie* 43. Halbbd., 680.
[110] Vgl. Manilius, *Astronomica* IV, 1–22. 98–121 (ed. Th. Breiter, Leipzig 1907).

wird; es handelt sich bei Manilius also um eine mehr astrologisch ausgerichtete Theorie. Jedes Tierkreiszeichen beeinflußt eine jeweils verschiedene Erdregion, und dementsprechend sind die Völker in den einzelnen Regionen körperlich und geistig verschieden[111], d. h. entsprechend dem Einfluß der einzelnen Zeichen auf die insgesamt zwölf Regionen (entsprechend der Anzahl der Tierkreiszeichen) entstehen die Unterschiede der Vegetation, der Tierwelt und der Menschenrassen. Hautfarbe, Haarbeschaffenheiten, Stimmlage, Sprachen und Sitten, geistige Eigenschaften sind das Resultat der unter dem Einfluß der *Gestirne* stehenden Regionen.

Dagegen ist es in dem Kurzreferat des älteren Plinius[112] ebenso wie bei Vitruv vornehmlich der Einfluß der Sonne[113], der die den Regionen entsprechenden Verschiedenheiten der Menschen bewirkt. Auf Einzelheiten einzugehen ist überflüssig, da immer wieder dieselben körperlichen und geistigen Unterschiede hervorgehoben werden; bei Plinius findet sich ebenso wie bei Vitruv der Gedanke, das hervorstechendste Merkmal der Nordvölker sei die Tapferkeit, das der Südländer die Weisheit, und zwar aufgrund der klimatischen Gegebenheiten: „truces vero ex caeli rigore has (gentes), illas mobilitate sapientes"[114].

In der *Tetrabiblos* des Ptolemaios[115] dagegen ist es wie bei Manilius hauptsächlich der Einfluß der Planeten und des Tierkreises, der die regional verschiedenen körperlichen und seelischen Eigenheiten der Völker verursacht. Indessen finden wir bei Ptolemaios eine Lehre, die den bisher genannten antiken Schriftstellern fremd ist, aber bei Albert und Cusanus angetroffen wird: Der *geistige* Höhepunkt der Menschheit ist weder Griechenland noch Rom, sondern die Südregion; begründet wird das dadurch, daß die Scheitelstellung der Planeten und des Tierkreises die seelischen Bewegungen der dort wohnenden Völker für das Wissen vom Göttlichen begabter macht.

Fassen wir das bisher über die antike geographische Ethnologie Gesagte zusammen, dann ergibt sich: *1)* Konsens der Autoren herrscht in den Einzelheiten, *2)* die Begründung ist verschieden: *a)* einmal ist es hauptsächlich die Stellung der Sonne in ihrem Verhältnis zur Erdkrümmung, *b)* ein andermal der Tierkreis, der als Ursache der rassischen Verschiedenheiten ausgegeben wird. Das weist darauf hin, daß hier zwei Ausgestaltungen ein und derselben Quelle vorliegen. Die Quelle ist längst erschlossen; in Betracht kommt Poseidonios[116].

---

[111] Ebd. IV, 710–712: „Sic alias aliud terras sibi vindicat astrum. Idcirco in varias leges variasque figuras dispositum genus est hominum . . ."

[112] *Nat. hist.* II, 189–190.

[113] Man denkt selbstverständlich an Platon, *Politeia* VI, 509b: Die Sonne verleiht dem Sichtbaren Werden, Wachstum und Nahrung.

[114] Plinius, *Nat. hist.* II, 189.

[115] Ptolemaios, *Liber Quadripartitus* II, 2 (Basileae 1553).

[116] Vgl. K. Reinhardt, *Poseidonios*, München 1921, und in: Pauly-Wissowa, *Realencyclopädie* 43. Halbbd., (1954) 559–826. Ich gehe nicht ein auf die Entlehnungen aus der Theorie des Poseidonios bei Strabon und bei Galen, *De placitis Hippocratis et Platonis* (ed. Kühn, V, 463): Die Körper und die Sitten der Menschen, Mut, Feigheit, Sinnlichkeit und Askese sind regional verschieden und verändern sich ἐκ τῆς κατὰ τὸ περιέχον κράσεως; vgl. auch Cicero, *De natura deorum* II, 42:

Wenngleich die großartigen Darlegungen Reinhardts bisweilen kritisch gelesen werden müssen, steht fest, daß Poseidonios im Anschluß an vorsokratische und auch an altstoische Theorien den Kosmos als lebendigen Organismus verstand, innerhalb dessen alles mit allem organisch verbunden ist. Sonne und Mond beeinflussen bis in alle Einzelheiten die Gestaltung der Erdoberfläche und wirken auf Pflanzen, Tiere und Menschen ein. In welchem Umfang Poseidonios die Astrologie zur Erklärung heranzog, ist im einzelnen nicht mehr klar erkenntlich.

Indessen ist die geographische Ethnologie viel älter als Poseidonios. Rassengeographische und klimatologische Theorien gab es in der griechischen Antike in großer Zahl; ein Grundprinzip griechischer Medizin und Naturbetrachtung war, „alle Erscheinungen auf bestimmte Mischungsverhältnisse im Körper oder im Kosmos überhaupt zurückzuführen. Nicht nur Gesundheit und Krankheit bestimmt sich durch das Mischungsverhältnis im Körper, sondern auch das ‚Temperament', ja sogar die geistigen Anlagen des Menschen"[117]. Ich beschränke mich auf einige kurze Hinweise.

Daß die körperlichen Unterschiede der Menschen und auch die seelischen Eigenschaften geographisch bedingt seien, wird von Herodot (I 142) kurz angedeutet: „Die Ionier . . . haben ihre Städte in einem Land gegründet, das von der uns bekannten Erde das herrlichste Klima hat". Anzunehmen ist, daß in der frühesten griechischen Geographie, die sich zwischen Anaximander und Hekataios von Milet entwickelte, die Lehre aufkam, daß die kalte, gemäßigte und warme Zone Lebensart und Charakter der Bewohner beeinflussen und daß es Charaktere der Völker entsprechend den Zonen gibt[118]. Die Theorie selbst erscheint zum erstenmal in der ps.-hippokratischen Schrift Περὶ ἑβδομάδων[119]: Die dorische Megalopsychia ist bedingt durch die Kopfgestalt der Peloponnes, die kriegerischen Eigenschaften der Thraker sind auf die Fußge-

„Etenim licet videre acutiora ingenia et ad intelligendum aptiora eorum qui terras incolant eas in quibus aer sit purus ac tenuis quam illorum qui utantur crasso caelo atque concreto"; ich gehe auch nicht ein auf die Rückführung der Rassengeographie in der anonymen *Pythagoras-Vita* bei Photios bibl. Codex 249 auf Poseidonios; vgl. hierüber K. Reinhardt: Pauly-Wissowa, *Realencyclopädie* 43. Halbbd., 764 ff. Auch gehe ich nicht ein auf Diodor und auf die Spuren des Poseidonios bei Sallust und Pompeius Trogus (1. Jhdt. vor Chr.).

[117] H. Flashar, *Aristoteles, Problemata physica:* Aristoteles Werke in deutscher Übersetzung, hrsg. v. E. Grumach, Bd. 19, Berlin 1962, S. 559. Vgl. ferner K. Trüdinger, *Studien zur Geschichte der griechisch-römischen Ethnographie*, Diss., Basel 1918; H. Diller, *Wanderarzt und Aitiologe, Studien zur hyppokratischen Schrift* Περὶ ἀέρων, ὑδάτων, τόπων: Philol. Suppl. 26, 3 (1934); beide Werke sind genannt von H. Flashar, a.a.O., S. 559 u. 560.

[118] Vgl. Olof Gigon, *Aristoteles, Politik*, übers. und hrsg. Zürich 1955 und 1971 (auch im Deutsch. Taschenbuch Verlag 1973) Anm. zu 1327b 20–38. Vgl. auch *Parmenides 28 A 53:* Bei der ersten Zoogonie sind die Männer wegen ihrer πυκνότης im Norden, die Frauen wegen ihrer ἀραιότης im Süden geboren. Empedokles ordnet den Geschlechtern andere Qualitäten zu und ist deshalb der Ansicht, die Männer seien im Süden, die Frauen im Norden entstanden; vgl. 31 A 81; B 65 und 67 (Siehe H. Diller a.a.O., S. 115). Gefragt wird auch, wie sich die Qualitätsmischungen der Tiere zu den Elementen verhalten, in denen sie leben (31 A 73).

[119] Hrsg. von H. W. Roscher, *Die Hippokratische Schrift von der Siebenzahl*, Paderborn 1913.

stalt des Bosporus zurückzuführen. Die von Herodot erwähnte Lehre von den klimatischen Ursachen wird weiterentwickelt in der ps.-hippokratischen Schrift *Über Lüfte, Gewässer, Ortslagen*[120]: Aufgrund des temperierten Klimas verfügt Asien im Vergleich zu Europa mit seinem kalten Klima über eine reichere Vegetation, über bessere Gewässer; diese lassen die Bevölkerung zivilisierter werden; hinzu kommt, daß Feuchtigkeit und Kälte andere Körperkonstitutionen und seelische Eigenschaften zur Folge haben als Trockenheit und Hitze. So sind z. B. Menschen, die in einem gut bewässerten, rauhen und gebirgigen Land wohnen, tapferer und ausdauernder als solche, die ihren Wohnsitz in heißen, wiesenreichen und kesselförmigen Gebieten haben. In diese Tradition gehören auch die ps.-aristotelischen *Problemata*, XIV: Körperliche und seelische Eigenschaften sind klimatisch bedingt (1); aufgrund des Klimas haben Äthiopier und Ägypter nach außen gekrümmte Füße und gekräuselte Haare (4); klimatisch bedingt sind ferner Feigheit der Menschen in warmen und Tapferkeit derer in kalten Regionen (8 und 16), überdies Hautfarbe (12), Augenfarbe (14) sowie Weisheit und Torheit (15). Im Unterschied zu den ps.-aristotelischen *Problemata* wird bei Ps.-Hippokrates *Über Lüfte, Gewässer, Ortslagen* (24) die Auffassung vertreten, die Menschen in rauhen und kalten Gegenden seien geistig reger als die in warmen Gegenden. Nachwirkungen der ps.-hippokratischen Schrift *Über Lüfte, Gewässer, Ortslagen* finden sich bei Plotin[121]: Die Seele erfährt manche Umgestaltungen von der Natur der Örtlichkeiten, des Wassers und der Luft. Augustinus[122] weist auf den Einfluß der Gestirne hin, spricht aber auch von den Einwirkungen der Luft, der Örtlichkeit und des Wassers. Der Hinweis auf das Astrologische kommt z. B. bei Thomas von Aquin vor[123].

Die *principes philosophiae*, Platon und Aristoteles, die bisher fast gar nicht erwähnt wurden, seien zum Abschluß genannt. Es gibt eine berühmte Stelle bei Platon, die auf den Zusammenhang von geographischer Beschaffenheit und seelischen Eigenschaften hinweist:

> Bei der Gründung Athens „erwählte die Göttin den Ort eurer Geburt mit Rücksicht darauf, daß die dort herrschende glückliche Mischung der Jahreszeiten am besten dazu geeignet sei, verständige Männer zu erzeugen. Weil also die Göttin zugleich den Krieg und die Weisheit liebt, wählte sie den Ort aus, welcher sich am meisten dazu eignete, Männer, wie sie ihr am ähnlichsten sind, hervorzubringen . . .“[124].

Zu vergleichen ist auch Platon, *Politeia* 435e–436a: Die geographische Lage beeinflußt die seelischen Eigenschaften; die Bewohner des Nordens sind

---

[120] c.12 f.; vgl. F. Lasserre: Lex. der Alten Welt, Zürich-Stuttgart 1965, 888–889.

[121] *Enn.* IV, 3, 7, 20 ff.

[122] *De civ. Dei* V c.2 (CCSL 47, 129–130).

[123] *S.theol.* I q. 115 a.3–6; ebd. a.3 ad 2^{m}: „. . . quidquid in istis inferioribus generat et movet ad speciem, est sicut instrumentum corporis caelestis“. Der menschliche Wille wird hierdurch in seiner Freiheit nicht beeinträchtigt; vgl. *S. theol.* I q. 111 a.2.

[124] *Timaios* 24 c–d. Proklos 50b zitiert hierzu die Zustimmung des Panaitios; 50c: Origenes, der Neuplatoniker, führt die εὐκρασία auf den Umschwung des Himmels zurück.

tapfer, die Griechen streben nach Wissen und Weisheit, die Phönikier und Ägypter sind erwerbsgierig. Weiterhin vgl. Platon, *Gesetze* 747c–d: Die Gesetzgebung muß beachten, daß die seelischen Eigenschaften durch die geographischen Gegebenheiten bedingt sind.
Aristoteles spricht nur einmal darüber, daß die Eigenschaften der Tiere (Wildheit usw.) vom Klima abhängig seien[125]; in der *Politik* formuliert er folgendes:

„Die Völker der kalten Regionen . . . und jene in Europa sind von tapferem Charakter, stehen aber an Einsicht und Kunstfertigkeit zurück . . . Die Völker Asiens dagegen sind intelligent und künstlerisch begabt, aber kraftlos . . . Das griechische Volk wohnt gewissermaßen in der Mitte zwischen beiden und hat darum an beiden Charakteren Anteil; denn es ist energisch und intelligent . . . Denselben Unterschied sehen wir auch bei den griechischen Stämmen untereinander . . .“[126].

Anzunehmen ist, daß Aristoteles neben anderen auf die ethnographische Theorie des Poseidonios eingewirkt hat[127].
Kehren wir zurück zum Ausgangspunkt unserer Untersuchung, zu Cusanus: Cusanus steht mit seinen ethnologischen Aussagen in *De coni.* II, 15 in einer sehr alten Tradition. Neu ist bei ihm, daß er sie mit der Hierarchieentheorie des Ps.-Dionys verbindet. Das ist ein Versuch, die geographische Ethnologie in den kosmischen Gesamtzusammenhang zu stellen, wie Poseidonios mit seiner Sympathie-Lehre es in ganz anderer Weise leistete.
Nun sei noch eine notwendige Nachbemerkung gestattet. Wenn im Vorhergehenden bisweilen von „Völkerpsychologie“ die Rede war, dann ist keineswegs die Wissenschaft vom Volksgeist gemeint, deren Hauptuntersuchungsgebiete (19. Jhdt.) die Erscheinungen des objektiven Geistes seien, nämlich Sprache, Kunst, Mythos, Religion, Sitte, Gesellschaft. In den antiken und mittelalterlichen Texten geht es um etwas Bescheideneres, nämlich um eine Erklärung der *akzidentellen, veränderlichen,* seelischen und körperlichen Eigenschaften aufgrund geographischer Gegebenheiten. Auch hat die antike und mittelalterliche Theorie *nichts* gemeinsam mit der Rassen*philosophie* oder dem Rassismus, wonach Rasse nicht nur ein vererbbarer Komplex von äußeren Eigenschaften, sondern die Äußerung der Rassenseele, Seele aber die Innenseite der Rasse sei. Rasse ist nach der Rassen*philosophie* die letzte Wirklichkeit und der höchste Wert, der dem Denken und Forschen zugänglich ist und von der (der Rasse) aus alle Kultur, Kunst, Wissenschaft und Religion und auch alle Geschichte zu verstehen sei; überrassische Maßstäbe gebe es nicht. Von diesem ideologischen *bavardage* ist die antike und mittelalterliche Konzeption völlig verschieden, wie aus dem Vorgetragenen deutlich geworden sein dürfte.

---

[125] Aristoteles, *Hist. Animal.* VIII, 28, 606b 17 ff.
[126] Ders. *Polit.* VII, 7, 1327b 20–38. Diese Stelle wird in den Kommentaren zur Politik paraphrasiert und kommentiert; vgl. Averroes zur Stelle und Albertus M., *In Polit.* VII, 5 (ed. Borgnet VIII, 663–664).
[127] Vgl. O. Gigon; siehe Anm. 118.

DER CHRISTOLOGISCHE IMPULS IM MENSCHENBILD DES NIKOLAUS VON KUES

Erwägungen eines Philosophen über den christologischen Humanismus im dritten Buch von *De docta ignorantia*

Von Helmut Meinhardt, Gießen

Die recht weit formulierte Überschrift dieses Beitrages soll durch den Untertitel in dreifacher Hinsicht präzisiert werden:
1. Formalobjekt meiner Erwägungen ist nicht die cusanische Christologie. Damit wäre ich bei diesem Symposion fehl am Platz, dafür ist Rudolf Haubst durch vielfache kenntnisreiche Veröffentlichungen[1] einschlägig und wohl einzig kompetent.
2. Die cusanische Christologie ist Theologie, d. h. ihre Quellen werden als geoffenbarte geglaubt. Insofern ist sie zu behandeln auch grundsätzliche Sache des Theologen. Was sie für den Philosophen (der sich hier freilich nur rein methodisch vom Glaubenden unterscheidet) interessant und – so meine ich – geradezu aufregend macht, ist ihr Ansatz: eine ausgebreitete *philosophische* Hinführung zur eigentlichen Offenbarungstheologie. Diese Fundamentalchristologie ist zwar von ihrem Ziel her initiiert, verliert aber dabei ihre philosophische Eigenständigkeit nicht.
3. Ich werde mich im wesentlichen an das III. Buch von *De docta ignorantia* halten, es ergänzen mit einigen Stellen aus der *Predigt* XLI: *Confide, filia*[2]. Das ist gewiß nicht das gesamte einschlägige Material. Für den Rahmen eines Referates aber scheint es mir zu genügen, – bei Berücksichtigung vortragsdidaktischer Erwägungen dürfte eine solche Beschränkung sogar erforderlich sein.

I

Gott, Weltall, Christus – das sind die Themen der drei Bücher von *De docta ignorantia:* eine bemerkenswerte thematische Breite für die philosophische Erstlingsschrift eines Autors, freilich zusammengehalten durch das einheitliche Prinzip der belehrten Unwissenheit. Recht besehen ist das nahezu alles, mit was sich Metaphysik befassen kann, mit dem für jede m. E. gute Metaphysik

[1] Eigens genannt sei hier nur seine umfangreiche Untersuchung *Die Christologie des Nikolaus von Kues*, Freiburg 1956. Im übrigen vgl. die Cusanus-Bibliographien: MFCG 1 (1961; [2]1968) 95–126; 3 (1963) 223–237; 6 (1967) 178–202. 10 (1973) 209–234.
[2] Bei Koch trägt sie die Nummer 32. Vgl. Anm. 43.

partiellen Hineinragen in die Offenbarungstheologie. Die metaphysische Lehre vom Menschen plaziert Nikolaus zwischen die Behandlung des Universums und die eigentliche Christologie, an den Anfang des III. Buches, – ich hoffe, es wird im folgenden deutlich werden, warum das so sein muß.
Zunächst hier jedoch eine Skizze jener Gedankengänge, die zum III. Buch hinführen: „Im ersten Buch wurde gezeigt", so rekapituliert Nikolaus zu Beginn des 1. Kap. des III. Buches von *De docta ignorantia*[3],

„daß das eine unmitteilbare, unergründliche und nicht zu diesem oder jenem kontrahierbare absolute Maximum in sich ewig, gleichbleibend und unveränderlich als dasselbe besteht" (Primo libello ostenditur unum absolute maximum incommunicabile, immersibile et incontrahibile ad hoc vel illud in se aeternaliter, aequaliter et immobiliter idem ipsum persistere).

Weil dieses göttliche Maximum unmitteilbar, unergründlich, und, wie es in der *Epistola auctoris* heißt, „unbegreiflich" *(incomprehensibilia)* ist, bekommt man es nur zu fassen „auf nichtbegreifende Weise" *(incomprehensibiliter)*, d. h. „in belehrtem Nichtwissen" *(in docta ignorantia)*[4]. Primärobjekt dieser „theologischen Denkmethode" – *(in rebus divinis . . . ratiocinandi modus)*[5] ist dieses in der Weise des Begreifens nicht zu erreichende absolute Maximum. Weil aber die kontrakt und einzeln seienden Dinge „alles das, was sie sind, vom absoluten Maximum her sind" (omne id quod sunt ab ipso absoluto maximo sunt)[6], trägt auch ihre Erkenntnis *Docta-ignorantia*-Charakter. Wenn man Gott nicht präzise erkennen kann, kann man das, was abbildhaft, defizient, von ihm gänzlich begründet, existiert, auch nur in defizienter Weise, *in docta ignorantia*, erkennen. Oder anders gesagt: Alle Gegenstände unserer Welterkenntnis haben ihr eigentliches, volles Sein nicht wo und wie sie sich unserer Erkenntnisbemühung bieten, sondern in ihrem absoluten Urbild *(exemplar absolutum)*[7] in Gott. Dort, wo wir die Dinge suchen müssen, finden wir nur ihre Abbilder, deshalb ist unser Welterkennen *docta ignorantia*, oder, wie es in *De coniecturis* dann heißt, *coniectura* – Mutmaßung. Die Dinge der Welt als defiziente Abbilder zu erkennen, in ihrem Zurückbleiben hinter ihrem göttlichen Urbild, setzt aber voraus, daß man um dieses Urbild irgendwie „weiß", daß man in einer für die Erkenntnis relevanten metaphysischen Beziehung zu ihm steht.
In *Idiota de mente* wird Nikolaus dieses in *De docta ignorantia* und *De coniecturis* implizit schon Mitgedachte explizit auf den Begriff und zur Sprache bringen: der Geist, die *mens*, ist das erste und einfachste Abbild des göttlichen Urbildes, er vermittelt die Abbildlichkeit wiederum an die weiteren Abbilder, die ausgefalteten, vielheitlichen Dinge der extramentalen Welt.

[3] N. 182, 5 ff. *De docta ignorantia* zitiere ich nach der Nummern- und Zeilenzählung der zweisprachigen Ausgabe: NvKdÜ H. 15a – Bd. I (²1970); H. 15b – Bd. II (²1977); H. 15c – Bd. III (1977).
[4] III, N. 263, Z. 7 f.
[5] I, N. 1, Z. 27.
[6] II, N. 90, Z. 6.
[7] II, N. 90, Z. 11.

Mir liegt sehr daran, daß der „Fundamentalplatonismus" dieser für Nikolaus zentrale Gedanken deutlich wird. Ein wirkliches Wissen der sinnfälligen konkreten Dinge ist *nach Platon* deshalb nicht möglich, weil die Dinge hinsichtlich Sosein und Dasein defizient sind. Die Eigentlichkeit der konkret Seienden sind die Ideen und die noch hinter ihnen liegende göttliche Idee des Guten. Um diese Eigentlichkeit der Ideen „weiß" man im voraus, *a priori*, man erinnert sich an sie wieder, wenn man sich den an ihnen teilhabenden Einzeldingen erkennend zuwendet. In der Erfahrung der Defizienz des Sinnfälligen weiß man um das sie begründende Ideenhaft-Eigentliche. Wenn das, wie ich allerdings meine, der Grundgedanke der Metaphysik und Erkenntnislehre Platons ist, dann ist auch Nikolaus von Kues „Platoniker", – nicht im Sinne einer direkten Übernahme unveränderter Gedanken Platons, sondern als Glied in jenem breiten „fundamentalplatonischen" Traditionsstrom, der Platons philosophischen *Grundansatz* in all den vielfältigen Wandlungen der Wirkungsgeschichte nie verläßt[8].

Damit, daß Nikolaus ein solcher Platoniker sei, sage ich weder Neues noch sonderlich Umstrittenes. Ich betone es nur, weil es mir der Schlüssel zum rechten Verständnis seiner Fundamentalchristologie zu sein scheint. Doch dazu später mehr, noch sind wir bei der Hinführung zum Problem. Nikolaus hat im II. Buch „die Einschränkung des Universums" dargelegt, „da es nur in eingeschränkter, kontrakter, Weise als Dieses oder Jenes existiert" (universi contractio . . , quoniam non aliter quam contracte hoc et illud exsistit)[9]; es ist „das zu diesem oder jenem kontrahierte Größte" (maximum ad hoc vel illud contractum)[10]. Dieses zweite Maximum, nach Gott als dem absoluten Maximum, ist das faktisch Größte, das Weltall, die Menge aller faktisch existierenden vielheitlichen Dinge, verbunden zur Einheit des Universums. Die Einheit dieses Universums freilich ist eine defiziente, wie ja auch seine Maximität eine sekundäre ist[11]. „Die Einheit des Größten besteht in sich in absoluter Weise, die Einheit des Universums jedoch in der Vielheit auf eingeschränkte Weise" (Unitas . . . maximi est in se absolute, unitas universi est in pluralitate contracte)[12]. „Einschränkung" *(contractio)* ist jener zentrale cusanische Begriff, mit dem er die Seinsweise des Endlichen auf dem Hintergrund des Absoluten zu fassen sucht. Gegenüber der unendlichen Fülle von Möglichkeit und somit auch Wirklichkeit in Gott ist jedes geschöpfliche Seiende „eingeschränkt", angefangen vom Universum über die Kategorien, die Gattungen und Arten bis hinunter zu den Individuen. Zugleich nimmt nach unten die Vielheitlichkeit

[8] Vgl. G. v. Bredow, *Platonismus im Mittelalter*, Freiburg 1972; ferner den von W. Beierwaltes hg. Sammelband: *Platonismus in der Philosophie des Mittelalters*, Darmstadt 1969.

[9] III, 1, N. 182, Z. 8 ff.

[10] III, 1, N. 182, Z. 2.

[11] Vgl. H. Schnarr, *Modi essendi. Interpretationen zu den Schriften De docta ignorantia, De coniecturis und De venatione sapientiae von Nikolaus von Kues:* BCG Bd. V, Münster 1973, vor allem die §§ 3 f., S. 14–39.

[12] III, 1, N. 182, Z. 10 f.

zu, kontrahiert ist immer „zu diesem oder jenem" *(ad hoc vel illud)*[13], während das Einessein abnimmt.

Auch hier ist der cusanische Fundamentalplatonismus mit Händen greifbar, freilich mit zwei deutlichen Varianten:

1. „Nur das einzelne hat aktualen Bestand" (solum . . . singulare actu est)[14], . . . „das einschränkbare Allgemeine subsistiert nicht in sich, sondern in dem, was aktualen Bestand hat" (universale contrahibile in se non subsistens, sed in in eo quod actu est . . .)[15]. Nikolaus glaubt damit den Peripatetikern gegen Platon recht zu geben, was rezeptionsgeschichtlich wohl auch richtig ist, weniger aber im Blick auf Platons Texte selbst: der „Chorismos" ist erst ein Begriff der Platonkritik, der verbale Terminus sogar erst eine Schöpfung der Wende zum 20. Jahrhundert[16].

Wichtiger ist die zweite Variante:

2. Nikolaus behandelt sie ebenfalls im ersten Kapitel des dritten Buches, und zwar weit ausführlicher, als es von der Überschrift des Kapitels her eigentlich gefordert würde. „Die Einheit des Universums besteht in der Vielheit auf kontrakte Weise"[17], – diese Stelle hatte ich soeben schon zitiert. Die vielen kontrakten Dinge aber, so fährt Nikolaus, vom Thema scheinbar abschweifend, fort, können in keiner Weise in größter Gleichheit übereinstimmen, sie wären ja dann nicht mehr viele. Keines fällt mit einem anderen zusammen. Kein Eingeschränktes kann am Grade der Einschränkung eines anderen genau teilhaben, jedwedes übertrifft das andere oder wird von ihm übertroffen. Von dieser noch negativen Bestimmung des Individuellen ist es dann nur noch ein kleiner Schritt zum positiven Begriff der Singularitas:

„Nichts gibt es im Universum, das sich nicht einer gewissen Einzigartigkeit erfreute, die sich in keinem anderen findet, so daß keines alles in jeglicher Hinsicht . . . übertrifft" (nihil . . . in universo, quod non gaudeat quadam singularitate quae in nullo alio reperibilis est, ita quod nullum omnia in omnibus vincat . . .)[18].

Gerda von Bredow hat im Jubiläumsband von 1964 der Mitteilungen u. Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft auf die Bedeutung des „Gedankens der Singularitas in der Altersphilosophie des Nikolaus von Kues" hingewiesen: er gewinne dort „eine stärkere Leuchtkraft, der Wertcharakter wird eindringlicher und deutlicher sichtbar"[19]. Doch auch schon in der frühen Schrift *De docta ignorantia* zeigt der *Singularitas*-Gedanke seinen so sympathischen, ich möchte fast sagen tröstlichen Charakter: Nichts in der so

[13] III, 1, N. 182, Z. 2 et passim.
[14] II, 6, N. 125, Z. 4.
[15] II, 6, N. 125, Z. 8 f.
[16] Vgl. H. Meinhardt, Art. *Chorismos:* Hist. Wörterb. d. Philos. I, hrsg. v. J. Ritter, Basel 1971, Sp. 1007 f.
[17] III, 1, N. 182, Z. 10 f.
[18] III, 1, N. 188, Z. 9 ff.
[19] MFCG 4 (1964) 375–383.

vielfältigen Welt ist verloren, nichts ist *nur* Entfernung, Abfall vom absoluten, einen Maximum. Das Einzelseiende ist mehr als nur Defizienz.
Solche Aussagen könnten in der Weise bei Platon nicht stehen, schon einmal gar nicht bei den Neuplatonikern[20]. Nikolaus setzt hier einen neuen Akzent, der zu seinem Fundamentalplatonismus in einer, freilich fruchtbaren, Spannung steht. Ihre fast politische Relevanz zeigen diese zunächst nur metaphysischen Aussagen, wenn Nikolaus sie anthropologisch wendet. Wenige Zeilen nach dem obigen Zitat sagt er:

„Dies ist von Gott so eingerichtet, damit jeder, mag er auch die anderen bewundern, in sich selbst sein Genüge finde und in seinem Vaterlande, so daß ihm in den Landessitten, in der Sprache und in den übrigen Gegebenheiten seine Heimat möglichst anziehend erscheint" (Et hoc quidem a deo factum est, ut quisque in se ipso contentetur – licet alios admiretur – et in propria patria, ut sibi videatur natale solum dulcius et in moribus regni et lingua ac ceteris); „dadurch möge Einheit und Friede ohne Mißgunst herrschen" (ut sit unitas et pax absque invidia)[21].

II

Die *Singularitas* des individuell Einzelseienden bedeutet für es eine durch nichts anderes ersetzbare Vollkommenheit, aber natürlich dennoch eine relative. Es ändert sich durch diese neue Akzentuierung nichts an der fundamentalplatonischen Sicht der Welt: alle Einzelseienden bleiben auch in ihrer Singularität kontrakt und vielheitlich, von mangelnder Einheit, also defizient. Um sie zu denken, muß man über sie hinausdenken, sie in Relation setzen zu jener Vollkommenheit, hinter der sie zurückbleiben. In platonischer Formulierung sind das die „Ideen", die Vollkommenheit alles dessen, was in den Dingen nur abbildhaft erscheint. Ein solches hinausdenkendes Denken der Einzelseienden auf ihre ideenhafte Vollkommenheit hin explizi[illegible]rt Nikolaus als nächsten Schritt seiner philosophischen Wegbereitung zur Christologie im 2. Kap. des III. Buches von *De docta ignorantia*. Das Wort ‚Idee' fällt nicht, aber Nikolaus trifft in glänzender Formulierung genau das, was Platon mit seinen Ideen gemeint hat:

„Wäre ein zur Art eingeschränktes Größtes (maximum contractum ad speciem) für sich subsistierend möglich, dann wäre es gemäß der gegebenen Art seiner Einschränkung aktual alles, was in dem Vermögen jener Gattung oder Art sein könnte" (omnia actu esset, quae in potentia generis aut speciei illius esse possent).
„Das zur Gattung und Art eingeschränkte Größte ist . . . aktual die gemäß der gegebenen Einschränkung mögliche Vollkommenheit" (est actu possibilis perfectio secundum datam contractionem) . . ., „es umfaßt die ganze Natur der gegebenen Einschränkung" (ambiens omnem naturam datae contractionis)[22].
„Wenn irgend etwas das größte eingeschränkte Individuum irgendeiner Art wäre, so wäre ein solches notwendiger Weise jene Gattung und Art in Vollständigkeit, es wäre der Weg, die Form,

[20] Vgl. jedoch den Diskussionsbeitrag von W. Beierwaltes zu meinem Referat, der in MFCG 14 veröffentlicht werden wird.
[21] III, 1, N. 189, Z. 15 ff.
[22] III, 2. N. 190, Z. 6 ff.

der Wesensgrund und die Wahrheit in der Vollkommenheitsfülle aller der Dinge, die in dieser Art möglich wären" (si aliquod dabile foret maximum contractum individuum alicuius speciei, ipsum tale esse illius generis ac speciei plenitudinem necesse esset ut via, forma, ratio atque veritas in plenitudine perfectionis omnium, quae in ipsa specie possibilia forent)[23].

M. a. W.: Was die Einzelseienden einer Gattung wegen ihrer Vielheitlichkeit und wechselseitigen Andersheit nur je partiell und defizient verwirklichen, das wäre in jenem Maximum der Gattung in höchster, unübersteigbarer Vollendung vorgegeben. Auch alle Einzelseienden der Gattung zusammengenommen, selbst bei unendlich fortgedachter Anzahl, würden jenes Maximum an Vollkommenheit nicht erreichen. „Alles dergleichen ist in allerhöchstem Grade", die Einzeldinge „möchten gern sein wie jenes", „sie streben danach . . ., bleiben aber dahinter zurück", sagt Platon im *Phaidon*[24] – „πάντα τὰ τοιαῦτ' εἶναι ὡς οἷόν τε μάλιστα" . . ., „προθυμεῖται μὲν . . . τοιαῦτ' εἶναι οἷον ἐκεῖνο" . . ., „ὀρέγεται . . ., ἔχει δὲ ἐνδεεστέρως". Ein solches in der Gattung eingeschränktes Maximum kann nun aber, so Nikolaus, „als bloß eingeschränktes" *(ut pure contractum)*[25] nicht subsistieren; Nikolaus formuliert deshalb ja auch im Condicionalis.

Eine Einsicht dieser Art muß es gewesen sein, die in der Vorbereitungsphase des Neuplatonismus zur Verlagerung des ja immer noch vielheitlichen Ideenkosmos Platons in den einen Gott geführt hat. Der Dualismus in der Letztbegründung, den Platon als unausgestandenes Problem hinterlassen hatte, entfiel damit: nicht mehr viele Ideen und die eine Idee des Guten, sondern der eine Gott mit seinen die vernunfthafte Vielheit begründenden urbildlichen Gedanken[26]. Seitdem denkt man Ideen (oder anders: die Urbildlichkeit der Welt) nicht mehr als selbst noch vielheitliche Prinzipien; das ist einer jener Schritte in der Philosophiegeschichte, die nicht revidierbar sind.

Nikolaus von Kues hat daneben noch einen weiteren Grund, warum es eine Idee im Sinne Platons, cusanisch: ein zur Gattung eingeschränktes Maximum als bloß eingeschränktes, nicht geben kann; das ist sein Prinzip der *Coincidentia oppositorum.* Er verweist im Zusammenhang dieser Frage ausdrücklich auf jene bekannten Kapitel des I. Buches (13–16), in denen er in mathematischen Symbolen Handreichung zum Verständnis des Zusammenfallens des endlich Gegensätzlichen im göttlichen Unendlichen liefert. Im mathematisch Unendlichen koinzidieren etwa der Kreisbogen mit seiner Tangente; dieses Symbol hilft uns verstehen, daß die kontrakten, einander anderen Vollkommenheiten, etwa von Gattungen, in absoluter Maximität zusammenfallen; in Gott, d. h. in *absoluter* Steigerung, unterscheidet sich die *humanitas* nicht mehr von der – sagen wir: *equinitas,* der Pferdheit. *Humanitas* als Maximum oder *equinitas,* als Maximum können als lediglich zur Gattung eingeschränkte nicht subsistie-

[23] III, 2, N. 191, Z. 4 ff.
[24] *Phaidon* 77 a 3 f; 75 b 7 f; 75 a 2 f.
[25] III, 2, N. 192, Z. 2.
[26] Vgl. H. Meinhardt, Art. *Idee* I: Hist. Wörterb. d. Philos. IV, hrsg. v. J. Ritter † u. K. Gründer, Basel 1976, Sp. 55 ff.

ren, sie wären dann entweder kein Maximum oder nicht *lediglich* eingeschränkt. Was hier zur Sprache kommt, ist herkunftsgeschichtlich (wie schon gesagt) das sachliche Problem der relativen, weil vielheitlichen Absolutheit der platonischen Ideen. Für Nikolaus ist dieses Problem philosophiegeschichtlich schon längst ausgestanden. Systematisch erklärt sein Koinzidenzprinzip, daß es eine Subsistenz eines absolut Größten einer Gattung als bloß eingeschränktes nicht geben kann, „da kein solches die Vollkommenheitsfülle in der Gattung der Einschränkung erreichen könnte" (cum nullum tale plenitudinem perfectionis in genere contractionis attingere possit)[27]. Maximität in der Einschränkung kann in sich nicht Subsistenz haben *(in se subsistere non posset)* –, und nun folgt der entscheidende Satz, der ins Zentrum der cusanischen Fundamentalchristologie führt: „es sei denn in der subsistierenden absoluten Größe" *(nisi in absoluta maximitate subsistente)*[28]. Maximität einer kontrakten Gattung gibt es nicht für sich, sondern könnte es nur geben im Bereich der göttlichen Koinzidenz, somit als ein Maximum, das zugleich eingeschränkt und absolut ist *(maximum contractum pariter . . . et absolutum)*, wie es in der Überschrift des hier interpretierten 2. Kapitels heißt, oder – in ähnlicher Formulierung – als Maximum, „das ebenso eingeschränkt als absolut ist" *(quod simul est contractum et absolutum)*[29].

Von einem solchen Maximum müßte man sagen, daß es Gott und Geschöpf zugleich ist, die „eingeschränkte und geschaffene Vollständigkeit einer Art ist infolge der hypostatischen Union ⟨zugleich⟩ Gott und alles" (plenitudo speciei contracta et creata propter hypostaticam unionem deus et omnia)[30].

Das Auftauchen der traditionellen christologischen Formel *unio hypostatica* zeigt schon äußerlich an, daß ein entscheidendes Ergebnis im Gedankengang erreicht ist. Noch ist zwar nichts davon gesagt, daß und warum es gerade die menschliche Natur ist, die diese Union eingeht, noch viel weniger steht bisher schon fest, daß es überhaupt eine solche Inkarnation gibt; beides wird Thema der folgenden Kapitel des III. Buches sein. Was Nikolaus aber bisher geleistet hat, ist die Erarbeitung eines philosophischen Fundaments für die später folgende theologische Christologie. „Das absolute und zugleich kontrakte Maximum" ist eine Formel, die Nikolaus aus seiner Philosophie der *Docta ignorantia* und der *Coincidentia oppositorum* entwickelt hat (ich habe versucht, sie anhand ihrer platonischen Implikate noch einsichtiger werden zu lassen). Sie beweist keineswegs die Realität der Inkarnation, sie liefert aber die *Bedingung der Möglichkeit* dafür, die Offenbarungschristologie verstehend zu akzeptieren. Daß auch ein solches Verstehen kein präzises Wissen ist, sondern *docta ignorantia* bleibt, versteht sich aus dem Kontext der Herleitung von selbst: „diese bewunderungswürdige Einung würde alle Fassungskraft unseres

[27] III, 2, N. 192, Z. 3 f.
[28] III, 2, N. 192, Z. 8 f.
[29] I, 2, N. 7, Z. 8.
[30] III, 2, N. 192, Z. 13 ff.
[31] III, 2, N. 192, Z. 15 f.

Geistes übersteigen" (haec admiranda unio omnem nostrum intellectum excelleret)[31].
Dennoch bedeutet auch diese belehrte Unwissenheit über das „absolute und zugleich kontrakte Maximum" eine Reihe von philosophischen Erkenntnissen, die später für die eigentliche Christologie äußerst wichtig werden. Ich halte mich eng an den cusanischen Text[32]: Es handelt sich nicht um eine Einung von Verschiedenem, „denn die absolute Größe ist frei von Andersheit und Verschiedenheit . . ." (non enim maximitas absoluta est alia aut diversa . . .). Man darf dieses Maximum auch nicht als eine Zweiheit auffassen, die vorher geschieden war, jetzt aber verbunden ist, „denn bei der Gottheit gibt es kein unterschiedenes Verhalten in bezug auf früher und später" (non enim aliter se habet divinitas secundum prius et posterius . . .). Die Vereinigung ist schließlich auch nicht so aufzufassen wie die von Teilen, die zu einem Ganzen zusammengefügt werden, „denn Gott kann nicht Teil sein" (cum deus pars esse non possit).

III

Dieser dritte Teil soll nun endlich explizieren, inwiefern die Christologie des NvK in ihrer Besonderheit für seine Anthropologie relevant wird. Streng genommen war das bisher Vorgetragene immer noch Vorbereitung, allerdings notwendige oder zumindest nützliche. Die von mir nachgezeichnete philosophische Hinführung zur Christologie hatte ein gedankliches und begriffliches Instrumentarium zur Erfassung einer möglichen hypostatischen Union von Gott und Kreatur erbracht. Den nächsten Schritt geht Nikolaus im 3. Kapitel des III. Buches von *De docta ignorantia,* unter der Überschrift: Quomodo in natura humanitatis solum est ipsum tale maximum possibilius. Auf deutsch würde das etwa heißen: „Inwiefern nur in der Natur der Menschheit ein Maximum dieser Art am ehesten möglich ist." Die sprachliche Härte dieser Formulierung entspricht der etwas komplizierten Sachlage: Das Faktum der Menschwerdung und ihre soteriologischen Gründe weiß Nikolaus aus der Offenbarung, die feste Gewißheit darüber stammt aus seinem „unerschütterlichen Glauben" *(indubia fide),* wie es später im 4. Kapitel heißt[33]. Dagegen geht es ihm hier im 3. Kapitel um philosophisch einsehbare Gründe für die Union gerade mit der Natur der Menschheit. Nikolaus sucht sie, initiiert, aber nicht inhaltlich bestimmt vom geglaubten Inkarnationsmysterium, in philosophischen Erwägungen über den Menschen und seine Stellung im Ganzen des Universums. Gegenüber der Unerschütterlichkeit des Glaubens sind solche philosophischen Gründe freilich dann nur angemessene, deshalb diese sperrige, aber vorsichtige Formulierung: nur in der Menschennatur ist ein solches Maximum *possibilius* – „am ehesten möglich, relativ am möglichsten".

[32] III, 2, N. 193.
[33] III, 4, N. 203, Z. 4.

Das gedankliche Zentrum der hier anstehenden philosophischen Inkarnationsbegründung liegt in der cusanischen Auffassung vom Menschen als – man darf es wohl so formulieren – Mit-Konstitutivum des Universums. Dieser Gedanke findet sich mehrfach im Schrifttum des Kardinals; er war uns schon einmal im ersten Abschnitt dieses Beitrags begegnet, dort in der Fassung von *De mente*: Die Mittlerfunktion des Geistes, der *mens*, zwischen Gott und Welt, als erstes Abbild Gottes und zugleich Urbild für die Dinge. In *De mente* geht es dabei um metaphysische Gründe für die Möglichkeit von Erkenntnis, hier in *De docta ignorantia* faßt Nikolaus diesen Gedanken weiter, universaler, und das in wörtlichem Sinne: das kontrakte Maximum der vielheitlichen Dinge wird erst durch den Menschen zu einem ganzheitlichen, zu einem Universum. Das steht ganz eindeutig in jenem, auch sonst so großartigen 8. Kapitel des III. Buches:

„Die menschliche Natur ist ein wesentlicher Teil des Universums; ohne sie wäre das Universum nicht nur nicht vollkommen, sondern überhaupt nicht Universum" (natura . . . humana ⟨est⟩ pars una essentialis universi, sine qua universum non solum perfectum sed nec universum esset)[34].

Die menschliche Natur hat diese konstitutive Bedeutung für das Universum-Sein des kontrakten Maximums dadurch, daß sie im Bereich des Geschöpflichen die „mittlere Natur" *(natura media)*[35] ist, zwischen der unteren Natur der nicht geistbegabten Wesen und der höchsten Natur der reinen Geistwesen. Sie ist das

„Medium für die Verbindung der unteren mit der höheren" (medium connexionis inferioris et superioris)[36], „sie faltet alle Naturen in sich ein" (intra se complicat omnes naturas)[37], „sie ist Einfaltung der vernunfthaften und sinnenhaften Natur, faßt alles in sich zusammen, so daß sie mit gutem Grund von den Alten Mikrokosmos, d. h. kleine Welt, genannt wurde" (intellectualem et sensibilem naturam complicans ac universa intra se constringens, ut microcosmos aut parvus mundus a veteribus rationabiliter vocitetur)[38].

Eine so verstandene Menschennatur, als „mittlere Natur" und „Mikrokosmos", ist nun in der Tat am ehesten disponiert für eine hypostatische Union mit der Gottheit.

„Würde sie hinsichtlich aller ihrer Bestimmungen zur Einheit mit der ⟨absoluten⟩ Größe aufsteigen, dann steht fest, daß in ihr alle Naturen und das gesamte Universum auf jede mögliche Weise zur höchsten Stufe gelangt sind" (si ipsa secundum omnia sui ad unionem maximitatis ascenderit, omnes naturas ac totum universum omni possibili modo ad summum gradum in ipsa pervenisse constat)[39].

Die Menschennatur, zur Einheit mit der absoluten Größe erhoben, oder – um nunmehr die methodische Ausklammerung der geglaubten Faktizität der Inkarnation aufzugeben – der Gottmensch Jesus Christus, ist die ganze Fülle des Universums und der einzelnen Dinge (plenitudo omnium perfectionum

[34] III, 8, N. 230, Z. 11 ff.
[35] III, 3, N. 196 ff.
[36] III, 3, N. 197, Z. 6.
[37] III, 3, N. 197, Z. 8 f.
[38] III, 3, N. 198, Z. 2 ff.
[39] III, 3, N. 197, Z. 9 ff.

universi et singulorum)[40]. „Die Fülle aller Vollkommenheiten . . . der einzelnen Dinge . . ." – wieder erinnert diese Formulierung an Platons Ideen. Die Wirkungsgeschichte und das Koinzidenzprinzip, so hatten wir gesehen, verbieten für Nikolaus eine vom Absoluten getrennte Subsistenz vieler Ideen, das Maximum einer Gattung ist nur denkbar im subsistierenden absoluten Maximum, als zugleich eingeschränktes und absolutes. Als eine solche Union des eingeschränkten Maximums der Menschengattung und des absoluten göttlichen Maximums versteht der glaubende Christ die Person Jesu Christi. Platonisch formuliert müßte man etwa sagen: Christus ist die mit der göttlichen Natur unierte Idee des Menschen; was die einzelnen Menschen sind, sind sie durch Teilhabe an ihm. Wegen der Mittlerfunktion der Menschennatur erhält aber auch das außermenschliche Universum seine defizienten vielheitlichen Vollkommenheiten durch Teilhabe an der Idee des Menschen Jesus Christus.

Mein ständiges Rekurrieren auf Platon hat nicht etwa die Absicht, auch Cusanus als der „series of footnotes to Plato"[41] zugehörig aufzuweisen. Ich gebe zwar zu: *magnus amicus Plato, – sed magis amica* ist mir hier das Verstehen der cusanischen Texte. Und da ist das Aufdecken platonischer Implikate eine wertvolle Interpretationshilfe: der Gedankengang wird durchsichtiger, die Stringenz deutlicher.
Darüber hinaus schließt dieser immanente Platonismus, so meine ich, zwei Gefahren von vornherein aus, die sich aus der wechselseitigen Bestimmung von Anthropologie und Christologie bei Nikolaus sonst leicht ergeben könnten: Das bisher in meinem Beitrag Dargestellte war die Hinführung des philosophischen Gedankens zum geglaubten Christusmysterium. Von dem Ziel dieser Hinführung her initiiert waren die in ihr enthaltenen anthropologischen Aussagen. Dennoch wird diese „Anthropologie von oben" damit nicht zur *ancilla theologiae*. Ein solcher Vorwurf wäre ebenso unsinnig, als wenn man Platon vorwürfe, er beschreibe das Einzelschöne nur von der Idee des Schönen her. Woher denn sonst? Nur von der Idee her wissen wir um das Einzelseiende, nur von Christus her das Entscheidende um den Menschen. Dabei vermischen sich dann in den Kapiteln, die den von mir behandelten bei Nikolaus folgen, inhaltlich-philosophische und theologische Aussagen; die Möglichkeit solcher Aussagen aber ist philosophisch reflektiert und gerechtfertigt. Der Glaube an Jesus Christus liegt in der Fortsetzung der Linie, die der philosophische Platonismus gewiesen hat.
Zugleich mit seiner „Anthropologie von oben" (wenn es nicht so modisch wäre, würde ich sagen: in dialektischer Spannung zu ihr) betreibt Nikolaus eine „Christologie von unten". Rudolf Haubst hat mehrfach in Publikationen

[40] III, 3, N. 198, Z. 6 f.
[41] So das bekannte Bonmot A. N. Whiteheads in *Process and reality*, New York ²1967, S. 63.

darauf hingewiesen[42]. Ich möchte sie hier nur ganz kurz und exemplarisch vorstellen, und zwar, wie schon angekündigt, anhand einiger Zeilen aus der *Predigt* XLI *Confide, filia*[43]. Gehalten wurde sie von Nikolaus im Jahre 1444 in Mainz, also nicht gar zu lange nach dem 12. Februar 1440, dem Vollendungsdatum von *De docta ignorantia*. Einschlägig ist für uns der erste Teil der *Predigt*, der davon handelt „inwiefern wir Christus in uns finden, und daß er die Vollkommenheit ist, die all das erfüllt, was wir erstreben" (quo modo Christum in nobis reperimus, et quod ipse est perfectio nostra omnia adimplens, quae appetimus)[44]. Nikolaus entwickelt diesen Gedanken in folgenden Einzelschritten:

„Jede Bewegung wird abgeschlossen durch die Grenzen der Art. Es ruht nämlich jedes Ding in seiner Artnatur" (quiescit . . . in natura sua specifica)[45]. „Jede Bewegung geht darauf aus, die Vollkommenheit seiner Art zu erreichen" (attingere perfectionem speciei suae)[46].

Hier klingt wieder der Gedanke der Werthaftigkeit auch des Vielen an, das für Nikolaus nicht nur Abfall vom Einen ist, wie es für ihn vom Neuplatonismus her nahegelegen hätte. „Der Hund könnte nicht wollen, Katze, Esel, Vogel oder Fisch zu werden"[47], das Streben geht nicht über die Gattung hinaus. So auch beim Menschen: Er strebt nicht nach einer höheren Gattung, wohl aber nach Vollendung alles dessen, was er in sich findet. Der Mensch hat Leben, er strebt aber danach, vollkommenes und uneingeschränktes Leben zu haben. Er hat Erkenntnis, er wird aber nicht satt in partiellem Erkennen, „seine Bewegung kommt nicht zur Ruhe, wenn er nicht alles Erkennbare erreicht" (eius motus non quietatur, nisi omne intelligibile attingat)[48]. Er strebt nach dem, was gut ist, kommt aber nicht zur Ruhe, „wenn er nicht jegliches Gut erreicht" (nisi omne bonum acquiratur)[49]. All dieses Streben wohnt dem Menschen von der Natur seiner Menschheit her inne. Ein natürliches Streben kann aber nicht vergeblich sein, also muß es erfüllbar sein und zwar in der Gattung der Menschheit. Der Mensch strebt nach nicht mehr steigerbarer Vollkommenheit des Menschseins, die aber gibt es nur – ich erinnere an das vorhin im zweiten Abschnitt Gesagte – als *maximum pariter . . . et absolutum*, als Gott und Mensch. „Jener Mensch, der zugleich Gott ist, ist jener, auf den hin alle Menschen entsprechend der Natur der Menschheit hinbewegt werden" (ad

[42] Vgl. neben der Anm. 1 u. a. seinen Aufsatz *Nikolaus von Kues und die heutige Christologie:* Universitas. Festschrift für Bischof Dr. A. Stohr, Mainz 1960, Bd. I S. 165–175.

[43] Unter dieser Nummer wird sie im Band II der *Sermones* (h XVII) erstmals vollständig erscheinen. J. Koch zählte sie als Nr. 32 (*Kritisches Verzeichnis sämtlicher Predigten:* CT I 7, Heidelberg 1942, S. 67 f), R. Haubst verdanke ich den Hinweis auf diesen höchst einschlägigen Text, das Cusanus-Institut in Mainz überließ mir freundlicherweise eine Photokopie der Druckfahnen. Ich zitiere bereits nach der Nummern-Einteilung der kommenden Edition.

[44] N. 12.

[45] N. 7.

[46] Ebd.

[47] Ebd.

[48] N. 8.

[49] Ebd.

quem omnes homines secundum naturam humanitatis moventur)[50]. Und das ist Christus Jesus, der Gepriesene. Der Gottmensch Jesus Christus ist also die Erfüllung alles dessen, was der Mensch in sich als innerstes und natürliches Streben erfährt.

Solch einen Ansatz (mehr kann ich hier nicht vorführen) darf man wohl als „Christologie von unten" bezeichnen, Nikolaus ist da erstaunlich aktuell. Manche der gegenwärtigen Christologien freilich, die ähnlich ansetzen, laufen – m. E. wenigstens – Gefahr, innerweltlich humanistisch zu bleiben oder zu werden, – etwas simplifiziert gesagt: Christus wird lediglich zum *Ideal* des vollkommenen Menschen, höchstdenkbare Steigerung endlicher menschlicher Vollkommenheiten. Für Nikolaus aber ist Christus nicht das Ideal, sondern die *Idee* des Menschen, das alles in *absolut vollendeter* Wirklichkeit, was der einzelne Mensch im Innersten erstrebt. „Die Dinge streben danach zu sein wie die Idee, *erreichen sie aber nicht*", heißt es bei Platon. In der cusanischen Fortentwicklung des Platonismus wird daraus die *Regula doctae ignorantiae*, die frei formuliert besagt, daß man durch endliche Schritte *niemals zum absoluten Maximum kommen kann*[51]. Bei einer solchen fundamentalplatonischen Grundstruktur des Denkens bleibt auch der vom Menschen her erfragte und erklärte Christus *stets transzendent.*
Mit Platon als „Schutzengel" kann man getrost Christologie von unten betreiben. Das Elend mancher gegenwärtiger sogenannter Theologen aber hat seinen Grund gerade darin, daß sie Platon eher für den Teufel halten würden, wenn sie diesem nicht schon längst das Existieren verboten hätten.

[50] N. 10.

[51] So nennt Nikolaus dieses Prinzip in der 1463 vollendeten Schrift *De venatione sapientiae* (Lat. – dtsch, hrsg. v. P. Wilpert, Hamburg 1964, N. 79, 1 ff). In *De docta ignoratia* I, 3, N. 9, 5 ff. lautet die Formulierung: Est . . . clarissimum quod, ubi est reperire excedens et excessum, non deveniri ad maximum simpliciter, cum excedentia et excessa finita sint. („Es ist einleuchtend klar, daß man zum schlechthin Größten nicht gelangen kann, wo immer es ein Überschreitendes und Überschrittenes gibt, da sowohl das Überschreitende wie das Überschrittene endliche Größen sind".)

DAS MENSCHENBILD DES NIKOLAUS VON KUES IN DER GESCHICHTE DES CHRISTLICHEN HUMANISMUS

Von Eusebio Colomer, Barcelona*

Hegels These, daß die Philosophie immer zu spät kommt, daß sie „als der Gedanke der Welt erst in der Zeit erscheint, nachdem die Wirklichkeit ihren Bildungsprozeß vollendet und sich fertig gemacht hat“[1], erscheint besonders zutreffend in der Übergangszeit vom Mittelalter zur Renaissance. Seit den Anfängen des 14. Jahrhunderts bricht sich eine neue Auffassung vom Menschen und von der Welt ihre Bahn, anfangs zögernd, dann mit zunehmendem Impuls in allen Sphären des Lebens. Bevor die Philosophen den neuen Geist in ihrem Denken aufnahmen, entwickelte er sich und lebte in den großen Dichtern, Schriftstellern, Künstlern und Moralisten der Epoche. In diesem Falle schien das Leben dem Denken vorauszueilen. Minervas Eule erhob sich, wenn nicht eben in der Abendröte zum Fluge[2], so doch, als die Sonne schon eine Weile am Horizont stand.

Berühmte Geschichtsschreiber der Renaissance haben so oft auf diese Tatsache hingewiesen, daß es sich erübrigt, noch einmal darauf zurückzukommen[3]. Wenn ich sie nun am Anfang meiner Ausführungen erwähne, so nur, weil ich denke, daß in ihrem Lichte einige Aspekte des problematischen Verhältnisses von Humanismus und Renaissance klarer zu Tage treten. Der Humanismus bedeutet zweifellos „die erste und weitläufigste intellektuelle Bewegung, die die Geschichte der Philosophie in der Renaissancezeit prägt“[4].

Wenn wir heute von Humanismus reden, so verstehen wir darunter im allgemeinen eine philosophische Denkweise, die den Wert, die Würde und die Individualität des Menschen hervorhebt. Wir müssen uns aber vor Augen halten, so wie es P. O. Kristeller unterstrichen hat, daß die derzeitige Auslegung des Begriffes „Humanismus“ – so wie er endgültig am Ende des vorigen Jahrhunderts geprägt wurde – nicht völlig identisch ist mit dem, was er in seinen Anfängen in der Renaissance bedeutete[5].

Um den ursprünglichen Sinn der humanistischen Bewegung zu erfassen,

---

* Ich möchte meiner Schwägerin, Frau Andrea Colomer geb. Eisenfuhr, für ihre Hilfe bei der deutschen Fassung dieser Arbeit meinen herzlichen Dank aussprechen.

[1] G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Werke (hrsg. v. H. Glockner), Bd. VII, Stuttgart ^{3}1952, S. 36.

[2] Vgl. ebd. S. 37.

[3] Siehe z. B. E. Cassirer, *Individuo y cosmos en la filosofía del Renacimiento*, Buenos Aires 1951, S. 13.

[4] P. O. Kristeller, *Huit philosophes de la Renaissance italienne*, Genf 1975, S. 11.

[5] Vgl. ebd. S. 11 f; 28 ff.

müssen wir den Ausdruck „Humanismus" auf *humanitas* und *humanitates* zurückführen, von denen er ja eigentlich herstammt. Nun, ein Humanist war, wenn wir den Dokumenten der Epoche Glauben schenken, ein Mann, der die *humanitates* lehrte, d. h. eine organische Zusammenfassung verschiedener Disziplinen wie Grammatik, Rhetorik, Poesie, Geschichte und Morallehre. Der Humanismus wurde aus den *studia humanitatis* heraus geboren, was bedeutet, daß er in erster Linie eine Bewegung mehr gelehrten und literarischen Charakters war denn philosophischen. Das besagt allerdings nicht, daß der Humanismus keinen tiefen und entscheidenden Einfluß auf die Entwicklung der Philosophie gehabt hätte, ganz im Gegenteil; zuerst unmerklich, dann immer entschlossener wandte er sich der Philosophie zu und gewann so die Bedeutung, die wir ihm heute zuerkennen.
Schon zu Zeiten von Varro und Cicero bedeutete das Wort *humanitas* die Erziehung des Menschen als solchen, das, was die Griechen παιδεῖα nennen. Wenn also die humanistische Bewegung mit solcher Sorgfalt die *humanitates* bzw. die humanistischen Fächer pflegt, so geschieht das aus dem Glauben an ihre Fähigkeit den Menschen zu formen, ihn von neuem zu seiner authentischen menschlichen Form zu verhelfen[6]. Hier verknüpfen sich Humanismus und philosophische Problematik. Die neue humanistische Kultur springt heraus aus dem geschlossenen Kreise der *studia humanitatis* und hinterläßt ihre Spuren in den philosophischen Fächern, die traditionsgemäß an der Universität gelehrt werden. Obwohl es angesichts der riesigen Unterschiede in grundsätzlichen Fragen unmöglich ist, die Grundlagen eines philosophischen Glaubensbekenntnisses zu rekonstruieren, das allen Humanisten gerecht würde, gibt es doch einen Aspekt, in dem sich alle einig sind: das Interesse für die ethischen und menschlichen Probleme und die Bejahung des Wertes und der Würde des Menschen und seiner einzigartigen Bedeutung im Mittelpunkt des Weltalls[7]. Wir werden sehen, daß gerade dieses Thema eines der wichtigsten in dem philosophischen Denken der Epoche wurde.

In der hier vorliegenden Arbeit wollen wir die ersten Schritte des philosophischen Humanismus untersuchen, vom Ende des 14. Jahrhunderts an bis zum Ende des 15. Ein solch weitläufiger Plan verlangt nach einem Anhaltspunkt; in diesem Fall haben wir das Denken von Nikolaus von Kues zu einem solchen erwählt. Wenn diese Ausführungen also eine Epoche der Geschichte des Humanismus streifen, so nur als Vor- oder Nachgeschichte zu dem Menschenbild des Cusanus.
Die wichtigsten Glieder in dieser Kette sind, außer NvK, Ramon Sibiuda, Marsilio Ficino und Giovanni Pico della Mirandola. Ihre Beziehungen zu Cusanus haben alle eine verhältnismäßig solide, geschichtliche Grundlage. Was Ramon Sibiuda betrifft, so stand seine *Theologia naturalis* in der Cusanusbi-

[6] Siehe N. Abbagnano, *Historia de la filosofía*, Bd. II, Barcelona 1955, S. 11.
[7] Vgl. P. O. Kristeller, a.a.O., S. 31.

bliothek[8]. Marsilio Ficino bezieht sich einmal in seiner Briefsammlung auf *quaedam speculationes Nicolai Caisii Cardinalis*[9]. Pico della Mirandola spricht den Wunsch aus, nach Deutschland zu reisen, um die Kueser Bibliothek kennenzulernen[10], wenn er auch in seinen Werken Cusanus niemals zitiert. Auf ihn weist jedenfalls häufig der Enkel und geistige Erbe Picos, Gian Francesco hin[11].

I

Ramon Sibiuda (1385?–1436)

Das erste Glied in unserer Kette ist, wie gesagt, Ramon Sibiuda. Als Doktor der Medizin und Theologieprofessor in Toulouse scheint er keinerlei Kontakt mit der humanistischen Bewegung zu haben. Sein einziges Werk, das *Liber creaturarum sive de homine*, seit seiner zweiten gedruckten Ausgabe auch *Theologia naturalis* betitelt, ist in einem Latein verfaßt, daß auch der unbegabteste Schüler der Humanisten mit Recht als barbarisch bezeichnet hätte[12]. Seine 330 Titel handeln von Gott, der Schöpfung, der Trinität, dem Glauben, der Gottesfurcht, der Heiligen Schrift, der Geistigkeit der Seele, von den Engeln, dem Sündenfall, der Erlösung, den Sakramenten und dem Jüngsten Gericht. Würden wir Sibiudas Werk nach der Auswahl dieser Themen beurteilen, so erschiene es als eines mehr der unverdaulichen theologischen Lehrbücher der dekadenten Scholastik. Hingegen verdiente das Werk die Wertschätzung von Jacques Le Fèvre d'Étaples und Charles de Bouelles, wurde von Montaigne in einer bekannten *Apologie* behandelt und erlebte von 1484–1648 nicht weniger als 13 Ausgaben, abgesehen von vielen Übersetzungen und Neuauflagen[13]. Es gibt eine Erklärung für die Bedeutung, die Sibiuda zuerst in den französischen humanistischen Kreisen und später in dem Europa der Renaissance und des Barocks erlangte. Mit Hilfsmitteln aus der mittelalterlichen Überlieferung (hauptsächlich Llull, aber auch Augustinus, Anselmus und Hugo von Sankt Viktor) errichtete Sibiuda ein Gebäude, das zukunftsweisend wurde; ganz so, als ob er, vielleicht ohne sich selber darüber im klaren zu sein, der mächtigen Stimme der Renaissance gehorchte[14].

---

[8] Das Werk findet sich im Cod. Cus. 196, fol. 1–202. Vgl. J. Marx, *Verzeichnis der Handschriftensammlung des Hospitals zu Cues*, Trier 1905, S. 182.

[9] *Epistol.*, Lib. IX, *Opera omnia*, ed. H. Petri, Basel 1576, Bd. I/2, S. 899.

[10] Vgl. L. Dorez-L. Thuasne, *Pic de Mirandole en France*, Paris 1897, S. 159.

[11] Vgl. E. Garin, *G. Pico della Mirandola. Vita e dottrina*, Florenz 1936, S. 120, Anm. 1.

[12] Siehe R. Sabundus, *Theologia naturalis seu Liber creaturarum*. Faksimile-Neudruck der Ausgabe Zulzbach 1852. Mit literargeschichtlicher Einführung und kritischer Edition des Prologs und des Titulus I von F. Stegmüller, Stuttgart-Bad Cannstatt 1966.

[13] Vgl. darüber F. Stegmüller, *Einführung*, a.a.O., S. 4* f.

[14] Vgl. M. Menéndez Pelayo, *Historia de los Heterodoxos españoles*, Bd. II, Santander 1947, S. 344. Siehe auch T. und J. Carreras Artau, *Historia de la filosofía española. Filosofía cristiana*

Tatsache ist, daß Sibiuda in seinem Denken den Menschen ganz bewußt in die Mitte stellt. Die Absicht seines Werkes mag so mittelalterlich sein, wie sie will; es handelt sich darum, Vernunft und Offenbarung – das *Liber Creaturarum* und das *Liber Scripturae* – in Einklang zu bringen; Sibiuda jedoch schlägt dabei einen neuen Weg ein, ohne irgendeine *auctoritas* zu Hilfe zu rufen und ganz konzentriert auf die Erforschung des Menschen, so wie später Cusanus in seinem *Idiota,* auch wenn er nicht von einer Analyse des Geistes in seiner Funktion des Messens ausgeht[15]. Aus diesem Grunde gibt Sibiuda seinem eigenen Denken den Namen *scientia de homine.* In dieser Wissenschaft ist der Mensch gleichzeitig das Objekt und das Subjekt. Sibiuda versucht den Menschen zu lehren, sich selber zu erkennen und aus dieser Erkenntnis heraus dann Gott, ohne einen anderen Zeugen zu befragen als den Menschen selber und ohne sich auf eine andere Erfahrung zu berufen als die menschliche Erfahrung. Sibiuda schreibt:

„Diese Wissenschaft beweist alles durch den Menschen selbst und durch alle jene Dinge, die der Mensch gewiß aus eigener Erfahrung kennt. Keine Erkenntnis ist ja gewisser, als diejenige, die auf der Erfahrung fußt, besonders auf der Erfahrung jedes Eigenen bei sich selbst. Darum sucht diese Wissenschaft keinen anderen Zeugen als den Menschen selber[16].

Hierin beruht für Sibiuda die Gewißheit seiner neuen Methode. Der Mensch sucht immer nach Gewißheit; niemand anderes kann sie ihm besser gewähren als die ihm nahestehenden Zeugen, und niemand steht dem Menschen näher als der Mensch. Da, wo die menschliche Erfahrung versagt, wie in den Offenbarungen des Glaubens, stellt Sibiuda die Regel auf, daß das, was dem Menschen liebens- und begehrenswert erscheint, das Wahre, und sein Gegenteil das Falsche ist. Wenn die menschliche Erfahrung der Prüfstein für die natürliche Gewißheit ist, so ist es für den Glauben die Harmonie mit der menschlichen Natur. Der Weg zur Gewißheit führt unweigerlich über das eigene Bewußtsein. Diese betont anthropologische Wendung stellt Sibiudas Philosophie mitten in die humanistische Bewegung, auch wenn sein Stoff noch so mittelalterlich anmutet.

Nach diesem allgemeinen Überblick über die Problematik des *Liber Creaturarum* werden wir nun seine hauptsächlichsten Neuerungen untersuchen. Der Kosmos, das Weltall als das „große Buch, von Gottes Finger geschrieben", mit seinen Kreaturen, die als Buchstaben fungieren[17], ist ein klassisches Thema des mittelalterlichen Platonismus, dessen Einfluß über Sibiuda hinaus selbst noch

---

de los siglos XIII al XV, Bd. II, Madrid 1943, S. 102. Über Sibiudas Menschenbild siehe R. Pou, *La antropología del „Liber creaturarum" de R. Sibiuda:* Anal. sacr. Tarrac. 42 (1969) 211–270.

[15] Vgl. M. de Gandillac, *La Philosophie de la „Renaissance": Histoire de la Philosophie,* hrsg. v. Y. Belaval, Bd. II, Tours 1973, S. 257.

[16] *Theologia naturalis seu Liber creaturarum,* a.a.O., S. 33*: Haec scientia . . . per ipsummet hominem omnia probat, et per illa quae certitudinaliter homo cognoscit de se ipso per experientiam. Nulla autem certior cognitio quam per experientiam, et maxime per experientiam cuiuslibet intra se ipsum. Et ideo ista scientia non quaerit alios testes, quam ipsummet hominem.

[17] Vgl. ebd. S. 35*: Quaelibet creatura non est nisi quaedam littera, digito Dei scripta; et ex

bei Cusanus zu entdecken ist[18]. Allerdings versieht ihn Sibiuda mit einem neuen Akzent, wenn er ausdrücklich die bevorzugte Stellung des Menschen hervorhebt. Dieser gehört auch in das Buch der Kreaturen, aber als „Hauptbuchstabe", nämlich desjenigen, der die anderen Buchstaben und das ganze Werk erst verständlich macht[19].

Aus diesem Gedankengang heraus erklärt sich Sibiudas Verhältnis von Mensch und Welt. Er behauptet den Vorrang des Menschen über alle Dinge. Der Mensch ist „die höchste Wirklichkeit dessen, was in der Welt existiert"[20], aber diese Überlegenheit entfernt ihn nicht von den anderen Wesen, sondern verbindet ihn im Gegenteil mit ihnen durch ein doppeltes Band, ein ontologisches und ein teleologisches. Der Mensch faßt das Weltall zusammen, ein Weltall, das seinerseits seine Blicke auf den Menschen konzentriert. Wir haben gesehen, daß Sibiuda vorgibt, den Menschen seiner eigenen Erkenntnis und damit der Gottes zuzuführen. Zu diesem Vorhaben benötigt er zwei Leitern, eine, die von den niederen Kreaturen zum Menschen, und eine zweite, die vom Menschen zu Gott führt. Der erste Aufstieg fußt auf der herkömmlichen Betrachtung der vier Stufen des Seins: *esse, vivere, sentire, intelligere*[21]. Diese ontologischen Abstufungen verteilen sich auf die Kreaturen in verschiedener Form, der Mensch allein faßt in sich die vier Grade zusammen, ohne daß noch etwas hinzugefügt werden könnte[22]. Diese ontologische Überlegenheit des Menschen wird ihrerseits zum teleologischen Vorrang. Die Bedeutung der Kreaturen liegt nicht in ihnen selber, sondern in dem Menschen. Für Sibiuda, so wie später für Ignatius von Loyola, „sind alle Dinge dieser Welt für den Menschen geschaffen worden"[23].

„Sieh dir dieses Universum an, o Mensch, und überlege, ob es in ihm etwas gibt, das dir nicht zum Vorteil gereicht; du siehst, die ganze Natur arbeitet für den einen gemeinsamen Zweck: dich zu beschenken und dir ihre Dienste anzubieten"[24].

Diese ontologische Gemeinschaft des Menschen mit seinen schwesterlichen Kreaturen öffnet ihm gleichzeitig den Zugang zum gemeinsamen Vater. Nach-

---

pluribus creaturis, sicut ex pluribus litteris, est compositus liber unus, qui vocatur liber creaturarum.

[18] Vgl. *Sermo* VIII (h XVI, N. 16, Z 16–17): Est enim mundus quasi „liber" digito Dei scriptus. Vgl. auch hierzu den Parallelenapparat.

[19] Siehe *Theol. nat.*, a.a.O., S. 36*: In quo libro etiam continetur ipse homo, et est principaliter littera ipsius libri.

[20] EBD. S. 48*.

[21] Vgl. EBD. S. 50*; S. 3 ff. Siehe besonders EBD., S. 52*: Sic ergo ista quattuor, scilicet esse, vivere, sentire et intelligere continent omne, quod est; et omnia clauduntur in istis quattuor; et nihil est extra ista. Per intelligere enim comprehenduntur discernere et velle libere.

[22] Vgl. EBD. S. 6 ff; S. 71 ff. Siehe besonders EBD. S. 6: In quarto gradu sunt omnia illa quae habent esse, vivere, sentire et intelligere, discernere, velle et nolle libere, sive quae habent liberum arbitrium. In isto gradu sunt homines, quibus nihil deficit in natura, neque aliud potest eis ultra addi.

[23] EBD. S. 126: Concludams ergo iterum ex dicitis, quod omnia quae sunt in mundo facta sunt propter hominem, et quod nulla creatura inferior homine est propter seipsam.

[24] EBD. S. 123.

dem Sibiuda die vier Stufen des Seins, nämlich „sein, leben, wahrnehmen und erkennen", die wir im Weltall vorfinden, untersucht und festgestellt hat, daß sie alle vier im Menschen zusammengefaßt sind, ohne daß der Mensch etwas dazu getan hätte, kommt er zwangsläufig zu folgendem Schluß:

„Das, was du, Mensch, bekommen hast, gab dir derselbe, von dem auch die anderen Wesen erhielten, was sie sind . . . Du bist also Eigentum dessen, dem auch alles andere gehört . . . Jemand, größer als du, gab dir, was du dein eigen nennst"[25].

Der anfängliche Anthropozentrismus des Sibiuda entfaltet sich zu einem definitiven Theozentrismus. Das *nosce teipsum*, Achse seines Denkens, gipfelt in der Erkenntnis Gottes. Auf religiöser Ebene führt dieser Gedanke zu einer Frömmigkeit franziskanischen Stils, in der die Funktion der Geschöpfe darin besteht, den Menschen auf seinem Weg zu Gott zu begleiten. Aus diesem Grunde „entfernt sich der Mensch um so mehr von sich selber und von seinem Schöpfer, je mehr er sich von den Geschöpfen entfernt"[26].

Welcher ist nun für Sibiuda der tiefste Ursprung dieser menschlichen Vorrechte? Er liegt dort, wo auch seine Besonderheit als Mensch seine Wurzel hat: in seiner intellektuellen Natur mit ihrer doppelten Auszeichnung, der des Selbstbewußtseins und der der Freiheit. Die anderen Dinge haben ihre eigene Natur; der Mensch besitzt nicht nur eine eigene Natur, sondern er weiß, daß er sie besitzt[27], und daß er über sie verfügen kann. Dieser letzte Gesichtspunkt ist für Sibiuda der wichtigste. Mehr noch als das Selbstbewußtsein, hält er die freie Willensentscheidung für den hauptsächlichsten Wert des Menschen[28]. Menschsein bedeutet vor allem Freiheit und Selbstverfügung. Auf der ganzen Welt gibt es nichts Edleres und Größeres als die Freiheit. Dank ihrer ist der Mensch „mehr wert als die ganze Welt"[29]. Sie macht den Menschen zum König der Schöpfung, da alles, was existiert, zu seiner freien Verfügung steht, damit er ungezwungen darüber verfügt und auf diese Weise über sich selbst verfügen kann[30]. Dank des freien Willens wird der Mensch zum „lebenden Abbild Gottes"[31]. Der Kreis der Schöpfung hat sich in einem Geschöpf geschlossen,

---

[25] EBD. S. 9.

[26] EBD. S. 76: Quantomagis elongas te a creaturis, tantomagis elongas a teipso et a tuo conditore.

[27] Vgl. EBD. S. 117: Sed est unus alius modus differendi specialis, qui solum convenit homini, per quem modum specialiter homo differt ab omnibus. Et iste modus non est per habere, sed per cognoscere se habere . . . Homo ergo non solum plus et maiorem dignitatem habet, sed etiam cognoscit se habere.

[28] Vgl. EBD. S. 133: Ulterius debet homo seipsum ponderare per suum proprium valorem, videlicet per liberum arbitrium.

[29] EBD. S. 136: Plus ergo sine dubio valet homo, quam totus mundus. Siehe auch EBD. S. 132: Deus dedit homini magnum donum, quando dedit homini ipsummet hominen. Plus igitur dedit illi in hoc, quam quando dedit sibi totum mundum, quia homo plus valet quam totus mundus.

[30] Vgl. EBD. S. 134: Ecce ibi . . . Imperatorem et Regem totius naturae . . . Omnia ergo, quae sunt in homine, laborant in ipso continuo et incessanter, ut maneat et sedeat ipse rex, scilicet liberum arbitrium.

[31] Vgl. EBD. S. 136: Neque potuit (homo) elevari per naturam, nec maiorem accipere dignitatem

das gleichzeitig Endzweck und Vollendung ist, das völlige Ebenbild und Gleichnis seines Schöpfers[32]. Aus diesem Grund kann der Mensch niemandem außer Gott seine Freiheit geben, noch kann er Gott etwas anderes geben als seine Freiheit. Wenn nichts Geschaffenes dem freien Willen überlegen ist und der freie Wille alles Geschaffene übertrifft, so kann nur Gott auf ihm sitzen. „Seht den freien Willen in Gottes Sitz verwandelt: dort kann nur Gott herrschen"[33].

Sibiudas Philosophie gipfelt zwangsläufig in einer großartigen Abhandlung über die Liebe. Er versteht unter der Liebe die echteste und ausschließlichste Eigenschaft des Menschen; diejenige, die ihm am nächsten steht, da sie von ihm vollbracht wird. Tatsächlich ist die Liebe „die erste Gabe des Willens"[34]. Liebe setzt Freiheit voraus. Eine erzwungene Liebe wäre keine solche. Andererseits ist es die Liebe, die der Freiheit ihren endgültigen Wert verleiht. Es stimmt wohl, daß der Wille seine Natur nicht ändern kann, aber er kann die Beschaffenheit und Form des begehrten Gegenstandes annehmen, denn „so wie der geliebte Gegenstand, so ist die Liebe und so ist der Wille, wie die Liebe ist"[35]. Daraus folgt, daß der Wille den Namen des begehrten Gegenstandes, in den er sich aus Liebe verwandelt, erhellt. Wenn also

„der Wille die Erde liebt, heißt er irdisch; wenn er tote Dinge liebt und stumme, heißt er tot und stumm; wenn er tierische Dinge liebt, heißt er tierisch; wenn er den Menschen liebt, heißt er menschlich, und wenn er Gott liebt, so heißt er göttlich. So kann sich der Mensch aus Liebe freiwillig in etwas Anderes, Edleres oder Niederes, verwandeln"[36].

Sibiuda beurteilt hier den Menschen im Hinblick auf seine Gegenüberstellung mit der gesamten Wirklichkeit, von den niederen Geschöpfen bis hin zu Gott, ganz so, wie es später Cusanus und Pico, jeder auf seine Weise, taten. So erscheint der Mensch von neuem im Mittelpunkt der Schöpfung, da es ihm allein zukommt, mit einer geordneten Liebe die verschiedenen Stufen der Wirklichkeit, die wir im Weltall vorfinden, gewissermaßen auszugleichen, wenn auch die ganze Schöpfung der Liebe wert ist. Selbstverständlich bezwei-

---

naturalem, quia tractus est et elevatus usque ad Dei similitudinem et imaginem vivam. Nam liberum arbitrium est imago Dei viva.

[32] Vgl. EBD. S. 136: Unde sine dubio in homine est plena Dei imago et similitudo creata, nec ultra est ascensus . . . In scala naturae nulla creatura est supra, quia in eo est finis et complementum, et plena et completa imitatio, imago et similitudo creatoris.

[33] EBD. S. 135: Ulterius autem liberum arbitrium nihil portat creatum vel sedet in eo, quia nihil creatum est supra ipsum, sed ipsum est supra omnia: ergo solum creator debet ibi sedere . . . Ecce liberum arbitrium factum est sedes Dei, ibi enim solus Deus debet imperare, dominare et regnare.

[34] EBD. S. 148: Sola autem voluntas potest dare et primum quod dare potest est amor. Ergo amor est primum donum voluntatis.

[35] EBD. S. 173: Ipsa voluntas recipit modum, formam et naturam rei amatae . . . et denominatur a re amata, quia talis est amor, qualis est res amata et talis est voluntas, qualis est amor.

[36] EBD. S. 173: Ideo si voluntas amat terram, tunc dicitur terrena vel terra et amor dicitur terrenus. Et si amat res mortuas ac mutas, tunc dicitur mortua et muta. Et si amat res brutales et bestiales, tunc dicitur brutum et bestiale et amor brutalis. Et si amat homines, tunc dicitur humana. Et si amat Deum, tunc dicitur divina et amor divinus. Et ita homo potest per amorem mutari, transformari et converti in aliam rem nobiliorem vel turpiorem, libere et sponte.

felt Sibiuda nicht, daß die erste Liebe nur Gott gehört. Indem der Mensch Gott aus Liebe dient, vereint er sich ganz mit ihm. Auf diese Weise faßt die Verpflichtung zur Liebe die ganze Welt zusammen und bringt sie zur Vollendung. Alle Dinge haben ihren Ursprung in der ersten Liebe, und in dieser Liebe werden sie vollbracht[37].

Welchen Raum nimmt Christus, Gott und Mensch, in Sibiudas Denken ein? Werden wir bei ihm, wie später bei NvK, eine enge Verbindung von Anthropologie und Christologie finden? Diese Verbindung besteht, aber sie hat andere Grundlagen. Sibiuda führt das Thema Jesus Christus aufgrund der Notwendigkeit der Erlösung in sein Denken ein. Der Mensch in seiner derzeitigen Lage als gefallener Mensch schreit nach einem Erlöser. Dieser muß zwangsläufig Gott und gleichzeitig auch Mensch sein[38]. Sibiudas Beweisführung ähnelt derjenigen von Cusanus im 3. Buch *De docta ignorantia*, nur daß hier der Leitfaden rein soteriologisch ist. Erst später, als es für ihn feststeht, daß nur ein Gott-Mensch den gefallenen Menschen erlösen kann, nimmt dieser Gott-Mensch, der sich in einen Menschen verwandelt hat, eine neuartige Beziehung zu der erneuerten Welt auf. Dieser neue Mensch wäre dann das großartigste Geschöpf, das man sich denken könnte, da es mit dem Schöpfer verbunden wäre[39]. Aus dem gleichen Grund wäre er ein unendlicher Mensch und würde alle Geschöpfe unendlich übertreffen; denn es gibt keinen Vergleich zwischen dem Endlichen und dem Unendlichen[40]. Endlich wäre er der Herr der Schöpfung, da alle Geschöpfe für den Menschen geschaffen wurden, und allen Menschen überlegen[41]. Der soteriologischen Problematik folgend ist Sibiuda, also gewissermaßen zu der ontologischen zurückgekehrt. Schließlich ist die Welt für den Menschen und der Mensch im Hinblick auf den kommenden Gott-Menschen geschaffen.

---

[37] Vgl. EBD. S. 161: Deinde homo debet servire Deo per amorem, et sic homo serviendo Deo colligatur cum Deo . . . Et sic obligatio amoris complet ac consumat ac colligat totum mundum. Unde primo ab amore omnia procedunt et processerunt, et in amore consummantur.

[38] Vgl. EBD. S. 421: Ideo concluditur, quod, cum illud, quod debet homo solvere Deo pro satisfactione, debet esse maius, quam quidquid est citra Deum, et hoc non est nisi Deus . . ., nullus potest facere istam satisfactionem, nisi Deus, et nullus debet et tenetur facere nisi homo; ergo oportet quod ille, qui faciet, sit Deus et homo, ita quod sit una et eadem persona, quae sit Deus et homo . . ., ut idem sit Deus qui est homo. Nam si aliter coniungantur, impossibile est, quod satisfactio fiat, quoniam, si sit alius Deus et alius homo, tunc Deus faceret quod non debet, et homo faceret quod non potest.

[39] Vgl. EBD. S. 445: Et quoniam iste homo erit maior creatura et altior, quae possit esse vel cogitari . . ., quia Deus et homo, ideo inquantum homo ratione illius unionis cum Deitate erit super omnes creaturas et omnis creatura erit inferior.

[40] Vgl. EBD. S. 433: Ideo ille homo erit infinitus et plus valebit quam omnes homines, cum sint finiti, et etiam quam omnes creaturas, cum non sit comparatio inter finitum et infinitum.

[41] Vgl. EBD. S. 445: Item etiam erit Dominus omnium creaturarum mundi, quia omnes creaturas sunt propter hominem et ipse erit Dominus super totam naturam humanam, et per consequens super omnes alias creaturas.

Vergebens würde man jedoch vom Sibiudas Gedankengang eine eindeutige Anerkennung des Primates Christi vor aller Schöpfung erwarten. Das entscheidende Motiv der Menschwerdung ist bei ihm ausschließlich das Erlösungsmotiv. Zwar zieht er aus seiner langen Betrachtung die Schlußfolgerung, daß, wie Gott die Welt geschaffen und für den Menschen vorbereitet hat, so wird er auch die menschliche Natur für die Aufnahme dieses neuen Menschen vorbereiten[42]. Der Anhaltspunkt für diese Folgerung ist aber nur die Voraussetzung der Sünde. Eine Berücksichtigung der Menschwerdung ohne den Sündenfall ist bei Sibiuda nicht vorhanden[43].

Es ist schwierig, in der Philosophie vor Sibiuda eine so überlegte Hinwendung zum Selbstbewußtsein zu finden, das zum Angelpunkt der inneren und äußeren Wahrheit des Menschen wird. Wenn das *Liber Creaturarum* von Paul IV. auf den Index gesetzt wurde, und später die Indices von Pius IV. und von dem spanischen Großinquisitor Quiroga das Verbot für das Vorwort aufrechterhielten, so nur deshalb, weil der kirchlichen Obrigkeit seine massive und wenig nuancierte Behauptung von der wegweisenden Funktion des Menschen zur Wahrheit gefährlich erschien. Natürlich dürfen wir nicht vergessen, daß auf dem Grunde von Sibiudas Denken die Behauptung beruht, daß „der Mensch nach Gottes Maß geschaffen wurde, als sein höchstes Abbild, und davon ausgehend versteht es sich nur zu gut, daß er selber das Maß aller Dinge ist"[44]. Diese Überzeugung christlichen und augustinischen Ursprunges hinderte Sibiuda daran, in die „Verabsolutierung" des Menschen im Sinne des modernen Denkens zu verfallen. Wir müssen auf Cusanus warten, damit die Tendenzen, die Sibiuda in seinen Gedankengängen andeutet, ihr fehlendes Gleichgewicht und eine tiefergehendere philosophische und theologische Grundlegung erhalten.

---

[42] Vgl. EBD. S. 453: Et ideo possumus arguere, quod sicut Deus praeparavit istum mundum propter hominem, ut esset conveniens ad suscipiendum hominem . . .; ita similiter praeparabit et disponet naturam humanam et homines, ut sint convenientes ad suscipiendum istum hominem, quoniam quodammodo sicut primus homo se habebat ad totum mundum, in quo susceptus est . . ., ita se habebit iste homo ad totam humanam naturam et ad omnes homines, quia iste homo debet suscipi ab hominibus et dari naturae humanae. Et ideo sicut primus homo erat super omnes creaturas, ita iste homo oportet, quod sit super omnes creaturas.

[43] Vgl. EBD. S. 451: Et apparet de facto quod voluntas et intentio Dei fuit dare talem hominem, alias sequeretur quod . . . nullus homo attingat finem, propter quem factus est, et per consequens omnes homines frustra essent et viverent, et omnes creaturae frustra servirent hominibus, et totus mundus esset frustra.

[44] L. MARTÍNEZ GÓMEZ, *Bosquejo de Historia de la filosofía española:* Anhang I zu J. HIRSCHBERGER, *Historia de la Filosofía*, Bd. I, Barcelona 1954, S. 461.

II

Nikolaus von Kues (1401–1464)

Nikolaus von Kues ist auch ein Denker zwischen zwei Zeiten. Es ist fragwürdig, ob seine Philosophie den Höhepunkt des Mittelalters oder den Anfang der Neuzeit bedeutet, oder ob sie nicht beides gleichzeitig ist, so wie es auf eine Epoche paßt, in der sich das Alte und das Neue unlöslich miteinander verbinden. Woran wir allerdings nicht zweifeln können, ist die Tiefe und die Originalität, mit denen Cusanus die Gesamtheit der philosophischen Problematik angeht, ausgehend von einem gemeinsamen Grundsatz, der ihm erlaubt, sie zu beherrschen. Einer der hauptsächlichsten und bezeichnendsten Züge seines Denkens ist der Sinn für eine „harmonische und fortschreitende Globalität", in der, laut eines Satzes von Gandillac, „die Einzigartigkeit und die Verschiedenheit ihren eigenen Wert behalten"[45].

Diese Dialektik von Ganzheit und Eigenart – Angelpunkt der Philosophie des Cusanus – wird besonders deutlich im Thema des Menschen. Das cusanische Menschenbild entspricht seinem Bild von Gott und der Welt. Aus diesem Grund definiert er den Menschen durch sein polares Verhältnis zu Gott und zur Welt. Gott gegenüber ist der Mensch ein „zweiter Gott" oder ein „menschlicher Gott"; der Welt gegenüber eine „menschliche Welt" oder eine „kleine Welt"[46]. Lassen Sie uns mit diesem zweiten Gesichtspunkt beginnen, da die Vertiefung in ihn uns zwangsläufig zum ersten hinführt. Der Mensch ist eine Welt im Kleinen. Natürlich handelt es sich hier um die cusanische Auslegung des klassischen Motives vom Mikrokosmos. Jedoch übernimmt Cusanus niemals etwas, ohne es umzuwandeln. Hier in unserem Fall verbindet er das klassische Thema des Mikrokosmos mit der Mittlerstelle des Menschen im Universum und der Schöpferkraft des Geistes.

Wirklich ist der Mensch eine Welt im Kleinen, nicht nur, weil er in seiner Natur die sinnliche und die intellektuelle vereint; nicht nur, weil in ihm die verschiedenen Stufen des Seins „eingefaltet" sind, die sich im Weltall „entfalten"[47], sondern vor allem auch, weil er, in die Mitte der Schöpfung gestellt, auf dem höchsten Punkt der sinnlichen Natur und auf dem niedrigsten der

---

[45] *La Philosophie de la „Renaissance"*, a.a.O., S. 34.

[46] Vgl. *De coni.* II, 14 (h III, N. 143, Z. 7–10): Homo enim Deus est, sed non absolute, quoniam homo. Humanus igitur est Deus. Homo etiam mundus est, sed non contracte omnia, quoniam homo. Est igitur homo microcosmos aut humanus quidam mundus; *De beryl.* 6 (h XI/1, S. 7, Z. 6–7): Quarto adverte Hermetem Trismegistum dicere hominem esse secundum Deum.

[47] Vgl. *Doct. ign.* III, 3 (h I, S. 126, Z. 29–S. 127, Z. 3): Humana vero natura est illa, quae est supra omnia Dei opera elevata et paulo minus angelis minorata, intellectualem et sensibilem naturam complicans ac universa intra se constringens, ut microcosmos aut parvus mundus a veteribus rationabiliter vocitetur; *De coni.* II, 14 (h III, N. 143, Z. 10 – N. 144 Z. 2): Regio igitur humanitatis Deum atque universum mundum humanali sua potentia ambit . . . Intra enim humanitatis potentiam omnia suo existunt modo. In humanitate igitur omnia humaniter, ut in ipso universo universaliter explicata sunt: quoniam humanus exsistit mundus.

intellektuellen, im Horizont von Zeit und Ewigkeit, in sich das Höchste mit dem Niedersten vereint und so zu einem wirklichen Band und einer wirklichen Klammer der Welt wird[48]. Und so, wie er die verschiedenen Sphären des Weltalls in sich umfaßt, dank der Schöpferkraft seines Geistes, gibt er gleichzeitig dieses Weltall wieder.

Nun besteht aber die Ähnlichkeit zwischen Gott und dem Menschen gerade in dieser geistigen Kreativität; dank ihrer ist der Mensch ein *secundus deus*. Wie Gott die realen Seienden schafft, so schafft der Mensch die rationalen, d. h. die mathematischen Begriffe und die der anderen Dinge, die künstlichen Gebilde, die Werkzeuge oder die Werke der Kunst; dieses alles ist der menschlichen Vernunft ähnlich, so wie jenes der göttlichen[49]. Der menschliche Geist nähert sich also Gott durch seine schöpferische Kraft, allerdings unterscheidet er sich durch die Art des Vorgehens. Gott schafft, was er begreift, der Mensch begreift nur, was Gott vorher erschaffen hat. Seine Erkenntnis bringt nicht, wie die Gottes, das Reale hervor, sondern er eignet sich es an und gibt es im Geiste wieder. „Wie das Wort Gottes wesenschaffend, so ist unser Geist nachbildend"[50].

Diese Dialektik von Ähnlichkeit und Unähnlichkeit zwischen dem menschlichen und dem göttlichen Geist betrifft allerdings nicht in gleichem Maße alle Werke des Menschen. Cusanus nimmt dabei die mathematischen Begriffe und die Kunstwerke aus. Diese Ausnahme ist wichtig; denn durch sie kommt ein typischer Zug des Selbstbewußtseins des Renaissancemenschen zum Ausdruck. Für Cusanus bedeuten die mathematischen Wissenschaften die reinste Form des menschlichen Wissens. Sie haben in unserer Vernunft ihren Ursprung, so wie die realen Seienden ihren Ursprung in der göttlichen haben. Aus diesem Grunde besitzt keine andere Wissenschaft die Gewißheit der Mathematik[51]. Ähnliches läßt sich von den Werkzeugen und Kunstwerken sagen. Um sie herzustellen, benutzt der Mensch das Material, das er in der Natur vorfindet; die Form jedoch, die er dieser Materie gibt, entstammt nicht der Natur, sondern seiner Kunst. Der Handwerker sagt:

---

[48] Vgl. *Ven. sap.* 32 (p I, fol. 214^{v}): Quam pulchre copulam universi et microcosmum hominem in supremo sensibilis naturae et infimo intelligibilis locavit, connectens in ipso ut in medio inferiora temporalia et superiora perpetua. Ipsum in horizonte temporis et perpetui collocavit, uti ordo perfectionis deposcebat.

[49] Vgl. *De beryl.* 6 (h XI/1, S. 7, Z. 8–11): Nam sicut Deus est creator entium realium et naturalium formarum, ita homo rationalium entium et formarum artificialium; quae non sunt nisi sui intellectus similitudines, sicut creaturae Dei divini intellectus similitudines.

[50] *Brief* an Nikolaus Albergati (CT IV 3, S. 34, N. 22). Wir können hier auf diese Problematik nicht näher eingehen. Siehe darüber E. Colomer, *De la Edad Media al Renacimiento. Ramón Llull – Nicolás de Cusa – Juan Pico della Mirandola,* Barcelona 1975, S. 189 ff; S. 228 ff.

[51] Vgl. *De poss.* (h XI/2, N. 43, Z. 7–12; N. 44, Z. 1–2): Nam in mathematicis quae ex nostra ratione procedunt et nobis experimur inesse sicut in suo principio per nos ut nostra seu rationis entia sciuntur praecise, scilicet praecisione tali rationali a qua prodeunt, sicut realia sciuntur praecise praecisione divina, a qua in esse *procedunt* . . . Si igitur recte consideravimus, nihil certi habemus in nostra scientia nisi nostra mathematica.

„Ich ahme nicht die Gestalt irgendeines Naturdinges nach. Solche Formen von Löffeln, Schalen und Töpfen kommen nur durch menschliche Kunst zustande. Meine Kunst besteht deshalb mehr im Zustandebringen als im Nachahmen geschaffener Gestalten, und darin ist sie der unendlichen Kunst ähnlicher“[52].

Zu all diesem müssen wir noch die Funktion hinzufügen, die dem Menschen in der Abschätzung der Werte zusteht. Im Bereich des Endlichen vollbringt der menschliche Geist das vergleichende Messen von verschiedenen Dingen und teilt ihnen den gebührenden Wert zu. Wenn wir Gott als den Münzmeister ansehen, der die Münzen prägt, so hat der Mensch die Rolle des Bankiers, der ihren Wert festsetzt. Die menschliche Vernunft gibt nicht dem Wert das Sein, aber ohne sie wäre es unmöglich, das Vorhandensein irgendeines Wertes zu erkennen. Ohne die Kraft des vernünftigen Erkennens gäbe es keinerlei Wertschätzung und somit keinerlei Wert. In diesem Punkt erkennen wir deutlich die Kraft des Geistes; denn ohne ihn hätte die ganze Schöpfung keinen Wert. Wenn Gott also seinem Werke einen Wert geben sollte, mußte er den anderen Dingen die vernünftige Natur beigeben[53].

Wo liegt die Wurzel dieser menschlichen Schöpferkraft? Cusanus erkennt nur eine mögliche Antwort an, und diese befindet sich in seiner Theorie der Teilhabe. Wenn alles Endliche dem Unendlichen in einem Teilhabeverhältnis gegenübersteht, so hat auch der menschliche Geist teil daran, aber eben gerade als Geist. Mit anderen Worten: der menschliche Geist ist das „lebendige Abbild“ des absoluten Geistes[54].
Dem menschlichen Selbstbewußtsein entspricht also auch der Stolz und die Demut dessen, der sich als lebendiges Abbild Gottes weiß, aber er weiß auch, daß es nur ein Abbild ist[55]. Als *lebendiges* Bild Gottes ist das Vermögen des Menschen unendlich, nichts Endliches kann es erschöpfen. So ist der menschliche Geist nicht nur fähig, diese sinnliche Welt zu erkennen, sondern zehn, tausend und unendliche Welten[56]. E. Cassirer unterstreicht mit Recht, daß in Cusanus zwei Formen eines relativen Unendlichen vorkommen, im Gegensatz zu Gott also das absolute Unendliche. Eine von beiden erscheint in der Welt, die andere im menschlichen Geist. In der einen spiegelt sich die Unendlichkeit in dem Bild des Weltalls wider, das keine räumliche Grenzen kennt; in der anderen wird die Unendlichkeit durch die Tatsache ausgedrückt, daß der Geist auf seiner fortschreitenden Bahn kein *ne plus ultra* anerkennt, und keine Grenzen für seinen Drang[57].
Allerdings täuscht sich Cassirer, wenn er in diesem unbegrenzten Vermögen des Geistes den philosophischen Ausdruck des „faustischen Geistes“ der

[52] *De mente* 2 (h V, S. 51).
[53] Vgl. *De ludo* II (p I, fol. 167^{v}).
[54] Vgl. *De sap.* I (V, S. 17); *De mente* 3 ff. (h V, S. 57 ff). Siehe auch *De coni.* I, 11 (h III, N. 56).
[55] Siehe darüber K. Jaspers, *Nikolaus Cusanus*, München 1964, S. 35 f.
[56] Vgl. *De quaer.* 3 (h IV, N. 44).
[57] Vgl. *Individuo y cosmos en la Filosofía del Renacimiento*, S. 95 f.

Renaissance sucht[58]. Obgleich er sich seiner Schöpferkraft sehr bewußt ist, vergißt der Mensch bei Cusanus doch nie seine Gegebenheit als Kreatur. Sein Wissen ist Abbild von Gottes Wissen und kann so niemals göttlich sein. Auch das weiß der Mensch. Er ist sich darüber im klaren, daß er das lebendige Abbild Gottes ist, aber nur ein *Abbild.* Und indem er das weiß, weiß er auch von seinen Grenzen. Und so weiß er sich, obgleich es paradox klingt, als *interminus terminus, mensura mensurata.* Der Mensch kann alles messen, ohne selber von jemandem gemessen zu werden; denn nur Gott ist sein Maß[59].
Für NvK ruht die Würde des Menschen auf dem „Wert der vernünftigen Natur", dem höchsten Wert nach Gott[60]. Nun besteht diese, unsere rationale Natur, nicht nur aus dem Erkenntnisvermögen, sondern auch aus der Freiheit der Entscheidung. Durch die Erkenntnis kann der Mensch alles erfassen, durch die Freiheit kann er alles sein.

„Der Bereich der menschlichen Natur umfaßt in seiner menschlichen Möglichkeit Gott und das Weltall. Der Mensch kann also ein menschlicher Gott sein, und wie auf menschliche Weise Gott, so kann er auch ein menschlicher Engel, ein menschliches Tier, ein menschlicher Löwe oder Bär oder jedes andere sein. Innerhalb der Möglichkeit der menschlichen Natur existiert alles auf seine Weise"[61].

Für Cusanus bedeutet also die Freiheit nicht nur die Fähigkeit des Wählens, sondern vor allem die eigene Verwirklichung. So wie die Erkenntnis, ist es eine kreative Freiheit, in der der Mensch sich formen und verformen, gewinnen oder sich verlieren kann. Die Größe der Freiheit besteht nun darin, daß der Mensch, wenn er sich selber erwählt, Gott wählt. Der gleiche Denker, der in der ontologischen Ordnung das Prinzip der Individualität aufgestellt hat:

„Kein Wesen kann mit irgendeinem anderen zu irgendeiner Zeit ganz gleich sein"[62]

und der es auf die anthropologische angewandt hat:

„Da niemand in allen Einzelheiten wie der Andere ist, weder in der sinnlichen Wahrnehmung noch in der Vorstellungskraft, noch in der Vernunftseinsicht, noch im Handeln, im Schreiben, im Malen oder in sonst einer Kunst, so würde einer den Anderen doch mit Genauigkeit nicht erreichen, auch wenn er tausend Jahre sich bemühte, ihn in irgendeiner Hinsicht nachzuahmen"[63],

gibt diesem gleichen Prinzip einen ethischen und religiösen Sinn, indem er dem Menschen als höchstes Gebot auferlegt, sich selber zu erwählen und zu verwirklichen. Gott selber will diesen individuellen Charakter seiner Kreatu-

---

[58] Vgl. EBD. S. 95.
[59] Vgl. *De mente* 9 (h V, S. 89).
[60] *De ludo* II (p I, fol. 167^{v}): Dum profunde consideras, intellectualis naturae valor post valorem Dei supremum est.
[61] *De coni.* II, 14 (h III, N 143, Z. 10–15): Regio igitur ipsa humanitatis deum atque universum mundum humanali sua potentia ambit. Potest igitur homo esse humanus Deus atque, ut deus, humaniter potest esse humanus angelus, humana bestia, humanus leo aut ursus aut aliud quodcumque. Intra enim humanitatis potentiam omnia suo exsistunt modo.
[62] *Doct. ign.* III, 1 (h I, S. 122).
[63] EBD. II, 1 (S. 62 f).

ren. Er hat dem Menschen die Freiheit als Teilhabe an seiner unendlichen Freiheit geschenkt. Und er schätzt sie so sehr, daß er hofft, daß der Mensch sich freiwillig besitzt, damit auch er sich frei dem Menschen übergeben kann. Gott spricht schweigend mit dem Menschen, der versucht ihn zu erreichen: *Sis tu tuus, et ego ero tuus.* („Sei du dein eigen und ich werde dein eigen sein"[64].) Nur der Mensch, der sich selber besitzt, kann auch Gott besitzen.
So wie das Weltall im ganzen, so hat jedes Individuum ein unmittelbares Verhältnis zu Gott, ein Verhältnis, das nicht passiv, sondern aktiv ist. Cusanus hat diesen Gedanken mit der bekannten Anspielung auf ein Porträt von Roger van der Weiden, der alle anblickt, die ihn anblicken, verdeutlicht[65]. Das Gleiche ereignet sich in unserem Verhältnis zu Gott. Unser Sein sowie unsere Erlösung hängen davon ab, ob Gott uns anblickt. Aber diese Tatsache entbindet uns nicht der Verpflichtung, auf seinen Blick mit unserem Blick zu antworten. Und je nachdem, wie unser Blick ausfällt, liebevoll, zornig oder gleichgültig, so sieht uns auch Gott an[66]. So drückt NvK seine Auffassung des persönlichen und unübertragbaren Schicksals des Menschen aus. Der Mensch verwirklicht sich als Individuum Auge in Auge mit Gott.
Das Menschenbild von Cusanus verbindet zwei offensichtlich entgegengesetzte Aspekte: seine Zugehörigkeit zur Welt und seine absolute Einzigartigkeit als Individuum. Den Menschen versteht Cusanus nur im Verhältnis zu der Welt, der er angehört, die er als Mikrokosmos zusammenfaßt, die er in seiner Erkenntnis wiedergibt und in der seine Freiheit tätig ist; gleichzeitig ist der Mensch ein einzigartiges und unwiederholbares Individuum, dessen Aufgabe es ist, in seiner völligen Einzigartigkeit, Auge in Auge mit dem Absoluten, sich selber zu verwirklichen und auf diese Weise dazu beizutragen, daß die Welt sich verwirklicht.

Nun verstehen wir auch, warum die Christologie einen so wichtigen Platz in Cusanus' Denken einnimmt. Der Gedanke von einem Gott-Menschen, den Cusanus in dem dritten Buch seines Werkes *De docta ingorantia* entwickelt, ist kein überflüssiger theologischer Anhang, sondern die legitime Krönung seiner kosmologischen und anthropologischen Auffassung[67]. Die tiefe Kluft zwischen Gott und der Welt, zwischen dem absoluten Unendlichen und dem relativen Endlichen kann nur dann überbrückt werden, wenn Gott selber die menschliche Natur, die als *natura media* das ganze Weltall zusammenfaßt, übernimmt und sie bis zu ihrer unendlichen Grenze emporhebt[68]. Allerdings

[64] *Ven. sap.* 7 (p I, fol. 102^r).
[65] Vgl. *De vis.* Praefatio (p I, fol. 99^r).
[66] Vgl. EBD. 5 (fol. 100^v).
[67] Vgl. E. CASSIRER, *Individuo y cosmos en la filosofía del Renacimiento*, S. 58 f.
[68] Vgl. *Doct. ign.* III, 3 (h I, S. 126 Z. 20–28): Maximo autem, cui minimum coincidit, convenit ita unum amplecti, quod et aliud non dimittat, sed simul omnia. Quapropter natura media, quae est medium conexionis inferioris et superioris, est solum illa, quae ad maximum convenienter elevabilis est potentia maximi infiniti Dei. Nam cum ipsa intra se complicet omnes naturas, ut

kann nur ein wirklicher Mensch zu dieser Union mit Gott emporgehoben werden, da die Menschheit nur in konkreter und individueller Form existiert[69]. Der Gott-Mensch wird so zur echten Klammer der Welt. Vollendung und Erfüllung des Weltalls bedeutet gleichzeitig die völlige Verwirklichung der Menschheitsidee.
Die Tatsache der Menschwerdung bleibt auch für Cusanus eine Glaubenswahrheit, aber seine Idee, der Gedanke an einen Gott-Menschen, ist eine Vernunftwahrheit, die sich aus seinem besonderen Menschenbild ableitet und in ihr gipfelt. Wenn wir an dem Gedanken Jakob Burckhardts festhalten wollen[70], den grundsätzlichsten Charakterzug der Renaissance in ihrer doppelten Entdeckung der Welt und des Menschen zu sehen, müssen wir zugeben, daß diese sehr früh in NvK ihre religiöse und christliche Erfüllung fand.

Marsilio Ficino (1433–1499)

Zwischen NvK und Marsilio Ficino liegt nur eine Generation. Wenn wir jedoch das Menschenbild beider Denker gegenüberstellen, sehen wir neben den offensichtlichen Übereinstimmungen einen deutlichen Unterschied in der Problemstellung und besonders in dem Tonfall und der geistigen Haltung.
Das cusanische Denken war so in dem Glauben der Kirche verwurzelt, daß er das Problem einer möglichen Trennung nicht spürte. Ficino dagegen hat in seiner Umgebung die Problematik dieser Trennung mit all ihren zerstörerischen Folgen für Glauben und Denken erlebt. Deshalb ist die erklärte Absicht seines Denkens die Erneuerung und Vorantreibung der Gemeinschaft von Religion und Philosophie. Der Titel seines Hauptwerkes drückt klar die Absicht aus: Die *Theologia Platonica* versucht, das christliche Denken mit dem alten Saft des Platonismus neu zu beleben. Bei einem Versuch dieser Art muß der Mensch zwangsläufig im Mittelpunkt stehen; denn was der florentinische Denker unter den bekannten Begriffen der *pia quaedam philosophia* und *docta religio* sucht, ist gerade die geistige Erneuerung des Menschen.
Aus diesem Grunde dreht sich das Denken von Ficino gänzlich um die Zentralität des Menschen. Alles, was besteht, läßt sich in die fünf Stufen des Seins aufteilen: den Körper, die Beschaffenheit, die Seele, den Engel und Gott. Die menschliche Seele steht im Mittelpunkt[71]. Für Ficino ist sie der geistige

---

supremum inferioris et infimum superioris, si ipsa secundum omnia sui ad unionem maximitatis ascenderit, omnes naturas ac totum universum omni possibili modo ad summum gradum in ipsa pervenisse constat. Siehe auch *Sermo* XXII. „Dies sanctificatus" (ed. E. Hoffmann-R. Klibansky: CT I 1, S. 30, Z. 21–23): Nam nisi Deus assumpsisset humanam naturam, cum illa sit in se ut medium alias complicans, totum universum nec perfectum, immo nec esset.

[69] Vgl. *Doct. ign.* III, 3 (h I, S. 127, Z. 7–10): Humanitas autem non est nisi contracte in hoc vel illo. Quare non esset possibile plus quam unum verum hominem ad unionem maximitatis posse ascendere, et hic certe ita esset homo quod Deus, et ita Deus quod homo.

[70] Vgl. *Die Kultur der Renaissance in Italien*, Stuttgart 1922, Bd. I, S. 141.

[71] Vgl. *Theol. plat.* I, 1: Proinde, cum huc ascenderimus, hos quinque rerum omnium gradus,

Mittelpunkt der Welt, das dritte Reich zwischen dem Reich des Sinnlichen und dem des Geistigen. Die Seele steht in der Zeit und über der Zeit, sie ist unbeweglich wie die höheren Dinge und beweglich wie die niederen, sie erkennt die einen, ohne die anderen zu vergessen, sie stimmt mit den einen und den anderen überein und ist deshalb der Mittelpunkt der Natur, Kette des Weltalls, Angesicht aller Dinge, Knoten und Verknüpfung der Welt[72].

Das cusanische Lob des Menschen begründete sich vor allem auf der geistigen Schöpferkraft. Ficino, der das Wunder der Schönheit beachtete, beruft sich vor allem auf die Kreativität des Menschen in der Kunst und der Technik. Der Mensch begnügt sich nicht wie die Tiere, die naheliegenden Bedürfnisse des Körpers zu befriedigen; unser Geist tut einen Sprung nach vorne und zeigt seine Schöpferkraft in der Anfertigung von unzähligen Gegenständen, Werkzeugen und Kunstwerken.

„Bei diesen Kunstwerken kann man sehen, wie der Mensch alles Material der Welt und dieses auf alle Arten zu gebrauchen versteht, als wenn alles ihm untertan wäre . . . Und er ist auch nicht zufrieden mit einem Element oder mit einigen von ihnen wie die Tiere, sondern er benutzt sie alle, als wäre er allen Herr. Er schreitet über die Erde, segelt auf dem Wasser, steigt mittels sehr hoher Türme in die Luft hinauf, ganz zu schweigen von den Flügeln des Dädalus oder Ikarus. Er zündet sich das Feuer an, benützt die Flamme vertrauensvoll und ist das einzige Wesen, das sie genießt . . . Mit himmlischer Macht steigt er zum Himmel empor und mißt ihn . . . Da der Mensch nun aber die Ordnung der Himmel, woher sie kommen und wohin sie gehen . . . beobachtet hat, wer könnte leugnen, daß er so, wie er ist, beinahe denselben Genius besitzt, wie der Schöpfer der Himmel, und auch irgendwie Himmel machen könnte, da er sie sogar schon jetzt macht, wenn auch aus anderem Material, aber doch in einer sehr ähnlichen Ordnung?“[73]

Diese Schöpferfähigkeit des Menschen auf dem Gebiet der Technik und der Kunst stellt ihn neuerlich zwischen Welt und Gott. Ficino vergleicht vor allem den Menschen mit der Natur. Menschliche Künste bringen von sich aus alles hervor, was die Natur selbst hervorbringt. Maler und Bildhauer ahmen die Wirklichkeit nach und mit ihren Kunstwerken beweisen sie, daß wir nicht Sklaven der Natur sind, sondern ihre Nebenbuhler. Wie später Bacon, hebt

---

corporis videlicet molem, qualitatem, animam, angelum, Deum, invicem comparabimus. Quoniam autem ipsum rationalis animae genus inter gradus huiusmodi medium obtinens vinculum naturae totius apparet, regit qualitates et corpora, angelo se iungit et Deo, ostendemus id esse prorsus indissolubile, dum gradus naturae connectit.

[72] Vgl. EBD. III, 2: In universo Dei opere connexio partium est ponenda, ut unius Dei unum quodque sit opus. Deus et corpus extrema sunt in natura et invicem diversissima. Angelus haec non ligat; nempe in Deum totus erigitur, corpora negligit . . . Qualitas etiam non connectit extrema, nam declinat ad corpus, superiora relinquit, relictis incorporeis fit corporalis. Hucusque extrema sunt omnia, seque invicem superna et inferna fugiunt, competentia carentia vinculo. Verum essentiali ista tertia interiecta talis existit, ut superiora teneat, inferiora non deserat . . . Est enim inmobilis, est et mobilis. Illinc cum superioribus, hinc cum inferioribus convenit. Si cum utrisque convenit, appetit utraque. Quapropter naturali quodam instinctu ascendit ad supera, descendit ad infera. Et cum ascendit, inferiora non deserit, et dum descendit, sublimia *non* relinquit. Nam si alterutrum deserat, ad extremum alterum declinabit, neque vera erit ulterius copula mundi.

[73] EBD. XIII, 3. Siehe darüber M. LANDMANN, *De Homine. Der Mensch im Spiegel seines Gedankens*, Freiburg–München 1962, S. 148 ff.

Ficino die Macht des Menschen über die niedere Natur hervor, deren Werke er „verbessert und vervollständigt[74]". Wir dürfen jedoch in diesem allen keinen faustischen oder prometheischen Geist der Renaissance sehen. Wie Gandillac schreibt, bleibt die Ästhetik des Ficino dem platonischen Motiv der Nachahmung treu[75]. Der florentinische Philosoph lobt Zeuxis, weil er Weintrauben so den echten ähnlich gemalt habe, daß sogar einige Vögel nach ihnen gepickt hätten. Und wenn er gewisse technische Gegenstände erwähnt, wie die sprechenden Statuen der Ägypter, das Planetarium des Archimedes oder die Uhrenautomaten, so präzisiert er, daß der menschliche Geist, der hier seine schöpferische Kraft zeigt, die Materie den Formen unterwirft, die in der göttlichen Intelligenz schon vorher bestanden[76].
Die Macht des Menschen über die Natur ist also keine absolute, sondern eine abgeleitete. Aber auf ihr beruht der tiefe Grund der Ähnlichkeit des Menschen mit Gott.

„Wir erkennen die unermeßliche Größe unserer Seele daran, daß selbst die Herrschaft über diese Welt sie nicht befriedigt; denn es wäre ihr, wenn sie diese Welt unterworfen hat, nicht genug, falls sie erführe, daß es noch eine andere gibt, die noch nicht unterworfen ist. So rief Alexander, als er Anaxarchus dem Nachfolger von Demokritus versichern hörte, daß es noch unzählige Welten gäbe, aus: Was für ein Elender bin ich, daß ich sie noch nicht unterworfen habe! So wünscht sich der Mensch keinen über sich und keinen ihm gleich, und er duldet nicht, daß irgend etwas von seiner Herrschaft ausgeschlossen ist. Dieser Zustand ist aber der Gottes nur. Darum wünscht sich der Mensch den Status eines Gottes"[77].

Aus diesem Grunde ist für Ficino der Mensch Gottes Stellvertreter auf Erden. Seine Weltherrschaft ahmt gewissermaßen die göttliche Vorsehung nach.

„Daher ist der Mensch, der im allgemeinen für alle Dinge, lebendige und leblose, vorsorgt, eine Art Gott. Sicher ist er der Gott der Tiere; denn er macht von ihnen allen Gebrauch, er beherrscht sie und unterrichtet viele von ihnen. Es ist auch klar, daß er der Gott der Elemente ist, denn er bewohnt und kultiviert sie alle. Endlich ist er der Gott aller Dinge; denn er handhabt, verändert und gestaltet sie alle"[78].

Schließlich, worum es auch immer geht, der Mensch ist ihr Herr.

„Er ist ohne Zweifel ein Gott auf der Erde. Weit davon entfernt, weniger göttlich zu sein aufgrund seiner Fleischlichkeit, ist sein Geist äußerst göttlich, denn sogar unter diesen irdischen Bedingungen vollbringt er noch göttliche Werke und während er die niedrigeren Dinge beherrscht, entfernt er sich nicht von den höheren"[79].

Zu all diesem müssen wir noch die Macht hinzufügen, die der Mensch über sich selber hat. Wenn es Gott eigen ist, alles zu sein, so kann der Mensch alles

---

[74] Vgl. EBD. XIII, 3.
[75] *La Philosophie de la „Renaissance"*, a.a.O., S. 50 f.
[76] Vgl. *Theol. plat.* X, 4.
[77] EBD. XIII, 4.
[78] EBD. XIII, 3.
[79] EBD. XVI, 6: Denique qualiscumque terra sit huius homo est dominus. Est utique Deus in terris. Neque eo minus divinus putandus est hominis animus, quia corpore fragili circumdetur, sed ideo divinissimus, quoniam etiam in fece terrena, si modo terra sit vilis, contra tum loci naturarum, tum corporis farcinam tam divina opera peragit, ut dum inferiora gubernat, a superioribus non discedat.

werden. Und so betont Ficino, ganz so wie Cusanus und Pico, das Vermögen des Menschen, sein Leben frei innerhalb einer Reihe von Möglichkeiten, die die Gesamtheit des Wirklichen umfassen, zu entfalten.

„Der Mensch lebt ein pflanzliches Leben, wenn er den Leib pflegt; ein tierisches, wenn er den Sinnen nachgibt; ein menschliches, wenn er nach der Vernunft handelt; ein Heldenleben, wenn er die natürlichen Dinge untersucht; ein Engelleben, wenn er die göttlichen Geheimnisse erforscht; ein göttliches Leben, wenn er alles dank der göttlichen Gnade bewerkstelligt. Alle Menschen erleben in irgendeiner Form diese Dinge in ihrem Geist, obwohl jeder auf andere Weise. So bemüht sich die Menschheit, alles zu sein, indem sie alle Formen des Lebens nachahmt"[80].

Trotz seiner Gottähnlichkeit, oder besser, wegen ihrer selbst, trägt der Mensch aber ein härteres Leben als die anderen Wesen. Ihn kennzeichnet, was Ficino die *inquietudo animi* nennt[81]. Der Mensch ist das von Natur aus dynamische Wesen, daß keine immanente Vollendung in sich trägt. Er allein verhält sich im Leben nie ruhend, er allein ist an diesem Platze nicht zufrieden[82]. Sein Geist sucht eifrig, durch seine Natur getrieben, nach den Gründen und den Ursachen der Dinge. Bei dieser Suche findet er oft etwas, was er nicht wollte. Oder er findet das nicht, was er wollte. Und so sucht er beständig etwas Weiteres und kommt niemals zur Ruhe. Nichts Sinnloseres kann man sich daher vorstellen als den Menschen, der durch seinen Geist das vollkommenste und zugleich das am wenigsten vollendete aller Kreaturen unter dem Himmel ist. Als Symbol dieses paradoxen Zustandes des Menschen spielt Ficino auf den klassischen Prometheusmythos an. Dieser kam zum Besitz des göttlichen Feuers, aber wurde deswegen

„durch das beständige Nagen der fressendsten aller Wunden gequält, durch die Qual der Wißbegierde. Und diese Qual wird solange dauern bis der Mensch zu demselben Platz zurückgetragen wird, von dem er das göttliche Feuer empfing"[83].

Darum wächst für den Menschen aus der *inquietudo animi* ein neuer Stolz und, wie eine Qual, so ist sie ihm doch auch ein Glück. Denn in ihr liegt ein

---

[80] Ebd. XIV, 3: An conatur (animus) omnia fieri, sicut Deus est omnia? Conatur mirum in modum. Vitam siquidem agit plantae, quatenus saginando indulget corpori. Vitam bruti, quatenus sensibus adulatur. Vitam hominis, prout de humanis negotiis ratione consultat. Vitam heroum, quatenus naturalia investigat. Vitam daemonum, prout mathematica speculatur. Vitam angelorum, prout divina inquirit mysteria. Vitam Dei, quatenus Dei gratia omnia operatur. Omnis hominis anima haec in se cuncta quodammodo experitur, licer aliter aliae. Atque ita genus humanum contendit omnia fieri, cum omnium agat vitas. Quod admiratus Mercurius Trismegistus inquit: magnum miraculum esse hominem, animal venerandum et adorandum, qui genus daemonum noverit, quasi natura cognatum, quive in Deum transeat, quasi ipse sit Deus.

[81] Vgl. ebd. I, 1: Cum genus humanum, propter inquietudinem animi inbecillitatemque corporis et rerum omnium indigentiam, duriorem quam bestiae vitam agat in terris, si terminum vivendi natura illi eundem penitus atque caeteris animantibus tribuisset, nullum animal esset infelicius homine. Siehe darüber M. Landmann, *De Homine*, S. 152 ff.

[82] Vgl. *Theol. plat.* XIV, 7: Anxietas huismodi hominis ipsius est propria, siquidem a viribus animi propriis oritur. Quamobrem homo solus in praesenti vita vivendi habitu quiescit nunquam; solus hoc loco non est contentus. Solus igitur homo in regionibus his peregrinatur, et in ipso itinere non potest quiescere, dum ad patriam aspirat caelestem.

[83] *Epistola* Lib. II, a.a.O., S. 675 f.

Beweis für die Göttlichkeit des Menschen, daß er nicht für das Endliche, sondern für das Unendliche geplant ist. Der unendliche Wissensdrang des Menschen kann nur durch Gottes eigene Unendlichkeit ausgefüllt werden. „Für das Unendliche schuf Gott den Menschen, dem kein Endliches, so groß es sei, Genüge gibt"[84]. Durch seine Vernunft den anderen Wesen überlegen, und doch durch das immer weiter Drängende dieser selben Vernunft unvollendeter und unglückseliger als sie, wird der Mensch, nach Ficino und, wie früher, beim Cusanus, Ruhe und Vollendung erst bei Gott finden.
Darum ist die Unsterblichkeit der Seele bei Ficino in den Mittelpunkt gestellt, die in seinem Meisterwerk, der *Theologia Platonica,* genau diesen Untertitel trägt: *De inmortalitate animarum.* Für ihn ist die Forderung nach der Unsterblichkeit der Seele die unweigerliche Folge seines Menschenbildes. Wenn nur Gott den unendlichen Durst des Menschen stillen kann, wenn sich unser Geist mit dem vollen Gewicht seines Verlangens ihm zuwendet, dann müssen wir annehmen, daß dieses Verlangen seine endgültige Erfüllung in dem ewigen Leben der unsterblichen Seele erfahren wird. Sonst wäre der Mensch hauptsächlich ein unerfülltes Wesen, was mit Gottes Weisheit und Güte und mit dem Platz, den er ihm im Herzen des Weltalls eingeräumt hat, unverträglich wäre[85].

Nun findet auch hier die Christologie von Ficino ihren Platz. Der Mensch in seiner gegenwärtigen Lage verlangt nach Erlösung. Damit er sich mit Gott vereinen kann, ist es notwendig, daß Gott sich vorher mit ihm vereint. Die Bedeutung jedoch, die Ficino der Erlösung zukommen läßt, ist die einer *reformatio,* d. h. die einer Reform oder Erneuerung, durch die der Mensch, und durch den Menschen die gesamte Natur, in seiner ursprünglichen Form wiederhergestellt und neuerlich zu Gott geführt wird. Ficino beobachtet, daß es Gott ebenso gemäß ist, die entstellten Dinge wiederherzustellen, wie sie von Anfang an herzustellen. Indem er sich mit dem Menschen vereint, in dem als

[84] *Theol. plat.* XIV, 4.
[85] Vgl. EBD. XIV, 1: Totus igitur animae nostrae conatus est, ut Deus efficiatur. Conatus talis naturalis est hominibus non minus quam conatus avibus ad volandum. Inest enim hominibus semper ubique, ideo non contingentem alicuius hominis qualitatem, sed naturam sequitur speciei . . . Potest igitur quandoque nixus humanus in Deum intentus expleri. Nam quis hunc inseruit animis nostris, nisi ipse Deus, quem petimus . . .? Esset autem Deus (ut ita loquar) tyrannus iniquus, si ea nobis mandaret aggredienda, quae nunquam possemus implere. Esset quoque sagittarius imperitus, ac nimium temerarius, si desideria nostra velut sagittas ad se seu signum dirigeret, neque addidisset spiculis pennulas, quibus quandoque signum attingeret. Esset denique infortunatus, si conatus suus, quo nos ad se rapit, numquam finem suum consequeretur. Quamobrem potest animus noster aliquando fieri Deus, postquam ad id naturaliter contendit sollicitante Deo. EBD. XIV, 2: Nempe si impossibile sit finis ultimi consecutio, universa tum species tum actio speciei contingens est, fortuita et inanis. Quiescit quandoque oculus speciei gratiosae conspectu, quiescit auris melodia, et quisque sensus quandoque suis satiatur et impletur obiectis. Ratio vero, istorum regina . . . tam infelix erit, tam artifice naturae neglecta, ut oberret semper, quiescat nunquam?

natura media alle Dinge eingeschlossen sind, und indem er so zum „Knoten und Verknüpfungspunkt" des Weltalls wurde, bewirkte Gott,

„daß es auf der Welt nichts Unförmiges, nichts Verachtenswertes gäbe, da er ja die irdischen Dinge mit dem König des Himmels verband und sie auf diese Weise gewissermaßen den himmlischen gleichstellte"[86].

Ficinos Denken erreicht in diesem Punkt seine endgültige Kohärenz. Indem Gott den Menschen als Knotenpunkt aller Dinge zu sich erhob, erhob er mit ihm die ganze Welt[87]. Gleichzeitig wurde der Mensch in seiner Gottähnlichkeit bestätigt. Von nun an ist sein Weg zu Gott ohne Hindernisse.

„Weil Gott sich unmittelbar an den Menschen geschlossen hat, müssen wir verstehen, daß unser Glück darin besteht, uns unmittelbar an Gott anzuschließen. Hörten die Menschen also endlich auf, ihrer Gottesähnlichkeit zu mißtrauen, so würden sie auch aufhören, sich in den Gefilden des Todes zu verlieren"[88].

In Ficinos Denken haben Gott, Mensch und Welt ein enges Verhältnis zueinander. In dem Maße, in dem der Mensch sich seines Verhältnisses zu Gott bewußt wird, wächst auch der Wert, den er sich selber und der Welt zugesteht.

---

[86] *De christ. relig.* c. 18: Non minus ferme est deformia reformare, quam formare simpliciter ab initio . . . Decuit igitur Deum omnium effectorem perficere quae defecerant, quemadmodum per insensibile verbum omnia creaverat . . . Quid sapientius quam universi decorem miram primae et ultimae rationis copulam fieri . . .? Sic ergo et declaravit et fecit ut nihil esset in mundo deforme, nihil penitus contemnendum, cum regi caelorum terrena coniunxit atque ea quodammodo coelestibus adaequavit.

[87] Vgl. EBD. c. 15: Memento quoque eodem Verbum ipsum naturam assumpsit humanam . . . Sic infinita bonitas, quae se communicare vult omnibus, tunc modo quadam aptissimo seipsam cunctis communicavit, quando sibi coniunxit hominem, in quo tamquam in media rerum specie cuncta comprehenduntur, neque mutat tunc sedem suam divina maiestas, cum sit semper ubique, neque se ad humana quasi per defectum deiecit divina sublimitas, sed humana ad se potius elavavit. EBD. c. 16: Quae super rationalem animam sunt, solum aeterna sunt, quae infra illam temporalia sunt, ipsa vero partim aeterna, partim etiam temporalia. Deum imitatur unitate, angelos intellectu, speciem propriam ratione, bruta sensu, nutritione plantas, essentia carentia vita. Est igitur animal hominis quodammodo omnia . . . Decet autem Deo communi omnium duci universam creaturam quodammodo iungi, non quidem sparsim, quia Deus summa unitas est, immo vero summatim naturae igitur humanae Deus uniatur oportet, in qua sunt omnia. Si enim illis quae supra eam sunt, tanquam creatarum rerum extremis iungeretur, neque ad media rerum neque ad alia extrema coniunctio eiusmodi pertineret. Similiter si illis quae infra nos sunt iungeret semetipsum. Profecto infinita unitas opera sua univit summopere et invicem et ad ipsum, cum ab initio in homine cuncta concluserit, deinde sibi devinxerit homine.

[88] EBD. c. 19: Proinde quia Deus homini absque medio se coniunxit, meminisse oportet nostram felicitatem in eo versari, ut Deo absque medio haereamus . . . Desinant igitur, iam desinant homines suae divinitati diffidere, ob quam diffidentiam mortalibus se ipsos immergunt.

IV

Pico della Mirandola (1463–1494)

Zwischen Marsilio Ficino und seinem Schüler, Pico della Mirandola liegen nur 30 Jahre. Trotzdem ist der Unterschied zwischen dem Menschenbild des jungen und frühverstorbenen Denkers und dem seines Meisters auf den ersten Blick festzustellen. Natürlich versteht Pico den Menschen genau wie Ficino und Cusanus aus seiner Mittelstelle zwischen der Welt und Gott. Von Gott zu seinem Ebenbild erschaffen, stellt der Mensch eine „vierte Welt" dar, die alles umfaßt, was sich in den drei anderen Welten befindet[89]. Der Mensch hat mit den Körpern die vier Elemente gemein, mit den Pflanzen das vegetative Leben, mit den Tieren das Sinnliche und mit den Engeln das Geistige[90]. Allerdings will Pico damit etwas mehr ausdrücken als die abgedroschene Idee vom Menschen als Mikrokosmos, der im Kleinen die verschiedenen Ebenen des Makrokosmos widerspiegelt[91]. Wenn Pico sich die alte griechische Auffassung vom Mikrokosmos zu eigen macht, so nur, um ihr sogleich eine neue Auslegung zu geben, indem er den Menschen durch sie als „Mittler" zwischen Gott und der Welt auftreten läßt. Der Mensch, in die Mitte des riesigen Universums gestellt, nimmt als Welt im Kleinen an ihren beiden Extremen teil und wird so zum „Bindeglied und Verknüpfungspunkt" der irdischen und himmlischen Wirklichkeit[92]. Für Pico begründet sich hierauf die Gottesebenbildlichkeit des Menschen, auf welcher die letzte Erklärung der unübertrefflichen menschlichen Würde beruht. Es handelt sich hierbei um eine spezifisch menschliche Eigenart, die ihn von jedem anderen irdischen oder himmlischen Geschöpf unterscheidet[93].

Nun allerdings beruht Picos Menschenbild weder wie bei Cusanus auf der geistigen Natur, noch wie bei Ficino auf der künstlerischen oder technischen

---

[89] Vgl. *Hept.* V, 6 (Opere, ed E. GARIN, Firenze 1942–1951, vol. I, S. 300): Hactenus de tribus mundis supercaelesti, caelesti et sublunari. Nunc agendum de homine, de quo est scriptum: ‚Faciamus hominem ad imaginem nostram', qui non tam quartus est mundus, quasi nova aliqua creatura, quam trium quos diximus complexus et colligatio. Siehe auch EBD. Al. prooem. (S. 192): Est autem, praeter tres quos narravimus, quartus alius mundus, in quo et ea omnia inveniantur quae sunt in reliquis.

[90] Vgl. EBD. V, 6 (S. 304).

[91] Vgl. EBD. Al. prooem. (S. 192): Tritum in scholis verbum est, esse hominem minorem mundum, in quo mixtum ex elementis corpus et caelestis spiritus et plantarum anima vegetalis et brutorum sensus et ratio et angelica mens et Dei similitudo conspicitur.

[92] Vgl. EBD. V, 7 (S. 304): Homini mancipantur terrestria, homini favent caelestia, quia et caelestium et terrestrium vinculus et nodus est. Siehe auch *Commento* 12 (S. 478): La natura dell'uomo, quasi vinculo e nodo del mondo, è collocata nel grado mezzo dell'universo; e come ogni mezzo participa de gli extremi, così l'uomo per diverse sue parti con tutte le parti del mondo ha communione e convenienza.

[93] Vgl. *Hept.* V, 6 (S. 302): Nos autem peculiare aliquid in homine quaerimus, unde et dignitas ei propria et imago divinae substantiae cum nulla sibi creatura communis comperiatur.

Kreativität, sondern genau auf dieser Fähigkeit, die verschiedenen Naturen des Weltalls in der Einheit seines Wesens zu verbinden und beizuordnen. Aus diesem Grund ist der Mensch das Geschöpf, das am meisten dem Schöpfer gleicht. Mensch und Gott stimmen überein das zu sein, was Pico eine *mutua continentia mundorum* nennt, jeder auf seine Weise, so wie es dem wesentlichen Unterschied entspricht, der zwischen Vorbild und Abbild besteht.

„Gott enthält alles, als seinen Ursprung in sich, der Mensch hingegen enthält in sich alles als Mittelpunkt, woraus folgt, daß in Gott alle Dinge vollendeter sind als in sich selber; im Menschen jedoch die niederen Dinge edler und die höheren entartet werden"[94].

Aus diesem Grunde zeigt uns Pico in seiner *Oratio de hominis dignitate* den himmlischen Künstler, nachdem er das Schöpfungswerk vollbracht hat, wie er in einem schöpferischen Traum das neue Geschöpf ersinnt, das an Vollkommenheit alle anderen vorherigen übertreffen soll. Der himmlische Vater wird seinem neuen Sohn keinerlei einzigartige und besondere Eigenart mitgeben, sondern ihn mit allen Gaben beschenken, die er vorher unter die anderen Kreaturen verteilt hatte[95]. Deswegen wird der Mensch von der restlichen Schöpfung beneidet und geliebt; denn alle Geschöpfe erkennen in ihm etwas Eigenes[96]. Deswegen ist der Mensch auch mehr als ein Teil des Weltalles, sein „Fürst", sein „Kopf"[97]. Ihm dienen alle Geschöpfe. Zu ihm führt das ganze Weltall. Und auf ihm wie auf einem Gipfel bleibt die Schöpfung stehen[98].
Bis hierher stimmte Pico im Wesentlichen mit Ficino und NvK überein, da er wie sie den Menschen als „Mittler" zwischen dem Höheren und dem Niederen betrachtete und aus diesem Grund als „Bindeglied" des Weltalls. Das Neue seines Denkens besteht darin, daß sich an dieses klassische Thema sogleich das neue der Freiheit anknüpft. Tatsächlich ist es möglich, daß der Mensch durch seine Freiheit sozusagen seine eigene Natur bestimmt, da er keine bestimmte Natur besitzt, sondern eine Zusammenfassung aller ist. Und so richtet Pico an den Menschen durch Gottes eigenen Mund folgende denkwürdigen Worte, in denen Burckhardt und Cassirer nicht zu Unrecht einen der gelungensten Äußerungen des Renaissancegeistes erblickten:

„Keinen bestimmten Sitz, keine eigentliche Gestalt, keinen besonderen Auftrag habe ich dir, Adam, verliehen, damit du habest und besitzest, was du immer als Sitz, als Gestalt, als Auftrag dir wünschen mögest. Alle anderen Wesen in der Schöpfung habe ich bestimmten Gesetzen unterworfen. Du allein bis nirgends beengt und kannst dir nehmen und erwählen, das zu sein, was du nach deinem Willen zu sein beschließt. In die Mitte der Welt habe ich dich gestellt, damit du frei nach allen Seiten Umschau zu halten vermögest und erspähst, was dir behage. Nicht himmlisch, nicht irdisch und auch nicht sterblich habe ich dich erschaffen. Denn du selbst sollst, nach deinem

[94] *Hept.* V, 6 (S. 303 f). Siehe darüber E. Colomer, *De la Edad Media al Renacimiento,* S. 244 f.
[95] Vgl. *Oratio de hom. dig.* (S. 104): Statuit tandem optimus opifex, ut cui dare nihil proprium poterat, commune esset quidquid privatum singulis fuerat.
[96] *Hept.* V, 6 (S. 304): Nec mirum alicui videri debet amari illum ab omnibus in quo omnia suum aliquid, immo se tota et sua agnoscunt.
[97] Ebd. III, 7 (S. 264).
[98] Ebd. I, 6 (S. 220): Supremus omnium et princeps homo, quo mundi corruptibilis natura progressa sistit pedem et receptui canit.

Willen, dein eigner Werkmeister und Bildner sein und dich nach der Form, die dir zusagt, bilden und gestalten. So steht es dir frei, auf die unterste Stufe der Tierwelt herabzusinken oder zu den höchsten Sphären der Gottheit aufzusteigen"[99].

Drei grundsätzliche Züge kennzeichnen die Auffassung der Freiheit bei Pico. Vor allen Dingen besagt Freiheit Selbstbestimmung. Gott gibt den anderen Geschöpfen ein festes und bestimmtes Wesen zusammen mit einer begrenzten Handelssphäre. Im Gegensatz dazu, erlegt Gott dem Menschen bei seiner Erschaffung kein abgeschlossenes Wesen auf, sondern überläßt seine Verwirklichung einer unendlichen Reihe von Möglichkeiten.

„In den Menschen allein streute der Vater bei seiner Geburt den Samen ein zu allem Tun und die Keime zu jeglicher Lebensführung. Wie ihrer ein jeglicher wartet, so werden sie erblühen und Früchte tragen. Sät er Pflanzensamen, so wird Pflanze sein. Pflegt er die Triebe der Sinnlichkeit, so wird er verwildern und ein Tier werden. Folgt er der Vernunft, so ersteht aus ihm ein himmlisches Wesen. Entwickelt er aber die Vernunft, so wird er ein Engel und Gottessohn sein. Und wenn er endlich, unzufrieden mit dem Lose aller Geschöpfe sich in den Mittelpunkt seiner eigenen Einheit zurückzieht, dann wird er mit Gott selbst eins werden und emporgehoben in die einsame Finsternis, in welcher der Vater über alles, was ist, thront, selbst über alles seinen Thron errichten"[100].

Was der Mensch von Gott mitbekommt, ist wie der Marmorblock, aus dem der Bildhauer sein Werk meißelt. Pico nennt diesen göttlichen Anfang ein „Werk von ungewisser Form"[101] und bezeichnet den Menschen aufgrund seiner „verschiedenen, vielgestaltigen und veränderlichen Natur"[102] als Proteus oder Chamäleon, das in der Lage ist, sich das Antlitz aller Dinge anzueignen[103]. Im Lichte dieser wesentlichen Unbestimmtheit lassen sich die zwei anderen Züge von Picos Freiheit verstehen, nämlich die Selbsterwählung und der kreative Charakter. Der Mensch ist unter der Bedingung geboren, „das zu sein, was er will"[104]. Da er kein festgelegtes Antlitz hat, kann er sich selber eines geben[105]. Diese Selbsterwählung hat schöpferischen Charakter, da der Mensch sich in „Bildhauer und Planer" seiner selbst verwandelt, in den Autor seines Selbstbildnisses[106].
Mit seinem Loblied auf die Freiheit hat Pico della Mirandola eines der typischsten Menschenbilder der Renaissance geschaffen. Es hat keinen Sinn, in

---

[99] *Oratio de hom. dig.* (S. 104). Siehe darüber E. COLOMER, a.a.O., S. 246 ff.

[100] EBD. S. 106: Nascenti homini omnifaria semina et omnigenae vitae germina indidit Pater; quae quisque excoluerit illa adolescent et fructus suos ferent in illo. Si vegetalia, planta fiet. Si sensualia, obrutescet. Si rationalia, caeleste evadet animal. Si intellectualia, angelus erit et Dei filius, et si nulla creaturarum sorte contentus in unitatis centrum suae se receperit, unus cum Deo spiritus factus, in solitaria Patris caligine qui est super omnia constitutus omnibus antestabit.

[101] EBD. (S. 104): Igitur hominem accepit indiscretae opus imaginis.

[102] EBD. (S. 108): . . . homo variae ac multiformis et desultoriae naturae animal.

[103] Vgl. EBD. (S. 106).

[104] EBD. (S. 108 f.): . . . hac nati sumus conditione ut id simus, quod esse volumus.

[105] Vgl. EBD. (S. 104): . . . ut quam faciem . . . tute optaveris, pro voto, pro tua sententia, habeas et possideas.

[106] Vgl. EBD. (S. 106): . . . ut tui ipsius quasi arbitrarius honorariusque plastes et fictor, in quam malueris tute formam effingas.

Nikolaus Cusanus oder Marsilio Ficino eine gleichartige Stelle zu suchen, in der das Selbstbewußtsein des Menschen in der ersten Renaissancezeit einen so betonten Ausdruck findet, ausgenommen einige Gesichtspunkte aus den vorher zitierten beiden Texten *De coniecturis* und *Theologia Platonica.* In seinem Begriffe der Freiheit ist Pico zweifellos weiter gegangen als seine beiden Vorgänger, aber es ist kein Grund vorhanden, aus ihm eine Art Sartre *avant la lettre* zu machen, der noch vor dem französischen Denker die Freiheit als absolute Selbstbestimmung formuliert hätte. Bei Pico kann der Mensch noch keine „Bruttoexistenz" sein, die sich selber ihre Essenz verleiht, weil bei ihm der Mensch immer noch ein Geschöpf Gottes ist. Aus dem gleichen Grund können wir nicht ohne weiteres die Gegenüberstellung akzeptieren, die Jaspers von der absoluten Freiheit Picos und der abbildlichen Freiheit Cusanus' macht[107]. Die Freiheit des Sich-selbst-wählens bei dem letzteren ist nicht bei Pico einfach zur Freiheit des Sich-selber-schaffen-könnens verkehrt. Auch bei Pico, wie Jaspers andererseits zugibt, ist die Freiheit unweigerlich geschaffene Freiheit. Im Grunde ist Picos Begriff der Freiheit nicht radikal verschieden von dem des Cusanus oder Ficinos. In ihnen allen erkennen wir den gleichen grundsätzlichen Gedanken der verhältnismäßigen „Unbestimmtheit" des menschlichen Wesens. Der Mensch kann auf menschliche Weise alles sein oder kann menschlicherweise alle Arten von Leben führen. Seine Aufgabe ist es, sich frei in seiner eigenen Einzigartigkeit zu verwirklichen und sich so vor Gott entscheiden und über seinen Platz im Weltall bestimmen zu können.
Die Wertschätzung der Freiheit fällt bei Pico nicht zusammen mit der Verachtung des Erkennens. Wie unser Philosoph anläßlich seiner Polemik gegen die Astrologie unterstreicht, besteht die Größe des Menschen im Gegenteil in der Macht seines Geistes. Dank dieser Macht ist der Mensch größer als der Himmel und alle seine Sterne.

„Die Wunder des Geistes sind größer als die des Himmels . . . Denn außerhalb des Menschen gibt es nichts Großartiges auf der Erde und außerhalb des Geistes gibt es nichts Großartiges im Menschen; wenn du zu ihm aufsteigst, übertriffst du den Himmel; wenn du dich zum Leibe herabbeugst und dann zum Himmel hinaufschaust, so kommst du dir wie eine Fliege oder etwas noch Geringeres vor"[108].

Nun bringt auch bei Pico der Geist die Erkenntnisfähigkeit mit sich.

„Der Mensch ist nicht das, was wir sehen, so schwach und irdisch, sondern er ist Geist, ist Vernunft, die die ganze Himmelssphäre und den ganzen Zeitablauf übertrifft"[109].

---

[107] Vgl. *Nikolaus Cusanus*, S. 165 f.

[108] *Ad astrol.* III, 27 (vol. II, S. 414): Nam miracula quidem animi, ut diximus, coelo maiora sunt . . .; nihil magnum in terra praeter hominem; nihil magnum in homine praeter mentem et animum; huc si ascendis, caelum transcendis; si ad corpus inclinas et caelum suscipis, muscam te vides et musca aliquid minus.

[109] *Hept.* II, 7 (S. 242): Neque enim homo, ut scriptum in *Alcibiade*, hoc quod videmus fragile et terrenum, sed animus est, sed intellectus, qui omnem ambitum caeli, omnem decursum temporis excedit.

Man erinnert sich unwillkürlich an das „denkende Rohr" von Pascal. Denn dank dieser Geisteskraft umfaßt und übertrifft diese hilflose und zerbrechliche Kreatur, die wir Mensch nennen, alle anderen Geschöpfe des Weltalls, anstatt von ihnen übertroffen zu werden. So wird der Mensch zum *universi contemplator*, zu dem Wesen, das Gott in das Herz der Welt gesetzt hat, damit es die Schöpfung bis auf den Grund kennen und in ihr seinen Schöpfer erkennen möge. „Laßt uns also in uns selbst eindringen", mahnt Pico, „damit wir in uns neben allen Welten, den Vater und das Vaterland erkennen"[110].

Die Hauptlinien des Denkens von Pico laufen wie bei Cusanus und Ficino in der Person des Gott-Menschen zusammen. Tatsächlich kann niemand besser als der fleischgewordene Gott die Rolle des Menschen als Band und Knoten des Weltalls auf einzigartige und ungewöhnliche Weise ausüben. Deshalb

„war es angebracht, daß derjenige, welcher Abbild des unsichtbaren Gottes ist, Erstgeborener der gesamten Schöpfung, in dem alles geschaffen wurde, sich mit dem durch ein unaussprechbares Band verknüpfte, der, zu Gottes Ebenbild erschaffen, jeglichen Geschöpfes Knoten und des ganzen Universums Zusammenfassung ist"[111].

Andererseits braucht der Mensch seit dem Sündenfall durch Adam einen Vermittler, und nur der kann wirklich Vermittler sein, welcher in sich beide Extreme verbindet. Deshalb

„konnte sich der Mensch nur durch denjenigen, welcher in sich selber Gott und Mensch vereint hat, mit Gott vereinigen, und dieser, als echter Vermittler, kann so die Menschen mit Gott einen, daß so, wie in Ihm Gottes Sohn den Menschen übernimmt, die Menschen durch Ihn zu Gottes Kindern werden"[112].

Schließlich:

„wenn durch den Menschen die ganze Natur in Gefahr war, konnte sein Bruch weder im Stich gelassen noch geheilt werden, es sei denn durch den, der die ganze Natur erschaffen hatte"[113].

Auf diese Weise verbindet Pico die kosmische und soteriologische Funktion des Gott-Menschen mit der Gesamtheit seiner Philosophie von den Menschen und der Welt. Der Schlußstein des Gebäudes ist kein anderer als Jesus Christus.

„So wie der Mensch die äußerste Zusammenfassung aller niedrigen Wesen, so ist Jesus Christus die äußerste Zusammenfassung aller Menschen"[114].

---

[110] Ebd. IV, Prooem. (S. 268).

[111] Ebd. V, 7 (S. 308): Nam et congruum fuit ut qui est imago Dei invisibilis, primogenitum omnis creaturae, in quo condita sunt universa, illi copularetur unione ineffabili qui ad imaginem factus est Dei, qui vinculum est omnis creaturae, in quo conclusa sunt universa.

[112] Ebd. VI, 7 (S. 322): Admonemur hinc magni illius sacramenti . . .: non posse hominem Deo coniungi nisi per eum qui, cum in se ipso hominem Deo coniunxerit, verus mediator effectus, potest ita homines Deo annectere ut, sicut in eo Filius Dei hominem induit, ita per eum homines Dei filii fiant.

[113] Ebd. V, 7 (S. 308): Nec erat, si cum homine tota natura periclitabatur, eius iactura aut negligenda aut reparanda per alium quam per quem tota fuerat instituta natura.

[114] Ebd. I, 7 (S. 220): Quemadmodum autem inferiorum omnium absoluta consummatio est homo, ita omnium hominum absoluta consummatio est Christus.

In ihm erreicht der Mensch seine Vollendung. Er ist jene *copula indissolubilis*, durch die der Mensch und mit ihm die ganze Welt von der Vielfalt zur Einheit zurückgeführt wird.

Im Ablauf dieser Ausführungen haben sich die Gedankengänge einer Reihe von Philosophen der ersten Renaissance gekreuzt. Ihr Ausgangspunkt ist nicht immer der gleiche, auch nicht ihr geistiger Horizont oder ihre philosophischen Voraussetzungen. Jedoch, alle diese Gedankengänge, so verschieden sie sind, laufen an einer einzigen Kreuzung zusammen, nämlich einer Auffassung des Menschen als *natura media*, Verbindungsglied zwischen den verschiedenen Sphären des Seins, und von hier aus laufen sie wieder zum Ausgangspunkt zurück, dem Gedanken des Gott-Menschen als endgültigem Band zwischen Gott und der Welt und zwischen den Menschen und Gott, in welchem sich der Ablauf der Schöpfung schließt und das Ende sich von neuem an den Anfang reiht.
In dieser Reihe von Denkern gehört NvK der zentrale Platz und nicht nur aus chronologischen Gründen. In seinem Denken bereitet sich der Schritt vom Mittelalter zur Neuzeit vor und wird zum Teil schon vollbracht. Er verstand es, besser als jeder andre, die Keime des neuen Menschen und Weltbildes, das in seiner Epoche aufkam, zu sammeln und indem er ihm die tiefgehendste und ehrgeizigste metaphysische Grundlage gab, überlieferte er es seinen Nachfolgern. Ausgesprochen oder nicht, steht er unter der gesamten Philosophie der Frührenaissance.
Die Absicht dieser Arbeit war es jedoch nicht, die Einflüsse, die diese Autoren miteinander verbinden, genau aufzuzeigen, sondern die Kontinuität einer Tradition zu unterstreichen, deren Ursprung vielleicht in den Quellen und Beweggründen zu suchen ist, auf denen sie fußt. Diese Tradition liegt jedenfalls klar zu Tage. Alle diese Philosophen sehen den Menschen in der Welt und doch außerhalb der Welt. DerAnhaltspunkt ist immer Gott. Der Mensch lebt sein Leben in dieser Welt, in der Erkenntnis und der Freiheit, die Gott ihm geschenkt hat; auf diese Weise erhebt er sich über die Welt und geht auf seinen Schöpfer zu. Der Mensch gestaltet die Welt, aber geleitet von einer überweltlichen Idee. Wenn wir hier von Humanismus reden wollen, so handelt es sich um einen theologisch untermauerten und im Glauben der Kirche verwurzelten Humanismus.
Selbstverständlich fehlen nicht die Spannungen zwischen Glauben und Denken, wie zum Teil bei Pico, aber ohne daß es zum Riß gekommen wäre, was später auf tragische Weise das Schicksal von Giordano Bruno bestimmte. Weder bei Ramon Sibiuda oder Nikolaus von Kues, noch bei Marsilio Ficino oder Pico della Mirandola, führt die Bejahung des Menschen, seines Wertes, seiner Würde, seiner Freiheit und seiner Mittlerstelle im Herzen des Weltalls zum Vergessen Gottes. Der Mensch mitsamt seinem schöpferischen Geist bleibt immer geborgen in der Welt, in der abbildlichen Nähe beziehungsweise Ferne zu dem Schöpfergott, der ihn und alle seine Möglichkeiten übergreift.

Selbst Mittelpunkt der Welt, hat der Mensch seinen Mittelpunkt außerhalb der Welt, in dem transzendenten Gott, von dem er stammt und zu dem er zurückkehren muß.
In einer Zeit wie der unseren, in der es nicht an Stimmen fehlt, die übereilt den baldigen „Tod des Menschen" ankündigen, nachdem sie genau so übereilt den endgültigen „Tod Gottes" verkündigt hatten, mag uns die Anstrengung jener Philosophen des ersten Humanismus, den Menschen im Lichte Gottes zu verstehen, um das neue Selbstbewußtsein des Renaissancemenschen im alten Bewußtsein seines göttlichen Ursprungs zu verwurzeln, einen Weg weisen zur Lösung einer zeitgeschichtlichen Krisis.

WEITERE BEITRÄGE ZUM CUSANISCHEN MENSCHENBILD

DER MENSCH ZWISCHEN WISSEN UND NICHTWISSEN.

Beitrag zum Motiv der docta ignorantia im Denken des Nikolaus von Kues

Von Josef Stallmach, Mainz

„Wer sind denn", so läßt Platon Sokrates im *Gastmahl* die Priesterin Diotima fragen, „die Philosophierenden, wenn sie weder die Weisen (σοφοί) noch die Unwissenden sind?". Der mit „zwischen diesen beiden", „gerade in der Mitte von Weisheit und Unwissenheit" angegebene Ort soll hier zwar speziell die Philosophierenden kennzeichnen, durch die gegebene Begründung aber erweist er sich zugleich als eine anthropologische Grundbestimmung: Der Mensch ist das Wesen des Wissens, eines endlichen, reflexen Wissens und damit nicht nur des Wissens des Wissens, sondern zugleich auch des Wissens des Nichtwissens.

„Denn keiner der Götter philosophiert oder strebt danach, weise zu werden, denn sie sind es schon . . . Ebensowenig philosophieren die Unwissenden, noch begehren sie, weise zu werden. Denn das ist gerade das Schlimme an der Unwissenheit, daß man, ohne . . . verständig zu sein, dennoch sich selber genug dünkt. Wer nun nicht meint, bedürftig zu sein, der strebt auch nicht danach, wessen er nicht zu bedürfen meint"[1].

Daß den platonischen Sokrates die Problematik des in seiner Reflexivität der eigenen Möglichkeiten sowohl als auch der eigenen Grenzen gewahr werdenden und gerade dadurch eine höhere Vollkommenheit erreichenden (endlichen) Wissens umgetrieben hat, dafür ist auch der Dialog *Charmides* ein Zeugnis. Er kreist um das Wesen der *Sophrosyne* und führt auch zu der These, sie sei „das Wissen sowohl des Wissens als auch des Nichtwissens"[2]. Ihr Wert läge dann darin, „daß der, welcher sie besitzt, die Fortschritte, die er sonst im Wissen macht, leichter machen und ihm nun alles klarer erscheinen wird, da er ja bei jedem Wissensfortschritt auch noch das Wissen selbst durchschaut"[3].
Cusanus beruft sich gleich zu Beginn von *De docta ignorantia*, um die Beschränktheit des menschlichen Erkenntnisvermögens eindringlich zu Bewußtsein zu bringen, auch auf Sokrates und das ihm zugeschriebene Wort, „er wisse nur, daß er nichts wisse[4]. In dem Zusammenhang, in dem sich dieser sokratische Gedanke noch am ehesten ausdrücklich so formuliert findet[5], läßt

[1] 203e–204b.
[2] 169b.
[3] 172b. – Aus der ganzen Richtung, die die Diskussion nimmt, wird ersichtlich, daß σωφροσύνη hier offensichtlich nicht als „Besonnenheit" („Zucht und Maß") in primär ethischem Sinne, sondern entsprechend dem wörtlicheren Sinn (σῶς, φρήν) als „gesunder Verstand, richtige Erkenntnis, wahre Klugheit" zu verstehen ist.
[4] *Doct. ign.* I, 1 (h I, S. 6, Z. 11).
[5] *Apol.* 20c–23d (22b/d: ἐμαυτῷ γὰρ συνῄδη οὐδὲν ἐπισταμένῳ).

Platon Sokrates gleichfalls auf das spezifisch Menschliche dieser Wissenssituation hinweisen: „In Wirklichkeit ist (nur) der Gott weise . . ., die menschliche Weisheit (aber)", die sich, wie Sokrates geschildert hat, immer auf das jeweils schon erreichte Wissen beruft, „wenig oder nichts wert". Und „unter euch, ihr Menschen", das soll ganz allgemein der also nur paradigmatisch auf Sokrates bezogene Orakelspruch besagen, „ist der der Weiseste, der wie Sokrates einsieht, daß er in Wahrheit nichts taugt, was die Weisheit anbelangt"[6].
So kann auch Cusanus von einem „dem Menschen eigenen" Nichtwissen sprechen, das also nicht eine *privatio* ist, ein bloßer Fehl an Wissen, der durch den Erkenntnisfortschritt und entsprechende Wissensbemühungen aufgehoben werden könnte, sondern einen sein Wesen kennzeichnenden *habitus* ausmacht, in dem er zu weiterer Vollkommenheit, zur Vollendung in der Dimension des dem Menschen überhaupt erreichbaren Wissens, zur eigentlichen Weisheit, zu gelangen vermag. Und so kann Cusanus auch das dem Menschen natürliche Wissensverlangen in einer Sehnsucht nach Wissen des *Nichtwissens* sich vollenden und – unter der für ihn selbstverständlich geltenden Voraussetzung, daß ein Naturstreben nicht ins Leere zu gehen vermag – seine Erfüllung nicht in einem allumfassenden Wissen, sondern in einem Nichtwissen, eben in der *docta ignorantia*, erlangen sehen[7].

„Auch der (in seinen Wissensbemühungen) eifrigste Mensch kann in der Gelehrsamkeit nichts Vollkommeneres erreichen, als in jenem Nichtwissen, das ihm eigen ist, als der Gelehrteste *(doctissimus)* befunden zu werden. Und es wird einer um so gelehrter *(doctior)* sein, je mehr er sich als Nichtwissenden weiß"[8].

Das grundsätzliche und wesenseigentümliche Nichtwissen, dessen das endliche Erkennen in seiner Reflexivität gewahr wird, betrifft katexochen das Unendliche. Gerade wenn und insoweit sich das Erkennen als diskursives Denken erfährt, sich der relationalen und komparativen Weise seines Vorgehens und Fortschreitens ins (noch) Unbekannte bewußt wird[9], muß es das Unendliche aus dem Bereich des ihm durch (positives) Wissen Erreichbaren ausgegrenzt sehen, weil „das Unendliche sich jeder Vergleichbarkeit entzieht"[10], „die Disproportionalität des Unendlichen zum Endlichen evident ist"[11].
Wie aber ist eine solche Denkerfahrung überhaupt möglich? Diese Frage stellt sich der Reflexion unweigerlich – „denn nichts ist erstaunlicher für den Menschen als die *docta ignorantia*, nämlich zu sehen, daß die Genauigkeit

[6] 23a/b. Siehe die ausdrückliche Berufung auf Sokrates und den Hinweis auf das Zeugnis des Delphischen Orakels bei Cusanus in der *Apologia doctae ignorantiae* (h II, S. 2, Z. 5–22; S. 21, Z. 7–9: „Auch wenn ich der Unwissendste von allen sein sollte, so genügte es mir wenigstens, daß ich ein Wissen dieser Unwissenheit – *ignorantiae scientiam* – habe . . .").
[7] *Doct. ign.* I, 1 (h I, S. 6, Z. 17–19).
[8] Ebd. (S. 6, Z. 19–22).
[9] Vgl. Ebd. (S. 5, Z. 14–16 u. Z. 23 f).
[10] Ebd. (S. 6, Z. 1 f).
[11] *Doct. ign.* I, 3 (h I, S. 8, Z. 20 f).

(praecisio) nicht gesehen werden kann"[12] –, einer Reflexion sozusagen zweiter Stufe, einer transzendentalen Reflexion. Wie ist das Wissen eines Nichtwissens überhaupt möglich, und zwar nicht bloß eines „leeren Nichtwissens", „das nicht weiß, daß es nicht weiß, oder das endgültig liegen läßt, was es nicht wissen kann"[13], sondern eines erfüllten, selbst schon Erfüllung darstellenden Nichtwissens? Wie ist insonderheit dem endlichen Wissen ein Wissen um das Unendliche, und wenn auch nur in der Weise des Gewahrwerdens des Nichtwissens, des Nichtwissenkönnens, wie ist eine solche Selbstüberbietung des endlichen Wissens überhaupt möglich? – Wie ein jedes Wissen des Nichtwissens einen umfassenderen, über das positiv Gewußte hinausgehenden Horizont voraussetzt, dessen Weiten das Problembewußtsein antizipiert und in den der Erkenntnisfortschritt – eben vergleichend, in Beziehung setzend, projizierend und verifizierend oder falsifizierend – zunächst unabsehbar vordringt, so kann es ein Wissen des Nichtwissen des Unendlichen nur in einem immer schon unendlichen, wenn auch zunächst leeren Horizont geben, dessen Eröffnetsein für das Wissen und dessen Unausfüllbarkeit für endliches Wissen diesem zugleich bewußt wird. Nur in der Weite eines Horizontes, der sich immer schon über das hinaus erstreckt, was gewußt wird, und selbst noch über das, was als überhaupt wißbar gewußt wird, vermag das Gewußte und das überhaupt Wißbare als begrenzt zu erscheinen, vermag das endliche Wissen der gänzlichen Disproportionalität eines dennoch intendierten Gegenstandes, also auch nur des Entgehens des Unendlichen gewahr zu werden. Das heißt, der Unendlichkeitshorizont wird nicht erst durch jenen diskursiven, komparativen Erkenntnisvollzug und die dabei gemachte Denkerfahrung allererst eröffnet, sondern liegt diesen schon als Möglichkeitsbedingung voraus. Es ist ein Apriori der Unendlichkeit, nicht in dem Sinne einer „eingeborenen Idee" des Unendlichen, aber in dem eines mit dem Wesen des *intellectus* und der ihm wesenseigentümlichen Funktion gegebenen, also funktionalen Apriori: Unendlichkeit der Intentionalität des menschlichen Geistes bei aller Endlichkeit seines Seins. Die Frage ist darum im Grunde nicht, ob das Unendliche gewußt werden kann – als solches ist es in seinem Wesen vom endlich seienden Geist prinzipiell wissensmäßig nicht umfaßbar –, sondern allein, wie und wieweit der mit der Intentionalität des Geistes immer schon eröffnete Unendlichkeitshorizont auch wissensmäßig sozusagen noch weiter aufgefüllt werden kann, bzw. das mit dem Gewahrwerden seiner Unausfüllbarkeit dem endlichen Geist gerade noch erreichbare Wissen vom Unendlichen inhaltlich sich weiter zu verdeutlichen vermag.

Das menschliche, auf Erfahrung und Diskurs angewiesene Denken ist primär auf Endliches bezogen, weil aber so, daß es dieses dabei auch als Endliches, sein Gegenstandsfeld als begrenzt zu erfassen vermag, eben dadurch und insoweit immer auch schon auf Un-Endliches. Eben weil es mit seinem

[12] *Apol. doct. ign.* (h II, S. 27, Z. 21–23).

[13] K. Jaspers, *Nikolaus Cusanus*, München 1964, S. 27.

Primärbezug auf Endliches selbst endliches Denken ist, aber so, daß es sich zugleich auch als endliches zu begreifen, in seiner Endlichkeit zu durchschauen vermag, eben dadurch und insoweit transzendiert es sich selbst, nicht in einem unendlichen Wissen – das seiner Endlichkeit ja inkommensurabel wäre –, aber doch in einem Wissen des Nichtwissens des Unendlichen. Man wird sagen können, daß jede Feststellung einer Begrenztheit als solcher immer schon einen größeren Überblick, daß jede kritische Einschränkung eines Erkenntnisvermögens immer nur vom Standpunkt eines höheren Erkenntnisvermögens aus möglich ist. Die in der Perspektivität, dem notwendig fragmentarischen Charakter und den Täuschungsmöglichkeiten liegende Beschränktheit und Mangelhaftigkeit der Sinneserkenntnis kann offenbar allein von einem gleichzeitig mit Verstand begabten Wesen erfaßt und in seinem Wissensaufbau dann entsprechend auch in Rechnung gestellt werden; die Kritik wiederum eines „Verstandes", die Konstatierung etwa der Beschränktheit des bloß rechnenden Denkens (allein auf das Quantifizierbare), die Unzulänglichkeiten des rationalen Diskurses (etwa was die Begründung der Geltung seiner eigenen Prinzipien angeht) ist offenbar gleichfalls nur durch ein höheres Einsichtsvermögen *(intellectus)* möglich. Und schließlich kann auch eine „Kritik der reinen Vernunft" nur von einer Vernunft anvisiert und durchgeführt werden, die selbst nicht den Einschränkungen (etwa auf bloße „Erscheinungen") der kritisierten Vernunft unterliegt. Auch ein Erkennen, dem sein bloß konjekturaler Charakter aufgeht – was Cusanus so eindringlich in der mit *De docta ignorantia* fast gleichzeitig verfaßten Schrift *De coniecturis* darstellt –, geht damit reflexiv schon über sich selbst hinaus, „in einer Art Unwissenheit wissend", daß es die absolut „genaue" Wahrheit, mag sie auch für das eigene Begreifen letztlich unerreichbar sein, jedenfalls gibt[14]. Dieses Wissen bleibt für den endlichen Geist in allen seinen ruhelosen Erkenntnisbemühungen leitend, indem es einen ständigen Impuls zur Überwindung von Ungenauigkeit gibt[15], bis er schließlich einsieht, daß „die Genauigkeit der Wahrheit (nur) im Dunkel unserer Unwissenheit unbegreiflicherweise aufleuchtet. Das ist die belehrte Unwissenheit, die wir gesucht haben"[16]. Das Erkennen sieht gleichsam, indem es die Schranken seiner „Genauigkeit" erblickt, doch auch schon über diese hinaus mit einer „geistigen Einsicht in das, was früher ist als alle Erkenntnis", was diese ermöglicht und bestimmt, aber gerade deshalb selbst nicht „erkannt" werden kann[17].

[14] *Doct. ign.* II, Prol. (h I, S. 59 Z. 9–12).

[15] Vgl. W. Beierwaltes, *Identität und Differenz. Zum Prinzip cusanischen Denkens:* Rheinisch-Westfälische Ak. d. Wissensch., Geisteswissenschaften, Vorträge G 220, Opladen 1977, S. 10.

[16] *Doct. ign.* I, 26 (h I, S. 56, Z. 14–16).

[17] Vgl. *Comp.* 1 (h XI/3, N. 2, Z. 1 f): Habemus igitur visum mentalem intuentem in id, quod est prius omni cognitione. – Hier von der „Einsicht" in das „Sein", den *modus essendi* der Dinge gesagt, von dem es kein „Wissen" gibt – im Unterschied von der Erkenntnis der „Ähnlichkeiten, Bilder und Zeichen" der Dinge. „Also gibt es von der Seinsweise kein Wissen, mag auch mit höchster Gewißheit geschaut werden, daß es eine solche gibt . . . Wer darum das so Geschaute in der Erkenntnis finden will, müht sich vergeblich . . . Es verhält sich also die Einsicht des Geistes

Cusanus betont mehrfach und eindringlich die Inkommensurabilität, die Disproportionalität zwischen Endlichem und Unendlichem, aber, wie die Kennzeichnung der Erkenntnisart in diesem Zusammenhang gerade am Anfang von *De docta ignorantia* beweist, offenbar bezogen auf die (relationale, komparative) Verstandeserkenntnis. Jedes rational bestimmbare Verhältnis, jede verstandesmäßig greifbare Beziehung soll offenbar ausgeschlossen sein, nicht aber überhaupt jegliche Bezogenheit. Denn das würde bedeuten, daß es das Unendliche für das menschliche Wissen überhaupt nicht gäbe, d. h. daß es vom menschlichen Standpunkt aus überhaupt nicht, auch nicht in seiner Unbegreifbarkeit, gesichtet werden könnte. Der ausdrückliche Ausschluß jeder Vergleichsmöglichkeit setzt das Überhaupt-Sein und das Überhaupt-Gegebensein (d. h. aber auch den Ausschluß zumindest von völliger Äquivokation im begrifflichen Denken und Sprechen vom Unendlichen) voraus, ein Gegebensein eben als das, an dem das Verstandesdenken mit seinen Maßen, seinen Vergleichen, seinen Relationalitäten scheitert, aber gerade darin dessen Seins und Unerfaßbarseins sich versichert. Diese Konzeption setzt eine Reflexion des Denkens voraus, die in jenen Erkenntnisvollzügen, die mit „Verstand" bezeichnet werden, durch sie hindurch, über sie hinaus und gerade auch in ihrem Scheitern jene anderen „höheren" Erkenntnismomente sich auswirken sieht, die mit „Vernunft" bezeichnet werden, „eine Macht des Denkens selbst, die als Vernunft *(intellectus)* sich des Verstandes *(ratio)* bedient, aber erkennt, was für den Verstand nicht ist"[18], was also gerade nur als Nichtgewußtes (des Verstandes) von der Vernunft gewußt wird.

Zu dieser „Verstand" und „Vernunft" differenzierenden, Verstand durch Vernunft überhöhenden Denkerfahrung gehört nun bei Cusanus insonderheit auch das Übersteigen der Gegensätze, die der Verstand auseinanderhält (und auseinanderhalten muß, will er bei dem für ihn notwendigen Vorgehen der Bestimmung durch Unterscheidung, des Inbeziehungsetzens durch Absetzung des einen vom anderen nicht in völlige Dunkelheit geraten) hin zum Zusammenfall der Gegensätze in ihrem Ursprung, des Vielen, je Anderen und notwendigerweise dann auch Gegensätzlichen im Einen, den die Vernunft im Unendlichen sichtet. Während der Verstand auf seinen Wegen unabsehbar vorangeht, im Wissen des Vielen immer weiter in die Zusammenhänge der endlichen Welt eindringt, denkt die Vernunft hin auf das Eine Unendliche, aber eben nicht in der Form des Wissens, eines Wissens, das Übereinstimmung im Auseinanderhalten der Gegensätze und überhaupt eine rationale Proportio-

---

zu jener Seinsweise ähnlich wie das sinnliche Sehen zum Licht, dessen Vorhandensein es mit aller Sicherheit schaut, ohne es jedoch zu erkennen. Denn das Licht geht allem voraus, was durch derartiges Sehen erkannt werden kann" (N. 1, Z. 12–N. 2, Z. 7). Vgl. (überraschenderweise ist ein Vergleich möglich) Nicolai Hartmann, *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*, 5. Aufl. Berlin 1965, S. 446: „Es kann offenbar ein Wissen des Nichtwissens nur geben, wenn es irgendwie ein Wissen vor dem eigentlichen Wissen um die Sache gibt, *ein Wissen um das Unerkannte, in welchem dieses nicht zum Erkannten wird*".

[18] K. Jaspers, a.a.O., S. 25.

nalität zwischen Endlichem und Unendlichem voraussetzte, sondern im Nicht-Wissen, im Bewußtwerden der radikalen Unverhältnismäßigkeit[19]. Im Umschwung, im Aufschwung zur Vernunft geht dem denkenden Menschen nicht ein neues Gegenstandsfeld auf, Weiteres aus dem indefinit vielen der gegenständlichen Welt, sondern gleichsam ein neues Licht, das auch auf alles Gewußte und überhaupt Wißbare des Verstandes überstrahlt und ihm einen neuen Sinn gibt, auf den dieser für sich allein nicht zu kommen vermöchte, jenen Sinn, den das Endliche allein schon dadurch empfängt, daß es auch als Endliches erscheint, daß auch seine Gegensätze und Widersprüche nur als solche des Vielen und im Unendlichen als seinem einen Ursprung aufgehoben sich erweisen. Mit der *coincidentia oppositorum* geht dem Denken eine neue Sicht auf wie kurzsichtigen Augen durch eine neue Brille: „Wer durch den Beryll hindurchsieht, erreicht vorher Unsichtbares"[20]. Nicht, daß der Mensch mit all seinem vielen gegenständlichen Weltwissen nicht auch immer schon auf dem Wege zur Wahrheit wäre, aber auf diesem Wege blockiert sich gleichsam sein Verstand weit vor dem Ziele selbst, wenn er, sich in sich verkrampfend, sich nicht öffnet für die Vernunft und nur das für Wahrheit hält, was er nach seinen Maßen, in seinen Proportionalitäten, in seinen Relationalitäten zu ermessen vermag, wenn er also nicht „im Verstandeserkennen der überverständigen Voraussetzung des Sinns des endlichen Erkennens (bewußt)" zu werden vermag[21].

Der unermüdliche, in alle Höhen und Tiefen des Kosmos immer weiter vorstoßende Forscherdrang, der die Wissenschaften an kein Ende kommen läßt, das bohrende Fragen nach dem Sein und seinem Sinn, das letztlich die Philosophie zu allen Zeiten ausmacht, das von der „menschlichen Vernunft" wie ein „besonderes Schicksal" empfundene „Belästigtwerden" von Fragen, die sie, da sie ihr durch ihre eigene Natur selbst aufgegeben sind, „nicht abweisen kann, die sie aber auch nicht beantworten kann", da sie „alles Vermögen der menschlichen Vernunft (übersteigen)"[22] – diese ganze unstillbare Unruhe des erkennenden Geistes kann nur in der Diskrepanz zwischen der Endlichkeit seines Seins und der Unendlichkeit seines Horizontes ihre Wurzeln haben. Sie treibt ihn nicht nur intentional von jedem erkannten Gegenstand weiter fort, sondern auch reflexiv immer weiter auf sich zurück und in

---

[19] Vgl. vom Verfasser, *Zusammenfall der Gegensätze. Das Prinzip der Dialektik bei Nikolaus von Kues:* MFCG 1 (1961) 52–75 (56 ff: „Einheit über Vielheit", 61 ff: „Vernunft über Verstand") und: *Das Absolute und die Dialektik bei Cusanus im Vergleich zu Hegel:* Scholastik 39 (1964) 495–509.

[20] *De beryl.* 2 (h XI/1, S. 4, Z. 16 f). Diese Schrift setzt ein mit der Bemerkung: „Wer das liest, was ich in verschiedenen Büchern geschrieben habe, wird sehen, daß ich mich recht oft mit dem Zusammenfall der Gegensätze beschäftigt habe und daß ich immer wieder darauf aus war, gemäß einer Vernunftschau *(visio intellectualis)*, die die Kraft des Verstandes *(ratio)* übersteigt, meine Schlüsse zu ziehen" (Ebd. 1; S. 3, Z. 3–6).

[21] K. Jaspers, a.a.O., S. 159.

[22] I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Vorrede, A VII.

sich hinein, ja sogar über sich selbst (als eigentlich, positiv Erkennenden) hinaus, wie es sich in dem sich durchhaltenden Problembewußtsein und insbesondere in all den Formen uneigentlicher und dieser ihrer Uneigentlichkeit zugleich bewußten Erkenntnis (in änigmatischen Symbolen und Chiffern, in Metaphern und Bildern, in Konjekturen und Analogien, durch Vermittlung von „Spiegel und Gleichnis") erweist.

„Wie das sinnliche Sehvermögen an keinem Sichtbaren seine Grenze finden kann – denn niemals wird das Auge am Sehen ersättigt –, so wird die Sicht des Geistes niemals ersättigt am Sehen der Wahrheit . . . Das erfahren wir an uns, daß wir, je mehr wir in der Wissenschaft fortschreiten, um so aufnahmefähiger sind und um so weiter begehren fortzuschreiten. Und das ist gerade das Zeichen der Unzerstörbarkeit des Geistes."

Auf dieses „faustische" Wort aus einer Predigt des Cusanus[23] nimmt E. Cassirer Bezug, um zu belegen, daß für Cusanus der Drang des Menschen ins Unendliche, „das Nichtverharrenkönnen bei irgendeinem Gegebenen und Erreichten" „keine Schuld, keine Hybris des Geistes ist", sondern „das Siegel seiner göttlichen Bestimmung"[24].

Weit entfernt also von skeptischer Resignation oder einem kritizistischen Agnostizismus bedeutet die *sacra ignorantia*, mit deren Hilfe die Vernunft „über alle Vernunft hinaus" fortzuschreiten vermag[25], von der Cusanus immer wieder geradezu mit Enthusiasmus spricht, eine neuartige, falsche Verfestigungen auflösende, zutiefst beunruhigende, neue Weiten eröffnende Denkerfahrung. Auf die *Jagd nach der Weisheit*[26] geht weder der, der immer schon alles weiß, noch der, der überhaupt nichts weiß, weil dieser nicht einmal der Spur des kostbaren Wildes gewahr zu werden vermag, sondern allein der Wissend-Unwissende, dem Platon also nicht die σοφία, sondern eben gerade die φιλο-σοφία zuschreibt. Und diese *Jagd nach der Weisheit* kann im unendlichen Horizont an kein Ende gelangen, was aber kein Grund ist, sie aufzugeben, sondern vielmehr eine unerschöpfliche Quelle jener dem endlichen, sich selbst als bloße *ratio* je übersteigenden Geist ganz eigenen Freude – „so wie sich mehr freut, wer einen unzählbaren und unausschöpfbaren Schatz seines Lebens, als wer einen zählbaren und aufbrauchbaren findet"[27].

Die zur wissenden Unwissenheit führende Denkerfahrung, die für die Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis des Cusanus von ihren Anfängen in *De docta ignorantia* an bestimmend ist, hält sich, ungeachtet gewisser Schwankungen in der Erkenntnisauffassung, die man im übrigen bei ihm im Laufe der Zeit beobachten kann, durch. Im Gleichnis des *homo cosmographus*[28] in dem „wahrscheinlich letzten philosophisch-theologischen Werk des Nikolaus von

[23] *„Si quis sermonem meum servaverit":* Excitationes V (p II fol. 82ᵛ).
[24] E. Cassirer, *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance:* Studien d. Bibl. Warburg, H. 10, Leipzig u. Berlin 1927 (2. Auflage Darmstadt 1963), S. 73.
[25] *Doct. ign.* I, 17 (h I, S. 35, Z. 1–3 u. 11 f.)
[26] *De venatione sapientiae* von 1463, dem Jahr vor dem Todesjahr des Cusanus.
[27] *De beryl.* 30 (h XI/1, S. 40 Z. 1–3).
[28] *Comp.* 8 (h XI/3, N. 22–24).

Kues, dem *Compendium*"[29], hat Cusanus nicht nur allgemein wissenschaftliches Vorgehen – durch Erfahrung und Denken, durch Materialsammlung und Theoriebildung – zu verdeutlichen gesucht, sondern diesen Weg vom Nichtwissen zum Wissen auch als den spezifisch menschlichen gekennzeichnet und als solchen dann auch wiederum zugleich als einen Weg vom Wissen und durch das Wissen hindurch zu einem höheren Nichtwissen hingestellt. Zum Beleg seien folgende Züge aus dem Kosmographengleichnis herausgehoben:

1. Unter den Lebewesen *(animalia)* gibt es ein „vollkommenes", das nicht nur mit Sinnen, sondern auch mit Vernunft begabt ist, den weltoffenen, die Welt verzeichnenden, mit eigenen Zeichen eine „Karte" von der ganzen Welt erstellenden Menschen *(homo cosmographus)*[30]. Durch seine Sinne ist er nach außen gewandt, an die gegenständlichen Weltgegebenheiten hingegeben. Er ist wie der Beherrscher einer „Stadt mit fünf Toren, nämlich den fünf Sinnen, durch welche Boten aus der ganzen Welt eintreten und (in bestimmter, durch die Struktur der Sinne vorgezeichneter Ordnung) vom Gesamtaufbau der Welt berichten"[31]. Zunächst sucht der Mensch nun mit Hilfe der Sinneserkenntnis zu einer möglichst weitgehenden und umfassenden Welt*erfahrung* zu kommen.

„Der Kosmograph bemüht sich mit allem Eifer, alle Tore offenzuhalten und ständig die Berichte von immer neuen Boten zu vernehmen und seine Beschreibung (der Welt) immer wahrheitsgetreuer zu gestalten"[32].

Dabei läßt er es nicht nur bei einer Anhäufung von Sinnesgegebenheiten, einer bloßen Sammlung von Phänomenen bewenden, sondern sucht diese auch „festzustellen", beschreibend und vergleichend zu verarbeiten, zu einem geordneten Ganzen zusammenzufügen, kurz, sich ein Bild von der Welt überhaupt zu machen, über die bloße Sinneserfahrung hinaus mit Hilfe der Vernunft zu einem Welt*wissen* zu gelangen.

2. Auf diesem Wege von der Welterfahrung zum „Weltbild", zum Weltverständnis aber vollzieht sich eine bemerkenswerte Wende von außen nach innen, von der Gegenstandserkenntnis zum erkennenden Subjekt und in dieser Richtung weiter zum Urgrund sowohl des Erkennens als auch der gegenständlichen Welt.

„Wenn der Kosmograph in seiner Stadt eine Gesamtaufnahme der sinnfälligen Welt gemacht hat, trägt er sie, um sie nicht mehr zu verlieren, in rechter Ordnung und in den entsprechenden Größenverhältnissen in eine Karte ein, wendet sich dann eben dieser zu, entläßt die Boten für die folgende Zeit und schließt die Tore"[33].

Nicht daß der Kosmograph die Materialsammlung, den Ausbau der Phäno-

---

[29] K. Bormann, *Zur Frage nach der Seinserkenntnis in dem wahrscheinlich letzten philosophisch-theologischen Werk des Nikolaus von Kues, dem „Compendium":* Archiv f. Gesch. d. Philosophie 50 (1968) 180–188.

[30] *Comp.* 8 (h XI/3, N. 22, Z. 2 f).

[31] Ebd. (Z. 3–5).

[32] Ebd. (Z. 18–20).

[33] Ebd. (N. 23, Z. 1–4).

menbasis abschließt und dann aus den Gegebenheiten der äußeren Sinne unter Mitwirkung der „inneren Sinne" (Gedächtnis und Vorstellungskraft) und durch das Denken zu einem differenzierten, wenn auch nicht deckungsgleichen, aber in den einzelnen Zügen in festen Entsprechungen zur Erfahrungswirklichkeit stehenden Gesamtbild zu kommen sucht, ist auffällig, wohl aber die Härte des Schnittes, der diesen Teil des Gesamtaufbaus des Wissens vom folgenden trennt: Die Boten nach außen werden entlassen, die Tore der Stadt geschlossen und nun entfaltet sich allein der „innere Blick" *(intuitus internus)*. Dieser geht nicht mehr auf die gegenständliche Welt, sondern er wendet sich von dieser weg zu ihrem Prinzip, „dem Begründer der Welt"[34]. Die Entschiedenheit der Wendung läßt an einen entsprechenden Einschnitt auf dem Wege zum wahren Wissen in der geistigen Entwicklung des Sokrates denken. Nachdem er sich auf einer „ersten Fahrt" in seiner „wunderbaren Hoffnung" bitter enttäuscht sah, so viel er auf ihr auch der äußeren Erfahrung nachzugehen und von den Lehren der Naturkundigen seiner Zeit (über die physischen und physiologischen Ursachen der Dinge und ihrer Bewegungen) zu übernehmen bereit gewesen war, sah er sich veranlaßt, sich auf eine „zweite Fahrt" zu begeben[35]. Nachdem er, so berichtet Platon weiter, „es aufgegeben hatte, die Dinge zu betrachten", schien es ihm notwendig, „herabzufliehen zu den Wesensgründen (λόγοι), um in ihnen die Wahrheit der Dinge anzuschauen". Und obwohl er dabei nicht in Richtung der Gegenstände, sondern gleichsam in entgegengesetzter Richtung auf ihre λόγοι in der Tiefe der eigenen Seele hinblickt, weiß er sich gerade erst jetzt auf dem Wege zum wahren Wissen.

„Denn keineswegs kann ich zugeben, daß, wer die Dinge in ihren λόγοι betrachtet, sie mehr (nur) in Bildern betrachtet, als wer sie in ihrer (sinnfälligen) Wirklichkeit betrachtet. Dahin also wendete ich mich . . ."[36].

So läßt Platon Sokrates berichten, um dann näherhin den Aufstieg zu den Wesensgründen der Dinge in den Ideen darzustellen. „Also zieht er sich", so heißt es entsprechend bei Cusanus vom Kosmographen nach dessen entschiedener Wendung nach innen, „so weit er immer nur kann, von allen sinnfälligen Zeichen zurück und wendet sich den geistigen, einfachen und formhaften Zeichen zu"[37].

3. Kennzeichnend für diesen Weg zum Wissen und die entschiedene Wendung, die er nimmt, ist nun wiederum die Betonung der Disproportionalität und Inkommensurabilität von *principium* (der Welt) und *principiatum*. Der „Urheber der Welt", dem sich der innere Blick zuwendet, „ist nichts von alledem, was (der Komograph) durch Vermittlung der Boten eingesehen und verzeichnet hat"[38]. Die Erkenntnis schreitet fort, aber bei diesem Fortschreiten helfen offenbar die Erfahrungsgegebenheiten und ihre verstandesmäßige Ver-

[34] Ebd. (Z. 4 f).
[35] δεύτερος πλοῦς (*Phaidon* 99c/d; siehe ab 98b).
[36] 99d–100a.
[37] *Comp.* 8 (h XI/3, N. 23, Z. 16–18).
[38] Ebd. (Z. 4–6).

arbeitung nicht weiter. Was jetzt in den Blick, in den „inneren Blick" kommt, ist ganz anders, aber wiederum auch nicht so anders, daß es überhaupt nichts mehr mit der Erfahrungswelt und dem über sie gewonnenen Wissen zu tun hätte. Denn das „nichts von alledem" bedeutet „Urheber von allem"[39] (und eben deswegen „nichts von alldem Hervorgebrachten")[40]. Diese bei aller Unvergleichlichkeit trotzdem gegebene Beziehung läßt nun auch gnoseologisch den Abgrund der Andersheit und Unzugänglichkeit nicht ganz unüberbrückbar erscheinen. Denn so etwas wie Urhebersein erfährt der Mensch auch in sich selbst. Reflektierend weiß er sich als Urheber seiner Welt, und in dieser Denkrichtung gelangt er nicht nur zu sich selbst, seiner eigenen Subjektivität als Ursache des „Weltbildes", sondern vermag sich mit Hilfe einer Proportionalitätsanalogie auch verstehend dem Urheber der Welt zu nähern, denn

„dieser verhält sich nach dem Denken (des Kosmographen) vorgängig so zur ganzen Welt wie er selbst als Kosmograph zur Weltkarte, und aus der Beziehung der Weltkarte zur wahren Welt betrachtet er in sich selbst als Kosmographen den Schöpfer der Welt, indem er so mit seinem Geiste die Wahrheit im Bilde, den Bezeichneten im Zeichen erschaut"[41].

In dieser Analogie ist die *ratio analoga* also das Schöpferische, die *vis creativa*, die das menschliche Erkenntnisvermögen als sinnliches *und* geistiges unterscheidet und auszeichnet vor dem reiner Sinnenwesen. Im Denken dieser Analogie kommt dem *homo cosmographus* zu Bewußtsein,

„daß kein Tier (*brutum animal*), wenn es auch eine ähnliche Stadt, Tore und Boten zu besitzen scheint (d. h. eine ähnliche, durch seine Sinne, durch sinnliches Erkennen und sinnliches Streben, erschlossene Umwelt hat), eine solche Karte hätte entwerfen können. Und so entdeckt er in sich selbst das erste und nächste Zeichen des Urhebers, in dem die schöpferische Kraft mehr als in irgendeinem andern bekannten Lebewesen aufleuchtet. Das geistige Zeichen nämlich ist das erste und vollkommenste Zeichen des Urhebers von allem, das sinnliche aber das letzte"[42].

Das Zeichen des Schöpfers also, in dem der Mensch den „Bezeichneten", den Schöpfer selbst, am ehesten erschaut, ist sein eigenes schöpferisches Erkennen. Der Kosmograph mit seiner Weltkarte erweist sich so als ein zwar erkenntnistheoretisch ansetzendes, aber eigentlich anthropologisches und letztlich anthropo-theologisches Gleichnis: Der Mensch zwischen Tier und Gott, zwischen dem bloß sinnlich, rein rezeptiv erkennenden und dem rein spontan, schlechthin schöpferisch erkennenden als das rezeptiv-spontan, schöpferisch, aber nachvollziehend schöpferisch erkennende Wesen, ein „zweiter Schöpfer"[43] in seinem geistigen Erkennen und in seinen geistig bestimmten Tätigkeiten *(artes)* und ihren Produkten[44].

---

[39] Ebd. (Z. 5 f).

[40] Vgl. W. Beierwaltes, a.a.O., S. 11: „Die Disproportionalität von Endlichem und Unendlichem" negiert nicht den *Bezug* der Dimension des Un-Endlichen zu der des Endlichen, der schon durch den Konstitutionsakt des Ursprungs selbst und die partizipative Rückkehr des Seienden gegeben ist, sondern die *Vergleichbarkeit* beider".

[41] *Comp.* 8 (h XI/3, N. 23, Z. 6–10).

[42] Ebd. (Z. 10–16).

[43] Entsprechend der kühnen Formel vom *homo secundus Deus* (*De beryl.* 6 (h XI/1, S. 7, Z. 6 f). Vgl. R. Haubst, *Die Christologie des Nikolaus von Kues*, Freiburg 1956, S. 163: „In dem Buche

4. So weit dieser Weg des Wissens zunächst auch führen mag – durch das Hinausgehen des Geistes aus sich selbst, in Sinneserfahrung und Denken, im *Weltverständnis*, durch die Rückkehr des Geistes zu sich selbst, in der Reflexion auf die Erkenntnis und ihre Bedingungen, im *Selbstverständnis* und auch noch über dieses hinaus, in einer Analogieüberlegung, im *Gottesverständnis* –, er führt schließlich doch auch wieder in die Unwissenheit. Wohl geht er nicht nur auf all das vom „Licht" Gelichtete, sondern schließlich auch auf dieses Licht selbst zu, durch das allein alles gelichtet und damit allein überhaupt dem Wissen gegeben ist[45]; aber gerade dabei erweist sich dieses Licht selbst sofort auch wiederum als unzugänglich, als, um im Bilde zu bleiben, alle Fassungskraft eines jeden Sehvermögens bei weitem übersteigend[46], dem also sich zuzuwenden, dem sich anzunähern in Dunkelheit geraten heißt, nicht zwar in die Dunkelheit des Vernunftfernen, Vernunftlosen, aber in die des „überhellen Lichtes", des Übervernünftigen. Der *homo cosmographus*, der sich, so weit wie möglich, von allen „sinnlichen Zeichen" zurückgezogen und den „geistigen Zeichen" zugewandt hat, „wird mit größter Aufmerksamkeit (zugleich auch) gewahr, wie in ihnen das ewige Licht, das allem Scharfsinn geistiger Schau unzugänglich ist, aufleuchtet, so daß er einsieht, daß der Unbegreifliche nicht anders als in unbegreiflicher Weise des Seins geschaut werden kann"[47]. Auch bei dieser Annäherung an das „ewige Licht", die in die Dunkelheit führt, hilft noch die Proportionalitätsanalogie zum *lumen naturale* des schöpferischen geistigen Erkennens dem Verstehen weiter. Wie nämlich „die Vernunft . . . in ihren verschiedenen Künsten und durch ihre verschiedenen Kunsterzeugnisse auf mannigfache Weise sich sichtbar manifestiert" und dabei doch „in sich eins und unsichtbar bleibt", „bei all diesem für jegliches (bloßes) Sinnesvermögen unerkannt bleibt", so bleibt jenes „ewige Licht", obwohl es in all den „geistigen, einfachen, formhaften Zeichen" aufleuchtet, auch dem (endlichen) Geist doch unfaßbar[48].

‚Über den Geist' stellt Nikolaus erstmals ausführlich jene neue Konzeption dar, die fortan für sein Menschenbild so bestimmend wurde: Der menschliche Geist ist als Gottes ‚lebendiges Bild' in die Welt hineingestellt". Dieser „Grundgedanke" erfahre in De beryllo durch die Übernahme der Formel des Hermes Trismegistos vom *„zweiten Gott"* zur Bezeichnung des Menschen noch eine besondere Zuspitzung, welche, wie die von Cusanus nachfolgend selbst gegebene Erklärung beweist, das in seiner Geistbegabung liegende, dem Göttlichen analoge Schöpfertum des Menschen unterstreichen soll (siehe Z. 11 f: ideo homo habet intellectum, qui est similitudo divini intellectus in creando).

[44] *Comp.* 8 (h XI/3, N. 24, Z. 11 f).

[45] Vgl. EBD. Z. 5.

[46] S. *Apol. doct. ign.* (h II, S. 2, Z. 17–22): Ein Blinder, der den Glanz der Sonne nur vom Hörensagen kennt, meint ein Wissen von dem zu haben, „wovon er doch ein Nichtwissen hat. Ein Sehender aber, der über das Ausmaß des Glanzes der Sonne gefragt wird, antwortet mit dem Hinweis auf sein Nichtwissen, und er hat das Wissen dieses Nichtwissens *(ignorantiae scientiam)*, weil er, da das Licht allein mit dem Sehvermögen erreicht wird, die Erfahrung macht, daß der Glanz der Sonne das Sehvermögen übertrifft".

[47] *Comp.* 8 (h XI/3, N. 23, Z. 16–N. 24, Z. 4).

[48] EBD.; dazu N. 24, Z. 12–15.

So läuft also die Linie der Darstellung des Aufbaus des menschlichen Wissens auch im *Compendium* wieder zurück zum Grundmotiv der *docta ignorantia*. Das, wodurch alles ist, das, wodurch alles erkannt wird, bleibt selbst letztlich unerkannt. Das letzte Prinzip alles Gegebenen ist selbst nicht gegeben, jedenfalls nicht gegenständlich, es ist in seinem Wesen nicht vor- und feststellbar. Obwohl sichtbare Manifestationen vorliegen, bleibt das, was sich in ihnen manifestiert, unsichtbar – und dies durchaus auch in dem übertragenen Sinne: es bleibt nicht nur dem auf die Sinneserfahrung angewiesenen, den Sinnesgegebenheiten sich zuwendenden, den Ordnungszusammenhängen und Bedingungen der gegenständlichen Welt bis hin zu einer letzten Ursache nachgehenden Erkennen, sondern auch dem sich auf sich selbst, seine Bedingungen und seinen Ursprung sich besinnenden Denken, dem in sich selbst als endlichem die Spur des unendlichen Geistes auffindenden und ihr nachgehenden Geiste unfaßbar. Wohl vermag – nach dem Urbild/Abbild-Denken, das Cusanus ja bewußt weiterführt – menschliches Sinnen und Trachten vom Abbild her zum Urbild hin vorzustoßen, zugleich aber bleibt dieses – die im Abbild-Gedanken liegende Nähe *und* Ferne zum Urbild wird von Cusanus gleichermaßen bedacht und betont – unerreichbar fern und unfaßbar. Das Abbild entbirgt und verbirgt zugleich das Urbild, die Vielzahl aller Abbilder das eine Urbild, das Viele das Eine seines Ursprungs. Indem Cusanus zu dem Bild des „ewigen Lichtes" auch noch das Wort vom Licht, das in die Finsternis leuchtet, aus dem Prolog des Johannesevangeliums hinzunimmt und dieses auf das Verhältnis von Schöpfer und Schöpfung überträgt, drückt er im Abschluß des Kosmographen-Gleichnisses dieses Spannungsverhältnis von Immanenz bei bleibender äußerster Transzendenz (das also keineswegs durch die Spannungseinheit von Form/Stoff ausdrückbar wäre) und, entsprechend gnoseologisch, das Spannungsverhältnis von Sichtungsmöglichkeit bei bleibender Unfaßbarkeit so aus:

„Er, der von allem, was ist, die Form des Seins ist, die in allem, was ist, unfaßbar bleibt und doch in den geistigen Zeichen wie ‚das Licht in der Finsternis leuchtet', wird von dieser keineswegs begriffen".

Und zu einem anderen überaus kennzeichnenden, schon in *De docta ignorantia*[49] herangezogenen Gleichnisbild übergehend, fährt er fort:

„gleich als ob ein einziges Antlitz in verschiedenen polierten Spiegeln auf verschiedene Weise erscheint, aber keinem noch so polierten Spiegel so eingespiegelt, eingekörpert oder eingestofft wird, daß aus dem Antlitz und dem Spiegel ein einziges würde, das aus beidem zusammengesetzt wäre und dessen Form das Antlitz, dessen Stoff der Spiegel wäre . . ."[50].

Oder um schließlich wieder auf den Gedanken der Disproportionalität von Endlichem und Unendlichem zurückzukommen: Das Unendliche, das sich im Endlichen entbirgt, bleibt in diesem zugleich notwendigerweise verborgen und so in seinem Wesen dem endlichen Geist notwendigerweise und unaufhebbar

[49] Siehe *Doct. ign.* II, 2 (h I, S. 67, Z. 17–19 u. Z. 26 f).
[50] *Comp.* 8 (h XI/3, N. 24, Z. 5–11).

unfaßbar. Es vermag sich ja diesem überhaupt nur nach dessen Maßen, d. h. bei der bestehenden Disproportionalität überhaupt nur in seinem Verborgensein und Verborgenbleiben zu entbergen. Von ihm gibt es ein Wissen (das Wissen, daß das Unendliche ist), aber nur ein Wissen, das zugleich weiß, daß es (das Wesen des Unendlichen) nicht weiß, daß aber in diesem Nichtwissen gerade von ihm als Unendlichem weiß, „denn je besser die zu große Entfernung des Unzugänglichen erfaßt wird, desto näher kommt man an die Unzugänglichkeit heran“[51].

„Der zu dir Heranschreitende muß über jede Grenze und jedes Ende und alles Endliche hinausgehen . . . Tritt aber, wer das Ende hinter sich läßt, nicht in einen Bereich des Unbestimmten und Ununterscheidbaren und damit in der Sicht der Vernunft in Nichtwissen und Dunkelheit? . . . Jedoch, was ist, mein Gott, dieses Nichtwissen der Vernunft anderes als docta ignorantia?“[52]

[51] *Apol. doct. ign.* (h II, S. 13, Z. 24–26).
[52] *De vis.* 13 (p I, fol. 105^{r}, Z. 40–105^{v}, Z. 1).

DER MENSCH ALS SCHÖPFER SEINER WELT

Überlegungen zu *De coniecturis*

Von M. Alvarez-Gomez, Salamanca

Die These, die ich zur Diskussion aufstellen und in einem späteren Kommentar ausführlich darlegen möchte, könnte man auf die Formel bringen: *De coniecturis* läßt sich als eine Art Fundamentalanthropologie interpretieren. R. Haubst hat schon klargemacht, daß der Mensch „das eigentlichte Thema" dieses Werkes ist[1]. Zwar steht das Verhältnis von Einheit und Andersheit so im Mittelpunkt, daß die Schrift laut J. Stallmach den Titel tragen könnte: *De unitate et alteritate*[2]. Nun wird dieses Verhältnis erst im Begriff der Konjektur konkret. Sie ist nicht nur ein Sonderfall von jenem Verhältnis. Vielmehr bringt sie dessen Implikationen zum Vorschein, sofern in ihr die Vermittlung der Einheit durch die Andersheit sich vollzieht. Die Konjektur ist ihrerseits Ausdruck der menschlichen Konstitution, da ihre Möglichkeit, sowie die Weisen ihrer Darstellung in der Eigenart des Menschen gründen. Bekanntlich widmet Nikolaus von Kues die letzten Kapitel seines Werkes dem Begriff des Menschen. Es handelt sich dabei nicht nur um die Anwendung bestimmter, in sich bestehender Kategorien auf einen Bereich, den es zu erklären gilt. Vielmehr stellen die Ausführungen über den Menschen die Legitimation der Kategorien dar. Wir wollen nun die Grundzüge dieser These zu erläutern versuchen. Eine Bekanntschaft mit den Hauptlinien und mit der Argumentation dieser Schrift wird hier vorausgesetzt[3].

I

Gleich im ersten Kapitel findet sich ein programmatischer Vergleich zwischen dem göttlichen und dem menschlichen Geist:

„Wie die wirkliche Welt aus der unendlichen Vernunft Gottes hervorgeht, so sollen die Konjekturen aus unserem Geist hervorgehen. Da nämlich der unendliche Geist, als erhabenes Abbild Gottes, an der Fruchtbarkeit der schöpferischen Natur, soweit es ihm möglich ist, teilhat, bringt er aus sich selbst, als dem Ebenbild der allmächtigen Form, in der Ähnlichkeit des wirklich Seienden Gedankendinge hervor. So ist der menschliche Geist die Form der konjekturalen Welt, so wie der göttliche die der wirklichen ist. Aus diesem Grund ist die Einheit des menschlichen Geistes die Seiendheit seiner Konjekturen, so wie jene absolute göttliche Seiendheit alles ist, was in jedem Seienden ist"[4].

---

[1] R. Haubst, *Zusammenfassende theologische Erwägungen:* MFCG 8 (1970) 198.
[2] J. Stallmach, *Geist als Einheit und Andersheit. Zur Noologie des Cusanus:* MFCG 11 (1975) 91.
[3] Vgl. S. Oide, *Über die Grundlagen der cusanischen Konjekturenlehre:* MFCG 8 (1970) 147–178.
[4] *De coni.* I, 1 (h III, N. 5, Z. 3–10).

NvK geht bei diesem Vergleich vom Teilhabegedanken unter dem Gesichtspunkt der schöpferischen Tätigkeit aus. Daß der Mensch das Ebenbild Gottes ist, bedeutet, daß er seine Welt, die Welt der Konjekturen, aus sich selbst hervorbringt. Der Vergleich zielt also nicht darauf, eine Art *proportio* zwischen dem endlichen und dem unendlichen Geist herzustellen. Wäre das der Fall, dann würde der Sinn der menschlichen Tätigkeit darin bestehen, eine möglichst genaue Angleichung an Gott und an die von ihm geschaffene Welt zu erreichen. Das wird zwar mitbehauptet, aber es handelt sich um die Vermittlung selbst, darum nämlich, daß der Mensch, indem er seine Welt entfaltet, sich in ihr betätigt und betrachtet[5].

Die Tatsache, daß die Erkenntnis Gottes und der Welt einen konjekturalen Charakter hat, könnte zu der Ansicht verleiten, man müsse die darin liegende Begrenztheit aufheben und eine direkte Erhebung zu Gott erstreben. Nun ist die vom Menschen entfaltete Welt nicht um des Anderen, sondern um des schaffenden Geistes willen[6]. NvK übernimmt die christlich-traditionelle Auffassung des Menschen als *imago dei,* bekräftigt auch diesen Aspekt mit Hilfe der *analogia trinitatis,* er versucht aber zugleich, von diesem Standpunkt aus eine neue Konzeption zu entwickeln. Zwar soll sich der Mensch zu Gott erheben; es gibt aber keinen vorgezeichneten, ihm vorgegebenen Weg, sondern er muß sich diesen Weg erfinden. Nur in der unendlichen Vernunft kann er sich erblicken, wie er ist; dahin gelangt er aber, indem er sich in seinen Geist vertieft[7]. Man könnte sagen, daß das Negative ins Positive umschlägt. Das Vakuum der Disproportionalität zwischen dem Endlichen und dem Unendlichen wird im Falle des Menschen zum Prinzip schöpferischer und freier, wenn auch bedingter Tätigkeit. Konjektur ist in dieser Hinsicht ein Vorzug, kein Mangel. Je mehr sich der Mensch konjektural betätigt, umsomehr nähert er sich seinem absoluten Maßstab.

Streng genommen geht es bei der menschlichen Erkenntnis, die ja die Wahrheit selbst nicht erreichen kann, nicht um eine Assimilation, sondern um eine Rekonstruktion der Wirklichkeit. Das wird verständlich, wenn man nach dem Sinn der Konjektur fragt. Daß sie an der Wahrheit in der Andersheit teilhat[8], impliziert, daß ihr Inhalt dem betreffenden Gegenstand auf eine ungenaue Weise entspricht. Das Wirkliche ist so, wie es ist, selbst dann, wenn es, wie im Falle des Endlichen, durch die Andersheit getroffen ist. Das Eigentümliche der Erkenntnis dagegen besteht darin, daß sie an ihr selbst das Andere ihres Gegenstandes ist. In dieser Hinsicht ist sie immer jeweils eine Setzung des Subjekts, eben eine Rekonstruktion.

Unter diesem Gesichtspunkt sind folgende Worte zu verstehen: „... wir streben in natürlicher Sehnsucht nach den vervollkommnenden Wissenschaf-

---

[5] Ebd. (N. 5, Z. 10 ff.).
[6] Ebd. (Z. 13).
[7] Ebd. (Z. 10 ff.).
[8] Vgl. ebd. I, 11 (N. 57, Z. 10–11).

ten"[9]. Der Text erinnert an eine bekannte Stelle des Aristoteles: „Alle Menschen streben von Natur nach Wissen"[10]. Es ist aber ein doppelter Unterschied zu verzeichnen: Einerseits wird der Sinn der Wissenschaften in Zusammenhang gebracht mit der unendlichen Vernunft, die allein den Maßstab jeder endlichen Vernunft darstellt. Andererseits spricht Cusanus nicht vom Wissen im allgemeinen, sondern von den Wissenschaften. Zur Verähnlichung mit der unendlichen Vernunft gelangt der Mensch, indem er ihre Tätigkeit gemäß den ihm gegebenen Möglichkeiten wissenschaftlich nachvollzieht. Das ist verständlich, sofern die Wissenschaft, in einem weiten Sinne verstanden, die Zufälligkeit des bloßen Hingegebenseins an die Gegenstände aufhebt und eine Vervollkommnung impliziert in dem Sinne, daß sie etwas Neues, nach menschlichen Maßstäben Gestaltetes in Gang setzt. Wie wir noch sehen werden, bewertet NvK in dieser Schrift die *ratio* sehr positiv, eben weil er in ihr den Ursprung der Wissenschaften sieht. Von diesem Standpunkt aus ist die Mittelstellung der Mathematik zu begreifen. Daß wir uns mit ihr als „unserem eigenen Werk" beschäftigen, bedeutet nicht, daß sie etwa das Ideal des Wissens darstellt, da ihr keine Wirklichkeit zukommt[11]. Es geht um die Rekonstruktion der Wirklichkeit, wobei das Mathematische ein unentbehrliches Mittel ist. Was NvK vorschwebt, ist eine „Metaphysik der Subjektivität"[12], sofern für ihn das Erkennen den Gegenstand nicht einfach wiedergibt, sondern entstehen läßt. Wir wollen uns jetzt nach den Möglichkeitsbedingungen dieser Tätigkeit des Subjekts fragen.

Uns interessiert in diesem Zusammenhang die transzendentale Funktion, welche den verschiedenen Einheiten zugeschrieben wird. So stellt die erste Einheit die Grundvoraussetzung jeder Erkenntnis dar: „Jeder untersuchende und forschende Geist untersucht allein in ihrem Licht und es kann keine Frage geben, die sie nicht voraussetzt"[13]. Konkreter kann man sagen, daß Gott die unmittelbare Voraussetzung der Vernunft *(intelligentia)* ist. Ebenso ist die Vernunft die unmittelbare Voraussetzung des Verstandes *(ratio):*

„Da alle vom forschenden Verstand ausgehenden Fragen auf Grund der Herkunft von der Vernunft alles das sind, was sie sind, kann man keine Frage über die Vernunft bilden, in der sie nicht schon als Voraussetzung widerstrahlt"[14].

Schließlich setzt die sinnliche Erkenntnis die unterscheidende Tätigkeit des Verstandes voraus:

„Jede Untersuchung geht vom Verstand aus . . . Wenn also durch die Sinne weiß von schwarz, warm von kalt, spitz von rund, dieses sinnliche Ding von jenem unterschieden wird, so ist das auf die verstandesmäßige Eigentümlichkeit zurückzuführen"[15].

---

[9] Ebd. I, 3 (N. 5, Z. 19–20).
[10] *Met.* I (A 980 a 21).
[11] *De mente* 6 (h V, S. 68, Z. 2 f.); vgl. *De beryl.* 32 (h XI/1, S. 41, Z. 9).
[12] J. Stallmach, a.a.O., S. 86.
[13] *De coni.* I, 5 (N. 19, Z. 5–7).
[14] Ebd. I, 6 (N. 24, Z. 11–14).
[15] Ebd. I, 8 (N. 32, Z. 3–6).

Die Wichtigkeit dieser Darstellung für eine genauere Charakterisierung der Konjektur darf man nicht leicht überschätzen. Jede Erkenntnisweise, die sinnliche, sowie die verstandesmäßige und vernünftige erfaßt den entsprechenden Gegenstand in der Andersheit, d. h. auf eine konjekturale Weise. Dies geschieht nun aber so, weil und insofern die jeweilige Erkenntnistätigkeit sich im Lichte eines *höheren* Erkenntnisvermögens vollzieht. Die Erkenntnis beschränkt sich also nicht darauf das Seiende wiederzugeben, sondern läßt es in einem ursprünglicheren, vom Subjekt selbst ermöglichten Zusammenhang erscheinen. Nicht nur ist das Erkennende anders als das Erkannte, wie das sehende Auge eine andere Beschaffenheit hat als die entsprechenden Farben[16]. Wir haben es eigentlich mit einer konstituierenden, in ihrer letzten Wurzel unfaßbaren Priorität des Erkennens vor seinem Gegenstand zu tun[17]. Das wird umso deutlicher, wenn man die cusanische Interpretation der neuplatonischen *ascensus*- und *descensus*-Theorie unter diesem Gesichtspunkt in Betracht zieht. Das Ineinandergehen von Einheit und Andersheit, in dem die Welt überhaupt besteht[18], könnte man in seiner Anwendung auf den Bereich der Erkenntnis als eine Synthese von apriorischen Voraussetzungen und aposteriorischen Materialien ansehen: „. . . sofern der Verstand in die Sinnlichkeit herabsteigt, kehrt diese in jenen zurück"[19]. Beide Dimensionen: Abstieg des Verstandes und Aufstieg der Sinnlichkeit gehören zusammen und bilden eine Art dialektische Einheit. Der Verstand kann seine unterscheidende Tätigkeit nur noch auf ein vorhandenes sinnliches Material ausüben. Dieses Material kann seinerseits nur noch in der Perspektive des verstandesmäßigen Lichtes erscheinen, muß mit anderen Worten von apriorischen Kategorien gestaltet und als erfaßbarer Gegenstand konstituiert werden.

II

Die Ausführungen des ersten Buches von *De coniecturis* sollen ein angemessenes Verständnis der Selbsterkenntnis ermöglichen[20]. Dieses Ziel ist jedoch durch mehrere Zwischenstufen vermittelt. Hier möchte ich auf die m. E. wichtigsten Aspekte hinweisen.
Es wird zunächst die Rolle der *ratio* hervorgehoben. Die Tatsache, daß sie dem *intellectus* zu- und untergeordnet ist, so daß das Widerspruchsprinzip nur in ihrem Bereich gilt[21], heißt keineswegs, daß ihre Bedeutung irgendwie herabgemindert wird. Die Wissenschaften insgesamt, allen voran die Mathematik,

[16] Vgl. *De quaer.* I (h IV, N. 25, Z. 2 ff.).
[17] Vgl. J. Stallmach, a.a.O., S. 104.
[18] *De coni.* I, 9 (h III, N. 39, Z. 1–3).
[19] Ebd. I, 8 (N. 36, Z. 2–3).
[20] Vgl. ebd. II (N. 70, Z. 1 ff.).
[21] Vgl. ebd. II, 1 (N. 76, Z. 1 ff.).

gründen ausschließlich in der Tätigkeit des Verstandes, der in dieser Hinsicht eine unbeschränkte, in sich geschlossene Autonomie hat:

„Der Verstand, weil er Verstand ist, urteilt so . . . Bedenke, daß der Verstand nur durch sich selbst Ursache aller verstandesmäßigen Künste ist und du siehst, daß er allein die Wurzelursache aller Dinge ist, die von ihm erfaßt werden"[22].

Die konstituierende Funktion der Subjektivität wird somit in den Vordergrund gestellt. Damit hängt die Behauptung der Homogenität des Universums zusammen, eine Idee, welche durch die Entdeckungen Galileis bestätigt und zu den Grundvoraussetzungen der neuen Wissenschaft zählen wird.

„Der menschliche Geist, der vermittels des Verstandes forscht und das Unendliche aus jedem Kreise seines Erfassens ausschließt, behauptet, es könne keine Sache geben, die von irgendeiner anderen unendlich unterschieden ist . . . Es wird dir offenbar sein, daß alles Sinnliche mit allem Sinnlichen überhaupt eine gewisse allgemeine Übereinstimmung hat"[23].

Der Verstand erkennt also keine absolut geltenden qualitativen Unterschiede in seinem eigenen Bereich an, sofern er eine Welt nach seinen Grundprinzipien entwirft. Somit antizipiert NvK die Grundstellung jener in der Neuzeit so erfolgreichen Methode, welche das Seiende gemäß den Maßstäben der *ratio* ermißt.

Wichtig in diesem Zusammenhang ist ebenso der Vergleich der sinnlichen Gegenstände, in denen sich der Verstand betätigt, mit der Sprache: „Alles Sinnliche verhält sich gleichsam wie eine vollkommene Rede"[24]. Sofern die Sprache als ein rekonstruiertes System von einzelnen Elementen, nämlich den Buchstaben, gilt, bedeutet dieser Vergleich ein Doppeltes: Einerseits läßt sich die Gegenstandswelt auf letzte, allgemeinste Elemente zurückführen, andererseits resultiert jeder einzelne, konkrete Gegenstand aus der Zusammensetzung von den vielen Elementen. *Descensus* und *ascensus* sind in diesem Fall dem cartesischen Gegensatzpaar Analyse und Synthese näher als der neuplatonischen Konzeption[25]. Man sollte nicht außer acht lassen, daß die Ausführungen über das Vorgehen der Wissenschaften sich weiterhin auf der Ebene des Verstandes bewegen, der nicht den Anspruch erheben kann die Wirklichkeit zu erkennen, wie sie ist, dafür aber Konjekturen über das Wirkliche entwirft.

Das Schöpferische zeigt sich ebenso in dem Begriff der Kunst. Zwar übernimmt NvK die traditionelle Konzeption der *ars* als *imitatio naturae*[26]. Man könnte dann in der Kunst den Versuch einer möglichst genauen Angleichung an die Natur sehen. Das würde seine Bestätigung finden in einer naiven

---

[22] Ebd. II, 2 (N. 80, Z. 9–10; N. 81, Z. 4–7).
[23] Ebd. II, 3 (N. 87, Z. 3–5; N. 88, Z. 2–4).
[24] Ebd. II, 5 (N. 95, Z. 18–19).
[25] Bezeichnend jedoch für die Mittelstellung des Cusanus zwischen Mittelalter und Neuzeit mag die Tatsache bleiben, daß er die aristotelischen Begriffe „actus" und „potentia" als ein Beispiel jener Elemente betrachtet, aus denen die Wirklichkeit sich rekonstruieren läßt. Vgl. *De coni.* II, 5 (h III, N. 96, Z. 8–13).
[26] Ebd. II, 12 (N. 131, Z. 10).

Interpretation des Verhältnisses von Einheit und Andersheit. „Die Natur ist Einheit, die Kunst Andersheit, da sie das Abbild der Natur ist“[27]. Hält man die Einheit für das Vollkommene, die Andersheit für das Unvollkommene und sieht man m. a. W. nicht, daß die unmittelbare Natur eben das Unvollkommene ist und im endlichen Bereich die Einheit durch die Andersheit vermittelt werden muß, dann wird man die Kunst als ein der Natur untergeordnetes Produkt sehen. Anders aber wird das Resultat sein, wenn man davon ausgeht, daß das Subjekt die Priorität vor seinem Gegenstand hat.

Zunächst ist die Natur selbst ein Produkt der göttlichen Kunst, wird also erst vom Standpunkt der subjektiven Tätigkeit verständlich[28]. Die Kunst als Nachahmung der Natur ist demnach die Nachahmung einer Nachachmung. Unter dem Gesichtspunkt der von NvK übernommenen Theorie des *descensus* und *ascensus* müßte man sagen, daß die Natur eben mittels der Kunst zu sich selbst kommt. Die Kunst stellt also die Vervollkommnung der Natur dar. Mit aristotelischen Kategorien könnte man sagen, daß die Natur das Potentielle, während die Kunst die Aktualisierung dessen ist, was die Natur zur Sprache bringt.

Wieder stoßen wir in diesem Zusammenhang auf einen aufschlußreichen Vergleich mit der Sprache. Die Rede resultiert zwar im Menschen aus einem ihm angeborenen Drang, ist aber nicht ein Naturresultat, da sie eben von der Kunst gestaltet und spezifiziert werden muß. Andererseits soll die Sprache umso natürlicher sein, je mehr sie im Einklang mit der Natur steht. Wir haben es also mit einer Art Versöhnung von Subjekt und Objekt, von Kunst und Natur zu tun[29].

Der Verstand erweist sich in seinem Vollzug eben als „die Einheit der Natur und der sinnlichen Kunst“[30]. Da aber diese Versöhnung eben durch die Ausübung der Kunst zustandekommt, die Kunst also in dieser Hinsicht den Vorrang hat, trägt alles Natürliche den Charakter der Gestaltbarkeit. Die *factibilitas* wird somit zu einer Grundkategorie. Es kommt m. a. W. nicht nur darauf an, was die Dinge aus sich selbst werden können, sondern darauf, was man aus ihnen machen kann. Der Gestaltbarkeit seitens der Dinge entspricht die *potentia* seitens des Menschen, nämlich die Fähigkeit, die Dinge nach seinem eigenen Maß zu gestalten. Der Gedanke, daß der Mensch ein menschlicher Gott wie auch eine menschliche Welt ist, verbindet sich mit der *humanalis potentia*, welche zwar Möglichkeit, aber ebenso Mächtigkeit impliziert[31]. Aus diesem Grund ist verständlich, daß Cusanus die platonische und die aristotelische Substanzauffassung in Frage stellt. Daß „jedes Geschöpf . . . die Absicht des allmächtigen Willens“ ist und in dieser Absicht „seine wahrste Washeit“[32]

---

[27] Ebd. (N. 131, Z. 3).
[28] Ebd. (Z. 3 ff.).
[29] Vgl. ebd. (Z. 1 ff.).
[30] Ebd. (N. 133, Z. 1).
[31] Vgl. ebd. II, 14 (N. 143, Z. 7–12).
[32] Vgl. *De beryl.* 23 u. 31 (h XI/1, S. 29, Z. 20–21; S. 40, Z. 12–19).

besteht, ließe sich auf die christlich-mittelalterliche Tradition zurückführen. NvK bringt es in Zusammenhang mit der „Kraft der Menschheit", die „im Umkreis ihres Bereiches alles aus sich entfaltet, alles aus der Mächtigkeit des Zentrums ausgehen läßt"[33]. Die Kunst stellt nicht einfach eine Erkenntnisstufe dar, sie ist vielmehr eine Grundbeschaffenheit des Menschen, die Art und Weise, wie er der Wirklichkeit schöpferisch begegnet, indem er sie nach seinen Bedürfnissen und Zielen gestaltet:

„. . . die Vernunft strebt danach, die vernunfthaften Künste, welche Spekulationen sind, zu erfinden, um sich mit ihnen zu helfen und sich zu ihrer Ernährung, Bewahrung, Vervollkommnung und Zierde ihrer zu bedienen. Diese spekulativen Wissenschaften gewinnt sie aus dem vernunfthaft partizipierten Licht. Ebenso gewinnt der Verstand die Verstandeskünste aus dem verstandesmäßig partizipierten Licht und der Sinn gewinnt die sinnlichen Künste . . . aus dem sinnlich partizipierten Licht"[34].

[33] *De coni.* II, 14 (h III, N. 144, Z. 6–8).
[34] Ebd. II, 17 (N. 178, Z. 1 ff).

DIE LEBENDIGKEIT DES ERKENNENDEN GEISTES BEI NIKOLAUS VON KUES

Von Renate Steiger, Heidelberg

Nihil enim movit creatorem, ut hoc universum conderet pulcherrimum opus, nisi laus et gloria sua quam ostendere voluit; finis igitur creationis ipse est qui et principium. Et quia omnis rex incognitus est sine laude et gloria, cognosci voluit omnium creator, ut gloriam suam ostendere posset. Hinc qui voluit cognosci creavit intellectualem naturam cognitionis capacem.
„Denn nichts hat den Schöpfer bewegt, daß er dieses All, das schönste Werk, gründete, als allein sein Lob und seine Ehre, die er zeigen wollte; Ziel der Schöpfung also ist derselbe, der auch ihr Ursprung ist. Und weil jeder unbekannte König ohne Lob und Ehre ist, wollte der Schöpfer aller Dinge erkannt werden, damit er seine Herrlichkeit zeigen könne. Daher hat der, der erkannt werden wollte, die vernünftige Natur erschaffen, die der Erkenntnis fähig ist."

Mit diesen Worten beginnt der Kardinal die Ausführungen seines Denkbüchleins, das er in väterlicher Hinwendung dem jungen Albergati, Novizen von Montoliveto, bei dessen Einkleidung an die Hand gab, *ut quantum sufficit se ipsum cognoscat*[1]. Daß er sich selbst erkenne, auf daß er das Ziel der ins Unendliche greifenden Bewegung, als die der menschliche Geist sich selbst erfährt, finde und sich des Lebens in seinem Grunde versichere, läßt auch im dritten der *Idiota-Bücher* den Philosophen die das Gespräch in Gang bringende Frage an den Laien richten, was er über den Geist denke[2]. Dieser geht in seiner Antwort vom scheinbar Naheliegenden aus, vom Gleichklang der Sprache – *Mentem quidem a mensurando dici conicio*[3] –, unter der Etymologie aber ein Änigma verbergend, das in spekulativer Simplizität bereits alles enthält, was über den Geist zu sagen ist und was das Gespräch begrifflich entfalten wird. Der Geist mißt die Dinge, um sein eigenes Maß zu finden. *Nam mens est viva mensura, quae mensurando alia sui capacitatem attingit. Omnia enim agit, ut se cognoscat*[4]. Wir begegnen auch hier wieder dem Begriff der *capacitas*, der die eingangs zitierte erste Gedankenführung des Briefes an Nicolaus Albergati abschloß: Die vernünftige Natur ist der Erkenntnis fähig. *Capax* schien dort zunächst den Sinn von „empfänglich" zu haben. Mißt aber der Geist als *viva mensura* im Ausmessen der Dinge seine eigene *capacitas*, so ist diese doppelsinnig zu verstehen als ein Vermögen, dem sowohl (passive) eine bestimmte Fassungskraft eignet als auch (active) eine entsprechende Potenz[5]. Cusanus denkt die *capacitas* des Geistes von seiner Lebendigkeit her. Was heißt das?

[1] *Epistula ad Nicolaum Albergati* (CT IV 3, N. 3, S. 26, Z. 16–21; Praescr. Z. 3).
[2] *De mente* 1 (h V, N. 52, S. 46, Z. 9–12; N. 56, S. 48, Z. 15 f.).
[3] Ebd. (Z. 19 f.). Vgl. Thomas v. Aq., *De veritate* q. 10 a. 1.
[4] *De mente* 9 (h V, N. 123, S. 89, Z. 10–12).
[5] Unsere Sprache hat diese Doppelsinnigkeit des Begriffs in der Rede von der Kapazität etwa eines

„Wie er selbst (sc. der Schöpfer) also Ziel der vernünftigen Natur ist, so ist auch die vernünftige Natur ihrerseits Ziel aller sinnlichen und niederen Natur. Alles Sichtbare also, die Grundstoffe und das Pflanzliche, ist dem Sinnlichen verknüpft und jenes Sinnliche dem Menschen als seinem Ziel. Denn im Menschen ist das tierische Leben in das vernünftige eingepflanzt, das allein der Erkenntnis von Ehre und Lob fähig ist, ohne die alles Sinnliche des Zieles entbehrte. Es fesselt also der Schöpfer alles Sinnliche, Himmel und Erde und was darinnen ist, durch das Band der Liebe an die vernünftige Natur, daß es dem Menschen diene, in dem das lebendige Bild Gottes ist"[6].

Charakteristisch für des Cusanus Ausführungen an dieser Stelle ist die Bildung einer Proportion (*wie* der Schöpfer Ziel der vernünftigen Natur, *so* die vernünftige Natur Ziel der sinnlichen), wobei der *natura intellectualis* die Bedeutung des Mittelbegriffs zukommt, was ihre Stellung als eines Mittleren zwischen Gott und Welt genau beschreibt. In *De mente* heißt es entsprechend: *Nam dei notitia seu facies non nisi in natura mentali, cuius veritas est obiectum, descendit, et non ulterius nisi per mentem*[7]. Steigt aber die *facies dei* nur bis in die Geistnatur hinab, so ist diese allein Bild Gottes, *quoniam omnia, quae post mentem sunt, non sunt dei imago nisi inquantum in ipsis mens ipsa relucet*[8]. Was heißt es also, daß die Kenntnis Gottes den niederen, des Geistes ermangelnden Kreaturen nur *per mentem* zukommt, sie nur in seinem Widerschein, also gleichsam in doppelter Spiegelung *imago* sind? Cusanus zieht zur Verdeutlichung das gleiche Beispiel heran wie in der *Epistula:* Man denke sich einen unbekannten König. Ein erstes Bild wird von ihm gemalt, und dieses ist dann Urbild *(exemplar)* aller anderen nach ihm *(secundum)* angefertigten Bilder[9]. Die Pointe dieses Beispiels ist, daß der unbekannte König sich in seinem ersten Abbild, der *intellectualis natura,* zu erkennen gibt. Dieses erste Abbild ist dadurch ausgezeichnet, daß es lebendiges Bild, *viva imago* ist. Was meint Cusanus damit? Folgen wir seinen Gedanken in der *Epistula* weiter:

„Achte, mein Sohn, auf das lebendige geistige Bild Gottes, das in dir ist, welches nicht lebendiges geistiges Bild wäre, wenn es sich nicht als Bild erkennte. Die Einsicht also gehört zum Wesen des lebendigen Bildes Gottes. Zwischen jenem Bild Gottes und der anderen Gottähnlichkeit, ohne die kein Geschöpf sein kann, besteht dieser Unterschied, daß kein Bild außer jenem das Wissen davon hat, Gottes Bild zu sein, wenn ihm das geistige Leben fehlt"[10].

Geistiges Leben ist sich seiner selbst bewußt, es erfährt sich als lebendig. Der Intellekt, der sich selbst nicht erkennt, ist ohne intellektuelles Leben. *Nam intelligere intellectus est eius vivere*[11]. Dieses Sich-selbst-erkennen des Geistes ist nun für Cusanus nicht nur reflexive Selbstvergegenwärtigung und Innewer-

---

Kraftwerkes aufbewahrt, das Energie zu bündeln und umzuwandeln, zu speichern und zu entlassen vermag.

[6] *Ep. ad Nic. Alb.* (CT IV 3, N. 4 f., S. 26, Z. 22 ff.).

[7] *De mente* 3 (h V, N. 73, S. 58, Z. 3–5).

[8] Ebd. 4 (N. 76, S. 60, Z. 7 f.).

[9] Ebd. 3 (N. 73, S. 58, Z. 1–3).

[10] *Ep. ad Nic. Alb.* (CT IV 3, N. 6, S. 28, Z. 8–13).

[11] *Sermo* 268 (nach Koch) (p II/1, fol.170^{v}/171^{r}); vgl. *De dato* 1 (h IV, N. 92, Z. 4) und Anm.; *Sermo* XLVIII (Neue Zählung) (p II/1, fol.52^{v}, Z. 41); *Sermo* 280 (p II/1, fol.183^{v}, Z. 34) (*Sermones* mit römischen Ziffern = Neue Zählung, mit arabischen Ziffern = Zählung nach Koch: CT I 7); *De aequal.* (p. II/1, fol.20^{r}, Z. 10).

den der eigenen Spontaneität. Das Wort, daß das Einsehen das Leben der Einsicht ist, sagt vielmehr immer mit, *was* der Intellekt sieht, wenn er sich selbst erkennt.

Imago enim viva vita intellectuali in eo quod cognoscit se imaginem, cognoscit in se veritatem et exemplar atque formam, quae ei dat esse, ut sit imago. Et haec est vita imaginis vera, quae est in ipsa ut veritas in imagine[12].

Das Leben des Geistes als *viva imago* besteht darin, sich als Bild und d. h. in sich als dem Abbild das Urbild zu erkennen[13]. *Quanto enim natura quae viva imago se magis intelligit imaginem, tanto plus ad exemplaris notitiam accedit*[14]. Gott aber ist nicht nur Urbild und Wahrheit seines ersten Abbildes, der *mens humana,* sondern als Schöpfer aller Dinge aller Dinge Urbild, *omnium exemplar*[15]. Da nun das Urbild aller Dinge im Geist als Wahrheit im Abbild widerscheint, hat der Geist das in sich, auf was er schaut[16]. Dies nennt Cusanus das wahre Leben, an dem allein die vernünftige Natur teilhat.

„Denn nichts kann einsehen, daß es lebt, außer die Vernunft, die allein dies hat, die gleichsam ein Sehen ist: nicht wie das sinnliche, das anderes sieht und nicht sich, sondern als lebendiges Sehen, das sich und in sich selbst alles sieht"[17].

Lebendiges Sehen ist das *vita intellectuali,* durch geistiges Leben belebte Sehen. Es liegt Cusanus viel daran, dieses *signum* der Lebendigkeit durch Beispiele anschaulich zu machen. So heißt es in *De mente:*

„Wäre etwa ein geschriebenes Gesetz lebendig, so würde es, weil lebendig, in sich das zu Urteilende lesen"[18].

Und etwas später:

„Wäre die einfachste und unteilbare Spitze eines Winkels an einem ganz fein geschliffenen Diamanten, in der die Formen aller Dinge widerstrahlten, lebendig, so würde sie, indem sie sich betrachtete, aller Dinge Abbilder finden, mit deren Hilfe sie von allem Begriffe bilden könnte"[19].

Für beide, für das formulierte Gesetz wie für den geschliffenen Diamanten gilt, daß sie die unendliche Vielfalt der Wirklichkeit unter sich begreifen: die verschiedensten Fälle sollen im Gesetz geregelt sein, der Diamant in seiner äußersten Zuspitzung reflektiert eine Fülle von Formen. So sind im Gesetz und im Diamanten die Fülle der Fälle und Formen präsent. Gleichwohl fehlt ihnen das, was Cusanus mit der *viva mens* meint. Hätten sie *mens,* dann könnten sie die Fülle dessen, was sie objektiv in sich haben und nach außen auch reflektieren, nach innen spiegeln. Wäre die formulierte *lex* lebendig, dann

[12] *Sermo* 162 (p II/1, fol.89^{v}, Z. 21–24).
[13] Vgl. *Ep. ad Nic. Alb.* (CT IV 3, N. 5, S. 28, Z. 5–7). Zum Begriff rapi siehe u. S. 175 f.
[14] *Sermo* 253 (p II/1, fol.153^{v}, Z. 43 f.); vgl. *De aequal.* (p II/1, fol.17^{r}, Z. 35–46).
[15] *De mente* 5 (h V, N. 85, S. 65, Z. 13 f.).
[16] Ebd. (Z. 14 f.).
[17] *Sermo* 162 (p. II/1, fol.89^{v}, Z. 18–20).
[18] *De mente* 5 (h V, N. 85, S. 65, Z. 16 f.).
[19] Ebd. (S. 65, Z. 23 – S. 66, Z. 2). Vgl. auch *Sermo* 214 (p. II/1, fol.129^{r}, Z. 8–10): Est enim ager ille vivus quasi specularis splendor omnium rerum speciem repraesentans, quia est thesaurus seu locus specierum.

könnte sie als allgemeines Gesetz immer konkret für den einzelnen Fall *sich selbst* auslegen. Jetzt ist hierzu der Ausleger nötig, die *mens*, die nach der Meinung des Gesetzes fragt[20]. Cusanus spricht dies an anderer Stelle noch deutlicher aus: Wie die Bildsamkeit des Tones durch den Töpfer geformt wird, der ihn mittels seines Verstandes zu einem bestimmten Gefäß gestaltet, so würde die Bildsamkeit des Tones, wäre sie mit geistigem Leben belebt, sich selbst verwandeln nach ihrer Erkenntnis, *nam intelligere est intus legere*[21]. Ebenso würde die brennende Kerze, wäre sie *vita intellectuali* lebendig, mit dem lebendigen Licht der Erkenntnis sich selbst leuchten, daß sie das erkenne, dem sie sich zuwendet[22]. Das Gesetz regelt alles, der Diamant spiegelt alles, und keines hat doch seinen Gegenstand *in* sich. Allein der Geist hat alles, was ihm begegnet, auch innen. Dieses Präsenthaben macht ihn vergleichbar mit Gott[23]. Als lebendige *vis specularis* ist der menschliche Geist *ante omnem quantitatem*[24]. Er sieht nicht Vieles, sondern er sieht in allen Dingen das, was sie sind. Er muß sich nicht ein Bild von den Dingen machen, sondern *hat* das Bild, weil er selbst das Urbild, *omnium exemplar*, spiegelt[25], weil er das Bild der unendlichen Einfalt ist, die alles in sich begreift[26]. *Intellectus in homine quasi deus in mundo exsistit*[27]. Der menschliche Geist ist darin Gott zu vergleichen, daß er nicht in die Vielfalt der Erscheinungen eingelassen sondern „absolut" ist: der eine Geist ruft alles zu sich, daß es in der Einheit seines Lebens lebe[28]. Von der einenden Kraft der Einheit, vom Ruf des Schöpfers in die Identität wird bei Darstellung des zweiten *signum* der Lebendigkeit des Geistes noch zu reden sein[29]. Hier ist zunächst festzuhalten, daß im Leben des Geistes die Dinge Leben haben. Wie nach dem in *De beryllo* angeführten Beispiel das vom König für ein Staatswesen erlassene, auf totes Pergament

---

[20] In diesem Horizont ist auch die hermeneutische Regel Luthers, daß die Hl. Schrift als viva vox euangelii sich selbst auslege (sui ipsius interpres), zu verstehen.

[21] *Sermo* 166 (p II/1, fol. 93^{r}, Z 40 ff.); entsprechend heißt es in *Sermo* CXVIII (fol. 75^{v}, Z. 9–11): Sicut si cera esset viva vita intellectuali, ipsa se conformaret literis et figuris rerum. Quia tamen non est sic viva, tunc per intellectum extraneum hominis ad hoc ducitur.

[22] *Sermo* 257 (fol.160^{v}, Z. 39–41): . . . viva luce cognitionis luceat sibi ipsi . . .

[23] *De vis.* 8 (p. I, fol.102^{v}, Z. 40–42): visus tuus cum sit oculus seu speculum vivum, in se omnia videt. Immo quia causa omnium visibilium, hinc omnia in causa et ratione omnium, hoc est in se ipso complectitur et videt.

[24] *De mente* 5 (h V, N. 86, S. 66, Z. 6–9).

[25] Ebd. (N. 85, S. 65, Z. 13 f.). Vgl. *Sermo* CIV (p II/1, fol.74^{r}, Z. 26–28): Illa vis intellectualis quiditatem rerum inquirit, et hoc est deum quaerere, qui est causa causarum, et habet lumen rationis, in quo relucet lumen aeternae rationis.

[26] *De mente* 4 (h V, N. 75, S. 60, Z. 4 f.): mens nostra . . . est imago infinitae simplicitatis omnia complicantis.

[27] *Sermo* LXVII (p II/1, fol.67^{v}, Z. 28 f.).

[28] Ebd. (Z. 29 f.): Non est enim immersus sed absolutus. Vocat omnia unus ipse intellectus ad se, ut vivant in unitate vitae eius. Vgl. auch ebd. (Z. 36–38): Et sicut unus intellectus in sua unitate complicat omnia suo modo uniter, hoc est intellectualiter, sic unum absolutum omnia uniter absolute.

[29] Siehe u. S. 177 ff.

geschriebene Gesetz in ihm selbst, dem Autor, lebendig und eins und er selbst ist, so ist im Ersten alles Leben (wobei „alles" Subjekt, „Leben" als Prädikat zu verstehen ist), die Zeit ist im Ersten Ewigkeit, die Schöpfung Schöpfer[30]. Bezeichnet also Cusanus den menschlichen Geist als göttlichen Samen, der *sua vi* aller Dinge Urbilder im Begriff einfaltet[31], so ist damit zunächst gesagt, daß im Geist alle Dinge er selbst sind. Die Lebendigkeit des Samens, der in komplikativer Einheit die Pflanze samenhaft enthält, erweist sich aber im Aufgehen, in der Entfaltung der Vielheit, im Hervorbringen der Frucht, die wiederum in eingefalteter Weise das Leben enthält. So ist das Telos der *explicatio*, das im Leben erstrebte Ziel, das Leben selbst.

Welches ist nun das Leben, das der dem Samen verglichene menschliche Geist als Frucht oder Ziel seines Wachstums erstrebt? Es ist das Leben der Wahrheit. Das Bild kann in seinem Streben, zu sein, nicht bei sich bleiben, ist doch sein Leben nicht seines, sondern das Leben der Wahrheit. So bewegt sich das lebendige Bild auf das Urbild als die Wahrheit seines Seins zu[32].

„Alle Einsicht will sein. Ihr Sein ist leben, ihr Leben ist einsehen, ihr Einsehen ist mit Weisheit und Wahrheit gespeist werden. Daher ist die Einsicht, die nicht die helle Weisheit kostet, wie ein Auge im Dunkeln. Sie ist nämlich Auge, aber sie sieht nicht, weil sie nicht im Licht ist. Und weil sie des ergötzlichen Lebens entbehrt, das im Schauen besteht, ist sie dann in Trübsal und Marter, und das ist Tod eher als Leben. So wird der Geist, der aller anderen als der ewigen Weisheit Speise zugewandt ist, sich außerhalb des Lebens, gleichsam ins Dunkel der Unwissenheit gehüllt eher tot als lebendig finden"[33].

Gott schuf sein lebendiges Bild, indem er dem Menschen bei der Schöpfung das *spiraculum vitae* einblies, daß es ihm zur lebendigen Seele würde. *Et facta est anima ex illo vivens in conformitate vitae divinae, quae se vivam intelligit*[34]. In ihrem Sich-lebendig-wissen gleicht die vernünftige Natur Gott, der als der lebendig Drei-Eine die Einheit in der Gleichheit als Gleichheit mit ihr selbst begreift[35]. Gottes Begriff seiner selbst ist der Sohn oder das Wort, in dem alles erschaffen ist[36]. Cusanus nennt es auch *sapientia* oder *veritas*. Wie nun Gott im

---

[30] *De beryl.* 15 (h XI/1, S. 14, Z. 22 ff.): ... Quae igitur in republica reperiuntur distincta, prioriter et coniuncte in ipso sunt ipse et vita ... Lex eius in pellibus scripta est in ipso lex viva, et ita de omnibus, quorum ipse auctor est ... Ecce sicut lex scripta in pellibus mortuis est lex viva in principe, sic in primo omnia sunt vita ...

[31] *De mente* 5 (h V, N. 81, S. 63, Z. 11–15).

[32] *De sap.* I (h V, N. 18, S. 17, Z. 3–7): Non enim quietatur imago nisi in eo, cuius est imago, a quo habet principium, medium et finem. Viva autem imago per vitam ex se motum exserit ad exemplar, in quo solum quiescit. Vita enim imaginis non potest in se quiescere, cum sit vita vitae veritatis et non sua. Vgl. *Sermo* 162 (p II/1, fol.89^{v}, Z. 21–24).

[33] *De sap.* I (h V, N. 13, S. 14, Z. 4–12). Vgl. *Sermo* 162 (p II/1, fol.89^{v}, Z. 28–31): Sed extra (sc. veritatem) est in errore et confusione ac morte, cum sit separata ab influentia illa, quae dat ei esse vitale intellectuale. Manet tamen quasi imago mortua quoad dulcedinem vitae suae sicut oculus verus in tenebris.

[34] Ebd. (Z. 33–40).

[35] Vgl. *Doct. ign.* I 8 und 9 (h I, S. 17 ff.).

[36] Hebr 1, 2; Joh 1, 3; Ps 32, 6; vgl. *De sap.* I (h V, N. 21, S. 19, Z. 3 ff.); *Sermo* 210 (p II/1, fol.127^{r}, Z. 1 f.); *Sermo* LXVII (fol.67^{r}, Z. 46 f.); *De poss.* (h XI/2, N. 38, Z. 11); *Sermo* XI (h

Logos sich vor sich selbst bringt, so daß der Sohn, die absolute Gleichheit, im eigentlichen Sinne *imago* zu nennen ist, Gottes Gestalt und Glanz (Hebr 1, 3)[37], so ist der menschliche Geist, wenn anders Erkennen sein Leben ist, an die Weisheit als seine Speise gewiesen, die ihn am Leben hält. Der *appetitus*, das Verlangen nach *sapientia*, nach dem letztgültigen Wissen von Grund und Ursache alles Seienden, das allein dem Geist die Welt und sich selbst durchsichtig macht[38], ist ihm von Natur eingegeben. Cusanus zitiert oft den Eingangssatz der Metaphysik des Aristoteles: *omnes homines natura scire desiderant*[39], da er für ihn mit dem Ziel der Schöpfung gegeben ist: *quia ad hoc in mundum pervenerunt, ut deum quaerant et cognoscant*[40]. Wir stoßen in diesem Zusammenhang auch auf den Begriff *amor*, der oben, als von dem *nexus amorosus* die Rede war mit dem die unbewußte Natur dem Menschen verknüpft ist[41], noch uninterpretiert blieb: *Intellectus enim quodam naturalissimo amore scire desiderat*[42]. Die ganz natürliche Liebe setzt ein natürliches Wissen von dem zu Erstrebenden voraus. *Nihil enim penitus incognitum appetitur*[43]. Wie nun jedes Tier ein angeborenes Wissen darum hat, was zu seiner Erhaltung vonnöten und welche Nahrung ihm zuträglich ist[44], so hat der menschliche Geist, der sein Leben von der ewigen Weisheit empfängt[45], einen gewissen Vorgeschmack, eine *praegustatio* von ihr[46]. Wäre sie nicht eingeboren, er würde nicht mit solchem Eifer die Quelle seines Lebens suchen[47].

Mit dem Begriff *praegustatio* begegnet eine Metapher, die für das Verständnis der Cusanischen Bestimmung der *mens* als *imago dei viva* von zentraler Bedeutung ist. Seine verschiedenen Implikationen sind kurz anzudeuten: Daß die Tätigkeit des Geistes außer mit der Tätigkeit des edelsten der Sinne, dem Sehen, auch dem Schmecken verglichen wird, läßt das Psalmwort aufklingen: „Schmecket und sehet, wie freundlich der Herr ist", *Gustate et videte quon-*

XVI/3 N. 5, Z. 1–10 u. Z. 16–22); *Sermo* LXXIV (p II/1, fol.77^{v}, Z. 23 f.): est verbum dei, ratio, ars seu sapientia omnia complicans.

[37] Vgl. *Sermo* XI (h XVI/3, N. 6, Z. 1–9); *Sermo* XVI (h XVI/3, N. 11, Z. 22–28); *Sermo* 175 (p II/1, fol.100$^{r/v}$): aequalitas, quae est forma seu figura substantiae seu filius patris.

[38] Vgl. *Sermo* XLI (p II/1, fol.69^{r}, Z. 41 ff.); *Sermo* 118 (fol.21^{v}, Z. 4–13); *Sermo* LXXVI (fol.77^{r}, Z. 45 f.): Scire est rem per causam cognoscere; ita ratio est veritas rerum.

[39] Vgl. *De sap.* I (h V, N. 9, S. 9, Z. 19 f.) und Parallelennachweis demnächst in der Neuauflage; *Ven. sap.* (h XII, N. 1, Z. 17 f.).

[40] *Sermo* 181 (p II/1, fol.104^{r}, Z. 37 f.); siehe auch oben Text zu Anm. 1.

[41] Siehe Text zu Anm. 6.

[42] *Sermo* 280 (p II/1, fol.184^{r}, Z. 6).

[43] *De sap.* I (h V, N. 15, S. 15, Z. 9 f.).

[44] *Ven. sap.* 1 (h XII, N. 3, Z. 1 f.; N. 4, Z. 7–14).

[45] Vgl. *Sermo* 206/1 (p II/1, fol.121^{v}, Z. 46 ff.); *De fil.* 2 (h IV, N. 57, Z. 11–13).

[46] *De sap.* I (h V, N. 16, S. 15, Z. 16 f.).

[47] Ebd. (N. 11, S. 12, Z. 3–6). Vgl. auch *De pace* 6 (h VII, N. 16, S. 15, Z. 7–11): Puto verissime omnes homines natura appetere sapientiam, cum sapientia sit vita intellectus, qui alio cibo quam veritate et verbo vitae seu pane suo intellectuali, qui sapientia est, in vita sua conservari nequit. Sicut enim omne existens appetit omne id sine quo existere non potest, ita intellectualis vita sapientiam.

iam suavis est dominus[48]. *Suavitas* und *dulcedo*, Lieblichkeit und Süße werden denn auch Gott bzw. der *sapientia* zugeschrieben[49]. Wie *mens* mit *mensurare*, so bringt Cusanus *sapientia* mit *sapere* zusammen: *Sapientia est, quae sapit, qua nihil dulcius intellectui*[50]. Wiederum dient ihm eine Etymologie zum Spiegel der Wahrheit des Bezeichneten. Die Weisheit ist von der Art, daß man sie schmecken muß. Man kennt sie nicht vom Hörensagen, man muß sie erfahren[51]. Erfahrung aber hat es immer mit dem einzelnen Begegnenden zu tun. *Sapientia*, die auf den Plätzen ruft, weil sie in den höchsten Höhen wohnt[52], die Grund und Ermöglichung alles inneren Schmeckens ist[53], ist zwar selbst mit allem Geschmack nicht zu schmecken[54], in jedem, was schmeckt, aber wird sie gekostet[55]. Mit den Begriffen *internum sapere*[56] und *internus gustus*[57] ist das lebendige Inne-sein des Geistes einmal mehr als Innen-haben der Dinge[58] beschrieben. Unschmackhaft und von fern *(ingustabiliter et a remotis)* wird die lebendige Süße unseres Ursprungs durch den Affekt wahrgenommen[59], in wundersamem Verlangen werden wir ihm entgegentreten[60]. Es scheint ein Zirkel zu sein, daß der *appetitus* mit der *praegustatio* begründet wird und diese wiederum *per affectum* sich vollzieht.

Hier ist ein zweites Moment im Begriff der *praegustatio* zu beachten, die Vorsilbe *prae-*, die auf die nicht nur zeitliche sondern uneinholbare Vorgängigkeit der Erfahrung sowohl als auch ihres Gegenstandes abhebt. *Est quaedam vocatio seu motio seu attractio nobis cognata, ut sit a deo patre creatore data. Quare nisi sic traheremur, numquam ad sapientiam perveniremus*[61]. Gott hat, als er den Intellekt schuf, ihm das Verlangen zur Weisheit hin mit anerschaffen

---

[48] Ps 33(34), 9.

[49] Vgl. *De vis.* 5 (p I, fol.100^{v}, Z. 16–20): Gustare enim ipsam dulcedinem tuam est apprehendere experimentali contactu suavitatem omnium delectabilium in suo principio; est rationem omnium desiderabilium attingere in tua sapientia. Videre igitur rationem absolutam, quae est omnium ratio, non est aliud quam mente te deum gustare, quoniam es ipsa suavitas esse, vitae et intellectus.

[50] *De sap.* I (h V, N. 10, S. 11, Z. 3); vgl. Isidorus Hispalensis *Etymol.* X (ed. W. M. Lindsay, Oxon. 1962/66, N. 240); Augustinus *Enarr. in Ps.* 134, 3, 5 (CCSL 40, 1941, Z. 25–30. 37 f.): Si gustastis, psallite; si gustastis quam suauis est Dominus, psallite; si bene sapit quod gustastis, laudate.

[51] *De sap.* I (h V, N. 10, S. 11, Z. 3–5; N. 19, S. 17, Z. 19 ff.): . . . in se ipso experimentaliter gustavit.

[52] Prov 1, 20; Eccli 24, 7; *De sap.* I (h V, N. 3, S. 5, Z. 1 f.).

[53] *De sap.* I (N. 10, S. 11, Z. 6 f.).

[54] Ebd. (Z. 8): non est omni sapore gustabilis.

[55] Ebd. (N. 14, S. 14, Z. 18): Aeterna sapientia in omni gustabili gustatur.

[56] Ebd. (N. 10, S. 11, Z. 7).

[57] Ebd. (N. 19, S. 18, Z. 1).

[58] Siehe o. S. 170 f. Über die Bedeutung der sensibilia für das Leben des Geistes wird noch zu handeln sein; siehe u. S. 178 f.

[59] *De sap.* I (h V, N. 10, S. 11, Z. 10; N. 12, S. 13, Z. 8–11).

[60] Ebd. (N. 10, S. 12, Z. 3): ut mirabili desiderio ad ipsam (sc. aeternam et infinitam sapientiam) feramur.

[61] Vgl. *Sermo* LXXXVIII (p II/1, fol.24^{r}, Z. 8–17).

(concreavit)[62]. Gott hat die *mens* schon immer auf den Weg zu sich gerufen. Er hat sich in seiner Schöpfung schon immer sehen, im Wort schon immer hören und im Sakrament schon immer schmecken lassen. Cusanus' Auslegungen von *Röm 1, 20* sind zum Verständnis seines *praegustatio*-Begriffs ebenso heranzuziehen wie seine Predigten über Christus als das Brot des Lebens und die Eucharistie[63]. Als *invisibiliter videre, inaudibiliter audire, ingustabiliter gustare*[64] ist aber der dem *viator* gewährte Vorschmack immer auf das von außen Dazukommende, die Erfahrung Auslegende, den Weg als Weg Erleuchtende angewiesen. *Sapientia*, die Speise des Geistes, ist als Wort zugleich das Licht, das den Augen des Geistes Leben verleiht[65]. *Accedentem ad ipsum illuminat suo verbo et facit eum vivum seu videntem*[66]. Der das Leben und die Wahrheit ist, ist nach *Ioh 14, 6* auch der Weg:

> Attende, quod via illa, quae et vita, est et veritas . . . Via igitur viva, quae est et veritas, est Verbum Dei, quod est et Deus, et est „lux hominum" in via ambulantium; . . . est etiam lumen illuminans, et lumen est vivum, quia „lumen vitae" se ipsum manifestans[67].

Der Intellekt, der dieses Licht nicht hat, lebt nicht[68]. Das war die *praesumptio* Adams, daß er meinte, keines anderen zu bedürfen, aus eigener Kraft zu werden wie Gott[69]. Aber das Licht wird, wie das Leben, gegeben, aus Gnaden *(ex gratia)* und umsonst *(gratuite)*. *Vita* und *revelatio* sind synonym[70]; sie

---

[62] Ebd. Vgl. auch *Compl. theol.* 2 (p II/2, fol.93^{r}, Z. 16–18).

[63] Vgl. *De poss.* (h XI/2); *Sermo* LXXXVIII (p II/1, fol.24^{r}, Z. 26): sapientia facit videre patrem creaturae in creatura. *Sermo* XII (h XVI/3, N. 31, Z. 11 f.); *Sermo* LXIX (p II/1, fol.59^{v}–60^{v}); *Sermo* LXII (fol.60^{v}–62^{r}); *Sermo* XCVII (fol.74^{v}, Z. 14 ff.); *Sermo* 146 (fol.84^{r}, Z. 4 ff.); *Sermo* 151 (fol.85^{r}, Z. 14 ff.); *Sermo* 167 (fol.93^{v}, Z. 29 ff.); *Sermo* 177 (fol.101^{v}, Z. 24 ff.); *Sermo* 183 (fol.106^{v}, Z. 32 ff.); u. ö.

[64] Vgl. *De sap.* I (h V, N. 9, S. 10, Z. 9 f.).

[65] *Sermo* 167 (p II/1, fol.93^{v}, Z. 29–32): Homo secundum intellectum dicitur pasci verbo. Nam pascere est verbo dei vivificare. Magister pascit discipulos verbo. Verbum est lux de luce. Verbum vocale lucere lucis. Verbum mediante luce, quae est in eo, illuminat et intellectum dat parvulis. Intellectus igitur pascitur verbo.

[66] *Sermo* LXXXVIII (p II/1, fol.24^{r}, Z. 15 f.). Vgl. *Sermo* 134 (CT I 2–5, N. 1 ff., S. 74 ff.); *Sermo* 215 (p II/1, fol.80^{v}, Z. 39 f.): lumen non videmus nisi lumine, quia nihil sine lumine videmus. Sed lumen est medium ad se ipsum. Ideo nisi revelet se, non videtur. *Sermo* 144 (fol.82^{r}, Z. 39 f.); vgl. auch *De dato* 1 (h IV, N. 92, Z. 5 f.): Non potest autem ad apprehensionem sapientiae ascendere ignorans suo lumine; Ebd. (N. 93, Z. 1 f.): sapientia, quae est lumen semitis et lucerna pedibus, ratio et vita animae . . .

[67] *Sermo* 213 (CT I 2–5, N. 11, S. 94, Z. 11–21); vgl. Ebd. (N. 14, S. 98, Z. 6 ff.); *Sermo* CX (p II 1, fol.76^{v}, Z. 43–46); *Ep. ad Nic. Alb.* (CT IV/3, N. 37, S. 42, Z. 8 f.).

[68] Vgl. *Sermo* XLVIII (p II/1, fol.52^{v}, Z. 39–42).

[69] Ebd. (Z. 42–46).

[70] Ebd. (Z. 44 und 46 – fol.53^{r}, Z. 1). Vgl. *Sermo* CIV (p II/1, fol.74^{r}, Z. 32–34): Solus enim filius per se cognoscit patrem, adoptivus autem ex revelatione veri filii seu ex gratia. Nam adoptio est gratia, unde adoptivus non per se sed per Jesum. *Sermo* 243 (fol.147^{r}, Z. 13–16); *Sermo* 268 (fol.171^{r}, Z. 1–7): Unde si debet ipse intellectus pertingere ad vitam, ut scilicet se intelligat et vivat vita intellectuali, opus est ut ei reveletur ortus eius . . . Patet igitur quod intellectui ut imagini dei non potest revelatio fieri veritatis nisi per exemplar, scilicet verbum illud, per quod creatus est intellectus.

werden empfangen im Glauben (*per fidem*[71]). Der Glaube erhebt die Natur über ihre Begrenztheit und läßt die Seele das unendliche, ungeschaffene Licht erfassen durch das Licht, das in ihm ist. Ja, der Glaube selbst ist lebendiges Licht[72], wie der Intellekt Teilhabe ist an dem lebendigen Licht, das in die Welt gekommen ist[73]. Das Licht entläßt aus sich den Glanz; der Glanz ist das Leben oder die Bewegung des sich mitteilenden Lichtes[74].

Wir stoßen hier auf einen Schlüsselbegriff für unsere Interpretation: *vita* und *motus* gehören zusammen. Leben ist Bewegung, wobei intellektuales Leben dadurch ausgezeichnet ist, daß es sich selbst bewegt[75]. Die spontane Bewegung der *mens humana* in Richtung auf ihr Urbild, die als Frage nach dem Grund um sich selbst weiß, erfährt die zuvorkommende Güte des sich mitteilenden Lichtes, der an der Wahrheit teilgebenden Speise[76] im Überkommensein vom Geist der Freude[77]. Es widerspricht nicht der Spontaneität des Geistes, nicht dem Angeborensein des *desiderium sapientiae*, daß sein Leben stets empfangenes, daß seine Bewegung eine durch innere Berührung erweckte, ein gnadenhaft über die Sinne Empor-gerissen-werden ist[78]. *Vivificare*[79], *immitti*[80], *illabi*[81], *ad amorem inflammare*[82], *ad apprehensionem felicitatis vehere*[83], *vocare*

---

[71] *Sermo* 136 (fol.80^{v}, Z. 33–36).

[72] *Sermo* 166 (fol.93^{v}, Z. 3–10): . . . Anima . . . facit se conformem deo per quendam habitum gratiae, quae additur naturae suae, et ille habitus est lumen fidei vivum. Anima est capax increatae lucis, quae est lux infinita, . . . nam in se habet lumen intrinsecum . . . Et sic fides, quae venit in humiliatam animam, est exaltans naturam extra suam finitatem.

[73] Joh 1, 9; vgl. *Sermo* XIX (h XVI/3, N. 13, Z. 8–12).

[74] *Sermo* 210 (p II/1, fol.126^{v}, Z. 28 f.): Lux ex se splendorem exserit; splendor enim est vita seu motus lucis se communicantis.

[75] Vgl. *Sermo* 177 (fol.101^{r}, Z. 17–19): necesse habemus, ut imago dei vivi sit viva et habeat motum vitae, ut possit in se gustare deum sicut viva imago, quae in se intuetur illum, cuius est imago, in quo quiescit et ad quem continuo desiderio movetur. *Sermo* 181 (fol.103^{v}, Z. 11 f.): Nominamus enim intellectum virtutem illam, quae ex se ipsa generat et producit sicut principium motus. *De ludo* I (p I, fol.154^{v}, Z. 38 – fol.155^{r}, Z. 4; Z. 22); *De sap.* I (h V, N. 18, S. 17, Z. 4 f.) und Parallelen demnächst in der Neuauflage.

[76] Vgl. *De ludo* II (p I, fol.161^{v}, Z. 40–42).

[77] *Sermo* LXII (p II/1, fol.60^{v}, Z. 22–24): Non enim habitare potest sensibilis vita nisi in laetitia, sic nec vita spiritualis nisi in amore seu laetitia spirituali. Ebd. (fol.61^{r}, Z. 34–40); *Sermo* 170 (fol.96^{v}, Z. 46 – fol.97^{r}, Z. 4): Quod unctio purget et illuminet cum maxima laetitia, habemus exemplum in illuminatione caeci, ubi Christus sputo linivit oculos faciendo lutum, et ille lotus in aqua Siloae vidit: sicut oculus vivit cum delectatione et laetitia in videndo, sic oculus mentis intelligendo. Quare unctio ex magisterio verbi est vivificans cum laetitia intellectum. *Sermo* 183 (fol.107^{v}, Z. 39 f.); *Sermo* 208 (fol.123^{r}, Z. 33–36): Ille enim, qui potest tollere caecitatem ignorantiae a spiritu rationali, est dator vitae. Nam mors intellectus est ignorantia, cuius delectatio est intelligere. In quo autem delectatur, vivit cum laetitia.

[78] Vgl. *De sap.* I (h V, N. 17, S. 16, Z. 10–14): irradiatio seu immissio in sanctam animam est motus desideriosus in excitatione. Qui enim quaerit motu intellectuali sapientiam, hic interne tactus ad praegustatam dulcedinem sui oblitus rapitur in corpore quasi extra corpus.

[79] Vgl. *Sermo* 181 (p II/1, fol.105^{r}, Z. 17–22).

[80] Vgl. Ebd.

[81] Vgl. *Sermo* 248 (fol.150^{v}, Z. 37 f.); *Sermo* 255 (fol.157^{r}, Z. 32–37).

[82] Vgl. *De vis.* 4 (p I, fol.100^{v}, Z. 6).

[83] Vgl. *Sermo* LVII (p II/1, fol.54^{v}, Z. 6).

ad consortium et participationem sapientiae vivificantis[84], *excitare ad fructificationem*[85]: die *missio vitae,* die *attractio non-vivi ad vitam* ist nach der Regel der Koinzidenz *zugleich* die *receptio,* die An- und Aufnahme, der Empfang des gesandten geschenkten Lebens[86]. *Venire ad vitam coincidit cum attractione vitae per regulam coincidentiae*[87]. Die *mens humana* wird von ihrem Gegenstand emporgerissen und reißt doch zugleich den Gegenstand ihrer Liebe an sich. Der *raptus* ist der Grenzübertritt, der, die Mauer zum Paradies überwindend[88], Aktiv und Passiv ineins fallen läßt:

pater vitae per verbum vitae trahit omne id, quod ad vitam venire debet, et diligens sollicitatio venire cupientis seu impetus venientis vim facit rapiendo vitam. Ita trahere, venire et rapere in theologicam coincidentiam pergunt[89].

Jenseits der dogmatischen Unterscheidung von Natur und Gnade, jenseits aller Reflexion über die *condicio humana* vor und nach dem Fall und über die Möglichkeit des Sünders zur *cooperatio* bewegt sich diese Rede des Cusanus von der theologischen Koinzidenz[90]. Daß Erkennen und Erkanntwerden und der Zusammenschluß von beidem in Liebe und Freude eins sind[91], daß Gott und sein Wort die Speise unseres Geistes ist so, daß ineins damit unser Geist Speise für das Wort genannt werden kann, das seine Lebendigkeit nährt[92]: all das hat seinen Grund darin, daß Cusanus das Leben des Geistes in Analogie zur Lebendigkeit des drei-einen Gottes selbst denkt[93].

„Gott, der Drei-Eine, ist der Lebendigmachende. Das aber, was auf die beste Weise leben soll, muß dies notwendig von der lebendigmachenden ersten Ursache haben. Im Wesen aber des besten Lebens liegt notwendig, daß es lebendig ist mit Erkenntnis und Ergötzen oder Freude. Denn der Lebende, der nicht Kenntnis hat von seinem Leben, lebt ganz und gar nicht in vollkommener Weise, sondern ist wie ein Schlafender oder ein Auge im Dunkel. Der aber lebt und erkennt, daß er lebt, ist nicht ohne Ergötzen und Freude. Vom lebendigmachenden Vater, dessen Bild er ist, hat der vernünftige Geist, daß er eine lebendige Natur hat. Von der Weisheit oder dem Wort oder dem Sohn, der Worte des lebendigmachenden Lebens hat (vgl. Ioh 6, 68), wird er gestaltet oder

---

[84] Vgl. *Sermo* 183 (fol.106^{v}, Z. 34 f.).
[85] Vgl. *Sermo* 162 (fol.90^{r}, Z. 1–5).
[86] Vgl. *Sermo* LX (fol.57^{v}, Z. 41–44).
[87] Ebd. (fol.58^{r}, Z. 1).
[88] Vgl. *De vis.* 9 (p I, fol.103^{v}, Z. 16–20).
[89] *Sermo* LX (p II/1, fol.58^{r}, Z. 5–8).
[90] Das schließt nicht aus, daß er die traditionelle Redeweise unbefangen reproduziert; hat die Fragestellung doch noch nicht ihre nachtridentinische Zuspitzung erfahren. Vgl. etwa oben Anm. 72 und die häufige Rede von Christus, der den defectus naturae ergänzt und auffüllt, vgl. *Sermo* 179 (p II/1, fol.103^{r}, Z. 6 f.); *Sermo* XXXV (fol.44^{v}, Z. 39 f.).
[91] Vgl. *Sermo* LVII (fol.54^{r}, Z. 43 f.): Theologia Christiana est, quod fides formata caritate est cognitio, cui coincidit cognosci.
[92] Vgl. *Sermo* 171 (fol.97^{v}, Z. 33–37): Deus igitur seu sapientia sive verbum est cibus intellectus nostri, et intellectus noster est cibus verbi. Quando magister videt discipulos capaces, augetur in eo desiderium influendi doctrinam. Pascitur igitur ex intellectu discipulorum vivacitas verbi, et verbum quod pascitur pascit.
[93] Vgl. *Sermo* 167 (fol.95^{v}, Z. 2–4): In cognitione, qua mens cognoscit se ipsam, est repraesentatio trinitatis secundum analogiam, inquantum mens cognoscens se ipsam de se verbum gignit, et ex utroque procedit amor.

erleuchtet, damit er wirklich lebt oder erkennt, daß er erkennt bzw. lebt, was dasselbe ist in der einsichtigen Natur, in der Sein und Leben Einsehen ist[94]. Vom heiligen Geist, der lebendig macht, hat er Freude und Vergnügen darob, daß er die Natur hat, die lebt und erkennt, daß sie lebt"[95].

Gott, der Vater, Gott der Sohn und Gott der heilige Geist machen lebendig[96]. Gott ist, der die Natur erschafft, die in vernünftigem Leben lebendig ist; Gott ist, der sie erleuchtet, daß sie sich lebendig sieht; Gott ist, der sie selig macht und mit Freude erfüllt[97]. So ist die vernünftige Natur *imago trinitatis*[98], ihr Leben bildet das Leben des drei-einen Gottes ab, wie es von ihm gegeben ist. Dieses Leben erfährt sich selbst in der Freude[99]; *laetitia* ist für Cusanus gleichsam ein Fühlen: das Fühlen des Lebens, *sensus vitae: Nam se sentit homo vivere per hunc spiritum seu calorem*[100]. Was lebt, freut sich seines Lebens und liebt es[101]. Leben und nicht fühlen, daß man lebt, wäre der Qual zu vergleichen, Auge zu sein und im Dunkel zu bleiben, intellektuales Sein zu haben und nie je zu erkennen[102]. Ein solches Leben wäre ohne *forma*, hätte keine Wirklichkeit[103]. *So ist die Freude als Leben des Geistes der Geist des Lebens*[104]. Hieraus folgt nun das zweite *signum* der *imago dei viva:* ihre Möglichkeit einer unendlichen Angleichung an das Urbild.

Cuncta vero creata in eo quod habent quiescunt, nihil ultra receptum, speciem divinae similitudinis, appetentia, cum per illam id sint quod sunt, sine qua nihil forent. Nostra autem intellectualis natura, cum se dei vivam imaginem intelligat, potestatem habet continue clarior et deo conformatior fieri, licet, cum sit imago, nunquam fiat exemplar aut creator[105].

Das Leben des Bildes besteht darin, der Wahrheit immer gleichförmiger zu werden in nicht endender *assimilatio*. Daß Cusanus den *spiritus vitae* mit dem heiligen Geist, der dritten Person der Trinität gleichsetzt[106] und so als den Geist der Liebe und Freude bestimmt, ist entscheidend für das Verständnis

---

[94] Zum Ternar *esse-vivere-intelligere* vgl. *De sap.* I (h V, N. 13, S. 14, Z. 4 f.) mit Quellen- und Parallelennachweis demnächst in der Neuauflage.

[95] *Sermo* 230 (p II/1, fol.134^{v}, Z. 25–35).

[96] Vgl. Ebd. (Z. 22 f.).

[97] Ebd. (Z. 35 f.).

[98] Vgl. Ebd. (Z. 37).

[99] Siehe o. S. 175 und Anm. 77.

[100] *Sermo* 167 (p II/1, fol.94^{r}, Z. 42 f.); vgl. *Sermo* 254 (fol.154^{r}, Z. 31 f.).

[101] Vgl. *Sermo* LXII (fol.60^{v}, Z. 22–24): Non enim habitare potest sensibilis vita nisi in laetitia; sic nec vita spiritualis nisi in amore seu laetitia spirituali.

[102] Vgl. *Sermo* 167 (fol.94^{r}, Z. 43 f.); *De sap.* I (h V, N. 13, S. 14, Z. 6–15); siehe o. S. 174.

[103] *Sermo* 167 (p II/1, fol.94^{r}, Z. 44 f.): Sic considera vitam sine sensu seu laetitia esse vitam informem et forma vitae carentem.

[104] *Sermo* 210 (fol.127^{r}, Z. 5): Delectatio autem seu laetitia est spiritus vitae in anima.

[105] *Ep. ad Nic. Alb.* (CT IV 3, N. 7, S. 28, Z. 14–18). Vgl. *Sermo* 162 (p II/1, fol.89^{v}, Z. 24–28): Deinde intellectus intelligens se vivam imaginem habet a deo potentiam se ipsum magis assimilandi exemplari suo et sic continue plus accedendi ad maiorem unionem cum obiecto suo, scilicet cum veritate, ut dulcius quiescat. Nam imago, quae se cognoscit imaginem, non potest habere quietem extra veritatem, cuius est imago. *Sermo* 161 (fol.89^{r}, Z. 5 f.): Ista natura intellectualis capax est dei, quia est in potentia infinita.

[106] Vgl. *De mente* 13 (h V, N. 147, S. 105, Z. 17 ff.); *Sermo* 181 (p II/1, fol.106^{r}, Z. 41–106^{v}, Z. 2); *Sermo* 209 (fol.124^{v}, Z. 32–35).

seiner Rede von *assimilatio*. Die Problematik, die dieser Begriff mit sich führt, ist bekannt: Wie verträgt sich die mit dem erkenntnistheoretischen Grundsatz *cognitio fit per similitudinem* gegebene Vorstellung von der Tätigkeit des Geistes als eines Abbildens der realen Welt mit der Behauptung des Cusanus, daß gerade in der *assimilatio* der Geist seine schöpferische Potenz entfalte?[107] Hier ist zunächst zu sagen, daß ganz mit Recht J. Stallmach zu bedenken gibt, „daß für Cusanus durchaus nicht alle Erkenntnis vom Typ der mathematischen, sondern diese unter verschiedener Rücksicht gerade nur ein Sonderfall von Erkenntnis ist, so daß also, was von ihr gilt, nämlich daß sie ihren Gegenstand selbst hervorbringt, nicht auf Erkenntnis überhaupt übertragen werden darf"[108].

Aber auch der Hinweis auf die Begriffe, die *entia rationis*, als Schöpfungen des Geistes, die als „Repräsentationen der Dinge" diese „wenigstens annähernd objektiv erfassen"[109] können, kommt der Pointe des cusanischen *assimilatio*-Begriffs noch nicht nahe. *Assimilatio* ist *per definitionem* nicht *praecisio*, nicht *aequalitas*! Wenn Cusanus die assimilative Tätigkeit der *mens humana* der entifikativen Gottes gegenüberstellt[110], so liegt der Ton der Aussage nicht auf dem „weniger": daß Gott die wirklichen Dinge hervorbringt und der endliche Geist eben „nur" Begriffe, Abbildungen – ja, dies liefe der Intention des Cusanus gerade entgegen, der ja der Wahrheit eines Dinges im Begriff den höheren Grad von Sein zuerkennt[111]! Die *vis assimilativa* macht den menschlichen Geist vielmehr gerade Gott vergleichbar, ist sie doch das lebendige Bild der göttlichen Allmacht[112]. Die *natura intellectualis* ist darin, daß sie das *liberum arbitrium* hat, gleichsam ein zweiter Gott, *quasi alius deus*[113].

Hier scheint sich nun alles zu verwirren: ist mit *assimilatio* der Erkenntnisakt oder eine Bewegung des Willens beschrieben? Sollte man sich hüten, zwei Aussagenreihen durcheinanderzubringen, deren eine einem mehr „philosophischen", die andere einem „theologischen" Gegenstand gewidmet ist? Ich meine nicht. Es gilt vielmehr, die Bestimmung des menschlichen Geistes als *imago dei viva* ernst zu nehmen und *assimilatio* in zwei Richtungen zu denken. Als die Macht, gottförmiger zu werden, hat die *imago viva* ihre Wahrheit in der absoluten Gleichgestaltung Gottes, der *aequalitas*. Der *spiritus vivificans*,

---

[107] Vgl. die umfassende Darstellung durch Norbert Henke, *Der Abbildbegriff in der Erkenntnislehre des Nikolaus von Kues:* BCG Bd. 3 (1969) S. 96; Josef Stallmach, *Die cusanische Erkenntnisauffassung zwischen Realismus und Idealismus:* MFCG 6 (1967) 53: „Die eigentliche Rolle der Assimilation in einem Erkenntnisvorgang, der sich im übrigen als schöpferische Selbstentfaltung des Geistes darstellt, das heißt die Rolle der Rezeptivität in einem so sehr durch Spontaneität gekennzeichneten geistigen Erkennen genau zu umreißen, ist von großer Schwierigkeit."

[108] Ebd. S. 51.

[109] Ebd.

[110] *De mente* 7 (h V, N. 99, S. 75, Z. 1–4).

[111] Vgl. *De mente* 7 (h V, N. 103, S. 77, Z. 4–14).

[112] Vgl. *De vis.* 3 (p I, fol.100^{r}, Z. 37–41).

[113] Vgl. *Sermo* 161 (p II/1, fol.89^{r}, Z. 1–3).

der Geist der Gotteskindschaft richtet ihr Streben auf das Urbild hin. Aber auch die *assimilatio* „nach unten" hat ihre Wahrheit in Gott, ist doch die Schöpfung selbst die Ur-Assimilation: *Potest . . . creatio seu genesis dici ipsa assimilatio entitatis absolutae, quia ipsa, quia idem, identificando vocat nihil aut non-ens ad se*[114]. Indem Gott, das absolut Identische, das Differente aus dem Nicht-Identischen, d. h. aus nichts, in seine je eigene Identität ruft, ist er als dessen Selbst-Identität oder Wesen in allem[115]. Die Assimilation besteht also aus zwei Bewegungen: der Koinzidenz von *descensus ipsius idem ad non-idem* und *ascensus non-idem ad idem*[116]. Diese Doppelbewegung eignet auch dem Selbigmachen des menschlichen Geistes. Cusanus macht das in der *Epistula ad Nicolaum Albergati* wie folgt deutlich: Wie sich eine gemalte Rose, die ein das *opus dei* voraussetzendes nachahmendes Werk des menschlichen Intellekts ist, sich zur wahren Rose verhält, die Gottes Werk ist, so verhält sich unsere *virtus intellectiva* zur *virtus intellectiva* Gottes, und wie die gemalte Rose zur wahren, so verhält sich die wahre Rose zum lebendigen Intellekt[117]. Es fällt auf, daß die beiden Proportionen verschiedenen Bildungsgesetzen folgen, wodurch das Verhältnis von Bild und Wahrheit sich kreuzweise verkehrt: Wie die nachgeahmte zur wahren Rose, so verhält sich der menschliche zum göttlichen Intellekt, die *vis assimilativa* als angleichende zur *vis entificativa*. Zugleich aber gilt: Wie die gemalte zur wahren Rose, so verhält sich die wahre Rose zum *intellectus vivus*.

Nam rosa vera licet si vera, tamen eius veritas non est in ipsa vitaliter, cum non cognoscat. Sola enim intellectualis natura capax est veritatis. Veritas igitur rosae est in intellectu rosam cognoscente, cuius rosa est imago[118].

Die einzelne reale Rose wird vom erkennenden Geist erst in ihre Wirklichkeit geführt, indem er, das Bild der Wahrheit, sich ihr als ihre eigene Wahrheit *einbildet*. Die *assimilatio* des lebendigen Geistes ist Vermittlung, wie an der um ein Mittelglied sich ordnenden Proportion anschaulich wird. Der Geist vermittelt den Dingen ihr Leben, ihre Lebendigkeit; darin erweist er sich als *imago dei*. So besteht der Erkenntnisakt nie allein in einer Aufwärtsbewegung, in der Rückführung des sinnlich Gegebenen auf seinen Begriff: der Geist assimiliert nicht nur das Erscheinungsbild seiner Wahrheit, sondern weil die Erkenntnis der Wahrheit immer erst zustandekommt dadurch, daß *etwas Bestimmtes* als wahr erkannt wird, wendet sich der Geist unablässig dem einzeln Begegnenden zu, das ihn aus dem Schlaf der Ignoranz aufweckt, um es aus der Nicht-Identität in die Identität des Erkannten zu überführen. *Vis illa, quae mens est, est vis*

[114] *De gen.* 1 (h IV, N. 149, Z. 16–18).

[115] Ebd. (N. 147, Z. 17 f.): Quomodo enim quodlibet esset idem sibi ipsi, si absolutum idem ab ipsis foret diversum et distinctum aut aliud? Ebd. (N. 154, Z. 9 f.): idem absolutum est in omnibus, quoniam quodlibet idem sibi ipsi. Vgl. Werner Beierwaltes, *Identität und Differenz. Zum Prinzip cusanischen Denkens:* Rheinisch-Westfälische Akademie der Wissenschaften, Vorträge G 220 (1977) bes. S. 18–22.

[116] *De gen.* 1 (h IV, N. 149, Z. 15 f.).

[117] *Ep. ad Nic. Alb.* (CT IV 3, N. 20, S. 34, Z. 7–12).

[118] Ebd. (N. 21, S. 34, Z. 13–16).

viva copulativa seu unitiva. Nam in se omnia unit, et simul omnibus unitur[119]. Im *descensus* macht sich der Geist im Sehen dem Sichtbaren gleichgestaltig, im Schmecken dem, was man schmecken kann[120], und ist als das Sehen des Sehens und als das Schmecken des Schmeckens zugleich der *ascensus* der *sensibilia*, die nun in ihm in Wahrheit leben. So assimiliert der Mensch im Erkennen der Schöpfung das Geschaffene seinem Geschaffensein, seinem Ursprung, dem Schöpfer. Diese Bewegung ist nach der Regel der Koinzidenz die Bewegung seiner eigenen Gleichgestaltung:

Assimilare et assimilari in mente coincidunt sicut intelligere et diligere ipsius. Nam mens sine desiderio non intelligit et sine intellectu non desiderat. Mens igitur est principium intellectus et affectus[121].

Daß die Koinzidenz dem *viator* nur in Augenblicken des Entrissenseins erkennbar[122], die Wahrheit im Bild verborgen[123] und der Geist, der alles lehren wird, noch nicht offenbar ist[124], daß wir noch des Trösters bedürfen[125], weil wir *den Schatz in irdenen Gefäßen tragen*[126], und der Stärkung durch Jesu Geist[127], kurz, daß das Leben aller Gläubigen in Christus verborgen und allein in der Hoffnung lebendig ist[128], weil das lebendige Bild unsichtbar bleibt[129], dies alles braucht hier nicht *in extenso* dargestellt zu werden. Cusanus hält die eschatologische Spannung des Noch-nicht konsequent durch: die Selbsterfahrung des lebendigen Geistes in der Freude ist nur ein *Vorschein* der ewigen Freude, *degustatio praeambula felicitatis aeternae, quam exspectamus*[130]. Jedoch ist dieses Noch-nicht keine Schmälerung der Möglichkeiten der *mens humana:* der Geist, der im Ausmessen des All seine eigene *capacitas* sucht[131], vermag Gott zu fassen[132]! Der Satz, daß das Endliche dem Unendlichen nicht zu vergleichen sei *(finitum non capax infiniti)*, verliert seine Gültigkeit angesichts der Tatsache, daß Gott selbst Mensch geworden ist, der Unendliche im Endlichen in Verborgenheit anschaubar. *Capacitas, quae unionem praestat, non est nisi similitudo*[133]. Hoch denkt Cusanus von der Freiheit der *imago dei*

---

[119] *Sermo* 165 (p II/1, fol.92^{r}, Z. 28 f.).
[120] Vgl. *De mente* 7 (h V, N. 100, S. 75, Z. 8 ff.).
[121] *Sermo* 165 (p II/1, fol.92^{r}, Z. 24–27).
[122] Vgl. *Sermo* LXVII (fol.68^{r}, Z. 36 f.): ex hac dulci visitatione, qua sic quasi fulgor momentaneus se adesse ostendit . . .
[123] Vgl. *Sermo* 230 (fol.135^{r}, Z. 8 f.): . . . occultatur ut veritas in imagine.
[124] Vgl. *Sermo* 235 (fol.136^{r}, Z. 20–23).
[125] Vgl. *Sermo* LVII (fol.54^{v}, Z. 38–40); *Sermo* 151 (fol.85^{r}, Z. 26–28); *Sermo* 181 (fol.106^{r}, Z. 35–40).
[126] Vgl. *Sermo* 235 (p II/1, fol.136^{r}, Z. 30–33).
[127] Vgl. *Sermo* 181 (fol.106^{r}, Z. 32–34).
[128] Vgl. *Sermo* LX (fol.58^{r}, Z. 9–11): Christus est, in quo est abscondita vita omnium viventium . . . vita, quae fit per fidem abscondita et spe solum viva . . .
[129] Vgl. *Ep. ad Nic. Alb.* (CT IV 3, N. 18, S. 32, Z. 27): imago viva invisibilis.
[130] *Sermo* 181 (p II/1, fol.106^{r}, Z. 26 f.); vgl. *De vis.* (p I, fol.99^{r}, Z. 13 f.).
[131] Siehe o. S. 167.
[132] *Sermo* 161 (p II/1, fol.89^{r}, Z. 5): natura intellectualis capax est dei.
[133] *De vis.* 4 (p I, fol.100^{r}, Z. 35).

viva, die sich nicht als Freiheit erweist im Sich-verschließen gegen Gottes Gnade und Güte[134], sondern die die freie *vis assimilativa* ist[135], der der Schöpfer seine Schöpfung anvertraute[136].

Zum lebendigen Lobgesang[137], zum lebendigen Psalterium[138] hat sich Gott die *natura intellectualis* erschaffen. *In psalterio enim et cithara, in cymbalis iubilationis et bene sonantibus omnis spiritus laudat dominum*[139]. Cusanus zitiert hier das Psalmwort, das man von alters her zur theologischen Begründung der gottesdienstlichen Musik herangezogen hat[140], mit dem man den Einwänden und Verdächtigungen, denen die Musik als die sinnlichste aller Künste im Lauf der Kirchen- und Frömmigkeitsgeschichte immer wieder ausgesetzt war und ist, begegnete. Durch seinen Vergleich der *mens* als *imago dei viva* mit einem lebendigen Saitenspiel hat er zwei theologisch schwer zu vereinende Dinge auf eine Weise zusammengebracht, die hermeneutisch noch nicht ausgelotet ist: Lobpreis und Nachfolge, Verherrlichung Gottes in seiner Schöpfung und Abkehr von der Welt, Freude am Leben und Teilhabe am Todeskampf des Herrn[141]. Im Sinnlichsten und Vergänglichsten aller Dinge, im Ton der Leier, spiegelt sich das Geistigste, die ewige Harmonie. Ein Hauch nur ist das Loblied, das von unseren Lippen kommt, aber der *spiritus vitae*, der Geist der ewigen Freude, belebt es. Gott selber spielt und hat Freude am Menschengeist, seiner lebendigen Leier!

Contemplare quomodo deus creavit sibi nobilem cibum, in quo deliciatur. Sapientia enim se ludere dicit in orbe terrarum, et ludit sicut primus citharoedus, qui fecit sibi citharam, ut in ipsa deliciaretur et refocillaretur. Est autem anima rationalis quasi cithara viva, quae se ipsam adaptat ad hoc, quod bonam harmoniam decem chordarum possit creator suus in ea tangere sive reperire. Unde cithara viva liberi arbitrii adaptat se ipsam ad concordantias harmonicas dulcis melodiae, si diligens et vigilans est. At si negligenter se habet, falsas voculas et discordantias potius resonabit et non oboediet tangenti, qui nititur secundum conceptum internum concordantiam in sono audire. Ecce de conceptu rationis exit harmonia, quae medio instrumenti in sono explicata redit per auditum, ut pascat animam delectabiliter, unde exivit, tunc scilicet delectabiliter, quando conformiter se habet explicatio harmoniae ad conceptum, unde exit numerus et proportio et harmonia[142].

---

[134] Vgl. Ebd. (Z. 35–43); cap. 7 (fol.102^{r}, Z. 27–32); *Sermo* LVII (p II/1, fol.54^{v}, Z. 14–17): Per gratiam igitur, quam in ipso consecuti sumus, solo amore in libertate spiritus servire possumus deo. Et quae est haec servitus? Certe servitus illa est supra coincidentiam oppositorum. Amare etenim sic est servitus, quod non est servitus, sed libertas.

[135] Vgl. *Sermo* 161 (p II/1, fol.89^{r}, Z. 17 f.).

[136] Siehe o. S. 167 Anm. 1; *Sermo* 180 (p II/1, fol.112^{r}, Z. 8–10. 17–20); *Sermo* 300 (fol.121^{r}, Z. 12–14) u. ö.

[137] Vgl. *Ep. ad Nic. Alb.* (CT IV 3, N. 15, S. 32, Z. 4): credas te esse vivum hymnum et vas in dei laudem creatum. *Ven. sap.* 18 (h XII, N. 53, Z. 19 f.).

[138] *Ven. sap.* 18 (N. 56, Z. 18–20): Ita est homo vivum psalterium in se omnia habens ad psallendum deo laudes, quas in se ipso cognoscit.

[139] Ebd. (Z. 20 f.).

[140] Ps 150, 3–6.

[141] Vgl. *Ep. ad Nic. Alb.* (CT IV 3, N. 61 ff., S. 52 ff.); *Sermo* 171 (p II/1, fol.98^{r}, Z. 7–17). Vgl. hierzu auch meinen Aufsatz *Methode und Ziel einer musikalischen Hermeneutik im Werke Bachs:* Musik und Kirche 47 (1977) 209–224, wo ich dem Phänomen der Freude in Bachs Sterbekantaten nachzugehen versuche (bes. S. 222 ff.).

[142] *Sermo* 171 (p II/1, fol.97^{v}, Z. 42 – fol.98^{r}, Z. 7).

DAS WORT IDEA BEI NIKOLAUS VON KUES

Von Hermann Schnarr, Mainz

Kommt es auch häufiger im Gang der Geschichte der Philosophie vor, daß ein Begriff mit einem bestimmten Denker verbunden wird, so ist diese Verbindung doch bei keinem Philosophen so eng, wie sie sich in der Gestalt Platons und dem Begriff Idee darstellt. Allerdings hat Platon selbst diesen Begriff eher selten und neben anderen gleichwertig für einen bestimmten Sachverhalt gebraucht, da er sich wohl bewußt war, welche Gefahren für das lebendige Philosophieren ein fester Begriffsapparat in sich birgt – gleichwohl eine beinahe notwendige Konsequenz jeglicher schriftlichen Fixierung philosophischer Gedanken, zu der Plato im Dialog *Phaidros*[1] in ironisch verschlüsselter Weise die bekannte „ägyptische Geschichte" von der Erfindung der Schrift erzählt.

Die für uns rätselhafte und scheinbar bewußt auf falscher Interpretation beruhende massive Kritik seines größten Schülers Aristoteles an *dem* Gedanken der platonischen Philosophie, den man mit dem Begriff „Idee" bzw. „Ideen" zu umschreiben versucht, bestätigte diese von Plato gesehene Gefahr nur allzubald. Seitdem entscheidet es sich an der Einstellung zum Gedanken der Ideen, ob man einen Philosophen als Anhänger oder Gegner der Philosophie Platons bezeichnen darf. Ablehnung der Lehre von Ideen bedeutet Gegnerschaft, Annahme von Ideen, in welcher Art auch immer, Anhängerschaft[2].

I

Befragt man unter dieser Rücksicht die uns von NvK hinterlassenen Werke, so wird man an mehreren Stellen Äußerungen finden, die *gegen* eine Lehre von Ideen Stellung nehmen. Das ist fürs erste schwer verständlich, da man seit langem gewohnt ist, Cusanus als genuinen Platoniker anzusehen. So schreibt Ernst Hoffmann, einer der Pioniere der neueren Cusanus-Forschung: „Wo im Fünfzehnten Jahrhundert unter den Leistungen des Cusanus auch seine Philosophie Verständnis fand, da zählt man ihn zu den Platonikern, mit Recht und ganz in seinem Sinne"[3].

---

[1] Zu Platons Skepsis gegenüber dem geschriebenen Wort vgl. *Phaidros* 275 d 7 – e 3; 275 b 3 f: Αἰγυπτίους . . . λόγους .

[2] Zur Geschichte des Begriffs „Idee" ist der umfangreiche und eine beinahe erdrückende Fülle von Material verarbeitende Artikel „Idee" im *Historischen Wörterbuch der Philosophie,* hrsg. von J. Ritter † u. K. Gründer, Bd. 4, Basel–Stuttgart 1977, Sp. 55 ff zu vergleichen. Die Zeit der Antike ist behandelt von H. Meinhardt. Das Mittelalter wurde von mehreren Verfassern unter der Leitung von W. Kluxen bearbeitet. Von NvK ist nur auf S. 93 bemerkt, daß er an Gedanken von Meister Eckhart anknüpft.

[3] NvKdÜ H. 1, Hamburg ^{3}1954, S. 14 (Übers. von E. Bohnenstädt, Geleitwort „NvK als

Tatsächlich haben ihn schon seine Zeitgenossen als einen Anhänger der Philosophie Platons angesehen. Der gelehrte Florentiner Buchhändler Vespasiano da Bisticci, der in seinen wahrscheinlich zwischen 1493 und 1498 verfaßten Lebensbeschreibungen berühmter Männer des fünfzehnten Jahrhunderts NvK als einzigen Deutschen aufnimmt und ihm eine kurze Charakterskizze widmet, weist darauf hin. Er hebt hervor, daß NvK Deutscher war, daß er ein großer Philosoph und Theologe war, vielleicht der größte seiner Zeit, und betont dann zusätzlich auch, daß er ein großer Platoniker war, ein Anhänger der Philosophie Platons[4]. Nun gibt es eine ganze Reihe von Untersuchungen, die den Nachweis bringen, daß NvK ganz im Geiste Platons philosophiert. Ernst Cassirer behauptet von Cusanus, daß er

„vielleicht der erste abendländische Denker gewesen sei, dem es gegeben war, selbständige Einsicht in die Haupt- und Grundquellen der platonischen Lehre zu gewinnen"[5].

Raymond Klibansky[6] – und ihm folgend Johannes Hirschberger[7] – läßt die Traditionsgeschichte des mittelalterlichen Platonismus einmünden in die Philosophie des NvK und sieht in ihm zugleich das Bindeglied zur platonischen Gedankenwelt der Renaissance-Philosophie.

Dem Verhältnis des Cusanus zu Plato ist auch eine zweite Abhandlung von Johannes Hirschberger[8] gewidmet. In dieser geht er den platonischen Denkmodellen im Werk des NvK sehr gründlich nach, unter denen auch eines die „Ideenlehre" genannt ist.

Bei der Untersuchung des „variantenreichen geschichtlichen Fortlebens von platonischen Denkmotiven"[9] im Mittelalter kann auch Gerda von Bredow im Werk des Cusanus sowohl das platonische Denkmodell der Ideen-Teilhabe[10] als auch das von Einheit und Dialektik[11] aufspüren. Auch Maurice de Gandillac[12] sieht in NvK einen Vertreter jener Tradition des Philosophierens, wie es von Platon initiiert worden ist und bis zu Hegel weiterreicht.

Eine erneute Behandlung der Frage, ob Cusanus als Anhänger einer Ideenlehre

---

Philosoph" von E. Hoffmann). Zur Platonkritik des Cusanus vgl. Joh. Hirschberger, *Das Platonbild bei NvK:* NIMM (1970) 120–123 und M. de Gandillac, *NvK zwischen Platon und Hegel:* MFCG 11 (1975) 28.

[4] Vgl. Vespasiano da Bisticci, *Vite di uomini illustri del secolo XV,* a cura di Paolo d'Ancona ed Erhard Aeschlimann, Milano 1951, S. 118: Messer Nicolò di Cusa fu di nazione tedesco, degnissimo uomo, grandissimo filosofo e teologo, e grande platonista.

[5] E. Cassirer, *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance,* Darmstadt ²1962, S. 16.

[6] Vgl. R. Klibansky, *The continuity of the Platonic tradition during the Middle Ages,* London 1939, S. 28 f.

[7] Vgl. Joh. Hirschberger, *Platonismus und Mittelalter:* Philos. Jahrb. d. Görresgesellschaft 63 (1955) 123.

[8] Vgl. Joh. Hirschberger, *Das Platonbild bei NvK:* NIMM S. 113–135.

[9] G. von Bredow, *Platonismus im Mittelalter,* Freiburg 1972, S. 9.

[10] Vgl. ebd. S. 48–57.

[11] Vgl. ebd. S. 74–80.

[12] Vgl. M. de Gandillac, *NvK zwischen Platon und Hegel:* MFCG 11 (1975) 21–38.

zu sehen ist, wäre überflüssig und ist hier auch nicht intendiert, zumal Josef Ranft schon „die Ideenlehre des Cusanus als Grundlage seiner Auffassung vom Verhältnis des Schöpfers zum Geschöpf“[13] aufzuweisen suchte. Er bringt allerdings keine Stelle, wo das Wort *idea* bei NvK auftaucht. Seine Interpretation stützt sich vorwiegend auf die Worte *exemplar* und *forma*. Die Intention seines Buches zielt in andere Richtung, da es ihm primär darum geht, NvK vor dem Vorwurf des Pantheismus zu schützen und zu zeigen, daß er mit seiner „Ideenlehre“ in der christlich mittelalterlichen Tradition steht. In dieser Tradition sieht ihn auch Rudolf Haubst[14], der von dessen „Ideen-Exemplarismus“ spricht.

II

Es soll also im folgenden all diesen Untersuchungen nicht noch eine neue hinzugefügt werden, in der die Frage behandelt wird, ob NvK sachlich das lehrt, was mit dem Begriff „Idee“ im platonischen Sinne gemeint ist[15]. Hier sollen lediglich die Stellen im Werk des Cusanus interpretiert werden, an denen das Wort *idea* bzw. die zu diesem Wortfeld gehörenden und davon abgeleiteten Bildungen *idealis* und *ideata* gebraucht sind[16].
Um das Ergebnis vorwegzunehmen, der Gebrauch des Wortes *idea* ist bei NvK im Verhältnis zu anderen Worten, die den gleichen Inhalt bezeichnen, spärlich. Der mit dem Idee-Begriff verbundene Sachverhalt wird wie in der gesamten mittelalterlichen Tradition ganz im Anschluß an die *Quaestio de ideis* von Augustinus[17], der sich wiederum auf Cicero[18] stützt, durch die äquivalenten Termini *rationes, species, formae* ausgedrückt; hinzu tritt der Ausdruck *exemplar*[19].
Daß Nikolaus jedoch auch das Wort *idea* geläufig war und wichtig schien, zeigen seine Randbemerkungen zu den Kommentaren Alberts d. Gr. zu den

[13] Jos. Ranft, *Schöpfer und Geschöpf nach Kardinal Nikolaus von Cusa*, Würzburg 1924, S. 5–36.
[14] R. Haubst, *Wort und Leitidee der „Repraesentatio“ bei NvK:* Misc Med Bd. VIII, Berlin-New York 1971, S. 159.
[15] Die vorliegende Untersuchung intendiert auch nicht eine Darlegung der Position des NvK zum Universalienproblem. Dazu ist zu vgl. R. Haubst, *Die Christologie des Nikolaus von Kues*, Freiburg 1956, wo auf S. 223–227 dieses ausführlich behandelt ist. Dort ist auch auf das hohe Lob hingewiesen, das NvK in *Ven. sap.* 33, N. 99 (NvKdÜ H. 14, S. 151 f) dem hl. Thomas v. Aq. zollt für den vorbildlichen Lösungsvorschlag zur Universalienfrage.
[16] Die Untersuchung *Cusanus and the Platonic Idea* von K. Harries: The New Scholasticism 37 (1963) 188–203, verfolgt ein anderes Ziel. Dort geht es um eine Kritik an Ernst Cassirers Interpretation des cusanischen Platonismus.
[17] Vgl. Augustinus, *De diversis quaestionibus LXXXIII*, q. 46, N. 2 (CCSL 44A, S. 71, Z. 21–26; S. 73, Z. 71–73).
[18] Vgl. Cicero, *Topica* VII, 30; *Orator* III, 10. Zum Ganzen vgl. E. Panofsky, *Idea*, Berlin ^{2}1960, S. 82 f, Anm. 73. E. Panofsky spricht auch von einer „contemplatio idearum“ bei NvK, ohne freilich einen Beleg dafür anzuführen. Vgl. ebd. S. 84, Anm. 80.
[19] Vgl. dazu Hugo von Strassburg, *Compendium theologicae veritatis* I, cap. 25 (gedruckt unter den Werken Alberts d. Gr. ed Borgnet 34, 28a f).

Schriften des Pseudo-Dionysius Areopagita. Denn dort hat er öfter zu den Stellen Marginalien geschrieben, an denen das Wort *idea* im Text Alberts gebraucht ist[20].

Trotz dieses spärlichen Gebrauchs taucht doch innerhalb zweier entscheidender Sinnzusammenhänge des cusanischen Philosophierens der Terminus *idea* bzw. das davon abgeleitete Adjektiv *idealis* auf, nämlich im anthropologischen Zusammenhang, wo von der Schöpferkraft des menschlichen Geistes die Rede ist, und sodann im Bereich der christologischen Spekulation. Drittens sind die Stellen zu nennen, an denen NvK die Meinung fremder Philosophen referiert, meist mit der Absicht aufzuzeigen, daß die Annahme von getrennt existierenden Ideen, *ideae separatae*, abzulehnen ist.

Die Vorsicht gegenüber der Annahme von getrennt existierenden Ideen ist verständlich aus der Haltung der gesamten mittelalterlichen Tradition[21]. Man sah darin eine Einschränkung der absoluten Schöpfermacht und Einheit Gottes. Obwohl schon Augustinus die Ideen als die Gedanken Gottes interpretiert hatte im Anschluß an einen Denkprozeß, der schon im Mittel- und Neuplatonismus vollzogen worden war[22], schien diese Gefahr eines extremen Begriffsrealismus in mancherlei Formen noch immer nicht gebannt.

Aus der Einsicht in die absolute Einheit Gottes lehnt auch NvK konsequent eine Vielheit von getrennt existierenden Ideen ab. Der Gedanke der mit Gott selbst gleichzusetzenden *forma infinita* oder *absoluta* macht die Annahme „vieler abgetrennter Urbilder und vieler Ideen der Dinge"[23] überflüssig. „Formen, die in sich und in Wahrheit abgetrennt" existieren, sind für ihn bloße „Gedankendinge". Deshalb ist auch die Annahme vieler „Urbilder und Ideen" zurückzuweisen[24]. Andrerseits schreibt Nikolaus der Beschäftigung mit den Urbildern und Ideen auch eine positive theologische Bedeutung zu. Hinwendung zu den Ideen ist theologische Betrachtungsweise der Dinge; denn dieser Betrachtung geben sich die hin, „die die Dinge über die Wortbedeutung hinaus theologisch zu betrachten versuchen und sich den Urbildern und Ideen zuwenden"[25].

Die Wiedergabe fremder Meinungen und Gedanken bleibt bei NvK niemals nur Referat. Sie ist bei ihm immer mit einer Stellungnahme verbunden. Entweder findet die fremde Meinung seine Zustimmung und wird dann

---

[20] Vgl. CT III/1, S. 94, Marg. 7; S. 109, Marg. 500 u. 501. Eine Randglosse, in der auch das Wort idea gebraucht ist, ist von Ludwig Baur in seine Edition nicht aufgenommen. Sie lautet: Quomodo una et multiplex idea (Cod. Cus. 96, fol. 4ra, l. R.) u. betrifft ALBERTUS M., *Comm. in libr. Dion. De cael. hier.* c. 1 § 2 (ed. BORGNET 14, 15b). Vgl auch *Sermo* XL, N. 1.

[21] Vgl. z. B. THOMAS v. AQ. *S. th.* I, q. 84, a. 4. 5. 6; q. 79, a. 3.

[22] Vgl. *Hist. Wörterb. d. Philos.*, Bd. 4, Sp. 61–65; NvKdÜ H. 2, *De beryllo*, hrsg. von K. BORMANN, ^{2}1977, S. 103, Anm. 9.

[23] *De mente* 2 (h V, S. 54, Z. 19): . . . multa separata exemplaria ac multas ideas.

[24] EBD. (S. 53, Z. 1 ff): . . . formas in se et in sua veritate separatas . . .; . . . entia rationis . . .; . . . exemplaria ac ideas . . .

[25] EBD. (S. 54, Z. 7): Sed res ultra vim vocabuli theologice intueri conantur et ad exemplaria et ideas se convertunt.

aufgenommen in den eigenen Gedankengang oder sie verfällt der Kritik und damit der Ablehnung. Manchmal ist es auch so, daß ein Gedanke zunächst kritisiert, dann aber umgedeutet wird und in dieser Umdeutung aufgenommen werden kann in das eigene Denken.

Ein solches Referat von fremden Meinungen über die Lehre von Ideen findet sich in der Schrift *Von der Brille*[26]. Dort wird die Stellungnahme des Averroes zu aristotelischer Kritik an dem platonischen Begriff der Ideen wiedergegeben und zwar anhand einer Stelle aus dem Kommentar Alberts d. Gr. zu der Schrift *De divinis nominibus* des Pseudo-Dionysius. Albert kritisiert dort Platons Ideenlehre nicht, sondern er wendet diese ins Christliche, indem er die Ideen als Urbilder im Geiste Gottes interpretiert. Dabei ist zu beachten, daß das Wort *ideas* nicht bei den beiden zitierten Autoren, Albert und Averroes, steht, sondern eine *interpretierende Hinzufügung* des Cusanus ist. Für die Gleichsetzung von *exemplaria, rationes* und *ideae* als Gedanken Gottes beruft sich NvK auf die Gottesgelehrten, die den Inhalt des Willens Gottes mit Hilfe des Psalmwortes 113, 3 bzw. 134, 6 so interpretieren[27].

Zustimmung und Kritik zugleich erfährt die Meinung Platons in der gleichen Schrift. Alles, was die *mens* hervorbringt, hat in ihr wahreres Sein als außerhalb ihrer selbst. Das betrifft vor allem die mathematischen Gegenstände, aber auch die Artefakten. „Die Gestalt nämlich, die in den Hölzern entsteht, ist die geistige Gestalt, die Idee oder das Urbild."[28]

Das hat Plato richtig gesehen. Doch Nikolaus nennt es unnötig, neben den Dingen noch zusätzliche getrennte Wesensgestalten anzunehmen. Für die mathematischen Gegenstände gilt das besonders. Denn sie haben ihr wahres Sein in der *mens*, die sie hervorbringt; ebenso haben die Dinge ihr wahreres Sein im Ursprung, im Geist des Schöpfers, der sie denkend hervorbringt[29].

Innerhalb der umfassenden Kritik an der Substanzauffassung des Aristoteles im gleichen Werk gebraucht NvK merkwürdigerweise auch den Ausdruck *idea*. Seiner Meinung nach konnte Aristoteles mit seinem Substanzbegriff keine endgültige Lösung bringen, da es ihm nicht gelungen ist, den Ursprung der Substanz zu klären.

„Er weiß nämlich nicht, von wo sie kommt oder wie sie Bestand hat, und ob sie das Eine selbst ist oder das Seiende oder eine Gattung oder von der Idee her ist, die in sich bestehende Substanz ist, oder ob sie herausgeführt wird von der Möglichkeit der Materie, und wenn ja, wie dies geschieht"[30].

---

[26] Vgl. *De beryl.* 16 (h XI/1, S. 15, Z. 15 ff) N. 17; NvKdÜ H. 2, S. 102, Anm. 17, 2 u. 17, 5; Albertus Magnus, *Super Dionysium De div. nom.* c. 2, N. 44. 45 (*Opera omnia*, tom. 37, ed. P. Simon, Münster 1972, S. 72b 34 – 74a 20).

[27] Vgl. *De beryl.* 16 (h XI/1, S. 16, Z. 6 ff) N. 17; NvKdÜ H. 2, S. 103, Anm. 17, 10.

[28] *De beryl.* 33 (32) (h XI/1, S. 41, Z. 15) N. 56: Figura enim, quae in lignis fit, est mentalis figura, idea seu exemplar.

[29] Vgl. dazu K. H. Volkmann-Schluck, *Nicolaus Cusanus*, Frankfurt/M. 1957, S. 115–118.

[30] *De beryl.* 29 (28) (h XI/1, S. 37, Z. 5–8) N. 49: . . . sit ab idea, quae sit substantia in se subsistens . . .

Für keine der vorgeführten Deutungsmöglichkeiten weiß Aristoteles sich „wegen des Zweifels bezüglich der Wesensgestalten und Ideen“[31] zu entscheiden. Ungelöst bleibt auch, ob die Substanz, „wenn zuvor in Wirklichkeit, dann Wesensgestalt oder getrennt existierende Idee sein wird“[32].
Eine Verteidigung der platonischen Lehre von den Ideen finden wir im Alterswerk *Von der Jagd nach der Weisheit* im ersten Kapitel[33]. Wenn die platonische Lehre richtig verstanden wird, kommt sie der Wahrheit sehr nahe. Anhand des Berichtes des Diogenes Laertius zeigt NvK, was Plato mit seiner Lehre von den Ideen richtig gesehen hat. Die Annahme von Ideen gewährleistet etwas Bleibendes im steten Wechsel des Werdens[34]. Daraus zieht Nikolaus den Schluß, daß „die Ideen nicht so von den Einzeldingen abgetrennt sind wie äußerliche Urbilder“[35]. Die Idee ist Garant für die unzerstörbare Art, die sich in den vielen Dingen entfaltet. Deshalb kann Diogenes Laertius von Platon berichten, daß dieser „behauptet habe, die Idee sei Eines und Vieles“[36]. Proklos hat indes die Idee noch richtiger verstanden. Nach ihm ist diese das Verbindungsglied zwischen dem Einzelding und seinem Ursprung in Gott, da es „gerade durch die intelligible Idee der Gottheit verknüpft wird“[37].
Nach dem Bericht des Diogenes Laertius sind auch nach Platons Aussage „die Ideen Ursprung und Anfang der Dinge, die von Natur (so) bestehen, daß sie von der Art sind, wie sie sind“[38]. Böswillige Deutung kann allerdings diese Lehre von Ideen von der Wahrheit abwenden. Nikolaus aber geht es hier darum, das Wahre von Platons Auffassung der Ideen ins rechte Licht zu rücken.
Das Sprechen von vielen Ideen und Urbildern entspricht immer nur einer Blickrichtung, die von den vielen Dingen ausgeht, aber ergänzt werden muß vom Blick auf den, der die Ideen denkt, den Ursprung, in dem sie zur Einheit zusammengefaßt sind und von dem her die Vielheit der Arten und Einzeldinge sich entfalten. Auf diese doppelte Blickrichtung weist Cusanus schon in seinem ersten großen philosophisch-theologischen Werk *Von der belehrten Unwissenheit* hin; er beruft sich dafür auf den „göttlichen Platon“, der schon

„gesagt hat, daß es von allen Dingen nur *ein* einziges Urbild oder *eine* Idee gäbe, wie sie in sich ist; in Hinsicht auf die Dinge aber, die mehrere sind, erscheinen mehrere Urbilder“[39].

---

[31] Ebd. Z. 22, N. 50.
[32] Ebd. Z. 11, N. 49. Zum Ganzen ist zu vgl. NvKdÜ H. 2, S. 121–123, Anm. zu N. 49. 50.
[33] Vgl. zum Folgenden *Ven. sap.* 1, N. 3: NvKdÜ H. 14, 1964, S. 4–7.
[34] Vgl. auch *Vierzehn christologische Quaestionen* (Cod. Cus. 40, fol. 144^{r}–146^{v}; ed. R. Haubst, *Christologie*, S. 315–328) Argumentum I. Dort wird die Unvergänglichkeit der Idee als Grund für die Möglichkeit des ewigen Lebens angeführt. Vgl. dazu a.a.O. S. 314.
[35] *Ven. sap.* N. 3, Z. 5 ff: . . . ideas non esse sic ab individuis separatas sicut extrinseca exemplaria.
[36] Ebd. Z. 7.
[37] Ebd. Z. 16 ff.
[38] Ebd. Z. 19.
[39] *Doct. ign.* I, 17 (h I, S. 33, Z. 18–20) N. 48. Zur Frage der Quelle vgl. NvKdÜ H. 15a, ^{2}1970, hrsg. von H. G. Senger, S. 122, Anm. N. 48.

So muß auch die Bemerkung des einen Dialogpartners, Bernhards von Kraiburg, zum Kreisel-Änigma im Gespräch *Über das Können – Ist* interpretiert werden, der der Kardinal auch im folgenden zustimmt. In Gott sind die Wesensgründe der Dinge nicht unterschieden, in den Dingen sind sie es. Versteht man den Kreis als eine Reihe von vielen Punkten, so symbolisiert er „die Wesensgründe oder Ideen", versteht man ihn als Punkt, so ist er Änigma für den einen Wesensgrund[40].

Auch der Begriff *posse ipsum*[41], wie er in der Spätschrift *Vom Gipfel der Betrachtung* erläutert wird, kann durch den Idee-Begriff erläutert werden. Die Meinung derer, die „Gott als Quelle der Ideen ansehen" und die behaupten, „es gäbe mehrere Ideen", wollten nichts anderes ausdrücken als das, was im Begriff des Können-Selbst liegt. Das Können-Selbst ist Eines und Prinzip; es entfaltet sich aber in der Verschiedenheit und Vielheit der Dinge. Aber auch die Meinung derer, die „die Ideen leugnen"[42], kann zur Interpretation des Begriffs des *posse ipsum* herangezogen werden; denn sie richten ihren Blick allein auf den einen Ursprung. Einzahl und Mehrzahl von Ideen, – ist beides im Recht? Es kommt immer auf die Blickrichtung an, wobei allerdings in einem der Merksätze nachdrücklich darauf hingewiesen wird, daß die alleinige These von der Vielheit der Ideen nicht genügt; denn die, „die von verschiedenen Formen und Formhaftigkeiten *(formalitatibus)*, Ideen und Arten gesprochen haben, haben nicht auf das Können-Selbst Rücksicht genommen"[43].

So kann auch im Tetralog *Über das Nichtandere* auf die Frage des Ferdinand Matim[44], ob das Nichtandere gleichzusetzen sei mit der Idee, der Kardinal ähnlich unter ausdrücklichem Hinweis auf Platons Lehre antworten. Der Begriff des Nichtanderen übersteigt Begriffe wie Eines, Wesenheit, Form, Urbild oder Art.

„Wenn ich also auf die Dinge blicke und deren Wesenheiten schaue, so werde ich, da die Dinge durch sie sind, von diesen Wesenheiten selbst, wenn ich sie mit der Vernunft in ihrem Vorrang betrachte, behaupten, daß sie immer wieder andere sind. Wenn ich sie aber über der Vernunft vor dem Anderen schaue, schaue ich nicht immer wieder andere Wesenheiten, sondern nichts anderes als den einfachen Wesensgrund der Wesenheiten, die ich in den Dingen betrachte"[45].

Auch einem anderen Teilnehmer des gleichen Gesprächs, Petrus Balbus, kann NvK die Richtigkeit von dessen Ausführungen über das Nichtandere bestätigen, der darauf hinweist, daß das Nichtandere als Ursprung von allem verstanden werden kann mit dem gleichen Begriff und Namen, mit denen die Philosophen ihn bezeichneten: Ursache, Urbild, Form, Idee, Art[46].

---

[40] Vgl. *De possest* (h XI/2, N. 22, Z. 3–5).

[41] Zum Begriff posse ipsum vgl. J. Stallmach, *Sein und das Können-Selbst bei NvK:* Parusia. Festgabe für Joh. Hirschberger, hrsg. von K. Flasch, Frankfurt/M. 1965, S. 407–421.

[42] Vgl. *De ap. theor.* (p I, fol. 220^{v}, Z. 25 ff) N. 15.

[43] Ebd. (fol. 221^{v}, Z. 32 ff) N. 27.

[44] Vgl. *De non aliud* 10 (h XIII, S. 22, Z. 21 ff) N. 38.

[45] Ebd. (S. 23, Z. 2–7) N. 39; vgl. auch NvKdÜ H. 12, ^{2}1976, S. 181 f, Anm. 10, 7 u. S. 161 f, Anm. 8, 2.

[46] Vgl. ebd. 21 (S. 50, Z. 30) N. 98.

Mit Hilfe des Idee-Begriffs veruscht NvK auch schon in *De docta ignorantia* die totale Abhängigkeit der Schöpfung von Gott und die Unergründlichkeit dieses Abhängigkeitsverhältnisses zu verdeutlichen. Der Leser wird dort nämlich aufgefordert, in einer Art von Gedankenexperiment sich ein Kunstwerk vorzustellen, dessen Existenz ganz in der Idee des Künstlers besteht[47]. Zusammenfassend läßt sich bis jetzt sagen, daß bei NvK der Wille vorherrscht, den traditionellen Begriff *idea* positiv so zu deuten, daß er eingebaut werden kann in das eigene Philosophieren. Diese Tendenz wird sich in den beiden anderen Gedankenkomplexen noch verstärken.

III

Schon immer wurde in der Cusanus-Forschung darauf hingewiesen, daß das Neue seiner Philosophie sich besonders in der Betonung der Schöpferkraft des menschlichen Geistes zeigt[48]. Auf besonders geistvolle und eindringliche Weise versteht es Hans Blumenberg[49], – freilich immer mit der frag-würdigen Tendenz, „die im System des Cusaners sorgfältig verhehlten oder geschlichteten Konflikte"[50] kultur- und geistesgeschichtlich zu durchleuchten und aufzudekken – den Gedanken des schöpferischen Elementes der *mens humana* innerhalb einer Darlegung der Anthropologie des Cusanus zu entfalten, so daß man geneigt ist, die gleichen Bedenken zu äußern, wie sie in Thomas Manns Roman Doktor Faustus im Rahmen einer Erörterung über die schöpferische Tatkraft des Menschen geäußert werden: „Ich gebe dir zu bedenken, daß das beinahe die Definition Gottes ist. Imitatio Dei – mich wundert, daß das nicht verboten ist"[51]. Cusanus war aber so souverän und nannte den Menschen gerade im Bezug auf seine Schöpferkraft einen „zweiten Gott" im Anschluß an ein Wort des Hermes Trismegistos[52]. Der Mensch ist Schöpfer ähnlich wie Gott. Wie Gott die Welt hervorbringt, so vermag die menschliche Vernunft aus sich eine Welt von Begriffen und artificiellen Formen zu entwickeln. Gerade im Her-

---

[47] Vgl. *Doct. ign.* II, 2 (h I, S. 67, Z. 24) N. 103.

[48] Vgl. dazu z. B. E. Cassirer, *Individuum und Kosmos,* S. 43–48; G. von Bredow: CT IV/3, S. 79–85; K. Jaspers, *Nikolaus Cusanus,* München 1964, S. 35–39; K. Flasch, *Ars imitatur naturam:* Parusia, S. 265–306, besonders S. 289–294; N. Herold, *Menschliche Perspektive und Wahrheit:* BCG Bd. 6, Münster 1975, S. 91–94.

[49] H. Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit,* Frankfurt/M 1966, S. 500–512; ²1976, Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft 174, S. 88–98.

[50] Ebd. 1966, S. 527; ²1976, S. 111.

[51] Thomas Mann, *Gesammelte Werke,* Bd. 6, Frankfurt/M. ²1974, S. 108.

[52] Vgl. *De beryl.* 6 (h XI/1, S. 7, Z. 6–20) N. 7; vgl. auch NvKdÜ H. 2, S. 95 f die reichhaltigen Anm. zu N. 7; vgl. ebenso *De dato* II (h IV, N. 102, Z. 12 f) und die Quellenverweise zur Stelle. Zur Tradition des hermetischen Wortes vgl. V. Rüfner, *Homo secundus Deus.* Eine geistesgeschichtliche Studie zum menschlichen Schöpftertum: Philos. Jahrb. d. Görresgesellschaft 63 (1955) 248–291. Cusanus wird auf den Seiten 267–271 behandelt, wo auch die Stellen gesammelt sind, an denen das Diktum in den Werken desselben zitiert wird.

vorbringen der geistigen Welt der Begriffe zeigt sich die Gottebenbildlichkeit des Menschen[53].

Vor allem ist es die Mathematik, vom menschlichen Geiste geschaffen, auf die Cusanus hinweisen kann. Die einigende und einheitstiftende Kraft befähigt die *mens humana* dazu, die Tätigkeit Gottes nachzubilden[54]. Mit Ernst Cassirer kann man sagen:

„Ein Symbol des göttlichen Seins darf uns der Geist nicht in dem Sinne heißen, als wäre er ein toter Abdruck, eine noch so vollkommene Kopie des Unbedingten: einzig in seinem Werden, in seiner Selbstentfaltung und Selbstgestaltung bewährt sich die Kraft seines Ursprungs. Der Erwerb, nicht der Besitz des Wissens gibt der menschlichen Vernunft den Charakter der Göttlichkeit"[55]

Diese Formulierung läßt sich noch ausdehnen. In einer gewissen Zuspitzung könnte man behaupten, daß nicht nur der Wissenserwerb in Form der Produktion des Wissens, sondern eigentlich erst oder besonders die Schaffung der kunstmäßig hergestellten Gegenstände den Menschen zum zweiten Gott machen, da der Mensch hierbei seine höchste schöpferische Fähigkeit entfaltet, indem er auch die Formen von Dingen aus seinem Geiste hervorbringt, die es vorher so noch nicht gegeben hat.

Das alte, vielgebrauchte Beispiel vom Künstler *(artifex)* wird von NvK aufgegriffen und erhält eine neue Nuancierung. In der Tradition diente es dazu, den Schöpfungsgedanken zu verdeutlichen und irgendwie verstehbar zu machen[56]. So wie der Künstler seine Werke schafft, indem er seinen Entwurf in der Materie realisiert, ähnlich bringt Gott die Welt hervor, freilich mit dem Unterschied, daß er nicht angewiesen ist auf eine vorgegebene Materie.

Nach der Übertragung des menschlichen Schaffensprozesses auf den göttlichen kann nun rückwirkend uns dieser die Vorzugstellung des Menschen verdeutlichen. Gerade darin, daß der Mensch fähig ist, Neues zu erfinden und hervorzubringen, zeigt sich in besonderem Maße seine Gottähnlichkeit. „Daher hat der Mensch die Vernunft, die Ähnlichkeit der göttlichen Vernunft im Erschaffen"[57]. Bei der Entfaltung dieses Gedankenzusammenhanges gebraucht NvK auch das Wort *idea*. Im Buch *De mente* wird der menschliche Schaffens-

---

[53] Vgl. *De mente* 3 (h V, S. 57, Z. 8 – S. 58, Z. 8).

[54] Vgl. *De mente* 6 (h V, S. 71, Z. 20 – S. 72, Z. 2).

[55] E. Cassirer, *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit* I, Berlin ^{3}1922, S. 30.

[56] Vgl. z. B. Wilhelm v. Auvergne, *De universo*, pars I, c. 20 u. 26 (Guillelmus de Alvernia, *Opera omnia*, vol. 1, Parisiis 1674; Nachdr. Frankfurt/M. 1963, p. 613 ff u. 620 ff); Tomas v. Aq. *S. th.* I, q. 15, a. 1; q. 44, a. 3. NvK bringt das Beispiel vom Künstler schon in seiner ersten Predigt unter Berufung auf Robert Grosseteste. Vgl. *Sermo* I (h XVI/1, N. 13, Z. 3–11); dort finden sich weitere Verweise. Vgl. auch die Marginalie zum Kommentar Alberts d. Gr. zur Caelestis Hierarchia des Ps.-Dionysius: Nota quomodo Deus ut artifex producit. (CT III/1, S. 94, Marg. 11; vgl. Albertus Magnus, *Comm. in lib. Dion. De cael. hier.* c. 1 § 2: ed. Borgnet 14, 16b); als Meinung der Weisen wird das Beispiel vom Schöpfer als Künstler, der die Welt nach Ideen formt, von NvK referiert in *Doct. ign.* II, 10 (h I, S. 97, Z. 5 ff) N. 151.

[57] *De beryl.* 6 (h XI/1, S. 7, Z. 11 f) N. 7. Zur Parallele zwischen göttlichem und menschlichem Schaffen vgl. auch *Sermo* (143) (p II/1 fol. 82^{r}, Z. 12–28); *Sermo* (146) (p II/1, fol. 83^{v}, Z. 20–24). Vgl. auch H. Blumenberg, a.a.O. 1966, S. 500; ^{2}1976, S. 88.

prozeß am Beispiel der Löffelschnitzkunst beschrieben. Der Löffelschnitzer setzt sich ab von dem Künstler, vom Bildner und Maler. Diese bildenden Künste ahmen nur Gestalten nach, die es schon in der Natur gibt. Der Löffelschnitzer aber ahmt die Gestalt oder Idee nach, die er in seinem Geist selbst entwirft. „Der Löffel hat außer der Idee unseres Geistes nicht (noch) ein anderes Urbild"[58]. Kraft dieser Ideen- und Urbilder-erzeugenden Fähigkeit kann der Löffelschnitzer stolz von seiner Kraft sagen, daß sie der göttlichen Kunst ähnlicher ist als die anderen Künste, die nur vorgegebene Gestalten nachbilden[59]. Die Fähigkeit, „Ideen hervorzubringen und zu beherbergen", was bis dahin „gleichsam ein Privileg des göttlichen Geistes"[60] war, wird hier von NvK dem menschlichen Geiste zugesprochen. Was unter den Händen des Handwerkers entsteht, ist die sichtbare Gestaltung der von ihm im Geiste entworfenen, unsichtbaren Gestalt. „Die Gestalt nämlich, die in den Hölzern entsteht, ist die geistige Gestalt, die Idee oder das Urbild"[61].

Wir spüren den ganzen Stolz des Kardinals auf die Erfindung seines neuen Spiels, auf diese Fähigkeit, Neues zu erfinden, wenn er im Dialog *Vom Globusspiel* auf die Bemerkung des Herzogs Johannes, ihm gefalle, was „über die Erfindung des Neuen"[62] gesagt worden sei, eingehend darauf hinweist: „Kein Tier kommt auf solch einen Gedanken, ein neues Spiel zu erfinden"[63]. Die Betonung der spielerischen menschlichen Schöpferkraft, die Erfindung eines neuen Spieles und die sich daran anschließende philosophische Spekulation mögen auch Hermann Hesse dazu veranlaßt haben, NvK in der Vorgeschichte des Glasperlenspiels zu erwähnen und ihn einzureihen unter die Vorväter dieses Spiels[64].

Von allen Geschöpfen ist es überdies allein dem Menschen gegeben, als lebendiges Bild Gottes sich – allerdings mit Hilfe Christi – Gott immer

---

[58] *De mente* 2 (h V, S. 51, Z. 18). Anders interpretiert W. Breidert, *Mathematik und symbolische Erkenntnis bei NvK:* MFCG 12 (1977) 120, Anm. 19, den menschlichen Schaffensprozeß. Demgegenüber wäre aber zu überlegen: Die Löffelschnitzkunst ist zwar auch nachahmend, ähnlich wie die Natur. Die Natur ahmt aber bei ihrem Hervorbringen vorgegebene Urbilder nach, während der Mensch dadurch vor der Natur ausgezeichnet ist, daß er die Urbilder erzeugen kann, und die dann allerdings nachahmt. Der Nachahmungsprozeß ist also bei beiden Vorgängen nicht völlig identisch.

[59] Vgl. H. Blumenberg, a.a.O. 1966, S. 506, Anm. 83; [2]1976, S. 173, Anm. 98.

[60] Vgl. E. Panofsky, *Idea*, S. 20.

[61] *De beryl.* 33 (32) (h V, S. 41, Z. 15) N. 56. Vgl. auch K. H. Volkmann-Schluck, *Nicolaus Cusanus*, S. 74 f.

[62] *De ludo* I (p I, fol. 155[v], Z. 35) N. 30: . . . de inventione novi . . .

[63] Ebd. (p I, fol. 155[v], Z. 35 f) N. 31: Nulla bestia talem habet cogitationem inveniendi ludum novum . . .; vgl. auch H. Blumenberg, a.a.O. 1966, S. 508 f; [2]1976, S. 94 f. Der auf S. 507 in Anm. 84 ([2]1976, S. 173 f, Anm. 99) geäußerten Unterscheidung „zwischen dem Prediger und dem Briefschreiber Nikolaus einerseits und dem spekulativen Autor andererseits" dürfte man grundsätzlich zustimmen. Zu bedenken bleibt aber, daß sich oft prägnante Formulierungen seiner spekulativen Gedanken in dem riesigen Predigtwerk finden. –

[64] Vgl. H. Hesse, *Das Glasperlenspiel*, Bd. 1, Zürich[3] 1943, S. 23 f. (*Gesammelte Werke*, Frankfurt/M. 1970, Bd. 9, S. 13 f).

ähnlicher machen zu können[65]. Die intellektuale menschliche Selbstvervollkommnung kann zur Erläuterung des göttlichen Schöpfungsprozesses herangezogen werden. Die erste Person in Gott als reiner Intellekt bildet zuerst von sich ein Wort, in dem ein Begriff, „eine Idee von allem Erschaffbaren"[66] liegt. Aus dem Vater und dem Wort geht der Geist hervor, der die Bewegung, d. h. der Wille Gottes ist, der die Schöpfung ins Werk setzt.
Diese Erläuterung des Schöpfungsvorgangs ist aus der Analyse des menschlichen Selbstvervollkommnungsprozesses genommen. Der Mensch schafft sich kraft seiner intellektualen Natur von sich einen Entwurf, „eine gewisse Idee oder eine urbildliche Form"[67], nach der er sich formen will. Um diesen Vorgang in Gang zu bringen, gebraucht er seinen Willen. In jedem geistigen Vorgang sieht Nikolaus diese Drei-einheit am Werk: Intellektuale Natur – Wort, Begriff, Form, Idee – Wille[68]. Diese Dreieinheit verbindet das menschliche mit dem göttlichen Handeln, und wiederum sind beide eigentümlich verschränkt. Die Analyse des intellektualen Prozesses der menschlichen Selbstvervollkommnung dient zur Erläuterung des trinitarisch verstandenen Vorgangs der Welterschaffung. Die Möglichkeit aber, daß dieser menschliche Vorgang auf den göttlichen übertragen werden kann, zeigt dessen Abbildcharakter. Im menschlichen Handeln zeigt sich änigmatisch das göttliche. Das göttliche trinitarische Geschehen ermöglicht das menschliche trinitarische Geschehen. Durch die Rückbindung der menschlichen Selbstvervollkommnung an das göttliche Schöpfungshandeln erfährt jenes eine Erhöhung und Würde, die sonst keinem anderen Geschöpf zuteil wird. Keinem anderen Geschöpf ist die Möglichkeit gegeben, sich von sich selbst eine Idee zu entwerfen und danach zu bilden und zu vervollkommnen.
Was zunächst zur Verdeutlichung herangezogen wurde, zeigt sich jetzt als fundiert in dem zu Verdeutlichenden. Dadurch erfährt es seine Rechtfertigung als Abbildlichkeit von einem im Rang weit über ihm stehenden Urbild, was aber wiederum zugleich eine Erhöhung bedeutet.

IV

Der Gedanke der Schöpfungskunst Gottes, der *ars divina* als *ars creativa*, führt auch weiter zur dritten Art des Gebrauchs von *idea* bei NvK.
Indem man den menschlichen Schaffensprozeß auf Gott überträgt, wird allerdings auch die Differenz sichtbar, die zwischen beiden Vorgängen liegt. Der Mensch benötigt für die Herstellung der verschiedenen Dinge nicht nur

[65] Vgl. *Sermo* (161) (p II/1, fol. 89^{r}, Z. 28 ff); vgl. auch G. von Bredow, *Der Geist als lebendiges Bild Gottes*, S. 58 ff.
[66] *Sermo* (279) (p II/1, fol. 183^{r}, Z. 9).
[67] Ebd. (Z. 13 f).
[68] Vgl. dazu R. Haubst, *Das Bild des Einen und Dreieinen Gottes in der Welt nach Nikolaus von Kues*, Trier 1952, S. 172–184.

einen vorgegebenen Stoff, sondern auch mehrere Vorbilder. Gott aber ist die absolute Einheit, die durch eine Vielheit von Urbildern und Ideen nicht aufgelöst werden kann. Die Ablehnung vieler *ideae separatae* war auch von daher schon begründet worden. Wenn andererseits die Ideen in den Geist Gottes verlegt werden, so muß konsequent auch die Einheit dieser Ideen in Gott gedacht werden. Von daher wird es verständlich, wenn in der Tradition Gott als *forma formarum* bezeichnet wird. Nikolaus greift diese Formulierung auf, die er wahrscheinlich aus der Schule von Chartres kennengelernt hat. „Und daher ist das Größte die Form der Formen und die Form des Sein oder die größte wirkliche Seiendheit"[69]. Das gleiche Problem löst Albertus Magnus im Kommentar zu *De divinis nominibus* des Ps.-Dionysius Areopagita, indem er sagt, daß die Wesenheit Gottes „die Idee von allen Dingen ist"[70]. Nikolaus vermerkt in einer Randglosse zu Alberts Kommentar zur *Caelestis hierarchia* des Ps.-Dionysius: „Die göttliche Idee ist eine einzige, die ideierten (Dinge) sind mehrere"[71].

Mit der Verlegung der Ideen in den Geist Gottes als dessen ewige Gedanken und der Umdeutung der vielen Ideen zur einen Idee Gottes ist der gedankliche Prozeß noch nicht abgeschlossen. Angeregt durch den im Prolog zum Johannesevangelium ausgesprochenen Gedanken, daß Gott die Welt durch sein Wort erschaffen hat[72], kann dieses Wort Gottes gleichgesetzt werden mit der göttlichen Schöpferkunst. So kann auch Nikolaus z. B. in einer Predigt sagen: „Diese göttliche Kunst ist das Wort, durch das alles wird"[73]. Von hier aus ist es nicht mehr schwer, die göttliche Schöpfungskunst mit der zweiten Person in Gott zu identifizieren, wie es auch NvK in der gleichen Predigt tut[74]. Diese Gedankenverbindung konnte NvK freilich schon aus der traditionellen Theologie übernehmen[75].

Beachtenswert ist aber, daß Nikolaus in diesem Zusammenhang öfters das Wort *idea* gebraucht. Das beginnt schon in den frühen Predigten. Innertrinitarisch ist der Sohn das vom Vater ausgesprochene Wort. Zugleich aber hat dieser innertrinitarische Vorgang auch eine Bedeutung außertrinitarisch. Der

---

[69] *Doct. ign.* I, 23 (h I, S. 76, Z. 20 f) N. 70. Die Formel findet sich öfters bei NvK. Vgl. *De pace* 11 (h VII, S. 31, N. 29 Z. 3 f); die Adnotatio 22, S. 79, bringt eine Zusammenstellung der Parallelstellen bei NvK und informiert über die Herkunft der Formulierung. Weiterhin ist zu vgl.: *De possest* (h XI/2, N. 13, Z. 5); NvKdÜ H. 15b: *Doct ign.* II, ²1977, hrsg. von H. G. Senger, S. 118 f, die Anm. 24 u. 30, in denen auch Material zur Geschichte dieser Formel beigebracht ist.

[70] Albertus Magnus, *Super Dionysium De div. nom.* c. 5, N. 37 (*Opera omnia*, tom. 37, pars 1, Münster 1972, ed. P. Simon, S. 325, Z. 26 ff).

[71] CT III/1, S. 94, Marg. 7: Idea divina una, ideata plura. Vgl. Albertus Magnus, *Comm. in lib. Dion. De cael. hier.* c. 1 § 2 (ed. Borgnet 14, 146–15a).

[72] Vgl. Joh 1, 3.

[73] *Sermo* LXXIV (69) (p II/1, fol. 77ᵛ, Z. 5).

[74] Ebd. (fol. 77ᵛ, Z. 8 f).

[75] Vgl. z. B. Augustinus, *De Trin.* VI, c. 1, N. 1–3 die Interpretation von 1 Kor 1, 24 und c. 10, N. 11 die Identifizierung von ars und verbum (CCSL 50, 228–231. 241, Z. 20 f); Meister Eckhart, *Expos. s. ev. sec. Joh.* N. 37 und N. 44 (LW 3, S. 31, 37).

Sohn ist gleichsam die Brücke; in ihm sieht der Vater das Geschaffene, und zwar als Idee bzw. als Gedachtes, als Urbild, indem er „in diesem Wort sich gleichsam in seiner geistigen Eigenart einsieht und durch dieses Wort alles außer sich, weil alles Geschaffene von Ewigkeit her als Idee gedacht *(ideata)* war in diesem Wort"[76]. Nicht nur die Schöpfung, sondern auch den Heilsplan hat „in ewiger Vorherbestimmung der Vater in der Gottheit von Alters her in seiner unfehlbaren Idee geformt"[77]. Das göttliche Wort „repräsentiert alle Geschöpfe, deren Ideen und urbildlichen Wesensgründe im göttlichen Geiste sind, auf vollkommenste Weise"[78]. Der Titel „ideenhaftes Urbild" kommt dem Wort als der zweiten Person in der Gottheit „hinsichtlich der Geschöpfe" zu, „insofern alle Geschöpfe von Ewigkeit her in ihm widerstrahlen"[79]. Kraft dieser ideenhaften Urbildlichkeit der Geschöpfe im ewigen Wort haben sie „in Gott wahreres Sein als in sich selbst"[80].

Der Gedanke, daß in der zweiten Person der Gottheit die Idee der Schöpfung enthalten ist, geht auch ein in die Schrift *De docta ignorantia*[81]. Die göttliche Schöpfungskunst und die Idee lassen sich identifizieren mit dem ewigen Wort in Gott; dafür beruft sich NvK auf Augustinus, der *ars* und *verbum* gleichsetzt. Das Wort *idea* ist hier ein Zusatz von Nikolaus. Das ewige Wort als die absolute Gleichheit des Seins ist auch „Wesensgrund und Idee und absolute Notwendigkeit der Dinge"[82].

Wenn sich auch die Gleichsetzung von ewigem Sohn Gottes und Idee Gottes nicht bei Augustinus in dieser Formulierung findet, so lassen sich doch Stellen aus der Tradition anführen, die Nikolaus gekannt haben kann oder gekannt hat. Z. B. sagt Johannes Scotus Eriugena, daß der eingeborene Sohn das Wort ist und als solcher auch Wesensgrund und Ursache von allem, was vom Vater geschaffen ist. „Der Wesensgrund aber, weil er selbst von allem Sichtbaren und Unsichtbaren ursprüngliches Urbild ist, wird daher von den Griechen *idea*, d. h. Artbegriff oder Form genannt", weshalb auch „das Wort Gottes Wesensgrund und Ursache"[83] der Schöpfung genannt werden kann.

Ebenso spricht Wilhelm von Auxerre davon, daß „der Sohn Gottes als *mundus archetypus* nichts anderes sei als die Idee selbst oder das Bild der Dinge"[84].

Und der von Nikolaus viel gelesene Wilhelm von Auvergne sagt: „Es ist also der gebenedeite und verehrenswerte Sohn Gottes Urbild und Welt – gemeint ist wohl auch *mundus archetypus* – und das Universum der Arten und Ideen"[85].

---

[76] *Sermo* II (h XVI/1, N. 4, Z. 12–16).

[77] *Sermo* IX (h XVI/2, N. 3, Z. 4–8).

[78] *Sermo* XI (h XVI/3, N. 5, Z. 23–26). Vgl. auch R. Haubst, *Wort und Leitidee der „Repräsentatio" bei Nikolaus von Kues*, S. 142 f.

[79] *Sermo* XI (h XVI/3, N. 6, Z. 10–12).

[80] *Sermo* XIX (h XVI/3, N. 4, Z. 13–19); vgl. auch N. 6, Z. 4–7 (S. 295). Der Ausdruck ratio idealis rerum ist wörtliches Zitat aus Thomas von Aq., *S. th.* I, q. 32, a. 1, ad 1.

[81] Vgl. *Doct. ign.* I, 24 (h I, S. 51, Z. 8–10) N. 80; Augustinus, *De Trin.* VI, c. 10, N. 11 (CCSL 50, 241, Z. 21–24).

[82] *Doct. ign.* II, 7 (h I, S. 83, Z. 4) N. 129.

[83] Johannes Scotus Eriugena, De div.nat. II, c. 9 (PL 122, 642B/C).

[84] Guillelmus Altissiodorensis, *Summa aurea* lib. 1 q. add. (Parisiis 1500; Nachdr. 1964, fol. 33ra, Z. 21–23).

[85] Guillelmus de Alvernia, *De universo*, pars II/1, c. 39 (ed. cit., p. 839aA).

Auch auf den Traktat *De verbo incarnato* des Heinrich von Langenstein ist hinzuweisen. Dort sind nämlich im achten Kapitel die Ausdrücke: *verbum dei, rationes ideales, ars, imago dei patris, rationes vel ideae,* und ebenso das Beispiel von der Idee im Geiste des Künstlers[86] mit einander verbunden.
Als personifizierte Weisheit kann NvK die zweite göttliche Person zugleich die „vollkommenste Idee der allmächtigen Kunst"[87] nennen. Das Wort Gottes ist auch der absolute Begriff und als solcher „der Begriff der Idee der göttlichen Kunst" und die „ideenhafte Form von allem"[88]. Das Wort als Sohn des Vaters ist dessen substantiales Bild. „Alles also, was werden konnte, ist in jener Kraft eingefaltet, wie in der Ursache und in seinem Wesensgrund oder Weisheit oder Idee"[89].

V

Doch nicht nur innertrinitarisch kann der Sohn Gottes die *idea dei patris* genannt werden, sondern auch der menschgewordene Gottessohn Jesus Christus ist Idee und zwar die sichtbar gewordene Idee des Menschen, allerdings nicht im Sinne des Vorwurfs des Heidelberger Professors Johannes Wenck von Herrenberg[90]. Christus ist ja nicht das abstrakte Universale des Menschen, sondern als konkreter Mensch umfaßt er in sich die ganze Fülle dessen, was Menschsein überhaupt bedeutet und bedeuten kann. Der Mensch erreicht im Gottmenschen Jesus Christus seine höchste Vollkommenheit und Vollendung, so wie die Idee der Einzeldinge als deren höchste Vollkommenheit gedacht ist. So kann Nikolaus im Buche *Vom Sehen Gottes* beten:

„Es ist also in Dir, Jesus, das menschliche Einsehen dem göttlichen Einsehen selbst geeint, so wie das vollkommenste Bild der urbildlichen Wahrheit, wie wenn ich im Geiste des Künstlers die ideenhafte Form eines Schreines betrachtete und die Erscheinung des auf die vollkommenste Weise durch den Meister selbst gemäß der Idee gemachten Schreines, wie dann die ideenhafte Form die Wahrheit der Erscheinung ist und mit ihr in dem einen Meister geeint ist wie die Wahrheit dem Bilde. So sehe ich auch, daß in Dir, Jesus, als dem Meister der Meister die absolute Idee aller Dinge in gleicher Weise und die ähnlichkeitliche Erscheinung derselben aufs höchste geeint"[91].

In Jesus Christus sind Urbild und Abbild des Menschen geeint. Das Urbild ist – für uns einzigartig – in ihm direkt sichtbar geworden. NvK kann dieses

---

[86] Vgl. Heinrich von Langenstein, *Tractatus de verbo incarnato* c. 8 (ed. Justinus Lang, *Die Christologie bei Heinrich von Langenstein,* Freiburg 1966, S. 379 f).
[87] *De sap.* I (h V, S. 20, Z. 19).
[88] *De sap.* II (h V, S. 30, Z. 9, 11).
[89] *Sermo* (262) (p II/1, fol. 164^{v}, Z. 18 f).
[90] Vgl. R. Haubst, *Christologie,* S. 2 u. 219–223.
[91] *De vis.* 20 (p I, fol. 110^{r}, Z. 32–38). Zum vielgebrauchten Beispiel der arca in mente artificis vgl. NvKdÜ H. 4, S. 206 f, Anm. 20, 3 und Meister Eckhart, *Expos. s. ev. sec. Joh-1, 1–5* (LW 3, S. 8); Anm. 1 u. 2 bringen weitere Quellen. Auch NvK bringt das Beispiel *Sermo* (133) (p I/1, fol. 79^{v}, Z. 40) mit Berufung auf Meister Eckhart und Jordan von Quedlinburg, der diesen, ohne ihn zu nennen, zitiert, wie Nikolaus scharfsinnig bemerkt. Dies zeigt, wie genau und mit welchem Verständnis und welcher kritischen Haltung er die ihm vorliegenden Texte zu lesen verstand.

Phänomen nur durch einen Vergleich im Irrealis verständlich zu machen suchen. Wenn wir zugleich die Idee im Geiste des Künstlers und das genau dieser Idee entsprechende, geschaffene Kunstwerk sehen könnten, dann wäre für uns damit das gleiche Verhältnis sichtbar zwischen Urbild und Abbild, Wahrheit und Ähnlichkeit mit der Wahrheit, wie es in Christus tatsächlich sichtbar geworden ist. So blickt Gott bei der Erschaffung der intellektualen Natur nicht auf irgendeinen partikulären ideenhaften Begriff, sondern auf den Sohn als ewiges Wort, als ideenhaften Begriff, da er der Inbegriff der Schöpfungskunst selbst ist[92].

Auch das vermeintliche Koran-wort über Christus als das Antlitz der Völker[93] versteht NvK so, daß Christus das Urbild des Menschseins ist, daß in ihm die Wesenheit des Menschen zur letzten Vollendung geführt ist. Auch der Menschensohn-Titel Christi kann von NvK so interpretiert werden:

„Christus ist der Mensch, der im absoluten Menschen bezeichnet wird, gleichsam der Mensch der Menschen oder der König der Menschen, in ihm ist gleichsam die Vollkommenheit und Reinheit der menschlichen Natur wie im Prinzip der Natur enthalten, an der alle Menschen partizipieren"[94].

Der Mensch Jesus ist auch das Ziel allen menschlichen Strebens. „Jesus ist der, in dem die menschliche Natur alles, was sie werden kann, erreicht hat"[95]. Zugleich ist er die Zusammenfaltung aller Vollkommenheiten, deren die menschliche Natur fähig ist. „Christus als Mensch ist der höchste und vollkommenste, da er in seiner menschlichen Kraft alle menschlichen Vollkommenheiten einfaltet"[96]. Der Gedanke, daß der Mensch Jesus der vollkommenste Mensch ist, findet sich in ähnlicher Weise schon bei Heinrich von Langenstein, der davon spricht, daß die Menschheit Christi das edelste Individuum der Gattung Mensch gewesen sei"[97], und daß Christus „Bild und urbildhaftes unversehrtes Antlitz der menschlichen Seinsbedingung"[98] ist.

Im neunten Kapitel der Schrift *Vom Sehen Gottes* verschränken sich die beiden Gedankenreihen: Christus umfaßt als absolutes, einfachstes und unendliches Urbild auch das Urbild des Menschseins. Das Menschsein, das in allen Menschen, insofern sie Menschen sind, anwesend ist, ist aber „bei weitem höher in der uneingeschränkten Menschheit, die Urbild und Idee dieser eingeschränkten Natur ist und wie die Form und Wahrheit dieser Form der

---

[92] Vgl. *Sermo* (248) (p II/1, fol. 150^{v}, Z. 10–15).

[93] Vgl. *De pace* 13. 16 (h VII, N. 43, S. 40, Z. 16 f; N. 58, S. 54, Z. 7–11); Adnotatio 24 (S. 80); 12 (N. 39, S. 37, Z. 26–38, Z. 2); *Cribr. Alch.* I, 12 (p I, fol. 130^{v}, Z. 14) u. ö. Zur Fehlübersetzung dieses Wortes ist zu vgl. NvKdÜ H. 6, S. 173, Anm. 19, 1 u. S. 35, Anm. 8; R. Haubst, *Christologie*, S. 215–217; L. Hagemann, *Der Kur'an in Verständnis und Kritik bei Nikolaus von Kues*, Frankfurt/M. 1976, S. 29 u. S. 133–135.

[94] *Sermo* (264) (p II/1, fol. 166^{r}, Z. 19–21).

[95] *Sermo* (257) (p II/1, fol. 159^{r}, Z. 9 f).

[96] *Sermo* (204) (p II/1, fol. 144^{r}, Z. 11–12).

[97] Henricus de Hassia, *In Gen.* (Clm 18145, fol. 318rb; Text siehe J. Lang, *Die Christologie bei Heinrich von Langenstein*, S. 211, Anm. 22).

[98] Ebd. (Clm 18146, fol. 338vb; Lang, S. 208, Anm. 17).

eingeschränkten Menschheit ist“[99]. In Jesus Christus sind die uneingeschränkte Natur des Menschen und die eingeschränkte unauflöslich geeint.

„Wenn ich also auf die eingeschränkte Menschheit blicke und durch jene zur absoluten, d. h. durch das Schauen des Absoluten im Eingeschränkten wie in der Wirkung die Ursache und im Bilde die Wahrheit und das Urbild, begegnest Du mir, mein Gott, gleichsam als Urbild von allen Menschen und als Mensch an sich, d. h. als absoluter (Mensch).“

Das ist die eine Sicht, die andere ist die folgende: „Wenn ich mich aber in ähnlicher Weise in allen Arten zur Form der Formen wende, begegnest Du mir in allem wie die Idee und das Urbild.“ Der Zusammenfall dessen, was in verschiedenen Sichtweisen erschien, zeigt sich im unendlichen Urbild Jesus:

„Und weil Du das absolute und einfachste Urbild bist, bist Du nicht zusammengesetzt aus mehreren Urbildern, sondern Du bist das einzige, einfachste, unendliche Urbild so, daß Du von allem und jedem einzelnen, was geformt werden kann, das wahrste und angemessenste Urbild bist. Du bist also die Wesenheit der Wesenheiten, indem Du den eingeschränkten Wesenheiten gibst, daß sie sind, was sie sind. Außerhalb Deiner also, o Herr, kann es nichts geben“[100].

Rückschauend kann man nun in einer kurzen Zusammenfassung etwas dazu sagen, wie NvK mit einem in der Tradition vorgegebenen Begriff verfährt. In einer kritischen Stellungnahme verfällt er zunächst der Ablehnung. Diese kritische Reflexion über den Begriff führt aber zugleich auch dazu, seinen positiven Gehalt herauszuheben, ihn von dem, was abzulehnen ist, abzuheben, und das so Abgeklärte dann zu bejahen. Auf dieser Grundlage ist es ihm wiederum möglich, den Begriff *idea* selbst aufzunehmen; und er benutzt ihn, um zwei seiner eigensten Konzeptionen damit zum Ausdruck zu bringen; er geht ein in die Beschreibung der Schöpferkraft des Menschen als Ausdruck seiner höchsten Würde und in sein spekulatives Christus-Verständnis, dem Zielpunkt seiner ganzen philosophisch-theologischen Bemühungen. Ein solches Verfahren zeigt nicht nur, daß Tradition kein totes Weitergeben bedeutet, sondern vielmehr wie sie lebendig werden kann.
Es ist wie bei einem alten kostbaren Goldgefäß, das durch den Gebrauch abgenutzt und dessen Glanz getrübt ist, das aber nach einer gründlichen Reinigung nicht nur im alten Glanz, sondern in einem neuen leuchtet. Es ist schöner als vorher, da sich mit dem neuen Glanz die Aura des Alten und Ehrwürdigen zu gemeinsamem Leuchten verbunden haben.

[99] *De vis.* 9 (p I, fol. 103^{r}, Z. 21–23).
[100] *De vis.* 9 (p I, fol. 103^{r}, Z. 27–35).

DER EINFLUSS DER GALENISCHEN PNEUMATHEORIE AUF DIE CUSANISCHE SPIRITUSTHEORIE

Eine Anmerkung zu *De quaerendo deum*

Von Satoshi Oide, Tokio/Japan

In der Schrift des NvK *De quaerendo deum* gibt es zwei Texte, die im Zusammenhang mit der cusanischen Erkenntnistheorie einer besonderen Aufmerksamkeit wert sind. Es handelt sich um folgende Texte:

1. Visio nostra ex quodam spiritu lucido et claro de summitate cerebri in organum oculi descendente et obiecto colorato . . . generatur[1].

2. Spiritus enim, qui per opticas venas in oculum a cerebro descendit, offenditur obviatione speciei obiecti et confusa sensatio exoritur[2].

Der aufmerksame Leser fragt sich selbstverständlich, was NvK meint mit den Worten: *Spiritus lucidus et clarus de summitate cerebri in organum oculi descendens,* bzw. *Spiritus . . . per opticas in oculum a cerebri descendit.*
Die Frage wird noch brennender, wenn wir Andreas Vesalius (1514–64) hier in seinem epochemachenden Werke *Humani corporis fabrica* lesen:

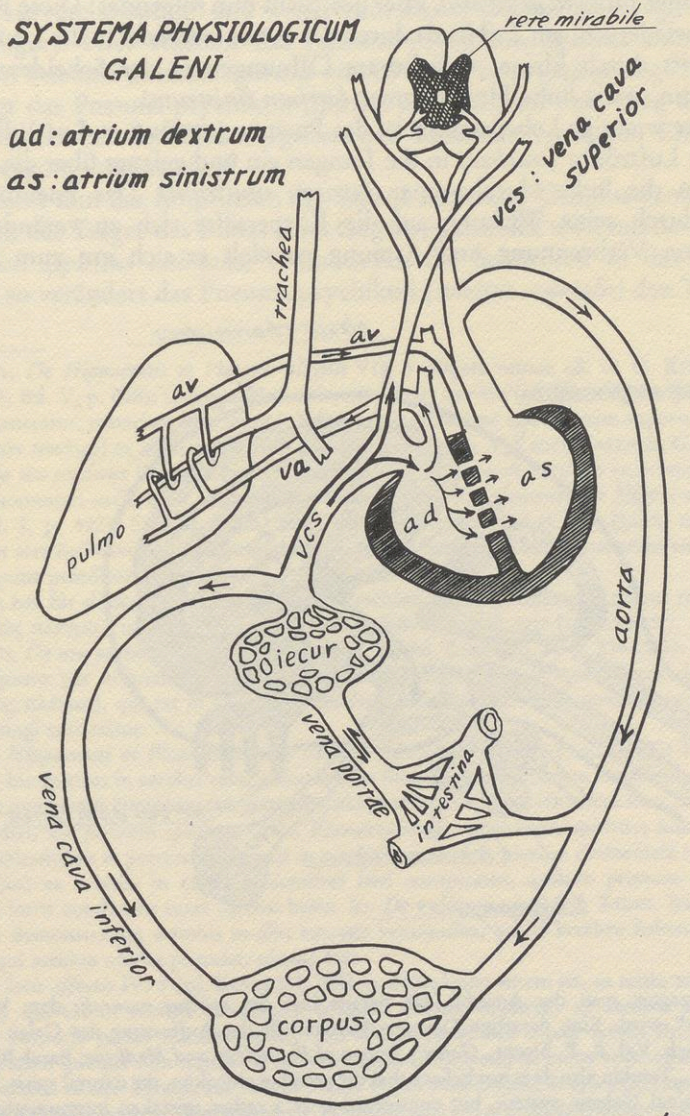
Galenus . . . caeterique anatomicorum praecipui, ex his, quae in corporum resectione conspiciuntur, verissime asserunt, cerebrum nervorum esse initium; et praeterea nervos ab illo spiritum animalem assumere, atque ad eas partes quae illo aut ad sensum aliquem, aut motum arbitrarium indigent, derivare, est quoque fatendum[3].

Die Ähnlichkeit dieser Zitate scheinen einen Einfluß der galenischen Pneumatheorie auf die cusanische Spiritustheorie suggerieren zu wollen. Ein gewisser Zusammenhang zwischen Cusanus und Galenus kann zunächst einmal vermutet werden hinsichtlich der Tatsache, daß die Autorität des Galenus (130–200 n. Chr.) bis zum Erscheinen von *Humani corporis fabrica* (1543) des Andreas Vesalius die medizinische Welt beherrschte.
Daraus ergab sich für den Verfasser die Aufgabe, den Spiritusbegriff bei Cusanus und Galenus zu untersuchen und sich daraus eventuell ergebende Unterschiede der beiden Spiritustheorien deutlich zu machen. Dazu ist zunächst einmal die galenische Pneumatheorie kurz darzustellen, um daraus ihr Verhältnis zur cusanischen Spiritustheorie bestimmen zu können.

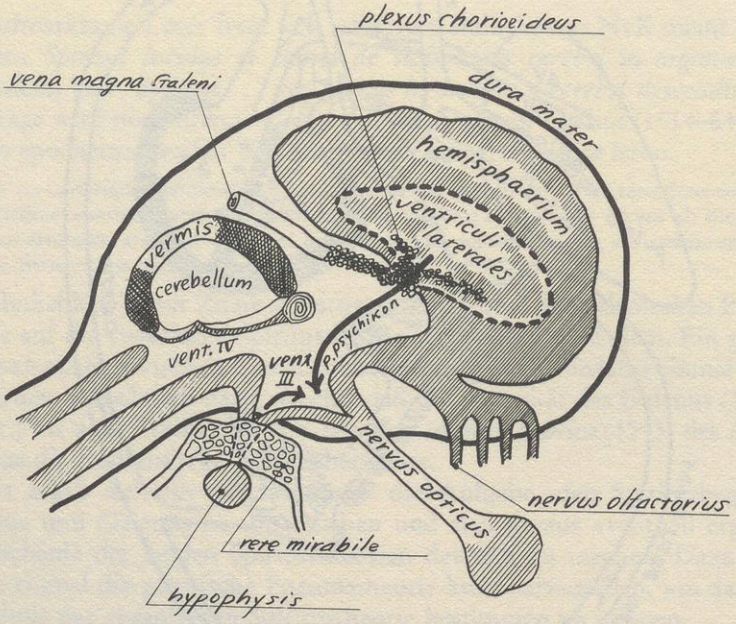
---

[1] *De quaer.* 1 (h IV, N. 20, Z. 1–4).
[2] Ebd. 2 (N. 33, Z. 3–5).
[3] A. Vesalius, *Humani corporis fabrica* IV, 1 (Basileae 1543, p. 315).

Zunächst also eine skizzenhafte Darstellung der Pneumatheorie des Galenus, zu deren Verständnis die hier folgende Zeichnung eine Hilfestellung geben will. Sie geht aus von 2 Faktoren, die für das Leben des menschlichen Körpers wichtig sind: Die Speise und die Luft.



Die Speise wird vom Mund aufgenommen, gelangt in den Magen und, zum Chylus verändert, von dort in den Darm. Dieser absorbiert die Nahrsäfte und läßt sie in die Leber gelangen. Die Leber selber bereitet aus ihnen Aufbaustoffe, die sie an das Venenblut weitergibt, wobei Wärme erzeugt wird[4]. Das so gesättigte Venenblut fließt durch die *cava superior* nach oben und durch die *cava inferior* nach unten. Auf der Höhe des Herzens teilt sich die Blutbahn der *cava superior:* ein Teil führt zum Kopf, der andere tritt ein in die rechte Herzkammer *(atrium dextrum)*. Hier geschieht nun folgendes: Diese Blutbahn teilt sich wiederum: ein Teil fließt durch die *venae arteriales* in die Lungen, der andere tritt durch kleine, unsichtbare Öffnungen in der Scheidewand des Herzens ein in die linke Herzkammer *(atrium sinistrum)*.
Der zweite wichtige Lebensfaktor ist das Pneuma (πνεῦμα = Luft). Es dringt durch die Luftröhre *(trachea)* in die Lungen ein und gelangt über die *arteriae venales* in die linke Herzkammer *(atrium sinistrum)*. Das Pneuma selbst beginnt durch seine Wirkung auf die Körpersäfte sich zu verändern und infolge von Verbrennung und Atmung wandelt es sich um zum Pneuma



[4] Häufig begegnet man der Ansicht, daß bereits hier der *spiritus naturalis* dem Venenblut „eingehaucht" wird. Eine derartige Deutung hinsichtlich der Auffassung des Galen weist O. Temkin zurück. Vgl. R. E. Siegel, *Galen's System of Physiology and Medicine*, Basel–New York 1968, S. 186: „Temkin also does not believe that the pneuma physikon, the natural spirit, belonged into the original Galenic system, but considered it as a rather mistaken interpretation of the vegetative function of the alimentary organs and the Liver".

zotikon (πνεῦμα ζωτικόν = *spiritus vitalis*), ein Vorgang, der vergleichbar ist mit der Einwirkung von Sonne auf Wasser, wodurch Dampf entsteht und nach oben schwebt. In der linken Herzkammer kommt dieser Umwandlungsprozeß in den *spiritus vitalis* zum Abschluß[5].

Unter dem Einfluß des *spiritus vitalis* wandelt sich das Venenblut in der linken Herzkammer ins Arterienblut um, das durch die Arterien den einzelnen Körperteilen lebenspendend zugeführt wird; ein Teil steigt nach oben in das sogenannte *rete mirabile*[6] und weiter zum *plexus chorioeideus*[7] (vgl. nebenstehende Figur). Hier entsteht das Pneuma psychikon *(spiritus animalis)*, das durch das Pneuma zotikon *(spiritus vitalis)* in die *ventriculi* gelangt[8]. Von dort aus steigt das Pneuma psychikon *(spiritus animalis)* auf dem Weg der hohlen Nervenröhren zu den Sinnesorganen und Muskeln hinab, um Empfindung und Bewegung herzustellen[9].

Wie kommt nun das Empfinden des Sehens zustande? Galenus denkt sich das so: Wenn der Träger des Bildes eines Gegenstandes sich trifft mit dem Pneuma psychikon *(spiritus animalis)*[10], das durch die Sehnerven in das Sehorgan gelangt, so verändert das Pneuma psychikon *(spiritus animalis)* den Träger des

---

[5] Galenus, *De Hippocratis et Platonis placitis* VII, 3 (Opera omnia ed. C. G. Kühn, Leipzig 1821–1833, Bd. V, p. 608): Quemadmodum autem vitalis spiritus (τὸ ζωτικὸν πνεῦμα) in arteriis et corde generatur, materiam generationis habens ex inspiratione et humorum vapore, ita animalis (τὸ ψυχικὸν πνεῦμα) ex vitali magis elaborato habet originem. Vgl. auch Galenus, *Galeno asripta introductio seu medicus* 13 (ed. Kühn Bd. XIV, p. 726): Humores corporis ex prima generatione quatuor, commixti invicem et contemperati sunt corpori; *De elementis ex Hippocrate* II, 1 (ed. Kühn Bd. I, p. 492): Sanguis (αἷμα) enim pituita-(φλέγμα)-que et bilis (χολή) utraque flava (ξανθή) et atra (μέλαινα) sunt non modo generationis hominum, sed caeterorum etiam animantium sanguine praeditorum elementa.

[6] Galenus hat für dieses Organ rete mirabile verschiedene Bezeichnungen: plexus retiformis (τὸ δικτυοειδὲς πλέγμα), mirabilis plexus (τὸ Θαυμαστὸν πλέγμα), rete (τὸ δίκτυον).

[7] Galenus, *De usu partium corporis humani* XVI, 12 (ed. Kühn Bd. IV p. 334–335): In cerebrum quidem ipsum par arteriarum haudquaquam exiguum ascendit, ex quo plexus choroides (τὸ χοριοειδὸς πλέγμα), qui est in ventriculis cerebri, generatur, ac venis, quae ibi sunt, permixtis tenui meningi contexitur.

[8] Id. *De Hippocratis et Platonis placitis* VIII, 3 (ed. Kühn Bd. V, p. 606–607): Merito igitur generatur hic spiritus in cerebri ventriculo, ac ideo illuc desinit arteriarum venarumque copia non exigua, ex qua plexus choroides (τὰ χοροειδῆ πλέγματα), ut vocant, efformati sunt, instrumentum vero, ut dixi, est primum ipsum animae. Praeterea magis speraveris, spiritum hunc fieri, vasis ipsum exspirantibus et praesertim arteriis in cerebri ventriculos, plexum retiformem (τὸ δικτυοειδὲς πλέγμα) ex arteriis in caput venientibus fieri conspicatus, quando primum supergressae calvariam intro conduntur iuxta cerebri basin. Id. *De pulsuum usu* 2 (ed. Kühn, Bd. V, p. 154): Quoniam demonstratum a nobis in aliis est, eos ventriculos, qui in cerebro habentur, animalis spiritus, qui assidue nutriri postulat, plenos esse.

[9] Id., *De locis affectis* IV, 3 (ed. Kühn Bd. VIII, p. 233): Voco autem sic, ut scitis, eum (spiritum animalem) qui est in cerebri ventriculis, primum animae organum ad sensum et motum in universas corporis partes transmittendos. Id., *De pulsuum usu* 2 (ed. Kühn Bd. V, p. 154): Demonstratum quoque non minus est spiritum hunc (animalem) in motu voluntario consumi.

[10] Hier handelt es sich darum, auf welche Weise etwas vom Objekt in uns eindringt, ob die Luft z. B. Träger des Bildes vom Gegenstand ist. Hierüber gibt uns allerdings Galenus keine bestimmte Antwort. Vgl. R. E. Siegel, *Galen on Sens Perception*, Basel–New York 1970, p. 77.

Bildes in seine Natur[11] und gibt das so Veränderte an das Gehirn zurück. Auf diese Weise kommt eine Empfindung zustande, nämlich das Sehen.

II

Kehren wir nun zurück zu dem oben zitierten cusanischen Text: *Spiritus lucidus et clarus qui per optica venas in organum oculi descendens.*
Zunächst einmal: Cusanus gibt diesem *spiritus* mannigfache Ausdrücke, wie z. B. *spiritus visionis*[12], *spiritus qui in oculo est*[13], *spiritus visivus*[14], *spiritus oculi*[15]. Wenn nun bei NvK die *opticae venae* soviel wie *nervi optici* bedeuten und ferner, wenn die *summitas cerebri* mit den galenischen *ventriculi* identisch sind, dann fällt der cusanische *spiritus lucidus et clarus,* der in das Sehorgan herabsteigt, mit dem galenischen Pneuma psychikon *(spiritus animalis),* der durch die Sehnerven in das Auge gelangt, zusammen. Dieser Vorgang gilt dann selbstverständlich auch für alle Sinnesorgane. Das deutet der cusanische Ausdruck an: *spiritus qui est in sensu*[16]. Mit *sensus* sind alle Sinnesorgane gemeint, nicht bloß das Sehvermögen, das Auge. Unter diesen Umständen können wir sagen, daß der *spiritus qui est in sensu* oder auch der *spiritus sensibilis* dem galenischen Pneuma psychikon *(spiritus animalis)* entspricht[17].

Vergleichen wir das bisher Gewonnene nun mit dem 2. Zitat[18], so könnte man den Eindruck haben, als sei der *spiritus sensibilis* körperlich. Ist das wirklich so?
Das galenische Pneuma psychikon *(spiritus animalis)* entsteht ja durch die Einwirkung des Pneuma zotikon *(spiritus vitalis)* in den Arterien auf die Körpersäfte, ähnlich wie der Dampf entsteht durch Hitze und Wasser[19]. Da der Dampf jedoch unwägbar ist, wenigstens für Galenus, ist das Pneuma psychikon *(spiritus animalis)* ebenfalls unwägbar, aber doch nach moderner

---

[11] Galenus, *De Hippocratis et Platonis placitis* VII, 4 (ed. Kühn Bd. V, p. 617): Sic utique consentaneum est, etiam spiritum, qui in oculos proficiscitur, primo illapsu uniri cum ambiente, et simul ipsum in suam ipsius naturam alterare, non tamen plurimum extendi.
[12] *De quaer.* 1 (h IV, N. 21, Z. 5); ebd. 2 (N. 33, Z. 2).
[13] Ebd. 2 (N. 33, Z. 6–7).
[14] Ebd. (Z. 14).
[15] Ebd. (N. 35, Z. 3).
[16] Ebd. (N. 33, Z. 8–14): Praetereuntes enim, quorum species in oculum multiplicatae sunt, saepe non deprehendimus, cum attenti ad alia non advertimus, et pluribus loquentibus nobis illum tantum intelligimus, ubi nostra est attentio. Hoc quidem nobis id verum ostendit quoniam lumine altiori, ipsius scilicet rationis, spiritus, qui in sensu est, attingit activitatis suae operationem.
[17] Ebd. 1 (N. 30, Z. 4–6): Sed sensus, qui sunt in regno sensus communis, uti sunt sensus particulares, habent naturam intra se sensibilis mundi formam complicandi in vitalitate et cognitione sensibilis spiritus.
[18] Siehe Anm. 2.
[19] Siehe Anm. 5.

Ausdrucksweise körperlich. Deswegen stimmen wir R. E. Siegel bei, für den der galenische *spiritus animalis* körperlich, gasartig und unwägbar ist[20]. Wenn Cusanus also dem Galen genau gefolgt ist, könnte man mit Recht vermuten, daß sein *spiritus sensibilis* ebenfalls körperlich, gasartig und unwägbar ist.
Nun kennt NvK auch den Terminus: *spiritus animalis*[21]. Diesen Ausdruck benutzt allerdings Andreas Vesalius in seinem oben angeführten Zitat[22] für das galenische Pneuma psychikon (τὸ ψυχικὸν πνεῦμα). Es fragt sich daher: Was bedeutet aber für NvK der Begriff *spiritus animalis?*
Um hier uns Klarheit der Terminologie zu verschaffen, prüfen wir 2 Texte aus *De quaerendo deum,* die den in Frage stehenden Ausdruck bringen.

1. Spiritus animalis in spiritu oculi discernit[23].
2. Cum igitur oculus dicit hoc esse rubeum, hoc est blavium, non loquitur oculus, sed in ipso loquitur spiritus patris sui, hic scilicet spiritus animalis, cuius est hic oculus[24].

Diese beiden angeführten Texte machen deutlich, daß NvK zwischen *spiritus animalis* und *spiritus oculi* deutlich unterscheidet, und daß der *spiritus animalis* wegen seiner Urteilsfähigkeit höher steht als der *spiritus qui in sensu est*[25]. Denn der letztere verursacht nur eine Empfindung ohne zu wissen, wie diese beschaffen ist. Die Aufgabe, hier zu entscheiden und zu beurteilen, teilt NvK dem *spiritus animalis* zu[26]. Das Verhältnis des *spiritus animalis* zum *spiritus oculi* ist das von Vater und Sohn[27]. Darum wird der *spiritus animalis* von NvK *spiritus patris* benannt, um dessen Höher-sein auszudrücken; er ist der *spiritus altior,* dem im *spiritus in oculo* das *discernere* zufällt. Er ist der Geist, der unterscheidet. NvK sagt daher: Visus non discernit, sed in eo discernit spiritus discretivus[28]. Dieser aber ist nichts anderes als die *ratio. Ratio discretiva est, quae in oculo discernit visibilia.* Die *ratio discretiva* ist für Cusanus jedoch nichts anderes als das allgemeine Unterscheidungsvermögen der einen und einfachen Seele, die im ganzen Körper und in jedem seiner Organe und Glieder gegenwärtig ist[30].

---

[20] R. E. Siegel, *Galen on Sense Perception,* p. 136: Galen remainded ambiguous about the nature of this cerebral pneuma, speaking of its gas-like nature, to use a modern expression, but at the same time considering it as imponderable.
[21] *De quaer.* 2 (N. 33, Z. 16; N. 35, Z. 3).
[22] Siehe oben Anm. 3.
[23] *De quaer.* 2 (N. 35, Z. 3).
[24] Ebd. (N. 33, Z. 14–16).
[25] Ebd. (N. 33, Z. 1–2 und Z. 6–7): . . . ut visus deprehendat visibile discrete, lumen duplex concurrit . . . Non igitur discernit spiritus, qui in oculo est, sed in ipso spiritus altior operatur discretionem.
[26] Vgl. oben den Text aus *De quaer.* 2 (N. 33, 3–5); Anm. 2.
[27] Ebd. (N. 33, Z. 3 und Z. 15).
[28] Ebd. 3 (N. 38, Z. 7–8).
[29] Ebd. 2 (N. 35, Z. 8).
[30] *De dato* 1 (h IV, N. 101, Z. 1–3): Anima nostra est vis discretiva universalis ad discernendum et est una et simplex, tota in toto et in omnibus organis, ut omnis vis discretiva in oculo sit data ab anima, quae se ipsam visui donat.

Dieser *spiritus animalis* des Cusanus ist unkörperlich und daher mit dem des Galenus nicht identisch. Das galenische Pneuma psychikon ist ein Produkt des menschlichen Körpers und, wie R. E. Siegel sagt, verschieden von der Seele[31]. Es bleibt nun noch die Frage, ob nach NvK der *spiritus sensibilis*, dessen Vater der *spiritus animalis* ist, körperlich ist. Zu ihrer Beantwortung greifen wir zurück auf *De coniecturis*. Dort heißt es:

Experimur corporalem spiritum, arteriis inclusum, vehiculum conexionis animae[32].

Daß der hier genannte *spiritus corporalis*, der in den Arterien pulsiert, mit dem galenischen Pneuma zotikon *(spiritus vitalis)* identisch ist, und dessen Funktion NvK näherhin mit dem Ausdruck *vehiculum conexionis animae* charakterisiert, wozu Joh. v. Salisbury (1115–1180) wohl Anlaß gegeben haben könnte[33], braucht nicht weiter erklärt zu werden.
Cusanus nennt ihn an anderer Stelle auch *spiritus vitae*[34], mit Hilfe dessen die unkörperliche Seele in Verbindung tritt zu Sinnesorganen und deren Funktionen, überhaupt zu allen Teilen des Körpers.
NvK zögert nicht, diesen *spiritus corporalis* noch weiter zu charakterisieren, ohne das Merkmal des Körperlichen abzuschwächen. Wenn es da heißt in dem gleichen oben zitierten Abschnitt:

Experimur lucem quandam seu spiritum corporalem esse, per quem vis animae operatur in corpus et in sensibile, ut sic virtus animae hiis mediis corpori annectatur pro exercendis suis operationibus[35],

dann fällt der Ausdruck *lucem quandam seu spiritum corporalem* besonders auf. Was will Cusanus hier sagen? Wie mir scheint, ist der *spiritus corporalis* im ersten angeführten Zitat aus *De coniecturis*[36] nicht derselbe, den er hier als *lucem quandam* bezeichnet und ihn als jenen Faktor darstellt, durch den die Kraft der Seele mit dem Leib Kontakt aufnimmt und auf denselben einwirkt. Somit scheint es mir, daß mit dem *spiritus corporalis* im letztangeführten Text der *spiritus sensibilis* gemeint ist, der die Funktion des galenischen Pneuma psychikon zu erfüllen hat und mit ihm identisch ist. Daher muß der cusanische *spiritus sensibilis*, wie wir mit unserer Frage vermutet hatten, auch körperlich

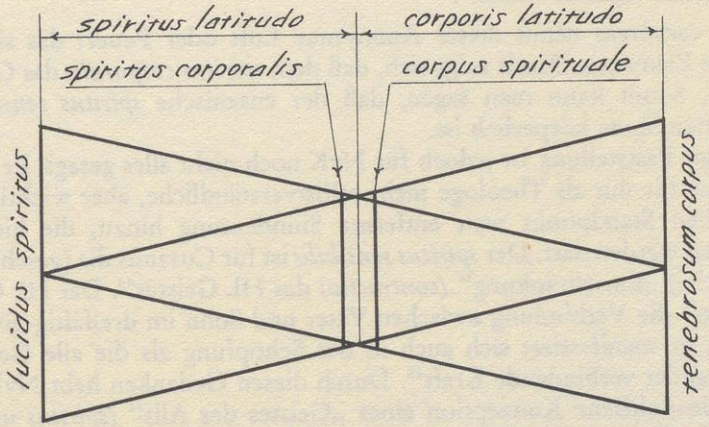
[31] Vgl. R. E. Siegel, *Galen's System*, p. 185: „I prefer to translate this second term (pneuma psychikon) as *cerebral* pneuma to avoid the implication of the word *psyche*, soul, since the term soul suggests something incorporeal in our language, whereas Galen did not speak of pneuma as soul". Galenus, *De Hippocratis et Platonis placitis* VII, 3 (ed. Kühn Bd. V p. 608): Animalis (spiritus) autem in cerebro, non tamquam animae substantia sit, sed sicut organum primarium ipsius in cerebro habitantis. Ebd. (p. 609): Docti sumus, quod animalis spiritus neque substantia animae sit, neque domicilium ipsius, sed instrumentum primarium, inde videlicet, quod, ipso per vulnera evacuato, statim veluti mortuum animal redditur, collecto autem reviviscit.
[32] *De coni.* II, 10 (h III, N. 128, Z. 12–13).
[33] Vgl. Joh. Saresberiensis *De septem septenis* sect. 4 (PL 199, 952D): Anima namque immista est spiritui tenuissimo per arterias diffuso, ita scilicet ut spiritus ille sit vehiculum animae, et illius spiritus vehiculum sit sanguis.
[34] Siehe *De quaer.* 2 (h IV, N. 37, Z. 11).
[35] *De coni.* II, 10 (h III, N. 128, Z. 13–16).
[36] Siehe oben und Anm. 32.

sein. Es fragt sich nun noch, inwieweit decken sich der cusanische *spiritus sensibilis* und das Pneuma psychikon des Galenus? Ist er gasartig und unwägbar?

Auch auf diese Frage gibt uns *De coniecturis* Auskunft. Im II. Buch lesen wir:

Sic etiam, si corpus spirituale aut spiritum corporalem inquirere cupis, advertis inter lucidum ipsum spiritum in tenebrosum corpus descendentem atque regredientem corporalem grossitiem duo intercidere media conexionis, unum quidem spiritualius, aliud autem corporalius. Illud vero, quod spiritui propinquius est, corporis non exit omnem latitudinem, unde corpus spirituale dici poterit; aliud vero depressius grossitie corporali propinquius, non omnem spirituas latitudinem exiens, spiritus corporalis appeletur[37].

Zur Erläuterung dieses Textes möge folgende Zeichnung dienen.



In diesem angeführten Zitat muß der *spiritus sensibilis,* wie mir scheint, der *spiritus corporalis* sein. Und doch, obgleich er dem körperlichen am nächsten steht, gibt er nicht jede *latitudo* des Geistes auf; und, obgleich er nichts Körperliches an sich hat, ist er doch dem Körper ähnlich. Um dies besser zu verstehen, weise ich hin auf die Quelle, aus der der Terminus *spiritus corporalis* stammt, nämlich auf das im Mittelalter hochgeschätzte Buch *De spiritu et anima.* Dort heißt es:

Spiritus etiam est quaedam vis animae, mente inferior, ubi corporalium rerum similitudines exprimuntur. Nec ipse spiritus corpus est, sed corpori similis. Quae enim spiritu videntur, non sunt corporalia, sed corporalibus similia. Facies siquidem hominis et nobis forinsecus nota est, et in memoria nostra habet imaginem suam, incorporalem quidem, sed corpori similem. Mundi quoque istius mirabilis pulchritudo, et nobis foris praesto est, et in memoria nostra habet imaginem suam, incorporalem quidem, sed corpori similem, ad quam recurrimus cum clausis oculis eam cogitamus[38].

---

[37] *De coni.* II, 10 (h III, N. 128, Z. 1–8).

[38] *Anonymus, De spiritu et anima* c. 10 (PL 40, 785–786). Siehe hierzu auch die Anm. 39 der Herausgeber von *De coni.* (h III, S. 219).

Auf Grund dieser Aussagen darf man wohl annehmen, daß der *spiritus sensibilis*, wie auch das galenische Pneuma psychikon, unwägbar ist.
Aber ist er damit auch schon nach modernem Sprachgebrauch gasartig?
Verschiedene Texte aus dem *Compendium* des NvK scheinen diese Frage zu bejahen. Wie die Seele des Menschen seinen Leib belebt, so der *spiritus sensibilis* die ihm verbundene Luft[39], die sozusagen der Körper des *spiritus sensibilis*[40] ist. Sie kann, soweit qualitativ bestimmbar, nur von unseren Sinnen erfaßt[41] und, wenn sie auch unwägbar ist, als gasartig bezeichnet werden. Zur Erläuterung dieses Tatbestandes diene folgender Text aus dem bereits erwähnten Buch *De spiritu et anima:*

Spiritum corporeum voco aerem, vel potius ignem, qui prae sui subtilitate videri non potest, et corpora interius vegetando vivificat[42].

Spiritus corporeus nennt dieser Anonymus Luft oder Feuer; das sind aber gasartige Elemente. Damit zeigt sich, daß dem *spiritus corporalis* das Gasartige anhaftet. Somit kann man sagen, daß der cusanische *spiritus sensibilis* im galenischen Sinne körperlich ist.
Mit dieser Feststellung ist jedoch für NvK noch nicht alles gesagt. Er fügt ihr noch eine für ihn als Theologe mehr selbstverständliche, aber wichtige, vom galenischen Standpunkt weit entfernte Sinndeutung hinzu, die hier nicht übersehen werden darf. Der *spiritus sensibilis* ist für Cusanus die (geschöpflich-abbildliche) „Einschränkung" *(contractio)* des Hl. Geistes[43]. Der Hl. Geist ist nicht bloß die Verbindung zwischen Vater und Sohn im dreifaltig-göttlichen Leben[44]; er manifestiert sich auch in der Schöpfung als die alle Geschöpfe untereinander verbindende Kraft[45]. Durch diesen Gedanken hebt NvK daher eine philosophische Konzeption eines „Geistes des Alls" *(spiritus universorum)*, der die Bewegung des Alls verursache, auf die Ebene der göttlichen Absolutheit; da entspricht ihr der Hl. Geist[46]. Dessen abbildliche Partizipation sieht Cusanus aber auch in der intellektualen, rationalen und in der sinnlichen Natur; dem intellektualen, rationalen und sinnlichen Geist schreibt er nämlich die Verursachung der je entsprechenden Bewegungen in ihrem Bereich zu.
Dieser Leitgedanke findet in seiner *Predigt* „Paraclitus autem" (Pfingsten 1444

---

[39] Vgl. *Comp.* 13 (h XI/3, N. 39, Z. 6–8): Oportet igitur animam sensitivam aerem vivificare sibi coniunctum, ut in vivificato aere sentire possit species obiectorum . . .
[40] Ebd. (Z. 13–15): Aer igitur corpus vitae spiritus nostri sensitivi exsistit, quo mediante vivificat totum corpus et sentit obiecta . . .
[41] Ebd. (Z. 3–4): Aer nullo sensu nostro attingitur nisi qualificatus.
[42] *Anonymus, De spiritu et anima* c. 33 (PL 40, 803).
[43] Siehe *Sermo* XXXVII (nach Koch 28) „Paraclitus autem" N. 10 (Cod. Cus. 220, fol. 117^{r}): Hanc igitur virtutem, quam in omnibus specifice unitis vides in diversitate exsistere, affirma Dei virtutem sic contracte participatam.
[44] Ebd. N. 5 (fol. 116^{v}): Spiritus Sanctus, qui est Creator, est nexus Patris et Filii sive unitatis et aequalitatis.
[45] Ebd.: Hic igitur Spiritus est vis conexionis omnium creaturarum.
[46] Ebd. N. 6: Descendit itaque a Spiritu universorum motus universitatis et hic motus varie participatur: aliter in natura intellectuali, aliter in rationali, aliter in sensibili.

in Koblenz) durch das Beispiel von der Orgel eine schöne Interpretation. Dort sagt er:

Est tamen unus divinus Spiritus varie sic participatus et multiplex, ut in organo unus spiritus in variis cannis aut fistulis receptus est unus in se et multiplex in operatione secundum varietatem recipientium fistularum[47].

Der körperliche *spiritus sensibilis* ist, wie gesagt, die Luft. Jedes kreatürliche Leben aber ist eine „Einschränkung" *(contractio)* des Hl. Geistes. Das galenische Pneuma psychikon ist dagegen, wie wir sahen, ein rein körperliches Produkt des Menschenleibes und von der Seele verschieden. In diesem Punkt liegt der große Unterschied und Abstand zwischen Cusanus und Galen.

[47] Ebd. N. 10 (fol. 117[r]).

CHRISTUS UND DIE TOTEN VOR DEM ABSOLUTEN TOD

Die „*visio mortis*" nach Nikolaus von Kues

Von Heinz-Jürgen Vogels, Bonn

Als Zeitgenossen einer geistigen Umbruchsepoche, die allerdings noch radikaler ist als die der Renaissance, haben wir einiges Verständnis für den Wandel, der sich in der Begriffswelt der Menschen des 15. und 16. Jahrhunderts vollzog, als sie sich aus den festen politischen, sozialen, religiösen und philosophischen Ordnungen des Mittelalters lösten. Nikolaus v. Kues mit seiner Skepsis gegenüber zu fest umrissenen Begriffen ist dafür ein gutes Beispiel. Er zog ein „mutmaßliches" Erkennen und eine „intellektuelle Intuition" dem mittelalterlichen Deduzieren mit Hilfe von Syllogismen, dem *ratiocinari* vor[1]. Aus dieser Vorliebe für intuitives Erkennen läßt sich auch erklären, daß Cusanus „Einfälle" während einer Predigt als legitime Erkenntnisquelle wertete[2]. So verdanken wir eine Äußerung des Kardinals über das Geschehen beim Abstieg Christi zu den Toten und über dessen Auswirkungen auf die vor- und nachchristlichen Toten einem solchen „Einfall"[3]. H. Urs v. Balthasar hat in seiner *Theologie der drei Tage*[4] im Beitrag über Christi „Gang zu den Toten" darauf aufmerksam gemacht.

Die Darstellung des Cusanus greift mit ihrer Loslösung von den festen traditionellen Vorstellungen jeweils getrennter jenseitiger Räume für Fegfeuer und Hölle, die er hier beide als an einem Ort, der Unterwelt, und an einem Objekt, dem endgültigen Tod, geschehend ansieht, seiner Zeit weit voraus und scheint dadurch, daß er den Abstieg Christi zu den Toten mit diesen Wirklich-

---

[1] *De coni.* I, 10 (h III, N. 53 Z. 3–12); I, 2 (h III N. 2 Z. 4–11). Vgl. G. Santinello, *Das Leib-Seele Verhältnis nach Nikolaus von Kues*, oben S. 3–22.

[2] In den edierten Predigten (h XVI) sind nicht nur die Notae additionales (z. B. *Sermo* IV N. 26–35; vgl. die Vorbemerkung der Editoren S. 67a) oder Adnotationes (*Sermo* V N. 45 Z. 1 ff.), sondern auch innerhalb des Textes alles, was von einer geschlängelten Linie eingeschlossen ist, nachträgliche Zusätze zum vorbereiteten Text, die ihm zum Teil während der Predigt einfielen. Ausdrücklich bezeugt ist das bei der Predigt vom Sonntag *Iudica* 1457; siehe Anm. 3.

[3] Cod. Vat. lat. 1245, fol. 242ra (*Predigt* vom Sonntag *Iudica* 1457; siehe das Predigtverzeichnis von J. Koch: CT I 7, S. 184, *Sermo* 273). Vgl. die noch ganz andere, traditionelle Darstellung der verschiedenen Unterwelträume in *Sermo* XII (Ostern 1432) (h XVI, N. 7, Z. 23–32).

[4] So der Titel des Sonderdruckes (Einsiedeln–Zürich–Köln 1969) seines Beitrages *Mysterium Paschale* in: *Mysterium Salutis. Grundriß heilsgeschichtlicher Dogmatik* III/2 (Einsiedeln–Zürich–Köln 1969) 133–319. H. U. v. Balthasar zitiert S. 121 (*Myst. Sal.* III/2, S. 245) die Cusanus-Predigt nach den *Excitationes* X (Basler Ausgabe 1565, S. 659) ohne Einleitung (Dum praedicarem, incidit mihi) und Schluß (Nam nos peccatores), der für den Zusammenhang jedoch äußerst wichtig ist, des unten abgedruckten Zitats.

keiten in Verbindung bringt, eine theologische Entdeckung vorweggenommen zu haben, die erst in unserem Jahrhundert gemacht worden ist. Die *Predigt*-Notiz von 1457 verdient also eine eingehendere Betrachtung. Sie sagt etwas aus über das ohnehin stark von der Christologie beeinflußte[5] Menschenbild des Cusanus, soweit es die „letzten Dinge" des Menschen betrifft.

1. Text

Dum praedicarem, incidit mihi, quo modo visio mortis via cognoscentiae est poena consummata. Et quia mors Christi fuit consummata, ideo, quia vidit via cognoscentiae mortem, quam pati elegerat, tunc anima Christi descendit ad inferna[6], ubi est visio mortis[7]. Mors enim infernus dicitur (Apoc. XX)[8], et anima Christi liberata est ex inferno inferiori. Nam dicit Propheta[9] Christum ad Patrem dixisse, quod eruisset animam suam ex inferiori inferno. Inferior seu profundior infernus est, ubi mors videtur. Quando Deus suscitavit Christum, eruit ipsum ex inferno inferiori (Actuum 2°)[10], igitur ‚solutis doloribus inferni'; et Propheta[11]: ‚Non dereliquit animam meam in inferno'. Si igitur vere consideras, passio Christi, qua maior nulla esse potest, fuit ut damnatorum, qui magis damnari nequeunt, scilicet usque ad poenam infernalem, ut Propheta dicebat in eius nomine: ‚Dolores inferni circumdederunt me'[12]. De quibus dicit animam eius liberatam dicens: ‚Eduxisti ab inferno animam meam'[13]. Sed ipse solus est, qui per talem mortem intravit in gloriam. Illam poenam sensus conformem damnatis in inferno pati voluit, certe in gloriam Dei Patris[14] sui, ut ostenderet, quod ei obediendum sit usque ad ultimum supplicium. Hoc est enim Deum magnificare et glorificare omni possibili modo atque propter nostram iustificationem, sicut actum est per Christum. Nam nos peccatores in ipso infernales poenas, quas iuste meremur, exsolvimus, ut sic in resurrectionem vitae perveniamus. Illi autem, qui non sunt Christi, manent in morte, non resurgent cum Christo et videbunt aeternaliter mortem. Et haec visio mortis est secunda mors[15], quia sequitur mortem temporalem.

---

[5] Vgl. H. MEINHARDT, *Der christologische Impuls im Menschenbild des Nikolaus von Kues*, oben S. 110–116.

[6] So lautet die Formulierung des Glaubensartikels im Symbolum Apostolicum seit Rufin von Aquileja (404) bis S. Pirmin (718–724): ES[33] N. 16. 23. 27. 28, später: descendit ad inferos: EBD. N. 29 ff.

[7] Mögliche Quelle des Gedankens an die visio mortis ist Ps. 88, 49: „Quis est homo, qui vivet et non videbit mortem, eruet animam suam de manu inferi?" mit der *Glossa interlin.* „Surgens a morte non videbit mortem, quia iam non moritur, fuit tamen in morte, sed eruit animam suam", und der *Glossa ordinaria:* AUGUST. (*Enarr. in Ps.* 88, 49: CCSL 39, 1241–1242): Nulli hoc convenit nisi Christo: Et si enim resurgentes invenit, et non ultra videbunt mortem: non tamen ipsi eruent animas suas de manu inferi, sed ille qui potest animam suam ponere, et iterum sumere, cui nemo eam tollit (vgl. Joh 10, 17–18), und des NICOLAUS LIRANUS: Quis est homo, qui vivet et non videbit mortem? Quasi dicat, nullus: pro tempore isto, in quo omnes descendunt ad infernum, quantumcumque iusti: et hoc durabit usque ad redemptionem factam per Christum . . . (cf. *Biblia sacra cum glossa ordinaria* [Antwerpiae 1632] vol. III, 1142). (Hinweis von P. Dr. M. Bodewig).

[8] Apk 20, 13. 14.

[9] Ps 85, 13.

[10] Gemeint ist, wie das folgende Zitat zeigt, Apg 2, 24. Der zitierte Text stammt jedoch aus Ps 85, 13; siehe Anm. 9.

[11] Ps 15, 10, zitiert in Apg 2, 27.

[12] Ps 17, 6.

[13] Ps 29, 4.

[14] Vgl. Phil 2, 11; *Gloria* der Messe.

[15] Apk 20, 6. 14; 21, 8.

Für Cusanus bestand der Abstieg Christi zu den Toten also in einer „geistigen Schau des Todes, den er hatte leiden wollen". Christus sah, gewissermaßen von einer anderen, metaphysischen Seite, das Geschehen in seiner ganzen Wucht, dem er als stellvertretend Leidender in seinem Leibe ausgesetzt war: den Tod im maximalen Sinne, den absoluten Tod als das Ende jeden Lebens und allen Lebenssinnes. Diesen Tod nennt Cusanus mit biblischen Belegen „die tiefste Unterwelt"; da ihm für „Hölle" kein anderes lateinisches Wort zur Verfügung stand und weil nach dem folgenden Text die Verdammten an demselben Ort bleiben, muß man annehmen, daß *inferior infernus* für ihn gleichbedeutend war mit der „tiefsten Hölle". So sagt er tatsächlich: „Wenn du es also recht betrachtest, dann war die Passion Christi, die ja die denkbar größte war, so wie die der Verdammten". Den totalen Tod – und das muß man sich wohl plastisch vorzustellen versuchen: die totale Sinnlosigkeit und Leblosigkeit – vor Augen zu haben, muß, nach Cusanus, ein Höllenqual verursachender Anblick sein, wenn er die einzige „Aussicht" ist, die einer noch hat. Diesen Anblick nahm Christus, genauso wie den leiblichen Tod, freiwillig als Strafe auf sich, „um dem Vater bis zum Äußersten gehorsam zu sein" und uns damit von der an sich verdienten Strafe zu erlösen und so „gerecht zu machen". Darin also bestand der Abstieg Christi in die tiefste Unterwelt oder Hölle, daß er den Tod als Strafe der Sünde (Röm 6, 23) in seiner Absolutheit und Ausweglosigkeit sah – das gehörte als neues und eigenes Moment zu seinem leiblichen Tod. Der absolute, irreversible Tod ist nicht personal verstanden, wie Paulus 1 Kor 15, 26 ihn zu sehen scheint[16], sondern als ein Zustand, der allerdings Personen betreffen würde. Ist er endgültig, setzt Cusanus ihn mit der Hölle gleich.

Aus dieser „Schau des Todes als vollkommener Strafe", aus der „tiefsten Hölle", hat der Vater Christus „herausgerissen" (*eruit*, Ps. 85, 13), so als ob dieses Ereignis plötzlich kam, unerwartet, buchstäblich in die Aussichtslosigkeit hinein, die gerade die Höllenqual ausmacht. Das geschah, weil Christus die Strafe ja nicht verdient, sondern darin den Vater verherrlicht hatte durch seinen Gehorsam, mit dem er an Stelle der Sünder dort weilte. So ging er „durch diesen Tod in die Herrlichkeit ein".

Bezeichnend ist nun, daß nach dem Cusanustext „wir Sünder", d. h. die an Christus Glaubenden, im Tode an dieser Schau Christi teilhaben: „Wir Sünder büßen in Christus (*in ipso = in Christo*, vgl. 1 Thess 4, 16) die Unterweltsqualen, die wir rechtmäßig verdient haben, ab, damit wir so zur Auferstehung des

[16] Vgl. H. Conzelmann, *Der erste Brief an die Korinther:* Meyers Kommentar V (Göttingen [11]1969) S. 324 f.: „Die Vorstellung vom Tod als Person ist apokalyptisch (Apk Joh 6, 8) . . . Paulus reduziert nun das mythologische Element schon dadurch, daß nicht der Teufel, sondern der Tod zum letzten Feind erklärt wird . . . die Vorstellung ist kaum noch realistisch; sie ist kein selbständiger Gegenstand des Nachdenkens mehr. Wenn Paulus das Mythologumenon dennoch beibehält, so wird es zum Darstellungsmittel".

Lebens (Joh 5, 29) gelangen". Das bedeutet: auch für viele Gläubige ist der Anblick des absoluten Todes mit seiner Höllenqual nur ein vorübergehender, der hier durch *exsolvimus* mit dem synoptischen Bild des „Herausgebens des letzten Hellers" und dem „Herauskommen" danach (Mt 5, 25; Lk 12, 58 f) gezeichnet ist und ein Strafgericht darstellt, das, wie der erste Petrusbrief es sagt (4, 6), mit dem Eintritt in das Leben der Auferstehung endet[17]. Für andere jedoch, die „Christus nicht angehören" (vgl. 1 Kor 15, 23), die nicht „in Christus" sind (1 Thess 4, 16), endet der Zustand nicht, „sie bleiben im Tod (vgl. 1 Joh 3, 14) ... und schauen ewig diesen Tod". Das ist die wirkliche Hölle als Endzustand oder „der zweite Tod (vgl. Apk 20, 14), weil er dem zeitlichen Tod folgt". Die Verdammten bleiben in ihm, sofern sie Christus nicht angehören (wollen).

3. Systematische Analyse

Lassen wir der Textanalyse eine systematische folgen, so können wir folgende Punkte herausheben.

a. Einen ewigen Tod, also eine endgültige Hölle, gibt es erst nach Christus, zu dem man entweder gehören oder nicht gehören will. Eine alttestamentliche, vorchristliche Hölle wäre demnach nicht möglich. Auch ein Fegfeuer, das Abzahlen der Schuld, kann erst dann sinnvoll sein, wenn an seinem Ende die der Hölle entgegengesetzte Möglichkeit der „Auferstehung des Lebens" stehen kann, und das ist ebenfalls erst nach Christus und seiner Auferstehung „als Erstling der Entschlafenen" (1 Kor 15, 20) möglich. Cusanus bezeugt also die Erkenntnis, die, wie es scheint, H. U. v. Balthasar zum ersten Mal ausdrücklich formuliert hat, daß es „ein bevölkertes Fegfeuer ... theologisch ‚vor' Christus gar nicht geben (kann)"[18], und daß auch „Hölle im neutestamentlichen Sinn ... eine Funktion des Christusereignisses (ist)"[19]; denn: „Vor dem christologischen *hapax* ist weder im Diesseits noch im Jenseits etwas schlechthin endgültig, aber an der Einmaligkeit Christi kommt der Mensch in die einmalige und endgültige Entscheidung"[20]. Entscheidung ist bei Cusanus in dem Zu-Christus-Gehören oder Nicht-zu-Christus-Gehören gegeben: Ist das Zu-Ihm-Gehören sicher als vom freien Willen des Menschen abhängig gedacht, so entspringt auch das Nicht-Zu-Christus-Gehören dem freien Willen. Wo diese Entscheidung fällt, ob in diesem oder im jenseitigen Leben, darüber hat Cusanus hier nicht ausdrücklich reflektiert.

b. Ferner fällt in dogmatischer Perspektive an der Darstellung der Cusanus-Predigt auf, daß der *Descensus Christi,* die vorübergehende Abzahlung der Schuld, also das *Purgatorium,* und die ewige Strafe, die Hölle, als am selben

[17] Näheres zu der Exegese von Lk 12, 58 f. par und I Petr 4, 6 siehe bei VOGELS (unten Anm. 21) S. 60–74. 142–167.

[18] H. U. v. BALTHASAR, *Theologie der drei Tage*, S. 123 (*Myst. Sal.* III/2, S. 247).

[19] EBD. S. 122 (S. 246).

[20] EBD. S. 121 (S. 245).

Ort und am selben Objekt, „dem (absoluten) Tod", sich ereignende Zustände gesehen werden, die sich eben nur durch die Zugehörigkeit der Nichtzugehörigkeit der Betroffenen zu Christus unterscheiden. Getrennte „Räume" in der Unterwelt kennt er nicht, nur verschiedenes Verhalten und verschiedenes Verweilen darin.

c. Nimmt man beide Aspekte zusammen, so ergibt sich – was allerdings bei Cusanus noch nicht restlos bewußt gewesen sein wird –, daß sich sämtliche *Eschata,* Fegfeuer, Himmel und Hölle, vom Totenabstieg Christi aus entfalten. Dies ist eine Erkenntnis, die sich außer bei v. Balthasar und unabhängig von ihm in einer bei R. Haubst gearbeiteten Dissertation *Christi Abstieg ins Totenreich und das Läuterungsgericht an den Toten. Eine bibeltheologisch-dogmatische Untersuchung zum Glaubensartikel ‚descendit ad inferos'*[21] herauskristallisiert hat.

d. Für die Christologie ist an der Darstellung des Nikolaus von Kues bedeutsam, daß die Streitfrage, ob der *Descensus Christi* noch zum *status exinanitionis* oder bereits zum *status exaltationis* gehöre[22], von ihm eindeutig im Sinne der Zugehörigkeit zum Erniedrigungsstand entschieden worden ist. Daß Christus „Höllenqualen erduldet" hat, sagten später auch die Reformatoren Luther und Calvin[23]. Laut Cusanus haben sie sich damit nicht von der Wahrheit des Glaubens entfernt.

e. Für das christliche Menschenbild besagt die Predigt, daß die Verähnlichung Christi mit uns und unsere mit ihm so weit geht, daß wir wie er nach dem Tod an denselben „Ort" kommen, nämlich in eine Existenzsituation, in der man des ewigen Todes ansichtig wird. Christus sah in diesem qualvollen Anblick das, wovon er uns durch seinen freiwilligen Tod erlöst hat; er „erlitt" auch diesen Blick aus Gehorsam. Wir werden diesen Anblick ertragen müssen, bis wir uns von jeder Anhänglichkeit an das todgeweihte Böse, von den „toten Werken" (Hebr 9, 14), gelöst haben werden und damit reif geworden sind für die „Auferstehung des Lebens"; dieser Anblick wird für uns das Fegfeuer sein. Für manche, so muß man wenigstens für möglich halten, kann dieser Anblick zu einem endgültigen Zustand werden, wenn sie nicht doch zu Christus gehören wollen, der selbst die Pein – wenigstens die Aussicht – der Verdammten hat teilen wollen.

4. Biblische Ergänzung

Cusanus macht – im Rahmen seines kurzen Predigteinfalls verständlich – keine Angaben darüber, wie sich Christi Mitsein mit den Toten erlösend auf die, die zu ihm gehören, auswirkt, noch darüber, wie sich die Toten ihrerseits

[21] H.-J. Vogels, *Christi Abstieg ins Totenreich und das Läuterungsgericht an den Toten:* Freib. Theol. Stud. 102 (Freiburg i. Br. 1976).
[22] Vgl. v. Balthasar S. 120 (S. 244)
[23] Vgl. ebd.

im Reich des Todes zu Christus verhalten können. Beides lehrt die bis in unsere Tage nur schwer zugängliche Schriftstelle des ersten Petrusbriefes über eine Verkündigung Christi bei den Toten (3, 18–20 und 4, 6), die davon spricht, daß „Christus einmal für unsere Sünden gelitten hat, der Gerechte für die Ungerechten, damit er *uns* zu Gott hinführe (die Lebenden), gestorben im Fleische, lebendig gemacht im Geiste (Gottes). Dabei ging er *auch* zu den Seelen im Gefängnis und brachte ihnen die Heilsbotschaft, denen, die einstmals ungehorsam waren, als die Langmut Gottes wartete in den Tagen Noes, während die Arche gebaut wurde, in die hinein (damals) nur wenige, nämlich acht Personen, gerettet wurden durch das Wasser hindurch".
Die Zuwendung des Heils an die Toten, wörtlich „Geister" – das sind hier nach dem Sprachgebrauch des Flutberichtes die „Lebensgeister" der Sünder, die Gott durch die Flut aus ihrem „Fleisch" herausgerufen, „nicht im Menschen gelassen" hat (Gen 6, 3.17; 7, 15.22), und die seitdem in einem „Gefängnis", einem Strafort jenseits des Todes, sind – die Heilszuwendung an diese geschieht also nach dem ersten Petrusbrief genau wie bei den Lebenden durch eine „Botschaft", durch die „Verkündigung des Evangeliums" (4, 6), die Christus ihnen selbst bringt und die, schon wegen des typologischen Gegensatzes von einst und jetzt, im Gegensatz zur Rettung nur weniger damals eine Rettung der vielen Sünder jetzt beinhalten muß: Sie werden mit Christi Werk, seinem „einmaligen Leiden für die Ungerechten", also auch für sie, konfrontiert. Im Begriff „Predigen", „Verkündigen", ist die Möglichkeit der Annahme oder Ablehnung der Botschaft, also die Freiheit der Toten impliziert. Wenn das beim einmaligen Abstieg Christi zu den Toten für die Toten der Vorzeit der Fall war, wenn sie mit dem Heilswerk Christi konfrontiert wurden und darauf durch Annahme oder Ablehnung reagieren konnten, so wird es, in ähnlicher Weise, auch für die Toten nach Christus der Fall sein, denn sie „alle müssen vor dem Richterstuhl Christi erscheinen" (Röm 14, 10; 2 Kor 5, 10), wo sie ja im Richter zugleich auch dem Erlösungswerk Christi (Joh 20, 27), mit einem Wort: dem für sie gestorbenen Herrn, begegnen. Das paulinisch-cusanische „Zu-Christus-Gehören" (oder Gehören-Wollen) kann sich also, wie der Ausdruck „Verkündigung" an die Toten im 1 Petrusbrief impliziert, auch noch in einer Antwort der Sünder auf die Heilsbotschaft jenseits des Todes ereignen[24].

Mit seiner intuitiven Erkenntnis am Sonntag *Judica* des Jahres 1457 in Brixen kam Nikolaus v. Kues der biblischen Wahrheit tatsächlich näher als mittelalterliche Theologen, wie Robertus Pullus, mit ihren Spekulationen, die ein Fegfeuer vor Christus annahmen[25]. Von den Widersprüchen dieser *ratiocinationes* ist die Intuition des Cusanus frei geblieben.

[24] Zur Auslegung der Petrusbriefstelle vgl. Vogels a.a.O., S. 100–110. 120–130. 170–179.
[25] Vgl. v. Balthasar S. 128 (S. 252).

ZUR TUGENDLEHRE DES JUNGEN CUSANUS

Von P. Martin Bodewig, Mainz

Wer die immer reichhaltiger werdende Literatur über Nikolaus von Kues durchliest[1], wird leicht feststellen, daß gerade über dieses Thema bis heute kaum etwas gesagt worden ist[2]. Es bedarf deshalb, was auch viele andere Themen nötig hätten, einer eingehenden Aufarbeitung[3]. Dieser Notwendigkeit möchte dieser Beitrag entgegenkommen, soweit es hier möglich ist. Der Rahmen dieser Festschrift würde allerdings weit überspannt, wollte man eine bis ins Einzelne gehende Tugendlehre aus dem Gesamtwerk des NvK darstellen. Deshalb beschränke ich mich hier auf die Zeit des jungen Cusanus, und auch da auf die Predigten, die seit 1970 bis heute kritisch ediert sind[4]. Wegen ihrer literarischen Eigenart, die sich in Form und Sprache dem verschiedenen geistigen Bildungsstand eines weit gestreuten Zuhörerkreises anpaßte[5], dann aber auch im Hinblick auf die zahllosen Quellen verschiedenster Geistesrichtungen, angefangen von der Patristik bis hinauf ins Spätmittelalter, wird man kaum eine geschlossene, einheitliche Tugendlehre des jungen Cusanus erwarten können. Was daher unter diesen Bedingungen für unsere Untersuchung möglich sein kann, ist zunächst, die Frage nach dem *habitus* der Tugend zu stellen. Zwangsläufig wird die Behandlung dieser Frage uns zu einer anderen leiten, nämlich zur Frage nach dem Tugendschema.

I

Die Tugend als *habitus*

Entsprechend scholastischer Tradition[6] wird hier zunächst die Frage nach dem *habitus* gestellt, ehe wir uns Rechenschaft darüber geben, ob die Tugend ein habitus ist.

---

[1] Vgl. MFCG 1 (1960) 95–126; 3 (1963) 223–237; 6 (1967) 178–202; 10 (1973) 207–234.

[2] Vgl. P. T. Sakamoto, *Die Grundlage der Ethik des Nikolaus von Kues:* Chuo Academic Research Institut. Annual Review (Tokyo) 2 (1971) 24–74; ders., *Die theologische und anthropologische Fundierung der Ethik bei Nikolaus von Kues:* MFCG 10 (1973) 138–151; H. G. Senger, *Zur Frage nach einer philosophischen Ethik des Nikolaus von Kues:* WW 33 (1970) 5–25; 110–122; vor allem siehe die kritische Übersicht zur Literatur S. 6–9. Zur virtutes-Lehre des älteren Cusanus siehe R. Haubst, *Die Christologie des Nikolaus von Kues,* Freiburg 1956, S. 272 ff.

[3] Vgl. R. Haubst, *Über Nikolaus von Kues als Seelsorger:* Kleine Schriften der Cusanus-Gesellschaft (hrsg. in Verbindung mit der katholischen Akademiearbeit des Bistums Trier) H. 11 (1977) 16.

[4] *Sermones* I–XXI: Bd. XVI Fasz. 1–3 der Heidelberger Akademieausgabe 1970 ff.

[5] ad sapientes, ad populares, pro contemplativis; vgl. *Sermo* II (N. 2, Z. 10. Z. 27. Z. 30); *Sermo* XII (N. 4); *Sermo* XXII (N. 6) (ed. Hoffmann-Klibansky: CT I 1, p. 10).

[6] Siehe Thomas von Aq., *S. theol.* I/II q. 41 und q. 55.

Der Begriff *habitus*, der in der Patristik kaum gebraucht wird und sich zum erstenmal bei Boethius[7] findet, ist seit Abaelard und Peter von Poitiers in der Scholastik geläufig[8]. Da der junge NvK in seinen *Sermones* viele Texte aus der Scholastik übernimmt, taucht dort wie selbstverständlich auch dieser Begriff auf. Wir finden ihn vielfach überall dort, wo er Autoren des Mittelalters im Zusammenhang mit der Tugendlehre zu Wort kommen läßt. Das geschieht zum erstenmal in seiner *Predigt* „Fides autem catholica" aus dem Jahre 1431. Dort benutzt er das *Compendium theologicum veritatis* des Hugo von Straßburg:

„Imago recreationis consistit in trinitate habituum cum unitate gratiae. Per hoc autem tres habitus anima fertur in summam Trinitatem"[9].

Er zitiert in der gleichen *Predigt* auch Raymundus Lullus: *fides est habitus*[10]. In der *Predigt* „Beati mundo corde" aus dem gleichen Jahre wie die vorgenannte wird der Begriff *habitus* weiter ausgedehnt. Dort umfaßt er nämlich nicht nur die drei göttlichen Tugenden, sondern erstreckt sich auch auf die vier Kardinaltugenden, auf die sieben Gaben des Hl. Geistes sowie auf die acht Seligkeiten. Bei einer Gegenüberstellung von Gnade und *habitus* zitiert NvK aus dem *Breviloquium* des Hl. Bonaventura folgenden verkürzten Text:

„gratia . . . ad habitus virtutum comparatur: tunc aliquando ramificatur in habitus virtutum, aliquando in habitus donorum, aliquando in habitus beatitudinum. De habitibus virtutum hoc tenendem est, quod licet una sit gratia gratificans, tamen septem sunt virtutes gratuitae, tres theologicae: fides, spes, caritas, et quattuor cardinales: prudentia, temperantia, fortitudo, iustitia . . . Secundo ramificatur in donis . . . Tertia ramificatio in habitus beatitudinum"[11].

In der *Predigt* „Respexit humilitatem" dehnt er den *habitus*-Begriff sogar auch auf die Folgen des *peccatum originale* aus, darauf nämlich, daß die *sensualitas* einer Neigung zum Bösen ausgesetzt sei.

„Ex fomite contracto ex Adam, qua secundum habitum vel appetitum inclinatur sensualitas ad aliquod praeter rationem"[12].

Da, wo sich diese *inclinatio* zur Verfallenheit an das Laster steigert, spricht NvK vom *habitus vitiosus*, zu dem er bemerkt, daß er mit einem *habitus infusus* bestehen kann[13].

Aus den bisher angeführten Texten ist der Umfang ersichtlich, in dem das Wort *habitus* angewandt wird. Sie sagen aber auch aus, was der Begriff inhaltlich besagt. Bei näherem Überprüfen werden wir sehen, in welcher Weise

---

[7] *Comm. in Cat. Aristotelis* III (PL 64, 242).

[8] Siehe O. Lottin, *Les premieres definitions et classifications des vertus au Moyen Age* in: ders., *Psychologie et Morale aux XIIe et XIIIe siècles* III/2 (1949) S. 103.

[9] *Sermo* IV (N. 1, Z. 14–17). Die Quelle für Hugo von Straßburg ist hier eindeutig Bonaventura, *Breviloquium* pars 5 c. 5 (Opera omnia, ed. Ad Claras Aquas, V, 256b).

[10] Ebd. (N. 26, Z. 1).

[11] *Sermo* X (N. 4, 7. 5–25).

[12] *Sermo* VI (N. 17, 1–3); vgl. auch ebd. (N. 6, Z. 18–19): . . . quamvis in nobis sit fomes habitualis vel aptitudinalis stat.

[13] Ebd. (N. 18, Z. 32–34): Secundo virtus infusa stat cum habitu vitioso. Deus potest dare caritatem habenti adhuc habitum et maximam inclinationem ad vitium.

die verschiedenartigen *habitus* sich differenzieren. Vom guten *habitus*[14] wird gesagt, daß er die Seele auf die je entsprechenden höchsten Werke ausrichtet und zu Gott hinträgt[15], daß das *peccatum originale* eine habituelle Hinneigung *(inclinatio)* zum Vernunftwidrigen mit sich bringt[16], und daß auch dem, der noch eine starke habituelle Hinneigung *(habitum et maximam inclinationem)* zu Lastern hat, die Liebe *(caritas)* eingegossen sein könne[17].
Aus einer anderen Sicht ist so zu fragen: Ist der Begriff *habitus* mit dem der *dispositio* identisch? Aristoteles hat bekanntlich zwischen *habitus* und *dispositio* unterschieden. Die Unterschiede sieht er darin, daß die *dispositio* immer eine Art Qualität darstelle, und daß der *habitus* von längerer Dauer sei und tiefer hafte als die *dispositio*, die schneller wandelbar und vorübergehend sein könne[18]. In diesem Sinne kommt der Begriff *dispositio* bei NvK nicht vor. Er faßt *disponere* transitiv auf, wie dies bis ins hohe Mittelalter üblich war[19]. Als Beleg dafür sei folgender Text angeführt, in welchem *dispositio* die „aktive Anordnung einer ordnenden Macht" bedeutet.

„Hanc dispositionem habet haec paradisus (gemeint ist Maria, die Mutter des Herrn): In omnibus suis membris ordinatissimam et naturalium virtutum fecundissimam sibi in vas et sacrarium Spiritus Sanctus disposuit"[20].

In dieser Bedeutung hat *dispositio* mit *habitus* nichts zu tun. Aus der Sicht der menschlichen Selbsterfahrung können wir zwar auch sagen, daß der Mensch sich durch eigne Anstrengungen, etwa auf den Empfang der Gnade, disponieren kann. Doch den Gnaden-*habitus* „bewirkt" er dadurch nicht. Gottes Wirken ist auch von dieser inneren Bereitschaft des Menschen nicht abhängig. Der *habitus infusus* ist vielmehr etwas in freier Liebe von Gott Geschenktes. Insofern kommt dieser *habitus* von außen, auch wenn er im Innern des Menschen gegenwärtig wird.
An anderer Stelle spricht NvK auch von der in der körperlich-seelischen Konstitution bestehenden *dispositio*, aufgrund derer der eine mehr zur Wissenschaft, der andere mehr zur Kunst usw. neigt:

„ex diversa proportione mixtionis corporis et ex diversa mixtura harmoniae et influxus unus ad unum, alter ad aliud inclinatur. Unus magis habilis ad unam scientiam, et alter ad aliam artem etc. Unus stolidus, alter prudens, alter habilis etc"[21].

---

[14] Vgl. *Sermo* IV (N. 26, Z. 1–2): Fides est habitus bonus per bonitatem datam a Deo.
[15] Ebd. (N. 1, Z. 15–21): Per . . . habitus anima fertur in summam Trinitatem secundum tria appropriata tribus personis. Fides dirigit in summe verum . . ., spes in summe arduum . . ., caritas in summe bonum.
[16] *Sermo* IV (N. 17, Z. 1–3): . . . secundum habitum vel appetitum inclinatur sensualitas in aliquod praeter imperium rationis.
[17] Siehe Anm 13.
[18] Aristoteles, *Kath.* 8 (8b 35–36); Boethius a.a.O. (PL 64, 242D): Nam cum quaelibet dispositio permanens et difficile facta sit, illa non dispositio . . ., sed habitus vocandus est.
[19] Vgl. J. Auer, *Disposition:* LThK² III 421.
[20] *Sermo* VI (N. 17, Z. 13–16). Siehe auch *Sermo* III (N. 5, Z. 14–15); *Sermo* V (N. 16, Z. 2–4).
[21] *Sermo* VI (N. 17, Z. 7–12).

Dies ist allerdings eine Auffassung und Terminologie, die sich ähnlich auch bei Thomas von Aq. findet, und die sich schon zurückverfolgen läßt bis auf Galen[22].
Zusammenfassend können wir nun sagen, daß *habitus* im positiven Sinne den Menschen zur Entfaltung seiner geistigen Kräfte in Richtung auf die Bestimmung leitet, die er von Gott her empfangen hat. Im negativen Sinne „erwirbt" sich der Mensch selber einen *habitus*, sei es durch das *peccatum originale*, sei es durch schlechte Gewohnheiten, die ihn für das Vollbringen unmoralischer Handlungen anfällig machen. Im ersten Falle weist sich der *habitus* als Tugend aus, im zweiten Falle als Untugend oder Laster. Somit ist jede Tugend ein *habitus*, aber nicht jeder *habitus* ist eine Tugend.
Die Antwort auf Fragen, ob sich auch der Begriff *habitus acquisitus* bei Cusanus findet und wie viele *habitus* es gibt, wird der zweite Teil unserer Untersuchung bringen, in dem wir uns mit den Tugendschemata beschäftigen.

II

Tugendschemata

NvK kennt drei Tugendschemata. Diesen liegen sozusagen verschiedenartig geprägte Weltanschauungen zugrunde. Es sind die Platons, die des Aristotelismus und die Augustins. Der Platonismus sieht die Vollendung des Menschen durch die Tugend in der Schau des Göttlichen, der göttlichen Ideen; diese weisen ihn über die sichtbare Welt hinaus. Der Peripatetiker erblickt sie in der Vollendung der Potenzen des Menschen, in der *perfectio intellectus et voluntatis*; diese Vollendung bleibt (insofern) weltimmanent. Die dritte betrachtet die Tugend als Geschenk Gottes, die den Menschen läutert, vollendet und (eschatologisch) mit Gott als dem ewigen Ziel seines Verlangens eint.

1. Das erste Schema zieht NvK in seiner *Predigt* zum Feste Johannes des Täufers heran[23]. Nachdem er das vom Lombarden her stammende und von Thomas von Aq. übernommene scholastische Gnadenschema, wenn auch verkürzt[24], dargestellt hat[25], geht er zu den besonderen Tugenden des Vorläufers Christi über. Ihm, dem Größten der vom Weibe Geborenen (vgl. Matt 11, 11), schreibt er eine Fülle der Gnade zu. Diese besagt die Vollendung der Tugenden und Gnaden und besteht darin, daß sie den Geist dieses Menschen allen sinnlichen Trieben und Leidenschaften gegenüber affektlos machte:

---

[22] Siehe *Sermo* IX (N. 12–N. 13).
[23] *Sermo* V (N. 19, Z. 20–N. 20, Z. 17).
[24] In ähnlicher Weise geschieht dies auch bei Joh. Kastl, *De lumine creato* 6 (ed. J. Sudbrack, *Die geistliche Theologie des Johannes von Kastl:* Beiträge zur Gesch. des alten Mönchtums und Benediktinerordens 27/II (1966) 24 ff.
[25] *Sermo* V (N. 14–N. 16).

„Sed plenitudo gratiae importat virtutum et gratiarum perfectionem, talem scilicet, quae mentem virtuosam et sanctam a terrenis concupiscentiis elevat et omnem inordinatam passionem removet et domat, et quasi angelum in medio hominum impassibilem facit"[26].

Der Term *mens* in diesem Text umfaßt das gesamte geistige Potential des Menschen, nicht etwa nur Verstand und Wille, sondern auch das Affektleben. Das Adjektiv *impassibilis* erinnert uns an die Stoa, die das Ziel der Tugend in der Erreichung völliger Unantastbarkeit und Unverwirrbarkeit durch die niederen Triebe und Leidenschaften, mit denen der Leib behaftet sei, sah.

Anschließend greift NvK in derselben *Predigt* aus dem Tugendbild jener „Philosophen" das auf, was ihm für die Darstellung der Tugenden des Joh. d. T. als geeignet erscheint[27]. Wer sind jene „Philosophen", von denen er sagt, daß sie nur die mit menschlichen Kräften *(humanitus)* erreichbaren Tugenden kannten? Es handelt sich hier um die Vertreter des Platonismus bezw. Neuplatonismus, bekanntlich Platon, Plotin und Porphyrius. Sie lehren insofern (mit der Stoa) die Einheit der Tugend, als sie den nicht mehr für tugendhaft gelten lassen, dem auch nur eine Tugend fehlt. Diese Tugendhaftigkeit vollendet sich jedoch sozusagen auf vier Stufen, angefangen von der *virtus politica* und *purgatoria* bis hinauf zur *virtus purgati animi* und *heroica*. Die Aufgabe der *virtus politica* besteht vor allem darin, sich um die Beziehungen der Menschen zu kümmern; die *virtus purgatoria* zielt auf die Befreiung und Reinigung von Begierden und Leidenschaften bzw. von ungeordenten Affekten. Ist der Mensch davon befreit, besitzt er die *virtus purgati animi*. In diesem Zustand ist es dem Geist vergönnt, das Ewige zu schauen. Die *virtus heroica* sollte nach den heidnischen Philosophen den Göttern eigen sein. NvK nennt diese daher auch noch *virtus divina* (oder sonst auch *virtus exemplaris*). Er selbst versteht unter dieser die höchstmögliche Vollendung menschlicher Tugenden.

Im Hinblick auf Johannes d. T. zieht NvK von diesem Aufstiegsschema nur die beiden letzten in Betracht: die *virtus purgati animi*, weil er diese im Tugendleben des Joh. d. T. erreicht sieht, und die *virtus heroica* vielleicht deswegen, weil Gott selber als die *virtus divina* oder *exemplaris* sich in Johannes d. T. ein vollendetes Abbild geschaffen habe[28].

Daß NvK dieses Schema, das dem Abendland durch die Vermittlung des Kommentars des Makrobius zum *Somnium Scipionis* von Cicero bekannt wurde[29], prinzipiell bevorzugt, ist allerdings hier nicht sichtbar. Jedenfalls ergreift er hier die Gelegenheit, die *virtus purgati animi* am Bilde Johannes d. T. aufzuzeigen, freilich so, daß er diese hier in seiner eignen Sprache und Form den eignen Zuhörern weitergab.

---

[26] Ebd. (N. 19, Z. 20–25).

[27] Ebd. (N. 20, Z. 1–12).

[28] Vgl. *Sermo* II (N. 3, Z. 10–12): Platonici Deum mundi creatorem posuerunt, qui animas immortales ad sui imaginem creavit.

[29] Vgl. den Quellenapparat zu *Sermo* V N. 20 zur Z. 1–5. Siehe auch Hugo von Strassburg, *Compendium theol. veritatis* V cap. 16 (Inter opera omnia Alberti Magni, ed. Borgnet 34, 165a–b).

2. Das zweite Tugendschema legt NvK in seiner *Predigt* „Respexit humilitatem" vor[30]. Beim Lesen seiner Darstellung fällt der nicht übersehbare Unterschied zu dem vorherigen auf. Der Aufbau ist sachlich und nüchtern. Dazu mag das Bemühen, die schwierige Frage nach dem Wesen des *peccatum originale* und der *iustitia originalis* im Zusammenhang mit der Makellosigkeit Mariens möglichst einfach und klar zu beantworten, beigetragen haben. An Maria exemplifizierte er, daß der Mensch aus eigner Kraft sich aus dem Zustand seiner gefallenen Natur nicht mehr erheben konnte. So wird die Erlösungsbedürftigkeit zu einem Problem der Natur des Menschen und der Heilsgeschichte.

Maria besaß diese menschliche Natur in ungebrochener Kraft und Reinheit. Einer Stellungnahme zur Immaculata-Frage entzieht sich NvK hier (noch) dadurch, daß er Hugo von Straßburg zu Wort kommen läßt. *Et per gratiam concupiscentia poena originalis peccati non extinguitur nisi in beata Virgine*[31]. In dieser Aussage erscheint Maria von der Begierlichkeit befreit. Der Mensch in der Urgerechtigkeit, die ein reines Gnadengeschenk des Schöpfers war[32], hat keine größeren und reineren Tugenden aufzuweisen als sie[33]. Im Unterschied zu allen anderen Menschen blieb sie von Sünde und jeder ungeordneten Leidenschaft frei[34]. Für den Theologen NvK ist der ganze Mensch entweder begnadet oder nicht: entweder entspricht er dem Anspruch Gottes oder nicht. Eine bloße Natur im Sinne der *natura pura* gibt es nicht. Entweder ist der Mensch nämlich so, wie Gott ihn geschaffen hat, – oder wie der Mensch seinen Zustand vor Gott verdorben hat. Durch das *peccatum originale* wurde der Verstand des Menschen verdunkelt, der Wille geschwächt, die Affekte gerieten in Unordnung[35]. Mit Gerhard Zerbolt von Zutphen stellt er fest: die Menschen sind *in omnibus viribus et potentiis animae optime dispositis graviter vulnerati*[36]. Auf diesem Hintergrund zeichnet sich das folgende Tugendschema ab[37]. Cusanus unterscheidet zunächst zwischen *virtutes naturales*[38] und *adventitiae*. Die ersteren sind den entsprechenden Potenzen der Seele zugeteilt: dem Intellekt die Klugheit, *ars*, Weisheit und Wissenschaft, dem Willen die moralischen Akte der Mäßigkeit, Tapferkeit, Gerechtigkeit und Sanftmut. Es fällt auf, daß hier die Tugend der Klugheit dem Intellekt zugewiesen wird. Der aristotelische Einfluß wird deutlich, wonach diese dem *intellectus practicus*

---

[30] *Sermo* VI (N. 16, Z. 17–N. 18, Z. 40).

[31] Ebd. (N. 8, Z. 1–3).

[32] Ebd. (N. 4, Z. 1–3): Deus hominem ad se creavit. Ideo inter alia originalem iustitiam sibi tribuit, qua originaliter iustus ex gratia gratis data fuit.

[33] Ebd. (N. 14, Z. 5–9; N. 15, Z. 4–27).

[34] Ebd. (N. 15, Z. 31–32): in qua nullum umquam fuit peccatum nec inordinatus motus etc.

[35] Siehe *Sermo* XXI (N. 16, Z. 2–3); *Sermo* XXVII (N. 2); *Sermo* XXX (N. 3).

[36] *Sermo* III (N. 5, Z. 13–15).

[37] Siehe Anm. 30.

[38] Der Begriff virtus naturalis ist bekannt aus Joh. Damascenus *De fide orth.* cap. 58 (ed. Buytaert p. 226): Naturales enim sunt virtutes et naturaliter et aequaliter omnibus insunt, etsi non omnes aequaliter agimus ea quae naturae.

angehört. Die *mansuetudo* als natürliche Tugend erscheint deswegen unter den moralischen, weil Aristoteles es sagt, wie NvK dies aus Wilhelm von Lanicia entnimmt[39]. Die „hinzukommenden" Tugenden *(virtutes adventitiae)* können im allgemeinen nicht ohne die natürlichen Tugenden erworben werden: *vix acquiruntur*[40]. Es scheint, daß NvK den Begriff *virtus adventitia* selber geprägt hat, wenigstens bis jetzt konnte ein solcher Term bei anderen Autoren noch nicht nachgewiesen werden. Der Sache nach ist aber klar, was damit gesagt werden soll. Wenn NvK nun sagt: *vix acquiruntur,* so will dies heißen, daß solche Tugenden auch auf einem anderen Wege, etwa auf dem Gnadenweg, vom Menschen erlangt werden können. Aber auch dann, wenn die *virtutes adventitiae* ohne die natürlichen Tugenden im Menschen vorhanden sind, wird die natürliche Funktion der natürlichen Tugend nicht durch diese ersetzt[41]. Diese wichtige Aussage will nichts anderes sagen, als daß die Entfaltung der *virtutes adventitiae* an die Funktionen der natürlichen Tugenden gebunden ist. Erst die *virtutes adventitiae* entscheiden andrerseits eindeutig darüber, was wahr und unwahr, gut oder schlecht ist. Die Wahrheit z. B. kann der Mensch philosophisch aufgrund von Schlußfolgerungen aus seinen Erkenntnisprinzipien erschließen oder aus der geoffenbarten Wahrheit erkennen[42]. Für die Funktion der natürlichen Tugend ist es ferner charakteristisch, daß sie sich immer in einer Richtung bewegt. Das natürliche Suchen nach Wahrheit strebt immer nach dem, was wahr ist[43].

Anders ist es bei den moralischen Akten. Der Wille ist in seinen Entscheidungen, was er tun oder lassen soll, frei. Er kann sich der *recta ratio* versperren, er kann ihr entsprechen und entscheiden *secundum rationem* oder *contra rationem.* Für diesen Sachverhalt führt NvK das Beispiel der Sanftmut des Menschen an. Von Natur aus ist er sanftmütig, bei den moralischen Akten jedoch zürnt er oder er zürnt nicht, je nach der *recta ratio,* je nach der Einsicht, wie er im konkreten Fall handeln soll[44].

Was NvK hinsichtlich der *virtutes adventitiae* anzudeuten schien mit der Bemerkung oder Einschränkung, daß sie ohne die natürlichen Tugenden kaum *(vix)* erworben werden, wird im folgenden deutlicher. Da unterscheidet er nämlich eine doppelte *virtus adventitia:* eine, die aufgrund der Betätigung von Verstand und Wille sich der Mensch erwirbt, eine andere, die ihm von außen geschenkt wird. Die erstere nennt er *virtus acquisita,* die andere *infusa.* Hinsichtlich der Klugheit *(prudentia)* stellt er fest, daß ihr *habitus* durch häufige kluge Überlegungen *(Ex frequentatis considerationibus prudentiali-*

---

[39] *Sermo* X (N. 9, Z. 27–28). So auch Simon von Tournai; vgl. O. Lottin, a.a.O. S. 108, Z. 59–60.
[40] *Sermo* VI (N. 16, Z. 24–25).
[41] Ebd. (Z. 24–27).
[42] Ebd. (Z. 27–29).
[43] Ebd. (Z. 30–31): Et naturalis non inclinat nisi ad unum oppositorum. Vgl. Thomas von Aq., *S. theol.* I/II q. 50 a. 1 in corp.
[44] *Sermo* VI (N. 16 Z. 35–38): Ut naturalis mansuetudo inclinat semper ad non irascendum, sed moralis iam ad irascendum, iam ad non irascendum, prout recta ratio dictat, sed de iustitia etc.

bus . . . in intellectu) erzeugt wird[45]. Für den Erwerb der moralischen Tugenden gilt das gleiche. Allgemein sagt er deshalb:

„Naturale est omnibus potentiae animae reservativis, ut ex actibus frequentatis interius habitus generetur inclinans ad consimiles actus"[46].

Der aristotelische Einfluß ist in dieser Formulierung nicht zu übersehen[47].
Anders steht es um den Erwerb der theologischen Tugenden. Wie Gnaden werden sie dem Menschen eingegossen. Der Hinweis auf den Empfang von Gnaden genügt, um anzudeuten, daß der Mensch sie weder selbst hervorbringen noch verdienen kann. Sie sind vom Geschöpf aus gesehen trotz aller Bemühungen gnadenhaft geschenkt. Das bedeutet, daß allen Handlungen, die den eingegossenen Tugenden entsprechen, das Sein – und hier das gnadenhafte Sein – mitgeteilt wird. Sie empfangen ihre übernatürliche Werthaftigkeit, die ihnen geschenkweise eigen ist. Das Glauben und Lieben, das aus ihnen hervorgeht, nehmen teil an der Qualität dessen, der die *virtutes infusae* geschenkt hat. Vom Spender sind sie angenommen und deshalb immer gut. Die *virtutes infusae* unterliegen auch nicht irgendwie dem Mißbrauch der Menschen.
Da Cusanus nur Glaube, Hoffnung und Liebe unter die theologischen Tugenden zählt, trifft entsprechend seinen Vorstellungen auch nur für diese drei Tugenden die vom Lombarden aus Augustin erstellte Tugenddefinition zu:

„Virtus est bona qualitas mentis, qua recte vivitur, qua nullus male utitur, quam Deus in nobis sine nobis operatur"[48].

Daß NvK diese nur für den Bereich der *virtutes infusae* gelten läßt, ergibt sich daraus, daß er die Definition nur in diesem Zusammenhang hier bringt, und daß er auch den Grund dafür angibt, warum diese nur für die *virtutes infusae* Gültigkeit hat. Ausschlaggebend dafür sind die Worte: *quam Deus nobis sine nobis operatur.* Diese bezeichnen die wesentlichen Unterschiede zwischen *virtus infusa* und *acquisita.* Die *virtus infusa* erstreckt sich auf die gnadenhafte Gemeinschaft mit Gott, die anderen gelten für den menschlichen Bereich; die eine hört infolge einer einzigen Handlung gegen sie zu bestehen auf, nicht so die anderen. Die eine verbindet und eint alle, auch die moralischen Tugenden, die Klugheit dagegen nur die *virtutes acquisitae.* Die eine kann neben einem *habitus vitiosus* bestehen, die andere nicht. Und schließlich ist die eine erhabener als die anderen[49].
NvK hat damit indirekt zu verstehen gegeben, daß im Gegensatz zur augustinisch-lombardischen Tugenddefinition ein Tugendbegriff im Sinne einer *per-*

[45] Ebd. (N. 18, Z. 2–4).
[46] Ebd. (Z. 6–8).
[47] Vgl. Aristoteles, *Eth. Nic.* II,1 (B 1103a 31–b2).
[48] *Sermo* VI (N. 18, Z. 12–15); vgl. hierzu auch den entsprechenden Quellenapparat.
[49] Ebd. (Z. 16–40): Et sic acquisita dirigit politice ad res humanas, infusa theologice ad supernaturales res. Et naturaliter acquisibiles connectuntur in prudentia, infusae . . . in caritate, . . . virtus infusa . . . cum peccato mortali non stat, sed bene acquisita, . . . stat cum habitu vitioso, secus in acquisita . . . infusa est excellentior, quia dirigit in finem superiorem.

fectio potentiae (Aristoteles), wie er den *virtutes acquisitae* zugrunde liegt, auf die *virtus infusa* nicht anwendbar ist; denn die *virtutes acquisitae* erhalten erst ihren vollen Wert nicht durch eine *perfectio potentiae*, sondern durch die *virtus infusa*, von der sie überformt werden und ein neues, gnadenhaftes Sein empfangen. Somit läßt er auch das spezifisch neutestamentliche Bild des Menschen, das Gott in seinem Sohne exemplarisch verwirklicht hat, aufleuchten. Eine *virtus*, die nur auf eine geschwächte menschliche Natur angewiesen ist, bringt das nicht zu Wege.

Die hier kurz skizzierte Tugendlehre des Cusanus gewinnt ihre Bedeutung erst, wenn wir sie im Zusammenhang der gesamten *Predigt*, in der sie steht, berücksichtigen. Der Blick auf das ganze gibt die rechte Interpretation frei. Im Zusammenhang der entwickelten Erbsündenlehre findet sie ihren berechtigten Platz. Sie gibt zu verstehen, daß, was Maria in ihrer Freiheit vom *peccatum originale* und seinen Folgen durch Gnade erlangte, auch für den gefallenen Menschen erreichbar ist. Die *virtus infusa* (oder auch Gnade) ist das ständige Angebot Gottes, durch das er sein Bild im Menschen wiederherzustellen vermag. Damit wird eine christliche Anthropologie sichtbar, in welcher der Mensch sein Ziel neu erkennt, es zu erreichen hofft und lieben lehrt.

3. Auf ein drittes Tugendschema weist NvK hin in seiner *Predigt* „Beati mundo corde" aus dem Jahre 1431[50]. In knapper, fast fragmentarischer Form läßt er dort den *Doctor devotus*[51], Bonaventura, zu Worte kommen, den er hier wie auch sonst stark benutzt[52]. Der Text referiert im wesentlichen, was Bonaventura in seinem *Breviloquium* sagt. Nach ihm gibt es nur eine einzige Gnade, die sich allen Tugenden, den drei göttlichen wie auch den vier Kardinaltugenden mitteilt. Deshalb sind sie alle *virtutes gratuitae*[53]. Ihre Wirkbereiche sind die gleichen, die wir bereits im zweiten Tugendschema erwähnten[54]. Die theologischen Tugenden leiten den Menschen auf das Übernatürliche hin, während die Kardinaltugenden das irdische Leben in all seinen Beziehungen menschlicher Art regeln. Bonaventura drückt diesen Sachverhalt freilich etwas anders aus[55]. Während die theologischen Tugenden und die

---

[50] *Sermo* X (N. 4 1–25).

[51] Vgl. *Sermo* III (N. 15, Z. 1–2).

[52] So *Sermo* X (N. 3, Z. 1–10; N. 6, Z. 1–23; N. 25, Z. 1 – N. 27, Z. 37). Als weitere Vertreter der Franziskanerschule werden hier wörtlich angeführt: Joh. Guallensis, *Breviloquium:* N. 12, 1–36; ders., *Communiloquium:* N. 17, Z. 26–29; Raymundus Lullus, *Lib. de praedicatione:* N. 7, Z. 10–17; N. 9, Z. 2–6; N. 13, Z. 26–29; N. 19, Z. 3–12; N. 21, Z. 4–6; Wilh. von Lanicia, *De diaeta salutis:* N. 10, Z. 1 – N. 11, Z. 10; N. 13, Z. 1–2. 5–25. 30–51; N. 14, Z. 3 – N. 17, Z. 24; N. 18, Z. 11–37; N. 19, Z. 13 – N. 20, Z. 11. 17–22; N. 21 Z. 7 – N. 22 Z. 21; N. 23, Z. 1–20.

[53] *Sermo* X (N. 4, Z. 6–9): . . . licet una sit gratia gratificans, tamen septem virtutes gratuitae, tres theologicae: fides, spes, caritas, quattuor cardinales: prudentia, temperantia, fortitudo, iustitia. Diese Stelle aus Bonaventura hat auch Hugo von Strassburg übernommen; vgl. *Compendium theol. verit.* V cap. 16 (ed. Borgnet 34, 165b).

[54] Siehe oben S. 219 f.

[55] Bonaventura, *Breviloquium* pars 5 cap. 4 (V, 256b): Rursus, quoniam rectitudo animae perfecta requirit, quod ipsa rectificetur secundum duplicem faciem, scilicet superiorem et inferio-

Kardinaltugenden sich in der Liebe zusammen finden, treffen sich die Kardinaltugenden in der Gerechtigkeit und haben in ihr ihren gemeinsamen Ausgangspunkt. Daß NvK zu Anfang seiner Predigt dies zu sagen übergeht, ist erklärlich; denn über die Tugend der Gerechtigkeit hatte er ohnehin noch zu reden. Im Anschluß an Wilhelm von Lanicia, einem Schüler Bonaventuras, sagt er das, was wir hier bereits vorweggenommen haben[56].

Auf die Frage nach dem Unterschied von *habitus* und *virtus gratuita* geht NvK hier leider nicht ein. Um sich darüber wenigstens ein wenig Klarheit zu verschaffen, genügt es jedoch, Bonaventura nachzulesen. Nach der Ansicht des seraphischen Lehrers erhalten die Tugenden ihr *esse gratuitum* von der Gnade her als ihrem Ursprung, ihr *esse meritorium* dagegen von der *caritas*, jedoch nur dann, wenn sie von dieser zu *virtutes formatae* umgestaltet, wenn sie durch die Liebe „informiert" sind[57]. Und erst, wenn wir *gratia* und *caritas* gleichsetzen, versteht man Bonaventura, wo er sagt: *Cum autem superinfunditur gratia, tunc formantur*[58]. Darum sind alle Tugenden gleich, und doch verschieden untereinander, da jede Tugend ihre eigene Hoheit besitzt *(proprias excellentias habentes)*[59]. Mehr läßt sich aus dem fragmentarischen Text des Bonaventura, den NvK hier anführt, vorerst nicht erschließen. Cusanus weist indes auf die *dona Spiritus Sancti* sowie auf die acht Seligpreisungen hin. Sein Hinweis ist für uns insofern bedeutsam, als auch sie unter der gleichen *gratia gratificans* stehen wie die *virtutes*[60]. Daß die *dona Spiritus Sancti*, vor allem aber die acht Seligpreisungen gerade in dieser *Predigt* „Beati mundo corde" eine besondere Rolle spielen, liegt auf der Hand. Für NvK kommt es jedoch hier, auf den Spuren des *Doctor devotus*, vor allem darauf an herauszustellen, daß alles Tugendstreben letztlich dadurch sinnvoll ist, daß die Gnade oder die *caritas infusa* den inneren Wert derer vor Gott bestimmen, die sich um Tugend bemühen, sei es für diejenigen, die da hungern nach Gerechtigkeit, die da verfolgt sind, die sich da um Frieden bemühen usw. Sie alle sind von Gott angenommen.

---

rem . . . ideo necesse est, animam quantum ad superiorem faciem . . . rectificari per tres theologicas virtutes . . . ita quod fides dirigit in summe verum credendo et assentiendo, spes in summe arduum innitendo et exspectando, caritas in summe bonum desiderando et diligendo. Necesse est etiam, quantum ad inferiorem faciem animam rectificari per quatuor cardinales virtutes. Nam prudentiam rectificat rationalem, fortitudo irascibilem, temperantia concupiscibilem, iustitia vero rectificat omnes has vires in comparatione ad alterum. Den ersten Teil dieses Zitats bringt Nvk bereits in *Sermo* IV (N. 7, Z. 9–21) aus Hugo von Straßburg, in dem das ‚superiorem faciem' von Bonaventura in ‚superiorem partem' umgedeutet wird.

[56] Daß alle Kardinaltugenden in der Iustitia, und nicht in der Klugheit zusammengefaßt sind, geht aus dem vorherzitierten Text aus Bonaventura eindeutig hervor. Vgl. auch *Sermo* X (N. 14, Z. 17–20). Siehe auch P. T. Sakamato, *Die theologische und anthropologische Fundierung der Ethik bei Nikolaus von Kues:* MFCG 10 (1973) 149 f.

[57] Bonaventura, *Breviloquium* a.a.O. (p. 256b–257a). Vgl. auch Odo Rigaldi bei J. Auer, *Die Entwicklung der Gnadenlehre in der Hochscholastik:* Freib. Theol. Stud. 62 (1942) 126 Anm. 5.

[58] Bonaventura a.a.O. (p. 257a).

[59] Ebd. (p. 256a).

[60] *Sermo* X (N. 4, Z. 11–25).

Wir sind am Schluß eines Versuchs. Dreier Modelle einer Tugendlehre, alle aus dem Jahre 1431, hat der junge Cusanus sich bedient: das platonisch-plotinische in christlicher Interpretation, das aristotelisch-thomistische und das augustinisch-franziskanische. Allen dreien ist das christliche Ethos gemeinsam, verschieden aber das Bild vom Menschen. Alle drei sind so sinnvoll in die betreffenden Predigten eingefügt, daß sie nicht austauschbar sind.

Das erstere weiß um die Vollendung des Menschen in einer dynamischen Entfaltung der Tugend, bis hinauf zur *virtus purgati animi* (*Puer autem crescebat et confortabatur spiritu*[61]). In Johannes d. T. leuchtet diese Tugendvollkommenheit auf. Das zweite Modell sieht die Vollendung des Menschen realistischer, so wie er ist: Aufgrund der Entfaltung der natürlichen Kräfte der menschlichen, wenn auch gefallenen Natur erlangt das Geschöpf mit Hilfe der Gnade Heil und Vollendung. Was Maria in der Bewahrung vor der Erbsünde geschenkt wurde, schenkt Gott auch all denen, deren Natur durch das *peccatum originale* geschwächt ist, und zwar ebenfalls durch Gnade. Das dritte Schema richtet sich an alle diejenigen, die als noch nicht Vollendete ihr Heil im Zeichen der Gnade erhoffen.

Von allen drei Modellen stellte NvK das zweite am vollständigsten dar. Wir wissen nicht, wenigstens gibt er uns nicht zu erkennen, ob und inwieweit darin seine eigne Grundvorstellung einer umfassenden Tugendlehre sich abzeichnet. Ob das dritte für ihn eine besondere Prävalenz hatte, ist ebenfalls unklar. Trotz der fragmentarischen Darstellung bei Cusanus dürfte hier klar geworden sein, daß man aufgrund der vorgelegten Modelle keine einheitlich durchgeführte Tugendlehre vom jungen Cusanus erwarten kann. Diese Modelle sind jeweils seinem Predigtstoff und seinen Zuhörern angepaßt. Vielleicht aber sind sie doch Orientierungspunkte, auf die man bei weiteren Untersuchungen dieser Art achten sollte. Irgendwie werden sie nämlich im Gesamtbild der Tugendlehre vom jungen Cusanus bis zum späteren Kardinal zu berücksichtigen sein.

[61] *Sermo* V (N. 1, Z. 3–4); Lk 1,80.

DAS MENSCHENBILD IM POLITISCHEN DENKEN DES NIKOLAUS VON KUES

Von Werner Krämer, Mainz

In den Betrachtungen über den Humanismus des 15. und 16. Jahrhunderts stehen vielfach die Philosophie und das neue Bildungsideal dieser Gelehrtenbewegung im Vordergrund. Durch die Aristotelesrezeption vorbereitet und durch den Averroismus ausgelöst entwickelten sich im Renaissance-Humanismus mächtige Impulse für die Selbstdarstellung des Menschen. Die Selbstbehauptung, die Würde des Menschen in seiner Geistigkeit werden stark herausgestellt. Dennoch wird das eigentliche Ideal, die Bildung des Geistes, im Nacheifern gesucht. Das Studium der antiken Kultur, das Nachahmen des griechisch-römischen Humanitätsideals ist das Herz der Bewegung. Klassiker werden in den Bibliotheken aufgestöbert, werden in den Ursprachen gelesen. Dies fördert Sprachenbegeisterung, Rhetorik, aber auch kritisch historische Forschung, nationale Selbstfindung (durch die Wiederentdeckung der *Germania* des Tacitus) und Beflügelung des medizinisch-naturwissenschaftlichen Denkens. Im Studium findet der Gelehrte seine persönliche Identität und als Wissender empfindet er sich als Subjekt der geschichtlichen Entwicklung[1].
Dabei tritt sicher nicht von ungefähr neben die Definition des Menschen als ζῶον λόγον ἔχον[2] die zweite Definition des Aristoteles vom Menschen als ζῶον πολιτικόν[3]. Und nicht von ungefähr entsteht die Gelehrtenbewegung in den italienischen Stadtstaaten mit ihren ausgereiften Verfassungen, die ein waches politisches Bewußtsein voraussetzen und fördern. Damit bleibt der Renaissance-Humanismus nicht nur in einer elitären philosophischen Selbstbetrachtung stehen, sondern drängt auch zur juristischen, politischen Bildung und zum öffentlichen Wirken. Diese Intention kann aufgezeigt werden an dem Denken und den Lebensbildern bekannter Humanisten wie Petrarca und Boccaccio, Enea Silvio Piccolomini und Ambrogio Traversari, Erasmus von Rotterdam und Thomas Morus. Beispielhaft soll der Zusammenhang von Menschenbild und politischem Denken bei Nikolaus von Kues dargestellt werden.

---

[1] A. v. Martin, *Soziologie der Renaissance*, Frankfurt 1949, S. 128–174; C. Menze, *Humanismus, Humanität:* Historisches Wörterbuch der Philosophie, hrsg. v. J. Ritter, Darmstadt 1974, Bd. III, Sp. 1218.
[2] Aristoteles, *Politica* I, 2 (1253a 9) und VII, 13 (1332b 5).
[3] Ebd. I, 2 (1253a 28).

I

Der Mensch als Gemeinschaftswesen

Schon bei Aristoteles steht die Grundbeschreibung des Menschen als des Lebewesens, das Sprache und Geist besitzt, im Zusammenhang von politischen und ethischen Überlegungen. Dadurch ist der Mensch auf ein bestimmtes Ziel hingeordnet: er ist ein von Natur aus gemeinschaftsbezogenes, das höchste gemeinschaftsbildende Lebewesen. Die enge Verflochtenheit von Sein und Zielbestimmung des Menschen als Kommunikationswesen tritt in der scholastischen Aristoteles-Rezeption stark zurück. Die Geistnatur des Menschen (λόγος wird mit *ratio* übersetzt), die Beschreibung der Seelenvermögen, das Leib-Seele-Verhältnis, das Individuationsproblem, die Einheit des Menschen und der *Imago-Dei*-Gedanke stehen im Vordergrund.

Eine andere Traditionslinie leuchtet auf, wenn NvK in seinem ersten Hauptwerk beide aristotelischen Definitionen des Menschen in ihrem ursprünglichen Zusammenhang wieder nebeneinanderstellt. Seinen Gewährsmann, Marsilius von Padua, hatte er im zweiten Buch von *De concordantia catholica* ausdrücklich bekämpft. Aber in dem bei den Abschlußarbeiten entstandenen Vorwort zum dritten Buch greift er die bei Marsilius zitierten Aristoteles-Passagen auf – ganz erfüllt von dem humanistischen Interesse, seine eigene aus dem *Corpus iuris canonici* abgeleitete Herrschaftstheorie auch aus den Schriften des Aristoteles zu begründen[4]. Schon der von Nikolaus von Anfang an gewählte Titel *De concordantia* zeigt die Nähe zu einer Konzeption des Menschen, die dessen naturgegebene Gemeinschaftsbezogenheit betont. Da diese Sozialität des Menschen auf seiner Sprache und seiner Vernunft beruht, muß auch das menschliche Zusammenleben auf offener Kommunikation und vernunftgetragenem Konsens aufbauen: Nach Nikolaus von Kues haben die Staaten ihren Ursprung in der Sozialnatur des Menschen, im Gemeinschaftsbewußtsein der Bürger und in *den* Gesetzen zur Wahrung von Einheit und Eintracht, die auf allgemeiner Zustimmung beruhen. Daher muß alles, was zur Erhaltung des Gemeinwesens dient, mit der Zustimmung aller Bürger verhandelt werden. So wird die Mehrheit des Volkes den rechten Weg und das jeweils Nützliche nicht verfehlen. Andernfalls aber würde ein natürlicher Antrieb *(appetitus naturalis)* sinnlos, was den Philosophen als unannehmbar gilt, da der Mensch ein auf Gemeinschaft und öffentliche Verantwortung angelegtes Lebewesen ist und von Natur aus zu einem Leben in staatlicher Ordnung hinneigt[5].

Ein weiteres Beispiel für das Zusammendenken von Anthropologie und politischer Theorie findet sich in der ebenfalls nachträglich erarbeiteten Passage über

[4] *Conc. cath.*, Prooemium (h ²XIV, N. 269, Z. 1 und N. 270, Z. 12).

[5] Vgl EBD. N. 269 f. Wieweit Marsilius von Padua die politische Theorie des Aristoteles umformt, deutet an P. E. SIGMUND, *The Influence of Marsilius of Padua on XVth-Century Conciliarism:* Journal of the History of Ideas 23 (1962) 392–402.

den Konsens (*Conc. cath.* II, 8–15): alle Menschen sind von Natur aus frei; alle Menschen haben von Natur aus gleiche Rechte und gleiche Freiheiten[6].
Bei Aristoteles gilt dieser Grundsatz nur für die Verfassung und Herrschaftsform des Staates. Gegen Sokrates und Plato, welche die bürgerliche und häusliche Gemeinschaftsform nicht ihrem Wesen nach unterscheiden, sondern nur nach der Anzahl der Mitglieder, sieht Aristoteles einen wesenhaften Unterschied zwischen der Herrschaftsstruktur des Hauses und der des Staates. Hier gilt das Recht des Hausherren über die Sklaven, des Vaters über die Kinder, des Ehemanns über die Frau, im Bürgerstaat dagegen gibt es nur den Wechsel von Herrschen und Beherrschtwerden unter freien und gleichen Bürgern. Eine bürgerlich-politische Herrschaft ist immer eine Regierung über Freie und Gleiche[7]. Ob Thomas von Aquin oder Marsilius von Padua die Zwischenglieder in der Traditionskette sind, kann hier offen bleiben. Wichtiger erscheint die Funktion dieser Menschenrechtsauffassung in der politischen Theorie des Cusanus.
Nikolaus zieht diesen Grundsatz zur direkten Stützung seiner Konsenstheorie heran: Das Naturrecht wohne natürlicherweise dem menschlichen Verstand inne und damit sei im Grunde dem Menschen jedes Gesetz (sofern es eine Ableitung aus dem Naturrecht darstellt) angeboren[8]. Aus dieser Sicht des Menschen, der Sprache und Vernunft besitzt, dem Freiheit und Recht angeboren sind, können Schlußfolgerungen für menschen-würdige Herrschaftsformen gezogen werden. In keinem Fall dürfen durch sie natürliche Rechte des Menschen aufgehoben werden.

II

Der Mensch in der gesellschaftlichen Ordnung

Durch Hervorheben des aristotelischen Ansatzes soll ein Bemühen des jungen Cusanus in den Vordergrund gestellt werden, das aber nur als eine Ergänzung seiner politischen Anthropologie aufgefaßt werden kann. Für Nikolaus sind Welt und Mensch Schöpfung Gottes, sind Natur, Einzelmensch und menschliche Gemeinschaft trinitarisch strukturiert. Dieses Denken in Triaden steht zu Anfang von *De concordantia catholica* ganz im Vordergrund und nicht minder deutlich tritt die zweite neuplatonische Denkfigur von Ausfluß und Rückfluß hervor. So erscheint der Mensch in einem vielfachen Ordnungsgefüge: als Einheit von Geist-Seele-Körper findet er dieselbe Analogie in Sakramenten, Priestertum und Volk in der Kirche. Diese entfaltet sich von Christus als ihrem

[6] *Conc. cath.* II, 14 (h ²XIV, N. 127, Z. 14. 17–20).
[7] Vgl. G. Bien, *Die Grundlegung der politischen Philosophie bei Aristoteles*, Freiburg–München 1973, S. 328–335.
[8] *Conc. cath.* II, 14 (h ²XIV, N. 127, Z. 6–8); Nikolaus von Kues, *Von der allgemeinen Eintracht*, hrsg. v. K. G. Hugelmann, Salzburg 1966, S. 48.

alles bestimmenden Ursprung her in dreigliedrigen Ämterstufen und wird zugleich von diesem her zusammengehalten. Denn von dem einen Friedenskönig fließt jene eintrachtstiftende Harmonie von Stufe zu Stufe in alle Glieder, um alle untereinander und mit ihm zu vereinen. Und der Glaube der Einzelnen ist die aufsteigende, geistliche Kraft, die alle miteinander an Christus das Haupt zurückbindet[9].

Diese christliche Anthropologie ist Voraussetzung für alle weiteren philosophischen Aussagen vom Menschen und von jeder menschlichen Gemeinschaft. In dem Zusammenfließen von Theologie und Philosophie erscheinen die Natur der Dinge und die Menschennatur als Schöpferplan. Das Naturrecht erscheint als die universal gültige, unumstößliche, von Gott gesetzte Ordnung. Vom Menschen geschaffenes Recht kann nur dann Gültigkeit für sich beanspruchen, wenn es Ausdruck und Ableitung dieses ewigen Naturrechts ist. Aber gerade um diese Konkretisierung geht der Streit[10].

1. Es gibt Ableitungen, welche die gottgewollte Ordnung in den Mittelpunkt stellen und der Spitze der Hierarchie eine unteilbare Sonderfunktion zuweisen. Die menschliche Gesellschaft müsse in Analogie zum Schöpfer von einem Mon-archen als dem Abbild Gottes auf Erden geleitet werden. Alle menschlichen Gesetze sind dann nichts anderes als der Ausdruck des Fürstenwillens: *Quod placet principi, legis habet vigorem*[11]. Nach dem *Corpus Iuris Civilis* steht der Herrscher auch über dem positiven Recht: *princeps solutus legibus*[12]. Denn in allen Fällen der Not, der Rechtsunsicherheit, auch der Zweckmäßigkeit muß auf den inneren Sinn des positiven Gesetzes, also auf das Naturrecht, zurückgegriffen werden. Diese *virtus dispensatoria* eignet allein dem Fürsten; sie ist mit seinem Amt und seiner Stellung unlösbar verbunden[13]. Enea Silvio Piccolomini vertritt die Ansicht, daß der Kaiser als *dominus orbis et legis* über dem Recht stehe und nur Gott allein verantwortlich sei[14]. Gleiches wurde oft für den Papst gefordert[15]. Übertrieben konsequente Standpunkte dieser Rich-

[9] *Conc. cath.* I, 1–5 (h ²XIV, N. 4–29); R. Haubst, *Das Bild des Einen und Dreieinen Gottes in der Welt nach Nikolaus von Kues*, Trier 1952; T. Szabó, *De ss. Trinitate in creaturis refulgente doctrina s. Bonaventurae*, Rom 1955, S. 161–176; *Republica Christiana, Politisches Denken des orthodoxen Christentums*, hrsg. v. P. von Sivers, München 1969, S. 151 ff.

[10] H. Liermann, *Nikolaus von Cues und das deutsche Recht:* Cusanus Gedächtnisschrift, Innsbruck 1970, S. 219 f.

[11] *Corpus Iuris Civilis*, Digestae IV, 1, 1; Institutiones I, 2, 6; vgl. K. W. Nörr, *Kirche und Konzil bei Nikolaus de Tudeschi*, Köln–Graz 1964, S. 60.

[12] *Corpus Iuris Civilis*, Digestae I, 3, 31; vgl. aber auch Codex Iust. I, 14, 4.

[13] Ebd., Codex Iust. I, 14, 12 § 1: Si enim leges condere soli imperatori concessum est, et leges interpretari solo dignum imperio esse oportet. Aristoteles, *Ethica Nicomachea* V 10; Nikolaus von Kues, *Sermo* 60 (Cod. Vat. lat. 1244, fol. 115va); der Text wird zitiert in *Conc. cath* II, 20 (h ²XIV, N. 169 zu Z. 10 im Apparat); Heinrich Kalteisen, *Allegatio* (Salamanca Univ. Bibliothek, Cod. 2504, fol. 147^{v}): epikeia est virtus annexa principis.

[14] Enea Silvio Piccolomini, *Liber de ortu et auctoritate Imperii Romani* c. 16. 19. 20 (Basel 1551).

[15] Augustinus Triumphus, *Summa de potestate ecclesiastica* q. 5, art. 3 (Rom 1584, S. 51): (papa) est supra ius et eum iura positiva non ligant. Si enim Imperator non ligatur iure, quia Princeps

tung tragen die gefährliche Tendenz in sich, im Zusammenwirken mit einem negativen Menschenbild in eine Lehre von den Techniken der Machtpolitik zu münden, wie sie Machiavelli vortrug[16].

2. Andere Ableitungen sehen nicht den Vorrang der Ordnung, sondern die Sonderstellung des Menschen in der Schöpfung und im Heilsplan Gottes. Wird aber die Würde des Menschen betont, die in seiner Natur liegende Freiheit, sein Gemeinschaftsbewußtsein und seine Verantwortung, dann kann jede rechtmäßige, gottgewollte Herrschaft von Menschen über Menschen nur aus der einmütigen Zustimmung der Untertanen und ihrer freimütigen Unterwerfung entspringen[17]. Die freie Wahl wird als Ursprung jeder Herrschaft und als dem Naturrecht zugehörend erklärt: *electio libera a naturali et divino iure dependet*[18]; *oportet, qui omnibus praeesse debet, ab omnibus eligatur*[19]. Das Mitwirkungsrecht[20], Volks- und Stammesrechte, autochthones Recht und das Gewohnheitsrecht werden betont[21]. Eine Verfassung wird auf Grund allgemeiner Zustimmung festgesetzt, nach ihr wollen die Untertanen die Machtausübung des Herrschers festgelegt wissen[22]. Dieser darf sich nicht als *solutus legibus*[23] betrachten, denn rechtmäßige, mit dem *ius naturale scilicet divinum* übereinstimmende Gesetze binden auch ihn selbst. Er untersteht also Gott, von dem jede Herrschaft und alles Recht kommt, und nur weil er in sich den Willen der Untertanen vereinigt, ist er Herr über sie.
Die Anschauung, daß die notwendige Unterwerfung unter den König auf einer Vereinbarung beruhe, gibt es innerhalb der neuplatonischen Denktradition schon bei Augustinus[24]. Seiner politischen Theologie folgend wird der mittelalterliche Lehensstaat mit seinen Schutz- und Gefolgschaftsverhältnissen als eine geordnete Eintracht nach dem Vorbild des Hausfriedens (also nicht nach der

---

legibus solutus est, ... multo fortius Papa nullo iure ligari potest: sed quod sibi placet, legis vigorem habet. Propositionen der Gesandten Papst Eugens IV.: RTA XV, S. 646; vgl. aber R. Haubst, *Studien zu Nikolaus von Kues und Johannes Wenck*, Münster 1955, S. 45.

[16] G. Möbus, *Die politischen Theorien von den Anfängen bis zu Machiavelli*, Köln und Opladen 1958, S. 92.

[17] *Conc. cath.* III, 41 (h ²XIV, N. 567, Z. 4): praesidentia, quae ex communi consensu et electione exoritur, et libera subiectione omnium aut partis maioris consistere ...

[18] Ebd. III, 4 (h ²XIV, N. 332, Z. 1).

[19] Ebd. II, 32 (h ²XIV, N. 233, Z. 12 f); vgl. ebd. II, 18 (N. 163, Z. 9–15): rectores per consensum iure divino et naturale constitui deberent.

[20] *Corpus Iuris Canonici*, VI, V ult., De regulis iuris, reg. 29: Quod omnes tangit, debet ab omnibus approbari; vgl Y. Congar, *Quod omnes tangit, ab omnibus iudicetur:* Revue historique du droit Francais et Etranger 35 (1958) 210–259.

[21] *Conc. cath.* III, 25 (h ²XIV, N. 473); N. Grass, *Cusanus als Rechtshistoriker, Quellenkritiker und Jurist:* Cusanus Gedächtnisschrift, Innsbruck 1970, S. 144 ff.

[22] *Conc. cath.* III, 12 (h ²XIV, N. 376, Z. 6 f).

[23] Ebd. III, 11 (h ²XIV, N. 375, Z. 8); *Corpus Iuris Civilis*, Codex Iust. I, 14, 4: Digna vox est maiestate regnantis legibus alligatum se principem profiteri.

[24] Augustinus, *Confessiones* III, 8: (CSEL 33, 57): generale quippe pactum est societatis humanae oboedire regibus suis.

aristotelischen Bürgerschaft) verstanden. Deshalb muß gegen Herrschaftsüberschreitungen auf Grund allgemeiner Zustimmung vorgegangen werden. Denn dem Volk steht das Recht zu, den König zu bestimmen[25].

3. Sowenig sich NvK aus der Anerkennung der theozentrischen Einbettung des Rechts und des Ausflusses allen positiven Rechts aus dem gottgesetzten Naturrecht auf ein reines Ordnungsdenken und auf eine monopole Verfügungsgewalt durch den Monarchen ohne Rückbindung einlassen wollte, so wenig folgerte er aus der Würde des (Einzel-)Menschen den Grundsatz einer absoluten Souveränität des Volkes über die Ordnung. Schon die bisherigen Belege aus *De concordantia catholica* zeigen, daß er vielmehr beide Auslegungsrichtungen verarbeitete. Seine politische Theorie – angestoßen durch die Situation auf dem Basler Konzil – ist der Versuch einer Synthese.
Unter Beibehaltung der monarchischen Grundordnung ist der Ursprung jeder naturrechtlich begründbaren Herrschaft von Gott her *und* aus dem Willen der Menschen zu erklären: *Ibi Deus, ubi simplex sine pravitate consensus*[26]. Nur aufgrund allgemeiner Zustimmung der Betroffenen kann sich Herrschaft legitimieren. Auf allen Stufen der Herrschaftsausübung repräsentieren die Amtsinhaber in ihrer Person gleichzeitig und untrennbar die Übergeordneten bis hin zum Urgrund jeder Herrschaft *und* den Willen der Untertanen. Eine Rückbindung ihrer Machtausübung erfolgt durch das Instrument der Rezeption *(approbatio per usum, recipere)*. Damit sind Konsens, Repräsentation und Rezeption als die Grundpfeiler des politischen Denkens des Nikolaus von Kues in ihrer Funktion nur angedeutet.
Diese Herrschaftstheorie wird von Nikolaus gleichermaßen auf Kirche und Reich angewandt: *potestates tam spirituales quam temporales in populo in potentia latent*[27]. So wird auch die andere Dualität überwunden, die nur das kirchliche Recht auf das *ius divinum* zurückführte oder mit ihm gleichsetzte, während dagegen alles weltliche Recht als *ius positivum* deklariert wurde. Nach Nikolaus beziehen Papst und Kaiser gleichermaßen ihre Legitimation von Gott. In der Kirche wie im Reich gibt es triadisch graduelle Ausfaltungen der Herrschaft von oben *(effluxus)*. Für beide gilt gleichermaßen die allgemeine Zustimmung durch die Untergebenen – praktiziert in stufenweiser Wahl und Rezeption – als Herrschaftsbegründung von unten *(refluxus)*.
Den Konsens als unverzichtbaren Legitimationsgrund jeder Herrschaft deutlich herausgearbeitet zu haben, ist das eigentliche *Proprium* der politischen

[25] G. Möbus, *Die politischen Theorien* a.a.O., S. 74–79; A. J. Black, *Politische Grundgedanken des Konziliarismus und des Papalismus zwischen 1430 u. 1450:* Die Entwicklung des Konziliarismus, hrsg. R. Bäumer, Darmstadt 1976, S. 295–328.
[26] *Conc. cath.* II, 29 (h ²XIV, N. 167, Z. 25 f.); Hormisda papa, *Ad universos episcopos Hispaniae* (PL 63, 424); Ph. Jaffé, *Regesta*, Leipzig 1885, S. 787).
[27] *Conc. cath.* II, 29 (h ²XIV, N. 168, Z. 1 f.); H. Liermann, *Nikolaus von Cues* a.a.O., S. 221; R. Schultz, *Die Staatsphilosophie des Nikolaus von Kues*, Meisenheim 1948, S. 41–48.

Theorie des Cusanus[28]. Von daher wird deutlich, welche Bedeutung dem nachträglichen Rekurs auf die aristotelische Definition des Menschen als des freien Staatsbürgers zukommt. Daran ändert nichts die Tatsache, daß Nikolaus einen von Marsilius demokratisierten Aristoteles vorgelegt bekam[29]. Er wollte seine politische Theorie nicht nur aus dem kanonischen Recht sowie aus der neuplatonisch-christlichen politischen Theologie herleiten, sondern auch vom Philosophen her stützen und rational untermauern.

III

Ausgestaltung der natürlichen Rechte der Menschen

Wie sehr sich Nikolaus von Kues bei seiner Beschreibung der politisch-rechtlichen Ordnung auch einer symbolischen Sprache bedient, zeigen die Ausdrükke vom Herrscher als *pater omnium singulorum,* den ein *ordinatum spiritualis colligantiae divinum matrimonium* mit dem Volk verbinde. Er selbst habe sich zu betrachten als *quasi omnium collective subiectorum creatura,* und seine Herrschaft solle *absque fastu superbiae* sein[30]. Solche Passagen könnte man als Sätze einer politischen Moral oder eines sozialen Ethos verstehen. Da sie aber mit eindeutig juristischer Terminologie durchsetzt sind, verbietet sich eine ausschließliche Interpretation in dieser einen Richtung. Hier geht es nicht nur um das ethische Ideal einer Herrschaftsführung oder um den idealen Staat. Auch der Satz, alle Herrschaft beruhe auf Zustimmung der Untertanen, ist nicht als Grundsatz einer philosophisch-theologischen Staatsethik aufzufassen. Denn die unausgesprochene philosophische Einsicht, der Mensch könne nur dann sein Wesen erfüllen, wenn er nicht nur in einer Gemeinschaft lebt, sondern diese auch aktiv mitgestaltet, nimmt klare juristische Gestalt an.
Ihren prägnantesten Ausdruck findet diese Auffassung vom Menschen in der von Nikolaus entwickelten Gesetzestheorie. Das im *ius divinum et naturale* verankerte Konsens-Prinzip wird hier konkretisiert: Zum Gesetz gehören nicht nur die *potestas in statuenti* und die *publicatio legis,* sondern ebenso wesentlich die *approbatio per usum*[31]. Diese Forderung ist nicht aufgestellt im Rahmen einer Rechtssoziologie, mit der Gesetze durch den sozialen Wandel als überholt deklariert werden sollen. Das Zustimmungsprinzip wird in der Gesetzestheorie aufgegriffen und die Rezeption der Gesetze als wesentlicher Bestandteil gefordert, weil die Gemeinschaft, die das Gesetz befolgen soll, nicht nur als passiv gesetzesfähig angesehen, sondern ihre aktive Mitgestaltung

[28] M. Watanabe, *The Political Ideas of Nicholas of Cusa with special reference to his De Concordantia Catholica,* Genf 1963, S. 45–58. P. E. Sigmund, *Cusanus' Concordantia: A Re-Interpretation:* Political Studies 10 (1962) 180–197.
[29] Vgl. oben Anm. 5.
[30] *Conc. cath.* III, 4 (h ²XIV, N. 331).
[31] Ebd. II, 11 (h ²XIV, N. 105, Z. 9–20); vgl. ebd. II, 9 (h ²XIV, N. 101, Z. 19–21).

der öffentlichen Ordnung gefordert wird. Diese Forderung war in der kanonistischen Tradition zwar durch eine Bemerkung Gratians angestoßen, dann aber von der Mehrheit der Kanonisten abgelehnt worden[32].
Eine ähnliche Innovation liegt bei der cusanischen Fassung des Gewohnheitsrechtes vor. Die Gewohnheit wird nicht nur als gesetzesauslegende, gesetzesergänzende oder gesetzesaufhebende Praxis verstanden. Auch dem Nichtpraktizieren *(non-usus)* von Gesetzen wird eine derogative Kraft zugeschrieben[33]. Ebenso wird das Widerstandsrecht als einhellige Rechtstradition bekräftigt; denn die allgemeine Zustimmung, die sich in der *libera subiectio* ausdrückt, kann aufgekündigt werden[34].
In dieser Weise konkretisieren sich die aus der natürlichen Freiheit der Menschen abgeleiteten aktiven Wahl- und Mitwirkungsrechte aller Bürger:

Et sic ex subiectorum electione et consensu radicatur superioris potestas suo modo coactiva in eos. Qui enim prius *liberrimi* erant eligendo super se praesidem, se ei subiciunt. Unde ex hoc fundamento superius saepe dicitur potestatem coactivam aut principis aut legis ex approbatione subiectorum per se aut ad hoc communi consensu tacito vel expresso constitutum robur habere[35].

Die hier entwickelte Vertragstheorie verdeutlicht sich in der Feststellung, daß die Staatsgewalt letztlich vom souveränen Volk ausgeht: *omnis potestas a subiectis exoritur*[36].
Der natürlichen Rechtsgleichheit und Freiheit aller Menschen widerspricht dabei nicht, daß die Begabteren „natürlicherweise" die Herrschaft übernehmen, weil sie auf allen Stufen der Repräsentation gewählt werden müssen; denn die freie Wahl ist Naturrecht. Der gewählte Herrscher ist dann aber konsequenterweise nur *executor*. Er hat auszuführen, was in Eintracht festgesetzt wurde; denn die Verfassung ist die Richtlinie, nach welcher die Untertanen die Macht des Herrschers festgelegt wissen wollen. Er steht also keineswegs über dem positiven Recht, kann aber mit Zustimmung der ihm beigeordneten Versammlung erklären, daß ein Gesetz in einem bestimmten Fall keine Anwendung findet[37].
Diese wesentlich aus der kanonistischen Tradition entwickelten Gedanken sollen gleichermaßen für Papst und Kaiser und für alle Stufen der Herrschaftsentfaltung in Kirche und Reich gelten. Auf allen Stufen wird gewählt, werden beschlußfassende Gremien gebildet (oder wieder in Kraft gesetzt). Die Amtsinhaber müssen bei ihren Tagesentscheidungen ihre ständigen Räte hören. Als Präsidenten ihrer Beschlußgremien führen sie nur einen geschäftsordnungsmäßigen Vorsitz. Sie haben die freie Diskussion zu garantieren und dürfen selbst

[32] Dictum Gratiani post D. 4 c. 6 Denique § Haec etsi; vgl. K. Ganzer, *Päpstliche Gesetzgebungsgewalt und kirchlicher Konsensus:* Von Konstanz nach Trient, hrsg. v. R. Bäumer, München–Paderborn 1972, S. 171–188.
[33] *Conc. cath.* II, 9. 10. 13 (h ²XIV, N. 101, Z. 20; N. 103, Z. 15; N. 124, Z. 3 und 9).
[34] Ebd. II, 17; III, 4 (h ²XIV, N. 140 und N. 143; N. 339).
[35] Ebd. II, 34 (h ²XIV, N. 261, Z. 12–18).
[36] Ebd. III, 4 (h ²XIV, N. 331, Z. 5–7); vgl. R. Schultz, *Die Staatsphilosophie* a.a.O., S. 18.
[37] *Conc. cath.* III, 12 (h ²XIV, N. 376, Z. 1–16).

nur als Verhandlungsleiter auftreten. Die Beschlüsse der Versammlung werden von allen kraft ihrer einmütigen oder mehrheitlichen Zustimmung gefaßt: *canonum vigor in consensu existit*[38].
Mit der Forderung von zwölf Bezirksgerichten im Reich und mit der Beschreibung des Richters kommt Nikolaus dem Gedanken der *Gewaltenteilung* sehr nahe: Regierende sind nur Exekutoren, die Gesetzgebung erfolgt durch die Beschlußgremien, der freie Richterstand wird eingeführt. Durch die Lektüre von Marsilius kam zu diesem Entwurf nur eine terminologische Klärung (*legis latio*[39]) hinzu.

Nikolaus von Kues hatte beim Durchdringen des kanonischen Rechts die Sozialprinzipien Konsens, Repräsentation und Rezeption herausgearbeitet, die in zentralen und zugleich regionalen Strukturen angewandt, ein Höchstmaß von Gerechtigkeit und Frieden in Kirche und Reich garantieren. In dieser Gemeinschaft und in dem Prozeß ihrer menschenwürdigen Ausgestaltung kommen allen Menschen große Anteile an Freiheit und Mitwirkung und ein hoher Grad der Selbstverwirklichung zu. Von dieser Idee ist das politische Denken des Nikolaus von Kues durchdrungen.

---

[38] Am ausführlichsten spricht NvK über die Präsidentenrolle in seinem *Tractatus de auctoritate praesidendi*, hrsg. v. G. Kallen: CT II, 1, Heidelberg 1935, S. 30. Johannes von Segovia berichtet von dem mündlichen Vortrag des NvK noch mehr, als dieser selbst überliefert hat; vgl. *Monumenta conciliorum Generalium*, Wien 1857, Bd. II, S. 612 f; Johannes von Segovia, *Relatio super materia bullarum de praesidentia* (Cod. Pal. lat. 600, fol. 25^{r}): Haec autem praesidentia non est, dicebat, in praesidente auctoritatem statuendi sive declarandi, sed officium vel exercitium introducendi negotia in concilio vel promovendi. Unde imperator, qui praesidebat, interloquebatur inter concilium et personas, contra quas in concilio procedebatur vel quae deberent aliquid in concilio proponere. Dicebat enim: synodus iubet, ut talis actiones suas proponat vel quod exeat aut similia.
[39] *Conc. cath.* III Prooemium (h ^{2}XIV, N. 276, Z. 1); Marsilius von Padua, *Defensor pacis* I 12 § 3–5. R. Scholz, *Marsilius von Padua und die Idee der Demokratie:* Zeitschrift für Politik 1 (Berlin 1908) 75. Die Idee der Gewaltenteilung wurde 1434 auf dem Basler Konzil diskutiert; vgl. W. Krämer, *Begriff und Strukturen der Kirche nach den Basler Konziliaristen*, Münster 1978, Kapitel 5 Abschnitt 2.

NIKOLAUS VON KUES UND DIE GESCHICHTE

Von Erich Meuthen, Köln

Das Verhältnis des Cusanus zur Geschichte soll in vierfacher Weise entfaltet werden[1]:

1. als historisch-antiquarisches Interesse,
2. als historisch-praktisches Interesse,
3. als historiokritische Betrachtungsweise,
4. als geschichtliches Verständnis im eigentlichen Sinne.

Nicht gedacht ist in dieser Gliederung seines geschichtlichen Interesses überhaupt. Es wird hier vorausgesetzt und bleibe späterer Darlegung vorbehalten. Für die Beurteilung ist allerdings nicht ohne Belang, ob der geschichtlich Interessierte im engsten Sinne „Historiker" war[2]. Einem Verfasser von Geschichtswerken braucht historisches Interesse nicht eigens attestiert zu werden. Als so verstandener „Historiker" ist Cusanus bisher nicht bekannt[3]; doch schrieb er eine kleine autobiographische Skizze[4]. Wenn er im übrigen geschichtlich ausholende Abhandlungen verfaßte, so arbeitete er z. B. als Jurist, der er ja von Berufs wegen war, nicht als „Historiker". Historisch abgesicherte Rechtsdeduktionen waren keine Besonderheit. Wir hätten sie nicht zu nennen, wenn er in ihnen nicht zugleich etwas von jenen Eigenheiten entwickelte, denen unsere Aufmerksamkeit im folgenden gelten soll.

Nicht unerwähnt sei indessen, daß es über diesen Rahmen hinaus bei ihm auch ein historisches Interesse noch ganz anderer Spielart gibt: die Zusammenschau von Geschichte und Sternwandel. Wahrscheinlich um 1425 schrieb er eine astrologisch interpretierte Weltgeschichte, die bisher noch unveröffentlicht ist[5]. Allerdings wird man nicht von einem Geschichtswerk im herkömmlichen

---

[1] Der nachfolgende Beitrag ist der mannigfach verkürzende Abriß einer größeren Abhandlung zum gleichen Thema, die ich in Vorbereitung habe. Der Apparat mußte knapp gehalten werden, um den hier zur Verfügung stehenden Raum vor allem für den hauptsächlichen Gedankengang zu nutzen.

[2] Wie sehr ihn historische Zeiträume und Daten interessierten, zeigen z. B. seine Glossen in Cod. Cus. 4 zur Bibelübersetzung des Hieronymus. Eine Berechnung zu den Lebensdaten des hl. Paulus in Cod. Cus. 12, fol. 75^{r} (mit der Bemerkung: Ex quodam scripto greco . . . habui).

[3] In Cod. Cus. 83, fol. 3^{r} hat er immerhin eine 34 Personen umfassende Liste *viri illustres* von Romulus bis Trajan notiert. Sie gehört wohl derselben Zeit an wie die im Frühjahr 1428 beginnenden Lullusexzerpte fol. 51 ff.

[4] J. Marx, *Geschichte des Armen-Hospitals zum h. Nikolaus zu Cues*, Trier 1907 (jetzt Nachdruck Bernkastel-Kues 1976), S. 243 f.

[5] *Acta Cusana*. Quellen zur Lebensgeschichte des Nikolaus von Kues, im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften hsg. von Erich Meuthen und Hermann Hallauer, Hamburg 1976 ff. (künftig: AC) Bd. I/1, Nr. 24.

Sinne sprechen können. Ausgangspunkte sind nicht die weltgeschichtlichen Ereignisse, sondern die astrologischen Zusammenhänge. Daß Cusanus im übrigen an die ins Irdische eingreifende Macht der Gestirne glaubte, war zeitgemäß. Es erstaunt daher nicht, wenn er nach entsprechenden Übereinstimmungen in der Geschichte Ausschau hielt. Symptomatisch für sein historisches Interesse ist aber, daß er eine *gesamt*geschichtliche Bezugsetzung astronomischer Verläufe versuchte.
Dieses geschichtliche Interesse im umfassenden Sinne erfahren wir, wenn wir in das erste Kapitel eintreten, das

1. vom historisch-antiquarischen Interesse

handeln soll.
Der Antiquar hat offensichtlich nicht nur Vergnügen an den alten Sachen selbst, sondern auch an ihrer Ausgrabung. Cusanus holte mit deutlichem Erfolgsgenuß alte Dokumente hervor. Immer wieder trumpft er auf: *Vidi, repperi*[6]. Wie Aeneas Silvius berichtet, wurde Cusanus gerade durch solche ‚Ausgrabungen' auf dem Basler Konzil bekannt und als historische Autorität angesehen: *Tibi plus in historia quam reliquis omnibus adhibitum erat fidei*[7]. Vielleicht möchte man seine Erfolge relativieren, wenn man an den von ihm entfachten Wirbel um den angeblichen Fund von Ciceros *De re publica* denkt. In Gestalt des wohlbekannten *Somnium Scipionis* kam der Fund als ‚Ente' heraus, wie wir heute sagen würden. Doch hatte sich Nikolaus von anderen täuschen lassen und die angebliche Cicero-Handschrift – wie es scheint – selber nie gesehen[8]. Andererseits haben wir wirklich bedeutende Funde. Erinnert sei an die Plautus-Komödien, die bis dahin verloren waren[9]. Erinnert sei an den in der Kölner Dombibliothek entdeckten *Codex Carolinus*, heute in Wien; er stellt immer noch eine der wichtigsten Quellen für die Beziehungen zwischen Päpsten und Karolingern im 8. Jahrhundert dar[10]. Der *Codex Carolinus* leitet assoziativ zu den *Libri Carolini*, mit denen Karl der Große auf dem Frankfurter Konzil von 794 gegen die Beschlüsse des II. Nicaenum 787 die theologische Autonomie des lateinischen Westens statuieren wollte. Man setzt die Entdeckung der *Libri Carolini* bisher ins 16. Jahrhundert. Doch schon

[6] Vgl. z. B. die etwas peinliche Häufung in *Conc. cath.* III, 25 (h XIV, N. 472–475); dazu III, 2 (N. 303) (es handelt sich um Cod. Cus. 52, fol. 86^{r}–102^{v}) und allgemein in der *Praefatio* (N. 2).
[7] *Libellus Dialogorum de generalis concilii authoritate e gestis Basileensium*, ed. A. F. Kollár: *Analecta Monumentorum omnis aevi Vindobonensia* II, Wien 1762, Sp. 706A. Vorangeht die Bemerkung: Tu gesta priorum conciliorum et libros vetustate corrosos in medium afferebas.
[8] AC Nr. 34 mit Anm. 4; Nr. 66 mit Anm. 8.
[9] AC Nr. 66 f., Nr. 70, Nr. 73.
[10] AC Nr. 27. Der Angabe des NvK in *Conc. cath.* III, 3 (h XIV N. 316) zufolge umfaßte sein Fund aber nicht nur den Codex Carolinus, der allein Papstbriefe enthält, sondern auch die responsiones Karls des Großen und „Kopien aller Bullen".

1428 hat Cusanus sie in der Dombibliothek zu Laon aufgefunden[11], wohl auf derselben Reise, die ihn als Lullus-Jünger nach Paris führte[12]; es handelt sich um die noch immer einzig vollständige Handschrift Arsenal 663. Er notierte den Fund später als Randglosse zu der vielzitierten Nennung der *Libri Carolini* bei Hinkmar von Reims. Cusanus beschränkte seine Büchersuche also nicht nur auf Deutschland. Notizen bis in seine letzten Jahre hinein nennen Lagerorte von Handschriften, sei es daß er diese persönlich gesehen, sei es daß er von ihnen nur gehört hatte[13].

Wie gesagt: Nur zu gerne hat er seine Umwelt mit Kenntnissen verblüfft, die er aus Quellen schöpfte, von denen andere noch nichts wußten[14]. Aber nicht minder gern hat er dabei auf den Originalitätscharakter der Handschrift hingewiesen, auf ihr Alter, auf die Art der Überlieferung[15]. Das sind wichtige Elemente, die er dann in seine Quellenkritik einbrachte. Daß er über historische Quellen im engeren Sinne hinaus ein allseitig versierter Handschriftenkenner war, der sich die für die Überlieferung wichtigen, ja, bisweilen noch heute maßgeblichen oder gar allein existierenden Handschriften beschaffte, lehrt deren heutige Benutzung in kritischen Editionen mancherlei Art, seien es theologische, philosophische, literarische, juristische, naturwissenschaftliche usw. Mit der Aufzählung dieser wissenschaftlichen Disziplinen liegt das weitgespannte Gelehrteninteresse des Cusanus offen. Seine Handschriftensammlung stellt ein bedeutendes Glied in der europäischen Wissenstradierung dar. Dies nur am Rande. Halten wir für unseren Gedankengang vor allem den eminent wissenshistorischen Sensus fest, der den Sammler leitete[16].

Wir haben es bei all dem also nicht mit wahlloser Sammelei zu tun. Nikolaus kannte den jeweiligen geschichtlichen Wert der gefundenen oder ihm mitgeteilten Handschriften. Er holte sie, wie die Notiz über die *Libri Carolini* zeigt,

---

[11] AC Nr. 65.

[12] Daß er in Paris war, ergibt sich aus seiner, allerdings kein Datum nennenden, Notiz in der Hs. Prag, Univ.-Bibl. Klementinum XXIII D 132 (Lobkowicz 249) fol. 129^{v}, auf die mich Rudolf Haubst freundlicherweise aufmerksam machte. AC Nr. 59 setzt die Kenntnis einer Pariser Handschrift voraus, und so dürften der Inhalt der Notiz, AC Nr. 59 und Nr. 65 zeitlich miteinander zu verbinden sein.

[13] Vgl. etwa AC Nr. 146 Anm. 13; *Conc. cath.* III, 2 (h XIV, N. 307), doch dazu H. Heimpel, *Dietrich von Niem*, Münster 1932, S. 174 f. In Cod. Cus. 53, fol. 61^{v} notiert er: Nota de historia Aurelii Victoris, que reperitur in Malmandario.

[14] *Conc. cath. Praef.* (h XIV, N. 2, Z. 17): Non admirentur itaque nationes ceterae, si infrascripta testimonia certorum inauditorum legerint. Vgl. auch AC Nr. 204.

[15] *Conc. cath.* a.a.O.: Originalia enim usw.; omnia ex antiquis originalibus usw. Vgl. auch AC Nr. 238. Daß er gleichwohl, und zwar weithin, auch aus zweiter Hand schöpfte, zeigen u. a. die Apparate zu *Conc. cath.* III, *Prooemium* (h XIV N. 268–291) oder zu den *Sermones* (h XVI passim). Vgl. auch *De maioritate auctoritatis*, ed. E. Meuthen: CT II, 2 (Heidelberg 1977) S. 18.

[16] Dagegen scheint er klassische „Antiquitäten" weniger beachtet zu haben. Was er *Conc. cath.* III, 3 (h XIV, N. 321) über die lex-regia-Tafel berichtet, beruht auf Zabarellas Dekretalenkommentar, und so fehlt Cusanus denn auch mit Recht in der Revue von Antikeninteressierten bei R. Weiss, *The Renaissance Discovery of Classical Antiquity*, Oxford 1969 (Nachruck 1973).

nicht bloß aus dem Staub der Armarien heraus, sondern ordnete sie gleichzeitig in ihren historischen Kontext zurück.
Dabei sieht es nicht so aus, als habe er die Archive und Bibliotheken schon nach bestimmten Belegen für bestimmte Rechtsverhalte durchwühlt, wenngleich er das Gefundene dann historisch-praktisch einsetzte. So benutzte er auf dem Basler Konzil dieselbe Dokumentation, um einerseits die Rechte des von ihm verteidigten Ulrich von Manderscheid auf den Erzstuhl von Trier zu begründen und um andererseits die größeren Probleme der Ordnung von Kirche und Reich anzugehen. Zur Sprache stand das Wahlrecht der Untertanen, denen gegen ihren Willen keiner vorgesetzt werden kann[17]. Ein solches Dokument war das Privileg Karls des Einfältigen von 911 über die Voraussetzungen für die Legitimität eines Trierer Erzbischofs[18]. Nikolaus hatte es wohl nicht erst gefunden, als die Frage für ihn als Ulrichs Anwalt gegen den vom Papst providierten Raban von Helmstadt aktuell wurde. Sicher hatte er schon vorher das Trierer Archiv systematisch durchstudiert und dabei auch dieses Stück kennengelernt, und dasselbe gilt mutatis mutandis für das breit angelegte Dokumentations-Instrumentarium seines konziliaren Hauptwerkes *De concordantia catholica* insgesamt. Als Ensemble betrachtet, kann es nur im Laufe mehrerer Jahre zusammengekommen sein, ehe die in der *Concordantia* abgehandelten Probleme im einzelnen vorausgewußt werden konnten. Doch die Beziehbarkeit auf die Gegenwart dürfte sich beim Fund stets miteingestellt haben. Das ist etwas anderes als simples Suchen nach Belegen. Verstehen wir es als ständige Begegnung der Gegenwartsproblematik mit der geschichtlichen Überlieferung!
Im Verhältnis von historisch-antiquarischem und historisch-praktischem Interesse schob sich dieses im Laufe der Zeit allerdings stärker in den Vordergrund; Nikolaus ging auf gezieltere Suche nach rechtlich nutzbaren Dokumenten, wenngleich allgemeines historisches Interesse immer mit im Spiele blieb.

2. Das historisch-praktische Interesse

wird offenkundig, wenn wir ihn an der detaillierten Auswertung historischer Dokumente für rechtliche und politische Argumentation sehen. Aktuelle Absicht ließ ihn z. B. als Propst von Münstermaifeld ältere Fixierungen der Rechtsverhältnisse hervorholen. Als Bischof von Brixen zog er aus dem bischöflichen Archiv einschlägige Privilegien des 11. Jahrhunderts heraus; gegen die landesfürstlichen Ansprüche Herzog Sigmunds argumentierte er mit königlichen Grafschaftsverleihungen an die Bischöfe im Rahmen des ottonisch-salischen Reichskirchensystems. Doch war die Geschichte nicht seit vier

[17] E. Meuthen, *Das Trierer Schisma von 1430 auf dem Basler Konzil:* BCG 1 (1964) passim; AC Nr. 80 ff.
[18] AC Nr. 219, Z. 85–118.

Jahrhunderten weitergegangen? Allerdings taten es andere ebenso. Das *alte* Recht wurde in die Waage gelegt. Das Alte und das Geschichtliche können aber zweierlei werden. Die Stärke der dokumentierenden Argumentation liegt ja gerade darin, daß Altes und Gegenwärtiges identisch sind; denn das besagt „Gültigkeit" in diesem Falle. Als Teil eines geschichtlichen Prozesses muß sich das Alte in seiner Gegenwartsbedeutung indessen immer mehr relativieren und damit auch seine Beweiskraft verlieren. Wertschätzung des als Beweisstück dienenden Alten ist nicht schon Wertschätzung von Geschichte, wenn es wie ein dogmatisches Argument eingesetzt wird.

Das historische Interesse führt als historisch-praktisches Interesse also leicht in Ungeschichtlichkeit. Im folgenden möge deutlich werden, wie Cusanus aus dieser Erkenntnis heraus zur Neuwertung relativierter Geschichtlichkeit gelangte. Daß dies mit Inkonsequenzen verbunden war, sei im voraus nicht verschwiegen.

Es geht um die Historisierung des Bezugs von Vergangenheit auf Fragen der Gegenwart. Das Problem wird für ihn aktuell im Zusammenhang mit dem zeitüblichen Dekadenzaspekt, unter dem die Geschichte als Verfallsprozeß gesehen wird. Das Inhaltsverzeichnis von *De concordantia catholica* faßt die entsprechenden Kapitel über den Zustand des Reiches betonterweise unter dem Dekadenzaspekt zusammen[19]. Die alten Zustände dienen als Exemplifizierung des ideal Wünschbaren, etwa für die Verfassungsordnung im Reich wie in der Kirche. Das ist ein integraler Bestandteil wohl aller Reformüberlegungen. Doch Cusanus differenziert: Wo sich das gute Alte erhalten hat, kann es als Anknüpfungspunkt dienen. Solche Reste sieht er noch lebendig, z. B. im ländlichen Gerichtswesen, dem er die Neuentwicklung in den Städten gegenüberstellt[20]. Doch es geht ihm nicht bloß um Repristinierung. Er untersucht Ursachen und Entwicklung des Verfalls. Sie können Richtpunkte bieten, wie sich ähnlicher Verfall in Zukunft verhüten läßt. Aber die vergangene Entwicklung – so sagt er – hat auch unwiderrufliche Konsequenzen, an deren Realität, die nicht mehr die der alten Zeit ist, die Reform sich ebenfalls zu orientieren hat. Weil das nähere Alte für die Gegenwart erheblicher ist als das ältere Alte, darum greift er, z. B. wenn er an die Reichsreform geht, nicht auf die Antike zurück, sondern auf die – jüngere – Ottonenzeit: „Da die *reductio reformativa* heute nicht mehr jenen (älteren) Zustand betreffen kann, darum verzichten wir darauf und wenden uns Otto I. zu"[21].

Ob selbst das sachlich sinnvoll war oder nicht, darum geht es hier nicht, sondern um das Grundsätzliche seiner Argumentation. Immer steht natürlich auch das älteste Alte als Vorbild für die bessere Zukunft. So werden Reichsversammlungen auch der Antike als grundlegendes Heilmittel für die Sicherung

[19] *Conc. cath.* (h XIV R. 19). Vgl. auch EBD. III, 26 (N. 482).

[20] EBD. III, 25 (N. 474).

[21] EBD. III, 26 (N. 483). Dazu ausdrücklich (Z. 3): Et ne ad remotissimos primos maximos imperatores orbis necesse habeamus recurrere . . ., ab Ottone primo initium sumentes . . .

des Reiches angezogen; solcherart Reichsversammlungen, wie Konstantin sie abhielt, könnten heute noch nützlich sein[22]. Doch ziemlich unvermittelt folgt dann der Vorschlag, das ganze Reich in einzelne Sprengel einzuteilen, in denen die angestrebte Ordnung in gewandelter, zeitgemäßer Weise regional verwirklicht wird[23].

So ergibt sich gegenüber dem Geschichtlichen trotz aller Traditionsverpflichtung eine Haltung kritischer Distanz. Sie ist nicht un-geschichtlich, im Gegenteil. Sie will die Geschichte in ihrer fortdauernden Werthaftigkeit sichern. Doch ist Geschichte im doppelten Sinne frag-würdig. Unbefangen, wie Cusanus immer wieder Wissenschaft betreibt, tritt er gerade als historisch Interessierter der Geschichte kritisch gegenüber. Das war notwendig bei historisch-praktischer Argumentation, die rechtlich-politische Legitimationen schuf, wie etwa die Konstantinische Schenkung für die weltliche Macht der römischen Kirche. Der Sinn des Cusanus für Geschichtlichkeit bildete einen wichtigen Ausgangspunkt für die historiokritische Leistung, der wir uns als nächstem zuwenden.

3. Die historiokritische Betrachtungsweise

des Cusanus ist viel gerühmt worden; doch wird ihr Erfolg um so höher zu werten sein, als auch die Schwierigkeiten deutlich werden, die ihn bisweilen auf Abwege führten. Erfolg bedeutete ohne Zweifel die Aufdeckung der Konstantinischen Fälschung[24]. Die Diskussion des Mittelalters ging um Gültigkeit, Verbindlichkeit, Nutzen und Interpretation der Schenkung Kaiser Konstantins an Papst Silvester[25]; nur hier und da wurde die Echtheitsfrage gestreift[26]. Gleich vorweg schiebt Cusanus die Rechtsfrage als im Grunde zweitrangig beiseite[27]; zunächst muß die Schenkung sich der Frage des Histori-

[22] Ebd. III, 32 (N. 508).

[23] Ebd. III, 33 (N. 511).

[24] *Das Constitutum Constantini*, ed. H. Fuhrmann: Mon. Germ., Fontes iur. Germ. ant. in us. schol. X, Hannover 1968.

[25] G. Laehr, *Die Konstantinische Schenkung in der abendländischen Literatur des Mittelalters bis zur Mitte des 14. Jhs.*, Berlin 1926; G. Laehr, *Die Konstantinische Schenkung in der abendländischen Literatur des ausgehenden Mittelalters*, in: Quellen u. Forsch. aus ital. Arch. u. Bibl. 23 (1932) 120–181; D. Maffei, *La Donazione di Costantino nei giuristi medievali*, Mailand 1964; W. Setz, *Lorenzo Vallas Schrift gegen die Konstantinische Schenkung*, Tübingen 1975, S. 18–24.

[26] Vgl. die Belege bei W. Setz, *Lorenzo Vallas Schrift*, S. 23 f. u. S. 27 f. (Ockham und der Paduaner Jurist Fulgosio; zu diesem D. Maffei, *Donazione*, S. 261–276). NvK spricht bezeichnenderweise selbst nur von der paene omnium indubitata sententia; *Conc. cath.* III, 2 (h XIV, N. 294, Z. 8).

[27] Man könnte das aber auch als Vorsicht ansehen, da Kritik zur Sache selbst als häretisch galt; W. Setz, *Lorenzo Vallas Schrift*, S. 21, sowie H. Heimpel, *Drei Inquisitions-Verfahren aus dem Jahre 1425*, Göttingen 1969, S. 45 f.; 168; 174. Valla nimmt auch die Rechtsfrage auf, wendet sie dann aber in seinen Unwahrscheinlichkeitsbeweis hinein; W. Setz, a.a.O., S. 37–39. Doch es ist nicht zu verkennen, daß er damit auch die traditionelle Kritik des Mittelalters an der Schenkung fortsetzt.

kers stellen: „Ich habe als unbezweifelt vorausgesetzt, daß Konstantin das Recht zu einer solchen Schenkung hatte, was bis jetzt ja nicht geklärt ist und wohl auch nie geklärt werden dürfte. Doch über die Maßen wundert es mich, daß sich von der Schenkung, wenn sie tatsächlich erfolgt ist, nichts in authentischen Schriften und gesicherten Geschichtsquellen findet“[28].

Cusanus schöpfte Verdacht, weil es keine authentische Quelle gab – wir erinnern uns seines antiquarischen Interesses. Nun prüfte er als Quellenhistoriker nach: Zur Zeit Konstantins selbst wie auch in den nachfolgenden Jahrhunderten ist von der Urkunde nie die Rede, selbst da, wo man es erwarten sollte. Vielmehr gibt es wichtige Quellen, denen die Existenz des Dokuments unbekannt ist; ignorieren sie doch einfach seine Bestimmungen. Der Beweis *e silentio* ist natürlich gefährlich, da er nicht die Zufälle der Quellenüberlieferung berücksichtigt und die Zufallskenntnis über sie. Um diesen Einwänden zu begegnen, führt Nikolaus den Beweis unter Aufreihung einer möglichst großen Zahl von Quellen[29], und zudem wählt er gezielt solche Quellen aus, in denen es stehen müßte, z. B. die offiziellen Listen authentischer Schriften des V. Allgemeinen Konzils und ihrer späteren Bestätigung durch die römische Synode unter Papst Martin I[30].

Seine Argumentation setzt allerdings die unbezweifelte Echtheit der Quellen voraus, die gegen die inkriminierte Quelle benutzt werden. Sie sind echt dank ihrer Autorität. Dasselbe gilt für die Argumentation mit Quellenaussagen, die der Existenz der Schenkung widersprechende geschichtliche Sachverhalte bekunden, zunächst natürlich solche aus der angeblichen Entstehungszeit des diskutierten Dokumentes selbst. Was Hieronymus von der Taufe Konstantins durch Eusebius von Nikomedia berichtet, läßt die Taufe des Kaisers durch Silvester als Dichtung erscheinen[31]. Aber Cusanus erwägt dabei nicht so sehr die geschichtlichen Sachverhalte, sondern geht von der Autorität des Hieronymus aus; sie entscheidet den Widerspruch der Quellen[32]. Die Erzählungen der verschiedenen *historiae Silvestri* verwirft er mit der Begründung, es handle sich um unbekannte Verfasser[33]. Doch arbeitet er auch mit der jeweiligen Fülle

---

Neue Textausgabe: Lorenzo Valla, *De falso credita et ementita Constantini donatione*, ed. W. Setz: Mon. Germ., Quellen zur Geistesgesch. d. Mittelalters 10, Weimar 1976.

[28] *Conc. cath.* III, 2 (h XIV, N. 295, Z. 1–5).

[29] Ebd. III, 2 (N. 295, Z. 5 ff.): Relegi omnes, quas potui, historias, gesta imperialia ac Romanorum pontificum, historias sancti Hieronymi . . ., Augustini, Ambrosii ac aliorum opuscula peritissimorum, revolvi gesta sacrorum conciliorum . . . et nullam invenio concordantiam ad ea, quae de illa donatione leguntur.

[30] Ebd. III, 2 (N. 303, Z. 6–11) mit dem Ergebnis: nullam de istis historiis faciunt mentionem. Die Akten der römischen Synode Martins I. von 649 benutzte NvK nach Cod. Cus. 52, fol. 86^{r}–102^{v} (s. o. Anm. 6); fol. 95va notiert er dort am Rand: Quomodo auctores in 5^{a} sunt synodo approbati.

[31] *Conc. cath.* III, 2 (h XIV, N. 304). Vgl. dazu schon Otto von Freising, *Chronik* IV, 1, ed. A. Hofmeister: Mon. Germ., SS rer. Germ. in us. schol. 45, ^{2}Hannover u. Leipzig 1912, S. 185, Z. 14–18.

[32] *Conc. cath.* III, 2 (h XIV, N. 304, Z. 9–11): Quis non crederet potius Hieronymo approbato quam ignoti auctoris scripturis, quae apocryphae dicuntur, quando auctor ignoratur?

[33] Ebd. (N. 302–304 passim).

zusammenpassender Autoritäten. Gleichsam als Bestätigung ihrer Authentizität klappt es mit ihrer sachlichen Übereinstimmung. Die blinde Autoritätsgläubigkeit ist also aufgegeben, und es werden Überlegungen für zusätzliche Echtheitssicherung angestellt. Zwei Methoden treten dabei hervor: 1) der Vergleich gleichzeitiger Quellen und Sachverhalte, 2) die Verifizierung der geschichtlichen Überlieferung.

Dabei ist nicht zu verkennen, daß die Anwendung der ersten Methode, der Vergleich gleichzeitiger Quellen und Sachverhalte, im Falle der Konstantinischen Schenkung wohl auch Cusanus selbst nicht ganz befriedigt hat; er wußte im Unterschied zu Valla, dem mit der Antike Vertrauteren, zuwenig von der Welt Konstantins, wenngleich er andererseits den apokryphen Charakter des Pseudo-Melchiades erkannte, den Valla noch für echt hielt[34]. Doch mehrfach kann er lediglich behaupten, daß die Dokumente glaubwürdig seien. Statt dessen verweist er auf den Parallelfall apokrypher früherer Briefe[35]. Nikolaus präpariert ihre geschichtlichen Unstimmigkeiten heraus[36]. Hier konnte er überzeugender vorgehen, weil die Widersprüche zu zeitgenössischen Quellen offensichtlich waren[37], und in diesem Zusammenhang konnte er um so sicherer das Prinzip formulieren, nach dem er Quellenkritik betrieben wissen wollte: *Ipsae epistolae applicatae ad tempus eorum sanctorum se ipsas produnt*[38].

„Zeitgemäßheit", wie sie hier gefordert wird, versetzt die Autoritäten in ihren geschichtlichen Bezug. Das gilt zunächst für die Quellenkritik, wird darüber hinaus aber Folgen für die Beurteilung auch von geschichtlichen Sachverhalten haben. Allerdings ist davor zu warnen, den Vergleich mehrerer Quellen miteinander allein schon als Prüfung auf „Zeitgemäßheit" anzusehen, wie wir sie verstehen. Cusanus schließt das einfache chronologische Zusammenpassen von Quellenangaben darin ein. Bemerkenswert ist, wie häufig er „Gleichzei-

[34] Ebd. (N. 305). Zu Valla siehe W. Setz, *Lorenzo Vallas Schrift*, S. 29; 39; 43. Valla setzt den Text C. 12 q. 1 c. 15 gar als wesentliches Beweisstück ein, indem er ihn mit Eusebius-Rufinus kombiniert, den er dabei aber ganz unzulässig als Beleg gegen die Silvester-Taufe pervertiert, da es bei Eusebius-Rufinus ausdrücklich heißt: nondum tamen, ut est sollemne nostris initiari, signum dominicae passionis acceperat; ed. Setz S. 93 mit Anm. 147. Deshalb NvK, *Conc. cath.* III, 2 (N. 306, Z. 5) unter Abwägung aller Texte zu Recht: Et hoc concordat cum Hieronymo. Da Valla die Benutzbarkeit des Apokryphs ausdrücklich begründet, stellt seine Echtheitsannahme kein Argument gegen die Kenntnis von *De concordantia catholica* dar, worauf hier aber nicht weiter eingegangen werden kann. Der ausführliche Vergleich Vallas mit Cusanus sei der späteren Untersuchung vorbehalten.

[35] *Conc. cath.* III, 2 (h XIV, N. 307, Z. 6–8) mit einem methodisch etwas anfechtbaren Analogieschlenker: Sunt meo iudicio illa de Constantino apocrypha, sicut fortassis etiam quaedam alia longa et magna scripta sanctis Clementi et Anacleto papae attributa . . .

[36] Ebd. (N. 309). Seine Bedenken notierte er schon in Cod. Cus. 52, fol. 7rb: Dicit (nämlich Anaklet) Clementem precessorem, cuius rei veritatem nec Ieronimus nec Augustinus nec alii, qui de Romanorum pontificum successione scribunt, non affirmant.

[37] Ihre Inkriminierung hatte im übrigen eine weit ins Mittelalter zurückreichende Tradition, die dennoch nicht die Weiterbenutzung der Stücke verhinderte; H. Fuhrmann, *Einfluß und Verbreitung der pseudoisidorischen Fälschungen*. Von ihrem Auftauchen bis in die neuere Zeit I, Stuttgart 1972, S. 128 f.

[38] *Conc. cath.* III, 2 (h XIV, N. 308, Z. 7).

tigkeit" erwähnt[39]. Aber er stößt dann auch zur geschichtlichen Situation als solcher vor, etwa der Urkirche und ihrer Verhältnisse[40].
Beim zweiten Prinzip (Verifizierung der geschichtlichen Überlieferung) handelt es sich zunächst um die Textüberlieferung[41]. Doch daneben tritt ihre Einbettung in die geschichtlich-faktische Überlieferung. Jüngere Dokumente, wie die pippinische, die karlische, die ottonische Schenkung an die Päpste, „nennen alle Orte", erwähnen aber nicht die Schenkung Konstantins[42]. Der Beweis wird also nicht aus der geschichtlichen Situation Konstantins heraus geführt, Cusanus argumentiert mit der späteren Geschichte. Tut er es faute de mieux, da er für die karolingisch-ottonische Zeit eine bessere Quellengrundlage hat? Oder geht er nicht doch ganz bewußt der späteren Geschichte nach, in der die Schenkung als historisches Faktum Spuren hinterlassen haben, „Geschichte" geworden sein muß? Zugleich tritt hier das spezifisch „mittelalterliche" Interesse hervor[43], das Cusanus u. a. zum „Entdecker" der Ottonenzeit werden ließ und seinem allgemeinen „historischen" Interesse eine besondere Note verlieh[44].
Doch konfrontiert Nikolaus uns in diesem Zusammenhang auch mit Unzulänglichkeiten, die nicht übergangen werden dürfen. So scheint er über den Erfolg seiner Methode im Falle der Konstantinischen Fälschung nicht die Tücke der Argumentation *e silentio* gerade bei der historischen Beweisführung erkannt zu haben. Gestützt auf das Fehlen von entsprechenden Quellen bestritt er z. B. in der Frage der *Translatio Imperii,* daß das Kaisertum Karl dem Großen übertragen worden sei; erst für Otto I. sei das nachzuweisen[45].

---

[39] Quellenangaben über Gleichzeitigkeiten hält er immer wieder fest. So über Porphyrius in Cod. Cus. 41, fol. 47^{r}: Nota quod P. fuit tempore Eusebii. Cod. Cus. 52, fol. 281rb: Nota de Adriano, et hic precessit Nicolaum, quia Hincmarus fuit tempore Nicolai et Adriani, qui eum sequebatur. Cod. Cus. 52, fol. 284rb: quando concilium Nicenum. Dies nur eine kleine Auswahl.

[40] *Conc. cath.* III, 2 (h XIV, N. 310) weist er im Anschluß an die chronologischen Unstimmigkeiten, die in N. 309 dargelegt wurden, auf die für jene Zeit unzutreffende Unterscheidung von Bischöfen und Priestern hin, wie sie die genannten Papstbriefe enthalten. Vgl. seine Bemerkung Cod. Cus. 52, fol. 7rb: Legitur alibi 93 d. ‚Legimus', 95 d. ‚Olim' istas differencias inter episcopos et sacerdotes in primitiva ecclesia non fuisse; ex quo posset dubitari de istis epistolis Anacleti sicud et de Clementis precedentibus etc.

[41] *Conc. cath.* III, 2 (h XIV, N. 300 Z. 5) über das Fehlen des Textes bei Gratian und die erst spätere Übernahme „als Palea": Si non fuisset illud dictamen apocryphum, Gratianus in veteribus codicibus et canonum collectionibus invenisset. Et quia non invenit, non posuit. Unde qui postea addidit, pro Palea ita illam confictam scripturam posuit. Er meint damit sicher nicht, Gratian habe den Text überhaupt nicht gefunden; vielmehr unterstellt NvK ihm die eigene Argumentation mit dem Überlieferungsalter (in veteribus).

[42] Ebd. (N. 307).

[43] Valla hat es z. B. nicht; J. M. Levine, *Reginald Pecock and Lorenzo Valla on the Donation of Constantine:* Studies in the Renaissance 20 (1973) 143.

[44] H. Heimpel, *Das Wesen des deutschen Spätmittelalters:* Arch. Kulturgesch. 35 (1953) 43 f. = H. Heimpel, *Der Mensch in seiner Gegenwart,* Göttingen 1954, S. 126 f. Vgl. im übrigen J. Leuschner, *Zur Idee der deutschen Geschichte im späten Mittelalter.* Studien zu Alexander von Roos, Lupold von Bebenburg und Nikolaus von Cues, Diss. phil., Göttingen 1951.

[45] *Conc. cath.* III, 3 (h XIV, N. 316–322).

Und ausgerechnet bei der Aufdeckung der Konstantinischen Fälschung bediente er sich der Ravennater Fälschungen des 11. Jahrhunderts, ohne sie auf ihre Echtheit zu prüfen[46]. Mag das Nachlässigkeit sein, so zeigt es doch die Mühe an, die befriedigend abgesicherte Quellenkritik jetzt aufzuwenden hatte[47]. Daneben begegnen Unsicherheiten, die ganz unwissenschaftlich wieder von der Last der Tradition beschwert sind. Ein Beispiel: In einer Notiz zweifelte Nikolaus einmal an der Identität des Apostelschülers Dionysius Areopagita mit dem Verfasser der pseudodionysischen Schriften. Ambrosius, Augustinus und Hieronymus – so fiel ihm auf – zitierten sie nämlich noch nicht[48]. Diese Beobachtung, kombiniert mit seinem Hinweis auf die Zitierung der Schriften bei Gregor dem Großen und Johannes Damascenus, hätte ihn die tatsächliche Entstehungszeit um 500 gut einkreisen lassen können. Doch in den von ihm zur Veröffentlichung bestimmten Werken preist Cusanus den Pseudo-Dionysius weiterhin als Apostelschüler[49]. Andererseits ist festzuhalten, daß sich Cusanus in ähnlicher Weise immer wieder mit historischen Nachrichten kritisch auseinandergesetzt hat[50].

Doch zum Hauptgedanken zurück! Die „Zeitgemäßheit" der Quellen ist nur der quellenkritische Teilaspekt innerhalb

4. eines grundsätzlichen „geschichtlichen" Verständnisses im eigentlichen Sinne.

Dieses Verständnis bedeutet: Gegenwart wie Vergangenheit sind etwas Jeweiliges. Geschichte ist zeitgebunden, jeder geschichtliche Sachverhalt ist, wie entsprechende Äußerungen darüber, aus der Zeitgebundenheit heraus ver-

[46] Ebd. III, 2 (N. 307 mit Anm. zu Z. 1). H. Heimpel, *Dietrich von Niem*, S. 174, vermutet, NvK habe den Text aus den *Privilegia* Dietrichs gekannt; siehe oben Anm. 13.

[47] Die Folge ist dann neue „Mythenbildung", wie sie gerade dem auf Entlarvung der Fabeleien des Mittelalters erpichten Humanismus unterlief; F. L. Borchardt, *German Antiquity in Renaissance Myth*, Baltimore-London 1971 (zu NvK: S. 40–45). Gefördert wird dies durch den Patriotismus, dem wir auch bei NvK begegnen.

[48] Cod. Cus. 44, fol. 1^{v}. E. Vansteenberghe, *Le cardinal Nicolas de Cues*, Paris 1920, S. 26 f.; L. Baur, *Nicolaus Cusanus und Ps. Dionysius im Lichte der Zitate und Randbemerkungen des Cusanus:* CT III, 1, S. 19; R. Haubst, *Nikolaus von Kues und die moderne Wissenschaft:* KSCG 4 (1963) 15 Anm. 28. Es wäre zu prüfen, ob diese Bedenken schon auf die Zweifel bei Lorenzo Valla zurückgehen; vgl. M. Fois, *Il pensiero cristiano di Lorenzo Valla nel quadro storico-culturale del suo ambiente*, Rom 1969, S. 492 f.

[49] Vgl. die bei L. Baur, *Nicolaus Cusanus*, S. 18 f., zusammengestellten Belege; z. B. noch in *Ven. sap.* 30 (p I, fol. 214^{r}, Z. 7 ff.).

[50] Aus vielen Notizen nenne ich noch Cod. Cus. 4, fol. 2va zur Identifizierung des Astrologen Ptolemäus mit dem ägyptischen König Ptolemaios Philadelphos: Dubito quia Ptholomeus ille non fuit rex et fuit post Christum tempore Antonini imperatoris. Ob allerdings die Abwertung Vallas gegenüber NvK bei M. Fois, *Il pensiero cristiano*, S. 493 („Il suo significato non risiede tanto nel livello scientifico della critica storica, inferiore a quello del Cusano e del Pecock"), so undifferenziert richtig ist, bleibe späterer Prüfung vorbehalten.

ständlich. Dabei ist Cusanus allerdings nicht so originell, wie es zunächst scheinen mag; denn ebenso argumentierte etwa auch die Kanonistik. Die *varietas temporum* wird von ihr z. B. am Unterschied von jüdischem und neutestamentlichem Eherecht sichtbar gemacht[51]. Schon Gratian hatte die *diversitas temporum* beim Zustandekommen wie bei der späteren Anwendung von Rechtsvorschriften ausdrücklich berücksichtigt[52]. Sie erscheint hier als einer unter mehreren Rechtsumständen, wie da von ihm – etwa nach Isidor – genannt werden: *tempus, locus, persona, causa*[53]. Aber man wird das, auf das Ganze der spätmittelalterlichen Argumentationsweise der Kanonistik gesehen, eher als randhaft bezeichnen müssen[54]. Bestimmend ist dabei die *necessitas temporis,* die jeweilige Korrekturen erforderlich macht[55], also auf die geschichtliche Entwicklung im Grunde nur re-agieren läßt, nicht so sehr den Wandel schon in und mit der Geschichte im Blick hat.

Bei Cusanus, selber *doctor decretorum,* tritt nun auch der zweite Aspekt stärker hervor, ohne von dem ersten getrennt zu sein[56]. Daß dem Juristen die genannten Texte des *Corpus iuris canonici* präsent waren, ist selbstverständlich. Doch auch bei Augustinus (z. B. *Ad Deogratias*) fand er ein ganzes Bündel von Aussagen über das Verhältnis von *una fides* und *varietas* bzw. *diversitas* der Riten in jeweiliger Ausprägung *tunc et nunc.* Schon in seinem frühen Böhmentraktat *De usu communionis* wie auch in *De concordantia catholica* sind diese Stellen angeführt[57]. Das bereits genannte, ihn schon früh[58] vielfach anregende Werk Hinkmars von Reims handelte ebenfalls von der je nach den Zeiten sich

---

[51] Innocenz III. (= Lateranum IV) c. 8 Non debet X IV 14: secundum varietatem temporum statuta quandoque varientur humana, praesertim cum urgens necessitas vel evidens utilitas id exposcit.

[52] Zu Gratian siehe L. Buisson, *Potestas und Caritas.* Die päpstliche Gewalt im Spätmittelalter, Köln–Graz 1958, S. 49 f.

[53] D. 29 c. 1–3 (ed. Ae. Friedberg I, 106–107).

[54] Zum Problemkreis insgesamt siehe E. Meuthen, *Kanonistik und Geschichtsverständnis:* Von Konstanz nach Trient (Festschrift August Franzen), München–Paderborn–Wien 1972, S. 167 f.

[55] St. Gagnér, *Studien zur Ideengeschichte der Gesetzgebung,* Stockholm–Uppsala–Göteborg 1960, S. 181 ff.; H. M. Klinkenberg, *Die Theorie der Veränderbarkeit des Rechtes im frühen und hohen Mittelalter:* Miscellanea Mediaevalia 6, Berlin 1969, S. 180 f.

[56] Natürlich ist die *varietas* auch bei NvK nicht nur durch zeitliche Faktoren bestimmt. Daß geographische eine wichtige Rolle spielen, ist bekannt. Für die Rechtssphäre vgl. z. B. *Conc. cath.* III, 25 (h XIV, N. 473, Z. 5 ff.): Karl der Große erließ die Volksrechte je nach den örtlichen Bedingungen: dans distinctis imperii nostri locis distinctas observantias, Alemannis quidem alias quam Baiuvariis usw.

[57] E. Meuthen, *Nikolaus von Kues. Dialogus concludens Amedistarum errorem ex gestis et doctrina concilii Basiliensis:* MFCG 8 (1970) 59–62, mit Zusammenstellung von entsprechenden Augustinusbelegen, die für NvK wichtig wurden. Zu Augustinus, *Confessiones* III, 7 n. 13 (CSEL 33, 55, Z. 14–15: Numquid iustitia varia est et mutabilis?), bemerkt NvK in Cod. Cus. 34, Fol. 17^{r}: Nota quare alibi diversis locis et temporibus diversa licent et iura nature inviolabilia sunt. E. Cranz, *Saint Augustine and Nicholas of Cusa in the Tradition of Western Christian Thought:* Speculum 28 (1953) 297–316, geht auf unsere Frage nicht ein.

[58] Die Randnotizen und damit die Durcharbeitung fallen in die Zeit der Vorarbeiten zu *De concordantia catholica.*

verändernden *varietas* der Sakramente und Gesetze. Cusanus bemerkt am Rand: *causa variacionis statutorum*[59].

Ein Musterbeispiel für die Historisierung der kanonistischen Überlieferung bietet die Schrift *De maioritate auctoritatis* (1433)[60]. Die geschichtliche Entwicklung der Kirchenverfassung wird hier benutzt, um an ihre strukturellen Probleme heranzukommen. Erster Leitfaden der Untersuchung ist der Wandel der Begriffsbezeichnungen, verstanden als Indiz für sachliche Veränderungen[61]. Nikolaus schildert, wie sich die Kirche nach und nach zur Pentarchie der fünf Patriarchalsitze Rom, Konstantinopel, Alexandria, Antiochia und Jerusalem entwickelt hat. Die Universalkirche und somit auch das Universalkonzil bestehen aus diesen fünf Patriarchaten[62]. In der Gegenwart – so setzt er seine kirchengeschichtliche Überlegung fort – ist die Universalkirche auf das römische Patriarchat eingeschränkt, das also zugleich Partikular- und (de facto) Universalkirche ist. Dem geschilderten Wandel entsprechend hat sich jeweils die universalkirchliche Autorität geändert und besitzt wechselnde geschichtliche Ausprägung. Das gilt auch für die gegenwärtige Situation, die sich wieder ändern kann, wenn die Unionsverhandlungen mit den Griechen erfolgreich sind. Die ekklesiologische Bedeutung Roms ergibt sich aus dem Zusammenfall von göttlicher Anordnung über den Primat Petri einerseits und von weltgeschichtlicher Entwicklung andererseits, indem der Sitz des Apostelfürsten zugleich den politischen Rang des heidnischen Rom aufnahm. Diese historische Motivierung für die Auswahl der *sedes Romana* konnte man zwar schon im *Defensor pacis* des Marsilius von Padua nachlesen[63]; doch erscheint sie erst bei Cusanus im Zusammenhang einer gesamtkirchlichen Entwicklung. Mit der Möglichkeit, daß Rom den Erstsitz wieder verliert, wird durchaus gerechnet[64].

---

[59] Cod. Cus. 52, fol. 283ra. Hinkmar äußert dort (= PL 126, 353D–354A): quia sicut de sacramentis humanae salutis, quae ab exordio mundi usque ad adventum domini salvatoris pro temporum varietate diversa, ad unitatem tamen unius fidei recurrentia exstiterunt, quaedam spiritualiter intelligenda sunt tradita, quaedam vero inmutata et quaedam penitus abolita, quaedam etiam permanent, ut fuere decreta: ita nullum fuit tempus saeculi a sanctis alienum doctoribus, qui sive verbis, sive exemplis, sive etiam scriptis, viam vitae mortalibus pro temporum varietate demonstraverunt. Daher gibt es viele Kanones, quae quidem inter se contraria esse videntur; et non sibimet sunt contraria, sed pro temporum et rerum ac qualitate causarum disposita vel disponenda. Die Gedankenbildung des NvK zum Thema *varietas* dürfte von solchen Stellen starke Impulse erfahren haben.

[60] CT II, 2; siehe oben Anm. 15.

[61] Nr. 2: Primo est consideranda varietas temporum et vocabulorum, quoniam iuxta temporum varietatem vocabula eciam variata sunt. Eindeutig meint *tempus* hier den jeweiligen geschichtlichen Zusammenhang, in den die untersuchte Institution eingebettet ist.

[62] Auch hierfür empfing NvK in Hinkmars Schrift entscheidende Anregungen; vgl. E. Meuthen, *De maioritate* S. 18 und S. 20 f.

[63] *Defensor pacis* II, 22 § 8 ed. R. Scholz: Mon. Germ., Fontes iuris Germ. ant. in us. schol. VII, Hannover 1932, 427 f.; bearb. von H. Kusch, Darmstadt 1958, S. 778–780; E. Meuthen, *Kanonistik*, S. 161 f.

[64] E. Meuthen, *Kanonistik*, S. 161 f. In *Conc. cath.* I, 16 (h XIV, N. 65) wird Gelasius zitiert, der entsprechende mit der geschichtlichen Entwicklung automatisch gekoppelte Möglichkeiten für

Dennoch glaubt Cusanus nicht, daß die Universalkirche Rom den Erstsitz nehmen werde[65]. Auf jeden Fall übertrüge sich nicht die römische Autorität, sondern die petrinische[66]. Er begründet seinen „römischen" Optimismus allerdings auch wieder traditionalistisch: In der Vergangenheit sei nun einmal diese Entscheidung gefallen, die von der Geschichte wohl nicht rückgängig gemacht werde[67].

An dieser Stelle – und nicht nur hier – wird deutlich, wie sich das Geschehene als prägende Vergangenheit, als „Altes", dem weiteren Geschichtsverlauf blockierend in den Weg legt; die Ambivalenz des historisch Argumentierenden wird deutlich: Er muß die Geschichte immer wieder neu aufheben, wenn er sie am Leben erhalten will. In diesem Zusammenhang gerät *De maioritate* in ein nicht mehr entschiedenes Pro und Contra zur Autorität der Römischen Kirche, das unser Thema verläßt und in der unmittelbar folgenden *Concordantia catholica* dann unter systematischem Aspekt angegangen wird. Die Ekklesiologie des Cusanus löst sich nicht in Historismus auf. Zur Primatsfrage bietet ihm die Geschichte keine abschließende Klärung an.

Für die methodische Grundhaltung vielleicht noch instruktiver als *De maioritate* ist die Art und Weise, wie von ihm die Böhmenfrage als geschichtliches Problem behandelt wird. Im Basler Konzilsgespräch hatte zunächst der Tscheche Rokycana das Wort gehabt. Er sammelte aus der Kirchengeschichte die Beispiele, die den Kelchempfang der Laien belegten[68]. Auch Rokycanas offizieller Basler Gegenredner, Johann von Ragusa, tat darauf methodisch dasselbe und unterschied sich nur durch seine inhaltliche Position: Er versuchte, mit Gegenbeispielen aus der kirchlichen Überlieferung zu widerlegen[69].

Anders geht Cusanus in seinen Böhmenschriften vor. Er argumentiert so: Die Geschichte bietet offenkundige Belege für den Empfang sowohl unter einer wie unter beiden Gestalten[70]. Ihr aber habt nicht nur Unrecht, weil ihr allein

---

Mailand, Ravenna, Sirmium und Trier (Trier wird eigens genannt auch *Conc. cath.* N. 262, Z. 22) zwar bestreitet; doch schränkt NvK trotz prinzipiellem Einverständnis zugleich ein (Z. 3): nisi ordinatio concilii interveniret. Als konkrete geschichtliche Faktizität ist nicht zu vergessen, daß am Ende des Konstanzer Konzils die Franzosen Martin V. erneut Avignon als Residenz nahelegten, König Sigismund ihm Basel, Mainz oder Straßburg offerierte.

[65] Die nicht ganz eindeutige Aussage in *De maioritate* ist in *De usu communionis* präzisiert (p II/2, 8^{rv}): Nolo tamen, ut ex loco auctoritatem arguamus, cum possibile sit aliquando ibi non futurum pontificem aut urbem opprimi ab infidelibus aut desolari. Sed ex prioritate episcopi super caeteros, in quo prior principatus et altior super quosque existit.

[66] *De usu* (p II/2, fol. 8^{v}): Credendum est hanc sedem sacratissimam quoad locum etiam inexterminabilem. Et tamen, si casu Roma deficeret, ibi veritas ecclesiae remanebit, ubi erit principatus et Petri sedes modo praedicto.

[67] *De maioritate* N. 17.

[68] J. D. Mansi, *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio* XXX, Sp. 269–306.

[69] J. D. Mansi, *Sacrorum conciliorum collectio* XXIX, Sp. 699–868. Vgl. aber auch unten Anm. 78. Zur Sache sowie Literatur siehe H. Hallauer, *Das Glaubensgespräch mit den Hussiten:* MFCG 9 (1971) 54.

[70] Aus derselben Zeit stammen entsprechende Notizen des NvK zu Cyprianbriefen in Cod. Cus. 29, fol. 51va: Nota, rogo, de communione calicis et quod eciam pueris dabatur. Nota: Dabatur ad

die Belege für den einen Brauch hervorkehrt, sondern darüber hinaus auch, weil ihr diese Belege für den Kelch unhistorisch verabsolutiert. Ihr müßt sie in ihren jeweiligen geschichtlichen Zusammenhang stellen und dann als zeitgebunden einsehen. Erst dann dürft ihr sie allenfalls für eure Argumentation benutzen. So auch läßt sich erst der geschichtliche Pluralismus beider Empfangsweisen begründen. Wenn der heutige Ritus vom vergangenen abweicht, so geht weder die gegenwärtige Kirche in die Irre, noch fehlte die Kirche in der Vergangenheit; denn die Riten wechseln mit den Zeiten, wie es zeitangepaßt ist. Auf die Gegenwart sind sie nur unter Rücksicht auf diese ihre Gebundenheit anwendbar[71]. Sicher trifft das auch auf Äußerungen der anderen Seite, der Römischen Kirche zu. In der Kelchfrage hat sie ihre Meinung geändert. Aber weil auch ihre Äußerungen zeitgebunden sind, folgt gerade daraus, daß für unsere Gegenwart ihre Aussage anzuerkennen ist, insofern sie zeitgemäß ist[72]. Die Zeitgemäßheit ist indessen evident, weil ihre Aussage allgemein anerkannt wird[73]. Nur ihr Böhmen glaubt, euch davon ausnehmen zu können[74]. Ihr habt mit der Kirche im historischen Zusammenhang zu bleiben – so könnte man Cusanus abschließend kommentieren.

Der Gedankengang des Cusanus läßt es als durchaus möglich erscheinen, den Böhmen den Kelch zu gestatten, wenn die ganze Kirche sowohl den römischen als auch den utraquistischen Ritus nebeneinander zu dulden bereit wäre[75]. Für das Nebeneinander von Riten führt Nikolaus im übrigen einen Präzedenzfall aus der Geschichte an: den Brauch des *panis intinctus* neben dem Genuß der getrennten Gestalten. Dieses Nebeneinander ist aus der Geschichtlichkeit der beiden Riten entstanden. Weil sie sich geschichtlich so entwickelt haben[76],

---

manus hostia; fol. 52va: Nota post baptismum tradi sanguinem baptizatis; fol. 52vb: Nota sumpcionem calicis fieri in commemoracionem. Vgl. dazu weiter unten die entsprechenden Ausführungen des NvK in *De usu*.

[71] *De usu* p II/2, fol. 7^{r}: Dices fortassis: Ecclesia hodierna non ita ambulat in ritu communionis sicut ante ista tempora usw. Der Einwand gilt aber nicht, quod diversis temporibus alius et alius ritus sacrificiorum et etiam sacramentorum stante veritate invenitur . . . Christus enim . . . miro ordine angelorum hominumque mysteria pro temporum varietate dispensat, et quae singulis temporibus congruunt . . ., suggerit. Dasselbe verkürzt auch *Conc. cath.* I, 3 (h XIV N. 13, Z. 18–26), aber ohne Bezugnahme auf die Böhmen; es handelt sich also um einen allgemeinen Gedanken des NvK.

[72] *De usu* p II/2, fol. 9^{v}: Arbitraria potestas ecclesiae credita irrestricte a sponso ligandi et solvendi iudicat et discernit . . . secundum locum et tempus iudicium variando.

[73] Ebd.: usu ecclesiae approbante.

[74] Im Anschluß an die Grundbedingung des derzeitigen usus communis ecclesiae (p II/2, fol. 10^{r}): Unde ex communione utriusque speciei vobis Bohemis hodie illicita, quia praesumpta cum scissura ecclesiae usw.

[75] Grundsätzlich p II/2, fol. 6^{v}: In eadem quidem ecclesia remanente unitate varium posse ritum esse sine periculo nemo dubitat. Die spezielle Konsequenz für die Gegenwart p II/2, fol. 10^{r}: Et similiter etiam obedientes nunc et ecclesiae uniti per eius consensum . . . usu communi ecclesiae acceptante et approbante.

[76] p II/2, Z. 10^{r}. Julius I. verwarf den Brauch zunächst. Post hoc nihilominus in ecclesia catholica, licet novitati primo Iulius restiterit, ex certis rationabilibus causis ritus extat introductus . . . in multis locis . . . Es gab zwar Streit darüber. Tamen universalis ecclesia, quia ita tempori congrue-

erlangten sie ein gleichzeitiges Existenzrecht nebeneinander[77]. Die Riten sind Spiegel und Symbole von Epochen[78], die sich geschichtlich zudem verschränken[79]. Ein anderes, von Cusanus auch noch in späteren Schriften angeführtes Beispiel für geschichtliche Wandlungen im Ritus sind die unterschiedlichen Taufriten: zunächst im Namen Christi, sodann im Namen der Dreifaltigkeit und schließlich, wie heute, im Namen der drei göttlichen Personen[80]. Doch für alle Riten gilt Gottes Absicht: *varietatem secundum temporis salutem praestitisse*[81].

Cusanus geht ebenfalls auf das von der Tradition dargereichte Beispiel der Wandlungen im Eherecht ein[82]; er fügt ihm Änderungen im christlichen Eigentumswesen an: Der urchristliche Verzicht auf Eigentum entsprach der damaligen Kleingemeinde und ihrer Pioniersituation; als sich die Kirche ausbreitete, war die Beschränkung des Eigentumsverzichts auf wenige, nämlich auf die Mönche, ebenfalls situationsgemäß[83].

Freilich, dieses Neben- und Nacheinander betrifft nur – und auch da kann Cusanus die Tradition aufnehmen – Riten und Bräuche, und ebenso nur die Interpretation der Glaubenswahrheiten; es gilt nie für die Glaubensinhalte selbst[84]. Ebensowenig wird das von der Ritenrelativierung unabhängige Glau-

---

bat, populum cum intincto pane communicare permisit. Es handelt sich also um die Sanktionierung geschichtlichen Wandels, der sich bereits vollzogen hat.

[77] p II/2, fol. 10^{v}: Et quia tunc erant nonnulli, qui primum ritum utriusque speciei nondum reliquerant, qui tamen hos non iudicarunt, qui ritum mutarunt, ideo nec ecclesia eos, quod primum ritum observarunt usw. Videtis exinde notandum, quomodo diversus ritus in concordanti unione ecclesiae catholicae aequaliter laudatur.

[78] Vgl. p II/2, fol. 7^{v}, sowie fol. 10^{v}: Videtur mihi . . . usum sacramenti caritatem ecclesiae ad Christum ostendere, ut tunc saepe et sub utraque specie, quando ardens est, tunc rarius in anno, quando calida est, et sub intincti panis specie, tunc rarissime in anno et sub una specie, quando tepida est, ut hoc tempore. Ebenso auch Johann von Ragusa: Mansi XXIX 769E–770E; vgl. P. de Vooght, *La confrontation des thèses hussites et romaines au concile de Bâle:* Recherches de Théologie ancienne et médiévale 37 (1970) 109. Doch erscheint dieses Thema im Rahmen des Gesamtwerkes als ein eher beiläufiges (sechstes) Argument für die Beschränkung der beiden Gestalten auf den Priester: Finaliter ecclesia debuit cessante causa tollere et amovere effectum . . . Cessante illo fervore caritatis et devotionis et hoc singulari privilegio, quod erat martyrii desiderium, utique cessare debuit . . .

[79] p II/2, fol. 10^{v}. Daher gleichzeitige Duldung verschiedener Riten; siehe oben Anm. 77.

[80] p II/2, fol. 7^{r}; fol. 12^{r}. *Dialogus* von 1441, N. 27. An Ebendorfer 1441; *Deutsche Reichstagsakten* XV, Göttingen 1957, S. 769 Nr. 352. Böhmenbrief von 1452; p II/2, fol. 26^{v}.

[81] p II/2, fol. 7^{r}.

[82] Ebd. fol. 8^{r} mit dem Ergebnis: quod ecclesia iuxta temporis conditiones rationabile iudicaverit verbo vel opere.

[83] Ebd. fol. 8^{r} über das Gemeineigentum in der Urkirche: Hoc enim tunc conveniebat paucitati christianorum et plantationi ecclesiae. Postea vero, intrante multitudine gentium, non ita universaliter conveniebat. Unde secundum rationabilem temporis congruentiam idem preceptum absque errore tunc per omnes, postea per aliquos, monachos scilicet, extat adimpletum.

[84] Ebd. fol. 7^{r}: Trotz Ritenwechsel: non tamen propterea extra veritatem sumus constituti. Zeitgemäß wechselnde Vielfalt der Riten: stante veritate. Er fährt fort: scripturasque esse ad tempus adaptatas et varie intellectas. Ebenso später *De pace fidei* (h VII, N. 67). Vgl. auch MFCG 11 (1975) 172 zum Verhältnis veritas-consuetudo. Schon in der Basler Zeit bemerkte er in Cod.

bensheil der Menschen berührt[85]. Doch Glaubensinhalt und Heilswirklichkeit sind nicht nur außergeschichtliche Sachverhalte. Der Heilige Geist ragt in der *varietas* von Riten und Interpretationen in die Geschichte hinein[86]. Die christliche Wahrheit als solche bleibt in ihrer Geschichtlichkeit zwar unverletzt; doch hätte sie ohne ihre Zeitlichkeit kein Leben unter uns[87].

Die Einsicht in die Geschichtlichkeit der Glaubensinterpretation führt konsequenterweise zur Relativierung einzelner Autoritäten, die sich über Ritus und Glaubensverständnis äußern[88]. Da schon die Apostel den Glauben in der Kürze des Symbolums nur mündlich überlieferten, kann ohnehin die schriftliche Autorität nicht allein maßgebend sein. Doch wird im Symbolum die Gemeinschaft der heiligen Kirche und der Heiligen als maßgebliche Autorität genannt[89]. Diese Gemeinschaft ist ihrerseits wieder eine geschichtliche Einheit. Ihr Urteil ist zwar maßgeblich, aber doch nur jeweilig: *Interpretationem tempori congruentem absque errore recepisse, uno tempore currente usu validam, alio invalidam*[90]. Das hindert gerade nicht, daß sie zugleich Autorität für die außergeschichtliche Wirklichkeit ist, insofern sie durch ihre Interpretation und durch ihre Vorschriften das Glaubensgut als solches wahrt und das Glaubensheil als solches vermittelt[91]. Darum hat die Kirche das Urteil darüber, was jeweils angemessen ist: *prout convenientius iudicaverit*[92]. Die Böhmen beriefen sich darauf, mit ihrem Ritus dem Brauch der Väter zu folgen[93]. Aber nicht schon das Alte als solches gibt das gültige Richtmaß, sondern die

---

Cus. 29, fol. 53ra zu einem Cyprianbrief: Nota. Christum solum audiendum et non consuetudini obtemperandum hic supra.

[85] An Ebendorfer (1441); *Deutsche Reichstagsakten* XV, S. 769, Z. 3–6: Quare, etsi eciam hoc possibile foret, quod uno tempore aliqua doctrina emanaret ab illa sede, que alio tempore non reperiretur catholica, adhuc illa doctrina salvaret pro tempore eos, quibus commissum est facere et obedire. *Dialogus* (1441), N. 27, Z. 3–8: Possibile est, quod tota ecclesia aliquid nunc teneat et postea illud prohibeat, nec propter hoc est periculum salutis animarum . . . In hiis igitur mutationisus saluti nichil deperiit.

[86] *Intentio*; Prag, Univ.-Bibl. IV H 17 (781), fol. 59^{v} (siehe AC Nr. 170): Unde spiritus sanctus . . . varia variis temporibus pro salute fidelium operatus est, maxime in distribuendis sacramentis. Nec tamen propterea a via apostolorum sacerdocium unquam decessit nec discedit, quoniam spiritus sanctus in novissimis diebus efusus est.

[87] p II/2, fol. 11^{v}: Christus . . . omni tempore conficit et renovat sacramenta et per medium ipsorum sacramentorum gratiam partitur fidelibus.

[88] Ebd.: auctoritatem ecclesiae praeferendam scriptoribus.

[89] Ebd. fol. 7^{r}: Fatuum est ergo argumentum velle universalem ecclesiae ritum ex scripturis praedecessorum arguere. Legitur enim apostolos non tradidisse fidem per scripturas, sed per vocalem impressionem brevissimi symboli, ubi inter ea, quae ad salvationem necessaria narrantur, ecclesiae sanctae et sanctorum communio narratur.

[90] Ebd.; ferner fol. 7^{v}: praeceptum ipsum (sc. Christi) quondam iuxta illius temporis convenientiam aliter practicatum.

[91] Ebd. fol. 7^{r}: Quare etiam, si hodie alia fuerit interpretatio ecclesiae eiusdem praecepti evangelici quam aliquando, tamen hic sensus nunc in usu currens ad regimen ecclesiae inspiratus uti tempori congruus, ut salutis via debet acceptari.

[92] Ebd. fol. 12^{v}.

[93] Ebd. fol. 5^{v}: patres nostri in usu habuerunt; fol. 6^{r}: patres nostri infantibus et tradiderunt et tradi iusserunt.

zeitentsprechende Übung. Und daß sie diesem Prinzip, je nachdem, sogar selber anhängen, hält Cusanus ausdrücklich fest[94].

Diese Gedankenlinien münden in einen Grundbegriff der cusanischen Gesellschaftslehre; gemeint ist der *usus*. Die Verknüpfung der *varietas temporum* mit dem *usus* wird in den Böhmenschriften des Cusanus ausdrücklich vollzogen[95]: Wenn es auch abweichende Interpretationen der Vorschriften des Evangeliums gibt, so gilt doch der jeweilige, zeitbedingte *usus* als göttlich inspiriert[96]. In diesem Fall handelt es sich um *usus, approbatio* und *consuetudo* der Kirche[97]. Der *usus* ist aber auch erforderlich, damit überhaupt Gesetze Wirkkraft erhalten[98]. Das heißt, auf unser Thema bezogen: Ein Gesetz muß sich geschichtlich durchsetzen; Nicht-Gebrauch eines Gesetzes kann es im Laufe der Zeit obsolet machen[99]. Das Gesetz lebt also von der Geschichte. Nikolaus toleriert sogar einen schlechten *usus*, weil er sich geschichtlich durchgesetzt hat; aber gerade da er geschichtlich bedingt ist, kann er auch beseitigt werden[100]. Die geschichtliche Endzeitsituation – so sagt er einmal – verlangt ein Verhalten, das von dem älteren und von einer anderen Situation bestimmt abweicht[101].

Da also jeweils neue Entscheidungen zu fällen sind, muß ein Prinzip wie das der Majorität und Saniorität auch geschichtliche Dimension haben. *Maior et sanior pars* wären falsch verstanden, wenn man sie, wie sich aus seinen Äußerungen ergibt, nicht immer in zeitlicher Verwirklichung sähe[102]. Die Geschichte bestätigt oder korrigiert jeweilige Majorität und Saniorität. Trotz der großen Teilnehmerzahl der Synode von Rimini 359 erwies sie sich schließlich als *conciliabulum*[103]. Andererseits kann eine Minderheit sich in gleicher Weise geschichtlich durchsetzen und damit ihre „Wahrheit" gerade als spätere Mehrheit unter Beweis stellen, wie ein Grundthema seines *Dialogus* von 1441

---

[94] Ebd. fol. 5[r].

[95] Zu beachten ist nicht zuletzt, daß der *usus* titelgebend für das Werk *De usu communionis* ist.

[96] p II/2, fol. 7[r] (s. o. Anm. 91).

[97] Ebd. fol. 7[r] f.: Wie gibt es Sicherheit im Wechsel der Schriftinterpretationen? Antwort: Certe in alio nullo quam in militantis ecclesiae usu atque approbatione, sive hoc sit circa scripturam et eius auctoritatem atque intellectum, sive extra scripturam in consuetudine accepta per ecclesiam.

[98] *Conc. cath.* II, 10–12 (h XIV, N. 103–110); 14 (N. 130); 15 (N. 132): usus und consuetudo als konstitutive Kräfte für Gesetze.

[99] Ebd. II, 9 (N. 102, Z. 20): abrogatio per non-usum; 10 (N. 103, Z. 15): per non-usum vigorem perdunt; 13 (N. 124, Z. 9): concordia et consensus, usus et non-usus.

[100] Ebd. II, 13 (N. 121, Z. 15–18) über den Eingriff des Papstes in die bischöfliche Jurisdiktion: Sed quia consensus ex usu longaevo hoc nunc introduxit, valida illa sunt quoad animarum salutem, quamdiu patiuntur. Tolli autem possent per concilium, et hoc reformatio deposcit.

[101] p II/2, fol. 7[v]: Quare si hoc tempore distantiori a Christo, propinquiori antichristo, ambulantibus nobis in descensu remoto aliorum vestigiis, quorum alius sit ritus quam fuerit usw.

[102] Ebd. fol. 7[v]: Si vero circa praecepti intellectum et eius expositionem diversitas concurrat aut ex loco aut tempore, hic intellectus laudatus intelligitur, quem maior vel sanior pars verbo aut opere approbat, eo non obstante, quod aliquando alius intellectus in practica viguerit.

[103] *Conc. cath.* II, 5 (h XIV, N. 82); *Briefwechsel. Erste Sammlung*, hg. von J. Koch: CT IV, 1, Heidelberg 1944, S. 48 Nr. 5.

herausarbeitet. Die Majorität wird indessen durch Anschluß an die *cathedra Petri* ausgewiesen sein – so in *De concordantia catholica*, so in *De usu communionis* formuliert schon in der Basler Zeit, also nicht erst in der nachkonziliaren Epoche des Cusanus. Dies war das ihn bestätigende geschichtliche Erlebnis, als die Konzilsminorität, zu der er zunächst gehörte, zur siegreichen Majorität in der Kirche wurde.

In den Werken der Basler Zeit schon lange vorbereitet, wird das Prinzip der *una religio in rituum varietate* dann in *De pace fidei* 1453 eigens thematisiert. Das Miteinander von geschichtlich Gewordenem und sich Wandelndem in der alles umfassenden Einheit, wie es hier dargestellt ist[104], läßt den Blick natürlich auf Grundprinzipien cusanischen Denkens und Seinsverständnisses lenken. So ist es nicht verwunderlich, wenn die Geschichtlichkeit in das philosophische Verständnis des Menschen einbezogen wird, wie es z. B. in *De ludo globi* formuliert ist[105].

Et quia non potest esse nisi unum universum et plura particularia et discreta esse possunt, ideo unius perfecti universi plures particulares et discreti homines speciem gestant et imaginem, ut stabilis unitas magni universi in tam varia pluralitate multorum parvorum fluidorum mundorum sibi invicem succedentium perfectius explicetur.

Jedenfalls dürfte Nikolaus von der Geschichte aus über die *varietas temporum* hinweg in einer bisher noch nicht systematisch ausgekundeten Gedankenlinie weitergedacht (oder auch schon frühzeitig zurückgedacht?) haben. Mit dieser vorsichtigen Formulierung sei angedeutet, daß nicht schon die ganze Fülle dessen, was wir heute als geschichtliches Verstehen bezeichnen, bei Cusanus präsent ist. Die Richtung dahin wird eindeutig gewiesen, der Weg selbst indessen nur erst zaghaft betreten. Wie schon mehrfach betont, greift er vorliegende Ansätze auf, und er soll hier nicht für falsche Originalität okkupiert werden. Der Blick auf Vorläufer und Zeitgenossen muß in einem größeren Zusammenhange gerichtet werden, für den hier kein Raum mehr bleibt. Immerhin scheint sich das Geschichtsverständnis des Cusanus vom humanistischen wesentlich zu unterscheiden; denn für den Humanismus stand der praktische Nutzen der Geschichte als *magistra vitae* im Vordergrund[106], während das Geschichtsverständnis des Cusanus die Struktur der Geschichte in einem spekulativen Gesamtzusammenhang zu begreifen beginnt. So ging es

---

[104] Im Vordergrund steht in *De pace fidei* das Nebeneinander in der varietas; doch tritt auch die zeitliche Veränderung hervor; h VII, N. 4, Z. 3 f.: variis autem nationibus varios prophetas et magistros misisti, et alios uno, alios alio tempore.

[105] *De ludo* I (p I, fol. 157^r).

[106] R. Landfester, *Historia Magistra Vitae*. Untersuchungen zur humanistischen Geschichtstheorie des 14. bis 16. Jhs., Genf 1972, mit dem Resümee S. 169, „daß die humanistische Geschichtstheorie wissenschaftsgeschichtlich noch ganz überwiegend als konservativ zu beurteilen ist . . . und . . . kaum schon für eine Entwicklung in Anspruch genommen werden kann, an deren Ende die entfaltete wissenschaftliche Historie des 19. und 20. Jhs. steht." Bei E. Kessler, *Theoretiker humanistischer Geschichtsschreibung*, München 1971, S. 11, findet sich die provozierende Kapitelüberschrift: „Die humanistischen Theoretiker haben sich um die Geschichtswissenschaft nicht verdient gemacht."

uns weniger um die einzelnen Aspekte seines Geschichtsinteresses als vielmehr um deren Erläuterung im Gesamtverständnis dieses Interesses[107]. Schließlich mußte ganz unberücksichtigt bleiben die theologische Dimension, in die das cusanische Geschichtsbild dann unter christologischem Aspekt geweitet wird[108].

Dieses Bild ist au fond unterschieden vom Geschichtsbild etwa des Lorenzo Valla. Valla arbeitet das Geschichtliche als das jeweils Einzelne und Besondere *(peculiare et proprium)* heraus und stellt es in Gegensatz zum Allgemeinen, das wissenschaftlicher Gegenstand der Scholastik war, die er bekämpfte[109]. Das Singuläre in der *varietas* des Cusanus ist dagegen zugleich „Bild" des Allgemeinen. *Varietas* heißt: *varietas* von etwas. Alle Beispiele, die genannt wurden, betreffen die *varietas* eines Größeren, Ganzen, das sich geschichtlich individualisiert, ohne den Zusammenhang zu verlieren.

Eine ausformulierte Geschichtsphilosophie hat Cusanus uns vorenthalten; wahrscheinlich war er soweit noch nicht. Um so mehr bildet geschichtliches Begreifen einen wesentlichen Zug seines Denkens. Wird das Geschichtliche als solches also noch nicht thematisiert, so ist es sicher nicht das Letzte in seinem Denken[110]. Aber die Geschichtlichkeit wird gerade auch dort bewußt, wo es um das Eine, das Bleibende geht, um die Wahrheit. Geschichte wird Erkenntnishilfe in ihrer über sich stets hinausweisenden jeweiligen Vorläufigkeit.

---

[107] Bemerkenswerterweise behandelt H. Heimsoeth, *Die sechs großen Themen der abendländischen Metaphysik und der Ausgang des Mittelalters*, [1]1922, [3]Darmstadt 1954, S. 149 f., die „Bewegung im Universum" bei NvK (innerhalb der spätmittelalterlichen „Metaphysik des Werdens"), nachdem unmittelbar vorher S. 145 f. (ohne Nennung des NvK) der allmähliche Sinn für „geschichtliche Lebendigkeit" im Spätmittelalter angedeutet wurde.

[108] Vgl. dazu R. Haubst, *Die Christologie des Nikolaus von Kues*, Freiburg 1956, S. 41–108 („Die Menschwerdung in heilsgeschichtlicher Sicht"). – Bei der umfassenderen Behandlung des Themas werde ich auch auf die interessante Rolle zu sprechen kommen, die Cusanus beim Konzil von Trient gerade mit Rücksicht auf die „Historisierung" noch nachträglich gespielt hat.

[109] L. G. Janik, *Lorenzo Valla. The Primacy of Rhetoric and the De-moralization of History:* History and Theory 12 (1973) 389–404.

[110] Es kann deshalb weder auf die „restlos historische Anschauung der menschlichen Dinge" hinauslaufen, wie E. Troeltsch, *Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte*, [2]Tübingen-Leipzig 1912, S. 1, seinerzeit auf dem Höhepunkt des Historismus formulierte, noch bedarf es der Warnung von K. Löwith vor der „Verabsolutierung der Geschichte"; *Gesammelte Abhandlungen.* Zur Kritik der geschichtlichen Existenz, Stuttgart 1960, S. 159.

ZUR MAINZER PROVINZIALSYNODE VON 1451

Von Hermann Hallauer, Bonn-Bad Godesberg

Am 13. November 1451 oder kurz vorher traf Nikolaus von Kues nach einem kurzen Besuch seiner Heimat in Mainz ein[1]. Die Wochen vorher in Trier waren für ihn zu einer herben Enttäuschung geworden. Nicht nur, weil Jakob von Sierck mit fadenscheinigen Vorwänden die Abhaltung einer Diözesan- und Provinzialsynode hintertrieb. Noch deutlicher hatte ihm die inzwischen formierte Abwehrfront der Mendikanten bewußt gemacht, wie begrenzt seine Möglichkeiten waren[2]. Nach den hoffnungsvollen Anfängen in Österreich und Süddeutschland, nach der überaus fruchtbaren Tätigkeit in Nord- und Mitteldeutschland und einem beinahe triumphalen Empfang in Holland, stieß er immer häufiger auf Obstruktion und offenen Widerstand. Würde sich diese Erfahrung auch in Mainz fortsetzen?

Josef Koch hat seiner grundlegenden Untersuchung zur Legationsreise einen gedrängten Überblick über das Wirken des Legaten während des einmonatigen Mainzer Aufenthaltes beigefügt[3]. Er konnte damals die beachtliche Zahl von 29 Belegen aufzählen, die den tatsächlichen Umfang der von ihm getroffenen seelsorgerischen und kirchenpolitischen Maßnahmen ahnen ließen. Inzwischen vermitteln neue Archivfunde ein erheblich differenzierteres Bild, obwohl uns bewußt ist, daß mit den nun bekannten 60 Urkunden und Aktenstücken nach wie vor nur ein schmales Segment der damaligen Aktivitäten ausgeleuchtet werden kann. Ich muß darauf verzichten, die bisher unbekannten Archivalien, durch die wir von einer Vielzahl verschiedenartigster Vorgänge erfahren, zur Kenntnis zu bringen, sondern möchte einem allerdings bemerkenswerten Zwischenfall, den J. Koch bereits kurz erwähnt hatte, nachspüren. Er gewinnt jetzt deutlichere Umrisse.

In seinem späten Vortrag *Der deutsche Kardinal in deutschen Landen* zitierte Koch einen Brief Jakobs von Sierck an Kardinal Guillaume Hugo d'Estaing *(cardinalis s. Sabinae),* ein ungewöhnliches, ja infames Schreiben, das zugleich entlarvende Rückschlüsse auf das persönliche Verhältnis des Kurfürsten zu

---

[1] Der Aufenthalt in Kues ist jetzt belegt in der Urkunde von 1451 XI 9. TRIER, *Diözesanarchiv, Abt. 71,94, Nr. 4.*

[2] Vgl. J. KOCH, *Nikolaus von Kues und seine Umwelt,* Heidelberg 1948, S. 61 ff.; DERS,. *Der deutsche Kardinal in deutschen Landen:* Kleine Schriften der Cusanus-Gesellschaft 5, Trier 1964, S. 24 ff. Jetzt auch: *Kleine Schriften:* Studi e Testi 127 (Roma 1973) S. 495 f.

[3] J. KOCH, *Umwelt,* S. 139 ff. Zur Mainzer Synode vgl.: A. J. BINTERIM, *Pragmatische Geschichte der deutschen Concilien* VII, Mainz 1852, S. 237 ff. und S. 467 ff. E. O. KEHRBERGER, *Provinzial- und Synodalstatuten des Spätmittelalters,* Diss., Tübingen 1938, S. 32 f.

Cusanus erlaubt[4]. Genüßlich erzählt Jakob von einem übelen Pamphlet, das man dem Legaten vergangenen Winter in Mainz vor die Türe gelegt habe. Es enthalte die schändlichsten Angriffe auf den Hl. Vater, das Kollegium der Kardinäle und die gesamte römische Kurie[5]. Zwar distanziert sich der Erzbischof von dem Machwerk und verspricht, die Publizierung des Pasquills in seinem Territorium unterdrücken zu wollen. Doch überzeugt die Entrüstung wenig. Schadenfreude schimmert vielmehr hindurch. Koch bedauerte seinerzeit, daß der *libellus famosus* als verschollen gelten müsse. Dabei übersah er ebenso wie Vanstenberghe[6] einen scharfsinnigen Hinweis von B. Gebhardt[7], der ein anonymes *Avisamentum*, welches bereits 1757 Chr. W. F. Walch in der Reihe seiner *Gravamina nationis Germaniae* veröffentlicht hatte[8], mit eben diesem Brief in Verbindung brachte. Läßt sich die Vermutung Gebhardts weiter erhärten?

Inzwischen kennen wir neben dem äußerst fehlerhaften Druck, auf den sich Gebhardt noch stützen mußte, vier voneinander unabhängige handschriftliche Versionen des Traktates, jeweils in Sammelhandschriften mit vorwiegend konziliaren Texten aufgenommen. Es sind zwei Codices in der Herzog August Bibliothek zu Wolfenbüttel, darunter die von Walch als Vorlage benutzte Handschrift, eine Kopie in der Berliner Staatsbibliothek sowie eine Hs. der Universitätsbibliothek Breslau[9]. Während in zwei Abschriften der Text anonym überliefert wird, nennt die Breslauer Handschrift den Erzbischof von Mainz als direkten und Cusanus als indirekten Adressaten[10]. Aus der zweiten Wolfenbütteler Kopie erfahren wir zusätzlich den Namen des Verfassers, Entstehungsort und Abfassungszeit[11].

Es kann nicht angezweifelt werden, daß Erzbischof Dietrich von Mainz als Empfänger zu gelten hat und das Pamphlet während der Provinzialsynode im November 1451 auftauchte. Dafür sprechen ebenso innere Gründe, die beiden Textzeugnisse wie auch der überlieferungsgeschichtliche Zusammenhang. Beschwerden konnten, soweit sie Grundsätzliches berührten, wirkungsvoll nur einem hochgestellten Kirchenfürsten, dessen kritische Einstellung Papst und

---

[4] J. Koch, *Der deutsche Kardinal*, S. 25; *Kleine Schriften*, S. 496. Vgl. auch E. Vansteenberghe, *Le cardinal Nicolas de Cues*, Paris 1920, S. 96.

[5] Entwurf des Briefes von 1452 V 17: Koblenz, *StA, 1 C, Nr. 12*. Druck: F. Falk, *Cardinal Nicolaus von Cusa in Rom und Cues a. d. Mosel:* Der Katholik 72 (1892) I, S. 93–95.

[6] Vansteenberghe, *Le cardinal* S. 96.

[7] B. Gebhardt, *Die gravamina der deutschen Nation gegen den römischen Hof*, Breslau² 1895, S. 4 ff.

[8] Chr. W. F. Walch, *Monimenta medii aevi*, Göttingen 1757, S. 101–110.

[9] Zu den Handschriften vgl. Anhang S. 260. Herrn Prof. Boockmann und Herrn Prof. Meuthen bin ich für freundliche Hinweise zu Dank verpflichtet.

[10] *Avisamentum porrectum archiepiscopo Maguntino in consilio provinciali per eundem celebrato ex parte in cautelam cardinalis legati.*

[11] Wolfenbüttel, Cod. Guelf. 264 Helmst., fol. 61^{r}: *Litera doctoris Talheynis.* Unter dem Text, fol. 62^{r}: *Hec sunt scripta ex Erffordia reverendo in Christo patri et domino Conrado (!) archiepiscopo ecclesie Maguntinensis necnon sancte sedis Romane archicancellario, anno d. M°cccc L° secundo (!) etc.*

Kurie gegenüber bekannt war, unterbreitet werden. Als Erzkanzler des Reiches war der Mainzer vor allen anderen Prälaten dazu berufen, die nationalen Belange der deutschen Kirche zu wahren. So schlossen sich 1452 die rheinischen Kurfürsten zu einem gemeinsamen Vorgehen zusammen und verlangten von Rom, wie in unserem *Avisamentum,* unter Berufung auf das Dekretum *Frequens* ein Allgemeines Konzil[12]. Drei Jahre später ließ Erzbischof Dietrich erneut die Klagen der deutschen Kirche von der Provinzialsynode in Aschaffenburg formulieren und dem Papst übermitteln[13]. Außerdem konnte dem Libell auf der Synode der größten deutschen Kirchenprovinz eine rasche Publizität sicher sein.

Die Verfasserschaft ist nur in einer Hs. belegt, nämlich in Codex Guelf. 264 Helmstedt, wo der Text einem *Talheym doctor* zugeschrieben wird. Hermann Talheim, auch als Hermann aus Talheim in Thüringen überliefert, ist in der Geschichte der deutschen Dominikaner kein Unbekannter. Wir begegnen ihm erstmals 1427 als *frater professus* des Dominikanerkonvents zu Mülhausen in Thüringen[14]. Im selben Jahr läßt er sich in Jena als Student der *artes liberales* einschreiben[15], 1428 in die Matrikel der Universität Erfurt[16]. 1445 setzt er seine Studien in Köln fort als *biblicus*[17], wird zum Dr. theol. promoviert und leitet am 3. Dezember 1450 eine theologische Promotion, die zu einem Konflikt mit der Fakultät führt, da er gegen die in Basel (1439 IX 17) vertretene Lehre der unbefleckten Empfängnis votiert. Man zwingt ihn zum Widerruf[18]. Auch in den folgenden Jahren läßt sich Hermann Talheim in Köln nachweisen, mindestens bis 1454, da er am 1. Juni jenes Jahres erneut einem Promotionskollegium präsidiert[19]. Eine Urkunde aus diesem Jahr nennt ihn *venerabilis et religiosus pater ord. pred., professor sacreque pagine doctor eximius*[20]. Als

---

[12] Vgl. dazu GEBHARDT, a.a.O., S. 18 ff.; W. MICHEL, *Das Wiener Konkordat vom Jahre 1448 und die nachfolgenden Gravamina des Primarklerus der Mainzer Kirchenprovinz,* Diss., Heidelberg 1929, S. 51 f.; E. O. KEHRBERGER, a.a.O. S. 32.

[13] E. O. KEHRBERGER, a.a.O., S. 43 ff.; MICHEL, a.a.O., S. 35 ff.; BINTERIM, a.a.O., S. 285 ff.

[14] FR. BÜNGER, *Beiträge zur Geschichte der Provinzialkapitel und Provinziale des Dominikanerordens:* Quellen und Forschungen zur Geschichte des Dominikanerordens in Deutschland 14 (Leipzig 1919), S. 49; S. 158; DERS., *Aktenfragmente eines Provinzialkapitels der Dominikanerprovinz Saxonia:* Zeitschrift für Kirchengeschichte 35 (1914) S. 525 f.

[15] FR. BÜNGER, *Beiträge,* S. 53.

[16] G. M. LÖHR, *Die Dominikaner an der Universität Erfurt und Mainz:* Archivum Fratrum Praedicatorum 23 (Rom 1953) S. 246 f.; J. C. H. WEISSENBORN, *Acten der Erfurter Universität:* Geschichtsquellen der Provinz Sachsen 8 (Halle 1881) Bd. I, 3, S. 143: *frater Hermannus Talhem, ordinis predicatorum dt. xx anty.*

[17] H. KEUSSEN, *Die Matrikel der Universität Köln* I (Bonn 1928) S. 493: *fr. Herm. Thalhym, o. pred., presentatus ad bybliam; n. s. propter rev. persone.* Vgl. auch: G. M. LÖHR, *Die Kölner Dominikanerschule vom 14.–16. Jh.* (Köln 1948) S. 98.

[18] H. KEUSSEN, a.a.O., S. 493; G. M. LÖHR, *Die Kölner Dominikanerschule,* S. 99.

[19] TRIER, *Stadtbibliothek, Hs. 686, fol. 152r: Hec questio decisa et pronunciata est per me in vesperiis sub venerabili patre fratre Hermanno Thalheym in scola theologorum Coloniensi 1451, die prima Junii.*

[20] MÜLHAUSEN, *Stadtarchiv, Urk. Nr. 987.* Weitere Belege bei BÜNGER, *Beiträge,* S. 158.

Provinzial der sächsischen Dominikanerprovinz erbittet er 1460 vom Mainzer Erzbischof für einige Mitbrüder die Erlaubnis, Seelsorge ausüben zu dürfen[21]. Im folgenden Jahr finden wir ihn wieder als Regens in Erfurt, später als Prior in Mülhausen. Am 11. September 1474 erfolgt seine erneute Ernennung zum Provinzialvikar der thüringischen Konvente[22]. Die letzte uns bekannte Nachricht bezeugt ihn 1480 als *vicarius generalis* der vier Klöster Nordhausen, Mülhausen, Treysa und Marburg[23].

Über die handschriftliche Bezeugung in Cod. Guelf. 264 Helmst. hinaus lassen sich weitere Argumente zugunsten der Verfasserschaft des Hermann Talheim anführen. In den vier Hss. weist der Überlieferungszusammenhang eindeutig auf einen Autor aus dem Kreis der Bettelorden hin. Diese hatten seit der Bamberger Synode und der Entscheidung des Kardinals im Streit zwischen Mendikanten und Nürnberger Säkularklerus die Überzeugung gewonnen, der Legat sei ihnen nicht gewogen und versuche ihre Stellung zu untergraben. In Trier weitete sich der Konflikt zu offener Feindschaft aus und muß in Köln dramatische Formen angenommen haben, so daß Nikolaus von Kues den Mönchen den ungeheuerlichen Vorwurf machen konnte, man habe ihn vergiften wollen[24]. Der Streit wurde vor der Kurie weiter ausgetragen, fand seinen Niederschlag in verschiedenen Beschwerdeschriften und Suppliken und war 1453 noch nicht beigelegt[25].

Die irrtümliche Ortsangabe *Erfurt* läßt sich dadurch erklären, daß dem Kopisten, der außerdem Erzbischof Dietrich von Erbach mit dessen Vorgänger verwechselte, der längere Aufenthalt des Dr. Talheim als Regens in Erfurt bekannt war. Daraus schloß er auf Erfurt als Entstehungsort.

V. Rose, Bearbeiter des Berliner Handschriftenkatalogs, deutet das *Avisamentum* als eine Beschwerdeschrift der Bettelorden *an* Nikolaus von Kues[26]. Sein Urteil gründet sich auf eine Bittadresse der Mendikanten an einen ungenannten Prälaten, die in der Berliner Hs. dem Text des Talheim-Avisamentums unmittelbar folgt[27]. Hier liegt ein Mißverständnis vor. Denn in dem kurzen Schreiben, Begleittext einer Liste mit Beschwerdepunkten und einer Supplik, fordern die Mendikanten den Empfänger auf, zwischen dem Kardinallegaten und ihnen zu vermitteln und sich schützend vor die Privilegien der vier Orden zu

---

[21] Bünger, *Beiträge*, S. 158; ders., *Aktenfragmente*, S. 525 f.

[22] Bünger, *Beiträge*, S. 159.

[23] G. M. Löhr, *Registrum litterarum pro provincia Saxoniae:* Quellen und Forschungen zur Gesch. des Dominikanerordens in Deutschland 35 (Köln 1939) S. 62.

[24] Vgl. die Beschwerde der Mendikanten vom August 1452: J. Koch, *Der Briefwechsel des Nikolaus von Cues:* CT IV 1 (Heidelberg 1944) Nr. 37, S. 111 ff. Ergänzende Aktenstücke, u. a. eine Zusammenfassung der bisher unbekannten Trierer Appellation (vgl. Koch, *Briefwechsel* S. 68, Anm. 3) sowie eine Supplik aus dem Umkreis des NvK an Nikolaus V.: Breslau, *UB, Cod. Mil. IV, 77, fol. 410^{v}–411^{r}.*

[25] München, *StB, Clm 26 876, fol. 6^{r}–10^{v};* J. Koch, *Umwelt*, S. 57 ff.

[26] *Die Handschriften-Verzeichnisse der königl. Bibliothek zu Berlin*, Bd. XIII, Verzeichnis der lat. Handschriften II 1–3 (Berlin 1901–1905) S. 608.

[27] Fol. 374^{r}. Der Text bei V. Rose, a.a.O., S. 608.

stellen. In der Berliner Hs. folgen der genannten Bittadresse das Kapitel 13 der Kölner Provinzialsynode vom Februar/März 1452[28], in dem Cusanus den Bettelmönchen, die sich nicht der Reform unterwerfen, Beichthören und Predigt untersagt, daran anschließend die Replik der Mendikanten auf das Synodaldekret, *quedam conscripta gravamina* genannt, und als Abschluß eine Appellation, als *quedam peticio* bezeichnet. Jene Appellation war bisher nur indirekt bekannt aus der Supplik der Mendikanten an das Kardinalskollegium[29]. Die Textabfolge, die exakt den Angaben der einleitenden Bittadresse entspricht, läßt keinen Raum für das *gravamen* des Dr. Talheim. Vielmehr erhalten wir durch diese Aktenstücke der Berliner Hs. Kenntnis von einer weiteren, bisher unbekannten Reaktion auf das reformatorische Wirken des Kardinals. Sie erhellen wesentlich die Vorgeschichte der von J. Koch publizierten Beschwerde der Mendikanten. Ebenfalls irrig ist die Annahme Roses, Erzbischof Dietrich von Mainz sei die in der einleitenden Bittadresse genannte *reverendissima paternitas*[30]. Mit dieser Anrede wenden sich die Mönche entweder an den Kardinalsprotektor des Ordens oder, was wahrscheinlicher ist, an Erzbischof Dietrich von Köln. Für die letztgenannte Vermutung spricht die direkte Bezugnahme auf den Kölner und nicht den Mainzer Text des Synodaldekretes. Meine These könnte dadurch erhärtet werden, daß der Codex im Dominikanerkloster Lippstadt, im 15. Jh. noch Teil der Erzdiözese Köln, geschrieben wurde, ein Umstand, der auch die gemeinsame Überlieferung von *Avisamentum* und den Akten zum Mendikantenstreit erklärt. Talheim wurde sowohl als Dominikaner wie als Kölner Universitätsprofessor in den Konflikt hineingezogen[31].

Der Inhalt von Talheims Avisament bleibt aber das überzeugendste Argument gegen die von V. Rose vorgenommene Zuschreibung. Es fehlt der geringste Hinweis auf die bekannten Querelen der Bettelorden. Statt dessen wird die Position einer grundsätzlichen Kritik an den kirchlichen Mißständen bezogen.

Talheim leitet seine Anklagen mit der Behauptung ein, Cusanus untergrabe die Autorität der Allgemeinen Konzilien dadurch, daß er versuche, Bestimmungen der Baseler Kirchenversammlung kraft seiner Legatenvollmacht durchzusetzen, obwohl die deutsche Nation jene Baseler Dekrete bisher noch nicht ratifiziert habe. Damit schalte sich der Kardinal zwischen die deutsche Kirche und das Konzil und maße sich letztlich an, höher als eine allgemeine Kirchenversammlung zu stehen. Ebenfalls sei die Methode der Teilreformen, die der Legat praktiziere, zu verurteilen, weil das unweigerlich zu einer Aufsplitterung

---

[28] P. J. Hartzheim, *Concilia Germaniae* V, Köln 1768, S. 415. Ein beglaubigtes Transsumpt der Synodalbeschlüsse: Neuwied, *Fürstl. Wiedsches Archiv, Nr. 2753.* Der Artikel gegen die Mendikanten fol. 5^r–6^r.

[29] J. Koch, *Briefwechsel,* S. 111.

[30] Vgl. Anm. 27.

[31] J. Koch, *Briefwechsel,* S. 113; ders., *Umwelt,* S. 75 f. Koch bringt m. E. irrtümlich Brief Nr. 20 und 21 mit dem Promotionsverbot für Konventualen in Verbindung.

der kirchlichen und religiösen Praktiken, *differencie rituum,* in Deutschland führe. Der Autor fordert daher mit Nachdruck ein Nationalkonzil, das einheitliche Richtlinien für das ganze Reich zu entwickeln habe. Darin liege die eigentliche Aufgabe des Legaten. Ein solches Nationalkonzil werde sich als Vorstufe eines Allgemeinen Konzils verstehen, um unterschiedliche Entwicklungen in der Universalkirche und letztlich ein Schisma zu verhindern. Ohnehin müsse, ehe die Glieder dem rechten Weg verpflichtet werden könnten, das Haupt, nämlich Papst und Kurie, reformiert werden. Unglaubliche Mißstände seien in Rom täglich zu beobachten: Simonie werden getrieben, Pfründen würden verschachert wie Schweine und Kühe auf dem Markt. Die Kirche behandele man nicht anders als privates Eigentum mit der Folge, daß das Gold und Silber, welches sich in den Gewölben der Kurie ansammele, in die eigenen Taschen gesteckt werde.

Nicht minder reformbedürftig sei das römische Taxenwesen. Obwohl sich seit den Tagen Johanns XXIII. die Gebühren für eine Exspektanz mehr als verdoppelten, sinne der Papst und sein Anhang Tag und Nacht auf neue Einnahmequellen, um besonders die deutsche Kirche auszubeuten. In seinem ersten Amtsjahr habe der augenblickliche Papst (Nikolaus V.) allen Exspektanzen unter dem Datum des Krönungstages ausgestellt. Im zweiten Jahr seien weitere Exspektanzen *motu proprio* vergeben worden, die zu steigenden Einnahmen der Kurie führten, bis schließlich der Papst erklären ließ, er wolle durch den *motus proprius* nur die Erschleichung von Pfründen verhindern. Jene dubiose Praxis werde durch eine bislang unerhörte Form der Reservation übertroffen. Den Inhabern solcher Indulte verspreche man unter gleichzeitiger Aufhebung früher erteilter Exspektanzen auf eben jene Pfründe die freiwerdende Dignität.

Noch rüder greift Talheim die Kardinäle an, die mit einem Heer von Familiaren in Palästen Hof halten. Selbst in den ärgsten Zeiten des Verfalls hat es keinen vergleichbaren Pomp gegeben. Solche Zurschaustellung des Luxus ist nur möglich, weil die Kardinäle eine unglaubliche Pfründehäufung praktizieren, es sie aber andererseits nicht kümmert, wieviel Kleriker in den von ihnen ausgebeuteten Abteien noch den Gottesdienst versehen. Einen ähnlichen Lebensstil pflegen die Familiaren des Papstes und der Kardinäle; sie tätigen Geldgeschäfte, verkehren mit Kupplern und umgeben sich mit Dirnen.

Um dieses skandalöse Leben weiterhin führen zu können, plündert man die deutsche Kirche aus. So genügte es nicht, den Rompilgern das Geld aus den Taschen zu locken, sondern man hat nun einen Kardinal über die Alpen entsandt, um dem armen Volk den letzten Heller zu nehmen unter dem Vorwand, ihnen den Jubelablaß zu verkaufen. Dabei zweifele jedermann die rechte Verwendung der Gelder an, die angeblich der Rückführung der Griechen und der Bekehrung der Böhmen dienen sollen. Nutznießer sind wiederum allein die Italiener.

Glaube der Kardinal wirklich, unter diesen Umständen die Kirche, das Volk, die armen Kleriker, die Handwerker und Kaufleute reformieren zu können?

Nur dann werde sich die deutsche Nation einer Reform öffnen, wenn das Haupt der Kirche mit gutem Beispiel vorangehe. Daher sei vor allen anderen Maßnahmen die Einberufung eines Allgemeinen Konzils angebracht und notwendig.

Mit Recht ordnete Gebhardt die Schrift als Vorläufer der *Gravamina* der deutschen Nation ein, und er zieht eine direkte Linie zu der Beschwerdeschrift, die 1455 von der Synode zu Aschaffenburg verabschiedet und Papst Calixtus III. zugeleitet wurde[32]. Während der ganzen Legationsreise wurden dem Kardinal – soweit wir wissen – nirgendwo schärfere Anklagen entgegengeschleudert[33]. Als Symbol des angeprangerten Systems sollte Nikolaus von Kues sich verantworten für Verhältnisse und Praktiken, die er selbst am wenigsten billigte. Wir kennen nicht die Reaktion des Legaten auf die Flugschrift; doch können wir den Konflikt zwischen Amtsloyalität und Überzeugung ahnen, in den er hier und noch häufig hineingerissen wurde.

Ob unser Pamphlet mit jenem *libellus famosus* identisch ist, das Jakob von Sierck in seinem Brief an Kardinal d'Estaing erwähnt, kann nicht mit Sicherheit beantwortet werden, da sich der Erzbischof mit allgemeinen Formeln begnügt. Allerdings ist die Parallelität der Thematik unübersehbar: provokante Angriffe auf Papst, Kardinalskollegium und römische Kurie. Wenn der Trierer Erzbischof in seinem Brief später von der Ausbeutung der deutschen Kirche durch den Jubelablaß spricht, argwöhnt, die Gelder würden nicht für die Rückführung der Böhmen verwandt, und befürchtet, man werde große Summen nach Italien transferieren, wenn er dann auch noch Kardinäle anklagt, die ihnen kommendierten Abteien auszuplündern, so drängt sich die Vermutung auf, hier handele es sich um Assoziationen an Talheims *Avisamentum.* Erzbischof Jakob versucht, den Mainzer Eklat zu seinen Gunsten auszunutzen und einen höheren Anteil an den Ablaßeinnahmen zu kassieren. Er spielt dem französischen Kardinal ein Exemplar der inkriminierten Schrift zu in der Hoffnung, daß sie den Weg nach Rom finden wird. Angriffe auf kuriale Mißstände, Nachrichten über Unruhen innerhalb der deutschen Kirche und besonders der Ruf nach einem Allgemeinen Konzil würden den Papst willfähriger machen, den Wünschen des Trierers entgegenzukommen.

Es bleibt die Frage unbeantwortet, warum das *Avisamentum* dem Legaten anonym zugestellt wurde, obwohl der Mainzer Kurfürst als Empfänger genannt war. Mehrere Antworten sind denkbar: Dietrich von Erbach scheute sich, persönlich in die delikate Angelegenheit hineingezogen zu werden. Talheim wählte die Form eines Memorandums an den Erzbischof und die Synode, um seinem Aufruf einen offiziösen Charakter zu verleihen. Der Verfasser hatte Angst vor Repressalien und wollte unerkannt bleiben. Vorläufig muß es bei Fragen bleiben.

---

[32] B. Gebhardt, a.a.O., S. 9.

[33] Nach J. Koch, *Umwelt,* S. 74, Anm. 1 lag dem Flacius Illyricus eine *Summa* mit Anklagen

Abschließend lassen sich folgende Ergebnisse zusammenfassen: Das *Avisamentum* war, daran kann kein Zweifel bestehen, für den Kardinallegaten Nikolaus von Kues bestimmt, der während der Mainzer Provinzialsynode von der Schrift Kenntnis erhielt. Sie wurde anonym verbreitet. Wenige Jahre später identifizierte ein Chronist, Dominikaner, seinen Mitbruder, den ehemaligen Kölner Universitätsprofessor Dr. Hermann Talheim als Verfasser. Wahrscheinlich haben wir hier den *famosus libellus* vor uns, auf den Jakob von Sierck in seinem Brief an Guillaume Hugo d'Estaing anspielt.

ANHANG

⟨1451, zwischen November 14 und Dezember 7⟩[1]

Avisamentum des Dr. Hermann Talheim O. P., Professor der Universität Köln, an Erzbischof Dietrich von Mainz und die auf der Provinzialsynode zu Mainz versammelten Prälaten und Kleriker. Er spricht NvK das Recht ab, unter Berufung auf seine Legatenvollmacht in der deutschen Kirche Reformen einzuführen. In scharfen Worten werden die Mißstände an der römischen Kurie gegeißelt und ebenso die verwerflichen Amtspraktiken wie die skandalöse persönliche Lebensführung von Papst, Kardinälen und Kurialen angeklagt und mit Beispielen belegt. Die Verkündigung des Jubiläumsablasses durch NvK in Deutschland wird als ein Manöver angesehen, um die deutsche Kirche noch stärker auszubeuten. Der Verfasser zweifelt die zweckentsprechende Verwendung der Ablaßgelder an. Zur Erneuerung der Kirche, die mit einer Reform des Hauptes beginnen muß, werden mit Nachdruck ein Nationalkonzil und ein Allgemeines Konzil gefordert.

Kop.: BERLIN, *Staatsbibliothek, Preußischer Kulturbesitz, Ms. theol. lat. qu. 207, fol.373r–374r;* BRESLAU, *UB, Cod. Mil. IV, 77, fol.270r–v*[2]; WOLFENBÜTTEL, *Herzog August Bibliothek, Cod.*

---

gegen NvK vor. Die Hs. WOLFENBÜTTEL, *Cod. Guelf. 367 Helmst.* stammt aus dem Besitz des Flacius. Ob sich die Angabe des Flacius auf diese Hs. bezieht, konnte noch nicht geklärt werden.

[1] J. KOCH, *Umwelt* S. 151, Anm. 26 gibt den 7. Dez. als Tag der Bestätigung der Provinzialdekrete an und bezweifelt das von E. VANSTEENBERGHE, *Le cardinal* S. 489 angegebene Datum vom 10. Dez. Die Originalurkunde (MÜNCHEN *HStA, Eichstätt, HU 1451 XII 10*) datiert eindeutig vom 10. Dezember und gibt Mainz als Ausstellungsort an. Wahrscheinlich wurde, obwohl NvK die Stadt bereits verlassen hatte und die Synode damit beendet war, Mainz als Ausstellungsort gewählt, weil sich der Inhalt der Urkunde allein auf das Synodalgeschehen bezog, das mit diesem Dokument nun auch offiziell abgeschlossen wurde.

[2] Eine völlig unzureichende und kaum die Hälfte des Inhalts erfassende Beschreibung der Hs. bei E. E. STRUVE, *Verzeichnis der Handschriften und geschichtlichen Urkunden der Milich'schen Bibliothek in Görlitz.* Als Anhang in: Neues Lausitzisches Magazin Bd. 44 (1868) und Bd. 45 (1869), S. 16 ff. Der Codex stammt aus einem Bettelordenkloster und umfaßt insgesamt 114 Texte,

Guelf. 264 Helmst., fol.61r–62r[3]; WOLFENBÜTTEL, *Herzog August Bibliothek, Cod. Guelf. 367 Helmst., fol.30r–v*[4].

Druck: CHRISTIAN W. F. WALCH, *Monimenta medii aevi ex bibliotheca regia Hannoverana*, Göttingen 1757, S. 101–110[5].

Reverendissime pater! In isto sacro concilio aliqua ponderosa sunt appendenda, consideranda et tractanda. Primo, quod auctoritas sacrorum conciliorum generalium non annichiletur nec evacuetur per decreta reverendissimi patris et domini cardinalis et legati[6], quia sua decreta, que auctoritate sue legacionis introducuntur[7], ita sunt quasi decreta concilii Basiliensis, que per singulas naciones fuerunt spreta et usque quaque non accepta, presertim per nacionem Germanicam. Si igitur modo auctoritate sue legacionis acceptarentur, tunc sua potestas maior videretur quam concilii generalis, quod non consonat veritati. Quare summa cum diligencia hoc prioribus est pensandum. Non eciam videtur esse tutum neque cautum, quod fiat specialis et particularis reformacio unius provincie aliis provinciis non reformatis propter difformitatem rituum in ecclesia dei; que fieret, si in una provincia christifideles, tam spirituales quam seculares, in specie reformacionis necnon in observancia legis divine ab aliis hominibus aliarum provinciarum differrent.
Et si omnino necessarium videatur ad reformacionem huius alme provincie esse procedendum, primo omni diligenti indagine considerandum, in quo vel in quibus alie provincie Germanice nacionis velint reformari. Et interim quod de illis nichil constat, supersedendum esse puto cum reformacione particulari, ne differencia rituum introducatur, unde verisimiliter multa mala possent

---

vorwiegend zur Kirchenreform, zum Baseler Konzil, zur Hussitenfragen Briefe von und an Johannes Kapistran, Excerpte aus Matthias Döring, Papstbullen, u. a. von Calixtus III. und Pius II. und Aktenstücke zur Auseinandersetzung zwischen Breslau und Georg Podiebrad.

[3] Diese Hs. wurde als Textvorlage benutzt, verschiedentlich jedoch Lesarten der Breslauer und seltener der Berliner Hs. übernommen, soweit sie mir als *lectiones faciliores* erschienen. Auf einen Variantenapparat muß verzichtet werden, zumal keine sinnverändernden Abweichungen vorliegen. Lediglich bei Überschrift und Schluß werden die verschiedenen Versionen angeführt.

[4] Die Hs. diente Chr. W. F. Walch als Textvorlage.

[5] Überschrift bei Chr. W. F. Walch, S. 101: Gravamina nationis Germanicae adversus curiam Romanam Joan. cardinalis s. Angeli, Nicolai V. p. R. legato exhibita et ex codice Helmstadiensi edita.

[6] In Mainz wurde NvK eine zweite Streitschrift zugestellt, die sich gegen Kap. 14 der Mainzer Synode *Propter reverentiam divinissime eucharistie sacramento exhibendam* (HARTZHEIM, S. 1007) und das von NvK vielerorts erlassene Reformdekret *Sanctorum patrum instituta* (J. KOCH, *Umwelt*, S. 112, Dekret Nr. 3) wandte. NvK versuchte damit den Mißbrauch der Sakramentsprozessionen und der Aussetzung der Eucharistie zu unterbinden. Verfasser des Traktats war der Propst von Solothurn, Dr. Felix Hemmerlin. Das *Gravamen* liegt im Druck vor: *Clarissimi viri iuriumque doctoris Felicis Hemmerlin cantoris quondam Thuricensis varie oblectationis opuscula et tractatus*, Basel 1497, fol.97r–100r. Vgl. dazu auch: F. FIALA, *Dr. Felix Hemmerlin als Propst des St. Ursenstiftes zu Solothurn.* Beiträge zur vaterländischen Geschichtsschreibung, vornehmlich aus der nordwestlichen Schweiz, hrsg. vom geschichtsforschenden Verein des Kantons Solothurn, Bd. 1, Solothurn 1857, S. 516 ff.

[7] Hier liegt eine Anspielung auf die von NvK in seinen Anordnungen benutzten Formeln vor, z. B. in dem häufig publizierten Dekret *Quoniam sanctissimus dominus noster*, wo es heißt: *nos auctoritate apostolica, qua in hac parte fungimur, . . . mandamus.* WIEN, *HHStA, Urk. 1451 II 8.*

---

1 *ü. d. Text* Litera doctoris Talheynis sequitur (WOLFENBÜTTEL, *Cod. Guelf. 264 Helmst.*); Avisamentum super reformacione universaliter facienda et celebracione consilii generalis (WOLFENBÜTTEL, *Cod. Guelf. 367 Helmst.*).
10 *statt* in specie *haben die Hss. die sinnwidrige Lesung* in spem.

exoriri, donec et quousque fiat generalis omnium aliarum provinciarum reformacio. Quare opus esset, quod fieret unum concilium nacionale pro nostra nacione Almanica, ad quam reverendissimus pater et dominus cardinalis et legatus pro reformacione facienda, ut dicitur, missus est. Et revera non solum opus est, ut fiat concilium nacionale, verum eciam generale, quia si sola nacio Almanica reformaretur et alie naciones manerent in ritu et observanciis eorum, fieret quodammodo scisma et divisio; et si Almani reputarentur sicut Greci, qui specialem ritum et modum habent legis divine, quod absurdum esset.

Dicitur eciam, quod dictus dominus cardinalis legatus venit ad reformandam nacionem Almanicam, tam seculares quam spirituales personas tamquam membra ecclesie Romane. Bonum esset, si ista reformacio debitum et regularem haberet progressum. Nam languescente capite cetera membra dolere conprobantur. Idcirco a capite et non a membris censetur esse inchohanda.

Si ergo reformacio debeat esse regularis et ordinata, oportet ante omnia, quod noster dominus papa et sua Romana curia primo et principaliter reformetur propter multos excessus multasque enormitates, que per eum et suos cardinales per illam execrabilem et maledictam symoniam cottidie committuntur in vendendo ecclesiastica beneficia quemadmodum vacce et porci in foro publico vendi consueverunt, cum tamen ecclesie non sunt eius dominii sed ut eius dispensatoris. Per quam turpissimam vendicionem aurum et argentum in fornace conflatum in suis marsubiis includere festinant non timentes, quod tanto gravius in huiusmodi peccant, quanto in altiore gradu consistunt.

In taxacionibus litterarum apostolicarum expediendarum esset dominus papa reformandus. Nam ubi littere prius consueverunt taxari ad septem vel octo florenos, iam taxantur ad duodecim vel tredecim. Et litere de gracia sive iusticia, que tempore Ioannis XXIII. poterant expediri pro septem ducatis, pro nunc volentes expedire oportet, quod sedecim ducatos habeant. Et sic consequenter de omnibus aliis possumus dicere quoad literas expediendas.

Nota: dominus apostolicus omni die insaciabili desiderio cogitat cum suis, quomodo totam substanciam Germanice nacionis sibi valeat acquirere, sicut indubitanter multis patet exemplis. Nam in assumpcione ad papatum omnibus fuit gratus et benivolus omnibusque petentibus et volentibus gracias exspectancias dedit sub dato coronacionis sue. Quare divites et pauperes sperabant ex illis graciis beneficia assequi et literas super gracias concessas quasi omnes expediverunt anno sue coronacionis primo, et exinde quasi thesaurum habuit infinitum anno primo. Sed anno secundo, postquam taliter magnam pecuniam collegit, dedit meliores gracias exspectativas scilicet motu proprio quasi omnibus indifferenter. Sic quod nedum divites, verum eciam pauperes huiusmodi gracias expediverunt credentes inde fructum assequi, quibus graciis illo anno magnam pecuniam habuit. Anno vero tercio videns quod non plus potuit habere de graciis exspectativis motu proprio, declaravit motum proprium in hunc modum, quod per motum proprium non vellet tollere nisi subrepcionem. Et sic isti pauperes erant decepti, qui credebant eciam plus impetravisse per motum proprium; et sic quasi pecuniam amiserunt.

Item post motum proprium papa dedit reservaciones ad beneficia vacatura. Qui modus prius in curia Romana fuit inauditus. Et forma reservacionis fuit talis: „Volumus“, dixit papa in suis literis, „quod tu habeas primam prebendam vel dignitatem in tali ecclesia que vacaverit et suspendimus omnem effectum omnium graciarum exspectativarum quocumque modo per nos concessarum, donec et quousque sis assecutus primam prebendam vel dignitatem“. Videant domini de concilio an hoc iustum sit vel sanctum taliter pauperes decipere etc.

Item curia domini pape in multis esset reformanda. Nam ibi vero cardinales superbe et pompose cum centum, octoginta, septuaginta vel sexaginta equis pallacium pape ingrediuntur et eorum familiares vestes deferunt bipartitas, taleatas et illicitas diversi coloris cum auro et argento. Non sic consueverunt equitare cardinales tempore Bonifacii IX., Innocentii et Johannis XXIII. Quidam eciam de cardinalibus habent tres ecclesias metropolitanas cathedrales in tytulum et commendam, decem abbacias, sex preposituras et archidiaconatus et prioratus et quattuor ecclesias parochiales. Non curant, quot monachi in monasterio sint. Ubi enim pro servicio dei consueverunt esse sexaginta monachi in monasterio, vix iam est unus. Et sic ipsi cardinales totam substanciam monasterii tollunt, unde sexaginta monachi vivere deberent; et ideo ultra papam se in superbia extollunt. Et non dicitur solum hoc de cardinalibus, verum eciam de omnibus familiaribus pape et cardinalium. Idcirco necessarium et oportunum esset ut illa reformarentur iuxta condignum.

Item in curia Romana sunt publici usùrarii et campsores, cum quibus papa et cardinales habent pecuniam in sortem, si cum dampno vel lucro, deus omnipotens novit.
Sunt eciam ibidem publici fornicarii, adulteri concubinarii pluresque alii notorii peccatores et peccatrices, qui per papam tolerantur. De quibus eciam provincia Germanica usquequaque extitit immaculata.
Item dominus apostolicus et Italici non sunt contenti in eo, quod quasi infinitum thesaurum in anno iubileo a christifidelibus per universum mundum habuerunt, qui personaliter pro gracia iubilea curiam Romanam visitaverunt. Sed nunc mittit cardinalem, qui, ut residuum de substanciis nostris habeat, pauperes Christi per posicionem cistarum spoliat indulgencias anni iubilei sub pacto vendendo. Que posicio cistarum christifideles distrahit et diffidere et dubitare facit, nimirum quia per hanc sepe decepti sunt, puto pro conversione Bohemorum et reduccione Grecorum, quorum nullum secutum est in effectum.
Et nescitur, cur Almani plus puniri debeant in anno gracie, qui legacionem indulgenciarum fideliter suscipiunt, quam Italici iubileo assidue utentes nullam tamen exaccionem ad cistam contribuunt. Et ille idem legatus introducitur sub specie nostre reformacionis et volens hic reformare clericos pauperes, pistores, carnifices, sutores, tabernatores. Certe si dominus apostolicus et sua curia se reformarent vel per concilium generale fieret reformacio generalis, faciliter(!) membra ecclesie, unumquodque in suo statu, reformarentur.
Necessarium ergo et oportunum videtur, ut fiat concilium generale per papam prout iuravit se velle tenere. Amen etc.

---

89 *unter dem Text:* Hec Talheym doctor. Hec sunt scripta ex Erffordia reverendo in Christo patri et domino Conrado (!) archiepiscopo ecclesie Maguntinensis, necnon sancte sedis Romane archicancellario, anno domini M°cccc°l^mo secundo etcetera (Wolfenbüttel, *Cod. Guelf. 264 Helmst.*); Avisamentum porrectum archiepiscopo Maguntinensi in consilio provinciali per eundem celebrato ex parte in cautelam cardinalis legati (Breslau, *UB, Cod.Mil. IV, 77*).

CHRISTLICHE EXISTENZ UND KIRCHLICHKEIT ALS KERNPROBLEM IN DEN BRIEFEN DES CUSANUS AN DIE HUSSITEN

Von Reinhold Weier, Trier

Eine Abordnung angesehener hussitischer Theologen trug auf dem Konzil zu Basel die Hauptforderungen der „Böhmen", das heißt der Hussiten, vor. Es handelt sich um die folgenden vier: die Freiheit der Predigt, die Gewährung des Laienkelches, die Preisgabe des überflüssigen Kircheneigentums, die Bestrafung jeder notorischen Todsünde durch weltliche Gewalt[1]. Als Nikolaus von Kues in die Auseinandersetzung um diese Forderungen, die sogenannten „vier Artikel", hineingezogen wurde, drückte er der Diskussion sofort den Stempel seines auf das Wesentliche und Grundsätzliche ausgerichteten Geistes auf. Er versuchte nämlich, die Diskussion auf die Forderung der Gewährung des Laienkelches zu konzentrieren. Das war nicht rein pragmatisch gedacht. Vielmehr betonte er, daß allein die Frage der Gewährung des Laienkelches eine wirkliche Glaubensfrage, ein articulus fidei[2], sei. Die übrigen Forderungen betreffen seiner Auffassung nach nur Fragen der christlichen Lebenspraxis und ihrer Reform. Es geschah dies im März 1433, und zwar in dem durch das Konzil gebildeten Ausschuß, der die uferlos werdenden Reden und Gegenreden vor dem Plenum des Konzils ablösen sollte. Cusanus setzte sich mit seinem Vorstoß bei den Hussiten nicht durch.
Was in diesem Zusammenhang mit Glaubensfrage gemeint sei, bekommt aus der Situation heraus Kolorit. Auf dem Konzil hatte in langer Rede der theologische Führer der böhmischen Abordnung, Johann Rokyczani, die Auffassung dargelegt, inwiefern die Gewährung des Laienkelches geradezu heilsnotwendig sei. Seine Ausführungen tragen die dem Inhalt gemäße Überschrift: „Die Kommunion der heiligen Eucharistie unter beiderlei Gestalt, nämlich von Brot und Wein, sehr nützlich und zum Heile dienlich, die für das ganze gläubige Volk notwendig und von unserem Herrn und Erlöser angeordnet ist"[3]. *Glaubensfrage* heißt in diesem Zusammenhang: eine Frage, bei der es um das ewige Heil geht.

In seinen *Briefen* an die Böhmen, die wir im folgenden behandeln wollen, hat Cusanus den gleich von Anfang an erfaßten Gedanken festgehalten. Er bleibt

[1] E. Vansteenberghe, *Le cardinal Nicolas de Cues,* Paris 1920, S. 213 f.
[2] J. Gill, *Konstanz und Basel-Florenz:* Geschichte der ökumenischen Konzilien, hrsg. G. Dumeige-H. Bacht, Bd. 9 Mainz 1967, S. 207.
[3] Positio magistri Johannis de Rockozana (Mansi, Bd. XXX, S. 269ᵃB): Communio divinissimae Eucharistiae sub specie utraque, panis scilicet et vini, utilis multum et saluti expediens, toti credentium populo est necessaria, et a Domino praecepta Salvatore.

bei seiner Überzeugung, daß hier das hussitische Kernproblem liegt: daß nämlich die Gewährung des Laienkelches als Glaubensproblem und das heißt hier als Problem gesehen wird, wie wir Christen das Heil erlangen. Letzten Endes geht es um die Frage: Wie erlangen wir Christen das Heil; wie müssen wir Christen leben, um es zu erlangen; was sind die Grundbedingungen christlicher Existenz?
Hermann Hallauer hat gezeigt, daß Cusanus bei seinen Verhandlungen mit den Hussiten vielerlei Kompromisse geschlossen habe, die nicht immer der Klarheit und Tiefe seiner Theorie entsprachen[4]. Im folgenden wollen wir betrachten, wie Cusanus in seinen Briefen an die Böhmen doch eine theologisch-grundsätzliche Position entfaltet hat.

I

Die Frage nach dem Heil in ihrer Verschränkung mit der Frage nach unserem Verhältnis zu Kirche, Heiliger Schrift und Sakramenten. Die Freiheit der Kirche

Die Forderung, die Kommunion unter beiderlei Gestalten zu empfangen, bezog ihre Kraft aus der Überzeugung, durch den Empfang des Kelches werde der Christ mehr Gnade erlangen, als wenn er die Kommunion nur unter der Gestalt des Brotes empfing, ja es sei geradezu eine Heilsfrage, ob die Kommunion unter beiderlei Gestalten empfangen werde, denn Christus habe es so vorgeschrieben, und es sei notwendig für das Heil, diesem Gebot Christi Folge zu leisten[5].
Cusanus hat in diesem Sinne die hussitische Forderung der Gewährung des Laienkelches als ihre alles entscheidende Forderung angesehen. Es hat sich auf die Beantwortung dieser Frage beschränkt. Er hat als Motiv dieser Frage geradezu einlinig die Heilsfrage ernst genommen. Dies muß man sehr deutlich sehen: Cusanus anerkennt den Ernst der Frage, sobald sie als Heilsfrage gestellt wird, und er ist bereit, mit aller Grundsätzlichkeit und gebotenen Weitläufigkeit zu antworten. Theologisch ernst zu nehmen ist die Forderung des Laienkelches und sind die übrigen Forderungen der Hussiten überhaupt nur als Heilssorge.
Die These des Cusanus lautet: Wir Christen empfangen durch die Kommunion unter beiderlei Gestalten auf keinen Fall mehr Gnade als durch die Kommunion unter einer Gestalt, wenn diese im Gehorsam gegenüber der Kirche, jene dagegen im Ungehorsam geschieht. Die Kommunion unter beiderlei Gestalten ist nicht heilsnotwendig[6].

[4] H. Hallauer, *Das Glaubensgespräch mit den Hussiten:* MFCG 9 (1971) 53–75. (70!).
[5] Mansi, Bd. XXX, S. 294. – Vgl. P. de Vooght, *Jacobellus de Stříbo († 1429), premier theologien du hussitisme:* Bibliothèque de la Revue d'histoire ecclésiastique, 54 (Löwen 1972) 134 ff.
[6] *Epistolae ad Bohemos* II (p. II, fol. 9r, Z. 34 ff). – Im folgenden werden die *Briefe* an die Böhmen

Ansatzpunkt für seine Argumentation ist die augustinische Sicht der Eucharistie als *sacramentum unitatis*. Die Eucharistie ist wesentlich der Einheit zugeordnet. Nun ist ja klar, daß für Cusanus dieser Gedanke von vornherein große Leuchtkraft besitzt. Denn in all seinem theologischen und philosophischen Denken spielt der Gedanke der Einheit eine führende Rolle. *Einheit* ist eines der großen Leitworte cusanischen Denkens. Wie kann die Eucharistie Gnade bewirken, so fragt Cusanus, wenn der Ritus, unter dem sie gefeiert wird, Spaltung hervorruft? Natürlich ist Mannigfaltigkeit der Riten möglich, so erklärt er. Nikolaus weiß, daß Einheit immer in die Vielheit hinein explizierbar ist. Aber wenn Anmaßung und Stolz einen liturgischen Brauch der Einigkeit und dem Frieden vorziehen, so wird das, was in sich gut, heilig und lobenswert ist, verdammungswürdig[7]. Alle Ausgestaltung von partikulären Gewohnheiten braucht als Voraussetzung die unverbrüchliche Einheit mit der universalen Kirche. Was bedeutet diese Einheit konkret? Cusanus läßt keinen Zweifel: die Einheit mit der universalen Kirche vollzieht sich im Gehorsam. Und die universale Kirche ist keine andere als die Römische Kirche[8].
Die Einheit der Kirche bedeutet konkret: Gehorsam der einzelnen Christen und der christlichen Teilgemeinschaften gegenüber der Leitung der Gesamtkirche. Was bedeutet ferner die Mannigfaltigkeit der Riten konkret? Auch in diesem Punkte drückt Cusanus sich unzweideutig aus: sie bedeutet Freiheit der Kirche, gemäß Ort und Zeit die Vorschriften Christi je neu auszuformen[9]. Das Thema, das hier – wenn auch unter einem eingeengten Blickpunkt – in Sicht kommt, ist die Geschichtlichkeit kirchlichen Wirkens. Es ist ein Wirken pro loco et tempore.

In seiner Argumentation drängt Nikolaus sofort alles dem entscheidenden Fragepunkt zu: Wie verhalten sich Schrift und Kirche? Anlaß für seine Problemstellung sind die Darlegungen Rokyczanis auf dem Konzil. Dieser hatte von der Schrift und der Urkirche her seine Position zu begründen versucht: die Aussagen der Schrift und das Verhalten der frühesten Kirche gäben der Forderung des Laienkelches recht. Cusanus erkennt das grundsätzliche Problem, das durch solche Beweisführung gestellt ist: Was hat den Vorrang: die Schrift oder die Kirche? Und er legt dar, inwiefern die Schrift nicht das Allerursprünglichste in der Kirche sei. Christus selbst habe nichts

---

folgendermaßen zitiert: *Ep.* mit Angabe der Briefnummer, Seiten- und Zeilenzahl der Pariser Ausgabe von 1514. – *Ep.* III (fol. 10^{r}, Z. 22 ff).

[7] *Ep.* II (fol. 6^{v}, Z. 3 ff). – Ebd. (fol. 5^{r}, Z. 32).

[8] *Ep.* V (fol. 14^{v}, Z. 33 ff; fol. 15^{r}, Z. 5 ff).

[9] *Ep.* VII (fol. 20^{r}, Z. 43 ff): Ministratio sacramenti credita est illis (sacerdotibus) illimitate: eo modo quo ad ecclesiae aedificationem, scilicet dei honorem et animarum salutem pro loco et tempore iudicaverint expedire. Ebd. (fol. 20^{v}, Z. 5 ff): Constat ecclesiam ab initio usam fuisse libera potestate ad aedificationem in ministrando hoc sacramentum.

Schriftliches hinterlassen[10]. So schreibt er in den Briefen aus der Baseler Zeit[11]. In den späten *Briefen* (aus dem Jahre 1452) wird er hinzufügen: die katholische, das heißt universale Kirche ist nicht auf den Buchstaben der Schrift festgelegt, sondern nur auf ihren Geist. Wenn der Buchstabe nicht mehr der Auferbauung und dem Geiste dient, nimmt sie (solche Riten) auf, die ein leichterer Zugang zum Geist sind. In diesem Sinne habe schon Paulus sich als Diener des Neuen Bundes nicht dem Buchstaben, sondern dem Geiste nach bezeichnet[12].

Es gab eine Zeit, in der die Kirche ohne Schrift da war. Wenn man *Kirche* in ganz weitem und umgreifendem Sinne versteht, so muß man zurückdenken bis zum Beginn der Menschheitsgeschichte. Dann läßt sich sagen: Es gab anfänglich, nämlich vor Mose *Kirche* ohne Schrift. Versteht man *Kirche* im engeren Sinn als die Kirche des Neuen Bundes, so ergibt sich entsprechend: Es gab Kirche bevor die ersten Zeilen des NT geschrieben waren.

Man könnte sich ausdenken, daß ein Gewaltherrscher alle Bibeln vernichten läßt. Aber die Kirche könnte er nicht vertilgen. Der geschriebene Buchstabe gehört nicht zum Wesen der Kirche, vielmehr der Geist, der lebendig macht[13].

Da die Kirche auf das Heil der ihr anvertrauten Gläubigen bedacht sein muß, ist nicht verwunderlich, wenn sie die Hl. Schrift zu verschiedenen Zeiten verschieden interpretiert und demgemäß andere Anordnungen trifft. Denn das Verstehen, das konkrete Leben (die „Praxis"), bedingen sich gegenseitig. Das Verstehen, das mit der Lebens-*Praxis* einhergeht, ist lebendiger Geist[14]. Die Kirche ist früher als die Schrift und ihretwegen gibt es die Schrift, nicht umgekehrt[15].

Wenn wir den Heilsweg suchen, dann ist es sicher gefährlich, uns auf unser eigenes Denken und Sinnen zu verlassen. Das wäre geradezu Anmaßung. Weit besser ist es, dem Wege zu folgen, den die Heiligen vor uns gegangen sind[16]. Und gerade das tun wir, wenn wir uns an die Kirche halten. Ohne alle Skrupulosität dürfen wir uns mit sicherem Glauben und Vertrauen auf sie verlassen[17].

Wie stünde es, wenn wir nur die Hl. Schrift, nicht aber die Kirche hätten? Wir sehen doch, wie unterschiedlich ihr Sinn immer wieder gedeutet wird. Da kommt uns die Kirche zu Hilfe[18]. Freilich treten auch innerhalb der Kirche

---

[10] Mansi, Bd. XXX, S. 266[b]; S. 300[b]. – *Ep.* II (fol. 7[r], Z. 32 ff).

[11] Vansteenberghe, S. 216.

[12] *Ep.* VII (fol. 20[r], Z. 19 ff).

[13] Ebd. (Z. 23 ff).

[14] Ebd. (Z. 28 f): Intellectus currit cum praxi. Intellectus enim qui cum praxi concurrit, est spiritus vivificans.

[15] Ebd. (Z. 27 ff).

[16] *Ep.* II (fol. 5[r], Z. 47 ff).

[17] Ebd. (fol. 8[r], Z. 29 ff): Habemus itaque, si ab omnibus scrupulositatibus circa praecepta et eorum intelligentiam aut variam ecclesiae consuetudinem intelligendi aut operandi secundum praecepta Christi aut patrum erui voluerimus, ad ecclesiam firma fide et confidenter recurrere.

[18] Ebd. (fol. 7[r], Z. 40 ff).

Meinungsverschiedenheiten über die Bedeutung der Schrift auf. In einem solchen Fall müssen wir uns an den „größeren und gesünderen Teil" (die *pars sanior*) der Kirche halten[19].

Cusanus zeigt an Beispielen aus der Kirchengeschichte, in welch tiefgreifender und umfassender Weise die Kirche immer die Freiheit für sich in Anspruch genommen hat, gemäß den besonderen Umständen die Gebote Christi auszuformen. Ein Teil dieser Beispiele sei hier angeführt.
Je zu passender Zeit sei die Taufe im Namen Jesu, im Namen der Dreifaltigkeit oder im Namen des Vaters und des Sohnes und des Hl. Geistes gespendet worden[20]. Man habe zeitweilig die eucharistische Konsekration durch das Sprechen des Vaterunsers vollzogen[21]. Zeitweilig habe die Kirche die häufige Kommunion empfohlen, zu anderer Zeit ebenso mit Recht den selteneren Empfang[22]. In urchristlicher Zeit sei die Einhaltung des Armutsgebotes Pflicht gewesen, in späterer und veränderter Zeit sei die Behauptung einer solchen Verpflichtung geradezu häretisch geworden[23]. Zu rechter Zeit habe die Kirche mehr den ehelichen Stand, zu rechter Zeit mehr die Jungfräulichkeit gepriesen[24]. Die Kirche habe das Sabbatgebot des Alten Testamentes zum Sonntagsgebot gewandelt[25], sie habe Vorschriften für den Eheabschluß erlassen, die zeitgebunden sind[26].
Entsprechendes gelte nun auch für das Problem, das die Böhmen aufgerollt haben: den Empfang der Kommunion unter beiderlei Gestalten. Zu rechter Zeit hat die Kirche ihn gestattet, zu anderer Zeit kann sie ihn verbieten[27]. Die Vollmacht der Kirche zu zeitgemäßer Anpassung ist geradezu unbegrenzt[28]; sie kann ohne Restriktion binden und lösen[29]. „Alles konnten die Apostel und können ihre Nachfolger"[30].
Woher nimmt die Kirche solche Vollmacht zu binden und zu lösen? Die

---

[19] Ebd. (fol. 7^{v}, Z. 30 ff): Si vero circa praecepti intellectum et eius expositionem diversitas concurrat aut ex loco aut tempore, hic intellectus laudatus intelligitur, quem maior vel sanior pars verbo aut opere approbat, eo non obstante, quod aliquando alius intellectus in practica viguerit.
[20] Ebd. (fol. 7^{r}, Z. 18 ff); *Ep. VII* (fol. 19^{v}, Z. 46 ff).
[21] *Ep.* VII (fol. 20^{r}, Z. 2).
[22] *Ep.* III (fol. 10^{v}, Z. 34 ff).
[23] *Ep.* II (fol. 8^{r}, Z. 23 ff); *Ep. VII* (fol. 20^{r}, Z. 29 ff).
[24] *Ep.* III (fol. 9^{r}, Z. 36 f).
[25] *Ep.* II (fol. 7^{v}, Z. 45 ff).
[26] Ebd. (fol. 8^{r}, Z. 6 ff).
[27] *Ep.* III (fol. 10^{v}, Z. 34 ff).
[28] *Ep.* VII (fol. 20^{r}, Z. 43 ff) – *Conc. cath.* II, 26 (h ^{2}XIV N. 211, Z. 24 ff): Quomodo irrestricte liberrime apud sacerdotium est potestas distributiva huius sacramenti eucharistiae in quodam opusculo contra hunc Bohemorum errorem. – Es handelt sich bei diesem Opusculum um *Ep.* II und III. Hier in *Conc. cath.* gibt Cusanus geradezu als Sinnspitze der Denkschrift den Erweis der irrestricta liberrima potestas an. – Vgl. Vansteenberghe, S. 214, Anm. 3.
[29] *Ep.* III (fol. 9^{v}, Z. 33 f): Arbitraria potestas ecclesiae credita irrestricte a sponso ligandi et solvendi.
[30] *Ep.* VII (fol. 20^{r}, Z. 15).

theologische Antwort lautet: Sie ist der Leib Christi. „Was Christus spricht, spricht er für die Kirche. Und was die Kirche sagt, ist in Christus gesagt"[31]. Auch die böhmischen Theologen hatten nicht bestritten, daß die Kirche der Leib Christi sei. Sie hatten aber differenziert zwischen dem, was in Wahrheit die Kirche Christi sei, und der Gemeinschaft der Getauften[32]. Im Anschluß an Jacobellus hatte Rokyzcani in seiner großen Rede auf dem Baseler Konzil diesen Punkt ausführlich dargelegt. Es gibt eine dreifache *communio:* die *communio* der Heiligen, die *communio* der Sakramente und die *communio* aller Getauften. Letztere umgreift Heilige und Sünder[33]. Leib Christi aber sei die *communio* der Heiligen.
Demgegenüber beharrt Cusanus nachdrücklich auf der Identität zwischen der sichtbaren Kirche und dem Leibe Christi. Die Kirche ist unfehlbar und es ist unbezweifelbar, daß damit die *universale* (das heißt die „katholische") Kirche gemeint ist, die in Gemeinschaft mit dem Römischen Stuhle lebt. Die Kirche, in der uns Christus begegnet und außerhalb derer es kein Heil gibt, ist die römische katholische Kirche[34].
Daher besteht der Heilsweg darin, der Kirche zu gehorchen: *simpliciter obedire*[35].

II

Die Forderung schlichten Gehorsams gegenüber der Kirche

Die *Briefe* des Cusanus an die Böhmen zerfallen zeitlich in zwei Gruppen. Was wir bisher betrachtet haben, entstammt der Hauptsache nach der ersten Gruppe, nämlich den *Briefen* II und III, die beide im Jahre 1433 verfaßt sind, also in geringem Abstand von *De concordantia catholica*, worin sie auch erwähnt werden[36]. Zusammen bilden sie eine Denkschrift *De usu communionis*. In ihnen spiegelt sich das Gefühl der Zuversicht, durch grundlegende theologische Darlegungen den Streit überwinden zu können. Sie knüpfen insofern an den Stil der großen theologischen Reden an, die etwa zur gleichen Zeit im Plenum des Konzils von Johann Rokyzcani auf der einen Seite und Johann von Ragusa auf der anderen Seite gehalten worden waren.

---

[31] *Ep.* II (fol. 7^{v}, Z. 23 ff): Est enim (ecclesia) corpus Christi . . . in ecclesia loquitur Christus et in Christo ecclesia.
[32] DE VOOGHT, *Jacobellus*, S. 18 ff.
[33] MANSI, Bd. XXX, S. 268^{b}A.
[34] *Ep.* II (fol. 7^{v}, Z. 43 ff; fol. 8^{v}, Z. 14 ff); *Ep.* V (fol. 15^{r}, Z. 9).
[35] *Ep.* V (fol. 14^{v}, Z. 21 f). – Den umgreifenden Horizont des Themas zeigt G. ALBERIGO, *Die ‚forma ecclesiae' im christlichen Humanismus unter besonderer Berücksichtigung des Nikolaus Cusanus:* FZPhTh 21 (1974) 209–235.
[36] *Conc. cath.* II, 26 (h ^{2}XIV, N. 211). – Vgl. VANSTEENBERGHE, S. 214, Anm. 3.

Der Rest der *Briefe* (IV–VII) bildet die zweite Gruppe. Sie sind geschrieben im Jahre 1452, als sich die Verhandlungen festgefahren, die Fronten verhärtet hatten. Jetzt setzt Cusanus einen neuen Akzent: die Böhmen sollen gehorchen. Auch in *Brief* II hatte er schon über den Gehorsam geschrieben. Er erklärt dort, daß die verführerischste These in der ganzen Diskussion laute, man müsse an erster Stelle dem Gebot Christi, an zweiter Stelle der Kirche gehorchen. Cusanus brauchte also seine theologischen Grundsätze nicht zu ändern, wenn er in den späteren *Briefen* den Gehorsam betont. Neu ist jedoch der Nachdruck, mit dem er den Gehorsam als Weg des Heiles beschreibt[37]. Indem wir uns der Kirche anvertrauen, vertrauen wir uns Christus an. Wir verlieren die Heilsangst. Wir brauchen nicht beunruhigt zu sein, wenn die Kirche ihre Freiheit in Anspruch nimmt, Riten umzugestalten, überhaupt ihr Leben veränderten Zeiten und Gegenden anzupassen. Im schlichten Gehorsam finden wir den sicheren Weg zum Heil. Nur wenn man bedenkt, welche Entlastung und geradezu Befreiung, nämlich Befreiung von der Sorge um das Heil, hierin liegt, ist verständlich, wie unbeschränkt Cusanus den Gehorsam der Böhmen fordert: sie sollen „einfachhin gehorchen"[38], „reinen"[39], ja „reinen, einfachen, wahren und effektiven Gehorsam"[40] leisten.

Wie steht es aber, wenn die kirchliche Gemeinschaft einen Christen hinauszuweisen scheint, ihn nämlich exkommuniziert? Was soll der Exkommunizierte tun, um das Heil zu erlangen? Was soll er tun, wenn er überzeugt ist, daß die Exkommunikation ihn ungerechterweise getroffen hat? Auch dieser Frage gegenüber, die ja keineswegs bloß theoretisch gemeint ist[41], weicht Cusanus nicht von seiner Grundposition. Die kirchliche Strafe der Exkommunikation, so legt er dar, ist ein pastorales Mittel, das keineswegs den Bestraften von der Gnade Gottes ausschließt oder ausschließen soll. Freilich ist Exkommunikation für den Betroffenen ein Schicksal, aber ein solches, das er (Cusanus sagt jetzt nicht, wie wir vielleicht erwarten würden, „im Glauben", sondern:) das er im Gehorsam bestehen kann und soll. Das „im Glauben" ist freilich mitgemeint. Wenn der Exkommunizierte das Schicksal der Exkommunikation respektiert und erträgt, und wenn er im Gehorsam gegenüber der Kirche – wenn auch leidend – verharrt, so wird er ebenso Gnade und Heil erlangen

[37] Hallauer: MFCG 9 (1971) 56 ff.
[38] *Ep.* V (fol. 15^{v}, Z. 11).
[39] Ebd. (fol. 14^{v}, Z. 34).
[40] Ebd. (fol. 15^{r}, Z. 42): Obedientiam puram, simplicem, veram et effectualem, quae solum deo grata, vobis utilis et salutaris existit, suademus. – Ebd. (fol. 14^{v}, Z. 3).
[41] Es handelt sich nicht um eine bloß theoretische Zuspitzung des Problems. Seit Hus, Jacobellus und andere Reformer exkommuniziert worden waren, empfanden die Böhmen als existentielle Frage, wie denn die Exkommunikation und insbesondere die ungerechtfertigte Exkommunikation heilstheologisch zu bewerten sei: Ist das ewige Heil des Betroffenen durch die Exkommunikation gefährdet? Die Diskussion um diese Frage wirkte sich ekklesiologisch aus. Sie bot der Betonung des Unterschiedes zwischen einer geheimen mystischen und einer bloß äußerlichen Verbindung der Christen Nahrung. – Vgl. Vooght, *Jacobellus*, S. 23 f.

wie ein anderer Christ, der ungestört in der *communio* mit der Kirche leben und die Sakramente, vorab das Altarsakrament, empfangen kann[42]. Der Gehorsam gegenüber der Kirche ist so unumstößlich und sicher der christliche Heilsweg, daß – den Gehorsam vorausgesetzt – *communicatio* mit der Kirche und *excommunicatio* zum selben Ziel, nämlich zum ewigen Heil führen[43]. Ein so hohes Gut ist der Gehorsam, daß er dies bewirkt.

Man darf das „einfachhin Gehorchen", *simpliciter obedire*, nicht nur sehen in der Perspektive der Unter- und Überordnung, obwohl nicht zu bezweifeln ist, daß Cusanus auch das meint: er will, daß die Böhmen sich der kirchlichen Hierarchie und ihrem Urteil unterwerfen. Unter- und Überordnung müssen verstanden werden von dem her, was für die ganze Frage des Verhaltens gegenüber der Kirche grundlegend und maßgebend ist, das ist die Forderung der Einheit und Einigung. Denn die Gläubigen und die Hierarchie bilden zusammen die Einheit der universalen Kirche, die der Leib Christi ist. Sie alle müssen sich verstehen als Glieder dieses Leibes. Als Glieder desselben Leibes sind sie einander zugeordnet. Als Glieder des Leibes Christi müssen die Gläubigen auf das Ganze der „universalen", nämlich der „katholischen" Kirche schauen und darauf bedacht sein, sich dem Ganzen einzuordnen.

Der bedingungslose Gehorsam ist nur möglich, weil der Gehorsam gegenüber der Kirche sicherer Heilsweg ist. Die von der Kirche ausstrahlende Sicherheit ist zugleich ihre Unfehlbarkeit. Weil die Kirche als Leib Christi nicht abirren kann von Christus, dürfen wir ihr gehorchen. Diese Unfehlbarkeit ist eine solche der Gesamtkirche. Der Papst vermag sein Amt zu erfüllen in der Hinordnung auf die Gesamtkirche. Die Gläubigen und die unteren Stufen der Hierarchie sind dem Papst zugeordnet. Hier besteht Gegenseitigkeit[44]. Schon in *De concordantia catholica* hat Cusanus das ausführlich dargelegt[45].

Nun kommt der Sinn des kirchlichen Gehorsams ans Licht: er ist nicht primär Unterwerfung (das ist er nur in der konkreten Gestalt und als Folge seines Wesens), sondern er ist wesentlich Hinordnung auf die Gesamtkirche, Sicheinfügen in die Gestalt dieser Kirche, Teilnahme an ihrer Gesamtgestalt. Gehorsam ist Bemühen um Gleichgestaltung mit dem Gesamten, um *conformitas* mit der Kirche, um so an der *forma Christi* selber teilzunehmen, sie zu finden. Er ist Öffnung gegenüber dem Ganzen[46].

---

[42] *Ep.* III (fol. 10^{r}, Z. 15 ff).

[43] Ebd. (Z. 20 f): In ecclesiae obedientibus eundem finem habet communicatio et excommunicatio.

[44] *Ep.* II (fol. 9^{r}, Z. 11 f).

[45] Hier (*Ep. II:* fol. 9^{r}, Z. 10) wie *Conc. cath.* I, 6 (h ^{2}XIV, N. 37, Z. 4 f) zitiert Cusanus das Wort Cyprians aus *Ep.* 66, 8 *Ad Florentium et Puppianum* (CSEL 3/2, 773): episcopum in ecclesia esse et ecclesiam in episcopo.

[46] *Ep.* V (fol. 14^{v}, Z. 18 ff): Cum impossibile sit veram pacem ecclesiasticam consitui posse, quamdiu non est omnimoda conformitas corporis et membrorum ... Necesse est pure et simpliciter absque pacto et conditione omnium conformitatem obedientiae amplecti. – Vgl. Alberigo, a.a.O. S. 213 ff.

Fassen wir zusammen. Auf den ersten Blick könnte es scheinen, als wolle Cusanus nur strikten Gehorsam der Böhmen erreichen. Aber bei näherem Zusehen ergibt sich, wie eben dieser Gehorsam als Haltung der Unterwerfung von innen heraus vergeistigt und in den Bereich der Freiheit hineingenommen wird. Der „einfache Gehorsam" ist in Wahrheit Gleichgestaltung mit der universalen Kirche, die der Leib Christi ist, also in Wahrheit Angleichung an Christus, Weg zur Christusförmigkeit. Deshalb erscheint die Trennung, das „Schisma", als so verwerflich, weil es die Anteilnahme an der *forma ecclesiae* verhindert, wie sie im Gehorsam immer und unter allen Umständen, sogar in der Exkommunikation, gefunden werden kann.
In dieser Angleichung an die Kirche findet der Gläubige Anteil an ihrer Freiheit, die sie daher hat, daß sie vom Geist Christi erfüllt ist. Dieser Geist der Freiheit wirkt sich im Gläubigen aus. Er wird frei von aller Skrupulosität und Angst um sein Heil. Mit sicherem Glauben und vertrauensvoll kann er seinen Weg gehen. Er wird auch frei gegenüber allem konkret Defizienten, Mangelhaften in der Kirche. Wenn die Kirche ihm vielleicht sogar die sichtbaren Sakramente vorenthält (in der Exkommunikation), so kann er im Gehorsam ebenso Gnade erlangen, als würden ihm die Sakramente gereicht. – Über diesen letzteren Punkt ist nun noch genauer zu handeln.

III

Die heilsvermittelnde Kraft des Glaubens an das Wort Gottes

Wenn die Kirche jemanden exkommuniziert, so bedeutet das, geistlich betrachtet, daß sie ihm mit der Versperrung des Zuganges zu den Sakramenten zugleich den Zugang zu einem Angebot göttlicher Gnade versperrt. Wenigstens scheint das auf den ersten Blick so, und zwar besonders im Blick auf die Eucharistie. Aber gerade das bestreitet Cusanus, wie wir gesehen haben, in seinen Darlegungen über die Wirkungen des kirchlichen Gehorsams: Wer im Gehorsam verharrt, erlangt Gnade des Heils, weil er sich ebenso der Gestalt des Leibes Christi angleicht. Jedoch begnügt sich der Kardinal nicht mit dieser Antwort. Es bleibt noch Unklarheit, wie es um die Heilswirksamkeit und Heilsnotwendigkeit der Sakramente selbst steht. Anders ausgedrückt: Geklärt ist, daß Angleichung an den Leib Christi in jedem Fall und in jeder Situation Weg zum Heil, gnadenwirksamer Weg ist. Aber dem scheint entgegenzustehen, was in der Schrift über die Heilsbedeutsamkeit der Taufe und der Eucharistie gesagt ist. Cusanus ist überzeugt, daß Klärung in dieser Frage nur zu erreichen ist, wenn man vom Allergrundlegendsten und Ursprünglichsten her denkt. Er hat sich darüber insbesondere in den letzten *Briefen* geäußert. Es geht darum auszusagen, was Weg zum Heil ist. Was ist nun die allergrundlegendste Antwort auf diese Frage? Mit Augustinus antwortet Cusanus:

Entscheidend ist, daß wir das wahre geistige Brot und den wahren Trank für die Seele erlangen. Ähnlich hat er es auch in einer Reihe von *Predigten* gesagt[47]. Was aber heißt das? Wo finden wir die wahre Speise? Wie lautet die Antwort, wenn sie ganz grundlegend sein soll? Cusanus antwortet: Das wahre Brot wird uns an erster (und ursprünglicher) Stelle gereicht bei der Inkarnation des ewigen Wortes. *Bethlehem* heißt *Haus des Brotes.* Bethlehem, die Geburtsstelle unseres Heilandes, ist der Ort, wo wir vor allem das Brot des Lebens finden. Das ganz und gar Grundlegende ist, daß wir uns nähren lassen vom Worte des Lebens. Und wie geschieht das? Die grundlegende, das heißt noch nicht die konkreten Möglichkeiten im einzelnen bedenkende Antwort, die Antwort, die in jedem Falle richtig und maßgeblich ist, lautet: wir werden genährt vom Brote des Lebens, indem wir durch das Wort aus dem Glauben wiedergeboren werden.

Nun aber müssen wir uns noch einmal bemühen, vom Grundlegenden her zu denken. Wir haben gesehen: entscheidend ist, das wahre Brot und den wahren Trank für die Seele zu erlangen. Das geschieht im Glauben an das Wort Gottes, das Christus selber ist. Wie nun werden uns das Brot und der Trank des Lebens (nämlich das „Wort Gottes", das Christus ist) dargereicht? Die Antwort soll wieder grundlegend sein, also das ins Auge fassen, was jeder speziellen Antwort zugrunde liegt. Wo liegt der Ursprung der Darreichung von Brot und Trank des Lebens, ihre Grundlage? Die Antwort des Cusanus heißt: Nicht in den sichtbaren Sakramenten (wir würden heute sagen: den *sieben Sakramenten*), auch nicht in der Hl. Schrift, sondern in der Kirche, die der Leib Christi ist. Damit ist die universale, das heißt „katholische" Kirche, die Römische Kirche gemeint. Sie ist der Leib Christi. In ihr finden wir das ewige Wort. Ihr dürfen wir getrost folgen.
Die Böhmen berufen sich darauf, daß die Gläubigen an erster Stelle dem Gebot Christi, erst an zweiter Stelle der Kirche Gehorsam schulden[48]. Wenn sie etwas anderes befiehlt als Christus (nämlich wie es in der Hl. Schrift als Anordnung Christi erkennbar ist), so dürfe man nicht der Kirche, sondern müsse Christus gegen die Kirche folgen. Diese These hat bekanntlich in der Reformation außerordentliche Bedeutung erlangt. Cusanus erkennt bereits klar, daß an dieser Stelle eine Entscheidung fällt. Diese Auffassung, so legt er dar, sei außerordentlich verführerisch. In dem, was sie beinhaltet, liege Anfang und Wurzel aller in die Irre führenden Anmaßung. Denn was wirklich göttliche Vorschrift ist, das ergibt sich nicht aus partikulärem Urteil, sondern nur im Einklang mit der universalen Kirche[49]. Gegen die lebendige Kirche darf man

[47] R. Haubst, *Das Wort als Brot:* Martyria, Leiturgia, Diakonia. Festschrift f. Hermann Volk, hrsg. v. O. Semmelroth, Mainz 1968, S. 26 f.
[48] *Ep.* II (fol. 6^{v}, Z. 11).
[49] Ebd. (Z. 11 ff): Certe in hoc est omnium praesumptionum initium, quando iudicant particulares suum sensum in divinis praeceptis voluntati divinae conformiorem quam universae ecclesiae.

sich weder auf die Urkirche noch auf die Hl. Schrift berufen[50]. Der Glaubensgehorsam bewährt sich im Gehorsam gegenüber der sichtbaren Kirche, durch die Christus selbst zu uns spricht und für uns zum Wort des Lebens wird.

Verfolgen wir die Darlegung des Cusanus nun noch mehr im einzelnen. Ansatzpunkt ist die Behauptung der „Jakobellianer", also der Anhänger des hussitischen Theologen Jakobellus, daß die eucharistische Rede Jesu die Heilsnotwendigkeit des Laienkelches beweise. Dort heißt es ja: „Wenn ihr das Fleisch des Menschensohnes nicht essen und sein Blut nicht trinken werdet, werdet ihr das Leben nicht in euch haben"[51]. Die Stelle zeige klar, daß wir das Blut Christi trinken, also am Kelch Anteil haben müssen, um das Leben zu besitzen[52].

Wie tief dringt nun Cusanus vor, um dieser Argumentation gerecht zu werden? Er erweitert zunächst einmal das Problemfeld. Er bezieht die Taufe in die Betrachtung ein. Gerade von ihr ist ja biblisch bezeugt, daß sie heilsnotwendig ist: Niemand kann in das Reich Gottes eintreten, der nicht glaubt und nicht getauft ist[53]. Die Aussage von der Heilsnotwendigkeit der Taufe schließt die Konsequenz ein, daß alle, die tatsächlich das Heil erlangen (Cusanus nennt sie *sancti*, Heilige), auch tatsächlich getauft seien. Bedenkt man nun, daß Kirche in einem sehr weiten Sinn verstanden werden kann, so daß auch Menschen, die lange vor Christus lebten, noch zu ihr gerechnet werden, so steht man vor einer Alternative: entweder man behauptet, daß diese Menschen nicht das Heil erlangt haben, oder man muß zugeben, daß auch sie „getauft" sind. Für Cusanus steht von vornherein fest, daß auch Menschen, die vor Christus gelebt haben, das Heil erlangt haben, nämlich die Gerechten des Alten Bundes. Folglich erscheint zwingend, daß diese Gerechten „getauft" sind, obwohl sie doch offenbar nicht das christliche Sakrament der Taufe empfangen haben.

Was kann also gemeint sein, wenn das Wort von der Heilsnotwendigkeit der Taufe auf die *sancti* vor Christus bezogen wird? Cusanus gibt zur Antwort: der Ritus der Taufe kann nicht gemeint sein, sondern nur etwas an der Taufe, was diesen Ritus unsichtbar erfüllt, nämlich das geistige Geschehen der Wiedergeburt, die sich im Glauben erfüllt. Nur so kann das Wort von der Heilsnotwendigkeit der Taufe für alle „Heiligen" des Alten und Neuen Testaments gemeinsam gelten[54].

Gewiß muß der „Mensch aus Adam" wiedergeboren werden, um „Sohn Gottes" aus Gnade zu werden. Gewiß vollzieht sich diese Sohnwerdung im „wahren Sohn Gottes von Natur", der die Natur der Adamssohnschaft annahm. Diese Wiedergeburt aber geschieht im Glauben. So gibt es einen

[50] *Ep.* IV (fol. 14^{r}, Z. 16 ff).
[51] Joh 6, 53.
[52] *Ep.* VII (fol. 20^{r}, Z. 34 f; fol. 20^{v}, Z. 29 ff). – Zur Benutzung von Joh 6, 53 durch Jacobellus vgl. Vooght, *Jacobellus*, S. 124.
[53] *Ep.* VII (fol. 20^{v}, Z. 11 ff).
[54] Ebd. (Z. 14 ff).

Glauben und eine Wiedergeburt und Sohnschaft, durch die alle „Heiligen" des Alten und Neuen Testamentes wiedergeboren werden. Diese Wiedergeburt ist nicht sichtbar und sinnenhaft. Denn auf solche Weise konnten ja alle „Heiligen" an ihr teilhaben. Sie ist vielmehr geistig. Sie ist Teilnahme am Geist, so wie das Einsehen (der *intellectus*) der vielen an der einen Wahrheit teilhat. Daher kann Paulus sagen: „Unsere Väter wurden alle getauft", obgleich das ja nicht für die sichtbare Taufe gilt wie bei den Christen[55].

Nun hat Cusanus den Boden bereitet, um auf die Argumentation der Böhmen einzugehen. Das Wort der eucharistischen Rede, das vom Trinken des Blutes Christi spricht und vom Leben, muß ebenso wie das Wort von der Heilsnotwendigkeit der Taufe für alle „Heiligen" des Alten und Neuen Testamentes Geltung haben. Denn sie alle haben Anteil am Leben. Es bezieht sich also nicht auf das sichtbare oder sakramentale Essen, sondern auf das geistige[56]. Was ist nun unter einem geistigen Essen (und Trinken) zu verstehen? Um das zu klären, ist im Auge zu behalten, daß die Wiedergeburt sich im Glauben vollzieht[57]. Es geht um den Glauben. Er soll genährt werden. Wodurch aber wird der Glaube geistigerweise genährt? Cusanus zögert nicht zu antworten: „Durch das Wort". Wer „durch Glauben im Wort" wiedergeboren ist, kann nur durch das Wort gespeist werden. Denn wir werden durch das ernährt, woraus wir sind. Wir sind aber aus dem „Wort"[58]. Hierbei ist zu beachten, daß *Wort* nicht nur das Wort der Verkündigung, sondern vor allem den Sohn Gottes selber bezeichnet. Das Wort also nährt den Glauben. Und dieser ist das Leben – in der Sprechweise des Cusanus: das geistige Leben, die *vita intellectualis*. Ein Wort ist es, durch das wir wiedergeboren und nach der Wiedergeburt „geweidet" werden. Es ist das Wort der *vita intellectualis*, nämlich die Wahrheit selbst, die den Geist *(intellectus)* aller durch Glauben Wiedergeborenen zu weiden vermag[59].
Als Menschen aus Adam, als bloß weltliche Menschen, können wir nicht von uns aus teilhaben an der Speise, die uns das höhere geistige Leben (die *vita intellectualis*) gewährt, das heißt an der Wahrheit Teilhabe gewährt, die uns der Wahrheit geradezu inkorporiert, so daß wir mit ihr (nämlich mit Christus) einen Leib bilden. Die Teilhabe an der Wahrheit selbst ist vermittelt durch

---

[55] Ebd.

[56] Ebd. (Z. 29 ff): Ubi Christus dicit „Nisi manducaveritis carnem filii hominis et biberitis eius sanguinem . . .", necesse est, quod si de omnibus sanctis debet verificari qui habent vitam illam divinam, quod non intelligatur de visibili seu sacramentali manducatione sed spirituali. – Über die Verbindung zur augustinisch-scholastischen Lehre von der geistlichen Kommunion siehe Haubst, *Das Wort als Brot*, S. 23.

[57] *Ep.* VII (fol. 20^{v}, Z. 14 ff).

[58] Ebd. (Z. 33 f): Renatus per fidem in verbo non potest cibari nisi verbo. Ex iis enim ex quibus sumus, ex eis et nutrimur.

[59] Ebd. (Z. 34 ff): Unum est verbum per quod renascimur, et unum est verbum per quod renati pascimur. Et est verbum vitae intellectualis scilicet veritas ipsa, quae solum pascere potest renatum intellectum per fidem. – Vgl. Haubst, a.a.O. S. 29.

Christus, in dem unsere Menschennatur zu personhafter Einung mit dem ewigen Wort gelangt. Das ist gemeint, wenn Petrus sagt, Christus habe Worte des ewigen Lebens[60].

Sodann geht Cusanus zur Besprechung des Pauluswortes von der geistigen Speise und dem geistigen Tranke über: „Alle aßen dieselbe geistige Speise und alle tranken denselben geistigen Trank"[61]. Die Speise ganz verschiedener Menschen (die sie zu verschiedenen Zeiten empfangen) kann nur ein und dieselbe sein, wenn sie geistig ist. Sie ist das Brot des Lebens und des Geistes. Der Trank, von dem hier die Rede ist, kann nur das Wasser der Weisheit sein. Das lebenspendende Brot ist kein anderes als dasjenige, das vom Himmel herabkam. Wer davon ißt, wird nicht sterben, sondern wird leben in Ewigkeit[62]. Die Speise des ewigen Lebens in dieser Welt ist keine andere als jene im ewigen Reiche[63]. Freilich kommen wir auf Erden damit nur in Berührung auf die Weise, wie es in dieser sinnenhaften Welt möglich ist. Daher läßt sich das Leben, das die Wahrheit selber ist, im Irdischen nur „berühren", wie es dem Sinnenhaften entspricht, nämlich durch den Glauben. So wie ein Schüler die Lehre seines Meisters nur erwerben kann, wenn er vertraut, daß in den sinnenhaften Worten des Meisters die Wahrheit der Lehre enthalten ist. Im Reiche der Ewigkeit dagegen ist die Wahrheit nicht durch sinnenhafte Zeichen, sondern durch sich selber Speise[64].

Im Anschluß an ein auf Augustinus zurückgeführtes Wort, daß glauben und getauft werden dasselbe sei wie essen und trinken[65], führt Cusanus seine Argumentation auf die Spitze: „Wer glaubt, hat das Leben. Also Glauben und Getauftwerden, eucharistisches Essen und Trinken und, was an Ähnlichem Christus sagt, unterscheidet sich nicht in geistigem Verständnis. Es geht vielmehr um ein Einziges, das durch alle solche Worte, wenn auch in verschiedener Weise, ausgedrückt wird: „So viele ihn aufnahmen, denen gab er Macht, Kinder Gottes zu werden, denen, die an seinen Namen glauben"[66]. Der Sohn Gottes selbst ist die lebendige und wahre Speise und der wahre Trank und das wahre Licht, das jede Vernunft erleuchtet, und der wahre Weinstock[67]. –

Rokyczani hat in seiner Rede auf dem Baseler Konzil ausführlich zu der Auffassung Augustins Stellung genommen, Jesu Wort vom Essen und Trinken seines Leibes und Blutes müsse geistig verstanden werden. Dieses Wort des

---

[60] *Ep.* VII (fol. 20^{v}, Z. 36 ff).

[61] 1 Kor 10, 3.

[62] Vgl. Joh 6, 51.

[63] Vgl. *Decretum Gratiani*, De cons. dist. II cap. 81 (Corpus Iuris Canonici, hrsg. Aem. Friedberg, Bd. 1, Leipzig 1879, S. 1346).

[64] *Ep.* VII (fol. 20^{v}, Z. 21 ff).

[65] *Ep.* VII (fol. 21^{r}, Z. 12): Credere et baptizari est manducare et bibere.

[66] Ebd. (Z. 13 ff): Qui credit, habet vitam. Credere, igitur, baptizari, manducare et bibere et quicquid similiter per Christum dicitur, non habet in spirituali intellectu differentiam. Sed unum solum est quod per omnia talia varie exprimitur, scilicet „quotquot receperunt eum dedit eis potestatem filios dei fieri, iis qui credunt in nomine eius". – Vgl. Joh 1, 12.

[67] Ebd. (Z. 22 ff).

Herrn beziehe sich vielmehr auf das sakramentale Essen und Trinken[68]. Cusanus, der mit Augustinus so stark das Geistige betont, geht auf diese Problematik ein. Obgleich vom geistigen Essen und Trinken die Rede sei, müsse doch in der Kirche feststehen und der Christ müsse bekennen, daß Christus unter den sakramentalen Zeichen Speise und Trank des Lebens sei[69]. Im Römerbrief heißt es (Röm 10, 10): „Mit dem Herzen glaubt man zur Gerechtigkeit, mit dem Munde aber bekennt man zum Heil." Dem Glauben des Herzens entspreche das geistige Essen. Dem Bekenntnis des Mundes zum Heile das sakramentale Essen – so wie für die Taufe gelte: zum Glauben muß der sakramentale Empfang der Taufe hinzukommen[70]. Wer also nur die Möglichkeit hat, die Speise Christi geistigerweise zu empfangen, ist verpflichtet, wenigstens nach der sakramentalen Speise zu verlangen. Der hl. Thomas erkläre, daß der Christ verpflichtet sei, wenigstens zuweilen die Kommunion zu empfangen[71]. Cusanus kommentiert lapidar: „Wir bekennen, daß es sich so verhält", *fatemur hoc sic se habere*[72].
Jedoch verlangt Gott von niemandem, die Sakramente und insbesondere die Kommunion anders zu empfangen, als sie gespendet werden[73]. – Abschließend ermahnt der Kardinal die Böhmen, zu jener „Gleichgestaltung" mit der Gesamtkirche zurückzukehren, die ihre Vorfahren gewahrt haben[74].

Kehren wir zur Ausgangsfrage zurück: Wie müssen wir Christen leben, um das Heil zu erlangen? Die Antwort des Cusanus lautet schon in den frühen *Briefen* an die Böhmen, erst recht dann in den späteren, die er als Legat geschrieben hat: wir müssen im Gehorsam gegenüber der Gesamtkirche verharren. Diese Forderung, die ohne Abstriche geltend gemacht wird, ist aber in mehrfacher Hinsicht vergeistigt und – um mich der Ausdrucksweise der Reformatoren anzunähern – aus Gesetz in Evangelium verwandelt. Solcher Gehorsam ist Gleichgestaltung mit dem Leibe Christi. Er ist der Weg zur *christiformitas*. Auf diesem Wege werden wir von den Skrupeln ängstlicher Heilssorge befreit und können zuversichtlich vorangehen. Dieser Weg kann sich in allen Schicksalen bewähren, selbst dann, wenn jemand – etwa durch eine ungerechtfertigte Exkommunikation – von der kirchlichen Hierarchie bedrängt wird, oder wenn die Hierarchie ihre Aufgabe in irgendeinem Punkte nur mangelhaft erfüllt. – Der Weg des Gehorsams ist zugleich der Weg des

[68] Mansi, Bd. XXX S. 289[a] ff.
[69] *Ep.* VII (fol. 21[r], Z. 30 ff): Nonne quidam hunc textum: „nisi manducaveritis" exponunt de esu sacramentali, scilicet quod quamvis intelligatur de spirituali esu tamen in ecclesia constare debet christianum sub signis sacramentalibus confiteri Christum esse esum et potum vitae? – Vgl. *Sermo* III (h XVI, N. 13 f).
[70] *Ep.* VII (fol. 21[r], Z. 33 ff).
[71] Ebd. (Z. 35 f). – Vgl. Thomas v. Aq., *S. th. III q. 80 a. 11.*
[72] *Ep.* VII (fol. 21[r], Z. 36 f).
[73] Ebd. (fol. 21[v], Z. 15 f).
[74] Ebd. (fol. 22[r], Z. 5 f): Admonemus, ut Jacobellianos inducatis ad eam redire conformitatem quam aut ipsi aut eorum parentes vobiscum observarunt.

Glaubens an das Wort Gottes, das Christus selber ist. In diesem Glauben wird uns das Brot des Lebens zuteil. Mit solchem Glauben verbindet sich das Verlangen, das „Wort des Lebens" auch im sichtbaren Sakrament zu empfangen.

VOM NEUEN TESTAMENT BIS ZUR HEUTIGEN THEMATISIERUNG DES CHRISTLICHEN HUMANISMUS

DAS BEKENNTNIS ZU DEM EINEN GOTT IM NEUEN TESTAMENT

Von Ferdinand Hahn, München

Mit dem verehrten Jubilar habe ich während meiner Mainzer Lehrtätigkeit mehrere gemeinsame Lehrveranstaltungen durchgeführt. Wir haben uns dabei besonders den Fragen der Bekenntnisbildung im Urchristentum und in der frühen Kirche zugewandt und bemühten uns, deren Tragweite für die Theologie und Verkündigung heute zu bestimmen. Ein kleiner Ausschnitt aus der damaligen Arbeit möge in dieser Festschrift ihren Niederschlag finden.

I

Das Bekenntnis zu dem einen Gott verbindet das Alte und das Neue Testament. Wo immer von Gott im Neuen Testament gesprochen wird, handelt es sich um den Gott, der die Welt geschaffen, das Volk Israel erwählt und mit diesem einen Bund geschlossen hat, der seine Verheißungen dem alten Bundesvolk anvertraut hat und als Herr der ganzen Welt und ihrer Geschichte verkündigt und gepriesen wird. So wird von dieser gemeinsamen Grundlage her das Alte und das Neue Testament als unlösbare Einheit verstanden.
In urchristlicher Zeit gab es noch kein zusammenfassendes Glaubensbekenntnis[1]. Ein solches begegnet erstmals am Ende des 2. Jahrhunderts im *Symbolum Romanum*[2]. Wohl aber gibt es im Neuen wie im Alten Testament und im intertestamentarischen Judentum eine Vielzahl von geprägten Formulierungen, die bekenntnisartigen Charakter tragen und in Predigt und Liturgie Verwendung fanden. Allein auf diese Aussagen soll die folgende Darstellung bezogen sein, nicht auf Reflexionen theologischer Art[3].
Das Bekenntnis zu dem einen Gott hat seine biblische Grundlage in Dt 6,4, dem „Schᵉma", das zur Zeit Jesu und der Urgemeinde von jedem gottgehorsamen Juden täglich mehrmals rezitiert wurde[4]. Aber dieses Bekenntnis steht im Alten Testament nicht am Anfang, und es lohnt sich, die Frühgeschichte alttestamentlicher Bekenntnisbildung kurz zu berücksichtigen.

---

[1] Dies hatte Alfred Seeberg angenommen; vgl. die Neuauflage seines im Jahre 1903 erstmals erschienen Hauptwerks: *Der Katechismus der Urchristenheit* (Theol. Bücherei 26), München 1966, mit der von mir verfaßten Einleitung, dort bes. S. X ff. XIII ff.
[2] Vgl. dazu das wichtige Werk von J. N. D. Kelly, *Altchristliche Glaubensbekenntnisse*, Göttingen 1972, bes. S. 66 ff. 103 ff.
[3] Bei der vorliegenden Behandlung geprägter neutestamentlicher Aussagen geht es allerdings nicht um Vollständigkeit des Materials, sondern um einen Gesamtüberblick, bei dem die Hauptlinien hervorgehoben werden sollen.
[4] Vgl. dazu W. Bousset-H. Gressmann, *Die Religion des Judentums im späthellenistischen Zeitalter:* HNT 21 (^{3}1926 = ^{4}1966) 176. 190 f.

Das Grundbekenntnis Israels lautet: „Jahwe ist unser Gott" יהוה אֱלֹהֵינוּ
Sehr aufschlußreich ist der Bericht in Jos 24 über den Bundesschluß in Sichem. Bei der Konstitutierung des Zwölf-Stämme-Bundes nach der Einwanderung in das Land Kanaan weist Josua das Volk auf die großen Taten Jahwes hin: die Erwählung der Erzväter, die Errettung aus Ägypten, die Bewahrung in der Wüste und die Hineinführung ins verheißene Land. Dann stellt er das Volk vor die Entscheidung für oder gegen ihren Gott (V. 14 f). Das Volk antwortet mit jenem Bekenntnis: „*Jahwe* ist unser Gott", und das wird anschließend kurz expliziert mit dem Hinweis auf Gottes Handeln in der Geschichte der israelitischen Stämme (V. 17 f)[5]. Allein schon die Struktur dieses Bekenntnisses ist außerordentlich aufschlußreich. Das Bekenntnis ist Bindung an einen persönlichen Gott, er trägt sogar einen Namen; und der Bekenntnisakt erfolgt aufgrund ganz bestimmter geschichtlicher Begebenheiten, in denen Israel das Wirken seines Gottes erkannt hat. Bezeichnend ist also die Anerkennung Gottes und der dankbare Verweis auf seine Heilstaten, sowie die ganz persönliche Stellungnahme; zum Bekenntnis gehört deshalb das Reden in der ersten Person (Singular oder Plural). Ganz ähnlich das uralte Bekenntnis in Dt 26,3. 5–9:

„Ich bezeuge heute Jahwe, meinem Gott, daß ich in das Land gekommen bin, von dem Jahwe unseren Vätern geschworen hat, daß er es uns geben wolle . . .; ein umherirrender Aramäer war mein Vater; er zog hinab mit wenig Leuten nach Ägypten und blieb daselbst als Fremdling und ward daselbst zu einem großen, starken und zahlreichen Volke. Aber die Ägypter mißhandelten uns und bedrückten uns und legten uns harte Arbeit auf. Da schrieen wir zu Jahwe, dem Gott unserer Väter, und Jahwe erhörte uns und sah unser Elend, unsere Mühsal und Bedrückung; und Jahwe führte uns heraus aus Ägypten mit starker Hand und ausgerecktem Arm, unter großen Schrecknissen, unter Zeichen und Wundern, und brachte uns an diesen Ort und gab uns dieses Land, ein Land, das von Milch und Honig fließt"[6].

Die israelitischen Bekenntnisse sind ihrer Art nach henotheistisch, d. h. die Existenz anderer Götter und die Bindung anderer Menschen und Völker an fremde Götter wird zunächst nicht bestritten. Es wird vielmehr für Israel selbst die Ausschließlichkeit dieses Gottes Jahwe bezeugt; in diesem Sinne gilt: „Jahwe ist *unser* Gott".
Israel blieb jedoch auf der bezeichneten Stufe nicht stehen. Die Gotteserkenntnis vertiefte sich, der radikale Anspruch des Gottes Jahwe, der immer wieder an Israel erging, war nicht der Anspruch eines Gottes unter anderen. Vor allem in der prophetischen Botschaft wurden die fremden Götter nicht mehr als Götter neben, sondern allenfalls als Götter unter Jahwe angesehen. So auch Ps 82, wo Jahwe in der Götterversammlung steht und Gericht hält:

„Wohl habe ich gesprochen: Götter seid ihr, ihr alle Söhne des Höchsten; doch wahrlich, wie Menschen sollt ihr sterben, sollt stürzen wie einer der Fürsten« (V. 8 f)[7].

---

[5] Zu Jos 24 sei verwiesen auf H. W. Hertzberg, *Die Bücher Josua, Richter, Ruth:* ATD 9 (1953) 130 ff. G. Schmitt, *Der Landtag von Sichem:* Arb. z. Theol. I/15 (1964) 35 ff. 77 ff.
[6] Dazu G. von Rad, *Theologie des Alten Testaments* I, München 1957, S. 127 ff.
[7] Vgl. die eindrucksvolle Auslegung von H. Gunkel, *Die Psalmen*, Göttingen 1926, S. 360 ff.

Großartig hat Deuterojesaja die Nichtigkeit der anderen Götter dargestellt (vgl. Jes 40,18 ff; 46,5) und dabei auf die Schöpfermacht Jahwes verwiesen, der die Himmel ausgebreitet und den Kreis der Erde geschaffen hat[8]. Entsprechend heißt es Ps 96,6:

„Denn alle Götter der Heiden sind Nichtse, Jahwe aber hat die Himmel geschaffen".

Nun gehört zwar das Bekenntnis zu Jahwe als dem Schöpfer schon relativ früh zum alttestamentlichen Zeugnis, der älteste schriftliche Niederschlag Gen 2 innerhalb des Geschichtswerks des Jahwisten stammt aus der Zeit um 1000 v. Chr., der salomonischen Ära, und eine lange mündliche Tradition steht im Hintergrund. Aber erst sehr viel später ist die letzte Konsequenz daraus gezogen und jede Eigenständigkeit der „anderen Götter", deren Anziehungskraft Israel in seiner Umwelt, vor allem im Baalskult, unablässig erfuhr, bestritten worden. Und so kommt es dann noch im Alten Testament zum Übergang vom henotheistischen zum monotheistischen Bekenntnis, das uns erstmals in Dt 6,4 begegnet (um 650 v. Chr.):

„Höre Israel, Jahwe unser Gott, Jahwe ist einer יהוה אֶחָד".

Das alte Grundbekenntnis „Jahwe ist unser Gott" ist hier zu dem Bekenntnis zur Einzigkeit eben dieses Gottes erweitert[9].
Der eben zitierte Text Dt 6,4, das sog. „Schᵉma" („Höre . . .") ist im Judentum der nachalttestamentlichen Zeit zum maßgebenden Bekenntnis geworden[10]. Und dieses Bekenntnis wurde nun nicht mehr in erster Linie mit dem Hinweis auf die Heilstaten der Erwählung der Erzväter, der Herausführung des Volkes aus Ägypten und der Gabe des Landes verbunden, sondern, konsequent die angedeutete Linie weiterverfolgend, mit dem Hinweis auf die Schöpfermacht Gottes:

„Gepriesen seist du, Herr unser Gott, König der Welt, der das Licht gebildet und die Finsternis geschaffen, der den Frieden bereitet und das Weltall geschaffen hat, der der Erde leuchtet und denen, die auf ihr wohnen, in Barmherzigkeit, und der durch seine Güte täglich immerfort das Werk der Schöpfung erneuert".

Mit diesem Lobspruch wurde im Synagogengottesdienst zur Zeit Jesu die Rezitation des Schᵉma eingeleitet[11]. Damit konnten sich dann Gottes-Prädika-

---

[8] Vgl. C. Westermann, *Das Buch Jesaja/Kapitel 40–66:* ATD 19 (1966) 16 ff.

[9] Exegetisch ist es umstritten, ob der ursprüngliche Text schon in diesem Sinn zu verstehen ist oder ob es dabei um die Einheit Jahwes gegenüber auseinanderstrebenden Jahwetraditionen und -kulten ging; vgl. G. von Rad, *Das fünfte Buch Mose:* ATD 8 (1964) 44 ff. In jedem Fall ist dieses Bekenntnis in der gesamten Auslegungstradition im Sinne der Einzigkeit und Ausschließlichkeit Jahwes verstanden worden.

[10] Das Schᵉma ist auch Hauptbestandteil der in nachalttestamentlicher Zeit üblich gewordenen Phylakteria, der in Mt 23,5 erwähnten Gebetsröllchen. Wichtig und aufschlußreich sind die in Qumran gefundenen Texte; vgl. K. G. Kuhn, *Phylakterien aus Höhle 4 von Qumran,* in: Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Heidelberg 1957, S. 5–31.

[11] Vgl. W. Staerk, *Altjüdische liturgische Gebete* (Kleine Texte 58), Berlin 1930, S. 3 ff; H. L. Strack–P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch* IV/1, München 1928, S. 189 ff.

tionen in reicher Fülle verbinden, die zum Teil auch im Neuen Testament Aufnahme gefunden haben; es sei nur auf 1 Tim 6,15 f verwiesen (aus dem Diasporajudentum stammend):

„Der König der Könige und Herr der Herrschenden, der allein Unsterblichkeit hat, der im unzugänglichen Licht wohnt, den kein Mensch gesehen hat noch sehen kann, er, dem Ehre gebührt und ewige Macht".

Es ist interessant zu sehen, daß das intertestamentarische Judentum bei dem Bekenntnis zu dem einen Gott die spezielle Erwählungsgeschichte hat zurücktreten lassen. Zweifellos spielten der Exodus und vor allem die Gabe des Gesetzes weiterhin eine wichtige Rolle, aber im Zentrum stand Gottes Wirken als Schöpfer, womit sich dann, wie noch zu zeigen ist, auch eschatologische Aussagen verbunden haben.

II

Überblicken wir den Befund im Neuen Testament, so fällt zunächst auf, daß in vielen Fällen das Bekenntnis zu dem einen Gott nicht ausdrücklich formuliert, sondern selbstverständlich vorausgesetzt wird. Das gilt vor allem für Jesus und für die judenchristliche Überlieferung. Erst im Zusammenhang der Mission unter den Heiden, wie sie von hellenistischen Judenchristen durchgeführt worden ist, wurde das Bekenntnis zu dem einen Gott expressis verbis formuliert und mit dem Bekenntnis zu dem einen Herrn Jesus Christus in unmittelbare Beziehung gebracht. Dies geht aus dem ältesten erhaltenen zweigliedrigen Bekenntnistext in 1 Kor 8,6 deutlich hervor:

εἷς θεὸς ὁ πατήρ
καὶ εἷς κύριος Ἰησοῦς Χριστός . . .

In der Evangelienüberlieferung ist festgehalten, daß für Jesus das Bekenntnis zu dem einen Gott grundlegende Bedeutung hatte. Nicht nur im Gespräch mit dem reichen Jüngling Mk 10, 17–22 par. sagt er: οὐδεὶς ἀγαθὸς εἰ μὴ εἷς ὁ θεός[12], was unverkennbar eine Anspielung auf Dt 6,4 ist, sondern in dem Doppelgebot der Liebe wird neben Lev 19, 18 bewußt der Wortlaut des Sch^{e}ma aufgegriffen[13]. Mag die Fassung in Mk 12, 29 mit dem vorangestellten ἄκουε, Ἰσραήλ, κύριος ὁ θεὸς ἡμῶν κύριος εἷς ἐστιν eine nachträgliche Erweiterung sein, wie sie für den heidenchristlichen Bereich notwendig war, die Bezugnahme auf das Grundbekenntnis Israels hat für Jesu Doppelgebot

[12] Auf das Sch^{e}ma wird in Mk 2,7 par auch seitens der Gegner Jesu Bezug genommen, wo sie seine Legitimation zur Sündenvergebung bestreiten. Vgl. auch Röm 3,30.

[13] Zur Analyse und Interpretation des Textabschnitts Mk 12,28–34 parr vgl. G. Bornkamm, *Das Doppelgebot der Liebe* (1954), in: ders., *Geschichte und Glaube* I (Ges. Aufs.), München 1968, S. 37–45; R. H. Fuller, *Das Doppelgebot der Liebe. Ein Testfall für die Echtheitskriterien der Worte Jesu*, in: Jesus Christus in Historie und Theologie (Festschrift für H. Conzelmann), Tübingen 1957, S. 317–329.

konstitutive Bedeutung. So überrascht es auch nicht, daß Jesus immer wieder auf Gottes Schöpferhandeln hinweisen kann, wie besonders aus dem Überlieferungsbestand der Bergpredigt hervorgeht[14]. Natürlich spielt für ihn auch das alttestamentliche Gesetz eine Rolle. Aber entscheidend ist dabei nicht das Fixiertsein von Einzelbestimmungen, sondern die Erkenntnis des Willens Gottes, und nicht zufällig greift Jesus bei seiner mehrfachen Kritik am Wortlaut der Tora auf den urpsrünglichen Willen des Schöpfers zurück. Da Mose um der „Herzenshärtigkeit" der Menschen willen Konzessionen gemacht hat, besteht für Jesus Anlaß, nach dem zu fragen, was „von Anfang der Schöpfung an" von Gott betimmt war und Gültigkeit besitzt (Mk 10, 5–9 par)[15]. Er tut dies, weil im Zusammenhang mit dem Anbruch der von ihm verkündigten und bewirkten βασιλεία τοῦ θεοῦ der ursprüngliche Wille des Schöpfers wieder aufgedeckt wird und erkennbar ist. Dem Menschen als Geschöpf und Ebenbild Gottes widerfährt das endzeitliche Heilshandeln, das ihn zurückholt in die Gemeinschaft mit Gott.
Für die judenchristliche Urgemeinde ist wie für Jesus das Bekenntnis zu dem einen Gott selbstverständliche Voraussetzung. Es hat deshalb nicht in bekenntnisartigen Texten Niederschlag gefunden, wohl aber hat Lukas mit gutem Grund älteste Gebetstradition aufgenommen, in der Gott als „Schöpfer des Himmels, der Erde, des Meeres und alles dessen, was darinnen ist" gepriesen wird (Apg 4, 24).

Zur vollen Entfaltung kam das Bekenntnis zu dem einen Gott im hellenistischen Judenchristentum und im Heidenchristentum[16]. Das im hellenistischen Raum lebende Diasporajudentum hatte dafür bereits entscheidende Voraussetzungen geschaffen. Es braucht nur an Texte wie Aristeasbrief § 132 f oder an Philos Erklärung der Schöpfungsgeschichte in seiner Schrift *De opificio mundi* erinnert zu werden. So gehört dann auch zur christlichen Missionspredigt der Aufruf zur Umkehr zu dem einen Gott. Eine zusammenfassende Formulierung wie 1 Thess 1,9 f ist dafür bezeichnend und besaß grundlegende Bedeutung:

„. . . wie ihr euch bekehrt habt zu Gott von den Götzen, um dem lebendigen und wahrhaften Gott zu dienen, und seinen Sohn aus dem Himmel zu erwarten, Jesus, der uns errettet aus dem kommenden Zorn".

Dementsprechend setzen die beiden Missionspredigten vor Heiden in der Apostelgeschichte ein mit der Botschaft von dem lebendigen Gott, der Himmel und Erde geschaffen hat (14, 15–17; 17, 22–31)[17]. Und die katechetische

[14] Vgl. Mt 5,45; 6,25 ff.
[15] Hierzu verweise ich auf meine Ausführungen in dem Aufsatz *Methodologische Überlegungen zur Rückfrage nach Jesus,* in: Rückfrage nach Jesus (hg. v. K. Kertelge): Quaest. Disp. 63, Freiburg i. B. 1974, S. 11–77, dort S. 40 ff.
[16] Vgl. O. Cullmann, *Die ersten christlichen Glaubensbekenntnisse:* ThSt 15 (Zürich ²1949) 30 ff; V. H. Neufeld, *The Earliest Christian Confessions,* Leiden 1963, bes. S. 42 ff.
[17] Zu dem traditionsgeschichtlichen Zusammenhang zwischen der Bekenntnistradition und dem

Zusammenfassung der präbaptismalen Unterweisung in Hebr 6,1 f nennt an erster Stelle die μετάνοια ἀπὸ νεκρῶν ἔργων und die πίστις ἐπὶ θεόν[18].
In der Bekenntnistradition des frühen hellenistischen Christentums wird das εἷς (ἐστιν) θεός ins Zentrum gerückt. Das geht vor allem aus 1 Kor 8, 6; Eph 4, 6; 1 Tim 2, 5 hervor und wird durch Röm 3, 30 und Jak 2, 19 bestätigt. Die Einheit und Einzigkeit Gottes wird auch in Doxologien hervorgehoben, wobei neben das εἷς auch das μόνος (θεός) tritt, wie Röm 16, 25; 1 Tim 1, 17; 6, 15 f und Jud 25 zeigen.
Sehr aufschlußreich ist es nun, die Explikation der Aussage über den einen Gott innerhalb der Bekenntnistradition des Urchristentums genauer zu überprüfen. Der eine Gott wird als Vater und er wird als Schöpfer anerkannt. Auf die Vater-Prädikation kommen wir zurück. Für das Bekenntnis zu Gott als Schöpfer gibt es im Neuen Testament zahlreiche Texte, die unverkennbar geprägte Sprache verraten[19]. So wird Gott als τὰ πάντα κτίσας in Eph 3, 9 angesprochen oder als ζῳογονῶν τὰ πάντα in 1 Tim 6, 13. In der Johannesoffenbarung kommt mehrfach die Wendung σὺ ἔκτισας τὰ πάντα bzw. ὃς ἔκτισεν (ὁ ποιήσας) τὸν οὐρανὸν (καὶ τὰ ἐν αὐτῷ) καὶ τὴν γῆν (καὶ τὰ ἐν αὐτῇ) καὶ τὴν θάλασσαν (καὶ τὰ ἐν αὐτῇ); vgl. 4, 11; 10, 6; 14, 7. Das Material ließe sich mühelos vermehren, wenn man die nachneutestamentliche frühkirchliche Überlieferung mit heranziehen würde[20].
Besondere Aufmerksamkeit verdienen in diesem Zusammenhang drei Sachverhalte: Einmal kommt in bekenntnisartigen Texten der Johannesoffenbarung und in 2 Kor 6, 18 das später ins *Romanum* und *Apostolicum* aufgenommene παντοκράτωρ vor (vgl. Offb 1, 8; 4, 8; 11, 17; 5,3; 16, 7.14; 19, 6.15; 21, 22). Es ist bereits in der Septuaginta und in jüdischer liturgischer Tradition verwendet, doch als Wiedergabe der Bezeichnung z^{e}baōt (צְבָאוֹת), jetzt aber als Ausdruck des Glaubens an den Schöpfer und Herrn der Welt[21].
Sodann wird das Bekenntnis zu dem einen Gott, wie aus 1 Kor 8, 6; Eph 4, 6, aber auch aus Röm 11, 36 und Hebr 2, 10 hervorgeht, mit Hilfe der stoischen Allmachtsformel ausgelegt. Daß hiermit nicht eine Weltimmanenz des Göttlichen, sondern umgekehrt der Glaube an den Gott, der Himmel und Erde geschaffen hat, Ausdruck finden soll, ist unbestreitbar. Doch kann gerade mit

---

Schema der an Heiden gerichteten Missionspredigten, vgl. U. WILCKENS, *Die Missionsreden der Apostelgeschichte:* WMANT 5 (Neukirchen ^{3}1974) 81 ff. 86 ff.

[18] Vgl. O. MICHEL, *Der Brief an die Hebräer:* KEK XIII (Göttingen ^{7}1975) 238 f.

[19] Vgl. G. DELLING, *Geprägte partizipiale Gottesaussagen in der urchristlichen Verkündigung,* in: DERS., *Studien zum Neuen Testament und zum hellenistischen Judentum,* Göttingen 1970, S. 401–416.

[20] Dazu vgl. A. HARNACK, *Materialien zur Geschichte und Erklärung des alten römischen Symbols aus der christlichen Literatur der zwei ersten Jahrhunderte,* in: A. HAHN – G. L. HAHN, *Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln der alten Kirche,* Breslau 1897, Neudruck Hildesheim 1962, S. 364–390.

[21] Vgl. W. MICHAELIS, Art. παντοκράτωρ: ThWNT III (1938) 913 f; G. DELLING, *Zum gottesdienstlichen Stil der Johannes-Apokalypse,* in: DERS., *Studien zum Neuen Testament und zum hellenistischen Judentum,* Göttingen 1970, S. 425–450, dort S. 442 ff.

dieser polemischen Adaption die Zugehörigkeit der Welt zu Gott, ihre Herkunft von ihm und ihre eschatologische Ausrichtung auf ihn zur Sprache gebracht werden: ὅτι ἐξ αὐτοῦ καὶ δι' αὐτοῦ καὶ εἰς αὐτὸν τὰ πάντα[22]. Schließlich ist von Paulus in Röm 4, 17 in Anlehnung an die jüdische Überlieferung das Bekenntnis zu Gott als Schöpfer im Sinn der *creatio ex nihilo* artikuliert: ὁ καλῶν τὰ μὴ ὄντα ὡς ὄντα. Schon im nachalttestamentlichen Judentum hat man aufgrund innerer Konsequenz den alttestamentlichen Schöpfungsglauben als *creatio ex nihilo* verstanden[23], und es ist alles andere als zufällig, daß dies vom Urchristentum übernommen worden ist. Aber die Bedeutung reicht noch weiter: denn gerade dieser Glaube an Gott, der das Nichtseiende ins Sein ruft, ist unmittelbar verbunden mit dem Glauben daran, daß Gott allein es ist, der die Toten lebendig macht (ὁ ζωοποιῶν τοὺς νεκρούς)[24].

III

Das eschatologische Wirken Gottes war bereits für das intertestamentarische Judentum neben dem Schöpferhandeln zu einem konstitutiven Element des Glaubens geworden. Eine besondere Rolle spielte dabei das Gericht Gottes[25]. So überrascht es nicht, daß auch in bekenntnisartigen Formulierungen des Neuen Testaments vielfach von dem „Tag" oder der „Stunde des Gerichts" gesprochen ist und daß Gott als der „Richter" bzw. der „Richter aller" bezeichnet wird[26]. Aber dieser Überlieferungskomplex soll nicht näher behandelt werden, zumal hier die christologischen Aussagen am stärksten die Aussagen über Gottes Handeln überlagert haben.
Eine sehr viel wichtigere Bedeutung haben für das Urchristentum die Bekenntnisaussagen über Gott als Totenerwecker erlangt. Sie bekamen deshalb ein so

---

[22] Schon E. Norden, *Agnostos Theos. Untersuchungen zur Formengeschichte religiöser Rede*, Leipzig 1913, Neudruck Darmstadt 1956, S. 240 ff. 347 ff, hatte sich mit dem formelhaften Charakter dieser Aussagen im Neuen Testament befaßt.

[23] Der Schöpfungsbericht der Priesterschrift in Gen 1 geht in V. 1 f von der Gestaltung des Chaos aus, obwohl dann mit dem Terminus bārā' (ברא) in V. 3 ff das von allen Voraussetzungen unabhängige Schaffen Gottes betont wird. Aber erst in 2 Makk 7,28; Sap 11,17 und bei Philo ist der Gedanke der creatio ex nihilo zur begrifflichen Klarheit gekommen; vgl. H.-F. Weiss, *Untersuchungen zur Kosmologie des hellenistischen und palästinischen Judentums:* TU 97 (1966) 9 ff. 59 ff. 86 ff. 139 ff.

[24] Zu Aufkommen und Ausbau der Erwartung der Totenauferweckung im Alten Testament und Judentum vgl. Chr. Barth, *Die Errettung vom Tode in den individuellen Klage- und Dankliedern des Alten Testaments*, Zürich 1947; R. Martin-Achard, *La mort et la résurrection d'après l'Ancien Testament*, Neuchâtel 1956; P. Volz, *Die Eschatologie der jüdischen Gemeinde im neutestamentlichen Zeitalter*, Tübingen ²1934, S. 229 ff.

[25] Vgl. dazu Volz, *Eschatologie* S. 272 ff.

[26] Es sei nur verwiesen auf folgende Texte: Jak 4,12; 5,9; Hebr 12,23; vgl. Röm 2,2 f u. ö. Zu „Tag" und „Stunde" vgl. Act 2,20; Röm 2,5.16; 1 Kor 3,13; 1 Thess 5,4; 2 Thess 1,10 u. ö.; Apk 14,7.15. Vgl. auch ὀργή in Röm 5,9; 1 Thess 1,10; Kol 3,6; Eph 5,6 u. ö.

großes Gewicht, weil sich in Jesu Auferweckung dieses eschatologische Gotteshandeln bereits manifestiert hat. In Röm 10, 9 f zitiert Paulus sowohl die gottesdienstliche Akklamation κύριος Ἰησοῦς als auch die entscheidende christliche Glaubensaussage:

ὁ θεὸς αὐτὸν ἤγειρεν ἐκ νεκρῶν.

Dieser bekenntnisartige Satz kehrt mit geringfügigen Variationen im Neuen Testament häufig wieder[27]. Grundgedanke ist, daß Gott gerade dadurch seine Gottheit erweist, daß er den Gekreuzigten von den Toten auferweckt. Das mit Jesu irdischem Wirken anbrechende Endzeitgeschehen findet hiermit seine definitive Bestätigung. Jesus ist insofern als der von den Toten Auferweckte, wie Paulus in 1 Kor 15, 20 sagen kann, „Erstling unter den Entschlafenen" geworden. Und in einer sehr bezeichnenden Argumentation kann der Apostel in Röm 4, 23 f sagen, daß die Aussage über die dem Abraham „angerechnete" Gerechtigkeit aufgrund seines Glaubens an den Gott, „der die Toten auferweckt und das Nichtseiende ins Sein ruft", nicht allein um seinetwillen, sondern auch um unseretwillen aufgeschrieben sei, „die an den glauben, der Jesus, unseren Herrn, von den Toten auferweckt hat"[28]. So verbindet sich gerade im Blick auf die Totenauferweckung das Bekenntnis zu dem einen Gott mit dem Bekenntnis zu Jesus Christus. Die πίστις εἰς Χριστόν ist nach urchristlichem Verständnis nichts anderes als der Glaube an den Gott, der in Jesus Christus offenbar geworden und uns nahegekommen ist. Er hat ihn auferweckt, womit das ausschlaggebende Zeichen für den Anbruch des endzeitlichen Heils gewährt worden ist[29]. Er hat den Auferweckten auch zu seiner Rechten erhöht, ihn in das königliche Amt im Himmel eingesetzt und ihm den „Namen über alle Namen" gegeben, wie es neben vielen anderen Stellen in Phil 2, 9–11 heißt[30]. Gott wird ihn nach Apg 3, 20 f bei der Vollendung auch wiederum auf die Erde „senden", „den im voraus für euch erwählten Messias, den der Himmel aufnehmen muß bis zu den Zeiten der Herstellung alles dessen, was Gott durch den Mund seiner heiligen Propheten von Uranfang gesagt hat"[31].

---

[27] Vgl. W. Kramer, *Christos Kyrios Gottessohn:* AThANT 44 (1963) 15 ff. Es seien aus dem Neuen Testament folgende Stellen zum Vergleich zitiert: 1 Thess 1,9 f: ὃν ἤγειρεν ἐκ τῶν νεκρῶν, Röm 8,11: ὁ ἐγείρας τὸν Ἰησοῦν ἐκ νεκρῶν, Kol 2,12: ἐγείρας αὐτόν ἐκ νεκρῶν (ebenso Eph 1,20; 1 Petr 1,21); oder von Christus 1 Kor 15,4: ἐγήγερται τῇ ἡμέρᾳ τῇ τρίτῃ; 2 Tim 2,8: ἐγηγερμένος ἐκ νεκρῶν.

[28] Daran schließt der Apostel dann noch die Bekenntnisaussage Röm 4,25 an: ὃς παρεδόθη διὰ τὰ παραπτώματα ἡμῶν / καὶ ἠγέρθη διὰ τὴν δικαιοσύνην ἡμῶν.

[29] Für die Urchristenheit hat mit Jesu Menschwerdung bzw. seinem irdischen Wirken das Eschaton begonnen. Mit Jesu Sterben und Auferweckung wurde es nicht nur fortgesetzt, sondern in seine entscheidenden Dimensionen erhoben. Durch die in Joel 3,1 ff verheißene Geistausgießung erhielt es seine stets gegenwärtige Kraft und universale Bedeutung.

[30] „Erhöhung" ist nicht gleichbedeutend mit Himmelfahrt; ὑψοῦν / ὑψωθῆναι ist Ausdruck für die himmlische Inthronisation im Sinne von Ps 110,1. Die Verleihung des κύριος-Namens in Phil 2,9 ff bedeutet Übertragung der Macht und Funktion Gottes gegenüber der gesamten Welt.

[31] Die Wiederkunft Jesu ist an vielen Stellen des Neuen Testaments bezeugt. Es sei jetzt nur an Mk

Von hier aus ist es nicht überraschend, daß im Neuen Testament auch von der beginnenden neuen Schöpfung gesprochen werden kann[32]. Wie das Handeln Gottes als Schöpfer und Totenerwecker sich nach Röm 4, 17 entsprechen, so ist mit der Auferweckung Jesu ein erster Anfang für die Verwirklichung der neuen Schöpfung gesetzt. Es bedarf der Zugehörigkeit zu dem auferstandenen Herrn, der Eingliederung in seinen „Leib", um an dieser Neuschöpfung teilzuhaben[33]. In jedem Falle reicht seit der Auferweckung Jesu der neue Äon bereits in die noch bestehende Welt hinein.

IV

Die Verchristlichung des Bekenntnisses zu dem einen Gott ist noch an einer anderen Stelle deutlich sichtbar: Gott wird als „Vater" bezeichnet.
Zweifellos ist das nichts fundamental Neues. Das Alte Testament und das nachalttestamentliche Judentum konnten durchaus von Gott als Vater sprechen[34]. Aber auf den Unterschied ist genau zu achten. Altes Testament wie Judentum wandten die Vaterbezeichnung Gottes nur in zwei Zusammenhängen an: Einmal im Blick auf die Erwählung des Volkes Israel. Unter diesem Aspekt konnte Gott immer wieder als „unser Vater" angesprochen werden, was sich vor allem in der jüdischen Gebetstradition niedergeschlagen hat und schließlich in der von Matthäus überlieferten Fassung der Anrede Gottes im Vaterunser in der Christenheit festgehalten worden ist: „Unser Vater, der du bist im Himmel". Einen zweiten Zusammenhang für die Verwendung der Vaterbezeichnung stellt die Messianologie dar. So heißt es in 2 Sam 7,14: „Ich will ihm Vater sein, und er soll mir Sohn sein"[35]. So ist schon vom Alten Testament her es naheliegend gewesen, die Bezeichnungen Sohn und Vater auf das Verhältnis Jesu zu Gott anzuwenden.
Aber richtungweisend für die christliche Verwendung der Vaterbezeichnung Gottes wurde etwas anderes. Niemals konnte in israelitisch-jüdischer Tradition ein einzelner von Gott als seinem Vater sprechen. Weder die Ausdrucksweise „mein Vater" noch die Anrede „Vater" lassen sich daher in vorchristlichen Texten nachweisen. Völlig undenkbar war schließlich, daß eine in der

13,24–27 parr und 1 Thess 1,9 f erinnert. Zu dem erwähnten schwierigen Text aus der Apostelgeschichte verweise ich auf G. Lohfink, *Christologie und Geschichtsbild in Apg 3,19–21:* BZ NF 13 (1969) 223–241 und meine demnächst in dem Sammelband *„Les Actes des Apôtres"* (Bibl. Ephem. Theol. Lovan.) erscheinende Untersuchung: *Das Problem alter christologischer Überlieferungen in der Apostelgeschichte unter besonderer Berücksichtigung von Act 3,19–21.*

[32] 2 Kor 5,17; Gal 6,15; Jak 1,17 f; vgl. auch 1 Petr 1,18–21.22 f; Joh 3,3–12.

[33] Vgl. 1 Kor 12,12 f; Gal 3,26–28.

[34] Das Material bei G. Quell – G. Schrenk, Art. πατήρ: ThWNT V, Stuttgart 1954, S. 946–1024, dort S. 959 ff. 974 ff.

[35] Vgl. Ps 2,7: „Mein Sohn bist du, heute habe ich dich gezeugt". Zu diesem ganzen Überlieferungskomplex verweise ich auf mein Buch: *Christologische Hoheitstitel:* FRLANT 82 (Göttingen ⁴1974) 281 ff. 319 ff.

Familiensprache übliche vertrauliche Anrede auf Gott angewandt wurde. Dies aber hat Jesus getan, wenn er in seinem Gebet Gott mit „Abba" ansprach[36]. Es handelt sich hierbei um eine aus der häuslichen Alltagssprache stammende aramäische Anredeform, die von der frühen Christenheit sehr bewußt festgehalten und in Transkription auch noch in der griechisch-sprachigen Überlieferung verwendet wurde, wie Röm 8,15 und Gal 4,7 zeigen. Daß Jesus selbst in dieser, für jüdische Ohren geradezu unerhörten Weise Gott angesprochen hat – wobei es sich um ein eindeutiges Kennzeichen der *ipsissima vox* handelt[37] – ist für die frühe Christenheit der maßgebende Anlaß gewesen, von ihm selbst als dem Sohn Gottes zu sprechen. Aber Jesus hat nicht nur seinerseits diese Anrede gebraucht, er hat seinen Jüngern ebenso erlaubt, Gott mit „Abba" anzureden, was ursprünglich auch Bestandteil des Vaterunsers war, wie die lukanische Anredeform πάτερ noch erkennen läßt[38]. Das Wissen um die Nähe und die väterliche Fürsorge Gottes kommen darin ebenso zum Ausdruck wie das Vertrauen, das ein Mensch zu Gott haben darf.

Die Urchristenheit hat Gott nicht nur im Gebet als Vater bezeichnet, sondern hat die Vater-Prädikation alsbald auch in die Liturgie und in das Bekenntnis aufgenommen. Für die Liturgie ist die von Paulus in den Briefpräskripten fast regelmäßig aufgegriffene Wendung besonders charakteristisch:

Gnade sei mit euch und Friede
von Gott, unserem Vater,
und dem Herrn Jesus Christus.

Und für das urchristliche Bekenntnis ist wieder an 1 Kor 8,6 bzw. Eph 4,6 zu erinnern, wo es heißt: εἷς θεὸς ὁ πατήρ bzw. εἷς θεὸς καὶ πατὴρ ἡμῶν[39].

V

Abschließend muß kurz noch auf jene theologische Entwicklung hingewiesen werden, die durch die wachsende Bedeutung der Christologie bestimmt ist. Immer klarer wurde erkannt, daß das Werk Jesu als des Sohnes Gottes und das Wirken des Vaters eine Einheit darstellen. Besonders das Johannesevangelium hat dies in tiefschürfenden Reflexionen zum Ausdruck gebracht. Jesus ist als der von Gott Beauftragte und Legitimierte, der in den Tod Hingegebene und Auferweckte zugleich der, der an Gottes Gottheit unmittelbar partizipiert.

Am frühesten ist dies im Zusammenhang mit dem Endgericht hervorgehoben

---

[36] Dazu vgl. die wichtige Untersuchung v. J. JEREMIAS, *Abba,* in: DERS., *Abba* (Studien zur neutestamentlichen Theologie und Zeitgeschichte), Göttingen 1966, S. 15–67; ferner W. MARCHEL, *Abba, Père:* Anal. Bibl. 19 (Roma 1963) 101–177.

[37] J. JEREMIAS, *Kennzeichen der ipsissima vox Jesu* (1954), in: DERS., *Abba* S. 145–152.

[38] J. JEREMIAS, *Das Vater-Unser im Lichte der neueren Forschung,* in: DERS., *Abba* S. 152–171, dort S. 157 f, 162 ff.

[39] Unter den zahlreichen Texten vgl. noch Röm 15,5 f; 1 Kor 15,24; Eph 3,14–19. 20 f; Phil 2,11 fin.

worden[40]. Das hängt damit zusammen, daß schon in der apokalyptischen Tradition des Judentums der Menschensohn stellvertretend für Gott handelt. Da Jesus selbst vom Menschensohn gesprochen hat, ist es nicht überraschend, daß die richterliche Funktion des Menschensohnes in der Urchristenheit sehr bald auf ihn übertragen worden ist[41]. So kann innerhalb des Neuen Testaments, um nur ein Beispiel zu erwähnen, gleichzeitig vom Erscheinen vor dem Richterstuhl Gottes und vor dem Richterstuhl Christi die Rede sein (Röm 14,10; 2 Kor 5,10).
Aber auch im Zusammenhang mit der Schöpfung wurde frühzeitig die Mittlerschaft Jesu Christi herausgestellt[42]. Dabei sind Motive aus der jüdischen Weisheitstradition verwertet worden[43], aber entscheidend war doch die Erkenntnis, daß derjenige, dem von Gott das endzeitliche Wirken übertragen ist, von dem daher für Mensch und Welt alles abhängt, auch an der Schöpfung nicht unbeteiligt gewesen sein kann.
Schließlich wurde sogar die für die älteste Christenheit so fundamentale Bekenntnisaussage, daß Jesus von Gott auferweckt worden sei, in dem Sinne verstanden, daß Gott ihm die ἐξουσία übertragen habe, sei Leben selbst hinzugeben und wiederzunehmen (Joh 10,18 f)[44].

Diese zunehmende christologische Durchdringung des Bekenntnisses zu dem einen Gott ist wiederum ein Stück innerer Konsequenz. Sie wäre im einzelnen genauer zu untersuchen, was hier nicht mehr geschehen kann. Ermöglicht ist sie dadurch, daß der Glaube an Gott, den Vater, der der Schöpfer und der eschatologisch Handelnde ist, fortan nur noch in seiner Einheit mit dem Christusbekenntnis verstanden werden kann, und daß das Wissen um die Gottessohnschaft Jesu das Wissen um die Einheit mit dem Vater einschließt (Joh 10,30).

---

[40] Vgl. Act 10,42. 17,31; 1 Kor 4,5; 2 Tim 4,1.8; 1 Petr 4,5.
[41] Hierzu verweise ich ebenfalls auf mein Buch: *Christologische Hoheitstitel* S. 23 ff, 32 ff.
[42] So schon 1 Kor 8,6b; ferner in dem Hymnus Kol 1,15–20; in Hebr 1,3 und vor allem in Joh 1,1 ff.
[43] Vgl. E. SCHWEIZER, *Aufnahme und Korrektur jüdischer Sophiatheologie im Neuen Testament*, in: DERS., *Neotestamentica* (Ges. Aufs. I), Zürich 1963, S. 110–121; H. HEGERMANN, *Die Vorstellung vom Schöpfungsmittler im hellenistischen Judentum und Urchristentum:* TU 82 (1961).
[44] Von hier aus ist auch auf den unterschiedlichen Gebrauch von ἐγείρ / ἐγερθῆναι und ἀνιστάναι zu achten. Zwar taucht ἀνιστάναι bereits in vorjohanneischer Tradition auf (vgl. z. B. 1 Thess 4,14), aber erst im 4. Evangelium ist dafür eine klare theologische Begründung gegeben.

DIE „ANIMA NATURALITER CHRISTIANA" IM VERSTÄNDNIS TERTULLIANS

Von Bardo Weiß, Mainz

Untersuchungen zum christlichen Humanismus, der im Menschenbild des Nikolaus von Kues einen Höhepunkt erlebt, bilden diesen Sammelband, der Prof. Dr. Dr. hc. Rudolf Haubst zum 65. Geburtstag gewidmet ist. Will man auf die Quellen dieses Humanismus eingehen, dann darf eine Abhandlung über die Theologie der Kirchenväter nicht fehlen. Christlicher Humanismus entstand ja durch jenen Assimilierungsprozeß zwischen christlichem Glauben und antiker Kultur, auf den die Theologen der alten Kirche entscheidenden Einfluß hatten. Dieser Prozeß verlief aber keineswegs gradlinig und unwidersprochen. Nach Hugo Rahner war Tertullian der erste Theologe, der sich gegen diesen Prozeß gewandt hat[1]. Tertullian als Gegner des christlichen Humanismus? Wem fällt da nicht sein Ausspruch von der *anima naturaliter christiana* ein[2]? Warum sucht Tertullian immer wieder *testimonia*, Zeugnisse der Seele für den christlichen Glauben außerhalb der Offenbarung? In seinem *Apologeticum*[3] stellt er das erstemal die Forderung nach solchen Zeugnissen auf, um später in einem eigenen Werk solche Zeugnisse zu sammeln. Dieser kleinen Schrift nachzugehen, kann helfen, die Rolle Tertullians im Entstehungsprozeß des christlichen Humanismus kennenzulernen. Über die historische Fragestellung (I) hinaus kann die Beschäftigung mit dieser Schrift neue Impulse geben für das Gespräch mit Nichtgläubigen (II).

I

Tertullian: *De testimonio animae*

Die Schrift *De testimonio animae* hat überwiegend apologetischen Charakter. Ihr Adressat ist ein Christenverfolger[4]. Versucht Tertullian in seinem *Apologeticum* auf die verschiedenen Einwände gegen das Christentum direkt einzuge-

[1] H. Rahner, *Humanismus, christlicher H.:* LThK² V (Freiburg 1960) 529; E. Schweizer, *Der Brief an die Kolosser:* Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament (Zürich-Einsiedeln-Köln-Neukirchen-Vluyn 1976), S. 206, nennt Tertullian als den, der zuerst gegen die Philosophie kämpft. Solche Äußerungen lassen sich vermehren.

[2] Eine Reihe von Aussprüchen Tertullians haben eine solche begriffliche Prägnanz, daß sie losgelöst vom Kontext in der Theologie und dem Leben der Kirche ein Eigenleben führen. Oft erhalten sie dadurch einen neuen Sinn. Dies scheint auch bei dem Wort von der „anima naturaliter christiana" der Fall zu sein. Tertullian meint, daß die Seele von Hause aus (naturaliter) christlich ist. Oft wird das Wort ausgelegt: Die Natur der Seele ist christlich. Beides ist nicht dasselbe.

[3] *Apol.* 17, 6 (CCSL 1, S. 117, Z. 27).

[4] Sofort im ersten Satz dieser Schrift wird von den Eiferern gegen das Christentum und seinen

hen, so geht er in dieser Schrift zunächst der grundsätzlicheren Frage nach: Was ist eine gemeinsame Basis für ein Gespräch mit einem Christenverfolger? Gibt es eine Autorität, die Christen und ihre Gegner anerkennen? Weder die Schriften der Philosophen noch die der Dichter, ja grundsätzlich kein Werk der Wissenschaft stellt eine solche Autorität dar[5]. Alle sind sie nach Tertullian ungeeignet für die Verteidigung des Christentums. Es geht ihm dabei nicht um die Frage, ob Philosophie, Dichtung und Wissenschaft in sich wahr oder falsch sind. Er fragt viel pragmatischer: Sind sie geeignet für die Apologie? Ja, er gesteht einigen christlichen Theologen zu, daß es ihnen gelungen sei, mit viel Fleiß aus diesen Schriften Aussprüche zu sammeln, die die vorgebrachten Einwände gegen das Christentum entkräften[6]. Er selbst will aber nicht nur Einwänden begegnen, sondern positiv zum Glauben führen. Dazu ist aber die Hilfe der Philosophie, Dichtung und sonstiger Wissenschaft ungeeignet. Es bedarf eines ungeheuren Aufwandes, die gesamte damalige Literatur durchzugehen, um Hinweise auf die Wahrheit des Christentums zu finden[7] und, das steht zwischen den Zeilen, die aufgewandte Mühe steht in keinem Verhältnis zum Ergebnis. Darüber hinaus ist es problematisch, einzelne Sätze aus verschiedenen Schriften zu sammeln, wie es der damalige Eklektizismus tat. Tertullian weiß, daß man zu leicht nur das auswählt, was die eigene Meinung bestärkt, was man selbst für wahrhalten will, und das andere übergeht[8]. Auf der anderen Seite stellt die Literatur keine allgemein bekannte und anerkannte Autorität dar. Wenn man etwas aus einer Schrift bewiesen hat, dann gibt es immer einige, die diese Schrift nicht kennen[9], andere halten eine Lehrmeinung aus einer anderen Schrift entgegen. Welche Vielfalt der Meinungen herrscht allein über den Ursprung der menschlichen Seele[10]! Schon wegen ihrer Zerstrittenheit ist die Philosophie zur Verteidigung des Christentums ungeeignet[11]. Tertullian verlangt ein *testimonium simplex*, ein einfaches Zeugnis[12], eine einfache Erfassung der Wahrheit. *Simplex* steht bei Tertullian aber nicht im Gegensatz zu differenziert[13]. Wenn er nach einem einfachen Zeugnis für die

---

Verfolgern gesprochen, die es zu bekämpfen gilt: *De testimonio animae* 1, 1 (CCSL 1, S. 175, Z. 6); sie endet mit dem Vorwurf: „Den christlichen Namen verspürst du und verfolgst ihn doch". Ebd. 6, 6 (S. 183, Z. 33 f). Es ist daher unverständlich, warum die Ausgabe der Bibliothek der Kirchenväter (hg. von Bardenhewer-Weymann-Schermann-Martin-Zellinger, 1911 ff) dieses Werk unter die katechetischen und nicht unter die apologetischen Schriften einordnet.

[5] Ebd. 1, 1 (S. 175, Z. 3 f).

[6] Ebd. 1, 2 (S. 175, Z. 8–16).

[7] Ebd. 1, 1 (S. 175, Z. 2 f): Magna curiositate et maiore longe memoria opus est ad studendum.

[8] Ebd. 1, 4 (S. 175, Z. 29 f): Neque . . . constare confidunt.

[9] Ebd. (S. 175, Z. 29): Neque omnes sciunt.

[10] Ebd. 1, 5 (S. 176, Z. 34–42).

[11] Vgl. *Ad nat.* II, 1, 13 (CCSL 1, S. 41, Z. 25 f.): Apud philosophos incerta, quia varia.

[12] *De test.* 5, 1 (CCSL 1, S. 180, Z. 1); zu dieser simplex apprehensio vgl. St. Otto, *„Natura" und „Dispositio". Untersuchung zum Naturbegriff und zur Denkform Tertullians*, München 1960, S. 120.

[13] So heißt „simplex laus morum" nicht ein undifferenziertes, sondern ein unumstrittenes Lob der Tugenden: *De test.* 4, 10 (CCSL 1, S. 180, Z. 55).

Wahrheit sucht, dann meint er ein unumstrittenes Zeugnis. Dieses Zeugnis muß deswegen auch bekannter und verbreiteter sein als irgendein Werk der Literatur[14].

Es ist deutlich geworden, daß Tertullian in diesem Buch nicht die Philosophie in sich als unwahr darstellen will. Er hält sie nur bei der Verteidigung des christlichen Glaubens für ungeeignet, wobei er insbesondere an die konkrete Philosophie seiner Zeit denkt[15].

Auch die Stellen außerhalb unserer Schrift, an denen Tertullian nach dem

[14] Ebd. 1, 5 (S. 175, Z. 32 f): notius, vulgatius.

[15] Die Philosophie wird auch in anderen Schriften nicht als solche angegriffen. Es gilt zwar: „Der zeitgenössischen Philosophie steht er skeptisch gegenüber"; so E. Hammerschmidt, *Die philosophische Begründung der Gotteserkenntnis bei Tertullian:* Internat. kirchl. Zeitschr. 49 (1959) 237 f. Er versteht, auch die klassischen Philosophen lächerlich zu machen; vgl. *Apol.* 46, 4–16 (CCSL 1, S. 160, Z. 18–162, Z. 75); ders., *De anima* 12 (CCSL 2, S. 797, Z. 1–799, Z. 4); 22 (S. 814, Z. 1–14); *Adv. Marcionem* I, 1, 5 (CCSL 1, S. 442, Z. 26 f). Ansonsten versucht er nachzuweisen, daß die Philosophie für den Glaubenden überflüssig ist. Vor allem die Gnostiker glauben, ohne Philosophie nicht auskommen zu können. Ihnen ruft er zu: „Was läßt du dich von einem Nackten bekleiden, wenn du Christus angezogen hast"; so *De resurrectione mortuorum* 3, 4 (CCSL 2, S. 924, Z. 18 f). Plato ist zum Spezereikrämer der Häresien geworden; siehe *De an.* 23, 5 (CCSL 2, S. 815, Z. 20 f); vgl. W. Krause, *Die Stellung der frühchristlichen Autoren zur heidnischen Literatur,* Wien 1958, S. 98. Die Philosophen sind die Patriarchen aller Häretiker; siehe *De an.* 3, 1 (CCSL 2, S. 785, Z. 2–4); vgl. W. Krause, a.a.O. S. 97. So hat auch Gott keinen Fehler begangen, als er seinen Sohn in Judäa und nicht in Griechenland geboren werden ließ; vgl. *De an.* 3, 3 (CCSL 2, S. 785, Z. 15–17). Das Christentum hat seinen Ursprung in den Hallen Salomons und nicht in den Hallen der philosophischen Akademie; siehe *De praescriptione haereticorum* 7, 9–10 (CCSL 1, S. 193, Z. 32–36). Umgekehrt kann auch Tertullian Philosophen als Autoritäten für seine Meinung heranziehen, z. B. Plato; so in *De resurrect.* 3, 2 (CCSL 2, S. 924, Z. 5–7); vgl. E. Hammerschmidt, *Die philosophische Begründung,* S. 77. So gibt es bei Tertullian keine grundsätzlichen Aussagen gegen die Philosophie. Der häufig zitierte Ausspruch *Credo quia absurdum est* läßt sich in den uns bekannten Schriften nicht verifizieren; vgl.: E. Hammerschmidt, *Die philosophische Begründung,* S. 80; U. Wickert, *Glaube und Denken bei Tertullian und Origenes:* ZThK 62 (1965) 162. So können Gegenüberstellungen von Vernunft und Glauben (siehe U. Wickert, *Glaube,* S. 152–177) oder natürlicher und übernatürlicher Gotteserkenntnis (siehe St. Otto, *Natura,* S. 120) eine Verschiebung gegenüber der eigentlichen Aussageabsicht Tertullians darstellen. Auch der Gegensatz zwischen natürlicher und positiver Religion wird in dieser Schrift nicht anvisiert. G. Quispel, *Anima naturaliter christiana:* Eranos Jahrbuch 18 (1950) 173–182, sieht Tertullian in Abhängigkeit von Minucius Felix; dieser habe nach stoischem Vorbild drei Grundformen der Religion angenommen: Volksreligion, Dichterreligion und Philosophenreligion (zum ersten Mal Panaitios; vgl. M. Pohlenz, *Die Stoa. Geschichte einer geistigen Bewegung,* Bd. I, Göttingen ^{2}1959, S. 198 und Bd. II, Göttingen ^{2}1955, S. 100). Hinter diesen drei Arten einer positiven Religion stehe aber die ursprüngliche Religion, die monotheistisch sei: „Sooft der primitive Mensch die schöne Ordnung der Natur betrachtet, entstand in ihm spontan die Einsicht, daß diese Gesetzmäßigkeit einem höheren Wesen zu verdanken sei. Der Glaube an ein höchstes Wesen ist ein sensus communis, der notwendigerweise überall entstehen muß" (ebd. 178). „Die positiven Religionen sind Entwicklungsformen des primitiven Monotheismus" (ebd. 179). Selbst wenn man annimmt, Tertullian sei über Minucius Felix von der Stoa beeinflußt, sind deutliche Unterschiede festzustellen:

a) Ihm geht es nicht um eine zeitlich ursprüngliche Religion. Er sucht keine Zeugnisse der Vergangenheit, sondern der Gegenwart.

b) Nirgends sagt Tertullian, daß die Seele durch die Betrachtung der Natur zu den Aussprüchen des Monotheismus kommt.

Zeugnis der Seele fragt[16], haben apologetischen Charakter. Er will auch dort nachweisen, daß aus fast unbewußten Äußerungen des Menschen Hinweise für den christlichen Glauben zu erhalten sind. Ihm geht es dabei nicht um die Fragen, ob der Mensch von Hause aus christlich sei, ob er etwa keine eigentliche Offenbarung Gottes brauche. Nur so ist es zu verstehen, daß die Seele, obwohl sie noch nicht christlich ist und es noch werden muß[17], schon Zeugnis für den christlichen Glauben ablegen kann. Gerade von diesem Zeugnis der Seele also, insofern es unbeeinflußt von jeglicher Bildung, einfach, allgemein und allen zugänglich ist[18], erhofft er sich Hilfe bei seiner Verteidigung des Glaubens.

Dabei spricht Tertullian nicht von der christlichen Seele in sich, sondern von dem Zeugnis der Seele für das Christentum. Für den Juristen Tertullian wandelt sich jede Argumentation in einen Rechtsstreit. Bei einem Rechtsstreit aber ist man auf Zeugenaussagen angewiesen. So sucht Tertullian immer wieder nach Zeugenaussagen für die christliche Wahrheit. Wie ein roter Faden zieht sich der Ausdruck *testimonia* durch die ganze Schrift[19]. Die Seele wird auch direkt als *testis*, Zeuge bezeichnet[20]. Aber auch unabhängig von dieser juristischen Argumentationsweise geht es Tertullian primär um das Wort und nicht nur um den gedanklichen Begriff, um das Sprechen, nicht nur um das Denken. Hilfe für die Verteidigung des Christentums kommt primär aus dem Reden des Menschen. Schon der Wortbefund macht dies deutlich. Es ist erstaunlich, welche Fülle von Wörtern Tertullian in der relativ kleinen Schrift für die „Aussprüche der Seele"[21] findet. Vom einfachen sagen[22], sprechen[23], rufen[24], nennen[25], anrufen[26], anflehen[27], appellieren[28], bestätigen[29], proklamieren[30], als Zeuge anrufen[31], bekennen[32], bis hin zum plaudern[33], weissagen[34],

---

[16] Die Stellen sind zusammengestellt in: *Tertullian. De testimonio animae additis locis quibusdam ad naturalem Dei cognitionem pertinentibus in usum academicum collegit* G. Quispel, Leiden 1952.

[17] *De test.* 1, 7 (CCSL 1, S. 176, Z. 50 f).

[18] Ebd. 5, 1 (S. 180, Z. 1–4). Schon die Stoa warnte vor der κατήχησις τῶν πολλῶν; vgl. M. Pohlenz, *Die Stoa*, Bd. I, S. 124.

[19] Ebd. 1, 1 (S. 175, Z. 5); 1, 5 (S. 175, Z. 32); 1, 7 (S. 176, Z. 51); 2, 1 (S. 176, Z. 2); 2, 4 (S. 177, Z. 30); 2, 7 (S. 178, Z. 50); 5, 1 (S. 180, Z. 1); 6, 4 (S. 183, Z. 26).

[20] Ebd. 2, 7 (S. 178, Z. 51); 6, 5 (S. 183, Z. 28).

[21] eruptiones animae: ebd. 5, 3 (S. 181, Z. 18); vgl. C. Tibiletti, *Q. S. F. Tertulliani: De testimonio animae, Introduzione, testo e commento*, Turino 1959 (= Tibiletti I), S. 139.

[22] dicere: ebd. 2, 1 (S. 176, Z. 2); 4, 7 (S. 179, Z. 37); 4, 11 (S. 180, Z. 63); 5, 3 (S. 181, Z. 20).

[23] loqueri: ebd. 4, 5 (S. 179, Z. 24).

[24] Ebd. 3, 1 (S. 178, Z. 5); 4, 3 (S. 179, Z. 17); 4, 4 (S. 179, Z. 19 f); 4, 5 (S. 179, Z. 23; Z. 27).

[25] nominare: ebd. 6, 2 (S. 182, Z. 10). [26] implorare: ebd. 2, 7 (S. 177, Z. 46).

[27] imprecari: ebd. 4, 5 (S. 179, Z. 29); comprecari: ebd. (Z. 31); vgl. Tibiletti I, S. 132.

[28] appellare: ebd. 2, 7 (S. 178, Z. 49).

[29] affirmare: ebd. (S. 178, Z. 1); adfirmare: ebd. 4, 1 (S. 178, Z. 2 f).

[30] proclamare: ebd. 6, 5 (S. 183, Z. 27).

[31] contestari: ebd. 2, 7 (S. 178, Z. 48); vgl. Tibiletti I, S. 121.

[32] profiteri: ebd. 4, 4 (S. 179, Z. 19). [33] sermonicari: ebd. 5, 3 (S. 181, Z. 22).

[34] divinare: ebd. 5, 2 (S. 181, Z. 14); vgl. Tibiletti I, S. 139.

und zum singen[35] reicht seine Begriffspalette. Es geht um die Worte[36], die Reden[37], die Aussprüche[38], die Stimme[39], die Aussagen[40], die Kundgebungen[41], und die Sprüche[42] der Seele.
Vor allem verwendet Tertullian immer wieder die Wörter *pronuntiare*[43] und *praedicare*[44], wenn er von dem Zeugnis der Seele spricht. In der Durchführung seines Programmes zeigt es sich deutlich, daß es ihm keineswegs nur um Gedanken, sondern um Worte der Menschen geht. Folgende Wahrheiten glaubt er durch die Seele bezeugt:
1. Die Existenz Gottes
2. Das Wesen Gottes
2, 1 Die Güte Gottes
2, 2 Die Vorsehung Gottes und seine Richtertätigkeit
3. Die Existenz des Satan
4. Das Weiterleben nach dem Tod
4, 1 Der Lohn nach dem Tod
4, 2 Die Strafe nach dem Tod

Zu 1[45]; 2, 1[46] und 2, 2[47] führt er Aussagen in direkter Rede an.
Zu 3[48]; 4, 1[49] und 4, 2[50] führt er Aussagen in indirekter Rede oder im Akkusativ an.

Noch einmal macht dieser Befund deutlich: Tertullian geht es nicht in erster Linie darum, daß die Seele durch die Logik ihrer eigenen Gedanken zu Gott

---

[35] canere: EBD. 5, 2 (S. 181, Z. 17); vgl. TIBILETTI I, S. 139.
[36] verba: EBD. 6, 3 (S. 182, Z. 13); vgl. TIBILETTI I, S. 145.
[37] elogia: EBD. 4, 9 (S. 180, Z. 52); vgl. TIBILETTI I, S. 134 f.
[38] eloquia: EBD. 5, 6 (S. 181, Z. 35).
[39] vox: EBD. 2, 1 (S. 176, Z. 5); 2, 2 (S. 176, Z. 12); vgl. TIBILETTI I, S. 116.
[40] dictio: EBD. 2, 2 (S. 177, Z. 19).
[41] pronuntiatio: EBD. 5, 4 (S. 181, Z. 26 f).
[42] loquela: EBD. 5, 6 (S. 181, Z. 35).
[43] EBD. 1, 4 (S. 175, Z. 27); 2, 1 (S. 176, Z. 4); 2, 2 (S. 177, Z. 18); 3, 2 (S. 178, Z. 8 f); 6, 2 (S. 182, Z. 11); vgl. TIBILETTI I, S. 106 f. – Pronuntiare ist ein Lieblingswort unseres Autors; vgl. R. BRAUN, *Deus Christianorum. Recherches sur le vocabulaire doctrinal de Tertullien*, Paris 1962, S. 402.
[44] *De test.* 2, 1 (CCSL 1, S. 176, Z. 1); 2, 2 (S. 176, Z. 11); 2, 3 (S. 177, Z. 24); 2, 6 (S. 177, Z. 41); 4, 11 (S. 180, Z. 62); 6, 6 (S. 183, Z. 30); vgl. 6, 2 (S. 182, Z. 16); TIBILETTI I, S. 115.
[45] EBD. 2, 1 (S. 176, Z. 4 f): Quod deus dederit; vgl. *Apol.* 17, 5 (CCSL 1, S. 117, Z. 24 f); *Adv. Marc.* I, 10, 2 (CCSL 1, S. 451, Z. 10): Si deus voluerit; vgl. EBD. (Z. 10 f): Quod deo placet.
[46] *De test.* 2, 2 (CCSL 1, S. 176, Z. 12): Deus bonus; *De an.* 41, 3 (CCSL 2, S. 844, Z. 18); vgl. *Apol.* 17, 5 (CCSL 1, S. 117, Z. 24); W. KRAUSE, *Die Stellung*, S. 94. – Benedicat te Deus: *De test.* 2, 2 (CCSL 1, S. 177, Z. 18); vgl. TIBILETTI I, S. 118.
[47] *De test.* 2, 6 (CCSL 1, S. 177, Z. 42): Deus videt omnia; vgl. *De resurrect.* 3, 2 (CCSL 2, S. 924, Z. 9); *De an.* 41, 3 (CCSL 2, S. 844, Z. 19); *De test.* 2, 6 (CCSL 1, S. 177, Z. 42): Deo commendo; vgl. *De resurrect.* 3, 2 (CCSL 2, S. 924, Z. 9); *De an.* 41, 3 (CCSL 2, S. 844, Z. 19); *De test.* 2, 6 (CCSL 1, S. 177, Z. 42 f): Deus reddet, Deus inter nos iudicabit; vgl. TIBILETTI I, S. 121.
[48] *De test.* 3, 1 (CCSL 1, S. 178, Z. 4 f): Daemonium vocas; EBD. 3, 2 (S. 178, Z. 9): Satanam . . . pronuntias.
[49] EBD. 4, 4 (S. 179, Z. 18 f): Securos vocas defunctos; 4, 5 (S. 179, Z. 31 f): Bene requiescat apud inferos cupis; vgl. TIBILETTI, I, S. 132. Quelle dürfte Cicero *De leg.* I, 17, 47, *Tusc.* III, 1 sein.
[50] *De test.* 4, 3 (CCSL 1, S. 179, Z. 16–18): Cum alicuius defuncti recordaris, „misellum" vocas eum; vgl. EBD. 4, 5 (S. 179, Z. 23 f); TIBILETTI I, S. 130.

findet[51]. Er will zunächst seine Gegner durch die Aussagen anderer Menschen überführen. Darin liegt auch der Grund, warum er nicht die Aussagen eines beliebigen Menschen oder gar eines Philosophen verwenden kann. Anderenfalls endet ja seine Argumentation wieder in der schon vorher abgetanen, weil ungeeigneten Philosophie. Nur das Zeugnis eines Menschen, der noch nicht durch eine Bildung gegangen ist, ist für seinen Zweck brauchbar.

„Ich rufe dich an, insofern du nicht durch Schulen gebildet bist, dich durch Bibliotheken gemüht hast, in Akademien und attischen Säulenhallen gefüttert bist und dann Weisheit ausrülpst. Dich treibe ich her, insofern du einfach, urtümlich, ungebildet bist, dich, wie sie die haben, die dich nackt haben, ganz so, wie du von den Werkstätten, Straßen und Gassen kommst. Deine Ungebildetheit brauche ich, da deiner noch so geringen Bildung niemand glaubt"[52].

Natürlich ist also das Zeugnis der Seele, wenn sie selbst ungebildet ist. Darin ist Tibiletti recht zu geben[53]. Er geht aber darüber hinaus. Nach ihm hat Tertullian als erster christlicher Theologe im Gefolge der Stoa einen apologetischen Beweis geliefert, der im Unterschied zu seinen Vorgängern sich allein auf das apriorische Wissen der Seele stützt[54]. Er habe dabei die Vorstellungen stoischer Prolepsis mit der platonischen Ideenlehre verknüpft. Das Wissen um die Ideen sei dem Menschen vor jeder empirischen Erkenntnis eingegeben[55]. Mag Tertullian in anderen Schriften Anleihen bei der stoischen Lehre der Prolepsis machen, in unserem Werk ist davon nichts zu spüren. Hier geht es um die Allgemeinheit und Spontaneität des Zeugnisses der Seele, nicht darum, ob das dahinterliegende Wissen apriorisch oder aposteriorisch gewonnen ist. Bildung und empirische Erkenntnis dürfen nicht vorschnell in eins gesetzt werden. Wie wenig Tertullian eine empirische Erkenntnis bei dem Zeugnis der Seele ausschließt, zeigt sich darin, daß er am Ende sich fragt, ob dieses Zeugnis nicht doch durch das Lesen von Büchern beeinflußt sei[56].

Wann aber ist die Seele in jenem Zustand, in dem sie einfach, urtümlich und ungebildet ist? Wieder greift Tertullian auf die Sprache zurück. Es gibt Worte der Sprache, auf die der Mensch nicht verzichten kann, solange er Mensch bleiben will:

---

[51] So St. Otto, *Natura*, S. 77 f.

[52] *De test.* 1, 6 (CCSL 1, S. 176, Z. 42–46); über die Nähe dieser Stelle zu Tacitus, *Germania* vgl. Tibiletti I, S. 112.

[53] Tibiletti I, S. 28.

[54] Fast die gesamte Einleitung zu seiner Ausgabe verwendet er zur Stützung dieser These. Er muß aber selbst zugeben, daß eine apriorische Erkenntnis nicht überall von der Stoa gelehrt wird. Wesentlich vorsichtiger St. Otto, *Natura*, S. 100 f. Man sollte sich hüten, zu viele Parallelen zur Stoa zu ziehen. Wenn z. B. E. Hammerschmidt, *Die philosophische Begründung*, S. 91 Krates anführt, der nicht einem König, sondern einem Schuster den *Protreptikos* des Aristoteles vorliest, so wendet sich hier ein Philosoph auch an Ungebildete mit der Absicht, sie zur philosophischen Bildung zu bringen. Der Schuster bleibt der Empfangende. Tertullian aber wendet sich an den Ungebildeten, um von ihm zu empfangen, nämlich das Zeugnis der Seele.

[55] Tibiletti I, S. 28.

[56] *De test.* 5, 3–7 (CCSL 1, S. 181, Z. 18 – S. 182, Z. 51).

„Die Sprache wäre zur Bettlerin geworden, meine ich, ja hätte überhaupt nicht existieren können, wenn damals das gefehlt hätte, ohne das sie auch heute, da sie glücklicher, vielfältiger und klüger geworden ist, nicht existieren kann"[57].

Die Sprache in dieser Urgestalt ist allen Menschen gleich und beschränkt sich nicht auf die Sprache der Griechen und Römer[58]. Hier ist die Sprache wahr, weil sie einfach, allgemein[59] und natürlich[60] ist. Wo ich also auf diese Sprache stoße, habe ich auch die Seele in dem Zustand, in dem sie einfach und urtümlich ist[61].

Ist die Seele dort auch natürlich? Wie ist das Verhältnis von Seele und Natur? Tertullian geht es wie fast der gesamten lateinischen Antike bei seinen Argumenten um Autorität[62]. Wenn die Seele sich auf keine der bekannten Bildungsautoritäten, seien es Philosophen oder Dichter, stützen kann und dennoch glaubhaftes Zeugnis ablegen soll, braucht sie eine andere Autorität. Ohne Belehrung gibt es kein Wissen. Dieses Wissen hat die Natur der Seele beigebracht[63]. Die Natur als personifizierte Lehrerin ist eine Vorstellung der Stoa[64]. Dennoch sollte man nicht sofort Gedanken der Aufklärung in den Text tragen, nach denen der Mensch durch die Betrachtung der Natur zu einer religiösen Erkenntnis kommt. Natur ist hier nicht in erster Linie die apersonale Schöpfung; Natur ist für die Stoa und mit ihr auch für Tertullian der gesamte Kosmos, zu dem auch der Mensch gehört. Weil zu dieser Natur der Mensch selbst gehört, ist das Wissen aus dieser Natur auch dem Menschen eingeboren[65]. Aber selbst die Natur hat ihr Wissen nicht von sich selbst, sondern von Gott[66]. „Er ist auch der Lehrer der Lehrerin Natur"[67]. Doch Tertullian legt keinen besonderen Wert auf die Feststellung, daß Gott die Natur gelehrt hat. Ob er die Gefahr des Zirkelschlusses erkannt hat: Gott belehrt die Seele und die Seele lehrt, daß Gott existiert[68]? Es reicht für Tertullian, daß man in den

---

[57] EBD. 5, 5 (S. 181, Z. 28–31).

[58] EBD. 6, 3 (S. 182, Z. 17–19): Vanus es, si huic linguae aut Graecae, quae propinquae inter se habentur, reputabis eiusmodi, ut neges naturae universitatem.

[59] EBD. 5, 1 (S. 180, Z. 1–3).

[60] EBD.: Quanto communia, tanto naturalia.

[61] Schon die Stoa verwandte dieses Argument: Da unsere geistige Existenz ohne den Begriff eines höheren allmächtigen Vernunftwesens unverständlich bleibt, muß diesem Begriff Realität entsprechen; vgl. M. POHLENZ, *Die Stoa*, Bd. I, S. 94; Bd. II, S. 54.

[62] Vgl. W. JAEGER, *Das frühe Christentum und die griechische Bildung*, Berlin 1963, S. 24 und Anm. 28.

[63] *De test.* 5, 1 (CCSL 1, S. 180, Z. 5 f): Naturae maiestatem, ex qua censetur auctoritas animae.

[64] Vgl. die Zitate bei M. POHLENZ, *Die Stoa*, Bd. II, S. 24.

[65] *De test.* 5, 3 (CCSL 1, S. 181, Z. 19): congenitae et ingenitae; vgl. TIBILETTI I, S. 139. Dies besagt aber keineswegs eine eingeborene Gotteserkenntnis ohne Erfahrungswissen. Auch in der Stoa stehen die eingeborenen Gedanken und das durch Erfahrung erworbene Wissen nicht im Gegensatz; vgl. E. HAMMERSCHMIDT, *Die philosophische Begründung*, S. 81 f; M. POHLENZ, *Die Stoa*, Bd. I, S. 58 f; Bd. II, S. 39 f.

[66] *De test.* 5, 1 (CCSL 1, S. 180, Z. 9): A deo traditum est; EBD. 5, 2 (S. 181, Z. 13): A deo data.

[67] EBD. 5, 1 (S. 180, Z. 9): Magistro scilicet ipsius magistrae.

[68] Ausdrücklich stellt Tertullian fest, daß es für seine Argumentation unerheblich sei, ob man die Seele für göttlich oder nichtgöttlich hält; vgl. EBD. 1, 5 (S. 176, Z. 34–42).

Zeugnissen der Seele sozusagen zum Urstand des Menschen vor dem Fall der Bildung gelangt[69].
Wie will näherhin Tertullian ein Zeugnis eines unverbildeten Menschen ausfindig machen? Er will sich an den Menschen der Straße wenden[70]. Aber dies allein reicht nicht aus. Das Wissen der Seele in ihrem Urstand wird spontan geäußert. Die Worte müssen sozusagen auf der Lippe geboren werden[71]. Ja, besonders wertvoll sind Äußerungen, die im Gegensatz zu dem stehen, was später durch Bildung erworben wird. Es kann sogar vorkommen, daß die Seele aus ihrem Urstand Worte äußert, die gegen ihr eigenes Tun sprechen. Sie kann von dem einen Gott reden, aber ihn im Leben nicht suchen[72]. Der eine Gott wird angerufen noch in dem Augenblick, wo der Mensch dem polytheistischen Kult obliegt[73]. „Im eigenen Tempel duldet die Seele einen fremden Gott"[74]. Durch ihre eigene Aussage spricht sich dann die Seele schuldig. So ist sie Zeuge und Angeklagte in einem[75].

Welcher Art ist nun die Erkenntnis Gottes und der christlichen Wahrheit, die hinter diesen Zeugnissen steht? Wiederholt nennt Tertullian sie eine *conscientia*[76]. Eine Übersetzung mit Gewissen legt sich nahe[77], zumal in der Stoa *conscientia* in diesem Sinn, wenn auch nicht exklusiv, gebraucht wird[78]. Wenn aber Tertullian von der *conscientia mortis*[79] spricht, ist die Wiedergabe mit Gewissen unsinnig. Man ist versucht, einfach von einem Wissen des Todes zu

---

[69] Nachdem Tertullian festgestellt hat, daß man sowohl an der Literatur als auch an der Natur und Gott zweifeln kann, kehrt er zur Seele zurück. An ihr und ihren Zeugnissen kann man nicht zweifeln; *De test.* 6, 1 (CCSL 1, S. 182, Z. 6–8): „Jene ist sicher, die du so groß machst, wie sie dich macht, der du ganz angehörst, die dir ganz angehört, ohne die du nicht leben, nicht sterben, ja nicht Gott leugnen kannst". Trotz scheinbarer Anklänge darf man aber hier noch keinen Vorläufer des Descartischen Satzes *Cogito ergo sum* sehen. Das Wort „Urstand" ist keineswegs im dogmatischen Sinn gebraucht. Es ist nicht an das Wissen vor der Ursünde gedacht, wie dies W. Krause, *Die Stellung*, S. 109 meint.

[70] *De test.* 1, 6 (CCSL 1, S. 176, Z. 46).

[71] Ebd. 5, 5 (S. 181, Z. 31 f): Ea quae . . . in ipsis quodamodo labiis parta; vgl. ebd. 2, 1 (S. 176, Z. 3 f): Tota libertate . . . pronuntiare; 2, 2 (S. 177, Z. 18): facile pronuntias.

[72] Vgl. die gesamte Schlußanklage in *De test.* 6, 6 (CCSL 1, S. 183, Z. 30 f): Deum praedicabas et non requirebas; Tibiletti I, S. 23 f macht im Anschluß an *Apol.* 17, 3–6 (CCSL 1, S. 117, Z. 12 – S. 118, Z. 29) aufmerksam, daß in der platonischen Philosophie die Seele die Wahrheit gegen das Streben des eigenen Leibes erkennen muß. Doch spürt man bei Tertullian in unserem Werk nichts von dem Gegensatz zwischen Seele und Leib. Über das Verhältnis von Sittlichkeit und Gotteserkenntnis bei Tertullian vgl. St.Otto, *Natura*, S. 94–102.

[73] *De test.* 2, 7 (CCSL 1, S. 177, Z. 44–48).

[74] Ebd. 2, 7 (S. 178, Z. 49 f): In tuis templis alium deum pateris; vgl. Tibiletti I, S. 121 f.

[75] Ebd. 6, 5 (S. 183, Z. 28): Anima et rea et testis est.

[76] Ebd. 2, 6 (S. 177, Z. 40); 5, 3 (S. 181, Z. 20); 5, 7 (S. 182, Z. 49); 6, 4 (S. 182, Z. 25 – S. 183, Z. 26); vgl. ebd. 1, 7 (S. 176, Z. 54); Tibiletti I, S. 16–39.

[77] So W. Krause, *Die Stellung*, S. 109.

[78] Vgl. J. Stelzenberger, *Gewissen:* Handbuch theologischer Grundbegriffe (Hrsg. H. Fries): Deutscher Taschenbuch Verlag, Bd. II (München 1970) S. 151 f; M. Pohlenz, *Die Stoa*, Bd. I, S. 317; Bd. II, S. 158.

[79] *De test.* 6, 4 (CCSL 1, S. 182, Z. 25 – S. 183, Z. 26).

sprechen. Tertullian verwendet ja häufig Wörter mit der Vorsilbe *con*, wo das einfache Wort ausreichen würde[80]. Dennoch ist hier ein spezifisches Wissen gemeint. Am besten übersetzt man *conscientia* ganz wörtlich durch Mitwissen. Während man andere Gegenstände erkennt, stellt sich ein begleitendes Wissen von religiös relevanten Inhalten ein. Wiederholt setzt Tertullian diese *conscientia* auch mit *sentire* gleich[81]. Zwar gebraucht er gelegentlich auch *sentire*, um die sinnliche Wahrnehmung vom geistigen Erkennen abzuheben[82]. Wenn er aber den Menschen auffordert: *Senti illam (animam) quae ut sentias efficit*[83], dann ist hier nicht an eine sinnliche Wahrnehmung gedacht; wie sollte die Seele sich selbst sinnlich wahrnehmen. Weiter können uns die Stellen helfen, in denen Tertullian vom *sentire* der Seele nach dem Tod redet. Der Mensch kann auch dann noch sehr wohl Gutes und Böses *sentire*[84]. Keineswegs darf man annehmen, der Mensch sei dann jedes *sentire* beraubt[85]. Am besten könnte man hier *sentire* mit „empfinden" wiedergeben. Auch nach dem Tod bleibt dem Menschen die Fähigkeit der Empfindung. Tertullian will nicht nur sagen, daß man nach dem Tod weiter die Erkenntnis von der Existenz von *bona* und *mala* hat, sondern man empfindet auch da noch Gutes und Schlechtes, Glück und Leid. *Sentire* ist im Bereich des Emotionalen angesiedelt. Die Seele fühlt Gottes Existenz, seine Güte und sein Gericht, aber auch ihr eigenes Weiterleben, wenn sie die Welt erfährt. *Sentire* und damit auch die *conscientia* besagen also ein Wissen, das ins Emotionale hinabreicht und erst durch die Reflexion in den Bereich der gegenständlichen Erkenntnis erhoben wird[86]. Daß dieses *sentire* auch den Bereich der Affekte umschließt, zeigt sich besonders deutlich da, wo Tertullian den Zeugnissen für das Weiterleben nach dem Tod und der Existenz des Bösen nachgeht. In den Aussprüchen der Seele stellt er zunächst Furcht fest: Die Menschen fürchten etwas nach dem Tod. Gäbe es nach dem Tod überhaupt nichts mehr, dann wäre diese Furcht sinnlos[87]. Umgekehrt findet Tertullian auch eine Hoffnung in dem Zeugnis der Menschen und sei es nur im Verlangen nach Nachruhm. Dieses Verlangen, das Tertullian *affectare*[88]

---

[80] contestificare: EBD. 1, 2 (S. 175, Z. 11) (Wortschöpfung Tertullians vgl. TIBILETTI I, S. 103); confirmare: EBD. 2, 1 (S. 176, Z. 9); contestari: EBD. 2, 7 (S. 178, Z. 48); congenitus: EBD. 5, 3 (S. 181, Z. 19).

[81] EBD. 3, 3 (S. 178, Z. 13–16); 5, 2 (S. 180, Z. 11 f); vgl. TIBILETTI I, S. 173 f.

[82] EBD. 1, 5 (S. 176, Z. 40–42): Hominem facis animal rationale, sensus et scientiae capacissimum; vgl. TIBILETTI I, S. 174. Sentire hat dann den Sinn von αἰσθάνεσθαι; vgl. TIBILETTI I, S. 170–173.

[83] EBD. 5, 2 (S. 180, Z. 11 f).

[84] EBD. 4, 1 (S. 178, Z. 7).

[85] EBD. 4, 5 (S. 179, Z. 23–32).

[86] C. TIBILETTI, *Tertulliano e la dottrina dell'anima „naturaliter christiana"*: Atti dell' Accademia delle Scienze die Torino, II Classe de Scienze Morali, Storiche e Filologiche 88 (1953–54) 94 erkennt, daß die Erkenntnis Gottes, auf der das Zeugnis der Seele beruht, nicht allein ein Akt des Intellektes ist. Er sieht das Mehr aber zu einseitig in der moralischen Befreiung von den Fesseln des Leibes.

[87] *De test.* 4, 5–8 (CCSL 1, S. 179, Z. 22 – S. 180, Z. 47); über die Furcht bei der Gotteserkenntnis vgl. ST. OTTO, *Natura*, S. 95. Diese Argumentation fehlt bei der Stoa; EBD. S. 112.

[88] *De test.* 4, 10 (CCSL 1, S. 180, Z. 56): Unde animae hodie affectare; vgl. TIBILETTI I, S. 135.

nennt, wäre aber sinnlos, wenn alles nach dem Tode aus wäre[89]. Auch das Gefühl des Hasses konstatiert Tertullian im Zeugnis der Seele. Der Mensch haßt den Bösen. Aus diesem Haß schließt er dann auf das Wissen um ihn[90]. Furcht, Hoffnung und Haß sind also die Art, wie der Mensch in der *conscientia* von den christlichen Wahrheiten weiß.

Weil dieses Wissen noch nicht die Höhe der Reflexion erreicht hat, kann er das Zeugnis der Seele mit Prophezeiungen und Orakelsprüchen vergleichen[91]. Da noch das unterscheidende, reflektierende Wissen fehlt, kann er es auch Ahnen, *praesumere*, nennen[92].

Tibiletti versucht nun nachzuweisen, daß diese *praesumptio* identisch sei mit der stoischen προλήψις, jenem dem Erfahrungswissen vorausliegenden Erkennen. Dieses Wissen der *praesumptio* sei klar und das einzige, was es vom sonstigen Erkennen unterscheide, sei sein apriorischer Charakter[93]. Man wird die stoischen Quellen Tertullians nicht leugnen können[94]. Im Gegensatz zur Stoa ist aber für Tertullian die *praesumptio* kein klares Wissen. Nach ihm werden ja die Christen verlacht, da sie nur eine *praesumptio* der Wahrheit und nicht deren klares philosophisches Wissen haben[95]. So gibt es für Tertullian eine Schicht der Erkenntnis, die er mit Ahnen, *praesumere*, umschreibt. Sie ist in jedem Menschen vorhanden und ihr Fühlen ist noch nicht deswegen, weil es ihm an Klarheit fehlt, falsch. Aus diesem Bereich stammen die Zeugnisse der Seele. Gerade weil die Zeugnisse auf keinem durchreflektierten Wissen basieren, kann die Seele dieses Fühlen und Ahnen auch vernachlässigen, ihnen zuwiderhandeln. Die Seele kann sich selbst belügen[96]. Aber selbst wenn sie durch ihr Leben lügt, bleibt ihr Zeugnis wahr[97]. Die Seele hat die ethische Verpflichtung, das, was sie ahnt, auch auf der Stufe der Reflexion anzuerkennen. Der Mensch muß beurteilen, was in ihm ist[98], er muß die Seele als

---

[89] Ebd. 4, 9–11 (S. 180, Z. 47–64).

[90] Ebd. 3, 3 (S. 178, Z. 15 f): Tu tamen eum nosti, dum odisti.

[91] Ebd. 5, 2 (S. 180, Z. 12 – S. 181, Z. 14): Recogita in praesagiis (*sc.* animam) vatem, in omnibus augurem, in eventibus prospiciem. Wenn die Seele ihr Zeugnis ablegt, wird dies divinare und canere genannt, Ausdrücke, die aus der Orakelsprache stammen; vgl. Tibiletti I, S. 139. Über die Fähigkeit der Seele zu prophezeien vgl. Tibiletti I, S. 47, Anm. 50; Cicero unterscheidet zwischen einem natürlichen und künstlichen Prophezeien, Tertullian rechnet die Tätigkeit der Seele zum natürlichen Prophezeien; Tibiletti I, S. 51.

[92] *De test.* 5, 2 (CCSL 1, S. 180, Z. 10): Quid anima possit de principali institutore praesumere; 6, 6 (S. 183, Z. 32 f): Inferna supplicia praesumebas.

[93] Tibiletti I, S. 39–46. 138; zur stoischen Prolepsis vgl. M. Pohlenz, *Die Stoa*, Bd. II, S. 32 f.

[94] Seneca, *Ep.* 117; vgl. Tibiletti I, S. 39–52; E. Hammerschmidt, *Die philosophische Begründung*, S. 96, Anm. 2.

[95] *De test.* 4, 2 f (CCSL 1, S. 178, Z. 10 – S. 179, Z. 16): Opinio Christiana . . . praesumptioni deputatur. Sed non erubescimus, si tecum erit nostra praesumptio; weitere Stellen vgl. R. Braun, *Deus Christianorum*, S. 416, Anm. 2.

[96] *De test.* 4, 6 (CCSL 1, S. 179, Z. 34): Cur mentiris in te?

[97] Vgl. ebd. 6, 5 f (S. 183, Z. 26–34).

[98] Ebd. 5, 2 (S. 180, Z. 11): In te est aestimare de ea quae in te est; vgl. Tibiletti I, S. 132.

Prophetin anerkennen[99]. Die Seele muß sich selbst glauben[100]. Tertullian will den Menschen zu diesem Glauben verhelfen. Er will das Ahnen der Seele kommentieren und dadurch auf die Ebene der Reflexion erheben[101]. Was die Seele fühlt, das weiß der Christ und kann es ihr aufweisen[102]. Mit dem Anspruch zu wissen, was die Seele nur ahnt, gelingt es Tertullian leicht, einen Einwand abzutun. Er weiß auch von Äußerungen der Seele, die gegen den christlichen Glauben stehen. So kennt er pessimistische Aussagen über das Weiterleben nach dem Tod[103]. Diese aber erwähnt er nicht in unserem Werk. Nur in seinem Buch *Über die Auferstehung des Fleisches*, in dem er sich mit der gnostischen Eschatologie auseinandersetzt, berichtet er von solchen Äußerungen, die seine Gegner zur Stütze ihrer Ansicht anführen. Darauf entgegnet er, daß man das Zeugnis der Seele nur für die Wahrheit und nie für den Irrtum gebrauchen dürfe. Damit gesteht er ein, daß er die Aussagen der Menschen pragmatisch ausgewählt hat. Nur dort, wo sie seine Ansicht, die er für wahr hält, stützen, zieht er sie heran. Als Christ weiß er, was die Seele als wahres Zeugnis von sich geben kann.

Wir sahen, wie differenziert Tertullian vorgeht. Auch wenn er skeptisch der spätantiken Bildung gegenüber steht, glaubt er doch, daß es für den Christen einen Weg gibt, Anknüpfungspunkte beim natürlichen Empfinden des Menschen zu finden. Der Mensch hat jenseits all seiner Bildung ein Ahnen und Fühlen von Wahrheiten. Davon legen gewisse unreflektierte Äußerungen Zeugnis ab, besonders deutlich dort, wo diese Aussprüche im Widerspruch zum eigenen Leben und reflektierten Handeln stehen. Der Christ kann diese Aussprüche auf ihren Wahrheitsgehalt prüfen und durch seinen Glauben auf die Höhe der Reflexion bringen. Da auch der Nichtchrist diese Aussprüche kennt, ergibt sich hier eine Gesprächsbasis.

II

Fragen zum heutigen Gespräch mit Nichtgläubigen

Wer zum erstenmal die Schrift vom Zeugnis der Seele liest, wird versucht sein, sie enttäuscht aus der Hand zu legen. Die konkrete Form der Argumente ist so zeitgebunden, daß man sie diskussionslos übergehen kann. Wer würde es

[99] Ebd. 5, 2 (S. 180, Z. 12).

[100] Ebd. 6, 1 (S. 182, Z. 5 f): Crede animae, ita fiet ut et tibi credas.

[101] Vgl. ebd. 6, 1 (S. 182, Z. 1–3); Tibiletti I, S. 143; St. Otto, *Natura*, S. 120 f. Zum Wort *commentaria* vgl. R. Braun, *Deus Christianorum*, S. 461.

[102] Über den Teufel heißt es *De test.* 3, 3 (CCSL 1, S. 178, Z. 13 f): Sentis igitur perditorem tuum, et licet soli illum noverint Christiani.

[103] *De resurrect.* 3, 3 (CCSL 2, S. 924, Z. 10 f): Mortuum quod mortuum, vive dum vivis, post mortem omnia finiuntur, etiam ipsa.

heute wagen, aus naiven Äußerungen über Verstorbene einen Unsterblichkeitsbeweis konstruieren zu wollen. Und doch ist die Methode, die Tertullian anwendet, und die in seiner Zeit nicht weiterentwickelt wurde, auch heute von Interesse. Bevor wir den Bezug zu unserer Zeit herstellen, sei noch einmal festgestellt, was wir von dieser Schrift nicht erwarten dürfen: Eine grundsätzliche Erörterung über das Verhältnis von Philosophie und Wissen zum Glauben, das haben wir gesehen, fehlt. Auch die Fragen, ob man ohne Wortoffenbarung die Existenz Gottes erkennen kann oder ob man für eine konkrete Ethik neben der Schrift auch das Naturgesetz als Norm braucht, werden nicht angegangen[104]. Inwiefern es sich dennoch lohnt, Anstöße, die Tertullian in diesem Werk gibt, weiterzudenken, mögen folgende Fragen andeuten.

1. Tertullian versucht die wissenschaftliche Bildung seiner Zeit zu umgehen. Unabhängig von ihrem Wahrheitsgehalt hält er sie in der Diskussion über das Christentum für ungeeignet oder wenigstens für unzureichend. Sie bleibt auf eine kleine Schicht begrenzt und ist in sich nicht homogen. Das galt für die spätantike Wissenschaft. Ist die Lage heute anders?
2. Was Tertullian über die Wissenschaft im allgemeinen sagt, das gilt für ihn besonders für die Philosophie. Unbestritten dürfte auch heute sein, daß der Stellenwert der Philosophie in der Bildung gegenüber der Zeit vor dem zweiten Weltkrieg abgenommen hat[105]. Dazu präsentiert sich die moderne Philosophie in einer nicht geringeren Zahl von Richtungen als zur Zeit Tertullians. Ohne auf den Wahrheitsgehalt moderner Philosophie einzugehen, kann man mit Tertullian sagen: Sie darf nicht der einzige Gesprächspartner mit dem Christentum sein. Darf sich heute ein christlicher Humanismus in seiner theoretischen Absicherung allein auf das Gespräch mit der heutigen Philosophie verlassen?
3. Tertullian macht den Versuch, vorwissenschaftliche Aussagen über den Menschen und Gott zu machen. Ist es möglich, auch heute von einer vorwissenschaftlichen Phänomenologie des Menschen und der Welt auszugehen?
4. Tertullian geht von Sprachbefunden aus. Er sucht Worte und Aussprüche, ohne die eine Sprache nicht denkbar wäre. Er glaubt, damit an den Urstand der Sprache und des Menschen zu kommen. Gerade hier wird unsere Skepsis einsetzen. Wir wissen, daß man nicht so einfach die Bildung von der Sprache abziehen kann und daß die Sprache unablösbar geprägt ist von der Gesellschaft, in der sie gesprochen wird. Es gibt aber in allen möglichen Sprachen

[104] In anderen Werken ist es für ihn selbstverständlich, daß Christus und das Wissen um ihn ausreicht: Nobis curiositate opus non est post Christum Jesum nec inquisitione post evangelium. Cum credimus nihil desideramus ultra credere. *De praescr. haeret.* 7, 12 f. (CCSL 1, S. 193, Z. 37–39); vgl. B. Weiss, *Das Alte als das Zeitlos-Wahre oder als das Apostolisch-Wahre:* TThZ 81 (1972) 226.

[105] H. G. Gadamer, *Philosophische Lehrjahre. Eine Rückschau,* Frankfurt am Main 1977, S. 12, erzählt, daß noch sein Vater als pharmazeutischer Chemiker im Rigorosum ein Examen in Philosophie ablegen mußte.

Begriffe, ohne die die menschliche Sprache nicht denkbar wäre. Könnte man z. B. eine Sprache noch menschlich nennen, in der „Ich" oder ein entsprechendes Wort fehlen? Kann man auch das gleiche von dem Wort Gott behaupten? Karl Rahner bejaht dies in seiner Meditation über das Wort Gott[106]. Sind seine Argumente stichhaltig? Was besagt darüber hinaus die Tatsache, daß ein Wort notwendig zur menschlichen Sprache gehört?
5. Tertullian greift auch auf den emotionalen Bereich des Menschen zurück. Furcht, Haß, Verlangen und Sehnsucht lassen dem Menschen Sätze in den Mund fließen, die für ihn bezeichnend sind. Nach der neuzeitlichen Psychologie können wir nicht mehr so unbesehen Furcht und Sehnsucht der Menschen zu einer Apologie des Christentums verwenden. Und doch, wie gelingt es der Theologie im Gespräch mit Nichtgläubigen, von der rein intellektuellen Ebene zu einer gesamtmenschlichen, die auch das Emotionale umfaßt, vorzustoßen?
6. Die moderne Psychologie kann ohne spontane Äußerungen der Menschen nicht auskommen. Deswegen war es bestimmt nicht falsch, wenn Tertullian auch auf spontane Äußerungen des Menschen in seiner Verteidigung des christlichen Glaubens zurückgreift. Mit welchem Instrumentarium könnte man heute spontane Äußerungen des Menschen auf religiösem Gebiet sammeln? Welchen Aussagewert hätten sie für unseren Glauben?

Fragen, die eine Lektüre von Tertullian aufwirft, und denen es sich lohnt nachzugehen.

[106] K. Rahner, *Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums*, Freiburg 1976, S. 54–61.

DIE CHRISTOLOGISCHE ENTDECKUNG DES HUMANUM

Von Alois Grillmeier, Frankfurt-Main*

Mit hohen Worten lobt Ludwig Feuerbach die christliche Lehre von der Inkarnation, der Menschwerdung Gottes. Dadurch erweise sich das Christentum als die beste und reifste Religion. Menschheit und Gottheit seien eng wie nie zuvor in der Geschichte des religiösen Verhaltens zusammengebracht. Denn das Menschliche ist *in* das Göttliche hineingestellt. In der Botschaft von der Inkarnation sind nicht nur die Eigenschaften der menschlichen Gattung eingefangen, sondern die menschliche Existenz überhaupt[1]. In seiner 29. Vorlesung über das Wesen der Religion greift er das altchristliche Wort vom Gott-Menschen Jesus Christus auf. In ihm zeige es sich augenfällig, „daß das göttliche Wesen ein nicht vom Menschen unterschiedenes Wesen ist"[2]. „Wie könnte ich also den Gott bezweifeln, der mein Wesen ist?"[3] „Das Bewußtsein Gottes ist das Selbstbewußtsein des Menschen, die Erkenntnis Gottes die Selbsterkenntnis des Menschen"[4]. Feuerbach übernimmt also – soviel ist uns klar – das Wort, nicht aber das christliche Verständnis vom Gott-Menschen. Gott und Mensch, das Divinum und das Humanum fallen zusammen. Der Mensch entdeckt sich selbst als Gott. Könnte Feuerbach solche Worte noch schreiben nach den Erfahrungen des Menschen mit sich in unserem Jahrhundert? Der Mensch von heute verträgt die Selbstbezeichnung und Selbstdeutung als Gott-Mensch nicht mehr. Sie wäre für ihn eine Lüge. Im echt christlichen Sinn genommen wäre dieses Wort auch für Feuerbach nicht mitvollziehbar. Denn der Glaube an die wahre Gottheit Jesu Christi, ja an den transzendenten Gott überhaupt, ist für ihn „die Mazeration, die Mortifikation, die Selbstentfleischung, die Selbstentleibung" des Menschen durch Gott, wie er in der 28. Vorlesung über das Wesen der Religion sagt[5]. Wirkt vielleicht heimlich Feuerbach nach, wenn heute auch von katholischen Theologen der Verdacht geäußert wird, daß in der kirchlichen Lehre vom Gott-Menschentum Christi und von der Personeinheit von Gott und Mensch in ihm das *Humanum* zu

---

* Dieser Beitrag wurde im Rahmen der Festakademie zur 500 Jahr-Feier der Johannes Gutenberg-Universität am 21. Mai 1977 gehalten. Für die Drucklegung wurde er überarbeitet und mit Anmerkungen versehen.

[1] H.-J. Braun, *Die Religionsphilosophie L. Feuerbachs. Kritik und Annahme des Religiösen* (Stuttgart–Bad Cannstatt 1972) S. 99.

[2] L. Feuerbach, *Vorlesungen über das Wesen der Religion nebst Zusätzen und Anmerkungen*, 29. Vorl.: Gesammelte Werke hrsg. v. W. Schuffenhauer VI (Berlin 1967) S. 303.

[3] Ders., *Das Wesen des Christentums*, hrsg. v. W. Schuffenhauer I (Berlin 1956) 61 f., zitiert bei H.-J. Braun, S. 99.

[4] Ders., *Das Wesen des Christentums*, S. 51, zitiert bei H.-J. Braun, a.a.O.

[5] L. Feuerbach, *Vorlesungen* (ob. Anm. 2): 28. Vorl.: Gesammelte Werke VI, S. 288.

kurz komme? Man sieht den wahren und konkreten Menschen Jesus von Nazareth durch den kirchlichen Glauben allzu leicht in den „Schatten des Gottessohnes" gestellt und durch die Lehre von der einen göttlichen Hypostase im Gott-Menschentum Jesu Christi das Menschsein gerade um seine letzte Vollendung gebracht, „Person" zu sein. Mag solchen Befürchtungen auch eine ungenügende Interpretation der Überlieferung zugrundeliegen, so sprechen sie doch die berechtigte Mahnung aus, im theologischen Christusbild das Humanum neu sichtbar zu machen und so dem verunsicherten Menschen der Gegenwart geistige Hilfe zu gewähren.

Zwei Fragen seien in aller Kürze skizziert und ebenso skizzenhaft beantwortet:
1. War die Entfaltung der kirchlich-konziliaren Christologie eine Verhüllung oder eine Entdeckung des Humanum in Jesus Christus selber?
2. Sagt uns der recht verstandene Glaube an die Einheit von Gott und Mensch in Jesus Christus auch etwas über unser Menschsein heute in Kirche und Welt?

I

Verhüllung oder Entdeckung des *Humanum* in Jesus Christus?

Was ist der „Mensch" im „Gott-Menschen" Jesus Christus, wenn wir diese heute viele schockierende Formel zugrundelegen dürfen? Hören wir einen ersten Protest gegen das Menschsein Jesu. Er wurde in vielen Variationen durch die „vielgestaltige Gnosis" eingebracht: Die Menschwerdung in Christus ist ein Scheingeschehen, das ebenso rückgängig gemacht werden muß, wie das Menschsein überhaupt. Der „Mensch" ist ja das Ergebnis eines Falles, der die sündigen Seelen aus dem oberen Reich zur Strafe in die Materie gebannt hat. Christus, der Erlöser, nimmt zum Schein einen Leib an, um den gefangenen Lichtfunken zu befreien und ins göttliche Pleroma heimzuführen[6]. Die Leiblichkeit Christi und aller Menschen bleibt zurück wie eine ausgeglühte Raketenstufe und läßt nur den Geist nach oben entschweben. Die Frühkirche hatte eine erste Chance – im Rahmen des biblischen Schöpfungsglaubens – für das wahre Menschentum Christi und die Wahrheit unseres Menschseins einzutreten. Ihre Antwort steht im Credo: „auferstanden von den Toten, aufgefahren in den Himmel; er, der Mensch Jesus, sitzt zur Rechten Gottes des

[6] Dabei ist zwischen den einzelnen gnostischen Systemen zu differenzieren. Obige Aussagen gelten für jene Systeme, in denen ein „vorzeitlicher Fall" angenommen wird, der rückgängig gemacht werden mußte, ferner eine Entstehung der Schöpfung aus dem Fall und deren Auslieferung an böse Mächte, überhaupt ein Dualismus, der auf dem Widerstreit zweier Prinzipien beruht. Akosmische und leibfeindliche Haltungen gehen dabei zusammen. Vgl. W.-D. Hauschild, *Christologie und Humanismus bei dem „Gnostiker" Basilides:* ZNW 68 (1977) 67–92, wo gezeigt wird, daß Basilides nicht als Vertreter der eben skizzierten Anschauungen zu betrachten ist.

Allmächtigen". Die Antwort lautet: „Ich glaube an die Auferstehung des Fleisches!"
Ohne Zweifel: der Glaube an die Menschwerdung, Passion und Auferstehung Jesu Christi steht am Anfang der neuen Geschichte des Humanum[7]. Er ist ein Glaube auch an unser wahres Menschsein. Er wurde mehr und mehr ausgedeutet, vor allem in der Lehre von der Erlösung, die sich auf die neu gegebene Spannungseinheit von Gott und Fleisch aufbaute.

1. Ein Christusbild in Hell-Dunkel

Die ungeheure Anstrengung der Kirche im Kampf gegen die Gnosis erzeugte ein Christusbild in Hell-Dunkel, gezeichnet in extremen Linienführungen: Gott und das Fleisch, das Unsterbliche und das Sterbliche, das Ewige und das Vergängliche, das Höchste und das Niedrigste in Christus wurden scharf herausgearbeitet. Je unmittelbarer diese beiden Pole, Gottheit und Fleisch in Jesus in Spannung zueinander gebracht werden durften, um so eindeutiger war die Rettung des Menschen demonstriert. Unsterblichkeit und Unvergänglichkeit schenkten sich unvermittelt dem Sterblichen und Vergänglichen im Menschen. Daß in Jesus Christus Gott und Fleisch, oder Logos und Sarx untrennbar geeint sind, war vom 2. Jahrhundert an, besonders aber für die Väter wie Irenäus und Athanasius der beglückende Inhalt der Erlösungsbotschaft. Leben und Unvergänglichkeit des Fleisches waren garantiert, weil die unendliche Lebenskraft des Logos dem Fleische zuteil wurde. Eine große Versuchung lag darin, Christus nur von diesen beiden Polen her zu sehen: diese nämlich, daß ein endlich-geschaffenes Geistprinzip in Christus eigentlich nicht mehr nötig war. Wenn das göttliche Logos-Prinzip als ganzes, wie Justin sich ausdrückt, in Christus einwohnte, wie konnte daneben eine geschaffene, endliche Lebenskraft noch Platz finden? Warum noch eine schwache Kerze anzünden, wenn die göttliche Logos-Sonne scheint? Eine solche Deutung Christi stellte sich dort am leichtesten ein, wo das Wort „Logos" von der stoischen Logos- und Pneuma-Lehre her interpretiert oder verstanden wurde. Sie kündigte sich zuerst nur leise an, ohne reflektiert zu sein. Die Reflexion auf die Annahme oder Verneinung einer menschlichen Seele in Christus setzte aber ein, als der große Alexandriner Origenes zum energischen Verteidiger dieser menschlichen Seele Christi wurde.[8]

---

[7] Das Christentum trat in der Begegnung mit dem Griechentum (und Römertum) von Anfang an in Konkurrenz zum Humanismus der zeitgenössischen Philosophie des Mittelplatonismus und der Stoa. „Danach ist der Mensch seinem Wesen nach Geist, nur muß dieses Wesen durch eine individuelle Bildung und Erziehung sowie durch eine Formung der Gemeinschaft, die dem Geist gemäß sind, einen Prozeß der Gestaltwerdung durchmachen" (W.-D. Hauschild, a.a.O. S. 83). So wie der Mittelplatonismus allerdings diese Paideia verstand, war kein Platz darin für die christliche Botschaft von einer neuen, alles zusammenfassenden Mitteilung des göttlichen Logos in der Menschwerdung Christi. Die den eigentlich christlichen Humanismus begründende *novitas* wurde als Abfall vom platonischen Ideal empfunden. Vgl. H. Dörrie, *Logos-Religion? oder Nous-Theologie?*: Kephalaion. Festschrift für Cornelia J. de Vogel (Assen 1976) S. 124.

[8] Freilich wäre hier die ältere alexandrinische Christologie noch miteinzubeziehen, die noch vieler

2. Christus im gestuften Weltbild

Origenes dachte nicht von stoischer Pneuma-Lehre her, sondern vom Platonismus und seiner betonten Unterscheidung von Seele und Leib aus. In seiner Lehre von der Menschwerdung des Logos bekam erstere einen hohen Stellenwert dadurch, daß die Inkarnation in das platonische Weltbild eingeordnet wurde. Origenes hatte wohl das Wort der Diotima im *Symposion* Platons im Ohr: Θεὸς δὲ ἀνθρώπῳ οὐ μίγνυται, d. h. die Gottheit, das Göttliche, in seiner Reinheit genommen, verkehrt mit dem Menschen nicht[9]. Angewandt auf Jesus Christus besagte dies, daß der göttliche Logos zu seiner Sarx hin nur vermittelt werden konnte durch die Seele. Mediante anima, durch die Vermittlung der Seele, wurde ein berühmtes Stichwort der Christologie des Origenes[10]. Die Person Jesu war hier nach platonischem Stufendenken gedeutet: Der oberste Gott → der göttliche Logos → die Seele → das Fleisch Christi. Immerhin: die menschliche Geistigkeit Christi war beachtet, ja sogar gerade in ihrer geistigen Aktivität. Denn in Erkenntnis und Liebe dieser, schon in Präexistenz zur Menschwerdung existierenden Seele zum göttlichen Logos sah Origenes die Garantie dafür, daß diese Verbindung nicht mehr zerbrechen werde. Die Einzigartigkeit dieser Seele lag gerade darin, daß sie in ihrer Präexistenz den Fall der übrigen Seelen in die Materie nicht mitgemacht hatte und darum in der Fleischwerdung auch zur Rettung der gefallenen Seelen und des Leibes werden konnte. Wir erkennen Nachwirkungen der Gnosis, wenngleich diese durch den Glauben an die Auferstehung bei Origenes stark korrigiert worden ist.

3. Der Protest

Bald nach dem Tod des Origenes (253) meldete sich mehr und mehr Protest gegen sein Christusbild an. Die Bedenken, vorgetragen zu Antiochien, genährt zu Alexandrien, lauteten: Ist Jesus ein Mensch aus Leib und Seele, dann ist er ein „bloßer Mensch" (ψιλὸς ἄνθρωπος). Er ist nicht mehr der wahre Gott im Fleisch. Dann haben wir eine Zweiheit in ihm: dort den Gott, hier den Menschen Jesus. Die beglückende Botschaft von der belebenden Symbiose von Logos und Fleisch, die ungehinderte Verbindung von Unsterblichkeit und Sterblichkeit ist drangegeben. Eusebius, der große Kirchenhistoriker und Bischof von Cäsarea, formulierte nach dem Konzil von Nicäa (325) diese Bedenken in eigener Weise gegenüber seinem Mitsynodalen Marcell von Ancyra: Wenn du Christus als einen Menschen aus Leib und Seele betrachtest,

---

Forschungsarbeit bedarf. Die genannte Untersuchung von W.-D. Hauschild (Anm. 6) ist dabei zu beachten.

[9] Platon, *Symposion* 203A.

[10] Zur Christologie des Origenes vgl. *Peri Archon* II, 6, 3–5: H. Görgemanns-H. Karpp, *Origenes, Vier Bücher von den Prinzipien:* Texte z. Forschung 24 (Darmstadt 1976) 361–369; siehe auch A. Grillmeier, *Christ in Chrisitan Tradition* (London–Oxford ²1975) S. 138–148.

dann ist seine Transzendenz und Übermenschlichkeit dahin, mag auch die Gottheit ihm einwohnen. Er ist dann ein „gewöhnlicher" Mensch. Man weiß heute, wie stark diese Christusdeutung im vorderen Orient vertreten war. Selbst der große Athanasius von Alexandrien war darin befangen[11].

Apolinarius von Laodicea brachte sie ins System und in die Krise[12]. Das göttliche Logosprinzip nimmt in Jesus den Platz der Seele ein, sei es nur der höheren Geistseele oder auch der niederen Seele. Das ergab ein eindrucksvolles Christusbild. Jesus strahlt, wie ein Schüler des Apolinarius sagt, sichtbar göttliche Energien aus[13]. Die erlösende Kraft der Logosgegenwart konnte in der leiblichen Wirklichkeit Christi direkt erfahren werden. Die Rettung der Menschheit war gesichert. Denn in Christus fallen die sittlichen Entscheidungen, die seinen Gehorsam vor Gott ausweisen, nicht durch ein fehlbares, der Versuchung und dem Fall ausgesetztes menschliches Geistprinzip, sondern durch die göttliche Logosnatur, den „unbesieglichen Geist". In Jesus leben Irrtumslosigkeit, Unfehlbarkeit, Unsündlichkeit. Und weil sein Logos mit dem Fleische wesenhaft verbunden ist, gibt es eben den „Gott vollkommen gehorsamen neuen Adam"[14].

Dieses Christusbild zeugte eine verhängnisvolle Formel: μία φύσις τοῦ θεοῦ λόγου σεσαρκωμένη, d. h. „die eine fleischgewordene Natur des Gott-Logos". Gewiß war damit keine Vermischung von Gottheit und Sarx zu einer dritten Wirklichkeit gemeint. Doch besagte dies eine vitale, physische Symbiose der göttlichen Logoskraft mit dem menschlichen Fleische. „Christus" war nach Analogie der menschlichen Leib-Seele-Einheit begriffen als Symbiose aus göttlichem Prinzip und materieller Wirklichkeit. So war er das Urbild des „Menschen", eine den Menschen urbildlich und vorbildlich darstellende Synthese, eine σύνθεσις ἀνθρωποειδής[15]. Das Wesentliche am Menschen, der Geist, war durch die Gottheit „übersetzt". Obwohl diese Lehre im Jahre 381 auf dem Konzil von Konstantinopel verurteilt wurde, entfaltete sie doch noch Jahrhunderte lang heimlich oder offen ihre Virulenz, dies vor allem dadurch, daß es durch Täuschungen gelungen war, die Autorität Cyrills von Alexan-

---

[11] Der Kürze halber sei auf das zuletzt genannte Werk verwiesen: S. 153–166, die Zeit zwischen Origenes und dem frühen Schrifttum des 4. Jhs.; S. 167–190 zu Eusebius; S. 308–328 zu Athanasius.

[12] Ebd. S. 328–340.

[13] Pseudathanasius, *Dial. IV de s. Trin.* (PG 28, 1264, 37–39); Chr. Bizer, *Studien zu pseudathanasianischen Dialogen. Der Orthodoxos und Aëtios* (Bonn 1970), S. 332–333, 37–39: Ἀπολ. Σῶμα μεμορφωμένον, ταῖς θεϊκαῖς καταλαμπόμενον ἐνεργείαις.

[14] All die genannten Einzelzüge apolinaristischer Verkümmerung des Menschentums Christi lassen sich in dem (natürlich polemischen) *Dialogus IV* belegen (PG 28, 1249–1265; Bizer S. 306–334). Der Logos übernimmt als Prinzip sämtliche Funktionen im geistigen Menschentum Christi. Der Apolinarist wagt z. B. nicht zu sagen, daß Christus einfachhin „Mensch" sei, sondern „wie ein Mensch". So in fragm. 45 der *Apodeixis* des Apolinarios bei H. Lietzmann, *Apollinaris von Laodicea und seine Schule* (Tübingen 1904) S. 214, 28–29. Vgl. auch fragm. 81: Ebd. S. 224, 14–15.

[15] Zu diesem Ausdruck siehe Apolinarius, *Ep. ad Dionys.* A 9: Lietzmann, S. 260, 1–2.

drien dafür zu gewinnen. Als dieser um 428/29 seinen Kampf gegen Nestorius, den Bischof von Konstantinopel, begann, verstanden es uns unbekannte Apolinaristen, dem Patriarchen gefälschte Texte zuzuspielen, in denen diese Formel von der einen fleischgewordenen Natur des göttlichen Logos zwei römischen Päpsten und anderen berühmten Vätern des Ostens zugeschrieben wurde[16]. Wohl blieb Cyrill dabei, in Jesus Christus eine menschliche Seele anzunehmen. Ihr waren aber in seinem Christusbild sozusagen die Zügel des göttlichen Logos angelegt. Er beherrschte alles. Alle Erkenntnisse, Entscheidungen flossen hier unmittelbar aus dem göttlichen Prinzip. Eine neue Energeia, eine neue Aktivität – wie Kyrill sagt – ist in Christus gegeben, eben die gott-menschliche, theandrische Aktivität. So ist hier schon präformiert und grundgelegt, was dann nach Chalcedon in der allbeherrschenden Theologie des Severus von Antiochien zur Christologie der sog. monophysitischen Kirchen wurde – im strengen Gegensatz zur Lehre des Konzils von Chalcedon. *Ein* Wille, *eine* Tätigkeit, *eine* Energie ist in Christus, wie auch nur *eine* Hypostase und *eine* Physis! Auch Severus hielt an dem Bekenntnis zur Seele Christi fest, machte sie aber – wie schon Cyrill – zum reinen Instrument, dem Organon des göttlichen Logos. Eine lückenlos von oben her durchkonstruiertes Christusbild, an dem die sog. Orthodox-Orientalischen Kirchen bis heute leidenschaftlich festhalten! Wohl sind jetzt Einigungsgespräche mit diesen Kirchen, vor allem mit der führenden Koptischen Kirche, in Gang gekommen[17]. Sie geben nun zu, daß das Konzil von Chalcedon mit seiner Lehre von der einen Hypostase in zwei Naturen nicht nestorianisch, d. h. im Sinne einer Zweipersonenlehre, gedeutet werden dürfe. Aber an die konkrete Vorstellung von der restlosen Lenkung der menschlich-geistigen Kräfte in Christus durch den göttlichen Logos darf nicht gerührt werden. Gerade was den Menschen zum Menschen macht, seine Freiheit und Erkenntnisfähigkeit, ist vom Göttlichen überdeckt und in seinen Funktionen ersetzt. Daß auch westlich-neuthomistische Christologien bis zum Zweiten Weltkrieg in diesen Vorstellungen leben konnten, sei nur kurz angemerkt.

4. Auf der Suche nach dem wahren Menschen in Christus

Das *Divinum* in Christus war im vierten Jahrhundert so sehr im Zentrum der Vätertheologie, weil es im Kampf mit den Arianern um die Geltung des Nicaenum, um das Bekenntnis zur Wesenseinheit Christi mit dem Vater ging. Doch mit dem Zerfall der arianischen Bewegung begann sofort die Suche nach dem *Humanum.* Schon um die Mitte des vierten Jahrhunderts sagte ein

[16] Vgl. A. Grillmeier, *Die theologische und sprachliche Vorbereitung der christologischen Formel von Chalkedon:* A. Grillmeier – H. Bacht (Hrsg.) *Das Konzil von Chalkedon* 1. Bd. (Würzburg 1951, [4]1973) S. 169–174.

[17] Siehe A. Grillmeier, *Auf der Suche nach Einheit. Zum Stand der Gespräche mit den Altorientalischen Kirchen:* ThPh 52 (1977) 242–257.

Gegner des Apolinarius in einem Dialog: Wenn Jesus Christus keine menschliche Seele hat, hat er auch kein echt menschliches Fleisch[18]. Das ganze Menschsein ist dann nicht echt. Mit steigender Deutlichkeit betonten nun führende Theologen, wie Gregor von Nazianz und Gregor von Nyssa: nicht nur die Leiblichkeit des Menschen bedarf der Erlösung, sondern gerade der Geist. Denn in diesem fiel der Mensch von Gott ab und verfiel so dem geistigen und leiblichen Tod. Ein alter Grundsatz, den schon Tertullian und Origenes im dritten Jahrhundert formuliert hatten, gewann neue Aussagekraft: *Quod non est assumptum, non est sanatum.* Was in Christus nicht angenommen ist, ist nicht geheilt und nicht gerettet.[19] So wurde zunächst auf dem Konzil von Konstantinopel, wie schon erwähnt, Apolinarius verurteilt und der Glaube an Jesus Christus, den Menschen mit Leib und Seele, verkündet.

Zum eigentlichen Konzil eines ausgeglichenen Christusbildes wurde im Jahre 451 das Konzil von Chalcedon. In seiner Definition wird im Anschluß an die Symbole von Nicäa und Konstantinopel in lapidaren Sätzen folgendes gesagt:

„In der Nachfolge der Väter bekennen wir Jesus Christus: (er ist) ein und derselbe vollkommen in der Gottheit, derselbe auch vollkommen im Menschsein, wahrer Gott und wahrer Mensch mit einer geistigen Seele und einem Leib, wesenseins dem Vater in seiner Gottheit, uns wesensgleich in seiner Menschheit, in allem uns gleich, die Sünde ausgenommen. Wir bekennen ein und denselben aus dem Vater geboren vor der Zeit der Gottheit nach, am Ende der Tage aber unsert- und um unseres Heils willen geboren aus Maria der Jungfrau und Gottesmutter dem Menschsein nach . . . (wahrer Gott und wahrer Mensch) unvermischt und ungetrennt"[20].

Eine gefährliche Entwicklung ist für eine kirchliche Christologie wenigstens grundsätzlich bereinigt. Im „einen" Christus haben das Divinum und das Humanum ihr ganzes Recht. Der Weg in die Zukunft ist gewiesen. Aber war es vielleicht eine Wegweisung nur für die griechische Kirche und ihre Art, Jesus Christus zu deuten? Ist damit das Humanum schon in der Weise gesichert, wie wir es für die heutige Zeit brauchen? Bleibt nicht gerade in dieser Christologie der „Mensch" definitiv „im Schatten des Gottessohnes"? Kann im chalcedonischen Christusbild das Menschliche seine eigene Leuchtkraft behalten, da doch auch hier das Göttliche als das stärkere Prinzip gilt? Wird nicht dadurch, daß Jesus Christus als göttliches Subjekt, als göttliche eine Hypostase, als göttliche Person in Gottheit und Menschheit bezeichnet wird, diesem Menschsein Jesu die letzte Vollendung vorenthalten, nämlich vollkommene menschliche „Persönlichkeit" zu sein? Das sind die Bedenken, die heute gegen das chalcedonische Christusbild angemeldet werden. Ist also das Humanum in Christus für unsere Zeit erst zu entdecken? Wir müssen uns dieser

[18] Die Diskussion des genannten *Dial. IV* (oben Anm. 14) um das apolinaristische bzw. orthodoxe Christusverständnis hebt mit der Frage des Orthodoxos an: „Hatte Christus einen menschlichen Leib oder nicht?" Die Antwort des Apolinaristen: „Nein". Er hatte einen „göttlichen" Leib (PG 28, 1249, 34–36; Bizer S. 308). Die Verdeckung des Humanum ist zu greifen.

[19] Zu diesem Satz siehe LThK² VIII, 954–955.

[20] H. Denzinger – A. Schönmetzer, *Enchiridion Symbolorum*[36] N. 301–302.

Frage in aller Offenheit stellen, weil es tatsächlich um das Entscheidende im Christentum geht; um die Begründung der Einzigartigkeit Jesu Christi – und um den Menschen und das Christsein heute!

5. Menschliche Existenz Gottes im Menschen Jesus von Nazaret

Läßt sich der wahre Mensch Jesus von Nazaret nur entdecken, wenn er herausgelöst wird aus dem altkirchlichen Gefüge des Gott-Menschentums, oder bekommt er vielleicht gerade von diesem Gefüge her erst seine wahren Konturen? Gewiß war die griechische Theologie auch nach Chalcedon nicht immer glücklich in der Deutung der Einheit von Gott und Mensch in Jesus Christus. Sie hat das Wort von der „Enhypostasie" oder vom „Inexistieren" des Menschen Jesus im göttlichen Subjekt oder in der göttlichen Hypostase des Sohnes geprägt[21]. Es sagt etwas Wichtiges aus, kann aber – falsch verstanden – zu einer unrichtigen Akzentverlagerung im Christusbild führen. „Enhypostasie" zieht den Blick vielleicht allzu sehr vom Menschsein Jesu weg und läßt es nur als ein Anhängsel des göttlichen Subjekts erscheinen. Manche Väter lassen sich durch dieses Wort zu einer radikalen Vergöttlichungschristologie inspirieren, worin Jesus der Mensch durch das Divinum überdeckt und vom Logos geradezu vereinnahmt wird[22]. Nachwirkungen der Christologie und Soteriologie des Apolinarius!

---

[21] Vgl. die Belege bei G. W. H. Lampe, *A Patristic Greek Lexicon* (Oxford ²1968) s. v. ἐνυπόστατος. Besonders sei hervorgehoben Maximus Conf., *Opusc. theol. et pol.* (PG 91, 149C); er definiert es in zweiter Bedeutung so: ἄλλως, ἢ πάλιν ἐνυπόστατόν ἐστι, τὸ ἄλλῳ διαφόρῳ κατὰ τὴν οὐσίαν εἰς ἑνὸς σύστασιν προσώπου καὶ μιᾶς γένεσιν ὑποστάσεως, συγκείμενόν τε καὶ συνυφιστάμενον, καὶ οὐδαμῶς καθ' αὑτὸ γνωριζόμενον. Vgl. auch Leont. Hier., *Adv. Nest.* 2, 13 (PG 86, 1561B); Ioann. Damasc,. *De fide orth.* 3, 9 (PG 94, 1017B).

[22] Diese Tendenz offenbart sich deutlich ab dem 4. Jh. und dies aus verschiedenen Gründen:
1. bei *Gregor von Nyssa* steht diese Vergöttlichungschristologie, die um den wahren Leib und die Seele Christi weiß, im Dienste der Erklärung der Einheit von Gott und Mensch in Christus. Man sucht nach einer Begründung dafür, wie Christus trotz der Verschiedenheit von Gottheit und Menschheit in ihm „einer" sein kann. Es scheint spekulativ keine andere Möglichkeit für diese Einheit zu geben, als ein Umgriffenwerden der Menschennatur Jesu durch göttliche „Idiomata" oder Eigentümlichkeiten, die nur der göttlichen Natur zukommen, aber nun dem Menschen Jesus zuteil werden, so daß er mit der Gottnatur zur Einheit der Hypostase verbunden wird. Obwohl Gregor die Einheit in der „Hypostase" verankert, bleibt er auf der Ebene qualitativer Bindung des Menschseins Jesu an die Logos-Natur. Typisch ist der Text in der Schrift *Ad Theophilum adv. Apollinaristas*, ed. Jaeger (Mueller) S. 126, 17–127, 4; PG 45, 1275CD (Bild vom Eingehen eines Essigtropfens ins weite Meer).
2. Auch bei *Hilarius von Poitiers* ist der Einfluß der Gottheit auf die Menschennatur Christi so stark betont, daß nach seiner Ansicht Leib und Seele Christi nur durch ausdrückliche Erlaubnis dem Leiden zugänglich werden (PL 10, 363A): Habens ad patiendum quidem corpus, et passus est; sed naturam non habens ad dolendum (was die Verklärung auf dem Berg und die Heilungswunder zeigen); Ibid. (364A): . . . assumpta caro, id est homo totus, passionum est permissa naturis.
3. *Marcus Eremita*, der gegen die seltsame Christologie der Melchisedekianer zur Zeit des Patriarchen Theophilus von Alexandrien († 412) kämpft, bindet das Menschsein Christi derart an

Um zur rechten Wertung des Menschen Jesus im Geschehen der Menschwerdung zu kommen, müssen wir darüber nachdenken, was darin eigentlich geschieht. Was heißt es, wenn wir sagen: In Jesus Christus wird der Sohn Gottes Mensch? Schon früh haben die Väter darin einen „schöpferischen" Vorgang gesehen, d. h. ein Ereignis, das nur aus der Schöpfermacht Gottes erklärt werden kann[23]. Damit haben sie deutlich eine Grenzlinie zum Mythos und zur Mythologie hin gezogen.

---

die göttliche Hypostase des Logos, daß nach dem stoischen Prinzip vom Überwiegen des stärkeren Teils (bei der Mischung) die göttlichen Eigenschaften Christi die der Menschennatur überformen: „Was nämlich hypostatisch geeint ist" – Marcus ist einer der ersten Vertreter dieser Formulierung – „mag wohl in Gedanken aus zwei bestehen, wird aber durch die Natur des Stärkeren zu einem Geeinten und wird als solches erkannt und benannt (als die eine Hypostase des fleischgewordenen Logos). Wäre nämlich die körperliche Kraft als die dem Logos gegenüber stärkere tätig geworden, und hätte so die Einung stattgefunden, so müßtest du annehmen, daß er (der Logos) einer der körperlichen Natur entsprechenden Anfang (ἀρχή) gehabt hätte. Wenn aber der Gott Logos dem Evangelium entsprechend auf göttliche Weise wirksam wurde, so ist klar, daß der heilige Leib nach dem Maß jener (göttlichen) Natur geadelt worden ist (ηὐγένισται!). Weil in ihm die ganze Fülle Wohnung zu nehmen sich gewürdigt hat (vgl. Kol 2, 9), verbleibt von der Gottheit nichts, was nicht auch der heilige Leib Christi hätte, sei es die Unsterblichkeit, sei es die schöpferische Macht, seien es Macht, Gewalt, unsterbliche Weisheit: alles hat er . . . So muß man sich auch Christus denken: er hat weder einen Anfang der Tage noch ein Ende des Lebens" (*De Melchis.* V: PG 65, 1124A–D). Zur Datierung dieser Schrift vgl. O. Hesse, *Markus Eremita und seine Schrift De Melchisedek:* OrChr 51 (1967) 72–77.

4. *Leontius von Jerusalem* sieht als neuchalcedonischer Theologe an der Menschheit Christi in erster Linie „den Reichtum der Vergöttlichung, der sich aus dem Zusammenwachsen mit der Gottheit ergibt" (τὸν πλοῦτον τῆς ἐκθεώσεως ἐκ τῆς πρὸς θεὸν συμφυίας) (PG 86, 1468C).

5. Die monophysitische Christologie, besonders die des Serverus von Antiochien, baut konsequent die cyrillianische Christologie der Miaphysis-Formel aus und verschärft sie. Ein sprechendes Beispiel dafür ist auch der Kommentar des Philoxenus von Mabbog zum Johannesprolog, den eben A. de Halleux ediert hat: *Philoxène de Mabbog, Commentaire du prologue johannique (Ms. Br. Mus. Add. 14, 534)*, syrisch u. französ.: CSCO 380/381 (Louvain 1977). In einem Vortrag, gehalten auf dem XX. deutschen Orientalistentag zu Erlangen 1977: *„Monophysitismus und Spiritualität nach dem Johanneskommentar des Philoxenus von Mabbog"* (wird veröffentlicht in ThPh 53 [1978]) zeigte de H., daß der Nestorianer Babaï d. Gr. das „Kompendium" der christologischen „Blasphemien" des Philoxenus darin sah, „daß dieser die menschlichen Akte der Ökonomie (der Menschwerdung) als die wahren Wunder Christi deutet", d. h., daß rein menschliches Handeln Christi als Ausnahmezustand, eben als „Wunder" zu betrachten sei (mit Hinweis auf die Übersetzung CSCO, t. 79 [= 381], p. 76s.). Das „Natürliche" oder „Naturgegebene" an Christus ist für diese Vergöttlichungschristologie das Aufleuchten des Göttlichen. Dabei sind die genannten Theologen durchaus gegen Doketismus und Aufhebung der Fleischesnatur Christi. Ihr Anliegen ist es, die Einheit der Person Christi gegen jegliche Trennungschristologie sicherzustellen. Es mußte für die chalcedonischen Theologen darum gehen, das Anliegen der Menschwerdung Gottes durch eine Deutung der henosis kath'hypostasin in dem Sinne sicherzustellen, daß wahre seinshafte Einung zugleich Wahrung des Menschseins Christi bedeutete. Dieser Weg mußte immer mehr zur Entdeckung des Humanum in Christus führen.

[23] Siehe die (zu ergänzenden) Hinweise bei A. Grillmeier, *Mit ihm und in ihm* (Freiburg–Basel–Wien 1975) S. 543–544. Es wäre auch noch die patristische Ausdeutung von Röm 4, 17–21, und zwar im christologischen Zusammenhang zu studieren. Dazu ist (nach Erscheinen) einzusehen: G. May, *Schöpfung aus dem Nichts. Die Entstehung der Lehre von der creatio ex nihilo* (erscheint in: Arbeiten z. Kirchengeschichte, Bd. 48). Darin werden etwa 2 Makk 7, 28 und Röm 4, 17 „im gedanklichen Kontext" erforscht (nach briefl. Mitteilung des Verf. vom 24. 9. 77). Es wäre auch

Bauen wir diesen Gedanken etwas aus:
(1) Erschaffen heißt für den Schöpfergott, sich ein „Gegenüber" zu setzen, mit dem Willen, es in sein Eigensein hinein zu entlassen. Auf den Menschen Jesus angewandt heißt dies: Gott schafft seinem Sohne eine endliche, innerweltliche Existenz, zugleich mit dem Entschluß, ihn darin zu belassen und nicht durch vergöttlichende „Mazeration", wie Feuerbach sagen würde, daraus herauszuholen. Je echter diese Endlichkeit in Christus bleibt, um so mehr verwirklicht sich das Ziel Gottes, in seinem Sohn mit uns wahrer Mensch zu sein.

(2) Dieser schöpferische Wille Gottes auf die kreatürliche Existenz seines Sohnes hin dauert nicht nur einen Augenblick, er wird vielmehr zu einem steten Verfügen Gottes über dieses Sein, und zwar zu einem Verfügen von einer besonderen Reichweite. Dadurch unterscheidet sich Christus von uns. Auch wir sind von Gott erschaffen und bleiben sein Eigentum; auch wir sind stets von seinem erhaltenden Willen oder seinem bleibenden Ja zu unserer Existenz getragen. Er schenkt uns dieses Sein als „unser" Sein, so daß wir ihm als autonome Personen gegenüberstehen. Das schöpferische Tragen der Existenz Christi erzeugt ein anderes Verhältnis. Gott verfügt über ihr Sein so, daß sie zur personal-eigenen Existenz des Sohnes wird. Wenn wir vor Christus stehen, dürfen wir sagen: das *ist* der Sohn Gottes in seiner menschlichen Wirklichkeit. Diese ist damit abgehoben von jedem anderen Verhältnis der Geschöpfe zu Gott. Sie ist seinsinnerst von Gott seinem Sohn zugeeignet.

(3) Existenz kommt von ex-sistere. Es besagt ein „von her auf etwas hin". Dieses Wort insinuiert eine Dynamik, es gibt eine Sinnrichtung an, und zwar eine Gegenrichtung zu dem, was die Griechen mit En-hypostasie meinen. Sie schauen vom Menschsein Christi her auf das göttliche Subjekt. Das ist richtig, wenn die Gegegenrichtung beachtet wird. Wir können von einer Ex-hypostasis oder einer Ek-stasis des Göttlichen sprechen, welche vom Divinum her in menschliche Ex-sistenz hinein tendiert. Damit ist der Wille Gottes verwirklicht, einer von uns zu sein in der dem Sohne zugeeigneten, konkreten, menschlichen Wirklichkeit.

---

der Idee „Christus als ἀρχή" nachzugehen, und zwar in unserem Zusammenhang. Vgl. J. C. M. VAN WINDEN, *Frühchristliche Bibelexegese ‚Der Anfang'* (erscheint in H. TEMPORINI – W. HAASE (HRSG.), *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt* (Berlin–New York). Siehe auch die Hinweise bei A. GRILLMEIER, *Jesus Christ, the Kyriakos Anthropos:* Theological Studies 38 (1977) 275–293; in deutscher Sprache und in erweiterter Fassung: *Ho Kyriakos Anthropos. Eine Studie zu einer christologischen Bezeichnung der Väterzeit:* Traditio 33 (1977) 1–63; darin wird als wichtiger Text besprochen: Expositio fidei §§ 3–4 (PG 25, 205B–C); NORDBERG, *Athanasiana* I, p. 53, 10–55, 12. Hier wird – in antiarianischer Auslegung von Spr 8, 22, Jer 38, 22 LXX [31, 22b], Kol 1, 15 – gezeigt, wie bei Christus von Erschaffung die Rede sein kann. Sie gilt nur dem κυριακὸν σῶμα, das aber zugleich, geboren aus der Jungfrau, als Beginn einer neuen Schöpfung zu verstehen ist.

(4) Wenn wir diese doppelte Sinnrichtumg im Menschwerdungsgeschehen beachten, so bedeutet sie, daß das göttliche Ergreifen der menschlichen Existenz Jesu zugleich deren höchste Bejahung und Aktuierung ist, und zwar ins Menschliche hinein. Der Mensch Jesus steht nicht im Schatten des Gottessohnes, sondern in seinem Licht. Er ist ja die gewollt endliche Existenz des Sohnes Gottes selbst. Es war der Grundfehler der apolinaristisch-monophysitischen Deutung Christi zu meinen, diese Einheit von Gott und Mensch sei nur dann garantiert, wenn das Menschsein Christi möglichst viel göttliche Qualitäten annimmt. Im Gegenteil: gerade auf ein Menschsein in reiner Endlichkeit kommt es an. Wer auf der anderen Seite jedoch glaubt, die gottmenschliche Einheit in Jesus lockern zu müssen, um dieses Menschsein in die reine Selbstentfaltung hinein entlassen zu können, nimmt ihm gerade dadurch den einzigartigen schöpferisch-tragenden Grund und die Dynamik ins Menschliche hinein. In der seinshaften und seinsinnersten Zu-eignung dieses Menschseins an den Sohn als gewollt endliches Mit-sein mit uns liegt eben das schöpferische Ja zu seinem Eigensein. Man mag noch so sehr „Hellenismus" in einer pseudathanasianischen-antiapolinaristischen Formulierung des 4. Jhs vermuten, sie erfaßt doch meisterhaft die Spannung des kirchlichen Christusbildes und seine Bedeutung für das Humanum in christlicher Perspektive:

Διὸ καὶ ἄνθρωπος λέγεται ὁ Χριστός,
καὶ θεὸς λέγεται ὁ Χριστός,
καὶ θεὸς καὶ ἄνθρωπός ἐστιν ὁ Χριστός,
καὶ εἷς ἐστιν ὁ Χριστός
(Deshalb wird Christus Mensch genannt,
aber ebenso auch Gott geheißen,
und Gott und Mensch ist Christus,
und doch „einer" ist Christus)[24].

(5) Chalcedon hat in einer geradezu genialen Intuition dieses Spannungsverhältnis in seiner Formel erfaßt: *ein und derselbe, vollkommen in der Gottheit, vollkommen auch derselbe in der Menschheit, unvermischt und ungetrennt,* wenn wir so die entscheidenden Worte herausstellen dürfen. Im Sinne des großen Theologen Maximus Confessor im 7. Jh. läßt sich das so ausdeuten: „In dem Maße, wie der Mensch Gott geeint wird, wird er gerade als solcher bewahrt"[25]. In der Anwendung auf Christus bedeutet dies: in ihm ist Mensch-

[24] Pseudathanasius, *Ctr. Apoll.* 1 (PG 26, 1116B).

[25] Maximus Confessor formuliert als christologisches Grundprinzip in *Opusc. theol. et polem.* (PG 91, 97A): μέχρι γὰρ τότε σαφῶς ἕνωσις πραγμάτων ἐστίν, ἕως ἂν ἡ τούτων σώζηται φυσικὴ διαφορά. ἐπεὶ ταύτης παυσαμένης, παύεται πάντως κἀκείνη, τῇ συγχύσει τελείως ἀφανισθεῖσα. Von Einigung kann man nur dort reden, wo auch der Unterschied der zu einigenden Realitäten gewahrt wird. Denn im Fall einer Vermischung (Zusammengießung) verschwindet der Unterschied.

sein auf unüberbietbare Weise gott-geeint; also ist es zugleich in unüberholbarer Stärke als solches bejaht, mit allem, was zum wahren Menschsein gehört. Dadurch wird Christus nicht zum Übermenschen oder zu einer mythologischen Gestalt[26], sondern zum echten Menschen, dem Kreuz und Tod und damit die Abgründe unseres Schicksals aufgeladen werden können. In dieser Spannungseinheit hat Christus alles, was im modernen Sinn zu menschlicher Autonomie und „Persönlichkeit" gehört, obwohl Jesus Christus kein letztes rein menschliches Subjekt, sondern zu innerst göttliche Hypostase ist[27]. Er ist die Person des ewigen Sohnes in konkret irdisch-menschlicher Existenz. Das schließt nicht aus, daß der menschliche Geist Jesu mit der Fülle des göttlichen Pneumas begnadet ist, wie die ganze patristische Tradition betont. Es kommt aber auf die rechte Einordnung des Pneumatischen im Gesamtbild Jesu und des Menschwerdungsgeschehens als solchen an. Auch die pneumatischen Gaben dienen der Freisetzung der recht menschlichen Erkenntnis und Freiheit Jesu, des neuen Menschen vor Gott (vgl. Hebr 9, 14; 10, 5–7), der in echt menschlicher Entscheidung sich zum Kreuzesgehorsam entschied und darum auch als Mensch vor Gott dem Vater verherrlicht wurde (Phil 2, 5–11).
Damit kommen wir zu dem, was die Menschwerdung Gottes in Christus für unser Humanum bedeutet.

II

Die Entdeckung unseres *Humanum* in Christus

Die Feuerbachsche Furcht vor dem „Vampir Gott" steckt auch uns in den Knochen. Die Botschaft von der Menschwerdung Gottes sollte uns – gerade

[26] Eine echt hellenistische Mythisierung des Inkarnierten ist die Folge sowohl der eusebianischen wie auch der radikaleren arianischen Christusdeutung. Vgl. A. Grillmeier, *Christ in Christian Tradition* S. 183, 38–245. Eusebius kann sich die Transzendenz Christi nur dann garantiert denken, wenn sein Menschsein zusammengesetzt ist aus dem göttlich-subordinatianisch verstandenen Logos und der menschlichen Sarx; analog Arius. Eine menschliche Seele, menschliches Geistesleben Christi haben hier keinen Platz.

[27] Wenn auch die griechisch-römische Geistes- und Kulturgeschichte schon viel dazu beigetragen hat, Begriffswort und -gehalt von Person (persona, prosopon, hypostasis, substantia, subsistentia) auszubilden, so ist ein verstärkt theologischer Kontext für die Ausbildung von „Metaphysik" und „Definition" von hypostasis, persona, im Gegensatz zu physis, natura etc., und zwar ab Gregor von Nyssa, gegeben. Die Geschichte des davon ausgegangenen Anstoßes ist nur sehr unvollkommen erfaßt. Den Beitrag der griechisch-römischen Geistes- und Philosophie-Geschichte (neben dem christlichen) betont Cornelia J. de Vogel in verschiedenen Artikeln, besonders in: *The Concept of Personality in Greek and Christian Thought: Studies in Philosophy and the History of Philosophy*, Vol. 2 (ed. by John K. Ryan, The Catholic University of America Press, Washington, D. C. 1963) 20–60. Mein Bestreben war, den christlich-theologischen Beitrag vom Bemühen um die metaphysische Analyse und die Definition des Personbegriffs abzuheben; der hellenistisch-römische Beitrag wurde dabei (im Blick auf die Studien von Cornelia J. de Vogel) zu wenig gewürdigt. Vgl. A. Grillmeier, *Moderne Hermeneutik und altkirchliche Christologie*, in: Ders., *Mit ihm und in ihm* (Freiburg–Basel–Wien ²1978, mit Nachträgen zu ¹1975) S. 541 f.

wenn wir sie im ungeschmälert-kirchlichen Sinn beibehalten – diese Furcht austreiben. Denn sie ist das höchstintensive Ja Gottes zur Welt und zum Menschen einfachhin, und zugleich das unaufhebbare Ja Gottes zu uns. Chalcedon hat das wiederum mit einem kurzen Wort ausgedrückt: Christus ist Gott und Mensch ἀχωρίστως καὶ ἀδιαιρέτως, d. h. untrennbar und nicht mehr auseinanderzunehmen. Gottes Wille zur Menschwerdung ist ohne Reue, ohne Reue auch sein Wille zu uns und unserer Geschichte.
Damit entwirft die Kirche mit ihrer Botschaft von der Menschwerdung Gottes ein ganz neues Bild vom Gott-Welt-Verhältnis. In den dualistischen Systemen trennt sich Gott von der Welt und verwirft sie schließlich; in den monistischen Systemen verschlingt er sie oder wird selbst von der Materie verschlungen; in den evolutionistischen Systemen wird Gott selbst dem Werden unterworfen und man weiß nicht, was dabei herauskommt. Wohl ist unsere Welt und unsere Geschichte noch am Werden. Die Schöpfung liegt in Wehen (Röm 8,22), wie Paulus sagt. In der Menschwerdung des Sohnes, seinem Kreuz, seinem Tod macht Gott selbst diese Geschichte mit und hat ihr in der Auferstehung Christi schon das positive Ziel gesetzt. Im erhöhten Christus sehen wir das Ende.
Das Zweite Vatikanische Konzil hat in einem kurzen Kapitel der Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* (I 4) die Perspektiven angedeutet, die sich von der Person Christi her für uns, d. h. für den Menschen, seine Person, seine Aktivität, seine Gemeinschaft ergeben. Gewiß, Christus und seine Kirche dienen in erster Linie der Verwirklichung des „endzeitlichen Heils" der Menschen. Die christlichen Apostel und Missionare sollen nicht reine Entwicklungshelfer, die Priester nicht Anthropologen, Psychologen und Soziologen, die Beichtväter nicht Psychotherapeuten sein. Dennoch werfen nach der Meinung des Konzils echtes Verkünden und Verwirklichen des Evangeliums und unsere Berufung zur Kirche als Heilsgemeinschaft auch ihr Licht auf die Eigenwirklichkeit und Eigenwelt des Menschen als solchen. In der endzeitlichen Sinngebung für unsere Welt aus dem Glauben ergibt sich auch vielfache Orientierung für den Menschen und seine Gemeinschaft in der Welt, wenn er sie nur wahrnehmen will. Einige Kernsätze aus der Konstitution sollen uns dazu helfen:

1. Menschsein des Einzelnen

Ein kühner Satz der Konstitution sagt: „Wer Christus, dem vollkommenen Menschen folgt, wird auch selbst mehr Mensch" (41).
Der Märtyrerbischof Ignatius von Antiochien hat ihn zu Beginn des 2. Jhs. eigentlich schon vorausgenommen, dies in seinem Brief an die Kirche von Rom, die er im Verdacht hatte, sie möchte sein Martyrium verhindern. Er schrieb:

„Besser ist es für mich zu sterben auf Jesus Christus hin als König zu sein über die Enden der Erde. Jenen suche ich, der für uns starb; jenen will ich, der unseretwegen auferstand. Das Gebären steht mir bevor. Seid nachsichtig mit mir, Brüder!

Haltet mich nicht ab vom Leben, wollt nicht meinen Tod; verschenkt den, der Gottes sein will, nicht an die Welt und verführt ihn nicht mit der Materie! Laßt mich reines Licht empfangen! Dort angekommen, werde ich Mensch sein"[28].

Eigentlich eine sehr moderne Formulierung! Je mehr bei Gott und in Gott, desto mehr Mensch, desto mehr in sich! Wir dürfen diese Erfahrung wagen. Das Konzil spricht nämlich von einem „grundlegenden Gesetz der christlichen Heilsordnung" und formuliert es so:

„Wenn auch derselbe Gott Schöpfer und Erlöser ist, Herr der Profangeschichte und der Heilsgeschichte, so wird doch in eben dieser göttlichen Ordnung die richtige Autonomie der Schöpfung und besonders des Menschen nicht nur nicht aufgehoben, sondern vielmehr in ihre eigene Würde eingesetzt und darin befestigt" (41).

Programm oder Wirklichkeit?

Wir haben erkannt, daß es lange gedauert hat, das Humanum in Chrisus selbst zu entdecken – und wir sind damit noch nicht am Ende. Vielleicht aber haben sich die Christen noch schwerer getan, zur rechten Wertung des Menschlichen in sich selbst zu kommen. Auch hier gab es mancherlei „monophysitische Kurzschlüsse", dies in der Deutung von Natur und Übernatur, wie man sagte. Das Motto „Rette deine Seele" ließ uns Katholiken wohl vielfach die Pflicht zur Entfaltung des Ganz-Menschlichen im eigenen Leben und in der Erziehung vergessen. Und wie stand es um die Autonomie, die Personrechte des Einzelnen in den christlichen Familien und religiösen Gemeinschaften? Es ist wohl mehr ein Programm als schon Wirklichkeit, wenn es in der Konstitution heißt:

»Kraft des ihr anvertrauten Evangeliums verkündet also die Kirche die Rechte des Menschen, und sie anerkennt und schätzt die Dynamik der Gegenwart, die diese Rechte überall fördert" (41, 3).

Ein Programm wird nicht dadurch ungültig, daß es noch nicht erfüllt ist. Wir leiden ja gerade an der Nichterfüllung. Daß wir in all dem noch viel lernen müssen, haben die wertvollen Diskussionen auf der Synode der Deutschen Bistümer zu Würzburg gezeigt.
Viele Probleme harren noch der Lösung. Nur an eines sei erinnert: was gibt die Christologie her für das Verhältnis von Mann und Frau in der Familie, in der Welt, in der Kirche? Dürfen wir mit dem Satz: „Christus war Mann und nicht Frau" so leicht umgehen, wie wir es gewohnt sind. Ist in Ihm nicht beides „angenommen"?

2. Menschsein in der Gemeinschaft

Das chalcedonische „ungetrennt und unvermischt" gilt auch für das Verhältnis von Kirche und Welt, Kirche und Staat, oder allgemeinmenschliche Gemeinschaft und Gemeinschaft in Christus. Die Pastoralkonstitution schreibt:

---

[28] Ignatius Ant., *Röm* 6, 1–2: J. A. Fischer, *Die Apostolischen Väter* (Darmstadt ⁷1976) S. 189.

»Die Kirche anerkennt, . . . was an Gutem in der heutigen gesellschaftlichen Dynamik vorhanden ist, besonders die Entwicklung hin zur Einheit, den Prozeß einer gesunden Sozialisation und Vergesellschaftung im bürgerlichen und wirtschaftlichen Bereich. Förderung der Einheit hängt ja mit der letzten Sendung der Kirche zusammen, da sie ‚in Christus gleichsam das Sakrament, das heißt Zeichen und Werkzeug für die innerste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit' (vgl. *Lumen gentium* 1) ist" (42, 3).

Wir wissen aus der Geschichte und unserer Gegenwart, wieviel „Monophysitismus" hier praktiziert wurde, von der Kirche zur Welt, von der Welt zur Kirche. Es kann einen kirchlichen und einen staatlichen Totalitarismus geben, wie Bonifaz VIII. und Stalin demonstriert haben. Es gab Klerikalismus und Laizismus; es gab und gibt beides: *hier* isolierte, menschen- und weltferne Kirchlichkeit, die *von* der Welt, aber nicht *für* die Welt lebt, *dort* die Schar derer, die im Ausleben einer total autonomen Welt und in reiner Mitmenschlichkeit schon ihre „Religion" und ihr Christentum sehen. Die christologische Spannung von wahrem Gottsein und wahrem Menschsein im *einen* Christus, unvermischt und ungetrennt, sollte uns dauernd mahnen alle Dualismen ebenso wie alle Monismen zu vermeiden und zu überwinden.

Ein kurzes Facit aus allem: In der Universalkrisis der Menschheit heute sollten wir Christen uns dessen bewußt sein, was wir durch eine unverkürzt verkündete Einheit von Gott und Mensch in Christus der Welt anzubieten haben. Es ist die Demonstration der Liebe Gottes zum Menschen. Liebe verzehrt sich für den anderen, nicht den anderen. Mit Recht kann Irenäus von Lyon – im Kampf mit der Leibfeindlichkeit der Gnosis seiner Zeit – den Grundgedanken des Heilsplanes Gottes in Christus mit dem Wort zusammenfassen: *Gloria enim dei vivens homo. Vita autem hominis visio dei*[29]. „Nur der Mensch, der am Leben bleibt, wird Gott zur Ehre. Das Leben des Menschen aber ist es, Gott zu schauen". Die Botschaft von der Menschwerdung Gottes in Christus, von der Heimführung des Menschen zu Gott ist der unüberholbare Beitrag des Christentums zur Entdeckung des Humanum. Je mehr der Mensch in das Licht Gottes tritt, umso heller leuchtet sein eigenes Wesen auf.

[29] Irenaeus Ep. Lugdunensis, *Contra Haereses* IV 7 (PG 7, 1037B).

CHRIST NOTRE MÈRE, LA THÉOLOGIE DE JULIENNE DE NORWICH

De Kari Elisabeth Børresen, Oslo

I

Pourquoi un article sur la maternité en Dieu dans un volume consacré à l'humanisme chrétien?

Les créatures humaines ne peuvent formuler leur expérience de Dieu que dans un langage socio-culturellement déterminé, propre à chaque contexte historique. Tout concept de Dieu implique par conséquent des métaphores tirées de l'expérience humaine, dans ce sens la théologie dépend de l'anthropologie. D'autre part, la définition de l'être humain en tant qu'*imago Dei* est influencée par le concept de la divinité.

Non seulement la théologie chrétienne traditionelle (exégèse et formulation doctrinale), mais aussi son fondement scripturaire ont été élaborés dans une société de structure patriarcale et par conséquent androcentrique. Le système d'éducation différenciée pour chaque sexe a produit une majorité presque exclusive de théologiens hommes. Ils ont façonné un langage théologique d'après leur expérience humaine masculine. Il en résulte un appauvrissement du langage sur Dieu, parce que limité à l'expérience d'un seul sexe. Les femmes qui ont pu se procurer une formation suffisante pour s'exprimer dans ce langage traditionnel, ont par conséquent été obligées de se servir de moyens conceptuels inadéquats pour formuler leur propre expérience humaine. De même, la culture androcentrique amène un appauvrissement du concept de l'être humain, dans la mesure où l'homme est considéré comme le sexe exemplaire et la femme définie en tant qu'elle se distingue de cette norme. L'anthropologie traditionnelle est dualiste dans ce sens que la différenciation des sexes est considérée comme limitée au corps. C'est pourquoi nous avons le schéma de la subordination de la femme à l'homme dans l'ordre de la création, mais de son équivalence avec lui dans l'ordre du salut. La notion d'âme spirituelle asexuée et, par conséquent, identique chez les deux sexes, implique que la femme sera totalement équivalente à l'homme dans la mesure seule où elle se déféminisera, pour échapper à la relation hiérarchique des sexes propre au niveau corporel[1]. Un vrai humanisme chrétien dépasserait une telle anthropologie dualiste et l'androcentrisme qu'elle présuppose, en considérant la femme et l'homme comme les deux représentants équivalents de l'être humain, *imagines Dei.*

[1] Voir K. E. Børresen, *Subordination et équivalence. Nature et rôle de la femme d'après Augustin et Thomas d'Aquin*, Oslo–Paris 1968.

Tout en ayant conscience de la transcendance divine et en ne limitant pas le concept de Dieu à des catégories sexuelles, la théologie androcentrique a utilisé des métaphores comme père et époux. La notion de père pour désigner le créateur, présupposait une biologie où seul le mâle a une fonction active dans la génération humaine. Le symbolisme nuptial de la typologie traditionnelle (nouvel Adam – nouvelle Eve), transposait la relation hiérarchique des sexes dans l'ordre de la création à la relation entre Dieu et l'humanité dans l'ordre du salut.

L'expérience mystique dépasse toute systématisation théologique, mais pour l'exprimer il faut avoir recours à un langage culturellement déterminé. Cette limitation imposée par les moyens conceptuels disponibles vaut pour les mystiques (*in casu* chrétiens) des deux sexes. Mais étant donné le caractère androcentrique du langage traditionnel sur Dieu, elle est plus contraignante pour les femmes. Quant au contrôle exercé par les autorités ecclésiastiques vis-à-vis du message des mystiques, hommes et femmes, le critère normatif est la *sana doctrina* qui, en tant que traditionnelle, implique un langage androcentrique. Il en résulte que les femmes qui ont tâché de former un langage à partir de leur expérience féminine pour décrire une expérience mystique qui dépasse cette expérience humaine, ont en général été obligées de se conformer au cadre doctrinal androcentrique. Néanmoins, il existe des exceptions à cette règle, comme la recluse de l'église St. Julian à Norwich (vers 1343–après 1416). Sa doctrine de la maternité en Dieu comporte un enrichissement du langage traditionnel. Pour autant que la théologie influence l'anthropologie, sa pensée corrige l'interprétation androcentrique de l'être humain, dans le sens d'un vrai humanisme chrétien.

II

Bien que l'Écriture en général présente Dieu à l'aide d'images masculines, on y peut trouver quelques textes qui utilisent des métaphores féminines. Par exemple: Isaïe 49, 15, et 66, 13 compare l'amour de Yahvé pour Israël à celui d'une mère vis-à-vis de son enfant. Matt 23, 37 et Luc 13, 34 expriment les sentiments de Jésus vis-à-vis de Jérusalem à travers l'analogie d'une poule qui rassemble ses poussins. Image tirée du régne animal, mais indiscutablement maternelle! Gal 4, 19 compare la relation avec les destinataires à un enfantement douloureux.

On trouve des allusions à ces textes dans la tradition anglaise antérieure à Julienne[2]. Dans son *Oratio* 10 adressée à Paul, Anselme de Canterbury (1033–1109) s'élève de la notion de maternité de l'apôtre à la maternité du Christ, en combinant ainsi deux métaphores scripturaires. Il invoque Paul:

[2] Pour les sources littéraires de Julienne voir A. M. Reynolds, *Some literary influences in the Revelations of Julian of Norwich:* Leeds Studies in English and kindred languages 7–8 (1952) 18–28.

„Quae est illa affectuosa mater, quae se ubique praedicat filios suos iterum parturire? Dulcis nutrix, dulcis mater, quos filios parturis aut nutris, nisi quos in fide Christi docendo gignis et erudis?"

Quant au Christ:

„Sed et tu Iesu, bone domine, nonne et tu mater? An non est mater, qui tamquam gallina congregat sub alas pullos suos? Vere, domine, et tu mater. Nam et quod alii parturierunt et pepererunt, a te acceperunt. Tu prius illos et quod pepererunt parturiendo mortuus es et moriendo peperisti".

Tous les deux sont pères et mères à la fois:

„Ambo ergo matres. Nam etsi patres, tamen et matres . . . Patres igitur estis per effectum, matres per affectum. Patres per auctoritatem, matres per benignitatem. Patres per tuitionem, matres per miserationem"[3].

Le traité de l'abbé cistercien Aelred de Rievaulx (1110–1167), *De institutione inclusarum*, adressé à sa soeur recluse, a fortement influencé la spiritualité des femmes ermites. Une traduction en vieil anglais décrit l'humanité du Christ nourrisant la recluse de lait, comme une mère. La référence scripturaire est ici Jean 13, 23, le disciple qui se penche vers la poitrine de Jésus[4].
La règle des recluses, *Ancrene Riwle* (commencement du XIII siècle), utilise deux fois la métaphore du Christ mère. Lorsque le Seigneur permet l'épreuve des tentations, il est comparé à une mère qui joue avec son enfant. Elle se cache d'abord, mais le console ensuite. Et, comme image de charité, nous est présentée une mère qui procure un bain de sang pour guérir son enfant malade. Ainsi le Christ nous purifiet-il du péché avec son sang. Ce dernier texte se réfère à Isaïe 49, 15 pour souligner le caractère maternel de l'amour du Seigneur[5]. Dans une prière de la même époque, *On ureisun of ure Louerde*, le Christ sur la croix étend ses bras comme une mère qui embrasse son enfant[6].
Cette notion du Christ mère se retrouve dans d'autres textes du Moyen Âge, mais assez rarement et toujours insérée dans le cadre général des métaphores masculines[7]. Surtout rattachées à la fonction rédemptrice de l'humanité du Christ, ce sont les images de l'enfantement et de l'allaitement qui sont utilisées de préférence. En mourant sur la croix, le Christ enfante les fidèles, pour les nourrir ensuite par les sacrements[8].

---

[3] Anselme de Canterbury, *Oratio* lo, éd. F. S. Schmitt, Stuttgart–Bad Cannstatt 1968, vol. III, p. 39–41. Cf. *Oratio* 65 (PL 158, 981–982).

[4] Aelred de Rievaulx, *De institutione inclusarum*, éd. C. Horstmann: Englische Studien 7 (1884) 329, 674–675. Cf. éd. Ch. Dumont: SC 76, Paris 1961, p. 132.

[5] The English text of *The Ancrene Riwle*, éd. Mabel Day: Early English Text Society 225, London 1952, p. 103, 5–11; 180, 13–35. Cf. *The Ancrene Riwle*, trad. M. B. Salu, London 1955, p. 102, 175.

[6] De wohunge of ure Lauerd, éd. W. M. Thompson: Early English Text Society 241, London 1958, p. 2, 43–47.

[7] Pour la notion du Christ mère voir A. Cabassut, *Une dévotion médiévale peu connue. La dévotion à „Jésus notre mère"*: Revue d'ascét. et myst. 99–100 (1949) 234–245. E. McLaughlin, *„Christ my mother". Feminine naming and metaphor in medieval spirituality:* Nashotah Review 15 (1975) 228–248. Ajouter à leurs références: Johannes de Forda, *Super extremam partem Cantici Canticorum*, Sermo 26, 7: CCContMed 17, 219 (Texte signalé par C. H. Talbot).

[8] Pour la métaphore de l'allaitement, cf. I Petr 2, 2; I Cor 3, 1–2; I Thess 2, 7. Odes de Salomon 8,

III

Julienne nous a laissé deux compte-rendus de sa vision du Christ, survenue en mai 1373, lorsqu'elle avait trente ans et demi. La rédaction courte, sans doute la première, décrit cette expérience mystique tout en commentant brièvement son contenu[9]. La seconde rédaction est plus élaborée[10], fruit des années de méditation sur la vision et son message[11]. Julienne est une mystique qui s'efforce d'analyser objectivement sa propre expérience. Elle est théologienne, car elle cherche à décrire la relation entre Dieu et l'humanité.

Dans son effort pour rendre accessible aux autres la révélation qu'elle a reçue, mais qui n'est pas adressée à elle en particulier[12], Julienne utilise le langage théologique de son époque. Or, les formules traditionnelles ne suffisent pas pour exprimer son expérience profonde de l'amour de Dieu pour l'humanité. C'est pourquoi elle élabore le concept de la maternité du Christ, deuxième Personne de la Trinité, Dieu et homme.

Les allusions dans la tradition anglaise lui fournissent sans doute un point de départ. On trouve dans sa seconde rédaction des formules apparentées. Julienne utilise l'analogie de l'allaitement avec référence à l'eucharistie[13]. Elle emploie l'image de la mère consolant son enfant pour illustrer la pédagogie du Christ mère[14]. En appelant le Christ „our Mother, Brother and Saviour"[15], Julienne rejoint une exégèse traditionnelle de Matt 10, 37; 19, 29; Marc 10, 29–30 et Luc 14, 26. Si le fidèle doit quitter père, mère, frères et soeurs à cause du Christ, c'est parce que celui-ci comble le vide laissé à leur place[16]. Julienne peut donc reprendre un thème qui existe dans son milieu spirituel, mais elle le développe d'une façon originale. Dans la théologie traditionelle, cette notion du Christ mère n'est qu'un élément de faible importance. La littérature anglaise dévotionnelle destinée aux femmes est dominée par la typologie androcentrique du Christ époux[17]. Chez Julienne au contraire l'usage de ce symbolisme nuptial

---

14; 19, 1–4, éd. J. H. Charlesworth, Oxford 1973, p. 42, 82. Clément d'Alexandrie, *Le Pédagogue* I, VI, 35, 3, 41–46 (surtout 42, 3. 43, 3–4. 46, 1), III. Hymne 42–52, éd. H.-I. Marrou-M. Harl: SC 70, 174, 184–194; éd. C. Mondésert, C. Matray: 158, 1970, p. 198–200. (Le Père ou le Verbe donnent le sein, le Logos est le lait du Christ, le Logos est mère, le Christ est lait). Guerric d'Igny, II *Sermon* pour la fête des apôtres Pierre et Paul, 1–3, éd. John Morson-Hilary Costello: SC 202, 380–386. (Pierre et Paul sont les deux mamelles de l'église, le Christ époux a des mamelles, il est mère).

[9] Julian of Norwich, *A shewing of God's love*, éd. A. M. Reynolds, London 1974.

[10] *The Revelations of divine love of Julian of Norwich*, éd. J. Walsh, Wheathampstead 1973.

[11] Selon ch. 51, éd. Walsh, p. 135, il s'agit de vingt ans.

[12] Ch. VI, éd. Reynolds, p. 19.

[13] Ch. 60, éd. Walsh, p. 164; cf. ch. 62, p. 169 avec référence à l'église.

[14] Ch. 61, p. 167; ch. 74, p. 190.

[15] Ch. 58, p. 159; ch. 59, p. 162.

[16] Cf. *Martyre du saint apôtre Pierre* 39, éd. Léon Vouaux, *Les actes de Pierre*, Paris 1922, p. 455–457. Jean Chrysostome, *In Matth. Homil.* 76: PG 58, 700.

[17] Voir John Bugge, *Virginitas. An essay in the history of a medieval idea:* Archives internat. d'hist. des idées, ser. min. 17, The Hague 1975, p. 96–110.

reste très discret[18], tandis que la maternité en Dieu devient son thème principal. Il est important de remarquer qu'elle ne limite pas cette notion à l'humanité du Christ, mais la développe dans sa doctrine trinitaire.

La préoccupation de Julienne est de comprendre[19], et à plus forte raison de rendre compréhensible aux autres chrétiens le message essentiel de sa vision: „But all shall be well, and all manner of thing shall be well"[20]. Elle utilise la formule „all mankind that shall be saved"[21], sans préciser que cette rédemption n'englobe pas effectivement tout le genre humain. „For in mankind that shall be saved is comprehended all that is, all that is made, and the Maker of all; for in man is God, and so in man is all"[22]. Il s'agit de l'amour totalement sauveur du Christ. Cette conviction se heurte à la doctrine traditionnelle du péché, de la damnation et de la justice d'un Dieu jaloux. C'est pour dépasser ces limites que Julienne a recours à la notion de „motherhood". En utilisant une métaphore déjà acceptée par son milieu spirituel, qu'en conséquence elle n'a pas besoin de justifier, elle construit une doctrine qui dépasse la théologie traditionelle de son temps. Julienne est bien consciente de l'incompatibilité apparente du message de sa vision et de l'enseignement officiel. C'est pourquoi elle souligne la priorité de la révélation qu'elle a reçue du Christ, tout en affirmant sa loyauté envers la sainte église[23].

Dans la première rédaction Julienne affirme que le contenu de sa vision relève de l'autorité du Christ docteur, et non pas de sa propre autorité. En faisant allusion à I Cor 14, 34–35 et I Tim 2, 11–12, elle justifie sa mission par la volonté de Dieu.

„Because I am a woman should I therefore believe that I ought not to tell you about the goodness of God since I saw at the same time that it is His will that it be known?"[24]

Lors de la seconde rédaction elle a déjà gagné une réputation de visionnaire, c'est pourquoi le besoin de justifier son enseignement est moindre. D'autre part, dans cette version, elle souligne à plusieurs reprises sa conformité avec la doctrine de l'église[25], un motiv qui est plus discret dans la première rédaction[26]. Celle-ci donne une impression de spontanéité et de fraîcheur, non censurée par des considérations de prudence. (Est-ce une marque de l'influence excercée par des ecclésiastiques au cours de sa longue période de réflexion?)

---

[18] Ch. 51, éd. Walsh, p. 143; 52, p. 144; 58, p. 159.
[19] Ch. XIV, éd. Reynolds, p. 42–44; ch. 32, éd. Walsh, p. 98–100; 50, p. 131–132.
[20] Ch. XIII, éd. Reynolds, p. 40; XV, p. 45–47; ch. 31, éd. Walsh, p. 96–97.
[21] Ch. XV, éd. Reynolds, p. 45; ch. 31, éd. Walsh, p. 96; 36, p. 105; 57, p. 156; 59, p. 161; cf. ch. 75, p. 191–192; 78, p. 198.
[22] Ch. VI, éd. Reynolds, p. 16; cf. ch. 51, éd. Walsh, p. 141.
[23] Ch. 45, éd. Walsh, p. 122–123.
[24] Ch. VI, éd. Reynolds, p. 17; cf. *Ancrene Riwle*, éd. Mabel Day, p. 31; trad. M. B. Salu, p. 31: „Do not preach to any man, nor let any man ask you for advice or give you advice; give your advice only to women. St. Paul forbade women to preach".)
[25] Ch. 9, éd. Walsh, p. 61–62; 33, p. 100–101; 46, p. 125.
[26] Ch. I, éd. Reynolds, p. 1; VI, p. 17–18; XIII, p. 39; XV, p. 47.

IV

Fruit d'une réflexion prolongée, la métaphore de maternité en Dieu ne surgit que dans la seconde rédaction, plus précisément dans sa partie explicative, où Julienne s'efforce de rendre accessible aux lecteurs sa révélation mystique[27]. Le terme „motherhood" est introduit afin d'illustrer la miséricorde divine[28]. „Mercy is a property full of pity; it belongeth to the Motherhood of tender love"[29]. Cette notion est liée aux termes „courteous, homely loving"[30], ayant le sens de proximité, d'intimité et de gentillesse, qui se trouvent dans les deux rédactions.

C'est pour montrer la totalité de la rédemption que Julienne affirme sa qualité maternelle. Elle complète ainsi l'image traditionnelle du Dieu père.

„Thus Jesus Christ, who doeth good against evil, is our very Mother. We have our being of him, there, where the ground of Motherhood beginneth; with all the sweet keeping of love that endlessly followeth. As truly as God is our Father, so truly is God our Mother"[31].

Cette maternité est en Dieu en tant que le Christ mère fait partie de la Trinité. Julienne s'exprime clairement dans ce texte très dense:

„And thus, in our making, God almighty is our kindly Father: and God all-wisdom is our kindly Mother: with the love and goodness of the Holy Ghost; which is all one God, one Lord. And in the knitting and the oneing he is our very true Spouse, and we his loved wife and his fair maiden. With which wife he was never displeased, for he saith: I love thee, and thou lovest me, and our love shall never be parted in two.

I beheld the working of all the blessed Trinity. In which beholding I saw and understood these three properties: the property of the Fatherhood, and the property of the Motherhood, and the property of the Lordship – in one God. In our Father almighty we have our keeping and our bliss, in respect of our kindly substance (which is applied to us by our creation), from without-beginning. And in the second Person, in understanding and wisdom, we have our keeping in respect of our sensuality, our restoring and our saving. (For he is our Mother, Brother and Saviour.) And in our good Lord the Holy Ghost we have our rewarding and our enrichment for our living and our travail: which, of his high plenteous grace, and in his marvellous courtesy, endlessly surpasseth all that we desire.

For all our life is in three. In the first we have our being: and in the second we have our increasing: and in the third we have our fulfilling. The first is kind: the second is mercy: the third is grace. For the first: I saw and understood that the high might of the Trinity is our Father, and the deep wisdom of the Trinity is our Mother, and the great love of the Trinity is our Lord. And all these we have in kind and in our substantial making.

And furthermore, I saw that the second Person, who is our Mother substantially – the same very dear Person is now become our Mother sensually. For of God's making we are double: that is to say, substantial and sensual. Our substance is that higher part which we have in our Father, God almighty. And the second Person of the Trinity is our Mother in kind, in our substantial making – in whom we are grounded and rooted; and he is our Mother of mercy, in taking our sensuality. And thus ‚our Mother' meaneth for us different manners of his working, in whom our parts are

---

[27] Ch. 48, éd. WALSH, p. 127–128; 52, p. 144; 57–64, p. 157–171; 74, p. 190; 83, p. 206.
[28] Ch. 47–49, p. 125–130.
[29] Ch. 48, p. 128.
[30] Ch. III, éd. REYNOLDS, p. 8; IV, p. 9; VII, p. 19; ch. 10, éd. WALSH, p. 65; 39–40, p. 110–111; 53, p. 147; 61, p. 167; 74, p. 191; 77, p. 196–197; 83, p. 206.
[31] Ch. 59, éd. WALSH, p. 161.

kept unseparated. For in our Mother Christ, we have profit and increase; and in mercy he re-formeth and restoreth us: and by the power of his passion, his death and his uprising, oned us to our substance. Thus worketh our Mother in mercy to all his beloved children who are docile and obedient to him.

And grace worketh with mercy; and especially in two properties, as it was shewed. Which working belongeth to the third Person, the Holy Ghost; he worketh by rewarding and giving. Rewarding is a gift – fulfilment of a pledge – that the Lord maketh to them that have laboured, and giving is a courteous working, of grace, full filling and surpassing all that is deserved by creatures. Thus in our Father, God almighty, we have our being. And in our Mother of mercy we have our reforming and our restoring; in whom our parts are oned, and all made perfect man; and by the enriching and giving, in grace, of the Holy Ghost, we are full filled. And our substance is in our Father, God almighty; and our substance is in our Mother, God all-wisdom; and our substance is in our Lord the Holy Ghost, all-goodness. For our substance is whole in each Person of the Trinity, which is one God. But our sensuality is only in the second Person, Christ Jesus: in whom is the Father and the Holy Ghost"[32].

Il s'agit de l'œuvre de la Trinité *quoad nos:* création, incarnation et rédemption. En identifiant le Christ avec la sagesse, Julienne se rattache à une tradition exprimée en I Cor 1, 24. 30[33]. En appelant le Christ époux, elle utilise le symbolisme nuptial. Il en est de même dans le chapitre 51, parabole de Dieu et de son serviteur, qui à la fois est Adam et le nouvel Adam, le Christ[34]. La Trinité de „fatherhood", „motherhood" et „lordship" est explicitée par son action créatrice, rédemptrice et surabondante de grâces. Cette œuvre divine est considérée en termes anthropologiques. „Kind" équivaut à nature, „substantial making" se réfère à la création de l'être humain. Julienne utilise les termes de „substance" et de „sensuality" dans le sens de spirituel et de sensible. Le composé humain comprend le corps, l'âme sensitive ou „sensual soul" et l'âme rationnelle ou „reason, substance"[35]. L'unité de ces éléments se fonde sur la relation intime entre Dieu et l'humanité.

„God is nearer to us than our own soul. For he is the ground in whom our soul standeth; and he is the mean that keepeth the substance and the sensuality together, so that they shall never part"[36].

Le Christ mère est par la création „our Mother substantially", et par l'incarnation il devient „our Mother sensually". En prenant la nature humaine, le Christ mère est modèle de l'unité de l'âme et du corps.

„And thus in Christ our two kinds are oned; for Christ is comprehended in the Trinity, in whom our higher part is grounded and rooted; and our lower part the second Person hath taken – which kind was first prepared for him"[37].

Par l'incarnation le Christ prend notre „sensuality" afin de la restaurer en parfaite harmonie avec la „substance"[38]. Julienne utilise donc la métaphore de

[32] Ch. 58, p. 158–160.

[33] Voir U. Wilckens, *Weisheit und Torheit. Eine exegetisch-religionsgeschichtliche Untersuchung zu I Kor 1 und 2:* Beitr. zur Hist. Theol. 26, Tübingen 1959.

[34] Ch. 51, éd. WALSH, p. 143. Chapitre très important pour la relation entre les éléments anthropologiques et christologiques dans la pensée de Julienne.

[35] Ch. 54–57, p. 150–157.

[36] Ch. 56, p. 154.

[37] Ch. 57, p. 156.

[38] Ch. 55, p. 153; 57, p. 156–157; 62, p. 168–169.

maternité en Dieu, par le Christ, afin de montrer l'économie divine: la création à l'image de Dieu et la restauration de l'être humain.
Cette notion du Christ mère est tirée de l'expérience humaine de Julienne en tant que femme.

„The mother's service is nearest, readiest and surest; nearest: for it is most of kind; readiest: for it is most of love; surest: for it is most of truth"[39].

L'union entre le Christ sauveur et l'humanité est illustrée par le lien organique qui existe entre la mère et son enfant. C'est dans ce sens que Julienne utilise l'analogie biologique de la grossesse et de l'enfantement pour décrire l'œuvre de réparation accomplie par le Christ incarné. En même temps elle précise la relation entre la maternité du Christ et celle de Marie, sa mère.

„For in that same time that God knit himself to our body in the maiden's womb, he took our sensual soul. In taking which, having enclosed us all in himself, he oned it to our substance. In this oneing he was perfect man; for Christ, having knit in himself every man that shall be saved, is perfect man.
Thus our Lady is our Mother in whom we are all enclosed; and, of her, born in Christ. For she that is Mother of our Saviour is Mother of all that are saved in our Saviour. And our Saviour is our true Mother, in whom we are endlessly borne; and we shall never come out of him"[40].

Ainsi la maternité de Marie dérive-t-elle de la maternité primaire du Christ. Il faut noter que la mariologie est chez Julienne, tout comme le symbolisme nuptial, très discrète[41]. Elle reprend des formules traditionelles, mais en général limitées aux allusions scripturaires. Ceci est remarquable, étant donnée la dévotion mariale de son époque.
Déjà dans la première rédaction, Julienne insiste sur l'unité qui existe entre Dieu et la créature, et par conséquent entre Dieu et l'église.

„For He is Holy Church. He is the Ground; He is the Substance. He is the Teaching; He is the Teacher. He is the End. He is the Centre towards which every true soul is striving; and He is known, and shall be known, to each soul to whom the Holy Ghost declares it. And I am certain that all those who seek in this way shall succeed, for they seek God"[42].

Dans la seconde rédaction, Julienne fait allusion à Eph. 1,22–23 et Col. 1, 18, pour montrer que cette unité se fonde sur la relation du Christ revêtu de la nature humaine et l'humanité qu'il veut sauver.

„For all mankind that shall be saved by the sweet incarnation and the passion of Christ, all is the manhood of Christ. He is the head and we are his members"[43].

La grâce se déploie dans l'église mère qui relève de la maternité du Christ, de

[39] Ch. 60, p. 163.
[40] Ch. 57, p. 157, cf. 54, p. 150–151.
[41] Ch. IV, éd. Reynolds, p. 10–11; V, p. 13; X, p. 30; XIII, p. 37–38; ch. 6, éd. Walsh, p. 55; 7, p. 57; 25, p. 88–89; 44, p. 121; 51, p. 140, 142.
[42] Ch. XVI, éd. Reynolds, p. 48, repris en ch. 34, éd. Walsh, p. 102. Remarquer la reformulation prudente de la dernière phrase: „And indeed I hope that all those who so seek shall speed; for they seek God".
[43] Ch. 51, éd. Walsh, p. 141; cf. 31, p. 97; 53, p. 148.

son enfantement spirituel, „ghostly forthbringing"[44]. Parce que le corps de l'église est le corps du Christ, il s'agit de la même mère.

„It is his will, then, that we behave as a child, who ever more kindly trusteth to the love of the mother, in weal and in woe. And he willeth that we betake us, mightily, to the faith of Holy Church; and find in her our most dear Mother, in solace and true understanding, with all the Communion of Saints. For a single person may often be broken – or so it seemeth to the self. But the whole body of the Church was never broken, nor shall ever be, without end. And therefore a true thing it is, a good and gracious, to will, meekly and mightily, to be fastened and oned to our Mother Holy Church; that is Christ Jesus. For the flood of mercy that is his most dear blood and precious water is plenteous to make us fair and clean. The blessed wounds of our Saviour are open, and rejoice to heal us. The sweet gracious hands of our Mother are ready and diligent about us"[45].

Julienne fait ici allusion à Jean 19, 34 sans l'interpréter dans le sens traditionnel (avec Gen 2, 21) de symbolisme nuptial. L'église n'est plus l'épouse du sauveur masculin, mais participe à sa maternité.
Afin de rendre compréhensible le contenu de sa révélation, Julienne préfère donc une analogie familiale. Le Dieu père et le Christ mère, avec le Saint-Esprit, accomplissent création, incarnation et rédemption. L'humanité n'est plus épouse, mais enfant[46].

V

La théologie de Julienne a un intérêt présent parce qu'elle corrige le caractère androcentrique de la doctrine traditionnelle. Son élaboration originale de la notion du Christ mère, et ses implications théologiques, n'ont pas été suffisamment mises en relief par les commentateurs, dont le souci principal semblait être de souligner l'orthodoxie de Julienne, sa conformité avec la *sana doctrina* traditionelle[47].
En utilisant une métaphore féminine pour décrire l'activité divine *quoad nos*, Julienne corrige l'androcentrisme du concept traditionnel de Dieu et le complète. Le Christ mère est deuxième Personne de la Trinité, son activité maternelle n'est pas limitée, par conséquent, à sa nature humaine.
Lorsque Julienne décrit l'incarnation rédemptrice comme une œuvre de mère, elle corrige l'interprétation traditionnelle du terme *homo factus est*, ou homo signifiait *vir*. Sa christologie n'est plus androcentrique. En prenant la nature humaine, le Christ est le fondement de l'unité de l'être humain des deux sexes, et non pas incarné dans le sexe exemplaire.
Parce que la paternité et la maternité signifient la plénitude de l'action divine vis-à-vis de l'humanité, Julienne n'a plus besoin d'une figure maternelle pour

[44] Ch. 60–61, p. 164–165.
[45] Ch. 61, p. 167; cf. 62, p. 169.
[46] Ch. 63, p. 170–171.
[47] Voir par ex. P. Molinari, *Julian of Norwich. The teaching of a 14th century English mystic*, London 1958. La notion de „motherhood" en Dieu est loyalement exposée, mais non pas interprétée dans son aspect novateur, p. 169–176.

contrebalancer les images masculines du père et du fils.Ceci expliquerait qu'elle accentue si peu le rôle de Marie.
En voyant le Christ comme nouvel Adam et mère à la fois, et en identifiant le Christ à l'église en raison de leur maternité commune, Julienne dépasse la typologie traditionnelle. En plaçant la qualité féminine du côté de Dieu, elle brise les limites du symbolisme nuptial. Lorsque le Christ est mère vis-à-vis du fidèle, celui-ci n'est plus épouse mais enfant vis-à-vis du Christ. Julienne n'a donc pas besoin de la métaphore du Christ époux. Si elle l'utilise, c'est plutôt sous l'influence de son milieu spirituel. En préférant une analogie familiale pour décrire la relation qui existe entre la Trinité et l'humanité, Julienne abandonne le symbolisme qui assimile l'épouse et l'église ou le genre humain. Cette analogie nuptiale était proprement androcentrique, en tant qu'elle présupposait une société patriarcale où la subordination de la femme illustrait la dépendance de l'humanité vis-à-vis de Dieu.
Au contraire, Julienne s'efforce d'exprimer sa révélation de l'union totale entre Dieu et l'humanité en dépassant tout schéma androcentrique. Elle nous offre une image de la divinité qui découle d'une image de l'humanité plus humaine, en ce sens qu'elle comprend les caractéristiques des deux sexes. Ainsi Dieu est-il pleinement divin, c'est-à-dire père et mère dans sa relation avec ses créatures, tout comme l'humanité est pleinement humaine, c'est-à-dire hommes et femmes vis-à-vis de Dieu.
Il est à remarquer que Julienne dit „he ist our mother", lorsqu'elle parle du Christ mère. En combinant un pronom masculin et un substantif féminin, est-elle consciente de franchir les limites du langage théologique de son époque? Ou cette formule est-elle simplement un vestige de ce langage?
Notre connaissance de Dieu ici-bas reste conjecturale. C'est pourquoi Julienne la définit comme un ABC: „That is to say, that we may have a little knowing of that whose fullness we shall have in heaven: which is for our profit"[48]. De la même façon, elle caractérise la parabole de Dieu et de son serviteur „as it were the beginning of an ABC, whereby I may have some understanding of our Lord's meaning"[49].
Julienne parle de Dieu en utilisant un langage issu de son expérience humaine de femme. Tout concept de Dieu qui ne dérive que des expériences humaines masculines reste fragmentaire. La théologie de Julienne peut donc apporter un enrichissement de cette doctrine androcentrique, dans le sens d'un langage humain accompli.

[48] Ch. 80, éd. WALSH, p. 201.
[49] Ch. 51, p. 141.

DER TEGERNSEER BENEDIKTINER JOHANNES KECK ÜBER DIE MYSTISCHE THEOLOGIE

Von Heribert Roßmann, Regensburg

Einleitung

Der Gedanke der Mitteilsamkeit des Guten *(bonum diffusivum sui)* gehört bekanntlich zu den Grundvorstellungen des Neuplatonismus. Von dieser Grundvorstellung waren auch Leben und Schaffen des Nikolaus Cusanus geprägt. Er stand in vielfachen Beziehungen zu zahlreichen Persönlichkeiten seiner Zeit, Männern der Kirchen- und Reichspolitik, Männern der Wissenschaft, des praktischen religiösen Lebens, und anderen; er empfing vielerlei geistige Einflüsse und strahlte seinerseits auf seine Mit- und Nachwelt aus, ja sein theologisches und philosophisches Denken ruft noch heute Interesse und Zustimmung hervor. Lebendiges Zeugnis hiefür ist der in dieser Festschrift geehrte Cusanusforscher inmitten seiner Gemeinschaft.

Cusanus eröffnete mit seinem weitausholenden und tiefschürfenden Werk *De docta ignorantia* (beendet am 12. Febr. 1440 in Kues) die lange Reihe seiner tiefsinnigen theologisch-philosophischen Schriften über Gott und Welt, den Menschen und insbesondere auch den Gottmenschen Jesus Christus[1]. Beeinflußt ist das genannte Werk *Über die belehrte Unwissenheit,* dessen Titel einer Formulierung des hl. Augustinus entspricht[2], nicht zuletzt durch die Schrift *Von der mystischen Theologie* des Ps.-Dionysius Areopagita[3], eines griechischschreibenden christlichen Theologen neuplatonischer Prägung (mit starker Abhängigkeit von dem neuplatonischen Philosophen Proklos). Der Areopagite hatte mit dieser Schrift der schon länger bekannten Sache der mystischen Theologie auch noch den Namen geliefert. Den Gedanken des mystischen Aufstiegs zur Unschaubarkeit Gottes hatte aber bereits der hl. Gregor von Nyssa in seiner Schrift *Vom Leben des Moses* entwickelt[4]. Wir müssen es uns

---

[1] Zu Cusanus siehe etwa: R. Haubst, *Nikolaus von Kues:* LThK² VII (1962) 988–991; E. Meuthen, *Nikolaus von Kues 1401–1464. Skizze einer Biographie,* Münster i. W. ³1976; E. Vansteenberghe, *Le Cardinal Nicolas de Cues. L'action – la pensée,* Paris 1920, Nachdr. Frankfurt a. M. 1963.

[2] Ep. 130, c. 15 n. 28 (PL 33, 505): Est ergo in nobis quaedam, ut ita dicam, docta ignorantia, sed docta spiritu Dei (cf. 1 Cor 2,10), qui adiuvat infirmitatem nostram. . . . Zitiert bei Cusanus, *Apol. doct. ign.* (h II, S. 13, Z. 14–15). Siehe auch R. Haubst, *Docta ignorantia:* LThK² III (1959) 435.

[3] Über ihn etwa: H. C. Graef, *Dionysios Areopagites:* LThK² III (1959) 402 f.

[4] *De vita Moysis* (PG 44, 376 C–377 C); die Stelle deutsch bei M. Blum, *Der Aufstieg des Moses* (Sophia, 4), Freiburg i. Br. 1963, S. 91 ff; E. v. Ivánka, *Dionysius Areopagita, Von den Namen zum Unnennbaren* (Ausw. m. Einl.), Einsiedeln 1957 (Sigillum 7), S. 7 (ebd. S. 91–97 dt. Übers. der Schrift „Von der myst. Theol.").

freilich versagen, den Einfluß des Areopagiten und seiner mystischen Theologie auf das Denken des Nikolaus Cusanus weiter darzutun[5]. Vermerkt sei nur noch, daß der Heidelberger Theologieprofessor Johannes Wenck von Herrenberg († 1460) eine Gegenschrift mit dem Titel *De ignota litteratura* (1442/43) verfaßte, welche Cusanus mit seiner *Apologia doctae ignorantiae* (Okt. 1449) in der Form eines Schülerbriefs widerlegte.
In seiner mitteilsamen Art ließ sich Cusanus auch auf einen länger währenden Briefwechsel über Fragen der mystischen Theologie (Sommer 1452 bis 9. Jan. 1456) mit den an derlei Problemen ebenfalls interessierten Mönchen des südbayerischen Benediktinerklosters Tegernsee ein, an den sich eine gleichfalls bekannte Kontroverse um die mystische Theologie anschloß[6]. Das Tegernseer Kloster stand nach den damaligen Reformen (1426 und wieder 1452) neuerdings auf einer beachtenswerten geistlichen, geistigen und kulturellen Höhe. NvK selbst hielt sich als Kardinallegat vom 31. Mai bis zum 2. Juni 1452 (in der Pfingstoktav) auf seiner Reise zu den Böhmen im Kloster Tegernsee auf[7], zog als Bischof von Brixen mehrmals dessen Prior Bernhard von Waging als Berater heran und widmete den Tegernseern die mystische Schrift *De icona* oder *De visione Dei* (1453).

Bernhard von Waging (geb. um 1400 in Waging b. Traunstein; mit Profeß vom 8. Dez. 1447 vom Augustinerchorherrenstift Indersdorf nach Tegernsee übergetreten; 1452–65 Prior; † 1472), der anfangs im Namen seines Abtes Kaspar Aindorffer (aus einem Münchener Patriziergeschlecht; 1426–61 Abt), dann in seinem eigenen Namen den erwähnten Briefwechsel mit Cusanus führte, hatte sich bereits 1451 in die drei Bücher *De docta ignorantia* und andere Schriften desselben vertieft, worauf er noch im gleichen Jahr sein ziemlich kurzes

---

[5] Vgl. etwa *Apol. doct. ign.* (h II, S. 19, Z. 27–20, Z. 3): Dionysius noster . . . in Mystica theologia (I, 3) sic cum Moyse in caliginem ascendendum instruit. Tunc enim reperitur Deus, quando omnia linquuntur (ibid. I, 1); et haec tenebra est lux in Domino (cf. Eph 5, 8). Oder *De doct. ign.* I, 26 De theologia negativa (h I, S. 54, Z. 22): maximus Dionysius. E. v. Ivánka (l. c., S. 23) urteilt: „(Des Nikolaus Cusanus) Lehre von der ‚docta ignorantia' und der ‚coincidentia oppositorum' – man pflegt das neuzeitliche Denken, seine Dialektik, sein Unendlichkeitsgefühl hier beginnen zu lassen – ist ganz dionysisches Erbe." Nach Cusanus ist die Annahme des Zusammenfalls des Gegensätzlichen der Anfang des Aufstiegs zur mystischen Theologie. *Apol. doct. ign.* (h II, S. 6, Z. 7–11): . . . Unde, cum nunc Aristotelica secta praevaleat, quae haeresim putat esse oppositorum coincidentiam, in cuius admissione est initium ascensus in mysticam theologiam, in ea secta nutritis haec via penitus insipida, . . . ab eis procul pellitur. Siehe auch K.-H. Volkmann-Schluck, *Coincidentia oppositorum:* LThK² II (1958) 1252; R. Haubst, *Docta ignorantia:* ebd. III (1959) 435.

[6] Zu beidem: E. Vansteenberghe, *Autour de la Docte Ignorance. Une controverse sur la théologie mystique au XVe siècle:* BGPhMA XIV, 2–4 (Münster i. W. 1915) und jetzt: H. Rossmann, *Der Magister Marquard Sprenger in München und seine Kontroversschriften zum Konzil von Basel und zur mystischen Theologie:* Mysterium der Gnade. Festschrift für J. Auer, hrsgg. von H. Rossmann u. J. Ratzinger, Regensburg 1975, S. 350–411.

[7] V. Redlich, *Tegernsee und die deutsche Geistesgeschichte im 15. Jahrhundert:* Schriftenreihe z. bayer. Landesgesch. 9 (München 1931; Nachdr. Aalen 1974) S. 95 ff, 122; H. Rossmann, l. c., S. 390 ff.

Laudatorium doctae ignorantiae verfaßte, dem er im Verlauf der erwähnten Kontroverse weitere Schriften folgen ließ. Mit diesem Traktat, in welchem er wie Nikolaus Cusanus und unter stillschweigender Zitation Bonaventuras an der Bedeutung des Erkennens in der mystischen Erfahrung festhielt, forderte er allerdings den Widerspruch des antiintellektualistisch, rein affektiv eingestellten Kartäusers Vinzenz von Aggsbach (geb. um 1389; 1435–48 Prior seines Profeßklosters Aggsbach b. Melk; † 1464) heraus, der sich für eine mystische Erfahrung ohne voraufgehende oder begleitende Erkenntnis ereiferte und seinerseits der mystischen Lehre des Kartäusers Hugo von Balma (13. Jh.) anhing. Unter Berufung auf Ps.-Dionysius wandte sich Vinzenz in seinen Schriften gegen das Dreigestirn *Gerchumar* (Johannes Gerson; Cusa; Marquard Sprenger) und außerdem gegen Bernhard von Waging sowie kurz gegen Johannes Keck. Bernhards Partei ergriff in mehreren Schriften gegen Vinzenz der stark von Thomas von Aquin geprägte, an der Universität Wien ausgebildete Magister artium Marquard Sprenger (aus Aichkirchen b. Hemau, Bistum Regensburg; † 1474), damals Seelsorgspriester in der Pfarrei St. Peter in München. Streitgegenstände bei der Kontroverse (1453–60) waren die mystische Lehre des Pariser Universitätstheologen Johannes Charlier Gerson († 1429) und die mystische Theologie des Ps.-Dionysius und seiner Übersetzer bzw. Kommentatoren, nur am Rande auch die *Docta ignorantia* des Cusanus, von welcher sich Bernhard von Waging ebenso wie von der mystischen Lehre des Franziskaners Bonaventura beeinflussen ließ. Als Mittelsmänner wirkten der Melker Benediktinerprior Johannes Schlitpacher (geb. 1403 in Schongau in Schwaben, aufgewachsen in Weilheim/Obb.; † 1482), bekannt als Klosterreformator („Melker Reformbewegung"), und der ehemalige Tegernseer Prior Konrad von Geisenfeld (1434/35 Prior in Melk; mit Profeß vom 12. Sept. 1445 nach Tegernsee übergetreten; dort 1446–52 Prior; † 1460)[8], welche beide Magistri artium an der Universität Wien gewesen waren, wo auch Bernhard von Waging sich den akademischen Grad eines *Baccalareus artium* erworben hatte.

Die Kontroverse ist seit dem einschlägigen Werk von E. Vansteenberghe in großen Zügen erkundet, in manchen Einzelheiten jedoch noch nicht genügend erforscht. In einem Aufsatz über Marquard Sprenger (1975) konnte der Verfasser dieses Beitrags zeigen, daß z. B. der Anteil Sprengers an der Kontroverse größer war als bisher bekannt. Nahezu unbekannt ist ferner die Tatsache, daß Bernhard von Waging in Tegernsee in seinem großen Interesse für die mystische Theologie bereits einen bedeutenden Vorgänger hatte, nämlich den Magister Johannes Keck. Lediglich V. Redlich hat ein wenig auf Kecks diesbezügliche Interessen aufmerksam gemacht und außerdem auf dessen

[8] Er hieß eigentlich Konrad Seiler aus Geisenfeld (Obb.), wie aus dem Matrikeleintrag vom 13. Okt. 1426 an der Universität Wien (Natio Rhenensium, Nr. 56) hervorgeht. *Die Matrikel der Universität Wien* I: 1377–1450 (Graz-Köln 1965), S. 156: Conradus Funificis de Geysenueld p. (= pauper, d. h. von der Entrichtung der Einschreibungsgebühr befreit).

Bekanntschaft mit Nikolaus von Kues hingewiesen[9]. Johannes Keck, der am 29. Juni 1450 in Rom starb, ist aber noch nicht von des Cusanus *Docta ignorantia* beeinflußt. In einem Brief von Anfang 1450 aus Rom an den Kardinal Nikolaus von Kues ergeht er sich zwar in Gedankengängen der mystischen Theologie, spricht von der Vereinigung mit Gott mittels eines gewissen Nichtwissens, bekennt aber, das bereits berühmte Werk *De docta ignorantia* des Cusanus noch nicht gesehen zu haben[10]. Zur Beantwortung einer weiteren Frage, nämlich der einer Abhängigkeit des Bernhard von Waging von Johannes Keck, der dem aus Indersdorf übergetretenen ehemaligen Chorherrn sowie Konrad Airimschmalz aus Weilheim (1461–1492 Abt in Tegernsee) und Leonhard Egrer aus München bei der Profeß am 8. Dez. 1447 die Ansprache gehalten hat[11], kann hier nur Vorarbeit geleistet werden. Wir müssen uns darauf beschränken, Leben und wissenschaftlichen Werdegang des Johannes Keck zu umreißen und dann seine Schriften über die mystische Theologie kurz vorzustellen, die vom damaligen Interesse für die mystische Theologie, wenn auch nur in bestimmten Kreisen, zeugen. Johannes Keck war wohl der bedeutendste unter den Tegernseer Theologen und Predigern, sogar noch vor Bernhard von Waging.

Leben und wissenschaftlicher Werdegang

Viele wichtige Angaben über das Leben des Johannes Keck sind seiner Dankrede bei seiner Promotion zum Doktor der Theologie (1441/42) vor der Basler Konzilsuniversität zu entnehmen[12]. Er nennt nämlich im zweiten Teil derselben alle seine verschiedenen Wohltäter und flicht dabei Bemerkungen über sein eigenes Leben ein. Mit seiner auch sonst spürbaren individuell-persönlichen Art entsprach er dem zeitgenössischen humanistischen Verlangen nach Selbstdarstellung der Einzelpersönlichkeit, im Unterschied zum Vorrang des Allgemeinen vor dem Einzelnen nach mittelalterlichem Denken, dem die Anonymität gelegen war. Keck selbst bezeichnet die Rede als *gratiarum actio modo doctorum theologiae in suis vesperiis facienda,* obgleich sie genauer mehr auf die *aula* zu beziehen ist. Die *disputatio in vesperis* (*vesperiae,* weil am Abend) bildete den ersten Teil der Magisterpromotion, während die *disputatio in aula* (*aula,* weil im Saal des Universitätskanzlers abgehalten, der in der Regel der Ortsbischof war; nur in Wien der Stiftspropst von St. Stephan) deren

[9] V. Redlich, *Tegernsee,* S. 119–121, 124, 197 f.
[10] V. Redlich, *Tegernsee,* S. 197 f.
[11] V. Redlich, *Tegernsee,* S. 37, 93, 141.
[12] Überliefert in einer Hs. der Bayer. Staatsbibl. in München: Clm 19606, f. 155^{r}–157^{v}; der biographische Teil (f. 156^{r}–157^{v}) ist herausgegeben bei V. Redlich, *Eine Universität auf dem Konzil in Basel:* Histor. Jahrb. 49 (1929) 92–101, hier 99–101. Wir führen V. Redlichs biographischen Aufriß fort. Siehe auch H. Rossmann, *Marquard Sprenger,* S. 372 ff.

zweiten Teil ausmachte[13]. Wohl bei der *aula* war die erwähnte Dankrede zu halten, wobei sich Keck sowohl bei den an den *vesperiae* wie den an der *aula* mitwirkenden oder wenigstens anwesenden Professoren bedankte.

Ergänzende Angaben zur Keckschen *Autobiographie* liefert eine kurze *Vita*, die der Münchener herzogliche Rat Erasmus Vendius (Vend) verfaßte. Sie ist einer Sammlung von 9 Predigten Kecks vorangestellt, welche der Tegernseer Abt Quirin II. Rest 1574 in der 1573 von ihm eingerichteten Tegernseer Klosterdruckerei erscheinen ließ[14]. Nachdem zuvor nur einige Gebetstexte gedruckt worden waren, sollte anscheinend mit einer repräsentativen Auswahl von Predigten eines erstrangigen Tegernseer Predigers und Theologen die theologische Produktion eröffnet werden. In einem Vorwort mit Widmung an den Augsburger Bischof Johann Egolph von Knöringen sprach sich nämlich Abt Quirin erstmals auch über seine Absichten bei der Einrichtung der Druckerei aus[15]. Einige biographische Daten sind ferner den zahlreichen Handschriften mit Werken Kecks (in einer Reihe von Fällen Autographen) und einigen sonstigen Quellen zur Geschichte der damaligen Zeit zu entnehmen.

Johannes Keck wurde, wie er selber vermerkt[16], im Jahre 1400 geboren. Seine Geburts- und Heimatstadt war die ehemalige freie Reichsstadt Giengen an der Brenz in Schwaben[17], damals zum Bistum Augsburg gehörig (bis zur Errichtung der Diözese Rottenburg im 19. Jh.), die sich aber im 16. Jahrhundert der Reformation anschloß. Er war der älteste Sohn eines Wagners namens Nikolaus Keck und durfte als Erstgeborener studieren, während seine Brüder Handwerker wurden[18]. Sein Vater erzog ihn überaus zärtlich und sehr fromm:

---

[13] Zu den „Vesperien" und der „Aula": J. Koch, *Durandus de S. Porciano:* BGPhMA XXVI, 1. Halbbd. (Münster i. W. 1927) S. 160 ff; V. Redlich, *Eine Universität,* S. 94; H. Rossmann, *Die Hierarchie der Welt. Gestalt und System des Franz von Meyronnes OFM mit bes. Berücksichtigung seiner Schöpfungslehre:* Franziskan. Forsch. H. 23 (Werl i. W. 1972) S. 11.

[14] *Selectiorum R. P. D. Joannis Kekkii, Theologiae artiumque liberalium Magistri et Decretorum Doctoris, Monachi Tegernseensis, Sacrorum Sermonum Sylvula,* Tegernsee 1574, in–8 (191 S.). Beigefügt sind drei Gedichte auf Keck von den Tegernseer Patres Martin Kötterlein und Bernard Gebhard sowie dem Tegernseer Pfarrer (Weltpriester) Georg Mayer, Magister artium (S. 13–16 und S. 189–191). B. Amann, *Die Buchdruckerei der ehemaligen Abtei Tegernsee:* Stud. u. Mitt. z. Gesch. d. Benediktiner-Ordens 60 (1946) 99–189 (zu Keck: S. 115, 124 f, 179); P. Lindner, *Familia S. Quirini in Tegernsee. Die Äbte und Mönche der Benediktiner-Abtei Tegernsee:* Oberbayer. Archiv 50 (1897) 18–130 (zu Keck: S. 20 f, 68–75, 77; zu Marquard Sprenger: S. 72); Erg.-Heft (1898) 1–318 (zu Keck: S. 4); auch als Sonderdruck. Die von Vendius verfaßte Vita Kecks ist dort wieder abgedruckt: 50 (1897) 68–70 (Sonderdr. S. 51–53).

[15] Über seine Beweggründe: P. Lindner, l. c., S. 20; B. Amann, l. c., S. 115, 125.

[16] Clm 19606, f. 155r; V. Redlich, *Eine Universität,* S. 93; zum Folgenden auch: ders., *Tegernsee,* S. 117 ff.

[17] Über Giengen, seit späterer Zeit Württemberg zugehörig: M. Miller (Hrsg.), *Baden-Württemberg* (Handb. d. histor. Stätten Deutschlands, VI), Stuttgart 1965, S. 211–213 (K. H. Bühler).

[18] Ein Ulrich Keck, Richter in Giengen (möglicherweise ein Verwandter des Johannes Keck), begegnet in einer Urkunde der Pfarrei St. Peter in München vom 6. Juli 1452 als Zeuge: M. J. Hufnagel – F. v. Rehlingen, *Pfarrarchiv St. Peter in München. Urkunden:* Bayer. Archivinventare, H. 35 (Neustadt a. d. Aisch 1972) S. 49 (U 124), 244.

Gleichgültigkeit gegenüber weltlichen Dingen, den Menschen und Eitelkeiten dieser Welt, nahm er seinem Ältesten nicht übel, sehr schrecklich und unerträglich zornig wurde er aber, wenn er, der den ganzen Tag über durch seine Arbeit das tägliche Brot erwarb, an diesem Trägheit und ebenso Nachlässigkeit in der Gottesverehrung bemerkte. Zur Zeit von Kecks theologischer Promotion in Basel (1441/42) war sein Vater bereits ziemlich alt und gebrechlich; die Mutter hingegen, die den ältesten Sohn sehr innig liebte und der dieser ein liebevolles Gedächtnis bewahrte, war bereits gestorben.

Wo Keck seine erste Schulausbildung erhalten hat, ist bisher unbekannt; möglicherweise studierte er wie Johannes Schlitpacher zuerst an der Humanistenschule in Ulm[19]. Seine weitere Ausbildung empfing er an der bereits berühmten Universität Wien, dem damaligen Universitätszentrum auch für Süddeutschland. Dort ließ er sich am 14. April 1426 unter dem Rektorat des Konrad von Hallstatt in die *Natio Rhenensium* (Süd- und Westdeutsche; zahlenmäßig die stärkste der vier „Nationen") immatrikulieren, wobei er vor dem Rektor auch den Eid auf die Universitätsstatuten abzulegen hatte[20]. Sieben zusammenhängende Jahre widmete er sich nun an der Universität Wien dem Studium, zuerst dem der *artes liberales* und der Philosophie, dann dem der Theologie. Obwohl für das Studium der *artes* bis zum Baccalareat zwei Jahre vorgesehen waren, dürfte Keck auf Grund seiner Vorkenntnisse schon nach einem Jahr *Baccalareus artium* geworden sein, weil er bereits 1429 als *Magister regens* erscheint[21], zuvor aber ein Jahr lang Vorlesungen als Magister unter der Leitung eines andern Magisters zu geben hatte und ein Jahr hindurch als Baccalar wirken mußte[22]. Demnach wurde er wohl schon 1427 *Baccalareus artium,* 1428 dann *Magister artium;* von 1429 bis 1431 war er *Magister actu regens,* d. h. mit voll selbständiger Vorlesungs- und Disputationstätigkeit betraut. Sein Betreuer während der artistischen Studien, der ihm Baccalareat

---

[19] Letzterer studierte 1421–23 an der Humanistenschule in Ulm. F. THOMA, *Schlitpacher,* J.: LThK[1] IX (1937) 274 f; siehe auch LThK[2] IX (1964) 419 (C. WOLFF). – Unter seinen Wohltätern nennt Keck auch die Wiener Magister Paulus von Giengen, Johannes Geuss von Deiningen (bei Nördlingen) und Urban von Melk. V. REDLICH, *Eine Universität,* S. 101.

[20] *Die Matrikel der Universität Wien* I, S. 153 (R 12): Johannes Chechk de Gienging gr. (= grossos; Groschen) 4. Mit ihm wurde eingeschrieben: Johannes Selass de Gienging gr. 4. EBD., S. 154 (R 14).

[21] J. ASCHBACH, *Geschichte der Wiener Universität* I (Wien 1865; Nachdr. 1967), S. 608: Anfang der Regenz: 1429.

[22] Zum Studiengang an der Universität Wien: *Die Matrikel der Universität Wien* I, S. XV ff; A. LHOTSKY, *Die Wiener Artistenfakultät 1365–1497:* SAW (= Sitzungsberichte der Akademie der Wissenschaften in Wien) Bd. 247, 2. Abh. (Graz–Wien–Köln 1965) S. 38 ff; P. UIBLEIN, *Acta facultatis artium universitatis Vindobonensis 1385–1416,* EBD. 1968; R. MEISTER, *Geschichte des Doktorates der Philosophie an der Universität Wien:* SAW, Bd. 232, 2. Abh. (Wien 1958) (Beitr. z. Gesch. d. Univ. Wien, 2); L. GLÜCKERT, *Hieronymus von Mondsee (Magister Johannes de Werdea). Ein Beitrag zur Geschichte des Einflusses der Wiener Universität im 15. Jahrhundert:* Stud. u. Mitt. z. Gesch. d. Benediktiner-Ordens 48 (1930) 98–201, hier 100–114; A. MADRE, *Nikolaus von Dinkelsbühl. Leben und Schriften:* BGPhThMA XL, 4 (Münster i. W. 1965) S. 8 ff; H. ROSSMANN, *Marquard Sprenger,* S. 352 f, 355 f.

und Magisterium verlieh, war Nicolaus de Aulis (Aulon), selber *Magister artium* und Baccalar der Theologie[23]. Als Magister regens las Keck über Themen der „freien Künste" und der Philosophie[24]: 1429 über den *Algorithmus* (Mathematik) und zugleich die Traktate *(Summae logicales)* des Petrus Hispanus (Papst Johannes XXI.), 1430 über die *Perspectiva communis* (Optik) und über die Metaphysik des Aristoteles[25], 1431 über die „Obligatoria" (*Tractatus obligationum et insolubilium:* Dialektik) des Johannes Holandrinus und über die *Arithmetica* des Thomas Bradwardine[26].

Wohl schon vor oder mindestens während seiner Tätigkeit als Magister artium hatte er sich auch dem Studium der Theologie zugewandt, der Voraussetzung für seine theologische Laufbahn[27]. Als *Cursor biblicus*, d. h. als *Baccalareus biblicus*, der als solcher nur „kursorisch" – einführend – zu lesen hatte, las er 1432 über das Buch Josue und den Propheten Amos[28]. Nachdem er dann als *Baccalareus sententiarius* das Sentenzenwerk des Petrus Lombardus, das theologische Textbuch der Hoch- und Spätscholastik, kommentiert hatte, war er 1434 (nach ein- bis zweijähriger Vorlesung über die Sentenzen) *Baccalareus formatus in theologia*[29], eine Würde, die bereits von wenigen erreicht wurde. Um das theologische Lizentiat und danach die Magisterwürde in der Theologie zu erlangen, hätte er noch mehrere Jahre benötigt und sich weitere finanzielle Ausgaben, die mit den verschiedenen akademischen Stufen verbunden waren, auferlegen müssen. Wovon er in den Wiener Jahren seinen Lebensunterhalt bestritten hat, ist ebensowenig auszumachen wie die genaue Zeit seines Abschieds von Wien, der frühestens 1434 anzusetzen ist. Unbekannt ist ferner, wann, wo und von wem er die Priesterweihe erhalten hat, ob in Wien vom Passauer Weihbischof, in seiner Heimatdiözese Augsburg vom Diözesanbischof oder auch vom Freisinger Bischof. Bei seiner Profeß im Jahre 1442 in

[23] V. Redlich, *Eine Universität*, S. 100; J. Aschbach, l. c. I, S. 617.

[24] J. Aschbach, l. c. I, S. 442 (nach Acta fac. art. lib. II).

[25] Keck dürfte sich vielleicht schon in Wien auch mit der aristotelischen Physik (Naturphilosophie) befaßt haben. Clm 18794 enthält f. 3^{r}–92^{v} eine Abschrift (von 1376) der aristotelischen Physik mit Kecks Besitzvermerk (f. 92^{v}): Qui hoc ammoverit, Johanni Keck reddere debet.

[26] Vgl. J. Aschbach, l. c. I, S. 90; L. Glückert, l. c., S. 105. Bei der Verteilung der Lehrbücher unter die artistischen Magister am 1. Sept. 1431 wird Keck zusammen mit Nicolaus de Aulon, Johannes Schlitpacher und Konrad von Geisenfeld genannt. F. Gall, *Alma Mater Rudolphina 1365–1965. Die Wiener Universität und ihre Studenten*, Wien ^{3}1965, S. 193 f.

[27] Für das Baccalareat der Theologie war ein sechsjähriges Studium der Theologie verlangt. R. Kink, *Geschichte der kaiserlichen Universität Wien* II (Wien 1854; Nachdr. Frankfurt/M. 1969) S. 104–118; A. Madre, l. c., S. 17 (ebd. S. 17 ff über den theologischen Bildungsgang).

[28] J. Aschbach, l. c. I, S. 442 (nach Acta fac. theol. ad an. 1432).

[29] J. Aschbach, l. c. I, S. 442 (nach Acta fac. theol. ad an. 1434). Gleichzeitig mit Keck kommentierte der Münchener Patrizierssohn Ernst Pütrich, Magister artium, die Sentenzen, wobei er Keck bei den Collationes principiorum, d. h. den einleitenden Ansprachen bei den Anfangsvorlesungen („principia") zu den vier Büchern (falls alle gelesen wurden), jeweils schonungsvoll behandelte. V. Redlich, *Eine Universität*, S. 93. Gemeint ist die Sentenzenvorlesung in Wien und nicht etwa eine an der Basler Konzilsuniversität, weil bei der Inkorporation von Pütrich und Keck in das Basler Konzil am 24. März 1441 Pütrich bereits als Baccalarius in theologia erscheint. *Concilium Basiliense*, Bd. VII (Basel 1910; Nachdr. 1971), hrsgg. von H. Herre, S. 339.

Tegernsee bezeichnete er sich jedenfalls als Priester des Bistums Augsburg[30]. Schwierig ist die zeitliche Einordnung von Kecks Studium an der Universität der Römischen Kurie, von dem er in seiner Dankrede von 1441 spricht und das er von seinen Studien in Wien und Basel unterscheidet[31]. Die Universität an der Römischen Kurie, nicht zu verwechseln mit der ebenfalls von den Päpsten gegründeten Universität Rom[32], wurde 1244/45 von Innozenz IV. gegründet und folgte, was den Ort betrifft, jeweils der Römischen Kurie nach. Zur Zeit des Großen Schismas hatten sowohl die römischen Päpste wie die Gegenpäpste ein *Studium sacri Palatii,* wobei an dem der römischen Päpste sowohl Theologie wie Kirchen- und Zivilrecht doziert wurden[33].

An dieser Universität der Römischen Kurie dürfte Keck eine Zeitlang studiert haben, vermutlich Kirchenrecht, und dies unmittelbar oder mit einiger Unterbrechung nach seinem 1434 abgeschlossenen Wiener Studium. Dieses kirchenrechtliche Studium blieb aber damals ohne Abschluß, weil er in Basel nie als Doktor der Dekrete erscheint, weder bei seiner theologischen Promotion noch sonst, und sich auch in seiner Profeßurkunde nicht als solchen betitelt. Seine kirchenrechtlichen Kenntnisse konnte er jedenfalls bei seiner späteren Tätigkeit als päpstlicher Pönitentiar verwenden, aber auch schon bei den Auseinandersetzungen um das schismatisch gewordene Basler Restkonzil. Die Frühdatierung seines Studiums an der Kurienuniversität empfiehlt sich auch deshalb, weil 1439 der Bruch zwischen dem Basler Konzil und dem römischen Papst vollendet war und Keck sich für eine Reihe von Jahren damals auf die Seite des

---

[30] Seine Profeßurkunde vom 8. Dez. 1442, mit vielen anderen Tegernseer Profeßurkunden in der Klosterbibliothek von Scheyern aufbewahrt, beginnt mit den Worten: In Christi nomine. Amen. Ego frater Johannes Keck de Giengen, presbyter Augustensis diocesis, Artium ac sacrae Theologiae professor, ad honorem omnipotentis Dei ac beatissimae virginis Mariae atque beatissimi patris nostri Benedicti et omnium Sanctorum tenore praesentium promitto stabilitatem et conversionem morum meorum ac oboedientiam secundum regulam eiusdem s. Benedicti coram Deo et Sanctis eius, ... V. Redlich, *Die Basler Konzilsuniversität.* Festgabe J. Lortz, hrsgg. von E. Iserloh–P. Manns, Bd. II, Baden–Baden 1958, S. 355–361, hier S. 356 f; M. Gerbert, *Scriptores ecclesiastici de musica sacra potissimum,* Bd. III (St. Blasien 1784; Nachdr. Hildesheim 1963), S. 319. Im Tegernseer Professenverzeichnis heißt es zum Jahre 1442 (Clm 1468, p. 3; vgl. P Lindner l. c., S. 68): Fr. Johannes Check de Giengen, presbyter Augustensis Diocesis, Artium et sacrae Theologiae professor, in festo Conceptionis B. M. V., postea prior electus, missus ad concilium Basileae. Deinde profectus versus Romam ibique obdormivit in Domino 29. Junii 1450. Scripsit multa volumina, in Regulam S. Benedicti, Sermones de tempore et sanctis. Im *Mortilogium* (Clm 1468, f. 107^{r}–122^{r}) lautet der Todesvermerk (f. 114^{r}): 29. Juni 1450. Doctor Johannes Keck prof. n., qui obiit Romae anno Jubilaei sub Papa Nicolao quinto celebrati.

[31] Er bedankte sich zunächst bei seinen Lehrern in Basel (ed. Redlich, S. 99 f), dann bei denen der Universität der Römischen Kurie und denen der Wiener Universität (S. 100). Sein Universitätsstudium dürfte er aber in Wien begonnen haben, weil er bei seiner Immatrikulation 1426 die Taxe eines Handwerkersohns, nicht eines reichen Pfründeninhabers bezahlte. Wenn der Hinweis auf die Universität der Römischen Kurie sehr kurz ausfiel, dann wohl deshalb, weil die Rede ja vor der konkurrierenden Basler Konzilsuniversität zu halten war. Siehe auch V. Redlich, *Eine Universität,* S. 94 f.

[32] H. Denifle, *Die Entstehung der Universitäten des Mittelalters bis 1400,* Berlin 1885, Nachdr. Graz 1956, S. 310 ff, 808 f.

[33] H. Denifle, l. c., S. 301–310, 807.

Konzils von Basel stellte. Außerdem hätte seine Beichtvatertätigkeit am bayerischen Herzogshof kaum eine längere Unterbrechung gestattet.
Spätestens seit 1437 befand sich Keck in München[34]. Die Münchener Patrizierfamilie Rudolf präsentierte ihn vor vielen anderen Bewerbern für ihre Familienstiftung, das reich dotierte Rudolf-Benefizium in der Pfarrei St. Peter[35]. Pfarrer und Dekan in dieser Pfarrei war Johannes Grünwalder, Generalvikar des Bischofs von Freising und Gesandter der Herzöge von Bayern-München beim Konzil von Basel[36]; eines der zahlreichen Benefizien dieser Pfarrei hatte der Magister Marquard Sprenger inne[37]. In München erfreute sich Keck nicht nur der Gunst des Johannes Grünwalder, seines großen Wohltäters und Freundes[38], sondern auch der des bayerischen Herzogspaares Albrecht III. (der Fromme) und Anna. Diese erwählten ihn zum Beichtvater, bedachten ihn mit vielen Gunsterweisen und veranlaßten ihn bei seinem Weggang zum Basler Konzil, Prokuratoren für die Annahme eines freiwerdenden Patronatsbenefiziums aufzustellen, mit dem Versprechen, ihn für das nächste ihm gefallende Benefizium zu präsentieren[39]. Pfründenhäufung war ja damals nichts besonderes, zuweilen wohl unerläßliche Voraussetzung für ausgedehntere Studien, den Erwerb eines größeren Bücherschatzes usw. Der Seelsorger Keck war schon damals auch ein geschätzter Prediger. So hielt er auf der Freisinger Diözesansynode am 2. Sept. 1440, die nach dem Wunsch des synodenfreudigen Basler Konzils abgehalten wurde, eine der Synodalpredigten[40].

---

[34] Am 30. Juli 1437 zu München kopierte Keck ein Schriftchen über die Länder der Griechen: Clm 18298, f. 115^{r}–116^{v}. Vgl. V. Redlich, *Tegernsee*, S. 120.

[35] Keck bedankte sich in seiner Rede zugleich auch bei anderen Münchener Patriziern und Handwerkern für die gute Behandlung. V. Redlich, *Eine Universität*, S. 100 f. Die Familie Rudolf hatte das Rudolf-Benefizium in St. Peter (am Altar des hl. Apostels Thomas) bereits 1349 gestiftet. E. Geiss, *Geschichte der Stadtpfarrei St. Peter in München*, München 1868, S. 262–270, 410.

[36] Johannes Grünwalder war Halbbruder der bayerischen Herzöge. Über ihn jetzt: H. Rossmann, *Marquard Sprenger*, S. 356 ff, 373 f u. ö. Grünwalders *Tractatus de superioritate ecclesiae universalis et conciliorum super papam*, 1437 auf dem Basler Konzil im Sinne dieses Konzils verfaßt, steht außer in Clm 6503 und Clm 18552 a (Auszug) im vollen Wortlaut in Clm 18420 (Teg. 420), f. 22ra–73vb. Ein Brief des Magisters Johannes Keck an Kardinal Johann Grünwalder, Bischof von Freising, findet sich in Clm 19606, f. 159^{r}–160^{v}. Ein anderer, vom 10. Jan. 1444 zu Tegernsee an Bischof Johannes (Grünwalder) von Freising („de bissexto"), steht in Clm 19606, f. 159 und Clm 18298, f. 72. V. Redlich, *Tegernsee*, S. 157; P. Lindner, l. c., S. 73. Ein Gutachten Kecks „super expeditione cuiusdam alchimistae in foro conscientiae" für den Propst Johannes Tulbeck von St. Veit in Freising (stellvertretender Generalvikar?) wird überliefert durch Clm 18566, f. 132^{r}–133^{v} und weitere Hss. V. Redlich, *Tegernsee*, S. 157; P. Lindner, l. c., S. 73 f; H. Rossmann, *Marquard Sprenger*, S. 376.

[37] H. Rossmann, *Marquard Sprenger*, S. 356, 365 ff.

[38] V. Redlich, *Eine Universität*, S. 99. Als weiteren Wohltäter (vielleicht schon der Wiener Studienzeit) nennt Keck noch den Münchener Patrizier Sigismund Ridler. ebd., S. 101.

[39] V. Redlich, *Eine Universität*, S. 99. Für den Erzieher der bayerischen Herzogssöhne schrieb Keck als Prior 1447 eine „Rechenkunst" (*Algorismus:* Clm 19606, f. 171ss). ebd., S. 93; V. Redlich, *Tegernsee*, S. 118; P. Lindner, l. c., S. 74. Auch in Cgm 739.

[40] Die Predigt steht im Clm 19606 (Autograph), f. 242^{r}–246^{r} (mit dem Anfang: „Ascendens Jesus in naviculam"); gedruckt in *Sacrorum sermonum sylvula*, Tegernsee 1574, Nr. 8 (p. 160–179);

Johannes Grünwalder, der für seine Tätigkeit für das Basler Konzil durch den Konzilspapst Felix V. am 20. Okt. 1440 zum Kardinal erhoben worden war, bewog Keck zum Konzil von Basel zu kommen; am 24. März 1441 wurde dieser zusammen mit Ernst Pütrich aus München, *Magister artium* und *Baccalarius in theologia* wie Keck, und anderen dem Konzil eingegliedert[41]. Auf dem Basler Konzil wirkte Keck vor allem als Prediger, wie eine Anzahl von Konzilspredigten in seinem Nachlaß bezeugen. Außerdem widmete er sich an der von Felix V. gegründeten und am 5. Nov. 1440 eröffneten Basler Konzilsuniversität dem Studium der Theologie und vielleicht zudem dem der Rechtswissenschaft, weil er in seiner Dankrede auch den Doctor Legum Michael Balduini unter seinen Lehrern nennt. Über die Sentenzen las er nun ein zweites Mal unter dem Theologen Johannes de Valle, der ihn bei seinem Weggang an Dionysius de Sabrevays O. P., einen der beiden Konzilsgesandten der Universität Paris und Magister sacri palatii, verwies, der dann zum „Doktorvater" Kecks wurde. Die Last der Disputationsleitung, wohl bei den „Vesperien" übernahm Thomas de Corcellis. Kecks Promotion zum Doktor der Theologie fand Ende 1441 oder Anfang 1442 statt. Vizekanzler war damals der Bischof Bartholomäus de Raccoli O. Carm. von Marseille, Rektor Michael Balduini, Dekan der theologischen Fakultät Bartholomäus Lopacci Rimbertini O. P., Bischof von Cortona[42]. In seiner Dankrede wandte sich Keck der Reihe nach an Gott, die Kirche, das Konzil, Papst Felix V., der die Universität gegründet, die ihn von neuem gebären solle, an seine Lehrer, Ehrengäste und Wohltäter[43]. Zum Abschluß der Promotion hielt er die übliche Antrittsvorlesung *(Collatio in aula)*, die ein Lobpreis der Hl. Schrift bzw. der Theologie sein sollte *(commendatio sacrae Scripturae)*[44]. Wohl bereits als Magister der Theologie disputierte er mit dem Franziskaner Petrus Reginaldus[45]. Was Kecks

---

ebenso bei C. Meichelbeck, *Historia Frisingensis* II/2 (Augsburg 1729), p. 246–253 (ebd., p. 233s eine Kurzvita Kecks mit Angabe seiner gedruckten Werke); J. F. Schannat – J. Hartzheim, *Concilia Germaniae* V (1400–1500), Köln 1763, Nachdr. Aalen 1970, p. 260–267 (p. 267–282 die erlassenen Synodalstatuten). Zur genannten Synode: C. J. Hefele – H. Leclercq, *Histoire des conciles* VII/2 (Paris 1916; Nachdr. Hildesheim 1973), S. 1150; A. J. Binterim, *Pragmatische Geschichte der deutschen National-, Provinzial- und vorzüglichsten Diözesankonzilien*, VII (Mainz 1848), S. 219–222; H. Rossmann, *Marquard Sprenger*, S. 373.

[41] Bei der Inkorporation war ein entsprechender Eid abzulegen. *Concilium Basiliense*, VII, S. 339 (oben Anm. 29). Am gleichen 24. März 1441 hielt der italienische Humanist und Dichter Hugolino auf dem Konzil von Basel eine Rede im Stile Ciceros, welche Keck mit nach Tegernsee brachte (Clm 18298, f. 117r–120r). V. Redlich, *Tegernsee*, S. 119.

[42] Kecks Promotion scheint die allererste theologische Promition an der neuen Universität gewesen zu sein. V. Redlich, *Eine Universität*, S. 99 f, 94 f.

[43] V. Redlich, *Eine Universität*, S. 99 ff; ders., *Die Basler Konzilsuniversität*, S. 358 f.

[44] Überliefert in Clm 19606, f. 183rss; gedruckt in *Sacrorum sermonum sylvula*, Tegernsee 1574, Nr. 9 (p. 180–188: In laudem sacrarum litterarum, habita in academia quadam). Vgl. V. Redlich, *Eine Universität*, S. 95; P. Lindner, l. c., S. 71, 75. Besprechung durch H. Karpp, *Ein Bibellob aus der Basler Konzilsuniversität:* Studien zur Geschichte und Theologie der Reformation. Festschrift für E. Bizer, hrsgg. v. L. Abramowski, Neukirchen 1969, S. 79–96.

[45] Clm 18298, f. 78r–87r: Positio magistri Johannis Keck contra Petrum Reginaldum O. F. M de obligatione explicita notitiae praeceptorum decalogi, in basiliensi concilio determinata. Incipit:

theologische Schulrichtung betrifft, so war er allem Anschein nach Eklektiker, mit Interesse auch für die Franziskanertheologie. So beendete er am 23. Jan. 1442 zu Basel seinen Auszug aus dem Metaphysikkommentar des Scotisten Antonius Andreas O. F. M. aus Aragon[46]. Zu anderer Zeit fertigte er Exzerpte aus den Sentenzenkommentaren des Johannes Duns Scotus und seines Hauptschülers Franciscus de Mayronis an, wobei er sich auch für die Formalitätentheorie interessierte[47].

Johannes Keck war beim Konzil von Basel auch offizieller Redner (Orator). Er gehörte zu einer Gesandtschaft, welche das Konzil bei dem am 29. April 1442 in Nürnberg auf seiner Reise zum Reichstag in Frankfurt (Ende Mai bis Aug. 1442) eintreffenden König Friedrich III. vertreten sollte. Unter dem 7. April 1442 zu Basel richtete das Konzil ein lateinisches Beglaubigungsschreiben an den Magister der Theologie Thomas Ebendorfer von Haselbach, Wiener Universitätstheologen und königlichen Rat, in welchem es als Gesandte den Bischof Bartolommeo Vitelleschi von Corneto sowie Nikolaus Amici (Lami), einer der Botschafter der Universität Paris beim Konzil, und Johannes Keck, beide Magister der Theologie, Oratoren des Papstes Felix V. und des Konzils, vorstellte und empfahl[48]. Am gleichen Tag erging für die drei Gesandten auch ein Beglaubigungsschreiben ähnlichen Inhalts an Herzog Albrecht III. von Bayern-München[49].

V. Redlich hat die unbewiesene Vermutung ausgesprochen, Keck habe in Basel auch Nikolaus von Kues kennengelernt, an den er später, Anfangs 1450, einen Brief richtete[50]. Es dürfte jedoch so sein, daß beide anderwärts (ob in Nürnberg oder Frankfurt?) miteinander bekannt wurden, weil der viel reisende NvK sich immer stärker, vor allem seit der vom römischen Papst Eugen IV. verfügten Verlegung des Konzils nach Ferrara (1437) und später nach Florenz (1439) und dem endgültigen Bruch des Basler Restkonzils mit dem römischen

---

Timor et tremor supervenere mihi, patres Reverendissimi et domini praestantissimi, ... (die Inhaltsübersicht dieser Hs. ist in Clm 18214 vorangebunden). Vgl. V. Redlich, *Eine Universität*, S. 95, 100.

[46] Clm 18788 hat folgenden Inhalt: f.1^{r}–137^{v} die Metaphysica des Scotisten Magister Nicolaus Bonetus O.F.M. mit Randkorrekturen von Keck; f. 138^{r}–139^{v} ein Index von Keck zu Nicolaus Bonetus und Antonius Andreas; f. 139^{v}–144^{r} Notizen zu den Auszügen, wohl denjenigen aus Antonius Andreas; f. 145^{v} ein Exzerpt Kecks aus dem Scotisten Petrus de Aquila O. F. M. (In Sent. II d. 16: über die distinctio formalis); f. 146^{r}–158^{v} Auszüge aus Antonius Andreas, mit dem Schlußvermerk: Extracta ex scripto Antonii Andreae, qui fuit de Arragonia, super metaphysicam, qui secutus est Magistrum Johannem de donis (= Duns), qui fuit natione Scotus, finita Basileae die Martis, quae erat 23 mensis Januarii anno Domini 1442. per me Johannem Keck de Giengen. Vgl. V. Redlich, *Eine Universität*, S. 95.

[47] Clm 18298, f. 90^{r}–107^{r}: Excerpta ex Francisco de Maronis et ex Scoto (f. 111^{r}–114^{r} eine Konzilspredigt Kecks).

[48] RTA (= Deutsche Reichtagsakten) XVI (Göttingen ^{2}1957), S. 154, 216, 302 (Nr. 132).

[49] RTA XVI, S. 216, 303 f (Nr. 133: für Herzog Albrecht angefertigte deutsche Übersetzung des verschollenen lateinischen Originals).

[50] V. Redlich, *Tegernsee*, S. 119, 197 f. Cusanus wurde übrigens erst am 20. Dez. 1448 zum Kardinal erhoben.

Papst (1439) von der Sache der Basler Konziliaren abgewandte hatte, um fortan als der „Herkules der Eugenianer" die Sache des römischen Papstes zu betreiben[51].

In Basel konnte Keck seine theologischen Kenntnisse vertiefen und es wurden wohl auch seine humanistischen Neigungen weiter gestärkt[52]. Es zog ihn jedoch nicht so sehr zur Kirchenpolitik oder gelehrtem Literatentum, sondern er wollte sich lieber der Einkehr, der Askese und Kontemplation und dazu dem Studium der Theologie sowie der Predigt widmen. So legte er, dem wohl das Noviziat erlassen oder verkürzt wurde, bereits am 8. Dez. 1442 als einer der ersten Bürgerlichen in der Benediktinerabtei Tegernsee die Profeß ab[53]. Mit vollem Bewußtsein, hierin *Cusanus* gleich[54], hatte er schon in seiner Dankrede vor der Basler Konzilsuniversität seine bürgerliche Abkunft hervorgekehrt[55]. In Tegernsee wurde er wohl schon bald Bibliothekar[56]. Von 1443/44 bis 1446 hatte er das Amt des Priors inne, in welchem ihm 1446 Konrad von Geisenfeld nachfolgte[57]. Für Konrad von Geisenfeld, der schon länger der Reform halber in Tegernsee weilte, aber zu Melk gehörte, wo er früher sogar zeitweilig Prior gewesen war und wohin man ihn zurückholen wollte (Schlitpacher und Abt Christian von Melk schrieben in dieser Absicht mehrere Briefe nach Tegernsee), verwendete sich Keck brieflich bei Abt und Konvent von Melk, daß ihm der Übertritt gestattet werde[58]. Über die erfolgte Stabilitätsübertragung berichtete Keck unter dem 27. Sept. 1445 nach Melk[59]. Ebenso befürwortete Keck den Übertritt des Bernhard von Waging aus dem Augustinerchorherrenstift Indersdorf nach Tegernsee (1447), wie er auch bei dessen Profeß am 8. Dez. 1447 die Ansprache hielt[60]. Zehn Anfragen der Indersdorfer Kanoniker hatte er bereits am 1. Mai 1447 mit seinem Zehnfragentraktat (Decaperotision) beantwortet[61]. Zur Visitation in die Abtei Benediktbeuern gerufen, kam er Ende

---

[51] Vgl. E. Meuthen, l. c., S. 47 ff, 66 ff, 74 ff; R. Haubst, *Nikolaus v. Kues:* LThK² VII (1962) 988–991.

[52] Über seine humanistischen Neigungen: V. Redlich, *Tegernsee,* S. 118 ff.

[53] Siehe oben Anm. 30. Vgl. auch A. Wessinger, *Kaspar Aindorffer, Abt in Tegernsee 1426–1461:* Oberbayer. Archiv 42 (1885) 196–260, hier 206.

[54] Vgl. E. Meuthen, l. c., S. 21 (in der Autobiographie von 1449).

[55] V. Redlich, *Eine Universität,* S. 93, 100 f. (1441/42). Keck (geb. 1400) war nur ein Jahr älter als Cusanus (geb. 1401).

[56] V. Redlich, *Tegernsee,* S. 72 ff.

[57] V. Redlich, *Tegernsee,* S. 26, 37, 73, 93, 121, 139 f, 156 f, 191 (Keck drei Jahre Prior; für 26. Mai 1446 ist bereits Konrad von Geisenfeld als Prior bezeugt), 195 (Keck 18. Aug. 1443 noch nicht Prior); siehe auch V. Redlich, *Konrad v. Geisenfeld:* LThK² VI (1961) 463.

[58] Das Schreiben ist gedruckt bei M. Kropff, *Bibliotheca Benedictino-Mellicensis,* Wien 1747, p. 303–308. P. Lindner, l. c., S. 71, 77; V. Redlich, *Tegernsee,* S. 26; H. Rossmann, *Marquard Sprenger,* S. 375.

[59] V. Redlich, *Tegernsee,* S. 26 f, 73; P. Lindner, l. c., S. 71. Das Schreiben Kecks an Schlitpacher ist gedruckt bei B. Pez – Ph. Hueber, *Codex diplomatico-historico-epistolaris,* Augsburg–Graz 1729 (= B. Pez, *Thesaurus anecdotorum novissimus,* VI), pars III, p. 386.

[60] V. Redlich, *Tegernsee,* S. 137, 139, 141 bzw. 37, 93, 140 f; siehe auch oben.

[61] Im Cod. Vindob. 3248 lautet der Titel: *Responsiones ad decem quaestiones sibi a Praeposito*

April 1447 dorthin und hielt eine Ansprache. Als die Augsburger Diözesankurie sich deshalb übergangen wähnte, weil dieses Kloster zum Bistum Augsburg gehörte, konnte man auf das Herkommen und die Einladung des Abtes an Keck verweisen[62].

Keck wurde im Bistum Augsburg öfters tätig. So hielt er vor dem Augsburger Klerus, Bischof und Domkapitel inbegriffen, und der Augsburger Bürgerschaft einmal eine Gründonnerstagspredigt und trat mindestens noch ein zweites Mal in Augsburg als Prediger auf[63]. Er war von Seelsorgseifer und zugleich Heimatliebe für Stadt und Bistum Augsburg erfüllt, wie er in einem Begleitschreiben an den Augsburger Bischof Petrus von Schaumberg (1424–69) bekennt, mit welchem er seinen diesem Bischof bzw. dessen Generalvikar gewidmeten *Tractatus de cautela et modo praedicandi* überreichte. Einige Augsburger Kleriker hatten ihn, den Mönch in Tegernsee und Doktor der Theologie, aufgefordert zu von Augsburger Kanzeln gepredigten Thesen *(propositiones)* Stellung zu nehmen; es werde die Vergebbarkeit gewisser Sünden bestritten und bei der unvorsichtigen Behandlung der Fragen um die göttliche Vorherbestimmung und das göttliche Vorauswissen der Eindruck erweckt, durch diese werde den menschlichen Handlungen eine gewisse Notwendigkeit auferlegt. Keck wollte nun die Aufmerksamkeit des Bischofs auf diese Gegebenheiten lenken. Er bemerkte zugleich, er habe den Eifer des Bischofs gegenüber unvorsichtigen Predigern und gegenüber Irrlehrern *(vulpeculae mysticae* nach Cant 2, 15) bereits aus Erfahrung kennengelernt, so einmal in Nördlingen bei einem eingehenden Verhör eines der Irrlehre Verdächtigen, wozu er vom Bischof gerufen worden war[64]. Keck wurde demnach zur bischöflichen Inquisition als Sachverständiger beigezogen.

Undensdorfensi exhibitas. V. Redlich, *Tegernsee,* S. 140; P. Lindner, l. c., S. 73 f; H. Rossmann, *Marquard Sprenger,* S. 376.

[62] V. Redlich, *Tegernsee,* S. 140, 149; H. Rossmann, *Marquard Sprenger,* S. 374; P. Lindner, l. c., S. 72. Nach Benediktbeuern schickte Keck auch das Schreiben *De auctoritate Abbatis ad Priorem in Buren* (Clm 18988, f. 159–161). P. Lindner, l. c., S. 74. Ebenso beantwortete er für Benediktbeuern eine Anfrage betreffend die päpstlich verfügte Verlegung des Festes des hl. Benedikts: Clm 27443, f. 8^{r-v}. *Katalog der lat. Hss. der Bayer. Staatsbibl. München* IV/5 (H. Hauke), Wiesbaden 1975.

[63] H. Rossmann, *Marquard Sprenger,* S. 374. Die beiden Sermones sind gedruckt in *Sacrorum sermonum sylvula* (1574) als Nr. 6 und 7. Dort finden sich folgende Sermones: 1. Zum Fest Mariä Verkündigung (25. 3) in Tegernsee 1448; 2. zur Weihnachtsvigil auf dem Basler Konzil 1441; 3. zum Dreifaltigkeitsfest (Konzilspredigt 1442); 4. über die Engel nach Mt 18, 10 „*Angeli eorum*" (Konzilspredigt; vielleicht zum Engelfest); 5. zum 1. Adventsonntag über Lk 21, 25 „*Erunt signa*" (Konzilspredigt); 6. an den Augsburger Klerus: *De coena Domini* (p. 109–141); 7. an den Augsburger Klerus über Joel 2, 12 „*Convertimini*" (p. 142–159); 8. vor der Freisinger Synode 1440; 9. akademische Antrittsrede vor der Basler Konzilsuniversität. Vgl. P. Lindner, l. c., S. 70 f; über weitere Konzilspredigten ebd. S. 72 f und bei H. Rossmann, l. c., S. 375 f.

[64] Das Begleitschreiben zu dem Traktat, der ehemals auch in der Abtei St. Ulrich und Afra in Augsburg vorhanden war, ist (anonym) veröffentlicht bei F. A. Veith, *Bibliotheca Augustana,* I (Augsburg 1785), p. 93s, mit dem Anfang: *Almo Praesuli Augustensi Fr. Johannes N. Monachus*

Auf Drängen seines Abtes schrieb er 1443 seinen ersten Konzilstraktat, den er mit einem Widmungsbrief Kardinal Johannes Grünwalder („von Bayern") widmete; darin entschied er die Titelfrage, ob das Konzil bei der beschlossenen Absetzung Papst Eugens IV. (1439) habe irren können, negativ im Sinne der Basler Konziliaren, womit zugleich auch für die Rechtmäßigkeit der Erhebung des Konzilspapstes Felix V. die Voraussetzung behauptet war. Den Traktat übersandte er u. a. auch dem Doktor der Theologie Johannes Sachs in Gmunden, Diözese Salzburg, wobei er in dem Begleitschreiben vom 23. Aug. 1443 zu Tegernsee für seinen evangeliumsgemäßen Glauben in Konzilsfragen sich auf die Haltung der Universität Wien mit ihrem „bislang höchstkatholischen Glauben" berief[65]. Die Wiener Universität blieb bekanntlich wie manche anderen Universitäten dem Basler Konzil treu. Keck hielt, zusammen mit seinen Tegernseer Mitbrüdern, noch mehrere Jahre zu dem immer mehr an Einfluß und Bedeutung verlierenden Basler Konzil. Im Jahre 1446, wohl in der zweiten Jahreshälfte, als bereits Konrad von Geisenfeld Prior war, trat er nochmals in Basel als Konzilsprediger auf[66]. Als jedoch im März 1447 Nikolaus V. als neuer Papst in Rom folgte, vollzog Keck, wie ähnlich schon weit früher Cusanus, eine Wende. Konziliant setzte er sich nun in einem 1447 oder Anfang 1448 verfaßten Traktat *(Ecclesiasticus unitor)* angestrengt für die Beilegung des Schismas ein. Sein Umschwenken mißfiel aber Johannes Schlitpacher in Melk, dem Kartäuser Vinzenz in Aggsbach und vor allem Marquard Sprenger in München, ebenfalls einem langjährigen Bekannten des Kardinals Johannes Grünwalder, der allerdings seinerseits im Spätfrühjahr 1448 sich mit Erfolg um Anerkennung als Bischof von Freising durch Nikolaus V. und König Friedrich III. bemühte. Zwischen Keck und Sprenger wurden im Laufe des Jahres 1448 mehrere Streitschriften zum Konzilsthema ausgetauscht, wobei Schlitpacher als Mittelsmann auch noch eigenes dazu beitrug[67].
Kecks Wendung blieb nicht ohne Folgen. Er fand auf irgendwelche Weise Verbindung zur Römischen Kurie und wurde in Rom *Poenitentiarius minor*[68].

O. S. B., quidam de minimis in theologia Professorum, . . . Über weitere Hss.: H. Rossmann, *Marquard Sprenger*, S. 374; P. Lindner, l. c., S. 73.

[65] V. Redlich, *Tegernsee*, S. 10 f, 195 (Edition); siehe auch 156 f. In dem Schreiben heißt es u. a.: . . . nec ita me sentientem ab almae universitatis studii Wiennensis fide me aberrare existimo, cum eam maxime catholicam hactenus constet exstitisse. Vgl. auch W. Jaroschka, *Thomas Ebendorfer als Theoretiker des Konziliarismus:* Mitt. d. Instituts f. österr. Geschichtsforschung 71 (1963) 87–98, hier 98; I. W. Frank, *Ein antikonziliarer Traktat des Wiener Dominikaners Leonhard Huntpichler von 1447/48:* Freiburger Zeitschr. f. Phil. u. Theol. 18 (1971) 36–71, hier 40, 45.

[66] V. Redlich, *Die Basler Konzilsuniversität*, S. 359; H. Rossmann, *Marquard Sprenger*, S. 375; vgl. oben Anm. 30. Nach der *Vita* von Vendius (P. Lindner, l. c., S. 69 f) und auch C. Meichelbeck (l. c., II/1, S. 210) wurde Keck vom bayerischen Herzog Albrecht III. selbst als Orator zum Basler Konzil gesandt, um dort für die Beilegung des Schismas, die Reform des Klerus und auch Anliegen des Klosters Tegernsee tätig zu werden.

[67] Über die Kontroverse siehe jetzt: H. Rossmann, *Marquard Sprenger*, S. 371–389; zur Zeitlage ebd. auch S. 356–365; s. a. P. Lindner, l. c., S. 71 f.

[68] Nach Vendius (P. Lindner, l. c., S. 70) wurde Keck *ex proprio Pontificis motu* den Poenitentiarii minores über ihre Sollzahl hinaus hinzugefügt; Großpönitentiar war damals Johannes Graf von

Spätestens gegen Jahresende 1449 befindet er sich dort[69]. Anfang 1450 schreibt er in Rom einen Brief an Kardinal Nikolaus von Kues, in welchem er diesen wegen seiner *Docta ignorantia* sowie wegen seiner Sprachkenntnisse und umfassenden theologischen und humanistischen Bildung feiert und seine Namen *Nikolaus* und *Cusa* deutet; er erwähnt dabei auch den cusanischen Dialog *De Genesi* (vollendet 2. März 1447) mit Ausführungen über das „Tetragrammaton", für das sich Keck ebenfalls besonders interessierte; außerdem trägt er dem Kardinal eine Dispensangelegenheit und anderes vor[70].
Möglicherweise hat Keck in Rom, vielleicht an der Universität der Römischen Kurie, sich noch den Doktorhut im Kirchenrecht erworben als Abschluß seiner zu vermutenden kirchenrechtlichen Studien, die er als Pönitentiar gut gebrauchen konnte. Sowohl in der *Vita* des Vendius wie im Titel des Drucks *Sacrorum sermonum sylvula* (1574) wird er nämlich auch als *Decretorum Doctor* betitelt[71]. Vermutlich gab es eine entsprechende Haustradition, falls nicht auf Literalien zurückgegriffen werden konnte.
Kecks aussichtsreiche Laufbahn wurde jäh beendet, als er am 29. Juni 1450 in Rom von der Pest dahingerafft wurde[72], nach einem arbeits- und abwechslungsreichen Leben. So erlebte er auch weder das Eintreffen des Kardinals Nikolaus von Kues in Tegernsee (Mai 1452) noch den Briefwechsel (Sommer 1452 bis Jan. 1456) und die Kontroverse (1453–60) um die mystische Theologie. Abt Kaspar Aindorffer bat nach Kecks Tod den Magister Ulrich Enzenberger um die Übersendung des Nachlasses von Keck, sowohl um dessen Auszüge wie gewisse Traktate, die er in Rom für das Kloster hatte abschreiben lassen[73].

Tagliacozzi aus Neapel, Kardinalbischof von Praeneste, dem Keck sehr erwünscht war. Vgl. auch V. Redlich, *Johannes Keck:* LThK² V (1960) 1050.

[69] Am 18. Dez. 1449 zu Rom vollendete Keck seine *Flores chronicarum Veteris Testamenti* für einen konversionswilligen römischen Juden, der dann am Palmsonntag 1450 in Rom getauft wurde. P. Lindner, l. c., S. 70, 73; H. Rossmann, *Marquard Sprenger,* S. 375 f.

[70] V. Redlich, *Tegernsee,* S. 119 f, 197 f. Keck verfaßte ein eigenes Schriftchen *De nomine Tetragrammaton.* Vgl. B. Pez, *Thesaurus anecdotorum novissimus* I (Augsburg-Graz 1721), p. XIV.

[71] Vendius schreibt (P. Lindner, l. c., S. 68 f): Joannes Kekkius natione Suevus, ex oppido Giengen, Augustanae Dioecesis oriundus, artium et s. Theologiae Magister, Decretorumque Doctor, cum ex praeclara doctrina ipsaque animi bonitate saeculi vanitates fastidiret, Monasterium Tegernsee ingreditur sub Eugenio IV. Pontifice Maximo. . . . Sic igitur monachus factus mundoque mortuus et fratribus Prior praefectus, ingenio et vitae sanctimonia locum illustrem reddidit. – Cuius rei testes supersunt multi elegantes Tractatus et Sermones, non quidem delicata, sed pingui ac ponderosa dictione pro temporum suorum usu ac eruditionis varietate conscripti, in quibus verba rebus serviunt, quod docti fuit istius saeculi, non res verbis, uti hoc tempore luxuriando potius quam docendo hinc inde scribitur. Betreffend den Buchtitel siehe oben Anm. 14; entsprechend auch bei J. F. Schannat – J. Hartzheim, l. c., V, p. 261.

[72] V. Redlich, *Tegernsee,* S. 121; P. Lindner, l. c., S. 68, 70 (Vendius); siehe auch oben Anm. 30.

[73] V. Redlich, *Tegernsee,* S. 121.

Die umfassende Gelehrsamkeit Kecks wurde bereits von Johannes Schlitpacher gewürdigt[74], ebenfalls einem humanistischen Polyhistor, mit dem er mehrmals im Briefwechsel stand. Ebenso zollte ihm später Erasmus Vendius im Hinblick auf Wissenschaft und Frömmigkeit hohes Lob[75]. Sein umfangreiches Schrifttum (über 50 Schriften) zeugt von seinen weitgespannten Interessen auf den verschiedenen Gebieten der Artes liberales, auch der Philosophie (im engeren Sinne), der Theologie, des Kirchenrechts, der kirchlichen Tagesfragen und der Aufgaben des monastischen Lebens. Sein Schrifttum ist über viele Handschriften zerstreut, die noch recht unzulänglich gesichtet sind[76]. Nur weniges ist herausgegeben. Außer der 1574 veröffentlichten Auswahl von Predigten hat fast nur sein ebenfalls gedrucktes *Introductorium musicae* weiteres Interesse gefunden[77]. Ansonsten ist die Forschung weitgehend bei den Untersuchungsergebnissen von V. Redlich stehen geblieben[78].

---

[74] Schlitpacher schrieb an den ebenfalls gelehrten Magister Hieronymus von Mondsee (de Werdea, d. i. Donauwörth), Mönch in Mondsee und Freund der kontemplativen Theologie, über Keck: Fuit vir magnae scientiae. Dico enim, quod meo tempore non novi magistrum tam generalem in omnibus artibus, ut ipsum. Fuit enim magnus astronomus, arithmeticus, geometer etc., et sic de aliis, licet in aliquibus scientiis fuerunt eo peritiores. P. Lindner, l. c., S. 70.

[75] Vendius bemerkt u. a. über ihn: Multa scripsit, quae in Monasterio suo asservantur docta et gravia, quae insignem doctrinam, pietatem et sanctimoniam contestantur. P. Lindner, l. c., S. 70.

[76] Zu den Hss. siehe H. Rossmann, *Marquard Sprenger*, S. 373 ff; P. Lindner, l. c., S. 71 ff; V. Redlich, *Tegernsee*; ders., *Eine Universität.* Eine Konzilspredigt steht auch in Clm 18298, f. 111r–114r. Clm 19606 bringt auch drei Predigten von 1448: zum Gründonnerstag (f. 200r; nicht identisch mit der entsprechenden Predigt in Augsburg); zu Pfingsten (f. 232r); auf den hl. Benedikt (f. 236r). Die Schrift über den vom Basler Konzil reformierten kirchlichen Kalender in Clm 18782, f. 197r–207v wurde am 3. März 1440 vollendet (entgegen P. Lindner, l. c., S. 74: 1444).

[77] Das 1442 geschriebene, nach dem Autograph in Clm 18298, f. 64r–69v gedruckte *Introductorium musicae* ist auch erhalten in je einer Hs. der Bibl. des Liceo mus. in Bologna und des Stiftsarchivs von St. Paul in Kärnten. H. Hüschen, *Keck, Joh.: Die Musik in Geschichte und Gegenwart* VII (Kassel 1958) 774 f (Besprechung; Lit.); siehe auch R. Bauerreiss, *Kirchengeschichte Bayerns V: Das XV. Jahrhundert*, St. Ottilien 1955, S. 108 (S. 107–110: Kirchenmusik); O. L. Kapsner, *A Benedictine Bibliography*, Collegeville/Minnesota ²1962, I, 301. Gedruckt in: M. Gerbert, *Scriptores ecclesiastici de musica sacra potissimum*, III (St. Blasien 1784; Nachdr. Hildesheim 1963), p. 319–329; siehe auch ders., *De cantu et musica sacra*, II (St. Blasien 1774; Nachdr. Graz 1968), p. 139, 193, 213, 280 u. tab. 35. Weitere Lit.: J. N. Forkel, *Allgemeine Litteratur der Musik*, Leipzig 1792, 116; F. J. Fétis, *Biographie universelle des musiciens et bibliographie générale de la musique*, V (Paris ²1875; Nachdr. Brüssel 1963), p. 1; O. Koller, *Aus dem Archiv des Benediktinerstiftes St. Paul im Lavantthal in Kärnten:* Monatshefte f. Musikgesch. 22 (1890) 25, 29; R. Eitner, *Biographisch-bibliographisches Quellenlexikon der Musiker und Musikgelehrten*, V (²1901; Nachdr. Graz 1959), 331; G. Adler, *Handbuch der Musikgeschichte*, 2. Aufl., I (Nachdr. Tutzing 1961), 123; *Riemann Musiklexikon*, 12. Aufl., Erg.-Bd., Personenteil, I (Mainz 1972), 625; *Encyclopédie de la musique*, II (Paris 1959), 670.

[78] Weitere Lit. in: H. Rossmann, *Marquard Sprenger*, S. 372 ff; H. Hüschen, l. c., Sp. 775. Siehe ferner: V. Redlich, *Keck, J.:* LThK[1] V (1933) 916; ders., *Johannes Keck:* LThK[2] V (1960) 1050; S. Sudhof, *Keck, J.:* W. Stammler – K. Langosch (Hrsg.), *Die deutsche Literatur des Mittelalters. Verfasserlexikon*, V (Berlin 1955), 510 f; V. Honemann, *Keck, Jean:* Dict. de spiritualité ascétique et mystique VIII (Paris 1974) 1694 f; M. Spindler (Hrsg.), *Handbuch der bayerischen Geschichte*, II (München 1969), S. 623, 745 f, 970; F. Stegmüller, *Repertorium biblicum medii aevi* III (Madrid 1951), n. 4748. Siehe auch M. Ziegelbauer, *Historia rei literariae ordinis S. Benedicti*, IV

Ein großer Teil des Schrifttums des Johannes Keck sind *Predigten*, gehalten in Basel, Tegernsee und anderwärts: Jahrespredigten (zu den Sonn- und Feiertagen bzw. den kirchlichen Zeiten), Predigten zu Heiligenfesten, Predigten und Ansprachen bei besonderen Anlässen.

Wenn nun einige seiner Schriften zur kontemplativen und mystischen Theologie besonders hervorgehoben werden, ist zugleich zu bemerken, daß wohl noch verschiedenes derartiges Gedankengut in seinen *Sermones* und auch anderen Werken enthalten ist, wie er auch nicht streng zwischen spekulativer und kontemplativer Theologie aufteilt.

Er hat sich nicht erst in seinem Brief an Cusanus (1450) mit der mystischen Theologie befaßt, sondern schon weit früher. Wohl während seiner Tegernseer Jahre gab er dem Eremiten Johannes im Inntal in einer *Responsio* (mit 5 *propositiones*) Auskunft über dessen Anliegen, ob das eremitische oder das koinobitische aszetische Leben vollkommener sei; die Antwort ist reichlich gelehrt und sehr differenziert[79].

Kecks Interesse an der mystischen Theologie wurde zumal aus den Schriften des Ps.-Dionysius gespeist. Von den Randnoten in Clm 18542b, der alle Werke

---

(Augsburg 1754; Nachdr. 1967), 214, 702; U. Chevalier, *Répertoire des sources historiques du moyen-âge. Bio-bibliographie*, II (Paris 1907; Nachdr. 1960), 2710; A. M. Kobolt, *Baierisches Gelehrten-Lexikon*, Landshut 1795, S. 366 f; Ergänzungen (Landshut 1824), S. 172; *C. G. Jöchers Allgemeines Gelehrten-Lexikon*, Forts. von H. W. Rotermund, III (Delmenhorst 1810; Nachdr. Hildesheim 1961), 148; VII (Leipzig 1897; Nachdr. 1961), 459 f; Lauchert, *Keck:* Allgem. Deutsche Biographie 51 (Leipzig 1906) 93 f; I. F. Keiblinger, *Geschichte des Benedictiner-Stiftes Melk I* (Wien 1851), S. 512, 548; A. Baumgärtner, *Meichelbeck's Geschichte der Stadt Freising und ihrer Bischöfe*, Freising 1854, S. 166; A. Mayer – G. Westermayer, *Statistische Beschreibung des Erzbisthums München-Freising*, III (Regensburg 1884), S. 330 f; B. Schmeidler, *Studien zur Geschichtsschreibung des Klosters Tegernsee vom 11. bis zum 16. Jh.:* Schriftenreihe z. bayer. Landesgesch. 20 (München 1935) S. 50; M. Grabmann, *Bernhard von Waging († 1472), Prior von Tegernsee, ein bayerischer Benediktinermystiker des 15. Jahrhunderts:* Stud. u. Mitt. z. Gesch. d. Benediktiner-Ordens 60 (1946) 82–98, hier 83; H. Pöhlein, *Wolfgang Seidel (1492–1562), Benediktiner aus Tegernsee, Prediger zu München. Sein Leben und Werk:* Münch. Theol. Stud., I. Abt., 2. Bd. (München 1951) S. 24 f, 49, 62; F. Thoma, *Petrus von Rosenheim.* Eine Zusammenfassung der bisherigen Ergebnisse: Das bayer. Inn-Oberland 32 (1962) 97–164, hier 113, 128; M. Schattenhofer, *Die geistliche Stadt:* Der Mönch im Wappen. Aus Geschichte und Gegenwart des katholischen München, München 1960, S. 7–77, hier 38; ders., *Von Kirchen, Kurfürsten & Kaffeesiedern etcetera. Aus Münchens Vergangenheit*, ebd. 1974, S. 7–97, hier 48; K. Ruh, *Bonaventura deutsch* (Bibl. Germ., 7), Bern 1956, S. 69; J. Angerer, *Die Bräuche der Abtei Tegernsee unter Abt Kaspar Ayndorffer:* Stud. u. Mitt. z. Gesch. d. Benediktinerordens, 18. Erg.-Bd. (Ottobeuren 1968) S. 337 (Reg.); K. J. Klinkhammer, *Adolf von Essen und seine Werke:* Frankf. Theol. Stud. 13 (Frankfurt/M. 1972) S. 265; H. Rossmann, *Die Geschichte der Kartause Aggsbach bei Melk in Niederösterreich:* Analecta Cartusiana (hrsgg. v. J. Hogg) 29/30 (Salzburg 1976), S. 361; ferner A. Büchi, *Basel:* LThK[1] II (1931) 13.

[79] Clm 18831 (Teg. 331; von 1485), f. 244vb–245vb: *Responsio fr. Johannis Keck doctoris in Theologia, professi huius monasterii Tegernsee s. Quirini martyris, super consultatione fratris Johannis, anachoretae eremi vallis Eni.* Vgl. V. Honemann, l. c., Sp. 1695; P. Lindner, l. c., S. 74.

des Areopagiten überliefert, gehen verschiedene (nicht alle) auf Keck zurück[80]. Weitere Quellen sind die Viktorinermystik und die Franziskanermystik (Bonaventura). Dies geht hervor aus seinen Randbemerkungen zu all den kontemplativen Schriften des Hugo und Richard von St. Victor, welche Clm 18573 aufweist; zum Schluß folgen dort Auszüge Kecks aus Bonaventuras *Itinerarium mentis in Deum*[81].

Wohl sein bedeutendstes Werk ist sein großer Kommentar zur Regel des hl. Benedikt *(Expositio super regulam s. Benedicti)*, Zeugnis seiner Gelehrsamkeit und seines Eifers für das monastische Leben[82]. Kurz nach Johannes Schlitpachers großem Kommentar *(Manuale viaticum super regulam s. Benedicti)*, der 1447 abgeschlossen wurde[83], vollendet, reiht er sich würdig ein in die Reihe der Kommentare zur Benediktusregel[84]. Kecks Kommentar ist erwachsen aus Predigten (Kapitelspredigten) in Tegernsee, wurde 1446–48 zusammengestellt (vollendet am 17. Jan. 1448) und von Keck mit einem Sachverzeichnis versehen, wie er es noch öfter bei wichtigen Schriften hielt. Im Prolog widmet er das Werk Abt Kaspar Aindorffer und schließt dann eine lobesreiche Schilderung des Lebens des hl. Benedikt an. Der Kommentar ist, nicht zuletzt durch die eingefügten 19 Exkurse oder Traktate[85], eine aszetische und theologische Summe, in der gelegentlich auch Themen der Philosophie und der Artes liberales behandelt werden. Außer Handschriften mit vollständigem Text sind noch verschiedene Auszüge (*De electione abbatis; De anima;* usw.) überlie-

---

[80] Vgl. V. Redlich, *Tegernsee*, S. 119 f. Am Schluß der Hs. (f. 126^{v}) eine Notiz Kecks über eine Viertelseite: *pro mystica theologia.*

[81] Auf diese Auszüge Kecks (f. 201^{r}–208^{v}), eines „doctor egregius", wird auf dem Vorsatzblatt hingewiesen; eine längere Notiz von seiner Hand steht f. 175^{v}–176^{r}. Enthalten sind u. a.: Richardus de S. V., *De archa mystica vel de contemplatione* (= Benjamin maior; f. 5); Hugo de S. V., *De cantico Mariae* (f. 124); Richardus de S. V., *De contemptu Benjamin* (= Benjamin minor; f. 139); *De commendatione Jesu Christi* (f. 186); *De quatuor gradibus violentae caritatis* (f. 190; die Werke Richards von St. Victor in PL 196). Freundl. Hinweis auf die Hs. durch Herrn Dennis Martin.

[82] V. Redlich, *Tegernsee*, S. 60, 121, 124, 139 ff; H. Rossmann, *Marquard Sprenger*, S. 375 f; V. Honemann, l. c., Sp. 1695.

[83] Vgl. Clm 14739 (St. Emmeram): *Manuale viaticum super regulam S. Benedicti, anno 1447 editum.* Weitere Hss.: Clm 2809 (Aldersbach; 1473); 4788 (Benediktbeuern; 1452); 6022 (Ebersberg); 6968 (Fürstenfeld); 22111 (Wessobrunn; unvollständig).

[84] Der Tegernseer Prior Christian Tesenpacher benutzte im späten 15. Jahrhundert für seinen Regelkommentar (Clm 18149) außer den Kommentaren von Abt Hildemar († 850), Bernhard von Montecassino († 1282), Stephan von Paris und Johannes von Kastl (um 1399 Prior der Reformabtei Kastl in der Oberpfalz) auch die Regelerklärungen des Kardinals Johannes Torquemada O. P. (1442; enthalten in der Tegernseer Hs. Clm 18148, von 1453), Schlitpachers (1447) und Kecks (1448). Vgl. V. Redlich, *Tegernsee*, S. 58 ff; C. Gremper, *Des Kardinals Johann von Turrecremata Kommentar zur Regel des hl. Benedikt:* Stud. u. Mitt. z. Gesch. d. Benediktiner-Ordens 45 (1927) 223–283, hier 282; S. 279 ff über die Regelkommentare des 17. und 18. Jahrhunderts, im 16. seien keine verfaßt worden.

[85] Nach einer Notiz auf dem Vorsatzblatt in Clm 18102 sind es 19 Traktate.

fert[86]. In Clm 18150 liegt noch das Autograph vor, in Clm 18102 eine großformatige Kopie (von 1483/84), welche Abt Konrad Airimschmalz in Tegernsee auf Pergament schreiben ließ, Zeichen der Hochschätzung. Je eine vollständige Handschrift des Werks hatten das Zisterzienserkloster Fürstenfeld (Clm 6967; von 1467) und das Benediktinerkloster Scheyern (Clm 17472); zwei besitzt die Benediktinerabtei zu den Schotten in Wien, eine das Stift Melk.

Zum Kap. 48 der Regel, das von der täglichen Handarbeit der Mönche handelt, läßt Keck den *Tractatus de vita activa et contemplativa* folgen[87]. Im Anschluß an Lk 10, 38–42 *(„Maria optimam partem elegit")* erörtert er darin in allegorischer Schriftauslegung und entsprechend der traditionellen Auffassung das Verhältnis von tätigem und beschaulichem Leben. Maria von Bethanien (bzw. im Alten Testament Rachel: Gen 29–30; 33) vertritt das kontemplative, ihre besorgte Schwester Martha (bzw. Jakobs Nebenfrau Lia) das aktive Leben. Für die Gestalten Rachel, Lia und deren Mägde hielt sich Keck dabei wohl an Richard von St. Victor *(Benjamin minor)*. Zitiert werden Augustinus *(De civ. dei; De trin.)*, Bernhard von Clairvaux *(Sermo 51 super Cant.)*, Petrus Venerabilis von Cluny *(Ep. ad Cistercienses)*, Hugo und Richard von St. Victor *(Benjamin maior)*, dazu Aristoteles, das *Corpus iuris civilis* und die *Glosse*. Keck verkennt die Notwendigkeit des tätigen christlichen Lebens nicht und verweist überhaupt sehr auf die Umstände. Er beruft sich dafür u. a. auf Augustinus[88] und Aristoteles[89]. Einige auch für den folgenden Traktat bedeutsame Begriffserklärungen *(Meditation, Kontemplation, mystische Theologie)* gibt er bereits hier. Die mystische Theologie versteht er, übrigens im Einklang mit Johannes Gerson[90], als ekstatische Liebe. Bei der Kontemplation achtet er besonders auch auf das intellektuelle Moment, sieht sie aber im ganzen mehr

[86] H. Rossmann, *Marquard Sprenger*, S. 375 f; V. Redlich, *Tegernsee*, S. 149; P. Lindner, l. c., S. 73, 75.

[87] Clm 18150, f. 142^{v}–145^{v}. Folioangaben im Folgenden jeweils nach dieser Hs.

[88] F. 143^{r}: . . . casu tamen in aliquo parti Mariae pars Marthae venit praeferenda, ut in necessitate et propter officium pietatis. Otium enim sanctum, ut inquit Augustinus (*De civ. dei* XIX, 19 / PL 41, 647s), quaerit caritas veritatis; negotium iustum suscipit necessitas caritatis. Quam sarcinam si nullus imponit, intuendae veritati vacandum est; si autem imponitur, suscipienda est propter caritatis necessitatem; . . . Zitiert auch bei Thomas von Aquin, *S. th.* II/1 q. 61 a. 5 ad 3.

[89] F. 144^{r}: Verum quod saepe illud quod minus bonum est simpliciter, de per accidens fit eligibilius. Hinc Philosophus in Topicis (III 2, 118a 10s): Philosophari, inquit, melius est quam ditari; sed ditari melius necessitatem patienti.

[90] Vgl. Gerson, *De myst. theol.* tract. I (speculativus), consid. 27: Sicut contemplatio est in vi cognitiva intelligentiae, sic in vi affectiva correspondente reponitur mystica theologia. ebd., consid. 29: Speculativa theologia est in potentia intellectiva, cuius obiectum est verum, mysticam vero reponimus in potentia affectiva, cui pro obiecto bonum assignamus. ebd., tract. II (practicus), consid. 12: Posuimus itaque theologiam mysticam esse amorem exstaticum, qui consequitur ad intelligentiam ipsius spiritus; quae intelligentia utique caret nubibus phantasmatum. Ioannis Carlerii de Gerson *De mystica theologia*, ed. A. Combes, Lucca 1958, p. 70, 73, 208. Zu diesem 1408 verfaßten Werk siehe etwa: R. Bäumer, *Johannes Gerson:* LThK^{2} V (1960) 1036 f.

als affektive Haltung. Mystische Erfahrung (oder mystische Theologie) ohne vorausgehende oder begleitende Erkenntnis ist nach ihm wenigstens nicht die Regel, eine Auffassung, welche wenig später Vinzenz von Aggsbach in seinem *Tractatus contra Gersonem* sowohl Gerson wie Keck und Cusanus als falsche Auslegung des Ps.-Dionysius (*De myst. theol.* I, 1: *„Ignote consurge"*) zum Vorwurf machte[91]. Keck schreibt:

(f. 143^{v}): Sequitur itaque corollarie vitam activam ad sui et proximorum caritatem pertinere, sicut per oppositum vitam contemplativam ad aeternorum, caelestium sive divinorum caritatem pertinere non dubitamus; quam proportionabiliter describentes dicimus esse actum vel habitum in amore supernorum, aeternorum sive divinorum suspensivum.
(f. 144^{v}): Licet contemplativam vitam describentes dixerimus (f. 143r) illam esse actum vel habitum supernorum, divinorum aut aeternorum in amore suspensivum, amor tamen ille regulariter fieri nequit nisi praevia rationis aut intelligentiae apprehensione, cognitione sive intuitione. . . . Unde etiam pars illa (sc. Mariae) non ab affectiva (sc. potentia vel vi), sed a cognitiva nomen sibi contemplativae vitae vindicavit. . . . Non enim diffidere possumus caritatem esse habitum nobilissimum, dicente Paulo *(1 Cor 13, 13)*: Maior horum, fidei sc. et spei, caritas. Cum autem fides et spes sint post caritatem virtutum nobilissimae, restat, ut caritas omnium virtutum nobilissima sit; nimirum, quia nobilissimae potentiae, sc. voluntatis, est habitus, et respectu nobilissimi obiecti, puta Domini Dei. Unde etiam consequens erit actum illius, qui est divinorum, supernorum vel aeternorum amor, esse nobilissimum. In illo ergo principaliter et primo vita contemplativa consistit, – non quod amor ille contemplatio sit, sed quia regulariter sive de lege communi contemplationem comitatur vel ad illam consequens est. Consistit autem vita illa contemplativa secundario et minus principaliter in notitia divinorum, quae est ipsamet contemplatio.
Contemplatio tribus modis a doctoribus accepta reperitur, sc. proprie, improprie et large. Contemplatio proprie dicta est in intellectu, improprie vero dicta est in affectu, sed large dicta reperitur in utroque. . . . Ad maiorem autem et praecisiorem declarationem vitae contemplativae utamur contemplationis vocabulo primo modo sive proprie, ut sc. est actus intellectus et ut distinguitur ab actu affectus. Dilectionem autem anagogicam sive exstaticum amorem, quem iubilum diximus sive iubilationem, quae iam dictae contemplationi proprie sive primo modo acceptae correspondent in parte affectiva, non amplius contemplationem, sed mysticam vocemus theologiam, quae dicit supra amorem facilitatem quandam et iocunditatem inaestimabilem, indescribilem, inexpressibilem et omnem sensum exsuperantem, quae videlicet est sapientia Dei in mysterio abscondita *(cf. 1 Cor 2, 7)*.
Et adverte quod ad contemplationem praevie necessaria est meditatio, saltem regulariter et de lege communi, quae describitur esse fortis seu vehemens mentis attentio ad divinum aliquid investigandum per rationem sive per intellectum. Meditatio autem frequentata perducit ad contemplationem. Meditationi in affectu respondent devotio, contritio sive compunctio, vel etiam oratio, quae praevia sunt ad mysticam theologiam haud aliter quam meditatio ad contemplationem.
(f. 145^{r}): . . . et pervenitur ad amorem exstaticum quem diximus esse mysticam theologiam.

Unmittelbar an schließt sich der *Tractatus de mystica theologia*, ebenfalls eine ehemalige Predigt, wie Anfang und Ende zeigen[92]. Er weist einen Prolog und 13 Kapitel auf, von denen das letzte *(de mysticae theologiae praxi)* ein Nachtrag ist. Die Zitate bzw. Quellen und auch die sonstigen Namensnennungen sind hier zahlreicher. Häufig zitiert werden Ps.-Dionysius und nach ihm Augusti-

[91] E. Vansteenberghe, *Autour de la Docte Ignorance*, p. 190, 192. Vgl. E. Kleineidam, *Die theologische Richtung der Erfurter Kartäuser am Ende des 15. Jahrhunderts:* Miscellanea Erfordiana, hrsgg. v. E. Kleineidam u. H. Schürmann: Erfurter Theol. Stud. 12 (Leipzig 1962) S. 247–271, hier 260.
[92] Clm 18150, f. 146^{r}–153^{r}.

nus und Aristoteles, jeweils mit verschiedenen Werken. Daneben begegnen Hieronymus und Gregor d. Gr. *(Hom. 27 in Evang.; Moralia super Job)*, aus dem Mittelalter Bernhard von Clairvaux *(De praecepto et dispensatione)*, Wilhelm von St. Thierry (Ps.-Bernhard, *Ep. de contemplatione ad fratres Cartusienses de Monte Dei)*, Hugo von St. Victor, der Dionysiuskommentator Thomas Gallus von Vercelli *(„Vercellensis")*, Bonaventura *(Itin.)*, Thomas von Aquin *(Sanctus Thomas; S. th.)*[93] und nicht zuletzt Hugo von Balma *(De myst. theol.:* „Viae Sion lugent"). Zitiert werden ferner Valerius Maximus *(Historia)* und das *Corpus iuris canonici* (bzw. eine *Clementina*). Lediglich genannt werden Albert d. Gr., Johannes Duns Scotus und Wilhelm von Ockham. Die Kapitel sind folgende:

1. De triplici theologia;
2. De diffinitione mysticae theologiae;
3. De mysticae theologiae certitudine;
4. De idoneo auditore tractatorum mysticae theologiae;
5. De differentia theologiae mysticae ab aliis theologiis;
6. De mysticae theologiae proprietate;
7. De amoris effectu qui est raptus;
8. Quod possit vis affectiva rapi super cognitivam et illam excedere;
9. Quod synderesis supra mentem rapi possit et illam excedere, probatur rationibus;
10. De indiscreta paternarum traditionum aemulatione;
11. De amoris effectu qui est unitio;
12. De amoris effectu qui est quies;
13. De mysticae theologiae praxi.

Mit Ps.-Dionysius *(noster Dionysius)* unterscheidet Keck eine dreifache Theologie[94]. Die erste ist die symbolische, welche körperliche Ähnlichkeiten auf Gott überträgt *(corporearum similitudinum ad Deum translativa)*, wie in den Bildern der Hl. Schrift; in dieser Theologie ist Gott allnamig *(omninomius)*. Die zweite, vom Areopagiten in *De divinis nominibus* behandelte, die eigentliche, erschließt von den vollkommeneren Wirkungen Gottes in der geschöpflichen Welt aus einiges über Gott, das keine Unvollkommenheit in sich birgt, etwa Sein, Leben, Weisheit usw. In dieser (affirmativen) Theologie ist Gott wenignamig *(paucinomius)*[95]. Die dritte, die mystische, hat Dionysius in seinem Werk *De mystica theologia* überliefert; sie ist die vollkommenste der theologischen Erkenntnisweisen, nämlich Gott zu finden durch Verneinungen und Ekstasen des Geistes, gleichsam im göttlichen Dunkel: *(Dionysius) mo-*

[93] Keck hat auch Auszüge aus der Prima und Secunda pars der *Summa theologiae* des Aquinaten angefertigt. P. LINDNER, l. c., S. 75.

[94] C. 1 (f. 146^{r-v}).

[95] C. 1 (f. 146^{r-v}): Theologia propria ex effectibus in creatura apparentibus et repertis, praesertim perfectioribus, consurgere satagit ad affirmandum aliqua de Deo nullam imperfectionem importantia, ut quod est ens, vita, sapientia, causa et lux sive lumen, a quo cunctis derivatur esse et vivere, his quidem clarius, illis vero obscurius. Zu den zwei ersten Theologien siehe Ps.-DIONYSIUS, *De myst. theol.* III. C. 2 (f. 146^{v}): Hinc nostra quam prosequimur theologia mystica dicitur, quae Deum innomium ponit velut non habens ultra speciem (im Unterschied zu den zwei anderen Theologien).

dum tradidit perfectissimum inveniendi Deum: per abnegationes et mentales excessus, ut his velut in divina caligine videatur Deus[96]. In ihr ist Gott der Namenlose *(innomius)*. Moses wurde nach der Meinung Kecks ihrer teilhaftig, als er den ungeschauten Gott durch die Umarmung der vereinenden Liebe anrührte[97]: *Deum autem non contemplatum attigit (sc. Moyses) per unitivi amoris complexum, quem mysticam vocamus theologiam.* Soweit Kap. 1.

In den folgenden Kapiteln wird dann die mystische Theologie, verstanden als ekstatische Gottesliebe[98], eingehender untersucht. Die mystische Theologie ist wahrhaft „Philosophie", göttliche Philosophie; wer in ihr erfahren ist, kann auch ohne wissenschaftliche Bildung als „Philosoph" bezeichnet werden[99]. Keck bekennt, selbst der mystischen Erfahrung zu ermangeln, hält sich jedoch zu Ausführungen über die mystische Theologie berechtigt, weil er den Aussagen der in der Mystik Erfahrenen Glauben zu schenken bereit sei[100]. Auch in anderen Wissenschaften bedürfe man ja am Anfang des Unterweisungsvor-

---

[96] C. 1 (f. 146^{v}). Vgl. Ps.-Dionysius, *De myst. theol.* I, 3.

[97] C. 1 (f. 146^{v}).

[98] C. 12 (f. 151^{v}): Mystica theologia nostra, quae est amor, ut diximus, rapiens ad Deum amatum et cum illo uniens, ut in illo consequenter quietet, satiet et stabiliat, necesse est.

[99] C. 3 (f. 147^{r}): Quod si experientia sensuum corporalium rerum magistra perhibetur, quanto magis magistrarum magistra esse credenda est experientia intima quae fit per attactum mentalem cum optimo et summo bono, quod Deus est. Constat autem ex dictis experimentum illud ad theologiam mysticam pertinere. Unde patet propositum, quod si philosophiam dicamus scientiam quamlibet procedentem ex experientiis, nemo sanae mentis infitiabitur, puta si mysticam theologiam vocamus vere philosophiam (Ps.-Dionysius spricht in *De myst. theol.* I, 1 von der „Theosophie"). Unde etiam quoslibet secundum eam eruditos, quantumlibet aliunde fuerint idiotae, philosophos recta ratione possumus appellare. Felix ista philosophia, quae a sapientibus et prudentibus abscondita parvulis revelatur *(cf. Lc 10, 21)*. Ähnlich auch C. 4 (f. 147^{r}). C. 5 (f. 147^{v}): . . . per amorem exstaticum sine librorum studio. . . . Ex quo sequitur, quod homines quantumcumque idiotae possunt habere perfectam mysticam theologiam et illam perfecte adquirere, immo frequenter perfectius per hos adquiritur et crebrius quam per litteratos; . . . Ipse denique femineus sexus, qui moribus affectuosior est, habilior est ex hac parte ad mysticam theologiam quam sexus masculinus.

[100] C. 3 (f. 147^{r}): Ex his infero corollarie neminem esse magis idoneum huius notitiae, theologiae sc. mysticae, tractatorem quam eum qui experimentum sumpsit internum per gustum mentalem et attactum divinae suavitatis et bonitatis *(cf. Ps 33, 9)*. . . . Hoc corollario tacitus apud memetipsum animadverso haud modicum confundor et erubesco, conscius mihi de carentia experimenti intimi, sine quo divinae quam prae manibus habemus philosophiae, hoc est mysticae theologiae, principia ignorare necesse est. Ignoratis autem principiis, erunt ignota etiam ea quae ex eis deducuntur. Ignota, dico, ignorantia quae opponitur scientiae, non autem ignorantia opposita credulitati; praestitit, fateor, audaciam inexperto mihi altissimam hanc notitiam tractandi, . . . C. 7 (f. 148^{v}): Dociles erimus et mysticae theologiae nostrae discipuli utique idonei, si credamus viris sanctissimis et illam nostram mysticam expertis philosophiam, tradentibus synderesis raptum supra mentem esse possibilem et nonnumquam factum exstitisse. . . . Hic enim excessus synderesis supra mentem, quo sc. per fervidum et purum amorem Dei mentis apex sic fortiter actuatur, ut non modo deserat actus sensuum, imaginationis et intelligentiae, ut sc. neque alia a se neque se neque Deum recogitet, sed seraphico igne succensa vis affectiva in Deum transeat et transformetur, – hoc est, ecce, ignotis ignote coniungi (*cf.* Ps.-Dionysius, *De myst. theol.* I, 1), hoc est esse supra spiritum sive non ultra habere spiritum.

gangs des Glaubens[101]. Als Fachleute der mystischen Theologie rechnet er Dionysius Areopagita, Augustinus, Hugo von St. Victor, Bonaventura, Wilhelm von Paris (von Auvergne), S. Thomas und viele weitere, vornehmlich auch Hieronymus und Gregor d. Gr.[102]. Er verläßt sich gläubig auf die Tradition der Heiligen[103]:

Credidi, propter quod locutus sum (Ps 115, 10; 2 Cor 4, 13). Credidi, inquam, non Platoni aut Aristoteli aut cuivis alteri de notitia Christianis propria non experto, sed divino Dionysio nostro, a philosopho nostro Paulo, divinorum mysteriorum conscio (cf. 2 Cor 12, 1ss), edocto. Credidi etiam seraphico doctori domino Bonaventurae, cuius doctrina velut caelestis quidam ignis, quos tangit, in divinorum amore succendit et inflammat. Credidi denique eximio doctori cuidam, mysticae theologiae beati Dionysii commentatori excellentissimo, domino sc. Vercellensi. Credidi praeterea dictis Hugonis de Palma, non mediocris auctoritatis viro. Credidi demum innumeris viris sanctis et devotis, quos non dubito secundum illam sapientiam expertos, non minus quam Ptolemaeum in astrologia vel quam Hippocratem aut Galenum seu Avicennam sive quemlibet alium in medicina, qui tamen viam illam quam verificare satagimus, summa cum veneratione devoti suscipiunt.

Als solche Zeugen werden dann der Reihe nach Ps.-Dionysius, Bonaventura *(Itin.)*, Thomas Gallus von Vercelli und Hugo von Balma zitiert[104], wobei er jedoch gegen den Letztgenannten nicht ohne Grund auch das intellektuelle Moment in der ekstatischen Liebe hervorhebt[105].

Recht kritisch äußert sich Keck gegenüber den theologischen Schulen der Thomisten, Albertisten, Scotisten und Ockhamisten, die in ihrer Streitsucht weit mehr von einander abweichen als ihre Schulhäupter; sogar deren Werke sind im Unterschied zur Hl. Schrift nicht irrtumsfrei[106]. Schließlich empfiehlt er für die Praxis der mystischen Theologie zur Vertiefung den einschlägigen Traktat des Hugo von Balma [107]. Mag Johannes Keck auch kein Mystiker gewesen sein, theoretisch hat er von der mystischen Theologie nicht wenig verstanden.

---

[101] C. 3 (f. 147^r). Ptolemaeus in der Astrologie (Astronomie), Hippokrates und Galen in der Medizin gingen ebenfalls nicht von eigener Erfahrung, sondern von den geprüften Aussagen anderer aus. Für die Notwendigkeit des Glaubens am Anfang des menschlichen Wissenserwerbs treten dann als Zeugen auf: Pythagoras, Platon, Aristoteles und „philosophus noster, Paulus" (im Hinblick auf Hebr 11, 6).

[102] C. 4 (f. 147^r): Viros multos, in divinis et saecularibus litteris doctissimos, mysticae theologiae discipulos idoneos exstitisse constat. . . .

[103] C. 8 (f. 149^r).

[104] C. 8 (f. 149^r).

[105] C. 8 (f. 149^r): Dictum tamen Hugonis illius (sc. de Palma) et aliorum, qui supra sunt nominati, non ita intelligimus, ut Deus tali exstatico amore diligatur absque concomitante cognitione large sive communiter dicta, quae dividitur in cognitionem stricte acceptam et in affectivam. . . . (f. 149^r) Numquam ergo amor exstaticus est sine cognitione affectiva, quae est ipsemet.

[106] C. 10 (f. 151^r): . . . Inde tanta sectarum varietas, inde briga et contentio eorum quorum hi Thomistarum, hi Albertistarum, illi Scotistarum, alii Occamistarum sectam profitentur. Qui magis utique a se differre, distare seu dissonare videntur quam patres illi quorum se discipulos gloriantur aut imitatores. . . . Nec placet honorem illum scripturis beati Thomae, Alberti Magni, Scoti, Occam et similium impendere, qui solis eis scripturarum libris qui canonici appellantur est exhibendus, ut sc. eorum auctorem nullum scribendo errasse aliquid, firmissime credamus. . . .

[107] C. 13 (f. 153^r): Ceterum, si quis extensius de his cupiat informari, legat tractatum Hugonis de Palma qui incipit *(Lam 1, 4)*: Viae Sion lugent, – qui me iudice ceteris est efficacior, planior et extensior in nostrae practicae traditione.

ZUM MENSCHENBILD VON KARDINAL CAJETAN UNTER BESONDERER BERÜCKSICHTIGUNG DER ANSCHAUUNGEN DES KARDINAL NIKOLAUS VON KUES

Von Anton Bodem SDB, Benediktbeuern

Es kann nicht die Absicht dieses bescheidenen Beitrags sein, das Menschenbild des Kardinal Cajetan auch nur annähernd erschöpfend darstellen zu wollen[1]. Die Untersuchung beschränkt sich darauf, einige charakteristische, aber doch auch wesentliche Züge desselben herauszuarbeiten und sie der Auffassung des NvK gegenüber zu stellen. Ein solches Bemühen empfiehlt sich deswegen, weil uns hier zwei reichlich unterschiedliche philosophische und theologische Denker begegnen. Das zeigt bereits der Ansatzpunkt ihres Denkens. Während NvK besonders platonischem Gedankengut zugetan war, folgte Cajetan, getreu seinem großen Lehrmeister, dem hl. Thomas v. Aq., den Spuren des Aristoteles[2]. In seiner wissenschaftlichen Methode wußte er sich als Dominikaner zudem der großen scholastischen Lehrtradition seines Ordens verpflichtet, ganz im Gegensatz zu Cusanus, der eine solche Bindung nicht kannte. Auf Grund dieser Unterschiede ist es nicht verwunderlich, daß sich im umfangreichen Schrifttum Cajetans kein Hinweis auf NvK findet[3]. Dessen Denken mußte ihm, dem subtilen Thomisten und versierten Scholastiker, zweifelsohne ungewohnt, ja fremd gewesen sein, so daß daraus sein Schweigen verständlich wird, was andererseits die Vermutung nahelegt, daß er sich mit dessen Gedanken kaum jemals intensiv beschäftigt hat.

---

[1] Die Anthropologie Cajetans ist noch nicht erforscht.

[2] Cajetan folgt Aristoteles so getreu, daß er z. B. in seinem Kommentar zu *De anima* von der Interpretation des hl. Thomas abweicht und die Auslegung des Averroes für zutreffend erklärt, nach dem Aristoteles keine Unsterblichkeit der Einzelseele kennt. Vgl. M. H. Laurent, *Introductio. Le Commentaire de Cajétan sur le „De anima". Thomas de Vio Cardinalis Caietanus:* Scripta philosophica, vol. I, ediert von P. I. Coquelle, Rom 1938, S. VII–LII. – E. Gilson, *Cajétan et l'humanisme théologique:* Archiv d' Histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age 30 (1955) 113–136.

[3] Nicht einmal in den ekklesiologischen Traktaten, in denen Cajetan den Primat des Papstes gegenüber den konziliaristischen Bestrebungen seiner Zeit verteidigt, findet sich auch nur ein Hinweis auf NvK, obwohl hier ein solcher am ehesten zu erwarten wäre. Daß ihm die *Concordantia catholica* unbekannt war, ist höchst unwahrscheinlich, gerade auch deswegen, weil er ein ausgezeichneter Kenner der *Summa de Ecclesia* des Johannes von Torquemada war. Doch vielleicht läßt sich der Verzicht auf eine Auseinandersetzung mit ihm daraus erklären, daß dieser sich später vom Konziliarismus abwandte. Zudem widerstand es zweifellos Cajetan, der es in seinen Kontroversen nie an der gebotenen Achtung und Vornehmheit gegenüber dem Gegner mangeln ließ, durch eine nachträgliche Auseinandersetzung den abwegigen Eindruck zu erwecken, NvK sei Zeit seines Lebens ein Konziliarist gewesen. Als Grund dieses Schweigens kommt dagegen nicht in Betracht, daß gleichsam der »Kardinal« den »Kardinal« schonen wollte. Denn als Cajetan seinen Traktat *De comparatione auctoritate Papae et Concilii* mit der dazu gehörigen *Apologia* verfaßte, war er selbst noch nicht zur Kardinalswürde erhoben worden.

I

Verwiesensein des Menschen an die Welt und deren Transzendierung

Der Mensch findet sich nicht nur in der Welt vor, sondern er ist in einer, ihm ganz eigentümlichen Weise an sie verwiesen. Nirgends tritt dies deutlicher zutage als in seinem Erkennen, das ein grundlegendes Moment im Vollzug seines Wesens ist. Cajetan kennt – so wenig wie NvK – angeborene Ideen[4]. Daher ist der menschliche Intellekt eine „unbeschriebene Tafel"[5], so daß gerade in dieser traditionellen Bezeichnung das Verwiesensein des Menschen an die Welt in plastischer Weise zur Sprache kommt. Sein Erkenntnisvermögen bleibt an die sinnenfälligen Eindrücke gebunden[5a]. Dies gilt so generell, daß auch der menschliche Geist selbst darunter fällt. Denn auch seine Selbsterkenntnis ist noch einmal durch die Außenwelt vermittelt. Der menschliche Intellekt ist sogar „von der Erkenntnis seiner selbst mehr entfernt als von den anderen Dingen"; daher „muß er diese früher erkennen als sich und sich vermittels jener"[6].

Dieses Verwiesensein macht jedoch zugleich seine wesenseigentümliche Offenheit und Empfänglichkeit gegenüber allen anderen Seienden aus, so daß durch sie eine ganz eigenartige Einheit und Einigung mit ihnen vermittelt wird. Sein Intellekt ist nämlich nicht nur auf alle natürliche Wahrheit ausgerichtet[7], sondern die menschliche Geistseele ist dank ihrer Erkenntniskraft aktuell oder potentiell das andere[8]. „Der Anfang der Erkenntnis ist darin gegeben, daß die Natur (des Erkennenden) nicht nur sie allein ist, sondern (auch) die anderen"[9], ja „in gewissem Sinn jedes Seiende"[9a]. Daher vollzieht sich im Erkennen eine Einigung zwischen dem erkennenden Geist und den erkannten Dingen, die inniger ist als jene zwischen Materie und Form. Denn der Erkennende und das Erkannte bilden kein „Drittes", wie dies bei der Vereinigung von Form und Materie der Fall ist[10].

Doch in der Erkenntnis erfaßt der Mensch nicht nur die Welt, sondern er überschreitet sie auch, denn er kommt immer schon von einem sie umgreifenden Horizont auf sie zu, sofern darin auch Gott auftaucht. Denn die menschliche Erkenntnis ist deswegen unbegrenzt, weil sie immer schon „Teilhabe am

---

[4] Vgl. *Comm. in S. th.* I 84, 4 n. 3 (ed. Leon. 5, 319).

[5] Ebd. I 87, 2 n. 9 (5, 358).

[5a] Ebd. I 84, 7 n. 16 (5, 327): nihil sine phantasmate intelligimus.

[6] Ebd. I 75, 2 n. 6 (5, 197).

[7] Ebd. I II 109, 1 n. 2 (7, 290): intellectus humanus ex virtute suae naturae potest cognoscere omne verum non supernaturale.

[8] Ebd. I 14, 1 n. 5 (4, 168).

[9] Ebd. I 12, 4 n. 4 (4, 122). – Zu NvK vgl. N. Herold, *Menschliche Perspektive und Wahrheit. Zur Deutung der Subjektivität in den philosophischen Schriften des Nikolaus von Kues:* BCG 7 (1975), besonders den Abschnitt „Grenze und Grenzüberschreitung", S. 56–58.

[9a] Ebd. I 79, 2 n. 23 (5, 263).

[10] Ebd. I 14, 4 n. 4 (4, 167).

göttlichen Licht"[11] ist. Und sofern alle Erkenntnis auch stets die Gutheit des Erkannten einschließt und sich nicht nur auf ein endliches Gut hier und jetzt erstreckt, intendiert sie nach dem *bonum* im absoluten Sinn. Daher ist der Horizont des menschlichen Willens gleich universal wie der des Intellekts[12]. Obgleich Cajetan ganz von der aristotelischen Erkenntnismetaphysik herkommt, gelangt er dennoch zu einer Sicht, die jener des NvK nahekommt, bei dem die menschliche Natur ebenfalls „das Moment der Unendlichkeit" einschließt. „Sie umfaßt potentiell ... alles, d. h. Gott und das gesamte Weltall"[13].

Bedenkt man außerdem, daß Thomas v. Aq., dem Cajetan folgt, die Universalität der Erkenntnisfähigkeit des Menschen aus der Geistigkeit seiner Seele ableitet[14], dann fügen sich die Aussagen über die Herkunft des menschlichen Geistes folgerichtig in das Gesamtbild vom Menschen ein und sind noch einmal Ausdruck für das Nicht-eingefangen-sein des Menschen in die Welt. Cajetan hat zwar die ersten drei Kapitel der Genesis allegorisch gedeutet; er spricht auch von einer „Transmutation der Materie"[15], aber er kann deswegen nicht als ein Vorläufer des Evolutionsgedankens angesehen werden. Sein Menschenbild ist gleich dem des Cusanus ein Menschenbild „von oben"[16]. Dies gilt gleichermaßen, ob man das Werden des ersten Menschen oder eines jeden einzelnen ins Auge faßt. Sein Geist hat keinen Grund in der Materie. Eine „Selbsttranszendierung" bzw. „Selbstüberbietung" im Sinne K. Rahners[17] ist Cajetan fremd, auch wenn er eine gewisse disponierende Funktion stofflicher Elemente annimmt. Eine solche gesteht er dem menschlichen Samen zu[18]; dennoch tritt die Geistseele „von außen" ein[19]. Sie entsteht durch keine Transmutation der Materie[20]; m. a. W. das ihr eigene Werden besagt Erschaffen-werden[21].

Dieses Verständnis schließt eine entscheidende Konsequenz ein. Denn hinsichtlich des Seins der Seele ergibt sich daraus eine derartige Unabhängigkeit

---

[11] Ebd. I 84, 5 n. 3 (5, 323). Vgl. Thomas, *S. th.* I 88, 3 ad 1^{m}: omnia intelligimus ... inquantum ipsum lumen intellectus nostri ... nihil aliud est quam quaedam impressio veritatis primae.

[12] Ebd. I 75, 6 n. 12 (5, 206).

[13] N. Herold, a.a.O., S. 53.

[14] *S. th.* I 75, 2.

[15] *Oratio 4, De immortalitate animarum coram Iulio II. Pont. Max. Dominica prima adventus, anno salutis 1503, habita.* Opuscula omnia, Antwerpen 1576, t. III, S. 186b–188a. Vgl. auch *Comm. in S. th.* I 118, 2 n. 3 (5, 567). Zum dynamischen Denken des NvK und seiner Frage „nach dem Übergang von einer Art in die nächst höhere" vgl. R. Weier, *Anthropologische Ansätze des Cusanus als Beitrag zur Gegenwartsdiskussion um den Menschen*: MFCG 7 (1969) 89–102.

[16] R. Weier, a.a.O., S. 92.

[17] Vgl. *Die Christologie innerhalb einer evolutiven Weltanschauung:* Schriften zur Theologie Bd. V, 1962, S. 183–221; P. Overhage – K. Rahner, *Das Problem der Hominisation*, Freiburg 1961, S. 55–84; K. Rahner, *Grundkurs des Glaubens*, Freiburg^{9} 1976, S. 185–188.

[18] *Comm. in S. th.* I 118, 2 n. 4 (5, 568).

[19] *Oratio*, a.a.O., S. 187b: nostra autem mens deforis venit. Comm. *in S. th.* I 76, 1 n. 15 (5, 212).

[20] Ebd.

[21] Ebd. I 118, 2 n. 3 (5, 567).

von der Materie, daß sie in einer Weise Form ist, daß dadurch ihre Selbständigkeit nicht beeinträchtigt wird: *sic informat quod non pendeat*[22]. Denn „das Sein, durch das der Mensch ist, kommt der Geistseele früher[23] zu als dem Kompositum"[24].

Es ist augenfällig, daß Cajetan ausschließlich der metaphysischen Fragestellung nach der Konstitiuierung des Menschen sein Augenmerk zuwendet. Es fehlt die umfassendere Betrachtungsweise, wie sie bei Cusanus zu finden ist, der dem Mensch-Kosmos-Verhältnis nachgeht und seine Stellung im Gesamt des göttlichen Schöpfungsplans herausstellt, indem er betont, daß der Mensch das Ziel aller Schöpfung Gottes ist[25]. Doch beide Autoren kommen sich in anderer Hinsicht wieder nahe.

Es hat seinen guten Grund, wenn Cajetan so nachdrücklich die Unabhängigkeit der Seele gegenüber der Materie herausstellt. Denn darauf ruht der Nachweis auf, daß sie kein vergängliches Sein besitzt, d. h. daß sie unsterblich ist. Lapidar stellt er im Zusammenhang mit der Erörterung der Subsistenz der Seele fest: „Daran hängt die Erkenntnis der Unsterblichkeit der Seele"[26]. Der Nachweis derselben zeigt, daß der Mensch seinem geistigen Wesensteil nach die Hinfälligkeit und Vergänglichkeit der Welt transzendiert. Cajetan ist sich der „sehr großen Schwierigkeit" der Frage vollauf bewußt, wie er gleich zu Anfang seiner *Predigt* vor Julius II. am 1. Adventssonntag 1503 betont, in der er diese Frage erörtert[27]. Seine Beweisführung ist von der Fragestellung des Aristoteles[28] inspiriert. Gelingt nämlich der Nachweis einer Tätigkeit, die dem menschlichen Geist[29] in ausschließlicher Weise eigen ist, d. h. besitzt er eine solche, bei der ihm der Leib nicht als Organ dient, dann kann er, „auch wenn er von ihm getrennt ist, dennoch weiterbestehen und leben; kann er keine solche Tätigkeit für sich beanspruchen . . ., muß er notwendig mit ihm zugrunde gehen"[30].

Von den verschiedenen Tätigkeiten, die Cajetan analysiert, scheidet er alle aus außer dem Erkennen. Denn nur durch dasselbe erhebt sich der Mensch „über

---

[22] Ebd. I 76, 1 n. 15 (5, 212).

[23] „Früher" *(prius)* ist hier im ontologischen, nicht temporalen Sinn gemeint.

[24] *Comm. in S. th. I* 76, 1 n. 30 (5, 214).

[25] Vgl. R. Haubst, *Die Christologie des Nikolaus von Kues*, Freiburg 1956, S. 41 ff.

[26] Comm. *in S. th.* I 75, 2 n. 13 (5, 198).

[27] Cajetan tritt hier noch einen Beweis für die Unsterblichkeit der Seele an. Später überwog die Skepsis, so daß „der Philosoph in ihm echte Zweifel an der Bedeutung der menschlichen Vernunft empfand, um mit ihr allein die Unsterblichkeit der Seele zu beweisen" (DTh 2, 1326). Vgl. ebd. das Zitat aus seinem *Comm. in Ad Rom.* 11: Sicut nescio mysterium Trinitatis, sicut nescio animam immortalem, sicut nescio Verbum caro factum est, et similia, quae tamen omnia credo. Im *Comm. ad Eccl.* 3, 21 bemerkt Cajetan sogar, daß noch kein Philosoph die Unsterblichkeit der Seele bewiesen habe (E. Gilson, a.a.O., S. 115).

[28] *De anima* I c. 1 (403a 6–12). Aus der Bezeichnung „Vater der Philosophie", wie er Aristoteles nennt, spricht (noch) das Vertrauen in seine Argumente.

[29] Cajetan spricht in seiner *Oratio* stets vom *animus*, nicht von *anima*. Nur einmal ändert er diese Terminologie und verwendet dafür *mens*.

[30] *Oratio*, S. 187b.

die Eigenschaften der Elemente, aber auch über den Leib als Instrument"; dem widerspricht nicht, daß das Erkennen zwar „nicht an die körperlichen Dinge selbst, wohl aber an deren Erscheinungsbilder, von den Philosophen *phantasmata* genannt, durch eine gewisse Naturnotwendigkeit gebunden ist"[31]. Die ganze Beweiskraft bezüglich des Erkennens liegt dabei in seiner universalen Erstreckung. Weil es sich auf das Gesamt der materiellen Welt richtet und richten kann, muß es selbst eine Tätigkeit jenseits aller materiellen Verhaftung sein[32]. Denn jede Art von Affizierung hebt die Universalität auf. Diese denkerische Einsicht wird nach Cajetan von der Erfahrung bestätigt. Denn auch auf der Ebene des Erfahrbaren ist das Nicht-affiziert-sein Grundvoraussetzung für Universalität. So kann nur ein Richter, der keiner der beiden streitenden Parteien angehört, ein unabhängiges Urteil fällen. Auch aus dem Bereich der Sinneswahrnehmung führt Cajetan ein Beispiel zur Bekräftigung an. Wenn wir unterscheiden wollen, was bitter, was süß ist, darf der Geschmack keine früheren Geschmacksempfindungen mehr festhalten *(nullo affectum sapore gustum servare oportet)*. Der Kranke liefert dafür den Beweis; denn ihm „erscheint deswegen alles bitter, weil noch ein bitterer Geschmack von der Galle her in seinem Geschmacksempfinden vorhanden ist"[33]. Für Cajetan ist damit erwiesen, daß dem menschlichen Geist im Erkennen eine Tätigkeit eigen ist, zu deren Vollzug er kein leibliches Instrument nötig hat. Daraus folgt seine Subsistenz, Immaterialität und seine Unsterblichkeit.

Ganz ähnlich begründet NvK die Unsterblichkeit der menschlichen Seele. Auch für ihn ergibt sie sich aus der Fähigkeit der Seele, „sich dem universalen Grund der Einzeldinge zuwenden zu können". Diese Tatsache ist „das Zeichen (dafür), daß die Seele, die dies vermag, nicht an das vergängliche leibliche Instrument gebunden . . . und deshalb fähig *(capax)* ist der Wissenschaft, der Künste und der Weisheit, die von den Einzeldingen und dem Vergänglichen abgetrennt sind. Und daher geht die Seele nicht zugrunde, wenn der Leib zugrunde geht"[34]. Zwar spricht NvK auch von einem „Auge" der Seele. Doch sein Schauen ist im rein geistigen Sinn verstanden. Denn durch dieses Auge „schaut die Seele auf den Urgrund hin, der allen Gegensätzen vorausliegt"[35].

---

[31] Ebd.

[32] Ebd.: necesse est ut noster hic animus universae naturae corporeae natus arbiter ab omni sit corpore alienus. Vgl. Thomas v. Aq., *S. th* I 75, 2 resp.: Si igitur principium intellectuale haberet in se naturam alicuius corporis, non posset omnia corpora cognoscere.
Im *Comm. in S. th.* I 76, 1 n. 20 (5, 212) greift Cajetan denselben Gedanken auf: anima intellectiva . . . vindicat sibi positive hoc, quod habet secundum rem esse independens a corpore et consequenter posse operari absque dependentia ex corpore.

[33] Ebd. Auch dieses Argument ist von Thomas übernommen, auf den sich Cajetan aber nicht ausdrücklich beruft: videmus quod lingua infirmi, quae infecta est cholerico et amaro humore, non potest percipere aliquid dulce, sed omnia videntur ei amara (*S. th.* I 75, 2 resp.).

[34] *Sermo „Qui me inveniet":* Excitationes X (p II, fol. 187^r, Z. 20–24).

[35] Ebd. (fol. 187^r, Z. 31–32).

Ein Argument fehlt jedoch in diesem Zusammenhang bei ihm, mit dem Cajetan ebenfalls die Unsterblichkeit des menschlichen Geistes nachweist. Es handelt sich um den Beweis aus dem natürlichen Verlangen des Geistes, immer zu sein. Wo aber ein solches gegeben ist, gilt „nach wohlbegründeter Meinung der Philosophen und Theologen", daß es nicht „vergeblich" *(inane)* sein kann[36]. Dieses Argument nimmt seine Beweiskraft aus der Einsicht, daß der Mensch in seinem Sein und dessen Äußerungen von Gott abhängt[37], von dessen Werken Thomas v. Aq. einmal betont, daß in ihnen nichts „umsonst" ist[38]. Bei der Kommentierung der Summe stößt Cajetan noch einmal auf dasselbe Problem. Er setzt sich dabei auch mit dem Zweifel auseinander, der gegen die Beweiskraft dieses Arguments vorgebracht wird. Er entkräftet ihn, indem er, getreu seiner bewährten Methode, genauer unterscheidet, als dies in der erwähnten Predigt der Fall ist, in der die Berufung auf das natürliche Verlangen nach ewigem Sein mehr postulatorischen Charakter besitzt. Im Summenkommentar gleicht er diese Schwäche aus, indem er auf ein Argument zurückgreift, das uns auch bisher schon begegnet ist; er greift auf den universalen Horizont des menschlichen Geistes zurück. Die Beweiskraft ist darin gelegen, „daß der Intellekt das Immer-Sein *(semper esse)* erfaßt", u. zw. nicht bloß als eigenes oder fremdes immerwährendes Sein, sondern „als Sein im absoluten Sinn"[39]. M. a. W.: weil der menschliche Geist einen Begriff vom ewigen Sein besitzt und auf dieses hin alle endliche Wirklichkeit transzendiert, darum ist sein Verlangen nach ewigem Sein Zeichen dafür, daß er auch selbst unvergänglich ist.
Das oben erwähnte Argument, daß ein Verlangen nicht vergeblich sein kann, spielt aber auch in einem anderen Zusammenhang eine wichtige Rolle, was jetzt näher darzulegen ist.

II

Das Verlangen nach der Gottesschau

Das Erkennen des menschlichen Geistes richtet sich auf das absolute Sein und Gut,wodurch die Zuwendung zur Vielfalt der einzelnen Seienden und ihrer Gutheit erst ermöglicht ist. Besagt nun dieses apriorische Ausgreifen des menschlichen Geistes auf das Sein im absoluten Sinn auch im Lichte des christlichen Menschenbildes lediglich, daß dem Menschen ein unendlicher Horizont in seinem Erkennen erschlossen ist oder daß dieser Vorgriff auf das

[36] *Oratio* 187a. – Vgl. Thomas v. Aq., S. th. 75, 6 resp.: Naturale autem desiderium non potest esse inane.
[37] *Comm. in S. th.* I/II 109, 1 n. 1 (7, 290).
[38] *S. Th.* I 98, 2 sed contra: Nihil autem est frustra in operibus Dei.
[39] *Comm. in S. theol.* I 75, 6 n. 11 (5, 205).

absolute Sein konkret als Verlangen des menschlichen Geistes zu verstehen ist, Gott selbst zu schauen?

Im Hinblick auf NvK hat R. Haubst gezeigt, daß er ein solches Verlangen nach der Gottesschau kennt und es „irgendwie im Sinne" eines natürlichen Verlangens des menschlichen Intellektes versteht, daß er aber – und das ist ja theologisch das Entscheidende – durchaus die Grenzen zwischen der Schöpfungs- und der Gnadenordnung wahrt, sie nicht verwischt[40]. In diesem Zusammenhang führt R. Haubst eine Stelle aus Origenes an, die sich Nikolaus v. Kues besonders gemerkt habe und die auch für unsere Erörterung bedeutsam ist. Der Alexandriner erkennt darin dem menschlichen Geist ein natürliches Verlangen zu, das er dahingehend versteht, daß dieser sich sehnt, „die Wahrheit Gottes und die *Urgründe* der Dinge zu erkennen"[41].

Der Frage nach diesem *desiderium naturale* begegnet Cajetan notwendig bei der Erläuterung der Summe des Aquinaten[42]. Seine Auffassung, daß ein geschaffener Intellekt[43] Gott „durch seine Wesenheit" *(per essentiam)* schauen kann, begründet Thomas gerade auch mit dem Hinweis darauf, daß das Verlangen der Natur vergeblich sei, wenn der geschaffene Intellekt nicht den Urgrund der Dinge erreiche[44]. In seinem Kommentar bemerkt Cajetan zunächst einmal, daß es sich bei den Leugnern einer Schau der Wesenheit Gottes nicht um Avicenna oder irgendwelche andere Philosophen handle, sondern vielmehr um Christen, weshalb er auch vom Glauben aus dazu Stellung nehme[45]. Nicht eine philosophische, sondern eine theologische Frage, die den Glauben tangiert, will er klären. Demgemäß stehen auch theologische Kriterien hinter seiner Antwort, d. h. er erteilt sie aus dem Konnex mit anderen Glaubensaussagen. Der Hinweis auf die Lehre des hl. Thomas macht dies deutlich,daß der Mensch nicht aus seinem Wesen heraus *(naturaliter)*, sondern lediglich kraft dessen Offenheit *(obedientialiter)* auf die ewige Glückseligkeit hingeordnet ist[46], womit die Richtung angezeigt ist, in der seine Antwort liegt.

Was nun das Argument vom natürlichen Verlangen, Gott zu schauen, betrifft,

---

[40] R. Haubst, a.a.O., S. 57.

[41] Siehe ebd. S. 52; Origenes *Περὶ ἀρχῶν* II, 11, 4 (PG 11, 243C): mens nostra sciendae veritatis Dei et rerum causas noscendi proprium ac naturale desiderium gerit.

[42] *S. th.* I 12, 1. Die Frage, ob Cajetan Thomas und das von ihm gelehrte *desiderium naturale* zutreffend interpretiert hat, kann hier unbeachtet bleiben. Vgl. dazu R. Haubst, a.a.O., S. 56 und ebd. Anm. 39.

[43] Die Frage ist nicht allein auf den menschlichen Intellekt bezogen. Wenn sie dann aber vom Glücksverlangen des Menschen her beantwortet wird, dann gilt die Antwort „a fortiori" auch von anderen Geistwesen. Denn was auf die niedrigere Art zutrifft, besitzt erst recht Gültigkeit im Hinblick auf die höhere. (*Comm. in S. th.* I 12, 1 n. 6).

[44] *S. th.* I 12, 1 resp.

[45] *Comm. in S. th.* I 12, 1 n. 4 (4, 115).

[46] Ebd. n. 9 (4, 116). Vgl. *S. th.* I 1, 1. Die Begriffe *naturaliter* und *obedientialiter* verwendet Thomas an dieser Stelle nicht. In seinem Kommentar dazu spricht Cajetan von der *potentia obedientialis* (n. 9, 4: 4, 8).

kann nach Cajetan ein doppelter Zweifel auftauchen, nämlich ein solcher aus ihm selbst *(simpliciter)* und einer in bezug auf den Menschen *(ad hominem)*. Es erscheine zunächst gar nicht als wahr, daß ein geschaffener Intellekt auf Grund seiner Natur nach der Gottesschau sich sehne. Fundament dieses Einwands sind die in jeder Natur grundgelegten Grenzen. Denn sie „dehnt ihre Hinneigung nicht auf etwas aus, zu dem die ganze Kraft der Natur nicht hinführen kann"[47]. Gewichtiger noch ist das zweite Bedenken, denn darin führt Cajetan die entscheidende Differenzierung ein. Der Zweifel an der Beweiskraft des Arguments ergibt sich daraus, weil es gleichsam zu kurz greift und so nicht zur angezielten Einsicht führt. Es ist darin nur die Rede davon, daß die Natur, hat sie eine Wirkung wahrgenommen, danach strebt, die *Ursache* zu sehen, nicht aber *Gott (desiderium cognoscendi causam)*. Cajetan bestreitet nicht,

„daß Gott als *Ursache* der Dinge zu sehen, erstrebt wird, aber eben nicht seiner Substanz in sich nach. Und so wird gewußt, nicht, was er absolut, sondern was er als Schöpfer, Lenker usw. ist . . . Wir verlangen nämlich auf Grund der ersten Bewegung zu wissen, was jene Substanz als erster Beweger ist"[48].

Daß Gott in sich konnaturales Objekt unseres Erkennens ist, das stellt Cajetan damit in Abrede. Deswegen kommt dieses Verlangen auch zur Ruhe, sobald die Bedingungen *(condiciones)* des ersten Bewegers, seiner Substanz erkannt sind.

Cajetan hat damit die ganze Fragestellung, auch wenn er eine Frage des Glaubens beantworten will, von vornherein auf die metaphysische Ebene verlagert. Das *desiderium naturale* hält sich innerhalb dieser Grenzen. Es erstreckt sich auf Gott, sofern er die Erstursache ist, keineswegs aber zielt es auf das innergöttliche Sein und sein Geheimnis selbst ab. Kein Zweifel, Schöpfungs- und Gnadenordnung sind damit streng auseinandergehalten, einer Verwischung ihrer Grenzen ist gewehrt.

Bedeutet diese Unterscheidung nun auch, daß beide Ordnungen zusammenhanglos nebeneinander gereiht sind? Dies ist von Cajetan weder intendiert, noch ist es der Fall. Denn er hat die metaphysisch orientierte Betrachtungsweise selbst wieder überschritten und Schöpfungs- und Gnadenordnung wieder einander zugeordnet und verbunden, indem er auch die Zielbestimmung des Menschen in seine Überlegungen einbezieht. Die vernunftbegabte Natur kann einmal in sich allein *(absolute)* betrachtet werden; sie kann aber auch gesehen werden, sofern sie auf die Seligkeit hingeordnet ist. Unter dem ersten Aspekt betrachtet, trifft tatsächlich zu, daß das *desiderium naturale* sich nicht über die Möglichkeit *(facultas)* der Natur hinaus erstreckt. Darum gilt zweifelsfrei, „daß die vernunftbegabte Natur die Schau Gottes in sich nicht absolut ersehnt"[49], d. h. unabhängig von einer anderen Voraussetzung, deren Grund nicht in ihr selbst liegt. Anders fällt die Antwort aus, wenn die vernunftbegab-

[47] Ebd. n. 9.
[48] Ebd.
[49] Ebd. n. 10.

te Natur betrachtet wird, sofern sie auf die Glückseligkeit hingeordnet ist. Dabei ist darunter von Cajetan nicht eine rein natürliche Glückseligkeit verstanden, sondern das von Gott dem Menschen positiv gesetzte übernatürliche Ziel[50], das jenseits der Natur und des von ihr Erstrebbaren liegt, das aber doch auf der Linie ihres natürlichen Verlangens liegt und daher diesem angemessen ist. Cajetan verweist an anderer Stelle auf die Überzeugung der Gelehrten *(doctores)*, womit er nicht bloß Philosophen meint, daß der Mensch bereits von Natur aus Gott mehr liebt als sich selbst, freilich auch hier als den Urgrund *(principium)* der Natur[51].

Unter Einbeziehung der Hinordnung auf die Glückseligkeit, das gnadenhaft dem Menschen gewiesene Ziel, anerkennt Cajetan nun tatsächlich ein Verlangen nach der Wesensschau Gottes. Denn kraft dieser positiven Hinordnung weiß der Mensch „um Wirkungen, nämlich solcher der Gnade und der Glorie, deren Ursache Gott ist, u. zw. wie er in sich selbst absolut ist, nicht (nur) was er als der universale Beweger ist"[52]. Sind diese Wirkungen aber einmal erkannt, was selbstverständlich ihre Offenbarung zur Voraussetzung hat, wie Cajetan mit Recht hervorhebt, weil erst so ihre Erkennbarkeit eigentlich gegeben ist, dann ist es allerdings der vernunftbegabten Natur eigen, sich auch nach der Erkenntnis der Ursache dieser Wirkungen zu sehnen. Dieses Verlangen richtet sich nun aber auf Gott, wie er ist. „Obzwar das Verlangen der Gottesschau dem geschaffenen Intellekt nicht absolut naturgemäß ist, so ist es ihm doch naturgemäß unter der Voraussetzung dieser Wirkungen"[53]. Das so verstandene Verlangen ist von der Gnadenordnung geweckt, bleibt aber deswegen doch ein natürliches Verlangen.

So hält Cajetan in der Deutung des *desiderium naturale* die beiden Ordnungen, die der Schöpfung und die der Gnade, streng auseinander. Seine Darlegungen sind in dieser Hinsicht völlig unmißverständlich, so daß gegen ihn ein Vorwurf ähnlich demjenigen, den Johannes Wenck von Herrenberg NvK gegenüber erhob[54], nicht auftauchen kann. Er vermeidet aber auch einen reinen Parallelismus beider Ordnungen, indem er das Verlangen nach der Erkenntnis der Erstursache, das dem Menschen kraft seiner vernunftbegabten Natur eigen ist, auch auf der seinshaft höheren Ebene der Gnade wirksam sein läßt, indem es nun, unter Voraussetzung der Offenbarung, auf die Erkenntnis des Geheimnisses Gottes hintendiert, ohne daß damit schon gegeben ist, daß diese Erkenntnis nun auch mit der natürlichen Kraft des Geistes erlangt wird. Daher hindert die strenge Wahrung der Grenzen der Natur Cajetan nicht zu betonen, daß erst in der unverhüllten Schau der göttlichen Wesenheit *(essentia divina*

[50] *Comm. in S. th.* I 82, 1 n. 7 (5, 294): de facto Deus creaturam rationalem ad ulteriorem finem ordinavit.

[51] Ebd. I 82, 2 n. 4 (5, 297): ex natura inclinamur ad Deum plus quam nos ipsos amandum quamvis diversimode, quia natura ad illum inclinat ut principium naturae.

[52] Ebd. I 12, 1 n. 10 (4, 116).

[53] Ebd.

[54] Vgl. R. Haubst, a.a.O., S. 57.

clare visa), die das übernatürliche Endziel des Menschen ist, das Vollmaß seiner Glückseligkeit gegeben ist[55]. Dies trifft auch im Hinblick auf das natürliche Erkenntnisstreben zu, nach dem allgemein gültigen Gesetz, daß das Maß der Vollendung jedes Seienden vom Ausmaß des Verbunden-seins mit seinem Urgrund bestimmt wird[56].

III

Der Mensch Bild Gottes

Daß die menschliche Natur nach der Gottesschau im eben dargelegten Sinn verlangt, beruht darin, daß der Mensch „eine gewisse Ähnlichkeit mit Gott" hat; aber weil es sich dabei nicht um Gleichheit handelt, ist er lediglich „ein unvollkommenes Bild Gottes"[57]. Ganz im Sinn des hl. Thomas besteht sein Bild-Gottes-Sein auch für Cajetan in der geistigen Natur des Menschen *(secundum intellectualem naturam)*[58], während er hinsichtlich seines übrigen Wesens nur „Spur" Gottes *(per modum vestigii)* ist[59].
Dieses Bild-Gottes-Sein wird nicht im rein statisch-seinshaften Sinn verstanden, wie dies im Hinblick auf die untermenschliche Kreatur zutrifft. Denn der Intellekt als Wirkvermögen des Geistes gestaltet dieses Abbild-Sein in dem Maße aus, „wie er Gott erkennt und kostet *(sapit)*"[60]. M. a. W.: Die unterschiedliche Intensität seiner Gottähnlichkeit liegt in der Hand des Menschen[61]. Mit NvK kann man auch bei Cajetan von einem „lebendigen Bild Gottes" im Hinblick auf den Menschen sprechen, wenngleich er diesen Ausdruck nicht verwendet. Es ist aber auch nicht zu übersehen, daß er das Bild-Gottes-Sein nicht nach so vielen Dimensionen hin entfaltet wie Cusanus, vor allem entfällt auf Grund der seinshaften Betrachtungsweise seine heilsgeschichtliche Perspektive[62]. Dieses Bild-Sein kann noch einmal bezüglich der Ähnlichkeit mit dem göttlichen Wesen als solchem und der Trinität selbst unterschieden werden. Beide Weisen sind dem Menschen eigen, doch wird die Ähnlichkeit mit dem göttlichen Wesen schon durch die Vernunft erkannt und daher „gewußt" *(scita)*, während der Mensch um seine Ähnlichkeit mit dem dreifaltigen Gott nur aus dem Glauben weiß, diese also „geglaubt" *(credita)* wird[63].
Die Unterscheidung Cajetans zwischen dem Bild-Gottes-Sein des Menschen

[55] *Comm. in S. th.* I 82, 1 n. 7 (5, 294).
[56] Ebd. I 12, 1 n. 5 (4, 115).
[57] Ebd. I 93, 1 n. 2 (5, 402).
[58] Ebd. I 93, 4 (5, 405).
[59] Ebd. I 93, 6 n. 1 (5, 408).
[60] Ebd. I 93, 2 (5, 403).
[61] Ebd. I 93, 4 (5, 405): est magis et maxime ad imaginem secundum quod magis aut maxime intellectualiter Deum imitatur.
[62] Vgl. R. Haubst, a.a.O., S. 45–51.
[63] *Comm. in S. th.* I 93, 5 n. 1 (5, 406).

und dem Nur-Spur-Sein der untermenschlichen Kreatur ist keine müßige spekulative Subtilität, sondern hat ihre große praktische Bedeutung, von der das konkrete Leben und seine Verwirklichung zutiefst betroffen wird. Der höhere Grad der Abbildhaftigkeit des Menschen konstituiert auch seine besondere Würde und einen besonderen Anspruch wie ein ausschließliches Vorrecht. Denn er ist kraft dieser seiner Abbildhaftigkeit in sich „ehrenswert" *(secundum seipsum honorabilis)*, während den übrigen Geschöpfen Achtung gebührt, sofern sie die Aufgabe des Abbildes wahrnehmen[64]. Es ist unschwer zu erkennen, welche konkreten Folgerungen sich daraus für das individuelle und das gesellschaftliche Leben ergeben, denen hier nachzugehen nicht der Ort ist.

Unsere Untersuchung hat eine überraschend große Übereinstimmung in den *Grundgedanken* der beiden so verschiedenen Denker und Theologen ergeben. Freilich sind auch die Unterschiede nicht zu übersehen. In Sprache, Terminologie und Stil unterscheidet sich Cajetan sehr deutlich von NvK. Seine Darstellung bleibt hinter der Lebendigkeit des Cusanus nicht selten zurück. Das hat seinen Grund gewiß auch in seinem Gebunden-sein an ein überkommenes Lehrsystem, aber nicht allein darin. NvK hat seine Gedanken immer wieder in der lebendigen Verkündigung vorgetragen[65] und entfaltet, was ihre Gestalt und ihre Lebendigkeit förderte. Zweifellos ein wichtiger Fingerzeig auch für die wissenschaftliche Theologie wie den Theologen von heute, die Hinordnung und den Kontakt mit der Glaubensverkündigung und dem konkreten christlichen Leben nicht zu ihrem eigenen Schaden zu vernachlässigen.

[64] Ebd. II II 103, 3 n. 3 (9, 380): Inter imaginem ergo Dei in natura intellectuali et in rebus aliis haec est differentia, quod id quod constituit in creatura rationali imaginem divinam constituendo imaginem constituit ipsam creaturam secundum seipsam honorabilem; id vero quod constituit imaginem divinam in aliis, non constituit creaturam, nisi ut imaginis exercet officium, honorabilem.

[65] Ein Vergleich der uns von Cajetan erhaltenen Predigten mit denen des Nikolaus von Kues macht dies sofort deutlich. Cajetans Predigten sind theologische Traktate, von denen man weit eher erwarten würde, daß sie auf dem Lehrstuhl, nicht aber auf der Kanzel vorgetragen werden.

MAX SCHELERS THESE VON DER OHNMACHT DES GEISTES

Von Winfried Weier, Würzburg/Salzburg

Man hat nicht zu Unrecht von einer „Krise des Geistes“[1] gesprochen, in die das europäische Denken seit Nominalismus und Aufklärung geraten sei. In dem Maße, in dem der Geist durch die nominalistische wie auch transzendentalphilosophische Kritik an der objektiven Geltung und Wirklichkeit zeitenthobener, übergreifender Inhalte seines eigentlichen Gegenstandsbereichs benommen war, trat er selbst außer Funktion. Infolge der durch die Aufklärungsphilosophie indoktrinierten Überbetonung empirischer und rationaler Methode geriet das geistig-intuitive Erschauen von Sinn-, Wert- und Wesensgehalten immer mehr in Vergessenheit, um in heutiger Wissenschaftstheorie nahezu ganz außer Betracht zu kommen oder doch als höchst fragwürdig zu erscheinen. Besonders im Zuge des analytischen und neopositivistischen Denkens droht es immer bedeutungs- und belangloser zu werden[2]. Dies hat nicht zuletzt seinen Grund darin, daß es einem auf letzte Sicherheiten, absolute Gewißheiten wie auf Realitätshärte ausgehenden Denken in vieler Hinsicht zu wenig zu entsprechen, entgegenzukommen scheint. Am Ende erscheint diesem der ungeübte und nicht mehr praktizierte Geist als unwesentlich, schemenhaft, ohnmächtig. Mit dieser Entfunktionalisierung und Depotenzierung geistiger Wirklichkeit konspiriert die Erfahrung, daß die geistigen Wert- und Sinnforderungen gegenüber den unnachgiebigen Wünschen der Emotionen, Affekte und Triebe oft als schwach, übergehbar, aufhebbar erlebt werden, sich diesen gegenüber dann einfach nicht behaupten und durchsetzen können und sich scheinbar viel leichter suspendieren lassen.

Es wäre nun sicher nicht berechtigt, gerade in Max Scheler einen Repräsentanten solcher „Krise des Geistes“ sehen zu wollen, insofern sein Denken doch als ein intuitiv-geistiges angesprochen werden muß. Um so mehr mag es in Erstaunen versetzen, daß er die These von der Ohnmacht des Geistes verkündet. Eben deshalb stellt sich aber die Frage, ob diese These Schelers etwa noch

---

[1] Vgl. M. Müller, *Die Krise des Geistes,* Freiburg 1946, S. 13: „Sie kennen die Namen ‚Occamismus‘ und ‚Nominalismus‘, nach deren Lehre es kein echtes Übereinzelnes, Allgemeines und Verbindendes mehr gibt, sondern nur noch die Vielfalt des einzelnen Existierenden, wonach daher dem menschlichen Geist folgerichtig die Fähigkeit abgesprochen werden muß, Übereinzelnes als solches echt zu fassen. Der Einzelne wird daher nur der Vielfalt des Einzelnen in der Welt überliefert, ohne sie anders als immer nur vorläufig ordnen zu können. Damit ist der Geist nur noch ein Vermögen neben anderen, seine Vorrangstellung ist gebrochen“. P. Hazard, *Die Krise des europäischen Geistes,* übers. v. H. Wegener u. K. Linnebach, Hamburg 1949, 639 S.

[2] Vgl. W. Weier, *Die definitorischen Ursprünge des Nihilismus:* Studia Philosophica 34 (1974) 162–198.

als auf dem Wege befindlich, noch nicht ganz zu sich selbst gebracht verstanden werden kann, zumal er sie erst gegen Ende seines umfassenden Werks formuliert hat.

In seiner Spätschrift „Die Stellung des Menschen im Kosmos" vergleicht Scheler die Mächtigkeit der Triebe mit der des Geistes, und dieser erscheint ihm als ohnmächtig gegenüber der Urgewalt der Triebe[3]. Dabei geht er so weit zu sagen: „Als solcher ist der Geist in seiner reinen Form ursprünglich *schlechthin ohne* alle ‚Macht', ‚Kraft', ‚Tätigkeit'"[4]. Der Geist vermag lediglich die Triebe zu lenken, nicht aber sich ihnen zu widersetzen. Solchen Trieben, die seinen Werten und Ideen entsprechen, kann er angemessene Vorstellungen „gleichsam wie Köder"[5] vor Augen stellen und sie so auf seine Ziele hinlenken. Dagegen kann er Trieben, die seiner Interessensrichtung zuwiderlaufen, die zu einer Triebhandlung notwendigen Vorstellungen versagen und sie auf diese Weise „hemmen". Aber er kann sich niemals gegen die Triebenergie durchsetzen, sie „aufheben", „vergrößern" oder „verkleinern"[6]. Mit gutem Grunde glaubt Scheler, daß der Geist, wenn er versuche, die Triebe direkt anzugreifen, zu bekämpfen, immer den kürzeren ziehen müsse[7]. Vielmehr müsse der „von Hause aus ohnmächtige" Geist[8] versuchen, die Triebe hinter sich zu bringen, um so durch ihre Energie allererst ermächtigt zu werden. So erklärt Scheler:

„Wohl kann der Geist durch den Prozeß der Sublimierung Macht gewinnen, können die Lebenstriebe in seine Gesetzlichkeit und in die Ideen- und Sinnstruktur, die er leitend ihnen vorhält, eingehen (oder nicht eingehen) und im Verlaufe dieses Eingehens und Durchdringens . . . dem Geiste Kraft verleihen – aber von Hause aus und ursprünglich hat der Geist keine Energie"[9].

Andererseits betont aber Scheler, daß der Geist nicht nur die Triebe in die von ihm erstrebte Richtung lenken, sondern sie „verdrängen" könne[10], um die Triebenergie zu geistiger Tätigkeit zu sublimieren. So sagt er:

„Um irgendeinen noch so kleinen Grad von Kraft und Tätigkeit zu gewinnen, muß (sc. zum Geiste) jene Askese, jene Triebverdrängung und gleichzeitige Sublimierung hinzukommen"[11]. „Ich behaupte, daß durch jenen negativen Akt des selbst schon geistigen triebhemmenden Wollens die Energisierung des von Hause aus ohnmächtigen . . . Geistes . . . entspringe"[12].

Entgegen dem cartesischen Dualismus will Scheler die Einheit von „Seele und Körper" in der einen, ganzen und ungebrochenen Lebenskraft verwirklicht sehen:

---

[3] Vgl. K. Lenk, *Von der Ohnmacht des Geistes. Kritische Darstellung der Spätphilosophie M. Schelers*, Tübingen 1959, 91 S.
[4] Ges. Schriften, Bd. IX, hrsg. v. M. S. Frings, Bern–München 1976, S. 45.
[5] Ebd., S. 49.
[6] Ebd.
[7] Ebd., S. 54.
[8] Ebd., S. 46.
[9] Ebd., S. 52.
[10] Ebd., S. 45.
[11] Ebd.
[12] Ebd., S. 46.

„Ein und dasselbe Leben ist es, das in seinem Innesein psychische, in seinem Sein für andere leibliche Formgestaltung besitzt"[13]. „Die Kluft, die Descartes durch seinen Dualismus . . . zwischen Körper und Seele aufgerichtet hatte, hat sich fast bis zur Greifbarkeit der Einheit des Lebens geschlossen"[14].

In diese Lebenseinheit soll auch der Geist mit hineingenommen sein, so daß Geist und Leben nicht mehr wie bei L. Klages[15] als Gegensätze erscheinen. Denn so „wesensverschieden" sie auch sind, sind sie doch intimst aufeinander verwiesen, insofern das Leben der Lenkung und Leitung durch den Geist bedarf und dieser, um sich betätigen zu können, die Lebenskraft braucht: „Der Geist ideiert das Leben . . ., den Geist in Tätigkeit zu setzen und zu verwirklichen vermag das Leben allein"[16].

Aus gutem Grunde glaubt also Scheler, daß die Lebensenergie, die er „Triebenergie" nennt, den Nährboden der geistigen Energie darstellt. Er sieht auch vollkommen richtig, daß der Strom der vitalen Lebenskraft nicht an der Pforte des Geistigen stehen bleibt, sondern den Geist durchblutet, trägt und ihm erst Lebensmacht schenkt. Er erkennt zu recht, daß ein vom vitalen Mutterboden abgeschnürter Geist nicht im Vollbesitz seiner Kraft sein kann.

Nur ergibt sich daraus noch nicht, wie Scheler meint, daß der Geist *all* seine Energie aus der Triebsphäre beziehe und „als solcher schlechthin ohne alle Macht, Kraft, Tätigkeit" sei. Es folgt noch nicht, daß das Leben „allein" den Geist „verwirkliche" und „in Tätigkeit setze". Vielmehr gilt es, sorgfältig die Möglichkeit zu überprüfen, ob nicht dem Geist eine eigene, von der Triebenergie verschiedene Kraft zukomme, ob er also nicht *neben* der triebhaften Motorik eine eigene besitze.

Betrachten wir zu diesem Zwecke einmal näher, was Scheler selbst über den Geist sagt: „Ich behaupte, daß der Geist zwar eigenes Wesen und Gesetzlichkeit hat, aber keinerlei ursprüngliche Eigenenergie"[17]. Wenn der Geist also „eigenes Wesen" besitzt, so muß ihm doch auch eigenes Sein zukommen. Eigenes Sein setzt aber immer einen eigenen Seinsakt (actus essendi) voraus, in dem und durch den es sich vollzieht[18]. Der Vollzug des eigenen Seinsaktes ist aber nur durch eigene Seinskraft, Seins-*virtus* möglich, die mithin dem Geist nicht mehr abgesprochen werden kann, wie es aber Scheler gleichwohl tut.

Im weiteren billigt Scheler dem Geist „Autonomie in seiner Essentia und in seinen Gesetzen"[19] zu und erklärt: „Wertvoll an der Lehre Descartes' ist nur

---

[13] Ebd., S. 57. Vgl. B. Lorscheid, *Das Leibphänomen. Eine systematische Darbietung der Scheler-schen Wesensschau des Leiblichen in Gegenüberstellung zu leibontologischen Auffassungen der Gegenwart.* Bonn 1962, 160 S.

[14] Ges. Schriften, Bd. IX, S. 58.

[15] *Der Geist als Widersacher der Seele,* (ungek. Studienausg.), München–Bonn 1960, S. 7, 68.

[16] Ges. Schriften, Bd. IX, S. 62.

[17] Ebd., S. 46.

[18] Vgl. H. Beck, *Der Akt-Charakter des Seins. Eine spekulative Weiterführung der Seinslehre Thomas von Aquins aus einer Anregung durch das dialektische Prinzip Hegels,* München 1965, S. 150–250.

[19] Ges. Schriften, Bd. IX, S. 50.

eines: die neue Autonomie und Souveränität des Geistes . . ., die Erkenntnis der Überlegenheit des Geistes über alles Organische und Nur-Lebendige"[20]. Wieder erscheint es als ungereimt, wie die Autonomie des Geistes in seiner *Essentia*, seine Souveränität gegenüber dem Organischen bestehen könne, wenn er doch keinerlei Eigenenergie besitze. Mehr noch, Scheler meint, als „Geistwesen" sei der Mensch „das sich selber als Lebewesen und der Welt überlegene Wesen"[21], und betont sehr nachdrücklich, daß „der Mensch der ‚Neinsagenkönner', der ‚Asket des Lebens', der ewige Protestant gegen die bloße Wirklichkeit"[22] sei. Er sagt:

„Der Mensch ist das Lebewesen, das kraft seines Geistes sich zu seinem Leben . . . prinzipiell asketisch – die eigenen Triebimpulse unterdrückend und verdrängend, d. h. ihnen Nahrung durch die Wahrnehmungsbilder und Vorstellungen versagend – verhalten kann"[23].

Hier muß die Frage angehängt werden, was denn den Geist überhaupt befähige, zu Leben und Wirklichkeit nein sagen, Triebe verdrängen, hemmen oder enthemmen zu können. Wollte man im Sinne der Schelerschen Ohnmachtsthese sagen, das Leben selbst, die Triebenergie selbst befähige ihn dazu, so müßte man sich dem wenig glaubwürdigen Gedanken hingeben, die Lebenskraft selbst verdränge sich, hemme sich, setze sich ein Nein entgegen. Drängt sich dann aber nicht vielmehr der Gedanke auf, daß der Geist kraft einer anderen, ihm allein gehörenden Energieform sich über die Triebkraft hinauszuschwingen, sie verdrängen, ihr sein Nein entgegensetzen kann? Wollte man diese nun dem Geist zuzusprechende Eigenenergie wiederum auf Sublimation der Triebenergie zurückführen, so bliebe doch die Frage ungeklärt, kraft welcher Energie der Geist die *allererste* Triebverdrängung zu leisten vermochte.

Legt sich also nicht der Verdacht nahe, daß Scheler einem Energiemonismus verfallen ist, indem er nur eine Energie kennt, die Triebenergie? Wäre diese die einzig mögliche und allein denkbare Energieform, so hätte Scheler freilich recht mit der Behauptung, daß dem Geist diese Energieform nicht zuerkannt werden könne und er mithin ohne alle Eigenmächtigkeit bestehe. Aber die Frage ist eben weiter zu verfolgen, ob die Triebenergie die einzige Energieform sei. Zu diesem Zweck sind die triebhaften und geistigen Aktformen miteinander zu vergleichen.

Triebe sind immer einer bestimmten Wirklichkeit verpflichtet, durch die sie in ihrer Impulsivität geweckt und aktiviert werden, auf die sie sich in ihrer Motorik ausrichten und die sie in innerer Unnachgiebigkeit anzielen. Dagegen ist die geistige Energie, wie Scheler selbst erkennt, nicht an eine bestimmte raum-zeitliche Wirklichkeit gebunden. Sie wird zwar auch durch bestimmte Wirklichkeiten zur Aktivität erweckt und angereizt, vermag aber dann im

[20] Ebd., S. 56.
[21] Ebd., S. 38.
[22] Ebd., S. 44.
[23] Ebd.

Unterschied und Gegensatz zur Triebenergie sich von diesen zu entbinden, sie, wie Scheler sagt, zu „entwirklichen“[24], gegen sie zu „protestieren“[25], um sich noch nicht verwirklichten, um so mehr aber noch zu verwirklichenden Zielen zuzuwenden. Was den Geist sodann in seiner eigentlichen Energetik aktiviert, ist gerade das noch nicht Wirkliche, das erst noch zu schaffende Neue, Originäre, Urphänomenale, das ihn zu seiner Eigentätigkeit aufruft.

Damit hängt sehr eng ein weiterer Unterschied zwischen triebhafter und geistiger Energetik zusammen. Die Impulsivität der Triebe kann sich nicht von ihrer spezifischen und je eigentümlichen Zielrichtung loslösen. Jedes Triebverlangen richtet sich auf ein ganz bestimmtes, für es signifikantes Ziel und hat nur eine sehr begrenzte Freiheit, dieses Ziel zu variieren oder durch ein anderes zu ersetzen. Dagegen ist geistiger Dynamik eine schier unbegrenzte Freiheit in der Wahl der zu erstrebenden Ziele eigen. Während die Triebkraft in ein bestimmtes Gleis gefangen ihr Ziel ansteuert, hat geistige Dynamik die Kraft, sich immer wieder in andere Richtungen und Bahnen zu lenken. Während die Triebenergie also durch eine für sie bezeichnende Zwangshaftigkeit bestimmt ist, ist geistige Dynamik wesentlich frei.

Dieser Unterschied zwischen triebhafter und geistiger Energetik zeigt sich auch darin, daß die Triebe das ihnen unaufgebbare Ziel immer bejahen. Sie können nicht ihrem jeweiligen Ziel entraten und dazu nein sagen. Der Geist ist aber, wie Scheler treffend bemerkt, der „Neinsagenkönner“[26]. Geistige Dynamik ist gegenüber triebhafter Einspurigkeit immer so aufgelockert und flexibel, daß sie sich jederzeit von einem bereits angegangenen Ziel wieder abkehren, in sich zurückholen und in eine andere Richtung wenden kann, wie es die stets in bestimmter Richtung festgelegte Triebenergie nie vermag. Geistige Energie ist nicht zielgebunden, sondern jederzeit zur Distanzierung gegenüber einem Ziel um eines völlig anderen willen fähig.

So ist der Triebimpuls stets spezialisiert, festgelegt und unnachgiebig, während die geistige Bewegung immer ein Ganzes, eine Totalität und Universalität in der Mannigfaltigkeit ihrer möglichen oder tatsächlichen Verwirklichungen und Erscheinungsweisen angeht.

Die Triebdynamik ist in der Stärke ihrer Stoßkraft sehr weitgehend abhängig von den jeweiligen psychologischen und physiologischen Konditionen. Mit deren Erschöpfung ermattet auch die Triebmotorik. Dagegen ist die geistige Dynamik keineswegs so unmittelbar diesen Bedingtheiten verpflichtet. Sie vermag auch, wenn diese nicht erfüllt sind und sie ihrer Unterstützung entbehrt, noch die Integrität ihrer überzuständlichen, werdelosen, positiv einfachen, unaufteilbaren und ganzheitlichen Funktionalität zu wahren: Ein Phänomen, das in der Philosophie der barocken und klassischen deutschen Tragödie immer wieder besondere Beachtung gefunden hat[27].

[24] Ebd., S. 42.
[25] Ebd.
[26] Ebd., S. 44.
[27] Vgl. W. Weier, *Duldender Glaube und tätige Vernunft in der Barocktragödie:* Zeitschr. f.

Schließlich ist noch ein weiterer Unterschied zu benennen. Die Triebdynamik steht ekstatisch aus sich heraus auf ihr Triebziel hin. Sie ist von dem Erlebnis des Begehrens und Verlangens so sehr erfüllt und okkupiert, daß sie sich nicht mehr auf sich zurückbeugen, zu sich zurücknehmen, auf sich sammeln oder gar be-sinnen kann. Dagegen ist es geistiger Energie geradezu wesentlich, in jedem ekstatischen Aus-sich-Hinausstehen sich selbst zu finden, auf sich selbst zurückzuholen, sich zu sich selbst hin zu zentrieren, sich auf sich zurückzubeugen, um sich zu sich selbst zu sammeln, ihrer selbst inne zu werden, sich selbst zu ergreifen. In jeder Diastole, in jedem Sichausfalten und Ausbreiten geistiger Energie liegt zugleich die Systole, das Sich-Zurückholen, Sich-zu-sich-Sammeln, Auf-sich-Besinnen beschlossen.

Wir stehen vor dem Phänomen der geistigen Reflexion[28]. Darin kann sich der Geist über das Triebleben darüberbeugen, über es verfügen, es dirigieren und auf frei gewählte Ziele, Werte und Sinngehalte hinlenken. Er kann es darüber hinaus verneinen, entfunktionalisieren, übergehen, anerkennen oder ablehnen. Während das Triebleben an den Vitaldrang gebunden bleibt, kann sich der Geist kraft seiner Reflexion von diesem distanzieren und ist so aus ihm herausgeführt. Während jenes im Spannungsfeld zwischen Lust und Schmerz, Neigung und Abneigung, Anreiz und Abstoßung, Angenehmem und Unangenehmem sich bewegt, ist der Geist in seiner Reflexion solcher Bipolarität enthoben. Während die Triebsphäre von den biologischen Impulsen der Instinkte, den psychologischen Drängen, von soziologischen Konstellationen wie materiellen Bedingtheiten beherrscht ist, hat geistige Energetik darüber Verfügungsmacht. Während die erste ihre Akte immer bejahend vollzieht, kann die zweite diese in Frage stellen, suspendieren oder gar ablehnen. Indem geistige Energetik so gegenüber der triebhaften ein Verhältnis, einen Bezug gewinnt, eine Stellungnahme bezieht, die nicht wiederum von dieser bestimmt ist, kann in ihr der Mensch er selbst sein, Eigensein realisieren, zur Existenz werden[29].

Es zeigt sich, daß Scheler auf diese wesentlichen Unterschiede zwischen triebhafter und geistiger Energieform nicht eingegangen ist. Denn wollte man mit ihm die Ansicht teilen, daß die geistige Energie aus einer Sublimation der Triebenergie hervorgehe, so müßte man doch annehmen, daß beim Übertritt der Triebenergie in geistige Dynamik ein sehr grundlegender Umwandlungsprozeß statthat, durch den eine ganz andersartige und neue Energieform auftritt. Es ist aber vollkommen undenkbar, daß die Triebenergie selbst diese Umwandlung vollbringe. Denn das würde die Annahme beinhalten, aus

---

Deutsche Philologie, Bd. LXXXV, H. 4, (1966) 501–542. DERS., *Entwicklungsphasen des Todesproblems in der deutschen Tragödie zwischen Idealismus und Realismus:* Literaturwissenschaftl. Jahrbuch der Görres-Gesellschaft, N. F. 5 (Berlin 1964) 143–175.

[28] Vgl. W. WEIER, *Leben und Reflexion. Zur anthropologischen Bedeutung menschlichen Reflektierens:* Tijdschrift voor Filosofie 39 (1977) Nr. 2, S. 246–262.

[29] Vgl. DERS., *Strukturen menschlicher Existenz. Grenzen heutigen Philosophierens*, Paderborn 1977, 317 S.

wirklichkeitsgebundener Energie ginge wirklichkeitsentbundene hervor, aus zielverpflichteter zielfreie, aus zwangshafter freie, aus spezialisierter universelle, vitalgebundener vitalentbundene, aus ekstatischer zentrierte. Ein solcher Triebevolutionismus ist aber eben durch die Wesensverschiedenheit der Energieformen ausgeschlossen. Mithin muß in der Sublimation der Triebenergie zu geistiger Kraft eine sehr eigentätig und schöpferisch umwandelnde Instanz tätig sein, deren Eigentätigkeit nicht auf die Triebkraft zurückgeführt werden kann. Es ist der Geist, der die Macht und die Kraft besitzen muß, die Triebenergie so wesentlich zu verwandeln, auf seine eigene Wesenheit hinzuformen und seiner Eigengesetzlichkeit zu unterwerfen. Um diesen Umwandlungsprozeß zu vollbringen, muß der Geist eine Eigenenergie und Eigenmacht besitzen, die aus der Triebkraft nicht mehr hergeleitet werden kann. Der Geist offenbart in dieser Umwandlung eine Schöpfermacht, die Schöpfungskraft voraussetzt. Da deutlich wurde, daß diese Schöpfungskraft nicht mehr aus der Triebdynamik eduziert werden kann, ist sie mit dieser schlechthin unverwechselbar und muß als eine ganz andere Energieform und -stufe verstanden werden. Daß der Geist zwar verglichen mit der Triebenergie als solcher und als einzigmöglicher keine Eigenenergie besitzt, sah Scheler wohl zu Recht. Aber er übersah vollends, daß die Triebenergie keineswegs die einzig mögliche Energieform darstellt, sondern dem Geist eben eine völlig andere Dynamik wesentlich eigne. Der Gefahr zu diesem grundlegenden Mißverständnis scheinen gleich Scheler all jene zu erliegen, die die Macht des Geistigen nur unter der Perspektive vitalistischer Dynamik zu beurteilen und daher abzuwerten versuchen. Dabei ist nicht nur an die Tiefenpsychologie, besonders die S. Freuds, zu denken, sondern auch an eine biologistische Verhaltensforschung, wie sie in mancher Hinsicht von K. Lorenz oder I. Eibl-Eibesfeldt vertreten wird. F. Nietzsches Vitalismus war dafür bahnbrechend.

Entsprechend seinem Energiemonismus teilt Scheler mit Nicolai Hartmann[30] die Auffassung, „daß die höheren Seins- und Wertkategorien von Hause aus die schwächeren“[31] seien und erklärt: „Der Kräfte- und Wirkstrom . . . läuft in der Welt, die wir bewohnen, nicht von oben nach unten, sondern von unten nach oben!“[32]. Eine weitere Begründung dieser These meint Scheler in der Tatsache erkennen zu können, daß die höheren Wirklichkeitsbereiche gegenüber den niederen die bedingteren seien. So gelangt er zu dem Ergebnis:

„Mächtig ist ursprünglich das Niedrige, ohnmächtig das Höchste. Jede höhere Seinsform ist im Verhältnis zu der niedrigeren relativ kraftlos – und sie verwirklicht sich nicht durch ihre eigenen Kräfte, sondern durch die Kräfte der niedrigeren“[33].

---

[30] N. Hartmann, *Zur Grundlegung der Ontologie*, Meisenheim/Gl. 1948, S. 212, 265, 285, 309. Ders., *Möglichkeit und Wirklichkeit*, Berlin 1938, S. 344. Vgl. W. Weier, *Sinn und Teilhabe. Das Grundthema der abendländischen Geistesentwicklung:* Salzburger Studien zur Philosophie 8 (1970) 446–448.

[31] Ges. Schriften, Bd. IX, S. 51.

[32] Ebd.

[33] Ebd., S. 52.

Dabei begeht Scheler seinem vitalistischen Energiemonismus entsprechend den Fehler, den Grad der Bedingtheit eines Seins gleichzusetzen mit dem Grad seiner Ohnmacht. Deshalb kann er nicht mehr sehen, daß gerade die bedingteren Seienden, sobald ihre Bedingungen erfüllt sind, die wirkungsmächtigeren sind und die Erhöhung der Wirkmächtigkeit mit einer Steigerung der Bedingungen Hand in Hand geht. So entzieht sich seinem Blick auch die Tatsache, daß der Kräfte- und Wirkstrom gar nicht „von unten nach oben" verlaufen könnte, wenn nicht zugleich ein völlig anderer Dynamisierungsprozeß von oben nach unten ginge. So dynamisiert erst das pflanzliche Formprinzip die Kraft des Anorganischen zu ihrem Aufsteigen ins pflanzliche Sein. Erst das entelechiale, die Ganzheit des Organismus anstrebende Prinzip ermächtigt den vom Anorganischen über das pflanzliche Sein verlaufenden Kräftestrom zu höherer Wirkkraft im tierischen Bereich. Und erst das geistige Prinzip erhebt den vom Anorganischen über das Pflanzliche und Tierische aufsteigenden Kräftestrom im Leiblichen zu unbegrenzter Ausdrucksmacht und nicht mehr auf Umwelt, sondern auf Welt ausgerichteter Wirkfähigkeit.

So mußte Scheler das Phänomen der Ausdrucksmächtigkeit des Geistes überhaupt aus dem Blick verlieren[34]. Kraft eigener Energie und Mächtigkeit erhebt der Geist den Leib in den Dienst seines Ausdrucks, überformt ihn durch seine auf das Universale gerichtete Wesenheit, bereitet sich ihn zum Ausdrucksmedium, zu einem Universalinstrument unbegrenzter Mitteilungen, ruft ihn auf zum Zeugen seiner Selbstbestimmung, verleiht ihm das Gepräge des Personalen, lenkt ihn von der Umwelt ab, richtet ihn aus auf Kosmos und Welt und erweckt ihn so zu seiner eigenen Entfaltung als menschlicher Leib. Anders ist es nicht zu erklären, daß insbesondere die menschliche Hand wie die Gesichtszüge als Medien unbegrenzter Ausdrucksmöglichkeiten bestimmt und geprägt sind. So hat bekanntlich A. Portmann zu zeigen vermocht[35], daß sich die letzte Phase der embryonalen Entwicklung beim Menschen in der auf Universalität des Ausdrucks und der Weltbegegnung hingerichteten Hand des Geistes und daher extrauterin vollziehe. In dieser Entwicklungsphase des menschlichen Leibes zeigt der Geist seine Bestimmungsmacht über den Leib, bereitet sich ihn zu seinem spezifischen Ausdrucksmedium und macht ihn so allererst zu eigentlich menschlichem Leib. Diese Macht des Geistes über den Leib kann nicht ausschließlich auf sublimierte Triebenergie zurückgeführt werden, da sie eine so universelle Formungs- und Ausdruckskraft enthält, die in dem ganzen Umfang ihrer Mächtigkeit *über* den Leib nie aus dessen Eigenenergie hergeleitet werden kann.

Sicher besteht ein enger Zusammenhang zwischen Schelers Verkennung dieser

---

[34] Vgl. H. E. Hengstenberg, *Philosophische Anthropologie,* Berlin–Köln–Mainz 1966, S. 232, 233 ff. W. Weier, *Imagen del hombre e individualidad personal:* Folia Humanistica 9 (1971) N. 99, S. 221–253; N. 100, S. 353–367.

[35] *Um das Menschenbild. Bilogische Beiträge zu einer Anthropologie,* Stuttgart 1964, 78 S. *Biologie und Geist,* Frankfurt 1968, 360 S. *Vom Ursprung des Menschen,* Basel 1959, 66 S. Vgl. E. Rothakker, *Philosophische Anthropologie,* Bonn 1964, S. 35 ff.

geistigen Ausdrucksmacht und seiner aktualistischen Theorie[36], daß der Geist kein über seine Akte hinausliegendes Eigensein besitze. So erklärt Scheler: „Der Geist ist reine, pure Aktualität, hat sein Sein nur im freien Vollzug seiner Akte. Das Zentrum des Geistes, die Person, ist nur ein stetig selbst sich vollziehendes Ornungsgefüge von Akten. Die Person ist nur in ihren Akten und durch sie"[37]. Nur ein Denken, das die Ausdrucksmacht des Geistes verkennt, kann sich dieser aktualistischen Theorie anschließen. Denn eigentlich ausdrucksmächtig können freilich einzelne Akte nicht sein. Und wirkliche Ausdrucksmacht findet der Geist nicht in einzelnen Akten, sondern in der Persistenz seines subsistierenden Eigenseins. Nur weil in ihm etwas subsistiert, das den ständigen Wechsel und Werdefluß des physiologischen Mediums überdauert und übersteht, kann er dieses zu einer ganz bestimmten Form hinprägen, die den Ablauf der Zeit und den ständigen Wechsel des Assimilationsmaterials so sehr übersteht, daß er in seinem Ausdruck immer als selbiger, ja als identischer kenntlich bleibt. Indem also Scheler infolge seiner Ohnmachtsthese die Ausdrucksmächtigkeit des Geistes nicht mehr sah, konnte er ihn auf das bloße Aktgefüge zu reduzieren suchen. Und indem er ihn aktualistisch deutete, mußte er sich die Sicht auf die Ausdrucksmacht des Geistes verstellen.

Obgleich Scheler einen Evolutionismus ausdrücklich ablehnt[38], um dem Geist ein aus anderen Bereichen unableitbares „eigenes Wesen und Gesetzlichkeit"[39] zuzuerkennen, mußte ihn doch seine Auffassung, daß er „alle Kraft und Tätigkeit"[40] der Triebsphäre durch Sublimation entnehme, immer wieder in Nähe zum evolutionistischen Denkschema führen. So bemerkt er: „Es wäre nicht ausgeschlossen, den Begriff der ‚Sublimierung' auf *alles* Weltgeschehen zu formalisieren . . . Die Menschwerdung und die Geistwerdung müßte dann als der bislang letzte Sublimierungsvorgang der Natur angesehen werden"[41]. Oder an anderer Stelle meint Scheler: „Wir müssen an sehr seltene ekstatische Zustände des Menschen denken . . ., um uns einigermaßen in den Normalzustand des Tieres hineinzuversetzen . . . Es ist tief und richtig, wenn Nietzsche sagt: ‚Der Mensch ist das Tier, das versprechen kann'"[42]. Solche Äußerungen könnten den Verdacht unterstützen, als ob Scheler sich bisweilen doch in Konsequenz zu seiner Ohnmachtsthese den Menschen als ein anders entwikkeltes Tier gedacht habe, das sich daher durchaus in den „Normalzustand des Tieres" zurückversetzen könne. Der Grund dafür dürfte in folgendem zu sehen sein: Durch seine Ohnmachtsthese hat Scheler sich auch die Sicht auf die

[36] Vgl. W. Weier, *Aktualistische und phänomenologische Anthropologie:* Tijdschrift voor Filosofie, 29 (1967) Nr. 1, S. 125–140.
[37] Ges. Schriften, Bd. IX, S. 39.
[38] Ebd., S. 31.
[39] Ebd., S. 46.
[40] Ebd., S. 45.
[41] Ebd., S. 53.
[42] Ebd., S. 35.

Urphänomenalität des geistigen Aktes verstellt. Die geistige Urintuition läßt sich zwar auf empirischem und rationalem Wege vorbereiten, niemals aber daraus ableiten. Sie tritt im Unterschied zu rationalen Analysen, Urteilen und Schlüssen völlig unvermittelt und ganz spontan auf. So sagt Goethe am 11. III. 1828 zu Eckermann: „Jeder große Gedanke steht in niemandes Gewalt und ist über alle irdische Macht erhaben. Dergleichen hat der Mensch als unverhofftes Geschenk von oben zu betrachten, das er mit freudigem Dank zu empfangen und zu verehren hat"[43]. Selbst wenn man die die geistige Intuition urhebende Kraft auf Sublimation der Triebenergie zurückführen wollte, so müßte man doch sehen, daß diese kraft einer ganz andersartigen Macht, eben der geistigen, aus dem für die Triebenergie bezeichnenden Kausalzusammenhang entbunden und herausgelöst ist. Unvermittelt und unableitbar tritt die Dynamik geistigen Schauens plötzlich in Aktion. Diese Unableitbarkeit und Urphänomenalität in der Aktivierung des geistigen Aktes schließt seine Herleitung aus der Vitalsphäre aus und daher zugleich jede evolutionistische Deutung. Indem Scheler die in der Urphänomenalität des geistigen Aktes verwirklichte Energieform in ihrer Eigenmächtigkeit wie in ihrem Eigencharakter nicht durchschaute, war er durch evolutionistisches Denken gefährdet. Und indem er in dessen Bannkreis trat, entzog sich die Eigenmächtigkeit der geistigen Urintuition seinem Blick.

Abschließend sei noch auf folgendes hingewiesen. Es ist eine merkwürdige Tatsache, daß der große Phänomenologe der Liebe nicht erfaßt zu haben scheint, wie die Kraft der Liebe dank einer ganz anderen, aus der Triebsphäre schlechthin unableitbaren Dynamik erst zu jener Persistenz, Ausdauer und Tiefe geführt wird, deren menschliches Lieben fähig ist. Selbst wenn man die Urkraft der Liebe auf sublimierte Triebenergie zurückführen wollte, so müßte man doch finden, daß sie kraft einer aus dieser unableitbaren Macht eine Energieform realisieren kann, für die die Ziele des Triebverlangens so sehr an Bedeutung verlieren können, daß sie ihr unwesentlich werden. Die durch die Macht des Geistes zur Liebe gesteigerte und verwandelte Triebenergie wird von ihrer Triebmotorik und den Triebzielen entpflichtet, um kraft einer anderen Mächtigkeit jene Unabhängigkeit von bloß triebhafter Erfüllung zu finden, die sie zu unwandelbarer Treue und Beständigkeit ermächtigt.

In der Zeit, da Scheler seine Ohnmachtsthese verkündete, trug auch S. Freud seine Lehre vor, daß alle Phänomene geistiger Wirklichkeit letztlich als destillierte Libido zu verstehen seien. Und die ihm folgende Tiefenpsychologie wie ein zeitgenössischer Biologismus, Vitalismus und Evolutionismus haben noch nicht aus dem Banne dieses Energiemonismus herausgefunden. Zur Auseinan-

---

[43] *Goethes Gespräche*, Gesamtausg., begr. v. W. Frhr. v. Biedermann, neu hrsg. v. F. Frhr. v. Biedermann, Bd. III, Leipzig 1910, S. 497.

[44] Vgl. Ges. Werke, Bd. VI, hrsg. v. M. Scheler, Bern–München 1963, S. 77–99. Ebd., Bd. X, hrsg. v. M. Scheler, Bern 1957, S. 345–376. H. Furtner, *Schelers Philosophie der Liebe*, Basel 1957, 26 S.

dersetzung mit diesen anthropologischen Monismen kann eine Analyse beitragen, die den phänomenologischen Ansatz Schelers zu sich selbst und damit zugleich über sich hinaus führt.

PERSONALE ANTHROPOZENTRIK

Die Personologie im kosmogenetischen Entwurfe Teilhard de Chardins und der Personalismus bei Cusanus

Von Stefan Schneider, Losheim-Wahlen

Für den Personalismus herkömmlicher Prägung ist die menschliche Person die einzige Wirklichkeit, die wir im eigentlichen Sinne kennen, indem wir sie gleichzeitig auch von innen heraus vollziehen. Der bisherige Personalismus geht in der Regel vom Zusichselberkommen der Person im Akt der reflexen Erfahrung des eigenen Selbst aus[1]. Darum ist für ihn die Person sich selber zunächst gegeben im Sinne der Selbstmächtigkeit und Eigenverfügung über sich selbst. Dinge und Objekte der Umwelt werden vom erkennenden Subjekt nur registriert und sind darum nur irgendwie vorhanden[2], aber die Person ist sich selber gegeben, mehr noch, sie ist sich selber aufgegeben.

Der herkömmliche Existentialismus (zumindest existentialistischer Prägung) beginnt mit der Person, der Personalismus Teilhards vor der Person. Für den Personalismus klassischer Prägung ist der Mensch immer schon da und reichlich kompliziert[3].

Für die traditionelle Philosophie der Person ist das relevante Material für die Außenerfahrung der Selbstfindung der Person in der Hauptsache in der Psychologie zu suchen, der Soziologie, der Kunst, der Politik. Teilhard dehnt es bis auf die Grabungsfelder von China und Java aus. So geht der herkömmliche Personalismus von einer philosophischen Problematik aus, Teilhard von einer Gelehrtenproblematik.

Im Verfolg der Frage nach der Eigenart des Personalismus des Teilhard und des Cusanus werden wir uns vorwiegend von der Zielsetzung leiten lassen, nach dem Bezug des Personalen zum Universalen, des Einzelnen zum Allgemeinen zu fragen.

---

[1] Vgl. das *Cogito ergo sum* des DESCARTES, *Discours de la méthode* IV, 3, hrsg. v. L. GÄBE, Hamburg 1960.

[2] Diese Charakterisierung möchte im Kontrastverhältnis natürlich nur eine Typologie entwerfen, die keineswegs Ausschließlichkeit beanspruchen kann. Die Personologie des Cusanus beispielsweise wird dieser Kennzeichnung nicht gerecht.

[3] J. M. DOMENACH, *Le personnalisme de Teilhard de Chardin:* Esprit 31 (Paris 1963) 341: „Die Debatte des Menschen mit sich selber, seinen Artgenossen und mit Gott genügt unserer Unruhe, unserer Intelligenz und unserer Liebe. Was macht es da aus, daß der Mensch über unvorstellbare Etappen hinweg aus der Amöbe hervorgegangen sein soll? Die menschliche Geschichte selber soll uns über den Menschen unterrichten."

I
Der Personalismus bei Teilhard

Hans Eduard Hengstenberg wirft Teilhard vor, er zerstöre den Begriff der Eigenständigkeit der menschlichen Person. Die Person sei für ihn nichts weiter als die bisherige Höchstform der kosmischen Synthese und ihr Begriff stehe für den augenblicklichen Entwicklungs- und Reifezustand des Universums überhaupt. „Die synthetische Produktion der Person offenbare die ganze innere Widersprüchlichkeit von Teilhards System"[4]. Der Begriff der Person stehe bei Teilhard in paradoxer Spannung: auf der einen Seite sei er *Schlüssel* zum Verständnis des gesamten Kosmos, auf der anderen Seite *Epiphänomen* der kosmischen Synthese[5].

Das Mißverständnis, in dem Hengstenbergs Vorwurf zum Teil gründet, basiert auf der unterschwelligen Voraussetzung, als sei für Teilhard Person und „menschliches Phänomen" ein- und dasselbe. Der Begriff des „menschlichen Phänomens"[6] ist aber nicht identisch mit dem der Person. Teilhard hat sorgfältig die beiden Ebenen unterschieden. Wenn er den Terminus „menschliches Phänomen" oder den Terminus „Person" gebraucht, bezeichnet er zwei Wirklichkeiten, die einander entgegenstehen. Mit dem Ausdruck „menschliches Phänomen" meinen wir in unserem Universum die Erfahrungstatsache der Erscheinung des Vermögens zu denken und zu überlegen", schreibt er in einer ersten Skizze des „Phénomène humain" im Jahre 1930[7]. Über die Person sagt er: „Unser endgültiges Wesen, der Gipfel unserer Einzigartigkeit, ist nicht unsere Individualität, sondern unsere Person"[8].

Unter „menschlichem Phänomen" versteht Teilhard die Betrachtung einer raumzeitlichen Gegebenheit, eines Gegenstandes der Erfahrung, ein Phänomen, das wie jedes andere verallgemeinert werden kann und die Gesamtheit der menschlichen Wesen in ihrer Erscheinung und ihrer sekundären Entwicklung in sich einbegreift[9]. Mit Person meint er den Selbstverfügungsbesitz, die Rückkehr des Seins zu sich selbst. Der Begriff der Person markiert darum darüber hinaus gleichzeitig unsere Einmaligkeit wie unsere Berufung zur Transzendenz. Unter dem Aspekt des „menschlichen Phänomens" betrachtet Teilhard das Denken von außen im Kontext der gesamten kosmischen Entwicklung. Es wird als Gegebenheit der Raumzeit Gegenstand der objektivie-

---

[4] H. E. Hengstenberg, *Evolution und Schöpfung*, München 1963, S. 99.

[5] A.a.O., S. 97.

[6] Vgl. *Le phénomène humain*, als gleichnamiger Buchtitel (Paris 1955).

[7] *Le phénomène humain:* Œuvres III, 227. (Wird weiterhin abgekürzt: PH). – Die gesammelten Werke Pierre Teilhard de Chardins (Œuvres de Pierre Teilhard de Chardin, Bd. I–XI, Paris 1955–1973, Edition du Seuil) werden der Reihenfolge der Bände entsprechend mit römischen Ziffern, die Seitenzahlen mit arabischen Ziffern bezeichnet.

[8] PH: Œuvres I, 292.

[9] M. Barthélemy-Madaule, *La personne et le drame humain chez Teilhard de Chardin* (Paris 1962), S. 91.

renden Betrachtung. Der Aspekt der Reflexion des Subjektes über sich selbst, der *reditio entis in se ipsum*, hingegen subsumiert sich ganz unter den Begriff der Person.

1. Das „menschliche Phänomen" als Schlüssel zur Struktur des Universums

Das „menschliche Phänomen" ist für Teilhard eine Gegebenheit in der Zeit. Es taucht auf, erscheint, entwickelt sich und wächst noch an[10]. Unter dem Gesichtspunkt des zu sich selber kommenden Bewußtseins ist das menschliche Phänomen ohne Vorläufer. Alles Vorangegangene bereitet es zwar vor, aber erklärt es nicht. Es ist daran nicht gebunden wie die *conclusio* an die Prämissen, sondern erhebt sich in voller Einzigartigkeit[11]. Wegen dieser Ausnahmequalität des menschlichen Denkens und des Selbstbewußtseins befindet sich die Menschheit „in einem Knotenpunkt, der den gesamten ihrer Erfahrung gegenwärtig zugänglichen Ausschnitt des Kosmos beherrscht"[12]. Im Menschen vermag zum ersten Mal das Leben sich selber zu kritisieren und zu richten"[13]. Darum wird in Teilhards phänomenologischer Schau der Mensch nicht nur zum Zentrum der Perspektive, sondern auch der Konstruktion des Universums[14]. Der Mensch ist nicht nur Zuschauer des Kosmischen Dramas, sondern Thema, Spieler, Bühne. Er ist Akteur und damit nicht nur reflexer Blickpunkt, sondern realer Schnittpunkt der kosmischen Entwicklungslinien[15]. Darum ist für Teilhard der Mensch nicht Epiphänomen der kosmischen Entwicklung, wie ihm Hengstenberg vorwirft[16], sondern das Phänomen[17]. „Sinnrichtung und Maß aller Entwicklung" ist also bei Teilhard der Mensch. Alle Fibern des Weltstoffes schürzen sich im Menschen wie in einer „Masche"[18]. Eine Phänomenologie der dynamischen Einheit der Welt in Sein und Werken entwerfen, heißt darum, sie vom Menschen her interpretieren. Im Vollzug dieser Interpretation weiß sich Teilhard als Bahnbrecher, der dabei ist, Neuland zu erschließen[19]. Denn „bisher sei der Mensch in dem, was wesentlich an ihm ist, in seinem Denken, aus wissenschaftlichen Konstruktionen über die Natur herausgehalten worden"[20]. Der denkende Mensch sei als eine Anomalie oder eine Irregularität des Kosmos betrachtet worden[21]. Es gelte aber, auf Grund der tiefen Verwurzelung seiner psychosomatischen Existenz in der Genese der

---

[10] Ebd.
[11] Ebd.
[12] PH: Œuvres I, 27; *Mensch im Kosmos*, München 1959, S. 5. – (Wird weiterhin abgekürzt: MK).
[13] PH: I, 255; MK, S. 220.
[14] PH: I, 27; MK S. 5.
[15] PH: I, 255; MK S. 221.
[16] H. E. Hengstenberg, *Evolution und Schöpfung*, S. 97.
[17] PH: I, 29; MK S. 7.
[18] *Esquisse d'un univers personnel:* Œuvres VI, 70.
[19] PH: III, 227–243.
[20] PH: III, 228.
[21] *L'Esprit de la terre:* Œuvres VI, 27.

Schöpfung im Menschen einen „Schlüssel“[22] zu erkennen zur Struktur des Universums[23].

2. Person und Personalität im Horizont der Überperson

Für Teilhard sind Person und Kosmos eng verschweißt. Der Mensch, der in dieser Welt ein persönliches Antlitz trägt, kann nicht wie ein *Deus ex machina* in die Materie eingegangen sein. Das wäre ein Monstrum der Erfahrung (un monstre expérimental). Der Aufweis der Verwurzelung der Genese der Person in der Entwicklungsgeschichte des Kosmos ruft die Kritik auf den Plan. In der Konzeption einer Welt als „in Entwicklung befindlicher Masse“ habe der höchste Selbstand, den es gibt, die Person, keinen Platz mehr[24]. Die Erhebung der Person zum sinngebenden Faktor der Evolution sei verbunden mit einer „denkerischen Zerstörung der Person“[25]. Ihr Auftreten im Kosmos entspreche nur einem „kritischen Punkt“[26] jenes synthetischen Geschehens, das nach dem angeblichen „Gesetz der fortschreitenden Komplexion“ und korrespondierend zunehmender Bewußtheit[27] zwangsläufig erfolge[28]. Nach diesem Gesetz seien die kosmischen Bewußtseinspartikel im evolutiv transformistischen Aufstieg von Sphäre zu Sphäre immer mehr mit Bewußtsein aufgeladen[29] worden bis in einem zentrierten Novum mit gesteigerter Bewußtseinshelligkeit die Person[30] erwacht sei[31].

Daß diese letzteren Einwände in der unterschwelligen Voraussetzung gründen, bei Teilhard sei der Begriff des „menschlichen Phänomens“ und der Person identisch, haben wir oben gezeigt. Jedoch gewinnt der Vorwurf der synthetischen Produktion der Person[32] durch Teilhards sorglose Ausdrucksweise, die terminologisch ungeschützt des öfteren den Begriff der Person und des menschlichen Phänomens ineinander übergehen läßt oder zumindest nicht immer auseinanderhält, stets neue Nahrung.

„Die gelebte Intuition der Person“, sagt M. Bartélemy-Madaule, „das Verständnis des menschlichen Phänomens und die Synthese des Personalen sind drei verschiedene Aspekte, deren dreifache Spur sich durch alle Werke Teilhards zieht“[33]. Aus der ständigen Zuordnung dieser drei Momente ergibt sich,

---

[22] *Les singularités de l'espèce humaine, suivie de la singularité du Phénomène chrétien:* Œuvres II, 297.
[23] PH: I, 26; MK S. 4.
[24] H. E. Hengstenberg, *Mensch und Materie. Zur Problematik Teilhard de Chardins,* Stuttgart 1955, S. 88 ff.
[25] Ebd.
[26] PH: I, 43, 59 MK S. 22, 37.
[27] *Esquisse d'un univers personnel:* VI, 72, 80.
[28] Ebd.
[29] Ebd. VI, 84.
[30] *Le Phénomène spirituel:* Œuvres VI, 126.
[31] Hengstenberg, *Evolution und Schöpfung,* S. 98.
[32] Ebd. S. 99.
[33] M. Bartélemy-Madaule, *Bergson et Teilhard,* Olten–Freiburg 1970, S. 351.

daß das Personale für Teilhard über die menschliche Person *qua Individuum* hinauswächst. Das Personale sucht sich durch den Kosmos hindurch, erfüllt sich im Menschen und vollendet sich in Christus. Im Kontakt mit der ständigen Zielgestalt der Überperson Christus-Omega kehrt sich das Universum zugunsten der Person um, deren Natur über das Sein dessen hinausgeht, von dem sie phänomenal ausgegangen ist. Diesen antithetischen Termini: Universum und Person, allgemein Seiendes und Individualität, sucht Teilhard zu genügen mittels eines Denkens, das, um das Werden zu erfassen, sich selber evolutiv konstituiert hat[34].

„Wenn es einen teilhardianischen Begriff der Person gibt", sagt Frau Bartélemy-Madaule, „dann ist sie eine lebendige Idee, unvollendet wie alles, was lebendig ist, offen und mit dieser prospektiven Klarheit erleuchtend, die Bergson der formalen Klarheit vorzog"[35]. Die teilhardianische Idee der Person versteht sich als prospektiv, unvollendet und lebendig, weil im Entwurfe Teilhards der Mensch nur in der Perspektive einer zukunftsbezogenen Finalität verstehbar ist. Wenn das menschliche Element ganz bekannt wäre, könnte es dies nur durch seinen Bezug zu Omega sein. Von Omega aus würde sich auch seine Relation zu allem, was ihm vorausgegangen ist, es umgibt und ihm folgt, definieren. Weil von Omega her allem letzlich Halt kommt, bestimmt sich von daher auch die Grundtrift der Personalisation. Darum ist der Vorwurf Hengstenbergs hinfällig: „Gott-Omega werde von Teilhard in den Prozeß der Personalisation deus-ex machinaartig eingeführt". Ein Geschehen, das in sich ontologisch widersinnig sei: „die Persönlichkeitsbildung durch Synthese von Teilchen werde auch nicht dadurch sinnvoll und ontologisch möglich, daß man Gott zum Komplizen dieses Geschehens mache"[36]. Hengstenberg beruft sich, seine Ablehnung zu begründen, auf die leicht mißverständlich klingende Feststellung Teilhards im Phénomène humain. „Als die Elemente Zentren und daher Personen wurden, konnten sie endlich als solche direkt auf die persönlichkeitsbildende Kraft des Zentrums der Zentren zu reagieren beginnen"[37].

Was Teilhard damit aber sagen will, ist dies, daß, nachdem im Zuge der Anthropogenese an der kritischen Schwelle der Hominisation der Sprung vom Prähominiden zum Menschen nicht kraft eigenwesentlicher Vollmacht (des Prähominiden) sondern in der von Omega her strahlenden Fülle des absoluten Seins gelungen war, damit auch dem einzelnen Menschen der Personalisationsfaktor verliehen war, als Person dem Anruf der Überperson Omega antworten zu können. Da also die Person einem seinsverleihenden Akt, der göttlichen Mitteilung des Personalitätsprinzips als komplikativer, substantieller Eigenwesentlichkeit, ihren Ursprung verdankt, wird damit auch der Vorwurf gegen-

[34] Ders., *La personne dans la perspective teilhardienne:* Recherches et débats du centre catholique des Intellectuels francais, Cahier 40 (Octobre 62), S. 78.
[35] Ebd. S. 71.
[36] H. E. Hengstenberg, *Mensch und Materie,* S. 89.
[37] PH: I, 302; MK S. 266.

standslos, Teilhard lehre die synthetische Produktion der Person[38], er zerstöre den Begriff der Eigenständigkeit der menschlichen Person und „betreibe damit die Auflösung des personalen Geistes"[39].
Der Grund für das Mißverständnis Hengstenbergs liegt unseres Erachtens im unterschiedlichen Standort der perspektivischen Betrachtung, in der nicht genügenden Beachtung der Implikationen eines evolutiven Weltbildes, für das das Ganze nicht Gegenstück, sondern Pol der Person ist, das um seiner endzeitlichen Vollendung willen in die Richtung der perspektivischen Zukunftsgestalt Omega tendiert. Teilhard denkt hinsichtlich der Verleihung des Seinsaktes an den kritischen Reifeschwellen von der endzeitlichen Zielgestalt her, während Hengstenberg vom begründenden Anfang aus wesentlich die Dinge in den Blick nimmt. Von daher ist es ihm sowohl unmöglich, die Konzeption der Person als prospektive Idee zu akzeptieren wie andererseits sein Urteil, Teilhard betreibe eine „totale Destruktion der ontologischen Grundsachverhalte", es gebe nur „eine einzige evolutive Substanz" und „die Auflösung aller Selbstände zerstöre den Begriff der Eigenständigkeit der Person" durch diese seine unterschiedliche Perspektive mitbedingt ist[40].

3. Selbstand im Lichte der Rückkehr des Seins zu sich selbst

Die Scholastik war Wesensphilosophie. Eine Wesensphilosophie steht immer in der Versuchung, die verschiedenen Naturen als die anfänglichen und fertig gegebenen Bauelemente der Welt zu betrachten. In Wahrheit aber sind die Wesen der Dinge nicht voneinander gesonderte Vollstrecker einer unwandelbaren Funktion. Es ist umgekehrt: die Wirkmacht des Seins bringt die Möglichkeiten und Wesensanlagen ins Spiel und erwirkt nicht nur die Wesen in ihrem Bestand, sondern drängt sie zugleich in ihrer Vollmacht im Wandel über sich hinaus. Auf Grund der nachgewiesenen Möglichkeit und Faktizität der Wesensüberschreitung gilt es darum, „das Sein dem Wesen vorzuordnen" und die „Aktmächtigkeit des Seins in den sich verwirklichenden und verwandelnden Artwesen walten zu sehen"[41].
Die Vorordnung der Seinsphilosophie vor der Wesensphilosophie weist in die Richtung eines Einheitsdenkens. Jede Einheitsphilosophie aber kann sich immer nur dialektisch artikulieren. Und so erklärt Teilhards dialektischer Begriff des Personalen im Spannungsfeld zwischen Individualität und Universalität im Horizont eines evolutiven Weltbildes nicht nur, wieso die Person im Allgemeinen wurzeln und dennoch das Besondere sein kann, sondern weil der allgemeine, aufsteigende Gang der evolutiven Entfaltung trichterförmig auf die Person des Menschen in ihrer Besonderheit als architektonisches Sinnziel

[38] H. E. Hengstenberg, *Evolution und Schöpfung*, S. 99.
[39] Ebd. S. 102.
[40] H. E. Hengstenberg, *Evolution und Schöpfung*, S. 96.
[41] G. Siewerth, *Andrés Philosophie des Lebens*, Salzburg 1959, S. 37–39.

zugespitzt ist, wieso in einem sich einrollenden, auf den Geist hin entworfenen Universum die Geistperson des Menschen als architektonisches Sinnziel der sich entfaltenden Welt einen Selbstand in sich selber haben muß. Denn Geist ist für Teilhard wesentlich Selbstverfügungsbesitz, Rückkehr des Seins zu sich selbst – *reditio entis in se ipsum* –. Selbstverfügungsbesitz aber setzt Selbstand – Stehen in sich – voraus. Auf Grund dieser Eigenständigkeit entscheidet die Person aus ihrer innersten Anlage, wählt und bestimmt ihren Weg und wird so kraft ihrer Selbständigkeit (Substanzialität) in die Entscheidungsmacht ihrer selbst gestellt. Im Aspekt des zu sich selber kommenden Bewußtseins haben wir bei Teilhard ein entscheidendes Kriterium, den Begriff der Person und des „menschlichen Phänomens" auseinander zu halten. Das „menschliche Phänomen" ist unter dem Gesichtspunkt der von außen anvisierenden naturgeschichtlichen Betrachtung eine Gegebenheit der Raumzeit, die Person jedoch ragt unter dem Gesichtspunkt des bei sich selber seienden Geistes in Dimensionen, die der räumlichen Betrachtung entzogen sind. *Redire ad essentiam suam nihil aliud est quam subsistere in se ipso*, sagt Thomas von Aquin[42].

4. Selbstsein als Hypostasis des menschlichen Seins im Lichte des Ultrapersonalen und der schöpferischen Einigung

Wenn die Trift der Personalisation im Einzelnen *qua* Individuum stecken bliebe, dann würden sich die Energien der einen Welt in der Ausfächerung in das Viele in der Vereinzelung des Mannigfaltigen versprühen und wie in einer Sackgasse verebben[43]. Am Anfang stünde das Ganze und am Ende das Viele. Aber kraft der ektropischen Aufstiegstrift zum Mehrsein bleibt die Bewegung der evolutiven Welt nicht im Menschen stecken, sondern geht durch ihn hindurch. Vermöge der durchherrschenden Konvergenzstruktur vom Vielen zum komplikativ Einen ist das Ganze nicht Gegenstück, sondern Pol der Person. Darum muß auch die Idee der Personalisation weiter gefaßt sein als die des Individuums, da ja auch das Universum als Ganzes sich einrollt. Zielpol der kosmischen Einrollung und der durchherrschenden Konvergenz der Evolution ist das göttliche Omega. Dieses muß sich in einem totalen Selbstverfügungsbesitz gleichzeitig als unzerstörbar und personal darbieten, um auf die Welle der Personalität, die es emporführt, wirken zu können[44]. Indem in der komplikativen Einheit der Überperson Omega das All personale Gestalt gewinnt und die Personalität der Einzelindividuen in Hinordnung auf das Gegenüber des Du der Überperson motiviert ist, vermag das Christentum „in einem einzigen aus dem Leben entspringenden Akt das All und die Person zur Synthese zu bringen"[45].

---

[42] *De veritate* II, 2 ad 2[m].
[43] *Esquisse d'un univers personnel:* Œuvres VI, 79.
[44] Ebd.: VI, 89.
[45] PH: I, 331; MK S. 294.

Kraft der zentrierenden Wirkung von Omega vermögen die Einzelpersonen um so mehr, sie selbst zu sein, je mehr sie sich in der Hingabe an Omega und untereinander totalisieren. Diese Dialektik, daß die Einzelpersonen um so mehr zu sich selber kommen, je mehr sie sich auf Omega hin übersteigen, ist wesentlich für den Personalismus Teilhards. Sie vermag zugleich die Person zu retten, „ihren entscheidenden Wert zu bewahren" und die „Einheit der evolutiven Welt unversehrt zu lassen"[46]. Damit ist gleichzeitig die religiöse Erfahrung Augustins des *„Deus interior intimo meo"*[47] in den Entwurf eines integralen und personalistischen Weltbildes als strukturelles Moment eingebracht. Die innere, transzendentale Verwiesenheit des endlichen Menschen auf den unendlichen Gott findet in Teilhards evolutiv-transformistischem Weltbild ihre Entsprechung in der Entworfenheit der Werdewelt auf ihre zukünftige Vollendungsgestalt im endzeitlichen, immanenten und gleichzeitig transzendenten Weltenpol Omega. Diese Entsprechung hat zur Voraussetzung die in Teilhards evolutivem Weltbild waltende Einheit zwischen Schöpfung und Eschatologie durch die Lehre von der *„schöpferischen Einigung"*. In Teilhards Einigungsmetaphysik ist Sein dynamisch zu verstehen und wird bestimmt von der Weise her, wie es mit sich selbst eins ist. Hierbei mag man an das scholastische Axiom denken: *Ens et unum convertuntur*[48]. Dabei wird das Einssein nicht nur dinghaft-statisch als *in-sich-ungeteilt-sein* (*indivisum in se*, und folglich auch *divisum ab omni alio*) gesehen, sondern dynamisch als *sich-mit-sich-selbst-einen*[49].

II
Die Dialektik des Personalen

Teilhards Anliegen ist es, die Welt um die Person herum aufzubauen *(construire le monde autour de la personne)* in der Weise, daß der Sinn der Welt mit dem Sinn der Person zusammenfällt. Die Orthogenese der Welt und die Orthogenese der Person verbinden sich schließlich und ragen axial ineinander[50].
Man muß einerseits die Person in das Wirkliche hinein verlegen, man muß andererseits den Primat der Person aufstehen lassen. Das sind zwei dialektische Termini, die wir nacheinander betrachten wollen.
Die menschliche Person erscheint zunächst in Kontinuität mit dem einzigartigen Prozeß, der von einem Ende des erfahrbaren Wirklichen bis zum andern am Werke ist. Der Person ist der Prozeß des Seins eingeschrieben, er ist in ihr am Werk. Aber dennoch geht die Person, obwohl sie selber eine Partikel der

[46] Auswahl aus dem Werk, Freiburg 1964, S. 114.
[47] AUGUSTINUS, *Confessiones* III, 6 (CSEL 33, 53).
[48] Vgl. J. GREDT, *Elementa philosophiae Aristotelico-Thomisticae*, Thesis IV, Freiburg 1929, Bd. II, S. 16.
[49] *Comment je vois:* Œuvres XI, 207 ff; *Centrologie:* Œuvres VII, 120 ff.
[50] PH: I, 331.

Evolution ist, nicht im allgemeinen Fluß der Entwicklung unter, da sie selber durch die Schwelle der Diskontinuität sich von ihr abhebt und trennt.

1. Ausnahmewürdestellung und Verschmelzung mit dem lebenden Wesen des Kosmos

Die Frage, die sich in der Dialektik des Personalen stellt, ist: „Wie kann die Person eine Ausnahmewürdestellung haben, wenn sie von Anfang an mit dem lebenden Wesen des Kosmos verschmolzen ist?" Um dieses Problem aufzurollen, versuchen wir: 1) die Verwurzelung der Person im Ganzen des Seins darzustellen, 2) die Person in ihrer Transzendenz zum Wirklichen aus dieser Verwurzelung hervortreten zu lassen.

Im Entwurfe Teilhards ist die Person das Sein schlechthin, der gegenwärtige Gipfel des dritten Unendlichen: das heißt des Prozesses von Komplexität und Bewußtheit, von Zentration und Einswerdung. Das heißt nicht, daß Sein sich selbst aus dem Uneins-sein zum Eins-sein in einem ontischen Akt bringt, sondern Sein ist grundlegend auf sich selbst bezogen, ist in einem Akt sich selbst gegeben und zwar ebenso unaufhebbar und ursprünglich wie es Sein ist. Dieses ontologisch akthafte Sich-Selbst-Gegebensein ist die Innerlichkeit des Seins. Teilhard fügt aber ausdrücklich noch eine andere Bestimmung zum *sich-mit-sich-selbst-einen* hinzu: *die anderen einen*[51]. Der inneren Einigungsdynamik des Seins entspricht gleichsam eine nach außen tendierende Dynamik: andere einen. In dem Maße als ein Sein selbst geeint ist, eint es andere oder kann es andere einen. Darum hat die höhere Seinsschicht einen tieferen Seinsbezug zu den niederen Seinsschichten als die niederen Seinsschichten unter sich.
Ein Seiendes ist im Maße seines Seinsbesitzes und damit im Maße seines Einsseins nach Teilhard ein Zentrum. Die Zentren sowie die ganze Zentrationstrift der dialektischen Einigung der aufsteigenden dynamischen Seinsentfaltung aber kämen gar nicht zustande, wenn nicht Raum und Zeit voraus ein „*Motor*" und „*Totalisator*" der ontischen Entfaltung, ein Ermächtiger zum Sein vorgegeben wäre: *Omega*, das „*Zentrum über den Zentren*"[52]. Die irreversible Präsenz des ersten Seins des in jedem beliebigen Raumzeitpunkt wirkenden Schöpfers setzt zu ihrer Ermöglichung die Transzendenz voraus, weltüberhoben sich selbst genügende Totalzentriertheit, das ist im Teilhard-'schen Sprachgebrauch nur ein anderes Wort für Person[53]. Omega ist Person.
Von dem Vielfachen angefangen, dem am wenigsten Differenzierten, bis hinauf zu Omega organisiert eine Hierarchie von Zentren, die immer mächti-

[51] *Comment je vois:* XI, 208.
[52] Ebd.
[53] *Le phénomène spirituel:* Œuvres VI, 120.

ger werden und an Zahl immer geringer, um sich herum in autonomen Systemen immer zahlreichere Elemente. Schließlich integrieren sich die Zentren gegenseitig bis zum Zentrum der Zentren, in dem sich die größte Komplexität der äußeren Struktur mit der größten inneren Bewußtseinshelligkeit verbindet. In dem Maße, wie die zentrische Kraft *(énergie radiale)* sich vergrößert, schließen sich die Zentren in sich selber ein und beugen sich immer mehr zu sich selber zurück.

„. . . Eine gewisse Emergenzschwelle hat eine Diskontinuität eingeführt, ein neues Ereignis in dem Punkt, in dem die Reflexion auf sich selbst vollkommen ist"[54]. Das ist das „euzentrische" oder persönliche Stadium. Damit ist das Persönliche eine Schwelle, eine Neuheit, ein Ereignis.

Für Teilhard ist darum die Person in ihrer Verwandtschaft mit dem Sein gesehen eine maximale Wirkung des Rekursionsgesetzes von Komplexität und Bewußtsein, von Zentration und Einswerdung. „Aber was vereinzelt die Person und enthüllt dem Universum, das ihr vorausgeht und sie enthält, ihre Transzendenz?"[55]

Teilhard ist von dem paradoxen Sachverhalt der Hominisation frappiert: „Durch die eine Seite seiner Natur ist der Mensch am Ziel einer kontinuierlichen Entwicklung, die Blüte einer kosmischen Genese. Durch die andere Seite seines Wesens ist er ein Aufstehen, ein Hervortreten ohnegleichen, unklassierbar, so wundervoll, daß es eine zweite Schöpfung ist"[56]. Der Prozeß der Einigung läßt ein Phänomen ohne Vorgänger aufstehen: die Reflexion. Durch sein Vermögen der Reflexion gibt der Mensch der ganzen Evolution ihren Sinn und er wird zum steigenden Pfeil der großen biologischen Synthese[57]. Wie aber kann nun der Mensch auf der einen Seite aus dem Kosmos hervorgehen, ihm durch die Genese seiner Existenz zuinnerst und zutiefst angehören, und auf der anderen Seite, seiner selbst mächtig geworden, ihm eigenständig und eigenverantwortlich gegenüberstehen?

2. Kontinuität und Diskontinuität

Teilhard spricht beim Übergang von der Stufe der Prähominiden zum Menschen gleichzeitig von Emergenz *(émergence)* und schöpferischer Verwandlung *(transformation créatrice)*. Mit Hilfe des häufig wiederkehrenden Begriffs der *„Schwelle"* wie der *„Emergenz"* und der *„schöpferischen Verwandlung"* (transformation créatrice) will er dartun, daß die Person vermöge ihrer Herkunft aus dem aufsteigenden Gang der evolutiven Entfaltung zum Kosmos sowohl in Kontinuität wie durch ihren Überschritt über die Schwelle der Hominisation zugleich in Diskontinuität steht. Diese Nichtbeachtung der

[54] M. Barthélemy-Madaule, *La personne dans la perspective Teilhardienne*, S. 72–73.
[55] Ebd. S. 73.
[56] Ebd.
[57] PH: I, 248.

obwaltenden Dialektik von Kontinuität und Diskontinuität im Teilhard'schen Verständnis der Person ist einer der Hauptgründe für die vielen Mißverständnisse, denen sein Personalismus immer wieder ausgesetzt ist. Die Autonomie, mit der die Person im Denken Teilhards der Welt gegenübersteht, muß vor allem auch aus der Tragweite dessen, was mit „Schwelle", „Emergenz" und „schöpferischer Verwandlung" gemeint ist, eruiert werden. Das Problem des Übergangs der Schwelle von einer Ordnung zur anderen kehrt *mutatis mutandis* auch bei Nikolaus Cusanus wieder in der mathematischen Symbolik des einem Kreise eingeschriebenen Vielecks, das sich, sobald seine Ecken limitativ unendlich werden, immer mehr der Peripherie des Kreises annähert.

3. Die Emergenz der Personalisation und die kosmische Konvergenz

Die Zeit der kosmischen Entfaltung ist für Teilhard in einem: konvergierende Dauer der Evolution und energetisches Moment, durch das Vergangenheit und Zukunft mit der doppelten Triebkraft der *vis ab ante* und der *vis a tergo* die Person aufstehen lassen wie ein tektonisches Auffalten. Hier haben wir den delikaten Einführungspunkt des Personalismus in eine Philosophie des Seins. Hier wird kraft der Emergenz und der sie wieder aufsammelnden Konvergenzstruktur der Personalisation auch deutlich, wie sehr Teilhards Entwurf das Sein dem Wesen vorordnet und an die Stelle der klassischen Wesensphilosophie eine Seinsphilosophie setzt. Auf Grund der Konvergenzstruktur des sich einrollenden und des sich immer mehr auf Omega zu zentrierenden Universums schlägt er unserer Reflexion die Skizze einer neuen Synthese vor zwischen der schöpferischen Evolution und der Personalität, eine Synthese, die ohne göttliches Mitwirken nicht denkbar ist. Da sich alles vollzieht, als ob die Dynamik den Anziehungskräften antworten würde, die von vorne kommen, von einem die Gesamtheit der Entwicklung steuernden Weltenpol Omega, kann man von wenigstens geradesoviel Polarisation als Evolution bei Teilhard sprechen.
„Das Finale war das Ursprüngliche", schreibt Frau Barthélémy-Madaule und sie fügt hinzu: „Das Personale sucht sich durch den Menschen hindurch und vollendet sich in Christus . . ."[58]

4. personal-universal

Da das Personale durch den Kosmos hindurchgeht, sich im Menschen enthüllt und sich in Christus vollendet, wird deutlich, daß Teilhard das Personale weniger als eine substantielle Entität, einen Zustand begreift; es ist für ihn im umfassenden Sinne eine Richtung, Energie. Darum ist es für ihn angemessen, vom Personalen mit Vorzug in Ausdrücken der Bewegung zu sprechen. Die

[58] M. Barthélemy-Madaule, *La personne et le drame humain chez Teilhard de Chardin*, Paris 1963; vgl. S. 267 f.; *La personne dans la perspective Teilhardienne, a.a.O. S. 72 ff.*

Dynamik, die Trift der Personalisation bleibt nicht im einzelnen Menschen stecken, sondern geht durch ihn hindurch. Darum ist für Teilhard die Person oder die Energie der Personalisation weiter gefaßt als der Begriff des Menschen wie er hier und heute lebt. Aus dem Begriff des Menschen in seiner heutigen Vorfindbarkeit *qua* Person den Punkt der Vollendung zu machen, hieße die Evolution selbst zurückweisen, die den Menschen gemacht hat.
Teilhard plädiert dafür, das Personale um seiner selbst willen nicht vom Ultrapersonalen, das Humane nicht vom Ultrahumanen zu trennen, so wie er es schon im Gesamtkontext seines Entwurfes nicht vom Infrahumanen isoliert hat.
Wenn die Achse der Personalisation mit der Achse des aufsteigenden Ganges der kosmischen Entfaltung zusammenfällt, so daß die zentrale Bewegung des Universums für Teilhard eine Bewegung der Personalisation wird dergestalt, daß er geradezu von einem personalisierenden Universum *(univers personnel, personnalisant)* spricht, dann ergibt sich auf der Linie der zeitlichen Entfaltung der kosmischen Genese ganz von selber eine *Korrelation* zwischen dem *Einzelnen* und dem *Ganzen*, dem *Personalen* und dem *Universalen*. Was aber von der Vertikalen der zeitlichen Erstreckung gilt, das gilt vermöge der organismischen Kohärenz aller Monaden und Partikel der Weltsubstanz *mutatis mutandis* auch von der Horizontalen der räumlichen Dimension. So ergibt sich für Teilhard der dialektische Begriff des persönlich-Universellen. Und er meint die Wirklichkeit, die den offensichtlichen Widerspruch zwischen dem Personalen und dem Universalen übersteigt.

5. Das Verhältnis von Individualität und Personalität

Person ist charakterisiert durch vollständiges Bei-sich-sein, Individuum ist gekennzeichnet durch den Unterschied von all den anderen Zentren, die es umgeben. In einem spezifischen Sinne verstanden, wenn sie nicht die Unterscheidung, sondern die Trennung der Seienden bezeichnet, nimmt die Individualität mit der wachsenden Zentrogenese ab und wird (in Omega) zu Null, wenn die Personalität ihr Maximum erreicht[59]. Umgekehrt nimmt also die Personalität für Teilhard im aufsteigenden Gang der Entwicklung im gleichen Maße zu, wie die nur separativisch und ausgrenzend verstandene Individualität abnimmt. Zwischen Personalität und Individualität besteht also nach Teilhard ein umgekehrt proportionales, reziprokes Verhältnis[60]. Unser endgültiges Wesen, der Gipfel unserer Einzigartigkeit ist jedoch nicht unsere Individualität, sondern unsere Person.
Diese stellt darum für Teilhard eine Art *complexio oppositorum* dar zwischen Individualität einerseits und Universalität und Totalität andererseits. Person ist das Durchtönen des Ganzen im Einzelnen. Dieser Aspekt der Präsenz des

[59] *Centrologie:* Œuvres VII, 123.
[60] *Entwurf und Entfaltung*, Briefe 1914–1919, Freiburg 1963, S. 197.

Ganzen im Partikulären wie auch das Prinzip des *Quodlibet in quolibet* bei Cusanus verdeutlichen, daß Personalisation in ihrer dialektisch-korrelativen Struktur nicht das Aufgesaugtwerden des Einzelnen durch das Allgemeine bedeutet, sondern sich immer nur im Spannungsverhältnis der Zuordnung von Individualität und Universalität zu realisieren vermag.

III
Der Personbegriff bei Cusanus

1. Der Mensch als lebendige Repräsentation der Wesensvielheit des Universums
Humana natura microcosmos aut parvus mundus vocitetur[61]

Wir haben im Kontext der Erörterung der Personologie des Teilhard vor allem nach dem Bezug des Personalen zum Universalen, des Einzelnen zum Allgemeinen gefragt. Dieser Bezug scheint uns im Personalismus des Cusanus in weitem Umfang gegeben.
Für Cusanus ist jedes Individuum das Ganze des Universums. Die Welt ist eine und zwar so, daß alles in allem ist *(Quodlibet in quolibet)*. In jedem Geschöpf ist das Universum dieses Geschöpf. Es ist in den Einzelwesen das, was sie sind, in konkreter Weise. Jedes ist das Ganze der Welt in beschränkter Gestalt, als Teilhabe am Ganzen, als Spiegel des Ganzen, als einbezogen in das Ganze durch wechselseitige Einwirkung. „Alles in allem und jegliches in jeglichem"[62]. Weil das All mehr ist als die Summe seiner Teile und in seiner genuinen integralen Einheitlichkeit dem Einzelnen vorangeht, ist es in jedem einzelnen in eingeschränkter Weise *(contracte)*. Darum ist jede einzelne Partikel des Universums ihrem Seinsrang, ihrer Art und Funktion entsprechend eine Konkretion und ein Spiegel des Ganzen[63].
Wie im menschlichen Organismus jedes einzelne Glied das Ganze repräsentiert, so ist auch in jedem Teil der Natur das Naturganze erhalten und wirkt mit. Wie beim Menschen der ganze Organismus in Hand oder Auge wirkt oder ist, so daß der Organismus im Auge Auge, in der Hand Hand ist, so ist das Universum in jeglichem verschieden und jegliches ist in verschiedener Weise das kontrakt gewordene Universum.
Diese kosmologischen Vorstellungen des Cusanus stehen in einer großen Nähe zum Weltbild Teilhards. Dieses ist *organismisch, kohärent* und entfaltet sich im Prozeß der Personalisation zu strukturell immer qualitativeren Ganzheiten, die analog wie bei Cusanus das Ganze der Welt in sich repräsentieren.

---

[61] *Doct. ign.* III, 3 (h I, S. 127, Z. 3).
[62] *Doct. ign.* II, 5 (h I, S. 76, Z. 7–8): „Omnia in omnibus esse constat et quodlibet in quolibet."
[63] Seinen Freund spricht Cusanus an: „Alles Universelle, Generelle und Spezielle julianisiert in Dir, Julian, wie die Harmonie auf der Flöte flötet und auf der Zither zithert." *De coni.* II, 3 (h III, N. 89, Z. 11–13).

Vermöge des Merkmals der Atomizität und Homogenität gilt für Teilhard in strukturellem wie in evolutivem Betracht *mutatis mutandis*, zumindest in analoger Weise das Prinzip des *Quodlibet in quolibet*[64].
Wenn für Cusanus der Begriff des Universums nicht wesentlich dadurch konstituiert würde, daß „jegliches in jeglichem" ist, ergäbe sich ein bloßes Nebeneinander. Kraft dieses Axioms ist jedes Ding darum gewiß ein *Singulare*, aber es ist auch zugleich ein *Unum*, das das Ganze repräsentiert und durch Teilhabe am Einen, dem *maximum absolutum* Gottes, in seiner Gliedstellung zur Verwirklichung des Gesamtsinnes des Universums beiträgt. Jedes Einzelne ist das Ganze als kontraktes Universum. Darum ist der Mensch auch für Cusanus eine Welt im Kleinen, komplikativer Repräsentant der Welt im Großen.
Soll aber das Einzelne als kontraktes Universum als einzelnes das Ganze in umfassender Weise authentisch repräsentieren, dann muß dieses individuell Einzelne die sämtlichen Seinsstufen, die mit ihm das Universum ausmachen, vom rein Materiellen über das Pflanzliche und Animalische bis zum Geistigen gleichsam ineinander verwoben in komplikativer Einheit in sich beinhalten. Das ist beim Menschen der Fall, der als erstaunlicher Sonderfall der Schöpfung durch seinen Körper an der materiellen, sensitiven und animalischen Welt teilhat und gleichzeitig durch seine Geistseele der Welt des Geistes angehört. Somit ist der Mensch, in dessen Erkenntnis sich Geist und Stoff begegnen, für Cusanus, wie bereits Aristoteles sagt, *quodammodo omnia*[65], „eine lebendige Repräsentation der Wesensvielheit des Universums"[66].
Als authentischer, komplikativer Repräsentant ist der Mensch für Cusanus Mikrokosmos, in dem sich die höchste Form der Körperlichkeit mit der niedrigsten geistigen Form verbindet[67].

Humana vero natura est illa, quae supra omnia Dei opera elevata et paulo minus angelis minorata intellectualem et sensibilem naturam complicans ac universa intra se constringens, ut microcosmos aut parvus mundus a veteribus rationabiliter vocitetur[68].

Zu einer ähnlichen Konzeption des Mikrokosmosgedankens kommt Teilhard, wenn er von der Problematik der Definierbarkeit des menschlichen Leibes ausgehend den menschlichen Leib ein in adäquater Weise von dem Übrigen losgelöstes und einem es *informierenden* Geist anvertrautes Stück Universum nennt[69].
Der Mensch ist für Cusanus zwar eine Welt, aber nicht das konkrete Universum, weil er Mensch ist. Wie der Mensch ein zweiter Gott ist, so ist er auch

---

[64] *Doct, ign.* a.a.O.
[65] Aristoteles, *De anima* III, 8: 431b 21.
[66] R. Haubst, *Nik. v. Kues und die heutige Christologie:* Universitas. Festschrift für Bischof Stohr, Mainz 1960, S. 168.
[67] *De coni.* II, 14 (h III, N. 140, Z. 9–11).
[68] *Doct. ign.* III, 3 (h I, S. 126, Z. 29 ff).
[69] Einen Leib haben, sagt er, heißt für eine Seele ἐγκεκοσμισμένη sein. *En quoi consiste le corps humain?* : IX, 34.

eine zweite Welt: *humanus deus, microcosmos aut humanus mundus*[70]. Im stolzen Selbstgefühl der Renaissance schreibt Nikolaus von Kues über den Menschen noch diese weiteren kühnen Sätze: „Die Kraft seiner Einheit umspannt die Gesamtheit der Dinge und hält diese innerhalb seines Umkreises so zusammen, daß nichts von allem seiner Macht entfliehen kann. Mit den Sinnen oder mit Verstand und Intuition, so mutmaßt der Mensch ja, ließe sich alles erreichen, und indem er sieht, wie diese Kräfte komplikativ in seiner Einheit sind, kommt er zu der Annahme, auf menschliche Weise zu allem fortschreiten zu können. Der Mensch ist nämlich ein Gott, aber nicht auf absolute Weise, da er Mensch ist. Also ist er menschlicher Gott *(Humanus est igitur Deus)*[71].

2. Die Geistseele des Menschen als „lebendiges Bild" *(viva imago)*

Der Mensch ist zwar Gott nicht in seiner Absolutheit vergleichbar, aber sein selbstbewußtes Erkenntnis- und Willensleben überragt so sehr seine Umwelt, daß er immerhin Gottes in die Proportionen des Menschlichen eingegrenztes nächstes Abbild[72], *humanus deus* oder prägnanter: *deus humanatus*[73] ist.
„Durch seine gottähnliche Einfachheit und Lebendigkeit steht der menschliche Geist, wie das Buch *De mente* ausführt, sozusagen in der Mitte zwischen Gott und Dingwelt"[74].
Als potential unendliches Abbild des aktual unendlichen Gottes umfaßt der Mensch im schöpferischen Gang seines Geistes das gesamte Universum. Da seine Vernunft es vermag, Endliches vermöge des Unendlichen zu deuten – die Zahl durch Rekurs auf die unendliche Zahl, das gesprochene Wort im Hinblick auf einen absoluten Sinn –, zeugt diese intellektuale Kraft für ihre eigene Kraftquelle als für eine Potenz von so schöpferischer Einheit, daß diese komplikative Einheit berufen ist, sich in Vielheit zu explizieren.
Indem der Mensch in seiner Natur sowohl die Welt des Geistes wie der Materie vereint und dadurch in Person das lebendige Band zwischen der sinnenfällig-körperhaften und der übersinnlichen Welt bildet, ist durch seine Erschaffung die geistige und stoffliche Welt überhaupt erst zu einem Universum geeint worden. In der komplikativen Kraft seines die Gesamtheit der Dinge in der Einheit der Erkenntnis umspannenden Geistes ist jeder einzelne Mensch dazu berufen, wie ein verschieden gekrümmter Hohlspiegel die Welt auf individuelle Weise wiederzuspiegeln[75].

[70] *De coni.* II, 14 (h III, N. 143, Z. 7–10).
[71] Ebd. (Z. 8).
[72] *De mente* 4 (h V, S. 60, Z. 6 f).
[73] *De dato* 2 (h IV, N. 102, Z. 13).
[74] R. Haubst, *Die Christologie des Nikolaus von Kues*, Freiburg 1956, S. 46.
[75] Der Ausgangspunkt der cusanischen Einheitsmetaphysik ist die Reflexion des Geistes auf sich selbst (vgl. J. Koch, *Die Ars coniecturalis:* Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen. Geisteswissenschaften H. 16, Köln–Opladen 1956, S. 16.

Somit ist im Menschen kraft seiner Natur par excellence sowohl der Repräsentant der Welt, des gesamten Universums wie dessen mikrokosmische Verkörperung in Person gegeben. Wenn der Mensch Repräsentant und mikrokosmische Verkörperung des gesamten Universums ist, dann ist damit *eo ipso* seine den sichtbaren Kosmos überragende Sonderstellung miteingeschlossen. Diese Sonderstellung möchte der von Cusanus auf den Menschen applizierte Terminus *Deus humanatus* prädizieren[76].
Der besagte Terminus, der der Christologie des 4. und 5. Jahrhunderts entnommen ist, will zum Ausdruck bringen: Jeder Mensch ist als solcher schon eine Inkarnation des Geistes und insofern auch ein gewisses Analogon oder eine Art Vorzeichen der Menschwerdung des absoluten göttlichen Geistes in Jesus Christus[77].

3. Personierende Welt

Der cusanische Denkansatz, in der anthropozentrischen Struktur der geschaffenen Welt schon einen apriorischen Vorentwurf der Idee Christi zu erblicken, setzt zu seiner Ermöglichung voraus, daß die geschaffene Welt als radikal *eins* begriffen wird. Der hierarchische Stufenkosmos des Mittelalters ist bei Cusanus zu einer lebendigen Einheit, zu einem lebendigen Weltwesen geworden[78].
Diese *unitas universi* ist jedoch in radikalem Gegensatz zur absoluten Wesenseinheit und keiner Steigerung mehr fähigen „Größtheit" *(maximitas)* Gottes in Vielheit eingeschränkt und begrenzt. Während die absolute Größtheit und Einheit Gottes das Sein aller Dinge ist, besitzt das All als Maximum keine eigene Subsistenz außer in der Vielheit, in der es besteht[79].
Wenn das Viele im Universum also durchgängig individuell ist und das viele, konkrete Individuelle darum in seiner Relativität und Rationalität gestuft und unterschieden sein muß, stellt sich die Frage nach einem Maximum der Konkretion, einer höchsten Stufe, in der prinzipiell der Sinn der Konkretion am reinsten zutage tritt. Diese Stufe ist für Cusanus die des Menschen, dem sie kraft seiner Natur als Vernunftwesen zukommt.
Wie im Menschen die Stufung seiner Erkenntnisgrade in der Vernunfterkenntnis kulminiert[80], so kulminieren alle Wesen der Welt in der *Humanitas*. Die religiös sittliche, vernünftige Aufgabe der Menschheit ist das Höchste, was es im Kosmos gibt. Was aber das Höchste unter allem Konkreten ist, steht nicht nur am Endpunkt aller Konkretionen, sondern der Standort ist zugleich eine Art Mitte *(media natura)* zwischen dem konkret Vielen umd dem absolut

---

[76] Terminus aus d. Christologie des 4.–5. Jhdts. übernommen, vgl. HAUBST, *Die Christologie*, S. 135.
[77] HAUBST, *Nik. v. Kues und die heutige Christologie*, S. 165–175.
[78] mundus finita infinitas, seu Deus creatus: so offenbart sich die Welt im philosophischen Hauptwerk *De docta ignorantia* des Cusanus.
[79] *Doct. ign.* I, 2 (h I, S. 7, Z. 19–23).
[80] EBD. III, 4 (S. 131, Z. 24–26).

Einen. Wie das Universum derjenige Inbegriff ist, welcher alles Viele umfaßt, so ist die Humanitas derjenige Höchstbegriff, in welchem alles Viele gipfelt. Universum und Humanitas gehören zusammen und fordern einander. Das Universum als Sinnträger der Konkretion verlangt eine Stufe der Sinnerfüllung; die Humanitas als Maximum der Schöpfung verlangt eine Sphäre der Ganzheit, innerhalb deren sie der Höhepunkt ist. So stehen „Universum und Humanitas zueinander wie Größtes und Höchstes, wie Umfassendstes und Erhabenstes. Beides sind Maximalbegriffe und daher Medialbegriffe zwischen der absoluten Einheit und der grenzenlosen Vielheit"[81].

4. Individualität durch Teilhabe

Wenn sich somit im Universum Vielheit und Allheit vereinigen *(Universum est unum, cuius unitas contracta est per pluralitatem)*, dann bedeutet Vielheit nicht Abfall vom Einen, sondern im Gegenteil „endlicher Ausdruck einer unendlichen Tiefe und Fülle"[82]. Damit ist gleichzeitig die Frage nach dem Verhältnis der menschlichen Individualität, der *singularitas*, zur *totalitas* und zur *universalitas* gestellt. Individualität bedeutet für Cusanus mehr als in sich ungeteilt und geteilt vom andern. Alles, was ist, ist eines und soweit es eines ist, ist es auch einzigartig. Es kann in seiner Einmaligkeit nicht vervielfältigt werden. Jedes Seiende ist einzig durch sein Wesen. Die Einzigartigkeit ist nicht abhängig von akzidentellen Bestimmungen, sie bleibt in der Veränderung und ist wie das Wesen unauflöslich. Jedes Ding ist einzigartig vermöge der Teilhabe am göttlichen Licht, das ihm Sein und Wesen verleiht. Das Seiende ist nicht durch ein zum Wesen Hinzukommendes einzigartig *(singulare)*, sondern aus innerer Notwendigkeit; es ist Seiendes, indem es teilhat an der Einzigkeit, durch die es bestimmt ist, so daß es „so ist, wie es ist und nicht mehr noch weniger"[83].

Der Wert der Einzigkeit nimmt zu, je umgreifender das Sein des Individuums ist. „Gewiß ist jeder beliebige Stein oder ein vom Menschen hergestellter Gegenstand *singulare*, aber in unvergleichlich höherem Maße ist es der Mensch, der als Mikrokosmos, die Vollkommenheit des Universums mehr widerspiegelt als irgendein anderer Teil, er selbst ist „eine kleine Welt"[84]. Gewiß finden wir bei Cusanus nicht die Unterscheidung von Individuum und Person, wie wir sie oben für Teilhard angeführt haben, aber die in diesem Gegensatzpaar von Teilhard anvisierten Momente können wir bei Cusanus wiederfinden. Wenn Teilhard unter Individuum die auf niemanden übertragbare Besonderheit eines jeden denkenden Einzelwesens versteht[85] und gegen

[81] E. Hoffmann, *Das Universum des Nikolaus von Kues:* CST I, Jg. 1929/30, 3. Abh. (1930) S. 24 f.
[82] H. Meyer, *Geschichte der abendländischen Weltanschauung*, Würzburg 1950, Bd. IV, S. 45.
[83] *Ven. sap.* 23 (p I, fol. 210^{v}, Z. 26–27).
[84] *De ludo* I (p I fol. 156^{v}).
[85] *Die Entstehung des Menschen*, München 1961, S. 122.

die heute so weitverbreitete Idee kämpft, daß das „Universale dem Personalen entgegengesetzt sei", so können wir in der Tat beide Gedanken auch bei Cusanus finden.

IV

Vergleich der Personologie bei Cusanus und bei Teilhard
Die Person als *copula universi* und *complexio oppositorum* von Individualität und Universalität

Wenn also das Universum und die Humanitas Medialbegriffe sind zwischen der absoluten Einheit und der grenzenlosen Vielheit und wenn des Menschen Standort in der Welt zugleich eine Art Mitte ist zwischen dem konkret Vielen und dem absolut Einen, dann ergibt sich für die Idee der Personalität bei Cusanus zwangsläufig die Vorstellung einer Art *complexio oppositorum* zwischen *Individualität* einerseits und *Universalität* und *Totalität* andererseits. Wenn das Universum als das Größte und Umfassendste nach dem Menschen als dem Höchsten und Erhabensten als seiner Sinnerfüllung verlangt, dann kann dieses Höchste und Erhabenste seinem eigenen Begriff als Superlativ nach nur verstanden sein durch einen Totalbezug zum Ganzen.
Diese Konzeption der Personologie des Cusanus berührt sich eng mit Teilhard. Wenn im evolutiven Weltbild Teilhards das Ganze der Welt sich trichterfrömig auf die Person zugespitzt entfaltet und diese Bewegung der Personalisation die zentrale Wirklichkeit der Welt ausmacht, dann hat die Person nicht nur eine innewohnende Relation zum Ganzen; auf Grund der Tatsache, daß ihr perspektivisch der Prozeß des Seins eingeschrieben ist, ist sie geradezu dessen Repräsentation.
Für Teilhard wie für Cusanus fallen der Sinn der Welt und der Sinn der Person zusammen. Bei Cusanus entfaltet sich die Anthropologie über Kosmologie und Theologie, die Kosmologie über Theologie und Anthropologie und die Theologie schließlich über Anthropologie und Kosmologie. Daraus folgt für Cusanus, daß der Mensch als „Bild Gottes" selbst „abbildliches Maß" der Welt und der Dinge ist. Wie der Mensch selbst sein Wesen erst im Angesichte Gottes als Ebenbild erfährt, so erhalten die Dinge Gestalt und „Bildung" in der Beziehung zum Menschen, die zugleich und zuletzt in die des Menschen zu Gott eingeht. Gott wird hier als die *complicatio* der Weltdinge erfahren, diese als die explicatio Gottes, in deren Mitte sich der Mensch befindet. Der Mensch wird als die kosmische Mitte des Universums angesprochen. Diese anthropozentrische Struktur des cusanischen Weltbildes berührt sich mit der schwerpunktmäßigen Ausrichtung des evolutiven Entwurfes Teilhards. Für Teilhard ist der Mensch nicht nur Zentrum der Perspektive, sondern der Konstruktion des Universums[86]. Er ist mehr als reflexer Blickpunkt, sogar

[86] PH: I, 27.

realer Schnittpunkt der kosmischen Entwicklungslinien, Sinnrichtung und Maß aller Entwicklung. Das Bild des Menschen ist die vorausleuchtende Zielgestalt, auf die hin der Schöpfer das Universum angelegt hat. Inhaltlich schimmert hier bei Teilhard etwas von dem auch für das cusanische Denken bestimmenden und maßgeblichen Imagogedanken durch.
Die bei Teilhard aus der phänomenologischen Interpretation der konvergenten Hinordnung seines evolutiven Weltbildes auf den Menschen zu herausgelesene Anthropozentrik findet bei Cusanus von einem ausschließlich denkerischen Ansatz aus ihre metaphysische Grundlegung, wenn bei ihm

„noch vor Descartes der Mensch zum archimedischen Punkt der Welt wird, ja eines noch umgreifenderen Ganzen, zum Mittler der Transzendenz, die durch ihn in dem personare seiner personalen Existenz hindurchtönt, die als zentrierende Struktur die Welt im Innersten zusammenhält"[87].

Als zentrierende Struktur wird die Person bei Cusanus wie bei Teilhard zur *copula universi,* zur Verbindung von Individualität und Universalität, die auf die Totalität angelegt ist. Diese Zusammenschau von Individualität und Universalität in der Personalität ergibt sich für Cusanus aus metaphysisch denkerischen Ansätzen, für Teilhard aus der Interpretation der Phänomenologie seines evolutiven Weltbildes. Die Frage, die sich uns nun bei einem Vergleich des beiderseitigen Personalismus aufdrängt, ist, ob nicht die weitgehende Korrespondenz in der Konzeption des Personalismus bei Cusanus wie bei Teilhard nicht *mutatis mutandis* auch eine gewisse weltbildhafte Entsprechung fordert, auch wenn die Ausgangs- und Ansatzpunkte des beiderseitigen Philosophierens verschieden sind. Diese Frage drängt sich uns für unseren Vergleich um so mehr auf, als nach Teilhard aus dem Begriff des evolutiven Universums sich auch ein dynamisierter Personalitätsbegriff ergibt. Wenn sich das Universum in Bewegung befindet und im Prozeß der Personalisation auf die Person hin entfaltet, dann muß davon auch die Person berührt sein, auch wenn sie einheitsstiftende Einheit ist.
Aus dem philosophischen Apriori des Cusanus, daß das Universum den Humanitätsbegriff als Kulmination und der Humanitätsbegriff einen Christus als Manifestation fordert, ergibt sich auch bei ihm (vermöge des Maximitätsprinzips) eine Offenheit des Personalitätsprinzips zum Über-sich-hinaus.
Diese dynamische Offenheit des Personalitätsbegriffes ist wie bei Cusanus so auch bei Teilhard durch das theologische Axiom der Christologie mitbegründet. Für Teilhard ist es „die gelebte Verbindung der beiden Ideen der Inkarnation und der Evolution, die die Synthese des Personalen und des Universalen maximal zu realisieren vermag"[88]. Diese Idee realisiert Cusanus in vergleichbarer Weise durch die manuduktorische Applikation der Idee der Maximität auf Jesus Christus.

---

[87] D. u. W. Dupré, *Nikolaus von Kues. Philosoph.- und theol. Schriften,* Wien 1964, Bd. I, S. X.
[88] *Super-Humanité-Super-Christ-Super-Charité:* Œuvres IX, 213–217.

„Wie die Menschheit insgesamt ihre höchste Möglichkeitsgrenze nur im Gottmenschen erreicht, so gelangen wir selbst zur höchsten Entfaltung unseres eigentlich Menschlichen nur im Bereich des Göttlichen, im Bereich der Gnade, die uns mit Christus verbindet"[89].

Auf Grund dieser Konzeption der Idee des Menschen von seiner christozentrischen Entworfenheit her vertreten sowohl Cusanus wie Teilhard strukturell eine Anthropologie „von oben"[90], aber sie gründen sie – insbesondere Teilhard – auf die Verwurzelung des Menschen im Gesamt der kosmogenetischen Entfaltung.

[89] R. Weier, *Anthropologische Ansätze des Cusanus als Beitrag zur Gegenwartsdiskussion um den Menschen:* MFCG 7 (1969) S. 100.

[90] Man kann beim Entwurf einer Idee des Menschen ausgehen von seinen unteren Seelenschichten, von seiner biologischen Wurzel. Man kann aber auch von oben ausgehen. Das tut Cusanus und mutatis mutandis auch Teilhard.

DIE SEHNSUCHT DES MENSCHEN – HEIL UND HEILSWEGE NACH NIKOLAUS VON KUES

Die cusanische Heilsbegründung im Licht der Aussagen des II. Vatikanums

Von Ludwig Hagemann, Mainz

„Was ist der Mensch? Was ist Sinn und Ziel unseres Lebens? Was ist das Gute, was die Sünde? Woher kommt das Leid, und welchen Sinn hat es? Was ist der Weg zum wahren Glück? Was ist der Tod, das Gericht und die Vergeltung nach dem Tode? Und schließlich: Was ist jenes letzte und unsagbare Geheimnis unserer Existenz, aus dem wir kommen und wohin wir gehen?"[1]

So formuliert die Konzilserklärung *Nostra aetate* des II. Vatikanums über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen die Probleme und Fragen, auf die in allen Religionen Antwort gesucht wird.

Derartige Fragen sind für jeden Menschen von so existentieller Bedeutung, daß auch aus der als modern, säkular oder emanzipiert apostrophierten Gesellschaft unserer Tage, – in der durch Werbung und Propaganda die kommerzielle und technokratische Erfüllbarkeit aller menschlichen Wünsche propagiert wird und die Frage nach einer anderen Qualität der Wirklichkeit ausgeblendet zu sein scheint –, daß selbst aus dieser Gesellschaft diese humane Dimension unseres Menschseins nicht wegzudenken ist, mag sie zeitweise auch verkannt, unterdrückt oder verschwiegen werden[2].

Wo immer Menschen leben, fragen sie, was der Sinn und Zweck ihres Lebens ist. Sie fragen nach dem Geheimnis ihrer Existenz, nach ihrem Woher und ihrem Wohin, nach ihrem Ursprung und ihrem Ziel. Verschiedene Religionen, verschiedene Kulturen, verschiedene Ideologien geben auf diese Frage verschiedene Antworten, verschiedene Interpretationen der Sehnsucht des Menschen nach Aufschlüsselung seiner Existenz.

Diese unsere Erörterung über die Sehnsucht des Menschen und ihre Erfüllung sowie über das *Wie* ihrer Realisierung, der Weg dorthin, hält sich an eine Stelle aus der *Cribratio Alchoran* des Nikolaus von Kues, aus jenem Alterswerk des Kardinals also, das im Winter 1460/61 entstand[3].

---

[1] *Declaratio de ecclesiae habitudine ad religiones non-christianas:* AAS 58 (1966) 740–744, zitiert nach der approbierten deutschen Übersetzung: LThK, *Das Zweite Vatikanische Konzil,* Bd. II, Freiburg-Basel-Wien 1967, S. 489. Diese Erklärung wurde am 28. Oktober 1965 verkündet.

[2] Vgl. B. Welte, *Auf der Spur des Ewigen,* Freiburg-Basel-Wien 1963; M. Müller, *Sinn und Sinngefährdung des menschlichen Daseins:* Philos. Jahrbuch 74 (1966) 1–29; H. Gollwitzer, *Krummes Holz – aufrechter Gang. Zur Frage nach dem Sinn des Lebens,* München 1970; W. Kasper, *Einführung in den Glauben,* Mainz 1972, S. 31–35; ders., *Geheimnis Mensch,* Mainz 1973.

[3] Zur Entstehungsgeschichte der *Cribratio Alchoran* siehe NvKdÜ, H. 6/7: *Sichtung des Alko-*

1. Die Sehnsucht des Menschen in der Sicht des Nikolaus von Kues

Im ersten Prolog seiner *Cribratio Alchoran* schreibt Nikolaus:
„Wir bemerken, daß in uns ein gewisses Streben vorhanden ist, welches wegen der Bewegung, die in ihm ist, Geist *(spiritus)* genannt wird, und daß der Grund dieser Bewegung das Gute ist"[4]. Grund und Gegenstand dieses Strebens – so Cusanus – ist das Gute, das nach der bekannten Formulierung des Aristoteles[5] von allen Dingen erstrebt wird[6]. In einer Predigt spricht Nikolaus von der inneren „Erfahrung, daß in uns ein umsichtiger Geist waltet, der sich auf das absolut und der Wesenheit nach Gute, Wahre, Gerechte etc. richtet"[7]. Woher aber kommt dieses dem Menschen innewohnende Streben nach dem Guten? Es kommt vom Guten selbst, antwortet Cusanus: „Das Gute ist also unseres Geistes Schöpfer zu sich hin, und es ist gleichermaßen sein Ursprung und Ziel"[8]. Diese Identität von Ursprung und Ziel des Strebens liegt in Gott: menschliches Streben kommt von Gott und zielt auf ihn hin.
Schon in seiner Schrift *De docta ignorantia* führte Cusanus aus:

„Wir sehen, daß durch ein göttliches Geschenk allen Wesen eine Art natürliche Sehnsucht eingegeben ist, auf die je bessere (beste) Weise zu sein[9], die je die Naturbeschaffenheit zuläßt; auf dieses Ziel hin ist auch ihr Tun gerichtet, und sie haben die dazu geeigneten Mittel. Ihnen ist ein ihrem vorgegebenen Erkenntnisziel angemessenes Urteilsvermögen angeboren, damit ihr Verlangen nicht vergeblich sei und es durch das Gewicht *(pondere)* der eigenen Natur in dem Geliebten zur Ruhe kommen könne"[10].

---

rans. Erstes Buch: Einleitung und Übersetzung von P. NAUMANN, Anmerkungen von G. HÖLSCHER. Leipzig 1943. ²1948, S. 7–13. Zweites und drittes Buch: Übersetzung und Anmerkungen von G. HÖLSCHER. Leipzig 1946. – Zur Entstehungsgeschichte der *Cribratio* sei ebenfalls hingewiesen auf unsere Ausführungen: L. HAGEMANN, *Der Ḳur'ān in Verständnis und Kritik bei Nikolaus von Kues. Ein Beitrag zur Erhellung islamisch-christlicher Geschichte:* Frankf. Theol. Stud. Bd. 21, Frankfurt 1976, S. 7–15. L. GABRIEL (Einführung zur Wiener Cusanus-Edition von D. U. W. DUPRÉ, *Nikolaus von Kues. Philosophisch-theologische Schriften,* Bd. III, Wien 1967, S. XXIV) verlegt die Entstehung der *Cribratio* in das Jahr 1441, sie soll „also noch vor der Eroberung Konstantinopels" geschrieben worden sein. Dafür gibt es, soweit wir sehen, keine Anhaltspunkte.

[4] *Cribr. Alch.* Prol. 1 (p I, fol. 123ᵛ, Z. 43–44).

[5] ARISTOTELES, *Ethic. Nic.* I, 1 (A 1094a 2–3).

[6] Ähnlich heißt es in *Cribr. Alch.* II, 6 (p I, fol. 135ᵛ, Z. 6): bonum autem est, quod appetitur.

[7] *Sermo* 277 (V_2, fol. 266ᵛᵃ) von 1457; vgl. auch *Ven. sap.* Praef. und 1 (N. 1 und N. 4): NvKdÜ, H. 14: *Die Jagd nach Weisheit,* hrsg. v. P. WILPERT, Hamburg 1964. Ausführliche Stellenbelege bei R. HAUBST, *Die Christologie des Nikolaus von Kues,* Freiburg 1956, S. 51–56. Siehe ferner: M. ALVAREZ-GÓMEZ, *Die verborgene Gegenwart des Unendlichen bei Nikolaus von Kues:* Epimeleia. Beiträge zur Philosophie, Bd. 10, München-Salzburg 1968, S. 235–245.

[8] *Cribr. Alch.* Prol. 1 (p I, fol. 124ʳ, Z. 1–2).

[9] Vgl. G. VON BREDOW, *Vom Sinn der Formel „meliori modo quo":* MFCG 6 (1967) 21–29.

[10] *Doct. ign.* I, 1 (h I, S. 5, Z. 3–8); in: NvKdÜ, H. 15a: *Die belehrte Unwissenheit,* Buch I, hrsg. von P. WILPERT, Hamburg 1964, S. 7 sind „pondere" und „amato" fälschlicherweise aufeinander bezogen worden; ebenso in der 2. Aufl. 1970. Vgl. R. HAUBST, *Die Christologie,* S. 52; DERS., *Theologie in der Philosophie – Philosophie in der Theologie des Nikolaus von Kues:* MFCG 11 (1975) 253. Vgl. dazu auch AUGUSTINUS, *Confessiones* XIII, 9 (CSEL 33, 351, Z. 24).

An dieser Beschreibung der natürlichen Sehnsucht, wie NvK sie versteht, ist ein Dreifaches bemerkenswert: 1. Das allen Wesen eingestiftete natürliche Verlangen kommt von Gott. 2. Dieses natürliche Verlangen ist nicht vergeblich, es führt nicht ins Leere, sondern ist teleologisch ausgerichtet. 3. Es kann nur in dem geliebten Gegenstand zur Ruhe kommen. – Was Cusanus hier allgemein allen Wesen zuschreibt, gilt in hervorragender Weise vom Menschen als Geistwesen. Ist doch sein Ziel nicht mehr innerkosmisch begrenzt, sondern letztlich Gott selbst: Die vernunfthafte Natur

„bewegt sich in natürlicher Bewegung zu ganz übersinnlicher Wahrheit als dem Ziel ihrer Wünsche und zum letzten Gegenstand ihrer Freude. Und da eben dieser so beschaffene Gegenstand alles ist, weil er Gott ist, ist die Vernunft unersättlich, bis sie ihn erreicht, unsterblich und unvergänglich, da sie nur in diesem ewigen Gegenstand gesättigt werden kann“[11].

1.1 Die Zuverlässigkeit der menschlichen Sehnsucht

Worauf gründet Nikolaus die Zuverlässigkeit dieser menschlichen Sehnsucht und ihre Erfüllung?

Wir wissen, sagt Cusanus, daß das uns immanente Streben nach jenem Guten nicht umsonst *(frustra)* ist[12]. Diese These, daß das naturhafte Streben nicht vergeblich sein könne, geht auf Aristoteles zurück[13]. Bei Origenes fand Nikolaus folgende Stelle:

„Wie das Auge von Natur aus nach dem Licht und Sehen verlangt und unser Leib kraft seiner Natur Speise und Trank fordert, so liegt auch in unserem Geiste ein ihm eigenes natürliches Verlangen, die Wahrheit Gottes und die Urgründe der Dinge zu erkennen. Wir haben dieses Verlangen aber nicht deshalb von Gott empfangen, damit es nie erfüllt werden dürfte oder könnte. Sonst schiene ja die Liebe zur Wahrheit unserem Geiste umsonst eingepflanzt“[14].

In der Scholastik begegnet die These, daß das naturhafte Streben nicht umsonst sein könne, vor allem bei Thomas von Aquin[15]. Nikolaus selbst begründet diese These so:

„Ein Verlangen geben ohne die Hoffnung bedeutete eine Folterung. Das ist dem höchstguten Gott nicht zuzuschreiben, da er ‚nur gute Gaben zu geben weiß‘[16]. Deshalb haben alle Propheten und auch heidnische Weise, die sahen, daß der Geist nicht aus sich zu dem, was er sehnt, gelangen könne, aber auch wußten, daß dieses Verlangen nicht vergebens in ihnen liege, versichert, daß der, der der Geistnatur das Verlangen gab, ihr auch die Gnade zu dessen Erreichung erteilen werde“[17].

---

[11] *Doct. ign.* III, 10 (h I, S. 149, Z. 27 – S. 150, Z. 4); siehe NvKdÜ, H. 15c: *Die belehrte Unwissenheit*, Buch III, hrsg. von H. G. Senger, Hamburg 1977, S. 71.
Vgl. *Sermo* XXII, Dies sanctificatus: CT I 1, S. 32, 4–7; ähnlich schon Augustinus, *Sermo* CLVIII 7,7 (PL 38, 865 f).

[12] *Cribr. Alch.* Prol. 1 (p I, fol. 124^{r}, Z. 13 f).

[13] Aristoteles, *De caelo* I, 4 (A 271a 33).

[14] Origenes, Περὶ ἀρχῶν II, 11, 4 (PG 11, 243C). Diese Stelle markierte Nikolaus durch ein ‚nota!‘ (Cod. Cus. 50, fol. 228^{r}).

[15] Siehe Thomas v. Aq., *In Arist. De caelo et mundo* I, lect. 8 (ed. Pera, Rom 1952; N. 91 [14], S. 42 f). Vgl. B. M. Lemeer, *De desiderio naturali ad visionem beatificam*, Rom 1948, S. 41–46.

[16] Mt 7, 11.

[17] *Sermo* 208 (V_2, fol. 126vb).

An anderer Stelle sagt Nikolaus: „Wer dieses Verlangen gab, ist auch mächtig genug, es zu erfüllen“[18].

1.2 Gott als Garant der Erfüllung menschlicher Sehnsucht

Die Zuverlässigkeit der menschlichen Sehnsucht gründet demnach in der Zuverlässigkeit der Güte und Vorsehung Gottes: Gott selbst ist der Garant der von ihm dem Menschen mitgegebenen Zielbestimmung. Kraft der Identität von Ursprung und Ziel impliziert „das Hervorgehen aus Gott schon eine Rückkehr zu ihm“[19]. Gott selbst „bietet alles dar, durch das wir zu ihm bewegt werden“[20]; er zieht uns durch sein Gnadenlicht zu sich hin[21]. Anders ausgedrückt: „Der Mensch wäre nicht, was er ist, ohne diese von Gott ermöglichte Möglichkeit“[22].

Eine solche realontolgische Zielbestimmung des Menschen, von der Cusanus ausgeht, ließe sich mit Thomas von Aquin als *desiderium naturale* charakterisieren: *Omnis intellectus naturaliter desiderat divinae substantiae visionem*[23]. Karl Rahner versucht dieselbe Wirklichkeit im Begriff des „übernatürlichen Existentials“ auszudrücken:

„Das reale Bestimmtsein des Menschen durch die immer angebotene Gnade ist nicht etwas, was sich nur ab und zu ereignet, sondern eine dauernde und unausweichliche Situation des Menschen. Der gemeinte Sachverhalt läßt sich, damit er nicht unbedacht übersehen werde, kurz ‚übernatürliches Existential‘ nennen“[24].

Wenn wir mit NvK von einem derartigen realen Bestimmtsein des Menschen ausgehen, jeder Mensch unter dieser Voraussetzung also irgendwie *capax Dei* sein muß, empfänglich für Gott, weil *imago Dei*[25], dann kann kein Zweifel daran bestehen, daß jeder Mensch immer schon aufgrund der ihm immanenten, von Gott gesetzten Zielbestimmung unter dem universalen Heilswillen Gottes steht, grundsätzlich also für jeden Menschen Heilsmöglichkeit besteht. *Um seiner selbst willen* hat Gott den Menschen erschaffen und ihm die

[18] *Sermo* 265, 1 (V_2, fol. 222rb).

[19] M. Alvarez-Gómez, *Die verborgene Gegenwart*, S. 236; R. Haubst, *Die Christologie*, S. 41 ff; ders., *Theologie in der Philosophie – Philosophie in der Theologie des Nikolaus von Kues:* MFCG 11 (1975) 252–260.

[20] *De quaer.* II (h IV, S. 24, N. 35, Z. 17 f).

[21] Vgl. ebd. III (h IV, S. 27 f, N. 39, Z. 16 f).

[22] Kl. Jacobi, *Die Methode der cusanischen Philosophie:* Symposion 31, Freiburg–München 1969, S. 145.

[23] Thomas v. Aq., *Summa contra gentiles* III, 57 (ed. Pera, Rom 1961, N. 2334, S. 77).

[24] K. Rahner, Art. *Existential* (II. Theologische Anwendung), in: Sacramentum Mundi I, Sp. 1298–1300. Näherhin vgl. ders., *Über das Verhältnis von Natur und Gnade:* Schriften zur Theologie (= SchzTh) I, S. 323–345; ders., *Über die Erfahrung der Gnade:* SchzTh III, S. 105–109; ders., *Theologie der Menschwerdung:* SchzTh IV, S. 137–174; ders., *Natur und Gnade:* ebd. S. 209–236; ders., *Gerecht und Sünder zugleich:* SchzTh VI, S. 262–276; ders., *Die anonymen Christen:* ebd. S. 545–554; ders., *Grundkurs des Glaubens*, Freiburg–Basel–Wien ^{2}1976, S. 303–312.

[25] Vgl. dazu R. Haubst, *Die Christologie*, S. 45 ff; ders., *Das Bild des Einen und Dreieinen Gottes in der Welt nach Nikolaus von Kues*, Trier 1952, S. 38 f; 184 ff.

Erfüllung bei Gott als Ziel gesetzt; weil aber „die göttliche Vorsehung es am Notwendigsten nicht fehlen läßt“[26], „gab Gott dem Menschen, den Er schuf, auch das, was er benötigte, um zur Schau seiner Herrlichkeit zu gelangen“[27]. Dieser theologische Gedankengang des Cusanus ist als Grundansatz für eine Theologie der Religionen, deren Heilsbedeutung und Heilswirksamkeit, von höchstem Wert. Wir werden darauf noch zurückkommen.

1.3 Die Sehnsucht nach Gott

In der Spanne: von Gott her seiend und zu ihm hin strebend, bewegt sich der Mensch. Und seine Sehnsucht ist es, in Gott seine Erfüllung zu finden: „Ruhe findet deshalb unser Geist nur in seinem Ursprung“[28]. Die Sehnsucht des Menschen nach Gott ist eine „Er-innerung seiner“[29]. Das im Menschen angelegte zielgerichtete Streben auf das Gute hin, an dessen Existenz die Vernunft nicht zweifelt, dessen *quidditas* ihr jedoch verborgen ist[30], wird erst dann zur Ruhe kommen, „wenn das sinnliche Leben abgelegt ist“[31].
Was NvK hier über das Nicht-zur-Ruhe-kommen der menschlichen Sehnsucht sagt, erinnert an das Wort des hl. Augustinus: „Du hast uns auf Dich hin geschaffen, und unruhig ist unser Herz, bis es ruht in Dir“[32]. Das heißt nicht, daß jeder Bezug zur Welt a priori abgestreift werden muß. Cusanus betont vielmehr auch: Wir machen die Erfahrung, daß wir in unserem Erkennen auf Sinneswahrnehmung angewiesen sind auf das, was *per sensum* eingeht[33]. Wenn die Welt dieser unserer von Gott gesetzten Zielbestimmung nicht dienlich wäre, „so wären wir vergebens in sie eingetreten“[34]. Damit die Sehnsucht nach Gott auch ihre Erfüllung finden kann, müssen wir uns „in dieser Welt eingewöhnen oder uns ihr entwöhnen können, um in der zukünftigen Welt Ruhe oder Unruhe zu finden“[35].

---

[26] *Ven. sap.* 20 (N. 57): NvKdÜ, H. 14, S. 85.
[27] *Ep. ad Nic. Alberg.* N. 24 (CT IV/3, S. 34 f); siehe R. Haubst, *Die Christologie*, S. 58.
[28] *Cribr. Alch.* Prol. 1 (p I, fol. 124^r, Z. 2–3). Vgl. *De dato* 1 (h IV, N. 93, Z. 16); *Ven. sap.* praef. und 8 (N. 1 und N. 20): NvKdÜ, H. 14.
[29] M. Alvarez-Gómez, *Die verborgene Gegenwart*, S. 240.
[30] *Cribr. Alch.* Prol. 1 (p I, fol. 124^r, Z. 8); vgl. *Ven. sap.* 12 (N. 31): NvKdÜ, H. 14.
[31] *Cribr. Alch.* Prol. 1 (p I, fol. 124^r, Z. 14 f).
[32] Augustinus, *Confessiones* I, 1 (CSEL 33, 1).
[33] *Cribr. Alch.* Prol. 1 (p I, fol. 124^r, Z. 10 f): erläuternd fügt Cusanus hinzu: „Der Blinde hat nämlich von Geburt an keine Kenntnis der Farbe.“ Vgl. auch *De vis.* 24 (p I, fol. 113^r, Z. 9–10); *De mente* 2 (h V, S. 52, Z. 20 und S. 53, Z. 5–7). Näheres bei N. Henke, *Der Abbildbegriff in der Erkenntnislehre des Nikolaus von Kues:* BCG, Bd. III, Münster 1969, S. 49–55; vgl. auch die Arbeit von Kl. Kremer, *Erkennen bei Nikolaus von Kues. Apriorismus – Assimilation – Abstraktion*, oben S. 23–54, der diesem Problem gründlich nachgeht.
[34] *Cribr. Alch.* Prol. 1 (p I, fol. 124^r, Z. 15 f); vgl. *De quaer.* I (h IV, N. 18, Z. 11–15); vgl. *Weish* 13, 3–5; *Röm* 1, 19–20; als mittelalterliche Erklärung z. B. Thomas v. Aq., *S. theol.* I q. 12 a. 12 in corp.
[35] *Cribr. Alch.* Prol. 1 (p I, fol. 124^r, Z. 17–18). Das bedeutet freilich nicht, daß Welt lediglich als Vehikel für das künftige ewige Leben bei Gott anzusehen ist; vgl. zu dieser Frage M. Alvarez-Gómez, *Die verborgene Gegenwart*, S. 240 f; K. Jaspers, *Nikolaus Cusanus*, München 1964, S. 160 f.

2. Die Sehnsucht des Menschen und ihre Erfüllung: der Weg zum Heil

Gott ist die Erfüllung der menschlichen Sehnsucht. Wie aber kann der Mensch dieses Ziel erreichen?

2.1 Verschiedene Wege – das eine Heil?

„Wieviele Wege führen nach Rom", sagen wir. „Viele Wege führen den Fuji hinauf, doch alle enden auf dem Gipfel", sagen die Japaner. In seinem Gleichnis von den Blinden und dem Elefanten erzählt Buddha[36], daß wir alle wie Blinde den einen Elefanten berühren; wenn wir ihn aber beschreiben sollen, wie er aussieht, gehen die Meinungen auseinander. Da jeder den Elefanten an einer anderen Stelle berührt, gewinnt jeder einen anderen Eindruck . . . Alle haben recht und unrecht zugleich.

Die verschiedenen Religionen bieten dem Menschen verschiedene Wege an, sein Heil zu finden. Wer aber kann entscheiden, welche der Religionen die wahre ist? Wer gibt uns das entscheidende Kriterium an die Hand?

Die Argumentation des Cusanus verläuft so: Der Weg, den wir einschlagen müssen, um das ersehnte Gut zu erreichen, muß notwendigerweise gut sein; da es jedoch viele Wege geben kann, die möglicherweise zur Erlangung des ersehnten Guten führen, erhebt sich die Frage, welcher denn der wahre und vollkommene Weg ist:

„Mose hat einen solchen Weg beschrieben, er ist aber nicht von allen angenommen noch verstanden worden. Christus hat ihn aufgehellt und vollkommen gemacht, doch sind viele bis jetzt ungläubig geblieben. Muhammad ist bestrebt gewesen, eben denselben Weg, damit er von allen, auch den Götzendienern, angenommen werde, als leichter[37] zu beschreiben"[38].

Cusanus fährt fort:

„Dies sind die namhaftesten Beschreibungen des genannten Weges, wiewohl noch viele andere Wege von Weisen und Propheten gegangen sind"[39].

Es gibt demnach für NvK verschiedene „Beschreibungen" des Weges, der zur Erkenntnis des Guten führt, verschiedene Darstellungen, verschiedene Interpretationen und Deutungen. Unter ihnen hebt er drei Möglichkeiten als die namhaftesten hervor:

1. die Darstellung des Mose,
2. die Vervollkommnung dieses Weges durch Jesus Christus,
3. die von Muḥammad vorgenommene Erleichterung dieses Weges.

Mose, Jesus Christus und Muḥammad – Repräsentanten der drei großen Weltreligionen Judentum, Christentum und Islam – sind die namhaftesten Antworten auf die Frage nach dem Weg zum Heil. Ihre gemeinsame Basis ist

---

[36] Vgl. *Reden des Buddha:* Reclam-Universal-Bibliothek 6245, S. 49–53.

[37] Zum Ḳur'ān als Erleichterung vgl. unsere Ausführungen: L. Hagemann, *Der Ḳur'ān,* S. 67, Anm. 107.

[38] *Cribr. Alch.* Prol. 1 (p I, fol. 124^r, Z. 23–26).

[39] Ebd., (Z. 27–28).

der Glaube an den einen Gott; ihre je eigene Deutung des zu ihm führenden Weges ist insofern gut, als sie diese als von Gott geoffenbart wissen[40].
Was Nikolaus hier sagt, läßt die offenbarungstheologische Konzeption des Ḳur'āns erkennen[41]. Die Kenntnis hierüber dürfte Cusanus nicht nur von Raymundus Lullus, bei dem sich die gleichen Gedanken finden[42], haben, sondern direkt aus dem Ḳur'ān selbst, den er ja in der Übersetzung des Robert von Ketton[43] intensiv studiert hatte[44]. In Ḳur'ān 3, 3–4 werden nämlich mit dem Ḳur'ān zugleich Tora und Evangelium als von Gott geoffenbarte Bücher bezeichnet:

„Er hat die Schrift mit der Wahrheit auf dich herabgesandt als Bestätigung dessen, was (an Offenbarungsschriften) vor ihr (d. h. der ḳur'ānischen Schrift) da war. Er hat auch die Tora und das Evangelium herabgesandt, (schon) früher, als Rechtleitung für die Menschen. Und er hat die Rettung (? alfurqān) herabgesandt."[45]

2.2 Jesus Christus als der Weg zum Heil

Welcher genannte Weg nun ist der wahre und vollkommene, der uns mit Sicherheit zu dem erwünschten Gut gelangen läßt? Welchem Weg kommt, so ließe sich interpretierend fragen, über die subjektive Heilsrelevanz hinaus „objektive", universale Heilsbedeutung zu?
Mittels der „Präsuppositionsdialektik"[46] argumentiert NvK wie folgt: „Es ist aber klar, daß, da kein bloßer Mensch Gott begreifen kann, wir auch keine Gewißheit haben, daß irgendein bloßer Mensch uns den Weg zu einem ihm unbekannten Ziel eröffnen kann"[47] Mose und Muḥammad – beide waren lediglich Menschen – können das ersehnte Gut nie gesehen haben, denn kein Mensch hat Gott je geschaut[48]; wie sollten sie dann in der Lage gewesen sein, den Weg zu einem ihnen selbst unbekannten Ziel zeigen zu können[49]?

---

[40] „Alle die erwähnten Beschreibungen aber haben zum Fundament, daß jenes erwähnte Gut das größte und deshalb nur ein einziges ist, welche sie alle den Einen Gott nennen, und ihre Beschreibungen des Weges nennen sie gut, weil sie ihnen von demselben guten Gott geoffenbart seien": *Cribr. Alch.* Prol. 1 (p I, fol. 124^{r}, Z. 28–30).
[41] Vgl. näherhin L. Hagemann, *Der Ḳur'ān*, S. 81–82. Zur offenbarungstheologischen Konzeption des Ḳur'āns siehe ferner H. Stieglecker, *Die Glaubenslehren des Islam*, Paderborn–München–Wien 1962, S. 75–80; F. Buhl, Art. *Muḥammad:* Shorter Encyclopaedia of Islam (1961) 392; A. Khoury, *Manuel II Paléologue. Entretiens avec un musulman. 7e Controverse:* SC 115, Paris 1966, S. 66–70; R. Paret, *Mohammed und der Koran. Geschichte und Verkündigung des arabischen Propheten:* Urban Taschenbücher 32, Stuttgart–Berlin–Köln-Mainz ^{3}1972, S. 81–85.
[42] Raymundus Lullus, *Liber gentili et tribus sapientibus:* MOG II, 1721, S. 95: Liber quartus de fide Saracenorum, a. III.
[43] Cod. Cus. 108, fol. 31–107.
[44] Vgl. dazu L. Hagemann, *Der Ḳur'ān*, S. 17–31.
[45] Zitiert nach R. Paret, *Der Koran. Übersetzung*, Stuttgart–Berlin–Köln-Mainz 1966.
[46] Zu dieser Argumentationsfigur vgl. B. Decker, *Nikolaus von Cues und der Friede unter den Religionen:* Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters, Bd. III, Leiden–Köln ^{2}1959, S. 119; R. Haubst, *Die Christologie*, S. 213 f; L. Hagemann, *Der Ḳur'ān*, S. 139 f.
[47] *Cribr. Alch.* Prol. 1 (p I, fol. 124^{r}, Z. 30–32).
[48] Joh 1,18.
[49] *Cribr. Alch.* Prol. 1 (p I, fol. 124^{r}, Z. 34).

„Und wenn irgendein Mensch diesen Weg hätte zeigen können oder zeigen könnte, dann müßte er notwendigerweise der Größte aller Menschen sein, wie dies alle Völker vom Messias bekennen. Denn wenn jener Mensch nicht die allwissende göttliche Weisheit selbst wäre, durch die Gott alles wirkt, so könnte er schlechterdings nicht, was ihm unbekannt wäre, offenbaren"[50].

Deswegen konnte nur einer diesen Weg zum Heil eröffnen: Jesus Christus[51]. Nur er, weil Gott-Mensch, konnte den wahren und vollkommenen Weg zur Erlangung des angestrebten Gutes zeigen. Die *unio hypostatica* in Jesus Christus ist für Cusanus die Bedingung der Möglichkeit zur Erfüllung der menschlichen Sehnsucht nach Gott, denn von sich aus kann ein bloßer Mensch dieses Ziel nicht erreichen: Die Stillung der Sehnsucht des Menschen nach Gott setzt „die maximale Einigung von Gott und Mensch in einem gott-menschlichen Mittler als Bedingung ihrer Verwirklichung voraus *(praesupponit)*"[52]. Wenn also jemand die dem Menschen von Gott eingestiftete Sehnsucht nach Gott erfüllen konnte, dann letztlich nur Gott selbst. Und dann gab es keine geeignetere Möglichkeit zur Erlangung dieses Ziels als die Inkarnation des Sohnes, der die Menschen aufs zuverlässigste den dazu notwendigen Weg zum Heil lehren und zeigen konnte.

„In dieser manuduktorischen Christologie ist gleichsam der metaphysische Hebel wirksam, den wir ‚Maximitätsprinzip' nennen können. Wie nämlich eine jede Seins- und Lebensstufe erst in der je höheren die volle Verwirklichung ihrer eigenen Möglichkeiten erfährt, ihre maximale Vollendung also von diesem höheren Prinzip abhängt, analog (und *a fortiori*) gibt es auch einen die Vollendung aller Menschen wirkenden Erlöser, Lehrer, Propheten nur dann, wenn dieser zugleich unvergleichlich mehr ist als nur ein Mensch, nämlich der menschgewordene Sohn Gottes"[53].

Die maximale Einigung von Gott und Mensch in einem gott-menschlichen Mittler als Voraussetzung für die Erfüllung der Sehnsucht des Menschen nach Gott ist einzig und allein in Jesus Christus erfüllt. Christus selbst ist also das entscheidende Kriterium, um den richtigen Weg zum Heil zu finden. Er ist der Maßstab für die Beurteilung der verschiedenen Darstellungen des Weges zu Gott. Die cusanische Sichtung der verschiedenen zum Heil führenden Möglichkeiten geschieht somit aus ihrer je eigenen Relation zu Jesus Christus als Gott-Mensch.

Die cusanische Sicht im Licht der Aussagen des II. Vatikanums

Hatte NvK von den verschiedenen Wegen gesprochen, die zur Erkenntnis des Guten, zu Gott hinführen[54], so findet das in den Aussagen des Konzils zur Heilsbedeutung der nichtchristlichen Religionen eine aktuelle Bestätigung. In

[50] Ebd. (Z. 36–40).
[51] Ebd. (Z. 40 f). *Cribr. Alch.* III, 19 (fol. 150^{v}, Z. 8 – fol. 151^{r}, Z. 3); *De pace* 13 (h VII, N. 43, S. 40, Z. 14 ff).
[52] R. Haubst, *Vom Sinn der Menschwerdung. Cur Deus homo,* München 1969, S. 129.
[53] Ebd. S. 95.
[54] *Cribr. Alch.* Prol. 1 (p I, fol. 124^{r}, Z. 20 ff).

der Konstitution über die Kirche sagt das Konzil, daß diejenigen, die das Evangelium noch nicht empfangen haben, in verschiedener Weise auf das Volk Gottes hingeordnet sind[55]. Namentlich genannt werden die Juden und die Muslim, die zusammen mit den Christen zur *abrahamitischen Religionsfamilie*[56] gehören:

„In erster Linie jenes Volk, dem der Bund und die Verheißungen gegeben worden sind und aus dem Christus dem Fleische nach geboren ist (vgl. *Röm* 9, 4–5), dieses seiner Erwählung nach um der Väter willen so teure Volk: die Gaben und Berufung Gottes nämlich sind ohne Reue (vgl. *Röm* 11, 28–29). Der Heilswille umfaßt aber auch die, welche den Schöpfer anerkennen, unter ihnen besonders die Muslim, die sich zum Glauben Abrahams bekennen und mit uns den einen Gott anbeten, den barmherzigen, der die Menschen am Jüngsten Tag richten wird[57]."

Doch kann das Heilsangebot Gottes nicht auf sie allein beschränkt bleiben. Auch den anderen,

„die in Schatten und Bildern den unbekannten Gott suchen, auch solchen ist Gott nicht ferne, da er allen Leben und Atem und alles gibt (vgl. *Apg* 17, 25–28) und als Erlöser will, daß alle Menschen gerettet werden (vgl. 1 *Tim* 2,4)[58]".

Die Substanz dieser Theologie ist nicht neu. Bereits 1938 hat Henri de Lubac auf verschiedene patristische Zeugnisse zu diesem Problem hingewiesen[59]. So ist Irenäus der Auffassung, daß der Sohn „seit Anbeginn und überall auf mehr oder weniger verborgene Weise jedem Geschöpf den Vater offenbart[60]. Bei Hilarius von Poitiers ist es das Wort Gottes, das als Sonne für alle Menschen scheint[61]. Für Ambrosius geht „die mystische Sonne der Gerechtigkeit" für alle auf, „ist für alle erschienen, hat für alle gelitten"[62]. Nach Johannes Chrysostomos schenkt sich die Gnade auch dem, der weder das Gesetz noch die Propheten kennt, wenn er das Gute tut[63]. Hieronymus bezeichnet die Menschen, die „ohne den Glauben und das Evangelium Christi" leben, aber

---

[55] Vgl. Thomas v. Aq., *S. theol.* III, q. 8, a 3, ad 1.

[56] Die Auffassung der drei Religionen – Judentum, Christentum, Islam – als der drei Zweige der einen monotheistischen Offenbarung, wie sie der offenbarungstheologischen Konzeption des Ḳur'āns entspricht, hat L. Massignon immer wieder in das christliche Bewußtsein zu rücken versucht; vgl. G. C. Anawati, *Exkurs zum Konzilstext über die Muslim:* LThK², *Das II. Vat. Konzil*, Bd. II S. 485–487. Zur offenbarungstheologischen Konzeption des Ḳur'āns vgl. oben Anm. 41.

[57] *Dogmatische Konstitution über die Kirche „Lumen gentium"*, Nr. 16: LThK², *Das II. Vat. Konzil*, Bd. I, Freiburg–Basel–Wien 1966, S. 205.

[58] Ebd.; vgl. auch *Dekret über die Missionstätigkeit der Kirche „Ad gentes"*, Nr. 7: LThK², *Das II. Vat. Konzil*, Bd. III, S. 39 f; *Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute „Gaudium et spes"*, Nr. 22: ebd. S. 355.

[59] H. de Lubac, *Catholicisme. Les aspects sociaux du dogme*, Paris 1938; dt.: *Katholizismus als Gemeinschaft*, Einsiedeln 1943, in 2. Aufl. unter dem Titel *Glauben aus der Liebe* erschienen: Einsiedeln 1970, S. 190 f.

[60] Auf diesen Nenner bringt H. de Lubac, *Glauben aus der Liebe*, S. 190 die Aussagen von Irenäus, *Adv Haer.* II 22, 4; III 18, 7; IV 20, 6–7; IV 22, 2 (PG 7, 784; 937; 990; 1036 f; 1047).

[61] Hilarius, *In Ps.* 118, Lamed, n. 5 (CSEL 22, 459).

[62] Ambrosius, *In Ps.* 118, 8, n. 57 (CSEL 62, 186).

[63] Johannes Chrysostomos, *In Rom. hom.* 5 (PG 60, 427).

das Gute tun, als Träger von *Dei semina*[64]. Cyrill von Alexandrien glaubt, daß niemand ohne Christus geboren wird[65]. Augustinus endlich spricht vom *divinum auxilium*, das unter allen Völkern am Werk ist[66], und vom heilsbringenden Willen Gottes, der den Gerechten der verschiedenen Völker niemals entzogen sei[67] und daß auch die Heiden ihre „Verborgenen Heiligen"[68] und Propheten hätten[69].

Diese oft vergessenen Perspektiven hat uns das II. Vatikanum erneut vor Augen geführt[70]. Wenden wir uns nach diesem flüchtigen Blick in die Theologiegeschichte wieder seinen Aussagen zu. Von entscheidender Bedeutung ist die Aussage des Konzils bezüglich des Hingeordnetseins auf das Volk Gottes. Unmißverständlich heißt es: „Die katholische Kirche lehnt nichts von alledem ab, was in diesen Religionen wahr und heilig ist"[71].

Damit steht unzweifelhaft fest, daß es Wahres und Heiliges in den nichtchristlichen Religionen gibt, daß sie „nicht selten einen Strahl jener Wahrheit erkennen lassen, die alle Menschen erleuchtet"[73]. Es bleibt jedoch zu klären, inwieweit und in welcher Weise die einzelne konkrete Religion diese Wahrheit widerspiegelt, wobei das Konzil nicht auf die Wahrheit des christlichen Glaubens oder auf die Lehre der Kirche rekurriert, sondern auf Christus hinweist: denn er ist „‚der Weg, die Wahrheit, das Leben' (*Joh* 14, 6), in dem die Menschen die Fülle des religiösen Lebens finden"[73]. Der Angelpunkt ist Jesus Christus, sein Leben, seine Botschaft. Eine theologische Würdigung der einzelnen Religionen hat sich an ihrer je eigenen Relation zu Jesus Christus zu orientieren; dabei ist zu fragen, ob und – wenn ja – inwieweit die zentralen Glaubensinhalte der nichtchristlichen Religionen zum Christusereignis in Beziehung stehen[74]. Von daher ergibt sich ihre je eigene Hinordnung zum *populus Dei*, zum „Christusvolk", wie A. Grillmeier formuliert[75].

Anders als die Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristli-

---

[64] Hieronymus, *In Ep. ad Gal.* c. 1 (PL 26, 326).

[65] Cyrill von Alexandrien, *Thesaurus* (PG 75, 294–295).

[66] Augustinus, *De ordine* II, c. 10, n. 29 (CCSL 29, 124); vgl. ferner: *Enchiridion* c. 103, n. 27 (PL 40, 280).

[67] Ders., *Ep.* 102 *ad Deogratias* q. 2, n. 10 (CSEL 34, 552 f); siehe auch *Ep.* 164 c. 1, n. 2 (CSEL 44, 522 f); *Contra duas ep. Pelag.*, c. 4, n. 8 (PL 44, 593).

[68] Ders., *De catech. rud.*, c. 22, n. 40 (PL 40, 339).

[69] Ders., *Contra Faustum* XIX c. 2 (CSEL 25, 498): . . . dubitandum non est et gentes suos habere prophetas.

[70] Vgl. J. Oesterreicher, *Kommentierende Einleitung zur Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen:* LThK², *Das II. Vat. Konzil*, Bd. II, S. 406–478.

[71] „*Nostra aetate*", Nr. 2: a.a.O., S. 491.

[72] Ebd.

[73] Ebd.

[74] Vgl. P. Antes – W. Rück – B. Uhde, *Islam – Hinduismus – Buddhismus. Eine Herausforderung des Christentums:* Projekte zur theologischen Erwachsenenbildung, Bd. 1, Mainz 1973, S. 100–107.

[75] *Kommentar* zu Nr. 16 der Dogmatischen Konstitution über die Kirche, a.a.O., S. 205.

chen Religionen[76] führt die *Dogmatische Konstitution über die Kirche* in ihrer Aussage über die je anders geartete Zuordnung der nichtchristlichen Religionen zum Volk Gottes von innen nach außen, von größerer Nähe zum *populus Dei* zur größeren Ferne. So läßt sie die verschiedene Hinordnung der Religionen zur biblischen Offenbarung deutlicher werden: Insbesondere das Judentum, aber auch der Islam nehmen hier einen hervorragenden Platz ein, weil und insofern sie „unmittelbar, ganz oder teilweise, an der auf Christus hin gegebenen Offenbarung Gottes teilhaben"[77]. So hat ihr Verhältnis zum Gottesvolk eine andere Qualität als das der anderen nichtchristlichen Religionen. Diese tiefere Dimension der Verbundenheit liegt in der von ihnen reklamierten biblischen Tradition.

In seiner *Cribratio Alchoran* hat NvK diese Abhängigkeit, was das Verhältnis zwischen Islam und Christentum angeht, zum Anlaß genommen, immer wieder nach dem evangelischen Wahrheitsgehalt des Ḳur'āns zu fragen und nach Ḳur'ānaussagen zu suchen, die ihm als *manuductiones ad Christum* geeignet erschienen[78].

Das II. Vaikanum hat diese in der christlichen Theologie lange verschüttete Art verständnisvoller Interpretation, die auch bei anderen Religionen Heilswertes und auf Christus Hinweisendes entdeckt, in jenem geschichtstheologischen Begriff zusammengefaßt, „in dem schon die Väter das Rätsel der jahrtausendelangen Vorgeschichte des Evangeliums in der Menschheit zu erklären versuchten: Praeparatio evangelica"[79]. Deshalb formuliert das Konzil im Hinblick auf die nichtchristlichen Religionen so:

„Was sich nämlich an Gutem und Wahrem bei ihnen findet, wird von der Kirche als Vorbereitung für die Frohbotschaft und als Gabe dessen geschätzt, der jeden Menschen erleuchtet, damit er schließlich das Leben habe"[80].

Was sich bei den Vätern noch eingrenzend auf die Vorgeschichte des Evangeliums bezog, hat das Konzil ausweitend auf alle nichtchristlichen Religionen, auch auf den Islam als nachchristliche Religion angewandt. Als einer der großen Vorläufer in diesem Punkt darf mit Recht NvK angesehen werden.

In seiner Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen

---

[76] Vgl. J. Masson, *La Declaration sur les religions nonchrétiennes:* NRTh 87 (1965) 1066–1083; F. Ricken, *„Ecclesia . . . universale salutis sacramentum":* Scholastik 40 (1965) 381–388.

[77] A. Grillmeier: *Kommentar* zu Nr. 16 der Dogmatischen Konstitution über die Kirche, a.a.O., S. 206.

[78] Vgl. L. Hagemann, *Der Ḳur'ān,* S. 72 f; 162 ff; 183 f. Zur cusanischen manuductio hat R. Haubst des öfteren Näheres geschrieben: vgl. R. Haubst, *Das Bild des Einen und Dreieinen Gottes,* S. 162 ff; ders., *Die Christologie,* S. 308–312; ders., *Die leitenden Gedanken und Motive der cusanischen Theologie:* MFCG 4 (1964) 275 f; ders., *Vom Sinn der Menschwerdung,* S. 94–96; ders., *Theologie in der Philosophie – Philosophie in der Theologie des Nikolaus von Kues:* MFCG 11 (1975) 254 ff.

[79] J. Ratzinger, *Das neue Volk Gottes. Entwürfe zur Ekklesiologie,* Düsseldorf ²1970, S. 385. Vgl. Eusebius von Caes., *Praeparatio Evangelica* 1, 1 (PG 21, 28 AB), worauf das Konzil verweist.

[80] *Dogmatische Konstitution über die Kirche,* Nr. 16: a.a.O., S. 207; vgl. Jak 1, 17; Joh 1, 9; 10, 10.

Religionen verweist das Konzil auf den einen Schöpfergott, von dem alle Menschen ihr Dasein haben:

„Alle Völker sind ja eine einzige Gemeinschaft, sie haben denselben Ursprung, da Gott das ganze Menschengeschlecht auf dem gesamten Erdkreis wohnen ließ"[81].

Sie kommen nicht nur von ihm, „auch haben sie Gott als ein und dasselbe Ziel"[82]. Ohne daß das Konzil diesen Gedankengang näher ausführt, sieht es doch die Religionen der Völker in einem Zusammenhang mit der gesamten Schöpfungswirklichkeit und ihrer eschatologischen Vollendung in Gott. Und weiterhin: Insofern das Konzil auch die nichtchristlichen Religionen von jenem Licht beleuchtet weiß, das alle Menschen erleuchtet, die in die Welt kommen[83], sieht es „auch einen christologischen Faktor in ihnen wirken"[84]. In diesem Sinne – christologisch – hatte auch NvK argumentiert; in diesem Sinne dürfen wir auch die folgende Aussage bezüglich des Ḳur'āns verstehen: „Wenn sich daher etwas Schönes, Wahres und Klares im Alkoran befindet, so ist dies notwendigerweise ein Strahl des gar lichtvollen Evangeliums"[85]. Christus ist das Licht der Völker[86], das jeden Menschen erleuchtet, „in dem Gott alles mit sich versöhnt"[87].

Exkurs: Theologische oder christologische Begründung des Heils? A. Ganoczy hat kürzlich versucht,

„die aus dem Wirken Gottes des Vaters erfolgende Heilsmitteilung als die breiteste, alles umfassende, sogar die geschichtliche Sendung Jesu Christi irgendwie übersteigende Wirklichkeit zu denken"[88].

Der Respekt vor dem Glauben der anderen setzt nach ihm voraus,

„daß die christliche Theologie auch die soteriologische Frage so stellt, daß damit kein Buddha-, Mohammed- oder Jahwe-Bekenner in seiner tiefsten Glaubensüberzeugung verletzt wird"[89].

Dieser in bezug auf einen Dialog mit den nichtchristlichen Religionen auf den

---

[81] „*Nostra aetate*", Nr. 1: a.a.O., S. 489; vgl. *Apg* 17, 26.

[82] „*Nostra aetate*", Nr. 1: a.a.O., S. 489.

[83] Ebd., Nr. 2: a.a.O., S. 491.

[84] J. Ratzinger, *Das neue Volk Gottes*, S. 400. Die christologische Begründung der Heilsvermittlung ist in der nachkonziliaren Theologie das dominierende Element: vgl. E. Klinger (Hrsg.), *Christentum innerhalb und außerhalb der Kirche:* Quaestiones disputatae, Bd. 73, Freiburg–Basel–Wien 1976; K. Rahner, *Grundkurs des Glaubens*, S. 303–312. Schon das II. Vatikanum hatte den alten Satz „extra ecclesiam nulla salus" (vgl. DS 1351, Konzil von Florenz 1442) in diesem Sinne christologisch verstanden: Heil allein durch Jesus Christus. – Zur Geschichte dieses Satzes „extra ecclesiam nulla salus" siehe Y. Congar, *Heilige Kirche. Ekklesiologische Studien und Annäherungen*, Stuttgart 1966, S. 434–450 sowie 451–464. Ferner J. Ratzinger, *Das neue Volk Gottes*, S. 339–361; H. Küng, *Die Kirche*, Freiburg–Basel–Wien ^{2}1967, S. 371–378.

[85] *Cribr. Alch.* I, 6 (p I, fol. 128^{r}, Z. 40–41).

[86] „*Lumen gentium*", Nr. 1: a.a.O., S. 157; siehe dazu den Kommentar von A. Grillmeier: a.a.O., S. 156 ff.

[87] „*Nostra aetate*", Nr. 2: a.a.O., S. 491; vgl. 2 *Kor* 5, 18–19.

[88] A. Ganoczy, *„Außer Gott kein Heil"?:* Lebendiges Zeugnis 32 (1977) 55–66; Zitat: 60 f.

[89] Ebd., S. 65.

ersten Blick sympathisch wirkende Ansatz birgt allerdings verschiedene christologische Schwierigkeiten in sich.
Dazu seien drei kritische Anmerkungen erlaubt:

1. Man kann Jesus nicht gegen Christus ausspielen, d. h. jesuanische Botschaft und christologisch interpretierte Gemeindeaussagen auseinanderdividieren[90]. Die neutestamentlichen Aussagen sind nicht selektiv, sondern als ein Ganzes zu lesen, will man ein vollständiges Bild von dem bekommen, dessen Name Jesus Christus ist. Treffend formuliert das W. Kasper:

„Was beim historischen Jesus implizit und indirekt angesprochen ist, wird nachösterlich explizit und direkt ausgesprochen. Die christologischen Hoheitstitel und die gesamte nachösterliche Christologie müssen verstanden werden als Antwort der Gemeinde auf den Entscheidungsruf und den Anspruch Jesu. Sie verfälschen Jesu Botschaft nicht, sondern beantworten und explizieren sie. Der unerhörte Anspruch des irdischen Jesus führt unmittelbar hinüber zu der Aussage des vierten Evangeliums: ‚Ich und der Vater sind eins' (Joh 10, 30)"[91].

In seiner Argumentation beruft sich Ganoczy u. a. auf R. Schnackenburg[92], der nach ihm von einem „Aufgehen" der Herrschaft Christi in der endgültigen Herrschaft Gottes spricht[93]. Wenn das der Fall wäre, dann käme u. E. darin eben die soteriologische Funktion Jesu Christi zum Ausdruck: nicht um seiner selbst willen ist er gekommen, sondern um alle zur Verherrlichung des Vaters zu führen[94]. Darin liegt seine unüberbietbare geschichtliche Sendung für alle Menschen[95]. Doch R. Schnackenburg handelt von der Kirche und schreibt:

„. . . aber die Herrschaft Christi greift über die Kirche hinaus und die Kirche wird einmal ihre irdische Aufgabe erfüllt haben und dann im eschatologischen Reich Christi bzw. Gottes aufgehen"[96].

Schnackenburg selbst also bietet für Ganoczys Interpretation keinen Anhalt. Dem von Ganoczy zur Bestätigung seiner These herangezogene Vorschlag von W. Thüsing, die Heilsfrage in erster Linie von einer „transzendentalen Theologie der Selbstmitteilung Gottes"[97] her anzugehen und nicht von einer transzen-

---

[90] J. Ratzinger, *Einführung in das Christentum*, München 1968, S. 156–161; W. Kasper, *Jesus der Christus*, Mainz [4]1975, S. 27–44.

[91] W. Kasper, *Einführung in den Glauben*, S. 53 f; vgl. auch J. Ratzinger, *Einführung in das Christentum*, S. 156 ff.

[92] A. Ganoczy, *Außer Gott kein Heil?*, S. 60.

[93] R. Schnackenburg, *Gottes Herrschaft und Reich*, Freiburg–Basel–Wien [4]1965, S. 211.

[94] Vgl. W. Thüsing, *Per Christum in Deum. Studien zum Verhältnis von Christozentrik und Theozentrik in den paulinischen Hauptbriefen:* Neutestamentliche Abhandlungen N. F., Bd. 1, Münster 1965.

[95] Vgl. H. Waldenfels, *Die Heilsbedeutung der nichtchristlichen Religionen in katholischer Sicht:* W. Molinski (Hrsg.), *Die vielen Wege zum Heil. Heilsanspruch und Heilsbedeutung nichtchristlicher Religionen*, München 1969, S. 98–104; J. Ratzinger, *Der christliche Glaube und die Weltreligionen:* Festschrift K. Rahner, Freiburg 1964, Bd. II, S. 287–305; ders., *Das Problem der Absolutheit des christlichen Heilsweges:* W. Böld u. a., *Kirche in der außerchristlichen Welt*, Regensburg 1967, S. 7–29.

[96] R. Schnackenburg, *Gottes Herrschaft und Reich*, S. 211.

[97] W. Thüsing, *Strukturen des Christlichen beim Jesus der Geschichte. Zur Frage eines neutesta-*

dentalen Christologie, liegt ebenfalls die Unterscheidung zwischen dem historischen Jesus und dem verkündigten Christus zugrunde. Aufgrund des – so Thüsing – „jesuanischen Jahwe-Glaubens“[98] ist der Heilsanwärter als solcher theozentrisch zu bestimmen, d. h.

„durch seine Hinordnung auf den Gott . . ., der sich selbst mitteilen will, . . . so daß der aposteriorisch zu erkennende Heilbringer Jesus als ‚Sohn Gottes‘ von dieser Radikalität des Selbstmitteilungswillens Gottes mitumfaßt und ermöglicht ist“[99].

Dieser Gedankengang läßt, wie Thüsing selbst sagt[100], die Rückbindung der christologischen Heilsbegründung an das neutestamentliche Denken erkennbar werden. Das will Thüsing aufzeigen. So gesehen, führt sein Vorschlag, von einer transzendentalen Theologie der Selbstmitteilung Gottes her die Heilsfrage anzugehen, unweigerlich in die Christologie als deren Konsequenz. Das eine ist nicht vom anderen zu trennen.

2. Der nach Ganoczy eindeutig theozentrische Ansatz der Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen darf nicht isoliert von den anderen Konzilsdokumenten betrachtet werden. Insbesondere sind hier die Kirchenkonstitution *Lumen gentium* (Nr. 16), stellenweise die Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* (Nr. 22), das Missionsdekret *Ad gentes* (Nr. 7) sowie das Dekret über die Religionsfreiheit *Dignitatis humanae* (Nr. 1 u. a.) zu nennen und zum Verständnis mitheranzuziehen. Denn schon im Vorwort zu *Nostra aetate* betonen die Konzilsväter die perspektivische Darstellung der Erklärung[101].

3. Die christliche Theologie hat die soteriologische Frage so zu stellen, wie sie ihrem Selbstverständnis entspricht und nicht in Adaptation an Bekenntnis und Verständnis der anderen Religionen[102]. Ein Dialog ist erst dann möglich, wenn die je eigene Position klar umrissen ist. Wenn die „Nichtanerkennung Jesu Christi als Gottmensch, inkarnierter Gottessohn und einziger Mittler“[103] – wie etwa beim Islam – wesentlich zu seinem Gottesbegriff gehört[104], so können wir als Christen doch nicht einfachhin von diesen christologischen Aussagen abstrahieren. Schon religionswissenschaftliche Redlichkeit setzt voraus, daß das je eigene Glaubensverständnis der jeweiligen Religion ohne Abstriche herausgearbeitet wird, eben auch das des christlichen Glaubens.
Die von A. Ganoczy hypothetisch vorgetragenen Gedanken, die über die

---

mentlich-christologischen Ansatzpunktes der These vom anonymen Christen: E. Klinger (Hrsg.), *Christentum innerhalb und außerhalb der Kirche*, S. 100–121; Zitat: S. 116.

[98] Ebd., S. 117.

[99] Ebd.

[100] Ebd.

[101] „*Nostra aetate*“, Nr. 1: a.a.O., S. 489; vgl. J. Ratzinger, *Das neue Volk Gottes*, S. 398.

[102] Gegen A. Ganoczy, *Außer Gott kein Heil?*, S. 65.

[103] Ebd.

[104] Vgl. unsere Ausführungen: *Der Ḳur'ān*, S. 117 ff; 149 ff.

christologische Begründung des Heils hinausgreifen und eine strikt theologische als Ausgangsbasis nehmen, laufen Gefahr, die soteriologische Funktion Jesu Christi, seine einmalige, unwiderrufliche und unüberbietbare Erlösungstat als Gott-Mensch zu verkürzen. In der „christlichen Soteriologie" lassen sich Theologie und Christologie nicht so strikt und radikal voneinander trennen, wie es Ganoczy versucht. Im Gegenteil: Theologie und Christologie sind in engster Weise aufeinander bezogen: Gottes Heilshandeln an den Menschen wird in Jesus Christus inkarnatorisch präsent:

„Gott hat die Welt so geliebt, daß er seinen einzigen Sohn hingab, damit jeder, der an ihn glaubt, nicht verlorengeht, sondern das ewige Leben hat. Denn Gott hat seinen Sohn nicht in die Welt gesandt, damit er die Welt richtet, sondern damit die Welt durch ihn gerettet wird" (*Joh* 3, 16 f).

Diese Selbsthingabe, die Gott in der Sendung seines Sohnes vollzieht, setzt der menschgewordene Sohn in seinem Leiden und Sterben fort: „Dieses Für-die-anderen-Sein macht sein tiefstes Wesen aus, denn darin ist er die persongewordene Liebe Gottes für die Menschen"[105].
Aus dieser Sicht scheint uns die von A. Ganoczy vorgeschlagene theologische Begründung des Heils, sein Versuch, „das Heil der Nichtchristen ‚basileiazentrisch' zu denken"[106], im Dialog mit den anderen Religionen, dem er ja dienen soll, keine einschneidende Neuerung und Erleichterung zu sein; denn – wie Ganoczy abschließend selber schreibt – bleibt die christozentrische Soteriologie

„eine logische Folgerung eines zugleich gegenständlichen und gelebten Christusbekenntnisses. Und sie bleibt auch der Botschaftsinhalt, den das Christentum seit Ostern im Sinne eines universalen ‚Angebotes' zu verkünden hat"[107].

Wozu ist dann noch der „hypothetisch verwendete vor-christologische Ansatz"[108] gut?

Kehren wir nach diesem Exkurs zum Schluß noch einmal zu den Aussagen des II. Vatikanums und seiner christologischen Heilsbegründung zurück. Unmißverständlich stellt das Konzil fest: Es ist Auftrag der Kirche, unablässig Jesus Christus zu verkünden, in dem die Fülle des religiösen Lebens zu finden ist[109]. Das allein Seligmachende ist die Botschaft von der Gnade Gottes, die keinen Menschen ausschließen will: „Darum muß die Botschaft von der Gnade allen verkündigt werden, darum muß der Weg über alles menschliche Suchen und Versuchen hinaus auf das Evangelium von der Gnade zuführen"[110], auf Jesus Christus, der der Weg, die Wahrheit, das Leben (*Joh* 14, 6) ist.

---

[105] W. Kasper, *Jesus der Christus*, S. 142.
[106] A. Ganoczy, *Außer Gott kein Heil?*, S. 66.
[107] Ebd., S. 66.
[108] Ebd.
[109] „*Nostra aetate*", Nr. 2: a.a.O., S. 491. Ebenso der Beschluß der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland: *Missionarischer Dienst an der Welt: Gemeinsame Synode*. Offizielle Gesamtausgabe I, Freiburg–Basel–Wien 1976, S. 823 f.
[110] J. Ratzinger, *Das neue Volk Gottes*, S. 402.

NvK hat das in exemplarischer Weise in seiner *Cribratio Alchoran* versucht. Die Parallelität seiner Gedankenführung mit der des II. Vatikanums in den Aussagen über das Verhältnis zwischen Kirche und Weltreligionen verdient Beachtung. Was das Konzil zu Beginn der Erklärung *Nostra aetate* sagt, nämlich „gemäß ihrer Aufgabe, Einheit und Liebe unter den Menschen und damit auch unter den Völkern zu fördern“[111], dem galten bereits zu Beginn der Neuzeit die Bemühungen des NvK. Wie das Konzil, ohne den spezifischen Sendungsauftrag der Kirche zu schmälern, besonders auf das bedacht war, „was den Menschen gemeinsam ist und sie zur Gemeinschaft untereinander führt“[112], so hat bereits vor einem halben Jahrtausend NvK primär das Verbindende, nicht das Trennende zwischen den Religionen ins Auge zu fassen versucht und sich um gemeinsame Anknüpfungspunkte zwischen ihnen bemüht, um sie dann manuduktorisch zu dem zu führen, aus dem er lebte: Jesus Christus, „der insgeheim von allen Völkern Ersehnte“[113].

[111] „*Nostra aetate*“, Nr. 1: a.a.O., S. 489.
[112] Ebd.
[113] *Sermo* XLI (32): Cod. Vat. lat. 1244 (fol. 131^{va-b}) N. 10. Das cusanische Zitat bezieht sich auf Aggaeus 2, 8 (Vulg.): desideratus cunctis gentibus.

DER CHRISTLICHE HUMANISMUS BEI NIKOLAUS VON KUES IN DER SICHT DES JAPANERS

Von P. T. Sakamoto, Tokio/Japan

In der umfangreichen Lehre des Nikolaus von Kues steht der Begriff „Humanismus", der in einer echten Menschenliebe und Menschlichkeit besteht, als Leitgedanke im Zentrum; dieser hat seine ganze Lehre und Tätigkeit geleitet. Sein Humanismus ist zwar im christlichen Glauben begründet, aber er ist etwas anderes als der des Mittelalters; denn Nikolaus von Kues betonte die schöpferische Kraft und Individualität des Menschen, und zwar besonders dort, wo er die Toleranzidee gegenüber den Andersgläubigen lehrte, wie sie in *De pace fidei* steht.

Wenn man solch einen Humanismus in der Geistesgeschichte der Welt sucht, findet man etwas Ähnliches in der Humanitätsidee des Japaners. Seit altersher gibt es in Japan einen Humanismus, in dem die Toleranz hoch geschätzt ist. Dieser japanische Humanismus basiert auf der Geistesveranlagung des Japaners, der sich durch die Lehre der japanischen Religionen, wie Schintoismus, Buddhismus etc., entfaltet.

Der christliche Humanismus bei Nikolaus von Kues ist daher für den Japaner sehr interessant, weil ein Christ des 15. Jahrhunderts, wie Cusanus, schon die religiöse Toleranzidee entwickelt hat. So soll dieser kurze Beitrag 1. die zeitgeschichtliche Bedeutung des cusanischen Humanismus, 2. seine theologische und anthropologische Fundierung, 3. *pax* und *tolerantia* als Hauptanliegen des cusanischen Humanismus, 4. *coincidentia oppositorum* als Kerngedanke seines Humanismus, 5. die Wesenszüge des japanischen Humanismus und der japanischen Religionen und 6. die Ähnlichkeit im Denken des cusanischen Humanismus und des japanischen Humanismus so weit wie möglich klarstellen, so daß der wahre Wert der Lehre des Nikolaus von Kues nicht nur für Japans Mission, sondern auch für die Mission Asiens deutlich wird.

I

Die zeitgeschichtliche Bedeutung des cusanischen Humanismus

Wenn man die Eigentümlichkeit des Menschenbildes bei NvK vor Augen hat, findet man zuerst den christlichen Humanismus, den er durch seine eigene biblisch begründete Theologie inspiriert hatte. Das deutlich herauszuarbeiten, hatte ich schon in meiner Dissertation *Die Würde des Menschen bei Nikolaus*

von Kues[1] und in meinem Aufsatz *Die theologische und anthropologische Fundierung der Ehtik bei Nikolaus von Kues* versucht[2].
Im Mittelalter hatte die griechische Philosophie von Platon und Aristoteles mehr und mehr eine wichtige Rolle gespielt, so daß diese Philosophie im Spätmittelalter neben der christlichen Theologie einen eigenen Bereich einnahm. Thomas von Aquin, der Fürst der scholastischen Philosophie und Theologie, führte im 13. Jahrhundert den Aristotelismus in die christliche Theologie ein und zog eine scharfe Grenze zwischen Glauben und Wissen. Er unterschied davon die Philosophie der rational begründeten Gotteslehre. Diese Tendenz wurde in der Scholastik vom 14. Jahrhundert an vorherrschend, und so blühten die *theologia naturalis* und die *ethica philosophica* im Spätmittelalter auf. Die übermäßige Betonung des Begrifflichen und Rationalen führte jedoch zu einem Logizismus und Rationalismus, der dem Christentum die lebendige Frömmigkeit oder Religiösität nahm. Daraus folgten Spaltung und Streitigkeiten in der Christenheit.
Philosophen, die diesem übermächtig gewordenen Aristotelismus nicht zustimmten, bekämpften ihn am Beginn der Neuzeit durch den Platonismus, wie z. B. Nikolaus von Kues, Pico della Mirandola, Marsilio Ficino etc. Aber NvK, den die politische Unruhe und das Elend der Menschen dieser Zeit tief berührten, suchte auch Frieden und Heil für die Menschen.
Diese Haltung des NvK gegenüber den Menschen war ganz und gar christlich, wie es das Evangelium verlangt. Für ihn war jeder Mensch „Ebenbild Gottes", der Himmel und Erde geschaffen hat. Er liebte als Christ den Menschen, der mit Gott seinshaft verbunden ist. Denn Gott ist die unendliche Person, die allen Geschöpfen ihre eigene Vollkommenheit mitteilt und ihnen Leben schenkt. Der Mensch als Person hat in besonderer Weise teil *(participare)* an der göttlichen Person und trägt in sich eine Seinswürde, durch die er über der Materie steht, folglich niemals als „Sache" behandelt werden darf.
Diese Auffassung vom Menschen und von der christlichen Nächstenliebe verwirklichte und bestätigte NvK auch dadurch, daß er vor seinem Tode sein

[1] P. T. Sakamoto, *Die Würde des Menschen bei Nikolaus von Kues*, Düsseldorf 1967. – Neben dieser Dissertationsarbeit konnte der Verfasser sich hier auf seine bereits vorliegenden Aufsätze stützen, die in diesem Beitrag nicht weiter angeführt werden. Vgl. P. T. Sakamoto, *Der Grundgedanke der Christologie des Nikolaus von Kues:* Katholic Shingaku, Tokyo 15 (1969) 48–97; *Das Erziehungsbild der katholischen Kirche im Mittelalter bei Nikolaus von Kues:* Nihon no Shingaku (Tokyo) 8 (1969) 141–155; *Die Merkmale der Anthropologie des Nikolaus von Kues:* Studies in Medieval Thought (Tokyo) 12 (1970) 93–116; *Martin Luther und Nikolaus von Kues in bezug auf die Heilige Schrift und den Glauben:* Nihon no Shingaku (Tokyo) 9 (1970); *Die anthropologische Auffassung der Religionsphilosophie nach Nikolaus von Kues:* Journal of Religions Studies (Tokyo) 44 (1971) 71–73; *Die Grundlage der Ethik des Nikolaus von Kues:* Chuo Academic Research Institute. Annual Review (Tokyo) 2 (1971) 24–74; *Goethe und Cusanus. Die Verwandtschaft ihrer Anschauungen über Natur-Mensch-Gott nach dem „Faust":* Goethe-Jahrbuch (Tokyo) 14 (1972) 205–226; *Transzendenz und Immanenz Gottes nach Nikolaus von Kues:* St. Marianna University, Annual Review (General Education) (Kawasaki) 5 (1976) 57–64.
[2] Ders., *Die theologische und anthropologische Fundierung der Ethik bei Nikolaus von Kues:* MFCG 10 (1973) 138–151.

ganzes Vermögen für ein Altersheim stiftete, das heute noch in Bernkastel-Kues an der Mosel steht. Seine Größe jedoch liegt darin, daß er nicht nur die Probleme und das Elend des Menschen durch seine karitative Tätigkeit zu lösen suchte, sondern auch Reform der Gesellschaft und Gesinnungswandel der Menschen anstrebte; hierin vor allem bemühte er sich, theologische und philosophische Prinzipien zu finden. So entfaltet sich seine Einsicht in der Betrachtung zwischen Person und Gesellschaft, Individuum und Universum, zwischen Mensch und Gott. Dabei hielt er zunächst einmal an der christlichen Offenbarung fest, wie sie in der Bibel steht, und erforscht so, auf wissenschaftlicher Basis, die Natur des Geschaffenen, das für ihn Abbild und Spur Gottes ist. Denn diese zwei Quellen, Bibel und Natur des Seienden, können den Menschen zur Wahrheit führen, weil Gott sie für die Rettung des Menschen gegeben hat, der ja vom Anfang der Weltschöpfung an in der Heilsgeschichte steht.

II

Die theologische und anthropologische Fundierung des cusanischen Humanismus

Wie in meiner Dissertation von 1967 ausführlich erörtert wurde, ist der einzelne Mensch nach NvK eine Monade der geistigen Natur, die zu der höchsten Klasse des Seienden gehört; deshalb wird sie mit dem traditionellen Namen „Person" benannt. Die Person hat den einheitlich-sinnvoll-finalen Selbstbesitz, Selbstmacht und Selbstherrschaft, m.a.W.: sie ist eine vollständige Einzelsubstanz und ein in-sich-abgeschlossenes Ganzes, so daß NvK sie mit Recht Mikrokosmos genannt hat.
Man findet viele verschiedene Ausdrücke bei ihm, welche die Würde des Menschen klar zeigen, z. B.: *homo mundus*[3], *homo regnum nobile*[4], *homo corpus nobile*[5], *homo intellectus excellens*[6], *homo libertas nobilis*[7], *homo spiritus nobilis*[8], *homo honorandus*[9], *homo natura elevata*[10], *homo finis naturae*[11], *homo animal nobile*[12], *homo animal perfectum*[13], *homo supra omnia animalia*[14].

[3] Ders., *Die Würde des Menschen*, S. 113–116.
[4] Ebd. S. 117.
[5] Ebd. S. 117–118.
[6] Ebd. S. 118–120.
[7] Ebd. S. 121–124.
[8] Ebd. S. 124–125.
[9] Ebd. S. 126.
[10] Ebd. S. 127.
[11] Ebd. S. 128.
[12] Ebd. S. 132–133.
[13] Ebd. S. 133.
[14] Ebd.

Doch bemerkenswert ist hier, daß für Cusanus ein Individuum der menschlichen Natur ein sich immer werdendes, entfaltendes, schöpferisches, freies, vernunftbegabtes Prinzip ist. So ist das menschliche Individuum von Anfang seines Daseins an schon geistig für den Wert geöffnet und strebt von seiner Natur aus seinem höchsten Wert zu, durch den der einzelne Mensch seine Vollendung und Seligkeit erreicht. Aber diese Seligkeit des Menschen, die ihm endgültig den Sinn des Lebens gibt, ist im Jenseits, in Gott, der als der Schöpfer der ganzen Welt ihn aus dem Nichts ins Sein gerufen hat. Darum ist der einzelne Mensch zwar ein Mikrokosmos, aber seinshaft von Gott abhängig. Er ist also nach NvK nichts Anderes als eine Teilhabe an der Vollkommenheit Gottes; daher nennt er das menschliche Individuum „Ebenbild Gottes" *(imago Dei)*[15].

Außerdem ist der Mensch nach Nikolaus von Kues der Brennpunkt, in dem die zeitbedingten niedrigen Dinge und die übernatürliche ewige Natur, also die körperliche und geistige Natur, zusammengeschmolzen sind. Der Geist aber, dem Cusanus die höchsten Fähigkeiten zuschreibt, nämlich Freiheit und Vernunft, beherrscht den ganzen Menschen, gibt ihm und den Dingen, mit denen er umgeht, die sittliche Ordnung. Und in solcher Ordnung wird der Mensch Mikro*kosmos* genannt. Das Verhältnis von Geistigem und Körperlichem im Menschen ist dynamisch, wie NvK durch die Ausdrücke „Abstieg" und „Aufstieg" andeutet[16], die er vom Neuplatonismus übernommen hat. Gerade wegen dieser dynamischen Einheit kann er den Menschen wirklich als Mikrokosmos bezeichnen[17].

Als die beste Begründung für die Würde des Menschen bei Cusanus muß man die künstlerische Tätigkeit des Menschen erwähnen. Der menschliche Geist, der der Kunst fähig ist, legt sich mit Recht den Titel „Ebenbild Gottes" zu, da ja Gott wegen seiner Schöpfung von Himmel und Erde der unendliche Künstler *(artifex)* ist. In der künstlerischen Tätigkeit leuchtet die Freiheit des Geistes auf, die das höchste Vermögen Gottes und auch des Menschen ist[18].

III

Pax und *tolerantia* als Hauptanliegen des cusanischen Humanismus

Die zeitgeschichtliche Situation bewegte Cusanus, Frieden zu stiften und ihn auch theoretisch zu begründen. Nach ihm ist der einzelne Mensch wesentlich von der Gesellschaft, in der er lebt, abhängig; der Krieg beraubt ihn der

[15] Ebd. S. 200–220.
[16] Ebd. S. 78–81; S. 114.
[17] Ebd. S. 115–116.
[18] Ebd. S. 220–240.

Möglichkeit, Geist und Leib zu entfalten. Spaltung und Streit des Heiligen Römischen Reiches und der römischen Kirche zerstörten die Grundlage des menschlichen Lebens und die Würde unzähliger Menschen; ihre Klage, die, wie in *De pace fidei* steht[19], bis zum Himmel aufstieg, blieb unbeachtet. Dieser traurige Zustand der menschlichen Gesellschaft schien Cusanus *die größte* Gottesbeleidigung zu sein, weil Gott, der Schöpfer, diese Welt in Ordnung und Schönheit geschaffen und dem Menschen als „Ebenbild Gottes" eine besondere Würde verliehen hatte.

So lehrte NvK die Würde des einzelnen Menschen und die Toleranzidee in der damaligen Gesellschaft, besonders die religiöse Toleranz. M. a. W.: wenn man die Freiheit des Glaubens und den Frieden der menschlichen Gesellschaft erhalten will, muß man den Glauben des anderen Menschen tolerieren.

Nach dem Prinzip der religiösen Toleranz bei NvK darf man den Andersgläubigen nicht wegen der Verschiedenheit der Religion verfolgen und mit Gewalt zur eigenen Religion zwingen. Jeder muß bei der Annahme der Religion die freie Gewissensentscheidung des anderen beachten und dabei alle äußere Gewalttat vermeiden, weil Gott es durch das natürliche Recht von jedem Menschen so verlangt.

Was den Polytheismus anbetrifft, so beurteilt NvK ihn positiv; denn der Verstand des Menschen, der in der eigenen traditionellen Religion lebt, beurteilt im Gewissen diejenige Religion als wahr, in der und durch die er die Einheit mit Gott erreichen kann. Das ist das Gewöhnliche für die Menschen, die in dieser Welt in einem eingeschränkten Zustand leben, nämlich in der von Cusanus als *terrena condicio* bezeichneten Welt. Der Irrtum, der mit der Unvollkommenheit des Verstandes verbunden ist, ist oft für den Menschen *hic et nunc* unüberwindbar. Je höher und undurchsichtiger die Wahrheit ist, desto größer wird die Unüberwindbarkeit der Irrtümer. So besteht die positive Seite des Menschen, der die falsche Religion gewissenhaft für die Wahrheit hält, gerade darin, daß er implizit den wahren Gott verehrt, der für alles die Ursache ist. So schließt NvK, daß die verschiedenen Religionen im Polytheismus ihren wirklichen Grund darin hätten, daß viele Menschen sie gewissenhaft befolgen könnten; folglich seien sie in dieser Form nicht gegen die wahre katholische Religion, in welcher der eine Gott angebetet wird, vielmehr verehrten sie dadurch implizit den wahren Gott. Denn viele Gottheiten setzen *eine* göttliche Natur *(divinitas)* voraus, an der die vielen Gottheiten teilhaben[20].

[19] *De pace* 1 u. 3 (h VII N. 2, S. 4, Z. 10–16; N. 9, S. 10, Z. 12–14).

[20] Ebd. 6 (h VII N. 17, S. 16, Z. 6–15); siehe P. T. Sakamoto, *Die Würde des Menschen*, S. 273–281.

IV

Coincidentia oppositorum als Kerngedanke des cusanischen Humanismus

Nach Nikolaus von Kues ist der christliche Humanismus als ein Ganzes durch das Prinzip der „Koinzidenz" zu verstehen und zu erklären. Die Koinzidenz, die im christlichen Humanismus des NvK vorgefunden wird, kommt zustande durch die innerliche Symbiose der rational so gegensätzlichen Elemente wie: *ratio-fides, individuum-communitas* und *iustitia-caritas,* wie ich 1973 in meinem Beitrag *Die theologische und anthropologische Fundierung der Ethik bei Nikolaus von Kues* schon gezeigt habe.

Die Integrierung dieser „Gegensätze" war für Cusanus, der selbst aus der inneren Einheit seiner christlichen Weltanschauung seine Kraft schöpfte, selbstverständlich. Und gerade für die damalige Zeit schien sie ihm notwendig, um dem Einzelnen wie auch dem kirchlichen und politischen Leben sittliche Orientierung durch eine – die Gegensätze überwindende – Einsicht zu geben. Die Realität des Menschen, sowohl die des Einzelnen als auch die der Gemeinschaft, ist so kompliziert, daß die vielen Gegensätze sich dort verschärfen.

Cusanus meint, der Mensch brauche eine wirksame dynamische und ganzheitliche „Erkenntnis", um die Tugend der Nächstenliebe gegen den Egoismus, der die damalige Christenheit so sehr vergiftete, nochmals ins Leben zu rufen. Dazu genügt es nicht, wenn man nur ein abstraktes und rationales Wissen vom Menschen hat, es genügt auch nicht, wenn man einen unwirksamen Glauben hat. NvK schreibt:

„Alle unsere Vorfahren bezeugten einstimmig, daß der Glaube der Anfang der Einsicht *(intellectus)* ist. In jedem Gebiet des Könnens werden gewisse Gegebenheiten als erste Prinzipien vorausgesetzt, die allein durch den Glauben begriffen werden, aus denen man Einsicht gewinnt in das, was behandelt werden soll. Denn jeder, der zum Wissen aufsteigen will, muß notwendig ihnen glauben, ohne die er nicht aufsteigen kann"[21].

Ferner schreibt er:

„Denn ohne Liebe ist der Glaube nicht lebendig, sondern tot und überhaupt kein Glaube. Die Liebe aber ist für den Glauben die Gestalt, die ihm wahres Sein verleiht, ja, sie ist das Zeichen festen Glaubens . . . Und ohne die heilige Hoffnung, Jesus selbst zu genießen, kann der Glaube nicht groß sein"[22].

Danach hat der Glaube nicht nur eine Funktion für das Erkennen, er entfaltet sich auch im praktischen Leben der Liebe, wenn er echt ist. Der lebendige Glaube ist auch immer mit der Hoffnung verbunden; denn nach Cusanus richtet sich der Glaube auch hoffnungsvoll auf die Zukunft, in der er die glückselige Vollendung erwartet. Er beschreibt diesen Glauben konkreter als

[21] *Docta ign.* III, 11 (h I, S. 151, Z. 26 – S. 152, Z. 2).

[22] Ebd. (h I, S. 155, Z. 15–25); siehe P. T. Sakamoto, *Die theologische und anthropologische Fundierung:* MFCG 10 (1973) 143–147.

Glauben an Jesus Christus. Christus lehrt und schenkt Glauben und Liebe. Je mehr jemand Christus liebt und sich mit ihm vereint, desto mehr befindet er sich in der Liebe Christi. Das göttliche Wort gibt ihm den Glauben durch die Mitteilung seines Lichtes.

Hier taucht die ernste Frage auf, ob ein nichtchristlicher Gläubiger einen wirksamen Humanismus der Nächstenliebe erreichen könne[23]. Es besteht kein Zweifel, daß der große Wunsch des Cusanus, die „armen" Menschen aus Elend und Misere zu retten, nur dann verwirklicht werden konnte, wenn der wahre christliche Humanismus in der damaligen so zerrissenen und verworrenen Gesellschaft zum Tragen käme. Das zeigt klar, daß es sich beim Humanismus des Cusanus, dessen Hauptcharakter im Philanthropismus gesehen werden kann, eben um Menschenliebe, Menschlichkeit und Humanität handelt.

In diesem Sinn besteht die Möglichkeit der Interpretation, daß sein Humanismus mit dem natürlichen Philanthropismus eins ist, dessen Menschenliebe ja nicht nur in der christlichen übernatürlichen Offenbarung begründet ist. So ein natürlicher Philanthropismus, wie z. B. „Jihi" im Buddhismus oder „Jin" im Konfuzianismus, besteht seit langem auch in Asien, wo schon vor der Mission des Christentums Gesellschaften entstanden, die vom Humanismus geprägt waren.

Cusanus meint, daß die Menschen auch durch Erforschung der Natur ein Verständnis für die humanistische Denkweise erlangen können, die ja in dem von der christlichen, übernatürlichen Offenbarung bestimmten Gebot der Nächstenliebe deutlich ihre Gestalt gewinne. Folglich kann man sagen, daß dem Humanismus die Symbiose von *fides* und *ratio* zugrunde liegt. Wie in meiner oben genannten Arbeit erklärt wurde, liegt der Schwerpunkt der Ethik im Zentrum des Humanismus von Cusanus darin, der damaligen Gesellschaft die Nächstenliebe und die Würde des Menschen zu lehren, und zwar zu einer Zeit, wo durch „Logizismus" und Streitigkeiten in der Theologie der Egoismus um sich griff und demzufolge die Nächstenliebe vernachlässigt war. Darum ist es für Cusanus von großer Wichtigkeit, *fides* und *ratio* in die Koinzidenz zu führen.

Außerdem wird das praktische Leben bei NvK sehr betont, wie wir in vielen seiner Werke sehen können. Um die Würde jedes einzelnen Menschen in der wirklichen Welt zu verteidigen, suchte er schon seit der Zeit, da er sein erstes Werk *De concordantia catholica* über Politik und Soziallehre schrieb, ein diese begründendes Prinzip. Und er legt das Prinzip der *coincidentia oppositorum* als das soziale Prinzip zugrunde. Die absolute göttliche Individualität und die göttliche Gemeinschaft sowie deren Koinzidenz entfalten sich in der menschlichen Gesellschaft. So ist die soziale Sittenlehre nach Cusanus trinitarisch fundiert. In den persönlichen Beziehungen innerhalb der menschlichen Gesellschaft bildet sich die urbildhafte Dreieinigkeit im Wesen Gottes ab. Daß im

[23] Nichtchristlicher Humanismus der Nächstenliebe scheint möglich zu sein; vgl. z. B. Terentius: „homo sum, humani nil a me alienum puto" und vornehmlich Seneca.

einfachen und unendlichen Sein Gottes drei göttliche Personen koinzidieren, übersteigt freilich des Menschen Verstand, es gehört zu den *mysteria fidei.* Darin liegt zugleich aber auch die eminent wichtige anthropologische Aussage, daß das menschliche Individuum von Grund auf sozial angelegt ist, weil es am dreifaltigen Zusammenleben in Gott abbildhaft teilhat.
So wandelt sich die Begründung des cusanischen Humanismus nach und nach vom Rechtsgedanken zu einer mystisch-theologischen Deutung der *caritas,* die das innerliche Leben der Trinität ist. Hier kann man die Koinzidenz der *iustitia* und *caritas* finden.
Der cusanische Humanismus besteht also in der Koinzidenz von *ratio* und *fides, individuum* und *societas,* sowie *iustitia* und *caritas;* diese Koinzidenz verwirklicht die *concordantia* der Menschen, welche *pax* und *tolerantia* der Gesellschaft allein garantieren kann.

V

Die Wesenszüge des japanischen Humanismus und der japanischen Religionen

In Japan gibt es seit alten Zeiten einen religiösen Humanismus, der auf den asiatischen Weltanschauungen, wie Schintoismus, Buddhismus und Konfuzianismus basiert.
Der Schintoismus ist die älteste Religion Japans. Bis zu der Zeit, wo buddhistische Prediger auftraten, konnte er sich frei entfalten und die Grundmentalität des Japaners bilden. Nach dem Schintoismus gibt es keinen Wesensunterschied zwischen Menschen und Göttern. Der Mensch stammt von den Göttern ab und kann selbst Gott werden. So glaubten die Japaner damals an die Unsterblichkeit der Seele des Menschen. Aus diesem Grunde wird verständlich, warum der Kaiser Japans ohne weiteres Gott genannt werden konnte. Der Ahnenkult ist darum ein wesentliches Element des Schintoismus. Nach dem Schintoismus leben auch Götter und Menschen nicht in geschiedenen Daseinsbereichen, sondern in einer Gott-Mensch-Welt. Darum werden auch die schintoistischen Götter mit den Naturerscheinungen verbunden, wie es im Animismus üblich ist.
Sein Kult besteht hauptsächlich in Reinigungsriten; kultisch kann man sich auf verschiedene Weise eine Verunreinigung zuziehen, z. B. schon durch Berührung eines Toten. Aber der schintoistische Kult hat letztlich den Zweck, den Schutz und das Wohlwollen der Götter, mit denen man in der Welt leben muß, zu erlangen. Darum war der Schintoismus eines der Mittel, das japanische Volk national zu einigen. Die Götter des Schintoismus, die das Volk und das Land Japans zeugten und bildeten, schützen es immer. So verbindet sich der Schintoismus mit Kaiserkult und Nationalismus. In dieser Weise wurde Humanismus zuerst von der schintoistischen Weltanschauung und Religion ursprünglich geprägt.

Dann, im 6. Jahrhundert, kamen zwei große asiatische Religionen (besser vielleicht: Weltanschauungen) nach Japan: der Buddhismus und der Konfuzianismus. Sie haben den japanischen Humanismus am tiefsten beeinflußt. Sie gaben ihm folgende Wesenszüge: eine die Logik übersteigende, pantheistische Weltanschauung, eine metempsychosische und fatalistische Denkweise, die Toleranzidee, den Relativismus und den Philanthropismus.
So ist der japanische Humanismus von diesen drei asiatischen Weltanschauungen bzw. Religionen in dem langen Verlauf der Geschichte Japans geprägt.
Wenn man sich seine Wesenszüge klar machen will, kann man das durch eine schematische (und daher vereinfachende) Gegenüberstellung vom christlichen und japanischen Humanismus deutlich machen.

Christlicher Humanismus	*Japanischer Humanismus*
1) Theozentrismus	1) Anthropozentrismus
2) Transzendenz Gottes	2) Immanenz der Götter
3) Monotheismus	3) Polytheismus
4) Personalität Gottes	4) Pantheismus
5) Der dreifaltige Gott	5) Anthropomorphismus
6) Gott als Schöpfer der Welt	6) Götter als Gestalter der Welt
7) Gott als Vollführer und Vollender der Heilsgeschichte	7) Götter als Schützer
8) Gott als Erlöser (Christus)	8) Mensch als Lehrer (Buddha und Konfuzius)
9) Absolutismus der Lehre als Offenbarung Gottes	9) Relativismus der Lehre als Erleuchtung der Menschen
10) Die Kirche der absoluten Autorität	10) Gemeinschaft der gläubigen Menschen

Wenn man den japanischen Humanismus genau betrachtet, findet man darin eine besondere Betonung des Menschen, d. h. einen klaren Anthropozentrismus. Dabei werden die wesentlichen Fragen fast nur vom Menschen her gestellt und auch von dorther gelöst (z. B. in der japanischen Mythologie), weniger aber von einem Ansatz aus, der über den Menschen hinausgeht, z. B. von einem einzigen absoluten Gott her. Anthropozentrismus schränkt darum den Blick des Menschen ein und hindert die Lösung bestimmter Fragen, die in der christlichen Theologie behandelt werden. Darum hat der japanische Humanismus keine Metaphysik und Logik, wie sie in Europa bekannt sind. Metaphysisch gesehen sind viele ontologische Fragen kaum klar beantwortet. Zwar glaubt der japanische Humanismus an die Unsterblichkeit der Seele, aber die Erklärungen gehen weit auseinander und sind manchmal sogar gegensätzlich. Er bleibt also in einem Relativismus stecken und empfindet keine Schwierigkeit, die Idee der Toleranz ohne Vorbehalt anzunehmen. Weder für Schintoismus noch für Buddhismus oder Konfuzianismus gibt es in Japan eine Institution, welche mit absoluter Autorität die Lehre auslegen würde. (Vielleicht müßte man heute die Soka-Gakkai ausnehmen.) Es gibt heute sehr viele religiöse Weltanschauungen im japanischen Humanismus. Jede hat über den Menschen eine eigene Lehre, vertritt sie aber mit weitgehender Toleranz.

VI

Die Ähnlichkeit im Denken des cusanischen Humanismus und des japanischen Humanismus

a) Anthropozentrismus oder Theozentrismus

Der japanische Humanismus will vor allem eines: Den Menschen von Leiden befreien, und zwar jeweils von seinem eigenen Leiden. Der Mensch steht im Mittelpunkt, um ihn dreht sich alles Denken. Als später der Buddhismus pantheistisch und polytheistisch ausgedeutet wurde, hat zwar der göttliche Bereich große Bedeutung gewonnen, aber, so scheint mir, der Grundgedanke ist nie aufgegeben worden. NvK als Christ hielt zwar am Theozentrismus fest, aber er schätzte mehr als früher den Wert des menschlichen Individuums. Seine Toleranzidee zeigt den Philanthropismus, der beim japanischen Humanismus im Zentrum steht.

b) Tendenz zur Anschaulichkeit und zum Relativismus

Die Tendenz zur Anschauung steht der Tendenz zur Logik gegenüber. Schritt für Schritt zu denken, ist für die Japaner sehr schwer. Sie haben kaum Einfluß von der griechischen Philosophie erhalten. Die japanische Denkweise und ganz allgemein die asiatische Denkweise läßt sich, wie mir scheint, folgendermaßen darstellen: Zunächst einmal stellt man sich nach Möglichkeit jede Sache meditativ vor. Die Gesamtvorstellung hält man fest, wenn sie auch in sich einen Widerspruch einschließt, solange bis man einen inneren Zusammenhang findet. Der Zen-Buddhismus verachtet es sogar, die erfahrene Wahrheit logisch auszudrücken. Eine buddhistische Wahrheit heißt: „Schiki soku Zeku", d. h. „Die Dinge sind nicht". Strikt logisch genommen ist der Satz ein Widerspruch: *Ens est nihil.*

Wenn man dies cusanisch interpretieren würde, müßte man sagen, daß es sich hier um die Grundwahrheit des transzendentalen unendlichen Seins handelt, das NvK „Gott" nennt. Man kann daher in der cusanischen Denkweise der *coincidentia oppositorum* eine die Logik übersteigende japanische Denkweise finden, die den Relativismus und die Toleranz des japanischen Humanismus begründet.

c) Vorrang des praktischen Lebens und der Ethik

Weil in der Logik der Anthropozentrismus keine endgültigen Lösungen findet, darum wendet sich der Mensch vor allem den praktischen Anliegen zu. Der Buddhismus und die anderen Religionen Japans setzen ihre Kraft dazu ein um zu zeigen, wie man leben muß, damit man das Heil erlangt. NvK wünschte die Erneuerung und Reform des praktischen Lebens der damaligen Christenheit, wie dies bereits oben gesagt wurde. Darum hat der cusanische Humanismus starke Ähnlichkeit mit dem japanischen Humanismus.

Der japanische Humanismus hat trotz seiner Unvollkommenheit den ursprünglichen Geist des Japaners gepflegt. Daher hat es in Japan, im Lande der aufgehenden Sonne, viele „Heilige" des japanischen Humanismus gegeben, die „Jihi" oder „Jin", d. i. Nächstenliebe, ausübten. Dabei hat er auch die Mentalität des Japaners so tief mit Toleranz, Relativismus und hoher Ethik geprägt, so daß die europäische christliche Mission in Japan bis heute kaum einen großen Erfolg hat verzeichnen können.
Hier tut sich gewiß eine große Möglichkeit für den cusanischen Humanismus auf. Denn er wäre eine Interpretation des Christentums, die den Japanern verständlicher und annehmbarer ist.

HENOLOGIE ALS PHILOSOPHISCHE DISZIPLIN HEUTE

Von Egil A. Wyller, Oslo

„Henologie" ist ein erst vor kurzem gebildeter Terminus zur Bezeichnung der Grundtendenz einer platonisierenden Denkweise und Systematik[1]. Ich habe ihn vom französischen Substantiv „énologie" (aus griech. *hen* und *logos*) hergeholt, das von E. Gilson zur Charakterisierung des neuplatonischen Denkansatzes des Mittelalters gebildet wurde[2]. Der Sache nach stimmt diese Charakterisierung überein mit dem, was J. Koch *Einheitsmetaphysik* genannt hat[3]. Mein Bestreben geht seit langem darauf hinaus, die Henologie als eine philosophische Disziplin *heute* zu gestalten. Das Folgende soll referierend die Hauptpositionen dieses Versuchs umschreiben.

Henologie ist eine auf platonischem Boden gebildete dialektische Prinzipienlehre, deren Prinzipien nicht Einheit und Vielheit, oder Einheit und Zweiheit, sondern Einheit und Andersheit sind. Die Geistesrichtung *Platonismus* wird für meinen Zweck so weit verstanden, daß sowohl moderne Philosophen, wie Kant und Adorno, wie auch Nicht-Philosophen, wie Ibsen und Solschenizyn, darin inkludiert sind. Als Prinzipienlehre gehört die Henologie zum Fragebereich der Metaphysik. Ihr Primäranliegen ist mithin theoretischer Art, ihre Ergebnisse haben aber auch Gültigkeit für das praktisch-politische und das produktiv-technische *(poietische)* Gebiet.

Seit den Zeiten von Chr. Aug. Wolff unterteilt man die Metaphysik in zwei Teile: in einen generellen und einen speziellen Teil. Die *Metaphysica generalis* betrifft das allgemeine Sein oder die Wirklichkeit als solche, sowohl ihre Seinsweisen als auch ihre Erkenntnismöglichkeiten. Wolff selbst legte das Gewicht auf die objektive Erscheinungsproblematik und nannte deshalb diesen Teil der Metaphysik *Ontologie* (ein Kunstwort, das in dieser Zeit entstand). Sein Nachfolger Kant nannte dieselbe Sache *Erkenntnistheorie*, da er das Gewicht auf die subjektivistische Zueignungsproblematik legte. Die Henologie sucht diese beiden Annäherungsweisen zu verbinden und die Erkenntnistheorie und die Ontologie aus einer höheren Einheitsperspektive zusammenzufassen. Die einzelnen Henologen werden immerhin in der Ausformung ihrer Disziplin das Hauptgewicht bald auf den Erkenntnis-, bald auf den Seinsaspekt legen müssen. Ich selbst werde, der allgemeinen henologischen Tendenz folgend, dem Erkenntnisaspekt den Vorrang geben.

---

[1] *Henologie:* Historisches Wörterbuch der Philosophie III, Basel/Stuttgart 1972, Sp. 1059.

[2] E. Gilson, *L'être et l'éssence*, Paris 1948, S. 42.

[3] J. Koch, *Augustinischer und Dionysischer Neuplatonismus und das Mittelalter:* Kantstudien 48 (1956/57) 117–133; jetzt auch J. Koch, *Kleine Schriften:* Studi e Testi 127 (Roma 1973) 3–25.

Die *Metaphysica specialis* betrifft die einzelnen Seienden und die spezifischen Seinsgebiete, solches, was konkret *ist*. Man teilt sie in die folgenden 3 Hauptgebiete ein:
1. Wir selbst, *die Seele* oder *der Mensch* (philosophische Anthropologie).
2. *Die Welt* oder die uns umgebende Natur (philosophische Kosmologie oder Naturphilosophie).
3. *Gott*, das höchste Wesen oder der Inbegriff der ganzen Welt (philosophische Theologie).

So dargestellt gibt diese Einteilung der Metaphysik nur das starre Skelett eines Lehrbuchs. Aber die Tatsache, daß das Schema, dem wir hier gegenüberstehen, der Ausdruck einer lebendigen Form ist, zeigt sich dadurch, daß sich darin das so reich fazettierte Denken des späten Platon entfaltet, was auch – um ein aktuelles Beispiel zu nehmen – die in Andeutungen sich bewegende Systematik des systemlosen Th. Adorno (in *Negative Dialektik*) tut. Das Schema hat übrigens einen präzisen Niederschlag auf norwegischem Boden gefunden, durch die auf Kant basierende, durch W. T. Krug vermittelte Metaphysik von J. S. Welhaven *(Metaphysik i 100 §§)*.
Und gerade dieses platonisch-kantianische Schema scheint mir dafür geeignet, in das henologische Gedankenfeld Ordnung zu bringen. Mit Hinblick auf dieses Feld möchte ich allerdings die Bezeichnungen „generell" und „speziell" austauschen. Diese Bezeichnungen sind an die aristotelische *genus-species*-Lehre, mit ihren (biologisch) orientierten Über- und Einordnungsmustern, angeknüpft. Ich möchte eher von einer *universellen* versus einer *individuellen* Henologie sprechen. Das Universelle ist das Generelle im absoluten Sinne (man ist mehr oder weniger generell, aber man ist entweder universell, oder man ist es eben nicht), und das Individuelle ist gleichfalls das Spezielle im absoluten Sinne. Diese Terminologie eignet sich besser für die Henologie, die eine Form von Absolutheitsdenken ist.
Meine versuchsweise Zusammenschau der Henologie soll den zwei erwähnten „Teilen" folgen, sonst soll sie nicht streng systematisch dargestellt werden. Wenn unter „System" eine allesumfassende, logisch zusammenhängende „Zusammengestelltheit" (griech.: *systema*), ohne „Lücken", verstanden wird, dann ist die Henologie im Prinzip eine systemlose Denkweise. Denn dieses Denken hält *den Sprung* für dialektisch legitim: *saltus datur*. Es gibt in der Geschichte der Philosophie fast kein Beispiel eines Systematikers, der gleichzeitig reiner Platoniker wäre (die klassische Ausnahme: Proklos). Streng genommen hat die System-Idee ihre Basis in der hochmittelalterlichen Scholastik; von dort wurde sie übernommen und weitergeführt von Descartes und dem post-cartesianischen Denken.
Auf der anderen Seite soll sich meine philosophische Zusammenschau auch nicht durch die springende und *ad hoc*-geprägte Kunst des Essays entwickeln. Es ist die Natur der skeptischen Philosophie – von einem Pyrrho über einen Montaigne bis Bertrand Russell –, sich essayistisch auszudrücken und, obwohl

die Skepsis der Henologie nahesteht – so nahe, daß sie eine zeitlang auf den Lehrstuhl der antiken Akademie Beschlag nahm –, wird sie doch dem Konstruktiven der henologischen Denkweise fremd bleiben.
Die Aufgabe unserer Darstellung wird eher – wie Platon als erster ausgeführt und Kant theoretisch dargelegt hat – in der Mitte zwischen den entgegengesetzten Extremen balancieren: zwischen systematischer Dogmatik und essayistischer Skepsis, ein Balanceakt, der nur möglich ist durch eine ständig durchgehaltene Bewegung und Beweglichkeit, also durch Dialektik. Die platonische Dialektik (lebendig beschrieben im *Staat* Buch VII) läuft eine Art von Spießrutenlauf zwischen den bald dogmatischen, bald skeptischen Positionen, und die Stöße und Hiebe der beiden Reihen dienen als Triebfeder, um die Bewegung in Gang zu halten. Aber der Trieb selbst, der dahintersteht, und der Zweck dieser Bewegung sind von ganz anderer Natur und hiervon unabhängig. Das platonische Einheitsdenken hat keine Freude an ihrer Existenz *als Philosophie,* die in Atem gehalten wird durch die Bewegung „von dem einen zu dem andern" der kollegial gegensätzlichen Meinungen. Das Einheitsdenken fühlt etwas und will etwas, und was es fühlt, ist nichts weniger als Liebe, und was es will, ist nichts weniger als das, was in der Sprache des Neuen Testaments *Das Eine-Notwendige* (vgl. Luc 10, 42) genannt wird.
Es ist das große Verdienst der modernen Existenzphilosophie, daß sie das Gefühlsleben in das Denken zurückgebracht hat, nachdem Descartes und die post-cartesianischen Denker es hieraus verstoßen hatten. Nicht, daß man innerhalb des Denkens sich nicht mit Gefühlen beschäftigte und sie analysierte, und auch nicht, daß die großen rationalen Gedankenanstrengungen, wie im Falle Descartes, nicht aus einem stark ausgeprägten Gefühlsengagement entspringen können. Aber die Existenzphilosophie, von Kierkegaard an, ist in vollem Umfang zu der Einsicht gekommen, daß unser Denken auf eine gewisse Tonlage gestimmt ist (man kann mit Heidegger von einer *Grundstimmung* oder *-gestimmtheit* sprechen), und diese Gestimmtheit („Stimmung" ist hier ein gefährliches Wort!) bestimmt weithin, mit welchen Phänomenen das Denken sich beschäftigt, und wie es sich zu ihnen verhält. Heidegger selbst hebt hervor, daß die Grundgestimmtheit der Antike und des Mittelalters *das Wundern,* diejenige der modernen Zeit von Descartes bis Husserl aber *der Zweifel* war; hieraus entspringt der Drang der ersteren Doppelepoche: Klarheit, und der Drang der zweiten: Sicherheit zu finden. Wer sich wundert, möchte ins Reine kommen über das, *was* der Anlaß des Wunderns ist; wer zweifelt, möchte Gewißheit erhalten darüber, *daß* es irgendwo einen sicheren Halt gibt. Heidegger läßt offen, was die Grundgestimmtheit seiner eigenen Epoche kennzeichnet. Vom Werke *Sein und Zeit* ausgehend könnte man sagen, daß es *die Angst* ist, späterhin könnte man *den Ekel* (Sartre) und *die Absurdität* (Camus) dafür ansetzen. Vielleicht läßt sich das Ganze in der Gestimmtheit *Gottverlassenheit* zusammenfassen.
In der Fortsetzung der Existenzphilosophie und besonders der Auffassung Heideggers, aber in Abweichung von der Tendenz Heideggers, die grundle-

genden Gestimmtheitsformen als Epochen zu fixieren, möchte ich behaupten, daß das platonische Einheitsdenken *als solches* in einer gewissen Daseinslage gestimmt ist, deren klassischer Name *eros* ist. Dank der – besonders von Aristoteles hervorgehobenen – Gestimmtheit *Wundern* in der Antike und im Mittelalter kam zu dieser Zeit das *Eros*-denken besonders klar und stark zur Geltung. Innerhalb des Mittelalters wurde sogar der technische Terminus *philosophia amoris* geprägt (Raymundus Lullus). Aber auch innerhalb von Jahrhunderten und Epochen, wo Zweifel und Angst naheliegen, *kann* diese auf Eros basierende Philosophie zum Ausdruck kommen, dann entweder als etwas stark Abweichendes und Unzeitgemäßes, aber vielleicht auch in eins sowohl mit dem Zweifel als auch der Angst. Als ganz neues Beispiel für das letztere kann Adorno nochmals erwähnt werden. Seine posthum herausgegebene *Ästhetische Theorie* mündet in ein Bekenntnis zu dem Trieb, aus dem sein ganzes Denken wohl entspringt: *Eros,* platonisch verstanden als Liebe zum Schönen.

Ich möchte allerdings die Henologie an ein Liebesfundament anknüpfen, das tiefer liegt als der spezifisch platonische Eros. Zwar scheint dieses Fundament hinreichend zu sein für den *universellen* Teil der Henologie. „Eros" bezeichnet eben den metaphysischen Gedankentrieb in uns, denjenigen, der unseren Intellekt veranlaßt, über unsere Endlichkeit und über die beschränkte Gültigkeit unserer Erfahrungen in Richtung auf etwas Allgemeines und Einheitliches, etwas Universelles hinauszugehen. Eros ist hier identisch mit dem *amor intellectualis* des philosophischen Zielgerichtetseins. Dieses Teilgebiet möchte ich an einen geprägten Grundsatz anknüpfen (den ich übrigens schon als Student vor 30 Jahren formuliert habe): *amo ergo es,* „Ich liebe, also bist du". In diesem Punkt kommt die Henologie von Anfang an in einen Gegensatz zum Fundamental-Satz *cogito ergo sum* des Descartes; darüber gleich unten.

Mit Hinblick auf den *individuellen* Teil der Henologie reicht aber dieses griechisch-platonische Fundament nicht aus. Um den geprägten Existenzformen begegnen zu können, die unter den Titeln *Gott, die Welt, die Menschenseele* gesammelt wurden (der Mensch als Gattungswesen gehört zum Thema „Welt"), müssen wir das Vermögen haben, diese uns begegnen zu lassen. Im Gegensatz zu dem aktiven Eros des universellen Teils bekommt jetzt das Liebesphänomen eine passive, empfangende Form. Wir möchten es an den christlichen Liebesgedanken *(agape)* anknüpfen und durch die Formel *amor ergo sum,* „Ich werde geliebt, also bin ich" ausdrücken. Es dauerte 15 Jahre, bis ich von der *amo ergo es*-Position die *amor ergo sum*-Position erreichte. So ist die zweite Position auch keine *logische* Folge der ersten. Es gehört dazu ein Sprung – und er läßt sich nicht hervorzwingen; er geschieht.

I

Züge der universellen Henologie

Wir fangen damit an, unsere *amo*-Formel gegen Descartes' *cogito* zu profilieren, also *amo ergo es* versus *cogito ergo sum.* Beide Sätze enthalten die Momente Erkenntnis und Sein. Beide suchen diese Momente in einer innerlichen Vereinigung zusammenzufassen, und in beiden Sätzen ist das vereinigende Moment *ergo* ebenso aufschlußreich wie auch irreführend im Hinblick auf die Art und Weise der Vereinigung. *Ergo* ist irreführend, insofern es eine logische Schlußfolgerung vorspiegelt. Fundamental genommen, ist dies unmöglich, da der Inhalt der Sätze vor jedem logischen Schlußprozeß erfahren ist. Hier liegt kein Weg von *Prämisse* zur Konklusion vor; die Konklusion *es* beziehungsweise *sum* ergibt sich in einem mit der Prämisse selbst. – Aber *ergo* ist auch aufschlußreich und als solches ein echtes Glied innerhalb der Vereinigung. Denn die Einheit, die zwischen den äußersten Gliedern der Sätze vorliegt, ist keine mystisch-ekstatische, jenseits von Zwei-heit und Divergenz, sondern ein *zwei-in-eins,* wobei das *ergo* ein Fundierungsverhältnis zwischen den beiden Momenten markiert: *worin* sind die beiden eins? In Gott, in der Welt, im Menschen . . .? Nein, kein dritter Faktor dieser Art kann oder soll hier herangezogen werden; in diesem Fall würden die Sätze ihre fundamentale, grundsetzende Kraft sofort verlieren. Die beiden sind eins in einem von ihnen, und zwar in dem, was durch das erste Glied der Sätze ausgedrückt werden soll. Dieses Glied, also *amo* beziehungsweise *cogito,* ist zweidimensional zu verstehen, da es auf ein Mal die vereinigende Einheit und eins von den Vereinigten ausmacht.

Diese *transzendental-immanente* Doppelperspektive hat die platonische Henologie mit dem Cartesianismus gemein; es ist auch ein Punkt, an dem Kant (und Fichte) als markierte Henologen erscheinen. – So weit die formale Gleichheit zwischen den beiden Sätzen.

Aber sachlich gesehen, weichen sie stark voneinander ab, ja sie sind vielleicht als zwei einander ausschließende Gegensätze anzusehen. Denn die Existenz, die vom Liebesdenken fundiert wird, ist die *deinige,* also die objektive Gewißheit; diejenige, die vom *cogito*-Ansatz fundiert wird, ist „nur" die *meinige,* also die rein subjektive Selbst-versicherung. Wir wissen ja auch, wie es gerade für Descartes von seinem Standort der Selbst-evidenz aus problematisch wurde, die Gewißheit von der Existenz der „äußeren", objektiven Welt zu erreichen. Dieses Problem ist für die Henologie nicht fundamental. Das Sein, das hier unmittelbar gegeben ist, ist eben mit der Erfahrung einer objektiven *Andersheit* im Verhältnis zum subjektiven Selbst verbunden. Wenn die Frage nach „dem Sinn von Sein" auch innerhalb dieser *philosophia amoris* als eine stark herausfordernde Frage auftauchen kann, dann ist das in erster Linie Aufklärungsbedürftige der Sinnbegriff selbst, *worin* der Sinn besteht; *daß* es einen Sinn gibt oder mindestens: *daß* das Sein ist (obgleich es auch

sinn-los sein sollte), ist eben mit der sich wundernden Basis-erfahrung von dem, daß *du* bist, schon gesichert, weil Du – sei es eine Katze oder eine mathematische Gleichung oder ein Mitmensch oder Gott – in meinem liebeserfüllten Wundern und Streben da bist, wohnst, lebst, und atmest.
Einige möchten vielleicht gegen die Zufügung von „nur" an die Sicherung der Existenz des Ichs, die im *Cogito*-satz stattfindet, opponieren. Was nun mit der ganzen kierkegaardschen Einsicht, daß die Subjektivität die Wahrheit ist? Was nun mit der ganzen fundierenden Kraft des transzendentalen *ego* und mit Heideggers subjektivistischem Grundansatz im *Dasein* als gerade *meinem* Existenzbewußtsein?
Wir müssen hier jede naive Typologisierung in ego-zentrische versus altruistische Lebenseinstellungen vermeiden und uns auch vor sentimentalischen Versionen der Ich-Du-Philosophie und dergleichen hüten. Im „Ich" wird eine Einheit behaust und entborgen, die vielleicht fundamentaler ist als das, was irgendein „Du" mir eingeben kann, und Heidegger hat recht, wenn er – mit Kierkegaard übereinstimmend – „meinem" Tod einen existentialen Status zuspricht, der von der erschütterndsten Erfahrung vom Tode anderer wesensverschieden ist. Aber dieser hohe Status des „Ichs" ist ihm kaum von Natur aus mitgegeben; bei den Griechen gibt es ihn nicht, und bei fremden, nicht-europäischen Völkern gibt es ihn auch nicht. Wir haben hier mit einer *christlichen* Offenbarungserfahrung zu tun, basierend auf dem, was wir mit *Glaube* und *Heil* verbinden. Aus dieser *theologischen* Perspektive wird die Frage nach *meiner* Seligkeit, *meinem* Heil eine ganz entscheidende und fundamentale. Aber damit haben wir den Problemhorizont des universellen Denkens schon verlassen, indem wir mit der Frage nach dem Verhältnis zwischen mir, d. h. dem kreatürlichen Menschen, und Gott das Gebiet des individuellen Denkens betreten.
Ist nicht der größte Teil der bei Descartes beginnenden Philosophie schlechthin als parasitäres Denken anzusehen, das sich mit Hilfe von griechischen, d. i. natürlichen Gedankenkategorien, mit dem durch die übernatürlichen Glaubenskategorien der Bibel überlieferten Erfahrungsstoff nährt? Ohne lebendigen Bezug zu dem Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs (das Alte Testament) und ohne lebendigen Bezug zu Jesus Christus (das Neue Testament) wird ein „Gott" der Philosophen für den inneren Gedankenblick etabliert, in dessen tiefen, aber leider kühlabstrakten Schoß diejenigen Reste „aufgehoben" werden sollen, die unter dem Tisch der biblischen Weisheit zusammengerafft worden sind. Das transzendentale Ich? – Entweder ist Hegel darin rechtzugeben, daß derjenige, der dies Phänomen zu Ende denkt, mit dem Bewußtsein Gottes eins wird und selbst göttlich wird, oder diese Art von Fundierungsfrage muß schon von Anfang an im glaubensrelevanten Gebiet der *individuellen* Metaphysik angesetzt werden. Denn auf dem Gebiet der *universellen* Metaphysik oder Henologie, wo kein lebendiger Gott die Argumente unterstützen kann, sind die Fragen nach *deiner* Existenz, nach der Gegebenheit der objektiven Welt vorherrschend, während die dem Ich eigene Existenzproblematik in

der ganz natürlichen, uneingeschränkt allgemeingültigen Gestimmtheit der selbst-erlöschenden Liebe versteckt und vergessen ist.
Von diesem Ausgangspunkt ausgehend, kann der universelle Teil der Henologie eine eigene Ideenlehre, eine eigene Kategorienlehre und eine eigene Prinzipienlehre darbieten. Der Weg führt von der *Idee* (versus „Begriff") über die *Kategorie* (im platonischen Sinne) zum *Prinzip (arché)* – das Ganze eingehüllt in die für jeden Platonismus konstituierende Lichtsymbolik (Platons Gleichnis im *Staat* VI). Hier sollen die Stadien nur durch gewisse Stichworte charakterisiert werden.
Die henologische *Ideenlehre* ist im Gegensatz zu einer analytisch-logistischen Begriffslehre (exponiert z. B. durch „Ogdens semantisches Dreieck") konzipiert. Die Ideen sind die elementaren Größen der Vernunfts-dialektik, wie die Begriffe die Elemente der Verstandes-analytik ausmachen. Idee verhält sich zu Begriff wie ein Atom zu seinen Elektronen. Die Qualität einer Idee beruht nicht, wie diejenige des Begriffs, auf der Deutlichkeit (Ideen sind undefinierbar), sondern auf ihrer Bedeutsamkeit. Die Bedeutsamkeit ist abhängig teils von der gegenseitigen Balanciertheit der Begriffskonstituentien, teils von der eigenen Zuordnung der Ideen zu den Kategorien und zu den Prinzipien. Weiter ist zu bemerken, daß auch die Momente „Wort/Bezeichnung" und „Gegenstand/Ding" beim Übergang von Begriff zu Idee ihre Abschattung ändern. Im Lichte der Ideen etabliert sich das Wort als *Tatwort*, der Gegenstand als *Tatsache*. In der Idee liegt eine praktische Sicht („Tat"), die dem Begriff fremd ist.
Die *Kategorienlehre* folgt der platonisierenden Tradition vom späten Denken Platons, besonders von den Dialogen *Sophistes* und *Parmenides*. Im Gegensatz zum Kategoriebegriff des Aristoteles, der aktivische Anredeformen angibt (das griechische Wort *kategoria* heißt sogar Anklage), die auf Begriffseinheiten basieren, ist Platons Kategoriebegriff eine passivische „Leidensform" (Platons Wort ist *pathos* oder *pathema:* Leiden), auf Idee-einheiten basierend. Mit recht verweist Plotin den Kategoriebegriff des Aristoteles (und mit ihm den der Tradition) in die Welt des rationalen Verstandes, denjenigen Platons in die Welt der intuitiven Vernunft oder des Geistes. Platons Tafel führt, ohne auf Vollständigkeit Anspruch zu erheben, drei Gruppen von Kategorien zu je vier Gliedern an (nicht, wie bei Kant, vier Gruppen zu je drei Gliedern!). Die erste Gruppe ist von der Idee der *Ganzheit*, die zweite von der Idee der *Identität* bestimmt, die dritte Gruppe umfaßt *Zeit, Sein, Erkenntnis* und *Sprache*. Es ist bemerkenswert, daß die Idee der *Ursache* (gr. *aitia*) von Platons Geistes-kategorien ferngehalten wird. Geistesphänomene treffen ohne Ursache ein („Die Rose blüht, weil sie blüht"). Stattdessen kommt *dem Sprung* (*exaifnes:* das Plötzliche, der Augenblick) ein selbständiger Platz zu, der zwischen Kategorie und Prinzip vermittelt.
Die *Prinzipienlehre* entbirgt, was den diversen Leiden der Kategorien unterworfen wird. Es ist die *Einheit* oder das *Eine* (gr. *hen*). Hegel sagt: Was ist die Philosophie anders als eine Darstellung der mannigfachen Manifestationen der

Einheit? Allerdings ist zu bemerken, daß der Widerpart der Einheit nicht *Mannigfaltigkeit* ist (so befände man sich noch in der Dingwelt des Begriffs), sondern *Andersheit* (die eine rein ideelle Tatsache ist). Das Gegenprinzip „Andersheit" ist erkenntniskritisch zu verstehen. Es entspringt dem sokratischen Nichtwissen, das im Satz „Ich weiß, daß ich nichts weiß" ausgedrückt ist (gr. *oida ouden eidon,* d. h.: . . . daß ich das Eine nicht weiß). Daraus, daß das Eine, das das *Eine-Notwendige* ist, streng genommen unerkennbar bleibt, folgt, daß alles Erkennbare im Verhältnis dazu etwas Anderes (*sic!*) ist. Ich habe mir erlaubt, dieses fundamentale Faktum als *die henologische Differenz* terminologisch zu prägen. Die henologisch besprochene universelle Einheit ist also selber auf der Grundlage der Andersheit erfaßt und formuliert. Universelle Henologie ist eigentlich eine Allologie (gr. *allo:* anders). Nur die Liebe (Eros) hält die Einheit jenseits von Wort und Gedanke fest: *amo ergo es.*

Im Lichte des Prinzipien-paares *Einheit – Andersheit* kommt den verschiedenen henologischen Geisteskategorien eine eigene Prägung zu, was von Moment zu Moment nachgewiesen werden kann. *Das Sein* z. B. ist „dynamisch" zu verstehen – nicht im aristotelischen Sinne (nach der Potenz/Akt-Lehre), sondern nach der platonischen Prägung des Wortes: ein gespanntes Kraftfeld, worin die selbst unveränderlichen Gegenkräfte Einheit und Andersheit unter ständig sich ändernden Konstellationen ihre Kräfte freigeben. Das Sein kann, wenn auch nur indirekt und blitzhaft, erfaßt werden – und vertritt deshalb die Andersheit im Verhältnis zur reinen, unfaßbaren Einheit. Die *Zeit* ist als drei-gegliedert zu verstehen: als Uhrzeit, als Dauer („durée") und als der ewige Augenblick *(nunc stans),* der die übrige Zeit trägt.

Die *Ganzheit* ist *holomeristisch* zu verstehen, d. h.: sie ist mit ihren eigenen Teilen strukturgleich. Das Eine ist die Instanz (vergl. engl. „instant": Augenblick), die irgendwann und irgendwo eine Ganzheit unmittelbar „setzt".

Besonders zugespitzt ist das Verhältnis der Henologie zur traditionellen Kategorie der *Identität* mit ihrem Gegensatz *Differenz.* Dem Ausgangspunkt in der henologischen Differenz zufolge ist die Henologie ein ausgeprägtes Differenz-denken – wie bei den Differenz-denkern Kant und Fichte. Im Prinzip nimmt sie deshalb Abstand von unmittelbaren Identitäts-philosophien wie denjenigen der Stoa, des Spinoza, des jungen Schelling. Aber sie nimmt auch Abstand von den *höheren* Identitätsanschauungen, die die Differenz in sich „aufzuheben" versuchen, wie bei Hegel, dem späten Schelling, Marx, Heidegger. Die henologische Differenz ist absolut und intellektuell unaufhebbar. Hier schließt sich die heutige Henologie dem Kritizismus Adornos an. Allerdings reicht Adornos eigene Prinzipien-konstellation *Nichtidentität* nicht aus. Sie ist wieder eine nur *parasitäre* Größe und schöpft – wie die atonale Musik aus der als abwesend anwesenden Tonalität – ihre Bedeutsamkeit aus den riesigen Systemen der Identitätsphilosophen, bei Adorno aus den hegelschen und marxschen Systemen. Hier steht eine *Indifferenz*-konzeption des (unbekannten) norwegischen Philosophen Olav Valen-Sendstad dem univer-

sellen Ausblick der Henologie näher, obgleich seine Philosophie zu stark in der Richtung eines skeptischen Formalismus tendiert.
Die am meisten herausfordernde Neuprägung der antiken Gedankentradition der Henologie stammt von Nicolaus Cusanus, einem Denker der Renaissance und der heutigen Zeit, der in der Formel der Nicht-Andersheit *(non aliud)* Einheit und Andersheit zusammenschaut. Im Unterschied zur Identitätsanschauung ist die *non aliud*-Anschauung irreversibel und exklusiv; sie hebt den Absolutheitsanspruch der Henologie hervor (vgl. Luther: ich kann *nicht anders*). Dadurch befestigt sie sowohl die genannten Geisteskategorien als auch die allgemeinen Idee-anschauungen in ihrer bedingten Gültigkeit, wobei allein Worte und Dinge „in Wahrheit" erscheinen können – als Tatworte beziehungsweise Tatsachen. Die Wahrheit als solche ist indessen nur individuell zu erfahren und zu erfassen. Wenden wir uns mithin der individuellen Henologie zu.

II

Züge der individuellen Henologie

Der neue Ausgangspunkt ist die schon erwähnte *amor*-Formel: „Ich werde geliebt, also bin ich". Sie muß zuerst geklärt werden im Verhältnis zur Gegenformel *amo ergo sum*, „Ich liebe, also bin ich". Diese Konzeption ist, wenn verabsolutiert, objektlos; sie ist in ihre eigene Verliebtheit verliebt, narzißtisch. Diese Einstellung hat sich besonders in der romanischen Literatur und Tradition (wie der Egotismus in germanischer) angesiedelt, und tatsächlich scheint sie eben in der *römischen* Humanität ihren klassischen Niederschlag gefunden zu haben, z. B. bei Horaz. Sein Leben ist geschützt, singt Horaz, in seiner Liebe zu Lalage *(Integer vitae, scelerisque purus)*, weil er mit einem Talisman in der Tasche umherwandern kann. Der Personenname „Lalage" kommt im Gedicht als bloßer „Klangname" vor; die Person tritt uns nicht als selbständige Tatsache entgegen, sie bildet nur eine Projektion von Horaz' eigenem Geist und Witz. Horaz ist in das „Musische" verliebt, und das heißt, genauer betrachtet: in sich selbst.
Nein, wahrer Eros ist zwei-gliedrig, und zwar in der Form einer äußeren Relation. *Alter* oder der/die „andere" gehört notwendig dazu, ja *alter* ist die Hauptperson. Ein *amor sui* (Selbstliebe) kann hoch und edel sein, aber im Verhältnis zum grundlegenden *amor alterius* ist und bleibt er sekundär.
Dies wird in der passivischen Drehung unserer Ausgangsformel festgehalten, und zwar so, daß sie *amor* als Verbalform versteht: das Geliebtwerden. Wer sich des Geliebtwerdens bewußt ist, wird sich auch dessen bewußt, daß diese Liebe von außen, und nicht von ihm selbst herkommt, obgleich er nicht notwendig weiß, woher genau. – Aber hier müssen wir uns vor einem anderen Irrweg hüten, und zwar demjenigen, der griechisch *ant-eros*, „Gegenliebe"

heißt. Wir riskieren, daß unsere neue Formel, vom Phänomen der Gegenliebe aus verstanden, nur eine leere Umkehrung der alten, universellen darstelle.
Die Gegenliebe ist ein wesentliches Moment dessen, was wir gewöhnlich mit Liebe verbinden. Er liebt sie und *keine andere;* sie liebt ihn und *keinen anderen;* diese Umkehrung einer *non aliud*-Relation ist das Ideal eines echten Liebesverhältnisses und existentiell genommen gewiß nicht leer. Aber im Prinzip läuft es auf dasselbe hinaus, ob die Liebe von A zu B oder umgekehrt von B zu A hervorgehoben wird. Die universelle eros-Formel *amo ergo es* deckt beide Fälle, da diese Formel eben eine echte, gegenseitige Liebe voraussetzt. – Unsere universellen Betrachtungen haben uns indessen gelehrt, daß eine *non-aliud*-Relation (im Unterschied zur Identitäts-relation) irreversibel, d. h. nicht ohne weiteres umkehrbar ist. Die Möglichkeit liegt deshalb vor, daß bei der Umkehrung des Verhältnisses in gegebenen Fällen eine ganz veränderte Situation eintreten könnte. Vielleicht gibt es Arten von *individueller* Liebe, wo die Umkehrung tatsächlich nicht nur eine Verinnerlichung der Liebe, sondern auch eine Veränderung von ihrem ganzen Sein und Wesen bedeutet.
Dies tritt ein, wenn unsere Liebe mit dem *Einen-Notwendigen* oder damit, was wir das *non aliud* als solches nannten, verbunden sein dürfte. Wenn diese absolute Struktur individualisiert und materialisiert werden kann, wird sie unsere umgekehrte Formel grundsätzlich zerstören. Setze ich statt „Lalage" oder „Gretchen" den Namen „Jesus Christus" in die umgekehrte Formel ein, dann wird sie sofort falsch. Der erste Teil („Ich liebe Christus und keinen anderen") bleibt zwar voll und ganz wahr, falls meinerseits von wirklich christlicher Liebe die Rede ist. Denn die leidenschaftliche Liebe, die ich zu Christus hege, ist absolut und jenseits jeder Liebe, die ich zu irgendeinem anderen hegen dürfte; vgl. z. B. etwa die Worte Jesu vom „Haß" gegen die Eltern. Aber die Liebe, die Christus zu mir hegt, ist von einem ganz anderen Charakter; sie ist keine Gegen-liebe *(ant-eros)*, sondern eine Ausstrahlung von seinem eigenen Wesen, die auf jeden anderen gerichtet ist. Das neue Verhältnis wird also: „Ich liebe Jesus und *keinen anderen;* Jesus liebt mich und *jeden anderen*". Diese singulare Art von Liebe, *agape* genannt (gr. „Hingegebenheit"), soll im Grundsatz der individuellen Henologie festgehalten werden: *amor ergo sum.* Jesus, der alle liebt, liebt auch mich. Also *bin* ich.
Darin liegt implizit, daß auch ich, „in" Christus jeden anderen (zu) lieben (versuchen) muß. Wenn Christus mein Herr und Gott ist, dann ist das Gebot der Nächstenliebe kein Anhang, sondern eine Entfaltung, eine Explikation des Grundgebotes: Du sollst deinen Herrgott lieben, und folglich *(sic!)* deinen Nächsten wie dich selbst.
Aber was nun mit dem Glauben? Er ist – um ein Wort Heideggers zu benutzen – „gleich-ursprünglich" mit der Liebe *(agape)*. Wie die Christus-Liebe von jeder anderen Art Liebe unterschieden werden muß, so muß auch der Christus-Glaube von jeder anderen Art Glaube unterschieden werden. Das Materialobjekt: Jesus Christus, in seiner absoluten Singularität, gibt diesen beiden sonst universellen Größen eine gleich singuläre Qualität ein. Welche von den

beiden ist „die größte"? Nach Paulus *der Glaube* (Römerbrief) und nach Paulus *die Liebe* (1. Korintherbrief). Beide sind absolut oder unendlich; so ist jede „die größte", und keine von den beiden „größer" als die andere.
Der Liebesgedanke, den die individuelle Henologie zu entfalten versuchen soll, ist also ein gläubiger Gedanke (vgl.: *credo ut intelligam*). Dadurch weicht mein Ansatz von dem meisten, was in der aktuellen Philosophie stattfindet, ab, und so, wie meine universelle Formel in ein gegensätzliches Verhältnis zu Descartes gebracht wurde, wäre es jetzt sachgemäß, meine individuelle Formel in ein gegensätzliches Verhältnis zu Heidegger und Adorno zu bringen.
Dies aber, wie auch die nähere Ausführung der individual-henologischen Theologie (bes. einer Trinitäts-Lehre), Kosmologie (mit besonderer Rücksicht auf die heutige Quantenphysik) und Anthropologie (bes. einer Liebes-Lehre) bilden Themen, auf die wir hier nicht näher eingehen können. Es läuft alles darauf hinaus, die cusanische Philosophie heute lutherisch-evangelisch zu verwenden.

KRISE DES HUMANUM – ÜBERWINDUNG UND SCHEITERN

Eine Gegenüberstellung des Sinndenkens bei Nikolaus von Kues mit dem neuzeitlichen Nihilismus

Von Fritz Hoffmann, Erfurt

„Terram tenebrosam et opertam mortis caligine . . .
ubi nullus ordo, sed sempiternus horror inhabitat."
(Ijob 10, 21–22)

Das eigentliche Unterscheidungsmerkmal der neuzeitlichen Philosophie gegenüber der gesamten philosophischen Tradition dürfte im Erwachen der Sinnfrage bestehen. Zwar gab es im Laufe der Philosophiegeschichte immer den Skeptizismus, der in den verschiedensten Formen auftrat und in einzelnen davon den Sinn des menschlichen Lebens radikal verneinte. Jedoch hat sich erst in der Neuzeit, genauer gesagt in der Gegenwart, eine breite Strömung gebildet, die den Sinn des Seins in Frage stellt oder doch wenigstens von einer solchen Möglichkeit ausgeht. Die einzelnen Philosophen gehen dabei in recht unterschiedlicher Weise vor. Während jedoch bei Henry Bergson, Gabriel Marcel, Peter Wust, Paul Claudel noch die Frage nach dem *Sinn des Lebens* im Vordergrund steht[1], stoßen wir bei André Malraux und am konsequentesten bei Jean Paul Sartre auf die radikale Leugnung vom *Sinn des Seins* überhaupt. Diesem philosophischen Pessimismus und Nihilismus entspricht ein Lebensgefühl, das heute viele Menschen bedrückt, auch wenn ihnen in einer Art von offizieller Weltanschauung eine heile Welt und ein sinnvolles Leben angeboten oder als Zukunftsprognose aufgestellt werden. Dabei brauchen wir uns zum Zeugnis für die pessimistische Gestimmtheit keineswegs nur auf die Philosophen des nihilistischen Existentialismus zu berufen. Auch die anderen, die den Menschen auf einen Weg einladen, der über die Versuchung zur Verzweiflung hinaus zu einem glücklichen Ziel führt, an dem sich nun doch ein Sinn des Seins zeigt, sind wahrhaftig keine naiven Optimisten. Es dürfte verfehlt sein, in der heute so verbreiteten Neigung, das Menschenschicksal in seiner tragischen Verfallenheit zu bedenken, nur eine philosophische Laune zu sehen. Man

[1] Allerdings finden wir bei Peter Wust und Gabriel Marcel auch starke ontologische Ansätze. Bei Peter Wust liegt der Grund hierfür in einer bewußten Rückbindung seiner Philosophie an die von Antike und Scholastik herkommende Tradition. Gabriel Marcel benützt eher in einer umgekehrten Bewegung die aus der Reflexion des konkret Seienden entstehenden Fragen, um zu einer Lichtung des „Seinsgeheimnisses" zu gelangen. Einer meiner Schüler bereitet eine Arbeit vor, in der die ontologische Zielsetzung im Existenzdenken Marcels untersucht werden soll.

sollte vielmehr bedenken, daß gerade darin die Berufung des Philosophen besteht, den Menschen im ‚Horizont' seiner Zeit anzusprechen und die oft verborgenen, aber darum um so wirksameren geistigen Mächte ins Licht des reflektierenden Bewußtseins zu bringen. Der Philosoph und der Dichter[2] sind dazu bestellt, dem fragenden Menschen zu antworten, wobei der Hauptteil der Antwort darin besteht, das Fragen bewußt zu machen.

I

Krise des Humanum in der Vergangenheit

Getrieben von den Fragen unserer Zeit stehen wir auch vor den Philosophen der Vergangenheit. Wir suchen bei ihnen nach einer Weisung für das, was uns heute bewegt. Der gesamte Zusammenhang, in dem sich die Philosophie auf ihrem Weg durch die Geschichte befindet, ermöglicht und rechtfertigt zugleich solches Suchen. Karl Jaspers hat in der Einleitung zu seinem Werk *Die großen Philosophen* von verschiedenen Seiten die Überzeitlichkeit und Zeitnähe der Philosophen angesprochen[3].

„Ihr überzeitliches Wesen als Sprache der Wahrheit ist mehr als ihr historischer Zusammenhang. Ihr Eigentliches liegt in diesem Übergeschichtlichen . . . Daß große Philosophen überzeitlich sind, bedeutet: sie sind alle gleichsam Zeitgenossen . . . Durch die Bewegung in der Zeit geht das ewig gegenwärtige Wahrsein. Der historisch bestimmbare, ständig wechselnde Ort trägt in sich den gleichbleibenden ewigen Ort"[4].

Die Philosophen vergangener Zeiten wollten bleibende Antwort geben; und nichts entspricht dem Sinn und Ziel ihres Lebens und Wirkens besser, als wenn sie von einem neuen Fragehorizont aus angesprochen werden.
Bei Nikolaus von Kues kommt noch hinzu, daß er als Denker an der Schwelle zweier Epochen Fragen erkannte und zum Bewußtsein brachte, die zwar zu seiner Zeit bereits die Menschen hintergründig beunruhigten, die aber in der Zukunft ihre Schärfe mehr und mehr enthüllen sollten. Dazu gehört die Sinnfrage. Diese stellt sich zumeist dann ein, wenn die menschliche Existenz in eine Krise gerät. Zur Zeit des Nikolaus von Kues entstand eine Situation der Krise in mehreren Lebensbereichen zugleich. Die Christenheit wurde durch das Papstschisma, durch neue, starke häretische Bewegungen (Hus, Wiclif) und schließlich durch die wachsende Macht des Türkenreiches schwer erschüttert. Dies blieb nicht ohne Auswirkungen auf das menschliche Existenzverständnis des gläubigen Christen.

---

[2] Besonders die französischen Philosophen des Existentialismus haben ihre Gedanken gern in den Gestalten ihrer Dramen veranschaulicht. Dabei darf das Drama nicht als Verständnishilfe angesehen werden; es entspricht als Darstellung des Konkreten dem Existenzdenken in idealer Weise.
[3] K. Jaspers, *Die großen Philosophen*, München 1959.
[4] Ebd. S. 65; vgl. auch S. 93.

Im philosophischen und theologischen Denken stießen die großen Synthesen der hochmittelalterlichen Scholastik auf die Krtitik der *moderni*, die daran gingen, die Aussagen jener großen Philosophen und Theologen analytisch-logisch und sprachtheoretisch zu überprüfen. Der Sinn der Welt und des Seins überhaupt war nicht mehr ohne weiteres am Werk des Schöpfers abzulesen, sondern bestenfalls für den Gläubigen in Gott verborgen. Der *homo viator* wird sich nun unerwartet der Ungesichertheit seines Erkennens und seiner Existenz bewußt. Diese Vorgänge sollten allerdings nicht nur in ihrer epochalen Bedeutung erwogen werden. So sehr dadurch eine neue Epoche ihr geistiges Gesicht erhielt, zugleich rückten damit wieder Mächte in das Licht, die eigentlich stets das menschliche Existieren begleiten und nie aufhören werden, das In-der-Welt-sein des Menschen zu belasten. Sie bedingen eine Erfahrung der Zerrissenheit oder wenigstens der Auflösung jener Einheit, die der Geist auf dem Grunde des Seins und in aller Bewegung des Lebens zu entdecken sucht.

Nikolaus von Kues war sowohl in den Aufgaben seines kirchlichen Auftrages wie in seinem philosophischen und theologischen Denken darauf aus, das Auseinandertreibende zu einem einheitlichen Grund zusammenzuführen. Im philosophischen Bereich wird sein Bemühen getragen von dem an ihm oft gerühmten platonischen Einheitsdenken. Doch dieser Platonismus ist nicht mehr von der Gewißheit einer schauenden Erkenntnis beseelt wie bei Platon und noch bei Augustinus. Erkennen ist nun zum Mutmaßen geworden, das sich zwar stets auf die Wahrheit hin bewegt, die jedoch immer größer bleibt als der menschliche Geist und darum für ihn *inattingibilis* ist.

Im abendländischen Denken hatte sich eine tiefgreifende Wende vollzogen. Der Augustinismus der Frühscholastik fand eine doppelte Ablösung. An die Stelle der Ideen, in denen der Geist die Wahrheit schaut, traten die Begriffe als Mittel der Erkenntnis und der Aussage. Ein neues Interesse an der Logik als Kunst des geistigen Erkennens und seiner Ausdrucksformen in Wort und Sprache erwachte. Zum Objekt der Erkenntnis wird nun für den Menschen die ihn umgebende, mit den Sinnen erfahrbare Welt. In einem derart gewandelten Verständnis vom menschlichen Wissen, das schon von Albertus Magnus[5] und Thomas von Aquin vorbereitet wurde und durch die Erkenntniskritik des Nominalismus und den allgemeinen Hang zur Empirie im 14. Jahrhundert die weitere Entwicklung bestimmte, betrieb NvK sein Studium an den Universitäten des Abendlandes. Wir finden den Niederschlag jenes „epochalen Bewußtseins"[6] in seinem Werk. Seine Vorliebe für Beispiele aus der physikalischen

[5] Vgl. dazu die Studien von L. Hödl, *Über die averroistische Wende der lateinischen Philosophie des Mittelalters im 13. Jahrhundert:* RThAM 39 (1972) 171–204; *Albert der Große und die Wende der lateinischen Philosophie im 13. Jahrhundert:* Virtus politica. Festgabe für Alfons Hufnagel, 1974, S. 251–275.

[6] „Epochales Bewußtsein" als Denkform ist ein Arbeitsbegriff bei J. B. Metz, der für die Aufgabe der Vermittlung zwischen Tradition und Zeitsituation (bei Metz: der Moderne) dient. Vgl. J. B. Metz, *Christliche Anthropozentrik*, München 1962, S. 117–136; ders., *Zur Theologie der Welt*,

und wirtschaftlichen Welt, sein Hinweis auf die Methode des Messens und Wägens in der Erforschung der Natur (Induktion), seine Leistungen auf dem Gebiet der Mathematik zeigen einen ausgeprägten realistischen Sinn. Dazu kommt ein Interesse an dem formalen Gebrauch des Wortes und der Sprache, der zuweilen an die logischen Analysen der ‚Nominalisten' erinnert. Doch all dies ist aufgenommen in eine Weite und Tiefe des Denkens, die Nikolaus über den Logiker und exakten Wissenschaftler zum Philosophen und Theologen reifen ließen. *Devotio moderna*, Heilige Schrift und die Theologie des hl. Augustinus lenkten seinen Geist in eine Bahn, die er niemals mehr verlassen sollte. Seine Berufung bestand freilich gerade darin, von jenen Vorgegebenheiten aus, in die ihn seine Zeit gestellt hatte, die ‚Tiefe' zu finden und zu zeigen.

Entgegen einem Empirieverständnis, das die Welt nur als Summe der Einzeldinge sieht, begründete NvK in einem modernen Platonismus einen ‚Ursinn' in den Dingen selbst. Als Mittel dazu dient ihm der Begriff *contractio*. Das Einzelding spiegelt das Ganze der *species* und darüber das Ganze der Welt wider. Die Kontraktion bildet die Grundlage für die Bezeichnung des einzelnen Dinges entsprechend seinem So-Sein[7]. Das Einzelding der nominalistischen Metaphysik ist leer und ohne Bedeutung (im sprachtheoretischen Sinne des Wortes). NvK gibt ihm wieder echtes einzelnes So-Sein, wodurch es in einen sinnvollen Gesamtzusammenhang mit dem Ganzen des Seienden gelangt[8]. Man beachte wohl: Gegen den idealistischen Monismus stellt NvK fest: Das Universum ist nicht in der Sonne noch im Mond noch in sonst einem Ding. Die Dinge bleiben vielmehr, was sie sind. Sie besitzen jedoch in ihnen je eigene Washeit in solcher Weise, daß wir die Washeit des Universums darin *contracte* wiederfinden, anders in der Sonne, anders im Mond[9]. Solche Sätze bedeuten in gleicher Weise eine Absage an einen monistischen Idealismus[10] wie an einen alle Wesenheiten einebnenden Atomismus.

Mit sicherem Empfinden für die Grundtendenz der cusanischen Philosophie hat daher Winfried Weier den Begriff der Kontraktion an den Anfang des Kapitels gestellt, in dem er das Sinndenken bei NvK behandelt[11]. Kontraktion bedeutet die wirkliche Anwesenheit der Sinneinheit im Einzelding. Allerdings

---

München – Mainz 1968, S. 132, Anm. 2. Das mit dem Begriff Gemeinte ist wohl zu komplex, um es auf einen Nenner zu bringen. Wichtig ist die Einsicht in die Aufgabe der Vermittlung und für den Historiker die Berücksichtigung der Eingebundenheit einer großen Tradition in neue Denkhorizonte, die in die Zukunft weisen.

[7] *Doct. ign.* II, 6 (h I, N. 126, S. 80, Z. 29 – S. 81, Z. 3; *Schr.* I, S. 354, Z. 1–4).

[8] Ebd. II, 5 (h I, N. 117–118, S. 76; *Schr.* I, S. 344).

[9] Ebd. II, 4 (h I, N. 115, S. 74, Z. 5–12): „Nam sicut Deus, cum sit immensus, non est nec in sole nec in luna, licet in illis sit id, quod sunt, absolute: ita universum nec est in sole nec in luna, sed in ipsis est id, quod sunt, contracte." Vgl. auch den weiteren Text daselbst.

[10] Wie dicht NvK an der Grenze spekuliert, zeigt die Rückbeziehung des Universums auf Gott; das Innesein des Universums im Einzelding wird mit der Seinspräsens Gottes verglichen. Der Pantheismus wird freilich gleich im Anfang des Satzes abgewiesen: Wegen seiner Unermeßlichkeit ist Gott nicht im Einzelding.

[11] Vgl. W. Weier, *Sinn und Teilhabe*, Salzburg–München 1970, S. 183.

ist dabei der zweite Schritt zu beachten, den NvK in diesem Sinndenken vollzieht. Die Sinnformen existieren nicht in einem für sich bestehenden *mundus intelligibilis,* sondern werden vom menschlichen Intellekt gefunden. Er ist es, der in den Begriffen eine geistige Welt schafft, wie Gott die wirkliche Welt einst schuf[12]. Doch dieses Schöpferische des menschlichen Geistes ist ganz und gar abhängig von dem Schöpferischen in Gott als dem wirklichen Ursprung der Dinge. Die Ideen des cusanischen *mundus intelligibilis* haben somit keine eigene Existenz, selbst nicht im göttlichen Geiste, sondern sind das Werk des menschlichen Intellektes, der in ihnen das Widerleuchten des einen göttlichen Ursinnes schaut und zu beschreiben vermag[13]. Dabei bindet NvK das Urteil des menschlichen Intellektes an das Erfahren der äußeren Dinge. Im Einzelding wird die Einheit der *species* und auf diesem Weg der Sinn des Ganzen erkannt. In einem dialektischen Kunstgriff entleert NvK den menschlichen Geist von jeglichen geistigen Wesenheiten und macht ihn durch die intellektive Schöpferkraft im Bereich der geistigen Dinge zu einem zweiten Gott[14]. Dennoch bleibt dem Intellekt der letzte Sinngrund der Dinge verborgen, weil dieser im Willen Gottes verschlossen ist. Es ist kein Grund zu sehen, warum der Himmel Himmel ist, die Erde Erde und der Mensch Mensch, weil es keinen (vom Menschen erkennbaren) Grund für die Werke Gottes gibt, es sei denn sein Wille[15]. Diese Worte machen den breiten Graben offenkundig, der das Sinndenken des NvK von der platonischen Verselbständigung des Ursinnes aller Dinge trennt. Gewiß! Die Dinge haben ihren Ursinn in Gott und sind somit nicht das Ergebnis einer willkürlichen Setzung. In solchem göttlichen Ursprung ist zugleich ihr letztes Sinn-Geheimnis begründet. Vor dem Willen des Schöpfers hat die menschliche Vernunft zu schweigen. NvK steht damit in der Tradition der Lehre vom *deus absconditus,* zu der nicht nur die Kritiker der Glaubenserkenntnis wie etwa Wilhelm v. Ockham und Robert Holcot gehören, sondern auch die großen spekulativen Theologen wie Anselm von Canterbury[16] und Thomas von Aquin[17].

Das Sinndenken erreicht bei NvK noch einen anderen Höhepunkt. Philosophisch betrachtet liegt er in der Anthropologie, für den Theologen aber in der

---

[12] Vgl. *De beryl.* 6 (h XI/1, N. 7, S. 7, Z. 8–9): „Nam sicut Deus est creator entium realium et naturalium formarum, ita homo rationalium entium et artificialium."

[13] Vgl. *De mente* 5 (h V, S. 65, Z. 14–18): „Unde cum omnium exemplar in mente ut veritas in imagine reluceat, in se habet ad quod respicit, secundum quod iudicium de exterioribus facit . . . Unde mens est viva descriptio aeternae et infinitae sapientiae."

[14] Vgl. Anm. 11.

[15] Vgl. *De beryl.* 29 (h XI/1, N. 51, S. 38, Z. 10–12): „Et ita dico cum sapiente, quod omnium operum Dei nulla est ratio, scilicet cur caelum caelum et terra terra et homo homo, nulla est ratio nisi quia sic voluit, qui fecit."

[16] Vgl. *Cur Deus homo,* ed. F. S. Schmitt, II, S. 59, Z. 10–11: „Sufficere nobis debet ad rationem voluntas dei cum aliquid facit, licet non videamus cur velit. Voluntas namque dei numquam est irrationabilis."

[17] Vgl. *S. theol.* I q. 46 a.2 in corp.: „Voluntas enim Dei ratione investigari non potest, nisi circa ea quae absolute necesse est Deum velle; talia autem non sunt, quae circa creaturas vult."

Christologie. So werden wir uns hier vor allem von dem Theologen Nikolaus Cusanus führen lassen. Doch beginnen wir wie er beim philosophischen Ansatzpunkt.

Die Einheitsmetaphysik postuliert die Vollendung des Universums, wobei NvK jede Spielart eines Monismus vermeidet. Die Vollendung des Universums spiegelt nämlich nur die Vollendung Gottes wider. Der eigentliche Ort solcher Erfahrung ist der menschliche Geist, der die Widerspiegelung des absolut Vollendeten im kontrakt Vollendeten erfährt. Dabei erkennt der Mensch auch sich selbst als Mikrokosmos, als Spiegel des Universums. Ein solches Selbstverständnis des Menschen erweckt das Verlangen, nach einer menschlichen Existenz auszuschauen, in deren Vollkommenheit das Universum seine höchste Vollendung erlangt. An diesem Punkt der Überlegungen bietet sich dem Theologen die Christologie an. Das Pauluswort über Christus als dem „Erstgeborenen vor aller Schöpfung" (Kol 1,15) gab den Anlaß für die dogmatischen Spekulationen über die „kosmische Christusidee", die ihre Aktualität bis zur Gegenwart behalten haben. Rudolf Haubst hat uns in die geschichtlichen Quellen und die theologischen Zusammenhänge dieser Spekulationen eingeführt[18]. In der langen Tradition der Christologie werden wir freilich des öfteren eine „Vorschaltung der kosmischen Christusidee vor der soteriologisch-heilsgeschichtlichen Christologie"[19] feststellen müssen. Haubst hat aber ausdrücklich darauf hingewiesen, daß NvK dafür einen „fundamentaltheologischen oder manuduktorischen Grund" hatte. Es ging NvK darum, die Menschwerdung des Gottessohnes aus der absoluten Beliebigkeit der außertrinitarischen göttlichen Akte herauszunehmen. So verbindet er das Geheimnis der Menschwerdung mit dem der Schöpfung und kommt damit sehr nahe an die skotistische Lehre der absoluten Prädestination des Gottmenschen.

Noch ein anderes Motiv wirkte auf das Christusbild des NvK. Der Mensch Jesus von Nazaret war nicht irgendein beliebiger Mensch. „Jesus, der Gottmensch, ist auch als Mensch von solcher ‚Größe', daß ‚seine höchst vollendete Menschheit generell *(universaliter)* die Vollkommenheiten aller möglichen Schöpfungswerke in sich faßt *(complicat)* und *die ganze Fülle in ihm wohnt*'. Das gilt bei Christus nicht nur im Hinblick auf die Fülle Gottes, sondern vor allem auch von der Fülle alles Menschlichen"[20].

Beide Motive geben der kosmischen und anthropologischen Christusidee und im Zusammenhang damit der absoluten Prädestination des Gottesmenschen im Schöpfungsplan Gottes ein starkes Gewicht. Doch man darf bei NvK nicht an einer Textstelle stehen bleiben. So führt uns Haubst in dem zitierten Werk alsbald weiter zu einem Ausspruch, in dem die absolute Prädestination die Erlösung als Ziel der Inkarnation einschließt:

---

[18] R. Haubst, *Vom Sinn der Menschwerdung. „Cur Deus homo"*, München 1967.

[19] So Haubst für die Christologie bei NvK; vgl. a.a.O. S. 162.

[20] Vgl. a.a.O. Haubst verweist auf *Doct. ign.* III, 4 (h I, N. 203, S. 131, Z. 9–13; *Schr.* I, S. 446) und auf die Predigt *Dies sanctificatus* (*Sermo* XXII, N. 22–44: CT I/1, S. 26–40).

„Beachte, daß der Sohn Gottes vor aller Zeit dazu prädestiniert ist, das Menschengeschlecht zu erlösen, und daß er diesen Namen (Jesus) auf Grund seiner Vorherbestimmung aus dem Munde Gottes erhielt" (Aus der *Predigt* ‚Ubi est, qui natus est?' vom 6. 1. 1455)[21].

Besonders eindringlich führt NvK im III. Buch *De docta ignorantia* (Kap. 1–8) den kosmischen Christus und den messianischen Erlöser zur Synthese. Das zweite Kapitel beginnt mit dem cusanischen Lieblingsgedanken der Einheit des Ganzen, bei der „das Gesamt nur auf verschränkte Weise das Viele ist"[22]. Hat man aber einmal erkannt, wie das Einzelne immer das Ganze widerspiegelt, und zwar in verschränkter Weise, dann läßt sich auch einsehen, daß es ein Größtes Verschränktes gibt, das in vollkommenster Weise das Universum widerspiegelt.

„Daraus erhellt, daß das Größte Verschränkte . . . nicht als rein Verschränktes bestehen kann, da nichts die Fülle der Vollendung in vollkommener Verschränkung erreichen kann. Auch wäre es als Verschränktes nicht Gott, der völlig absolut ist. Es ist notwendigerweise das Größte Verschränkte, d. h. Gott und Geschöpf, das Absolute und das Verschränkte, das wegen der Verschränkung, die in sich nicht bestehen kann, nur im Bestand der absoluten Größe besteht"[23].

Im folgenden Kapitel zeigt NvK, wie eine Vereinigung des Größten und des Verschränkten nur in der Natur des Menschseins möglich ist, weil die menschliche Natur als Mittleres sowohl alles Einzelne wie die reinen Geister umschließt und dadurch geeignet ist, das Verschränkte mit dem absolut Vollendeten zu verbinden. In der Verschränktheit der Menschennatur liegt ihr unendlicher Abstand zu Gott. Nur durch Gütigkeit und Erbarmen Gottes wird die menschliche Natur zur „Einheit mit der unendlichen Möglichkeit Mensch" erhoben[24]. Gewiß wird in solchen Gedanken die Würde des natürlichen Menschen kräftig herausgestellt; sie wird nochmals durch den Hinweis auf seine Geistnatur unterstrichen, durch die er in besonderer Weise in der Nähe Gottes steht[25]. Doch ist zu beachten, daß sowohl durch den Begriff der Verschränkung wie durch die absolute Gnadenhaftigkeit der Erhebung, die dem Menschen allein durch die Initiative Gottes geschenkt werden kann, der Mensch an den wirklichen Status seiner Existenz erinnert wird.
In dieser Richtung geht NvK im 6. Kapitel den entscheidenden Schritt. Angesichts des Todes Christi erinnert er nun an die Verfallenheit des Menschen, die das Innerste seines Wesens *(originaliter)* betroffen hat, so daß er sich gar nicht aus eigener Kraft zu seiner eigentlichen, von Gott gegebenen Würde erheben kann[26]. Wenn auch Nikolaus in den vorangegangenen Erwägungen von einem philosophischen Menschenbild ausging, so sind doch nun seine Gedanken ganz und gar von dem heilsgeschichtlichen Stand des Menschen

[21] Vgl. a.a.O. S. 163.
[22] *Doct. ign.* III, 2 (h I, N. 190, S. 123, Z. 16–17; *Schr.* I, S. 431).
[23] A.a.O. (h I, N. 192, S. 124, Z. 10–17; *Schr.* I, S. 433).
[24] Vgl. a.a.O. Kap. 3 (h I, N. 202, S. 128, Z. 25).
[25] Vgl. a.a.O. Kap. 4 (h I, N. 205, S. 132, Z. 2–7).
[26] A.a.O. Kap. 6 (h I, N. 218, S. 137, Z. 14–17): „Nemo umquam fuit ex se potens supra seipsum ac propriam suam naturam ita peccatis desiderii carnalis *originaliter* subditam posse ascendere supra suam radicem ad aeterna et caelestia, nisi qui de caelo descendit, Christus Jesus."

geprägt. Zwar scheint es am Anfang des 6. Kapitels noch so, als würden wir wieder in eine anthropologische Reflexion hineingeführt[27]. In den ersten Sätzen baut NvK die Struktur des menschlichen Wesens aus Sinnlichkeit, Verstand und Geist. Doch schon hier, auf diesem ‚kleinen Umweg', zeigt sich eine gewisse Ambivalenz des Menschseins. Einerseits steht der Mensch im Mittelpunkt alles Seienden, ja er überschreitet durch den Geist Zeit und Welt, anderseits ist er durch die Sinnlichkeit der Welt unterworfen. Der Verstand steht in einer Mittlerrolle; in ihm koinzidieren Zeit und Unveränderlichkeit. Zwar führt der Geist den Menschen zur Erkenntnis der ewigen und unveränderlichen Gesetze, die er kraft seiner Vernunft in gesetzmäßige Anweisungen zu formen vermag, um dem Begehren der Sinnlichkeit Einhalt zu gebieten. Der Geist sieht jedoch zugleich, daß des Menschen Natur zu sehr an die Sinnlichkeit versklavt ist, um sich aus eigener Kraft zu den Höhen eines reinen Lebens und einer wahren Gottes- und Nächstenliebe zu erheben. Zu dieser Erhöhung kann nur Christus führen.

Die Vorstellung einer Vollendung der menschlichen Natur wird nun mit heilsgeschichtlicher Bedeutung erfüllt. Die Vollendung der menschlichen Natur schwingt im Hintergrund mit. Da diese Natur jedoch zutiefst und in ihrem Ursprung durch das sündhafte Begehren getroffen ist, bedarf sie, um geheilt zu werden, des vollendeten Menschen Christus, der von oben kommt[28]. Der Weg solcher Heilung und Erhebung führt nicht über eine philosophische Einsicht in das wahre, zum Höchsten berufene Wesen des Menschen, sondern nur über die Sühnung der durch diese Natur verschuldeten Missetaten. Die Vollkommenheit des Menschen Jesus stellt nicht schon an und für sich die vom Schöpfer verliehene Würde des Menschen wieder her. Der Heiligste und Größte der Menschen, der zugleich Gott war, mußte und wollte die Missetaten „in seinem eigenen Körper abtöten und reinigen – nicht seinetwegen, denn er hatte ja keine Sünde begangen, sondern unseretwegen –, damit alle Menschen eben derselben Menschheit, mit ihm und in ihm die Reinigung von ihren Sünden fänden"[29]. Aus der Art und Weise, wie der Sühnetod von Christus erlitten wurde, geht die Verderbnis der menschlichen Natur hervor. Nikolaus spricht dies in Worten aus, die an Realität kaum übertroffen werden können: „Voluntaria et innocentissima, *turpissima atque crudelissima* hominis Christi crucis mors omnium carnalium desideriorum humanae extinctio, satisfactio atque purgatio fuit"[30].

Und damit wir den Sühnetod des Menschen Christus nicht im Zwielicht eines leibfeindlichen Dualismus sehen, rückt NvK das neutestamentliche Liebesgebot in den Mittelpunkt von Sühne und Schuld. Die Versklavung an die Sinne machte den Menschen zum Feind des Menschen. Der Höhepunkt der Sühne

[27] A.a.O. (h I, N. 215–216, S. 136; *Schr.* I, S. 458–461).
[28] Vgl. den Text in Anm. 26 und die darauf folgenden Sätze.
[29] A.a.O. (h I, N. 218, S. 137, Z. 22–27; *Schr.* I, S. 462).
[30] A.a.O. (h I, N. 118, S. 137, Z. 27–28).

bestand darum in einem von jeglichem liebenden Mitleiden entblößten Sterben für die Feinde:

„Quidquid humaniter contra caritatem proximi fieri potest, in plenitudine caritatis Christi, qua se ipsum morti etiam dedit pro inimicis, abundanter exstat adimpletum"[31].

Zutiefst getroffen war das „größte Gebot". Dem entsprach die radikale Selbsthingabe des Menschen Christus in dem Werk der Sühne. Nikolaus verbindet die Vollendung der menschlichen Natur durch Christus mit dem Ereignis des Heils- und Sühnetodes. Die anfänglich philosophische Bestimmung des menschlichen Wesens wird so in eine heilsgeschichtliche Realistik eingebracht, in der die eigentlichen Ursprünge des Bösen ins grelle Licht gerückt werden. Das Sinndenken des NvK wird dadurch nicht rein philosophisch begründet. Die menschliche Natur erweist sich in der Sicht der heilsgeschichtlichen Realistik als unvollendbar auf natürlichem Wege, weil auf ihm der Mensch mit seiner Natur unlösbar in die Schuld verstrickt bleibt. NvK begleitet den Menschen auf dem Weg der Schuld bis ans Ende. Diesem bitteren Menschengeschick entspricht die dafür eingeforderte Sühne. Dabei wird noch einmal die Verlorenheit der menschlichen Existenz offenkundig. Der Mensch vermag aus eigenen Kräften den Weg der Sühne nicht bis zum Ende, d. h. bis zur Vollendung im Heil zu gehen. Er ist angewiesen auf das Vollendet-werden durch den Vollendeten. In Christus sind Vollendung der Menschennatur und vollkommene Sühne miteinander verbunden. Daher mündete dieser Sühnetod in das Geheimnis der Auferstehung, für die der Tod undispensierbare Vorbedingung war. Wie Christus den Tod unseretwillen annahm, so ist er auch unsertwillen auferstanden. Die letzte Sinngebung menschlicher Existenz kommt somit dem Menschen als Gabe zu.

II

Krise des Humanum in der Gegenwart

Mit dieser Feststellung wollen wir zum zweiten Teil unseres Themas übergehen, der Krise des Humanum in der Gegenwart. Das Abstraktum ‚Humanismus' hat heute eine Erweiterung erfahren, die weit über die historisch festgelegte Bedeutung hinausgeht und die Problematik des menschlichen Existenzverständnisses in Philosophie, Kultur und Gesellschaft umschließt. Zum Beleg dafür verweise ich nur auf die Lexikonartikel zweier Standardwerke der Gegenwart, die aus sehr entgegengesetzten Richtungen kommen. Es handelt sich um das *Historische Wörterbuch der Philosophie* (Basel–Stuttgart) und das *Philosophische Wörterbuch* (Leipzig)[32]. ‚Humanismus' ist ein sehr weiter Be-

[31] A.a.O. (h I, N. 118, S. 137, Z. 30 – S. 138, Z. 2).

[32] Vgl. R. Romberg–J. Pape, *Humanismus* II u. III: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, hrsg. von J. Ritter, Bd. 3, Basel–Stuttgart 1974, sp. 1219–1229. M. Klein – M. Buhr, *Humanismus: Philosophisches Wörterbuch*, hrsg. von G. Klaus und M. Buhr, Bd. 1, Leipzig [11]1975, 525–534.

griff. Er signalisiert jedoch in allen seinen Varianten die Prävalenz der anthropologischen Frage. Im Vordergrund steht das Verständnis der menschlichen Existenz in der modernen Bedeutung des Wortes. Jede Antwort hat die Autonomie des Menschen uneingeschränkt zu achten. Das Selbst-Verständnis des Menschen darf keinerlei Anleihe machen, weder bei Autoritäten, noch in der philosophischen Tradition, noch im Glauben. Der radikale Bruch mit den Traditionen der Philosophie und des Glaubens wurde von Friedrich Nietzsche vollzogen und von den Philosophen des französischen Existentialismus nihilistischer Richtung zur letzten Konsequenz geführt. Dieser Nihilismus ist notwendigerweise mit dem Atheismus verbunden. Die Leugnung Gottes liegt in der Konsequenz der Sinnlosigkeit menschlichen Existierens. Ein solcher Atheismus bringt dem Menschen allerdings keine Entlastung, sondern bürdet ihm eher eine ungeheure Last auf[33]. Nietzsche hatte dies bereits angekündigt. Ob man darin freilich eine Steigerung von Verantwortung und Freiheit sehen darf, wie Max Scheler vermeint, dürfte wohl fraglich sein[34]. Dieser Atheismus bewirkt zunächst einmal einen leeren Raum, in dem der Mensch auf sich selbst gestellt mit sich selbst und mit der Welt fertig werden muß. Der erste und entscheidende Schritt des modernen Nihilismus zielt auf die Zerstörung der geistigen Grundlagen, auf denen der abendländische Mensch bisher fest zu stehen vermeinte. Für André Malraux zerstört die Revolution allein mit dem Ziel, den Menschen ganz und gar auf sich selbst zu stellen[35]. Die Ausdeutung solcher Zielsetzung gibt Malraux in dem Essay *La tentation de l'occident*. Seine Helden der Revolution verbinden mit dem gesellschaftlichen Engagement, in dem Malraux sie scheitern läßt, die ‚hellsichtige und tollkühne Akzeptation der Verzweiflung' (de La Maëstre), weil nur so der Mensch ‚Herr seines Lebens und seines Handelns' wird. Die Zerstörung hat also das Ziel, den Menschen nun zum ‚alleinigen Schöpfer seiner eigenen Werke' zu machen[36]. Wir sehen: Der Mensch empfängt nicht Werte, er ist ihr ‚Macher' und hat sich dabei keiner Vorlagen zu bedienen.

Als Vorbild dieser Autonomie *erscheint* Malraux die Kultur von Hellas. In der Festrede, die er auf der Akropolis anläßlich des ersten Schauspiels *Son et lumière* am 28. Mai 1959 hielt, hat er seine Überzeugung in folgende Worte gekleidet:

„Zum ersten Male ragt aus der Finsternis einer tausendjährigen Vergangenheit, als Symbol des Abendlandes, die Kultur von Hellas empor. Ein vom Begriff der Ewigkeit berauschtes Morgen-

[33] Vgl. A. E. de La Maëstre, *Der Sinn und das Absurde,* Salzburg 1961, S. 45. Verf. verweist besonders auf M. Scheler.

[34] A. E. de La Maëstre zitiert (a.a.O. S. 46) M. Scheler, *Mensch und Geschichte,* Bonn 1929, S. 46: „In eisiger Einsamkeit und absolut auf sich gestellt darf also der Mensch sein Denken, seinen Willen auf nichts stützen, um im Weltlauf Richtung, Sinn, Wert zu tragen. Auf nichts, weder auf eine Gottheit, die ihm mitteilt, was er soll oder nicht soll, noch gar auf so schäbige Gedankenfetzen aller Gottmetaphysiken, wie es Entwicklung, Tendenz zum Fortschritt der Welt oder der Geschichte sind – oder gar auf kollektive Willenseinheiten irgendeiner Art . . ."

[35] A. Malraux, *La condition humaine*; vgl. de La Maëstre, a.a.O. S. 22 f; 25 f.

[36] Vgl. de La Maëstre, a.a.O. S. 31.

land hätte die Botschaft eines Perikles nicht verstehen können ... Angesichts des antiken Morgenlandes beginnen wir erst zu verstehen, daß Griechenland einen Typ des Menschen geschaffen hat, der früher nie existiert hatte. Das kann man nie genug wiederholen, nie genug proklamieren: das nämlich, was für uns das konfuse Wort Kultur bedeutet, das eben hat Griechenland verstanden, zu einem Hauptmittel der menschlichen Erziehung zu gestalten. Denn es war die erste Zivilisation, die, keiner heiligen Schrift entsprungen, den menschlichen Geist als eine lebendige Frage aufgefaßt hat. Die Frage nämlich, aus der heraus so viele Errungenschaften verwirklicht worden sind: die Besitzergreifung des Kosmos durch das Denken, die Bezwingung des Schicksals durch die Tragödie, die Eroberung des Göttlichen durch die Kunst und durch den Menschen. ‚Zum ersten Male in der Geschichte der Menschheit', so lehrt uns das antike Hellas, ‚habe ich den Menschen, der seit vier Jahrtausenden überall unwürdig kriechend dahinsiechte, aufgerichtet, den Göttern gleichgestellt'"[37].

Vom Sachverhalt her wird sich allerdings die unerbittliche Frage erheben, ob Malraux die antike Kultur und Gläubigkeit richtig deutet. Was Gotthold Hasenhüttl[38] über die Gotteserfahrung der Menschen im antiken Griechenland vorgelegt hat, stimmt doch gegenüber manchem hergebrachten Klischee sehr nachdenklich. Ich hebe nur ein Beispiel aus dem Material heraus: Der antike Mensch kannte die Gotteserfahrung im Ereignis, d. h. in einem Widerfahren, das ihm geschenkt ward und nicht von ihm gemacht oder gar erzwungen werden konnte. Der Dichter Euripides läßt Helena in dem gleichnamigen Drama ausrufen, als sie im unerwarteten Ereignis und von ihm überwältigt vor Freude ihren Gatten wiedererhielt: Ὦ θεοί ~ θεὸς γὰρ καὶ τὸ γιγνώσκειν φίλους. „O Götter! Ja, das Wiedererkennen der Liebenden ist Gott!" In der von Malraux gepriesenen Kultur wußte der Mensch sehr wohl um die unberechenbare Schicksalsmacht, die er von den hilfreichen Gottheiten unterscheidet. Zum Reich des Schicksals gehört der Daimon, der nicht mit einer Gottheit gleichzusetzen ist. Über allem steht aber die Erfahrung mit Gott, der unerwartet und beglückend zum *guten* Ziele führt. Hasenhüttl zitiert aus *Helena* den Chor, der diesen Glauben meisterhaft zum Ausdruck bringt:

Πολλαὶ μορφαὶ τῶν δαιμονίων,
πολλὰ δ'ἀέλπτως κραίνουσι θεοί ·
καὶ τὰ δοκηθέντ' οὐκ ἐτελέσθη,
τῶν δ'ἀδοκήτων πόρον εὗρε δεός.

„Viele Schicksalsformen gibt es vom Zuteiler her,
Vieles nicht mehr Erhoffte erfüllen die Götter,
Und das Vermutete erfüllt sich nicht,
Den Weg des Unvermuteten aber fand Gott ..."

Hasenhüttl erläutert dann kurz diesen Text:

„Das unbestimmte Schicksal kommt vom zweideutigen Zuteiler her, die Götter haben oft die Möglichkeit, etwas zu seinem guten Ende zu bringen; vieles, was der Mensch erhofft, erfüllt sich

[37] Zitiert nach DE LA MAËSTRE, a.a.O. S. 41 f.
[38] G. HASENHÜTTL, *Gott ohne Gott. Ein Dialog mit Jean Paul Sartre*, Graz–Wien–Köln 1972, S. 203–217; das folgende Zitat vgl. S. 206.

nicht, aber Gott findet unerwartet einen Ausweg, d. h. der Weg, der sich *ereignishaft*, plötzlich eröffnet, ist θεός, ist Gott"[39].

Vergleichen wir solche Zeugnisse mit der Deutung, die Malraux der griechischen Antike gibt, dann wird offenbar, wie genau diese Deutung seinem nihilistischen Denken entspricht, das im Grunde mit der Tradition des antiken-abendländischen Humanismus völlig gebrochen hat. Die Autonomie des Menschen, die Malraux als Merkmal der hellenistischen Kultur verkündet, hat es dort als allgemeine und ausschließliche Gestimmtheit nicht gegeben. Dazu war der Mensch der Antike viel zu entschieden wirklicher Mensch.
Auch der philosophische Weg zu Gott hat daher seine Prägung empfangen. Ich kann hier nur der Kürze halber auf die Ausführungen von Johannes Hirschberger über die Struktur der Gottesbeweise hinweisen[40]. Im dritten Teil seines umfangreichen Artikels[41] führt er uns an die Ursprünge bei Aristoteles und Platon. Hier stellt sich heraus, wie der Ursprung des Gottesbeweises nicht einfach in einem kausal-naturwissenschaftlichen Theorem liegt, sondern mit einer Art Gesamterfahrung des Menschen verbunden ist. Ich lasse den Autor selbst zu Worte kommen:

„1. Der unbewegte Beweger ist, wie es übrigens schon in Phys. VIII, 10 heißt, ohne Ausdehnung und ohne Teile. Damit ist es vorbei mit dem mechanistisch verstandenen motor von Druck und Stoß. Mit dem, was ohne Teile ist, befinden wir uns nicht mehr bei einem physischen Sein. – 2. Wo wir uns jetzt befinden, zeigt eine weitere Äußerung, die in Met. XII, 7 (1072b 3) steht und besagt, daß Gott die Welt bewege wie das Geliebte das Liebende bewegt (ὡς ἐρώμενον). Wo man Aristoteles naturalistisch und realistisch auslegte, konnte man mit dieser Stelle nie etwas anfangen und ließ sie links liegen. In Wirklichkeit enthüllt gerade sie den wahren Aristoteles, jenen Metaphysiker, der nicht mehr in den kosmologischen Vorstellungen hängen bleibt, sondern alles Seiende als wesentlichen Bezug auf einen obersten Zweck versteht, eidetisch-teleologisch, so daß der oberste Zweck Sinn und Sein verleiht und Sein in nichts anderem mehr besteht als in jenem Streben, das der oberste Zweck auslöst, der ‚geliebt' wird"[42].

Aus der Analyse griechischen Denkens, die uns dieser hervorragende Kenner der griechischen Philosophie gibt, muß ich noch eine weitere Bemerkung zitieren, weil sie uns einen tragenden philosophischen Grundpfeiler der Kultur von Hellas aufzeigt und zugleich die Eingewobenheit des NvK in diese Tradition beweist:

„W. Jaeger hat in seinem Aristoteles-Buch schon 1923 gesagt, daß der Begriff des unbewegten Bewegers »dem Geiste nach ein platonischer Gedanke« ist[43]. Der aristotelische Gottesbeweis ist tatsächlich nichts anderes als eine Abwandlung des platonischen Aufstiegs zu Gott auf dem Weg der Dialektik, also von den Formen (Ideen) der Dinge zu den Formen der Formen, zu immer höheren übergeordneten Formen, bis man schließlich an der Spitze der Ideenpyramide *die* Form der Formen erreicht, das erste Wesenswas, das den einheitlichen Grund des Vielen bildet. Wie bei

[39] Vgl. a.a.O. S. 210.
[40] Vgl. J. Hirschberger, *Gottesbeweise. Vergängliches – Unvergängliches:* Theologisches Jahrbuch, Leipzig 1971, 56–89.
[41] Vgl. ebd. Das Unvergängliche an den Gottesbeweisen, S. 74–77.
[42] A.a.O. S. 74.
[43] Hirschberger a.a.O. zit. W. Jaeger, *Aristoteles, Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*, 1923, S. 145.

Plato die Idee des an sich Guten zugleich Erkennen, Sein und Leben begründet, in dem Sinn, daß alles Seiende von ihm aus als gutes und wahres Sein verständlich wird, so ist auch bei Aristoteles im 12. Metaphysikbuch das Gute Prinzip der Welt. Im 7. Kapitel heißt es ausdrücklich, daß jenes Notwendige, das man annehmen müsse, wenn kontingente Bewegung möglich sein soll, identisch ist mit dem Guten. ‚Insofern ist es Prinzip' (καὶ οὕτως ἀρχή: 1072b 10 f)"[44].

Noch einmal: Das Hellas, an dem sich Malraux begeistert, ist ein anderes als das der großen Dichter und Philosophen des alten Griechenland. Der Aufbruch zur Autonomie des Menschen, den sie zweifellos vollziehen, ist nicht identisch mit der Selbstherrlichkeit und Selbstgenügsamkeit des modernen Nihilismus.

Malraux, Camus und Sartre haben verschiedene Spielarten dieses Nihilismus entworfen. Sie sind sich einig: in der Auslegung der menschlichen Freiheit als absolute Ermöglichung zu allem, in der Behauptung der Absurdität des Seins überhaupt als Ermöglichung der Freiheit, in dem Aufruf zu einem Selbstentwurf des Menschen, für den die absolute Freiheit und die Absurdität des Seins die Vorbedingungen abgeben. J. P. Sartre zeichnet das Bild der unbedingten Freiheit in seinem Roman *Les Chemins de la Liberté*. Dort heißt es von Matthieu Delarne: „Er konnte tun, was er wollte, niemand hatte das Recht, ihm einen Rat zu erteilen. Gut und Böse gab es für ihn nur, wenn er selbst sie erfand" (I, 249)[45]. In prägnanter Kürze läßt es Sartre den Helden Orest in *Les mouches* sagen: „Ich bin weder Herr noch Sklave. Ich bin meine Freiheit. Ich bin frei und mit mir selbst einig"[46]. Empfangen und Geliebt werden kann in einem totalen Freiheitsverständnis dieser Art nur als Einschränkung der personalen Autonomie, als Herausforderung und Angriff empfunden werden. Wir dürfen uns aber im Verständnis dieser Autonomie nicht täuschen lassen. Die damit verbundene Selbstherrlichkeit ist nur ein Schein. Der autonome, absolut freie Mensch ist zugleich der scheiternde Mensch, der nie zu einer Erfüllung, geschweige denn zur Vollendung gelangt. In *L'Être et le Néant* legt Sartre dies Ergebnis seiner Philosophie in die Aussage von Roquentin:

„Das pour-soi ist in seinem Wesen ein Scheitern, und dieses Scheitern ist sein eigenstes Wesen; es gewinnt erst einen Sinn, wenn es sich selbst als Scheiterndes erlebt . . . Das menschliche Dasein existiert vor allem als ein Mangel, ein nacktes Da, das ursprünglich des Seins ermangelt; es ist ein unaufhörliches Streben nach Identität, die nie verwirklicht wird"[47].

In der Beurteilung der ausweglosen Situation des Menschen sind der hier skizzierte Nihilismus und der christliche Glaube einander vielleicht gar nicht so fern. Das Bewußtwerden der Verfallenheit seiner Existenz verschärft die Sinnfrage. Als Philosoph hat NvK die Antwort vom Standpunkt der Vernunft zu geben versucht. Dabei stellte sich heraus, daß der Mensch auf diesem Wege die Lösung seiner Existenzkrise wohl vermuten (konjizieren) kann, daß aber die Wahrheit selbst, die zum Leben befreit, empfangen werden muß. Diese

[44] A.a.O. S. 75.
[45] Zitiert nach DE LA MAËSTRE, a.a.O. S. 119.
[46] Vgl. EBD.
[47] Vgl. DE LA MAËSTRE, a.a.O. S. 125.

Einsicht erwächst als Endergebnis aus der Analyse der verfallenen menschlichen Existenz. Der vom Nihilismus gewiesene Weg zur Freiheit erinnert demgegenüber an das Experiment jenes Freiherrn, der behauptete, sich an seinem eigenen Schopf aus dem Teich gezogen zu haben.
Mit sicherem Gespür für die geistige Situation der Gegenwart hat der mit dieser Festgabe Geehrte seine Aufmerksamkeit auf die Sinnfrage gerichtet. Sie steht letztlich hinter der theologischen Frage nach dem Sinn der Menschwerdung, der Rudolf Haubst eine eigene Studie widmete, auf die hier schon verwiesen wurde[48]. Darin konnte er auf wichtige Leitgedanken bei NvK verweisen[49]. Seine Vertrautheit mit dem Denken des Cusanus zeigte sich in dem Schlußreferat auf dem Cusanus-Symposion von 1973. Allein das Thema: *Theologie in der Philosophie – Philosophie in der Theologie des NvK*[50] führt uns in die Mitte der von Nikolaus erkannten Problematik. In einer besonderen Weise liegt seinem ganzen Denken die Frage nach der Reichweite der menschlichen Erkenntnis zugrunde. Die Kräfte von *ratio* und *intellectus* werden in aller Redlichkeit und mit denkerischer Strenge bis zum letzten eingesetzt. Dennoch bleibt die Frage offen, ob die Philosophie autonom das Ziel des Erkenntnisstrebens erreicht oder ob der Philosoph Nikolaus nicht doch stets mitten in seinem Werk auf den Theologen Nikolaus trifft. Wahrscheinlich gibt es auf diese Frage keine differenzierende Antwort, keine ausschließende Gegenüberstellung des Philosophen und Theologen. Bei aller grundsätzlichen Unterscheidung von Philosophie und Theologie, von Natur und Gnade, ohne die der Theologe von der Philosophie keinen Nutzen haben würde[51] und die man auch im Umgang mit NvK voraussetzen sollte[52], wird die Lösung dort liegen, wo sie Rudolf Haubst sah[53]: in der Einheit des Unendlichen, der sich die Theologen und Philosophen auf verschiedene Weise zu nähern versuchen.

[48] Vgl. Anm. 18.
[49] Vgl. a.a.O. S. 158–164.
[50] Siehe MFCG 11 (1976) 233–260.
[51] Vgl. R. Haubst: MFCG 11 (1975) 235.
[52] Vgl. ebd. S. 235–241.
[53] Vgl. den Schlußsatz in dem zitierten Referat von R. Haubst: MFCG 11 (1975) 260; dort auch die Quellenhinweise.

LESZEK KOLAKOWSKIS PLÄDOYER FÜR EINEN CHRISTLICHEN HUMANISMUS

Von Josef Schmitz, Mainz

Seit der Aufklärung hat sich das Christentum zunehmend mit verschiedenen Versionen eines atheistischen Humanismus auseinanderzusetzen; in den letzten Jahrzehnten ist der atheistische Humanismus zu seinem bevorzugten Gesprächspartner aufgerückt. Fast gleichzeitig jedoch ist der Humanismus in eine Krise geraten; er wird zunehmend verdächtigt und abgewertet. Es hat sich eine geistige Einstellung herausgebildet, für die jede Form des Humanismus der Vergangenheit angehört, die mit keiner Art von Humanismus mehr etwas zu tun haben will, die sich vielmehr dezidiert antihumanistisch versteht[1]. Diese Einstellung ist in den Humanwissenschaften und in der Philosophie unserer Tage[2] zu diagnostizieren.

In dieser Situation ist der Beitrag eines jeden willkommen, der für Würde, Freiheit und Verantwortung der menschlichen Person eintritt, sich für den Menschen als signifikantes Subjekt der Sprache und der Geschichte einsetzt und für den Humanismus engagiert. Und Christen haben allen Grund, aufmerksam dem zuzuhören, der Gründe dafür namhaft macht, daß gerade eine Verbindung von Humanismus und Christentum der drohenden Gefahr des Antihumanismus wehren kann.

Der Versuch, den Schriften des polnischen Philosophen Leszek Kolakowski ein Plädoyer für einen christlichen Humanismus zu entnehmen, mag zunächst auf große Skepsis stoßen. Sie kann sich auf unbestreitbare Tatbestände im Leben und Werk Kolakowskis stützen: vor allem auf sein Engagement für den Kommunismus und sein Verständnis des Humanismus.

In seinen ersten Veröffentlichungen aus den Jahren vor 1955 steht das philosophische Denken Kolakowskis, ganz traditionell marxistisch, im Dienste der Politik. Sein Engagement für die kommunistische Partei, in die der 1927 in Radom in Mittelpolen geborene Student 1945 eintrat, äußerte sich vor allem in einer polemischen Kritik an der katholischen Kirche mit ihrem hierarchisch gegliederten Macht- und Herrschaftsapparat einschließlich ihrer Theologie und Philosophie[3]. Hier begegnen die allseits bekannten marxistischen Vorwürfe: die Religion beinhalte Scheinprobleme, diene der Verdummung und Unter-

[1] Vgl. *Concilium* 9 (1973) Heft 6/7: Humanismus in Frage gestellt.

[2] Vgl. J. Möller, *Antihumanistische Philosophie als Herausforderung an die Theologie*: MThZ 26 (1975) 213–237.

[3] Die ersten Schriften vor 1955 werden in der grundlegenden Monographie von Gesine Schwan behandelt: *Leszek Kolakowski. Eine marxistische Philosophie der Freiheit*, Stuttgart 1971, S. 19–45.

drückung, sei Ausdruck des Aberglaubens und der Unmündigkeit. Für eine positive Wertung des Christentums bleibt da überhaupt kein Raum.
Würde man dem entgegenhalten, daß eine polemische Kritik an der konkreten Gestalt der katholischen Kirche nicht ohne weiteres auch schon Kritik am Christentum oder der Religion überhaupt besage, dann kann diesem Einwand gegenüber auf das „Humanismus"-Verständnis Kolakowskis verwiesen werden. Für ihn ist Humanismus eine Gegenposition zum Christentum, ja zur Religion überhaupt. In seiner Sicht ist Humanismus ein „Glaube an die volle Souveränität und die unbegrenzte Perfektionsfähigkeit des Menschen"[4]. Dieser Glaube muß letzten Endes „Schritt für Schritt die Gültigkeit des religiösen Vermächtnisses begrenzen und schließlich völlig annullieren"[5]. Darum wertet er als aktiven „Faktor der geistigen Laizisierung" die humanistische Bildung höher als die naturwissenschaftliche[6]. Die von dieser humanistischen Bildung und Kultur ermöglichte „authentische Areligiosität"[7] schätzt Kolakowski auch nach der entscheidenden Zäsur in seinem Entwicklungsgang, die darin zum Ausdruck kommt, daß sich seine polemische Kritik nicht mehr gegen die katholische Kirche, sondern in steigendem Maße gegen die seiner Meinung nach degenerierten Formen des marxistischen Denkens richtet, unvergleichlich höher ein als die Religiosität[8].
Diesen Tatbeständen zum Trotz kann für unseren Versuch einmal geltend gemacht werden, daß ein Verständnis von Humanismus, das die Unterschiedenheit und darüber hinaus die gegenseitige Fremdheit im Verhältnis von Humanismus und Christentum zunächst einmal thematisiert, überhaupt erst die Möglichkeit für das Verständnis eines christlichen Humanismus eröffnet,

---

[4] L. Kolakowski, *Von der Unsicherheit:* Merkur 29 (1975) 496; „Humanismus ... ist ein Glaube, daß die Menschen vollkommen frei seien im Aufstellen, Verändern und Liquidieren aller Ziele und aller Werte, die ihr Leben lenken; daß der Mensch die einzige Quelle der Werte sei, der einzige Gesetzgeber für sich selbst; daß er ein souveräner Selbstschöpfer sei und mehr noch, daß seine Selbstschöpfung keine Grenzen kenne und seine Möglichkeit in Richtung auf Vollkommenheit endlos sei". Ebd. S. 495 f.

[5] Ebd. S. 496.

[6] L. Kolakowski, Kleine Thesen de sacro et profano: *Geist und Ungeist christlicher Traditionen*, Stuttgart 1971, S. 18.

[7] „Authentische Areligiosität erwächst immer aus dem Bewußtsein der Bedürfnisse, worauf religiöse Symbole eine Antwort sind, und aus bewußter Weigerung angesichts religiöser Befriedigungen dieser Bedürfnisse, sie ist demnach die Affirmation der menschlichen Situation in der Welt, der Situation, in der die Reintegration in die animalische Welt unmöglich und jede andere illusorisch ist – bewußter Verzicht auf Selbsttäuschungen bei gleichzeitigem Wissen um die Situation, die diese Selbsttäuschungen hervorbringt. Diese Art von Eigenbewußtsein (besser: Selbstbewußtsein) ist nur durch die humanistische Kultur möglich: sie kann das Bedürfnis nach religiösen Symbolen, ihren Sinn und ihren Wert erhellen und zugleich die Überzeugung vermitteln, daß die im menschlichen Leben enthaltenen Werte größer sind als die Werte dieser Symbole und dabei nicht mit jenen anderen zusammen bestehen können." Religiöse Symbole und humanistische Kultur: *Geist und Ungeist christlicher Traditionen*, S. 111.

[8] „so läßt sich ihr (der religiösen Symbole) Wert nur auf Kosten unvergleichlich größerer Werte aufnehmen – der Werte des unverdunkelten Blicks, der offen ist für alle realen – und immer endlichen – Möglichkeiten menschlichen Dauerns auf Erden". Ebd. S. 112.

in dem der Begriff Humanismus seine eigenständige Bedeutung nicht verliert.
Zum anderen kann auf die unbestreitbare Entwicklung im philosophischen Denken Kolakowskis hingewiesen werden[9]; eine Entwicklung von jener traditionell marxistischen Position, die das philosophische Denken instrumental der Politik unterordnet, hin zu einer Philosophie, die diesen rein instrumentalen Charakter philosophischen Denkens überwindet und ihre Aussagen davon unabhängig sein läßt, ob sie mit den Aussagen von Karl Marx noch übereinstimmen oder diese revidieren; eine Entwicklung hin zu einer „Philosophie der Freiheit nach Marx"[10], welche bei der authentischen Areligiosität nicht stehen bleibt, sondern letztlich die Grenzen strikter Immanenz und Geschichtlichkeit sprengt. In einem bestimmten Zusammenhang hat Kolakowski selbst einmal seinen Standpunkt als ein „Plädoyer für eine bedingte ‚Rückkehr zu Kant' " gekennzeichnet[11]. Wenn hier von einem Plädoyer für einen christlichen Humanismus bei ihm die Rede ist, dann geschieht das nicht zum Zweck der Kennzeichnung seines eigenen Standpunktes; es ist im Sinne des Plädoyers eines Verteidigers verstanden, der für jemand eintritt und Gründe vorbringt, die für ihn sprechen, ohne daß er sich in allem die Position des Betreffenden selbst zu eigen macht.

I

Zwischenposition

Im Denken Kolakowskis kann man in den Jahren 1955/56 von einer Wende reden, sofern es in dieser Zeit bei ihm aus moralischen Impulsen heraus zu einer Revision traditioneller marxistischer Theoreme kommt, die das Verhältnis von Überbau und Basis, den Objektivitätsanspruch des Marxismus und die Gesetzlichkeit des geschichtlichen Prozesses betreffen. Seine Revision dieser Theorien erwächst aus einer Analyse der degenerierten Theorie und Praxis des institutionalisierten Marxismus, die im sogenannten Stalinismus ihren Ausdruck gefunden hat. Zur Kennzeichnung seiner philosophischen Position in den darauf folgenden Jahren können die Begriffe „Humanismus" und „Rationalismus" dienlich sein; ihre Verbindung läuft bei Kolakowski zunächst auf einen atheistischen Humanismus hinaus, wobei vor allem die aus dieser Position sich ergebenden Folgen für die Moral und die persönliche Verantwortung im Vordergrund des Interesses stehen. Kolakowski selbst spricht vom

[9] Diese Entwicklung ist gut herausgearbeitet in der Monographie von Gesine Schwan, die sich auf eine Analyse seiner sämtlichen Veröffentlichungen in der Originalsprache stützt. Vgl. Anm. 3.
[10] Zum Abschluß ihrer gründlichen Untersuchung kennzeichnet G. Schwan die Philosophie L. Kolakowskis als „eine Philosophie der Freiheit nach Marx"; a.a.O. S. 243.
[11] L. Kolakowski, *Zweifel an der Methode*, Stuttgart 1977, S. 54.

„rationalistischen Standpunkt“[12] und vom „anthropozentrischen Charakter“[13] seiner Philosophie.
Der Ausdruck „anthropozentrischer Charakter“ enthält eine Gegenstands- und Zielangabe. Sie bringt einmal zum Ausdruck, daß Philosophie für Kolakowski nicht die Wissenschaft vom Seienden als solchem ist, also von allem und jedem in der Welt, sofern es ist. Vielmehr gelangt für ihn in das Gravitationsfeld philosophischen Erkennens etwas nur unter einer ganz bestimmten Bedingung – unter der Bedingung, daß es „die soziale Praxis der Menschen als sittliche Subjekte“ zu beeinflussen vermag[14]. Diese Bedingung beschränkt die philosophische Erkenntnis keineswegs auf den Menschen; auch anderes kann Bestandteil des philosophischen Erkennens werden, wenn es das soziale und sittliche Leben des Menschen tangiert. Die Rede vom „anthropozentrischen Chrakter“ begrenzt nicht nur den Gegenstand der Philosophie, sie markiert gleichzeitig ihr Ziel. Die Philosophie wird ganz in den Dienst der Entwicklung der Freiheit gestellt; sie hat mitzuwirken an der „Erweiterung der menschlichen Fähigkeit, das eigene soziale und sittliche Leben zu beherrschen“[15]. M. a. W.: Bedeutung und Sinn hat die philosophische Bemühung für Kolakowski nur im Blick auf den Menschen, auf das eigentlich Humane, auf die Freiheit. Insofern kann man sagen, daß ein Angelpunkt der Philosophie Kolakowskis die ethische Perspektive ist. Von diesen Voraussetzungen her wird auch verständlich, daß Kolakowski die Philosophie den „humanistischen Wissenschaften“ zuordnet, „die sich mit dem Menschen als sozialem Wesen und seinen Werken als sozialen Produkten beschäftigen“[16].
Neben dem Humanismus im Sinne der geschilderten Anthropozentrik, der Ausrichtung auf den Menschen als freies, sittliches, soziales Wesen, kennzeichnet eine bestimmte Art von Rationalismus die philosophische Position Kolakowskis. Dieser Rationalismus gibt das ausschließliche Instrument der Orientierung des Menschen in der Welt[17] und zugleich das Ziel dieser Bemühung an, „die volle Emanzipierung der Vernunft“[18].
Zur näheren Kennzeichnung seines rationalistischen Standpunktes geht Kolakowski vom allgemeinen anthropozentrischen Standpunkt aus, den er dann auf das einzelne Individuum überträgt[19]. Die Hominisation als natürlicher Menschwerdungsprozeß einer Evolution hat die Gattung Mensch in eine außergewöhnliche Daseinssituation gebracht. Obwohl die Menschengattung

[12] L. Kolakowski, Der Rationalismus als Ideologie: *Traktat über die Sterblichkeit der Vernunft*, München 1967, S. 253.
[13] L. Kolakowski, Wovon die Philosophen leben: *Der Mensch ohne Alternative*, München ²1967, S. 155.
[14] Ebd. S. 156.
[15] Ebd. S. 158.
[16] Ebd. S. 155.
[17] Der Rationalismus als Ideologie, a.a.O. S. 253.
[18] Ebd.
[19] Für das Folgende vgl. ebd. S. 252 f.

ein „Produkt der Natur" ist, lebt sie „mit der übrigen Natur nicht im Zustand der Symbiose", sondern ist „aus den selbstregelnden Mechanismen der Natur" ausgeschlossen. Die Situation der Menschengattung ist derart, daß sie absolut sich selbst überlassen und sich selbst allein verantwortlich ist; sie kann einerseits mit niemandes Hilfe rechnen und sich keiner Führung über dem Menschen anvertrauen, hat aber andererseits auf alles, was sich außerhalb ihrer befindet, ein Recht und nichts außer ihr selbst kann sie zu etwas verpflichten. Ihr Hilfsmittel ist ausschließlich die Vernunft. Was sie ist und werden wird, verdankt sie ausschließlich sich selbst, wie sie auch für allen Schaden, den sie sich zufügt, allein die Schuld trägt. Unter Rationalismus versteht Kolakowski die partielle Übertragung des Gesagten „auf jedes einzelne Individuum in seinem Verhältnis zur menschlichen Gesellschaft"[20].

Dieser rationalistische Standpunkt, den Kolakowski gegen andere Formen des Rationalismus, vor allem gegen die Irrationalität des positivistischen Rationalismus[21], abgrenzt, ist für ihn „keine These, sondern eine Haltung"[22], die die Initiative in gleich welcher Sache nicht auf andere, auf Menschen, auf die Natur oder auf eine Übernatur abwälzt, sondern sie selbst ergreift und dann auch die Verantwortung übernimmt für alles, was der Mensch denkt, beschließt und tut[23]. Im Anschluß an Kant beschreibt Kolakowski diesen rationalistischen Standpunkt auch als „Ausgang des Menschen aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit"[24]; er besteht aber darauf, daß zu diesem Standpunkt auch die „authentische Negation Gottes" und die Negation absolut unantastbarer Lehren und Werte gehört[25]. Die Negation Gottes hat den doppelten Sinn:

„Sie ist die Anerkennung der Überflüssigkeit einer Fürsorge, also die Ablehnung eines Scheinlebens auf Kredit, der von einer Scheinwelt gewährt wird. Sie ist zugleich die Negation einer Macht, der gegenüber jede Auflehnung im vorhinein total aussichtslos sein muß, stellt mithin auch die Affirmation der eigenen Befugnis dar"[26].

Die Negation absolut unantastbarer Lehren und Werte hat den Sinn, die Vernunft offenzuhalten für den möglichen Pluralismus der Welt und die mögliche Relativität aller Werte. Dieser rationalistische Standpunkt, der die volle Emanzipation der Vernunft zum Ziel[27] hat, hat zur Voraussetzung „das Prinzip des uneingeschränkten Anti-Absolutismus"[28].

Daß Kolakowski bei dieser Position nicht stehen geblieben ist, zeigt seine Bemerkung in einem Interview aus dem Jahr 1977:

„Was mir im Marxismus philosophisch einmal besonders attraktiv bzw. anziehend erschien, war genau das, was ich heute besonders gefährlich finde: den absoluten Humanismus, im Sinne des

[20] Ebd. S. 253.
[21] Ebd. S. 244–251.
[22] Ebd. S. 257.
[23] Ebd. S. 253.
[24] Ebd. S. 254.
[25] Ebd. S. 255 f.
[26] Ebd. S. 255.
[27] Ebd. S. 253.
[28] Ebd. S. 261.

Glaubens an die Selbstgenügsamkeit des Menschlichen: die völlige Freiheit des Menschen in der Schaffung allen Sinnes und aller Bedeutung, den Mangel jeder Begrenzung bei der Bestimmung seiner selbst; dieser prometheische Geist, der den Marxismus als Philosophie so stark geprägt hat, die Verleugnung, die Ablehnung aller Grenzen, die der menschlichen Vervollkommnung gesetzt sind. Alles ist menschlich geschaffen, alles ist historisch geworden, nichts ist gleichsam fertig vorgefunden. Dieser prometheische Glaube war es, was mir einst attraktiv erschien. Gerade das erscheint mir heute philosophisch im Marxismus, der in diesem Punkte Nietzsche eng verwandt ist, als gefährlich; mit einem Wort: gefährlich erscheint mir die Ablehnung der Erbsünde"[29].

Welche Überlegungen und Einsichten bringen Kolakowski auf den Weg, die Philosophie – unbeschadet seiner Auffassung, daß sie über den Bereich der Immanenz hinaus keine beweisbaren Aussagen machen kann – als Werkzeug zu begreifen, mit dessen Hilfe sich das Ungenügen des rein immanenten, geschichtlichen Denkens erkennen und darüber hinaus das Verhalten des Menschen rechtfertigen läßt, den Bereich der Philosophie zu transzendieren durch glaubende Teilnahme am „Mythos" als einer vornatürlichen und vorgeschichtlichen Realität? Es sind zugleich die Überlegungen, die sich nach meinem Dafürhalten zu einem Plädoyer für einen christlichen Humanismus zusammenfügen. Im folgenden soll ein Überblick über die diesbezüglichen Gedanken Kolakowskis geboten werden; so etwas Anspruchsvolles wie eine systematische Rekonstruktion mit kritischer Würdigung verbietet sich aus Raumgründen.

II

Freiheit und Verantwortung

Für Kolakowski ist der Mensch ein unaufhebbar entzweites Wesen, weil er an zwei divergierenden Wirklichkeiten teilhat, die nicht in Harmonie, sondern in gegenseitiger Eingrenzung und Konkurrenz zueinander stehen: an der Ordnung der Natur und an der Ordnung der Kultur bzw. des Geistes. Ihr konkurrierendes Verhältnis kommt in den widerstrebenden Tendenzen im Menschen zum Ausdruck, die in immer neuen Variationen wiederkehren[30]. Diese Entzweiung ist durch die Entfaltung des Bewußtseins zum Selbstbewußtsein bedingt, d. h. durch den Umstand, daß der Mensch zum Objekt seines eigenen Bewußtseins geworden ist[31]. Die damit gegebene Distanz zur Umgebung und zu sich selbst führt dazu, daß für den Menschen seine Gegenwärtigkeit in der Natur ihre Selbstverständlichkeit verliert, daß er die Selbstverständlichkeit seiner „Plazierung in der Natur" einbüßt[32]. So vereitelt

[29] Herd. Korr. 31 (1977) 502.

[30] Der Priester und der Narr: *Der Mensch ohne Alternative*, a.a.O. S. 243 f, 247; Der Rationalismus als Ideologie, a.a.O. S. 267; Die Philosophie als Disziplin und Funktion, EBD. S. 32; Ethik ohne Kodex, EBD. S. 103 f.

[31] *Die Gegenwärtigkeit des Mythos*, München ²1974, S. 145.

[32] EBD. S. 146.

das Selbstbewußtsein die völlige Integration des Menschen in die Ordnung der Natur[33], befreit ihn zugleich vom unentrinnbaren Verhaftetsein in die Notwendigkeit, welche die Ordnung der Natur regiert, und schenkt ihm damit Freiheit, d. i. die Fähigkeit, sich in freier Entscheidung selbst ein Ziel zu setzen, den Gang der Ereignisse dank eigener Initiative schöpferisch zu unterbrechen und neu zu bestimmen[34]. Dieses Selbstbewußtsein bewirkt damit, daß der Mensch sich radikal verschieden von der nicht-menschlichen Welt und diese als etwas Fremdes, Gleichgültiges, Passives erfährt.

Dieses entzweite Menschenwesen ist von zwei fundamentalen Bedürfnissen und einer entscheidend prägenden Grunderfahrung bestimmt. Das erste Grundbedürfnis ist das Streben nach der Bewältigung der Natur, nach technischer Verfügung über die Welt; dieses Grundbedürfnis kann erfolgreich in die Evolution der animalischen Fertigkeiten einbezogen werden[35]. Das zweite Grundbedürfnis ist die Suche nach Orientierung, das durch den irreversiblen Verlust der fertigen Plazierung des Menschen in der Natur bedingt ist. Neben diesen Grundbedürfnissen ist der Mensch von der Grunderfahrung unbedingter Verantwortung geprägt[36].

Im Zusammenhang mit ihr differiert das Bedürfnis nach Orientierung zum Bedürfnis nach sinnstiftender Integration (Selbstortung) und zur Suche nach unbedingten Solidarität stiftenden Normen für die Gestaltung des menschlichen Zusammenlebens[37].

Die Enthüllungen über die Verbrechen des Stalinismus vor allem haben Kolakowski gedrängt, sich mit dem Problem der Verantwortung des Menschen zu befassen[38]. Seine diesbezüglichen Überlegungen münden in das Bekenntnis zur „Doktrin der totalen Verantwortung des einzelnen für seine eigenen Taten"[39].

Diese Verantwortung war für ihn zunächst in dem gesellschaftlichen Tatbestand begründet, daß die Mitmenschen, unter denen der Mensch lebt, seine Taten moralisch werten, dieser Wertung entsprechend reagieren und sich des Rechts zu solchem Verhalten bewußt sind[40]. Diese soziale Tatsache bedarf nach Kolakowski keiner weiteren Begründung; sie ist für ihn als Faktum ebenso hinzunehmen wie die Naturgesetze[41]. Wer diesen Tatbestand bestreitet, hat die Beweislast. Dieses soziale Faktum impliziert, daß der Mensch für seine Taten sittlich verantwortlich ist, d. h. daß er um die Pflicht weiß, in bestimmten Situationen Normen zu gehorchen, die diesen Situationen durch mensch-

[33] Ebd. S. 145.
[34] Der Rationalismus als Ideologie, a.a.O. S. 260.
[35] *Die Gegenwärtigkeit des Mythos*, S. 146.
[36] Ethik ohne Kodex, a.a.O. S. 89 f.
[37] *Die Gegenwärtigkeit des Mythos*, S. 147.
[38] Vgl. den Aufsatz: Verantwortung und Geschichte: *Der Mensch ohne Alternative*, S. 63 f.
[39] Ebd. S. 108.
[40] Ebd. S. 97.
[41] Ebd.

liche Setzung zugeordnet sind. In diesem Stadium seiner Philosophie ist die Instanz der Verantwortung und die Quelle der Normen die menschliche Gesellschaft, d. h. eine rein immanente Größe.
Später leitet Kolakowski die Notwendigkeit der Verantwortung aus dem Entschluß des Menschen ab, angesichts der Möglichkeit des Selbstmordes von diesem keinen Gebrauch zu machen, sondern weiterzuleben[42]. Dieser Entschluß zum Weiterleben schließt nach Kolakowski Wichtiges ein: einmal eine spontane Weltanschauung etwa derart, daß die Lichtseiten des Lebens ein bescheidenes Übergewicht haben über seinen Schattenseiten und daß das Böse kein notwendiger und unheilbarer Teil der Welt ist[43]; des weiteren die Verantwortlichkeit des Menschen für die Welt als Ganze. Im Entschluß zum Weiterleben kann der Mensch die Welt, an der er teilhat, nicht teilweise wählen; er muß sie als ganze akzeptieren. Wenn der Mensch in dem genannten Entschluß die Welt als Eigentum annimmt, dann hat er sich damit stillschweigend auf ein Wächteramt ihr gegenüber verpflichtet; er hat Verantwortung dafür übernommen, das Verhältnis von Gut und Böse auf dieser Welt zugunsten des Guten zu verbessern. Ferner ist enthalten die Verpflichtung zu menschlicher Gemeinschaft und umfassender Solidarität. Damit ist in dem Entschluß zum Weiterleben eine Rechtfertigung der Welt und der Anwesenheit des Menschen in ihr gegeben[44]. Diese Ableitung der Notwendigkeit der Verantwortung des Menschen für die Verbesserung der Welt aus dem Faktum des Weiterlebens ist aus logischen und psychologischen Gründen nicht zwingend[45]. Dieses Mißlingen läßt einen anderen Hinweis in den Ausführungen Kolakowskis stärker in den Vordergrund treten: der Hinweis auf eine intuitive Erfahrung (Intuition als Erkenntnisquelle), mit dem er seine Abhandlung „Ethik ohne Kodex" beginnt.
Kolakowski setzt sich mit mehreren Fluchtversuchen vor der Verantwortung für das eigene Verhalten und für die Welt auseinander, u. a. mit dem rein mechanistischen Determinismus, mit der Neigung, sich einer göttlichen, metaphysischen, kosmischen oder menschlichen Autorität zu unterstellen und nicht zuletzt mit dem Postulat der totalen Verantwortung, für die es keine verbindlichen Werte gibt. Für Kolakowski sinkt eine Verantwortung, die nicht unter der Verpflichtung verbindlicher materialer Werte steht, zur Scheinverantwortung herab, weil unter dieser Voraussetzung jede mögliche Entscheidung in gleicher Weise grundlos verfährt[46]. Verantwortung, die an keine Ordnung des Sollens gebunden ist, ist nach Kolakowski nur um den Preis des radikalen Skeptizismus zu haben; sie führt zum Ruin der Werte und damit zum Selbstmord der menschlichen Gattung[47]. Sie wird zum Mittel, mit dessen

[42] Ethik ohne Kodex, a.a.O. S. 89 ff.
[43] Ebd. S. 92.
[44] Ebd.
[45] Vgl. G. Schwan, a.a.O. S. 106 ff.
[46] Ethik ohne Kodex, a.a.O. S. 98 ff.
[47] Ebd. S. 100 f.

Hilfe der Mensch sich der wirklichen Verantwortung entzieht[48]. Das Gefesseltsein an ein Gefühl des Sollens, Gebundenheit an verbindliche Werte ist eine notwendige Bedingung der menschlichen Freiheit; denn die Absage an eine werthafte Begründung unseres Handelns bedeutet keine echte Freiheit, sondern Unfreiheit gegenüber der kausalen Bestimmtheit des Körpers, Abhängigkeit von den jeweiligen Bedürfnissen des empirischen Ego[49].
Die Notwendigkeit verbindlicher Werte für Verantwortung und Freiheit wirft die Fragen auf: woher gewinnt der Mensch die verbindlichen Werte und damit die inhaltliche Bestimmung seines Handelns? Wodurch sind diese Werte legitimiert?

III

Verbindlichkeit der Werte

Die Frage, woher der Mensch die Normen und Werte nehme, die seine Entscheidungen und sein Verhalten inhaltlich bestimmen, beantwortet Kolakowski mit dem Hinweis, der heutige Mensch finde einen Grundbestand ererbter Werte in seinem kulturellen Lebensraum vor. Das besagt, daß der Mensch seine Entscheidungen nach Normen und Werten fällt, die er nicht selbst erschafft oder entdeckt, die ihm vielmehr die geschichtliche Tradition vorgibt. Dieser ererbte Grundbestand an Werten mag logisch willkürlich sein, historisch willkürlich ist er keineswegs. Er hat Geltung infolge der Ausstrahlungskraft, der Autorität der Tradition[50]. Kein Mensch kann sich der Werttradition, in der er steht, völlig entziehen. Zur Begründung verweist Kolakowski auf den Einfluß von Erziehung und Umwelt[51], auf den Tatbestand, daß man ohne eine zumindest teilweise Bejahung der Werttradition die eigene Kultur in ihrer vergangenen und gegenwärtigen Gestalt nicht verstehen kann[52] und nicht zuletzt darauf, daß jeder Akt der Empörung gegen diese Tradition, jede Emanzipation von dieser Autorität sich wiederum auf Werte stützt, die ein Teil derselben ererbten Tradition sind[53].
Die Auffassung Kolakowskis über die Entstehung dieses Grundbestandes macht eine Wandlung durch: zuerst erklärt er diesen Grundbestand an Werten als Produkt des sozialen Lebens bzw. der Klassengesellschaft[54]; später führt er seine Entstehung auf die Lehre und das Handeln hervorragender geschichtli-

[48] Ebd. S. 100.
[49] *Die Gegenwärtigkeit des Mythos*, S. 35.
[50] „Die Werte pflegen nur durch die soziale Vererbung überliefert zu werden, d. h. dank der Ausstrahlungskraft der Tradition." In: *Die Gegenwärtigkeit des Mythos*, S. 20.
[51] Verantwortung und Geschichte, a.a.O. S. 95.
[52] *Die Gegenwärtigkeit des Mythos*, S. 37.
[53] Ebd.
[54] Verantwortung und Geschichte, a.a.O. S. 95 f.

cher Persönlichkeiten zurück[55], wobei Jesus als Beispiel eines solchen wertschaffenden Menschen im abendländischen Kulturraum fungiert[56]. All diesen Aussagen zufolge hat sich der Grundbestand an anerkannten Werten im menschlichen Zusammenleben herausgebildet und erhalten; er hat einen ausschließlich menschlichen Ursprung und ineins damit eine ausschließlich menschliche Legitimation[57].

Diese Antwort befriedigt Kolakowski bald nicht mehr; denn sie läßt die Frage unbeantwortet: woher gewinnen letztlich die in der Vergangenheit geschaffenen und dann weitertradierten Werte ihre Geltung für den heutigen Menschen? Wieso sind sie in der Lage, den heutigen Menschen auf ein bestimmtes Handeln zu verpflichten. Die Frage: „Kann ich die wertende Überzeugung hegen, indem ich diese Überzeugung selbst ausschließlich als einen faktischen Umstand behandle, der kausal erklärbar ist?"[58] beantwortet er schließlich so, daß eine lediglich kausale Erklärung der Wertüberzeugung, der gemäß der Mensch einen Wert vertritt, nicht weil er einen Wert an sich darstellt, sondern weil Erziehung, Umgebung, Tradition ihn ihm als Wert vorgeben, die Wertüberzeugung zerstört. Eine rein kausale Erklärung würde in die Wertüberzeugung den Widerspruch einführen: „Ich bin überzeugt, daß das kein Wert ist, doch bin ich auch überzeugt, daß es ein Wert ist"[59]; sie würde aber auch die Erziehung zu einer „absurden Utopie" machen nach dem Schema:

„Wisset, daß nichts weder gut noch böse ist, doch ich lehre euch, daß das eine oder andere gut oder böse ist, um in euch bedingte Reflexe herauszubilden, die nützlich sind für die Erhaltung der Solidarität im sozialen Leben, die weder gut noch böse ist, die jedoch als gut zu gelten hat"[60].

Hier sucht Kolakowski die Absurdität einer relativen Welt aufzudecken, die sich als selbstgenügsame Realität versteht.

Die Autorität, die Ausstrahlungskraft ererbter Werte läßt sich nicht auf ihre faktische Wirkung zurückführen, nicht rein historisch erklären und so verständlich machen; denn die kausale Erklärung, die die Werte auf ihr faktisches Wirken reduziert, nimmt ihnen den Charakter unbedingter Verpflichtung, der seinerseits für die Erfahrung unbedingter Verantwortlichkeit konstitutiv ist. Verantwortung läßt sich als unbedingte Verpflichtung nur begreifen, wenn die Überzeugung in Werten begründet ist, die wirklich Werte sind. Darum werden die Werte ja auch nicht „ererbt als Informationen über soziale Fakten oder psychische Fakten (‚das oder jenes gilt als Wert'), sondern eben als Informationen darüber, was einen Wert darstellt oder nicht"[61]. Erfahrung unbedingter Verantwortlichkeit setzt eine Begründungsinstanz für die Nor-

[55] *Geist und Ungeist christlicher Traditionen*, S. 26.
[56] Ebd. S. 41 f.
[57] Der Rationalismus als Ideologie, a.a.O. S. 253; Religiöse Symbole und humanistische Kultur, a.a.O. S. 110 f; Verantwortung und Geschichte, a.a.O. S. 95 f.
[58] *Die Gegenwärtigkeit des Mythos*, S. 38.
[59] Ebd. S. 39.
[60] Ebd. S. 40.
[61] Ebd.

mierung des eigenen Verhaltens voraus, die nicht mehr im Bereich wissenschaftlich erfahr- und beschreibbarer Realität liegt, die vielmehr den Bereich dieser Realität überschreitet. Eine Realität, die der empirisch-wissenschaftlichen und der historischen Erfahrung nicht zugänglich ist und aus ihr logisch auch nicht gefolgert werden kann, ist die der „mythischen Erfahrung" zugängliche. Die Überlegungen machen deutlich, daß Kolakowski die Tendenz des Menschen, die wissenschaftlich erfaßbare Realität zu transzendieren, nicht mehr nur – wie früher – auf die Flucht vor der Verantwortung zurückführt; sie resultiert gerade aus der Verantwortung für die Welt und die menschliche Gemeinschaft; denn für Aufbau und Festigung der menschlichen Gemeinschaft, die sich nach Kolakowski als lebensfähige Zivilisation konfliktlos nicht sinnvoll denken läßt[62], sind verbindliche Werte notwendig[63], die nur „am Stamm des Mythos gedeihen"[64]. Darum kann er schreiben: „Die Mythen, die uns lehren, was ganz einfach einen Wert darstellt, sind unvermeidlich, wenn die menschliche Gesellschaft existieren soll"[65].

IV

Selbstbewußtsein als Grund einer untilgbar mythogenen Situation

Kolakowskis Auffassung über eine die empirische Welt und die wissenschaftliche Erkenntnis transzendierende Wirklichkeit hat Wandlungen durchgemacht. Ursprünglich hat er, echt marxistisch, Metaphysik und Religion auf ein Bedürfnis nach Transzendenz und dieses auf veränderliche, zu überwindende Lebensbedingungen zurückgeführt, die nicht konstitutiv zum Menschen gehören. Doch diese Reduktion von Metaphysik und Religion auf originär ökonomische und politische Interessen hat ihn bald nicht mehr befriedigt, weil er einsah, daß beide in ökonomischen und politischen Auseinandersetzungen als Werkzeug nur brauchbar sind, wenn ihnen ein Eigengewicht zukommt[66]. Das ist für ihn nur dann gegeben, wenn Metaphysik und Religion eine eigenständige, unersetzbare Funktion besitzen, die sie nur dann ausüben können, wenn es ein menschliches Bedürfnis gibt, das zu befriedigen nur sie in der Lage sind. Im Anlehnungsbedürfnis meint er ein solches gefunden zu haben. Dieses wiederum führt er auf die Distanz zwischen Mensch und Natur zurück, die sich geschichtlich herausgebildet hat durch die zunehmende Beherrschung der Natur durch den Menschen[67]. Insofern scheint ihm die Religion „nicht das

[62] Ebd. S. 125–131.
[63] Ebd. S. 133.
[64] Ebd. S. 131.
[65] Ebd. S. 40.
[66] Religiöse Symbole und humanistische Kultur, a.a.O. S. 102 ff.
[67] Ebd. S. 105 f. Ob allerdings erst die zunehmende Beherrschung bewirkt hat, daß der Mensch Krankheit, Alter, Tod u. a. als etwas Leidvolles erfährt und als Folge davon erst das Bedürfnis

Ergebnis eines niedrigen Grades menschlicher Macht über die Naturkräfte zu sein, sondern eher im Gegenteil ein Mittel zur Kompensation mancher Folgen vergrößerter Macht"[68]. Wenn das Fundament des Bedürfnisses die geschichtlich entstandene Distanz zwischen Mensch und Natur ist, dann ist dieses reale Bedürfnis nicht konstitutiv für das menschliche Wesen[69] und kann darum auch überwunden werden, d. h. der Mensch kann, wenn auch schwer, auf seine Befriedigung verzichten[70].

In dem Buch *Die Gegenwärtigkeit des Mythos* sucht Kolakowski dann jedoch aufzuweisen, daß der Mythos, die Beziehung des Menschen auf eine alle endliche Realität transzendierende Wirklichkeit, ein dauerhaft konstitutiver Bestandteil der Kultur ist[71]. Neben dem Bedürfnis nach absolut verbindlichen, beständigen, solidaritätstiftenden Werten, von deren Bedeutung für Verantwortungsbewußtsein schon die Rede war, geht er von zwei weiteren Bedürfnissen aus: dem Bedürfnis nach verständlicher Erfassung der empirischen Realität und dem Wunsch, die Welt als etwas Kontinuierliches zu sehen[72]. Er führt sie auf das gemeinsame Motiv zurück, das Einverständnis mit der Welt des Zufalls zu vermeiden[73]. Die Quelle des Bedürfnisses, die Welt in einer „nicht-empirischen Konstruktion anzusiedeln", liegen für ihn „in bestimmte(n) unverzichtbare(n) Eigenschaften der Seinskonstitution des Bewußtseins und seiner Beziehungen zur Welt der Natur"[74]. Das Selbstbewußtsein, durch das der Mensch die Selbstverständlichkeit seines Verhaltens und seiner Stellung in der Ordnung der Natur eingebüßt hat, stellt den Menschen vor die Notwendigkeit, eine neue Selbstplazierung zu suchen; zugleich führt die durch es ermöglichte Erfahrung der Verantwortung vor die Notwendigkeit, eine Instanz zu suchen, welche auf verbindliche solidaritätstiftende Normen unbedingt verpflichten kann. Darum kann Kolakowski schreiben:

„Die bloße Gegenwärtigkeit des spezifisch menschlichen Bewußtseins schafft eine untilgbare mythogene Situation in der Kultur, wobei sowohl die bindungsstiftende Rolle des Mythos im sozialen Leben wie seine Integrationsfunktion im Organisierungsprozeß des Einzelbewußtseins unersetzbar scheinen, insbesondere aber nicht austauschbar gegen Überzeugungen, die von den Kriterien der wissenschaftlichen Erkenntnis geregelt werden"[75].

---

entstanden ist, diese Geschehnisse seines Lebens in eine die Natur transzendierende Ordnung zu integrieren, darf man wohl bezweifeln.

[68] Ebd. S. 105.

[69] Ebd. S. 109 f.

[70] Ebd. S. 111 f.

[71] *Die Gegenwärtigkeit des Mythos*, S. 8.

[72] Ebd. S. 14 ff.

[73] Ebd. S. 17.

[74] Ebd. S. 9.

[75] Ebd. S. 148.

V

Mythische Erfahrung und mythische Realität

Die genetische und funktionale Erhellung und Rechtfertigung des Mythos aus den menschlichen Bedürfnissen nach sinnstiftender Integration für das eigene Dasein und nach einer solidaritätstiftenden Realität, die den Menschen unbedingt zu verpflichten vermag, muß nach Kolakowski keineswegs zu dem Urteil führen, daß der Mythos lediglich eine Folge, ein Produkt dieser Bedürfnisse sei. Eine solche Schlußfolgerung würde voraussetzen, daß es keine vom argumentativ-begründenden Denken (zu dem die genetische und funktionale Betrachtungsweise gehört und in deren Grenzen der Mythos lediglich als Korrelat menschlicher Bedürfnisse auftaucht) prinzipiell verschiedene Art der Vergewisserung gibt[76]. Diese Voraussetzung, die nach Kolakowski weder notwendig noch beweisbar ist, ist mit der Tatsache nicht vereinbar, daß der Mensch in wichtigen Lebensvollzügen seine Überzeugungen keineswegs nur auf argumentative Beweise gründet, sondern auch auf eine davon verschiedene Art der Vergewisserung: z. B. bei den persönlichen Beziehungen, bei denen der andere Mensch als freier, wissenschaftlich-empirisch nicht faßbarer Grund der eigenen Zuwendung und Gewißheit erfahren wird, als Ausstrahlungszentrum, das die Intention des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe weckt[77]. Diese Art der Zuwendung versteht Kolakowski als eine Spezifizierung der Beziehung des Menschen zum Mythos[78]. Die genetische und funktionale Rechtfertigung des Mythos hindert Kolakowski nicht, ihn als dem Menschen vorgegeben zu betrachten. Die Menschen haben nicht das Recht, sich als „alleinige Schöpfer des Mythos zu betrachten, sondern vielmehr als seine jeweiligen Entdecker"[79]. Wie die Zivilisation sich aus dem Bedürfnis nach praktischer Bewältigung der physischen Natur entwickelt und das Erfolgskriterium ihrer Ergebnisse in der technischen Anwendbarkeit ihrer Forschung findet, so hat die Teilhabe am Mythos ihren Ursprung in den Bedürfnissen nach sinnstiftender Integration und solidaritätsstiftenden, unbedingten Werten und vergewissert sich des von ihr Gesuchten in der Beziehung des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe[80].

Die Erfahrung, welche alle endliche, bedingte Realität, d. h. alles in der wissenschaftlichen Erfahrung Gegebene überschreitet (und nur der gesamten

[76] Ebd. S. 149 f.

[77] Ebd. S. 61–68.

[78] Ebd. S. 61. „Indem wir uns an den Mythos als an eine Instanz wenden, durch welche die Erfahrung verständlich ist, statten wir ihn mit unserer Zuversicht aus, doch die Quelle dieser Zuversicht sehen wir nicht in uns, sondern in dem, auf das diese Zuversicht gerichtet ist. Die Hinwendung zum Mythos ist kein Wissen, sondern ein Akt totaler und zuversichtlicher Akzeptierung, die kein Bedürfnis nach Rechtfertigung erfährt." Ebd. S. 62.

[79] Ebd. S. 48.

[80] Ebd. S. 162.

Fülle der Persönlichkeit zugänglich ist[81]), nennt Kolakowski „mythisch", ebenso die Realität, auf die hin jene die bedingte Realität transzendiert[82]. Die „mythische Realität", zu der die Welt der Werte gerechnet wird, wird zunächst negativ als eine Wirklichkeit gekennzeichnet, die das in der wissenschaftlichen Erfahrung Gegebene absolut transzendiert – derart, daß es davon auch nicht abgeleitet werden kann[83]. Ihr Charakteristikum ist Unbedingtheit[84]. Die mythische Erfahrung, die alle endliche, bedingte Realität auf die unbedingte Realität hin überschreitet, läßt die bedingte Realität dabei keineswegs einfach hinter sich zurück; sie bezieht sie vielmehr auf die unbedingte Realität, dank derer jene sinnvoll wird[85]. Diese Relativierung beschreibt Kolakowski als ein Beziehen auf ein zeitloses Vorbild, dem die bedingte Realität angeglichen werden soll. Damit verhindert die mythische Erfahrung die Selbstgenügsamkeit der bedingten Realität; denn sie läßt sie als defizienten Modus einer unbedingten Realität erscheinen[86]. So weckt sie im Menschen das Bewußtsein für seine Aufgabe, die defiziente Realität nach ihrem außerzeitlichen Modell zu gestalten. Da die mythische Realität nicht nur einen einzelnen Menschen anspricht, sondern alle Menschen gleicherweise verpflichtet, weckt sie nicht nur im Einzelnen das Bewußtsein seiner Verantwortung, sondern legt auch die Grundlage für die menschliche Solidarität[87].

Kolakowski profiliert sein Mythosverständnis, bei dem es um eine Realität geht, die als unbedingt-verpflichtendes Vorbild auf die bedingte Realität bezogen ist, im Menschen die Verpflichtung weckt, die bedingte Realität dem Vorbild anzugleichen und die Menschen in ihrer gemeinsamen Verpflichtung derselben Aufgabe gegenüber verbindet, durch Abgrenzung gegen konservative Mythen, die nicht der Veränderung des Bedingten, sondern seine Sanktionierung im Namen des Unbedingten bezwecken[88], und gegen eroberungswillige, utopische Mythen, die die Basis zur Stiftung menschlicher Solidarität zerstören[89], und durch das Herausstellen einer mit dem Mythos gegebenen Gefahr. Der Mythos, der die greifbare Welt, die empirischen Fakten auf eine unbedingte Realität bezieht, sie dadurch ihrer Autarkie beraubt und infrage-

[81] Ebd. S. 161.
[82] Ebd. S. 41.
[83] Ebd.
[84] Ebd. S. 7, 13, 14 u. a.
[85] Ebd. S. 13, 41.
[86] Ebd. S. 136 f.
[87] „. . . der Mythos hingegen stellt jenes außerzeitliche Modell vor Augen, dem man gewachsen zu sein hat; die gerade vorgefundene empirische Welt ist stets der Ort der ‚Verbannung', und dieses Bewußtsein soll jedem einzelnen Aufgaben auferlegen, die er zu erfüllen hat, sowie die Verantwortung für die im Mythos kodifizierten nichtpersönlichen Werte. Die Funktion des mythischen Bewußtseins ist es vor allem, das Gefühl der Verbindlichkeit zu erwecken, das Bewußtsein der Verschuldung gegenüber dem Sein, und dieses Bewußtsein kann eine reale gegenseitige Bindung zwischen den Verschuldeten sein". Ebd. S. 121.
[88] Ebd. S. 120 f.
[89] Ebd. S. 125 ff.

stellt, kann diese Infragestellung mit sehr unterschiedlichen Zielen verfolgen. Er kann sie vornehmen, um aus der empirischen Welt zu fliehen und in geschlossenen Enklaven der Vollkommenheit Asyl zu suchen, oder um eine Theokratie aufzurichten, um die irdische Welt der Tyrannis der Heiligkeit zu unterwerfen, indem den sichtbaren Verkörperungen der unbedingten Realität legislative und exekutive Gewalt über die menschliche Gemeinschaft eingeräumt wird, oder um Werkzeuge einer seins- und wertbezogenen Relativierung der faktischen Ereignisse anzubieten, in der Form von Grundsätzen, die die Dinge von einer vorempirischen Ordnung her zu verstehen erlauben, oder in Form von Werten, die die jeweilige Situation zu interpretieren gestatten[90]. Für Kolakowski kann der Mythos wegen seiner gleichsam natürlichen Neigung, sich in ein Narkotikum zu verwandeln, nur dann sozial fruchtbar sein, wenn er ständig von Wachsamkeit umgeben, ja einem permanenten Verdacht ausgesetzt wird. Dabei neigt Kolakowski zu der Vermutung, daß das wohl nur auf dem Weg der Arbeitsteilung möglich ist, „die den einen die einseitige Würde der Mythos-Wärter und den anderen die einseitige Würde der Mythos-Kritiker zuerkennt“[91]. Unserer wissenschaftlich-technischen Zivilisation kann seiner Überzeugung nach nur ein Mythos, der seinem Verständnis entspricht, koexistieren; nur einer solchen Mythologie wird eine Überlebenschance eingeräumt.

Die Unterscheidung zwischen empirischer und mythischer Erfahrung gründet auf der Unterscheidung zwischen dem, was rational-wissenschaftlich entscheidbar ist, und dem, was mit den Kriterien des wissenschaftlich-rationalen Denkens nicht entschieden werden kann. Bei aller Anerkennung und Verteidigung der Kriterien wissenschaftlich-rationalen Denkens und ihrer Gültigkeit dort, wo sie anwendbar sind, weigert sich Kolakowski, das, was außerhalb ihrer Grenzen liegt, als „kognitiv leer“, als irrational oder nichtexistent zu betrachten[92]. Erkennen ist mit der Anwendung solcher Kriterien nicht gleichzusetzen. Alles, was außerhalb der Wissenschaft bleibt, ist damit nicht notwendig auch außer Wissen[93]. Denn dem Bereich jenseits der Grenzen der Wissenschaft gehört all das an, was unser Leben als menschliches Leben möglich macht: die eigene Subjektivität, die Sinn-, Zweck- und Wertbezogenheit unseres Verhaltens, die Anerkennung der Subjektivität und der Zweckmäßigkeit des Verhaltens anderer Menschen. Die Unterscheidung zwischen der technologisch-kognitiven und der mythologisch-symbolischen Funktion des menschlichen Bewußtseins ist für Kolakowski Ausdruck der Spaltung des menschlichen Lebens in zwei Ordnungen, die „animalische“ und die „mythologische“ Ordnung, die sich weder gleichgültig, noch ergänzend, sondern konkurrierend zueinander verhalten[94]. Er ist der Überzeugung, daß keine

[90] Ebd. S. 137 f.
[91] Ebd. S. 133.
[92] Die Jagd nach dem Sinn: *Jenseits der Erkenntnis*, hrsg. v. L. Reinisch, Frankfurt 1977, S. 162 f.
[93] Ebd. S. 167.
[94] *Die Gegenwärtigkeit des Mythos*, S. 166.

rationale Argumentation zwingende Gründe dafür angeben kann, daß nur eine der beiden Ordnungen die wahre Wirklichkeit, die reale Welt bilde[95].

VI

Christentum und Humanismus

Wenn der Mythos „einen bestimmten dauerhaft konstitutiven Bestandteil in der Kultur" darstellt[96] und darum eine „totale Entmythologisierung der Kultur trügerisch erscheint"[97], dann stellt sich die Frage, welche Mythen fähig sind, das Bedürfnis des heutigen Menschen nach sinnstiftender Integration für sein eigenes Dasein und nach solidaritätsstiftenden Normen, die für Aufbau und Festigung der menschlichen Gemeinschaft unerläßlich sind, zu befriedigen.

Für Kolakowski gibt es gegenwärtig zwei religiöse mythologische Organismen, welche „eine gewisse Fähigkeit bewiesen (haben), in Zivilisationen vorzudringen, die derjenigen Zivilisation fremd sind, der sie entspringen"[98], „denen es gelungen ist, die lokale Begrenzung ihrer Genealogie zu durchbrechen und ihren Mythos auf breitester Basis zu universalisieren: das Christentum und den Buddhismus"[99]. Im Blick auf die jahrhundertelange Abwesenheit neuer und erfolgreicher Offenbarungen schätzt Kolakowski die Wahrscheinlichkeit, daß eine noch nicht existierende völlig neue Mythologie erhebliche Bereiche der zeitgenössischen Kultur erobern könnte, sehr gering ein[100].

Mit Rücksicht auf die Hochschätzung der Persönlichkeit, für welche persönliche Beziehungen von konstitutiver Bedeutung sind und mit Rücksicht auf die Art und Weise, wie Kolakowski die Beziehung zwischen dem Menschen und der mythischen Realität beschreibt (der diese Beziehung analog zur persönlichen zwischenmenschlichen Beziehung als einen „Akt totaler und zuversichtlicher Akzeptierung"[101] versteht, als eine Hinwendung in Glaube, Hoffnung und Liebe[102]) kann man sagen, daß der christliche Mythos, in dem der persönliche Gott den Menschen anspricht und verpflichtet, seinem Mythosverständnis besser entspricht als der buddhistische[103].

Darum denkt Kolakowski als Nichtchrist über das Schicksal und die Gestalt

---

[95] Ebd. S. 168.
[96] Ebd. S. 8.
[97] Ebd. S. 156.
[98] Ebd. S. 134.
[99] Ebd.
[100] Ebd. S. 135.
[101] Ebd. S. 62.
[102] Ebd. S. 61.
[103] „. . . wo es aber der persönliche Geist (d. h. ein persönliches göttliches Wesen) ist, der den Sinn des Universums schöpft, bleibt die Möglichkeit einer persönlichen Beziehung offen, und diese Beziehung schließt gerade die Sklaverei aus." Das Jagen nach dem Sinn, a.a.O. S. 166.

des Christentums nach und zwar nicht nur darum, weil es Teil unserer Kultur ist und einen wichtigen Faktor in der moralischen Erziehung des Menschen darstellt, sondern vor allem,

„weil die Welt das Christentum braucht, und dies nicht nur in einem subjektiven Sinn, sondern weil einige, wichtige Aufgaben ohne es wahrscheinlich nicht gelöst werden können und das Christentum die Verantwortung für eine Welt auf sich nehmen muß, die es jahrhundertelang gestaltet hat"[104].

Der Humanismus als Glaube an die volle Souveränität und die unbegrenzte Perfektibilität des Menschen erscheint Kolakowski heute als eine schon lange währende „Krankheit" unserer Kultur[105]. Er verkennt nicht, daß er schöpferisch war, die Menschen zu großen Anstrengungen angestachelt und sie gelehrt hat, ihren Möglichkeiten zu vertrauen; doch stellt er fest, daß den Menschen auch der „riesige Preis für den Fortschritt" bewußt geworden ist[106]. Im Blick auf diese Erfahrung gibt Kolakowski zu bedenken, ob uns „die biblische Legende von Nebukadnezar, der zum Tier degradiert wurde, als er versuchte, sich die Würde Gottes anzumaßen", nicht besser anstehe als der brüchig gewordene Mythos von Prometheus[107]. Zur Beschneidung der prometheischen Auswüchse des Humanismus erscheint unserem Philosophen der Mythos des Christentums hilfreich, der die Überzeugung von den unentrinnbaren Folgen der Erbsünde und von der Erlösung nur über die Gnade grundlegt und bestärkt. In diesem Sinne schreibt er:

„Es gibt Gründe, warum wir das Christentum brauchen, aber nicht jedes beliebige Christentum. Wir brauchen nicht das Christentum, damit es politische Revolutionen macht, mit der sogenannten sexuellen Befreiung zusammenarbeitet, unseren Begierden Beifall spendet oder die Gewalt preist. Es gibt Kräfte genug in der Welt – vielleicht mehr als nötig –, um all diese Dinge außerhalb des Christentums zu tun. Die Menschen brauchen das Christentum dann, wenn es ihnen hilft, dem unmittelbaren Druck des Lebens standzuhalten; wenn es ihnen Einblick gibt in die unüberschreitbaren Grenzen menschlichen Daseins und sie bereit macht, diese Grenzen anzunehmen; wenn es sie eine so einfache Wahrheit lehrt wie die, daß es nicht nur einen Morgen gibt, sondern auch den Tag nach dem Morgen"[108].

Kolakowski fügt jedoch gleich hinzu, daß das Christentum allein nicht genügt, daß wir mehr brauchen als nur das Christentum, weil seine Wahrheit ebenso einseitig sei wie jede Wahrheit[109]. Was wir seiner Überzeugung nach gleichzeitig neben ihm brauchen, ist ein seiner eigenen Grenzen bewußter sozialistischer Humanismus, frei „von törichten Phantasien über eine perfekte Gesellschaft oder eine totale Revolution, die uns mit einem Schlag die Segnungen einer völligen Erlösung und eine Welt ohne Konflikte beschert"[110], der die

[104] Kann der Teufel erlöst werden?: *Leben trotz Geschichte*, hrsg. v. L. Reinisch, München 1977, S. 193.
[105] *Von der Unsicherheit:* Merkur 29 (1975) 495.
[106] Ebd. S. 496 f.
[107] Kann der Teufel erlöst werden?, a.a.O. S. 200.
[108] Ebd. S. 200 f.
[109] Ebd. S. 201.
[110] Ebd.

vielfältigen brutalen Kräfte in der Geschichte zu erkennen ermöglicht, der die Menschen anspornt, sich für die Werte der sozialen Gerechtigkeit und Freiheit einzusetzen, der die Bereitschaft zum Kampf gegen Unterdrückung und Elend stärkt.
Wenn Kolakowski auch eine Versöhnung und Synthese beider Traditionen sich nicht vorstellen kann, so ist er dennoch der Überzeugung, daß wir sie „zugleich nebeneinander brauchen“[111].

[111] Ebd.

ABKÜRZUNGEN AUF SIGLA

1. Abkürzungen für die Schriften des Nikolaus von Kues

Apol. doct. ign.	Apologia doctae ignorantiae
Comp.	Compendium
Con. cath.	De concordantia catholica
Cribr. Alch.	Cribratio Alchorani
De aequal.	De aequalitate
De ap. theor.	De apice theoriae
De beryl.	De beryllo
De coni.	De coniecturis
De dato	De dato patris luminum
De deo absc.	Dialogus de deo abscondito
De fil.	De filiatione dei
De gen.	Dialogus de genesi
De ludo	De ludo globi
De mente	Idiota de mente
De non aliud	Directio speculantis seu De non aliud
De pace	De pace fidei
De poss.	De possest
De princ.	De principio
De quaer.	De quaerendo deum
De sap.	Idiota de sapientia
De stat. exper.	Idiota de staticis experimentis
De theol. compl.	De theologicis complementis
De ult.	Coniectura de ultimis diebus
De vis.	De visione dei
Doct. ign.	De docta ignorantia
Excitationes	Faber Stapulensis, Excitationum ex sermonibus Nicolai de Cusa Libri X, Parisiis 1514. Siehe p II, fol. 7^{r} ff
Ven. sap.	De venatione sapientiae

2. Abkürzungen für die Editionen seiner Schriften

NvKdÜ	Schriften des Nikolaus von Kues in deutscher Übersetzung hrsg. im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften. Philosophische Bibliothek, Leipzig 1932 ff und Hamburg 1949 ff.
h	Nicolai de Cusa opera omnia iussu et auctoritate Academiae Litterarum Heidelbergensis ad codicum fidem edita, Leipzig 1932 ff und Hamburg 1951 ff.
p	Nicolai Cusae Cardinalis Opera, ed. Faber Stapulen-

	sis, Parisiis 1514 (unveränderter Nachdruck: Frankfurt/M. 1962)
Schr.	Nikolaus von Kues, Philosophische theologische Schriften, 3 Bde., lat.-dt., Studien- und Jubiläumsausgabe, hrsg. von L. Gabriel, übersetzt und kommentiert von D. und W. Dupré

3. Sonstige Abkürzungen

a.	articulus
Bd.	Band
cap.	capitulum, caput
ders.	derselbe
ebd.	ebenda
ed.	edidit, editio
f, ff	folgend(e)
fol.	folium
H.	Heft
hrsg.	herausgegeben
in corp.	in corpore
lib.	liber
N.	Nummer(us)
NvK	Nikolaus von Kues
p.	pagina
q.	quaestio
S.	Seite
Sent.	Sententia(ae)
tract.	tractatus
vgl.	vergleiche
vol.	volumen
Z.	Zeile
zit.	zitiert

4. Abkürzungen für Zeitschriften und Sammelwerke

AAS	Acta Apostolicae Sedis, Rom 1909 ff.
AC	Acta Cusana. Quellen zur Lebensgeschichte des Nikolaus von Kues, im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften hrsg. von Erich Meuthen und Hermann Hallauer, Hamburg 1976 ff.
ATD	Das Alte Testament Deutsch, hrsg. von V. Herntrich u. A. Weiser, 25 Bde., Göttingen 1951 ff.

ATHANT	Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments, Basel-Zürich 1942 ff.
BCG	Buchreihe der Cusanus-Gesellschaft, Münster/Westf. 1964 ff.
BGPhThMA	Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters. Texte und Untersuchungen, Münster/Westf. 1892 ff.
BGPhThMA NF	Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters. Texte und Untersuchungen – Neue Folge, Münster/Westf. 1970 ff.
BZ	Bibliche Zeitschrift, Freiburg i. Br. 1903–29; Paderborn 1931–39; 1957 ff.
CCContMed	Corpus christianorum, Continuatio Mediavalis, Turnholti 1971 sqq.
CCSL	Corpus christianorum scriptorum latinorum, Turnholti 1954 sqq.
CSCO	Corpus scriptorum christianorum orientalium, Parisiis 1903 sqq.
CSEL	Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum, ed. Academia Caesarea Vindobonensis, Wien 1866 ff.
CST	Cusanus Studien: Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Klasse, Heidelberg 1930 ff.
CT	Cusanus Texte: Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie. Philosophisch-historische Klasse, Heidelberg 1929 ff.
ES[33]	Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum, ed. H. Denzinger et auxit A. Schönmetzer, Editio XXXIII, Herder, Barcinonae-Friburgi Brisgoviae-Romae-Neo-Eboraci 1965.
FRLANT	Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments, Göttingen 1903 ff.
FZThPh	Freiburger Zeitschrift für Theologie und Philosophie, Fribourg.
HNT	Handbuch zum Neuen Testament, begr. von H. Lietzmann, 23 Abt., Tübingen 1906 ff.
KEK	Kritisch-exegetischer Kommentar zum Neuen Testament, begr. von Aug. Wilh. Meyer, Göttingen 1832 (Mehrere Auflagen)
Koch CT I 7	Josef Koch, Untersuchung über Datierung, Form, Sprache und Quellen. Kritisches Verzeichnis sämtlicher Predigten. Cusanus Texte I 7, Heidelberg 1942.
LThK[1]	Lexikon für Theologie und Kirche, hrsg. von Michael Buchberger, Freiburg im Breisgau, 1930 ff.

LThK^2	Lexikon für Theologie und Kirche, zweite, völlig neu bearbeitete Auflage, Freiburg 1957–1968.
LW	Meister Eckhart, die lat. Werke, Stuttgart-Berlin 1936 ff.
MFCG	Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft, Mainz 1961 ff.
Misc. Med.	Miscellania Mediaevalia. Veröffentlichungen des Thomas-Instituts an der Universität Köln, Berlin 1962 ff.
MOG	Raimundi Lulli Opera omnia, Moguntiae 1721 sqq. (Nachdruck: Frankfurt 1965).
NIMM	Nicolò Cusano agli inizi del mondo moderno. Atti del Congresso internationale in occasione del V centenario della morte di Nicolò Cusano: Bressanone, 6–10 settembre 1964, Firenze 1970.
NRTh	Nouvelle Revue Théologique, Tournai-Löwen-Paris 1879 ff.
PG	Patrologia graeca, ed. J. P. Migne, Parisiis 1857–1866.
PL	Patrologia latina, ed. J. P. Migne, Parisiis 1878–1890.
RTA	Deutsche Reichstagsakten, Göttingen ^{2}1959.
RThAM	Recherches de Théologie ancienne et médievale, Louvain 1929 ff.
SC	Sources Chretiennes, Paris 1942 ff.
Sermo I, II, III etc.	Zählung der Predigten des Nikolaus von Kues in der Heidelberger-Ausgabe h XVI–XIX.
Sermo 1, 2, 3	Zählung der Predigten nach Koch: CT I 7
ThSt	Theologische Studien, hrsg. v. K. Barth, Zollikon 1944 ff.
ThWNT	Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament, hrsg. von G. Kittel, fortges. v. G. Friedrich, Stuttgart 1933 ff.
TThZ	Trierer Theologische Zeitschrift, Trier 1888 ff.
TU	Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur. Archiv für die griechisch-christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte, Leipzig-Berlin 1882 ff.
WMANT	Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament, Neukirchen 1960 ff.

REGISTER

PERSONENVERZEICHNIS

Abbagnano, N. 118[6]
Abaelard 215
Abraham 403
Abramowski, L. 339[44]
Adler, G. 345[77]
Adolf von Essen 346[78]
Adorno, Th. W. 422, 423, 425, 429, 432
Aelred de Rievaulx 322
Aeschlimann, E. 183[4]
Airimschmalz, Konrad *s.* Konrad Airimschmalz
Alberigo, G. 269[35], 271[46]
Albertus Magnus 97–99, 101, 104[126], 184, 185[20], 186, 190[56], 193, 218[29], 352[106], 380, 435
Albert von Sachsen 12[37]
Albrecht III. (Der Fromme – Herzog von Bayern) 338, 340, 343[66]
Alexander von Roos 242[44]
Allers, R. 69[7]
Alvarez-Gomes, M. 160, 396[7], 398[19], 399[29f.]
Amann, B. 334[14f.]
Ambrogio Traversari 225
Ambrosius (S.) 240, 243, 403
Anacletus (Papst) 241[35f.], 342[40]
Anavati, G. C. 403[56]
Anaxarchus 133
Anaximander 102
Anaximenes 68
d'Ancona, Paolo 183[4]
Angerer, J. 346[78]
Anna (Gemahlin Albrechts III.) 338
Anonymus (De spiritu et anima) 205[38], 206[42]
Anselm von Canterbury 119, 321, 437
Antes, P. 404[74]
Antoninus (röm. Kaiser) 243[50]
Antonius Andreas O. F. M. 340
Apolinarius von Laodicea 309, 311 f.
Archimedes 133
Aristeas 285
Aristoteles 4, 6, 31, 38 f., 63, 69, 91, 94[52], 102[117], 103 f., 162, 182, 187, 215[7], 216 f., 220, 221 f., 224, 225[2], 226 ff., 297[54], 336, 348, 349, 353, 356, 388, 396[5], 397, 412, 425, 428, 444, 445
Aristoteles (Ps.-) 103
Arius 316[26]
Aschbach, J. 335[21ff.]
Athanasius von Alexandrien 307, 309
Athanasius (Ps.-) 309[13], 315[24]
Auer, J. 216[19], 223[57], 331[6]
Augustinus (S.) 15[46], 59, 62, 86, 103, 119, 173[50], 184, 185, 193[75], 194, 217, 221, 229[24], 241[36], 243 f., 272, 276 f., 320[1], 330, 348, 349, 382, 396[10], 397[11], 399, 404, 435, 436
Augustinus Triumphus 228[15]
Aurelius Victor 236[13]
Averroes 104[126], 186
Avicenna 7 f., 97, 99, 352

Bach, Joh. Seb. 181[141]
Bacht, H. 264[2], 310[16]
Bacon, Francis 132
Bäumer, R. 230[25], 232[32], 348[90]
Balbus *s.* Petrus Balbus
Balthasar, Hans Urs von 208, 211, 212, 213[25]
Bardenhewer, O. 293[4]
Bartelémy-Madaule, M. 376[9], 378, 379, 384[54], 385
Barth, Chr. 287[24]
Bartholomäus de Raccoli O. Carm. 339
Bartholomäus de Lopacci Rimbertini O. P. 339
Bartolommeo Vitelleschi von Corneto (Bisch.) 340
Basilides 306[6]
Bauerreiss, R. 345[77]
Baumgärtner, A. 346[78]
Baur, L. 7[16], 185[20], 243[48]
Beck, H. 366[15]
Beierwaltes, W. 107[8], 109[20], 150[15], 156[40], 179[115]
Belaval, Y. 120[15]
Benedictus (S.) 345[78], 347
Bergson, H. 433
Bernard Gebhard 334[14]
Bernhard von Clairvaux 348, 350
Bernhard von Kraiburg 188
Bernhard von Montecassino 347[84]
Bernhard von Waging 331, 332 f., 341, 346[78]

Bernhard (Ps.-) *s.* Wilhelm von St. Thierry
Biedermann, F. Frhr. v. 373[43]
Bien, G. 227[7]
Billerbeck, P. 283[11]
Binterim, A. J. 253[3], 255[13], 339[40]
Bizer, Chr. 309[13f.], 311[18]
Bizer, E. 339[44]
Black, A. J. 230[25]
Blüm, M. 330[4]
Blumenberg, H. 189, 190[57], 191[59]
Boccaccio *s.* Giovanni Boccaccio
Bodewig, P. M. 209[7], 214
Boethius 91, 215, 216[18]
Böld, W. 407[95]
Bohnenstädt, E. 182[3]
Bonaventura (S.) 215, 222, 223, 228[9], 332, 346[78], 347, 350, 352
Bonifaz VIII. 319
Bonifaz IX. 262
Bookmann, H. 254[9]
Borchardt, F. L. 243[47]
Borgnet, E. 97[85f.], 104[126], 184[19], 185[20], 190[56], 193[71], 218[29], 222[53]
Bormann, K. 14[43], 17[51], 18[52], 28[22], 30[35f.], 48, 51[179], 52 f., 56 f., 154[29], 185[22]
Bornkamm, G. 284[13]
Børresen, K. E. 320
Bouelles, Charles de *s.* Bovillus, Carolus
Bousset, W. 281[4]
Bovillus, Carolus 86, 119
Braun, H.-J. 315[1f.]
Braun, R. 302[101]
Bredow, Gerda von 58, 107[8], 108, 183, 189[48], 192[65], 396[9]
Breidert, W. 191[58]
Breiter, Th. 100[110]
Buddha 400, 406, 419
Büchi, A. 346[78]
Bühler, K. H. 334[17]
Bünger, Fr. 255[14ff.], 256[21f.]
Bugge, John 323[17]
Buhl, F. 401[41]
Buhr, M. 441[72]
Buisson, L. 244[52]
Burckhardt, Jak. 131, 138
Buytaert, Eligius M. 219[38]

Cabassut, A. 322[7]
Cajetan (Kard.) 352–363
Calixtus III. 259, 260[2]
Calvin 212
Camus, A. 445
Carreras Artau, J. 119[14]
Carreras Artau, T. 119[14]
Cassirer, E. 3[2], 69, 83, 85, 117[3], 118[7], 128, 130[67], 135, 153, 183, 184[16], 189[48], 190
Chalcidius 10
Charlesworth, J. H. 323[8]
Chevalier, U. 346[78]
Christian von Melk (Abt) 341
Christian Tesenpacher (Prior) 347[84]
Cicero 101[116], 118, 184, 218, 235, 296[49], 300[91], 339[41]
Claudel, P. 433
Clemens (Papst) 241[35], 242[40]
Clemens von Alexandrien 323[8]
Colomer, Andrea 117
Colomer, Eusebio 117, 138[94], 139[99]
Combes, A. 348[90]
Congar, Y. 229[20], 406[84]
Conger, G. P. 68[2]
Conradus (!) (Erzbischof von Mainz) 261[1]
Conradus Funificis de Geysenveld *s.* Konrad von Geisenfeld
Conzelmann, H. 210[16], 284[13]
Coquelle, P. I. 353[2]
Costello, Hilary 323[8]
Cranz, E. 244[57]
Cullmann, O. 285[16]
Curtius, E. R. 67[41]
Cyprian (S.) 246[70], 249[84], 271[45]
Cyrill von Alexandrien 319 f., 404

Dante, Alighieri 11
Day, M. 322[5], 324[24]
Decker, Br. 401[46]
Delling, G. 286[19]
Demokritus 133
Denifle, H. 337[32f.]
Denzinger, H. 311[20]
Deogratias 244, 404[67]
Descartes 366, 375[1], 393, 423, 424, 425, 426, 427, 432
Dietrich (Erzbischof von Köln) 257
Dietrich von Erbach (Erzbischof von Mainz) 254, 255, 256, 259, 260
Dietrich von Niem 236[13], 243[46]
Diodor 102[116f.]
Diogenes Laertius 187
Dionysius Areopagita (Ps.-) 88, 92, 99, 104, 185, 186, 190[56], 193, 243, 330 f., 332, 346 f., 349 ff., 352
Dionysius de Sabrevays O. P. 339
Diotima 147
Döring, Matthias *s.* Matthias Döring
Dörrie, H. 307[7]
Domenach, J. M. 375[3]
Dorez, L. 119[10]

Duclow, D. F. 69[7], 84[54]
Düring, I. 51[177]
Duhem, P. 12[37]
Dumeige, H. 264[2]
Dumont, Ch. 322[4]
Dupré, D. 68, 393[87], 396[3]
Dupré, W. 393[87], 396[3]
Durandus de S. Porciano 334[13]

Ebendorfer *s.* Thomas Ebendorfer von Haselbach
Eckhart (Meister) 7[16], 9, 64, 182[2], 193[75], 195[91]
Eibl-Eibesfeldt, I. 370
Eitner, R. 345[77]
Empedokles 102[118]
Erasmus von Rotterdam 15[45], 225
Erasmus Vendius (Vend) 334, 343[66], 344, 345[75]
Ernst Pütrich 336[29], 339
d'Estaing *s.* Guillaume Hugo d'Estaing
Eugen IV. 340, 343, 344[71]
Eusebius von Cäsarea 308, 309[11], 316[26], 405[79]
Eusebius von Nikomedia 240, 241[34], 242[39]

Falk, F. 254[5]
Faustus 404[69]
Ferdinand Matim 188
Feuerbach, L. 305, 314, 316
Felix V. (Gegenpapst) 339 f.
Fétis, F. J. 345[77]
Fiala, F. 261[6]
Fichte, J. G. 426, 429
Ficino *s.* Marsilio Ficino
Fischer, J. A. 318
Flacius Illyricus 259[33]
Flasch, K. 188[41], 189[48]
Flashar, H. 102[117]
Florentius 271[45]
Fois, M. 243[48ff.]
Forkel, J. N. 345[77]
Francesco Petrarca 225
Franciscus de Mayronis O. F. M. 334[13], 340
Franciscus Zabarella 236[16]
Frank, I. W. 343[65]
Franz von Meyronnes O. F. M. *s.* Franciscus de Mayronis
Franzen, August 244[54]
Freud, S. 370, 373
Friedberg, Ae. 244[53], 276[63]
Friedrich III. (Kaiser) 340, 343
Fries, H. 299[78]
Frings, M. S. 365[4]
Fuhrmann, H. 239[24], 241[37]
Fulgosio 239[26]
Fuller, R. H. 284[13]
Furtner, H. 373[44]

Gabriel, L. 396[3]
Gadamer, H. G. 303[105]
Gäbe, L. 375[1]
Gagner, St. 244[55]
Galenus 101[116], 198–207, 217, 352
Gandillac, Maurice de 85, 120[15], 126, 133, 183
Ganoczy, A. 406, 407, 408, 409
Ganzer, K. 232[32]
Garin, E. 119[11], 137[89]
Gebhard *s.* Bernard Gebhard
Gebhardt, B. 254, 255[12], 259
Geiss, E. 338[34]
Gelasius (Papst) 245[65]
Georg Mayer 334[14]
Georg Podiebrad 260[2]
Gerbert, M. 337[30], 345[77]
Gerhard Zerbolt von Zutphen 219
Gestrich, H. 2
Gigon, Olof 102[118], 104[127]
Gill, J. 264[2]
Gilson, E. 353[2], 356[27], 422
Giordano Bruno 86, 142
Giovanni Boccaccio 225
Giovanni Pico della Mirandola *s.* Mirandola, Giovanni Pico della
Glockner, H. 117[1]
Glorieux, P. 90[28]
Glückert, L. 335[22], 336[26]
Görgemanns, H. 308[10]
Goethe, Joh. Wolfg. 412[1]
Gollwitzer, H. 395
Grabmann, M. 346[78]
Graef, H. C. 330[3]
Grass, N. 229[21]
Gratian 232, 242[41], 244
Gredt, J. 382[48]
Gregor d. Gr. (Papst) 243, 350, 352
Gregor IX. (Papst) 4[4]
Gregor von Nazianz 15[46], 311
Gregor von Nyssa 4, 58 f., 86, 311, 312[22], 316[26], 330
Gremper, C. 347[84]
Gressmann, H. 282[4]
Grillmeier, A. 305, 308[10], 310[16f.], 313[23f.], 316[26f.], 404, 405[77], 406[86]
Groethuysen, B. 85
Gründer, K. 110[26], 182[2]
Grumach, E. 102[117]
Guerric d'Igny 323[8]
Guillaume Hugo d'Estaing (Kard.) 253, 259, 260

Guillelmus Altissidorensis *s.* Wilhelm von Auxerre
Guillelmus de Alvernia *s.* Wilhelm von Auvergne
Gunkel, H. 282[7]

Haag, E. 2
Haase, H. 314[23]
Hadrian II. (Papst) 242[39]
Häring, N. M. 91[34f.]
Hagemann, L. 196[93], 395, 396[3], 400[37], 401[41], 405[78]
Hahn, A. 286[20]
Hahn, Ferd. 281
Hahn, G. L. 286[20]
Hallauer, H. 234[5], 246[66], 253, 265, 270[37]
Halleux, A. de 313[22]
Hammerschmidt, E. 294[15], 297[54], 298[65], 301[94]
Happ, W. 57[231], 88[3], 89, 92 f., 95 f.
Harl, M. 323[8]
Harnack, A. 286[20]
Harries, K. 184[16]
Hartmann, Nicolai 42, 151[17], 370
Hartzheim, J. 257[28], 262[6], 339[40], 344[71]
Hasenhüttl, Gotth. 443
Haubst, R. 2, 5[8f.], 18[52], 20[64], 29[31], 62, 65, 66[33], 69[8], 80, 85, 105, 114, 115[43], 156[43], 160, 184, 187[34], 192[68], 194[78], 195[90], 196[93], 212, 214[2], 228[9], 229[15], 236[12], 243[48], 252[108], 273[47], 275[59], 292, 330[1ff.], 341[51], 356[25], 359, 361[54], 362[62], 388[66], 389[74], 390[76], 396[7f.], 398[19f.], 399[27], 401[46], 402[52], 405[78], 438, 446
Hauke, H. 342
Hauschild, W. D. 306[6f.]
Hazard, P. 364[1]
Hefele, C. J. 339[40]
Hegel, G. W. F. 81, 117, 152[19], 183, 366[18], 427, 428, 429
Hegermann, H. 291[43]
Heidegger, M. 424, 427, 429, 431, 432
Heimpel, Herm. 236[13], 242[44], 243[46]
Heimsoeth, H. 252[107]
Heinrich Kalteisen 228[13]
Heinrich von Langenstein 69, 195, 196
Hekataios von Milet 102
Hemmerlin, Dr. Felix (Propst v. Solothurn) 261[6]
Hengstenberg, H. E. 371[34], 376, 377, 378 ff.
Henke, N. 178[107], 399[33]
Henricus de Hassia *s.* Heinrich von Langenstein
Hermann Talheim 255 ff., 258 ff., 261[1]
Hermes Trismegistus 36[69], 44, 189
Herold, N. 189[48], 354[9f.]
Herodot 102 f.
Herre, H. 336[29]
Herring, H. 38[86]
Hertzberg, H. W. 282[5]
Hesse, Herm. 191
Hesse, O. 313[22]
Hieronymus (S.) 234[2], 240, 241[34f.], 243, 350, 352, 403, 404[64]
Hieronymus von Mondsee (de Werdea) 335[22], 345[74]
Hilarius von Poitiers 312[22], 403
Hildemar (Abt) 347[84]
Hinkmar von Reims 236, 242[39], 244, 245[59f.]
Hippokrates 101[116], 201[5f.], 202[11], 204[31], 352
Hippokrates (Ps.-) 103
Hirschberger, J. 51[177], 125[44], 183, 188[41], 444
Hödl, L. 435[5]
Hölscher, G. 396[3]
Hoffmann, E. 131[68], 182, 183[3], 214[5], 391[81]
Hoffmann, Fritz 433
Hofmeister, A. 240[31]
Hogg, J. 346[78]
Honemann, V. 345[78], 346[79f.]
Horaz 430
Hormisdas (Papst) 230[26]
Horstmann, C. 322[4]
Hueber, Ph. 341[59]
Hüschen, H. 345[77f.]
Hufnagel, Alfons 435[5]
Hufnagel, M. J. 334[18]
Hugelmann, K. G. 227[8]
Hugo von Balma (Palma) 332, 350, 352
Hugo von S. Viktor 119, 347, 348, 350
Hugo von Straßburg 184[19], 215, 218[29], 219, 222[53], 223[55]
Hus, Johannes 270[41], 434
Husserl, E. 424

Ibsen, H. 422
Ignatius von Antiochien 317
Ignatius von Loyola 121
Innocenz III. (Papst) 244[51], 262
Irenäus von Lyon 307, 319, 403
Iserloh, E. 337[30]
Isidor von Sevilla 173[50], 244
Isidor (Ps.-) 241[37]
Ivánka, E. von 330[4]

Jaeger (Mueller) 312[22]
Jaeger, W. 444
Jaffé, Ph. 230[26]
Jakob 348
Jakob von Sierk 253, 254, 259, 260
Jakobellus de Stříbo 265[5], 269, 270[41], 274

Janik, L. G. 252[109]
Jaroschka, W. 343[65]
Jaspers, K. 128[55], 140, 149[13], 151[18], 152[27], 189[48], 399[35], 434
Jeremias, J. 290[36f.]
Jesaja 283[8]
Jöcher, C. G. 346[78]
Johannes (Eremit im Inntal) 346
Johannes XXI. *s.* Petrus Hispanus
Johannes XXIII. (Konzilspapst 1410–1415) 258, 262
Johannes (Herzog von Bayern) 191
Johannes Buridanus 12[37]
Johannes Carlerii de Gerson *s.* Johannes Gerson
Johannes Charlier Gerson *s.* Johannes Gerson
Johannes Chechk de Gienging (= Johannes Keck) 335[20], 337[30]
Johannes Chrysostomus 323[16], 403
Johannes Damascenus 212[21], 219[38], 243
Johannes de Donis (= Duns) 340[46]
Johannes Duns Scotus 340, 350, 352[106]
Johann Egolpf von Knörringen (Bisch. von Augsburg) 334
Johannes de Forda 322[7]
Johannes Gerson 98[28], 332, 348 f.
Johannes Geus von Deiningen 335[19]
Johannes Grünwalder 338 f., 343
Johannes Guallensis (von Wales) 222[52]
Johannes Holandrinus 336
Johannes Hus *s.* Hus, Johannes
Johannes Kapistran 260[2]
Johannes von Kastl 217[24], 347[84]
Johannes Keck 330–352
Johannes von Ragusa 246, 248[78], 269
Johannes Rokyczani (Rokycana) 246, 264, 269
Johannes Sachs 343
Johannes de Sacrobosco 5[9], 18
Johannes von Salesbury (Sarresberiensis) 206[33]
Johannes Schlitpacher 332, 335, 336[26], 341, 342, 345[74], 347
Johannes von Segovia 237[38]
Johannes Scottus (Eriugena) 86, 97, 99, 194
Johannes Selass de Dienging 335[20]
Johannes von Tagliacozzi 343[68]
Johannes von Torquemada (Kard.) 347[84], 353[3]
Johannes Tulbeck von S. Veith 338[36]
Johannes von Turrecremata *s.* Johannes von Torquemada
Johannes de Valle 339
Johannes Wenck von Herrenberg 29, 195, 331, 361
Johannes de Werdea 335[22]
John Wyclif 434
Jordan von Quedlinburg 195[91]
Josua 282[5]
Juan Pico della Morando *s.* Mirandola, Giovanni Pico dealla
Julian Cesarini 387[63]
Juliane von Norwich 320–329
Julius I. (Papst)
Julius II. (Papst)
Justin (Mart.) 307

Kallen, G. 233[38]
Kant, I. 3, 152[22], 422, 423, 424, 426, 428, 429, 449, 451
Kapsner, O. L. 345[77]
Karl (der Einfältige) 237
Karl d. Gr. 235, 242, 244[56]
Karpp, H. 308[10], 339[44]
Kaspar Aindorffer (Abt) 331, 341[53], 344, 346[78], 347
Kasper, W. 395[2], 407, 409[105]
Kehrberger, E. O. 253[3], 255[12f.]
Keiblinger, I. E. 346[78]
Kelly, J. N. D. 281[2]
Kertelge, K. 285[15]
Kessler, E. 251[106]
Keussen, H. 255[17f.]
Khoury, A. 401[41]
Kierkegaard, S. 424, 427
Kink, R. 336[27]
Kirchmann, J. H. 37[77]
Klages, L. 366
Klaus, G. 441[32]
Kleineidam, E. 349[91]
Klibansky, R. 5[8], 131[68], 183, 214[5]
Klinger, E. 406[84], 408[97]
Klinkenberg, H. M. 244[55]
Klinkhammer, K. J. 346[78]
Kluxen, Wolfg. 182[2]
Kobolt, A. M. 346[78]
Koch, J. 51, 55, 88, 91, 105[2], 115[43], 168[11], 206[43], 208[3], 250[103], 253, 254, 256[24f.], 257, 259[33], 260[1], 334[13], 389[75], 422
Kolakowski, Leszek 447–464
Kollár, A. F. 235[7]
Koller, O. 345[77]
Konfuzius 419
Konrad Airimschmalz 348
Konrad von Geisenfeld 332, 336[26], 341, 343
Konrad von Hallstadt 335

Konrad Seiler aus Geisenfeld *s.* Konrad von Geisenfeld
Konstantin (Kaiser) 86, 239, 240, 241, 242, 243
Krämer, W. 225, 233[39]
Kramer, W. 288[27]
Krates 297[54]
Krause, M. 294[15], 296[46], 299[69f.]
Krchnák, A. 4[4]
Kremer, Kl. 23, 37[73], 399[33]
Kristeller, P. O. 117
Krohn, F. 99[103]
Kropff, M. 341[58]
Krug, W. T. 423
Kühn, C. G. 101[116], 201[5ff.], 202[13], 204[31]
Küng, H. 406[84]
Kuhn, K. G. 283[10]
Kusch, H. 245[63]

Laehr, G. 239[25]
Lampe, G. W. H. 312[21]
Landfester, R. 251[106]
Landmann, M. 132[73], 134[81]
Lang, Justin 195[86]
Langosch, K. 345[78]
Lasserre, F. 103[120]
Lauchert, Frd. 346[78]
Laurent, M. H. 353[2]
Leclerq, H. 339[40]
Le Fèvre d'Étaples, Jacques 119
Lemeer, B. M. 397[15]
Lenk, K. 365[3]
Leibniz 19, 38
Leonardo da Vinci 12[37]
Leonhard Huntpichler 343[65]
Leontius von Jerusalem 312[21f.]
Leuschner, J. 242[44]
Levine, J. M. 242[43]
Lhotsky, A. 335[22]
Lia 348
Liber de causis 64
Liermann, H. 228[10], 230[27]
Lietzmann, H. 309[14]
Lindner, P. 334[14f.], 338[36f.], 342[61f.], 344[69f.], 345[74ff.], 346[79], 350[93]
Lindsay, W. M. 173[50]
Linnebach, K. 364[1]
Locke, J. 37, 51[178]
Löhr, G. M. 255[16ff.], 256[23]
Löwith, K. 252[110]
Lohfink, G. 289[31]
Lorenz, K. 370
Lorenzo Valla 239[25ff.], 240, 241, 242[43], 243[48f.], 252
Lorscheid, B. 366[13]
Lortz, J. 337[30]
Lottin, O. 215[8], 220[39]
Lubac, Henri de 403
Lupold von Bebenburg 242[44]
Luther, M. 170[20], 212, 430

Macchiavelli, Nic. 229
Madre, A. 335[22], 336[27]
Maëstre, A. E. de la 442, 443[37], 445[45f.]
Maffei, D. 239[25]
Makrobius 218
Maimonides *s.* Moses Maimonides
Malraux, André 433, 442, 444, 445
Manilius 100 f.
Mann, Thomas 189
Manns, P. 337[30]
Mansi, J. D. 246[68f.], 264[3], 265[5], 267[10], 269[33], 277[68]
Manuel II Paléologue 401[41]
Marcel, Gabr. 433
Marcell von Ancyra 308
Marchel, W. 290[36]
Marcus Eremita 312[22]
Maria von Bethanien 348
Marquard Sprenger 331[6], 332, 333[12], 334[14], 335[22], 338, 339[40], 341[58ff.], 343, 345[76f.], 347[82], 348[86]
Marrou, H. I. 328[8]
Marsilio Ficino 86, 118 f., 131–136, 138, 140, 142, 412
Marsilius von Padua 226, 227, 233, 245
Martha 348
Martin I. (Papst) 240
Martin V. (Papst) 246[64]
Martin Kötterlein 334[14]
Martin, A. 2
Martin, A. von 225[1]
Martin, J. 293[4]
Martin-Achard, R. 287[24]
Martinez-Gomez, L. 125[44]
Marx, J. 4[4], 119[8], 234[4]
Marx, K. 429, 449
Massiguen, L. 403[56]
Masson, J. 405[76]
Matim *s.* Ferdinand Matim
Matray, C. 323[8]
Matthias Döring 260[2]
Maximus Conf. 312[21], 315
May, G. 313[23]
Mayer, A. 346[78]
Mayer, Georg *s.* Georg Mayer
McLaughlin, E. 322[7]
Meichelbeck, C. 339[40], 343[66], 346[78]

Meinhardt, H. 105, 108[16], 110[26], 182[2], 209[5]
Meister, R. 335[22]
Melchiades (Ps.-) 241
Menédez Pelayo, M. 119[14]
Menze, C. 225[1]
Menzel-Rogner, H. 46[138], 48[152]
Merki, H. 59[2]
Metz, J. B. 435[6]
Meuthen, E. 234, 236[15], 237[17], 244[54f.], 245[62ff.], 254[9], 330[1], 341[51f.]
Meyer, H. 391[82]
Michael Balduin 339
Michaelis, W. 286[21]
Michel, O. 286[18]
Michel, W. 255[12f.]
Miller, M. 334[17]
Minucius Felix 294[15], 295[16]
Mirandola, Gian Francesco Pico della 119
Mirandola, Giovanni Pico della 11[29], 86, 118 f., 123, 127[50], 134, 137–142, 412
Möbus, G. 229[16], 230[25]
Möller, J. 447[2]
Mohammad *s.* Muḥammad
Molinari, P. 328[47]
Molinski, W. 407[95]
Mondésert, C. 323[8]
Montaigne, M. E. de 119, 423
Morkel, A. 2
Morra, G. 4[7]
Morrall, J. B. 86[62]
Morson, John 323[8]
Morus, Thomas 225
Moses 267, 283[9], 285, 351, 400, 401
Moses Maimonides 69
Müller, M. 364[1], 395[2]
Muḥammad 400, 401, 406

Naumann, P. 329[3]
Nemesius von Emesa 4
Nestorius (Bisch. v. Konstantinopel) 310
Neufeld, H. 285[16]
Nicolaus de Aulis (Aulon) 336
Nicolaus Bonetus 340[46]
Nikolaus I. (Papst) 242[39]
Nikolaus V. (Papst) 256[24], 258, 261[5], 337[30], 343
Nikolaus Albergati 60[11f.], 65[31], 127[50], 167, 168[6f.], 169[13], 174[67], 177[105], 179, 180[129], 181[137ff.]
Nikolaus Amici (Lami) 340
Nikolaus von Dinkelsbühl 335[22]
Nikolaus Keck 334
Nikolaus von Kues 126–131
Nikolaus Liranus *s.* Nikolaus von Lyra
Nikolaus von Lyra 209[7]
Nikolaus de Tudeschis 228[11]
Nietzsche, Fr. 370, 372, 442, 452
Nörr, K. W. 228[11]
Nordberg, H. 314[23]
Norden, E. 287[22]

Ockham *s.* Wilhelm von Ockham
Odo Rigaldi 223
Oesterreicher, J. 404[70]
Ogden, C. K. 428
Oide, S. 198, 160[3]
Origenes 15[45], 103[124], 307 f., 311, 359, 397
Otto I. 238, 242
Otto von Freising 94[58], 240[31]
Otto, St. 293[12], 297[54], 299[72], 300[87], 302[101]
Overhage, P. 355[17]

Panaitios 103[124], 294[15]
Panofsky, E. 184[18], 191[60]
Paolo del Pozzo Toscanelli 5
Paolo Veneto 5
Pape, J. 441[32]
Paret, R. 401[41f.]
Parmenides 102[118]
Pascal, Bl. 141
Paulus (Apost.) 210[11], 267, 349
Paul IV. (Papst) 125
Paulus von Giengen (Magister) 335[19]
Pauly, A. 100[109ff.]
Pera, C. 397[15], 398[23]
Peter von Poitiers 215
Petrarca *s.* Francesco Petrarca
Petri, H. 119[9]
Petrus (Apost.) 245, 246, 276, 323[16]
Petrus Aponensis 5[9]
Petrus de Aquila 340[46]
Petrus Balbus 188
Petrus Hispanus 336
Petrus Lombardus 217, 221, 336
Petrus Reginaldus O. F. M. 339
Petrus von Rosenheim 346[78]
Petrus von Schaumburg (Bisch.) 342
Petrus Venerabilis 348
Pez, B. 341[59], 344[70]
Philo von Alexandrien 68, 285, 287[23]
Philoxenus von Mabbog 313[22]
Photios (Patr.) 102[116]
Piccolomini, Enea Silvio 225, 228, 235, 260
Pico della Mirandola *s.* Mirandola, Giovanni Pico della
Pietro d'Abano 5
Pietro Pomponazzi *s.* Pomponazzi, Pietro
Pippin 242

Pius II. *s.* Piccolomini, Enea Silvio
Pius IV. (Papst) 125
Platon 4 f., 6[4], 10, 17, 22, 25–27, 35, 38, 61, 97[84], 101[113], 103 f., 107–110, 114, 116, 147, 148, 153, 155, 182, 183, 187, 188, 201[8], 202[11], 204[31], 217, 218, 224, 227, 294[15], 308, 352, 412, 423, 424, 428, 435, 444, 445
Plautus 235
Plinius (d. Ä.) 101
Plotin 103, 218, 224, 428
Pöhlein, H. 346[78]
Pohlenz, M. 294[15], 298[61ff.], 301[93]
Pompeius Trogus 102[116]
Pomponazzi, Pietro 4 f., 22
Popper, K. 6
Porphyrius 218, 242[39]
Poseidonios 101 f., 104
Pou, R. 120[14]
Proklos 4 f., 41, 64, 103[124], 187, 330, 423
Prosdocimo de Beldomandi 5, 18
Prosdocimus de Comitibus 4[4]
Ptolomaeus 101, 243[50], 352
Ptolomaios Philadelphos 243[50]
Puppianus 271[45]
Pyrrho 423
Pythagoras 102[116], 352

Quell, G. 389[34]
Quirinus (Mart.) 346
Quirinus II. von Tegernsee (Abt.) 334
Quiroga, Gaspar de (Großinquisitor) 125
Quispel, G. 294[15], 295[16]

Raban von Helmstadt 237
Rachel 348
Rad, Gerhard von 282[6], 283[9]
Rahner, Hugo 292
Rahner, Karl 304[106], 355, 398, 406[84], 407[95]
Ramon Llull *s.* Raymundus Lullus
Ramon Sibiuda 118, 119–125
Rand, E. K. 91[33]
Ranft, Josef 184
Ratzinger, J. 331[6], 405[79], 406[84], 407[90f.], 409[110]
Raymundus Lullus 119, 127, 215, 222[52], 234[3], 236, 401, 425
Raymundus Sabundus *s.* Ramon Sibiuda
Redlich, V. 331[7], 332, 333[9–12], 334[13f.], 336[23], 337[30ff.], 339[41ff.], 340, 341[52ff.], 344[70f.], 347[80ff.]
Reginald Pecock 242[43], 243[50]
Rehlingen, F. von 334[18]
Reinhardt, K. 100, 101[116], 102
Reinisch, L. 461[92], 463[104]
Reynolds, A. M. 321[2], 323[9ff.]
Richard von St. Viktor 347, 348
Ricken, F. 405[76]
Ricoeur, P. 69
Riemann, Hugo 345[77]
Ritter, J. 108[16], 110[26], 182[2], 225[1], 441[32]
Robert Grosseteste 190[56]
Robert Holcot 437
Robert von Ketton 401
Robertus Pullus 213
Roger van der Weiden (Weyden) 130
Rokycana *s.* Johann Rokyczani
Romberg, R. 441[32]
Romulus 234[3]
Roscher, H. W. 102[118]
Rose, V. 256, 257
Ross, W. 56[225]
Roßmann, Heribert 330, 331[6], 333[12], 335[22], 338[36ff.], 342[62ff.], 344[69ff.], 346[78], 347[82], 348[86]
Rotermund, H. W. 346[78]
Rothacker, E. 371[35]
Rudolf (Münch. Patrizierfamilie) 338
Rück, W. 404[74]
Rüfner, V. 189[52]
Rufin von Aquileia 209[6], 241[34]
Ruh, K. 346[78]
Russel, B. 423
Ruth (AT) 282[5]
Ryan, John K. 316[27]

Sakamoto, P. T. 22[67], 214[2], 223[56], 411, 412[1], 415[20], 416[22]
Sallust 102[116]
Salomon 294[15], 322[8]
Salu, M. B. 322[5]
Santinello, G. 2, 5[8], 66, 208[1]
Sartre, Jean Paul 433, 443[38], 445
Schannat, J. F. 339[40], 344[71]
Schattenhofer, M. 346[78]
Scheler, M. 364–374, 442, 442[33f.]
Schelling, Fr. W. J. 429
Schermann, Th. 293[4]
Schlitpacher, J. 332, 335, 336[26], 341, 342, 345[74], 347
Schmeidler, B. 346[78]
Schmitt, F. S. 322[3]
Schmitt, G. 282[5]
Schmitz, J. 447
Schnackenburg, R. 407, 407[93, 96]
Schnarr, H. 90[30], 107[11], 182
Schneider, St. 375
Schönmetzer, A. 311[20]
Scholz, R. 233[39], 245[63]
Schrenk, G. 289[34]
Schürmann, H. 349[91]
Schuffenhauer, W. 305[2]

Schultz, R. 230[27], 232[36]
Schwan, G. 447[3], 449[9, 10], 454[45]
Schweizer, E. 291
Scipio 218, 235
Scotus *s.* Johannes Duns Scotus
Seeberg, A. 281[1]
Seidel, Wolfgang 346[70]
Semmelroth, O. 273[47]
Seneca 67, 301[94], 417[23]
Senger, H. G. 5[9], 15[46], 187[39], 193[63], 214[2], 397[11]
Setz, W. 239[25, 27], 241[31]
Severus von Antiochien 310, 313[22]
Siegel, R. E. 200[4], 201[10], 202[14], 203[20], 204
Siewerth, G. 380[41]
Sigismund (Kaiser) 246[64]
Sigismund (Herzog von Tirol) 237
Sigismund Ridler 338[38]
Sigmund, P. E. 226, 231[28]
Silvester (Papst) 239, 240, 241[31]
Simon von Tournai 220
Simon, P. 193[70]
Sivers, P. von 228[9]
Solchenizyn 422
Sokrates 147, 148, 148[6], 155, 227
Spindler, M. 345[78]
Spinoza, B. 429
Staerk, W. 283[11]
Stalin, J. 319
Stallmach, J. 147, 160, 160[2], 162, 163, 188[41]
Stammler, W. 345[78]
Stegmüller, F. 119[12], 345[78]
Stelzenberger, J. 299[78]
Steneck, N. H. 69[8]
Stephan von Paris 347[84]
Stewart, H. F. 91[33]
Stieglecker, H. 401[41]
Stohr, A. 115[42], 388[66]
Strabo, Walafried 101[116]
Struve, E. E. 260[2]
Stuloff, N. 54[205]
Sudbrack, J. 217[24]
Sudhof, S. 345[78]
Szabo, T. 228[9]

Tacitus 225, 297[52]
Talbot, C. H. 322[7]
Talheim *s.* Hermann Talheim
Teilhard de Chardin, Pierre 375–393
Temkin, O. 200[4]
Temporini, H. 314[23]
Terenz 417[23]
Tertullian 292–304
Tesenpacher, Chr. *s.* Christian Tesenpacher
Theodoricus Carnot. 91[36]
Theophilus von Alexandrien 312[22]
Thierry von Chartres *s.* Theodoricus Carnot.
Thoma, F. 335[19], 346[78]
Thomas von Aquin 4, 6, 11, 20, 25[5], 26[13], 27[17], 31[37], 34, 37, 86, 103, 167, 184[15], 185[21], 190[56], 194[80], 214[6], 217, 220[43], 224, 227, 277, 277[71], 320[1], 348[88], 350, 352, 353, 355, 357[32], 359, 362, 366[18], 381, 397, 397[15], 398, 398[23], 399[34], 403[55], 412, 435, 437
Thomas Bradwardine 336
Thomas de Corcellis 339
Thomas Ebendorfer von Haselbach 248[80], 249[85], 340, 343[65]
Thomas Gallus von Vercelli 350, 352
Thompson, W. M. 322[6]
Thuasne, L. 119[10]
Thüsing, W. 407, 407[97], 408
Tibiletti, C. 295[21], 297, 298[65ff.]
Toscanelli *s.* Paolo del Pozzo Toscanelli
Trajan (Kaiser) 234[2]
Troeltsch, E. 252[110]
Trudinger, K. 102[117]

Uhde, B. 404[74]
Uiblein, P. 335[22]
Ulrich Enzenberger 344
Ulrich Keck 334[18]
Ulrich von Manderscheid 237
Urban von Melk 335[19]

Valen-Sendstad, Olav 429
Valerius Maximus 350
Vansteenberghe, E. 243[48], 254, 254[4, 6], 260[1], 264[1], 267[11], 268[28], 269[36], 330[1], 331[6], 332, 349[91]
Varro, Marcus Terentius 118
Veith, F. A. 342[64]
Velthoven, Theo van 27[19], 31[38], 33, 34[59f.], 37[72], 40[97], 43[117], 44[122f.], 48, 53, 85[61]
Vesalius, Andreas 198
Vespasiano da Bisticci 183
Vincentius Victor 62
Vinzenz von Aggsbach 332, 343, 349
Vinzenz von Beauvais 99
Vitruvius 99 ff.
Vogel, Cornelia J. de 307[7], 316[27]
Vogels, H.-J. 208, 212[21]
Volk, Hermann 273[42]
Volkmann-Schluck, K. H. 186[30], 191[61], 331[5]
Vooght, P. de 248[78], 265[5], 269[32], 270[41], 274[52]
Volz, P. 287[24]
Vouaux, Leon 323[16]

Walafried *s.* Strabo
Walch, Chr. W. F. 254, 261, 261[4f.]
Waldenfels, H. 407[95]
Walsh, J. 323[10ff.]
Watanabe, M. 231[28]
Wegener, H. 364[1]
Weier, R. 3[3], 16[47], 22[66f.], 264, 355[15f.], 394[89]
Weier, W. 364, 368[27f.], 370[30], 371[34], 436, 436[11]
Weiss, B. 292, 303[104]
Weiss, H. F. 287[23]
Weiss, R. 236[16]
Weissenborn, J. C. H. 255[16]
Wessinger, A. 341[53]
Welhaven, J. S. 423
Welte, B. 395[2]
Wenck, *s.* Johannes Wenck von Herrenberg
Westermann, C. 283[8]
Westermayer, G. 346[78]
Weymann, K. 293[4]
Whitehead, A. N. 114[41]
Wickert, U. 294[15]
Wiclif *s.* John Wyclif
Wilckens, U. 286[17], 326[33]
Wilhelm von Auvergne 190[56], 194, 352
Wilhelm von Auxerre 194
Wilhelm von Lanicia 220, 222[52], 223
Wilhelm von Ockham 12[37], 239[26], 350, 352[106], 427
Wilhelm von Paris *s.* Wilhelm von Auvergne
Wilhelm von St. Thierry 350
Wilpert, P. 53, 116[51], 396[7, 10]
Winden, J. C. M. von 314[23]
Wissowa, G. 100[109ff.]
Wolff, C. 335[19]
Wolff, Chr. Aug. 422
Wolfgang Seidel *s.* Seidel, Wolfgang
Wust, P. 433
Wyller, E. A. 422

Zabarella *s.* Franciscus Zabarella
Zellinger, J. 293[4]
Zeuxis 133
Ziegelbauer, M. 345[78]

HANDSCHRIFTENVERZEICHNIS

(Die Ziffer vor dem Doppelpunkt gibt die Signatur der Handschrift an, die Ziffer nach dem Doppelpunkt die obige Seitenzahl)

Berlin, Staatsbibliothek, Preußischer Kulturbesitz
Theol. lat. qu. 207: 260

Bologna, Biblioteca del Liceo mus.
Cod. (= Joh. Keck, Introductorium missae): 347[77]

Breslau, Universitätsbibliothek
Cod. Mil. IV/77: 256[24], 260, 261[1]

Kues, Bibliothek des St. Nikolaus-Hospitals
Cod. Cus. 4: 234[2], 243
Cod. Cus. 12: 234[2]
Cod. Cus. 29: 246[70], 248[84]
Cod. Cus. 34: 244
Cod. Cus. 40: 62, 187[34]
Cod. Cus. 41: 242[39]
Cod. Cus. 44: 243[48]
Cod. Cus. 50: 397
Cod. Cus. 52: 235[6], 240[30], 241[36], 242[39f.]
Cod. Cus. 53: 236[13]
Cod. Cus. 73: 20[64]
Cod. Cus. 83: 234[3]
Cod. Cus. 96: 185[20]
Cod. Cus. 118: 20
Cod. Cus. 196: 119[8]
Cod. Cus. 212: 3
Cod. Cus. 220: 3, 62, 206[43]

London, Royal British Museum
Cod. Add. 14, 534: 313[22]

Melk, Stiftsbibliothek
Cod. (= Joh. Keck, Comment. in Regulam S. Benedicti): 348

Mühlhausen, Stadtarchiv
Urk. Nr. 987: 255[20]

München, Bayerische Staatsbibliothek
Cgm 739: 338[39]
Clm 1468: 337[30]
Clm 2809 (Aldersbach): 347[83]
Clm 4788 (Benediktbeuern): 347[83]
Clm 6022 (Ebersberg): 347[83]
Clm 6503: 338[36]
Clm 6967: 348
Clm 6968 (Fürstenfeld): 347[83]
Clm 14739 (St. Emmeran): 347[83]

Clm 17472: 348
Clm 18102: 347[85], 348
Clm 18145: 196[97]
Clm 18146: 196[98]
Clm 18148: 347[84]
Clm 18149: 347[84]
Clm 18150: 348, 348[87], 349, 349[92]
Clm 18298: 338[34,36], 339[41f.], 340[47], 345[76f.]
Clm 18420 (Teg. 420): 338[36]
Clm 18542b: 346
Clm 18552a: 338[36]
Clm 18566: 338[36]
Clm 18573: 347
Clm 18782: 345[76]
Clm 18788: 340[46]
Clm 18794: 336[25]
Clm 18831 (Teg. 331): 346[79]
Clm 18988: 342[62]
Clm 19606: 333, 333[12], 334[16], 338[36ff.], 339[44], 345[76]
Clm 22111 (Wessobrunn): 347[83]
Clm 26876: 256[25]
Clm 27443: 342[62]

München, HStA
Eichstädt HU 1451 XII 10: 260[1]

München, Pfarrarchiv St. Peter
U 124: 334[18]

Neuwied, Fürstl. Wied'sches Archiv
Nr. 2753: 257[28]

Paris, Bibliothèque de l'Arsenal
Cod. 663: 236

Prag, Universitni knihovna
Cod. IV H 17 (781): 249
Cod. Klementinum XXIII D 132 (Lobkowicz 249): 236

Salamanca, Universitätsbibliothek
Cod. 2504: 228[13]

St. Paul im Lavanttal (Kärnten), Stiftsarchiv
Cod. (= Joh. Keck, Introductorium musicae): 345[77]

Straßburg, Bibliothèque nationale et universitaire
Cod. 84: 5[8], 20[64]

Trier, Diözesanarchiv
Abt. 71, 94 Nr. 4: 253

Trier, Stadtbibliothek
Cod. 686: 255[19]

Vatikan, Biblioteca Apostolica
Cod. Vat. lat. 1244 (= V_1): 29[29], 228[13], 410[113]
Cod. Vat. lat. 1245 (= V_2): 29[28], 35[65.67], 37[74], 40[95], 43[112], 44[118f.], 50[174], 59[4], 62[23], 64[30], 65[31], 66[33], 146[139], 208[3], 396[7]

Wien, HHStA
Urkundenreihe 1451 II 8: 261[7]

Wien, Österreichische Nationalbibliothek
Cod. Carolinus: 235
Cod. 3248: 341[61]

Wien, Schottenkloster
2 Codd. (= Joh. Keck, Comment. in Regulam S. Benedicti): 348

Wolfenbüttel, Herzog-August-Bibliothek
Cod. 264 (Helmst.): 254[11], 255, 256, 260, 261[1]
Cod. 367 (Helmst.): 260, 261

14. AUG. 1981
21. OKT. 1982
18. FEB. 1983
11. APR. 1983

114-6
126
433