

DAS LEIB-SEELE VERHÄLTNISS 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 hoffen? – worauf die Religion antwortet. Man könnte die ganze Philosophie als Anthropologie bezeichnen¹. 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 haben². 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 schreibt³. 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 hat⁴. 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 PÜLTZ (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 Gegenwartsdiskussion 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^r, 184^r, 185^r, 188^r, 192^r, 194^r, 208^r, 213^r, 214^r, 219^r, 221^r, 224^r, 233^r, 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 beschlossen⁵. 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 (Gesamttitle 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 unterscheiden⁶. 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 Proklos⁸. 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 Prodocimo 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 sollte⁹. 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 potuisse¹⁰.

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 clariores¹¹.

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^v, Z. 14 und 43), und über Prodocimo 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 ist¹³. 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 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. Putas 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 concedo¹⁵.

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 engelhaft-Geister und jene, die menschliche Geister werden. Aber die Geister dieser zweiten Art (engelhaft-Geister 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 haben¹⁶.

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 erkennen¹⁷.

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* ist¹⁸. 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 ausschließen:

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 complicans¹⁹.

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* bezeichnet²⁰. 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.1^{vb}).

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 Körper²¹. 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 nahelegen²². 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 Unterscheidungsvermögens, d. h. er ist die Form einer Form²³. 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 dixi²⁴.

Der Form des Löffels wird also eine andere Form beigelegt. 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 sei²⁵. 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 sagt²⁶, 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 Himmel²⁷. 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 erzeugen²⁸. Hierher kommt auch die Bedeutung der Astrologie²⁹.

NvK glaubt nicht an die prognostische Sterndeutung³⁰. 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 an³¹. 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 unterworfenen 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 Böhmisches 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 weiterwachsen³².

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, andererseits der intellektiven bestätigt³³.

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 desit, 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 unguis 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 annimmt³⁴. 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 tua³⁶.

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 kann³⁷; so sagt er z. B.: Die Seele wird nicht auf den

forma habet quiddid 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 proicentis 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 (Parisii 1509; Nachdruck Frankfurt a. M. 1964, fol. 120^{va}).

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 est³⁸.

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 substantia³⁹.

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).

Urteilkraft besitzt⁴⁰. 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 kann⁴¹.

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 Wissenschaften⁴³. 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-Körper⁴⁵. 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* bedient⁴⁶. 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 einfließt⁴⁷. 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 Eindrucks 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. SENER, *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, aufdrängt⁴⁸. 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 corpus⁴⁹.

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 Finsternis⁵⁰. 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^r, 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 praecloserunt⁵¹.

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 ist⁵²; 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 Einheit⁵⁴.

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 sprechen⁵⁵. 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 mündet⁵⁶.

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 Prodocimo de Beldomandi erfahren hat, der in seinem Kommentar zur *Sphaera* des Sacrobosco vom Mikrokosmos spricht⁵⁷. 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, andererseits 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 Kreis⁵⁸; 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 Intellekt⁵⁹.

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 zusammen⁶⁰. 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 *reditioe completa* zu sich selbst zurück⁶¹. 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 bezeichnet⁶². 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 ignis⁶³.

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 kommt⁶⁴.

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 ‚reditioe 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 verflucht 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 reden⁶⁶.

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* ist⁶⁷. 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.