

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 ebensoviele 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 Anaximenes denkt, der meinte, daß das Weltall ebenso wie der Leib, der durch die Luft der Seele zusammengehalten werde, durch Luft und Atem erhalten werde², 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 betrachtete³, 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 werden⁴, oder ob man auf neoplatonische Vorstellungen zurückgreift, in denen das Universum als lebendiger Leib erscheint, der in jedem seiner Teile auf andere Weise lebendig ist⁵, 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“ formulierte⁶. 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 wurden⁷.

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 Langenstein⁸ 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, „*Microcosmos 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 Predigtwerk⁹.

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 geben¹⁰. 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 ist¹², 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* heißt¹⁴. 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 Schöpfung¹⁶. 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 vollbringen¹⁸, 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 Menschheit¹⁹. 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 ist²⁰. 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 vergegenwärtigt²¹.

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 kann²². Gleichzeitig entdeckt er aber auch in seinem eigenen Wesen auf Grund seiner selbst²³ 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 nähern²⁴. 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 erfährt, 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 großen²⁸. 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 werde²⁹. 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 ist³⁰. 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, lobt³⁴. 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 Vertriebenensein 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 vervollkommen, 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 sein³⁵. 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 verlangte³⁶. 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 könnten⁴¹. 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 ist⁴².

„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^v: *dupliciter Deus est in creatura, aut per essentiam, praesentiam et potentiam, et sic ubique, aut gratuite et spiritualiter dando dona gratiae, und 156^v: 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 concordia⁴⁶.

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 vehere⁴⁷.

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.57^r.

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 erschaffen⁴⁸. 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 Gegensatz 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 undenkbaeren 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 Bedeutung⁵¹. 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 wäre⁵³. 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 ist⁵⁴. Es ist in Hinblick auf diese Erfahrung, daß Cusanus den Grundsatz vom *incomprehensibiliter comprehendere* der *docta ignorantia* formuliert hat und als die eigentliche Entdeckung 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 entgrenzt⁵⁵ und die Substanz der Dinge in Bewegung gebracht wurde⁵⁶, als schöpferische Differenz interpretierte⁵⁷, 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.

te⁵⁸, 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 durchschlagend 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 wurde⁶¹, 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 bringen⁶². 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 eminent 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.